



DHM /

Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow

Michel Foucault

Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik

Dreyfus'/Rabinows Buch verfolgt die Phasen und Orientierungen des Foucaultschen Denkens: von den Frühschriften über »Die Ordnung der Dinge« und »Überwachen und Strafen« bis zu dem letzten mehrbändigen Werk »Sexualität und Wahrheit«, an dem Foucault während der Entstehung des vorliegenden Bandes arbeitete.

Dieses Buch ist aus einem Diskussionsprozeß an der Berkeley-Universität entstanden. Es zeichnet die verschiedenen Stationen in der Entwicklung der Foucaultschen Methodologie nach, ohne sich allein bei akademischen Etikettierungen aufzuhalten. Vielmehr wird Foucault selbst nachdrücklich um Stellungnahme gebeten – davon zeugt ein langes Interview »Zur Genealogie der Ethik«.

Ziel seiner Arbeit während der letzten zwanzig Jahre, schreibt Foucault in einem der beiden Beiträge, die er für diesen Band schrieb, »war nicht die Analyse der Machtphänomene«, sondern »vielmehr, eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden. Meine Arbeit befaßt sich darum mit drei Weisen der Vergegenständlichung, durch die Menschen in Subjekte verwandelt werden«, nämlich: die Untersuchungsverfahren der offiziellen Wissenschaften, die gesellschaftlichen Teilungspraktiken (Verrückte/Normale, Kranke/Gesunde, Kriminelle/Anständige) und die Sexualität als Brennpunkt der Identität heutiger Subjekte.

*Hubert L. Dreyfus*, geboren 1929, ist Professor für Philosophie an der Universität Berkeley/Kalifornien. Zehn Jahre lehrte er am Institute of Technology (MIT). Er ist durch zahlreiche Veröffentlichungen v. a. zur Künstlichen Intelligenz und zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts bekannt geworden. 1985 erschien bei Athenäum »Die Grenzen künstlicher Intelligenz«.

*Paul Rabinow* ist Professor für Anthropologie an der Universität Berkeley.

Hubert L. Dreyfus  
Paul Rabinow

Michel Foucault  
Jenseits von Strukturalismus  
und Hermeneutik

Mit einem Nachwort von und einem Interview  
mit Michel Foucault

Aus dem Amerikanischen von Claus Rath  
und Ulrich Raulff

h bp 225/1999

**Universität Hamburg**  
Sozialwissenschaftliche  
Bibliothek des FB 05

VI a 1185c

**BELTZ**  
Athenäum



Titel der amerikanischen Originalausgabe:  
*Michel Foucault*  
*Beyond Structuralism and Hermeneutics*

2. Auflage Beltz Athenäum Verlag 1994, Weinheim

© 1987 Athenäum Verlag, Frankfurt am Main

© 1982, 1983 by the University of Chicago. All rights reserved.

Alle Rechte, insbesondere die der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Photokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck und Bindung: Druckhaus Thomas Müntzer, Bad Langensalza

Umschlaggestaltung: Bayerl & Ost, Frankfurt

unter Verwendung eines Fotos von Bruno de Monès

Printed in Germany

ISBN 3-89547-050-3

Für Michel Foucault, Geneviève und Daniel



# Inhalt

✓	Vorwort .....	11
✓	Einführung .....	14
ERSTER TEIL		
DIE ILLUSION DES AUTONOMEN DISKURSES		
1.	Praktiken und Diskurse in Foucaults frühen Schriften ...	27
	Die Geschichte des Wahnsinns .....	27
	Die Archäologie der Medizin .....	36
2.	Die Archäologie der Humanwissenschaften .....	41
	Das Aufkommen der Repräsentation im klassischen Zeitalter ..	44
	Der Mensch und seine Doppel: Die Analytik der Endlichkeit ..	51
	Das Empirische und das Transzendente .....	56
	Das Cogito und das Ungedachte .....	59
	Rückzug und Wiederkehr des Ursprungs .....	62
	Doppel-Schluß .....	66
3.	Zu einer Theorie der diskursiven Praxis .....	69
	Eine Phänomenologie, um alle Phänomenologien zu beenden ..	69
	Jenseits des Strukturalismus: Von Möglichkeitsbedingungen zu	
	Existenzbedingungen .....	77
	Die Analyse von Diskursformationen .....	83
	Objekte .....	86
	Modalitäten des Hervortretens .....	93
	Die Bildung von Begriffen .....	95
	Die Bildung von Strategien .....	97
	Historische Transformation: Unordnung als ein Typ von Ord-	
	nung .....	99
	Diskursive Strategien und der gesellschaftliche Hintergrund ...	101

4. Das methodologische Scheitern der Archäologie .....	105
Erklärungskraft .....	105
Jenseits von Seriosität und Bedeutung .....	111
Schluß: Doppel-Probleme .....	116

ZWEITER TEIL

DIE GENEALOGIE DES MODERNEN INDIVIDUUMS: DIE INTERPRETATIVE  
ANALYTIK VON MACHT, WAHRHEIT UND KÖRPER

5. Interpretative Analytik .....	133
Genealogie .....	133
Geschichte der Gegenwart und interpretative Analytik .....	147
6. Von der Repressionshypothese zur Bio-Macht .....	156
Die Repressionshypothese .....	157
Bio-Macht .....	163
7. Die Genealogie des modernen Individuums als Objekt ...	173
Drei Figuren der Bestrafung .....	174
Souveräne Marter .....	174
Humanistische Reform .....	177
Normalisierende Einsperrung .....	181
Disziplinartechnologie .....	183
Die objektivierenden Sozialwissenschaften .....	191
8. Die Genealogie des modernen Individuums als Subjekt ..	199
Sex und Bio-Macht .....	200
Geständnistheorie .....	205
Die subjektivierenden Sozialwissenschaften .....	210
9. Macht und Wahrheit .....	216
Macht .....	216
Minutiöse Machtrituale .....	220
Paradigmata und Praktiken .....	229
Macht und Wahrheit .....	234
Schluß .....	238
Fragen .....	238

Wahrheit .....	238
Widerstand .....	239
Macht .....	240

#### NACHWORT VON MICHEL FOUCAULT

* Das Subjekt und die Macht	
Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts .....	243
Wie wird Macht ausgeübt? .....	251

#### INTERVIEW MIT MICHEL FOUCAULT

##### Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten

Geschichte des Vorhabens .....	265
Warum die Alte Welt kein Goldenes Zeitalter war, was wir aber dennoch von ihr lernen können .....	268
Die Struktur genealogischer Interpretation .....	274
Vom klassischen Selbst zum modernen Subjekt .....	281

#### NACHWORT VON HUBERT L. DREYFUS/PAUL RABINOW

Foucaults interpretative Analytik der Ethik .....	295
Methodologische Feinheiten .....	295
Interpretative Diagnose .....	295
Genealogie .....	296
Archäologie .....	297
Normen, Vernunft und Bio-Macht .....	299
Über Foucault hinaus .....	304

#### ANHANG

Abkürzungen .....	311
Anmerkungen .....	312
Personenregister .....	319
Sachregister .....	321



## Vorwort

Dieses Buch verdankt seine Entstehung einer Meinungsverschiedenheit unter Freunden. Paul Rabinow, der an einem 1979 von Hubert Dreyfus und John Searle veranstalteten Seminar teilnahm, in dem es unter anderem um Foucault ging, bestritt die Kennzeichnung Foucaults als typischen »Strukturalisten«. Diese Herausforderung brachte eine Diskussion in Gang, die zum Vorschlag eines anschließenden Artikels führte. Als die Diskussion den Sommer über andauerte, wurde offensichtlich, daß der »Artikel« ein kleines Buch werden würde. Jetzt ist es ein Buch von mittlerer Länge und hätte noch länger sein sollen.

Das Buch sollte zunächst *Michel Foucault: Vom Strukturalismus zur Hermeneutik* heißen. Wir dachten, Foucault sei in *Die Ordnung der Dinge* und *Die Archäologie des Wissens* so etwas wie ein Strukturalist gewesen, der sich dann in seinen späteren Arbeiten über die Gefängnisse und über Sexualität einer interpretierenden Position zugewandt hätte. Eine Reihe von Literaturspezialisten und Philosophen, die wir mit unseren Ideen belästigten, versicherten uns mit Überzeugung, aber ohne Argumente, daß Foucault nie Strukturalist gewesen war und Interpretieren haßte.

Der zweite Titel unseres Buches war *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. In diesem Stadium behaupteten wir, zwar sei Foucault im strikten Sinne kein Strukturalist gewesen, doch habe er den Strukturalismus für die fortgeschrittenste Position innerhalb der Humanwissenschaften gehalten. Allerdings hatte er keine Humanwissenschaften betrieben; er analysierte Diskurs von außen her als autonomen Bereich. Diesmal waren wir auf der richtigen Spur. Foucault sagte uns, der wirkliche Untertitel von *Die Ordnung der Dinge* sei *Eine Archäologie des Strukturalismus* gewesen. Unsere Geschichte lautete jetzt, daß er, obwohl seine Sprache und sein Ansatz stark von der Welle des Strukturalismus in Frankreich beeinflußt waren, nie eine allgemeine Theorie des Diskurses postulierte, sondern vielmehr die historischen Formen, in denen Diskurspraktiken auftraten, zu beschreiben suchte. Wir trugen diese Version an Foucault heran, und er gab zu, daß er zwar nie ein Strukturalist war, aber vielleicht den Verlockungen des strukturalistischen Vokabulars nicht so widerstanden hatte, wie er es hätte tun können. Natürlich war dies mehr als bloß eine Frage des Vokabulars. Foucault verleugnet nicht, daß sich seine Arbeit Mitte der sechziger Jahre von einem Interesse für die gesellschaftlichen Praktiken, die sowohl Institutionen als auch Diskurse formten, hin zu einer fast ausschließlichen Betonung sprachlicher Praktiken verlagerte. Im Extrem führte dieser Ansatz durch seine eigene Logik und wider Foucaults besseres Wissen zu einer objektiven Darstellung der regelhaften Weise, in der der Diskurs nicht nur sich selbst, sondern auch gesellschaftliche Praktiken und



Institutionen organisiert, sowie zur Vernachlässigung der Weise, in der diskursive Praktiken ihrerseits durch die gesellschaftlichen Praktiken, in denen sie und der Untersuchende eingebettet sind, beeinflußt werden. Wir nennen dies die Illusion des autonomen Diskurses. Unsere These besagt, daß diese Theorie diskursiver Praktiken unhaltbar ist, und daß Foucault in seiner späteren Arbeit das strukturalistische Vokabular, das diese Illusion des autonomen Diskurses hervorrief, zum Gegenstand kritischer Analyse gemacht hat.

Eine zweite These war die, daß, genauso wie Foucault nie ein Strukturalist war, wengleich der Strukturalismus ihn versucht hatte, er jenseits der Hermeneutik stand, wiewohl er für deren Anziehungskraft empfänglich war. Wir waren immer noch auf der Spur. Es stellte sich heraus, daß er gerade plante, eine »Archäologie der Hermeneutik«, des anderen Pols der Humanwissenschaften, zu schreiben. Fragmente dieses Vorhabens treten in einigen seiner Schriften über Nietzsche während dieser Periode zutage. Foucault war nie von der Suche nach tiefer Bedeutung verlockt, wohl aber war er durch Nietzsches Deutung der Geschichte des abendländischen Denkens, die enthüllte, daß es nichts zum tiefen Interpretieren gab, sowie durch die Ideen, daß gleichwohl Wahnsinn, Tod und Sex Diskursen unterliegen und sprachlicher Aneignung widerstehen, deutlich beeinflußt.

Wir behaupten, daß Foucaults Arbeit während der siebziger Jahre eine anhaltende und weithin erfolgreiche Anstrengung zur Entwicklung einer neuen Methode war. Diese neue Methode verbindet einen Typus von archäologischer Analyse, der den distanzierenden Effekt des Strukturalismus beibehält, und eine interpretative Dimension, welche die hermeneutische Einsicht entwickelt, daß der Forscher immer situiert ist und die Bedeutung seiner kulturellen Praktiken aus diesen heraus verstehen muß. Mittels dieser Methode ist Foucault in der Lage, sowohl die Logik des strukturalistischen Anspruches, eine objektive Wissenschaft zu sein, als auch die offenbare Gültigkeit des hermeneutischen Gegenanspruchs, daß die Humanwissenschaften legitimerweise nur durch das Verstehen der tiefsten Bedeutung des Subjekts und seiner Tradition vorgehen können, zu erklären. Mittels seiner neuen Methode, die wir interpretative Analytik nennen, ist Foucault in der Lage zu zeigen, wie in unserer Kultur Menschen die Sorte von Objekten und Subjekten geworden sind, die Strukturalismus und Hermeneutik entdecken und analysieren.

Gewiß steht das Problem der Macht im Mittelpunkt von Foucaults Diagnose unserer gegenwärtigen Situation. Doch ist dies, wie wir im Text ausführen, nicht einer der Bereiche, die er am weitesten entwickelt hat. In Gesprächen gab Foucault zu, daß sein Konzept von Macht schwer faßbar aber wichtig bleibt. Um dem – zumindest ansatzweise – abzuhelfen, steuerte er großzügigerweise für diesen Band einen bisher unveröffentlichten Text bei, wofür wir ihm außerordentlich dankbar sind.

Wir möchten vielen Leuten danken, besonders jenen, die an unseren

Treffen in Berkeley teilnahmen und uns ihre Aufmerksamkeit und ihre Vorschläge zukommen ließen.

Hubert Dreyfus möchte sich besonders bei David Hoy, Richard Rorty, Hans Sluga und am meisten bei Jane Rubin für ihre Hilfe bedanken, Paul Rabinow seinerseits bei Gwen Wright, Lew Friedland, Martin Jay und Michael Meranze. Die zweite Auflage hat von den übersetzerischen Fähigkeiten Robert Harveys und den verlegerischen Ratschlägen David Dobrins profitiert. Vor allem aber möchten wir nochmals Michel Foucault für endlose Stunden anregender Unterhaltung und geduldiger und prompter Überarbeitung danken.

## Einführung

Dies ist ein Buch darüber, wie man Menschen studiert und was man daraus lernt. Die einflußreichsten modernen Versuche, sie zu verstehen – Phänomenologie, Strukturalismus und Hermeneutik – sind, so behaupten wir, ihren selbsterklärten Erwartungen nicht gerecht geworden. Unseres Erachtens bietet Michel Foucault Bausteine einer kohärenten und wirkungsvollen anderen Weise des Verstehens. Wir glauben, daß sein Werk den wichtigsten zeitgenössischen Beitrag sowohl zur Entwicklung einer Methode zum Studium des Menschen als auch zur Diagnose unserer gegenwärtigen Gesellschaft darstellt. In diesem Buch erörtern wir Foucaults Schriften in chronologischer Folge, um zu zeigen, auf welche Weise er versuchte, sein analytisches Instrumentarium zu verfeinern und sein kritisches Verständnis der modernen Gesellschaft und ihres Unbehagens zu schärfen. Daneben bemühen wir uns, Foucaults Denken mit demjenigen anderer Denker, die ähnliche Ansätze verfolgen, in Verbindung zu bringen.

Foucault hat deutlich genug gezeigt, was es mit den offiziellen Biographien und den verbreiteten Meinungen führender Intellektueller auf sich hat. Jenseits der Akten und des subtilen Selbstverständnisses eines jeden Zeitalters stehen die organisierten historischen Praktiken, die diese Monumente des offiziellen Diskurses ermöglichen, mit Bedeutung versehen und in ein politisches Feld versetzen.

Gleichwohl sind die in derartigen offiziellen Dokumenten enthaltenen Informationen relevant und wesentlich. Vielleicht besteht die ironischste und wirksamste (wenn nicht die beste) Art, ein Buch über Michel Foucault zu beginnen, darin, einfach die biographischen Angaben von einem der Waschzettel seiner englischen Übersetzungen wiederzugeben. Auf einem aus jüngerer Zeit heißt es:

Michel Foucault wurde 1926 in Poitiers, Frankreich, geboren. Er hat an vielen Universitäten der ganzen Welt gelehrt, als Direktor des Institut Français in Hamburg und des Institut de Philosophie an der Faculté des Lettres an der Universität Clermont-Ferrand gearbeitet. Er schreibt des öfteren für französische Zeitungen und Zeitschriften und ist Inhaber eines Lehrstuhles (Geschichte der Denksysteme) an Frankreichs angesehenster Institution, dem Collège de France.

Neben seiner klassischen Studie *Wahnsinn und Gesellschaft* hat M. Foucault *Die Geburt der Klinik*, *Die Ordnung der Dinge*, *Die Archäologie des Wissens* und *Der Fall Rivière* verfaßt. Zuletzt erschien von ihm *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Pantheon, 1978).

Dieser Waschzettel begleitete die englische Übersetzung von *Sexualität und Wahrheit*. Wir könnten hinzufügen, daß Foucault auch eine buchstarke

Einführung über den Heidegger-Schüler und Psychoanalytiker Ludwig Binswanger, ein Buch über den surrealistischen Schriftsteller Raymond Roussel und ein kleines Buch über Psychologie und Geisteskrankheit veröffentlicht hat.

Gehen wir vom Dossier zur offiziellen Rezeption in der Intelligenzija über, so lesen wir in einer Besprechung von Clifford Geertz, Professor für Sozialwissenschaften am Institute for Advanced Study in Princeton, in *The New York Review of Books* vom 26. Januar 1978:

Michel Foucault drang in die intellektuelle Szene zu Beginn der sechziger Jahre mit seiner *Histoire de la Folie*, einer unkonventionellen, aber immerhin noch einigermaßen nachvollziehbaren Geschichte der abendländischen Erfahrung des Wahnsinns. In den seither vergangenen Jahren ist er zu einer Art unmöglichem Objekt geworden: ein nichthistorischer Historiker, ein antihumanistischer Humanwissenschaftler und ein gegen-strukturalistischer Strukturalist. Nimmt man seinen knappen und wuchtigen Stil hinzu, dem es gelingt, gleichzeitig herrisch und von Zweifeln geplagt zu erscheinen, sowie eine Methode, die schwungvolle Verallgemeinerungen auf exzentrische Detailarbeit gründet, so ist die Ähnlichkeit seines Werkes mit einer Zeichnung von Escher – Treppen, die aufwärts in die Tiefe führen, Türen nach draußen, die ins Innere führen – nicht mehr von der Hand zu weisen.

»Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben«. schreibt er in der Einleitung zu seinem einzigen rein methodologischen Werk, *L'Archéologie du Savoir*, das im wesentlichen aus Absagen an Positionen besteht, die er nicht teilt, von denen er aber glaubt, die »Mimen und Akrobaten« des intellektuellen Lebens legten sie ihm zur Last. »Überlassen wir es unseren Bürokraten und unserer Polizei, darauf zu achten, daß unsere Papiere in Ordnung sind«, bemerkt er. »Ersparen wir uns wenigstens beim Schreiben die Moral.« Wer immer oder was immer er auch ist, er ist das, was heutzutage anscheinend jeder französische Gelehrte sein muß: schwer faßbar. Aber (und hierin unterscheidet er sich von der Masse dessen, was sich in Paris seit Anbeginn des Strukturalismus getan hat), die Schwierigkeit seines Werks entspringt nicht bloß dem Bemühen um Originalität und dem Verlangen nach intellektueller Esoterik, sondern einem kraftvollen, eigenständigen Denken. Da es ihm um nichts geringeres als eine fundamentale Begründung der Humanwissenschaften zu tun ist, kann es nicht verwundern, daß er nicht selten dunkel ist, und dort, wo es ihm aber doch gelingt, klar zu sein, nicht minder verwirrend.

Das Dossier liefert die wesentlichen Fakten, und die kritische Besprechung ordnet sie für uns ein. Wir können uns jetzt Michel Foucaults Büchern zuwenden.

Wir konzentrieren unsere Geschichte auf die Probleme, denen Michel Foucault in seinen Werken zu Leibe gerückt ist. Unser Buch ist keine Biographie, Psychohistorie, intellektuelle Geschichte oder Auswahl foucaultschen Denkens, obwohl Elemente der beiden letzten natürlich vorkommen.

Es ist eine Lektüre seines Werks am Leitfaden einer Reihe von Problemen, das heißt eine Interpretation. Wir haben von Foucault genommen, was bei der Herausarbeitung und Behandlung solcher Probleme hilfreich ist. Da wir Foucaults Werk für unsere Zwecke einspannen, erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit hinsichtlich der Spannweite der Themen, die zu verschiedenen Zeitpunkten Gegenstand von Foucaults Studien gewesen sind. Das erscheint uns angemessen, denn genau in dieser Weise geht Foucault mit den großen Denkern der Vergangenheit um.

Foucault ist der Auffassung, daß die Erforschung des Menschen Ende des 18. Jahrhunderts eine entscheidende Wendung nahm, als man anfangs, Menschen als wissende Subjekte und, gleichzeitig, als Objekte ihres eigenen Wissens zu interpretieren. Diese kantische Interpretation definiert »den Menschen«. Kant führte die Idee ein, der Mensch sei jenes einzigartige Wesen, das völlig in die Natur (sein Körper), die Gesellschaft (historische, ökonomische und politische Verhältnisse) und die Sprache (seine Muttersprache) eingelassen sei, und das zugleich in seiner bedeutungstiftenden, organisierenden Tätigkeit einen sicheren Grund für all diese Einlassungen finde. Wir werden Foucaults Analyse der verschiedenen Formen folgen, die diese Problematik (die Foucault in der *Ordnung der Dinge* die »Analytik der Endlichkeit« nennt) im Verlauf der folgenden zwei Jahrhunderte annahm.

Um Foucaults Stellung auszumachen, ist es wichtig sich zu vergegenwärtigen, daß sich die Wissenschaften vom Menschen in den letzten zwei Jahrzehnten in zwei extreme methodologische Reaktionen auf die Phänomenologie gespalten haben, die beide die kantische Subjekt/Objekt-Trennung geerbt haben, sie aber zu transzendieren suchen. Beide Ansätze versuchen, die husserlsche Konzeption eines bedeutungstiftenden transzendentalen Subjekts zu eliminieren. Der strukturalistische Ansatz versucht durch Auffinden objektiver Gesetze, die jede menschliche Tätigkeit beherrschen, sowohl ohne Bedeutung als auch ohne Subjekt auszukommen. Die entgegengesetzte Position, die wir unter die allgemeine Bezeichnung Hermeneutik stellen, läßt von dem phänomenologischen Versuch, den Menschen als bedeutungstiftendes *Subjekt* zu verstehen, nicht aber von der Bedeutung als solcher, die sie jetzt in den gesellschaftlichen Praktiken und literarischen Texten, welche die Menschen herstellen, ansiedelt. Um Foucaults Bewegung in diesem Dreieck zu vermessen, heißt es alle drei Positionen festzumachen: Strukturalismus, Phänomenologie und Hermeneutik.

Strukturalisten versuchen menschliche Tätigkeit wissenschaftlich abzuhandeln, indem sie Grundelemente (Begriffe, Handlungen, Wortklassen) und deren Kombinationsregeln oder -gesetze bestimmen. Es gibt zwei Arten von Strukturalismus: den atomistischen Strukturalismus, in dem die Elemente ohne Berücksichtigung ihrer Rolle in einem größeren Ganzen vollkommen beschrieben werden (z. B. Propps Märchen-Elemente)<sup>1</sup>, und den holistischen oder diachronischen Strukturalismus, bei dem ein *mögliches*

Element ohne Berücksichtigung des Systems der Elemente, ein *wirkliches* Element hingegen durch das Gesamtsystem der Differenzen, dessen Teil es ist, definiert wird. Wie wir sehen werden, hebt Foucault seine Methode ausdrücklich vom atomistischen Strukturalismus ab; deshalb werden wir seine archäologische Methode mit der Methode des holistischen Strukturalismus, dem sie näher verwandt ist, vergleichen.

Lévi-Strauss bringt diese Methode auf den Punkt:

»Tatsächlich besteht (...) die von uns angewandte Methode darin:

1. das Phänomen, das zur Untersuchung vorliegt, als eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren wirklichen oder unwirklichen Ausdrücken zu definieren;
2. die *Tabelle der zwischen diesen Ausdrücken möglichen Vertauschungen* zu erstellen;
3. diese Tabelle zum allgemeinen Gegenstand einer Analyse zu machen, die allerdings nur auf dieser Ebene die notwendigen Verbindungen herstellen kann, da das anfangs ins Auge gefaßte empirische Phänomen eine mögliche Kombination unter vielen anderen ist, deren *Gesamtsystem* vorher rekonstruiert werden muß.«<sup>2</sup>

Alles hängt an den Kriterien zur Bestimmung der Terme oder Elemente. Für ganzheitliche Strukturalisten wie Lévi-Strauss müssen alle möglichen Terme ohne Rücksicht auf ein spezifisches System definiert (identifiziert) werden; das spezifische System der Terme determiniert dann, welche möglichen Terme wirklich als Elemente zählen, das heißt das System leistet die Bestimmung der Elemente. Zum Beispiel sind für Lévi-Strauss in *Das Roh und das Gekochte*<sup>3</sup> roh, gekocht und verfault als drei *mögliche* Elemente identifiziert; jedes *wirkliche* System von Elementen determiniert dann, wie in diesem System diese drei möglichen Elemente bestimmt sein werden. Sie können zum Beispiel in binären Oppositionen gruppiert werden, etwa roh *versus* gekocht und verfault, oder roh und verfault *versus* gekocht, es kann aber auch jedes der drei Elemente für sich selbst stehen.

Transzendente Phänomenologie, wie Edmund Husserl sie definiert und praktiziert hat, steht in diametralem Gegensatz zum Strukturalismus. Sie akzeptiert die Ansicht, der Mensch sei völlig Objekt und völlig Subjekt, und erforscht die bedeutungstiftende Tätigkeit des transzendentalen Ego, das allen Gegenständen, einschließlich seines eigenen Körpers, seiner eigenen empirischen Persönlichkeit, der Kultur und Geschichte, die es als Bedingungen seines empirischen Selbst »konstituiert«, Bedeutung verleiht.

Husserls transzendente Phänomenologie rief eine existentielle Gegenbewegung hervor, die in Deutschland von Heidegger und in Frankreich von Merleau-Ponty angeführt wurde. Mit dem Denken dieser beiden Existentialphänomenologen kam Foucault in enge Berührung. An der Sorbonne hörte er Merleau-Ponty entwickeln, was er später die Phänomenologie der

gelebten Erfahrung nennt. In seinen Vorlesungen und in seinem einflußreichen Buch *Phänomenologie der Erfahrung* unternahm es Merleau-Ponty zu zeigen, daß eher der gelebte Körper denn das transzendente Ego die Erfahrung organisierte, und daß der Körper als eine Gesamtheit von Vermögen nicht den Regeln einer intellektualistischen Analyse nach der Art Husserls unterlag. Foucault studierte auch Heideggers klassische Umdeutung der Phänomenologie, *Sein und Zeit*, und stellte in seiner ersten veröffentlichten Arbeit, einer langen Einleitung zu einem Essay des von Heidegger geprägten Psychotherapeuten Ludwig Binswanger, Heideggers hermeneutische Ontologie zustimmend dar.<sup>4</sup>

Heideggers Phänomenologie betont die Auffassung, daß menschliche Subjekte durch die historischen kulturellen Praktiken, in denen sie sich entwickeln, geformt werden. Diese Praktiken bilden einen Hintergrund, der nie völlig explizit gemacht werden und darum auch nicht mit dem Glauben an ein bedeutungstiftendes Subjekt zusammengebracht werden kann. Allerdings enthalten die Hintergrundpraktiken eine Bedeutung. Sie verkörpern eine Weise des Verstehens und des Umgangs mit Dingen, Leuten und Institutionen. Heidegger nennt diese Bedeutung in den Praktiken eine *Interpretation* und beabsichtigt, bestimmte Grundzüge dieser Interpretation manifest zu machen. In *Sein und Zeit* nennt er seine Methode, die darauf hinausläuft, eine Interpretation der in den Alltagspraktiken vorliegenden Interpretationen zu geben, Hermeneutik. Heideggers Gebrauch dieses Begriffs geht auf Schleiermacher zurück, der unter Hermeneutik die Deutung heiliger Texte verstand, sowie auf Dilthey, der Schleiermachers Interpretationsmethode auf die Geschichte anwandte. Heidegger griff Diltheys Ansätze auf und entwickelte sie zu einer allgemeinen Methode des Verstehens von Menschen weiter; er führte Begriff wie Ansatz ins zeitgenössische Denken ein.

Allerdings umfaßt *Sein und Zeit* zwei verschiedene Arten von Hermeneutik, welche den Abschnitten I und II entsprechen, und jede der beiden ist von einer der beiden zeitgenössischen Denkschulen, die sich auf Hermeneutik berufen, entwickelt worden.

In Abschnitt I erarbeitet Heidegger das, was er »eine Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit« nennt<sup>5</sup>. Dort entfaltet er die Weise, in der das *Dasein* sich in der alltäglichen Tätigkeit selbst interpretiert. Dieses »ursprüngliche Verstehen« in unseren alltäglichen Praktiken und Diskursen, das von den Praktizierenden übersehen wird, das sie aber erkannten, führte man es ihnen vor, ist neuerdings zum Gegenstand zahlreicher hermeneutischer Untersuchungen geworden. Der Soziologe Harold Garfinkel<sup>6</sup> und der Politikwissenschaftler Charles Taylor<sup>7</sup> identifizieren sich ausdrücklich mit diesem Typ von hermeneutischer Methode. Einen Ausläufer dieser Art von Hermeneutik des Alltags bildet die Anwendung derselben Methode auf andere Kulturen (zum Beispiel Clifford Geertz' Art der Anthropologie)<sup>8</sup> oder auf andere Epochen in unserer eigenen Kultur (Thomas Kuhns Anwendung

dessen, was er jetzt ausdrücklich als hermeneutische Methode bezeichnet, auf die aristotelische Physik).<sup>9</sup>

In Abschnitt I von *Sein und Zeit* zeigt Heidegger, daß das Verstehen in unseren Alltagspraktiken einseitig und somit verzerrt ist. Diese Beschränkung wird in Abschnitt II korrigiert, der die Interpretation von Teil I nicht für bare Münze nimmt, sondern als eine notwendige Verdeckung der Wahrheit sieht. Heidegger:

»Die *Seinsart* des Daseins *fordert* (...) von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert. Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer *Gewaltsamkeit*.«<sup>10</sup>

Heidegger behauptet, jene tiefe Wahrheit, welche die Alltagspraktiken versteckten, sei die beunruhigende Grundlosigkeit einer Seinsweise, die gleichsam durchweg Interpretation ist. Diese »Entdeckung« ist ein Moment dessen, was Paul Ricoeur die »Hermeneutik des Verdachts« genannt hat. Man mochte gefunden haben, die allem zugrundeliegende, versteckte Wahrheit sei der Klassenkampf, wie Marx enthüllte, oder sie stecke in den Irrungen und Wirrungen der Libido, wie es Freud erschien. In beiden Fällen muß eine Autorität, die der Wahrheit bereits inne ist, den selbst-getäuschten Partner dazu anleiten, sie ebenfalls zu sehen. (In *Sein und Zeit* heißt diese Autorität Stimme des Gewissens.) In jedem Fall auch muß das Individuum die Wahrheit dieser tiefen Interpretation bestätigen, indem es sie anerkennt. Und da in jedem Fall das Leiden aus repressiver Abwehr entsteht, bewirkt das Erblicken der Wahrheit eine Art von Befreiung, sei es in Gestalt vermehrter Beweglichkeit, die laut Heidegger aus der Erkenntnis rührt, daß es keinen Grund und keine Richtlinien gibt, sei es in Gestalt der Macht, die aus der Erkenntnis rührt, daß die eigene Klasse ausgebeutet wird, oder in Gestalt der Reife, die man erlangt, wenn man sich den tiefen Geheimnissen der eigenen Sexualität stellt.

In *Wahrheit und Methode*<sup>11</sup> faßt Hans-Georg Gadamer die Tiefenhermeneutik positiver als Methode zur Wiederaneignung eines tiefreichenden Seinsverständnisses, das in traditionellen sprachlichen Praktiken erhalten ist. Gadamer zufolge liegt in der erneuten Interpretation dieser rettenden Wahrheit unsere einzige Hoffnung angesichts des Nihilismus.

Foucault interessiert sich nicht für das Auffinden der unbemerkten Selbstinterpretation des Menschen. Er ginge mit Nietzsche und der Hermeneutik des Verdachts darin einig, daß sich eine solche Interpretation sicherlich über das wirkliche Geschehen täuschte. Doch Foucault glaubt nicht, eine verborgene tiefe Wahrheit sei die Ursache unseres alltäglichen Selbstmißverständnisses. All jene Positionen, die Gadamers eingeschlossen, be-



greift er auf einer angemessenen Abstraktionsebene, indem er den Kommentar definiert »als Wiedererfassen eines zugleich sekundären und primären, das heißt eines mehr verborgenen, aber auch grundlegenden Sinnes durch den offenbaren Sinn eines Diskurses hindurch« (OD 446). Eine derartige Auffassung der Interpretation, behauptet er, »stellt uns vor eine unendliche Aufgabe ... [weil sie] auf dem Postulat (beruht), daß das Wort eine ›Übersetzung‹ ist ... die Exegese ..., die ... nach dem Wort Gottes horcht, das immer geheim bleibt, immer jenseits seiner selber« (GK 14 f.).

Gewiß ist die Terminologie in diesem Bereich verwirrt und verwirrend. In unserer Erörterung werden wir die verschiedenen Arten der Interpretation oder Exegese durchgehen, indem wir »Hermeneutik« als einen weiten neutralen Begriff, »Kommentar« für das Auffinden von Bedeutungen und Wahrheiten in Praktiken unseres Alltags oder anderer Zeiten und Kulturen, und die »Hermeneutik des Verdachts« für die Suche nach einer tiefen Wahrheit, die absichtlich verborgen worden ist, gebrauchen.

Wenn wir Foucaults wechselnde Strategien zum Studium der Menschen verfolgen, werden wir sehen, daß er beständig versucht hat, sich jenseits der eben erwähnten Alternativen – die all jenen, die noch versuchen, die Menschen innerhalb des zerbrochenen humanistischen Bezugsrahmens zu verstehen, als die einzigen Alternativen erscheinen – zu bewegen.

Er suchte zu vermeiden

- die strukturalistische Analyse, die alle Begriffe der Bedeutung samt und sonders eliminiert und durch ein formales Modell menschlichen Verhaltens als regelgeleitete Transformationen bedeutungsloser Elemente substituiert;
- ebenso das phänomenologische Vorhaben, jede Bedeutung auf die bedeutungstiftende Tätigkeit eines autonomen, transzendentalen Subjekts zurückzuführen;
- schließlich sowohl das Bestreben des Kommentars, die implizite Bedeutung gesellschaftlicher Praktiken abzulesen, als auch das hermeneutische Graben nach einer anderen und tieferen Bedeutung, derer sich die gesellschaftlichen Akteure nur schwach bewußt sind.

Foucaults frühe Werke (*Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik*) untersuchen historisch situierte Systeme von Institutionen und diskursiven Praktiken. Die diskursiven Praktiken werden von den Sprechakten des Alltagslebens unterschieden. Foucault interessiert sich nur für das, was wir *ernsthafte* Sprechakte nennen werden: was Experten sagen, wenn sie als Experten sprechen. Weiter schränkt er seine Analysen auf die seriösen Sprechakte in jenen »zweifelhaften« Disziplinen ein, die man als Humanwissenschaften bezeichnet hat. In der *Archäologie des Wissens* versucht er seine Diskursanalyse durch zeitweises Beiseitelassen seiner Institutionenanalyse zu läutern. Er behauptet, man könne das, was sich grob als Wissenschaften vom Menschen bezeichnen läßt, als autonomes Diskurssystem behandeln, aber er gibt seine frühere Position, daß gesellschaftliche Institutionen Diskurspraktiken beeinflussen, nie auf. In der *Archäologie* versucht er

allerdings zu zeigen, daß die Humanwissenschaften als intern selbstregulierte und autonome Formationen analysiert werden können. Zudem schlägt er vor, die Diskurse der Humanwissenschaften auf archäologische Weise zu behandeln, das heißt ohne sich auf Auseinandersetzungen über den etwaigen Wahrheits- oder gar Sinngehalt ihrer Aussagen einzulassen. Vielmehr soll man all das in den Humanwissenschaften Gesagte als »Diskursobjekt« behandeln. Foucault erklärt, daß seine archäologische Methode, da sie hinsichtlich der Wahrheit und Bedeutung des diskursiven Systems, das sie untersucht, neutral bleiben muß, nicht eine weitere Theorie über das Verhältnis von Wörtern und Dingen ist. Er hält jedoch daran fest, daß sie eine Theorie über Diskurse ist – querläufig zu allen Disziplinen mit ihren akzeptierten Begriffen, legitimierten Subjekten, selbstverständlichen Objekten und bevorzugten Strategien, die gerechtfertigte Wahrheitsfelder schaffen:« Ich glaubte, daß ich vom selben Ort her sprach wie dieser Diskurs und daß ich durch die Bestimmung seines Raumes meine Bemerkungen situierte; aber ich muß jetzt erkennen, daß ich nicht mehr von dem Raum sprechen kann, von dem aus ich sie sprechen gezeigt hatte« (CE 21).

Foucault war niemals im strengen Sinne Strukturalist oder Post-Strukturalist, und später rückt er auch von seinen starken Ansprüchen in der *Archäologie* ab, denen zufolge der Diskurs ein regelgeleitetes System, ähnlich dem von den verschiedenen Versionen des Strukturalismus behaupteten, ist, bzw. daß er, wie Post-Strukturalisten damals behaupteten, autonom und selbstreferentiell ist. Gleichwohl ist es wichtig, sich mit der Position der *Archäologie* auseinanderzusetzen, da sie gewisse Grundannahmen mit dem strukturalistischen Ansatz teilt. Wir werden ausführlich darauf eingehen, daß das Vorhaben der *Archäologie* aus zwei Gründen scheitern mußte. Erstens ist die kausale Macht, die den leitenden Regeln der Diskurssysteme zugesprochen wird, nicht einsichtig und macht jenen Einfluß, den die gesellschaftlichen Institutionen haben und dem Foucault beständig nachgeforscht hat, unverständlich. Zweitens bringt sich Foucault, wenn er die *Archäologie* als Selbstzweck auffaßt, um die Möglichkeit, seine kritischen Analysen auf seine gesellschaftlichen Anliegen anzuwenden.

Da die Methode der *Archäologie* allein es Foucault nicht erlaubte, sämtliche Anliegen und Probleme, die sein Werk ausmachten, zu verfolgen, verbrachte er einige Zeit damit, seine intellektuellen Werkzeuge zu überdenken und zu überarbeiten. Nach der *Archäologie* läßt er das Bemühen, eine Diskurstheorie zu entwickeln, plötzlich fallen und nimmt Nietzsches Genealogie als Ausgangspunkt zur Entwicklung einer Methode, die es ihm ermöglicht, das Verhältnis von Wahrheit, Theorie, Werten und den gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, aus denen sie hervorgehen, zu thematisieren. Das führt ihn zu gesteigerter Aufmerksamkeit gegenüber der Macht und dem Körper in ihrem Verhältnis zu den Humanwissenschaften. Die archäologische Methode wird jedoch nicht verworfen. Foucault läßt

nur ab von dem Bestreben, eine Theorie der regelgeleiteten Systeme diskursiver Praktiken zu erstellen. Archäologie dient als Technik der Genealogie. Als Methode zur Isolierung von Diskursobjekten dient sie dazu, den seriösen Diskurs der Humanwissenschaften fremd und unvertraut zu machen. So nämlich wird es Foucault möglich, die genealogischen Fragen aufzuwerfen: Wie werden diese Diskurse gebraucht? Welche Rolle spielen sie in der Gesellschaft?

Die *Archäologie* erschien 1969. Foucaults nächstes Buch, *Überwachen und Strafen*, erschien sechs Jahre später. Wir wollen nachweisen, daß sich Foucault in diesem Buch auf die »Kerker«-Praktiken konzentriert, die die Wissenschaften vom Menschen hervorbrachten und Mensch und Gesellschaft eine Form gaben, die objektiver (archäologischer) Analyse zugänglich ist. Alsdann erweisen sich viele der Schlüsselbegriffe, um die die *Archäologie* kreist – wie »lenken«, »regulieren«, »Transformation«, »Element«, »Regel«, »Serie«, »Äußerlichkeit« und »System«, als Interpretationsraster, welcher aus spezifischen historischen Praktiken hervorgegangen ist.

Ähnlich fordert Foucault in *Der Wille zum Wissen* (1976) den hermeneutischen Glauben an tiefe Bedeutung heraus, indem er dem Aufkommen des sexuellen Geständnisses nachgeht und es zu Praktiken gesellschaftlicher Herrschaft in Beziehung setzt. Er zeigt die Bedeutsamkeit, die Geständnispraktiken wie die Psychotherapie oder medizinische Verfahren im Zuge des enorm gestiegenen Interesses an der Psyche in allen Lebensbereichen gewonnen haben. Solche Praktiken, von denen man annahm, sie enthüllten einer unendlichen allegorischen Interpretation eine tiefe Bedeutung, rufen den wuchernden Diskurs »sprechender Subjekte« hervor. Foucault scheint hier der Ansicht, wir könnten nicht einfach davon ausgehen, es gebe tiefe Bedeutungen zu untersuchen, bloß weil unsere Kultur uns sagt, da seien welche. Womit wiederum gesagt ist, daß der Begriff der tiefen Bedeutung eine kulturelle Konstruktion ist. Foucault führt uns somit die beiden strategischen Dimensionen der sich allmählich entwickelnden Totalisierungspraktiken vor Augen, die nicht nur den Menschen als Subjekt und Objekt erzeugen, sondern, wichtiger noch, in unserer vergegenständlichten, bedeutungsbesessenen Gesellschaft ihn auch als dies beides erhalten.

Von dieser Kombination her kann Foucault eine allgemeine Diagnose unserer gegenwärtigen kulturellen Situation stellen. Er isoliert und identifiziert die vorherrschende Organisation unserer Gesellschaft als »Bio-Technik-Macht«. Bio-Macht bedeutet die zunehmende Ordnung aller Bereiche im Namen von Wohlfahrt des Individuums und der Bevölkerung. Dem Genealogen enthüllt sich diese Ordnung als Strategie, die niemand lenkt, aber in die alle verstrickt sind, und deren einziges Ziel in der Steigerung von Macht und Ordnung selber liegt.

Es gibt viele andere Lesarten unserer Geschichte und Foucault ist nicht der erste, der sie auf diese Weise liest. Er steht in einer Linie von Denkern,

zu denen Nietzsche, Weber, der späte Heidegger und Adorno gehören. Sein Beitrag besteht neben methodologischen Verfeinerungen vor allem darin, den Körper als Stätte, an der sich gesellschaftliche Mikropraktiken mit der Makroorganisation der Macht verbinden, zu begreifen. Foucault verbindet schärfste philosophische Reflexion mit Akribie für die empirische Einzelheit. Nichtsdestotrotz bleibt er absichtlich und frustrierend unscharf, wenn es darum geht, unsere gegenwärtige Situation auf allgemeine Formeln zu bringen, vergleichbar Heideggers Versuch, das Wesen der Technik als das Hinstellen, Ordnen und Verfügbarmachen aller Wesen zu definieren. Allerdings zieht Foucault damit Konsequenzen aus seinen Analysen, denen zufolge solche Allgemeinheiten entweder leer sind oder Prozesse rechtfertigen, denen er widerstehen will. Hat man einmal die Verbreitung, Verstreuung, Komplizierung, Schichtung und Zufälligkeit unserer gesellschaftlichen Praktiken erkannt, so sieht man auch, daß jeder Versuch einer Synthese des Geschehens zwangsläufig zu einer potentiell gefährlichen Entstellung führt.

Viele ärgert auch Foucault durch sein Beharren darauf, alle wichtige Geschichtsschreibung verfolge pragmatische Absichten. Foucault sagt, er schreibe die Geschichte der Gegenwart, und wir nennen die Methode, die ihn dazu befähigt, interpretative Analytik. Während die Analyse unserer gegenwärtigen Praktiken und deren historischer Entwicklung eine disziplinierte, konkrete Sache ist, auf die man ein Forschungsprogramm gründen könnte, läßt sich die Diagnose, die zunehmende Organisierung von allem und jedem sei das zentrale Problem unserer Zeit, auf keinerlei Weise empirisch nachweisen, sondern tritt eher als Interpretation auf. Die Interpretation erwächst aus pragmatischen Anliegen und hat pragmatische Absichten, und genau aus diesem Grund kann sie von anderen Interpretationen, die aus anderen Interessen erwachsen, angefochten werden.

Wir sehen jetzt, in welchem Sinne Foucaults Werk jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik steht und stand. Zu der Zeit der *Archäologie* veranlaßten ihn seine Reduktion des Subjekts auf eine Diskursfunktion und sein Versuch, seriösen Diskurs als autonomes regelgeleitetes System zu behandeln (obgleich er nie behauptete, universale, ahistorische Gesetze aufzustellen), dazu zu sagen, seine Methode sei »zu einem bestimmten Teil dem nicht fremd, was man als strukturelle Analyse bezeichnet« (AW 27). Als er indes die Archäologie als theoretisches Vorhaben aufgibt, distanziert sich Foucault nicht nur vom Strukturalismus, sondern versetzt obendrein das strukturalistische Projekt historisch in den Kontext jener zunehmend isolierenden, ordnenden, systematisierenden Praktiken, die kennzeichnend für das sind, was er Disziplinartechnologie nennt. Doch behält er die strukturelle Technik der Einstellung auf beide, Diskurs und Sprecher, als konstruierte Objekte bei – als notwendigen Schritt, um sich davon freizumachen, die Diskurse und Praktiken dieser Gesellschaft als Beschreibungen von Wirklichkeit zu nehmen.

Bevor er strukturalistische Techniken aufgriff, in seiner frühesten Veröffentlichung, der Einleitung zu einer Abhandlung von Binswanger, identifizierte sich Foucault eindeutig mit der Tradition hermeneutischer Ontologie, die auf Heideggers *Sein und Zeit* zurückgeht. Als sich seine Interessen eher den gesellschaftlichen Auswirkungen denn den impliziten Bedeutungen von X Alltagspraktiken zuwandten, ließ Foucault die Anliegen der hermeneutischen Position einfach hinter sich. Seine Nietzschelektüre war der Weg, auf dem er wieder zur Notwendigkeit und zu den Gefahren des interpretativen Ansatzes zurückkehrte. Nietzsches Genealogie der Weise, in der die Macht die Illusion der Bedeutung um ihrer eigenen Steigerung willen verwendet, ließ ihn zu recht kritisch sein gegenüber der Hermeneutik sowohl in ihrer Form als Kommentar des Alltagslebens als auch in Gestalt der Tiefenexegese dessen, was alltägliche Praktiken verdecken. Aber ebendiese genealogische Analyse hat Foucault zu jener Position geführt, die er *Dechiffrierung* X nennt. Sie geht darauf aus, gesellschaftlichen Praktiken mit einem radikal anderen Verständnis zu begegnen als es viele ihrer Akteure zwangsläufig tun, die, nach hermeneutischem Verständnis, die Praktiken für oberflächlich bedeutungsvoll, tief bedeutungsvoll oder auch tief bedeutungslos halten.

Foucault entwickelt diese Interpretation – und darin sehen wir seine originellste Leistung, obwohl er sich selbst dazu nicht äußert –, indem er allgemein anerkannte Beispiele dafür nennt, wie ein Bereich menschlicher Tätigkeit organisiert sein sollte. Diese Musterbeispiele (*Exemplare*), wie etwa christliche und psychoanalytische Beichtstätten und Jeremy Benthams Panopticon, zeigen uns, wie es unsere Kultur unternimmt, Individuen mit zunehmend rationalisierten Mitteln zu normalisieren, und zu bedeutungsvollen Subjekten und fügsamen Objekten umzuwandeln. Daraus erklärt sich, weshalb die Erforschung von Menschen als Subjekten und Objekten soviel Raum in unserer Kultur eingenommen hat und weshalb die gängigen Techniken zu ihrer Erforschung – Hermeneutik und Strukturalismus – sich als so stark erwiesen haben. Somit gelingt es Foucault auf höchst originelle Weise, die beiden vorherrschenden Methoden der Menschenerforschung sowohl zu kritisieren als auch zu benutzen.

ERSTER TEIL

DIE ILLUSION DES  
AUTONOMEN DISKURSES



# 1. Praktiken und Diskurse in Foucaults frühen Schriften

## Die Geschichte des Wahnsinns

*Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) beginnt mit einer Beschreibung der Ausschließung und Einsperrung der Aussätzigen in einem weiten Netz von Leprosorien, die während des Mittelalters an den Rändern europäischer Städte verstreut lagen. In diesen Einfriedungen waren die Aussätzigen von den Stadtbewohnern abgesondert und zugleich nah genug, um beobachtet zu werden. Ihrer Grenzsituation – am Rande, aber nicht jenseits – entsprach die akute Ambivalenz, mit der sie betrachtet wurden. Leprakranke galten als gefährlich und böse; sie mußten von Gott bestraft werden, aber zugleich mahnten sie auf körperliche Weise an die Macht Gottes und das christliche Gebot der Nächstenliebe.

Gegen Ende des Mittelalters leerten sich plötzlich und dramatisch die Leprosorien Europas. Doch die Stätte gesellschaftlicher Trennung und moralischer Bindung sollte nicht unbesetzt bleiben. Sie mußte wieder und wieder mit neuen Insassen gefüllt werden, welche neue Zeichen trugen und von neuen gesellschaftlichen Formen kündeten. »Mit einem ganz neuen Sinn und auf einer völlig anderen Entwicklungsstufe bestehen die Formen fort, insbesondere jene bedeutendere Form einer rigorosen Trennung, die in sozialem Ausschluß, aber geistiger Reintegration besteht.« (WG 23) Dieses Doppelthema von räumlichem Ausschluß und kultureller Integration, das *Wahnsinn und Gesellschaft* durchzieht, klingt bereits auf den ersten Seiten an. Foucault läßt seinen Bildern der leidgeprüften doch heiligen Leprakranken nicht minder zwingende Beschreibungen des Narrenschiffs folgen. In der Renaissance lud man die Wahnsinnigen auf Schiffe und sandte sie auf der Suche nach ihrer Genesung die europäischen Flüsse hinab. An sein Schiff gefesselt, war der Wahnsinnige »Gefangener inmitten der freiesten und offensten aller Straßen...« (WG 29). In der Renaissance begann der Wahnsinnige als kulturelle Figur von großer Wichtigkeit, die den Tod als Brennpunkt tiefer und bedrängender Sorge um Ordnung und Bedeutung ersetzte, hervortreten. Anfangs erschien er noch als einer von vielen verschiedenen Typen, die in einen Topf geworfen wurden: der Narr, der Simpel, der Trunkene, der Wüstling, der Verbrecher, der Verliebte.

Das Thema der Unordnung wurde im Sinne von Maß- und Regellosigkeit, nicht im Sinne medizinischer oder körperlicher Dysfunktion begriffen. Foucaults Behandlung des aufkommenden Gegensatzes von Vernunft und Wahnsinn nimmt einen breiten Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft* ein.

Dieser neue kulturelle Inhalt – Vernunft und Wahnsinn im klassischen Zeitalter, Gesundheit und Geisteskrankheit in unserer Zeit –, der sich von



einer Periode zur anderen radikal ändert und eine Reihe von Annäherungen an eine ungreifbare ontologische Situation reinen Andersseins zu durchlaufen scheint, bildet das Zentrum von Foucaults Analyse. Foucault scheint gemeint zu haben, es gäbe so »etwas« wie den reinen Wahnsinn, den alle diese unterschiedlichen kulturellen Formen in verzerrter und getrübler Weise abbildeten – eine Ansicht, die er später fallenläßt.

Parallel zu Foucaults Analyse dieser kulturellen Diskontinuitäten verläuft die Beschreibung einer eher kontinuierlichen Praxis der Einsperrung und Ausschließung. Die Bedeutung ändert sich einigermaßen häufig, aber als Kontrapunkt der dramatischen Verschiebungen innerhalb kultureller Klassifikationen steht (und stand) die langfristige Form-Kontinuität dessen, was man nur Macht nennen kann. Eine derartige Spannung, die von entsprechenden Wandlungen in der Emphase begleitet wird, zieht sich durch alle Arbeiten Foucaults. Der einfache Gegensatz der Begriffspaare Kontinuität und Diskontinuität, Macht und Diskurs, tritt in *Wahnsinn und Gesellschaft* am deutlichsten zutage. Doch die Verbindungen und die spezifischen Mechanismen, die den Diskurs und die Macht ordnen, bleiben reichlich unbestimmt. Dieses Spezifizierungsbedarfs nimmt sich Foucault in seinen späteren Büchern an, zunächst auf seiten des Diskurses, dann auf der der Macht.

Das 17. Jahrhundert markiert den bereits erwähnten Wandel von der Renaissance zum klassischen Zeitalter. Die Leprosorien Europas wurden plötzlich von Aussätzigen geräumt und zu Internierungshäusern der Armen gemacht. Foucault will sowohl die gesellschaftlichen Kräfte, die in ganz Europa am Werk waren und zu einer derart dramatischen Organisation der Armen führten, *und* das kulturelle Klassifikationssystem jener Zeit, die so viele Leute zusammen unter eine Kategorie steckte, verstehen. Warum wurde, so fragt Foucault, im Jahr 1656 in Paris innerhalb weniger Monate von je hundert Personen eine arretiert?

Als entscheidendes historisches Ereignis wertet Foucault die Einrichtung des Hôpital Général durch den König. Auf den ersten Blick könnte diese Zusammenfassung einer Reihe von Gebäuden und Wohlfahrtsmaßnahmen unter einem einzigen Titel als wenig mehr denn eine Verwaltungsreform erscheinen. Diese verschiedenen Gebäude in Paris – eines hatte ein Arsenal enthalten, ein anderes war ein Altersheim für Militärveteranen – wurden jetzt der Pflege der Armen, der Wahnsinnigen und der Obdachlosen unterstellt. Das königliche Edikt verfügte, daß alle Armen »›beiderlei Geschlechts, jeden Alters, von welcher Geburt und welchen Standes, in welcher Verfassung sie auch seien, wohlauf oder versehrt, krank oder genesend, heilbar oder unheilbar« (WG 72) das Recht auf Nahrung, Kleidung, Wohnung und allgemeine Pflege hatten. Der König, dessen Rechtsprechung nicht nur die in den genannten Häusern eingesperrten, sondern alle Armen in der gesamten Stadt Paris unterstanden, bestellte eine Reihe neuer, hochrangiger Verwalter und stattete sie mit nahezu absoluter Macht aus. »›Sie

haben jede Entscheidungsgewalt über Leitung, Verwaltung, Handel, Polizei, Rechtsprechung, Bestrafung und Inhaftierung hinsichtlich all der Armen von Paris, sowohl in wie außerhalb des Hôpital Général.« (WG 72).

Foucault betont entschieden, daß, obwohl Ärzte angehalten waren, in den verschiedenen Arresthäusern ihre Runde zu machen, diese keine vorrangig medizinischen Institutionen waren. Die Armen, die Widerspenstigen, die Vagabunden und die Irren waren bunt zusammengewürfelt. Foucault bemüht sich zu begründen, daß das plötzliche Aufkommen der »großen Internierung« nicht als das wirre, vorwissenschaftliche Erscheinen dessen, was später unsere Irrenanstalt und die medizinische Klinik werden sollte, zu verstehen ist. Hier und an anderen Stellen erzählt Foucault eindeutig nicht die Geschichte des wissenschaftlichen Fortschritts. Für Foucault verläuft die Geschichte anders. Der erste Aufschein unserer modernen medizinischen, psychiatrischen und Humanwissenschaften muß in den ersten großen Bewegungen in Richtung gesellschaftlicher Internierung, in Richtung Isolierung und Beobachtung ganzer Bevölkerungsgruppen gesehen werden. Diese Humanwissenschaften werden zwar später ihre Methoden entwickeln, ihre Begriffe präzisieren und ihre Standesrolle ausbilden, aber sie werden weiter innerhalb von Internierungsanstalten wirken. In Foucaults Interpretation spielen sie eine immer wichtigere Rolle in der Verbesserung und Verbindung der Klassifikation und Kontrolle von Menschen – eine immer reinere Wahrheit geben sie uns deswegen nicht.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* bestimmt Foucault die Einrichtung des Hôpital Général als direkte Politik der königlichen Behörden. Er sieht es als »eine Instanz ... der monarchischen und bürgerlichen Ordnung, die in Frankreich zur gleichen Zeit hergestellt wird.« (WG 73). Die Akteure werden identifiziert, den Aktionen werden geradewegs Beweggründe unterstellt, und die Wirkungen der Aktionen werden gehörig zur Kenntnis genommen. In seinen späteren Arbeiten wird Foucault kaum mehr so offen kausale Erklärungen dafür vorbringen, wer agiert und warum; später werden gesellschaftliche, strukturelle und politische Dynamiken nachgezeichnet. In *Wahnsinn und Gesellschaft* bleibt nur der diskontinuierliche Inhalt der kulturellen Wandlungen in der Schwebe und unerklärt. Die institutionelle Seite, die Seite der Macht, wird explizit dargestellt. So erklärt Foucault, daß 1676 der König dies System der Einsperrung und Fürsorge auf ganz Frankreich ausgedehnt hatte. Zur Zeit der französischen Revolution gab es in Frankreich und darüber hinaus in Mittel- und Westeuropa zahlreiche und vielfältige Wohlfahrtseinrichtungen dieser Art. Zunächst aber, erklärt Foucault, »(mußte sich) in aller Verschwiegenheit und wahrscheinlich im Laufe langer Jahre ... eine soziale Empfindsamkeit gebildet haben, die der ganzen europäischen Zivilisation eigen war und die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts plötzlich die Schwelle, jenseits derer sie sich zu erkennen gab, erreicht hatte. Durch sie wurde plötzlich diese Kategorie, die die Internierungsorte zu füllen bestimmt war, isoliert.« (WG 79 f.). Eine

neue Form des Diskurses und eine neue Form der gesellschaftlichen Institution trat zutage. Also muß, sagt Foucault, »eine Einheit bestanden haben, die ihre Dringlichkeit rechtfertigte« (WG 79). Die gab es tatsächlich. Die große Einsperrung »(schafft) in einer vielschichtigen Einheit ... eine neue Sensibilität gegenüber dem Elend und den Pflichten der Fürsorge, neue Reaktionsformen gegenüber wirtschaftlichen Problemen wie Arbeitslosigkeit und Müßiggang, eine neue Arbeitsmoral und zudem den Traum einer Stadt, in der durch die autoritären Formen des Zwanges die moralische Verpflichtung mit dem bürgerlichen Recht zusammenfiel.« (WG 80)

Foucault zählt die Imperative auf, die das Auftauchen der Einsperrungshäuser möglich und notwendig machten. Da war zunächst die Notwendigkeit der Arbeit als moralischer und gesellschaftlicher Imperativ. Das Programm des Hôpital betonte die Gefahren des Müßiggangs und der Bettelerei für die Stadt. Durch das Aufkommen neuer Formen wirtschaftlicher Organisation war die Macht der Zünfte geschwächt, es folgten gesellschaftliche Umwälzungen und Erschütterungen. Aber während sich in früheren Zeiten großer Arbeitslosigkeit die Stadt gegen Vagabundenscharen schützte, indem sie Wachen vor die Tore stellte, errichtet sie nun Einsperrungshäuser innerhalb ihrer Mauern. »Der Arbeitslose wird nicht mehr verjagt oder bestraft; man nimmt sich seiner auf Kosten der Nation und zu Lasten seiner persönlichen Freiheit an. Implizit ergibt sich zwischen ihm und der Gesellschaft ein System von Verpflichtungen: er hat einen Anspruch, ernährt zu werden, muß aber den physischen und moralischen Zwang der Internierung auf sich nehmen.« (WG 82)

Foucault erklärt umstandslos diese Verbindung von individueller und allgemeiner Wohlfahrt und staatlicher, administrativer Kontrolle als das Resultat wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Pressionen. So originell Foucaults Analyse der Formen, die diese Verbindung annahm, und des kulturellen Idioms, in dem sie sich abspielte, ist, so schlicht ist die Kausaldimension, die er ihr unterlegt: »Wenn wir von der anfänglichen Situation ausgehen, hat die Internierung in ganz Europa die gleiche Bedeutung. Sie ist eine der Antworten, die man im 17. Jahrhundert einer ökonomischen Krise gibt, die ganz Europa trifft: Sinken der Löhne, Arbeitslosigkeit, Geldmangel. ...« (WG 83). In Foucaults späteren Arbeiten werden die Periodisierung, das relative Gewicht der sozioökonomischen Imperative, die komplexen Beziehungen zur »Empfindsamkeit jener Zeit« sowie zum wissenschaftlichen Diskurs und den spezifischen Mechanismen seiner Umsetzung problematisiert und nur selten noch so umstandslos kausal erklärt. Aber zumindest die thematische Einheit der foucaultschen Interessen ist deutlich genug.

Unser modernes Verhältnis zu den Geisteskranken ergab sich plötzlich nach der Französischen Revolution. »Kein Psychiater, kein Historiker, der nicht am Anfang des 19. Jahrhunderts dieselbe Entrüstung zum Ausdruck bringt. Überall herrscht der gleiche Skandal, wird der gleiche tugendhafte Tadel laut. ...« (WG 408). Die Empörung galt der neuerdings wahrgenom-

menen Tatsache, daß Geisteskranke und Verbrecher gemeinsam in dieselben Internierungshäuser geworfen wurden. Die Träger jener neu aufgekommenen Empfindsamkeit sahen darin eine schockierende Verletzung der Kategorien. Die moderne Trennung der Geisteskranken vom Verbrecher, dem Mittellosen und dem moralisch Verkommenen, und ihre Eingliederung ins Reich des Medizinischen äußert sich vorab in entsetzten und empörten Aufschreien humanitären Schmerzes. Dies war nicht, wie Foucault rasch feststellt, ein schlichter Fortschritt zur menschlichen Behandlung anderer unter der Führung der Wissenschaft. Nein, »aus der Tiefe der Internierung heraus entsteht dieses Problem; von ihr muß man Rechenschaft verlangen darüber, was dieses neue Bewußtsein vom Wahnsinn ist.« (WG 410) Das mag mysteriös klingen, doch Foucault kommt ohne Umschweife zur Sache, und zwar auf zwei Ebenen.

Erstens gab es, so wie die Dinge lagen, eine Wirkungsursache. Es waren die Proteste des eingekerkerten »verbrecherischen« Adels und der Intelligenz, die die Aufmerksamkeit auf die Vermischung von Geisteskranken und Verbrechern lenkten. Sie forderten für sich selbst eine Trennung dessen, was ihnen plötzlich als üble und unziemliche Vermischung unterschiedlicher Kategorien von Personen erschien. Sie riefen nicht nach der Befreiung der Geisteskranken oder etwa deren besserer Behandlung. Sie forderten nur, daß gewöhnliche Kriminelle nicht länger mit Geisteskranken vermischt würden, damit nicht auch sie die Internierungshäuser ihres Verstandes beraubt verließen: »Die Gegenwart der Irren nimmt die Gestalt der Ungerechtigkeit an, aber für die anderen.« (WG 414)

Zweitens fand eine tiefgehende Umstrukturierung sowohl der gesellschaftlichen Empfindsamkeit als auch der wirtschaftlichen Verhältnisse statt. Armut, die bis dahin als Laster und als Gefahr für den Gesellschaftskörper gegolten hatte, wurde jetzt als versteckter aber wesentlicher Vorteil für die Nation gesehen. Jene Armen, die willens waren, für niedrige Löhne zu arbeiten und wenig zu verzehren, bildeten einen der Hauptbestandteile des Reichtums einer Nation. Der Begriff der Bevölkerung als einer entscheidenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ressource, der man Rechnung tragen muß, die es zu organisieren und produktiv zu machen gilt, tritt in den Vordergrund.

Auf das Thema der Bevölkerung geht Foucault an anderen Stellen in seinen Büchern ausführlicher ein. In *Die Ordnung der Dinge* macht die Analyse der Arbeit und ihrer sich wandelnden diskursiven Organisation vom klassischen Zeitalter zu unserem gegenwärtigen Zeitalter des Menschen – neben den Analysen des Lebens und der Sprache – etwa ein Drittel des Buches aus. In *Überwachen und Strafen* geht Foucault über die Analyse der Diskursstrukturen von Arbeit und Bevölkerung hinaus und untersucht sie in Verbindung zur Entwicklung dessen, was er jetzt »Bio-Macht« nennt. Die Bio-Macht (vgl. 6. Kap.), unsere moderne Form von Macht, ist durch zunehmende Organisierung von Bevölkerung und Wohlfahrt zwecks der

Steigerung von Kraft und Produktivität gekennzeichnet. In dieser Analyse werden das Diskursive und das Institutionelle wieder in eine komplexe Beziehung versetzt. Aber in ihrer späteren Form werden der Staat und das kapitalistische Wachstum weniger betont, stattdessen richtet sich die Aufmerksamkeit darauf, das Funktionieren dieser Form von Macht auf der lokalen Ebene auszumachen.

Wenn tatsächlich die Bevölkerung ein potentieller Bestandteil des nationalen Reichtums war, dann war »die Internierung ... ein grober Irrtum und ökonomischer Fehler« (WG 424). Die allgemeine Internierung mußte abgeschafft werden. Sie wurde durch eine wissenschaftlichere und menschlichere, spezifische Internierung ersetzt, die gewisse Kategorien von Kriminellen (wie sie Foucault in *Überwachen und Strafen* behandelt) von den Geisteskranken trennte. Die Irren, so meinte man jetzt, mußten von ihren Ketten und Käfigen befreit und zur Gesundheit zurückgebracht werden. Was Foucault die mythische Geschichte unserer fortschreitenden Humanisierung der Irrenbehandlung nennt, verbirgt »unter den Mythen selbst ... eine Serie von Verfahren, die schweigend gleichzeitig die Welt des Asyls, die Heilmethoden und die konkrete Erfahrung mit dem Wahnsinn geordnet haben« (WG 503). Foucault konzentriert sich auf die quäkerischen Reformer in England, die sich mit dem Namen Tukes verbinden, in Frankreich auf die von Pinel geführten ärztlichen Rationalisten. Parallel zu den jeweiligen Techniken und Strategien zur Behandlung des Wahnsinns, die die beiden Schulen anwendeten, verliefen ihre Maßnahmen für die Behandlung von Kriminellen.

Die Strategie der Quäker ging dahin, jedem Gefangenen oder Patienten die Verantwortung für sein Verbrechen oder seine Krankheit zu übertragen. »Tatsächlich hat Tuke ein Asyl geschaffen, in dem er den vom Wahnsinn freien Schrecken durch die geschlossene Angst der Verantwortlichkeit ersetzt hat. Die Angst herrscht nicht mehr jenseits der Pforten des Gefängnisses, sondern wütet jetzt hinter den Siegeln des Bewußtseins.« (WG 506) Alles lag jetzt daran, den Patienten zur Annahme seiner eigenen Schuld und Verantwortlichkeit zu bringen. Dies bedingte eine Reihe komplizierter institutioneller Anordnungen. Das Asyl verfügte über eine gegliederte Hierarchie von Beziehungen, in der die Patienten ganz unten standen.

Da der Patient als verantwortlich für seine Krankheit galt, nahm der therapeutische Eingriff die Form von Bestrafungen an. Ziel dieser Eingriffe war es, dem Patienten seinen Status als selbstverantwortlich handelndes Subjekt zum Bewußtsein zu bringen. Also wurde das von seinen Wärtern beobachtete und bestrafte Subjekt durch eine sorgfältig aufgebaute Reihe von Verfahren dazu gebracht, dasselbe mit sich selbst zu tun. War diese Internalisierung einmal gelungen, so war, laut Theorie, der Patient geheilt. »Die Bewegung, durch die der Irre, nachdem er sich für den anderen objektiviert, wieder zu seiner Freiheit gelangt, ist die Bewegung, die man ebenfalls in der Arbeit und in der Betrachtung findet.« (WG 507)

In Frankreich schlug Pinel gegenüber den Geisteskranken einen parallelen aber doch etwas anders laufenden Weg ein. Für ihn wurde das Asyl »zu einem Instrument moralischer Gleichschaltung und gesellschaftlicher Denunziation. Es handelt sich darum, in den universellen Arten eine Moral herrschen zu lassen ...« (WG 518). Die Irren müssen zu der Einsicht gebracht werden, daß sie die universalen Sittenregeln der Menschheit übertreten haben. Durch eine Reihe von Techniken der Umerziehung, der Bewußtseinsänderung und der Disziplinierung von Körper und Geist müssen sie zur Achtung gesellschaftlicher Maßstäbe zurückgeführt werden.

Viele dieser Techniken, darunter die der Erpressung von Geständnissen, spielen in Foucaults Genealogie des modernen Subjekts, wie er sie in großen Zügen im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* entwirft, eine zentrale Rolle. Tatsächlich werden all diese Themen in Foucaults späteren Arbeiten wieder auftauchen – die Konstitution von Menschen als Subjekten, die Behandlung von Menschen als Objekten, die Beziehung zwischen Bestrafung und Überwachung; wir werden sie in den Kapiteln 7, 8 und 9 im einzelnen aufgreifen. In *Wahnsinn und Gesellschaft* isoliert Foucault diese Themen als allgemeine gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen, die in besonderen Institutionen lokalisiert sind. In seinem späteren Werk wird sich Foucault vom Bereich der Institutionen als solchen abwenden und versuchen, eine unterhalb der Institutionenschwelle gelegene Analyseebene freizulegen. Er wird darzustellen versuchen, daß selbst die Begriffe der Gesellschaft, der Kultur als Weltanschauung und des Individuums (und nicht nur Wahnsinn, Vernunft, Wissenschaft) auf einer weitgreifenden Veränderung in den Beziehungen von Macht und Diskurs, die sich seit langem angebahnt hat, beruhen.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* gibt Foucault der Figur der »ärztlichen Persönlichkeit« Vorrang vor der Autonomie der Techniken Pinels. Er leitet über zu Freud und zu dessen Betonung der Arzt-Patient-Beziehung und liest somit natürlich frühere Entwicklungen in diesem Licht; später wird er Freud als Moment einer längeren Tradition sehen. Doch führt diese Behandlung der ärztlichen Persönlichkeit ein weiteres Hauptthema von Foucaults späteren Arbeiten ein: die zentrale Rolle der Praktiker und der Systeme des Wissens vom Menschen bei der Entwicklung von Internierungs- und Herrschaftsstrukturen in unserer Zivilisation. Durch die Person des Arztes wird Wahnsinn zur Geisteskrankheit und somit als Untersuchungsobjekt in den medizinischen Bereich integriert. »Mit dem neuen Status der Person des Arztes wird der tiefste Sinn der Internierung beseitigt. Jetzt ist die Geisteskrankheit in den Bedeutungen, die wir ihr heute geben, möglich geworden.« (WG 528)

Was den Eingriff des Arztes angeht, stimmten Quäker und französische Rationalisten überein. Für beide wurde der Arzt zur zentralen Figur des Asyls. Erstens hatte er die Kraft zu regulieren, wer ins Asyl kam und wer es verließ. Zweitens verwandelte er das Innere des Asyls in einen medizini-

schen Raum. In *Wahnsinn und Gesellschaft* hebt Foucault eher die moralische Vertrauenswürdigkeit der Arztfigur denn deren medizinischen Status hervor: »... der Eingriff des Arztes (vollzieht sich) nicht kraft eines Wissens oder einer ärztlichen Macht, die er als ihm eigen besäße und die durch ein Gebiet objektiver Kenntnisse gerechtfertigt wäre. Nicht als Gelehrter nimmt der *homo medicus* seine Autorität im Asyl wahr, sondern als Weiser... als juristische und moralische Garantie« (WG 528).

In seinen späteren Arbeiten wird Foucault den Schwerpunkt auf das ärztliche Wissen als Grundlage dieser moralischen Potenz zurückverlagern. Er entwickelt eine raffinierte Analyse der Humanwissenschaften – »zweifelhafte« Wissenschaften, die nie den Rang der kuhnschen »normalen« Wissenschaft erreichen – und ihrer politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Funktionen. Genau dies, wird Foucault sagen, die Tatsache, daß die Humanwissenschaften (und besonders die mit der Psychiatrie verbundenen) wenig objektives Wissen über die Menschen erbracht haben und dennoch in unserer Zivilisation zu solchem Gewicht gelangt sind, gilt es ins Auge zu fassen und zu erklären. Warum und auf welche Weise diese wissenschaftliche Wackeligkeit zu einem wesentlichen Bestandteil moderner Macht wird, ist wesentliches Thema von Foucaults späteren Arbeiten. In *Wahnsinn und Gesellschaft* dagegen spielt Foucault Gewicht und Funktion des Wissens eher herunter: »Wenn die Gestalt des Arztes den Wahnsinn einkreisen kann, bedeutet das nicht, daß er ihn kennt, sondern, daß er ihn bezähmt. Und was für den Positivismus die Gestalt einer Objektivität annimmt, ist nichts anderes als die Kehrseite, der Rückfall dieser Beherrschung.« (WG 530) Was in *Wahnsinn und Gesellschaft* als Maske gilt, wird später als Teil eines komplexen strategischen Konstrukts, als wesentlicher Bestandteil moderner Herrschaft gesehen werden.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* zeichnet Foucault das Anwachsen des wissenschaftlichen Positivismus als Überlagerung der wirklichen Erklärung der Macht zu heilen, die hinter der Objektivität liegt – eine Erklärung, die sich erst ein Jahrhundert später aus dem Werk Freuds ergab. Im 19. Jahrhundert hatten die Praktiker in ihrem System keinen Platz für eine Erklärung ihrer eigenen Erfolge. »Wenn man die tieferen Strukturen der Objektivität in der Erkenntnis und in der psychiatrischen Praxis im 19. Jahrhundert analysieren wollte, und zwar von Pinel bis hin zu Freud, müßte man genau zeigen, daß jene Objektivität vom Ursprung an eine Verdinglichung magischer Ordnung ist... Was man nun die psychiatrische Praxis nennt, ist eine bestimmte moralische, dem Ende des 18. Jahrhunderts zeitgenössische Taktik, die in den Riten des Lebens im Asyl bewahrt und von den Mythen des Positivismus neu entdeckt wurde.« (WG 533 f.)

Worüber die Positivisten nicht Auskunft geben konnten, war die Wirksamkeit ihrer eigenen Operationen. Foucault weist auf Freud als den nächsten großen Wendepunkt in der Sage von Vernunft und Wahnsinn. Freuds Bedeutung, so Foucault, liegt in der Erhebung der Arzt-Patient-Beziehung

zum wissenschaftlichen Gegenstand und zum wesentlichen Gegenstand bei der Behandlung von Geisteskrankheiten. »Freud hat alle anderen Strukturen des Asyls entmystifiziert . . . Jedoch hat er dagegen die Struktur, die die ärztliche Gestalt einhüllte, ausgebeutet, indem er deren thaumaturgische Kräfte erweitert . . . hat« (WG 534 f.). Den Wirkungsort der Macht und die Effektivität des Therapeuten hat Freud in seiner wahren Bedeutung erkannt und zugleich mit einem weiteren Mythos der Wissenschaftlichkeit zuge deckt. Die Autorität des Psychoanalytikers, das wußte Freud wohl, rührte nicht aus seinem Wissen.

Doch auch die Fähigkeit des Psychoanalytikers, die Geisteskrankheit des Patienten zu verstehen, ist Foucault zufolge getrübt. »Die Psychoanalyse kann einige der Wahnsinnsformen auflösen; sie bleibt der souveränen Arbeit der Unvernunft fremd.« (WG 535 f.) Foucault beschließt *Wahnsinn und Gesellschaft* mit einigen außerordentlich verdichteten Hinweisen auf Äußerungsformen einer *Andersheit*, die jenseits des Zugriffs von Vernunft und Wissenschaft liegt und zugleich auf ungeklärte Weise deren Möglichkeitsbedingung abzugeben scheint. Er nennt den »Blitzstrahl« von Dichtern wie Artaud, Hölderlin und Nerval, die dem »gigantischsten moralischen Gefangensein« entkommen und der grundlegenden Erfahrung der Unvernunft, die uns von jenseits der Grenzen der Gesellschaft winkt, innegeworden sind. Foucault fragt sich, ob diese Andersheit die Möglichkeit einer »totalen Infragestellung« der abendländischen Kultur eröffnet.

Dieser Hinweis auf eine absolute Andersheit, die der Geschichte zugrundeliegt und ihr zugleich entgeht, wirkt etwas weniger dunkel, wenn wir Foucaults spätere Aussage über das, was er (in der *Ordnung der Dinge* (396–404)) »das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs« nennt, hinzuziehen. Dort analysiert er jene Suche nach einer fundamentalen Erfahrung außerhalb der Geschichte, welche die Geschichte als eine der wesentlichen Formen modernen Denkens begründet. Unter deutlichem Bezug auf die frühen Arbeiten Heideggers zeigt er, daß diese philosophische Bewegung zwar für die entwickeltsten Formen modernen Denkens charakteristisch, aber dennoch zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist. Selber sucht Foucault jetzt andere Wege als den des Rückgriffs auf eine ontologische Grenze – die uns definiert, aber uns notwendigerweise unzugänglich ist –, um die Grenzen des Wissens des Menschen von seinem eigenen Sein und von daher die Grenzen und Funktionen der Humanwissenschaften zu problematisieren.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* stellte sich Foucault an die Seite jener seltenen und sonderbaren Denker, die Einblick in das »souveräne Geschäft der Unvernunft« genommen hatten. Später suchte er seine Analysen auf den Körper zu gründen und gab somit dem, was immer von seinem Drang, den ontologischen Grund unserer historischen Praktiken zu finden, geblieben war, einen jedermann zugänglichen Gehalt. In *Der Wille zum Wissen* beispielsweise deutet Foucault die Suche nach einer geheimen, unzugängli-



chen Sexualität hinter den Erscheinungen nicht als ein Bestreben, das in der richtigen Weise die tiefe Wahrheit der *conditio humana* verfolgt, sondern eher als eine mystische Konstruktion des modernen Denkens, die in unserer gegenwärtigen Form von Wissen und Macht eine wichtige Rolle spielt. Foucault hat somit den Versuch – dem jene, die behaupten, die Hermeneutik des Verdachts sei die legitime Methode der Humanwissenschaften, immer noch nachhängen – aufgegeben, eine tiefe Bedeutung hinter den Erscheinungen zu artikulieren. Vielmehr sucht er nun, wie wir ausführlich sehen werden, diese Erscheinungen als organisiertes Gefüge historischer Praktiken zu interpretieren, die das Subjekt zur Sache der Humanwissenschaften gemacht haben. Entstellt man den Text nur ein klein wenig und setzt »Wahnsinn« für »das Wort Gottes« ein, so kann man Foucaults eigene Kritik der Hermeneutik, die er als Exegese bezeichnet, auf seine Annahme, der Wahnsinn sei eine tiefe geheime Erfahrung, eine durch Rationalität und Diskurs maskierte Erfahrung dessen, was Menschsein heißt, anwenden. Foucaults Darstellung des Wahnsinns als tiefer Andersheit kommt der »Exegese, die durch Verbote, Symbole und Bilder, durch den ganzen Apparat der Offenbarung hindurch nach dem [Wahnsinn] horcht, [der] immer geheim bleibt, immer jenseits seiner selber« (GK 15), gefährlich nahe. Dieser Satz aus Foucaults nächstem Buch, *Die Geburt der Klinik*, zeigt, wie bald er sah, daß sein Anbandeln mit der hermeneutischen Tiefe Teil jener humanistischen Tradition, die er überwinden wollte, und somit eine Sackgasse war. Tatsächlich richtet sich die Analyse in *Wahnsinn und Gesellschaft* zumeist auf öffentlich zugängliche Praktiken und deren Effekte und nicht auf geheime ontologische Quellen, und das Buch hätte gewonnen, wäre der Rückgriff auf die Ontologie unterblieben. Bevor aber Foucault die weiterführenden Themen von *Wahnsinn und Gesellschaft* wiederaufnahm, machte er eine Überreaktion gegen die Hermeneutik durch, die er erst in seiner Arbeit der siebziger Jahre überwand.

## Die Archäologie der Medizin

Foucaults methodologische Überreaktion gegen die Suche nach einer tiefen Wahrheit hinter der Erfahrung läuft mit der Welle des Strukturalismus, die in den sechziger Jahren Frankreich überschwemmte. In seinem nächsten Buch, *Die Geburt der Klinik* (1963), das zwei Jahre nach dem über den Wahnsinn erschien, ging Foucault daran zu zeigen, daß »die Gestalten des Wissens und die der Sprache einem und demselben Grundgesetz gehorchen« (GK 209) – eine Struktur, die die Theorien, Diskurse, Praktiken und die Empfindsamkeit eines Zeitalters hervorhebt, sofern sie zu einem »wissenschaftlichen« Verständnis dessen, was Menschsein heißt, beitragen.

Wie bei Foucault zu erwarten, verändert sich diese Struktur diskontinuierlich an bestimmten entscheidenden Bruchstellen, und ausschließlicher

noch als in *Wahnsinn und Gesellschaft* konzentriert sich Foucault auf die »entscheidende chronologische Schwelle« (GK 206) zwischen dem klassischen Zeitalter und dem modernen Zeitalter des Menschen. Wer mit französischen Reflexionen über die abendländische Gesellschaft vertraut ist, wird nicht überrascht sein, daß diese »einschneidende Restrukturierung« (GK 78) mit der Französischen Revolution zusammenfällt.

Foucault akzeptiert die Standarderklärung des Ärztestandes, was den Zeitpunkt und die Bedeutsamkeit dieses Einschnitts angeht, aber er gibt ihr eine völlig andere Deutung. Die offizielle Lesart lautet, daß mit Bichat die Medizin sich endlich von Phantasie und Aberglauben lossagte und zur objektiven Wahrheit über den Körper und seine Krankheiten gelangte. Aus der modernen Perspektive sorgfältiger Wahrnehmung und neutraler Beschreibung scheinen die älteren medizinischen Auffassungen nicht nur falsch, sondern buchstäblich unverständlich. Welchen Sinn soll man einem Bericht wie dem folgenden, mit dem Foucault sein Buch beginnt, beilegen?

»Um die Mitte des 18. Jahrhunderts behandelte und heilte Pomme eine Hysterikerin, indem er sie ›zehn Monate hindurch jeden Tag zehn- bis zwölfstündige Bäder‹ nehmen ließ. Am Ende dieser Kur gegen die Hitze, welche die Austrocknung des Nervensystems bewirkte, sah Pomme ›Hautteile, die durchnäßten Pergamentstücken glichen. . . sich unter leichten Schmerzen ablösen und jeden Tag im Urin abgehen. Der Harngang der rechten Seite häutete sich und ging auf demselben Wege ganz ab.‹ Ebenso war es ›mit den Gedärmen, die sich zu einer anderen Zeit von ihrer inneren Tunika lösten, welche wir durch den Mastdarm abgehen sahen. Die Speiseröhre, die Luftröhre und die Zunge häuteten sich gleichfalls. Die Kranke gab mehrere Stücke durch Erbrechen oder durch Schleimauswurf von sich.‹« (GK 7)

Wir wissen weder, ob dieser Bericht empirisch wahr oder falsch ist, wir wissen nicht einmal, was einen solchen Bericht verifizieren könnte.

Unsere bestürzte Feststellung, daß wir nicht wissen, was diese Beschreibung, die ehemals als objektive Wiedergabe ernstgenommen wurde, überhaupt bedeuten könnte, greift Foucault auf, um sie in eine vernichtende Kritik unserer selbstgefälligen Annahme zu wenden, heute endlich habe sich die medizinische Wissenschaft der objektiven Wahrheit angenähert. Nach der archäologischen Methode, die Foucault in diesem Stadium seiner Arbeit so wichtig ist, daß sie in den Titeln dreier Bücher erscheint, soll der Archäologe gegenüber jedem Diskurs und Wissen, zumal dem eigenen, die gleiche Art der Distanzierung von Wahrheit und Bedeutung wie wir sie ganz natürlich den medizinischen Abhandlungen und anderen Theorien des klassischen Zeitalters entgegenbringen üben. Aber das archäologische Geschäft hat auch seine positive Seite. Behandelt man Sprache und Praktiken einer Disziplin aus der Vergangenheit als bloß bedeutungslose Objekte, so

kann man zu einer Beschreibungsebene gelangen, welche zeigt, daß das unverständlich Gebliebene gleichwohl seine eigene systematische Ordnung besitzt. Ärzte wie Pomme folgten in ihren merkwürdigen Beschreibungen unwissentlich einem genauen strukturellen »Wissenscode« (GK 104).<sup>1</sup> Zeigt sich nun, daß die Organisation medizinischen Wissens im klassischen Zeitalter eine verständliche formale Struktur hatte, so geht uns auf, daß die vermeintlich berechtigten Wahrheitsansprüche der modernen Medizin auf ähnlich willkürlichen Strukturen beruhen.

»Man hat den Eindruck, daß sich die Ärzte zum ersten Mal seit Jahrtausenden von Theorien und Chimären befreit haben und daß sie endlich bereit sind, an den Gegenstand ihrer Erfahrung selber und mit der Reinheit eines unvoreingenommenen Blicks heranzugehen. Doch muß man die Analyse umkehren: geändert haben sich die Formen der Sichtbarkeit. Der neue Geist der Medizin, den zweifellos Bichat als erster in kohärenter Weise bezeugt, ist nicht psychologischen und epistemologischen Reinigungsprozessen zu verdanken; er ist nichts anderes als eine epistemologische Reorganisation der Krankheit« (GK 206).

Man beachte, wie weit sich Foucault zu diesem Zeitpunkt von jeglicher Sorte Hermeneutik entfernt hat. Im Vorwort zu *Die Geburt der Klinik* kritisiert er explizit, was er den »Kommentar« nennt: sowohl die Suche nach einem vom Diskurs verborgenen, tiefen ontologischen Grund, wie auch jedes Bemühen, die verlorene Intelligibilität einer Disziplin, die zu einer anderen Zeit ernstgenommen wurde, wiederzuerwecken. Kuhn etwa weist darauf hin, daß die aristotelische Physik auf den ersten Blick verwirrend und unplausibel scheint, doch statt dies zum Anlaß zu nehmen, uns in unserer Sicherheit, was unsere eigene Physik angeht, zu erschüttern, geht Kuhn daran, Aristoteles einsichtig zu machen. Am Ende stellt er fest, das, was Aristoteles über Biologie und Politik zu sagen hatte, sei »scharfsinnig und tief« gewesen. Der Erfolg dieser hermeneutischen Wiedererweckung zeigt sich darin, daß viel an »scheinbarer Absurdität verschwunden ist«.<sup>2</sup> Nichts könnte Foucaults Methode ferner liegen als ein derartiger Versuch, verlorene Bedeutung durch Ausfüllen ihres Intelligibilitätshorizonts wiederzubeleben. Folgt man dieser Forschungslinie, so warnt Foucault, dann ist »unser geschichtliches Schicksal ... die Historie, die geduldige Konstruktion von Diskursen über Diskurse, ein Vernehmen dessen, was schon gesagt worden ist« (GK 14).

Foucault fragt sich, ob es nicht möglich ist, den Kommentar durch eine »strukturelle Analyse« zu ersetzen. In seiner »Archäologie des ärztlichen Blicks« will er vorführen, daß ein anderer Ansatz, der nicht darauf ausgeht, eine tiefere Bedeutung und eine wesentlichere Wahrheit im Diskurs zu finden, indem er weiteren Diskurs hinzufügt, möglich ist. »Er (stützt) sich ... weder auf das gegenwärtige Bewußtsein der Kliniker noch auf die Wiederholung dessen, was sie ehemals zu sagen hatten« (GK 13). Er will zeigen,

daß medizinischer Diskurs, Praxis und Erfahrung auf andere Weise intelligibel gemacht werden können, nämlich indem man zeigt, daß sie eine systematische Struktur besitzen.

»Hier aber geht es nur um den Bereich der Medizin und darum, wie sich die besondere Erkenntnis des kranken Individuums im Laufe einiger Jahre strukturiert hat. Damit die klinische Erfahrung als Erkenntnisform möglich wurde, bedurfte es einer Reorganisation des ganzen Spitalbereichs, einer neuen Definition der Stellung des Kranken in der Gesellschaft und der Herstellung eines bestimmten Bezuges zwischen der Fürsorge und der Erfahrung, zwischen dem Helfen und dem Wissen; man mußte den Kranken in einen kollektiven und homogenen Raum stellen. . . . Diese Struktur, in der sich der Raum, die Sprache und der Tod ineinander fügen und die man gewöhnlich als anatomisch-klinische Methode zusammenfaßt, bildet die historische Bedingung einer Medizin, die als positive Medizin gilt.« (GK 206 f.)

Wendet man diese Methode an, so sieht man, daß die wesentliche Veränderung, als die klassische Struktur der Medizin plötzlich der modernen Struktur des ärztlichen Blicks Platz machte, nicht eine Veränderung des semantischen Inhalts, sondern der syntaktischen Form war. »Die Gestalten des Schmerzes sind nicht zugunsten einer neutralisierten Erkenntnis verbannt; sie sind in dem Raum, in dem sich die Körper und die Blicke kreuzen, zu einer neuen Verteilung gelangt. Geändert hat sich die stumme Konfiguration, auf der die Sprache aufruhet« (GK 8 f.).

In *Die Geburt der Klinik* wendet sich Foucault von seiner Erforschung gesellschaftlicher Praktiken, welche die tiefe, subjektive, universale Erfahrung des Wahnsinns verständlich machen und kontrollieren wollen, ab und jenen Praktiken zu, mittels derer es Menschen gelingt, sich selbst als Objekte im reinsten Sinne zu behandeln. Statt Diskurse und Praktiken als Ansätze zur Systematisierung der tiefsten und unzugänglichsten Bereiche menschlicher Erfahrung zu sehen, richtet Foucault jetzt – parallel zu seinem Übergang von einer Art Hermeneutik zu einer Art Strukturalismus – seine Aufmerksamkeit auf den Körper, der sich als Leichnam dem ärztlichen Blick darbietet und dessen dinghafte Starre jede Suche nach verborgener Bedeutung ausschaltet.

»Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte. Um in seinen eigenen Augen zum Gegenstand der Wissenschaft zu werden, um in seiner eigenen Sprache eine diskursive Existenz zu gewinnen, mußte sich der abendländische Mensch seiner eigenen Zerstörung stellen; aus der Erfahrung der Unvernunft sind alle Psychologien . . . geboren worden; aus der Einfügung des Todes in das medizinische Denken ist eine Medizin geboren worden, die sich als Wissenschaft vom Individuum präsentiert.« (GK 207)

In ihrem Versuch, die stumme Struktur zu finden, die den Praktiken, Diskursen, Wahrnehmungserfahrungen (dem Blick), dem wissenden Subjekt und seinen Objekten zugrundeliegt, stellt *Die Geburt der Klinik* Foucaults weiteste Hinwendung zum Strukturalismus dar. Doch auch zu diesem Zeitpunkt war Foucault, trotz des »mehrmals versuchten Rückgriffs auf die strukturelle Analyse« (AW 29) selbst an diesem Punkt nie wirklich Strukturalist. Er suchte keine *zeitlosen* Strukturen, sondern »historische... Bedingungen der Möglichkeiten« (GK 17). Allerdings behauptet er im Klinik-Buch, die Archäologie könne die der Medizin und vermutlich auch jeder anderen seriösen Menschenwissenschaft zugrundeliegenden »Tiefenstrukturen« (GK 104) entdecken.

## 2. Die Archäologie der Humanwissenschaften

Als Foucault seine Geschichte des Wahnsinns und seine Archäologie der medizinischen Diskurse und Praktiken abschloß, standen ihm eine Anzahl methodologischer Optionen und möglicher Untersuchungsbereiche offen. Er hätte die Untersuchung der Bedeutung diskursiver Praktiken und deren relativer Abhängigkeit von gesellschaftlichen Institutionen weiterverfolgen können – jene Art von Geschichte, die *Wahnsinn und Gesellschaft* eröffnet hat und zu der er später zurückkehren sollte – oder er hätte den archäologischen Ansatz der *Geburt der Klinik* weiterentwickeln können, der Bedeutung zu vermeiden suchte, indem er die strukturellen Bedingungen der Möglichkeiten sowohl der Praxis als auch des Diskurses hervorhob. In beiden Fällen hätte er, um den wichtigen methodologischen Entdeckungen beider Bücher gerecht zu werden, seine Methode klären müssen, und zwar durch Einschränkung der jeweils vorgebrachten Ansprüche. Er hätte seinen strukturalistischen Einsichten in die Vergeblichkeit der Suche nach tiefen ontologischen Bedeutungen folgen und somit die der Analyse der Sprache und Institutionen zugrundeliegenden historischen Praktiken über *Wahnsinn und Gesellschaft* hinaus – aber ohne dessen ontologische Einlassungen – fortführen können. Er hätte auch selbstkritisch seine Analysen aus *Wahnsinn und Gesellschaft*, die langfristigen Strategien der Kontrolle, der Konditionierung und der Anwendung von Methoden und Ergebnissen der »objektiven« Wissenschaften vom Menschen zeigen, aufgreifen und an ihnen die archäologische Beschreibung der *Geburt der Klinik* – aber ohne deren quasi-strukturalistische Behauptungen – weiterentwickeln können. Statt nach einem Code zu suchen, der den gesamten Bereich gesellschaftlicher, politischer, institutioneller und diskursiver Praktiken umfaßte und trüge, hätte er seine archäologische Methode an den einsichtigeren (wenn auch letztlich unhaltbaren) Versuch, die strukturellen Regeln einzig des Diskurses zu entdecken, wenden können.

Für diese letzte Option entscheidet sich Foucault. Unter dem Einfluß des Paris überschwemmenden Strukturalismus versuchte er, eben jene formalen Aspekte seiner Arbeit zu klären und zu bewahren, die heute sowohl uns als auch ihm am zweifelhaftesten erscheinen. Mithin spielte er sein Interesse an gesellschaftlichen Institutionen herunter und konzentrierte sich fast ausschließlich auf Diskurse, deren Autonomie und deren diskontinuierliche Transformationen. Diesen Versuch zur weitestgehenden Loslösung des Diskurses von seinem gesellschaftlichen Umfeld und zur Entdeckung der Regeln seiner Selbstregulierung werden wir im Rest des 1. Teils analysieren und dann der Kritik unterziehen.

Während er seine Methode auf die Analyse des Diskurses beschränkte, erweiterte Foucault seinen Untersuchungsbereich damit auf sämtliche zen-

tralen Menschenwissenschaften – was nur natürlich war, hatte sich Foucault doch immer schon dafür interessiert, wie Menschen in unserer Kultur sich selbst verstehen. Hatte er zunächst versucht, zu verstehen, auf welche Weise die abendländische Zivilisation versuchte, mit dem fertig zu werden, was an Menschen radikal »anders« war, so wandte er sich jetzt den Systemen des Selbstverständnisses zu, die das abendländische Denken durch Reflexion auf die ihr nächsten Aspekte des Menschen – seine Gesellschaftlichkeit, seine Körperlichkeit, den Sinn seiner Reden – hervorgebracht hatte. In Foucaults Klassifikation ergibt sich daraus das Studium der verschiedenen Disziplinen, die sich mit Arbeit, Leben und Sprache befaßt haben. Sie bilden den Gegenstand seines Buchs *Die Ordnung der Dinge* (1966).

Wie viele andere französische Intellektuelle jener Zeit meinte Foucault, das Verstehen von Menschen habe einen entscheidenden Bruchpunkt erreicht. Es schien, als habe das Studium des Menschen, nach manchen vielversprechenden Ansätzen, deren Verwirklichung stets gescheitert war, endlich ein durchführbares Programm gefunden. Die strukturalistischen Projekte von Lévi-Strauss, Lacan und Chomsky schienen einen Bereich der formalen Analyse eröffnet zu haben, den jeder, der sich von traditionellen vorgefaßten Meinungen befreien konnte, mit Gewinn begehen konnte. *Die Ordnung der Dinge* mit dem Untertitel *Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (und ursprünglich *Die Archäologie des Strukturalismus* betitelt) ist ein Versuch, diese strukturalistischen Disziplinen durch die Bestimmung der »Möglichkeiten und (der) Rechte, (der) Bedingungen und (der) Grenzen einer gerechtfertigten Formalisierung« (OD 457) voranzubringen.

Die Archäologie der Humanwissenschaften benutzt und klärt die zur Archäologie des ärztlichen Blicks entwickelte Methode. Sie versucht die Strukturen der Diskurse verschiedener Disziplinen zu untersuchen, die Theorien der Gesellschaft, der Individuen und der Sprache bilden wollten. Foucault beschreibt es so:

»Eine solche Analyse gehört ... nicht zur Ideengeschichte oder zur Wissenschaftsgeschichte. Es handelt sich eher um eine Untersuchung, in der man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori ... Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen.« (OD 24)

Zu diesem Zweck führte er den berühmten aber kurzlebigen Begriff episteme ein, den er später folgendermaßen definiert: »Unter episteme versteht man ... die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen

Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden . . . Die Episteme ist keine Form von Erkenntnis und kein Typ von Rationalität, die, indem sie die verschiedensten Wissenschaften durchdringt, die souveräne Einheit eines Subjekts, eines Geistes oder eines Zeitalters manifestierte; es ist die Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert.« (AW 272 f.)

Zur Durchführung seines Unternehmens versucht Foucault, die epistemischen Systeme, die drei Hauptepochen des abendländischen Denkens zu grundliegen, zu isolieren und zu beschreiben. Die Epochen werden konventionell benannt: Renaissance, klassisches Zeitalter und Moderne. Foucaults archäologische Analyseebene ermöglicht es ihm, sie neu und aufschlußreich zu charakterisieren. Nach einer kurzen, inhaltsschweren Darstellung der *Ähnlichkeit* als grundlegendem Organisationsprinzip der Renaissance widmet sich Foucault einer eingehenden Analyse der *episteme* des klassischen Zeitalters, die von dem Verhältnis von Repräsentation und Mathesis ausgeht. Erst aus diesem Abstand ist er für einen Blick auf die Moderne gerüstet. Die archäologische Methode der Loslösung erlaubt ihm, die Moderne als Zeitalter des Menschen zu bezeichnen, und aufzuzeigen, daß der »Mensch« eine besondere Art totalen Subjekts und totalen Objekts seines eigenen Wissens ist, was den Wissenschaften vom Menschen eine eigentümlich verquere und letztlich verdummende Struktur verleiht.

In den nächsten drei Kapiteln werden wir Foucaults faszinierende Darstellung des klassischen Zeitalters nur soweit wiedergeben, als sie einen notwendigen Kontrast zu seiner Analyse der Moderne liefert. Wir wollen dann versuchen, seine äußerst wichtige und kompakte Darstellung des Menschen und der intellektuell mächtigen, aber letztlich sich selbst vereitelnden Strategien, durch die der Mensch sich selbst verstehen wollte, zu entwickeln. Schließlich wollen wir noch auf einige Einzelheiten von Foucaults methodologischen Überlegungen zu seinen ersten Büchern eingehen und darlegen, daß Foucaults Metatheorie der abendländischen Theorien vom Menschen ihn zwar von den Schwierigkeiten befreit, die er ganz richtig bei den Wissenschaften vom Menschen diagnostizierte, er am Ende aber doch selber genau in der Art von Sackgasse steckt, die er uns zu erkennen lehrte.

Erst danach werden wir in der Lage sein, die neue und fruchtbare Rolle, die Foucault der Archäologie in seinen folgenden Arbeiten zuweist, würdigen zu können.



## Das Aufkommen der Repräsentation im klassischen Zeitalter

Es »kann die klassische *episteme* in ihrer allgemeinsten Disposition durch das gegliederte System einer *mathesis*, einer *taxinomia* und einer *genetischen Analyse* definiert werden. Die Wissenschaften tragen das ferne Projekt einer erschöpfenden Ordnung stets mit sich: sie zielen immer auf die Entdeckung einfacher Elemente und ihrer fortschreitenden Komposition ab, und inmitten derer sind sie ein Tableau, sind sie die Ausbreitung von Erkenntnissen in einem sich selbst zeitgleichen System. . . . Die großen Auseinandersetzungen, die die Meinung beschäftigt haben, siedeln sich natürlich in den Falten dieser Organisation an.« (OD 111)

Foucault zufolge stellte sich das klassische Zeitalter selbst die Aufgabe, eine universale Analysemethode zu konstruieren, um durch die vollkommene Ordnung der Repräsentationen und Zeichen, welche die Anordnung der Welt, die Ordnung des Seins widerspiegelte, vollkommene Gewißheit schaffen würde – denn im klassischen Zeitalter besaß das Sein eine universale Ordnung. Der Ort, an dem diese Ordnung dargestellt werden sollte, war das Tableau. Dort konnte die universale Analysemethode in deutlicher, gegliederter Abfolge die Repräsentationen aufreihen, die das Bild der wahren Ordnung der Welt ergäben. Auf diesem Tableau nahmen die Einzelwissenschaften ihren Platz ein, seine Möglichkeit aber definiert die allgemeinsten Strukturen der *episteme*.

In Descartes, der das Streben nach Gewißheit in die Suche nach einer sie garantierenden Methode verlegt, sieht Foucault eine emblematische Gestalt. Vergleich und Ordnung werden Schlüsselbegriffe.

Der Vergleich wird zu einer Methode mit universaler Absicht, die darauf beruht, den Untersuchungsgegenstand in einfache Naturen zu zerlegen und von diesen aus aufzubauen. Sind die Elemente richtig isoliert worden, und ist die Baumethode sicher, so kann man mit vollkommener Sicherheit vom Einfachsten zum Komplexesten voranschreiten. Man erstellt eine Serie, deren erstes Glied eine Natur ist, die wir unabhängig von jeder anderen Natur erkennen. Auf diese Weise lassen sich alle Fragen von Identität und Differenz durch den Gebrauch der Methode auf Ordnungsfragen reduzieren. »Genau darin besteht die Methode und ihr ›Fortschritt‹: jedes Maß (jede Determination durch Gleichheit und durch Ungleichheit) auf die Herstellung einer Serie zurückzuführen, die, wenn man vom Einzelnen ausgeht, die Unterschiede als Grade der Komplexität entstehen läßt.« (OD 86) Die korrekte Anordnung der Elemente, in genau bemessenem Fortgang vom Einfachen zum Komplexen, wird entscheidend. Dies ist die Operation einer Methode, der Methode der Analyse. Wird sie korrekt ausgeführt, so erhält man vollkommene Gewißheit.

Das Hauptwerkzeug, das es der Methode der Analyse erlaubt, die gewisse Ordnung der Dinge zu erzeugen, ist das Zeichen. »Ein willkürliches Zei-

chensystem muß die Analyse der Dinge in ihren einfachsten Elementen gestatten. Es muß bis hin zum Ursprung zerlegen, aber es muß auch zeigen, wie die Kombinationen dieser Elemente möglich werden, und die bildliche Genese der Komplexität der Dinge gestatten.« (OD 96)

Im klassischen Zeitalter war der Mensch nicht *der* Werkmeister, *der* Erfinder – Gott –, doch als der Ort der Klärung war er *ein* Erfinder. Es gab eine von Gott geschaffene Welt, die aus sich selbst existierte. Die Rolle des Menschen war es, die Ordnung der Welt zu klären. Entscheidend dafür war, daß das Medium der Repräsentation verläßlich und transparent war. Die Rolle des Denkers bestand darin, eine künstliche Beschreibung der schon vorhandenen Ordnung zu geben. Weder schuf er die Welt noch – letztlich – die Repräsentationen. Er errichtete eine künstliche Sprache, eine konventionelle Anordnung der Zeichen. Aber nicht der Mensch erfüllte sie mit Bedeutung. Das meint Foucault, wenn er sagt, daß es im klassischen Zeitalter keine Theorie der Bezeichnung gab. Der Mensch klärte, aber er schuf nicht; er war keine transzendente Quelle der Bedeutung. Wenn wir also fragten, was die besondere Aktivität des Subjekts, des »Ich denke«, war, bekämen wir folglich die relativ triviale Antwort, es sei das Bestreben, Klarheit über Begriffe zu schaffen, gewesen.

Von daher sind Natur und menschliche Natur miteinander verbunden. Gegenüber der Natur hat die menschliche Natur eine besondere Rolle, die auf der menschlichen Tätigkeit des Erkennens beruht. »In der großen Disposition der klassischen *episteme* sind die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen funktionale, definierte und vorgesehene Momente.« (OD 375) Sie sind durch die Macht des Diskurses miteinander verbunden. Repräsentation und Sein verbinden sich im Diskurs, das heißt in der Sprache, sofern sie repräsentiert. Aber daraus folgt, daß »die klassische Sprache als *gemeinsamer Diskurs* der Repräsentation und der Sachen, als Ort, in dem Natur und menschliche Natur sich überkreuzen, absolut etwas ausschließt, das man als ›Wissenschaft vom Menschen‹ bezeichnen könnte. Solange diese Sprache in der abendländischen Kultur gesprochen hat, war es nicht möglich, daß die menschliche Existenz für sich selbst in Frage gestellt wurde, denn was sich in ihr verknüpfte, war die Repräsentation und das Sein.« (OD 376) Da vorausgesetzt war, daß die Sprache von Natur aus erfolgreich Repräsentation ermöglichte, konnte die Rolle der Menschen beim In-Beziehung-Setzen von Repräsentationen und Dingen nicht selber zum Problem gemacht werden.

Das läßt sich auch anders ausdrücken: die Tätigkeit von Menschen bei der Erstellung des Tableaus konnte selbst nicht repräsentiert werden; dafür gab es keinen Platz auf dem Tableau. Da doch ein reales Wesen dieses Tableau konstruierte, hätte es auch einen Platz für es geben müssen. Wohl gab es einen Platz für den menschlichen Erkennenden als ein in der göttlichen Hierarchie hochstehendes Vernunftwesen, aber *nicht* für den Repräsentierenden als solchen; für den Menschen als eine besondere und verschiedene

Art von Wesen, als ordnendes Subjekt, fand sich kein Platz auf dem von ihm organisierten Tableau. Foucault beschäftigt sich ausschließlich damit, die aktuellen Äußerungen einer Zeit zu systematisieren; er sieht das klassische Zeitalter als eines, das für den Menschen als setzendes Subjekt oder gesetztes Objekt keinen Platz hatte. Der Mensch kann nicht in das klassische Bild eintreten, ohne daß das gesamte Schema eine radikale Umformung durchmacht.

Für Foucault läßt sich das Zeitalter der Repräsentation zusammenfassen in einer Analyse dessen, was in ein Bild eingehen kann und was nicht, wenn man versucht, das Seinsverständnis im klassischen Zeitalter zu repräsentieren. Foucault beginnt *Die Ordnung der Dinge* mit einer dichten Beschreibung des Gemäldes von Velazquez, *Die Hoffräulein* (1656). Foucault liest das Gemälde unter dem Aspekt von Repräsentation und Subjekt, dem Emblem seiner Geschichte in *Die Ordnung der Dinge*. Seine Erklärung des Gemäldes dient ihm dazu, die Struktur des Wissens sowohl im klassischen Zeitalter als auch in der darauffolgenden Periode, dem Zeitalter des Menschen, zu thematisieren. Foucaults Bildanalyse zeigt, wie sämtliche Themen der klassischen Auffassung der Repräsentation repräsentiert sind. Foucaults Treue zur archäologischen Methode duldet keinen Verweis auf Instabilitäten, die im Diskurs des Zeitalters selbst nicht explizit zu finden sind, gleichwohl liefert er Hinweise (die er an viel späterer Stelle im Buch ausführt) darauf, wie sich in den Instabilitäten des Zeitalters bereits die Erscheinung des Menschen ankündigt. Folgen wir Foucault bei der Lektüre der *Hoffräulein*:

»Der Maler steht etwas vom Bild entfernt. Er wirft einen Blick auf das Modell. Vielleicht ist nur noch ein letzter Tupfer zu setzen, vielleicht ist aber auch der erste Strich noch nicht einmal getan. Der Arm, der den Pinsel hält, ist nach links, in Richtung der Palette, geknickt und verharret einen Augenblick unbeweglich zwischen der Leinwand und den Farben. Die geschickte Hand ist durch den Blick einen Moment zum Stillstand gekommen; andererseits ruht der Blick auf der Geste des Einhaltens. Zwischen der feinen Spitze des Pinsels und dem stählernen Blick kann das Schauspiel seinen vollen Umfang entfalten.« (OD 31)

Wir sehen den Maler in einem erstarrten Augenblick, wie er von seiner Arbeit zurücktritt und auf sein Modell schaut. Wäre er wirklich im Prozeß des Malens begriffen, verschwände er hinter der großen gerahmten Leinwand, an der er arbeitet. Als Dargestellter jedoch arbeitet er nicht; zwischen den Pinselstrichen erfaßt, wird er uns, den Zuschauern, sichtbar. »Man kann ihn jetzt, in einem Augenblick des Verharrens, im neutralen Zentrum dieser Oszillation sehen. . . . Als könnte der Maler nicht gleichzeitig auf dem Bild, das ihn darstellt, gesehen werden und seinerseits dasjenige sehen, auf dem er gerade etwas darstellen will. Er herrscht an der Grenze dieser beiden unvereinbaren Sichtbarkeiten.« (OD 31 f.)

Der Maler im Gemälde blickt auf einen Raum, in dem wir als Zuschauer uns befinden. Da wir seine Leinwand von der Rückseite sehen, können wir uns dessen, was er malt, nicht vergewissern. Doch durch die Struktur des Gemäldes sind wir im Blick des Malers fixiert, ins Bild einbezogen durch die Tatsache, daß wir es sind, die der Maler zu beobachten scheint. »Dem Anschein nach ist der Topos sehr einfach, er beruht auf Reziprozität. Wir betrachten ein Bild, aus dem heraus ein Maler seinerseits uns anschaut.« Doch »der Maler lenkt seine Augen nur in dem Maße auf uns, in dem wir uns an der Stelle seines Motivs befinden. Wir, die Zuschauer, sind noch darüber hinaus vorhanden.« (OD 32) Offenkundig nehmen wir die Stelle ein, die auch das Modell des Malers besetzen muß.

»In dem Augenblick, in dem die Augen des Malers den Betrachter in ihr Blickfeld stellen, erfassen sie ihn, zwingen ihn zum Eindringen in das Bild, weisen ihm einen zugleich privilegierten und obligatorischen Platz zu, entnehmen ihm seine lichtvolle und sichtbare Art und werfen sie auf die unzugängliche Oberfläche der Leinwand.« (OD 33) Modell und Zuschauer fallen in eins: »An dieser Stelle genau findet ein ständiger Austausch zwischen Betrachter und Betrachtetem statt.« (OD 33)

Da wir nicht sehen können, was auf der Leinwand ist, können wir nicht mit Gewißheit sagen, wer die Stelle des Modells einnimmt. Das hindert die Oszillation der Blicke daran, fixiert zu werden. »Der Maler fixiert gerade einen Punkt, der von Augenblick zu Augenblick seinen Inhalt, seine Form, sein Gesicht und seine Identität wechselt.« (OD 33) Velazquez' Gemälde, das betrachtete Modell und die Erfassung all dessen als Gemälde durch den Zuschauer – all das wird in eine Beziehung gebracht, welche notwendig ist und durch die instabile und ungreifbare Organisation des Gemäldes gewährleistet wird.

Ein weiterer wichtiger Faktor ist das Licht. Von einem Fenster auf der Linken her durchflutet es den Raum, beleuchtet die Szene, die Gemälde an der Wand und vermutlich auch das Gemälde, das eben gemalt wird. »Dieses äußerste Fenster, das kaum angedeutet ist, setzt ein volles und gemischtes Tageslicht frei, das der Repräsentation als gemeinsamer Punkt dient . . ., ein Licht, das jede Repräsentation sichtbar werden läßt.« (OD 34) Wir sehen die Beleuchtung, nicht aber ihre Quelle. Diese liegt außerhalb des Gemäldes. Als solche ist sie »ein Ort, der dem Bild und dem ihm Äußerlichen gemeinsam ist« (OD 38). Offenbar ist dies das Licht der Aufklärung, welches einen Raum erstehen läßt, in dem Objekte und Repräsentationen einander entsprechen. Für die Denker der Aufklärung war »das Licht, das vor jedem Blick da war, . . . das Element der Identität, der nicht angebbare Ort des Ursprungs, an dem die Dinge ihrem Wesen entsprachen, die Form, in der sie durch die Geometrie der Körper hindurch ihr Wesen wieder gewannen. Zu seiner Vollendung gelangt, wurde der Akt des Sehens von der krümmungslosen und zeitlosen Gestalt des Lichtes wieder aufgesaugt.« (GK 11)

Auf der rückwärtigen Wand am Ende des Raums sehen wir eine Reihe von Gemälden, die größtenteils im Schatten verborgen sind. Es gibt jedoch eine Ausnahme, die durch besonderen Glanz auffällt. Es ist kein Gemälde, sondern ein Spiegel. Alle Gemälde in den *Hoffräulein* bleiben, entweder aufgrund ihres Platzes oder aufgrund mangelnder Beleuchtung, für uns dunkel. Nur der Spiegel scheint zu enthüllen, was er repräsentiert: »Von allen Repräsentationen, die das Bild repräsentiert, ist er die einzig sichtbare. Keiner jedoch schaut ihn an.« (OD 35) Der Maler blickt von ihm weg; die anderen Gestalten im Gemälde blicken auch nach vorne zu uns, zumindest schauen sie aus der Richtung weg, die ihnen den Anblick des Spiegels ermöglichte.

Nach den Konventionen der zeitgenössischen holländischen Malerei sollte der Spiegel in verzerrter Perspektive den Inhalt des Gemäldes, in dem er angesiedelt ist, wiedergeben. Dieser hier tut das nicht; tatsächlich enthüllt er nichts von dem, was im Gemälde selbst repräsentiert ist. »Im Hintergrund des Zimmers läßt der Spiegel, von allen unbemerkt, die Gestalten aufleuchten, die der Maler betrachtet . . .; aber auch die Gestalten, die den Maler anschauen . . .« (OD 36). Foucault schreibt, der Spiegel liefere eine »Metathese der Sichtbarkeit«, indem er eine Repräsentation jener Figuren, die gemalt werden, ins Bild einführt.

Im Spiegel können wir das Bild zweier Gestalten, König Philipps IV und seiner Frau Mariana, sehen. Sie sind die Modelle, die der Maler abbildet. Für den Maler können sie diesen Platz einnehmen und tun das auch. Aber es ist ein Trick, denn auch wir als Zuschauer nehmen diesen Platz ein. Der Spiegel sollte auch uns offenbaren – was er natürlich nicht kann.

Neben dem Spiegel befindet sich im Gemälde eine Tür, die eine Gestalt in ganzer Silhouette rahmt. Sie ist im Profil gesehen und scheint gerade angekommen zu sein. Dargestellt wird sie, als beobachte sie die Szene im Gemälde, wobei sie sowohl auf die im Gemälde dargestellten Gestalten als auch auf die Modelle, die eben gemalt werden, schaut. Offenkundig repräsentiert sie den Betrachter. Foucault drückt das elliptisch aus: »Vielleicht befand er sich ebenfalls gerade im Vordergrund der Szene, in dem unsichtbaren Gebiet, das alle Augen anschauen. Wie die Bilder, die man im Hintergrund des Spiegels beobachtet, kann auch er ein Emissär jenes verborgenen und evidenten Raums sein.« (OD 39) Die Funktion des Betrachtens, die nicht im Spiegel repräsentiert ist, ist neben ihm situiert – auch der vorübergehende Betrachter zielt auf jene Stelle, der die Aufmerksamkeit des Malers und aller anderen Gestalten des Gemäldes gilt.

Dieser Platz ist vor allem wegen der dreifachen Funktion, die er im Gemälde erfüllt, wichtig. »In ihm überlagern sich genau der Blick des Modells im Augenblick, in dem es gemalt wird, der des Betrachters, der die Szene anschaut, und der des Malers im Augenblick, in dem er sein Bild komponiert (nicht das, das repräsentiert wird, sondern das, das vor uns liegt und von dem wir sprechen). Diese drei ›betrachtenden‹ Funktionen

vermischen sich in einem dem Bild äußeren Punkt . . .« (OD 43). Es handelt sich um einen idealen Punkt, da er sonst hoffnungslos überbesetzt wäre, aber es ist auch ein realer Platz, der augenblicklich vom Betrachter eingenommen wird. Auf jeden Fall »wird diese Realität ins Innere des Bildes projiziert – projiziert und in drei Gestalten zerbrochen, die den drei Funktionen dieses idealen und realen Punktes entsprechen. Dies sind links der Maler [der seine Augen auf das Modell richtet] mit seiner Palette in der Hand (Selbstporträt des Malers des Bildes); rechts der Besucher, einen Fuß auf der Stufe und bereit, in das Zimmer einzutreten . . .; schließlich im Zentrum das Spiegelbild des Königs und der Königin, die geschmückt, unbeweglich, in der Haltung geduldiger Modelle verharren [und die dabei sind, jene anzuschauen, die sie anschauen]« (OD 44).

Im Zentrum von Foucaults Lektüre der *Hoffräulein* steht die Repräsentation. Die *Hoffräulein* repräsentiert die Welt der Repräsentationen, wie sie auf wohlgeordnete Weise auf einem Tableau – bzw. hier im Gemälde selbst – ausgebreitet wird. Repräsentiert werden die Funktionen der Repräsentation. Nicht repräsentiert wird ein vereinigtes oder vereinigendes Subjekt, das die Repräsentationen setzt und zu seinen Objekten macht. Dieses Subjekt wird, laut Foucault, erst mit Kant, mit dem Auftauchen des Menschen, hervortreten. Die entscheidende zu beobachtende Veränderung ist, daß der Souverän des klassischen Zeitalters ein Modell ist. Modell zu sein aber heißt, im Zentrum der Aufmerksamkeit zu stehen und nur gelegentlich (so zufällig wie das im Spiegel erhaschte Bild) das Objekt der Repräsentation zu sein. Ebenso ist er ein Zuschauer, der die Szene sich selbst gegenüber repräsentiert, aber nicht mit dieser Zuschauerrolle identifiziert ist. So ist er weder wesentlich das passive Objekt des Gemäldes, noch Betrachter von dessen Welt. Schließlich ist er auch nicht der Maler, der die Szene organisiert und letztendlich angerichtet hat.

Die Aspekte der Repräsentation – der Gegenstand des Gemäldes – werden in den *Hoffräulein* auf drei getrennte Gestalten aufgeteilt. Ihre Repräsentationen sind über das Bild selbst verteilt. Diese Aspekte sind: die Produktion der Repräsentation (der Maler), das repräsentierte Objekt (die Modelle und ihr Blick) und das Anschauen der Repräsentation (der Betrachter). Jede dieser getrennten Funktionen kann repräsentiert werden, und das hat Velazquez getan. Die Verteilung der Repräsentation ist notwendig, damit all diese Funktionen in einem organisierten Tableau ausgebreitet werden können. Das meint Foucault, wenn er schreibt, daß »die Repräsentation sich als reine Repräsentation geben« kann (OD 45).

Der Preis, der für dieses Gelingen zu zahlen ist, ist daß die Tätigkeit der Repräsentation, die vereinte zeitliche Entfaltung der Funktionen der Repräsentation, nicht auf dem Tableau repräsentiert werden kann. Und diese Spannung erzeugt die Instabilität im Gemälde und in der *episteme*. Als zentrales Paradox des Gemäldes erweist sich *die Unmöglichkeit, den Akt des Repräsentierens selbst zu repräsentieren*. Bestand das wesentliche Unter-

nehmen des klassischen Zeitalters darin, geordnete Repräsentationen auf ein Tableau zu bringen, so gab es etwas, was dieses Zeitalter nicht leisten konnte: seine eigene Aktivität auf das so konstruierte Tableau zu bringen. Folglich sind die drei Funktionen der Repräsentation, aber nicht die Aktivität selber, erfolgreich im Gemälde eingefangen worden. Erstens kann der Maler, der das Gemälde anlegt, so schreibt Foucault, nicht im Akt des Malens repräsentiert werden. Er hält inne. Sobald er wieder zu malen beginnt, wird er hinter der Leinwand verschwinden. Zweitens sind die Modelle undeutlich und peripher im Spiegel erfaßt. Zentral dagegen sehen wir die Personen, die auf die Modelle blicken; sie sind im Akt des Modell-Seins nicht direkt erfaßt. Würde der König ins Bild gesetzt, brächen die gesamten inneren Spannungen zusammen; der Vordergrund füllte den Rahmen aus, und die Perspektive zerfiele; Zusammenspiel und Oszillation zwischen Betrachter und Modell frören ein. Dies geschähe tatsächlich, wenn der Souverän, zugleich Subjekt und Objekt, der Gegenstand des Gemäldes wäre. Aber er ist es nicht; die Repräsentation ist Gegenstand des Gemäldes. Der König ist nur ein Modell. Drittens sieht der Betrachter, daß hier ein Bild gemalt wird; er erblickt die Repräsentation als Repräsentation. Da aber Velazquez den Ersatzbetrachter in den Hintergrund des Gemäldes versetzt, beobachtet dieser nicht mehr das Gemälde, sondern wird zum gemalten Objekt. Auch der Spiegel erfaßt uns nicht als Betrachter, die das Bild, das eben gemalt wird, anschauen; er zeigt das königliche Paar. Folglich wird auch die Funktion des Betrachtens nicht als Akt repräsentiert.

Genau dies sagt Foucault: »Vielleicht verbürgen sich in diesem Bild wie in jeder Repräsentation (deren manifeste Essenz es sozusagen ist) wechselseitig die tiefe Unsichtbarkeit dessen, was man sieht, und die Unsichtbarkeit dessen, der schaut, – trotz der Spiegel, der Spiegelbilder, der Imitationen, der Portraits.« (OD 45) Was man sieht, sind die übers Bild verteilten Funktionen der Repräsentation. Zutiefst unsichtbar dagegen sind das Repräsentieren als Tätigkeit sowie die Lichtquelle, die sie ermöglicht. Sie sind nirgendwo repräsentiert – weil sie es nicht sein können. Eben das hat Velazquez gezeigt: die Sichtbarkeit der Weisen, in denen die Repräsentation funktioniert und die tiefe Unsichtbarkeit ihres Zustandekommens. Indem er zunächst den Betrachter in der Tür, den Spiegel an der Rückwand und den Maler beim Malen zeigt, hat er die drei Funktionen des Subjekts dargestellt. Aber im Gemälde selbst sieht sie keiner; sie stecken hinter den Leuten im Bild, die auf das Modell schauen. Ebenso ist auch der Sehende, der wirkliche Betrachter, außerhalb des Bildes zutiefst unsichtbar; er kann nicht im Bild repräsentiert werden.

Daraus folgen die eigentümlichen Instabilitäten der Repräsentation. Das Gemälde ist vollkommen gelungen; es zeigt sämtliche für die Repräsentation erforderlichen Funktionen sowie die Unmöglichkeit, sie in einer einheitlichen Repräsentation ihrer Tätigkeit zusammenzubringen. Jedes Ding ist auf einen einzigen Punkt bezogen, an dem, kraft der inneren Logik des

Gemäldes und des Zeitalters, Maler, Modell und Betrachter sich befinden sollten. Velazquez kann ihn nicht abbilden. Etwas Wesentliches bleibt unrepräsentiert. Das ist kein Scheitern; wenn die Aufgabe des Malers darin bestand, jedes Ding zu repräsentieren, das sich repräsentieren ließ, so hat Velazquez gute Arbeit geleistet.

## Der Mensch und seine Doppel: Die Analytik der Endlichkeit

*»Die Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit, die Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen, die ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten, der Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs definieren für uns die Seinsweise des Menschen. Auf die Analyse dieser Seinsweise und nicht mehr auf die der Repräsentation versucht die Reflexion seit dem 19. Jahrhundert die Möglichkeit des Wissens philosophisch zu gründen.« (OD 404)*

Irgendwann um das Ende des 18. Jahrhunderts trat, so besagt Foucaults Geschichte, eine der dramatischsten jener epistemischen Verschiebungen auf, die Foucaults Archäologie nachzeichnen soll. Ein »tiefgreifender Umbruch«, eine »archäologische Veränderung« (OD 377) trat auf, die den Zusammenbruch des klassischen Zeitalters signalisierte und das Erscheinen des Menschen ermöglichte. Plötzlich verdunkelte sich die Repräsentation. Solange der Diskurs ein transparentes Medium der Repräsentation bot, dessen sprachliche Elemente einfachen Elementen in der Welt entsprachen, war die Repräsentation unproblematisch. Gott hatte eine Kette des Seins geschaffen und in prästabiliertem Korrespondenz zu ihr die Sprache. Zwar verfügten die Menschen über die Fähigkeit zum Gebrauch sprachlicher Zeichen, doch als vernünftig sprechende Lebewesen waren sie auch nur eine Art von Kreatur, deren Natur sich aus ihrer eigentümlichen Bestimmung ergab, so daß sie an ihren Platz auf dem Tableau der Wesen versetzt werden konnten. Es bedarf keines endlichen Wesens, um die Repräsentation zu ermöglichen; das Bild hat keinen Platz für ein Wesen, das es organisiert. »Für wen im klassischen Denken die Repräsentation existiert und wer sich selbst in ihr repräsentiert, ... alle überkreuzten Fäden der ›Repräsentation als Bild‹ verknüpft – der wird sich darin nie selbst präsent finden.« (OD 373) Der Mensch als das Wesen, dem das gesamte Bild zukommt und das selbst ins Bild kommt, ist in der klassischen *episteme* undenkbar. »In der großen Disposition der klassischen *episteme* sind die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen funktionale, definierte und vorgesehene Momente. Der Mensch als dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis findet darin keinen Platz.« (OD 375)

Erst als der klassische Diskurs nicht mehr als ein praktikables Medium erscheint, dessen natürliche Elemente die natürlichen Elemente in der Welt



repräsentieren, erst da wird das Repräsentationsverhältnis selbst zu einem Problem. Foucault bietet uns keine Erklärung für diese große Veränderung.  
 ✕ Er zeichnet lediglich die vorgefallenen Veränderungen nach und weist den traditionellen Ansatz der Geschichte oder der Sozialwissenschaften zurück. Er erklärt nicht. Der Grund für diesen Eigensinn mag weniger ein Hang zum Obskurantismus als die einfache Tatsache sein, daß jede Erklärung nur innerhalb eines spezifischen Bezugsrahmens, also innerhalb einer spezifischen *episteme*, sinnfällig wäre. Jegliche Erklärung, die vorgebracht würde, um den Wandel von einer Periode zur nächsten zu erklären, trüge nichts zu unserem Verständnis der grundsätzlich jähen und unerwarteten Natur dieser Veränderungen bei.

↳ Aus dieser großen Veränderung, mit der wir hier zu tun haben, taucht der Mensch, wie wir ihn heute kennen, auf und wird zum Maß aller Dinge. War die Ordnung der Welt nicht länger gottgegeben und auf einem Tableau repräsentierbar, so war die kontinuierliche Beziehung, die den Menschen unter die anderen Wesen der Welt versetzt hatte, zerbrochen. Der Mensch, der einst ein Wesen unter anderen war, ist jetzt ein Subjekt unter Objekten. Doch ist der Mensch nicht nur ein Subjekt unter Objekten; er bemerkt bald, daß er nicht nur die Objekte der Welt, sondern erst recht sich selbst zu verstehen sucht. Der Mensch wird Subjekt und Objekt seines eigenen Verstehens.

Der Mensch erscheint jetzt begrenzt durch seine Einbettung in eine Sprache, die nicht länger ein transparentes Medium ist, sondern ein dichtes Gewebe mit seiner eigenen unergründlichen Geschichte. Ohne eine Lichtung, welche direkten Zugang zur Struktur der Objekte und der Welt verleiht, ist der Erkennende, sofern er in die Sprache verstrickt ist, nicht länger reiner Betrachter: »Am Ende des 18. Jahrhunderts ... heißt Sehen, daß man der Erfahrung ihre größte körperliche Undurchlässigkeit läßt. Das Feste, das Dunkle, das Dichte der in sich verschlossenen Dinge hat Wahrheitskräfte, die nicht dem Licht entliehen sind ...« (GK 11). Der Mensch ist eingebettet in die Objekte, die er zu erkennen sucht, und dadurch verdunkelt sich sein Verständnis: »Alle diese Inhalte, die sein Wissen ihm als äußerlich und älter als seine Entstehung enthüllt, antizipieren ihn, überpfropfen ihn mit ihrer ganzen Festigkeit und durchdringen ihn, als wäre er nichts weiter als ein Naturgegenstand ... Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich, und zwar auf gebieterische Weise, in der Positivität des Wissens an.« (OD 379)

Doch bestand die Antwort Kants und des auf ihn folgenden Zeitalters nicht darin, diese Grenze zu beklagen; vielmehr versuchte man, sie in einen Vorzug zu verwandeln, indem man sie zur Grundlage allein faktischen, d. h. positiven Wissens machte. »Dort manifestiert sich die Grenze nicht als dem Menschen von außen auferlegte Bestimmung (weil er eine Natur oder eine Geschichte hat), sondern als fundamentale Endlichkeit, die nur auf ihrer eigenen Tatsache beruht und sich auf die Positivität jeder konkreten

Grenze hin öffnet.« (OD 380) Da die Sprache nicht mehr die Repräsentation besorgt und dergestalt Wissen ermöglicht, wird die repräsentierende Funktion selbst zum Problem. Die Aufgabe, Repräsentation zu ermöglichen, geht an den Menschen über. »Die Analyse der Seinsweise des Menschen, so wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt hat, (steht) nicht innerhalb der Theorie einer Repräsentation. Es ist im Gegenteil ihre Aufgabe, zu zeigen, wie die Dinge im allgemeinen der Repräsentation gegeben werden können, unter welchen Bedingungen, auf welchem Boden ...« (OD 406)

Anstelle einer *Analyse* der Repräsentation findet man jetzt eine *Analytik*. Seit Kant heißt Analytik das Bemühen, zu zeigen, auf welchen Grundlagen Repräsentation und die Analyse der Repräsentation möglich und in welchem Ausmaß sie legitim sind. »Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.« (OD 411) »... Dort, wo einst Korrelation zwischen einer *Metaphysik* der Repräsentation und des Unendlichen und einer *Analyse* der Lebewesen, des menschlichen Verlangens und der Wörter seiner Sprache bestand, sieht man jetzt, wie eine *Analytik* der Endlichkeit und der menschlichen Existenz ... entstehen« (OD 383). Dieser Ansatz, faktische Grenzen als Endlichkeit zu behandeln und dann die Endlichkeit zur Möglichkeitsbedingung aller Fakten zu machen, stellt eine völlig neue Auffassung dar. »Die modernen Themen eines gemäß den Gesetzen einer Ökonomie, Philologie und Biologie lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums, das aber in einer Art innerer Verdrehung und Überlappung durch das Spiel jener Gesetze selbst das Recht erhalten hätte, sie zu erkennen und völlig an den Tag zu bringen, alle jene Themen, die uns vertraut und mit der Existenz der ›Humanwissenschaften‹ verbunden sind, werden durch das klassische Denken ausgeschlossen.« (OD 375)

Der Mensch erscheint also nicht bloß als Subjekt und Objekt des Wissens, sondern, paradoxer noch, als Organisator des Schauspiels, in dem er auftritt. Das Ungedachte der *Hoffräulein* hatte ihm einen Platz reserviert. Dorthin, auf den leeren Platz vorn in der Mitte vor Velazquez' Gemälde, stellt ihn Foucault:

»In der tiefen Bewegung einer solchen archäologischen Veränderung (erscheint) der Mensch mit seiner nicht eindeutigen Position als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt: Unterworfener Souverän, betrachteter Betrachter, taucht er dort an jener Stelle des Königs auf, die ihm im voraus die *Hoffräulein* zuwiesen, von wo aber für lange Zeit seine reale Präsenz ausgeschlossen war. Als würden in jenem vakanten Raum, zu dem das ganze Bild von Velazquez gewendet war, den es aber dennoch nur durch den Zufall eines Spiegels und gewissermaßen durch ein Hineinbrechen reflektierte, alle Figuren, deren Abwechseln, reziprokes Ausschließen, Verflochtensein und Geflimmer (das Mo-

dell, der Maler, der König, der Betrachter) man vermutete, plötzlich ihren unwahrnehmbaren Tanz beenden, sich in eine volle Gestalt heften und fordern, daß der ganze Raum der Repräsentation endlich auf einen Blick aus Fleisch bezogen würde.« (OD 377)

Wenn Foucault den Menschen an die Stelle des Königs stellt, so ist damit gesagt, daß der Mensch nicht länger bloß beansprucht, die Gesetze der Welt, die ihn und sein Wissen zu beschränken scheinen, zu erkennen. Diese Grenzen gelten nicht länger als etwas, das dem Menschen infolge seiner Mittlerstellung im großen Tableau der Wesen auferlegt ist, sondern als etwas, das durch den Menschen verfügt oder auferlegt ist. In einer überraschenden Umkehrung beansprucht der Mensch totales Wissen vermöge seiner Begrenzungen.

»Der Erfahrung des Menschen ist ein Körper gegeben, der sein Körper ist – Bruchstück eines nicht eindeutigen Raums, dessen eigene und irreduzible Räumlichkeit sich indessen nach dem Raum der Dinge gliedert. Dieser selben Erfahrung ist das Verlangen als anfänglicher Appetit gegeben, von dem ausgehend alle Dinge einen Wert, und zwar einen relativen Wert annehmen. Derselben Erfahrung ist eine Sprache gegeben, in deren Linie alle Diskurse aller Zeiten, alle Abfolgen und Gleichzeitigkeiten gegeben werden können. Das heißt, daß jede dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, ihm nur auf dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben ist. Nun ist diese nicht die gereinigteste Essenz der Positivität, sondern das, wovon ausgehend ihr Erscheinen möglich wird.« (OD 380)

Die Moderne beginnt mit der unglaublichen und unpraktikablen Vorstellung von einem Wesen, das gerade kraft seiner Versklavung Souverän ist, einem Wesen, dessen Endlichkeit es ihm erlaubt, die Stelle Gottes einzunehmen. Diese befremdliche Vorstellung, die mit Kant zum Durchbruch kommt, wonach »die Grenzen der Erkenntnis positiv die Möglichkeit zu wissen« begründen (OD 382), bezeichnet Foucault als Analytik der Endlichkeit. Sie ist eine Analytik, »in der das Sein des Menschen alle Formen in ihrer Positivität begründen kann, die ihm zeigen, daß er nicht unendlich ist«. (OD 380 f). Diese verzweifelte Bewegung definiert für Foucault sowohl den Menschen als auch das Zeitalter der Moderne. Es »hat unsere Kultur die Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen, an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht worden ist« (OD 384)

Nachdem er behauptet hat, der Mensch sei eine Erfindung des modernen Denkens, geht Foucault daran, die Regeln für die verqueren Transformationen des Menschen zu umreißen. In dreifacher Weise sind die faktischen Grenzen (die Positivitäten) des Menschen und die Bedingungen, die Erkenntnis ermöglichen (das Fundamentale) sowohl identisch als auch verschieden.

»Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert sich die Endlichkeit auf sich selbst. Sie ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage . . . In diesem schmalen und immensen, durch die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen eröffneten Raum wird sich jene ganze Analytik der Endlichkeit, die so mit dem Schicksal des modernen Denkens verbunden ist, entfalten. Dort wird man nacheinander das Transzendente das Empirische, das Cogito das Ungedachte, die Wiederkehr des Ursprungs sein Zurückweichen wiederholen sehen.« (OD 381)

Wir wollen nun untersuchen, auf welche Weise jeweils die Verendlichungen, die Foucault als das Empirische, das Ungedachte, das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs bezeichnet, sich von dem unterscheiden beziehungsweise (es wiederholend) mit dem identisch sind, was als Grund oder Quelle ihrer eigenen Möglichkeit gilt. Zunächst jedoch müssen wir einige allgemeine Bemerkungen über Foucaults Methode einschalten.

Da Foucault der Auffassung ist, die jeweilige Wahrheit sei durch das Begriffssystem oder, genauer, durch die Diskurspraktiken einer bestimmten Disziplin determiniert, ist es für ihn sinnlos zu sagen, die und die Theorie in den Wissenschaften vom Menschen sei wahr oder falsch. Er kann nicht behaupten, der anthropologische Diskurs sei voller Widersprüche und deshalb unwahr, so als brauche er nur kohärent zu werden, damit seine Theorien wahr oder zumindest verifizierbar würden. Alles, was Foucault zur Kritik der Grundannahmen des Diskurses über den Menschen sagen kann, ist, daß sie zu »Formen linker und linkischer Reflexion« (OD 412) führen, und der »Beweis« seiner Analyse müßte sein, daß der humanistische Diskurs sich tatsächlich »zersetzt« – daß Erregung und Energie allmählich Langeweile und Entmutigung oder Klüngeln und Launen Platz gemacht haben.

Foucault setzt stark auf diesen vermeintlichen Niedergang. Er versucht zu zeigen, daß mit dem Versuch des Menschen, seine Endlichkeit völlig zu behaupten und sie zugleich völlig zu verleugnen, der Diskurs einen Raum erstellt, in dem die – von vornherein zum Scheitern verurteilte – Analytik der Endlichkeit sich durch eine Reihe vergeblicher Strategien windet. Jeder neue Versuch wird eine Identität und eine Differenz zwischen Endlichkeit als Grenze und Endlichkeit als Quelle aller Fakten, zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen, behaupten müssen. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt erscheint der Mensch: (1) als Fakt unter anderen empirisch zu untersuchenden Fakten, und zugleich als transzendente Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis; (2) als umstellt von dem, worüber er sich nicht klar werden kann (das Ungedachte), und doch als potentiell luzides Cogito, Quelle aller Intelligibilität; und (3) als das Produkt einer langen Geschichte, deren Anfänge er nie erreichen kann, und zugleich, paradoxerweise, als Quelle eben dieser Geschichte.

»Indem sie zeigt, daß der Mensch determiniert ist, handelt es sich für sie [die Analytik der Endlichkeit] darum, hervorzuheben, daß die Grundlage dieser Determinationen das Sein des Menschen selbst in seinen radikalen Grenzen ist. Sie muß ebenfalls offenlegen, daß die Inhalte der Erfahrung bereits ihre eigenen Bedingungen sind, daß das Denken im voraus das Ungedachte heimsucht, das jenen entgeht das und stets wiederzuerfassen es die Aufgabe hat. Sie zeigt, wie dieser Ursprung, dessen Zeitgenosse der Mensch nie ist, ihm gleichzeitig entzogen und auf die Weise des unmittelbaren Bevorstehens gegeben wird. Kurz gesagt, es handelt sich immer für sie darum zu zeigen, wie das *Andere*, das Ferne, ebensowohl das Nächste und das *Gleiche* ist.« (OD 408 f)

Spielte man alle möglichen Permutationen dieses humanistischen Denksystems völlig durch, so müßten sich drei Doppel (die Foucault transzendental/empirisch, Cogito/Ungedachtes und Rückzug/Rückkehr des Ursprungs nennt) ergeben, die sowohl für die Seinsweise des Menschen als auch für den anthropologischen Diskurs, der eine Theorie dieser dualen Seinsweise zu liefern versucht, kennzeichnend sind. Zu erwarten wäre ferner, jedes dieser Doppel sowohl in einer modernen (19. Jahrhundert) als auch in einer zeitgenössischen (20. Jahrhundert) Form zu finden. Es gibt so zwei Weisen, diese Doppel auszuarbeiten, je nachdem, welche Seite die andere absorbiert; es gibt drei Doppel und jedes taucht in zwei Zeitaltern auf. Das ergibt insgesamt zwölf Spielzüge.

Wir werden nur die bezeichnendsten Züge verfolgen, sowohl, um die Leistungsfähigkeit von Foucaults spezifischer Kritik der Humanwissenschaften zu beurteilen, als auch, um seine allgemeine Methode näher ins Auge zu fassen. Schließlich wollen wir feststellen, ob die systematische Untersuchung, die er Archäologie nennt, frei ist von diesen Doppeln und somit eine echte Alternative zu den Wissenschaften vom Menschen darstellt. Wir werden die These vertreten, daß Foucaults Theorie zu der Zeit, da er *Die Ordnung der Dinge* schrieb, der strukturalistischen Theorie nahesteht, und, obwohl sie über die Rede vom Menschen hinausgeht, immer noch einige der Schwierigkeiten teilt, die Foucault kritisiert. Von da aus sollte verständlich werden, wie und warum Foucault in seiner späteren Arbeit die archäologische Methode verändert und verbessert, aber nicht aufgegeben hat.

## Das Empirische und das Transzendente

»Die Schwelle unserer Modernität liegt nicht in dem Augenblick, wo man auf die Untersuchung des Menschen objektive Methoden hat anwenden wollen, und nicht in dem Tag, an dem sich eine empirisch-transzendente Dublette herausgebildet hat, die man den Menschen nannte.« (OD 385)

Die Möglichkeit, die unklare Verstricktheit des Erkennenden in die faktische Welt von Sprache, Leben, Arbeit in den reinen Grund des Wissens, das

*post hoc* ins *a priori* umzuwenden, findet ihren frühesten Einstand in Kants radikaler Unterscheidung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen. Kant versucht, die reine *Form* der Erkenntnis vor Geschichte und *Tatsächlichkeit* zu retten, indem er alle Zufälligkeit und Dunkelheit auf die Seite des *Inhalts* der Erkenntnis verlegt. Aber diese einfache Unterscheidung löst nicht das Problem der Positivität, da es sich bald zeigt, daß nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form empirischer Erkenntnis empirischen Einflüssen unterliegt.

Inhalt/  
Form  
bei #

Die Natur der Erkenntnisform haben Denker untersucht, die das Transzendente dem Empirischen annähern wollten. Sie entwickelten die in Kants transzendentaler Ästhetik angelegte Linie weiter. Gesetzt, die Form unserer Sinneswahrnehmung lieferte, die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens; warum sollte man nicht durch die Untersuchung unserer spezifischen Sinnesstruktur aller empirischen Wissenschaft eine empirische Grundlage geben? Es hat endlose Variationen über diesen naturalistisch-reduktionistischen Traum gegeben. Jede wollte die gesamte Erkenntnis auf eine empirische Wahrnehmungstheorie gründen. Andere mit dem gleichen Problem beschäftigte Denker folgten dem Beispiel von Kants transzendentaler Dialektik. Sie versuchten, das Transzendente dem Historischen zu assimilieren, indem sie die Geschichte des menschlichen Denkens darlegten, um »eine *Geschichte* der menschlichen Erkenntnis« zu produzieren und ihr ihre »Form vor[zu]schreiben« (OD 385).

Diese Positionen unterstellen, daß es eine Wahrheit an sich gibt, die entweder durch Wahrnehmung oder durch die Geschichte zugänglich ist, und daß eine Disziplin über einen neutralen Diskurs verfügt, der diese Wahrheit offenbaren kann. Foucault zufolge »(bleibt) der Status dieses wahren Diskurses ... uneindeutig« (OD 386). Entweder gründet man die Wahrheit der verwendeten Kategorien auf die Wahrheit einer diskurs-unabhängigen Natur oder Geschichte – und erhalte einen unkritischen Positivismus: »die Wahrheit des Objekts schreibt die Wahrheit des Diskurses vor, der dessen Bildung beschreibt« (OD 386). Oder aber der Diskurs garantiert seine Gültigkeit, indem er eine eschatologische Wahrheit hervorbringt, wie im Falle Marx': Foucault zufolge »handelt es sich dabei weniger um eine Alternative als um ein Oszillieren, das jeder Analyse inhärent ist, die das Empirische auf der Ebene des Transzendentalen zur Geltung bringt. Comte und Marx sind Zeugen der Tatsache, daß die Eschatologie (als objektive Wahrheit, die aus dem Diskurs über den Menschen kommt) und der Positivismus (als Wahrheit des Diskurses, die ausgehend von der des Objekts definiert wird) archäologisch nicht voneinander lösbar sind: ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann nicht positivistisch und eschatologisch in einem sein. Der Mensch erscheint darin als eine gleichzeitig reduzierte und verheißene Wahrheit. Die präkritische Naivität herrscht darin ungeteilt.« (OD 386 f.)

Die instabilen Spannungen zwischen einer auf der menschlichen Natur

gründenden Theorie vom Menschen und einer dialektischen Theorie, in der das Wesen des Menschen historisch ist, führen zu einer Suche nach einer neuen Analytik des Subjekts. Man suchte eine Disziplin, die empirischen Inhalt hat und doch transzendental ist, ein *konkretes a priori*, das den Menschen als selbstproduzierende Quelle von Wahrnehmung, Kultur und Geschichte auffassen konnte. Dieser Ansatz erhält seine vollständigste Form im 20. Jahrhundert in dem, was Foucault »die Analytik des Erlebten« oder, Merleau-Ponty folgend, eine »Existentialphänomenologie« nennt.

Foucault bezeugt tiefe Wertschätzung für das Werk seines früheren Lehrers. Solch eine Phänomenologie sagt er, »läßt den Raum des Körpers mit der Zeit der Kultur, die Bestimmungen der Natur mit dem Gewicht der Geschichte kommunizieren« (OD 387). Und weiter: »Man kann sehr wohl verstehen, daß die Analyse des Erlebten sich in der modernen Reflexion als eine radikale Infragestellung des Positivismus und der Eschatologie eingeführt hat, daß sie versucht hat, die vergessene Dimension des Transzendenten wiederherzustellen, daß sie den naiven Diskurs einer auf das Empirische reduzierten Wahrheit und den prophetischen Diskurs hat beschwören wollen, der naiv das Auftreten eines Menschen in der Erfahrung verheißt.« (OD 387 f.) Foucault behauptet nicht, eine solche Existentialphänomenologie des Körpers sei naiv oder widerspreche sich selbst. Er weist schlicht darauf hin, daß dieses Vorhaben zweideutig ist, daß »die Analyse des Erlebten (ist) ein Diskurs gemischter Natur: sie wendet sich an eine spezifische, aber doppeldeutige, ausreichend konkrete Schicht, damit man eine sorgfältige und deskriptive Sprache auf sie anwenden kann, jedoch auch ausreichend gegenüber der Positivität der Dinge zurückgezogene Schicht, so daß man ausgehend davon jener Naivität entgehen, sie in Frage stellen und nach ihren Grundlagen fragen kann.« (OD 388) Deshalb, so fährt er fort, ist sie instabil und kann nie vollendet werden, da sich »in einer unendlichen Oszillation das, was in der Erfahrung gegeben ist, und das, was die Erfahrung möglich macht, entsprechen« (OD 405).

Für Merleau-Ponty lag das Interessante des Vorhabens gerade in seiner Doppeldeutigkeit und Unvollendbarkeit. Für Foucault hingegen zeigt diese Unvollendbarkeit, daß das Vorhaben von Anfang an aussichtslos war. Wenn sie versucht, den Körper und seine Grenzen zur Existenzbedingung allen Wissens zu machen, so »erfüllt [die Analyse des Erlebten] also nur mit größerer Sorgfalt die hastigen Forderungen, die erhoben worden waren, als man im Menschen das Empirische für das Transzendente hatte gelten lassen wollen« (OD 388).

Es gibt keinen Weg, die Instabilität des transzendental/empirischen Doppel zu überwinden. Ihre angeborenen Probleme werden nur (auf)gelöst werden, wenn der anthropologische Diskurs aufgegeben wird. »Das wahre Infragestellen des Positivismus und der Eschatologie ist also keine Rückkehr zum Erlebten (das sie, um die Wahrheit zu sagen, eher bestätigt, indem es sie verwurzelt); sondern, wenn es sich auswirken könnte, dann

ausgehend von einer Frage, die zweifellos abwegig erscheint, in solchem Maße ist sie in Diskordanz mit dem befindlich, was historisch unser ganzes Denken möglich gemacht hat. Diese Frage bestünde darin, ob der Mensch wirklich existiert.« (OD 388)

Diese Frage führte uns tatsächlich auf den Weg zu einer adäquateren Theorie, sofern tatsächlich der Mensch die Quelle dieser Schwierigkeiten ist – und nicht die Suche nach der Theorie selbst. Unsere Frage lautet demnach: Kann Foucaults neuer archäologischer Diskurs das transzendental/empirische Doppel vermeiden, das durch den Diskurs der Anthropologie geistert? Zunächst jedoch müssen wir uns mit den anderen Doppel vertraut machen.

## Das Cogito und das Ungedachte

*»Der Mensch hat sich nicht als eine Konfiguration in der episteme abzeichnen können, ohne daß das Denken gleichzeitig, sowohl in sich und außerhalb seiner, an seinen Rändern, die aber ebenso mit seinem eigenen Raster verwoben sind, ein Stück Nacht, eine offensichtlich untätige Mächtigkeit, in die es verwickelt ist, ein Ungedachtes, das voll im Denken enthalten, in dem das Denken ebenso gefangen ist, entdeckt.« (OD 393)*

Das Sein des Menschen und sein Nachdenken über dieses Sein haben in etwa mit denselben Problemen zu tun, da der Mensch darauf beharrt, seine Verstrickung in die Welt zur Bedingung von eben deren Möglichkeit zu machen. Zudem ist auch das Verhältnis zwischen dem Sein des Menschen und seiner Reflexion eine Quelle immer neuer Rätsel und, schlimmer noch, der Ausgang einer unvermeidbaren moralischen Lähmung.

Sobald sich der Mensch als in die Welt verstrickt und eben darum als ihr Souverän ansieht, tritt er in ein merkwürdiges Verhältnis zu seinen eigenen Verstrickungen. Sein Gebrauch einer Sprache, die er nicht beherrscht, sein Bewohnen eines lebendigen Organismus, den sein Denken nicht gänzlich durchdringt und die Begehren, die er nicht zu kontrollieren vermag, sollen zur Grundlage seiner Fähigkeit zu denken und zu handeln werden. Ist der Mensch sich selber gegenüber intelligibel, so muß dieses Ungedachte letztlich dem Denken zugänglich und vom Handeln beherrschbar sein; sofern jedoch dieses Ungedachte in seiner Dunkelheit gerade die Möglichkeitsbedingung des Denkens und Handelns ist, kann es nie völlig in das Cogito eingehen. Das moderne Cogito ist deshalb »weniger eine entdeckte Evidenz als eine unaufhörliche Aufgabe, die stets wiederaufgenommen werden muß« (OD 391).

Wiederum legt Kant die Grundregeln des Spiels fest, wenn er Klarheit für die *Form* unseres Denkens und Handelns beansprucht und den Imperativ aufstellt, für den *Inhalt* so viel Klarheit wie möglich zu gewinnen: Es »fin-



det das transzendente Denken in seiner modernen Form den Punkt seiner Notwendigkeit ... in der stummen, dennoch sprachbereiten und gewissermaßen insgeheim von einem virtuellen Diskurs durchlaufenen Existenz jenes Nichtbekannten, von dem aus der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist.« (OD 389 f) Aber schon Kant sah, daß völlige Klarheit seitens des Inhalts im Prinzip unmöglich war. Nach Kant nimmt das moderne Denken das Problem auf, nachdem ihm auch sein noch verbliebenes klassisches Vertrauen in die Klarheit der reinen Form geschwunden ist: »Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte des *An sich* zu reflektieren, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien (*désaliéner*), indem man ihn mit seinem eigenen Wesen versöhnt, den Horizont zu erklären, der den Erfahrungen ihren Hintergrund ... gibt.« (OD 394)

Foucault geht rasch über die hegelschen und schopenhauerschen Geplänkel mit diesem Ungedachten hinweg und konzentriert sich auf die vollentwickelte zeitgenössische husserlsche Version des Kampfes: Das Ungedachte war »in den Analysen von Husserl das Implizite, das Unaktuelle, das Seditierte, das Nichtausgeführte: auf jeden Fall die unausschöpfliche Unterlage, die sich dem reflexiven Denken als die wirre Projektion dessen, was der Mensch in seiner Arbeit ist, bietet, die aber ebensowohl die Rolle des im Vorhinein bestehenden Hintergrundes spielt, von wo aus der Mensch sich selbst sammeln und sich zu seiner Wahrheit bringen muß.« (OD 394) Foucault akzeptiert die gängige französische Lesart, nach der Husserls Philosophie sich auf eine Form der Analytik des Erlebten hin entwickelt hat<sup>1</sup>, und geht deshalb nicht auf Husserls immer schwerer einsehbare methodologische Wendungen ein. Da sich an diesen Wendungen aber die Widersprüche des modernen Cogito ablesen lassen, verdienen sie eine eingehendere Betrachtung.

Husserls disziplinierte phänomenologische Beschreibungen führten ihn zu der Einsicht, daß jede explizite Erfahrung von Objekten einen Hintergrund von Praktiken und Beziehungen zu anderen Objekten voraussetzt, die er als den »äußeren Horizont« des Objekts bezeichnete. Husserl sah auch, daß menschliche Erfahrung nur intelligibel gemacht werden konnte, wenn dieser Hintergrund nicht implizit belassen, sondern zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde. Deshalb nimmt er in seinem letzten Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*<sup>2</sup> das Problem der Explikation des Hintergrunds auf und behauptet gezeigt zu haben, daß all das, was bei der Konstitution von Objektivität als selbstverständlich unterläuft, seinerseits als Objekt behandelt werden kann. Insonderheit behauptet er, daß er mittels einer transzendentalen Reduktion, die den Phänomenologen außerhalb des Horizonts seines eigenen Denkens versetzt, den Hintergrund, der ursprünglich als ungedachter und undenkbarer erscheint, analysieren könne als »eigentlich« abgesunkene Momente des Glaubens, die der Phänomenologe nur »wiederzuerwecken« brauchte, um sie als Glaubenssystem

Habitus

behandeln zu können. Der husserlsche Phänomenologe befindet sich somit in einer doppelt ambivalenten Position. Er behauptet zu zeigen, daß eben jene Praktiken, deren Nichtrepräsentabilität den Hintergrund jedes Denkens ausmacht, gleichwohl als aus Tatsachen und Glauben bestehend behandelt werden können, und er vollbringt diese heikle Tour de Force mit dem Anspruch, völlig innerhalb und völlig außerhalb seines eigenen Kultur- und Wahrnehmungsbereichs stehen zu können. Dies ist die berühmte Ichspaltung, die Husserl in den Cartesianischen Meditationen beschrieb, welche den Phänomenologen zum reinen Zuschauer seines eigenen Verhältnisses zur Welt aufsteigen läßt.<sup>3</sup>

Auch die Moral im Zeitalter des Menschen besteht darin, sich über jene zwielfichtigen Kräfte in der Gesellschaft (so Marx und Habermas) oder im Unbewußten (so Freud und Merleau-Ponty), die das Handeln motivieren, Klarheit zu verschaffen. »Es ist die Reflexion, es ist die Bewußtwerdung, die Erhellung des Verschwiegenen, das der Stummheit wiedergegebene Wort, das An-den-Tag-Kommen jenes schattigen Teiles, der den Menschen sich selbst entzieht, es ist die Wiederbelebung des Bewegungslosen, es ist alles, was für sich allein den Inhalt und die Form der Ethik bildet.« (OD 395) Dergestalt wird das Denken selbst zu einer Art politischen Handelns, die Befreiung verspricht, und tatsächlich ist das Denken tätig – wenn auch nicht in der Weise, die die Verfechter des Cogito annehmen. Wie Sade und Nietzsche gesehen haben, ist Denken ein »gefährlicher Akt« (OD 396). Von der Annahme, die einzigen Motivationsquellen seien entweder dunkle Kräfte des Unbewußten oder klare Objekte der bewußten Reflexion, her gelangt man zum Bedürfnis nach reflexiver Klarheit über die Quellen unserer Handlungen. Aber die daraus resultierenden objektivierten Werte werden zu bloßen Objekten, die wir nach Gutdünken wählen oder ablehnen können, und die so ihre Macht, uns zu bewegen, verlieren. Sartre hat erkannt, daß, wer immer völlige Klarheit über sich und die Gesellschaft erlangte, in der Tat ein souverän Wählender wäre, ein Souverän allerdings, der nicht länger Gründe für seine Wahl hat. Der Logik dieser Sichtweise zufolge sind wir entweder von unklaren Antrieben bewegte Objekte oder aber klarsichtige Subjekte, die nur willkürlich handeln können. Daher gibt es »für das moderne Denken ... keine mögliche Moral« (OD 395).

Zusammengefaßt steht der Diskurs über den Menschen vor folgendem Dilemma: der Hintergrund unbefragter Bindungen und Praktiken macht, gerade weil er ungedacht ist, Denken und Handeln möglich, aber er entückt auch deren Quelle und Bedeutung unserer Kontrolle. Das Bestreben, den Hintergrund wieder anzueignen, muß zur Enttäuschung führen; da ist erstens die unvermeidliche Unzufriedenheit ob der Sisyphusarbeit, einen Hintergrund, der aus einer endlosen Reihe von Glauben besteht, deren jeder selbst wiederum nur vor einem weiteren Hintergrund Sinn ergibt, aufzuklären. Dies ist eine Aufgabe, die zwar eben jetzt als Teil des Versuchs, den Menschen als ein »Informationsverarbeitungssystem« zu behandeln,

populär ist, aber eine Aufgabe, die – darauf weist Foucault hin – bestenfalls »die Monotonie einer Bewegung . . ., die wahrscheinlich keine Schwelle hat, die aber vielleicht nicht ohne Hoffnung ist« (OD 379) für sich in Anspruch nehmen kann. Und zweitens droht die Verzweiflung des Nihilismus, denn könnte der Hintergrund völlig aufgeklärt, objektiviert und repräsentiert werden, so kündete die derart gewonnene Überwindung von Sklaverei und Aberglauben nicht einen Triumph, sondern vielmehr das Ende sinnvollen Handelns an.

## Rückzug und Wiederkehr des Ursprungs

*Wir finden jetzt »die Anstrengung, einen Ursprung zu denken, der stets bereits verschleiert ist; sich in jene Richtung vorzuwagen, in der das Sein des Menschen in Beziehung zu ihm selbst stets in einer Entfernung und in einem Abstand, die es konstituieren, gehalten wird.« (OD 405)*

Das letzte Doppel, das die Analytik der Endlichkeit sowohl in der Seinsweise des Menschen als auch in den Wissenschaften vom Menschen erzeugt, sind zwei »Themen . . ., die aneinander gebunden sind und sich gegenüberstehen« (AW 38), zwei Geschichten über Geschichte und Ursprünge. Wie die beiden anderen kommt auch dieses Doppel auf, als die Sprache ihre Transparenz und somit die Berührung mit ihren Anfängen verliert. Statt bloß die einfache Verdoppelung der Repräsentation zu sein, wie in der Theorie der Lautmalerei, wird der Ursprung der Sprache zu einer genuin historischen Frage. Die Anfänge der Sprache sind ins Mysterium gehüllt und ziehen sich gegenüber empirischer Untersuchung immer weiter in die Vergangenheit zurück. Dies ist ein Beispiel eines allgemeinen Phänomens. »Stets auf einem Hintergrund eines bereits Begonnenen kann der Mensch das denken, was für ihn als Ursprung gilt.« (OD 398) Der Mensch entdeckt, in Heideggers Worten, daß er »je schon« in der Welt, der Sprache, der Gesellschaft und der Natur ist. Laut Foucault ist »der Mensch von dem Ursprung getrennt . . ., der ihn seiner eigenen Existenz zeitgenössisch machen würde: Unter all diesen Dingen, die in der Zeit entstehen und zweifellos darin vergehen, ist er, von jedem Ursprung getrennt, bereits da« (OD 400).

Aber die Sprache gibt auch einen Hinweis darauf, wie der Rückzug des Ursprungs überwunden werden kann. Der Mensch kann nie hinter seine Sprache gelangen, um objektiv zu erfassen, wie sie begann oder wie sie funktioniert. Da er aber Sprache benutzt, muß er sie in gewisser Weise schon verstehen. Er nimmt seine Muttersprache auf und verwendet sie, »ohne es zu wissen, aber es muß doch auf eine bestimmte Art gewußt werden, weil dadurch die Menschen in Kommunikation treten und sich in dem bereits geknüpften Raster des Verstehens befinden.« (OD 399) Ausgehend

von dieser Vorstellung, daß die Sprache nicht objektiv präzise erkannt werden kann, eben weil sie immer schon eine Art Umgangswissen ist, versucht die Analytik der Endlichkeit die gesamte Geschichte wiederanzueignen, indem sie zeigt, daß der Mensch genau darum immer schon eine Geschichte hat, weil seine gesellschaftlichen Praktiken ihn befähigen, sämtliche Ereignisse, auch die in seiner eigenen Kultur, historisch zu organisieren. Allgemeiner noch ergibt sich, daß eben die Fähigkeit des Menschen, sich selbst und die Dinge zu verstehen, indem er auf der Grundlage des Vorhandenen Vorhaben entwickelt, eine dreifache Struktur hat, entsprechend der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dergestalt öffnet das Umgangswissen des Menschen ein zeitliches Feld, in dem Zeit und Geschichte möglich werden.<sup>4</sup> »So daß in ihm die Dinge (sogar jene, die ihn überragen) ihren Beginn finden: eher als in irgendeinem Augenblick der Dauer markierte Narbe ist er der Anfang, von dem aus die Zeit im allgemeinen sich rekonstruieren, die Dauer verlaufen und die Dinge in dem Augenblick erscheinen können, der ihnen eigen ist.« (OD 400)

In *Sein und Zeit*, in dem diese Strategie kulminiert, weist Heidegger im einzelnen nach, daß der Ursprung oder die Quelle der Zeitlichkeit nur verstanden werden kann, wenn man die Struktur des authentischen *Daseins* versteht. (Das *Dasein* entspricht grob gesagt dem menschlichen Sein).

In *Was ist Metaphysik?*, einer zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* gehaltenen Vorlesung, entwickelt Heidegger die Vorstellung, daß das *Dasein*, weil es die Öffnung ist, in der die Geschichte als Reihe von Ereignissen und die Dinge als solche auftreten können, sich als reine »Transzendenz« von allen Einzelwesen abhebt. Das heißt, der Mensch ist ein Feld oder eine *Lichtung* (im Deutschen ein Wortspiel, das sowohl ein Stück offenes Feld als auch einen Lichteinfall meint), die alle besonderen Entitäten umfaßt und zugänglich macht. Dergestalt kann der Mensch nicht mit irgendeinem Objekt, das in der von seinen Praktiken geschaffenen *Lichtung* auftaucht, identisch sein. Foucault drückt es treffend, wenngleich noch metaphorischer als Heidegger selber aus: »Wenn in der empirischen Ordnung die Dinge stets für ihn fortgeschoben und in ihrem Nullpunkt ungreifbar sind, findet sich der Mensch grundlegend im Verhältnis zu jenem Zurückweichen der Dinge verschoben, und dadurch können sie auf dem Unmittelbaren der ursprünglichen Erfahrung ihre dauerhafte Vorzeitigkeit lasten lassen.« (OD 400)

Aber wie alle Versuche, das Positive und das Fundamentale (hier das zeitliche Beginnen und die zeitigende *Lichtung* als zwei Arten von Quelle oder Ursprung) in Beziehung zu setzen, um die faktische Begrenzung zum Grund ihrer eigenen Möglichkeit zu machen (in diesem Fall historische Praktiken die Geschichte als Quelle ihrer eigenen Anfänge gründen zu lassen), ist diese Lösung instabil. Der in Gestalt geschichtsstiftender Praktiken des Menschen wiedergewonnene Ursprung weicht in dem Maße wieder zurück, als diese Praktiken den Praktikern entzogen sind. Obwohl der

Mensch durch die kulturellen Praktiken definiert ist, die die zeitliche Lichtung einrichten, in der die Dinge auftreten können, und obwohl ihm diese Zeitlichkeit »ontisch nahe« ist, da sie doch sein Sein ist, kann er diese Praktiken denkend nicht erfassen, gerade weil sie ihm zu nahe und somit zu umfassend sind. Dergestalt ist die ursprüngliche Zeitlichkeit des Menschen seinem Verständnis am »ontologisch fernsten«. Und da Heidegger die *Lichtung* mit dem (recht verstandenen) Sein gleichsetzt, kann er im *Brief über den Humanismus* schreiben: »Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende« (M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947, S. 76). Zudem zieht sich in Heideggers Version der Analytik der Endlichkeit, wie Foucault scharfsinnig vorführt, in Gestalt jener Praktiken, die die Geschichte einsetzen, der Ursprung selbst in die Vergangenheit zurück. Im letzten Werk seiner frühen Zeit, *Über das Wesen der Wahrheit* (1930), versucht Heidegger, jenem leeren Zeithorizont, der in *Sein und Zeit* als »rein ekstatische Einheit« beschrieben worden war, kulturellen und historischen Inhalt zu geben. Da aber nicht jede Kultur einen Sinn für Geschichte hat, erhebt sich die Frage: Wann genau setzen unsere geschichtsstiftenden Praktiken ein? Heidegger antwortet, daß die historische Lichtung, welche Geschichte ermöglicht, anfänglich eröffnet wird durch das Fragen der ersten Philosophen. Die Vorsokratiker beginnen unsere Geschichte, indem sie einander widerstreitende Deutungen des Seins geben. »Die anfängliche Entbergung des Seienden im Ganzen, die Frage nach dem Seienden als solchem und der Beginn der abendländischen Geschichte sind dasselbe und gleichzeitig in einer ›Zeit‹, die selbst unmeßbar erst das Offene, d. h. die Offenheit, für jegliches Maß eröffnet.« (Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. IX Frankfurt/M. 1976, S. 190)

Nicht nur bleibt der Ursprung, auch wenn Heidegger ihn im sechsten Jahrhundert v. Chr. ansetzt, immer noch »unmeßbar«, er beginnt auch, sich in entlegene Vergangenheit zurückzuziehen. Kritiker wiesen darauf hin, und Heidegger gab später zu, daß sich jenes abendländische Verständnis von Sein und Wahrheit, das er annimmt, bereits bei Homer findet. Also fragt Foucault mit Recht: »Und wenn das Zurückweichen des Ursprungs sich so in seiner größten Klarheit ergibt, ist es nicht der Ursprung selbst, der befreit wird und in der Dynastie seines Archaismus zu sich selbst zurückschreitet?« (OD 402) Der Versuch, jene Praktiken exakt zu bestimmen, die unsere Geschichte einsetzen, hilft uns nicht, Klarheit über die Quellen unserer Kultur zu gewinnen, sondern läßt nur jene Praktiken immer weiter in die fernste Vergangenheit zurückweichen, bis sie zu dem werden, was Heidegger »das essentielle Mysterium« nennt.

Wie von der Logik der Analytik der Endlichkeit zu erwarten, ist Heidegger schließlich zu dem Schluß gezwungen, der Mensch sei zu dem fruchtlosen Vorhaben verdammt, nach Klarheit über den Ursprung zu streben, was

schließlich dazu führe, das Sein zu benennen und die Lichtung dingfest machen zu wollen. Tatsächlich hält der frühe Heidegger diesen ontologischen Fehler für bezeichnend für den Menschen. »Der Mensch irrt. Der Mensch geht nicht erst in die Irre. Er geht nur immer in die Irre, weil er ek-sistent in-sistiert und so schon in der Irre steht.« (Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, S. 196) Das unvermeidliche Vergessen der unvermeidlichen Verborgenheit des Seins, verbunden mit dem Bestreben, sich über die Endlichkeit des Menschen Klarheit zu verschaffen, führt laut Heidegger dazu, daß der Mensch wesentlich in Not lebt: »Das Dasein ist die Wendung in die Not« (Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, S. 197 f.)

In dieser letzten Fassung der Ursprungsproblematik ist, Foucault zufolge, die Quelle des menschlichen Seins unerreichbar, und diese Wahrheit selbst läßt sich nur durch die Suche und das Scheitern der Suche nach einer Quelle erfahren. Hier »zeichnet sich die Erfahrung Hölderlins, Nietzsches und Heideggers ab, wo die Wiederkehr sich nur in dem extremen Zurückweichen des Ursprungs gibt ...« (OD 402). Diese Denker erfahren »jenen unaufhörlichen Riß, der den Ursprung in dem Maße seines Rückzuges freisetzt« (OD 403).

An diesem Punkt angekommen, da der Mensch immer schon dabei gescheitert ist, die Quelle in der Vergangenheit zu finden, scheint die einzige Hoffnung in der Zukunft zu liegen. Da Ursprung oder Grundlage der Menschengeschichte weder ein empirisches Anfangsereignis in der Vergangenheit sein kann, noch ein leeres zeitliches Feld, noch ein »Ur«-Ereignis wie die Worte der Vorsokratiker, die die Praktiken einsetzen, die ihrerseits die Geschichte einsetzen, erweist es sich, daß die Bedeutung der Menschenursprünge *immer noch* erst verstanden werden muß.

Was die Praktiken waren, die in archaischer Vergangenheit dem Menschen sein Verständnis des Seins und der Geschichte gaben, wird sich erst in einer ebenso mythischen und fernen Zukunft enthüllen. In Foucaults Worten: »Da der Ursprung das wird, was das Denken noch zu denken hat ..., würde er dem Denken in einem stets näheren, unmittelbaren, jedoch nie erfüllten Bevorstehen verheißen. Der Ursprung ist also das, was wiederkommt, ... die Rückkehr dessen, was stets bereits begonnen hat, die Nähe eines Lichts, das zu allen Zeiten geleuchtet hat.« (OD 400 f.) Heidegger drückt es im *Brief über den Humanismus* so aus: Es »wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht in seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt.« (S. 66) Nach Heidegger ist der Gedanke, der unsere Zukunft zu verstehen sucht, eine »milde Gelassenheit«. Foucault läßt Nietzsche anklingen, wenn er schließt: »So profiliert sich ein drittes Mal der Ursprung durch die Zeit, aber diesmal ist es das Zurückweichen in die Zukunft, das Gebot, das das Denken erhält und sich selbst macht, mit Spatzenschritten auf das zuzuschreiten, was es selbst ermöglicht hat ... (OD 401).

Auf diese Weise bleibt die Logik der Analytik der Endlichkeit erhalten. Der Mensch entdeckt, daß er nicht die Quelle seines eigenen Seins ist – daß er nie zu den Anfängen seiner eigenen Geschichte zurückgelangen kann – und zugleich versucht er in einer »sehr komplexen und sehr verflochtenen« (OD 401) Weise zu zeigen, daß diese Grenze ihn nicht wahrhaft begrenzt, sondern vielmehr die transzendente Quelle eben jener Geschichte ist, deren Anfänge sich der empirischen Untersuchung entziehen.

## Doppel-Schluß

Die drei Arten von Doppeln greifen ineinander. Seit dem Moment, in dem der Mensch als endliches Wesen erschien, waren alle drei Doppel vermutlich gleichermaßen mögliche Strategien, diese Endlichkeit dergestalt zu begreifen, daß sie erhalten *und* überwunden würde. Aber die Doppel scheinen sich nach und nach selbst erschöpft zu haben, denn laut Foucault »(wird man) in diesem schmalen und immensen, durch die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen eröffneten Raum ... *nacheinander* das Transzendente das Empirische, das Cogito das Ungedachte, die Wiederkehr des Ursprungs sein Zurückweichen wiederholen sehen.« (OD 381; Hervorh. durch uns)

Zunächst rangen Philosophen und Humanwissenschaftler mit verschiedenen Ansätzen zur Begründung von Erkenntnis, die davon ausgingen, daß das Transzendente und das Empirische sowohl dasselbe als auch wesentlich verschieden sein können. Reduzierte man aber den Menschen auf seine empirische Seite, so konnte man nicht die Möglichkeit der Erkenntnis erklären; betonte man ausschließlich die transzendente, so ließ sich weder wissenschaftliche Objektivität beanspruchen noch die Obskurität und Kontingenz der empirischen Menschennatur berücksichtigen. Solange diese Frage ernsthafte Denker beschäftigte, herrschte somit das »unbeendbare Spiel eines reduplizierten Bezugs« (OD 382) – ein Stadium, das Foucault mit dem comteschen Positivismus und dem eschatologischen Diskurs von Hegel und Marx assoziiert.

Mit der Zeit jedoch wurde dieses intellektuelle Hin und Her langweilig, und spätere Denker suchten einen Diskurs, »der weder zur Reduktion noch zur Verheißung gehört: einen Diskurs, dessen Spannung das Empirische und das Transzendente in einer Trennung aufrechterhielt und dennoch gestattete, gleichzeitig auf beide zu zielen ...« (OD 387). Die gesamte Problematik wurde somit in einer anderen Art von Doppelung aufgefangen, in der Naturalismus und Transzendentalismus in ambivalentem Gleichgewicht koexistierten: Husserl verdoppelt die natürliche Einstellung durch die transzendente, ohne die eine in die andere aufzulösen; Heidegger behandelt das *Dasein* oder menschliche Praktiken als sowohl (ontische) Tatsache wie (ontologische) Möglichkeitsbedingung, ohne dies als aufzulösenden Gegensatz zu betrachten; Merleau-Ponty macht schlicht den Körper zu je-

ner doppeldeutigen Entität, die eine Tatsache ist und doch alle Tatsachen ermöglicht. Mit dem Akzeptieren der Doppeldeutigkeit aber scheint das Ende dieser Argumentationslinie zu kommen.

Während sich das transzendental-empirische Problem in die Sackgasse der Ambivalenz bewegt, gewinnt die neue Vorstellung an Boden, daß man über den Menschen Klarheit erlangen kann, indem man seine in sich dunkle Tatsächlichkeit einer klaren philosophischen Reflexion unterzieht. Foucault faßt diesen neuen Ansatz so zusammen: Es handelt sich jetzt »nicht mehr um die Möglichkeit einer Erkenntnis, sondern um die eines ursprünglichen Verkennens; nicht mehr um den gegenüber der Wissenschaft nicht begründeten Charakter der philosophischen Theorien, sondern um die Wiederaufnahme des ganzen Gebietes von nicht begründeten Erfahrungen, in denen der Mensch sich nicht wiedererkennt, in einem klaren philosophischen Bewußtsein handelt.« (OD 390) Diese Strategie, in der der Streit nicht länger Wissenschaft versus Philosophie, sondern Obskürität versus Klarheit lautet, wird von Hegel, Marx und Freud angewandt, aber erst mit Husserls Phänomenologie zu einem zentralen philosophischen Thema.

Als man schließlich diese endlose Aufgabe der Klärung als so hoffnungslos erkennt wie sie immer schon war, taucht das dritte, noch schwierigere Vorhaben auf, dem irreduzibel Obskuren Sinn abzugewinnen.

Der hermeneutische Ansatz, der darauf ausgeht, Bedeutung in der Geschichte zu finden, entwickelt und erschöpft zwei gleichermaßen aussichtslose mögliche Strategien: völlige Wiederkehr oder völliger Rückzug des Ursprungs. Auf der einen Seite dachten Hegel, Marx und Spengler die Geschichte als Bewegung in Richtung auf eine Art Vervollkommnung, eine Erfüllung der wahren Bedeutung des Menschen – zum Besseren oder Schlechteren. Sie verstanden also die Wiederkehr der ursprünglichen Wahrheit als das Ende der Geschichte. Das Denken würde sich schließlich seines Ursprungs versichern und Vollkommenheit erlangen – um zu verschwinden, da es seinen eigenen Antrieb außerkraftsetzte. Auf der anderen Seite hielten Denker wie Hölderlin, Nietzsche und Heidegger dafür, in mythischer Vergangenheit habe es ein tieferes Wissen um den Menschen gegeben, doch könne der Mensch mit diesem ursprünglichen Wissen jetzt nur noch in Berührung kommen, wenn er zuweilen gewahrt, was er verloren hat – wenn er den Ursprung als reine Abwesenheit gewahrt. Nah ist der Ursprung nur im Maß des Schmerzes über seinen extremen Rückzug, und im Grenzfall mögen er und der Mensch beide in Vergessenheit geraten. Beide Sichtweisen enden – ob in Erfüllung oder Verzweiflung – mit der Auslöschung des Menschen und der Geschichte. Um seinen eigenen Sinn zu verstehen, muß der Mensch seinen Ursprung ergreifen, der aber entzieht sich ihm notwendigerweise.

Fassen wir zusammen: die drei Strategien, die der Analytik der Endlichkeit zur Verfügung stehen, um das Positive und das Fundamentale zu vereinigen, heißen Reduktion, Klärung und Interpretation. Obgleich sich



Aspekte aller drei Strategien in jedem Stadium der Wissenschaften vom Menschen finden lassen, rückt nacheinander jede von ihnen ins Zentrum ernsthafter Aufmerksamkeit und wird so weit entwickelt, bis ihre Selbstver-eitelung offensichtlich wird und ernsthafte Denker das Interesse an ihr verlieren.

So lautet Foucaults abschließende Formulierung der Strategien, die zuerst den Denkern im 19. und 20. Jahrhundert bei ihrem Versuch, »die Möglichkeit des Wissens philosophisch zu gründen« (OD 404), verfügbar waren, nachdem »die ganze abendländische *episteme* am Ende des 18. Jahrhunderts ins Wanken geraten war« (OD 404). Diese Analyse kann somit als Test der foucaultschen archäologischen Methode angesehen werden. Natürlich gewährt uns die Verfolgung der möglichen Permutationen, die die *episteme* zuließ, eine erstaunliche synoptische Sicht der Windungen von zweihundert Jahren komplexen und verflochtenen Denkens. Bevor wir zu einer abschließenden Bewertung kommen, müssen wir indes fragen, ob und wie es Foucault gelingt, bei seinem eigenen Versuch methodologischer Reflexion die drei miteinander verbundenen Sackgassen, die nach seiner Auffassung den modernen Humanismus prägen, zu verlassen. Ein von Doppeln freier Diskurs böte neue Hoffnung auf ein Wissen vom Menschen. Foucault selbst hat uns jedoch gelehrt, daß ein Diskurs, der die Doppel reproduziert, immer noch auf einer subtilen Akzeptanz des Menschen, wenn nicht auf einer noch tiefer fehlgeleiteten Bewegung beruhen muß, und daß man ihn lieber totgeboren lassen als durch eine neue Reihe von Verschiebungen hin zu immer subtileren und sich selbst vereitelnden Umformulierungen verfolgen soll. Im nächsten Kapitel untersuchen wir Foucaults expliziten Versuch, eine theoretische Darstellung seiner archäologischen Methode zu geben, und im letzten Kapitel des ersten Teils werden wir den Nachweis führen, daß diese quasi-strukturalistische Theorie sich in ähnliche Probleme verrennt, wie die, die Foucault in den Wissenschaften vom Menschen so deutlich sieht.

### 3. Zu einer Theorie der diskursiven Praxis

Eine Phänomenologie, um alle Phänomenologien zu beenden

In *Die Ordnung der Dinge* behauptet Foucault in überzeugender Weise, daß die Wissenschaften vom Menschen ebensowenig wie ihre klassischen Vorläufer zu einer umfassenden Theorie des Menschen fähig waren, und daß sie in ähnlicher Weise zur »Desintegration« verdammt sind. Jedoch meint er zu diesem Zeitpunkt nicht, diese Schwierigkeiten sollten einen dazu bringen, auch den Versuch, zu einem theoretischen Verständnis des Menschen zu kommen, als solchen in Frage zu stellen. Gleichsam wie Kant, der aus dem dogmatischen Schlummer erwachte und die Kategorien ableitete, die die Physik auf eine sichere Grundlage stellen sollten, will Foucault uns aus unserem »anthropologischen Schlaf« aufwecken, um uns für ein erfolgreiches Studium der Menschen die Augen zu öffnen. Ihm ging es um ein »Unterfangen, durch das versucht wird, ... die letzten anthropologischen Zwänge aufzulösen. Ein Unterfangen, das im Gegenzug erscheinen lassen will, wie diese Zwänge sich haben bilden können.« (AW 27) Diese neue Methode praktizierte Foucault bereits in seiner Analyse des Zusammenbruchs der Menschenwissenschaften; *Die Archäologie des Wissens* stellt seine neue Methode im einzelnen vor und umreißt die Diskurstheorie, auf der sie beruht.

Als Foucault sich nach einem Jahrzehnt wissenschaftlicher Aktivität, während dem er Wahnsinn und Medizin neu eingeschätzt und die Begründungen der Wissenschaften vom Menschen untergraben hatte, die Zeit nahm, über die leistungsfähigen neuen Techniken, die er entwickelt hatte, nachzudenken, bemerkte er, daß er im Laufe seiner Analysen ein weites unerforschtes Territorium entdeckt hatte – »dieses spezifische Gebiet ist noch nicht Gegenstand irgendeiner Analyse gewesen (wenigstens hinsichtlich dessen, was es an Besonderem und für die Interpretationen und Formalisierungen Irreduziblem hat)« (AW 296). Dieses Gebiet ist sowohl jenem Abkömmling der Humanwissenschaften, der Bedeutung ernst nimmt, nämlich der Hermeneutik, wie jenem, der Bedeutung samt und sonders fallenzuläßt, nämlich dem Strukturalismus, verwehrt. Foucaults methodologische Abhandlung *Die Archäologie des Wissens* ergreift von diesem Gebiet Besitz und legt die zu seiner Erforschung notwendige Ausrüstung vor.

Anders als die meisten fremden Territorien liegt uns dieses hier so nahe, daß es sehr schwer zu finden ist. Foucault gelangte dorthin durch eine Reihe tastender Schritte, die er aus pädagogischen Gründen in Form eines Kreises von den diskursiven Formationen zu den Aussagen und wieder zurück zu den diskursiven Formationen nachzeichnet. Wir werden versuchen, diese Schritte zu einer logischen Folge zu ordnen.

Nachdenkend über seine Diskursanalyse scheint es Foucault, sein »zentrales Thema« (AW 166) sei ein bis dahin unbemerkter Typ linguistischer Funktion gewesen – die Aussage (énoncé). Die Aussage ist weder eine Äußerung noch eine Proposition, weder eine psychologische noch eine logische Einheit, weder ein Ereignis noch eine ideale Form.

Aussagen sind keine Propositionen, denn derselbe Satz mit derselben Bedeutung kann verschiedene Aussagen bilden, das heißt, er kann verschiedene Wahrheitsbedingungen haben, je nach der Reihe von Aussagen, innerhalb derer er erscheint. Die Identität der Aussage ist

»relativ und schillert gemäß dem Gebrauch, den man von der Aussage macht, und gemäß der Weise, auf die man sie handhabt. . . . man kann auch auf einer bestimmten Stufenleiter der Makrogeschichte der Auffassung sein, daß eine Behauptung wie »die Arten entwickeln sich« bei Darwin und Simpson dieselbe Aussage bildet; auf einer feineren Ebene und unter Betrachtung begrenzter Anwendungsfelder (der ›Neodarwinismus‹ im Gegensatz zum eigentlichen darwinischen System) hat man es mit zwei verschiedenen Aussagen zu tun. Die Beständigkeit der Aussage, die Aufrechterhaltung ihrer Identität durch die besonderen Ereignisse der Äußerungen, ihre Spaltungen durch die Identität der Formen hindurch, alles das ist Funktion des *Anwendungsfeldes*, in das man sich eingehüllt findet.« (AW 152)

Andererseits sind Aussagen auch keine Äußerungen. Verschiedene Äußerungen können Wiederholungen ein und derselben Aussage sein, wie etwa wenn eine Stewardess die Sicherheitsvorkehrungen einer Fluglinie in verschiedenen Sprachen erklärt. Tatsächlich ist die Aussage auch keine grammatische Einheit, die auf Sätze beschränkt ist. Landkarten können Aussagen sein, wenn sie zur Repräsentation eines geographischen Gebiets dienen und selbst das Bild einer Schreibmaschinentastatur kann eine Aussage sein, wenn es in einem Handbuch auftaucht als Repräsentation der Weise, in der die Buchstaben einer Tastatur normalerweise angeordnet sind.

Weiter behauptet Foucault, daß Aussagen auch nicht Sprechakte sind, aber, wie er zugibt, lag er verkehrt, als er dachte, daß Aussagen sich von den »Sprechakten« unterscheiden, die der englische Philosoph John Austin entdeckt und katalogisiert und die Sprechakttheorie von John Searle<sup>1</sup> systematisiert hat.

Searle bemerkt, daß Sprechakte, abgesehen von anderen möglichen Interpretationsebenen, eine wörtliche Bedeutung haben. Auch Foucault meint, daß Aussagen Performanzen sind, die als das genommen werden können, was sie sind – ungeachtet der möglichen Doppeldeutigkeit der in ihre Formulierung eingehenden Sätze (solche doppeldeutigen Sätze sind das Thema von Textkommentaren) wie auch der bei ihrer Äußerung beteiligten Kausalfaktoren (solche Kausalfaktoren werden hermeneutisch untersucht, z. B. in der Psychoanalyse des Alltagslebens).

»Die Polysemie – die die Hermeneutik und die Entdeckung eines anderen Sinns gestattet – betrifft den Satz und die semantischen Felder, die dieser verwendet: ein und dieselbe Menge von Wörtern kann mehreren Bedeutungen, mehreren möglichen Konstruktionen Raum geben; es kann also, miteinander verflochten oder abwechselnd, verschiedene Bedeutungen geben, jedoch auf einem Aussage-sockel, der identisch bleibt. Ebenso sind die Unterdrückung einer sprachlichen Performanz durch eine andere, ihre gegenseitige Substitution oder Interferenz Phänomene, die zur Ebene der Formulierung gehören ...; aber die Aussage selbst wird durch diese Spaltung oder diese Zurückdrängung nicht betroffen ...« (AW 160).

Searle und Foucault stimmen also darin überein, daß die Existenz buchstäblicher Bedeutung uns davon befreit, nach einer tiefen Bedeutung suchen zu müssen. Um die Aussage zu situieren, braucht sie die Archäologie nur für bare Münze zu nehmen und in ihren aktuellen Kontext anderer Oberflächenaussagen zu stellen. Searle interessiert sich jedoch dafür, wie der Hörer einen Sprechakt *versteht*, was mehr verlangt als die Situierung unter anderen Sprechakten. Um einen Sprechakt zu verstehen, muß der Hörer ihn in einem begrenzten Kontext und vor einem gemeinsamen Hintergrund von Praktiken hören, die nicht bloß andere Aussagen sind.<sup>2</sup> Diese Art von alltäglichem Ohne-Weiteres-Verstehen setzt Foucault voraus, interessiert sich aber nicht dafür.

Es wird jetzt deutlich, warum Foucault die Identität von Aussagen und Sprechakten so leicht übersehen konnte. Seine Interessen liegen in der Tat völlig anders als die von Austin und Searle. Er befaßt sich nicht mit *alltäglichen* Sprechakten. Deshalb interessiert ihn die Sprechakttheorie nicht – der Versuch, die Regeln aufzustellen, die die Produktion jedes Typs von Sprechakt lenken. Ebenso wenig interessiert ihn die Weise, in der ein lokaler, pragmatischer Kontext und ein Hintergrund von nichtdiskursiven Praktiken die Bedingungen der Erfüllung gewöhnlicher Sprechakte, wie etwa der Feststellung »Die Katze sitzt auf der Matte« oder der Forderung »Bitte mach die Tür zu«, determinieren. Vielmehr interessiert sich Foucault für genau jene Typen von Sprechakten, die von der lokalen Situation und von dem gemeinsamen Hintergrund des Alltags losgelöst sind und somit einen relativ autonomen Bereich bilden. (Wie autonom, das werden wir später erörtern.) Solche Sprechakte gewinnen ihre Autonomie, indem sie eine Art institutionellen Test durchlaufen, wie etwa die Regeln dialektischer Argumentation, inquisitorischen Verhörs oder empirischer Bestätigung. »Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.« (ODis 25)

Beim Durchlaufen der entsprechenden Tests können Aussagen von einem informierten Hörer in einer Weise als wahr verstanden werden, die keinen

Bezug zum Alltags-Kontext, in dem die Aussage geäußert worden ist, erfordert. Diese exotische Art von Sprechakt blühte in besonders reiner Form in Griechenland um 300 v. Chr., als sich Platon explizit für die Regeln, die es Sprechern ermöglichten, ernst genommen zu werden, zu interessieren begann, und durch Extrapolation der relativen Kontextunabhängigkeit solcher Sprechakte zu völliger Unabhängigkeit die reine Theorie erfand. Aber natürlich könnte jede Kultur, in der bestimmte Methoden es privilegierten Sprechern erlauben, jenseits des engen Rahmens ihrer bloß persönlichen Situation und Macht autoritativ zu sprechen, das Thema einer archäologischen Untersuchung sein. In jedem derartigen Sprechakt stellt ein autorisiertes Subjekt fest (schreibt, malt, sagt), was – auf der Basis einer akzeptierten Methode – ein seriöser Wahrheitsanspruch ist.

Diese systematische, institutionalisierte Rechtfertigung des Anspruchs gewisser Sprechakte, realitätsgetreu zu sein, findet in einem Kontext statt, in dem Wahrheit und Falschheit ernsthafte gesellschaftliche Konsequenzen haben. Um Foucaults irreführende Tendenz, sich auf diese untypische Subspezies von Aussagen zu beziehen, die ihn nur als *Aussagen* interessieren, zu vermeiden, wollen wir diese besonderen Sprechakte *seriöse Sprechakte* nennen. Jeder Sprechakt kann seriös sein, wenn man die notwendigen Validierungsprozeduren, Expertengemeinschaft usw. aufstellt. Zum Beispiel ist »Es wird regnen« normalerweise ein alltäglicher Sprechakt mit nur begrenzter Bedeutung, aber er kann auch ein seriöser Sprechakt sein, wenn er von einem Sprecher des nationalen Wetterdienstes als Konsequenz einer allgemeinen meteorologischen Theorie geäußert wird. Wir werden im 2. Teil sehen, daß Foucault behauptet, unsere Kultur habe eine Tendenz, zunehmend mehr unserer alltäglichen Sprechakte in seriöse zu überführen. Darin bekundet sich, Foucault zufolge, ein Wille zur Wahrheit, der »immer stärker, immer tiefer und unausweichlicher« wird (ODis 14).

Die Methode der Rechtfertigung und Ablehnung verleiht diesen seriösen Sprechakten ihren Anspruch, Wissen zu sein und macht aus ihnen zu untersuchende, zu wiederholende und an andere weiterzugebende Objekte. Unter all den Dingen, die gesagt, skizziert und gekritzelt werden, sind solche seriösen Feststellungen relativ selten, und gerade wegen dieser Knappheit und weil sie behaupten, ernsthaften Sinn zu ergeben, werden sie hochgehalten: »... daß die Aussagen nicht wie die geatmete Luft eine unendliche Transparenz sind, sondern Dinge, die sich überliefern und bewahren, die einen Wert haben und die man sich anzueignen sucht, ... Dinge, die man nicht nur durch die Köpfe oder durch die Übersetzung, sondern auch durch die Exegese, den Kommentar oder die innere Vermehrung des Sinns spaltet.« (AW 174)

Foucault interessiert sich weder dafür, dem Kommentar, den solche Sprechakte hervorrufen, etwas hinzuzufügen, noch dafür, jene Mengen von Behauptungen, deren Wahrheitsansprüche verifiziert worden sind, zu sammeln und zu formalisieren. Ersteres obliegt einer gewissen Art von Exegese

und letzteres den Wissenschaftsphilosophen, die erfolgreiche Disziplinen zu rationalisieren suchen. Foucault interessiert sich auch nicht dafür, wie seriöse Sprecher und Hörer bei bestimmten Gelegenheiten einander verstehen. Zweifellos stimmte er mit Theoretikern von Wittgenstein bis Kuhn und Searle darin überein, daß das spezifische Verständnis spezifischer Sprechakte einen für selbstverständlich geltenden gemeinsamen Hintergrund von Praktiken voraussetzt, da niemand je vollständig sagen kann, was er meint, um von vornherein jedes mögliche Mißverständnis auszuschließen. Zur Zeit der *Archäologie des Wissens* jedoch interessiert sich Foucault ausschließlich für Typen seriöser Sprechakte, für die Regelmäßigkeiten, die ihre Beziehungen zu anderen Sprechakten desselben oder anderen Typs – die er Diskursformationen nennt – aufweisen, und für die allmählichen und manchmal plötzlichen, aber immer regelmäßigen Transformationen, die solche Diskursformationen durchmachen. Um dieses Interesses willen entwickelt Foucault in der *Archäologie des Wissens* eine Methode, die ihm erlaubt, sich – ohne die »inneren« Bedingungen, die das Verständnis von Sprechakten lenken, berücksichtigen zu müssen – rein auf das zu konzentrieren, was wirklich gesagt oder geschrieben wurde, und wie dies in die Diskursformation – als relativ autonomes System seriöser Sprechakte, in dem es erzeugt worden ist – paßt.

Diskursformationen zu untersuchen erfordert eine doppelte Reduktion. Nicht nur muß der Forscher die Wahrheitsansprüche des seriösen Sprechakts, den er untersucht, ausklammern – Husserls phänomenologische Reduktion –, er muß auch dessen Ansprüche auf *Bedeutung* ausklammern; das heißt, er muß nicht nur im Hinblick darauf neutral bleiben, ob der Wahrheitsanspruch einer Aussage berechtigt ist, sondern auch im Hinblick darauf, ob der jeweilige spezifische Wahrheitsanspruch sinnvoll ist, und allgemeiner, ob der Gedanke eines kontextfreien Wahrheitsanspruchs kohärent ist.

In der *Geburt der Klinik* sahen wir ein Beispiel der Ausklammerung eines spezifischen Anspruchs auf seriöse Bedeutung in Foucaults Handhabung von Pommes Beschreibung der Frau, die zehn Monate lang im Wasserbad lag und deren verschiedene innere Organe sich schälten. In der *Archäologie* jedoch wird der Begriff der seriösen Bedeutung überhaupt ausgeklammert. Nicht daß der Archäologe dabei versagt, Aussagen als bedeutungsvolle Sprechakte zu verstehen – er klammert nicht, einem Strukturalisten oder einem Behaviouristen gleich, jegliche Bedeutung aus, bis nur noch bedeutungslose Laute übrigbleiben. Er klammert exakt den Anspruch seriöser Sprechakte auf *seriöse* Bedeutsamkeit, auf das, was Kuhn »durchdringend und tief« nennt, aus. Dem Archäologen ist es gleich, ob diese Bedeutsamkeit als »Geschenk« eines transzendentalen Subjekts betrachtet wird, wie bei Husserl, oder ob die Bedeutung auf dem Platz beruht, den eine Äußerung in der Totalität von Äußerungen, welche wiederum vor einem Hintergrund untereinander verbundener gemeinsamer Praktiken Sinn ergeben,

wie bei Wittgenstein. Husserl übertreffend, behandelt Foucault die Referenz *und* den Sinn bloß als Phänomene. »Es handelt sich bei der Prüfung der Sprache nicht nur darum, den Gesichtspunkt des Signifikats in der Schwebe zu halten (daran ist man inzwischen gewöhnt), sondern auch den des Signifikanten ...« (AW 162)

Phänomenologen wie Husserl und Merleau-Ponty klammerten die Legitimität kontextfreier Wahrheitsansprüche aus, suspendierten aber nie den Glauben an ihren *Sinn*. Vielmehr zielte ihr Unternehmen gerade darauf, die *Bedingungen ihrer Möglichkeit* festzustellen. Obwohl also Husserl die Annahme der natürlichen Haltung, daß Aussagen sich auf transzendente Objekte beziehen, ausklammerte, ging es ihm mit dieser Ausklammerung darum, jenen Wahrheitsanspruch zu untersuchen und letztlich zu begründen. Husserl meinte, den Ursprung von Bedeutung und Wahrheit in den Wahrnehmungsgestalten der Alltagswelt zeigen und dann die teleologische Entwicklung situationaler Wahrheitsansprüche hin zu den ausgereiften kontextfreien Wahrheitsansprüchen der Wissenschaft nachzeichnen zu können. Dieser Aspekt von Husserls Phänomenologie wurde von Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* weiterentwickelt. Foucault verwirft beide Versuche als Form der Analyse wirklicher Erfahrung, die immer noch im transzendental/empirischen Doppel gefangen bleibt.

Foucault beansprucht also, sowohl die transzendente als auch die existentielle Phänomenologie hinter sich zu lassen. Wie Husserl und Merleau-Ponty beabsichtigt er, genauestens zu beschreiben, wie seriöse Wahrheitsansprüche in Erscheinung treten, aber seine Ablösung davon ist doppelt so radikal wie ihre. Die Phänomenologen wollten die Gültigkeit seriöser Sprechakte in der Wahrnehmung begründen, nachdem sie zunächst die Wahrnehmung begründet und deren Primat gezeigt hatten, wogegen Foucault einen solchen Ansatz, Wahrheit zu begründen, indem man eine »Geschichte des Referenten« liefert, als unvollständige phänomenologische Ablösung ansieht: Es »handelt sich nicht darum, den Diskurs zu neutralisieren, aus ihm das Zeichen von etwas anderem zu machen, seine Mächtigkeit zu durchqueren, um auf das zu stoßen, was schweigend diesseits von ihm bleibt; es handelt sich im Gegenteil darum, ihn in seiner Konsistenz zu erhalten, ihn in der ihm eigenen Komplexität hervortreten zu lassen.« (AW 72)

Mit anderen Worten: anders als Husserl und Merleau-Ponty betrachtet Foucault die Abhängigkeit des Diskurses von den ihm vorausliegenden Objekten nicht als etwas, das begründet werden muß, wenn seriöse Sprechakte ernst genommen werden sollen; er nimmt seriöse Sprechakte überhaupt nicht ernst. Er bleibt neutral nicht nur gegenüber der Wahrheit jedes einzelnen seriösen Wahrheitsanspruchs (transzendente Reduktion), sondern auch gegenüber der Notwendigkeit einer transzendentalen Rechtfertigung der Möglichkeit seriöser Wahrheitsansprüche (transzendente Phänomenologie). Seine doppelte Reduktion – neutral noch gegen den Begriff der

Wahrheit – eröffnet die Möglichkeit einer *reinen Beschreibung* diskursiver Ereignisse. »So erscheint das Vorhaben einer *reinen Beschreibung der diskursiven Ereignisse* als Horizont für die Untersuchung der sich darin bildenden Einheiten.« (AW 41)

Strenggenommen gehört auch der Begriff des Horizonts zum hermeneutischen Diskurs, den der Archäologe verläßt. Doch statt einen Verstehenshorizont zu entfalten, beschreibt Foucault einfach einen offenen logischen Raum, in dem ein bestimmter Diskurs auftritt. Um diesen logischen Raum zu erschließen, ersetzt Foucault die Exegese der von der Menschheit hinterlassenen bedeutsamen Monumente, die das Anliegen des traditionellen Humanismus war, durch die quasi-strukturalistische Konstruktion von Ensembles bedeutungsloser Elemente.

»Heutzutage ist die Geschichte das . . . , was dort, wo man von den Menschen hinterlassene Spuren entzifferte, . . . eine Masse von Elementen entfaltet, die es . . . in Beziehung zu setzen und als Gesamtheiten zu konstituieren gilt. Es gab eine Zeit, in der die Archäologie als Disziplin der stummen Monumente . . . der kontextlosen Gegenstände, . . . nur durch die Wiederherstellung eines historischen Diskurses zur Geschichte tendierte und Sinn erhielt; man könnte, wenn man etwas mit den Worten spielte, sagen, daß die Geschichte heutzutage zur Archäologie tendiert – zur immanenten Beschreibung des Monuments.« (AW 15)

Diese Dekontextualisierung, die den Verstehenshorizont und die der Hermeneutik teure Bedeutung beseitigt, beläßt nur einen logischen Raum für die möglichen Permutationen von Aussagetypen. Die Archäologie beschreibt seriöse Sprechakte nur, soweit sie in diesen Raum fallen. »Die Aussageanalyse ist also eine historische Analyse, die sich aber außerhalb jeder Interpretation hält: sie fragt die gesagten Dinge nicht nach dem, was sie verbergen, was in ihnen und trotz ihnen gesagt wurde, nach dem Nicht-Gesagten, das sie verbergen . . . Sondern umgekehrt, auf welche Weise sie existieren, was es für sie heißt, erschienen zu sein – und daß keine andere an ihrer Stelle erschienen ist.« (AW 159)

Der husserlsche Phänomenologe sucht innerhalb seiner Ausklammerung die jeweils vorgängige Bedeutung zu rekonstruieren. Er würde es deshalb als Scheitern ansehen, wenn er nicht den ungedachten Horizont der Bedeutsamkeit vollständig in sein explizites Cogito aufgenommen hätte. Seinerseits interessiert sich Foucault nicht dafür, in seiner Analyse all das zu erfassen, was der Beteiligte innerhalb des Horizonts durchlebt. Daß in seinen Analysen die Bedeutungsverhältnisse zwischen den Aussagen allesamt herausfallen, ist kein Einwand gegen seine Methode. Wie Foucault bemerkt, mag auch die husserlsche Neutralität ein zu schwaches Wort für eine so radikale Loslösung sein: »Wahrscheinlich würde man besser von ›Neutralität‹ sprechen als von Äußerlichkeit; aber dieses Wort selbst ver-



weist zu leicht auf ein in der Schwebel gehaltenes Glauben, ... eine Einklammerung jeder Existenzposition hin, während es sich darum handelt, dieses Draußen wieder zu finden, in dem sich ... in ihrem entfalteten Raum die Aussageereignisse verteilen.« (AW 177)

Man mag sich fragen, ob sich von solch einem losgelösten Gesichtspunkt aus Sprechakte überhaupt derart identifizieren lassen, daß Diskursformationen beschrieben und ihr Anspruch auf tiefe Bedeutsamkeit untersucht werden kann. Foucault jedoch behauptet, daß er nicht die Glauben jener, die die seriösen Sprechakte ernst nehmen, teilen muß, um diese unter all den gesagten und geschriebenen Dingen lokalisieren zu können. Er kann auf die Ernsthaftigkeit derer bauen, die an dem jeweils auszuwählenden Diskurs beteiligt sind, und somit eingrenzen, was zur jeweiligen Zeit ernst genommen wurde, und ihn verteidigen, kritisieren und kommentieren. Foucault kann somit einfach die sorgfältig erhaltenen, seltenen seriösen Aussagen und die Überfülle des Kommentars über sie untersuchen.

Der doppelt losgelöste Letzt-Phänomenologe kann somit lokalisieren, was einem Zeitalter als seriös und bedeutend gilt, ohne daß es für ihn seriös und bedeutend ist. Foucault definiert seine Position, indem er explizit die drei anthropologischen Doppel verwirft: »Wenn man an die Stelle der Suche nach den Totalitäten die Analyse der Seltenheit, an die Stelle des Themas der transzendentalen Begründung die Beschreibung der Verhältnisse der Äußerlichkeit, an die Stelle der Suche nach dem Ursprung die Analyse der Häufungen stellt, ist man ein Positivist, nun gut, ich bin ein glücklicher Positivist ...« (AW 182).

Foucault erfreut sich der Freiheit vom philosophischen Ballast, der für die Wissenschaften vom Menschen kennzeichnend ist, einer Freiheit, die ihm sein extremer phänomenologischer Positivismus verschafft. Und es ist in der Tat erfrischend, das Phänomen der Humanwissenschaften verstehen und erklären zu können, ohne in die seriösen Debatten und Widersprüche verwickelt zu werden, die solche wissenschaftlichen Erklärungen menschlichen Verhaltens unvermeidlich erzeugen. In der *Ordnung der Dinge* demonstrierte Foucault, wie anregend und erhellend solch ein Unternehmen sein kann. Wir müssen jetzt im einzelnen die Methode untersuchen, die es Foucault ermöglichte, seine Erkenntnisse zu erzielen und zugleich seinen Abstand zu wahren. Nur dann können wir fragen, welche Erklärungskraft Foucault für diese Methode beanspruchte, und ob dieser Anspruch gerechtfertigt war.

## Jenseits des Strukturalismus: Von Möglichkeitsbedingungen zu Existenzbedingungen

Ein wichtiges Merkmal des seriösen Sprechakts ist es, daß er nicht isoliert bestehen kann. In seiner Erörterung dessen, was er das Netz der Sprechakte nennt, bemerkt Searle, daß einige Sprechakte, wie etwa die Abgabe seiner Stimme bei der Präsidentschaftswahl, nur innerhalb eines Netzes anderer Sprechakte möglich wird. Ähnliches sagt Foucault von den Aussagen. Über die von ihm so genannte »Aussagefunktion«, die Aussagen ihren Ernst verleiht, bemerkt er, es sei ein »Merkmal der Aussagefunktion, [daß] sie ... nicht ohne Existenz eines assoziierten Gebiets ausgeübt werden« kann (AW 139). Die entscheidende Frage ist, wie man dieses Verhältnis zwischen individuellen Sprechakten und dem Gebiet, das ihre Seriosität determiniert, behandelt. Da er sowohl die Hermeneutik, die *Äußerungen* auf der Basis eines gemeinsamen Bedeutungshintergrundes zu verstehen behauptet, als auch die Formalisierung (die vom strukturalistischen Formalismus zu unterscheiden ist), die ein deduktives System wissenschaftlicher *Propositionen* zu rekonstruieren sucht, verwirft, schlägt Foucault als einzige verbleibende Alternative vor, daß das Gebiet, in dem Sprechakte ernst genommen werden können, »weder ein Geheimnis, Einheit einer verborgenen Bedeutung noch eine allgemeine und einmalige Form ist; es ist ein regelgeleitetes System« (CE 29).

Wenn Aussagen in regelgeleiteten Systemen zusammengeschlossen werden, so muß es Elemente geben, für die die Regeln gelten. Dieses Intelligibilitätsmodell ist von der Mathesis des klassischen Zeitalters her vertraut, bei der die gesamte Organisation als komplexe Kombination einfacher Repräsentationen verstanden wurde. Freilich hat Foucault den Begriff der Repräsentation sowohl in seiner klassischen als auch in seiner kantischen Form aufgegeben, aber die Vorstellung der Zerlegung eines Ganzen in seine Teile und deren systematische Verbindung bleibt bestehen. Foucault nennt seine neue Methode »archäologische Analyse« (AW 216) – »eine Methode der Analyse ... , die von jedem Anthropologismus frei ist« (AW 28).

Die Absicht, eine Analyse des Geflechts der seriösen Sprechakte als von Transformationsregeln geleitetes System von Elementen durchzuführen, erinnert, wie Foucault anmerkt, an den Strukturalismus: »Es handelt sich um die Entfaltung der Prinzipien und Konsequenzen einer autochthonen Transformation, die sich gerade im Gebiet des historischen Wissens vollzieht. Es ist durchaus möglich, daß diese Transformation, daß die von ihr gestellten Probleme, die von ihr benutzten Instrumente, die darin definierten Begriffe, die von ihr erlangten Ergebnisse zu einem bestimmten Teil dem nicht fremd sind, was man als strukturelle Analyse bezeichnet ...« (AW 27). Doch auf derselben Seite vermerkt Foucault, daß seine Arbeit zwar dem Strukturalismus nicht entgegengesetzt ist, aber »diese Analyse ... darin nicht spezifisch aufboten« (AW 27) wird, und zweihundert Seiten später bemerkt er, daß

die Methoden und Begriffe der Archäologie »keinesfalls zur Verwechslung« mit dem Strukturalismus »Anlaß geben können« (AW 290). Im Vorwort zur deutschen und zur englischen Übersetzung der ein Jahr vor der *Archäologie* verfaßten *Ordnung der Dinge* wird er noch emphatischer und beharrt darauf, daß er »keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturelle Analyse charakterisieren« (AW 15). Worin besteht der subtile, aber entscheidende Unterschied?

Wie wir vermerkt haben, gibt es zwei Arten von Strukturalismus: den atomistischen Strukturalismus, in dem die Elemente ohne Rücksicht auf ihre Rolle in einem System völlig spezifiziert werden, und den holistischen Strukturalismus, in dem das, was als ein *mögliches* Element gilt, unabhängig vom System definiert wird, aber das, was als *wirkliches* Element gilt, Funktion des gesamten Systems von Differenzen ist, an dem dieses Element beteiligt ist. Foucault geht zunächst auf die atomistische Analyse mit ihren unabhängig definierten einfachen Elementen ein: »Beim ersten Blick erscheint die Aussage als ein letztes, unzerlegbares Element, das in sich selbst isoliert werden kann und in ein Spiel von Beziehungen mit anderen ihm ähnlichen Elementen eintreten kann. ... Ein Atom des Diskurses.« (AW 116 f). Aber der Archäologe gelangt zur Unterscheidung des Gebiets seriöser Sprechakte von einem Gebiet wie dem der Grammatik, in dem isolierbare Elemente (in diesem Fall Wortklassen) gemäß abstrakten formalen Regeln zu Einheiten höherer Ordnung zusammengefaßt sind. »Während die grammatische Konstruktion zu ihrem Vollzug keiner Elemente und Regeln bedarf ... gibt (es) keine Aussage im allgemeinen, keine freie, neutrale und unabhängige Aussage; sondern stets eine Aussage, die zu einer Folge oder einer Menge gehört, eine Rolle inmitten der anderen spielt« (AW 144).

Seriöse Sprechakte lassen sich selbstverständlich nicht vom Rest des Aussagegeflechts isolieren. Als seriös konstituiert werden sie durch die geläufigen Regeln eines spezifischen Wahrheitsspiels, an dem sie beteiligt sind. Die x spezifischen Wahrheitsspiele, deren Strukturen noch im einzelnen definiert werden müssen, nennt Foucault Aussagefelder. Er kann nun seine Position deutlich von allen Formen des atomistischen Strukturalismus, der sich mit isolierbaren Elementen abgibt, unterscheiden: »Ganz allgemein kann man sagen, daß eine Sequenz von sprachlichen Elementen eine Aussage nur dann ist, wenn sie in ein Aussagefeld eingetaucht ist, wo sie dann als ein besonderes Element erscheint.« (AW 144)

Archäologie hat somit nichts mit dem atomistischen Strukturalismus gemeinsam; ihre Elemente sind das Produkt eines *Feldes von Beziehungen*. Komplizierter ist ihr Verhältnis zum holistischen Strukturalismus. An diese subtilere und einflußreichere Sorte von Strukturalismus, in der das, was als mögliches Element gilt, eine Funktion des Systems ist, denkt Foucault, wenn er bemerkt, Ziel des Strukturalismus sei »die Definition von rekurrenten Elementen mit ihren Oppositionsformen und ihren Kriterien der In-

dividualisierung; sie erlaubt auch die Herstellung von Konstruktionsgesetzen, von Äquivalenzen und Transformationsregeln.« (AW 286). Da aber Foucaults Elemente Aussagen oder seriöse Sprechakte sind, müßte er, wollte er dieser Methode folgen, die Typenreihe möglicher seriöser Sprechakte unabhängig von irgendeinem spezifischen System definieren oder identifizieren und es dann jedem einzelnen spezifischen Sprechaktssystem überlassen festzulegen, welche möglichen Sprechakte tatsächlich als seriös galten. Obgleich dieses Vorhaben einem Strukturalisten, der sich mit für bedeutungslos angesehenen Elementen abgibt, sinnvoll erscheint, erweist es sich als nicht sinnvoll für den Archäologen, der, obwohl er die Bedeutung ausklammert, doch davon abhängig ist, daß Aussagen von ihren Verwendern für bedeutsam gehalten werden.

Der Archäologe findet, daß seine Elemente (Aussagen) nicht nur durch das gesamte System der Aussagen *individuiert* werden, sondern sich als Elemente nur innerhalb des spezifischen Systems, in dem sie Sinn ergeben, *identifizieren* lassen. Obwohl also Sprechakte für Foucault wie für Searle eine Art fixierten »Informationsgehalt« oder »Satzbedeutung« haben, hängt die Tatsache, ob zwei Sprechakte dasselbe bedeuten (das heißt: dieselben Wahrheitsbedingungen festlegen) oder nicht, nicht bloß von den Wörtern ab, die ihren Informationsgehalt determinieren, sondern vom Kontext, in dem sie auftauchen. Für Searle, den alltägliche Sprechakte interessieren, ist der Hintergrund der Alltagspraktiken dieser Kontext; für Foucault, den seriöse Sprechakte interessieren, ist es das System anderer seriöser Sprechakte (die Diskursformationen), in denen der jeweils in Frage stehende Sprechakt ernsthaften Sinn macht. Wie die holistischen Strukturalisten ist Foucault also der Ansicht, daß die *Individuierung* der Aussage von einem assoziierten Feld abhängig ist. Für Foucault wird man, »wenn der informative Gehalt und die Verwendungsmöglichkeiten dieselben sind, ... in beiden Fällen von derselben Aussage sprechen können« (AW 151). Aber Foucaults pragmatischer Holismus ist radikaler als der strukturalistische. Selbst die *Identität* einer Aussage hängt von dem von ihr gemachten Gebrauch ab. Wie wir bereits gesehen haben, kann »diese Identität der Aussage ... nicht für allemal im Verhältnis zu der des Satzes definiert werden, sondern sie ist selbst relativ und schillert gemäß dem Gebrauch, den man von der Aussage macht, und gemäß der Weise, auf die man sie handhabt.« (AW 152)

Wir sind jetzt in der Lage, genau festzustellen, wie sich sowohl strukturalistischer als auch archäologischer Holismus vom Atomismus unterscheiden und sich zugleich auch wesentlich voneinander unterscheiden. Der strukturalistische *Atomismus* identifiziert und individuiert isolierte Elemente. Er bestreitet, daß sich das Ganze von der Summe seiner Teile unterscheidet. Der strukturalistische *Holismus* identifiziert isolierte Elemente und sagt dann, daß das System bestimmt, welche aus der Gesamtheit möglicher Elemente als wirkliche individuiert werden. In diesem Fall, könnte man

sagen, ist das wirkliche Ganze weniger als die Summe seiner möglichen Teile. Der *archäologische Holismus* sagt, daß das Ganze sogar bestimmt, was als mögliches Teil gilt. Der gesamte Wortkontext ist grundlegender als seine Elemente und ist somit mehr als die Summe seiner Teile. Tatsächlich gibt es hier keine Teile außer denen im Feld, das sie identifiziert und individualisiert.

Sowenig man bei der Beschreibung seriöser Sprechakte die möglichen Elemente vom System der wirklichen Elemente abstrahieren kann, so wenig kann man eine abstrakte Tafel aller möglicher Aussage-Permutationen aufstellen; man kann nur spezifische Transformationsregeln beschreiben. Während der Strukturalist behauptet, transkulturelle, ahistorische, abstrakte Gesetze zu entdecken, die den Gesamttraum möglicher Permutationen bedeutungsloser Elemente definieren, behauptet der Archäologe nur, die lokalen, veränderbaren Regeln ausmachen zu können, die zu einer bestimmten Zeit in einer besonderen Diskursformation definieren, was als identische bedeutende Aussage gilt. Wenn strenggenommen eine Regel ein formales Prinzip ist, das die notwendigen und hinreichenden Bedingungen definiert, die ein Sprechakt erfüllen muß, bevor er als seriös gelten kann, gibt es überhaupt keine Regeln. Vielmehr sind die Regeln, die das Aussagensystem lenken, nichts als die Weisen, in denen die Aussagen wirklich aufeinander bezogen sind: »Eine Aussage gehört zu einer diskursiven Formation, wie ein Satz zu einem Text und eine Proposition zu einer deduktiven Gesamtheit gehört. Während aber die Regelmäßigkeit eines Satzes durch die Gesetze einer Sprache und die Regelmäßigkeit einer Proposition durch die Gesetze einer Logik definiert wird, wird die Regelmäßigkeit der Aussagen durch die diskursive Formation selbst definiert. Ihre Zugehörigkeit und ihr Gesetz bilden ein und dieselbe Sache.« (AW 170)

Es gibt kein vollständiges System, keine Weise, im voraus die Bedingungen der Möglichkeit zu determinieren, deren eine mögliche Ausprägung das vorliegende System ist. Man kann nur spezifische Systeme beschreiben und feststellen, welche Arten von seriösen Aussagen wirklich auftreten. Tatsächlich ist die Archäologie ein rein beschreibendes Unternehmen. Sie sucht »Aussagen und die Aussagefunktion, deren Trägerin sie sind, zu beschreiben, die Bedingungen zu analysieren, unter denen sich diese Funktion vollzieht, die verschiedenen von ihr angenommenen Gebiete und die Weise zu durchlaufen, wie sie sich gliedern . . .« (AW 168)<sup>3</sup>

Foucault faßt diese wichtigen Unterschiede in der Behauptung zusammen, daß der Strukturalist Möglichkeiten untersucht, während der Archäologe nach Existenz fragt. »Die Aussage ist also nicht eine Struktur (das heißt eine Menge von Beziehungen zwischen variablen Elementen, die so eine vielleicht unendliche Zahl von konkreten Modellen gestattet); sie ist eine Existenzfunktion, die den Zeichen eigen ist und von der ausgehend man dann durch die Analyse oder die Anschauung entscheiden kann, ob sie einen ›Sinn ergeben‹ oder nicht, gemäß welcher Regel sie aufeinanderfolgen

und nebeneinanderstehen, wovon sie ein Zeichen sind und welche Art von Akt sich durch ihre (mündliche oder schriftliche) Formulierung bewirkt findet.« (AW 126)

Wir können schließen, daß es zwar Gründe gibt, die Methode des Archäologen als *Analyse* zu bezeichnen, weil sie mit »Elementen« und »Regeln« zu tun hat, aber diese Form der Analyse hat wenig gemein mit der klassischen Mathesis oder deren modernen strukturalistischen Abkömmlingen und Variationen. Tatsächlich wäre diese Methode der Zerlegung in eher kontextabhängige Aussagekategorien und deren kontextabhängige Transformationen denn in atomistische Elemente und abstrahierbare Formationsregeln besser, mit Kant, als *Analytik* bezeichnet, da sie die apriorischen Möglichkeitsbedingungen der in jeder spezifischen Disziplin, den Strukturalismus eingeschlossen, praktizierten Analyse auszumachen sucht.

Aber auch dieser Vergleich muß eingeschränkt werden. Obwohl Foucault die apriorischen »Bedingungen des Auftauchens von Aussagen« (AW 184) zu beschreiben sucht, sind dies keine formalen transzendentalen Bedingungen. »Nichts wäre ... angenehmer, aber irriger, als dieses historische *Apriori* als ein formales *Apriori* zu begreifen, das darüber hinaus mit einer Geschichte versehen wäre: eine große unbewegliche und leere Figur, die eines Tages an der Oberfläche der Zeit auftauchte, die auf das Denken der Menschen eine Gewaltherrschaft ausübte, der sich niemand zu entziehen wüßte, die dann mit einem Schlag in einer Verdunkelung verschwände, für die kein Ereignis eine Vorbedingung gestellt hätte: synkopierte Transzendental, ein Spiel blinkender Formen.« (AW 186) Eben weil es keine (wirklichen oder möglichen) Basiselemente gibt, auf denen die Analyse aufruht (so daß Foucaults Methode nicht strukturalistisch genannt werden kann), gibt es keine obersten (leeren) transzendentalen Regeln für eine Epoche und erst recht keine zeitlosen Regeln zur Beschreibung des Ablaufs der Veränderungen zwischen den Epochen.<sup>4</sup> Kurz, Foucaults Methode ist, da sie nicht letztlich auf isolierbaren Elementen gründet, keine Analyse, und, da sie keine höchsten Ordnungsprinzipien hat, nicht transzendental. X

Trotz ihrer Verwerfung der Möglichkeitsbedingungen und der Entdeckung der Existenzbedingungen ähnelt die Archäologie weiterhin dem Strukturalismus in zwei wichtigen Hinsichten. Eine dieser Ähnlichkeiten – nämlich die Verwerfung jeden Rückgriffs auf die Innerlichkeit eines bewußten, individuellen, bedeutungsstiftenden Subjekts – teilt sie mit vielen anderen Bewegungen (Psychoanalyse, Ethnologie, Linguistik, heideggersche Existenzialphänomenologie, wittgensteinscher »Behaviorismus«) – jener allgemeinen Bewegung jenseits der Anthropologie, von der der Strukturalismus bloß eine Äußerung ist. Die andere Ähnlichkeit ist spezifischer und verblüffender: sowohl Foucault als auch die Strukturalisten interessieren sich nicht dafür, ob die von ihnen untersuchten Phänomene den ersten Sinn haben, den ihnen die Beteiligten unterstellen. Somit verwerfen sie die Ansicht, die von Pragmatikern wie Dewey, hermeneutischen Phänomenolo-

gen wie Heidegger und Philosophen der Umgangssprache wie Wittgenstein geteilt wird, daß man beim Studium linguistischer Praktiken dem Hintergrund gemeinsamer Praktiken, die sie intelligibel machen, Rechnung tragen muß.

In *Sein und Zeit* nannte Heidegger diesen Hintergrund die *Lichtung*. In seinen späteren Schriften nannte er ihn das *Offene* und bezeichnete den fundamentalen Unterschied zwischen diesem praktischen Hintergrund und einem Geflecht von Glauben oder Aussagen als ontologische Differenz. Foucault lehnt sowohl die Husserlsche Phänomenologie als auch die Heideggersche Hermeneutik explizit ab, wenn er der exegetischen Einstellung die Äußerlichkeit der archäologischen Haltung entgegenstellt. Der Archäologe isoliert eine Reihe von Aussagen, »um sie in einer Äußerlichkeit zu analysieren, die zweifellos paradox ist, weil sie auf keine umgekehrte Form der Innerlichkeit verweist; um sie in ihrer Diskontinuität zu betrachten, ohne sie . . . auf eine Eröffnung und einen fundamentalen Unterschied beziehen zu müssen . . .« (AW 176).

Foucault behauptet, ein neues Gebiet seriöser Aussagen entdeckt zu haben, das, obwohl die darin Befindlichen es als abhängig von nichtdiskursiven Praktiken erfahren, vom Archäologen als autonomes Reich beschrieben und erklärt werden kann. Der Archäologe besteht darauf, daß man individuelle mögliche oder wirkliche seriöse Sprechakte nicht voneinander isoliert studieren kann, aber er behauptet, daß man Ensembles oder Systeme solcher Aussagen vom praktischen Hintergrund getrennt betrachten kann. Selbst den Kontext brauchen die Hintergrundpraktiken nicht einzubeziehen. Was als relevanter Kontext gilt, wird selbst durch das System seriöser Aussagen determiniert, innerhalb dessen eine besondere Aussage verwendet wird. »Auf dem Grunde eines allgemeineren Verhältnisses zwischen den Formulierungen, auf dem Grunde eines ganzen sprachlichen Rasters kann die Wirkung des Kontextes determiniert werden.« (AW 142) Der Archäologe kann also das *Geflecht* diskursiver Praktiken untersuchen und es als Ensemble untereinander verbundener Elemente behandeln, während er das ausklammert, was Foucault später das »dicke Gewebe« der nichtdiskursiven Verhältnisse nennt, das den Verstehenshintergrund für die wirklich Sprechenden bildet.

Foucault besteht auf dem rein sprachlichen Charakter seines Gegenstandes und dementsprechend auf der Autonomie des Stabilitätsfeldes und des Gebrauchsfeldes – gerade weil seriöse Sprechakte ein System bilden; der Archäologe kann die Aussagefunktion, das heißt all das, was Leute zu einer bestimmten Zeit bestimmte Sprechakte ernst nehmen läßt, einfach von außen untersuchen. Wie ein Strukturalist ist Foucault sicher, daß diese Funktion *nur eine Funktion anderer seriöser Sprechakte ist*. Von innen gesehen, scheinen Aussagen nur vor dem Hintergrund wissenschaftlicher oder nichtwissenschaftlicher Praktiken ernsthaften Sinn zu ergeben, von außen gesehen aber stellt sich heraus, daß dieser gemeinsame Hintergrund von Prakti-

ken keine wesentliche Rolle spielt, wenn es darum geht, festzulegen, welcher Sprechakt zu einer bestimmten Zeit als seriösen Sinn ergebender anerkannt wird. Was Sprechakten Seriosität verleiht und somit zu Aussagen macht, ist ihre Stellung im Netz anderer seriöser Sprechakte und nichts weiter.

Foucault hat sicherlich recht, wenn er sagt, daß Aussagen wie »Arten entwickeln sich« nur in einer Diskursformation Bedeutung haben, die ihre Wahrheitsbedingungen spezifiziert. Aber man kann aus dieser Kontextabhängigkeit nicht schließen, daß seriöse Sprechakte ihre Seriosität allein diesem Gewebe diskursiver Praktiken verdanken. Solch ein strukturalistischer Schluß verwechselt notwendige und hinreichende Bedingungen. Foucaults eigene Untersuchungen führten ihn letztlich dazu, dieses *non sequitur* zu verwerfen. Zur Zeit der *Archäologie* jedoch teilt Foucault mit den Strukturalisten die Isolierung und Objektivierung eines gewählten theoretischen Untersuchungsgebiets – ein Gebiet, das seine eigene autonome Gesetzmäßigkeit haben soll.

## Die Analyse von Diskursformationen

Um die Möglichkeit einer Disziplin zu prüfen, die im Zwischenbereich von alltäglichen nichtdiskursiven Praktiken und den formalisierbaren Disziplinen wie etwa der Mathematik und einigen der Naturwissenschaften angesiedelt ist, entscheidet sich Foucault, seine neue archäologische Methode an dem Ensemble von Aussagen, das die sogenannten Wissenschaften vom Menschen ausmacht, zu überprüfen: Ließe sich dieses Gebiet allein durch reine Beschreibung und ohne Rückgriff auf Bedeutung oder Formalisierung als autonomer Bereich ausschneiden, analysieren und erklären, so wäre nachgewiesen, daß die Archäologie ein Beitrag zu einer neuen Disziplin ist. Man möchte hoffen, daß solch eine Disziplin, die sich von der landläufigen Art des Verstehens löste, der erste Schritt zu einer erfolgreichen Theorie eines wichtigen Aspekts des Menschen wäre.

Foucault schlägt vor, wie ein reiner Empirist zu beginnen, indem man als Ausgangsdaten einfach ein Ensemble von Sprechakten nimmt, die zu einer bestimmten Zeit als seriöse galten. (Vermutlich wurde die Arbeit der Vorauswahl schon durch die Kuratoren der Bibliothèque Nationale geleistet. Die Tatsache, daß diese Sammler bereits eine Entscheidung darüber gefällt haben, was seriös ist und – auf der Grundlage ihrer diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken – ihre eigene Klassifikation auf das so entstehende Korpus angewandt haben, stellt für Foucault kein Problem dar. Der Archäologe nimmt dieses ursprüngliche Ensemble von Aussagen und die gleichzeitige Klassifikation in Disziplinen, die es voraussetzt, nicht für bare Münze; vielmehr liefern die Aussagen das Rohmaterial für eine unabhängige Systematisierung.)



Unterziehen wir seriöse Sprechakte einer doppelten Ausklammerung dergestalt, daß wir uns nicht um ihre Bedeutung oder Wahrheit kümmern, und deshalb uns weder auf die Denkprozesse großer Denker noch auf das Fortschreiten der Wissenschaft zum Wissen berufen können, so benötigen wir eine neue Weise der Systematisierung von Diskursen. Tatsächlich versagen laut Foucault die traditionellen Einheiten selbst nach ihren eigenen Maßstäben. Er bemerkt, daß es in keiner Disziplin ein wesentliches, in traditioneller Weise definiertes Kennzeichen gibt, das unverändert gleich bleibt. Disziplinen definieren nicht ihre Objekte, Beschreibungstypen, legitimen Praktiker, Begriffe und Methoden in derselben Weise von einer Periode zur nächsten, und selbst innerhalb einer bestimmten Periode unterliegen die Objekte einer Wissenschaft ständigen Verschiebungen, Umwandlungen und Ersetzungen.

Foucault hat dieses Problem nicht als erster bemerkt. Wittgenstein würde sagen, daß Disziplinen nicht von der allgemeinen Wahrheit ausgenommen sind, daß wir Objekte nicht klassifizieren, ob es nun Stühle und Spiele oder Botanik und Physik sind, indem wir ein Wesen oder eine Reihe wesentlicher Merkmale identifizieren. Vielmehr »sehen (wir) ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.«<sup>5</sup>

Unsere Begriffe, behauptet Wittgenstein, sind wie ein aus Fasern gemachter Faden: »... die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.« (Ebda.) Anstelle einer Definition erfassen wir diese »Familienähnlichkeit«, indem wir ein leicht verständliches Beispiel auswählen, und andere Fälle, die mehr oder weniger wie dieses Beispiel liegen, heranziehen.

Wissenschaftshistoriker wie Thomas Kuhn, die sich auf Diskontinuitäten konzentriert haben, mußten wie Foucault das Problem der Darstellung von Einheit durch Wandel angehen. Kuhns von Wittgenstein beeinflusste Lösung besteht darin, daß er den Begriff eines Paradigmas – eines spezifischen Musters erfolgreicher Arbeit – einführt und versucht, die Einheit einer wissenschaftlichen Gemeinde mit ihren Objekten, Methoden usw. von ihrer gemeinsamen Bindung an ein solches Paradigma statt von ihrer Bindung an bestimmte Überzeugungen herzuleiten.

Foucault verhält sich eigentümlich schweigsam gegenüber Kuhns auf Paradigmata gegründeter Beschreibung, die doch auf sein eigenes Problem der Darstellung der Einheit eines Wissenskörpers unter Vermeidung sowohl des hermeneutischen Rückgriffs auf einen verborgenen gemeinsamen Referenten als auch des formalistischen Versuchs, notwendige und hinreichende Bedingungen der Identität zu finden, einzugehen scheint. Vielleicht geht das darauf zurück, daß Foucault wie viele andere Leser Kuhns ein Paradigma als eine Reihe von Überzeugungen oder als einen allgemeinen Begriffsrahmen, der den Praktikern einer bestimmten Disziplin gemeinsam ist, verstan-

den hat. So scheint Foucault in einem Interview nach dem Erscheinen der *Archäologie des Wissens* Systematizität, theoretische Form und Paradigmata zusammenzuwerfen.<sup>6</sup> Indem er den vielversprechenden Vorschlag von Kuhn an eine vertraute Position annähert, kommt Foucault dazu, als einzig mögliche Auffassung eine traditionellere Identität von Disziplinen gelten zu lassen, die auf einem gemeinsamen Ensemble von Regeln für das, was die Praktiker für akzeptabel halten, beruht. »Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses: Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel der Identität, welche die Form einer permanenten Reaktualisierung der Regeln hat.« (ODis 25) Kuhn macht andererseits sehr deutlich, daß die Festlegung gemeinsamer Paradigmata nicht die Festlegung gemeinsamer Regeln bedeutet: »Regeln . . . leiten sich von Paradigmata her, aber Paradigmata können die Forschung selbst noch bei fehlenden Regeln leiten.«<sup>7</sup>

Freilich meint Foucault nicht, daß die angeblich selbstaufgelegten normativen Regeln, die für ihre Praktiker eine Disziplin definieren, für deren Konstanz bei sich verändernden Objekten und Methoden sorgen, denn auch diese normativen Regeln verändern sich. Als er aber ein Prinzip der Einheit über Diskontinuitäten hinweg vorschlägt, das nicht von den Absichten individueller Subjekte ausgeht, hält er sich wieder an die Möglichkeit, disziplinäre Einheiten könnten auf gemeinsamen unreflektierten Praktiken beruhen, und nimmt an, die Einheiten müßten sich auf der Ebene regelgeleiteter Diskurse finden lassen.

Von der Annahme her, daß seriöse Sprechakte die Prinzipien ihrer eigenen autonomen Einheit einer neuen deskriptiven Untersuchung enthüllen werden, muß Foucault jetzt das begriffliche Instrumentarium vorstellen, mit dem der Archäologe dieses neue Gebiet katalogisieren wird. Bei der Ausrüstung eines solchen Forschungsvorhabens, das ins Zentrum der alten Wissenschaften vom Menschen führen soll, muß man beständig achtgeben, daß die Analyse seriöser Sprechakte die alten anthropologischen Kategorien vermeidet. Auf zweifache Weise sucht Foucault seinen Ansatz davon freizuhalten.

Erstens, da die sicherste Verteidigung ein wirkungsvoller Angriff ist, schlägt er als provisorische Strategie vor, eben jenen Diskurs zu analysieren, dessen Vorherrschaft er sich zu entziehen sucht: den der Wissenschaften vom Menschen. Dieser Diskurs bietet die Vorteile eines Bereichs, »in dem die [diskursiven] Relationen womöglich zahlreich, gedrängt und relativ leicht zu beschreiben sind« (AW 46), und der dennoch ein Feld ist, in dem die Disziplin noch nicht das Stadium der Formalisierung erreicht hat. Foucaults Analyse zielt auf »die Gesamtheit der Aussagen, durch die hindurch diese Kategorien [der Anthropologie] sich konstituiert haben, – die Gesamtheit der Aussagen, die das Subjekt der Diskurse . . . zum ›Objekt‹ gewählt haben und seine Entfaltung als Feld von Kenntnissen in Angriff genommen haben« (AW 46).

Zweitens müssen die neuen Kategorien zur Beschreibung von Ensembles

seriöser Sprechakte ständig mit den Abkömmlingen beider Seiten des transzendental/empirischen Doppels kontrastiert werden: den empirischen Kategorien zur Erklärung von Äußerungen und den transzendentalen Kategorien zur Analyse von Propositionen. Mit diesen Vorsichtsmaßnahmen geht Foucault daran, seine vier neuen beschreibenden Kategorien für die Analyse von Diskursformationen vorzustellen: Objekte, Subjekte, Begriffe und Strategien.

## Objekte

Die naheliegendste Weise, Diskursformationen zu katalogisieren, wäre die Gruppierung jener seriösen Sprechakte, die sich auf ein gemeinsames Objekt beziehen. Dies versuchte Foucault in seinem Buch über den Wahnsinn, indem er jene Aussagen zur archäologischen Analyse auswählte, die eine gewisse Erfahrung zu ihrem Objekt hatten. Aber zur Zeit der *Archäologie* bemerkt er, daß Diskursformationen nicht durch ihre Objekte differenziert werden, sondern vielmehr die Objekte, über die sie sprechen, *produzieren*. Der Wahnsinn war nicht, wie er früher angenommen hatte, ein Objekt oder eine Grenzerfahrung außerhalb des Diskurses, die jedes Zeitalter in seinen Begriffen zu fassen gesucht hatte. Foucault versucht nicht länger, »zu rekonstruieren ... wie er sich ... in einer ursprünglichen, fundamentalen, dumpfen, kaum artikulierten Erfahrung gegeben hat, und wie er dann wohl von den Diskursen und dem verdrehten, oft listigen Spiel ihres Verfahrens organisiert (übertragen, deformiert, travestiert, vielleicht zerstört) worden ist.« (AW 71 f) Vielmehr sieht Foucault jetzt, daß eine »Geisteskrankheit ... durch die Gesamtheit dessen konstituiert worden (ist), was in der Gruppe all der Aussagen gesagt worden ist, die sie benannten, sie zerlegten, sie beschrieben, sie explizierten, ihre Entwicklungen erzählten, ihre verschiedenen Korrelationen anzeigten, sie beurteilten und ihr eventuell die Sprache verliehen, indem sie in ihrem Namen Diskurse artikulierten, die als die ihren gelten sollten.« (AW 49) Daraus folgt, daß es sich für Foucault »(nicht darum) handelt ..., den Diskurs zu interpretieren, um durch ihn eine Geschichte des Referenten zu zeichnen« (AW 71).

Vielleicht vereinheitlichen dann die transzendentalen Bedingungen, die die Objektivität des Diskurses definieren und dergestalt die Produktion transzendentaler Objekte lenken, das Untersuchungsfeld. Aber auch dieser kantischen Bewegung vom Empirischen zum Transzendentalen gelingt es nicht, das Phänomen zu fassen.

Weder ein fixiertes, vereinheitlichtes Objekt noch die transzendentalen Regeln, welche die durch ein transzendentales Subjekt verliehenen Bedeutungen lenken, können dem sich systematisch verändernden Objekt Wahnsinn gerecht werden.

Foucault faßt diese zwei Optionen prägnant zusammen. Man muß der Tendenz widerstehen, Sprache entweder anhand von Referenten oder von

auf Objekte deutenden Worten zu denken. Er weist darauf hin, daß »die Wörter ... in einer Analyse wie der, die ich erstelle, ebenso bewußt fern wie die Dinge selbst (sind)« (AW 73). Die Archäologie ist also »eine Aufgabe, die darin besteht, nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.« (AW 74). Da »man nicht in irgendeiner Epoche über irgendetwas sprechen kann« (AW 68), bedarf es einer Redeweise über »den Raum, in dem verschiedene Objekte sich profilieren und ständig sich transformieren« (AW 50).

Wie sollen wir über diesen Raum sprechen? Anfangs scheint Foucaults Auffassung eine konkrete und eingeschränkte Version der allgemeinen Ansichten Wittgensteins und Heideggers zu sein. Alle drei gehen davon aus, daß eine Gesamtkonstellation von Praktiken diejenigen, die diese Praktiken teilen, dazu befähigt, Objekte zu bestimmen und über sie zu sprechen. In seiner Liste der Verhältnisse, die es ermöglichen, Objekte aufzugreifen und ihnen öffentliche Wirklichkeit zu verschaffen, betont Foucault eigens die Wichtigkeit nichtdiskursiver gesellschaftlicher Praktiken. »Diese Beziehungen werden zwischen Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensformen, Normsystemen, Techniken, Klassifikationstypen und Charakterisierungsweisen hergestellt ...« (AW 68). Wie die anderen Denker, die sich für den praktischen Hintergrund interessieren, der Gegenständlichkeit ermöglicht, betont er, daß der Raum, in dem Objekte auftreten können, nicht dadurch gefunden werden kann, daß man die Begriffe der ihn bildenden Objekte untersucht. »Diese Beziehungen sind im Gegenstand nicht präsent; bei einer Analyse werden sie nicht entfaltet ... Sie bestimmen nicht seine innere Konstitution, sondern das, was ihm gestattet, in Erscheinung zu treten, ... in einem Feld der Äußerlichkeit platziert zu sein.« (AW 68 f.)

Es mag so aussehen, als übertrage Foucault die allgemeine These über die Bedeutung der Hintergrundpraktiken schlichtweg auf die Aussagefunktionen, die seriöse Sprechakte und deren Objekte ermöglichen. Sogleich unternimmt Foucault jedoch einen strukturalistischen Zug, der seine Auffassung des Hintergrunds von Praktiken scharf von derjenigen Wittgensteins und Heideggers unterscheidet. Obwohl ihm deutlich ist, daß nichtdiskursive Praktiken bei der »Bildung« von Objekten eine Rolle spielen, besteht er darauf, daß die entscheidende Rolle bei den von ihm so genannten *diskursiven* Verhältnissen liegt. Diese Verhältnisse sind nicht die logischen und rhetorischen Verhältnisse, die zwischen Propositionen herrschen, sondern vermutlich die Verhältnisse, die zwischen Sprechakten, die in spezifischen Kontexten gebraucht werden, um bestimmte Handlungen zu performieren, herrschen. Foucault stellt das so dar: »[Diskursive Verhältnisse] befinden sich irgendwie an der Grenze des Diskurses: sie bieten ihm die Gegenstände, über die er reden kann, oder vielmehr ... sie bestimmen das Bündel von

Beziehungen, die der Diskurs bewirken muß, um von diesen und jenen Gegenständen reden, sie behandeln, sie benennen, sie analysieren, sie klassifizieren, sie erklären zu können.« (AW 70)

Um die besondere Rolle der Diskurspraktiken zu bestimmen, weist Foucault darauf hin, daß erstens die diskursiven Verhältnisse, die eine seriöse Referenz ermöglichen, weder objektiv noch subjektiv sind. Sie sind nicht das, was Foucault »primäre Beziehungen« nennt – vom Diskurs und seinen Objekten unabhängige Verhältnisse, die »zwischen Institutionen, Techniken, Gesellschaftsformen usw. beschrieben werden können« (AW 69). Noch sind diese Verhältnisse »sekundäre Beziehungen« – das was die praktizierenden Subjekte reflexiv als ihr eigenes Verhalten definieren. »Das, was die Psychiater des 19. Jahrhunderts beispielsweise über die Beziehungen zwischen Familie und Kriminalität sagen konnten, reproduziert nicht ... das Zusammenspiel der wirklichen Abhängigkeiten; aber es reproduziert auch nicht das Zusammenspiel der Beziehungen, welche die Gegenstände des psychiatrischen Diskurses ermöglichen und unterstützen.« (AW 69). Natürlich affizieren »Institutionen, Techniken, Gesellschaftsformen usw.« (AW 69) das, was seriös gesagt werden kann, und natürlich müssen individuelle Sprecher, die ernst genommen werden wollen, über die Sorte von Objekten sprechen, über die sich die wissenschaftliche Gemeinschaft, deren Mitglieder sie sind, einig ist – aber was die gemeinsamen Seriositätskanons wirklich determiniert, sind weder die wirklichen oder primären Beziehungen noch die sekundären, sondern es ist die Art und Weise, in der diese primären und sekundären Beziehungen durch diskursive Praxis organisiert werden. »Wenn man von einem Formationssystem spricht, denkt man nicht nur an das Nebeneinanderstellen, die Koexistenz oder die Interaktion von heterogenen Elementen (Institutionen, Techniken, gesellschaftlichen Gruppen, perzeptiven Organisationen, Beziehungen zwischen verschiedenen Diskursen), sondern an die Herstellung einer Beziehung zwischen ihnen – und zwar in einer sehr bestimmten Form – durch die diskursive Praxis.« (AW 106)

Die These, derzufolge den Diskurspraktiken eine gewisse Priorität zukommt, weil sie Beziehungen zwischen den anderen Beziehungstypen »festlegen«, ist eine der wichtigsten aber am wenigsten diskutierten Behauptungen der *Archäologie*. Jede Theorie, die behauptet, daß diskursive Praktiken autonom sind und doch zugleich zeigen will, daß »die Autonomie des Diskurses und seine Spezifität ihm (dem Diskurs) dennoch kein Statut reiner Idealität und völliger historischer Unabhängigkeit geben« (AW 235), muß erklären, wie denn diskursive Beziehungen mit primären und sekundären zusammenwirken. Foucault schreibt: »So öffnet sich ein ganzer aus möglichen Beschreibungen gegliederter Raum: System der *primären* oder *wirklichen Beziehungen*, System der *sekundären* oder *reflexiven Beziehungen* und System der *Beziehungen*, die man eigentlich *diskursiv* nennen kann. Das Problem besteht darin, die Spezifität dieser letzteren und ihr Zusammen-

spiel mit den anderen beiden deutlich werden zu lassen.« (AW 69). Aber Foucault hat hierzu in der *Archäologie* erstaunlich wenig zu sagen. Er benennt das Problem nur, wenn er uns sagt, daß »das Feld der Aussagen . . . ein praktisches Gebiet [ist], das autonom (wenn auch abhängig) ist und das man auf seiner eigenen Ebene beschreiben kann (obwohl man es nach etwas anderem gliedern muß als ihm selbst)« (AW 177).

Diese Position ist einsichtig, sofern man zwischen kausaler Abhängigkeit und beschreibender Intelligibilität unterscheidet. Dann könnte man Foucault so verstehen, als behauptete er, daß das, was gesagt wird, zwar von vielen nichtdiskursiven Faktoren ursächlich abhängt, man aber nicht diese Außenfaktoren heranziehen muß, um systematisch und also erkennbar zu machen, warum gewisse Typen ernsthafter Sprechakte geäußert werden und andere nicht. Diese Art Intelligibilität erfordert lediglich, daß man die Regeln der Diskurspraxis findet und darlegt. Also kann Foucault sagen: »Man wird schließlich verwiesen auf die Herstellung von Beziehungen, die die diskursive Praxis selbst charakterisiert; und man entdeckt . . . eine Gesamtheit von *Regeln*, die einer Praxis immanent sind und sie in ihrer Spezifität definieren.« (AW 71).

Foucault stellt aber, wie wir eben sahen, eine stärkere Behauptung auf als die, daß die Regeln diskursiver Praktiken autonome Intelligibilität besitzen. Er behauptet, daß diskursive Beziehungen einen gewissen Effekt auf alle anderen Beziehungen haben. Foucaults bestes Beispiel für die Weise, in der diskursive Praktiken, während sie von nichtdiskursiven Praktiken abhängen, doch diese nichtdiskursiven Elemente beeinflussen, findet man in seiner Erörterung der Beziehung zwischen medizinischem Diskurs und anderen, die medizinische Praxis beeinflussenden Faktoren. Wir sahen, daß in der *Geburt der Klinik* die Frage der Priorität des Diskurses nicht aufkam, da Foucault annahm, daß alle Praktiken – institutionelle, technische und politische wie auch die spezifisch diskursiven – zu einer gegebenen Zeit allesamt Manifestationen derselben zugrundeliegenden Struktur oder desselben Codes seien. Jetzt, da er sich von diesem übergreifenden historischen Strukturalismus zurückgezogen und seine Analyse auf die Struktur diskursiver Praktiken und – spezifischer noch – auf die Regeln, die ernsthafte Sprechakte leiten, beschränkt hat, stellt sich die Frage: Welche Beziehung besteht zwischen den Regeln, die den medizinischen Diskurs lenken, und anderen Kräften, die die medizinische Praxis betreffen? Foucaults Antwort besagt, daß der Diskurs die verschiedenen gesellschaftlichen, technischen, institutionellen und wirtschaftlichen Faktoren, die die medizinische Praxis determinieren, »benutzt«, indem er sie aufgreift und ihnen »Einheit« verleiht. Obwohl also das, was gesagt wird, von etwas anderem als ihm selbst abhängt, diktiert der Diskurs sozusagen die Bedingungen dieser Abhängigkeit. Was das heißt, kann man am besten sehen, wenn man Foucaults Beispiel im einzelnen wiedergibt.

Foucault beginnt mit der Aufreihung der nichtdiskursiven (primären und

sekundären) Beziehungen, die den medizinischen Diskurs zu beeinflussen scheinen.

»Wenn im klinischen Diskurs der Arzt der Reihe nach der souveräne und direkte Fragesteller, das Auge, das betrachtet, der Finger, der berührt, das Organ der Entzifferung der Zeichen, der Punkt der Integration bereits vollzogener Beschreibungen, der Labortechniker ist, dann deshalb, weil ein ganzes Bündel von Beziehungen ins Spiel gebracht wird. Es sind Beziehungen zwischen dem Raum des Krankenhauses als dem gleichzeitigen Ort des Beistands, der gereinigten und systematischen Beobachtung und der Therapie, die teilweise erprobt, teilweise experimentell ist, und einer ganzen Gruppe von Wahrnehmungstechniken, und Wahrnehmungscodes des menschlichen Körpers – so wie er durch die pathologische Anatomie definiert wird; das sind auch Beziehungen zwischen dem Feld der unmittelbaren Beobachtungen und dem Gebiet der bereits erworbenen Informationen; Beziehungen zwischen der Rolle des Arztes als Therapeuten, seiner Rolle als Pädagogen, seiner Rolle als Station in der Verbreitung ärztlichen Wissens und seiner Rolle als für die öffentliche Gesundheit im gesellschaftlichen Raum Verantwortlichen.« (AW 79 f)

Er zeigt sodann, daß das, was an modernen medizinischen Praktiken neu ist, nicht das Ergebnis von Transformationen dieser Techniken, Institutionen oder Begriffe sein kann.

Die klinische Medizin darf »nicht als das Resultat einer neuen Beobachtungstechnik aufgefaßt werden – der Autopsie, die seit langem, schon vor dem 19. Jahrhundert praktiziert wurde; . . . noch als die Wirkung jener neuen Institutionen, die die Klinik darstellte – es existierten seit Jahrzehnten bereits solche in Österreich und in Italien; noch als Resultat der Einführung des Begriffs des Gewebes durch den *Traité des membranes* von Bichat. Sondern als das In-Beziehung-Setzen (innerhalb des ärztlichen Diskurses) einer bestimmten Zahl von unterschiedlichen Elementen, von denen die einen den Status der Mediziner, andere den institutionellen und technischen Ort, von dem aus sie sprachen, andere ihre Position als wahrnehmende, beobachtende, beschreibende, unterrichtende Subjekte betrafen.« (AW 80)

Er schließt (und darin liegt Foucaults starke Behauptung):

»Man kann sagen, daß das In-Beziehung-Setzen von verschiedenen Elementen, von denen bestimmte neu, andere schon vorher existent sind, durch den klinischen Diskurs *bewirkt* wird: er als Praxis *stellt* zwischen ihnen ein Beziehungssystem *her* . . .; und wenn er eine Einheit hat, wenn die Modalitäten der Äußerung, die er benutzt oder denen er Raum gibt, nicht einfach durch eine Folge von historischen Berührungen nebeneinander gestellt sind, dann liegt das daran, daß er [der klinische Diskurs] jenes Bündel von Beziehungen *auf konstante Weise anwendet*.« (AW 80; Hervorh. von uns)

Was immer mit dem Diskurs, der ein »Beziehungssystem« »herstellt«, gemeint ist – klar sollte sein, daß in der *Archäologie* die Behauptung, der Diskurs sei autonom, mehr abdeckt als dies, der Diskurs könne von sich aus intelligibel gemacht werden. Sie ist eher die extreme und interessante (wenn auch letztlich unplausible) Behauptung, der Diskurs vereine das gesamte System der Praktiken, und nur im Rahmen dieser diskursiven Einheit kämen die verschiedenen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, technologischen und pädagogischen Faktoren zusammen und funktionierten in kohärenter Weise. Diese Behauptung ist verblüffend, weil man hätte glauben können, daß die institutionellen Praktiken bereits kohärent und einheitlich sein müßten, damit sich einheitliche diskursive Praktiken entwickeln könnten, oder zumindest, daß es einiger gemeinsamer kultureller Praktiken bedürfe, die den institutionellen und den diskursiven Praktiken zugrundelägen, damit sich diese beiden Ensembles von Praktiken miteinander verknüpfen. Gerade so wie laut Kuhn wissenschaftliche Praktiken sowie wissenschaftliche Diskurse durch ein gemeinsames Musterbeispiel (*Exemplar*) zu einem Unternehmen zusammengeschlossen werden.

Angesichts dieser Einwände mag ein vertrautes Beispiel helfen, Foucaults strukturalistische Sicht plausibel zu machen. Das Funktionieren der Universität hängt von einer großen Anzahl von Primärbeziehungen ab, die wirtschaftliche, politische, familiäre, institutionelle, architektonische und pädagogische Praktiken umfassen, aber diese verschiedenen Elemente können nur kraft der sogenannten »Idee der Universität« zur modernen Universität verschmelzen. Dieser Begriff aber, den Verwalter, Professoren und Studenten in gewissem Ausmaß teilen, ist selbst eine »Sekundärbeziehung«, die durch etwas anderes bedingt wurde. Dieser letzte vereinigende Faktor läßt sich weder in objektiven noch in mentalen Begriffen beschreiben. Er ist eher eine gewisse gemeinhin akzeptable Weise des Sprechens (Beschreibens, Diskutierens, Fragens, Verkündens), die in einem »höhere Erziehung« genannten Bereich ernst genommen wird. Dieser spezifische Diskurstyp ist zweifellos mit dem verbunden, was Verwalter, Professoren und Studenten über universitäre Erziehung denken, aber diese *Denkweisen* organisieren all die Faktoren, die das universitäre System ausmachen, nicht mehr als es die verschiedenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kräfte tun. Die institutionellen Beziehungen und das Denken werden letztlich durch das System von Regeln organisiert, das bestimmt, welche Art des *Sprechens* über Erziehung und welche Sprecher in einer bestimmten Periode ernst genommen werden können. So un kreativ es zunächst erscheinen mag, es sind diese Regeln, die das ernsthaft Sagbare »steuern«, die letztlich das uns bekannte universitäre Leben »bewirken« oder »erzeugen«.

Selbst wenn die Regeln des Diskurses ein bestimmtes Beziehungssystem herstellen, so schließt das natürlich nicht Fragen danach aus, in welcher Weise der Diskurs und seine Regeln von den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Praktiken, die sie vereinigen, abhängen. In einem Land mit



Feudalsystem ließe sich eine moderne Universität nicht allein dadurch errichten, daß man einer Elite beibrächte, wie das *California Board of Regents* zu sprechen. Irgendwie müssen die zeitgenössischen Institutionen und Praktiken den Diskurs stützen. Foucault erkennt an, daß »die Archäologie ... auch Verhältnisse zwischen den diskursiven Formationen und den nichtdiskursiven Bereichen erscheinen« läßt (AW 231). Nach Foucaults Ansicht muß es etwas geben, aufgrund dessen der Diskurs »artikuliert« werden kann. Also muß man fragen, wie diese Primärfaktoren den Diskurs affizieren. Ihr Effekt kann weder bloß eine Bedeutungsbeziehung noch eine der objektiven Kausalität sein. »Diese Annäherungen verfolgen nicht den Zweck, große kulturelle Kontinuitäten ans Licht zu bringen oder Kausalitätsmechanismen zu isolieren. Gegenüber einem Komplex von Aussagefakten fragt sich die Archäologie nicht, was ihn hat motivieren können (denn das ist die Untersuchung der Formulierungskontexte); sie sucht auch nicht zu erkennen, was sich in ihnen ausdrückt (die Aufgabe einer Hermeneutik) (AW 231). »Artikulation« ist eine Beziehungsart *sui generis*, mit der sich die Archäologie abgeben muß. »[Die Archäologie] versucht zu determinieren, wie die Formationsregeln, von denen er [der Komplex von Aussagefakten] abhängt – und die die Positivität charakterisieren, zu der er gehört – mit nichtdiskursiven Systemen verbunden sein können: sie sucht spezifische Artikulationsformen zu definieren.« (AK 231)

Foucault versichert: »Den Raum in seiner Reinheit erscheinen zu lassen, in dem sich die diskursiven Ereignisse entfalten, heißt nicht, zu versuchen, ihn in einer Isolierung wiederherzustellen, die nichts zu überwinden vermöchte; heißt nicht, ihn in sich selbst zu verschließen; es heißt, sich frei zu machen, um in ihm, und außerhalb seiner, Spiele von Beziehungen zu beschreiben.« (AW 45) Foucault geht indes in der *Archäologie* nicht weiter auf die Artikulationsbeziehungen ein. Es heißt, daß wenn die Archäologie »eine ... kausale Analyse in der Schwebelage hält, wenn sie den notwendigen Eingriff durch das sprechende Subjekt vermeiden will, dann nicht, um die souveräne und einsame Unabhängigkeit des Diskurses zu sichern; sondern um den Existenz- und Funktionsbereich einer diskursiven Praxis zu entdecken.« (AW 235) Wir werden einzig mit dem Versprechen beschieden, daß die Archäologie z. B. sagen wird, »wie der medizinische Diskurs als Praxis, der sich an ein bestimmtes Feld von Gegenständen wendet, der sich in den Händen einer gewissen Zahl von statuarisch bezeichneten Individuen befindet, der schließlich bestimmte Funktionen in der Gesellschaft zu erfüllen hat, sich über Praktiken artikuliert, die ihm äußerlich und selbst nicht diskursiver Natur sind.« (AW 234)

Wir werden im zweiten Teil darlegen, daß erst als Foucault seine semi-strukturalistische Behauptung aufgibt, dem Diskurs komme eine Art Priorität zu, die es ihm ermöge, nichtdiskursive Beziehungen zu »benutzen«, er den legitimen Bereich des Funktionierens diskursiver Praktiken freilegen und die einzigartige Weise erfassen kann, in der der Diskurs von den nicht-

diskursiven Praktiken abhängt und zugleich auf diese, denen er »dient«, rückwirkend Einfluß ausübt.

## Modalitäten des Hervortretens

Gerade so, wie Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* fälschlicherweise dachte, er könne ein Diskursfeld individuieren, indem er die von ihm fixierten Objekte lokalisierte, so dachte er bei der Vorbereitung der *Geburt der Klinik* zunächst, er könne fixierte, homogene Stadien der medizinischen Wissenschaft isolieren, wenn er gewisse konstante Aussagestile, gewisse grundlegende Weisen, in denen die Subjekte sprachen, entdeckte. Und gerade so, wie eine sorgfältige Analyse einer Diskursformation nicht eine wohldefiniertes, dichtes Bündel von Objekten zutage förderte, sondern eher eine Reihe voller Lücken, Ersetzungen und Transformationen, mußte der Versuch, eine spezifische Gruppe von Aussagen zu definieren, so als bildete diese Gruppe einen »großen kontinuierlichen Text«, der Beschreibung eines Feldes heterogener Typen von Aussagen weichen.

Foucault entdeckte, daß der Archäologie zum Verständnis der Vielfalt von Aussagestilen auf andere systematisch wechselnde diskursive Praktiken achten muß, wie etwa darauf, wer das Recht hat, Aussagen zu machen, von welcher Stelle diese Aussagen hervorgehen, und welche Position das Subjekt des Diskurses innehat. Im Fall der Medizin mußte Foucault unter anderem beschreiben, wie Ärzte zugelassen, Spitäler organisiert werden, und wie die Stellung des Arztes als Beobachter, Befrager, Datensammler, Forscher usw. sich wandelt.

Ferner fand Foucault bei der Untersuchung von Aussagen und deren Objekten heraus, daß seine Analyse ihn an die Grenzen der Diskurspraxis führte. Er mußte »erkennen, daß der klinische Diskurs ebenso eine Gesamtheit von Hypothesen über das Leben und den Tod, von ethischen Entscheidungen, von therapeutischen Entscheidungen, von institutionellen Regelungen, von Unterrichtsmodellen wie eine Gesamtheit von Beschreibungen war« (AW 51). Den theoretischen Vorannahmen, die die Archäologie bestimmen, treu, gelingt es Foucault, diese Entdeckung zurückzustellen und die relative Autonomie des Diskurses durch die Behauptung zu retten, jene ethischen, pädagogischen und therapeutischen Praktiken, die tatsächlich von den in die medizinischen Beschreibung eingehenden ernsthaften Sprechakten vorausgesetzt werden, würden selber durch weiter gefaßte Diskursbeziehungen ermöglicht. Die Spannweite nichtdiskursiver pädagogischer Praktiken, darunter die Bedeutung der Ausbildungszeit für die Vermittlung aller möglichen Dinge – von medizinischen Vorannahmen über Leben und Tod bis zu solch spezifischen Fähigkeiten wie dem Lesen eines TBC-Röntgenbildes, wird nicht zur Kenntnis genommen. Foucaults Optik verengt sich auf die spezifische Frage: was kann ernst genommen werden? das heißt: wer hat das Recht zu sprechen – unter der Annahme, daß, was

er/sie sagt, wahr ist? Und dies wiederum führt zum allgemeinen System der diskursiven Beziehungen zurück, die die Bildung und Übermittlung ernsthafter Sprechakte durch ernsthafte Sprecher ermöglichen. »Das ärztliche Wort kann nicht von irgend jemand kommen; sein Wert, seine Wirksamkeit, sogar seine therapeutischen Kräfte und auf allgemeine Weise seine Existenz als ärztliches Wort sind nicht ablösbar von der durch einen Status definierten Persönlichkeit, die das Recht hat, es zu artikulieren, indem sie für dieses Wort die Kraft in Anspruch nimmt, Leiden und Tod zu bannen.« (AW 76) Entschlossen, den traditionellen Versuch zu vermeiden, die medizinische Lehre auf den »Gründungsakt« durch das selbstreflektierte »denkende, wissende und sprechende Subjekt« zurückzuführen, geht Foucault über die gemeinen medizinischen Alltagspraktiken hinweg, die von den Lehrmodellen befördert und durch Vermittlung unterhalb der Ebene explizit reflexiver Kenntnis aufgenommen werden. Anstelle der nichtdiskursiven »Lehrmodelle«, die er im Vorübergehen erwähnt, setzt er explizite Formulierungen von Kompetenzkriterien: »Der Status des Arztes umfaßt Kriterien des Wissens und der Kompetenz; Institutionen, Systeme, pädagogische Normen; gesetzliche Bedingungen, die ein Recht auf die Anwendung und das Ausprobieren des Wissens geben« (AW 75). Indem er Musterbeispiele und andere medizinische Hintergrundpraktiken, die seriöse Sprecher bilden helfen, außer acht läßt, kann Foucault sich von seiner berechtigten Behauptung, daß »das Aussagefeld nicht auf ein individuelles Subjekt, nicht auf etwas wie ein kollektives Bewußtsein, eine transzendente Subjektivität bezogen wird« zur stärkeren, aber unberechtigten Behauptung übergehen, daß »in den verschiedenen Formen der sprechenden Subjektivität dem Aussagefeld eigene Wirkungen zu erkennen« (AW 177) sind.

Hermeneutiker wie Heidegger und Kuhn würden mit Foucault darin übereinstimmen, daß Subjekte gewiß nicht die Quelle des Diskurses sind, und alle wären sich darin einig, daß die Quelle ein »anonymes Feld« (AW 177) von Praktiken ist. Die Hermeneutiker würden jedoch darauf bestehen, daß dieses Feld kein rein diskursives sei. Dieses besteht nicht bloß aus der »Menge der gesagten Dinge, (den) Relationen, (den) Regelmäßigkeiten und Transformationen, die darin beobachtet werden können« (AW 178). Sich verändernde nichtdiskursive Fertigkeiten liegen Veränderungen von Ausgestalten, Modalitäten des Hervortretens und den Arten von Subjekten, die möglich sind, zugrunde. Diese Praxisebene ist dem reflexiven Bewußtsein empirischer Subjekte nicht direkt zugänglich, sie läßt sich aber auch nicht, wie Husserl meinte, als das implizite Glaubenssystem einer transzendenten Bewußtheit »wiederbeleben«. Ihre Bedeutung anzuerkennen heißt deswegen noch nicht, in die »Wiederbelebung« der Geschichte der ärztlichen Mentalität zurückzuerfallen.

Für Foucault scheinen zu diesem Zeitpunkt die traditionellen Philosophien des Subjekts die einzige Alternative zu seiner Sichtweise zu sein – und diese weist er geradewegs zurück: »Vorhin haben wir gezeigt, daß es

sich weder um die ›Wörter‹ noch um die ›Sachen‹ handelte, wenn man das System der einer diskursiven Formation eigenen Gegenstände definieren wollte. Ebenso muß man jetzt erkennen, daß es weder durch den Rückgriff auf ein transzendentes Subjekt noch durch den Rückgriff auf eine psychologische Subjektivität zu leisten ist, wenn es um die Definition des Systems seiner Äußerungen geht.« (AW 82) Was bleibt, ist ein modifizierter Strukturalismus, der dem diskursiven Feld autonome Wirksamkeit zuspricht. Foucault gelangt so dahin, seine Ansicht der Modalitäten des Hervortretens auf ein »Gesetz all dieser verschiedenen Äußerungen« (AW 75) zu gründen, ein Gesetz, das den Bezug auf Objekte oder Subjekte vermeidet – aber um den Preis, ebenfalls alle spezifischen Eigenarten der gängigen gesellschaftlichen Praktiken zu übergehen.

## Die Bildung von Begriffen

Will man zeigen, daß die Einheit einer besonderen Diskursformation durch den Gebrauch eines festgelegten Ensembles von Begriffen bestimmt ist, so findet man natürlich die traditionelle Darstellung wieder unangemessen. In der *Ordnung der Dinge* hat Foucault gezeigt, daß Begriffe sich verschieben, unvereinbare Begriffe sich überlagern und alle Begriffe Umwälzungen unterworfen sind. Im Gegensatz zum traditionellen Interesse an inneren Regeln, die dem psychologischen Subjekt zugänglich sind, nimmt Foucault wieder eine völlig äußerliche Beschreibung vor. Wie Kuhn sucht er eine Analyseebene, die Begriffe, ihre Beständigkeiten, kleine Verschiebungen und radikale Umordnung wiedergibt, ohne eine immanente Rationalität einzuführen, also ohne die Vorstellung, daß eine Theorie durch eine andere ersetzt wird, weil die zweite gemäß einigen allgemeinen Rationalitätsprinzipien überlegen ist. Aber anders als Kuhn, der behauptet, daß nicht Regeln, sondern Geltungsverschiebungen von Paradigmata die Kontinuität oder Diskontinuität von Begriffen bewirken, bleibt Foucault auf der Ebene des Systems diskursiver Praktiken, die er als autonom und regelgeleitet ansieht. »Eine solche Analyse betrifft also auf einer in bestimmter Weise *vorbegrifflichen* Ebene das Feld, in dem die Begriffe nebeneinander bestehen können, und die Regeln, denen dieses Feld unterworfen ist.« (AW 89)

Der Status der foucaultschen Erklärungsprinzipien verschiebt sich allerdings genauso wie die Begriffe, die sie zu regeln vorgeben. Statt als ein *Gesetz*, das *hinter* den diskursiven Erscheinungen wirkt, werden sie diesmal als *Regeln*, die *auf* der diskursiven Ebene selbst wirken, beschrieben: »Das so beschriebene ›Vorbegriffliche‹ ist, statt einen Horizont zu zeichnen, der aus der Tiefe der Geschichte käme und sich durch sie hindurch aufrecht erhielte, im Gegenteil auf der ›oberflächlichsten‹ Ebene (auf der Ebene der Diskurse) die Menge der Regeln, die darin effektiv angewandt werden.« (AW 92) Das heißt vermutlich, daß Foucault zwar bei der Behandlung der Sprechweisen die Analyse auf Gesetze gründen wollte, die den Ausübenden,

deren Aussagestil sie bestimmten, nicht zugänglich wären, bei der Behandlung von Begriffsverschiebungen aber die Regeln, denen individuelle Sprecher folgen, beschreiben zu können hofft. Natürlich wird er diese Regeln nicht als Weisen beschreiben, in denen die Individuen sich versichern, daß sie Sinn bilden und ernst genommen werden, sondern vielmehr – aus seiner neutralen archäologischen Perspektive – einfach als die Regeln des anonymen Wahrheitsspiels. »In der Analyse, die hier vorgeschlagen wird, haben die Formationsregeln ihren Platz nicht in der ›Mentalität‹ oder dem Bewußtsein der Individuen, sondern im Diskurs selbst; sie auferlegen sich folglich gemäß einer Art uniformer Anonymität allen Individuen, die in diesem diskursiven Feld sprechen.« (AW 92)

Nur schwer kann man den Verdacht abweisen, daß Foucault sich viel klarer ist über die von ihm verworfenen traditionellen humanistischen Methoden als über den Status der Formationsprinzipien, die er einzuführen sucht. Eines allerdings an diesen Formationsprinzipien ist klar. Ob es nun dieselben Regeln sind, denen die Sprecher folgen, und die von außen als Beziehungen zwischen bedeutungslosen Ereignissen gesehen werden – wie Foucault das hier zu vertreten scheint –, oder ob diese Prinzipien, wie im Fall der Modalitäten der Äußerung, ein Gesetz hinter den Erscheinungen sind, die sich völlig von den Regeln in den Köpfen der Ausübenden unterscheiden und nur mittels archäologischer Beobachtung zu entdecken sind – die Prinzipien, die Foucault beschäftigen, sind Prinzipien einer Verknappung.

Der Archäologe nimmt ernsthafte Sprechakte nicht ernst. Für ihn erweist sich die Überfülle des Diskurses, die dem Bestreben erwächst, die Wahrheit über für wirklich genommene Objekte festzustellen und das zu interpretieren, was ernsthafte Subjekte über diese Objekte zu sagen versuchen, als auf einen engen Bereich begrenzt. Verknappung bedeutet weder bloß, daß das Gesamtkorpus geäußelter ernsthafte Sprechakte durch einige wenige Regeln oder Gesetze beschrieben werden kann, noch daß aus der Menge der Sprechakte (Forschungsberichte, Datenbanken, Biographien und Autobiographien) irgendwelche vom Archäologen verworfen werden. Sie bedeutet vielmehr, daß, von außen besehen, die Gruppe von Sprechakten, die zu einer bestimmten Zeit ernst genommen werden können, kleine diskontinuierliche Zonen ausmachen.

Zonen wovon? möchte man fragen. Und man ist zu sagen geneigt: Zonen des Bereichs aller möglichen ernsthafte Sprechakte. Dann aber würde man sich in die strukturalistische Behauptung verrennen, daß man von vornherein alle möglichen Elemente und alle möglichen, ihre Kombination leitenden Regeln ausmachen kann, um das gesamte Feld möglicher Permutationen zu bestimmen. Man kann nicht Möglichkeitsbedingungen bestimmen, nur Existenzbedingungen. Deshalb muß die Knappheit wirklicher ernsthafte Sprechakte ohne die Kontrastfolie der Fülle möglicher ernsthafte Sprechakte definiert werden.

Der Begriff Verknappung deutet vermutlich auf die Tatsache, daß Sprechakte, die uns bizarr und unverständlich erscheinen, zu anderen Zeiten mit anderen Diskursformationen ernst genommen wurden, während Sprechakte, die wir ernst nehmen, wären sie in früheren Zeiten zufällig von jemand geäußert worden, als Fieberwahn eines Verrückten oder eines Sehers gegolten hätten. Foucault will darauf hinaus, daß die Inseln der Dichte, in denen ernsthafte Sprechakte wuchern, das Ergebnis von Prinzipien sind, die aus dem Inneren oder von der Rückseite des Diskurses her wirken, um uns aufzunötigen, was als Objekt gelten kann, welche Dinge ernsthaft darüber gesagt werden können, wer sie sagen kann und welche Begriffe dabei gebraucht werden können.

## Die Bildung von Strategien

Ein letzter traditioneller Versuch, die Einheiten und Diskontinuitäten dessen zu verstehen, was einst Disziplinen genannt wurde, besteht darin, zugrundeliegende Themen auszumachen. Es fällt Foucault nicht schwer, die Probleme dieses Ansatzes aufzuweisen. Ein und dasselbe Thema, etwa Evolution, kann in zwei verschiedenen Objekt- und Begriffsfeldern artikuliert werden. Im 18. Jahrhundert beruhten die Vorstellungen von der Evolution auf dem Begriff des Kontinuums der Arten, das durch eine Katastrophe unterbrochen worden war, während sich die Evolutionisten des 19. Jahrhunderts nicht mit der Aufstellung einer kontinuierlichen Artentafel, sondern mit der Beschreibung diskontinuierlicher Gruppen befaßten. Ein einziges Thema – zwei Diskurstypen. Umgekehrt taucht in der Ökonomie ein und dasselbe Begriffsmuster in zwei unterschiedlichen Erklärungsstrategien für die Wertbildung auf – eine beruht auf dem Tausch, die andere auf dem Lohn.

Was ersetzt nun die Themen, will man die Einheit eines bestimmten Kontinuitätsausschnitts und den systematischen Wandel erklären? Foucault zufolge wird eine Gruppe ernsthafter Sprechakte durch die Punkte individualisiert, die eine Diskursformation zur Wahl stellt: »Wären das nicht die verschiedenen Möglichkeiten, die er (der Diskurs) eröffnet, bereits existierende Themen wiederzubeleben, entgegengesetzte Strategien hervorzurufen, unvereinbaren Interessen einen Platz einzuräumen, verschiedene Parteien mit einem Spiel determinierter Begriffe zu spielen zu erlauben?« (AW 56) Das unterstellt, daß eine bestimmte Diskursformation einen bestimmten Manövrierraum eröffnet, den Foucault »ein Feld möglicher Optionen« (AW 97) nennt. Foucault ist der Meinung, daß dieser sich verändernde Raum, in dem bestimmte Handlungsmöglichkeiten auftauchen, die genutzt und dann aufgegeben werden, die teleologischen Begriffe der Entwicklung von Themen oder Theorien ersetzen sollte.

Eine solche Auffassung muß sich folgenden Fragen stellen: Wie sind diese strategischen Möglichkeiten in der Geschichte verteilt? Was eröffnet die-

sen Raum und wie können wir seine Transformationen erklären? Schnell findet Foucault wieder die Schwachstellen in dem vom kantischen Doppel diktierten Ansatz – sowohl des transzendentalen Ansatzes, der eine notwendige Entwicklung zunehmend besserer Lösungen für dasselbe Problem behauptet, und der empirische Ansatz, der das Auftauchen und Verschwinden von Möglichkeiten zum Ergebnis zufälliger Ideen und Einflüsse macht. Foucault schlägt als Alternativerklärung für die wechselnden Aspiranten auf ernsthafte Forschungsstrategien eine Beschreibung der systematischen Weise, in der sich die verschiedenen Strategien verbinden, vor. Er sucht die Formationsregeln theoretischer Entscheidungen: »Eine diskursive Formation wird individualisiert werden, wenn man das Formationssystem der verschiedenen sich darin entfaltenden Strategien definieren kann; in anderen Worten, wenn man zeigen kann, wie sie sich alle ... vom selben Mechanismus von Relationen ableiten.« (AW 100 f.)

Der Beschreibung eines Systems der Formation von Strategien und seiner impliziten Regeln hat Foucault kein eigenes Buch gewidmet. Seine dichte, aber erhellende Systematisierung der Analytik der Endlichkeit kann jedoch als Beispiel dafür dienen, was ein solcher Ansatz leisten kann. Foucault zeigt, wie im Laufe von 200 Jahren drei Strategien, sämtlich Variationen darüber, wie man die wesentliche Grenze des Menschen ausmachen und überwinden kann, mehr oder weniger erfolgreich erforscht und erschöpft wurden. Die Ausübenden sahen sich natürlich nicht als eingeschränkt durch die begrenzte Bandbreite von Strategien, die ins Spiel gebracht wurden, als gegen Ende des klassischen Zeitalters die Grenzen des Menschen als Endlichkeit definiert wurden. Sie sahen sich nicht selbst eine verlorene Schlacht schlagen, in der sie versuchen mußten, die menschliche Fähigkeit, alle Grenzen zu überwinden, auf seine Fähigkeit, sich als begrenzt zu erkennen, zu gründen. Immanent sahen sie sich zumindest vielversprechende neue Forschungsprogramme entdecken, die die Wahrheit über den Menschen liefern würden. Nur von außen können diese Strategien als von den Prinzipien der Knappheit geleitete gesehen werden, die den Raum der Optionen nötigen, sich der Erforschung zu öffnen. Nur der Archäologe kann sehen, daß »diese Optionen ... regulierte Weisen, ... Diskursmöglichkeiten anzuwenden« (AW 102) sind.

Foucaults Erörterung der Analytik der Endlichkeit erlaubt uns auch zu sehen, daß »das Formationssystem der Zeit nicht fremd« (AW 108) ist. Die Analytik der Endlichkeit setzt, wie wir gesehen haben, gewisse Grenzbedingungen, aber der begrenzte Satz von Strategien, die diese Sicht ermöglicht, ist weder insgesamt »entdeckt« worden, als der Mensch als vereinheitlichende Quelle der Repräsentation auftauchte, die selbst voll repräsentiert werden muß, noch gibt es ein dialektisches Streben zur Wahrheit hin, in dem die Strategien nacheinander erforscht werden und jede einzelne in einem adäquateren Ansatz *aufgehoben* (im Original dt.) wird, sowie sie ihre Widersprüche offenbart. Vielmehr ergibt sich eine überlappende Reihe,

bei der sich erweist, daß einige Strategien nicht viel versprechen, zu sterilen Debatten führen oder unendliche und müßige Aufgaben stellen. Zugleich kommen neue Verwicklungen ins Spiel, deren verquere Komplexitäten neue Weisen zu versprechen scheinen, den widerspenstigen Gegenstand zu organisieren. Die Analytik der Endlichkeit richtet somit einen Raum ein, in dem Strategien aufkommen, ganze Forschungsgebiete verwirren und dann durch andere ersetzt werden können als »Elemente, die ... eine bestimmte Zahl von immanenten Veränderungen eingehen, die in die diskursive Praxis integriert sind, ohne daß die allgemeine Form ihrer Regelmäßigkeit verändert wird.« (AW 109)

Betrachtet man die Weise, in der sich Formationssysteme verändern, so bemerkt man, daß »begrenzte Diskurstypen ... ihren eigenen Typ von Historizität haben« (AW 235). Zum Abschluß unserer Analyse der Eigenschaften von Diskursformationen wenden wir uns nun dem neuen Geschichtsverständnis des Archäologen zu.

### Historische Transformation: Unordnung als ein Typ von Ordnung

Da der Archäologe die Regeln beschreibt, die den modernen historischen Diskurs steuern – einen Diskurs, der die Geschichte als bedeutsamen Fortschritt zur Wahrheit hin auffaßt – nimmt er die Geschichtsteologie nicht mehr ernst und setzt somit auch keine historische Kontinuität mehr voraus. Der ernsthafte Diskurs ist nach archäologischem Verständnis nicht der abgestufte äußere Ausdruck einer tiefen inneren Wahrheit; vielmehr offenbart er seine eigenen Regeln des systematischen Wandels. »Er ist eine Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt.« (AW 241) Dem ernsthaften Historiker, der auf Entwicklung und Kontinuität nach dem Modell der Biographie ausgerichtet ist, verkündet der Archäologe: »Der Diskurs ist nicht das Leben: seine Zeit ist nicht die Eure ...« (AW 301)

Was sind nun für den Archäologen Zeit und Geschichte, oder besser: wie erklärt *er* die Diskontinuitäten und Transformationen, die fälschlich für den bedeutungsvollen Gang der Geschichte gehalten werden? Wird nicht jeglicher Wandel durch seine Transformationsregeln eingefroren? Foucault behauptet das Gegenteil: »Die Archäologie behandelt nicht das als Simultanes, was sich als Sukzessives gibt; sie versucht nicht die Zeit erstarren zu lassen und an die Stelle ihres Ereignisflusses Korrelationen zu setzen, die eine unbewegliche Figur zeichnen. In Zweifel zieht sie das Thema, daß die Abfolge ein Absolutum sei: eine ursprüngliche und unauflösliche Verkettung, der der Diskurs durch das Gesetz seiner Endlichkeit unterworfen wäre ...« (AW 240).

Zunächst einmal interessiert sich der Archäologe weder für die empirische Abfolge der Ereignisse noch für transzendente historische Regeln, die die Möglichkeitsbedingungen jeden Wandels festlegten. Vielmehr inter-



essiert er sich für die Weise, in der eine Diskursformation eine andere ersetzt, das heißt dafür, »Beziehungen erscheinen zu lassen, die die Zeitlichkeit der diskursiven Formationen charakterisieren ...« (AW 237). Diese Beziehungen bestimmten die Abfolge von Räumen, durch die unter anderem verschiedene Arten der Suche nach verschiedenen Arten von Ursprüngen, und allgemein: verschiedene Zeit- und Geschichtsverständnisse bedingt sind. »(Man) versucht ... zu zeigen, wie es eine Abfolge geben kann und auf welchen verschiedenen Niveaus man voneinander abgegrenzte Abfolgen findet« (AW 240). Dies ist kein tiefenhermeneutischer Versuch, die Abfolge auf ihre Quelle zurückzuführen. »Ein solcher Diskurs hat nicht die Aufgabe, ... in der Tiefe der gesagten Dinge, dort, wo sie schweigen, den Moment ihrer Entstehung wiederzufinden (ob es sich nun um ihre empirische Schöpfung oder den transzendentalen Akt, der ihnen Ursprung verleiht, handelt). Er ist nicht das Sammeln des Ursprünglichen oder der Erinnerung der Wahrheit. Er hat im Gegenteil die Unterschiede zu *machen*: sie als Objekte zu konstituieren, sie zu analysieren und ihren Begriff zu definieren.« (AW 293)

Foucault versichert uns allerdings, daß die Alternative zur Hermeneutik nicht der Strukturalismus ist. Die Beziehungen zwischen den vom Archäologen beschriebenen Differenzen sind keine ahistorischen Bedingungen der Möglichkeit, die den Raum aller möglichen Transformationen gestalten. Vermutlich sind sie wohl Regeln, die lediglich die Existenzbedingungen bestimmen, das heißt die Regelmäßigkeit der wirklich stattfindenden Transformationen. Auf diese Weise hoffte Foucault eine Theorie des Wandels zu erhalten, die das klassische Dilemma umgeht, entweder letztlich ahistorische Regeln zur Erklärung jeden Wandels zu finden, oder den Wandel vollkommen unverstänlich zu belassen.

Der Archäologe wird »die Analyse der *Transformationen* an die Stelle der undifferenzierten Bezugnahme auf die *Veränderung* ... setzen.« (AW 245) Offen bleibt die entscheidende Frage: Wie systematisch ist dieser Wandel? Verändern sich die Formationsregeln mit ihren Verschiebungen und sich überlagernden Diskontinuitäten in systematischer Weise? Foucault sagt deutlich, daß man *beschreiben* kann und muß, wie die verschiedenen Elemente eines Formationssystems transformiert wurden. Wird diese Beschreibung aber die Form eines Regelsystems annehmen? Gäbe es atemporale Regeln, die die historischen Transformationen von Regeln und Elementen bestimmen, so wären dies Möglichkeitsbedingungen – womit wir wieder beim Strukturalismus wären.

Wir werden sehen, daß Foucault zu dieser Frage nicht endgültig Stellung nimmt, so daß zur Zeit der *Archäologie des Wissens* die wichtigen Differenzen zwischen seiner Arbeit und der der Strukturalisten im Dunkeln bleiben. Auf die Frage: Gibt es Metaregeln zur Beschreibung von Transformationen? antwortet er, daß »die Archäologie (versucht) das System der Transformationen aufzustellen, worin die ›Veränderung‹ besteht«

(AW 246; Hervorh. durch uns). Dieses »System« aber erweist sich eher als etwas wie die wittgensteinsche »Familienähnlichkeit« – wonach innerhalb einer Familie gewisse Ähnlichkeiten fort dauern, während andere wegfallen und neue auftauchen – und weniger als eine regelgeleitete Umstrukturierung, wie man sie bei Piaget oder Lévi-Strauss finden mag. »Die Analyse der archäologischen Einschnitte (hat) zum Ziel, zwischen so vielen verschiedenen Modifikationen Analogien und Differenzen, Hierarchien, Komplementaritäten, Koinzidenzen und Verschiebungen festzustellen: kurz, die Streuung der Diskontinuitäten selbst zu beschreiben.« (AW 249)

Die von Foucault herausgefundene »systematische Ordnung« scheint eine minutiöse Beschreibung von Unordnung. Foucault muß behaupten, daß die verwickelten Beziehungen, die seine Beschreibung des anthropologischen Diskurses an den Tag bringt, nichtsdestoweniger systematisierbar und folglich regelartig sind. Nur wenn diese Regeln sich als autonome Formationsregeln nachweisen lassen, ist der ernsthafte Diskurs gegen den Einfluß der alltäglichen Praktiken abgeschirmt.

Im Kampf zwischen der vollkommenen Streuung und Diskontinuität einerseits und den Regeln systematischen Wandels, die wieder Ordnung und Verständlichkeit schaffen würden andererseits, scheint Foucault letztlich zu zögern, als zöge es ihn zu beiden Alternativen und als fände er keine völlig zufriedenstellend. Wie bei einem wahren Phänomenologen, er heiße Wittgenstein oder Husserl, lautet seine Lösung, so nah als möglich bei den Fakten der Streuung zu bleiben und die dabei herauskommende Beschreibung »Transformationssystem« zu nennen. Gewiß würde Foucault gerne langfristige Tendenzen ohne den Rückgriff auf die humanistische Teleologie oder die strukturalistischen Metaregeln analysieren und Diskontinuitäten lieber als zufällige Veränderungen behandeln, zu diesem Zeitpunkt aber ist er sich klarer über die Probleme, welche die beiden gängigen Ansätze aufwerfen, als über die Möglichkeit eines alternativen Ansatzes.

## Diskursive Strategien und der gesellschaftliche Hintergrund

Eine Theorie, die dem, was wirklich gesagt wird, Rechnung trüge, müßte eine weitere methodologische Frage beantworten: Warum werden, wie Foucault bei der Behandlung von Strategien bemerkt, »all diese möglichen Kombinationen nicht wirklich realisiert« (AW 97)?<sup>8</sup> Warum werden dennoch manche Strategien der Humanwissenschaften, die von den herrschenden Regeln her ernst genommen werden könnten, nicht zur Kenntnis genommen? Foucault schließt hier aus einigen spezifischen Beispielen, daß auf jeder Analyseebene die Begrenzung entweder das Ergebnis relativ konkreter Diskurssegmente, wie etwa jener, die er konkrete Modelle nennt, oder relativ abstrakter allgemeiner Diskurskonstellationen sein muß.

Es ist jedoch ganz und gar nicht selbstverständlich, daß die einzig verbleibende Erklärung der Weise, in der manche Strategien andere zulassen oder

ausschließen, darin liegen soll, daß *Diskurse* sich gegenseitig begrenzen. Kuhn liefert beispielsweise eine andere Erklärung, die auch konkrete Modelle umfaßt, und die, ohne diese als diskursive anzunehmen, gleichwohl die transzendente wie die empiristische Position umgeht. Der wichtigste Typ eines konkreten Modells ist für Kuhn eine konkrete wissenschaftliche Leistung, die von allen Praktikern als Beispiel für die richtige Vorgehensweise akzeptiert wird, und die er Paradigma oder Exemplar nennt. Paradigmata funktionieren direkt vermittelt der Praktiken jener, die darin geübt sind, ihnen entsprechend zu sehen, zu denken und zu handeln. Ein Exemplar oder Paradigma beschränkt als konkreter Fall tatsächlich die möglichen theoretischen Entscheidungen, begrenzt die möglichen Strategien, die ernsthaft in Frage kommen, ohne selber der theoretischen Analyse zugänglich zu sein. Paradigmata verkörpern, in Kuhns Worten, »eine Wissensweise, die man mißversteht, wenn man sie in Form von Regeln rekonstruiert, die zunächst aus Musterbeispielen abstrahiert werden und dann deren Funktion übernehmen.«<sup>9</sup> Paradigmata lenken und beschränken also Laborpraktiken und ernsthafte Diskurse, obwohl sie keine begrifflichen Rahmen sind, die im Sinne transzendenter Regeln oder persönlicher Vorurteile – als psychologisches Glaubenssystem – analysiert werden können. Erkennt man die Wichtigkeit konkreter Modelle an und faßt sie aber als relativ spezifische Diskurskonstellationen auf, dann, so scheint es, hält man den Primat des Diskurses und seiner Regeln aufrecht um den Preis, Kuhns überzeugende Lösung zu ignorieren.

Wohl könnte Foucault antworten, Kuhns Erklärung funktioniere nur bei normalen Wissenschaften wie der Physik, bei denen sich die Beteiligten darüber einig sind, was als eine gute wissenschaftliche Leistung gilt. Im kuhnischen Sinne sind die Humanwissenschaften eben *keine* normalen Wissenschaften. In ihnen gibt es immer zahlreiche sich streitende Schulen, von denen jede ihr Pseudoparadigma hat. Um diese streitenden Schulen und ihre widerstreitenden Strategien theoretisch zu bewältigen, so behauptet Foucault, müssen wir eine andere Form der Intelligibilität einführen als jene, die die strategischen Entscheidungen in den Naturwissenschaften besorgt.

Akzeptierte Diskursstrategien können nicht Ergebnisse eines allgemein akzeptierten wissenschaftlichen Paradigmas sein, da es in den Humanwissenschaften keines gibt. Foucault sagt also, daß es in den Humanwissenschaften quasi-strukturalistische Formationsregeln geben muß (die den Praktikern unbekannt sind), und die einen bestimmten Diskurs während einer bestimmten Periode lenken und somit das Spektrum der Strategietypen bestimmen, die ernstgenommen, das heißt von manchen Schulen akzeptiert und von anderen ernsthaft bestritten werden können. Wie wir im 9. Kapitel sehen werden, wird Foucault später einen neuen Begriff einführen, der dem kuhnischen Paradigma ähnelt, aber nicht auf normale Wissenschaften begrenzt ist, so daß er ihm ermöglicht, die Frage der Zulassung

und Ausschließung von Strategien auf konkretere und plausible Weise zu geläufigen gesellschaftlichen Praktiken in Bezug zu setzen; zum jetzigen Zeitpunkt aber verfügt er über keine überzeugende Erklärung.

Zeitweilig scheint Foucault mit Heidegger, Wittgenstein und Kuhn darin übereinzustimmen, daß wenn es darum geht, welche Strategie wirklich gewählt und was wirklich gesagt wird, die nichtdiskursiven Praktiken den Horizont, den Hintergrund oder das Element liefern, in dem die Wahl der Diskursstrategie verständlich wird. »Die archäologische Analyse individualisiert und beschreibt diskursive Formationen. Das heißt, sie muß sie ... in ihrer Spezifität mit den nicht diskursiven Praktiken in Beziehung setzen, die sie umgeben und ihnen als allgemeines Element dienen.« (AW 224) Zudem hat Foucault eine weit konkretere und gesellschaftlichere Auffassung des nichtdiskursiven Hintergrunds als dies in der Philosophie der Fall ist. Nichtdiskursive Faktoren umfassen »ein institutionelles Feld ..., eine Gesamtheit von Ereignissen, Praktiken, politischen Entscheidungen, eine Verkettung ökonomischer Prozesse, worin demographische Schwankungen, Techniken des Beistands, Mangel an Arbeitskräften, verschiedene Ebenen der Arbeitslosigkeit usw. auftreten« (AW 224). Diese nichtdiskursiven Faktoren, scheint Foucault zu sagen, tragen und umgeben die diskursiven. Man möchte glauben, daß die nichtdiskursiven Faktoren zur Verstehbarkeit der diskursiven beitragen und die Formierungsgesetze ergänzen, wenn nicht sogar beeinflussen. Doch wie im Falle der Primärbeziehungen vertritt Foucault die Autonomie des Diskurses und gelangt so genau zum entgegengesetzten Schluß. Die Analyse der äußeren, die Entscheidung eingrenzenden Instanzen »muß ... zeigen, daß weder ... die Prozesse seiner Aneignung [des Diskurses], noch seine Rolle unter den nicht-diskursiven Praktiken seiner Einheit, seiner Charakterisierung und den Gesetzen seiner Formation äußerlich sind« (AW 100).

Die nichtdiskursiven Praktiken scheinen weniger das *Element* oder der Horizont zu sein, innerhalb dessen die Diskurspraktiken stattfinden, als vielmehr *Elemente*, die die Diskurspraktiken aufnehmen und transformieren. Weder verfügen diese äußerlichen Elemente über eigene Bildungsmächte, dank deren sie zur Einführung neuer Gegenstände, Begriffe und Strategien beitragen könnten, noch stören sie bloß zufällig das, was gesagt wird, »sondern es sind durchaus bildende Elemente« (AW 100) des Diskurses. Sie wirken innerhalb eines durch die jeweiligen Verknappungsprinzipien bemessenen Raums, um weitere Ausschließung zu produzieren.

Die Archäologen machen, zusammenfassend gesagt, den genau entgegengesetzten Gebrauch von den gesellschaftlichen Hintergrundpraktiken wie die existential-pragmatischen Philosophen. Heidegger, Wittgenstein, Kuhn und Searle zufolge erlauben uns gerade die nichtdiskursiven Hintergrundpraktiken, Objekte anzutreffen und über sie zu sprechen.<sup>10</sup> Gesellschaftliche Praktiken sind keine Elemente, die lediglich die schon verknappten Bündel akzeptabler Aussagen weiter verknappen, sondern sie erzeugen und

leiten vielmehr Handeln und Diskurs und verleihen ihnen ernsthaften Inhalt. In dieser, allgemein gesagt, hermeneutischen Sichtweise sind die Regelmäßigkeiten der Diskurspraxis von Einfluß, erklären sich aber selbst aus dem Verständnis der Zwecke, denen spezifische Diskurspraktiken in alltäglichen bedeutenden menschlichen Tätigkeiten dienen. Im Gegensatz zu Foucault behaupten diese Denker, jeder auf seine Weise, praktische Überlegungen gäben den Ausschlag dafür, welche theoretischen Strategien ernstgenommen werden.

Diese die Beziehung zwischen nichtdiskursiven und diskursiven Praktiken betreffenden Fragen werden in der *Archäologie des Wissens* kaum berührt, weil, so Foucault, im Unterschied zu anderen Formen der Einheit von Diskursformationen die Strategien nicht Gegenstand seiner früheren Bücher gewesen sind. »Was die strategische Wahl betrifft, so sind ihr Platz und ihre Implikationen gezeigt worden, . . . aber ihre Ermittlung ist summarisch geblieben, und die Analyse hat sich kaum bei ihrer Bildung aufgehalten« (AW 96).

Wie wir sehen werden, treten in Foucaults folgenden Büchern die Strategien hervor. Sie werden nicht mehr auf theoretische Optionen beschränkt sein, sondern als das die diskursive Tätigkeit tragende Element aufgewiesen werden. Nachdem der Charakter und die Rolle der Strategien erweitert und zur Grundlage gemacht worden sind, ist die Frage nach dem relativen Einfluß der diskursiven gegenüber den nichtdiskursiven Praktiken endlich gestellt, und bestimmte latente Widersprüche der *Archäologie* sind gelöst. Um den Fortschritt gegenüber der *Archäologie* in Foucaults revidierter Position sehen zu können, müssen wir zuvor diesen latenten Widersprüchen nachgehen.

## 4. Das methodologische Scheitern der Archäologie

### Erklärungskraft

Foucault und die Hermeneutiker stimmen darin überein, daß Praktiken Objekte und Subjekte »freigeben«, indem sie das einrichten, was Heidegger »Lichtung« nennt,<sup>1</sup> worin nur gewisse Objekte, Subjekte oder Handlungsmöglichkeiten identifiziert und individuiert werden können. Sie stimmen auch darin überein, daß weder die Primärbeziehungen physischer und gesellschaftlicher Kausalität noch die Sekundärbeziehungen intentionaler mentaler Kausalität die Weise, in der die Praktiken Entitäten freigeben, erklären können. Aber in der Erklärung dessen, wie dieses Freigeben funktioniert, unterscheiden sie sich fundamental. Den Hermeneutikern zufolge, die das Phänomen von innen beschreiben, »lenken« nichtdiskursive Praktiken menschliches Handeln, indem sie einen Verständnishorizont errichten, vor dem nur bestimmte Diskurspraktiken, deren Objekte und Subjekte, Sinn ergeben. Der die Dinge von außen betrachtende Archäologe Foucault lehnt diesen Bezug auf die Bedeutung ab. Äußerlich, neutral gesehen, so behauptet er, liefern die Diskurspraktiken selbst einen bedeutungslosen Raum regelgeleiteter Transformationen, in dem Aussagen, Subjekte, Objekte, Begriffe usw. von den Beteiligten für bedeutsam gehalten werden. Zu fragen ist jetzt: wie bilden und lenken Foucault zufolge die als bedeutungslose Ereignisse in einem rein äußerlichen logischen Raum angesehenen Diskurspraktiken Sprecher und Aussagen, Subjekte und Objekte, die sie für bedeutsam halten?

In seiner Darstellung der Diskursformationen lehnt Foucault scharfsinnig jeweils beide Seiten all der Paare möglicher Ansätze ab, die, formuliert im Rahmen des Subjekt/Objekt-Doppels, der humanistischen Tradition teuer sind. Die Formationssysteme sind weder formale transzendente Regeln noch abstrakte empirische Gesetze.

»Diese Formationssysteme dürfen nicht für unbewegliche Blöcke, für statische Formen gehalten werden, die sich von außen dem Diskurs auferlegen und ein für allemal seine Merkmale und Möglichkeiten definieren würden. Es sind keine Zwänge, die ihren Ursprung in den Gedanken der Menschen oder im Spiel ihrer Repräsentationen hätten, aber es sind auch keine Determinationen, die, auf der Ebene der Institutionen oder der gesellschaftlichen Beziehungen oder der Ökonomie geformt, sich gewaltsam an der Oberfläche der Diskurse umschrieben.« (AW 108)

Der positive Ansatz, den Foucault selbst zu liefern hofft, ist wesentlich weniger klar. Es zeigte sich, daß er offensichtlich schwankt, ob die Erklä-

rungsprinzipien, die er aufgestellt hat, als Gesetze hinter den Phänomenen oder als Regeln in den Köpfen der Ausübenden funktionieren sollen. Tatsächlich werden »Regel«, »Gesetz« und »System« in Zusammenfassungen wie der folgenden gleichbedeutend benutzt: »Die charakteristischen Beziehungen, die es einem erlauben, eine Reihe von Aussagen über Geisteskrankheit zu individuieren sind: die *Regel* des simultanen oder sukzessiven Auftauchens der verschiedenen Objekte, die in ihrem Feld benannt, beschrieben, analysiert, bewertet oder beurteilt werden; das *Gesetz* ihres Ausschlusses oder ihres gegenseitigen Einschlusses; das *System*, das ihre Transformation lenkt« (CE 22, Hervorh. durch uns). Man hätte hoffen mögen, es ließen sich die Regel des Auftauchens vom Gesetz des Ausschlusses oder die Regeln, die mentale Entitäten wie etwa Begriffe leiten, von physikalischen Gesetzen, die materielle Entitäten wie etwa Aussagen lenken, unterscheiden, aber sobald Foucault versucht, eine allgemeine Theorie diskursiver Regelungen zu entwerfen, assimiliert er all die verschiedenen Erklärungsprinzipien, die er in Verbindung mit seinen vier Kategorien der Diskursformationen eingeführt hat, an das *allgemeine System* bzw. die Regeln.

»Mengen von sprachlichen Performanzen ... (sind) auf der Ebene von Aussagen verbunden ... Das impliziert, daß das *allgemeine System*, dem ihre Objekte gehorchen, ... das System ihrer Bezüge definieren kann ..., daß man das *allgemeine System* definiert, dem die verschiedenen Äußerungsweisen, die mögliche Verteilung subjektiver Positionen und das System gehorchen, das sie definiert und vorschreibt. ... daß man das all ihren assoziierten Gebieten gemeinsame System, die Abfolgeformen, die Formen der Gleichzeitigkeit ... denen sie unterliegen und das System definiert, das all diese Felder der Koexistenz miteinander verbindet. ... schließlich, daß man das *allgemeine System* definieren kann, dem das Statut dieser Aussagen, die Weise, wie sie institutionalisiert, aufgenommen, verwandt, wiederbenutzt, miteinander kombiniert werden, die Weise definieren kann, auf die sie zu Aneignungsobjekten, Instrumenten für das Verlangen oder das Interesse, Elementen für eine Strategie werden.« (AW 168, Hervorh. durch uns)

Dies aber bringt uns in neue Schwierigkeiten. Wenn das allgemeine System, dem man manchmal folgt, erklärt, was gesagt wird – ist es dann als deskriptives gemeint, so daß wir lediglich sagen können, daß man *ihm gemäß* handelt, oder als wirksames, so daß man sagen kann, daß Sprecher ihm wirklich *gehört*? Foucault will gewiß nicht sagen, daß Sprecher dem allgemeinen System gehorchen. »Das Feld der Aussagen (wird) nicht als Übersetzung von Operationen oder Prozessen beschrieben ..., die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewußtsein oder ihrem Unbewußten, in der Sphäre der transzendentalen Konstitutionen) abwickeln. Daß es aber in seiner empirischen Bescheidenheit als der Ort der Ereignisse,

der Regelmäßigkeiten, der Verhältnisse, der bestimmten Veränderungen, der systematischen Transformationen akzeptiert wird.« (AW 177) Man könnte also vermuten, daß es, da es kein System ist, dem die Subjekte gehorchen, ein System sein muß, das der Systematisierung des Phänomens dient; daß man ihm gemäß Aussagen Kohärenz verleihen kann. Und tatsächlich sagt Foucault: »Nun kann diese Verstreuung selbst mit ihren Lücken, ihren Rissen, ihren Verschachtelungen, ihren Überlagerungen, ihren Inkompatibilitäten, ihren Ersetzungen und Substitutionen in ihrer Besonderheit beschrieben werden, wenn man fähig ist, *die spezifischen Regeln zu bestimmen, gemäß denen* Objekte, Äußerungen, Begriffe, theoretische Optionen gebildet worden sind.« (AW 105, Hervorh. durch uns)

Die Schwierigkeit wird jedoch nur größer. Solche Regeln bzw. das allgemeine System hätten vermutlich nur deskriptiven Wert, doch scheint Foucault ihnen eigene Kausalkraft zuzusprechen: »Wenn es eine Einheit gibt, liegt sie nicht in der sichtbaren und horizontalen Kohärenz der gebildeten Elemente; sie liegt durchaus diesseits in dem System, das *ihre Bildung möglich macht und beherrscht*.« (AW 105, Hervorh. durch uns) Die Regeln scheinen wirklich auf die Phänomene einzuwirken: »Das gesamte Aussagefeld ist zugleich regelmäßig und im Alarmzustand: es ist ohne Schlaf; die kleinste Aussage – die differenzierteste oder die banalste – *benutzt* das ganze Spiel der Regeln, nach denen ihr Gegenstand, ihre Modalität, die Begriffe, die sie gebraucht, und die Strategie, deren Bestandteil sie ist, gebildet werden.« (AW 209, Hervorh. durch uns)

Weiterhin stellen diese Regeln, obwohl die Ausübenden ihnen nicht gehorchen, dennoch Vorschriften dar: »Unter Formationssystem muß man also ein komplexes Bündel von Beziehungen verstehen, die *als Regel funktionieren: es schreibt das vor, was* in einer diskursiven Praxis *in Beziehung gesetzt werden mußte*, damit diese sich auf dieses oder jenes Objekt bezieht, damit sie diese oder jene Äußerung zum Zuge bringt, damit sie diesen oder jenen Begriff benutzt, damit sie diese oder jene Strategie organisiert.« (AW 108, Hervorh. durch uns) Die Eigenartigkeit dieser merkwürdigen Allianz zwischen Regeln als *deskriptiven Regelmäßigkeiten* und als *beherrschenden Wirkkräften* wird offensichtlich, wenn Foucault davon spricht, »die verschiedenen *Regelmäßigkeiten* aufzufinden, denen sie [die Aussagen] *gehörchen*« (AW 157, Hervorh. durch uns).

Foucaults Schwierigkeit rührt teils von der Tatsache her, daß er zurecht davon überzeugt ist, daß die von ihm entdeckten erzeugenden und verknappenden Prinzipien nicht bloß deskriptiver Natur sind, wengleich er auch sieht, daß ihre Wirkungsweise weder durch objektive Gesetze noch durch subjektive Regeln erklärt werden kann. Beim Versuch des Archäologen, bedeutungshaltige Diskurse und Praktiken zu verstehen, hätte eine Version des heideggerschen hermeneutischen Ansatzes zur Erklärung diskursiver Praktiken anhand nichtdiskursiver Praktiken ein dritter Weg sein können, doch da der Archäologe dem reduktionistischen Vorhaben der Er- ×



klärung von Bedeutung im Sinne »eines Diskurses als Objekt« (AW 200) verpflichtet ist, ist ihm eine Erklärung im Sinne eines Verstehenshorizonts nicht erlaubt. Hat man objektive kausale Gesetze, subjektive Regeln und den Horizont bedeutungsvoller Regeln erst ausgeschaltet, so bleibt als einzige Strategie eine modifizierte Version der strukturalistischen Theorie.

Die strukturalistische Alternative besteht in der Behauptung einer formalen Erklärungsebene, die weder physikalisch noch intentional ist. Formale Regeln definieren die möglichen Permutationen der Objekte, Handlungen usw. und erklären – im Verein mit materiellen, gesellschaftlichen und psychologischen Rahmenbedingungen – das Phänomen. Denkt man an die Analogie zur Grammatik, scheint dies ein plausibler Vorschlag.

Grammatikregeln sind deskriptiv, scheinen aber Sprachverhalten zu lenken, da man ihnen entsprechen muß, will man verstanden werden. Und dies bedeutet nicht, daß man die Grammatikregeln bewußt kennen und bewußt befolgen muß. Sprachvermögen wird durch Akkulturation angeeignet. Die Regelmäßigkeiten der Praktiken können einer Gemeinschaft von Sprechern und Hörern völlig unbekannt sein, und doch lenken und bestimmen sie, verstärkt durch sozialen Druck, welche Arten von Sätzen wirklich geäußert werden. Foucault scheint bisweilen dieses Modell im Kopf zu haben. »Ein Formationssystem in seiner besonderen Individualität zu definieren, heißt . . ., einen Diskurs oder eine Gruppe von Aussagen durch die Regelmäßigkeit einer Praxis zu charakterisieren.« (AW 108)

Aber Foucault ist nicht damit zufrieden, gesellschaftliche Praktiken als Erklärungsebene zu akzeptieren. Gesellschaftliche Regelmäßigkeiten erfordern offensichtlich eine weitere Erklärung. Zur Erklärung dafür, wie grammatische Regeln die Bildung von Sätzen lenken, sind in der Linguistik zwei alternative Modelle angeboten worden. Man kann entweder, wie Chomsky und Lévi-Strauss, vertreten, grammatische Regeln seien formale Regeln, die die Praktiken lenken, weil sie im Gehirn verankert sind, oder aber, wie Heidegger und Wittgenstein, die Sprachpraktiken selber hätten die Macht, Normen zu befördern und aufrechtzuerhalten, und grammatische Regeln seien nur von Schullehrern und Linguisten unternommene deskriptive Annäherungen. In keinem der Fälle kann man sagen, die Regeln selber »lenkten«, »bewirkten«, »bedingten« oder »begrenzten« wirklich das Verhalten.

Da Foucault der Geschichte verpflichtet ist, muß er die strukturalistische Antwort auf die Frage, in welcher Weise formale Gesetze ursächlich wirksam sein können, ablehnen. »Echte« Strukturalisten wie Chomsky und Lévi-Strauss behaupten für ihre Transformationen ursächliche Wirksamkeit, da sie deren Regeln auf die im Gehirn wirksamen physikalischen Gesetze gründen. Sinnvoll aber ist die Behauptung, die Transformationsregeln besäßen ihre Macht, weil sie Naturgesetzen entspringen, nur in Bezug auf zeitlose, transkulturelle Regeln. Die sich geschichtlich verschiebenden Regelmäßigkeiten Foucaults können derartige objektive Wirksamkeit nicht beanspruchen.

Ohne die mechanistische Erklärung der Strukturalisten für ihre formalen Prinzipien scheint Foucault auf eine Version dessen angewiesen, was er einmal die formalistische Illusion nannte, »das heißt, sich vorzustellen, daß die Konstruktionsgesetze [einer Wissenschaft] zugleich und völlig gerechtfertigt die Bedingungen ihrer Existenz sind« (CE 38). Natürlich begeht Foucault nicht genau diesen Fehler. Er liest nicht die formalen Regeln, die eine Wissenschaft rekonstruieren, zurück in die Wissenschaft als eben deren Bedingungen. Scharfsinnig behauptet er, das System der Gesetze, das er beschreibt, operiere auf einer tieferen Ebene als es die Formalisierung der Wissenschaft tut – auf einer Ebene, die eine solche Formalisierung erst ermöglicht. »[Die archäologische Beschreibung] (muß es gestatten), die Diskurse im Gesetz ihres wirklichen Werdens zu erfassen, (muß) die Tatsache erklären können, daß ein bestimmter Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt diese oder jene formale Struktur aufnehmen und anwenden oder im Gegenteil ausschließen, vergessen oder verkennen kann« (AW 185). Die von Foucault vorgebrachte orthogonale archäologische Beschreibung soll also unter anderem erklären können, warum der Formalismus zu einer bestimmten Zeit zu einer ernsthaften Strategie wurde. Deshalb stehen »das formale *Apriori* und das [foucaultsche] historische *Apriori* nicht auf demselben Niveau, noch sind sie von gleicher Natur: wenn sie sich kreuzen, dann weil sie zwei verschiedenen Dimensionen angehören«. (AW 186) Nichtsdestoweniger hypostasiert Foucault in seiner Darstellung der ursächlichen Macht der Regeln diskursiver Formationen unberechtigterweise die beobachteten formalen Regelmäßigkeiten, die Diskursformationen beschreiben, zu Existenzbedingungen dieser Formationen.

Foucaults Unklarheit in der Frage der ursächlichen Wirkkraft zeigt in der Tat, daß der Archäologe diese Frage nie hätte an erster Stelle aufwerfen dürfen. Schon die Behauptung, der Diskurs werde von Regeln *gelenkt*, widerspricht dem Projekt des Archäologen. Als völlig konsequenter, Referenz und Sinn ausklammernder Phänomenologe braucht er nur die sich verändernden Diskurspraktiken mit ihrem anscheinenden Referenten und Sinn (Überfülle des Kommentars) zu beschreiben, die bei diesen Praktiken auftauchen. Da eine solche Untersuchung außerhalb der ernsthaften Bedeutung und der Wahrheitsansprüche der untersuchten Wissenschaften angesiedelt ist, sollte sie nicht ernsthafte Bedeutung und Erklärungskraft für sich selbst beanspruchen. Vielmehr müßte sie, folgerichtig, das sein, was Foucault uns gern ins Gedächtnis ruft: »eine reine Beschreibung der Diskursereignisse« (CE 16). Hätte sich Foucault darauf beschränkt, seine eigenen methodologischen Prinzipien zu befolgen, so hätte er uns eine wertvolle Beschreibung der Diskurspraktiken, die er untersuchen wollte, geliefert. Seine detaillierten Beschreibungen von Arbeit, Sprache und Leben sind ein äußerst überzeugender Beleg dafür, daß es komplexe und regelmäßige Beziehungen zwischen Diskurspraktiken und dem, was als Objekte, Subjekte usw. gilt, gibt.

Wir fanden jedoch beim Nachvollzug dieser reinen Deskription, daß Foucault über seinen »bescheidenen Empirismus« hinausgeht, und, obwohl er seine Methode als baconische Suche nach Regelmäßigkeiten darstellt, offenbar nicht widerstehen kann, den von ihm entdeckten Phänomenen eine quasi-strukturalistische Erklärung zu geben. Weit davon entfernt, sich mit einer deskriptiven Theorie zu begnügen, scheint er nach einer präskriptiven zu streben: »Die Analyse der Aussagen und diskursiven Formationen . . . will das Prinzip bestimmen, gemäß dem nur die signifikanten Gesamtheiten *haben erscheinen können*, die Aussagen gewesen sind. Sie versucht, ein Gesetz der Seltenheit aufzustellen.« (AW 172 f; Hervorh. durch uns) Bisweilen scheint er so weit zu gehen, nicht nur Möglichkeitsbedingungen sondern völlige Determination zu fordern: »Das Problem besteht darin . . . zu zeigen, warum [eine bestimmte Aussage] *nicht hätte anders sein können*« (CE 17, Hervorh. durch uns). Der Archäologe sollte »das Spiel der Regeln, die das Erscheinen und Verschwinden von Aussagen in einer Kultur *determinieren*« (CE 19; Hervorh. durch uns) enthüllen. Wieder und wieder scheint Foucault davon verlockt, die phänomenologische, neutrale *post hoc*-Beschreibung zugunsten eines erklärenden *a priori* aufzugeben.

Die Wende von einer Auffassung, die lediglich beschreibende Adäquanz anstrebt, zu einer, die eine theoretische Erklärung der zugrundeliegenden, das Phänomen ermöglichenden Prinzipien, beansprucht, kann keine bloße Verwirrung sein. Eher scheint sie zu offenbaren, was Heidegger das Ungedachte in Foucaults Frühwerk nennen würde. Wird Foucaults frühe Methodologie von einer nicht-thematisierten Erkenntnis getrübt?

Foucault, so möchte man argwöhnen, ist sich bei aller Hingabe an eine reine, die Doppel ausklammernde Phänomenologie darüber im klaren, daß Diskurspraktiken nicht bloß regelmäßig sind, sondern daß sie tatsächlich Objekte und Subjekte zu formieren vermögen. Klar scheint auch, daß die von ihm beschriebenen Regelmäßigkeiten nicht einfach zufällige Anordnungen sind, die sich an der Oberfläche des Diskurses ablesen lassen, sondern daß sie von einer zugrundeliegenden systematischen Regulierung zeugen. Da er jedoch zu diesem Zeitpunkt an der Ansicht festhält, daß Diskurspraktiken autonom sind und ihren eigenen Kontext determinieren, kann er nicht nach der regulativen Macht suchen, die die Diskurspraktiken von außen lenkte. Deshalb muß Foucault, obwohl ständig nichtdiskursive Einflüsse in Form gesellschaftlicher und institutioneller Praktiken, Fertigkeiten, pädagogischer Praktiken und konkreter Modelle in seine Analyse eingehen (und obwohl einer seiner Haupteinwände gegen das Subjekt/Objekt-Doppel lautet, daß es »die Analyse der Praxis zu vermeiden gestattet« (AW 291)), muß er die produktive Potenz der Diskurspraktiken in die Regelmäßigkeiten eben dieser Praktiken verlegen. Daraus resultiert der merkwürdige Begriff der Regelmäßigkeiten, die sich selbst regeln. Da die Regelmäßigkeit der Diskurspraktiken darauf zu beruhen scheint, daß sie gelenkt, determiniert und kontrolliert werden, der Archäologe sie aber als

autonom setzt, muß er den Regeln, die die Systematizität dieser Praktiken beschreiben, selbst ursächliche Wirkkraft zuschreiben.

## Jenseits von Seriosität und Bedeutung

Worin liegt nun das Eigentümliche von Foucaults neuer archäologischer Methode und der Analyse, die sie bietet? Es scheint, daß er, um die für die Analytik der Endlichkeit bezeichnenden Doppel zu vermeiden, ernsthafte Wahrheit und jeglichen Begriff des Transzendentalen, des Cogito und des Ursprungs, die solche Ernsthaftigkeit suggerieren, ablehnt. »Es handelt sich darum, eine Dezentralisierung vorzunehmen, die keinem Zentrum ein Privileg zugesteht.« (AW 293) Doch die daraus folgende methodologische Reinheit scheint ihn in die Leere geführt zu haben. Freimütig gibt er seine Schwierigkeit zu: »Im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs – weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht – den Boden, auf den er sich stützen könnte.« (AW 292)

Zur Zeit der *Archäologie des Wissens* scheint es für Foucault nur zwei Alternativen zu geben: entweder eine Ernsthaftigkeit, die solches Gewicht auf objektive Wahrheit legt, daß der Diskurs selber unwichtig wird, oder, paradoxerweise, im Namen der Wichtigkeit des Diskurses eine Position, die außerhalb jeglicher ernsthafter Bedeutung liegt. Sind dies die einzigen Alternativen, so muß Foucault, der den Zusammenbruch der Doppel in all ihren Formen nachgezeichnet hat, draußen stehen – trotz seiner Bewunderung für Dichter und Sophisten, die wußten, daß Sprechen Menschen bewegen heißt.

Der Archäologe untersucht stumme Aussagen und vermeidet es somit, in die von ihm beschriebene ernsthafte Suche nach Wahrheit und Bedeutung verwickelt zu werden. Wir haben gesehen, daß die Archäologie »nicht mehr und nicht weniger (ist) als eine erneute Schreibung: das heißt in der aufrecht erhaltenen Form der Äußerlichkeit eine regulierte Transformation dessen, was bereits geschrieben worden ist. ... es ist die systematische Beschreibung eines Diskurses als Objekt.« (AW 200) Der Archäologe befindet sich in einer Position, die quer zu allen Diskursformationen und deren bedeutenden Objekten, Subjekten, Begriffen und Strategien sowie zu deren Versuch der Wahrheitsfindung steht. Das gesamte Unternehmen beruht wie die Phänomenologie auf dem Begriff der reinen Beschreibung. Dies aber wirft eine letzte und schließlich unüberwindliche Reihe von Problemen auf für den, der die Behauptungen der *Archäologie des Wissens* beurteilen will. Ist eine reine Beschreibung möglich? Geht in die Auswahl deskriptiver Kategorien keine Interpretation ein? Müssen wir nicht fragen können: sind diese Beschreibungen richtig oder entstellt? Führt das aber nicht wieder die Wahrheit ein?

Dieselben Puzzles ergeben sich hinsichtlich der Bedeutung. Der Archäologe behauptet, nicht innerhalb eines Intelligibilitäts-Horizonts zu sprechen. Über seine eigene Arbeit sagt Foucault: »Man versucht, jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt, den ich als noch so schwach und unbestimmt empfinde« (AW 30). Dies hat einen Vorteil. Der Archäologe muß sich nicht darum sorgen, daß seine Interpretation relativiert werden könnte, wenn sie in einen weiteren Horizont gestellt wird. Wenn aber der Archäologe außerhalb jeglichen Intelligibilitäts-Horizonts spricht, wie kann sein Diskurs dann überhaupt Bedeutung haben? Gelingt es ihr, lediglich »Unterscheidungen zu treffen«, wie kann die archäologische Untersuchung der Verstreuung irgend eine wichtige Unterscheidung treffen? Sind Wahrheit, Bedeutung und Ernsthaftigkeit einmal ausgeklammert, scheint es unmöglich, sie wieder zurückzuerhalten.

Bei der Abfassung der *Archäologie des Wissens* scheint Foucault am Rande dieses Abgrunds zu zögern. Entlang der radikal querliegenden phänomenologischen Auffassung der archäologischen Methode gibt es Momente, in denen Foucault sich selbst als einen unter vielen »ernsthaft arbeitenden« zu verstehen scheint. In solchen Momenten bemüht er sich, die Wichtigkeit seines eigenen Diskurses zu bewahren, indem er feststellt, er spreche tatsächlich auf so etwas wie der Ebene der Bedeutung und der Wahrheit, die er ausklammert und beschreibt. Diese »Fehlleistungen« weisen auf die Ernsthaftigkeit der genealogischen Methode voraus, die Foucault in den siebziger Jahren anwenden wird.

Diese Tendenz, seine eigene Auffassung als eine darzustellen, die Bedeutung hat und Wahrheitsansprüche stellt – ein Ansatz, den er einst anziehend fand und wieder finden wird –, tritt in Foucaults Stellungnahme zum historischen Archiv zutage. »Es (ist) uns nicht möglich, unser eigenes Archiv zu beschreiben, da wir innerhalb seiner Regeln sprechen, da es dem, was wir sagen können ... seine Erscheinungsweisen, seine Existenz- und Koexistenzformen, sein System der Anhäufung, der Historizität und des Verschwindens gibt.« (AW 189) Das Argument, es sei unmöglich, sein eigenes Archiv zu beschreiben, weil in ihm zu sein unserem Diskurs Objekte und vermutlich Wahrheit und ernsthafte Bedeutung gibt, ist in hermeneutischen Kreisen ebenso gängig wie Foucaults Gebrauch des Begriffs »Horizont« (statt »formaler Transformationsraum«): »Das niemals vollendete ... Hervorbringen des Archivs bildet den allgemeinen Hintergrund, zu dem die Beschreibung der diskursiven Formationen, die Analyse der Positivitäten, das Ermitteln des Aussagefelds gehören.« (AW 190)

Diese Sichtweise verbindet sich mit der Behauptung, nur weil wir uns jenseits der Menschenwissenschaften befänden, könnten wir jetzt deren Transformationssystem beschreiben. »Die Beschreibung des Archivs entfaltet ihre Möglichkeiten ... ausgehend von Diskursen, die gerade aufgehört haben, die unsrigen zu sein; ihre Existenzschwelle wird von dem Schnitt

gesetzt, der uns von dem trennt, was wir nicht mehr sagen können, und von dem, was außerhalb unserer diskursiven Praxis fällt« (AW 189 f.). Das legt den Schluß nahe, daß wir – da wir uns jetzt in einem anderen Horizont befinden – sehen können, daß die Wahrheit des vorherigen Horizonts wie alle Wahrheit eine bloß zeitgebundene Konstruktion war. Das veranlaßt uns, eine gewisse naive Konzeption der Wahrheit als theoretischer Entsprechung zur Seinsweise der Dinge selbst wie auch eine naive Konzeption der Disziplinen als allmählicher Annäherungsweisen an diese Wahrheit fallenzulassen. Ergebnis ist eine Art Nihilismus, der die Rolle der Interpretation betont. Angesichts von Nietzsches Genealogie, Wittgensteins linguistischem Relativismus, Heideggers Hermeneutik und Kuhns Beschreibung wissenschaftlicher Revolutionen mag diese Art Nihilismus die einzige im 20. Jahrhundert verfügbare Form von Ernsthaftigkeit sein. Am Schluß dieses Kapitels der *Archäologie* erinnert Foucault an seinen Bruch mit der traditionellen Wahrheitskonzeption. Unser neues Archiv, sagt er, »nimmt uns unsere Kontinuitäten; ... [es] zerreißt den Faden der transzendentalen Teleologien; und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, läßt [es] das Andere und das Außen aufbrechen. ... [Es] stellt fest, daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeiten, unser Ich der Unterschied der Masken ist.« (AW 190)

In denselben Absätzen schlummert aber ein extremerer Nihilismus, welcher jede bedeutsame Interpretation als durch die regelgeleitete Knappheit von Aussagen genährte Illusion erklären und damit wegerklären würde. In dieser Sicht ist

»Interpretieren ... eine Weise, auf die Aussagearmut zu reagieren und sie durch die Vervielfachung des Sinns zu kompensieren; ... Aber eine diskursive Formation zu analysieren heißt, das Gesetz dieser Armut zu suchen, ... und ihre spezifische Form zu bestimmen. Es ist also in einem gewissen Sinn das Wägen des ›Wertes‹ der Aussagen. Dieser Wert wird nicht durch ihre Wahrheit definiert, wird nicht durch die Präsenz eines geheimen Inhalts geschätzt, sondern charakterisiert ihren Platz, ihre Zirkulations- und Tauschfähigkeit, ihre Transformationsmöglichkeit, nicht nur in der Ökonomie der Diskurse, sondern in der allgemeinen Verwaltung der seltenen Ressourcen.« (AW 175)

Was die Leute sagen, scheint durch den Glauben an Bedeutung, Wahrheit und Wert motiviert; da wir aber zeigen können, daß was sie sagen von Regeln determiniert ist, die sie keineswegs im Kopf haben, zeigen wir auch, daß ihr Glauben an die Bedeutung und deren Wirkkraft illusionär ist. Durch seine Entscheidung, Bedeutung tatsächlich als Epiphänomen zu betrachten, tritt der Archäologe aus allen Diskursformationen heraus. Oder genauer, der Archäologe muß – wie Husserls Transzendentalphänomenologe – eine Ichspaltung vollziehen, um als unbeteiligter Zuschauer eben

das Phänomen zu betrachten, in das man als empirisch interessiertes Ich (bzw. in Foucaults Fall: Sprecher) unweigerlich verwickelt ist. Der Archäologe Foucault schaut als unbeteiligter Metaphänomenologe auf den historischen Foucault, der, wenn er in ernsthafter Weise über Menschen nachdenkt, unweigerlich im Rahmen der Bedeutungen und Wahrheitsansprüche denkt, die von der neuesten Diskursformation gelenkt werden. Diese Kombination aus Unbeteiligtheit und Betroffenheit ist weder bloß eine psychologische Tatsache des Archäologen, der niemals völlig seine Neigung, die Wissenschaft seines Zeitalters ernstzunehmen, überwinden kann. Noch ist es so, wie Husserl meinte, daß es ohne die Betroffenheit des Phänomenologen nichts zu untersuchen gäbe. Der Archäologe behauptet nicht, durch seine interessierte, bedeutungstiftende Tätigkeit konstituiere er das untersuchte Phänomen. Vielmehr muß er, um seine Disziplin ausüben zu können, am Alltagskontext der Diskurse, die er untersucht, beteiligt sein. Wäre für den Archäologen jeglicher Diskurs bloß bedeutungsloses Rauschen, so könnte er die Aussagen nicht einmal katalogisieren.

Zudem reicht es für den Archäologen nicht, über ein Verständnis der *Alltags*-Diskurse zu verfügen. Versteht er nicht die Fragen, die die von ihm untersuchten Denker beschäftigen, so wird er nicht zu unterscheiden vermögen, wann zwei verschiedene Äußerungen derselbe ernsthafte Sprechakt, und wann zwei identische Äußerungen unterschiedliche ernsthafte Sprechakte sind. Foucaults mögliche Antwort, mittels Beobachtung könne man feststellen, wie jede Aussage verwendet werde, verschiebt nur das Problem. Solange der Forscher keinen Zugang zur Bedeutung der betreffenden Tätigkeit hat, wird er nicht in der Lage sein, eine scheinbare Ähnlichkeit in der Verwendung von jener Ähnlichkeit der Verwendung zu unterscheiden, die festlegt, daß es sich bei zwei unterschiedlichen Äußerungen tatsächlich um identische Aussagen handelt. Die unentrinnbare Situation des Archäologen besteht also darin, daß er zugleich innerhalb und außerhalb der von ihm untersuchten Diskurse ist, daß er ihre Bedeutsamkeit teilt und zugleich außer Kraft setzt.

Selbst wenn der ernsthafte Diskurs nie wirklich die von ihm beanspruchte ernsthafte Bedeutung hat, sondern nur die regelgeleitete Transformation bedeutungsloser Objekte, Subjekte, Begriffe und Strategien ist, die die Archäologie in ihm entdeckt; selbst wenn sich am Ende zeigt, daß die Monumente des Archäologen durchweg stumm gewesen sind, gilt immer noch: weder der ernsthafte Wissenschaftler noch der Archäologe hätten ihrer Arbeit nachgehen können, wäre da nicht die Illusion, es gäbe ernsthafte Bedeutung. Tatsächlich ist die Archäologie die Disziplin des sensiblen Hinhörens auf eben jene Monumente, die man als stumme behandelt.

Wenn Foucault sich zur Zeit der Abfassung der *Archäologie des Wissens* wie Husserl mit dem unbeteiligten Zuschauer identifizierte und die natürliche oder betroffene Haltung für naiv hielt, so wird er später wie Merleau-Ponty denken, daß Ernsthaftigkeit nicht naiv, sondern unvermeidbar ist,

daß wir »zur Bedeutung verdammt« sind, daß wir die betroffene Haltung ernstnehmen müssen, und er wird die Vorstellung von der unbeteiligten Position des Archäologen für das »Privileg des Denkers« und die Vorstellung von den Gesetzen der Knappheit, welche die Bedeutung überflüssig machen, für naiv und ihrerseits erklärungsbedürftig halten.

Sind bedeutsame Wahrheitsansprüche tatsächlich die einzige uns verfügbare Weise der Ernsthaftigkeit, so verschließt sich Foucault, solange er ein konsequenter Archäologe ist, jeder Ernsthaftigkeit. Trotz seiner offenkundigen Anteilnahme an den Fragen, die er behandelt und der Denkarbeit, die die Bücher bis zur – und einschließlich der *Archäologie des Wissens* hervorgebracht hat, ist Foucault offensichtlich versucht, aus den nihilistischen Implikationen seiner querliegenden Position das Beste zu machen. Manchmal gleicht er sich jenen Post-Strukturalisten an, die sich aus dem verblasenden Ernst der Vergangenheit einen Jux machen.

Auf die von ihm fingierte Frage des eifrigen Kritikers: »Sie präparieren bereits den Ausweg, der Ihnen im nächsten Buch gestattet, woanders aufzutauchen und, wie Sie es jetzt tun, zu höhnen: nein, nein, ich bin nicht da, wo Ihr mich vermutet, sondern ich stehe hier, von wo aus ich Euch lachend ansehe?« (AW 30) antwortet er neckisch: »Ja, glauben Sie denn, daß ich mir soviel Mühe machen würde und es mir soviel Spaß machen würde zu schreiben, . . . wenn ich nicht mit etwas fiebriger Hand das Labyrinth bereitete, wo ich umherirre, . . . wo ich mich verliere und schließlich vor Augen auftauche, die ich nie wieder treffen werde? . . . Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns frei lassen, wenn es sich darum handelt, zu schreiben.« (AW 30) Foucault ist sich wohl bewußt, »daß Sprechen etwas tun heißt – etwas anderes, als das auszudrücken, was man denkt, das zu übersetzen, was man weiß, etwas anderes auch, als die Strukturen einer Sprache sprechen zu lassen« (AW 298). Doch zu diesem Zeitpunkt kann er sich nur eine Art Ernsthaftigkeit vorstellen – jene, die darauf beruht, daß man sich den Regeln, die eine spezifische Reihe von Diskurspraktiken lenken, unterwirft.

Deshalb ist in einem wichtigen Sinne Foucaults Nihilismus stets ein abgeschwächter Nihilismus. Da der Archäologe nie die im Alltagsdiskurs selbstverständliche Bedeutung ausklammert, kann und muß er die in seinen kulturellen Praktiken verkörperten ernsthaften Belange teilen. Als private Alltagsperson ist Foucault nicht mehr und nicht weniger Nihilist als jedermann in unserer Kultur. Seine praktischen Bindungen aber, gleich welcher Art, müssen, wenn der Archäologe recht hat, privat und persönlich bleiben. Sie können nur im begrenzten Alltagsgespräch ausgedrückt werden. Der Archäologe mit der nach-husserlschen Version der Ichspaltung kann jede Theorie der Moral oder gesellschaftlichen Institutionen bestenfalls halb ernst nehmen. Er kann eine zutiefst engagierte Privatperson sein, im Bereich der öffentlichen Rede aber muß er sich hinter Masken verbergen.



Die Selbstbefreiung von den Bürokraten und der Diskurspolizei ist gewiß erheiternd, aber solange man keine neue Position, von der aus man sprechen und den eigenen Worten neue Ernsthaftigkeit geben könnte, gefunden hat, gibt es in der Archäologie keinen Platz für einen Diskurs mit gesellschaftlicher Bedeutung, keinen Grund, weshalb überhaupt jemand zuhören, und – trotz Foucaults spielerischer Pose – keinen Grund, weshalb jemand schreiben sollte. Warum soviel Energie an die Konstruktion einer querliegenden Theorie wenden, wenn Unbeteiligtheit jeglichen Anspruch auf Bedeutung und Ernsthaftigkeit, den die Theorie haben könnte, untergräbt? Ist andererseits Foucaults Theorie lediglich eine weitere Permutation ernsthafter Diskurse, die von neuen Regeln gelenkt werden, die noch nicht formuliert sind, so scheint sie kaum der beträchtlichen Mühe wert, sie zu schreiben und sie zu lesen.

Obendrein verrennt sich die *Archäologie des Wissens* selbst dann, wenn man das Schreiben und Enträtseln komplizierter Systeme um seiner selbst willen genießt, in eben die Probleme, die sie diagnostizieren und für uns erledigen sollte. Wir werden zu zeigen versuchen, daß der Archäologe, indem er die Ernsthaftigkeit aufgibt und gleichzeitig einer Version von zweien der Doppel, die die Menschenwissenschaften plagen, verfällt, aus dem Regen in die Traufe fällt.

## Schluß: Doppel-Probleme

Nachdem wir den klassischen, anthropologischen und archäologischen Diskurs beschrieben und unterschieden haben, sind wir in der Lage, Foucaults Leistung einzuordnen und abzuschätzen, ihre Plausibilität innerhalb ihres Bereichs und gemäß ihren Ansprüchen zu beurteilen. Unsere Frage lautet: Wie radikal ist der Unterschied zwischen dem Diskurs der Menschenwissenschaften und dem der Archäologie?

Für Foucault ist es ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht. Während die Menschenwissenschaften sich 200 Jahre lang in dem erfolglosen Versuch wanden, die akrobatische Drehung zu vollbringen, durch die der endliche Erkennende, der den Gesetzen der Biologie, Ökonomie und Philologie unterliegt, »durch das Spiel [eben] jener Gesetze« sich selbst befreit, um diese »zu erkennen und völlig an den Tag zu bringen« (OD 375), katalpultiert sich der Archäologe durch eine doppelte Drehung erfolgreich über die ernsthaften Sprechakte hinaus in eine Position, aus der die sich wandelnden Diskurspraktiken der Menschenwissenschaften zum Gegenstand desinteressierter Analyse werden. Während so die Menschenwissenschaften in ihrem Bemühen um die Wahrheit unvermeidlich von wechselnden gesellschaftlichen und diskursiven Praktiken, von denen sie sich nicht befreien und die sie nicht erklären konnten, überschwemmt wurden, war die Archäologie, die Wahrheit und Bedeutung in einer doppelten phänomenologi-

schen Ausklammerung abgetan hatte, schließlich in der Lage, die Strenge strukturalistischer Theorie walten zu lassen, das heißt, das Studium des Menschen auf den Weg zu jener stabilen und autonomen Theorie zu bringen, die sich der Analyse der Repräsentationen wie der Analytik der Endlichkeit entzogen hätte.

Unsere eingehende Untersuchung der neuen archäologischen Methode hat allerdings offenbart, daß sie selbst von einigen Spannungen durchzogen wird. Obwohl sie gern ein bescheiden empirisches Beschreiben – mit zweifacher phänomenologischer Unbeteiligtheit – der Positivitäten von Diskurspraktiken wäre, behauptet sie nichtsdestotrotz, daß die Regelmäßigkeiten, die das Korpus ernsthafter Diskurse *beschreiben*, auch deren Erzeugung *regeln*. Dieses Schwanken zwischen Deskription und Präskription enthüllte eine sogar noch tiefergehende Instabilität, was den Status ernsthafter Bedeutung angeht. Erklärt sich das große Interesse an der Formulierung und Auslegung von Aussagen durch den Umstand, daß ernsthafte Denker in ihnen wirklich Bedeutung aufspüren, oder ist die Überzeugung, daß ernsthafte Sprechakte ernstgemeint sind und ernsthafte Bedeutung haben, eine durch ihre regelgeleitete Knappheit erzeugte Illusion? Und wo steht angesichts dieser Alternativen der Archäologe? Es hat den Anschein, als müsse der Archäologe ein gespaltener Zuschauer sein, der die ernsthafte Bedeutung, die die Erzeugung der von ihm untersuchten Überfülle des Diskurses motiviert, sowohl teilt als auch zurückweist. Und endlich: welchen Status haben die vom Archäologen entdeckten Gesetze? Erlaubt ihm sein System eine Erklärung historischen Wandels, oder offenbart es Geschichte als letztlich zufällig und nicht verstehbar? Wir müssen fragen: haben die obigen methodologischen Ungewißheiten Sinn und Ordnung, oder sind sie nur jene »tastende Weise«, die, wie Foucault zugibt, ein neues, »so schwaches und unbestimmtes« (AW 30) Unternehmen kennzeichnet, das sich unter Schmerzen aus den selbstgestellten Fallen herauszieht, in die seine Unerfahrenheit es ständig tappen läßt?

Aus dieser Perspektive gesehen weisen Foucaults methodologische Probleme eine verdächtige Ähnlichkeit auf mit den Spannungen, die er in den anthropologischen Doppeln findet. Der Archäologe teilt natürlich nicht mehr mit den Menschenwissenschaftlern den Glauben, es gäbe eine tiefe Wahrheit in den Menschen, die stets nahe liegt und doch stets entwischt. Er hat sein Denken also vom »transzendentalen Narzißmus« (AW 289) freige-macht. Damit hat er einen anthropologischen Diskurs verortet und hinter sich gelassen, der die Kategorien zur Definition des Feldes jeder möglichen Erfahrung zu besitzen und diese Möglichkeitsbedingungen auf die konstituierende Tätigkeit eines transzendentalen Subjekts zu gründen behauptet. Auch verzichtet Foucaults Analyse auf die Teleologie der Vernunft, die sich zwischen einem in der Vergangenheit gefaßten Vorhaben und dessen zukünftiger Ausführung bewegt. Dank der doppelten Ausklammerung läßt er all jene Ziele hinter sich, um die sich noch Husserl mühte.

Somit wäre es, wie Foucault klarstellt, ein grober Fehler, »die Archäologie als eine Suche nach dem Ursprung, nach formalen Apriori, Gründungsakten, kurz als einer Art historischer Phänomenologie zu behandeln (während es sich für sie dagegen darum handelt, die Geschichte aus der phänomenologischen Umarmung zu befreien)« (AW 290).

Ausdrücklich unterstreicht Foucault die Unterschiede zwischen der Archäologie und den Humanwissenschaften. »Es handelte sich darum, diese Geschichte in einer Diskontinuität zu analysieren, die keine Teleologie von vornherein reduzieren würde; sie in einer Streuung festzustellen, die kein vorher bestehender Horizont umschließen könnte; sie sich in einer Anonymität entfalten zu lassen, der keine transzendente Konstitution die Form des Subjekts auferlegen würde; sie für eine Zeitlichkeit zu öffnen, die nicht die Wiederkehr einer Morgenröte verspräche.« (AW 289) Doch die Doppel, die die Menschenwissenschaften kennzeichnen, werden nicht im Sinne einer verborgenen Wahrheit definiert, um deren Besitz der Mensch vergebens kämpft, sondern einfach im Sinne der Postulierung einer Identität und Differenz zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen. Folglich ist jeder Diskurs, der den Grund seiner eigenen Möglichkeit und jeglicher Erkenntnis nur in sich selbst festlegen will, dem Doppel unterworfen, »jene(m) sehr, sehr kleinen, aber unaufhebbaren Abstand, der in dem »und« des Zurückweichens *und* der Wiederkehr, des Denkens *und* des Ungedachten, des Empirischen *und* des Transzendentalen, dessen, was zur Ordnung der Positivität gehört, *und* dessen, was zur Ordnung der Grundlagen gehört, ruht.« (OD 409) Diese für die Humanwissenschaften kennzeichnende Gleichsetzung von Positivität und Fundamentalem, so werden wir nun behaupten, nimmt auch die Archäologie vor, wenn sie versucht, von einer *Analyse* der Positivitäten zu Elementen einer *Analytik* zu überzugehen, die den Grund der Möglichkeit ihrer eigenen Methode und Objekte liefert. Der archäologische Diskurs leidet somit notwendigerweise noch an einer Version der Doppel »Transzendentales/Empirisches« und »Cogito/Ungedachtes«. (Wir werden auch sehen, daß die Archäologie, ebenso wie die Phänomenologie Husserls, deren Radikalisierung sie darstellt, nicht bei den Problemen angekommen ist, die die Wiederkehr und den Rückzug des Ursprungs hervorbrachten.)

Die vom Archäologen untersuchten Objekte sind Diskurspraktiken. Wir haben gesehen, daß diese Praktiken endlich und zufällig, und doch ihren eigenen Verknappungsgesetzen unterworfen sind. Zudem werden sie durch nichtdiskursive Praktiken begrenzt. Aber diese Begrenzung ist keine äußerliche; sie wird vielmehr von den Diskurspraktiken dergestalt aufgenommen, daß sie deren Autonomie nicht begrenzen. Ernsthaftige Diskurspraktiken besitzen sodann eine spezielle, sich selbst tragende Endlichkeit, die der in den Menschenwissenschaften aufgefundenen ähnelt. In der Tat kann man bei Foucaults Kennzeichnung des Doppels statt »Endlichkeit« leicht »Diskurs« einsetzen: »Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert

sich [der Diskurs] auf sich selbst. [Er] ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage.« (OD 381) Genau so kann man in Foucaults Darstellung der Analytik der Endlichkeit »Diskurs« für »Mensch« einsetzen: »Als Grundlage aller empirischen Positivitäten und dessen, was sich der Existenz des [Diskurses] als konkrete Begrenzung anzeigen kann, entdeckt man eine Endlichkeit. ... Dort manifestiert sich die Grenze nicht als dem [Diskurs] von außen auferlegte Bestimmung ..., sondern als fundamentale Endlichkeit, die nur auf ihrer eigenen Tatsache beruht und sich auf die Positivität jeder konkreten Grenze hin öffnet.« (OD 380)

Solche allgemeine Substitutionen führen uns zur spezifischen Erkenntnis, daß der archäologische Diskurs, setzt man ihn für »Mensch« ein, eine Form des transzendental/empirischen Doppels zu verkörpern scheint. »Der [archäologische Diskurs] ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.« (OD 384)

Das sollte uns nicht überraschen. Ernsthaftige Diskurspraktiken, so haben wir gesehen, werden als die Bedingung ihres eigenen Auftretens dargestellt. Bündel von Diskurspraktiken, so hat sich herausgestellt, weisen gewisse Regelmäßigkeiten auf. Natürlich werden die Regeln, die jene Regelmäßigkeiten beschreiben, nicht als *Möglichkeitsbedingungen* dieser Ensembles dargestellt, da diese Regeln nicht den gesamten Raum, in dem alle möglichen ernsthaften Sprechakte auftreten könnten, definieren. Deshalb werden sie von den transzendentalen Regeln Kants und der kritischen Philosophen deutlich unterschieden. Dennoch werden sie als *Bedingungen des Auftretens* von Aussagen dargestellt, so daß der Archäologe, ist er erst im Besitz der eine Diskursformation beschreibenden Regeln, sehen kann, daß die Typen von Sprechakten, die wirklich geäußert und ernstgenommen wurden, die einzigen waren, die zu jener Zeit ernsthaft unterhalten werden konnten. Die Transformationsregeln sind folglich transzendental genau in dem »existentialisierten« Sinne wie Heideggers Existenziale und Merleau-Pontys Körperschema, nämlich als Wirklichkeitsbedingungen.

Auf diese Weise geht der Archäologe von *post hoc*-Positivitäten zu *a priori*-Fundamentalen über, und man kann vom archäologischen Diskurs das sagen, was Foucault über den existentialphänomenologischen Diskurs sagt, nämlich daß er »ein Diskurs gemischter Natur ist: [er] wendet sich an eine spezifische, aber doppeldeutige, ausreichend konkrete Schicht, damit man eine sorgfältige und deskriptive Sprache auf [ihn] anwenden kann, jedoch auch ausreichend gegenüber der Positivität der Dinge zurückgezogene Schicht, so daß man ausgehend davon jener Naivität entgehen, [ihn] in Frage stellen und nach [seinen] Grundlagen fragen kann« (OD 388). Die Wende von der Deskription zur Präskription, von Regelmäßigkeiten zur Regulierung, von der empirischen Analyse zur archäologischen Analytik,

kurz die Behauptung, ein »historisches Apriori« entdeckt zu haben, weist mehr als eine oberflächliche Ähnlichkeit mit dem auf, was Foucault in seinem Kapitel über den anthropologischen Schlaf so ausdrückt: »In dieser Wendung bedeckt die transzendente Funktion mit ihrem gebieterischen Raster den untätigen und grauen Raum der Empirizität« (OD 411).

Ähnlich heißt es in der *Archäologie des Wissens* von den Problemen, die entstehen, wenn man versucht, das Ungedachte auf das Cogito zu gründen. Trotz gelegentlicher Bemerkungen, die das Gegenteil andeuten, geht die *Archäologie* allgemein davon aus, daß die Regeln, die Diskursformationen lenken, denen, die wirklich ernsthafte Sprechakte äußern, nicht zugänglich sind. Die Regeln des Archäologen sind nicht die Regeln, denen die Ausübenden gehorchen, die ihnen sagen, wer das Recht hat, ernsthaften Sinn zu erzeugen, und was des Sagens und des Ernstnehmens wert ist. Diese inneren Regeln verhalten sich analog zu Searles Sprechaktregeln, die (*ceteris paribus* – alles andere ist gleich) definieren, was als ein Versprechen oder als eine Behauptung gilt. Die Regeln, die der Archäologe entdeckt, sind jedoch Knappheitsregeln zweiter Ordnung, die bestimmen, welche Regeln erster Ordnung über Subjekte, Objekte, Begriffe und Strategien ernstgenommen werden können, zu einer bestimmten Zeit befolgt werden. Da diese Metaregeln von den wirklich Ausübenden nicht angewandt werden, brauchen sie keine *ceteris paribus* Regeln zu sein; stattdessen können sie als strenge Regeln, die rigoros für bestimmte Aussagetypen gelten, angesehen werden. Diese Regeln sind dem Ausübenden fremd, so daß es nicht Aufgabe des Archäologen ist, wie es die des Phänomenologen war, nämlich »schlafende« Regeln und Glauben, deren unwissende Quelle der Sprecher ist, »wiederzuerwecken«.

Nichtsdestotrotz wird das Ungedachte der Ausübenden in der Theorie des Archäologen wiederaufgenommen, was wie die phänomenologische Analyse der These von der natürlichen Haltung damit endet, daß man die Intelligibilität der These, die man doch erklären wollte, bestreitet. Die von den Archäologen analysierten Diskurspraktiken sind durch die Überzeugung der Sprecher motiviert, ernsthafte Wahrheiten über Mensch und Gesellschaft zu äußern, bzw. dadurch, daß sie die impliziten Gedanken derer, die im Besitz solcher Wahrheiten waren, explizieren helfen. Anstelle dieser »naiven« Überzeugung als ihrer Auftrittsbedingung setzt die Analyse jedoch ein Muster bedeutungsloser strenger Regeln.

Hermeneutische und pragmatische Denker wie Heidegger und Wittgenstein und, in neuerer Zeit, Searle, haben behauptet, daß tatsächlich jede bedeutsame Tätigkeit auf etwas Ungedachtes und Undenkbares gegründet sein muß. Alle Tätigkeiten ergeben einen Sinn nur vor einem Hintergrund von Praktiken, und dieser Horizont des Gemeinsinn kann nicht repräsentiert oder objektiviert werden. Eine solche Auffassung »löst sich ... auf in eine ... Ontologie des Ungedachten, die den Primat des ›Ich denke‹ außer Kurs setzt« (OD 393). Aber das Ungedachte, der Hintergrund des Gemein-

verstands (in Husserls Phänomenologie), und das Ungedachte des ernsthaften Diskurses (in Foucaults Phänomenologie zum Ende aller Phänomenologien) wird nichtsdestotrotz zum Untersuchungsobjekt. Husserl behandelt den Alltagshintergrund als eine Reihe von Repräsentationen; Foucault behandelt den Hintergrund ernsthafter Diskurse als durch Formationsregeln definierten Raum. Diese Wende ist typisch für die Humanwissenschaften, die, wie Foucault schreibt, »eben das als ihren Gegenstand behandeln, was für sie die Bedingung der Möglichkeit ist. Sie sind also stets von einer Art transzendentaler Beweglichkeit belebt. . . . Sie gehen von dem, was der Repräsentation gegeben wird, zu dem, was die Repräsentation möglich macht, was aber wiederum eine Repräsentation ist.« (OD 436)

Es scheint, als habe die *Archäologie* das Problem der Selbstbegründung > einfach von der Repräsentation auf die Objektivierung übertragen. Tatsächlich scheint die Archäologie, als Analyse der Regeln und Normen, die denen, die durch sie bestimmt werden, nicht zugänglich sind, Foucaults Definition zufolge eine radikalisierte Humanwissenschaft zu sein. In den Humanwissenschaften muß das *unbewußte* System der Bezeichnungen vom Bewußtsein eingeholt werden. »Man wird also sagen, daß es ›Humanwissenschaft‹ nicht überall dort gibt, wo es um die Frage des Menschen sich handelt, sondern überall dort, wo . . . Normen, Regeln und Bedeutungsmengen definiert werden, die dem Bewußtsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalte enthüllen.« (OD 437) In der Archäologie wird dieses Einholen des Ungedachten durch das Gedachte zum Einholen eines *nichtbewußten* Systems von Regeln als expliziter Theorie. Es werden also nicht mehr die Bedingungen der Formen und Inhalte des Bewußtseins, sondern die der Formen und Inhalte des ernsthaften Diskurses gesucht. Die Struktur aber ist dieselbe: »bezeichnende Totalitäten« sind einfach durch »Systeme der Streuung« und transzendente Regeln durch Transformationsregeln ersetzt worden.

Behauptet die Phänomenologie auf der Suche nach der Begründung ihrer eigenen Universalitätsansprüche, den von ihr entdeckten Alltagshorizont als ein Glaubenssystem repräsentieren zu können, so tritt unweigerlich eine Instabilität auf. Dieselben Probleme tauchen wieder auf, wenn die Archäologie ihre Autonomie dadurch zu begründen sucht, daß sie zeigt, wie der Inhalt der von ihr entdeckten deskriptiven Positivität ausschließlich durch Formationsregeln determiniert ist.

Eine derartige Selbstbegründung führt zu einer Theorie, die unvermeidlich geltend macht, daß der nicht objektivierbare Horizont, Bedingung des Anspruchs auf Bedeutung und Wahrheit, eine durch die Betroffenheit der beteiligten Akteure und Sprecher hervorgerufene Illusion ist. Doch brauchen sowohl die Phänomenologie als auch die Archäologie gerade jene natürliche oder »naive« Haltung, die sie weganalysieren. Im Falle der Archäologie ist die »Illusion« der Bedeutung notwendig, um den Diskurs zu produzieren, der als Analyseobjekt dient. Das System funktioniert nur solange

kein anderer die aufgeklärte Position des Archäologen teilt. Sprache jeder x aus einer dem ernsthaften Diskurs gegenüber querstehenden Position, so wäre »queres« Sprechen sinnlos. Das Heraufdämmern der Freiheit von der Illusion ernsthafter Wahrheit und Bedeutung muß ständig versprochen, aber doch ständig hinausgezögert werden. Will die Archäologie ihre Selbstausrottung vermeiden, so muß sie entweder nur die Vergangenheit untersuchen oder aber, wie Therapie und Phänomenologie, dafür sorgen, daß ihre Aufgabe unendlich ist.

Nun wird eine letzte Ähnlichkeit zwischen der Archäologie und dem Doppel »Cogito/Ungedachtes« verständlich: der Nihilismus des Archäologen. Der Archäologe, der notwendigerweise in die Alltagspraktiken seiner Zeit verstrickt ist und sowohl innerhalb als auch außerhalb des ernsthaften Diskurses seiner Zeit steht, kann keine moralische Theorie erzeugen. Er mag tatsächlich die Überzeugungen seiner Zeit teilen – sowohl die den Alltagspraktiken impliziten als auch die der ernsthaften Wissenschaftler –, aber als Archäologe ist er zum unbeteiligten Beobachter aller ernsthaften Sprechakte geworden. Die doppelte Drehung des Ausklammerns sowohl der Wahrheit als auch der Bedeutung aller ernsthaften Aussagen hat ihn befähigt, die Illusionen der ernsthaften Sprecher zu meiden und schützt ihn auch davor, eine Auffassung davon zu vertreten, welche gesellschaftliche Fragen ernstgenommen werden sollten, und wie mit ihnen umgegangen werden könnte. Als desinteressierte Untersuchung stummer Monumente kann die Archäologie nie in die Debatten eingreifen, die sich um die von ihr untersuchten Monumente drehen. In der Tat waren die Monumente aus archäologischer Perspektive durchweg stumm. Die Konflikte, aus denen sie hervorgegangen sind und die sie umgekehrt erzeugt haben, sind das Ergebnis einer mysteriösen, unvermeidlichen Illusion – eine Illusion, die der Archäologe nur teilt, um sie zu zerstreuen: es könne je Fragen geben, die einen Streit wert sind.

So bleibt nur das letzte Doppel – die Wiederkehr und der Rückzug des Ursprungs – ohne Wiederhall in der *Archäologie*. Verfolgt auch es den Archäologen? Angesichts der Ablehnung humanistischer Historie durch den Archäologen scheint die Antwort wieder zu lauten, es könne dies gewiß nicht in seiner anthropologischen Form geschehen. Erinnern wir uns: »Ein solcher [archäologischer] Diskurs hat nicht die Aufgabe, das Vergessen aufzulösen und in der Tiefe der gesagten Dinge, dort, wo sie schweigen, den Moment ihrer Entstehung wiederzufinden. (...) Er ist nicht das Sammeln des Ursprünglichen oder die Erinnerung der Wahrheit« (AW 293). Durch den Verzicht auf die Suche nach einer bedeutungshaltigen Quelle, aufgrund derer der Mensch seine historisch verstreute Positivität von innen her verstehen und also sich aneignen könnte, umgeht der archäologische Diskurs die Suche nach einem Ursprung, der, während er doch Geschichte produziert, durch seinen Rückzug in die Vergangenheit und in die Zukunft sich ständig der historischen Untersuchung entzieht. Der archäologische Dis-

kurs muß, wie Foucault auf den ersten Seiten der *Archäologie des Wissens* sagt, die zwei – für die Menschenwissenschaften kennzeichnenden – parallelen Verneinungen der ontologischen Bedeutung des wirklichen Diskurses vermeiden – die Vorstellung, Geschichte sei die Ausarbeitung der Implikationen eines ursprünglichen Wortes, das ihre unzugängliche Quelle ist, die aber explizit nie formuliert werden kann, und die entsprechende Ansicht derer, die die Existenz einer nichtsprachlichen Realität vertreten, sei es eine »Lichtung« vorsprachlicher Praktiken (wie beim frühen Heidegger) oder schweigende Wahrnehmung (wie bei Merleau-Ponty). Für den Archäologen gibt es keine tiefe Bedeutung, keinen »verborgenen Ursprung« in oder außerhalb der Geschichte, so daß der hermeneutische Versuch, eine vor, hinter oder jenseits der Geschichte liegende Begründung zu finden, und doch zugleich in der Geschichte zu bleiben, als ein weiterer uneinlösbarer humanistischer Imperativ zurückgewiesen werden kann. Der Archäologe hat einen Diskurs entdeckt, der nicht das Leben ist, dessen Zeit nicht die Zeit derer ist, die in der Geschichte leben und ihren Fortschritt, Widerstreit und Niedergang ernstnehmen. (AW 299–301)

Der Archäologe steht somit wieder jenseits der Version des ursprünglichen Doppels der Menschenwissenschaften. Doch sein Unternehmen beginnt mit der Endlichkeit – in diesem Fall mit dem Archäologen, der in sein Zeitalter verwickelt und durch die verschiedenen historischen Felder, die seinen Alltags- und seinen ernsthaften Diskurs bestimmen, verstreut ist – und endet mit dieser Endlichkeit, die als Leiter zu einer Theorie benutzt wird, welche schließlich in der Lage ist, den Wert der ursprünglichen Betroffenheit abzustreiten. So scheint Archäologie gerade das Wesen der Analytik der Endlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Wie in der quasi-transzendentalen Reduplizierung des Empirischen und dem theoretischen Einholen des Undenkbaren könnte man erwarten, in der Geschichtsauffassung des Archäologen eine posthumanistische Spielart der Wiederkehr und des Rückzugs des Ursprungs zu finden. Denn paradoxerweise – wenn auch in einem profunden Sinne – scheint der Archäologe ebenso wie der Humanwissenschaftler seine Endlichkeit sowohl bestätigen als auch bestreiten zu wollen. Wie kann der Archäologe *in* der Geschichte als der reine ahistorische Denker auftauchen, der desinteressiert den Tod Gottes und des Menschen verzeichnet?

Da Foucault unterdes selber zugeben würde, daß es einen solchen ahistorischen Denker, der das »Privileg des Intellektuellen« ausübt, und einen solchen reinen Diskurs, wie ihn der Archäologe zu verwenden denkt, nicht geben kann, würde man erwarten, in der Behandlung der Geschichte in der *Archäologie* Spannungen zu finden: entweder unplausible und ungerechtfertigte Behauptungen wie im Falle der präskriptiven Macht der Deskription oder geistreiche und sich selbst unterlaufende Thesen wie eben die Behauptung, der Archäologe teile ernsthafte Diskurse, während er deren Ernsthaftigkeit wegerklärt. Existieren solche Züge und Sprünge in der ar-



chäologischen Theorie historischen Wandels, dann waren wir jedenfalls nicht in der Lage, sie ans Licht zu bringen. Der Archäologe, der behauptet, in der Geschichte aufgetreten zu sein, nur um aus ihr auszusteigen und sie dadurch völlig und endgültig zu verstehen, erzählt eine nahtlose Geschichte. Sein eigener Diskurs wird dem Archäologen nicht zum Problem, der, wie der Phänomenologe und anders als der Hermeneutiker, nicht einmal das Problem seiner historischen Sprache aufwirft. Während Linguisten mit der »altertümlichen Undurchsichtigkeit der historischen Sprache« kämpfen, deren Ursprung und Erklärung in den unergründlichen Tiefen der Geschichte verloren ist, und Heidegger in seinen späteren Arbeiten die ursprünglichen Bedeutungen der von ihm benutzten Wörter zu enthüllen sucht, scheint die Sprache des Archäologen (Analyse, Reihe, System, Äußerungsfunktion, Element, Regel, episteme) ebenso wie die des Phänomenologen (Analyse, Synthese, noematisches System, bedeutungsstiftende Tätigkeit, Element, strenge Regel, Lebenswelt) keine Geschichte zu haben, sondern wird als transparente technische Terminologie vorgegeben, die nur dazu erfunden wurde, dem Phänomen gerecht zu werden.

Es gibt gelegentlich Ausrutscher, wenn Foucault sich verpflichtet fühlt, seinen Diskurs dadurch zu rechtfertigen, daß er sich auf die Möglichkeiten eines unentstellten Verhältnisses des Diskurses zum Sein beruft, das in der Vergangenheit existierte und mit der Morgenröte eines Zeitalters erneut heraufzieht, so als müsse der archäologische Diskurs seine Legitimation in einem Bericht von der Produktivität des Diskurses, die vor der Geschichte blühte und nach ihrem Ende aufs neue blühen wird, finden. Doch führt dieser Versuch des Archäologen, seine Deskription mit einem Stammbaum zu versehen, nicht dazu, eine sich endlos zurückziehende Vergangenheit und Zukunft zu verfolgen, vielmehr führt er geschichtliche Ereignisse als Beweis der Möglichkeit eines anderen Verhältnisses des Diskurses zum Sein an. Diese ursprünglichen Ereignisse »ziehen sich« nicht »zurück«, weil sie nicht als geschichtsstiftende Ereignisse vorgestellt werden. Die Archäologie ist einfach eine ahistorische Disziplin mit einer ahistorischen technischen Sprache, die eben deshalb Geschichte zu überblicken und zu ordnen vermag, weil sie nicht in der Geschichte steht. Als Radikalisierung der husserlschen Phänomenologie, die Wahrheit, Bedeutung und das transzendente Subjekt aufgibt, während sie doch hinter den empirischen Praktiken ein von einem Apriori-Regelsystem erfaßbares Ungedachtes sucht, braucht die Archäologie ebenso wie die Phänomenologie nicht einmal die Frage nach dem Ursprung zu stellen (bzw. wo es um Ursprünge geht, findet sie sie bei bestimmten tatsächlichen Vorläufern – Plato für Husserl, die Sophisten für Foucault).

In unserer Untersuchung der anthropologischen Doppel haben wir deren – grob gesagt – Seriencharakter bereits bemerkt. Erst wenn eine Strategie ausgespielt ist, greifen die Denker zu einer anderen. Erst als das transzendental/empirische Doppel, wie es bei Kant auftaucht, keine Bestrebungen

der Reduktion einer Seite auf die andere mehr hervorruft, sondern stabilisiert und akzeptiert ist, kann ein neues Problem, das des Einholens des Ungedachten in das Cogito (wie bei Freud und Husserl) die geistigen Energien der Menschen in Anspruch nehmen und das Sagenswerte bestimmen.

Und erst nachdem dieser Versuch, die Erkenntnis auf das ahistorische individuelle Subjekt zu gründen, als unfruchtbar erkannt war (wie Heidegger es gegen Husserl vorbrachte), erscheint der gewundene Versuch, den Ursprung der Bedeutung nicht in der geklärten individuellen Bewußtheit, sondern in einer Interpretation von Kultur und Geschichte zu finden als einzig übriggebliebene Chance. Mit dieser Aufreihung der Doppel geht die *Archäologie*, als Wiederholung der Analytik der Endlichkeit ohne Berufung auf Wahrheit und Mensch, nicht über eine nachhumanistische Version des Cogito und des Ungedachten hinaus. Sie verfällt somit einer Version der husserlschen Doppel, gelangt aber nie zur heideggerschen. Erst nach dem Scheitern der doppelten phänomenologischen Ausklammerung würde man von Foucault erwarten, daß er die von der historischen Verwicklung des Archäologen aufgeworfenen Probleme angeht. Hier müßten dann folgende Fragen gestellt werden: Kann der Archäologe die Suche nach einem verborgenen und unzugänglichen Ursprung durch eine Radikalisierung der Hermeneutik – parallel zu seiner Radikalisierung der Phänomenologie – vermeiden – gleichsam eine Interpretation zum Ende aller Interpretationen? Würde eine solche post-anthropologische Form von Interpretation notwendigerweise ihre Endlichkeit sowohl bestätigen als auch bestreiten – und damit in eine neue strukturelle Spielart des Wiederkehr/Rückzug-Doppels verfallen? Oder läßt sich Archäologie auch anders als unbeteiligt betreiben?

Wie auch immer die Antwort auf diese Fragen ausfallen mag, wir halten es für erwiesen, daß die *Archäologie*, während sie sich jenseits von Wahrheit und tiefer Bedeutung – und mithin jenseits des Menschen – befindet, sich nicht von zwei neuen Versionen dieses Doppels befreit hat. Daß diese Doppel im archäologischen Diskurs wieder auftauchen, zeigt, daß Foucaults neue Ontologie, in der – nach den Zeitaltern der Repräsentation und des Menschen – das Sein wieder direkt an den Diskurs gebunden ist, noch immer eine Version der Analytik der Endlichkeit ist. Dies sollte nicht überraschen, da die *Archäologie* ein Versuch ist, die Grenzen der Legitimität der Erkenntnisansprüche aller endlichen Diskurspraktiken zu zeigen, während sie behauptet, aus einer Perspektive, die von deren Einfluß frei ist, über ein deutliches und vollständiges Bild dieser Ensembles von Praktiken als »Wissenschaftsgegenständen« (AW 294) zu verfügen. Die *Archäologie* stellt also fest, daß alle ernsthaften Diskurse Regeln unterworfen sind, die die Produktion von Objekten, Subjekten etc. bestimmen – Regeln, die der archäologische Diskurs zu entdecken und zu beschreiben beabsichtigt. Tatsächlich strebt der Archäologe danach, zu einer allgemeinen Theorie derartiger Produktion beizutragen. »Schließlich wird in dem Maße, in dem es

möglich ist, eine allgemeine Theorie der Produktionen aufzustellen, die Archäologie als Analyse der den verschiedenen diskursiven Praktiken eigenen Regeln das finden, was man ihre *umfassende Theorie* nennen könnte.« (AW 295) Doch indem er den Anspruch auf Wahrheit oder Ernsthaftigkeit fallenläßt, behauptet der archäologische Diskurs, sich selbst von den durch eine solche totale Theorie aufgeworfenen Problemen ausnehmen zu können. Es überrascht nicht, daß die Archäologie, indem sie die Endlichkeit ihres eigenen Diskurses sowohl feststellt als auch bestreitet, sich als instabiler als ihre Vorläufer erweist. In diesem Licht zeigt sich die versprochene  
x postmoderne Menschenwissenschaft, fern davon, von den inneren Instabilitäten des modernen Denkens frei zu sein, als neue Spielart einer alten kantischen Weise.

In seiner Bescheidenheit und Vorausschau erwog Foucault bereits in der *Archäologie des Wissens* die Möglichkeit, es möchte der querläufige archäologische Diskurs nicht so autonom sein wie behauptet. Am Schluß stellt er erneut fest, daß »die diskursiven Formationen, die Positivitäten, die Aussagen, ihre Formationsbedingungen, ein spezifisches Feld auftauchen ... lassen. Dieses spezifische Gebiet ist noch nicht Gegenstand irgendeiner Analyse gewesen (wenigstens hinsichtlich dessen, was es an Besonderem und für die Interpretationen und Formalisierungen Irreduziblem hat). ...« Prophetisch setzt er hinzu: »Es handelt sich um ein Gebiet, bei dem nichts im vorhinein – wenigstens bei dem noch rudimentären Punkt der Suche, an dem ich mich befinde – garantiert, daß es stabil und autonom bleiben wird. ... Es könnte sich ja schließlich herausstellen, daß die Archäologie der einem bestimmten Teil der theoretischen Konjunktur, die sich heute vollzieht, gegebene Name ist.« (AW 296)

Wir werden im 2. Teil unseres Buches dahingehend argumentieren, daß wie alle anderen Diskurssysteme, die Archäologie tatsächlich ein Kind ihrer Zeit ist, und daß deshalb die Archäologie selbst erklärt und relativiert werden muß. Trotz seines Bestehens auf dem katastrophentypischen Bruch zwischen dem Zeitalter der Repräsentation und dem des Menschen enthüllt Foucaults Analyse des klassischen Zeitalters auch eine tiefe Kontinuität zur Gegenwart. Im klassischen Zeitalter wurden alle Wesen bereits auf einem totalisierbaren Bild in einem Tableau repräsentiert, und obwohl der Repräsentierende, der das Tableau erstellt, noch nicht aufgetreten war, erwartete ihn bereits der Platz, an dem er als Mensch, als »das schwierige Objekt und das souveräne Subjekt aller möglichen Erkenntnis« auftauchen sollte. Nach dem Menschen sehen wir jetzt den archäologischen Betrachter an den von ihm untersuchten Diskurssystemen sowohl beteiligt als auch unbeteiligt. In keinem dieser drei Stadien des modernen Denkens können die verschiedenen Theorien vom Menschen eine bündige Erklärung der Möglichkeit ihres eigenen angeblich autonomen Diskurses oder der Positivitäten, die dieser Diskurs anordnet und die diesen Diskurs ermöglichen, liefern. Foucault hat uns gezeigt, daß jede derartige Theorie scheitern muß, weil der Versuch,

das totale Bild zu erfassen, Theorien erfordert, die die Bedingungen objektivieren, die Objektivierung möglich machen.

Jedes Unternehmen, das das moderne Denken erklären will, wird darauf achten müssen, nicht einen weiteren Diskurs einzuführen, der die Welt als Bild und sich selbst als nicht darein verwickelt setzt. Es kann keine totale *Theorie* der Repräsentation, der transzendentalen Konstitution oder der Diskursproduktion sein, sondern muß in der Lage sein, aus der Sprache und der Geschichte heraus zu erklären, warum sich diese drei Abbildungsweisen der Welt entwickelten und als den Menschenwissenschaften dienlich galten.

Gegen Ende der *Archäologie*, als Foucault die Möglichkeit erwägt, daß die Archäologie sich nicht als die von ihm erhoffte stabile und autonome Disziplin herausstellen könnte, bemerkt er, daß in einem solchen Fall die Probleme, mit denen sie zu tun hat und die Werkzeuge, die sie einführt, »später woanders, auf höherem Niveau oder gemäß anderen Methoden wiederaufgenommen werden können« (AW 296). Diese Möglichkeiten standen dichter bevor, als Foucault damals ahnte. Nur wenige Jahre später griff er diese Aufgabe auf und erwies sich als einer jener seltenen Denker – wie Wittgenstein und Heidegger –, deren Werk sowohl eine zugrundeliegende Kontinuität als auch eine wichtige Kehre aufweist – nicht weil ihre frühen Bemühungen nutzlos waren, sondern weil sie, indem sie eine Denkweise bis an ihre Grenzen vorantrieben, diese Begrenzungen erkannten und überwandten.

Gewiß ist es kein Zufall, daß auf die *Archäologie des Wissens* ein selbst-auferlegtes Schweigen folgt, das schließlich durch zwei Bücher gebrochen wird, in denen der Autor, obwohl er noch immer archäologische Techniken benutzt, nicht mehr behauptet, aus einer Position phänomenologischer Unbeteiligtheit zu sprechen.



ZWEITER TEIL

DIE GENEALOGIE DES  
MODERNEN  
INDIVIDUUMS: DIE  
INTERPRETATIVE  
ANALYTIK VON  
MACHT, WAHRHEIT  
UND KÖRPER



Die Wendung, die den Rahmen der Analysen im zweiten Teil dieses Buches liefern wird, ist die vom Vorrang der Theorie zu dem der Praxis. Sowohl in seinem semi-strukturalistischen als auch in seinem post-hermeneutischen Stadium, das heißt in der Diskurstheorie der *Archäologie des Wissens* und in der Interpretationsmethode von *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*, entwickelt Foucault sehr originelle Auffassungen des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Sie sind besonders schwer zu entwirren, da zwischen dem Stoff, den Foucault analysiert, und den Methoden, die er anwendet, höchst komplizierte Beziehungen bestehen. Dabei ist Foucault durchweg der Ansicht, daß die Humanwissenschaften nicht ihre eigene Intelligibilität liefern. Weder das methodologische Selbstbewußtsein der beteiligten Wissenschaftler noch die von ihnen vorgelegte Theorie kann erklären, warum zu gewissen Zeiten gewisse Typen von Humanwissenschaften aufkommen und überleben und warum sie die Gegenstände, Themen, Begriffe und Strategien haben, die sie haben. Ebenso wenig können diese Theorien die institutionelle Matrix, in der die Humanwissenschaften gedeihen und schließlich vergehen, erklären. Doch liefern die Oberflächendetails dieser Sozialwissenschaften, sofern sie richtig gelesen werden, den Schlüssel zu dem, was wirklich vorgeht.

In der *Archäologie des Wissens* interpretierte Foucault, wie wir sahen, seine früheren Werke als das Studium von Theorien der Humanwissenschaften als Diskursobjekte mittels einer originellen Methode, die wir eckige Doppelklammer nennen. Er versuchte die Geschichte der Humanwissenschaften intelligibel zu machen anhand von Regeln, die ohne Wissen der beteiligten Akteure all deren ernsthafte Sprechakte regulierten und lenkten. Gesellschaftliche und institutionelle Praktiken, deren Tragweite für die Humanwissenschaften unübersehbar war, wurden so behandelt, als besäßen sie Intelligibilität und Einfluß nur soweit sie in die herrschenden epistemischen Regeln paßten. (Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß primäre Beziehungen wie wirtschaftliche Kräfte, und sekundäre Beziehungen wie die Einstellung der Akteure zu ihrem eigenen Handeln, eine eigene Intelligibilität und Unabhängigkeit haben.) Somit wurden die Praktiken der Sozialwissenschaften und die Theorien der sie Praktizierenden einer sie lenkenden theoretischen Struktur untergeordnet.

Seitens Foucaults Methodologie finden wir eine ähnliche Bevorzugung der Theorie gegenüber der Praxis. Aufgabe des Archäologen ist es, in theoretischen Begriffen die Regeln zu beschreiben, die diskursive Praktiken lenken. Durch die Ausklammerung von Wahrheit und Seriosität behauptet der Archäologe auf einer Ebene zu arbeiten, die von den Einflüssen sowohl der Theorien als auch der Praktiken, die er untersucht, frei ist. Welche Intelligibilität er auch findet, er findet sie unter Gegenständen, mit denen er nichts zu tun hat. Anders als die Theorien, die er untersucht, entgeht seine Theorie allen institutionellen, theoretischen, ja epistemischen Bindungen. Wie wir im dritten Kapitel gesehen haben, läßt diese zweifache Bevorzugung der



Theorie vor der Praxis den relativ kausalen Anteil der primären, sekundären und Diskursbeziehungen zu den Diskursen und Praktiken der Humanwissenschaften ungelöst und möglicherweise unlösbar. Zudem macht die Behauptung des Archäologen, er sei völlig losgelöst von der Sphäre des seriösen Diskurses seiner Zeit, die Bedeutung und Relevanz seines Vorhabens problematisch.

In Foucaults späteren Arbeiten wird Praxis auf allen Ebenen als grundlegender denn Theorie betrachtet. Wiederum ist die Intelligibilität der Humanwissenschaften nicht in deren eigenen Theorien zu finden. Sie ist auch nicht in irgendwelchen Systemen von Formationsregeln aufzufinden; diese Ebene von Regeln wird schlichtweg fallengelassen. Sie ist auch nicht in dem den Teilnehmern gemeinsamen Bedeutungshorizont zu finden. Vielmehr findet Foucault die Humanwissenschaften jetzt intelligibel als Teil eines breiteren Satzes von organisierten und organisierenden Praktiken, bei deren Ausdehnung die Humanwissenschaften eine entscheidende Rolle spielen. Auch Foucaults Darstellung seiner eigenen Position gegenüber den Humanwissenschaften erfährt eine radikale Wandlung. Der Untersucher ist nicht mehr der abseits stehende Beobachter von stumm-diskursiven Monumenten. Foucault bemerkt und thematisiert die Tatsache, daß er selbst – wie jeder andere Untersucher – in die gesellschaftlichen Prozesse, die er studiert, einbezogen und selber weitgehend durch sie produziert ist. (In seinen späteren Werken wird er einsehen, daß die Methode der *Archäologie des Wissens* selbst stark durch den scheinbaren Erfolg des Strukturalismus in den Humanwissenschaften beeinflusst war.) Foucault führt die Genealogie als Methode zur Diagnose und Erfassung der Bedeutung gesellschaftlicher Praktiken von innen heraus ein. Als Werkzeug zur Erreichung eines relativen Grades an Unabhängigkeit von den Praktiken und Theorien der Humanwissenschaften wird die Archäologie, die nach wie vor eine wichtige Rolle spielt, der Genealogie untergeordnet. Dergestalt erschließt Foucault eine neue Ebene der Intelligibilität der Praktiken, eine Ebene, die sich nicht durch Theorie erfassen läßt; gleichzeitig führt er eine neue Methode zur »Entzifferung« der Bedeutung dieser Praktiken ein. Kraft dieser neuen Methode wird die Theorie nicht nur der Praxis untergeordnet, sondern auch als eine der wesentlichen Komponenten, deren sich die organisierenden Praktiken bedienen, ausgewiesen. Wir werden im einzelnen verfolgen, wie Foucault seine genealogische Methode ausarbeitet, vor allem wie er sie zur Diagnose der Entwicklung dessen verwendet, was er Bio-Macht nennt – ein Bündel historischer Praktiken, das die menschlichen Objekte, die der Strukturalismus systematisierte, und die menschlichen Subjekte, die die Hermeneutik erklärte, produziert.

## 5. Interpretative Analytik

### Genealogie

Ohne uns auf ein müßiges Spiel des Klassifizierens – früh, mittel, spät – einzulassen, zumal bei einem Werk-Korpus, das noch so jung ist, stellen wir doch fest, daß Foucault von Anfang an Varianten einer strengen Diskursanalyse (Archäologie) verwandt hat und dem, was Diskursformationen bedingt, beschränkt und institutionalisiert (Genealogie), eine eher allgemeine Aufmerksamkeit zuteil werden ließ. *Es gibt bei Foucault keine vor- oder nacharchäologische oder -genealogische Phasen.* Allerdings hat sich die Gewichtung und Konzeption dieser Ansätze im Lauf der Entwicklung seines Werks verändert.

Nach dem Mai '68 wandten sich Foucaults Interessen deutlich vom Diskurs ab. Fest steht, daß, ungeachtet der Dynamik von Foucaults Biographie – ein sehr unfoucaultsches Thema –, das Problem der Macht vorher noch nicht thematisiert worden war: »Was meiner Arbeit fehlte, war dieses Problem der ›diskursiven Ordnung‹, der sich aus dem Spiel der Aussagen ergebenden spezifischen Machtwirkungen. Ich verwechselte sie zu sehr mit der Methodik, der theoretischen Form einer Sache wie dem Paradigma. Dort, wo »Wahnsinn und Gesellschaft« und »Die Ordnung der Dinge« zusammentreffen, befand sich unter zwei sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten dieses zentrale Problem der Macht, das ich noch ziemlich schlecht herausgeschält hatte.« (WM 26 f.) Gegen Ende der siebziger Jahre war, wie wir im zweiten Teil zeigen, das Problem der Macht in der Tat gut herausgeschält worden.

In seiner Inauguralvorlesung am Collège de France von 1970, *Die Ordnung des Diskurses*, berührt Foucault kurz die Frage der Genealogie und ihres Verhältnisses zur Archäologie. Zu diesem Zeitpunkt versuchte Foucault noch, seine archäologische Theorie aufrechtzuerhalten und sie um eine Genealogie zu ergänzen. Dies mag den zusammengestückelten Charakter einiger seiner Bemerkungen erklären. Er sagt:

»So müssen sich also die kritischen Beschreibungen und die genealogischen Beschreibungen abwechseln, stützen und ergänzen. Der kritische Teil der Analyse zielt auf die Systeme, die den Diskurs umschließen; er versucht, die Aufteilungs-, Ausschließungs- und Knappheitsprinzipien des Diskurses aufzufinden und zu erfassen. Wir könnten sagen, die Kritik befließigt sich einer eifrigen Ungeniertheit. Der genealogische Teil der Analyse zielt hingegen auf die Serien der tatsächlichen Formierung des Diskurses; er versucht ihn in seiner Affirmationskraft zu erfassen, worunter ich nicht die Kraft verstehe, die sich der Verneinung entgegensetzt, sondern die Kraft, Gegenstandsbereiche zu konstituieren, hinsichtlich deren wahre und falsche Sätze behauptet oder verneint wer-

den können. Wenn wir diese Gegenstandsbereiche als Positivitäten bezeichnen, können wir sagen: ist der Stil der Kritik die gelehrige Ungeniertheit, so ist das Temperament der Genealogie ein glücklicher Positivismus.« (O Dis 47 f.)

Somit behauptet Foucault eine Komplementarität zwischen der Seltenheit von Aussagen (deren Regeln er in der *Archäologie* aufgestellt hatte) und der tatsächlichen Formierung des Diskurses durch nichtdiskursive Praktiken. Diese Kombination von Archäologie und Genealogie, die einander abwechseln, stützen und ergänzen, wirkt einigermaßen merkwürdig. Auf der einen Seite haben wir etwas per Definition Bedeutungsloses, das der Archäologe recht ernst nimmt. Auf der anderen Seite haben wir etwas Bedeutungsvolles und Ernstes, das der Genealoge recht leicht nimmt. Dies führt zu einer Art doppelter Distanzierung. Auf der archäologischen Seite wird den Regelmäßigkeiten der Diskursformation eine Art nachträglicher Unabhängigkeit verliehen. Auf der genealogischen Seite scheint Foucault, nachdem er gezeigt hat, daß es dort nichts hinter den Erscheinungen gibt und daß es mit der Metaphysik vorbei ist, den Schluß zu ziehen, daß alles bedeutungslos und unernst sei. Das führt zu einer seltsamen, komplexen Einstellung: man muß die Welt der ernstesten Diskurse ernstnehmen, weil es die ist, in der wir uns befinden, und dennoch kann man sie nicht ernstnehmen, erstens, weil wir uns mühsam von ihr getrennt haben, und zweitens, weil sie grundlos ist.

In *Überwachen und Strafen* und im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* kehrt Foucault die Priorität zwischen Genealogie und Archäologie geradewegs um. Genealogie dominiert jetzt über Archäologie. Der Genealoge ist ein Diagnostiker, der sich auf die Beziehungen von Macht, Wissen und Körper in der modernen Gesellschaft konzentriert. (Darüber werden wir später noch mehr zu sagen haben. Festzuhalten bleibt, daß die Archäologie nach wie vor ein wichtiger Teil des Unternehmens ist.) Unterhalb der längeren Kontinuitäten kultureller Praktiken, die der Genealoge isoliert, hat der Archäologe immer noch eine klärende Rolle zu spielen. Die Demonstration von Diskontinuität und Bedeutungsverschiebungen bleibt eine wichtige Aufgabe. Nachdem er auf der Innenseite begonnen hat, kann Foucault als Archäologe einen Schritt von dem Diskurs, den er studiert, zurücktreten und ihn als ein Diskursobjekt behandeln. Archäologie erarbeitet und erweist immer noch die Willkürlichkeit des hermeneutischen Bedeutungshorizonts. Sie zeigt, daß was wie die kontinuierliche Entwicklung einer Bedeutung aussieht, von diskontinuierlichen Diskursformationen durchkreuzt wird. Die Kontinuitäten, so erinnert er uns, offenbaren keine Finalitäten, keine verborgenen tieferliegenden Bedeutungen, keine metaphysischen Gewißheiten. Foucaults Erarbeitung der Genealogie war der erste entscheidende Schritt in Richtung einer befriedigenden und selbstbewußteren komplexen Machtanalyse. Foucault unternahm diesen Schritt in einem 1971 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«. Wie wir gerade gesehen haben, vertrat Foucault in der

*Ordnung des Diskurses*, die zur selben Zeit entstand, die Ansicht, die Genealogie werde von der Achäologie ergänzt und gestützt. Die jetzt eingeführte Genealogie deckt also keineswegs Foucaults gesamtes methodologisches Arsenal ab. Gleichwohl ist die Bedeutung des Aufsatzes für den Fortgang des weiteren Werks kaum zu überschätzen; sämtliche Keime des foucaultschen Werks der siebziger Jahre stecken in dieser Auseinandersetzung mit Nietzsche.

Das heißt nicht, daß Foucault völlig mit Nietzsche übereinstimmte – was immer das bei einem so komplexen, schwer faßbaren und durchweg antisystematischen Denker wie Nietzsche bedeuten mag. Was die philologische Richtigkeit von Foucaults Lektüre angeht, wollen wir uns heraushalten. Die Nietzsche-Interpretation, in Frankreich während der letzten Jahre ein blühendes Unternehmen, ist ein gefährliches und umstrittenes Gebiet, das wir anderen, besser Gewappneten überlassen; uns geht es nur um Foucault. Wir werden den Nietzsche-Aufsatz dazu benutzen, um die Hauptzüge der Genealogie vorzustellen, wie sie in Foucaults wichtigsten Werken der siebziger Jahre auftritt, und um einige seiner zentralen Themen einzuführen – Macht, Wissen und Körper.

Aber zunächst einmal: Was ist Genealogie? Genealogie stellt sich der traditionellen historischen Methode entgegen; ihr Ziel ist es, »die Einmaligkeit der Ereignisse unter Verzicht auf eine monotone Finalität ausfindig zu machen« (NGH 83). Für den Genealogen gibt es keine feststehenden Wesenheiten, keine tieferliegenden Gesetze, keine metaphysischen Finalitäten. Genealogie spürt Diskontinuitäten auf, wo andere kontinuierliche Entwicklung fanden. Sie findet Wiederkünfte und Spiel, wo andere Fortschritt und Ernst fanden. Sie verzeichnet die Vergangenheit der Menschheit, um die feierlichen Hymnen des Fortschritts zu demaskieren. Die Genealogie meidet die Suche nach Tiefe. Stattdessen sucht sie die Oberflächen der Ereignisse, kleine Details, geringe Verschiebungen und subtile Konturen. Sie hält sich fern von der Tiefgründigkeit der großen Denker, die unsere Tradition hervorgebracht und verehrt hat; ihr Erzfeind ist Plato. In einem früheren, anders ausgerichteten Aufsatz mit dem Titel »Nietzsche, Freud, Marx« drückt Foucault das so aus: »Während der Interpret verpflichtet ist, wie ein Ausgräber den Dingen auf den Grund zu gehen, gleicht der Moment der Interpretation (Genealogie) einem Überblick von immer höherer Warte, vor dem sich die Tiefe in stets erweiterter Sichtbarkeit ausbreitet; von neuem wird die Tiefe zu einem absolut oberflächlichen Geheimnis« (NFM 187).

Als Genealoge sieht der Interpretierende die Dinge aus der Ferne. Er entdeckt, daß die Fragen, die traditionell für die tiefgründigsten und dunkelsten gehalten wurden, wahrhaftig und buchstäblich die oberflächlichsten sind. Gewiß bedeutet das weder, daß sie trivial, noch daß sie unwichtig seien, sondern allein, daß ihre Bedeutung in Oberflächenpraktiken und nicht in mysteriöser Tiefe gesucht entdeckt muß. Zum Beispiel schien unserer Zivilisation schon zu Zeiten von Platons *Symposion* der Eros als tiefe

und mysteriöse Kraft, die nur Dichter und Propheten erhellen konnten, und doch ist er eine Macht, die die verborgenen Triebkräfte menschlichen Handelns enthält. Ähnlich hielt man während des 19. Jahrhunderts Sex für den profundesten Schlüssel zur Bedeutung zahlreicher Praktiken. Genealogisch gesehen ergibt sich diese Verbohrtheit in Tiefe und versteckte Bedeutung einem Beobachter, sobald er sich vom kulturellen Glauben an tiefe Bedeutung distanziert. Was wegen seiner unterstellten Bedeutsamkeit als das Verborgenste erschien, verändert sein Erscheinen. Seine vermeintliche Verborgenheit spielt eine wesentliche Rolle, die direkt offenkundig wird, sobald der Genealoge darauf hinweist. Aus der richtigen Distanz und in der richtigen Sichtweise betrachtet, so lautet der methodologische Gedanke (der in Foucaults Detailanalysen ausgeführt werden soll), wird alles durchweg sichtbar. Der Genealoge erkennt, daß die tief verborgenen Bedeutungen, die unerreichbaren Höhen der Wahrheit, die dunklen Innenwelten des Bewußtseins allesamt Täuschungen sind. Die Devise der Genealogie könnte x lauten: Widerstehe aller Tiefe, Finalität und Innerlichkeit. Ihr Banner: Mißtraue den Identitäten in der Geschichte; sie sind nur Masken, Aufrufe zur Einheit. Die tiefste Wahrheit, die der Genealoge zu enthüllen hat, ist »das Geheimnis, daß sie [die Dinge] ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen ein Stückwerk ist aus ihnen fremden Formen« (NGH S. 86). Für den Genealogen ist die Philosophie vorbei. Interpretation ist nicht die Aufdeckung einer verborgenen Bedeutung. In »Nietzsche, Freud, Marx« sagte Foucault es auf ähnliche Weise:

»Wenn die Interpretation eine unendliche Aufgabe ist, so ganz einfach deshalb, weil es nichts zu interpretieren gibt. Es gibt nichts absolut Erstes zu interpretieren, denn auch wenn alles gesagt und getan ist, liegt all dem schon Interpretation zugrunde« (NFM 189). Je mehr man interpretiert, desto mehr findet man nicht die feststehende Bedeutung eines Textes oder der Welt, sondern nur weitere Interpretationen. Diese Interpretationen haben andere Leute geschaffen und durchgesetzt, nicht die Natur der Dinge. Mit dieser Entdeckung der Grundlosigkeit wird die inhärente Willkür der Interpretation offenbart. Denn wenn es nichts zu interpretieren gibt, ist alles für die Interpretation offen; die einzigen Grenzen sind willkürlich errichtete. Im Fortgang von Foucaults Arbeit wird diese Einsicht weitergetrieben. Aus einer allgemein philosophischen Einsicht macht er einen genealogischen Ansatz. Wenn »Interpretieren heißt, sich seines Systems von Regeln, das in sich keine wesenhafte Bedeutung besitzt, gewaltsam oder listig zu bemächtigen, und ihm eine Richtung aufzuzwingen, es einem neuen Willen gefügig zu machen, es in einem anderen Spiel auftreten zu lassen und es anderen Regeln zu unterwerfen, dann ist das Werden der Menschheit eine Reihe von Interpretationen« (NGH S. 95).<sup>1</sup> Die Genealogie zeichnet die Geschichte dieser Interpretationen auf. Die Universalien unseres Humanismus enthüllen sich als Resultat des zufälligen Auftauchens erfolgreich durchgesetzter Interpretationen.

Für Nietzsche, wie Foucault ihn liest, ist Historie die Geschichte kleinlicher Bosheit, gewaltsam durchgesetzter Interpretationen, gemeiner Absichten und hochtrabender Erzählungen, die die niedrigsten Motive maskieren. Für den nietzscheschen Genealogen liegt, zumindest seit Platon, die Begründung der Moral nicht in der idealen Wahrheit. Sie liegt in den *pueriliis origines*: »niedrigen Ursprüngen«, gehässigen Kämpfen, gemeiner Rohheit, unablässigem, widerlichem Zusammenprall der Willen. Die Geschichte der Historie ist eine von Unfällen, Zerstreuungen, zufälligen Ereignissen und Lügen – nicht die heitere Entwicklung der Wahrheit oder die konkrete Verkörperung der Freiheit. Für Nietzsche, den Genealogen par excellence, ist die Geschichte der Wahrheit die Geschichte von Irrtum und Willkür: »Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht . . . jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist. . . Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge – wenn Gott selbst sich als unsere *längste* Lüge erweist?« (GM 890 f.) Der Genealoge Foucault ist nicht mehr, wie Nietzsche es noch war, empört über die Entdeckung, daß der Anspruch der Objektivität subjektive Beweggründe maskiert. Foucault interessiert sich dafür, wie sowohl wissenschaftliche Objektivität als auch subjektive Absichten zusammen in einem Raum auftauchen, der nicht durch Individuen, sondern durch gesellschaftliche Praktiken geschaffen wurde.

Foucault zufolge ist es Aufgabe des Genealogen, den Vorrang der Ursprünge, der unveränderlichen Wahrheiten zu zerstören. Er sucht die Doktrinen von Entwicklung und Fortschritt zu zerstören. Nachdem er ideale Bedeutungen und ursprüngliche Wahrheiten zerstört hat, hält er Ausschau nach dem Spiel der Willen. Wo immer er hinschaut: Unterwerfung, Beherrschung und Kampf. Wann immer er von Bedeutung und Wert, von Tugend und Güte sprechen hört, forscht er nach Strategien der Beherrschung. Während Nietzsche oft Moralität und gesellschaftliche Institutionen in den Taktiken individueller Akteure zu begründen scheint, entpsychologisiert Foucault diesen Ansatz völlig und betrachtet alle psychologischen Beweggründe nicht als die Quelle, sondern als das Resultat von Strategien ohne Strategien. Anstelle von Ursprüngen, versteckten Bedeutungen oder expliziter Intentionalität findet der Genealoge Foucault Kräfteverhältnisse, die sich in besonderen Ereignissen, historischen Bewegungen und in der Geschichte auswirken. »Such nicht nach dem festen Besitz einer Wahrheit oder der Macht selber,« würde Foucault sagen, als wären beide Resultat psychologischer Beweggründe; fasse sie vielmehr als Strategie auf, von der gilt, »daß ihre Herrschaftswirkungen nicht einer ›Aneignung‹ zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen; daß in ihr ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen entziffert wird. . .« (ÜS 38).

Aus dieser radikalen Verschiebung der Perspektive gilt es eine Reihe von Lehren zu ziehen. Die erste ist: »Niemand ist verantwortlich für eine Entstehung, niemand kann sich ihrer rühmen; sie geschieht in einem leeren Zwischen« (NGH 94). Für den Genealogen bewegt weder ein Individual- noch ein Kollektivsubjekt die Geschichte. Diese Auffassung überrascht nicht, wohl aber die Erwähnung eines »leeren Zwischen«. Das Spiel der Kräfte in einer besonderen historischen Situation wird ermöglicht durch den Raum, der sie umgrenzt. Dieses Feld oder diese Lichtung sind vorrangig. Wie wir sahen, benutzte Foucault diesen Begriff des Raums oder der Lichtung, in der Subjekte und Objekte auftreten, schon in der *Archäologie des Wissens*. Damals aber dachte er den Raum als von einem System von Regeln bestimmt, die diskontinuierlich und ohne weitere Intelligibilität auftauchen. Jetzt wird dieses Feld bzw. diese Lichtung als das Resultat langfristiger Praktiken und als das Feld, in dem diese Praktiken operieren, verstanden. Und natürlich ist, was in diesem Feld stattfindet, nicht bloß die Permutation bedeutungsloser ernsthafter Sprechakte. Es sind gesellschaftliche Manöver mit erheblichen Konsequenzen für die davon Betroffenen. Der Genealoge sucht nicht, substantielle Entitäten (Subjekte, Tugenden, Kräfte) zu entdecken oder deren Beziehungen mit anderen derartigen Entitäten aufzudecken. Vielmehr untersucht er den Ausbruch eines Kampfes, der einen Raum definiert und lichtet. Subjekte sind nicht zunächst einfach »da« und treten dann in Kampf oder Harmonie. In der Genealogie tauchen Subjekte in einem Schlachtfeld auf und spielen dort und nur dort ihre Rollen. Die Welt ist nicht ein Schauspiel, das bloß eine wahre Realität maskiert, die hinter den Kulissen existiert. Sie ist wie sie erscheint. Das ist die Tiefe der genealogischen Erkenntnis.

Genealogie mag den Hymnen des Fortschritts oder den Finalitäten in der Geschichte widerstreben, doch »in einem gewissen Sinn ist das auf diesem ortlosen Theater gespielte Stück immer dasselbe: endlos wird es von den Beherrschenden und den Beherrschten wiederholt« (NGH 94). Aber für den Genealogen ist dieses Drama weder ein Spiel der Bedeutungen noch ein bloßes Horngeschmetter in einem Kampf von Subjekten. Es ist das Auftauchen eines strukturellen Feldes von Konflikten. Der Genealoge sieht in diesem Feld, daß der Kampf der Beherrschung nicht einfach das Verhältnis von Beherrschenden und Beherrschten ist: »Das Herrschaftsverhältnis ist ebensowenig ein ›Verhältnis‹ wie der Ort, an dem es sich abspielt, ein ›Ort‹ ist. Eben darum fixiert es sich in jedem Augenblick der Geschichte in einem Ritual; es schafft Verpflichtungen und Rechte; es bildet minutiöse Verfahrensweisen aus« (NGH 94). Diese minutiösen Rituale der Macht sind weder Schöpfungen von Subjekten noch einfach ein Bündel von Verhältnissen; auch liegt hinter ihrem Auftauchen keine leicht identifizierbare historische Entwicklung. Die Isolierung von »minutiösen Machtritualen« liegt manchem in Foucaults späterer Arbeit konzeptuell zugrunde. In *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* wird Foucault spezifische Stellen

ausmachen, in denen Machtrituale statthaben – das Panopticon von Bentham und den Beichtstuhl. Er wird sie verwenden, um zu lokalisieren und zu spezifizieren, wie Macht funktioniert, was sie tut und wie sie es tut.

Die Regeln und Verpflichtungen, die aus diesen Ritualen hervorgehen, finden ihren Niederschlag in den bürgerlichen Gesetzen, in Moralvorschriften, in den allgemeinen Gesetzen der Menschlichkeit, welche die Gewalt, die ohne ihre Zügelung angeblich herrschen würde, zu zügeln und zu vermindern vorgeben. Aber, protestiert der Genealoge, diese edlen Ausdrücke sind eben die Mittel, der Fortschritt universaler Vernunft. In diesem Spiel der Macht schreitet die Menschheit von einer Beherrschung zur anderen. »In sich sind die Regeln blind, gewalttätig und ohne Zwecksetzung; sie können zu diesem oder zu jenem dienen« (NGH 95). Einzelne Gruppen ergreifen sie und drücken ihnen eine bestimmte Interpretation auf.

Der Genealoge schreibt tatsächliche, *wirkliche Historie* [dt. im Original]. Er widersetzt sich einer überhistorischen Perspektive, die versucht, die Geschichte zu totalisieren, ihre innere Entwicklung aufzuspüren, uns selbst auf bequeme Weise in der Vergangenheit wiederzuerkennen und die beruhigende Gewißheit eines Ziels, dem die Geschichte zustrebt, anzubieten. »Diese Geschichte der Historiker nimmt einen Standpunkt außerhalb der Zeit ein; sie nimmt eine apokalyptische Objektivität in Anspruch...« (NGH 96). Wirkliche Geschichte versucht im Gegensatz dazu, alles in historische Bewegung zu versetzen. All unsere Ideale von Wahrheit und Schönheit, unsere Körper, unsere Instinkte, unsere Gefühle mögen der Relativität enthoben scheinen. Der wirkliche Historiker sucht diese bequeme Illusion von Identität, Festigkeit und Beständigkeit aufzulösen. Für den Genealogen gibt es keine Konstanten. »Nichts am Menschen – auch nicht sein Leib – ist so fest, um auch die anderen Menschen verstehen und sich an ihnen wiedererkennen zu können« (NGH 97).

Diese Sichtweise, die Foucault Nietzsche zuschreibt, bezeichnet einen möglichen extremen Standpunkt, was die Formbarkeit des Körpers angeht. In Foucaults Lesart scheint Nietzsche zu sagen, daß der Körper nicht nur auf viele verschiedene Weisen gebraucht und erfahren werden kann und daß Begehren durch kulturelle Interpretationen verändert werden, sondern daß mit den angemessenen Techniken jeder Aspekt des Körpers verändert werden kann. Eine noch extremere Sichtweise steckt in der Behauptung, daß der Körper nicht einmal als Grundlage der Selbsterkenntnis dienen kann.

Sartre vertrat freilich, daß selbst die körperlichen Gewohnheiten sich willkürlich und von einem Tag auf den anderen total ändern können; es ist aber nicht an uns zu bestimmen, ob Nietzsche eine von beiden Ansichten durchgängig vertrat, oder ob er sie überhaupt vertrat. Für die Einschätzung des foucaultschen Vorhabens sind jedoch die hier aufgeworfenen Fragen von grundlegender Bedeutung.

Ungeachtet seiner glänzenden Analysen des Körpers als der Stelle, an der



sich die winzigsten und örtlich begrenztesten Gesellschaftspraktiken mit der Organisation der Macht im großen Maßstab verbinden (was in den nächsten drei Kapiteln diskutiert werden soll), bleibt Foucault in der Frage, wie plastisch der menschliche Körper wirklich ist, schwer faßbar. Freilich verwirft er die naturalistische Ansicht, wonach der Körper eine feste Struktur und feste Bedürfnisse hat, die nur eine begrenzte Reihe kultureller Einrichtungen ausdrücken und erfüllen kann. Bedenkt man Foucaults Darstellung dessen, was dem Körper angetan wurde und wie beständig diese formierende Kontrolle war, so müßte er wohl Sartres existentialistisches Extrem ablehnen; wäre der Körper dermaßen unbeständig, wäre es der Gesellschaft nicht möglich, ihn dauerhaft zu organisieren und zu kontrollieren. Viel schwieriger ist zu sagen, was Foucault denn positiv behauptet.

Als interessante Alternative bietet sich für Foucault Merleau-Pontys Begriff des *Eigenleibs*, des gelebten Körpers, der vom physischen Körper unterschieden wird – einer der bedeutendsten Beiträge des modernen französischen Denkens. Der gelebte Körper, verstanden als ein System von Korrespondenzen zwischen verschiedenen Handlungsweisen und verschiedenen Sinnesfeldern, soll für das stehen, was aller menschlichen Wahrnehmung gemeinsam ist. In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* führt Merleau-Ponty detailliert aus, daß es transkulturelle, ahistorische Strukturen der Wahrnehmungsfeldes gibt, wie etwa Größenkonstanz, Helligkeitskonstanz, Oben-Unten-Asymmetrie und daneben gesellschaftliche Konstanten wie das Beantworten bedeutungsträchtiger Gesten und Gesichtsausdrücke sowie sexuelle Bedeutung. Diese nennt er »Interkorporalität« und erklärt, daß sie sämtlich Strukturen im gelebten Körper entsprechen. Merleau-Ponty plante auch eine Ausweitung dieser invarianten Strukturen auf begriffliche Konstanten und mögliche Grenzbedingungen für kulturelle Variabilität, hat das aber nie durchgeführt.

Foucault ist offenkundig durch Nietzsches Auffassung des Leibes beeinflusst, aber er ist auch mit der von Merleau-Ponty nach dem Krieg entwickelte Phänomenologie des Körpers vertraut. Von seinem phänomenologischen Hintergrund her mag Foucault denken, daß zwar Nietzsches Betonung des Leibes richtig liegt, dabei aber dem Leib zuviel Spiel läßt. Andererseits scheint es uns, als finde Foucault Merleau-Pontys strukturelle Invarianten zu allgemein, als daß sie dem Verständnis der historischen Spezifik der Körperformungstechniken dienen könnten. Aus der Lektüre von Merleau-Ponty würde man nie erfahren, daß der Körper eine Vorder- und eine Rückseite hat und nur das verarbeiten kann, was sich vor ihm befindet, daß Körper sich leichter vorwärts als rückwärts bewegen können, daß es normalerweise eine links-rechts-Asymmetrie gibt, usw. Dennoch haben solche spezifischen Fakten zweifellos jene beeinflusst, die Disziplinartechniken entwickelten. Es sind genau die Aspekte, für die sich Foucault interessieren würde, der danach fragt, wie der Körper durch die Gesellschaft zerteilt, wiederhergestellt und manipuliert werden kann.<sup>2</sup>

Selbst wenn man annimmt, daß sich Körperinvarianten weit spezifischer beschreiben lassen als es Merleau-Ponty tat, bleibt die Frage: Welche historische Bedeutung haben solche invariante Strukturen? Man wüßte gern, in welchem Ausmaß sie thematisiert werden und welche Rolle sie bei der erfolgreichen Entfaltung von Disziplinärtechniken spielen. Gibt es vielleicht noch mehr solcher Strukturen, deren Entdeckung und Anwendung wichtige gesellschaftliche Auswirkungen haben? Wie invariant sind diese Strukturen wirklich? Foucault steht genau an der richtigen Stelle, um diese Fragen, die sein Werk aufwirft, anzugehen. Doch bislang hat er sich dazu nicht geäußert.

Jedenfalls ist es an der Genealogie zu zeigen, daß »der Körper ... auch unmittelbar im Feld des Politischen (steht); die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn, sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.« (ÜS 37) Das steht in direktem Zusammenhang mit dem ökonomischen System, denn der Körper ist sowohl nützlich als auch produktiv. Doch Menschen zu effektiver und produktiver Arbeit einzusetzen, wird erst möglich »innerhalb eines Unterwerfungssystems ... (in welchem das Bedürfnis auch ein sorgfältig gepflegtes, kalkuliertes und ausgenutztes politisches Instrument ist); zu einer ausnutzbaren Kraft wird der Körper nur, wenn er sowohl produktiver wie unterworfenen Körper ist.« (ÜS 37)

Damit sind die Schlüsselthemen eingeführt, denen wir in unserer Diskussion von *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* begegnen werden. Eine der Hauptleistungen Foucaults ist seine Fähigkeit, die Weise, in der der Körper ein wesentlicher Bestandteil für das Operieren von Machtverhältnissen in der modernen Gesellschaft geworden ist, zu isolieren und begrifflich zu fassen. Gewiß war der Körper auch vor der Moderne in die politische Dynamik einbezogen. Wenn zum Beispiel im Ancien Régime das Gesetz gebrochen wurde, dann wurde der Verbrecher vor aller Augen gefoltert. Das war die Marter, die Foucault peinlich genau beschrieben hat. Die souveräne Macht wurde buchstäblich und öffentlich dem Körper des Kriminellen eingeschrieben – so kontrolliert und so spektakulär wie möglich. Auch unter unseren modernen Regimes hat der Körper eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt. Wir werden später im einzelnen den strengen Beschreibungen des Genealogen folgen, der zeigt, wie der Körper als ein integraler Bestandteil in der Ausbreitung und Lokalisierung moderner Macht benutzt wird. Jetzt gilt es jedoch die methodologische, das heißt genealogische Isolierung des Körpers in Foucaults Ansatz aufzuzeigen. Er sagt: »Es kann also ein ›Wissen‹ vom Körper geben, das nicht mit der Wissenschaft von seinen Funktionen identisch ist, sowie eine Meisterung seiner Kräfte, die mehr ist als die Fähigkeit zu ihrer Besiegung: dieses Wissen und diese Meisterung stellen die politische Ökonomie des Körpers dar.« (ÜS 37) Foucault hat ein Medium von großer Wichtigkeit isoliert. Sowohl in

*Wahnsinn und Gesellschaft* als auch in der *Geburt der Klinik* begann Foucault, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, die Beziehungen zwischen biologischem Wissen und moderner Macht zu analysieren. Seitdem hat er seinen Ansatz erweitert und geschärft. Von Anfang an interessierte ihn der Körper, so wie ihn die Wissenschaftler untersuchen, und die Macht, die in spezialisierten Institutionen steckt. Später hat er erkannt, daß diese kraftvolle Verbindung von Wissen und Macht, die am Körper festgemacht wird, ein allgemeiner Machtmechanismus von größter Bedeutung für die abendländische Gesellschaft ist.

Noch ein weiterer Punkt ist jetzt zu klären.

Zum Genialen aber auch zum Schwierigen an Foucaults Werk gehört dessen systematische Weigerung, die gängigen soziologischen Kategorien zu akzeptieren. Die politische Technologie des Körpers – Kreuzung aus Machtverhältnissen, Wissen und Körper – findet sich weder in einer einzigen Institution, noch in einem einzigen Machtapparat, das heißt dem Staat. Obwohl er zunehmend betreibt, was man gemeinhin als Institutionenanalyse bezeichnet, gilt sein Augenmerk nie Institutionen als solchen, sondern vielmehr dem Anwachsen der Machttechnologien. Das Gefängnis ist ein wichtiger Teil dieser Geschichte, aber sie ist damit nicht identisch oder deckungsgleich. Gewiß ist Foucault der Ansicht, daß das Gefängnis und der Staat wichtige Rollen bei der Verbindung der modernen Machtverhältnisse spielen. Er aber sucht die spezifischen Mechanismen der Technologie auszumachen, mittels derer die Macht mit dem Körper verbunden wird. Foucault versucht, die tatsächliche Geschichte des Erscheinens, der Verbindung und der Verbreitung dieser politischen Körpertechnologien zu schreiben. Im selben Zuge wird er die Verbindungen zwischen diesen Technologien und dem Staat sowie spezifischen Institutionen genau beschreiben. Doch machen diese Verbindungen nie den wahren Ort seines Forschens aus. Nach seinen Worten kann man die politische Technologie des Körpers »weder in Institutionen noch im Staatsapparat festmachen. Diese greifen auf sie zurück; sie benützen, fördern und erzwingen ihre Prozeduren. Aber sie selbst mitsamt ihren Mechanismen und Wirkungen liegt auf einer anderen Ebene. Es handelt sich gewissermaßen um eine Mikrophysik der Macht, die von den Apparaten und Institutionen eingesetzt wird; ihre Wirksamkeit liegt aber sozusagen zwischen diesen großen Funktionseinheiten und den Körpern mit ihrer Materialität und ihren Kräften.« (ÜS 37 f.) Man kann schwerlich die Bedeutung von Foucaults Originalität in diesem Punkt überbetonen. Er behauptet, die Mechanismen freigelegt zu haben, mittels welcher die Macht operiert: minutiöse Machtrituale. Er behauptet, die Weise herausgefunden zu haben, in der die Macht lokalisiert wird: die politische Technologie des Körpers. Er behauptet auch, die Dynamik enthüllt zu haben, nach der die Macht wirkt: eine Mikrophysik der Macht. Foucault gibt sich hier übertrieben metaphorisch; was eine Mikrophysik ist und wie sie operiert, bleibt noch zu sehen. Die Formulierung der Genealo-

gie ist noch nicht abgeschlossen. In »Nietzsche, die Genealogie, die Geschichte« schließt Foucault mit dem Problem des Wissens. Für den Genealogen ist das Wissen durch und durch in die niedrige Bosheit des Kampfes um Herrschaft verstrickt. Wissen weist keinen Weg nach draußen; vielmehr vergrößert es noch die Gefahren, mit denen wir es zu tun haben. »Anstatt sich allmählich von seinen empirischen Wurzeln zu lösen, um als reine Spekulation nur mehr der Vernunft zu gehorchen, anstatt in seiner Entwicklung an die Konstituierung und Bejahung eines freien Subjektes gebunden zu sein, versammelt das Wissen immer noch mehr Gewaltinstinkte in sich. Die Religionen forderten einst die Opferung des menschlichen Leibes; das Wissen ruft uns heute dazu auf, daß wir mit uns selber experimentieren, daß wir das Erkenntnissubjekt opfern.« (NGH 108) Alle Bereiche stehen jetzt potentiell der wissenschaftlichen Erforschung offen. Daraus folgt, daß potentiell alles in die Netze der Macht verstrickt ist, die sich, wie wir gesehen haben, mit dem Fortschreiten des Wissens zunehmend ineinander verweben. Wir sind jetzt nahe daran, uns für unsere größte Lüge zu opfern: für unseren Glauben daran, das Wissen existiere von der Macht getrennt. Foucault zitiert Nietzsche »mit dem Gedanken der sich opfernden Menschheit. . . Man kann bereits darauf schwören, daß, wenn jemals das Sternbild dieses Gedankens am Horizont erscheint, die Erkenntnis der Wahrheit als das einzige ungeheure Ziel übriggeblieben sein wird, dem ein solches Opfer angemessen wäre, weil ihm kein Opfer zu groß ist.« (NGH 109) In den nächsten drei Kapiteln wollen wir verfolgen, wie Foucault im einzelnen diese nietzschesche Idee entwickelt.

Wenn es in Foucaults jüngeren Arbeiten ein weiteres Thema gibt, das von ähnlicher Bedeutung ist wie das des Körpers, so ist es die Behauptung, daß Macht und Wissen einander nicht äußerlich sind. Sie operieren in der Geschichte, indem sie sich wechselseitig erzeugen. Keines läßt sich vom anderen her erklären noch auf das andere reduzieren. In mancher Hinsicht ist dies die radikalste Dimension in Foucaults Werk. Obwohl er fraglos unser Verständnis vom Ort des Körpers in der Geschichte erweitert und vertieft hat, ist dies doch nicht etwas, das, nachdem es einmal verstanden ist, viel Widerstand hervorrufen wird. Vielmehr wird es weitere Forschung und umfangreiche Dissertationen hervorrufen. Die inneren Verbindungen zwischen Wissen und Macht hingegen werden sich wesentlich weniger leicht assimilieren lassen. Hier geht es ja nicht nur darum, die Richtung unserer historischen, anthropologischen und soziologischen Untersuchungen zu ändern, sondern die objektive Natur dieser Untersuchungen infragezustellen.

In *Überwachen und Strafen* wird die Herausforderung versuchsweise und eher scheu vorgebracht: »Man muß wohl auch einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet ist, daß es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anforderungen, Interessen der Macht entfalten kann.« (ÜS 39) Sagen wir gleich, daß dies weder eine einfache Variante der

Wissenssoziologie noch eine marxistische Analyse der klassenbedingten Produktion und Rezeption von Wissen ist. Dies ist radikaler und weiterreichender als jene, selbst wenn es offenkundig ihren Traditionen entspringt – herausgefordert und radikalisiert durch Foucaults Überlegungen zu Nietzsche.

»Es ist wohl anzunehmen . . ., daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert. Diese Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, daß das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden. Es ist also nicht so, daß die Aktivität des Erkenntnissubjekts ein für die Macht nützliches oder gefährliches Wissen hervorbringt; sondern die Formen und Bereiche der Erkenntnis werden vom Komplex Macht/Wissen, von den ihn durchdringenden und konstituierenden Prozessen und Kämpfen bestimmt.« (ÜS 39 f.)

In gewisser Hinsicht wird diese interne Beziehung von Macht und Wissen das Thema für den Rest unseres Buches sein. Noch einmal: es ist wichtig, sich über die Ebene, auf der Foucault seine Analyse durchführt, im klaren zu sein, da er in diesem Punkt mißverstanden worden ist. Seine Analyse der politischen Technologie des Körpers richtet sich darauf, eine Ebene zwischen dem Körper in seinem biologischen Funktionieren und den institutionellen Zwangsapparaten auszumachen. Deshalb interessiert sich Foucault auch für die Freilegung der Verhältnisse zwischen Wissen und Macht, die innerhalb von einzelnen Wissenschaften herrschen. In einem 1976 geführten Interview mit dem Titel »Wahrheit und Macht« stellte er das Problem folgendermaßen:

»Wenn wir an eine Wissenschaft wie die theoretische Physik oder die organische Chemie das Problem ihrer Beziehungen zu den politischen und ökonomischen Strukturen herantragen, werfen wir dann nicht ein zu kompliziertes Problem auf? Setzen wir nicht die Ebene der möglichen Erklärungen zu hoch an? Nehmen wir dagegen ein Wissen wie die Psychiatrie, wird dann nicht das Problem leichter zu lösen sein, insofern nämlich das epistemologische Profil der Psychiatrie verschwommen ist und die psychiatrische Praxis mit einer ganzen Reihe von Institutionen, unmittelbaren ökonomischen Erfordernissen, politischen Notwendigkeiten und gesellschaftlichen Regeln verbunden ist? Könnten wir nicht im Fall einer so ›ungewissen‹ Wissenschaft wie der Psychiatrie auf ›sicherere‹ Weise das Gewirr der Wissens- und Machtwirkungen aufdecken?« (WM 21 f.)

Foucault schließt Beziehungen zwischen theoretischer Physik und Gesellschaft nicht aus, gibt aber zu bedenken, daß sie gewiß nicht direkter Art und leicht zu erfassen sind, jedenfalls sofern wir uns für die Begriffe und Gesetze der Physik als solcher interessieren und nicht bloß für deren technologische Anwendungen. Foucault hat indes seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf jene zweifelhaften Wissenschaften gerichtet: die Sozialwissenschaften.

Wie wir im dritten Kapitel sahen, stimmt Foucault mit Nietzsche und Heidegger darin überein, daß zu jeder Zeit kulturelle Praktiken determinieren, was als Gegenstand ernsthafter Forschung gilt. Aber Foucault will eine wichtige Unterscheidung zwischen Arten von Praktiken und den Gegenstandstypen, die die jeweilige Praxis »auslöst«, treffen. Wenn wir wie Foucault Alltagspraktiken und deren Gegenstände außer Betracht lassen, bleiben uns immer noch zwei verschiedene Kategorien: zum einen die relativ stabilen Praktiken und Gegenstände jener Wissenschaften, die Kuhn als normale Wissenschaften bezeichnet und Foucault als Wissenschaften, die die Schwelle der Wissenschaftlichkeit überschritten haben (vgl. AW 267), und zum anderen die gleitenden Praktiken und Gegenstände der Wissenschaften, die diese Schwelle nicht überschritten haben. Diese zweite Klasse umfaßt zumindest einige Wissenschaften wie etwa die Meteorologie, die vermutlich auf dem Weg der Normalisierung sind, und zweifelhafte Disziplinen wie die Humanwissenschaften, die Foucaults Diagnose zufolge nicht einmal in Richtung Normalität vorankommen. Wir sahen in der *Ordnung der Dinge*, daß Foucault zufolge die Wissenschaften vom Menschen, die in den verschiedenen Doppeln befangen sind, einfach nicht normal werden können. Das schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, daß ein anderes Studium der Menschen es werden könnte, obwohl aus Foucaults jüngeren Analysen von deren Verstrickung mit der Macht hervorgeht, daß dies höchst unwahrscheinlich ist. Da laut Foucault auch die Naturwissenschaft aus den Praktiken spezifischer gesellschaftlicher Institutionen hervorgegangen ist, wüßte man gern, ob die Humanwissenschaften sich vielleicht ebenso aus ihrer Verstrickung mit der Macht befreien könnten. Und wenn nicht, warum nicht? Auf jeden Fall sollte Foucault es sich angelegen sein lassen darzustellen, weshalb wir einige Wissenschaften wie etwa die Physik so nehmen können, als sagten sie uns tatsächlich die Wahrheit darüber, wie die Dinge wirklich sind, auch wenn sie in einem gesellschaftlichen Kontext erzeugt und gebraucht werden, und warum wir die Ansprüche der Sozialwissenschaften nie für bare Münze nehmen können. Der Unterschied kann nicht einfach darin bestehen, daß uns die Naturwissenschaften eine Menge Macht und Kontrolle geben, weist Foucault doch nach, daß auch die Sozialwissenschaften extrem wirksame Technologien hervorbringen. Wir können auch nicht behaupten, daß jede Wissenschaft, die der Machtmatrix entkommt, damit schon automatisch an Plausibilität gewinnt; die Alchimie ist um ihrer politischen Irrelevanz willen auch nicht wahrer. Wir hörten

gern mehr von Foucault darüber, wie er die seriösen von den zweifelhaften Wissenschaften unterscheidet, und weshalb er »normale« Wissenschaften für wahrheitsfähig hält.

Foucault scheint davon auszugehen, es sei notwendig, sich die besondere Diskursformation, ihre Geschichte und ihren Ort im größeren Machtkontext anzuschauen, um ihren Anspruch auf Realitätsbeschreibung beurteilen zu können. Ob wir Aussagen in der Physik oder in der Phrenologie analysieren, wir ersetzen ihre scheinbare innere Intelligibilität durch eine andere Intelligibilität, nämlich ihren Ort innerhalb der Diskursformation. Dies ist die Aufgabe der Archäologie. Da die Archäologie aber Wahrheit und Bedeutung ausgeklammert hat, kann sie uns nichts weiteres mitteilen. Die Archäologie ist immer eine Technik, die uns von einem tiefsitzenden Glauben an direkten Zugang zu den Objekten befreien kann; in jedem Fall muß die »Tyrannei des Referenten« überwunden werden. Nehmen wir jedoch die Genealogie hinzu, so wird eine dritte Ebene der Intelligibilität und der Differenzierung eingeführt. Hat die Archäologie ihre Aufgabe getan, dann kann der Genealoge nach den historischen und politischen Rollen fragen, die diese Wissenschaften spielen. Wenn festgestellt ist, daß eine bestimmte Diskursformation nicht die Schwelle der Epistemologisierung zu überschreiten vermochte, dann hat uns die Archäologie erlaubt, zur Frage nach der Rolle, die diese Pseudowissenschaft, diese zweifelhafte Wissenschaft, in einem größeren Kontext spielt, überzugehen. Dies beweist nicht, daß die Physik in einem realistischen Sinne »wahr« ist oder daß die Humanwissenschaften aufgrund einer fatalen Verseuchung durch die Gesellschaft »falsch« sind. Aber es liefert uns einen diagnostischen Hinweis, mit dessen Hilfe wir beginnen können, die Funktionen verschiedener Diskurstypen zu differenzieren und zu lokalisieren.

Sodann können wir uns fragen, welche Funktionen diese Diskursformationen haben. Das wiederum führt uns zu allgemeineren Fragen über die Macht und ihre Beziehungen zum Wissen:

»Wichtig ist, so glaube ich, daß die Wahrheit weder außerhalb der Macht steht noch ohne Macht ist ... Die Wahrheit ist von dieser Welt; in dieser wird sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert ... Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre ›allgemeine Politik‹ der Wahrheit ... Es gibt einen Kampf ›um die Wahrheit‹, oder zumindest ›im Umkreis der Wahrheit‹, wobei nochmals gesagt werden soll, daß ich unter Wahrheit nicht ›das Ensemble der wahren Dinge, die zu entdecken oder zu akzeptieren sind‹, verstehe, sondern ›das Ensemble der Regeln, nach denen das Wahre vom Falschen geschieden und das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird.« (WM 51 u. 53)

Für diese Eröffnung der Arbeit schuldet uns Foucault eine radikal neue Interpretation sowohl der Macht als auch des Wissens: eine, die Macht

nicht als etwas sieht, das die eine Gruppe besitzt und das der anderen fehlt; eine, die das Wissen nicht als objektives oder subjektives sieht, sondern als zentralen Bestandteil in der historischen Transformation verschiedener Macht- und Wissensregimes. Genau das ist es, was die Genealogie zu bieten versucht.

## Geschichte der Gegenwart und interpretative Analytik

Bevor wir auf die Einzelheiten der foucaultschen Analyse der modernen Macht eingehen, müssen wir noch ein letztes Thema einführen. Ungewöhnlich wie die Untersuchungsebene, die Foucault betritt, sind auch die Begriffe, in denen er Geschichtsschreibung betreibt. Um einige mögliche Mißverständnisse sowohl des foucaultschen Vorhabens als auch unserer Interpretation zu vermeiden, ist es notwendig aufzuzeigen, um welchen Typ historischer Analyse sich Foucault bemüht.

In *Überwachen und Strafen* sagt Foucault: »Die Geschichte dieses Gefängnisses mit all den politischen Besetzungen des Körpers, die es in seiner geschlossenen Architektur versammelt, möchte ich schreiben. Werden hier nicht die Zeiten zu einem Anachronismus verquickt? Nun, ich habe nicht vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen. Wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.« (ÜS 43) In dieser orakelhaften Ausdrucksweise trifft Foucault eine wichtige Unterscheidung. Er versucht nicht, Sinn und Bedeutung einer vergangenen Epoche einzufangen. Er versucht nicht, das ganze Bild eines vergangenen Zeitalters, einer Person oder Institution einzufangen. Er versucht nicht, die zugrundeliegenden Gesetze der Geschichte auszumachen. Mehr noch, er liest nicht gegenwärtige Interessen, Institutionen und Politiken in die Geschichte, in andere Epochen hinein oder behauptet, diese Institutionen hätten früher einen ähnlichen Sinn wie gegenwärtig gehabt. Das wäre schlicht und einfach der in der historischen Analyse altbekannte Fehler des »Präsentismus«. Der präsentistisch verfahrende Historiker nimmt ein Modell oder einen Begriff, eine Institution, ein Gefühl oder ein Symbol aus seiner Gegenwart und versucht – fast definitionsgemäß unwissentlich – nachzuweisen, daß es in der Vergangenheit eine Parallele dazu gab. Eine andere geläufige Variante dieses Fehlers wäre der Ethnozentrismus. Interpretierten wir etwa das mittelalterliche Christentum oder einen primitiven Ritus vollständig in Begriffen der Individualpsychologie und ließen die hierarchische und kosmologische Realität außer Acht, so schrieben wir »die Geschichte der Vergangenheit in Begriffen der Gegenwart«.

Die andere Seite der präsentistischen Medaille wäre der Finalismus. Diese Art von Geschichte findet das Samenkorn der Gegenwart an irgendeinem fernen Punkt in der Vergangenheit und zeigt dann die notwendig zielgerichtete Entwicklung von diesem Punkt bis hin zur Gegenwart auf. Was



immer in der Zwischenzeit geschehen ist, wird entweder in den Vormarsch aufgenommen oder aber im Staube zurückgelassen, wenn der Weltgeist das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet. Alles hat eine Bedeutung und seinen Platz; alles ist vom Endziel, dem die Geschichte zustrebt, her situiert. Heute sind sich die meisten Historiker darin einig, daß Präsentismus und Finalismus Laster sind, die es zu vermeiden gilt. Sie sind sich darin einig, daß ein zeitgenössisches Interesse – wie die Umwelt, die Familie oder das Gefängnis – sehr wohl der Ansporn dafür sein könnte, die Vergangenheit auf neue Weise zu befragen. Aber noch dieses Zugeständnis ist traditionelle Geschichtsschreibung. Es ist nicht das was Foucault tut.

»Die Geschichte der Gegenwart schreiben« ist eine andere Sache. Dieser Ansatz beginnt in expliziter und selbstreflektierter Weise mit einer Diagnose der gegenwärtigen Situation. Ihre Gegenwartsorientierung ist eindeutig und unverhohlen. Der Historiker verortet die akuten Anzeichen eines besonderen »minutiösen Machtrituals« oder einer »politischen Körpertechnologie« um zu sehen, wo sie aufkamen, Gestalt annahmen, Bedeutung gewannen usw. In *Der Wille zum Wissen* zum Beispiel isoliert Foucault die Beichte als ein wichtiges Machtritual, durch das eine besondere Körpertechnologie geschaffen wurde. Da dies als Genealogie geschieht, wird man weder auf eine einfache Bedeutungs- oder Funktionseinheit noch auf einen unveränderlichen Sinn stoßen. Wie Foucault zeigt, hatte die Beichte im 13., im 17. oder im 19. Jahrhundert nicht dieselbe Bedeutung wie heute. Wichtiger noch für unsere gegenwärtigen Zwecke ist, daß Foucault nicht versucht, ein vollständiges Bild beispielsweise der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts zu entwerfen. Er denkt nicht daran, uns traditionelle Geschichtsschreibung zu bieten, um dann zu fragen: Was bedeutet nach dieser Geschichte die Beichte heute für uns? Stattdessen sagt er, die Beichte sei ein lebenswichtiger Bestandteil moderner Macht. Dann fragt er: Wie sind wir dahin gekommen? und kann darauf antworten: »Das Projekt einer ›Diskursivierung‹ des Sexes hatte sich lange zuvor in einer asketischen und klösterlichen Tradition formiert. Das 17. Jahrhundert erst hat daraus eine Regel für alle gemacht. Man wird einwenden, daß diese Regel höchstens auf eine sehr kleine Elite Anwendung finden konnte . . . Es ist ein Imperativ errichtet worden . . . Die christliche Seelsorge hat aus der Aufgabe, alles was sich auf den Sex bezieht, durch die endlose Mühle des Wortes zu drehen, eine fundamentale Pflicht gemacht.« (WW 31) Foucault liefert uns nicht eine Geschichte des 17. Jahrhunderts. Er behauptet nicht einmal, dieser Imperativ sei damals von größter Bedeutung gewesen. Stattdessen isoliert er die zentralen Bestandteile der heutigen politischen Technologie und verfolgt sie zurück durch die Zeiten. Foucault schreibt die Geschichte der Beichte im 17. Jahrhundert, um damit eine »Geschichte der Gegenwart« zu schreiben.

Zwei Dinge gilt es festzuhalten. Erstens besagt diese Position nicht, daß jede willkürliche Konstruktion funktioniert. Zweifellos versucht Foucault,

die Beichte zu analysieren und zu verstehen; er fragt, was sie in früheren Perioden war und was heute aus ihr geworden ist. Er behauptet aber nicht, daß, wenn man sich für das 17. Jahrhundert interessiert, man dann auf die Beichte eingehen muß. Die meisten der von ihm behandelten Gegenstände waren in früheren Zeiten peripher und eher unbedeutend; darauf kommt es ihm gerade an. Wegen seiner gegenwärtigen Interessen und weil diese Gegenstände sich später teilweise mit Machtformen verbunden haben, hat er sie ausgewählt. Doch will er auch nicht den präsentistischen Fehler begehen zu sagen, daß er, weil er die Geschichte der Gegenwart schreibt, beliebig Gegenwartsbedeutung in die Geschichte rückprojizieren kann.

Zweitens kann der Genealoge, wenn er einmal dem Vorhaben, eine »wahre« Geschichte der Vergangenheit zu schreiben, entsagt hat, nicht mehr auf deren Annehmlichkeiten zurückgreifen. Die Korrespondenztheorie der Realität ist gestorben. Die Suche nach Finalitäten sollte vorbei sein. Somit kann Foucault nicht behaupten, uns eine wahre Geschichte der Vergangenheit zu geben, die ihr vollkommen adäquat wäre, sie korrekt darstellte und ihr Gesamtbild erweiterte. Foucaults genealogische Demonstration seiner eigenen Beteiligtheit und praktischen Absicht entfernen ihn von dem, was für ihn Teil des Problems ist – der traditionellen Geschichte.

Es mag so aussehen, als führte das Verlassen einer objektiven, totalisierenden Analyse zu einer Art Subjektivismus. Foucault begegnet dieser Gefahr, indem er alles daransetzt, die Genealogie des modernen Subjekts zu schreiben. Er sagt: »Man muß sich vom konstituierenden Subjekt, vom Subjekt selbst befreien, das heißt zu einer Geschichtsanalyse gelangen, die die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu klären vermag.« (WM 32) Ein Großteil seiner Anstrengung in den siebziger Jahren zielte darauf, den Ort des Subjekts, des Subjektivismus und des modernen Individuums zu rekonstruieren. Zentrales Thema der foucaultschen Genealogie ist jetzt die Entwicklung von Machttechniken, die sich auf Individuen richten. »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (ÜS 249 f.)

Foucault hat zwei Strömungen auszumachen versucht (und wir folgen in den nächsten Kapiteln genau dieser Geschichte): erstens die Genealogie der Objektivierungspraktiken in unserer Kultur, und zweitens die der Subjektivierungspraktiken, die in den letzten Jahren ständig an Bedeutung zugenommen haben. Foucault bemüht sich also um einen Analysemodus jener kulturellen Praktiken in unserer Kultur, die bei der Formung des modernen Individuums sowohl zum Subjekt als auch zum Objekt verwendet worden sind. Foucault konzentriert seine Analyse auf eben jene kulturellen Praktiken, in denen sich Macht und Wissen kreuzen und durch die auch unser gegenwärtiges Verständnis von Individuum, Gesellschaft und Humanwissenschaften erzeugt wird. Foucaults Forschungsstrategie lautet: Untersuche

jene zweifelhaften, gründlich in unsere kulturellen Praktiken verstrickten Wissenschaften, die trotz ihrer Orthodoxie nicht auf dem Wege sind, normale Wissenschaften zu werden; studiere sie anhand einer Methode, die enthüllt, daß die Wahrheit selbst ein zentraler Bestandteil moderner Macht ist.

Nachdem er somit die anderen Methoden ausgeschlossen hat, verwendet Foucault die einzig übriggebliebene Methode: eine pragmatisch ausgerichtete historische Interpretation.

Zu diesem Zweck hat Foucault einen weiteren terminus technicus eingeführt: *Dispositiv*. Dieser heikle Begriff hat kein befriedigendes englisches oder deutsches Äquivalent. Einige Foucault-Übersetzer haben es mit »Apparat« wiedergegeben, ein Wort, das Foucaults pragmatisches Anliegen vermittelt, Begriffe als Hilfswerkzeuge zu benutzen und nicht als Selbstzweck anzusehen, aber ansonsten undeutlich bleibt. Eine unserem unmittelbaren Ziele mehr entsprechende Alternative könnte »Erkenntnisraster« lauten. Allerdings hat diese Übersetzung den Nachteil, daß sie Foucaults Versuch, etwas über die Praktiken selbst herauszubringen, unterschätzt. Berücksichtigen wir aber, daß das »Erkenntnisraster« sowohl die Methode des wirklichen Historikers als auch die Struktur der von ihm untersuchten kulturellen Praktiken ist, so kommen wir dem vielleicht näher, worauf Foucault mit dem *Dispositiv* zusteuert.

Obwohl nirgends ausgeführt ist, was genau er damit meint, ist die angegebene Richtung, einigermaßen klar. Das *Dispositiv* unterscheidet sich von der *episteme* zunächst dadurch, daß es nichtdiskursive Praktiken als auch diskursive anzeigt. Es ist entschieden heterogen, umfaßt »Diskurse, Institutionen, architektonische Vorrichtungen, Regulierungen, Gesetze, Verwaltungsmaßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische Sätze, Moral, Philanthropie usw.« (CF 194) Ausgehend von diesen disparaten Bestandteilen versucht man ein Muster flexibler Beziehungen festzulegen und sie in einem einzigen Apparat zu verschmelzen, um ein besonderes historisches Problem freizulegen. Dieser Apparat verbindet Macht und Wissen in einem spezifischen Analyseraster. Wenn es einem gelungen ist, »Strategien der Machtverhältnisse, die Wissenstypen stützen und umgekehrt« freizulegen, sagt Foucault, dann hat man ein *Dispositiv*. Die Grenzen der Technik hat er jedoch nicht deutlich festgelegt: Sind bestimmte notwendige Bestandteile in Betracht zu ziehen? Wie komplex muß ein derartiger Raster sein? Sind die Typen von Praktiken, die sich damit analysieren lassen, begrenzt?

Natürlich ist das *Dispositiv* ein vom Historiker konstruierter Analyseraster. Aber es steckt auch in den Praktiken selbst und wirkt als Apparat, als Werkzeug, das Subjekte konstituiert und organisiert. Foucault will genau die Art von Intelligibilität, die Praktiken eigen ist, isolieren und festlegen. Das Problem besteht darin: wie kann man ein Muster von kohärenten Praktiken, die gesellschaftliche Realität organisieren, ermitteln und verste-

hen ohne Rückgriff auf ein konstituierendes Subjekt (oder eine Reihe von Ausübenden), auf objektive Gesetze oder auf die Art von Regeln, von denen Foucault ehemals dachte, sie vermieden diese Alternativen. Mit dem *Dispositiv* unternimmt er jetzt einen Versuch, das Problem zu benennen oder zumindest anzudeuten.

Worauf Foucault aus ist, zeigt sich vielleicht deutlicher anhand eines Beispiels. Freud, so sagt uns Foucault, war ein aufmerksamer Student in der Charcotschen Klinik. Charcot führte umfassende medizinische Experimente zur Sexualität, besonders bei hysterischen Frauen, durch. Um sie zu erregen, wurde den Frauen Amylnitrat verabreicht; dann wurden sie Charcot und seinen Assistenten vorgeführt, wo sie ausagierten und frei über ihre Phantasien sprachen. Unter der Leitung von Charcot wurde ein ganzes rituelles Drama aufgeführt. Die Sexualität war nicht etwas hinter oder unter den von den guten Ärzten inszenierten Vorstellungen Verstecktes. Freuds Entdeckung, sein Durchbruch, war nicht die sexuelle Dimension als solche; die hatte schon Charcot entdeckt. Freuds Originalität bestand darin, diese Vorstellungen ernst und als symbolische zu nehmen: sie mußten auf ihren Sinn hin interpretiert werden. So kommt es zur *Traumdeutung*, von der Foucault sagt, sie sei etwas ganz anderes als eine Ätiologie der Neurosen. Schematisch gesehen suchte Charcot nach der objektiven Ursache dieser Handlungen; Freud sah, daß die versteckten Absichten der Akteure interpretiert werden mußten, wollte man verstehen, was sich da abspielte. Foucault bringt diesen Prozeß einen Schritt weiter voran. »Ich beginne mit dem *Sexualitätsdispositiv*, einer grundlegenden historischen Gegebenheit, von der jede Diskussion des Gegenstandes auszugehen hat. Ich unterziehe es ernsthafter Erörterung und nehme es buchstäblich. Ich stelle mich selbst nicht außerhalb seiner, weil das nicht möglich ist, und dieses Vorgehen bringt mich auf andere Dinge« (CF 218). Die anderen Dinge sind bei diesem Beispiel weder die objektiven Ursachen der Sexualneurose noch die versteckten Absichten der hysterischen Frauen, sondern die Organisation, Kohärenz und Intelligibilität aller Praktiken, die die Vorstellungen in Charcots Klinik ausmachen. Foucault will analysieren, *was* genau diese Praktiken tun.

Er bezeichnet das als Entzifferung. Aber Entzifferung klingt immer noch zu sehr nach der Analyse eines Codes, der, in sich bedeutungslos, den Praktiken zugrundeliegt und ihnen ihre jeweilige Kohärenz gibt. Wir ziehen es vor, Foucaults Methode »interpretative Analytik« zu nennen. Unsere Verwendung von *Analytik* führt eine Linie fort, die mit Kants Transzendentalanalytik beginnt und in der Existentialanalytik von *Sein und Zeit* weitergedacht wird. Kant problematisierte das aufklärerische Denken durch die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen und Begrenzungen der Vernunftanalyse. Heidegger problematisierte den modernen Versuch, den transzendentalen Grund im wissenden Subjekt zu finden, indem er die ahistorischen und transkulturellen existentiellen Vorbedingungen menschlichen Selbst-

verständnis untersucht. Kant und Heidegger gingen beide von der Wichtigkeit des Studiums der Menschen aus. Beide wollten eine universale Theorie liefern und die Quellen und die legitimen Verwendungen der von ihren Vorgängern vorausgesetzten Begriffe erkennen. Foucault akzeptiert dieses Vorhaben, verwirft aber die Versuche, eine universale Begründung entweder im Denken oder im Sein zu finden. Heute muß die Analytik einen Weg finden, die Probleme und begrifflichen Werkzeuge der Vergangenheit ernst zu nehmen, nicht aber die auf ihnen beruhenden und Schlüsse. Wie der spätere Heidegger ersetzt Foucault durch eine besondere Art von Geschichte, die sich auf die kulturellen Praktiken konzentriert, die Ontologie, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind.

Unsere Verwendung von *Interpretation* zieht eine Linie aus, die mit Nietzsches Begriff der Genealogie begann und in der heideggerschen Hermeneutik weitergedacht wurde. Die Genealogie akzeptiert die Tatsache, daß wir nichts als unsere Geschichte sind, und daß wir deshalb nie ein vollständiges und unabhängiges Bild unserer selbst oder unserer Geschichte bekommen werden. Heidegger zeigte, daß Nietzsches Einsicht einzig die Möglichkeit eines freien Spiels gleich willkürlicher Interpretationen übrigließ. Das aber erscheint nur dann unvermeidlich, wenn man vergißt, daß wir, gerade weil wir nichts als unsere Geschichte sind, jederzeit nur ein schmales Band von Möglichkeiten unterhalten können; unvermeidlich müssen wir unsere Geschichte von unseren geläufigen Praktiken her lesen.

Das Wort *Interpretation* ist nicht ideal. Es bringt zuviele zweideutige und fehlerträchtige Konnotationen mit sich. Einmal weist es in Richtung dessen, was Foucault in der *Geburt der Klinik* »Kommentar« genannt hat. So wie wir den Begriff verwenden, paraphrasiert und entfaltet der Kommentar die Oberflächenbedeutung des oder der zu interpretierenden Texte oder Praktiken. Die einflußreichste moderne Formulierung dieser Sichtweise ist Heideggers Gebrauch der hermeneutischen Methode im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit*. Das gipfelt im Aufweis der Alltagserkenntnis der Dinge und Sprechakte, die die Leute in einem gemeinsamen Bedeutungskontext verwenden. Foucaults Einwand in der *Geburt der Klinik* gegen diese Sichtweise besagt, daß diese Art von Exegese bloß zum Wuchern des Diskurses beiträgt, ohne herauszubekommen, worum es eigentlich geht. Zur Zeit der *Archäologie des Wissens* dachte Foucault, daß ein Prozeß der Verknappung und Regulierung ernsthafter Diskurse, den wechselnde Systeme von Formationsregeln lenken sollten, die richtige Analyseebene sei. Worauf es ankäme, wäre, nicht den Diskurs zu vermehren, sondern die Regeln, die den bereits existierenden Diskurs bestimmten oder kontrollierten, herauszufinden. In seinen jüngeren Büchern kritisiert Foucault den Kommentar immer noch ob seiner übertriebenen Betonung der dem Akteur zukommenden Bedeutung. Doch sieht er jetzt, daß diese Überbetonung des Gesichtspunkts des Akteurs die entschiedene Bedeutung gesellschaftlicher Praktiken verkennt. Nicht daß die Akteure die Oberflächenbedeutung dessen, was sie

sagen und tun, nicht verstehen, sondern daß der Kommentar keine Antwort auf die Frage: Was bewirkt ihr Handeln? liefern kann, ist entscheidend. Der Kommentar kann nur die den Akteuren gemeinsamen Hintergrundbedeutungen weiter ausarbeiten.

Die Ablehnung der Interpretation der Bedeutung seiner Handlungen durch den Akteur selbst führt Foucault *nicht* dazu, die alternative Form der Exegese, die er »Interpretation« nennt, und die wir Paul Ricœur folgend »Hermeneutik des Verdachts« nennen wollen, zu akzeptieren. Diese Sichtweise behauptet, daß Akteure keinen direkten Zugang zur Bedeutung ihrer Diskurse und Praktiken haben, daß unser Alltagsverständnis der Dinge oberflächlich und entstellt ist. In der Tat ist es eine motivierte Verdeckung der Weise, in der die Dinge wirklich sind. Diese von Freud und von Heidegger im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* entwickelte Position beruht immer noch auf der methodologischen Annahme einer wesentlichen Kontinuität zwischen der Alltagserkenntnis und der tieferen Art der Erkenntnis, deren Verdeckung die Alltagssicht bewirkt. Da wiederum die tiefere Erkenntnis die Verzerrungen auf der Ebene des Alltäglichen bewirken soll, kann man durch genügend geschärfte Aufmerksamkeit auf diese Verzerrungen zu dieser motivierenden Wahrheit gelangen. Der Schlüssel dazu liegt in irgendeiner besonderen Erfahrung, sei es ein Trauma oder eine ontologische Angst. Da aber die Tiefenbedeutung das ist, was die Entstellung in erster Linie motiviert hat, gelangt der Akteur nur zu ihr, wenn er durch eine Autorität gezwungen wird, sich ihr zu stellen; er erfährt sie als von außen kommende. Die letzte Autorität jedoch bleibt immer noch der Akteur, da seine Anerkennung die Wahrheit der Tiefeninterpretation festlegt. Nur durch die Anerkennung dieser Wahrheit wird der Akteur authentisch oder frei.

Foucault akzeptiert gewisse Erkenntnisse dieser beiden Formen der Exegese. Wir haben im dritten Kapitel gesehen, daß er entgegen dem hermeneutischen Ansatz betonte, daß in einem offenkundigen Sinn von Bedeutung ernsthaft Sprecher genau wissen, was sie meinen. Andererseits stimmt er mit der Hermeneutik des Verdachts darin überein, daß manches Oberflächenverhalten als Entstellung von Bedeutungen, die der Akteur zwar empfindet, aber mit Grund verkennt, verstanden werden kann. Foucaults Haupteinwand gegen die Hermeneutik des Verdachts ist, daß diese Geheimnisse, die anzugehen der Akteur gezwungen werden kann, nicht als die wahrste und tiefste Bedeutung seines Oberflächenverhaltens angesehen werden dürfen. Er versucht vielmehr aufzuzeigen, daß die tiefere Bedeutung, zu deren Aufdeckung die Autorität den Akteur anhält, ebenfalls eine andere, wichtigere Bedeutung versteckt, die dem Akteur nicht direkt zugänglich ist. Hier muß die Hermeneutik verlassen werden, da sie Teil des Problems ist, und Foucault wendet sich dem zu, was wir Interpretation nennen. Der Akteur kann dazu gelangen zu sehen, was sein Alltagsverhalten bedeutet; er kann dazu gebracht werden, tiefere, durch dieses Alltags-

verhalten maskierte Bedeutungen zu erkennen; was aber weder er noch die solche hermeneutische Exegese anleitende Autorität sehen kann, ist das, was die exegetische Situation tut und warum sie es tut. Da die versteckte Bedeutung nicht die letzte Wahrheit dessen ist, was geschieht, heißt finden nicht notwendigerweise befreien; tatsächlich kann es, so Foucault, von der Art des Verständnisses, die dem Akteur helfen könnte, den geläufigen Beherrschungspraktiken zu widerstehen, ablenken.

Interpretatives Verstehen kann nur von jemandem erzielt werden, der die Betroffenheit des Akteurs teilt und sich zugleich davon distanziert. Diese Person muß die harte historische Arbeit der Diagnose und Analyse der Geschichte und der Organisation geläufiger kultureller Praktiken auf sich nehmen. Die sich daraus ergebende Interpretation ist eine pragmatisch orientierte Lektüre der Kohärenz der gesellschaftlichen Praktiken. Sie beansprucht weder eine Übereinstimmung mit den den Akteuren gemeinsamen Alltagsbedeutungen, noch – in irgendeinem einfachen Sinn – die Enthüllung der den Praktiken innewohnenden Bedeutung. In diesem Sinn ist Foucaults Methode interpretativ, aber nicht hermeneutisch.

Sie ist jedoch keine allgemeine Methode. Foucault versucht nicht (wie Pierre Bourdieu oder viele Neomarxisten), eine allgemeine Theorie der Produktion aufzustellen. Vielmehr bietet er uns eine interpretative Analytik unserer gegenwärtigen Situation. Foucaults einzigartige Kombination von Genealogie und Archäologie ermöglicht es ihm, über Theorie und Hermeneutik hinauszugehen und dennoch die Probleme ernstzunehmen. Wer interpretative Analytik praktiziert, bemerkt, daß ihn selbst erzeugt hat, was er untersucht; folglich kann er niemals außerhalb davon stehen. Der Genealoge sieht, daß kulturelle Praktiken grundlegender sind als Diskursformationen (oder jede Theorie) und daß die Ernsthaftigkeit dieser Diskurse nur als Teil der laufenden Geschichte einer Gesellschaft verstanden werden kann. Der archäologische Schritt zurück, den Foucault unternimmt, um die Fremdheit der Praktiken unserer Gesellschaft wahrzunehmen, hält diese Praktiken nicht für bedeutungslos. Aus Gründen, die wir uns später verdeutlichen werden, geht er nicht restlos in den Produktionen und Praktiken, die er der Diagnose unterzieht, auf. Doch Foucault ist in der Lage, unsere Probleme zu diagnostizieren, da er sie mit uns teilt. Wir können nicht mehr Theorie betreiben. Wir suchen nicht mehr nach tiefer, verborgener Bedeutung. Doch da wir die Probleme unserer Kultur noch ernst nehmen, werden wir unweigerlich zu einer Position wie der foucaultschen hingezogen. In gewissem Sinne ist sie die einzige noch bleibende Position, die weder auf eine unhaltbare Tradition regrediert noch mit modischen Analysen des »freien Spiels der Signifikanten« oder der Begehren spielt.

Das bedeutet freilich nicht, daß man Foucaults spezifischer Diagnose unserer gegenwärtigen Situation zustimmen muß. Aber es impliziert, daß eine gewisse Form interpretativer Analytik gegenwärtig die leistungsfähigste, einsichtigste und aufrichtigste verfügbare Option ist. Da wir kulturelle

Praktiken mit anderen teilen, und da uns diese Praktiken zu dem gemacht haben, was wir sind, haben wir zwangsläufig einen gewissen gemeinsamen Sockel, von dem aus wir verfahren, verstehen und handeln. Doch ist dieser Sockel kein universaler, garantierter, verifizierter oder begründeter mehr. Wir versuchen die Praktiken unserer Kultur zu verstehen, Praktiken, die per Definition Interpretationen sind. Sie verkörpern ganz buchstäblich und handfest eine historisch gebildete »Lebensform« (um Wittgensteins Wendung zu gebrauchen). Diese Lebensform hat kein Wesen, keine Festigkeit, keine verborgen zugrundeliegende Einheit. Gleichwohl hat sie ihre eigene spezifische Kohärenz.



## 6. Von der Repressionshypothese zur Bio-Macht

Die Rückkehr zur Analyse gesellschaftlicher Praktiken findet sich in den Vorlesungen, Interviews und Büchern, die Foucault in den siebziger Jahren veröffentlichte. In *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) bietet er wichtige Teile zu einer weitreichenden Interpretation der Moderne. In diesem Abschnitt unseres Buches entwerfen wir einen synoptischen Überblick über Foucaults allgemeine Geschichte, der in groben Zügen den Gang der Argumentation verfolgt. Es sei vorab betont, daß Foucault seine Arbeit nie in dieser Form präsentiert hat. Sie befindet sich immer noch in einem Prozeß der Veränderung und Verfeinerung. Es gibt Bereiche der Unklarheit und Skizzenhaftigkeit, die sich sowohl als Zonen der Verwirrung als auch – wohlwollender – als lohnende Bereiche künftiger Arbeit ansehen lassen.

Problematisch und umstritten bleiben auch die Beziehungen zwischen den historischen Einzelheiten, die Foucault heraushebt, und der üblicheren Geschichtsschreibung.<sup>1</sup> Da wir nicht in der Lage sind, die historischen Einzelheiten in Foucaults Darstellung einzuschätzen, versuchen wir, sein historisches Material in angemessen deutlicher Form zu umreißen. Das führt dazu, daß eine erhebliche Menge an Details und minutiöser Einbettung, vermittels derer der Genealoge Foucault die Spezifik örtlicher Variation und Textur wiederzugeben versucht, verlorengeht. Es vernachlässigt auch einiges von der labyrinthischen Präsentation, durch die Foucault seine historischen Spuren verwischt. Uns geht es nicht darum, Sachfragen zu beantworten, sondern den Typ von Ansatz, den Foucault verfolgt, zu verdeutlichen. Ist dieser einmal zugänglich gemacht, dann kann vielleicht ein Teil des Streits über Foucaults eigenwillige Behandlung der Ereignisse in einem Kontext stattfinden, der in seinen Umrissen allen Beteiligten bekannt ist.

Sicherlich sollte uns Foucault über sein Vorgehen in manchen Bereichen deutlicher aufklären. Vermutlich existieren Grenzen und Maßstäbe der Evidenz, der Ablehnung und der Interpretation sowohl für seine interpretative Analytik wie für seine Geschichte der Gegenwart, aber man kann nur Foucaults eigene Bücher als Musterbeispiele nehmen und dann raten. Das heißt nicht, daß Foucault uns eine Theorie der Geschichte oder ein Methodenhandbuch schuldet. Aber da seine Interpretationen Anhänger dazugewinnen und – wie bereits geschehen – zur Forschung anregen, müssen ihre Probleme expliziter thematisiert werden, sonst werden sie zu leicht von empirizistischen historischen Vorgehensweisen einverleibt werden. (Was Foucault nicht verhindern, aber selbstverständlich auch nicht fördern will. Sein Schweigen dient seiner Sache nicht. Was im intellektuellen Feld von Paris eine wirksame Taktik sein mag, nimmt sich in den Hörsälen amerikanischer Universitäten ganz anders aus.) Die zwei miteinander verbundenen

Begriffe, um die herum Foucault seine Schriften der siebziger Jahre anlegt, sind die *Repressionshypothese* und die *Biotechnische Macht* (oder *Bio-Macht*). In *Der Wille zum Wissen* argumentiert Foucault gegen die Repressionshypothese: die Ansicht, daß Wahrheit zuinnerst der Macht entgegengesetzt ist und deshalb unvermeidlich eine befreiende Rolle spielt. Diese Position wird nicht direkt einem besonderen Individuum oder einer besonderen Schule zugeschrieben. Sie wird vorgebracht wie eine Art nietzsche-scher Parodie der – zumindest in Kreisen der französischen Linken – geläufigen Meinungen. (Wie in seinen historischen Darstellungen zeigt sich auch in Foucaults theoretischen Behauptungen ein französischer Provinzialismus. Wenngleich andere Länder, unter anderem England und Amerika, erwähnt werden, stammen doch die Masse des historischen Materials, dessen wirklicher Bezugsrahmen und die theoretischen Widersacher, mit denen Foucault insgeheim ficht, alle aus Frankreich.) Andererseits bietet *Der Wille zum Wissen* einen Ausblick auf ein umfassenderes Vorhaben, dessen Vollendung viele Jahre erfordern wird. Insofern sollte man die von Foucault präsentierte allgemeine Interpretation als interpretative Übertreibung, als Abstecken eines zu bearbeitenden Gebiets, aufzugreifender Themen, zu verrückender Gemeinplätze und umzubewertender Figuren ansehen.

Vor der Folie der Repressionshypothese entwickelt Foucault eine schlagend andere Interpretation der Beziehungen zwischen Sex, Wahrheit, Macht, dem Körper und dem Individuum. Diese alternative Synthese nennt er biotechnische Macht oder Bio-Macht. Die Gegenüberstellung der Repressionshypothese und der Bio-Macht dient uns hier dazu, die Hauptstränge des foucaultschen Werks darzulegen. Gilles Deleuze hat in kryptischer Weise gesagt, Foucault sollte nicht als Historiker gesehen werden, sondern als ein neuer Kartograph, der Karten zum Gebrauch herstellt – und nicht zur Widerspiegelung des Terrains.

## Die Repressionshypothese

Grob gesprochen besagt die Repressionshypothese, daß wir uns im Verlauf der europäischen Geschichte von einer Periode relativer Offenheit hinsichtlich unserer Körper und unseres Sprechens auf zunehmende Repression und Heuchelei hin bewegen. Noch im 17. Jahrhundert, so etwa geht die Mär, herrschte lebhaftere Freiheit vor: »Direkte Gesten, schamlose Reden, sichtbare Überschreitungen, offen zur Schau gestellte und bunt durcheinandergewürfelte Anatomien, gewitzte Kinder, die unter dem Gelächter der Erwachsenen ungeniert und ohne Aufsehen zu erregen herumstreunten: ›radschlagende Körper.« (WW 11) Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich die Dinge dramatisch – und zum Schlimmsten – geändert. Anstelle des Gelächters herrschten die »monotonen Nächte des viktorianischen Bürgertums«. Sexualität, oder was davon übriggeblieben war, war jetzt ins Haus verbannt,

und selbst dort war sie aufs Elternschlafzimmer beschränkt. Eine Schweige-  
regel wurde errichtet. Zensur regierte. Was an Sex blieb, wurde freudlos  
und utilitaristisch. In der Kernfamilie war sie nur auf Reproduktion ausge-  
richtet. Der Ausschluß aller Handlungen, Reden und Begehren, die nicht  
einem strengen, repressiven und heuchlerischen Code entsprachen, wurde  
strikt durchgesetzt. Es herrschten das Gesetz, die Repression und die ge-  
meinste Notdurft. Diese Logik behauptet sich noch an den Grenzen der  
viktorianischen Gesellschaft, wo der Unzucht und Ausschweifung wider-  
willig Zugeständnisse gemacht wurden. Noch da oder gerade da durfte nur  
ein überwachtes und profitables Geschäft die Ausnahme bilden, welche die  
Regel bestätigte. Die Anti-Viktorianer bestätigten nur den Triumph des stu-  
ren Moralismus, den die grimme Königin verkörperte.

Was diese Sichtweise der Dinge so anziehend macht für ihre Anhänger  
ist, daß sie sich so einfach mit dem Aufstieg des Kapitalismus verbinden  
läßt. »Die kleine Chronik des Sexes und seiner boshafte[n] Späße geht über  
in die förmliche Geschichte der Produktionsweisen und verliert ihre Leicht-  
fertigkeit.« (WW 14). Sex wurde unterdrückt, weil er mit der von der kapi-  
talistischen Ordnung erforderten Arbeitsethik unvereinbar war. Alle Ener-  
gien mußten der Produktion nutzbar gemacht werden. Die Dialektik der  
Geschichte verwebt geschickt das Triviale und das Bedeutende zu einem  
einigen Tuch. Die Sexualität ist nur ein Anhängsel der eigentlich wichtigen  
Geschichte der Geschichte, dem Aufstieg des Kapitalismus, aber es ist ein  
wichtiges, da ja Unterdrückung die allgemeine Form der Beherrschung im  
Kapitalismus ist. Bis hierher ließe sich die Sache noch relativ leicht gegen  
Foucault wenden.

Ersetzte man im obigen Zitat das Wort »Produktion« durch das Wort  
»Macht«, so erhielte man keine ganz falsche Kennzeichnung des foucault-  
schen Vorhabens. Obgleich es Foucault nicht darum geht, die Gesetze der  
Geschichte zu enthüllen, oder etwa die Wichtigkeit des Kapitalismus zu  
leugnen, will er uns doch die Wichtigkeit klarmachen, die seit kurzem die  
Sexualität in unserer Zivilisation gewonnen hat, gerade wegen ihrer Bin-  
dungen an die Macht. Da er aber nicht meint, es gäbe eine transhistorische,  
transkulturelle Sexualität, muß er nun nachweisen, daß unsere Sexualität  
an etwas anderes gebunden ist. Dieses »etwas anderes« stellt sich, zumin-  
dest teilweise, als spezifische Formen von Macht heraus. Das zentrale Pro-  
blem, auf das Foucaults jüngere Arbeiten stoßen, besteht darin, eine Sicht-  
weise der Macht zu entwickeln, die nicht auf ein zugrundeliegendes Wesen,  
einen metaphysischen Begriff oder eine leere Begriffshülse hinausläuft.

Ein anderer der Repressionshypothese eigener Reiz liegt in der Schlußfol-  
gerung, daß sexuelle Befreiung oder Widerstand gegen die Repression eine  
wichtige, wenn auch schwer zu gewinnende Schlacht ist. (Selbst Freud hat  
dieser Sicht zufolge nicht viel gewonnen, da sein Werk vom wissenschaftli-  
chen Establishment der Medizin und Psychiatrie nicht verschont geblieben  
ist.) Es stimmt allerdings, daß offenes und herausforderndes Reden über

Sexualität seit dem 19. Jahrhundert an und für sich schon als Angriff auf die Repression, als unmittelbar politischer Akt gesehen wird. Schließlich stehen ja die sexuelle Befreiung und der Sturz des Kapitalismus wohl immer noch auf der Tagesordnung. Sprechen wir also über Sex, so bestreiten wir – diesem Argument zufolge – die bestehende Macht. Das Angebot ist groß: »Den Mächten widersprechen, die Wahrheit sagen und den Genuß versprechen; Aufklärung, Befreiung und vervielfachte Wollüste aneinanderbinden; einen Diskurs halten, in dem die Wißbegierde, der Wille zur Änderung des Gesetzes und der erhoffte Garten der Lüste verschmelzen ...« (WW 16). Wer könnte da widerstehen? Die Repressionshypothese ist in einer Tradition verankert, die Macht nur als Beschränkung, Negativität und Zwang kennt. Als systematische Weigerung, die Realität zu akzeptieren, als repressives Instrument, als Bann auf der Wahrheit verhindern oder entstellen zumindest die Kräfte der Macht die Bildung des Wissens. Die Macht tut das, indem sie das Begehren unterdrückt, falsches Bewußtsein nährt, Unwissen fördert und eine Menge anderer Anschläge führt. Da sie die Wahrheit fürchtet, muß Macht sie unterdrücken.

Daraus folgt, daß man der Macht als Repression am besten mit der Wahrheit des Diskurses begegnet. Wenn die Wahrheit ausgesprochen wird, die grenzüberschreitende Stimme der Befreiung erklingt, dann wird angeblich die repressive Macht herausgefordert. Wäre auch die Wahrheit nie völlig frei von Macht, so steht doch ihre Macht im Dienste der Klarheit, der Nicht-Verstellung und eines irgendwie höheren Gutes, auch wenn dies höhere Gut nicht mehr beinhaltet als Klarheit. Obwohl Foucault hier Parodien vorträgt, kommen diese dem Ziel oft nahe. Das heute vielleicht am weitesten vorangetriebene Gegenprojekt, das von Jürgen Habermas, wendet einen quasi-transzendentalen Begriff der Vernunft kritisch gegen die Entstellungen, die auf Herrschaft beruhen.

Foucault nennt diese Auffassung der Macht die »juridisch-diskursive« (WW 102). Sie ist durch und durch negativ; Macht und Wahrheit sind einander vollkommen äußerlich. Macht erzeugt nichts als »Begrenzung und Mangel«. Sie gibt das Gesetz, und der juridische Diskurs begrenzt und umschreibt dann. Strafe für Ungehorsam ist immer schnell bei der Hand. Macht ist überall dieselbe: »Sie funktioniert in den einfachen und endlos wiederholten Räderwerken des Gesetzes, des Verbotes und der Zensur ...« (WW 105). Macht ist Beherrschung. Alles was sie tun kann, ist verbieten, und alles was sie gebieten kann, ist Gehorsam. Macht ist letztlich Unterdrückung; Unterdrückung ist letztlich die Durchsetzung des Gesetzes; das Gesetz verlangt letztlich Unterwerfung.

Foucault nennt zwei weitere Gründe dafür, weshalb diese Auffassung der Macht so bereitwillig in unseren Diskurs eingelassen wird. Da ist zum einen das, was er »Gewinn des Sprechers« (WW 15) nennt. In der Pose des universalen Intellektuellen, der für die Menschheit spricht, appelliert der Sprecher feierlich an die Zukunft, die, wie er uns sagt, gewiß besser sein wird.

Der Ton der Prophezeiung und die versprochene Lust vermischen sich aufs beste. Schließlich ist »das Aussprechen der Wahrheit und die Versprechung der Glückseligkeit« eine nicht unattraktive Aussageposition. Der Intellektuelle als Sprecher des Bewußtseins und des Gewissens siedelt sich selbst an dieser privilegierten Stelle an. Er steht außerhalb der Macht und innerhalb der Wahrheit. Seine Predigten – Feststellungen der Unterdrückung und Versprechungen einer neuen Ordnung – sind leicht zu akzeptieren. Natürlich läßt sich das auch als Beschreibung von Foucaults eigener privilegierter Stellung lesen, denn in gewissem Maße gilt das auch für ihn. Doch als Genealoge beansprucht er, weder außerhalb der Macht zu stehen, noch uns den Weg zur irdischen Glückseligkeit zu weisen.

Das zweite ist die leichte Akzeptanz. Foucault behauptet, moderne Macht sei tolerierbar unter der Bedingung, daß sie sich maskiere – was sie in sehr wirksamer Weise getan hat. Wenn die Wahrheit außerhalb der Macht und ihr entgegensteht, dann ist der Gewinn des Sprechers ein bloß zufälliges Plus. Wenn aber Wahrheit und Macht einander nicht äußerlich sind, wie Foucault lehren wird, dann gehören der Gewinn des Sprechers und damit verbundene Listen zu den wesentlichen Verfahrensweisen der modernen Macht. Sie maskiert sich, indem sie einen Diskurs produziert, der ihr anscheinend zuwiderläuft, in Wirklichkeit aber Teil ihrer weiteren Entfaltung ist. Wie Foucault sagt: »Reine Schranke der Freiheit – das ist in unserer Gesellschaft die Form, in der sich Macht akzeptabel macht.« (WW 107).

Die Wurzel dessen liegt in der Geschichte. Laut Foucault wirkte die Macht, bevor sie den Sex als Hauptziel nahm, durch Verbot und Zwang. Die wichtigsten Machtinstitutionen – der Monarch und der Staat – gingen aus einem Meer lokaler und konfligierender Kräfte hervor. Inmitten der Unzahl lokaler Bindungen und Kämpfe wirkte die Monarchie *grosso modo* regulierend, schiedsrichtend und grenzziehend. Zugleich versuchte sie die Bande feudaler Tradition und Sitte abzustreifen und drängte auf Einbindung der verstreuten Lehensmächte in eine stärker zentralisierte Ordnung. »Gegenüber jenen vielfältigen und kriegerischen Mächten und über ihren heterogenen Rechten haben sich die großen Machtformen als Prinzip des Rechts eingeschaltet: sie haben sich als einheitliches Ganzes konstituiert, haben ihren Willen mit dem Gesetz identifiziert und sich mittels Untersagungs- und Sanktionierungsmechanismen durchgesetzt.« (WW 107 f.) Die so entstehende Macht war alles andere als einheitlich. Sie bediente sich vieler Waffen, aber ihre Sprache war die des Gesetzes. Das Gesetz rechtfertigte den Souverän vor ihm selbst wie auch vor seinen Untertanen. Die besonderen historischen Realitäten einer solchen rechtlichen Legitimation von Macht sind natürlich außerordentlich komplex. Angesichts der einschlägigen Arbeiten Georges Dubys und seiner Schüler und der Wichtigkeit derartiger Dinge rechnen wir damit, daß diese Punkte in späteren Bänden genauer ausgeführt werden.

Eine der Hauptthesen Foucaults lautet, daß der Diskurs des Gesetzes als Legitimation eine Form gefunden hat, die immer noch gängig ist. Auch der Widersacher eines politischen Systems führt hinsichtlich des Gesetzes dieselbe Rede wie das Regime selbst. Im klassischen Zeitalter wurde Kritik an der französischen Monarchie als Angriff auf den Gesetzesmißbrauch des Monarchen vorgebracht. Später gingen radikale Kritiker des Staates daran, die Manipulationen der Gesetzescodes durch bürgerliche Regimes aufzudecken. Das Übel an der Manipulation war vermutlich, daß sie die Herrschaft des Gesetzes verkehrte. In gewisser Weise gilt dies auch für Foucault selber, der die modernen Machtinstitutionen und -diskurse herausfordert, indem er aufzeigt, daß die Ideale des Gesetzes in ständiger Spannung zu der durch die politischen Technologien geschaffenen gesellschaftlichen Ordnung stehen.

Foucault hat die Repressionshypothese eindeutig als zu enthüllende Täuschung behandelt. Da es nicht darum geht, welcher Diskurs wahr oder gar wahrhaft machtkritisch ist, wird sein Angriff nicht schon dadurch erfolgreich sein, daß er die Sache umdreht oder die Begriffe des Diskurses auswechselt. Er behauptet auch nicht, das Konzept der Repressionshypothese lasse die neuesten empirischen Fortschritte außer acht und könne durch die richtige Information korrigiert werden. Vielmehr nimmt Foucault die Positionen ernst, die auch seinerzeit von ihren Anhängern ernstgenommen wurden; seine Absicht ist eine Genealogie des Zustandekommens der Repressionshypothese und ihrer Funktionen in unserer Gesellschaft. Er liest die verschiedenen Bestandteile der Repressionshypothese nicht als Ausflüchte, sondern als grundlegende Bestandteile des modernen Zusammenspiels von Wahrheit und Macht, das er zu diagnostizieren sucht. Die analytische Dimension ist jedoch in *Der Wille zum Wissen* noch nicht entwickelt. Vermutlich werden sich nach dem Erscheinen der späteren Bände die Konturen klären.

Wo nach seinen Beschreibungen der Repressionshypothese Foucault selber steht, ist nicht genau auszumachen. Scheu umgeht er das Problem, ob er von seinen eigenen Beschreibungen ausgenommen ist. Klar scheint, daß er seine Analysen von Macht und Wahrheit anstellt, weil er überzeugt ist, daß an deren Verhältnis in unserer Gesellschaft etwas problematisch ist. Genealogisch problematisiert er die Weise, in der andere die Begriffe verbunden haben, um uns zu zeigen, daß diese Verhältnisse keineswegs absolut sind. Daraus könnte man schließen, Foucault sehe sich selbst außerhalb der Geltung dieser Begriffe. Foucault aber, als Intellektueller, betrachtet sich nicht mehr als getrennt von dem, was er analysiert. Zwar gestattet ihm die archäologische Methode eine teilweise Distanzierung – aber eben nur eine teilweise. Im übrigen schließt die genealogische Methode ihren Benutzer ein. Allerdings bedeutet der Versuch zu zeigen, daß Wahrheit und Macht mit gutem Grund fälschlich zu Gegensätzen erhoben wurden, immer noch die Anwendung einer neuen, veränderten Form der Vernunft gegen

eine hochkomplexe Version der Macht (die als eines ihrer charakteristischen Elemente ein Stück Wahrheit enthält). Darin ist Foucault nicht so ungeheuer weit von Adorno oder gar Weber entfernt.

Doch Foucault hebt sich methodologisch von Weber ab. Für ihn ist Webers Idealtypus eine Erfindung, die eine Vielheit historischer Überlegungen nachträglich zusammenbringt, um das »Wesen« des untersuchten historischen Objekts, etwa Calvinismus, Kapitalismus, weltliche Askese, hervorzuheben. Der Idealtypus bringt disparate Erscheinungen in ein bedeutungsvolles Modell, von dem aus der Historiker sie erklären kann. Foucault behauptet, sein Ansatz unterscheide sich davon insofern, als er darauf ausgehe, »explizite Programme« wie das Panopticon freizulegen, die als wirkungsvolle Handlungs- und Umbildungsprogramme funktioniert haben. Nichts an ihnen ist versteckt; sie sind nicht vom Historiker erfunden, um eine Erklärung zustandezubringen.

Daher ist, wie er vor einer Gruppe französischer Historiker sagte, »Disziplin nicht Ausdruck eines ›Idealtyps‹ (des disziplinierten Menschen); sie ist die Verallgemeinerung und Verbindung verschiedener Techniken, die ihrerseits Antworten auf begrenzte Ziele sind (Ausbildung in der Schule, Ausbildung von Truppen, die zur Handhabung von Gewehren in der Lage sind)« (IP 49). Zugleich wurden diese expliziten Programme nie direkt und vollständig in Institutionen umgesetzt. Dies nicht, weil die Realität nie völlig ein Ideal nachbildet, sondern vielmehr, weil es Gegenprogramme, lokale Konflikte und andere Strategien gab, die sich durchweg analysieren lassen, auch wenn sie sich schließlich vom Ausgangsprogramm unterscheiden.

Foucaults Bemühen als Genealogue geht dahin, so weit wie möglich an der Oberfläche der Dinge zu bleiben und den Rückgriff auf ideale Bedeutungen, allgemeine Typen oder Wesenheiten zu vermeiden. Geht man jedoch von den wenigen methodologischen Äußerungen, die Weber getan hat – den paar Zeilen über Idealtypen ist unverhältnismäßig viel Aufmerksamkeit zuteil geworden – zu seinen historischen Analysen über, so verringert sich die Kluft zwischen Foucault und ihm erheblich.

Foucaults Annahme, daß das »Problem der Vernunft« historisch und nicht metaphysisch behandelt werden muß, würden Weber und Adorno gewiß grundsätzlich zustimmen. Foucault sagt deutlich: »Ich meine, daß wir den Sinn des Wortes ›Rationalisierung‹ auf einen instrumentellen und relativen Gebrauch beschränken ... und untersuchen müssen, wie Formen der Rationalisierung sich in Praktiken oder Systemen von Praktiken verkörpern« (IP 47). Foucault hat gegenüber Nietzsche, Weber und Adorno das voraus, daß er diesen Vorsatz beherzigt und konkrete Analysen von spezifisch historischen Praktiken, bei denen Wahrheit und Macht in Frage stehen, unternommen hat. Mit einer feinkörnigeren Analyse als Weber hat er die Mechanismen der Rationalisierungsmacht freigelegt. Das aber sollte als ein Voranbringen und nicht als Ablehnung gegenüber dem Weberschen Vorhaben gesehen werden.

Schließlich greift Foucault nicht die Vernunft an, sondern zeigt vielmehr, wie eine historische Form von Rationalität verfahren ist. Er sagt, »in dieser Analyse eine Kritik der Vernunft im allgemeinen zu sehen, hieße, daß Vernunft nur das Gute erzeugen und das Böse nur aus der Ablehnung der Vernunft rühren kann . . . Die Rationalität des Abscheulichen ist ein Faktum unserer zeitgenössischen Geschichte. Dies aber verleiht der Irrationalität keine besonderen Rechte.« (IP 31) Wie wir in diesem Buch ausführen, wurde Foucaults Methode der interpretativen Analytik als ein starkes und notwendiges Instrument zur Vermeidung des Dilemmas der Wertfreiheit, das Weber quälte, oder der Versuchung des Irrationalismus und der Verzweiflung (oder des Rückzugs auf die Kunst), die den Frankfurter Denkern nie fern lagen, konstruiert. Foucault ist eminent vernünftig; das hat ihn dazu geführt, sein Werk auf die praktische Operation »Wahrheit« in modernen Machtregimes zu konzentrieren.

## Bio-Macht

Genealogisch verfahren stellt Foucault die Repressionshypothese um, indem er ihre Bestandteile historisch ermittelt. Diese Bestandteile reichen bis auf die griechische Polis, die römische Armee, die römische Republik, das römische Kaiserreich und die orientalischen Grundlagen des Christentums zurück. Doch erst im 17. Jahrhundert erschien die Bio-Macht als kohärente politische Technologie, und auch dann war sie nicht wirklich die herrschende Technologie des klassischen Zeitalters. Doch war dies eine Periode, in der die Pflege des Lebens und das Wachstum und Wohlergehen der Bevölkerungen zu einem zentralen Anliegen des Staates wurden, und in der ein neuer Typ politischer Rationalität und Praxis kohärente Form annahm. Foucault vergleicht den Einzug der neuen Modalität politischer Rationalität der galileischen Wende in der Physik. In den Naturwissenschaften erzeugte die Befreiung der Dinge aus den traditionellen Verstehensstrukturen einen erfolgreichen theoretischen Wandel größten Ausmaßes. Im politischen Bereich jedoch führen die Philosophen fort, traditionelle Theorien der Souveränität, des Naturrechts und des Gesellschaftsvertrags zu vertreten. Foucault behauptet, daß dieser Diskurs half, die radikalen Verschiebungen, die tatsächlich auf der Ebene kultureller Praktiken statthatten, zu maskieren: »nur unter der Bedingung, daß sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert, ist die [moderne] Macht erträglich. Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen.« (WW 107)

Parallel zum Fortbestehen früherer politischer Theorien entwickelte das klassische Zeitalter eine neue technische und politische Rationalität. Mitte des 17. Jahrhunderts rief die systematische empirische Untersuchung historischer, geographischer und demographischer Bedingungen die modernen



Sozialwissenschaften hervor. Dieses neue Wissen stand älteren ethischen oder beratenden Denkweisen ebenso fern wie dem machiavellschen Fürstenrat. Statt dessen begann im Kontext der Verwaltung die technische Sozialwissenschaft Gestalt anzunehmen. Dies war kein allgemeines, kontextunabhängiges, universales und »zur Formalisierung tendierendes« Wissen, wie etwa das in der Physik sich herausbildende. Vielmehr war es eine auf Besonderheiten gerichtete Verstehensweise. Die modernen Sozialwissenschaften entsprangen aus der traditionellen politischen Theorie, die auf praktische Klugheit sann, und aus der hobbesschen Linie, die nach dem Vorbild der Physik eine allgemeine Theorie der Gesellschaft erstrebte. Im 7. Kapitel werden wir den Folgen dieser Allianz zwischen Menschenwissenschaften und Machtstrukturen für die zeitgenössischen Sozialwissenschaften nachgehen. Hier geht es uns besonders um die Weise, in der gewisse Sozialwissenschaften sich mit Technologien der Bio-Macht bzw. Bio-Politik verbanden. Man müßte »von ›Bio-Politik‹ sprechen, um den Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens zu bezeichnen ... Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.« (WW 170 f.) In Foucaults Geschichte lagerte sich Bio-Macht zu Beginn des klassischen Zeitalters um zwei Pole herum an. Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts blieben diese Pole getrennt; dann schlossen sie sich zusammen, um Machttechnologien zu bilden, die noch unsere gegenwärtige Situation kennzeichnen.

Der eine Pol war die Sorge um die menschliche Spezies. Zum ersten Mal in der Geschichte wurden weniger juridische als vielmehr naturwissenschaftliche Kategorien – Spezies, Bevölkerung etc. – in konsistenter und anerkannter Weise Gegenstand politischer Aufmerksamkeit. Bemühungen, die menschliche Fortpflanzung zu verstehen, wurden eng mit anderen, politischeren Zielen verbunden. Diesen regulativen Kontrollen der Lebenskraft soll der sechste Band von Foucaults Geschichte der Sexualität gewidmet sein. Unsererseits wollen wir im 8. Kapitel auf Foucaults gegenwärtige Analyse des Sex und der Sexualität eingehen.

Der andere Pol der Bio-Macht richtete sich auf den Körper nicht so sehr als Mittel menschlicher Fortpflanzung, sondern als zu manipulierendes Objekt. An verstreuten, peripheren Punkten bildete sich allmählich eine neue Wissenschaft oder genauer eine Technologie des Körpers als Objekt der Macht aus. Foucault nennt sie »Disziplinarmacht« und analysiert sie eingehend in *Überwachen und Strafen* (vgl. unser 7. Kapitel). Das Hauptziel der Disziplinarmacht war es, einen Menschen herzustellen, der als »fügsamer Körper« behandelt werden konnte. Dieser fügsame Körper hatte auch ein produktiver Körper zu sein. Die Disziplinartechnologie entwickelte sich und wurde in Werkstätten, Kasernen, Gefängnissen und Hospitälern vervollkommnet; jede dieser Einrichtungen zielte auf eine »parallele Zunahme

von Nützlichkeit und Fügsamkeit« von Individuen und Bevölkerungen. Die Techniken zur Körperdisziplinierung wurden hauptsächlich auf die arbeitenden Klassen und das Subproletariat angewandt, wenn auch nicht ausschließlich, da sie auch in Universitäten und Schulen Eingang fanden.

Disziplinarkontrolle und die Schaffung fügsamer Körper sind fraglos mit dem Aufstieg des Kapitalismus verbunden. Doch die wirtschaftlichen Veränderungen, die zur Akkumulation von Kapital führten, und die politischen Veränderungen, die zur Akkumulation von Macht führten, sind nicht völlig getrennt. Um sich erfolgreich auszubreiten, sind beide aufeinander angewiesen. »Die massive Projektion von militärischen Methoden auf die industrielle Organisation war ein Beispiel für diese Modellierung der Arbeitsteilung durch Muster der Macht.« (ÜS 284)

Aber diese Muster entstanden nicht in den wirtschaftlichen Bereichen und waren nicht auf sie beschränkt. Foucault setzt die zwei Hauptstränge des Wandels in einen nichtkausalen Parallelismus, macht aber deutlich, daß nach seiner Interpretation die Entwicklung politischer Technologie der ökonomischen vorausgeht. Er behauptet, daß es die Disziplinartechnologien waren, die dem Wachstum, der Ausbreitung und dem Triumph des Kapitalismus als ökonomischem Unternehmen zugrunde lagen. Ohne die Einfügung disziplinierter, ordentlicher Individuen in die Produktionsmaschinerie wäre den neuen Anforderungen des Kapitalismus nicht zu genügen gewesen. Parallel dazu wäre der Kapitalismus ohne die Fixierung, Kontrolle und rationale Verteilung von Bevölkerungen im großen Maßstab unmöglich gewesen. Diese Disziplinarstechniken, behauptet Foucault, stützten und trugen die größeren und sichtbareren Veränderungen im Produktionsapparat. Zumindest in Frankreich ging das langsame Wachstum der Disziplinarstechnologie dem Aufstieg des Kapitalismus sowohl in zeitlicher als auch in logischer Hinsicht voraus. Diese Technologien verursachten nicht den Aufstieg des Kapitalismus, waren aber die technologischen Vorbedingungen seines Erfolgs.

Wie bereits gesagt, ist Foucault der Ansicht, die Ausbreitung der Disziplinarstechnologien sei relativ verborgen abgelaufen. Sie brachten den Diskurs der politischen Theorie, des Gesetzes, der Rechte und Verantwortungen, der Gerechtigkeit nicht einfach zum Verstummen. Die Ausübenden der Disziplinarstechnologien benutzten in der Tat unterschiedliche Staatstheorien, deren jede zu einer bestimmten Zeit in der Vergangenheit entwickelt worden war. Diese verschiedenen Theorien konnten innerhalb verschiedener Machtanlagen koexistieren: in Fabriken, Schulen, Universitäten, staatlichen Ämtern. Das heißt nicht, daß derartige Theorien unwichtig waren. Vielmehr maskierten die Verzahnungen und sogar der Wettstreit zwischen theoretischen Positionen die Tatsache, daß radikal neue, aktuelle Praktiken, jene der Bio-Macht, weitgehende Akzeptanz gewannen. So feuerte beispielsweise der humanistische Diskurs der Gleichheit des 18. Jahrhunderts politische Bewegungen von noch nie gesehendem Ausmaß an. Zur gleichen

Zeit aber bewirkten die verschärfte Disziplin in den Manufakturwerkstätten, die Reglementierung der Vagabunden-Schwärme und die zunehmende polizeiliche Überwachung jedes Mitglieds der Gesellschaft auf lautlose Weise die Ausbreitung von Beziehungen, die nicht solche der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit waren und sein konnten. Während die staatlichen Institutionen zweifellos einen gewissen Fortschritt in Sachen politischer Repräsentation und Gleichheit erfuhren, sorgten die Disziplinen dafür, daß alle Mitglieder der Gesellschaft keineswegs gleich noch gleich mächtig wurden: »Die wirklichen und körperlichen Disziplinen bildeten die Basis und das Untergeschoß zu den formellen und rechtlichen Freiheiten. Mochte auch der Vertrag als ideale Grundlegung des Rechts und der politischen Macht erdacht werden: der Panoptismus [bzw. die Disziplintechnologie] stellte das allgemein verbreitete technische Zwangsverfahren dar.« (ÜS 285)

Obwohl sich diese politische Technologie dem Raster der traditionellen politischen Theorie entzog, war sie weder irrational noch theorieelos. Tatsächlich besaß sie ihre eigene unverkennbare politische Rationalität. Genau diese mit den neuen Technologien der Bio-Macht verbundene Rationalität sucht Foucault zu analysieren. Um diesen eigenständigen Komplex politischen Denkens zu verstehen, muß man die während des klassischen Zeitalters entstehende Position mit früheren Theorien der Politik und des Wissens kontrastieren.

Politik diene einem höheren Ziel. Dieses höhere Ziel basierte auf einer größeren erkennbaren Ordnung. Politisches Denken war die Kunst, in einer unvollkommenen Welt die Menschen zum guten Leben hinzuführen, eine praktische Vernunft sowohl den Charakter als auch das gemeinschaftliche und politische Leben zu verändern. Christliche Versionen wie die des Thomas von Aquin lagen auf der Linie Aristoteles'. Thomas erstrebte eine Tugendordnung, die in einer ontotheoretischen Weltsicht verankert war.

Wir werden Foucaults wichtige Erkenntnisse zum Thema Sex (das, was er erkennbaren Ordnung. Politisches Denken war die Kunst, in einer unvollkommenen Welt die Menschen zum guten Leben hinzuführen, eine Kunst, die Gottes Lenkung der Natur nachahmte.

Ein zweiter Typ politischer Rationalität tauchte während der Renaissance auf und wird gewöhnlich mit dem Namen Machiavelli in Verbindung gebracht. Der Fürst wurde darin beraten, wie er am besten den Staat im Griff behalten könne. Gegenstand der Untersuchung wurde die Verbindung zwischen der Macht des Fürsten und dem Typ von Staat. Dies war, wie oft bemerkt wurde, ein entscheidender Bruch gegenüber der früheren abendländischen Tradition politischen Denkens. Es gab keine metaphysischen Überlegungen und keine ernsthafte Aufmerksamkeit, die sich auf andere Ziele als die der Fürstenmacht gerichtet hätten. Die Zunahme und Festigung dieser Macht – nicht die der Bürgerfreiheit oder -tugend, noch die ihres Friedens und ihrer Ruhe – war das Endziel, das diese Abhandlungen kannten. Praktisches, technisches Wissen wurde über metaphysische Über-

legungen gestellt, und strategische Überlegungen traten in den Vordergrund.

Von diesen beiden hob sich eine dritte Entwicklung im politischen Denken, die man gemeinhin als Theorie der Staatsräson bezeichnet, ab. Obwohl die frühesten dieser Theoretiker zur gleichen Zeit wie Machiavelli auftraten und oft mit diesem zusammengestellt werden, sieht Foucault sie in einem entschieden anderen Licht, denn er richtet sein Augenmerk besonders auf die Verfasser der Polizei- und Technikhandbücher jener Zeit. Diese Männer, deren Namen den meisten von uns nichts sagen, entwarfen Politiken zum tatsächlichen Gebrauch. Sie erarbeiteten präzise Techniken zur Ordnung und Disziplinierung von Individuen, hielten sich dabei aber im Fahrwasser der abendländischen Tradition politischen Denkens, um ihre besonderen Taktiken zu maskieren. Doch repräsentieren sie auch einen Wandel in der politischen Philosophie. Die Taktiker der Staatsräson begriffen den Staat als Selbstzweck, frei von einer übergreifenden ethischen Ordnung *und* vom Geschick der jeweiligen Fürsten. Ihr Ziel, so lehrt Foucault, war von allen das radikalste und modernste; für sie strebte politische Rationalität nicht mehr danach, das gute Leben zu erreichen, noch sollte sie bloß dem Fürsten helfen. Sie sollte die Reichweite der Macht um ihrer selbst willen steigern, indem sie die Körper der Staatssubjekte strafferer Disziplin unterzog. Der Grundsatz dieser neuen politischen Rationalität lautete, daß der Staat, und nicht Menschen- oder Naturrecht, ihr Zweck war. Die Existenz des Staates und seiner Macht war das eigentliche Hauptanliegen des neuen technischen und administrativen Wissens, im Gegensatz zum juristischen Diskurs, der die Macht auf andere Zwecke bezogen hatte: Gerechtigkeit, das Gute oder das Naturrecht. Das bedeutet nicht, daß das Recht irrelevant wurde oder verschwand, sondern allein, daß ihm in der modernen Gesellschaft schrittweise andere Funktionen zukamen.

Erkenntnisgegenstand des administrativen Wissens waren nicht die Menschenrechte, nicht die Natur göttlichen oder menschlichen Rechts, sondern der Staat selbst. Doch ging es bei diesem Wissen nicht darum, eine allgemeine Theorie zu entwickeln, sondern eher darum, die besondere Natur eines besonderen historischen Staates zu definieren. Und dies erforderte das Sammeln von Informationen über das Umfeld, die Bevölkerung, die Ressourcen und die Probleme des Staates. Ein ganzes Aufgebot an empirischen Untersuchungsmethoden mußte neu- oder weiterentwickelt werden, um dieses Wissen zu erzeugen. Geschichte, Geographie, Klima und Demographie eines besonderen Landes wurden mehr als bloße Kuriositäten. Sie waren ausschlaggebende Elemente in einem neuen Komplex von Macht und Wissen. Die Regierung, insbesondere der Verwaltungsapparat, brauchte zum wirksamen Operieren ein Wissen, das konkret, spezifisch und meßbar war. Das befähigte ihn dazu, präzise den Stand seiner Kräfte zu ermitteln, ihre Schwachstellen und ihre möglichen Unterstützungen. Insofern war die neue politische Rationalität der Bio-Macht mit den entstehenden empiri-

schen Menschenwissenschaften verbunden. Was etwa zunächst eine Untersuchung der Bevölkerung war, wurde bald politische Arithmetik. Man denke an die zahlreichen Abschnitte über Klima, Geographie, Bevölkerung usw. in Montesquieus *Vom Geist der Gesetze*, um die sich moderne Kommentatoren oft kaum scheren. In Foucaults Sicht sind diese Passagen, und nicht die über Tugend, die signifikantesten der Abhandlung.

Daraus folgt, daß die Regierenden ein derart genaues Wissen nicht nur über ihren eigenen, sondern auch über andere Staaten nötig hatten. Wenn der Zweck dieser politischen Rationalität die Macht des Staates war, dann mußte sie auf ihre Kraft hin gemessen werden. Da alle anderen Staaten dasselbe politische Spiel spielten, kam alles auf den Vergleich unter ihnen an. Wohlergehen, ja Überleben hingen nicht von Tugend, sondern von der Stärke ab. Auch hierfür war empirisches Wissen und nicht moralische Theorie entscheidend.

Politik wurde dergestalt zur Bio-Politik. Funktionierte erst die Lebenspolitik, dann wurden sowohl das Leben dieser Bevölkerungen als auch ihre Vernichtung zu politischen Entscheidungen. Da diese Bevölkerungen nichts mehr und nichts weniger waren als das »worum sich der Staat um seiner selbst willen sorgt«, hatte der Staat das Recht, sie umzusiedeln oder sie abzuschlachten, sofern es den Staatsinteressen diente.

»Von der Vorstellung, daß der Staat seine eigene Natur und seine eigene Zielsetzung hat, hin zu der anderen Vorstellung, daß der Mensch das wahre Objekt der Staatsmacht ist, sofern er eine Mehr-Stärke schafft, sofern er ein lebendes, arbeitendes, sprechendes Wesen ist, sofern er eine Gesellschaft konstituiert und sofern er zu einer Bevölkerung in einer Umwelt gehört, zeigt sich der zunehmende Eingriff des Staates in das Leben des Individuums. Die Bedeutung des Lebens für diese Probleme politischer Macht nimmt zu; es resultiert daraus eine Art Vertierung des Menschen mittels hochentwickelter politischer Techniken. Sowohl die entwickelten Möglichkeiten der Human- und Sozialwissenschaften als auch die gleichzeitige Möglichkeit, das Leben zu schützen oder auszurotten, betreten die Bühne der Geschichte.« (SL)

In seiner Analyse dieses neuen Typs politischer Rationalität legt Foucault ein neues Verhältnis zwischen Politik und Geschichte frei. Ein weiser Gesetzgeber konnte nicht mehr alle Elemente des Staates zusammenbringen und verbinden, um eine Situation perfekter Harmonie zu schaffen. Stattdessen muß er beständig eine Reihe wechselnder Kräfte überschauen, die durch die politischen Entscheidungen eines Regimes periodisch gestärkt oder geschwächt werden. Da weder ein äußerliches Harmonieprinzip noch eine Begrenzung existieren, kennt die mögliche Stärke, die ein Staat erlangen kann, aus sich heraus keine Grenze. Die aus den Schranken der Natur und der Theologie entlassene Macht tritt in ein Reich von – zumindest prinzipiell – unbegrenzter Expansion. Expansion – oder Zerstörung –

beherrscht die Bühne der Geschichte. Freilich wirken materielle Kräfte auf den Verlauf der Geschichte ein, hängt das Aufkommen dieser politischen Ära mit den großen wirtschaftlichen und demographischen Veränderungen, vor allem mit dem Aufstieg des Kapitalismus, zusammen. Doch auch nach über einem Jahrhundert marxistischer Geschichtsschreibung wissen wir relativ wenig über die eigentümliche Bedeutung dieser speziellen politischen Rationalität. Ihre verschiedenen politischen Praktiken zu identifizieren und zu analysieren, darauf zielt Foucaults Vorhaben.

Obwohl sich etwa der neue Schlag von Regierenden eingehend mit Bevölkerungen beschäftigte, gab es gleichzeitig und parallel dazu eine administrative Definition der Politik und des Individuums. In der sich erweiternden Arena des modernen Staates und seines Regierungsapparats galten die Menschen innerhalb eines bestimmten Bereichs als Ressourcen. Das Individuum war gerade soweit interessant, als es zur Stärke des Staates beitragen konnte. Das Leben, Sterben, Treiben, Arbeiten, Leid und Freud von Individuen waren in dem Maße wichtig, in dem diese Alltagsbelange politisch nützlich wurden. Manchmal sollte, vom staatlichen Gesichtspunkt aus gesehen, das Individuum auf bestimmte Weisen leben, arbeiten und produzieren, und manchmal sollte es um der Stärkung des Staates willen sterben. Das Auftreten des modernen Individuums als Objekt politischer und wissenschaftlicher Belange und die sich daraus ergebenden Auswirkungen für das gesellschaftliche Leben werden jetzt zu Foucaults Hauptproblematik.

Aufgabe der Polizei war es, die Techniken der Bio-Macht zu verbinden und zu verwalten, um so die Kontrolle des Staates über seine Einwohner zu steigern. Obgleich die französische Polizei des 17. und 18. Jahrhunderts Teil des Justizapparats war, behandelte sie die Individuen nicht als Rechtssubjekte, sondern als handelnde und wandelnde, lebende Menschen. (Diese Dimension ist auf archäologische Weise in der *Ordnung der Dinge* behandelt worden.) Anhand der Verwaltungshandbücher der Zeit zeigt Foucault, daß die Hauptrolle der Polizei, wie sie im Lauf der Zeit hervortrat, in der Kontrolle einzelner Individuen und der Gesamtbevölkerung im Hinblick auf die Wohlfahrt des Staates bestand. Insofern gingen die Funktionen der Polizei tatsächlich sehr weit: »Menschen und Dinge in ihrer Stellung zum Eigentum und zu dem, was sie produzieren, das Zusammenleben der Menschen auf einem Territorium, der Austausch auf dem Markt. Hinzu kommen ihre Lebensweisen, die Krankheiten und Unfälle, die ihnen widerfahren können. Die Polizei sieht auf den lebendigen, tätigen, produktiven Menschen. Unter Ludwig XIV heißt es in einem Handbuch: »das eigentliche Objekt der Polizei ist der Mensch« (SL). Staatsmacht hatte sich früher auf Menschen als Subjekte mit Rechten und Pflichten gerichtet. Jetzt befaßte sich die Polizei mit Menschen in ihrem alltäglichen Treiben als Unterpfeiler von Stärke und Lebenskraft des Staates. Auftrag der Polizei und ihrer administrativen Gehilfen wurde das Wohlergehen der Menschen – verbunden mit deren Kontrolle.

Was Wohlfahrt war, bestimmte der Verwaltungsapparat des Staates im Hinblick auf das Glück der Leute – beides Ziele, denen sich schon frühere Regierungen gewidmet hatten. Aber die Relationen haben sich verkehrt. Menschliche Bedürfnisse galten nicht mehr als Selbstzwecke oder als Themen eines philosophischen Diskurses, der ihre wesentliche Natur zu enthüllen versuchte. Sie wurden jetzt instrumentell und empirisch als Mittel zur Steigerung der Staatsmacht gesehen. So demonstriert Foucault die Beziehung zwischen dem neuen administrativen Begriff menschlichen Wohlergehens und dem Anwachsen der Bio-Macht. Staatliche Beamte drückten ihre Auffassung von menschlicher Wohlfahrt und staatlichem Eingriff im biologischen Bezugsrahmen von Fortpflanzung, Krankheit, Arbeit oder Schmerz aus.

Die zwei Pole der Bio-Macht – Kontrolle des Körpers und Kontrolle der Art –, die sich im 18. Jahrhundert getrennt entwickelt hatten, wurden in der Beschäftigung des 19. Jahrhunderts mit dem Sex zusammengebracht. Zusätzlich zum Staat kamen andere Machtformen ins Spiel, und auch sie gebrauchten einen Diskurs über Sexualität und neue Taktiken zur Kontrolle sexueller Praktiken. Sex wurde zur Konstruktion, vermittels derer die Macht die Lebenskraft des Körpers mit jener der Art verband. Sexualität und die ihr verliehene Bedeutung wurde zum entscheidenden Medium, durch das sich die Bio-Macht verbreitete.

Wir werden Foucaults wichtige Erkenntnisse zum Thema Sex (das, was er die Entfaltung der Sexualität nennt) im 8. Kapitel erörtern. Hier wollen wir nur auf das Aufkommen dieses Themas als Teil der Ausbreitung der Bio-Macht hinweisen. Dieser Diskurs über Sexualität sollte nicht nach weberscher Art als Aufstieg einer weltlichen Askese verstanden werden. Im interpretativen Raster der Bio-Macht führte die Entfaltung der Sexualität nicht zu einem verminderten Interesse an dieser, sondern zu einer enormen Explosion des Redens und Bemühens um die Lebenskraft des Körpers. Es handelt sich, so Foucault, »um eine Intensivierung des Körpers, eine Problematisierung der Gesundheit und ihrer Funktionsbedingungen: Es handelt sich um neue Techniken der Maximalisierung des Lebens. (Es ging) . . . um den Körper, die Stärke, die Langlebigkeit, die Zeugungskraft und die Nachkommenschaft der ›herrschenden‹ Klassen.« (WW 147 f.) Niemals, so scheint es, war so viel Aufmerksamkeit auf jeden Aspekt des Körpers und jede Dimension seiner Sexualität gerichtet worden. Sex wurde zum Gegenstand eines Großeinsatzes von Bedeutung, Macht und Wissen.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte die allgemeine Entfaltung der Sexualität den Gesellschaftskörper weithin durchdrungen. Gerade so wie die Mittelklassen sich zu Beginn des Jahrhunderts vom Adel und seiner »Blutsymbolik« abgrenzten, setzten sie sich von den arbeitenden Klassen, die in das Gewebe aus Sex und Bio-Macht hineingezogen wurden, ab. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts mahnten bürgerliche Moralisten ihre Klassen-genossen zur Wachsamkeit gegenüber dem Sex und lenkten ihre Aufmerk-

samkeit ebenso auf das Leben wie auf die Gefahren, die er barg. Gegen Ende des Jahrhunderts zogen seine Gefahren vermehrte Aufmerksamkeit auf sich; Unterdrückung und Verheimlichung waren angeraten. Foucault kennzeichnet den neuen Diskurs so: »Zwar haben die Seelenführer und Moralisten, die Pädagogen und die Ärzte, den vergangenen Generationen unablässig eingeschärft, daß der Sex ein unheimliches Geheimnis ist, dessen Wahrheit aufgescheucht werden muß – seine ungeheure Gefährlichkeit rührt aber vor allem daher, daß wir ihn allzulange – sei es aus Skrupeln, übertriebenem Sündenbewußtsein oder Heuchelei – zum Schweigen verurteilt haben.« (WW 154 f.) Hatte die Sexualisierung von Individuen und Bevölkerungen erst einmal die Gesellschaft durchdrungen, konnte die bürgerliche Besorgnis gegenüber der Sexualität nicht mehr das abgrenzende Klassenkennzeichen sein. Sex als Bedeutung dehnt sich nun zu Sex als administrativer Kontrolle aus.

An diesem Punkt innerhalb der Ausbreitung von Bio-Macht wurden soziale Wohlfahrtsprogramme professionalisiert. Während das Bürgertum über Inzestphantasien sprach und schrieb, organisierte es soziale Wohlfahrtsprogramme in ländlichen Gegenden und in städtischen Elendsvierteln. Verschiedene Erziehungsgesellschaften versuchten die tatsächlichen Inzestpraktiken und andere unduldbare Perversionen unter den arbeitenden Klassen auszurotten. Unzählige Berichte und Zeitungsartikel warnten die Öffentlichkeit vor diesen allgegenwärtigen Gefahren. Zusätzlich richteten die Stadtverwaltungen Ambulanzen zur Behandlung von Geschlechtskrankheiten ein, während ein ausgeklügeltes System medizinischer Dossiers und zugelassener Häuser die Prostitution zu regulieren suchte. Diese Ausdehnung eines Disziplinarrasters geschah im Namen öffentlicher Hygiene und der Furcht vor rassischer Degeneration. Beschwörungen des Schicksals der Rasse und der Nation schienen weitgehend auf deren Sexualpraktiken gemünzt.

Kurz darauf trat die Psychoanalyse auf – das heißt für das Bürgertum. Sie war die Krönung der Repressionshypothese, die reinste Verbindung von Begehren und Gesetz, von geheimer und wunderbarer Bedeutung; sie war das Heilmittel der Repression, zumindest für manche. Die Psychoanalyse verkündete, daß die Verbindung zwischen der Sexualität und dem Gesetz als Unterdrückung absolut universal war: *die* Grundlage der Zivilisation. Doch die Inzestwünsche, deren Unterdrückung alle Gesellschaften begründeten, konnten per Psychoanalyse sicher in den Diskurs gelenkt werden. Als das Bürgertum seine Exklusivrechte am Diskurs über Sexualität aufgab, erfand es sich ein neues Privileg: die Fähigkeit, über unterdrückte Sexualität, über die tiefsten Begehren zu reden. »Die Aufgabe der Wahrheit war jetzt an die Herausforderung der Tabus gebunden«, zumindest für diese Klasse. Das Geständnis wurde an die Aufforderung gebunden, über das zu reden, was die Macht zu tun verbat.

Obwohl durch die Klassenanwendung unterschieden, verbanden sich



Disziplinar- und die Beichtkomponenten der Bio-Macht in ihren gemeinsamen Annahmen hinsichtlich der Bedeutung des Sex. Eines von Foucaults Beispielen verdeutlicht diesen Punkt. Um die Jahrhundertwende wurde das Inzesttabu wissenschaftlich als das universale Gesetz aller Gesellschaften verkündet; zur gleichen Zeit suchte der Verwaltungsapparat, den Inzest bei der ländlichen Bevölkerung und der Arbeiterklasse auszumerzen; die Intellektuellen schließlich überzeugten sich vermittels der psychiatrischen Wissenschaft selbst davon, daß sie, über dieses Tabu sprechend, der Unterdrückung widerstanden. Der Kreis hatte sich geschlossen. Die Repressionshypothese wurde zum Eckpfeiler für den Fortschritt der Bio-Macht.

- × Deshalb können wir die rhetorische Frage, die Foucault zu Beginn von *Sexualität und Wahrheit* stellte, ob nämlich kritisches Reden über Repression ein Hindernis für die Macht oder selbst ein Teil der von ihm beklagten Machtmechanismen sei, positiv beantworten: es war ein zentraler Teil davon. Bei Foucault lautet das so: »Somit wäre das Recht auch für die neue Machttechnik gerettet. Denn das ist das Paradox dieser Gesellschaft, die seit dem 18. Jahrhundert so viele dem Recht fremde Machttechnologien erfunden hat: sie hat Angst vor ihren Wirkungen und Ausweitungen und sucht sie wieder in den Formen des Rechts zu codieren.« (WW 132)

Auch Foucaults Beweisführung hat den Kreis geschlossen. Bio-Macht hat sich die Repressionshypothese einverleibt. Die historischen Bedingungen für das Auftauchen der Repressionshypothese – die kulturellen Praktiken, aus denen diese Theorie der Sexualität hervortrat – verzahnen sich jetzt mit den Bedingungen für seine Akzeptanz. Nach guter Interpretationsart können beide nur verstanden werden, wenn man sie in einen umfassenderen »Raster historischer Entzifferung« versetzt. Mit diesem Raster versehen können wir nun wieder zurückgehen und diese Technologien und ihre Rationalität genauer ins Auge fassen.

## 7. Die Genealogie des modernen Individuums als Objekt

In *Überwachen und Strafen* präsentiert Foucault die Genealogie des modernen Individuums als eines fügsamen und stummen Körpers, indem er das Zusammenspiel zwischen einer Disziplinartechnologie und einer normativen Sozialwissenschaft aufzeigt. Es heißt da: »Thema dieses Buches ist eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt. Eine Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes, in welchem die Strafgewalt ihre Stützen, ihre Rechtfertigungen und ihre Regeln findet, ihre Wirkungen ausweitet und ihre ungeheure Einzigartigkeit maskiert.« (ÜS 33) Foucaults Buch ist offenkundig keine Fortschrittslitanei. Nüchtern berichtet es von der Disziplinartechnologie innerhalb des umfassenderen historischen Rasters der Bio-Macht. Für Foucault sind der Aufstieg des modernen Individuums und der des Begriffs Gesellschaft (wie er in den Sozialwissenschaften verstanden wird) zusammenhängende Entwicklungen. Foucaults Geschichte ist jedoch nicht die durkheimsche vom Triumph der Wissenschaft, in der das Aufkommen einer Wissenschaft von der Gesellschaft von der zunehmenden Autonomie des Individuums und der Objektivität des Gesellschaftlichen kündigt. Es verhält sich eher umgekehrt. Foucault erzählt vom Aufkommen einer objektiven Wissenschaft der Gesellschaft – eine, die gesellschaftliche Sachverhalte als Dinge behandelt – und von der ›stummen Festigkeit‹ des modernen Individuums, um zu zeigen, daß beide Entwicklungen das sind, was er *Werkzeug/Wirkung* besonderer historischer Machtformen nennt. In *Überwachen und Strafen* schlägt Foucault vor, Bestrafung und Gefängnisse als eine komplexe gesellschaftliche Funktion, und nicht bloß als eine Reihe von Unterdrückungsmechanismen aufzufassen. Bestrafung sollte weder als rein juristische Angelegenheit noch als Reflex gesellschaftlicher Strukturen noch als Indiz des Zeitgeists angesehen werden. Foucault will anhand des Gefängnisses die Entwicklung einer spezifischen Machttechnik herausarbeiten. Bestrafung ist eine sowohl politische als auch rechtliche Angelegenheit, das muß man sich klarmachen.

Obwohl *Überwachen und Strafen* den Untertitel *Die Geburt des Gefängnisses* trägt, ist sein Untersuchungsgegenstand nicht wirklich das Gefängnis, sondern die Disziplinartechnologie. Foucault sagt es selbst gegenüber seinen französischen historischen Kritikern:

»Worum geht es in der ›Geburt des Gefängnisses‹? Um die französische Gesellschaft in einer bestimmten Periode? Nein. Delinquenz im 18. oder 19. Jahrhundert? Nein. Gefängnisse in Frankreich zwischen 1760 und 1840? Auch nicht. Sondern um etwas Dürftigeres: die überlegten Absichten, den Typ von Berech-

nung, die ›Ratio‹, die in der Gefängnisreform statthatte, als man beschloß, die alte Praktik der Einkerkering in einer neuen Form einzuführen. Mit einem Wort: ich schreibe ein Kapitel in der Geschichte der ›strafenden Vernunft‹.« (IP 33)

Foucaults Untersuchungsgegenstand sind die objektivierenden Praktiken unserer Kultur, so wie sie in einer spezifischen Technologie verkörpert sind.

Die breite strategische Entwicklung, die Foucault analysiert, wird durch folgenden Imperativ zusammengefaßt: »Die Technologie der Macht soll als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden.« (ÜS 34) Zentrale Zielscheibe dieser Strategie ist der Körper. Folglich analysiert Foucault eine politische Technologie des Körpers, »aus der sich vielleicht eine gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen ablesen läßt.« (ÜS 34) Diese Verhältnisse sind freilich komplex. Ihre wechselseitige Hervorbringung, ihre historischen Verbindungen, ihre Genealogie beschreibt Foucault in *Überwachen und Strafen*. Gefängnisse bilden nichtsdestoweniger die Hauptfigur, an der Foucault die wechselnden Einstellungen des Abendlandes zur Disziplin demonstriert. Eine bündige Weise, seine Geschichte der Macht- und Objektverhältnisse darzustellen, ist die Zusammenfassung der drei Figuren der Bestrafung, die Foucault uns vorgibt: die Marter als Waffe des Souveräns, richtige Repräsentation als Traum humanistischer Reformer im klassischen Zeitalter, und Gefängnis und normalisierende Überwachung als Verkörperung der modernen Technologie der Disziplinarmacht. In jedem Fall illustriert der jeweilige Bestrafungstyp den Umgang der Gesellschaft mit Kriminellen als zu manipulierenden »Objekten«. In allen drei Fällen ist es ein Hauptzweck, das Gleichgewicht der Machtverhältnisse in der weiteren Gesellschaft zu verschieben, ein minderere, aber damit verbundener Zweck ist daneben – zumindest in der zweiten und dritten Figuration – die Wandlung des Kriminellen. Vergewärtigen wir uns die Taktiken und die Ziele der drei Bestrafungsformen.

## Drei Figuren der Bestrafung

### Souveräne Marter

In der ersten Figur, der souveränen, war die Marter die paradigmatische Form der Strafe. Warum, fragt Foucault, wurden Verbrecher auf die Folterbank gebracht, gestreckt und viergeteilt, in kochendes Öl getaucht, in Stücke gehackt? Warum brachte man sie dazu, im Angesicht des Todes öffentlich und spektakulär »dem Volke« ihre Verbrechen zu bekennen? Die öffentliche Marter war ein politisches Ritual. Das Gesetz, soviel stand fest, repräsentierte den Willen des Souveräns; wer es verletzte, bekam den Zorn

des Königs zu spüren. Ein Gesetzesbruch galt als kriegerische Handlung, als Anschlag auf den Körper des Königs; entsprechend mußte der Souverän antworten. Genauer, er muß mit unverhältnismäßiger Kraft antworten; die reine Stärke und Größe der Macht, die dem Gesetz zugrundeliegt, muß öffentlich als furchteinflößend dargetan werden. Bei diesem Gewaltritual wurde der Verbrecher in einer symbolischen Zurschaustellung der Macht des Souveräns körperlich angegriffen, niedergeschlagen und zerstückelt. Dergestalt wurden die Macht und die Unversehrtheit des Gesetzes wiederhergestellt; die Schmach war behoben.

Diese exzessive Macht fand ihre Form im Ritual der Grausamkeit. Doch dasselbe Ritual erwies auch seine Grenzen: »Ein zunichte gemachter, zu Staub gewordener, in alle Winde gestreuter Körper, ein von der unbegrenzten Macht des Souveräns Stück für Stück zerstörter Körper bildet die nicht nur ideale, sondern wirkliche Grenze der Züchtigung.« (ÜS 67) Dies war eine, wenn auch ritualisierte Schlacht zwischen zwei Menschen. Wohl würde der Souverän triumphieren, doch gleichzeitig ahndete der zermalmte Körper des Herausforderers die verausgabte Kraft des Souveräns und zeigte deren Grenzen auf. Obwohl die Macht des Königs groß war, mußte sie jedesmal, da das Gesetz gebrochen, und jedesmal, da die Macht herausgefordert wurde, erneut in Gang gesetzt werden. Sollte die Demonstration scheitern, so müßte eine noch größere Macht aufgeboten werden, um die Gewalt des Souveräns wiederherzustellen.

Obwohl der Schlußakt der Bestrafung in diesem »Karneval der Grausamkeit« bestand, gab es formale gesetzliche Vorgehensweisen, die bis zu der schließlichen dramatischen Vorstellung hinführten. Die Anklageerhebung und die Maßnahmen zur Prüfung der Anklage waren ausschließlich Sache der Magistrate. Sie folgten einem haarklein ausgearbeiteten Verfahrenscode, der Evidenz, Beweis etc. erfordert, dessen Einzelheiten uns hier nicht zu beschäftigen brauchen. Wichtig ist, daß der Angeklagte von diesen Verfahren, die im Geheimen veranstaltet wurden, völlig ausgeschlossen war. »Schriftlich, geheim und zur Konstruktion ihrer Beweise strengen Regeln unterworfen, ist die Strafuntersuchung eine Maschine, welche die Wahrheit in Abwesenheit des Angeklagten zu produzieren vermag.« (ÜS 51) Nachdem es sich nun der Wahrheit seiner Anklagen versichert hatte, hätte das Recht logischerweise seine Verfahren an diesem Punkt anhalten können. Das Recht aber verlangte ein Geständnis. »Als Akt des kriminellen, verantwortlichen und sprechenden Subjekts vervollständigt das Geständnis die geheimen Akten einer geheimen Ermittlung.« (ÜS 52) Erreicht wurde es durch das Ritual der öffentlichen Marter. Die Marter, so Foucault, ist nicht ein unkontrollierter Akt animalischer Wut, sondern ganz im Gegenteil eine kontrollierte Anwendung des Schmerzes auf den Körper. Es gibt eine ganze Reihe genauer Regeln, die die Kontrolle und Messung des zugefügten Schmerzes erlauben. »... die Todesmarter ist die Kunst, das Leben im Schmerz festzuhalten, indem sie den Tod in ›tausend Tode‹ unter-

teilt und vor dem Erlöschen der Existenz »the most exquisite agonies« erreicht. Die Marter beruht auf einer quantifizierenden Kunst des Schmerzes.« (ÜS 46) Die Entwicklung dieser fein abgestimmten Codes war direkt mit den Gesetzescodes verbunden. Besondere Kategorien des Verbrechens verlangten besondere Stufen der Marter; der körperliche Schmerz sollte zum Verbrechen passen. Letztlich war die Marter ein Justizritual. Die Strafe sollte dem Körper des Opfers eingeschrieben werden.

Aber nicht nur die Macht des Souveräns wurde hier ritualisiert. Die Wahrheit der Anklage sollte durch die zum Geständnis führende Marter demonstriert werden. Seit dem 18. Jahrhundert war diese Wahrheitsproduktion ein ständiges Ritual geworden. Mit der Marterung des Verbrechers wurde er zum Geständnis gebracht. Mit der Einschreibung der Gesetzesmacht in seinen Körper wurde er zur Bestätigung der Gerechtigkeit der Marter und der Wahrheit der Anklage gebracht. Der Höhepunkt des Rituals, die Hinrichtung, war auch der Höhepunkt der Nachforschung: Wahrheit und Macht kombiniert.

Kurz, die Figur der Marter vereinigt einen Komplex aus Macht, Wahrheit und Körpern. Die Grausamkeit der Marter war eine Verfügung der Macht, welche auch die Wahrheit offenbarte. Ihre Anwendung auf den Körper des Verbrechers war ein Akt der Rache und eine Kunst. Die Macht des Souveräns jedoch kam in jeder dieser Demonstrationen diskontinuierlich zum Zuge. Der Ort der Anwendung – der Körper – und der öffentliche Platz mußten mit jedem Machtbruch aufs neue theatralisiert werden.

Auch das rituelle Bekenntnis der Wahrheit, das den Machtakt begleitete und vervollständigte, war verwundbar. Seine technische und örtliche Besonderheit legte eine spezifische Form von Widerstand nahe. In der Figur der Macht als Marter beruhten sowohl Widerstand als auch Macht auf der Zuschauerschaft, die das Schauspiel der Grausamkeit verfolgte. Ohne eine öffentliche Versammlung wäre die gesamte Zeremonie nicht zum Tragen gekommen. Doch die Anwesenheit großer Massen von Leuten bei Machtakten war eine zweiseitige Angelegenheit. Ehrfurcht zu gebieten war das beabsichtigte Resultat, doch weckten diese öffentlichen Demonstrationen auch Protest und Revolte. Wurde die Hinrichtung als ungerecht empfunden – entweder aufgrund der Anklage gegen den Kriminellen oder wegen der Kunst des Henkers – so konnte es geschehen, daß der Verbrecher befreit und die Beamten durch den Mob verfolgt wurden. Der Verbrecher mochte, was anscheinend häufig vorkam, die Gelegenheit seines Geständnisses nutzen, um seine Unschuld zu verkünden und die Obrigkeit anzuklagen. Kurz, es gab bei diesen Schauspielen der Grausamkeit »etwas Karnevaleskes, das die Rollen vertauscht, die Gewalten verhöhnt und die Verbrecher heroisiert.« (ÜS 79) Der Ort der Macht konnte leicht zum Ort gesellschaftlicher Unruhe, ja Revolte werden.

Diesen Widerstand spiegelt die Literatur der »letzten Worte«. In diesem merkwürdig ambivalenten Genre nahmen entweder der Reumut des Ver-

brechers oder die Majestät des Verbrechens episches Maß an. Aber so oder so, sagt Foucault, war die Verherrlichung des Verbrechers weder einfach der volkstümliche Ausdruck von Protest noch eine von oben auferlegte »Moralisierung«. Vielmehr sollte sie als »der Ort, an dem beide Besetzungen der Strafpraxis aufeinandertrafen, eine Front des Kampfes um das Verbrechen, seine Bestrafung und seine Erinnerung« (ÜS 87 f.) verstanden werden. Offenkundig wurden diese merkwürdig feierlichen Reden von der Obrigkeit, die ihre Veröffentlichung hätte verhindern können, akzeptiert. Die Leichenreden definieren ein Feld von Macht und Widerstand; sowohl die Gerechtigkeit als auch ihre Verletzung finden in ihnen ihre Verherrlichung. Foucault behauptet, Macht benötige als eine ihrer grundlegenden Operationsbedingungen den Widerstand. Durch die Verbindung von Widerstandspunkten breitet sich Macht im gesellschaftlichen Feld aus. Doch natürlich wird Macht durch Widerstand auch zerschlagen. Widerstand ist sowohl ein Funktionselement der Macht als auch eine Quelle ihrer fortwährenden Unordnung. Auf dieser Ebene von Allgemeinheit bietet uns Foucault wenig mehr als eine provokative Behauptung. So zwingend seine These auch ist, reichen die historischen Illustrationen, die er in den Beispielen gibt, kaum für eine allgemeine Theorie der Macht aus. Obwohl Foucault abstreitet, eine solche Theorie aufstellen zu wollen, unterstellen ihm andere oft, eben dies zu tun, und selbstverständlich interessiert er sich für Macht als allgemeines Problem. Auf den eigentümlichen Stellenwert des Widerstandes als Kernstück bei der Verbreitung von Bio-Macht werden wir in unserem letzten Kapitel zurückkommen.

## Die humanistische Reform

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts artikuliert eine Gruppe humanistischer Reformer einen neuen Diskurs, der sich gegen die exzessive Gewalt, den Prunk der souveränen Macht und den Ruhm der Rache des Mobs richtete. Immer mehr Beobachter bemerkten, daß öffentliche Hinrichtungen weniger einschüchterten und mehr aufstachelten als es beabsichtigt war. Im Namen der Menschlichkeit verdammt die Reformer die »Sühne der Grausamkeit in der Marter« als auszumerzendes Übel, als Maßlosigkeit, die im Namen einer rationaleren Verteilung von Macht und Gerechtigkeit auszutilgen war. Zur Zeit der Französischen Revolution forderten vom Justizministerium zusammengefaßte Eingaben: »Die Strafen sollen maßvoll und den Vergehen angemessen sein; die Todesstrafe soll nur noch über schuldige Mörder verhängt werden; und die der Menschlichkeit ins Gesicht schlagenden Martern sollen abgeschafft werden.« (ÜS 93) In diesem Diskurs kündigt sich eine neue Interpretation der Strafe an.

Die humanistischen Reformer forderten die Abschaffung des Theaters der Grausamkeit. In ihrer Sicht war das Wesen dieser Zeremonie Gewalt – unmäßige Gewalt sowohl des Souveräns als auch des Volkes: »Tyrannei

und Revolte, die einander gegenüberstehen und einander herausfordern. Um dieser zweifachen Gefahr zu begegnen, muß die Strafjustiz, anstatt zu rächen, endlich bestrafen.« (ÜS 94) Zudem herrschte auf beiden Seiten derartige Unmäßigkeit, daß das System nicht mehr wirksam funktionieren konnte. Die spektakuläre, aber persönliche und unregelmäßige Macht des Souveräns zeigte, daß seine Zeremonien zunehmend bei der Verhinderung des Verbrechens versagten. Ein Unmaß an Gewalt und Illegalität herrschte auch auf seiten des Volkes, das trotz eines verwickelten Knäuels von Gesetzesvorschriften zahllose Wege gefunden hatte, sie zu ignorieren und zu umgehen. Das galt zumal für Eigentumsdelikte und besonders für das Eigentum der gesellschaftlich Hochgestellten. In den Augen der Reformer herrschte auf allen Ebenen des alten Systems Unmaß und Ungenügen. Sie schlugen einen neuen Stil der Bestrafung vor, der Milde mit wirksamerer Anwendung verband.

Ihre theoretische Hauptrechtfertigung lag in der Theorie des Gesellschaftsvertrages, wonach die Gesellschaft aus Individuen besteht, die sich zusammengetan und kraft vertraglicher Vereinbarung eine Gesellschaft gebildet haben. Das Verbrechen war nicht mehr ein Angriff auf den Körper des Souveräns, sondern wurde zum Vertragsbruch, dessen Opfer die Gesellschaft als Ganze war. Die Gesellschaft hatte deshalb ein Recht, dieses Fehl zu beheben, und Strafe wurde zur gesellschaftlichen Pflicht. Der Maßstab, den die Justiz anlegt, war nicht mehr die Macht des Souveräns und die Wahrheit des Geständnisses, sondern die »Menschlichkeit«, an der alle Parteien des Gesellschaftsvertrags teilhaben. Entsprechend mußte die Strafe abgestimmt werden, mußte nachsichtiger gemacht werden, denn an jeder seiner Handlungen ist nicht nur der Verbrecher beteiligt, sondern die gesamte Gesellschaft. Grenze und Zielscheibe der Strafe sind von nun an die Menschlichkeit jedes Subjekts.

Die neue Form der Strafe muß dann sowohl das an der Gesellschaft begangene Fehl wiedergutmachen als auch den Straffälligen an seinen rechtmäßigen und nützlichen Ort in der Gesellschaft zurückbringen. Diese Besserung des Subjekts beruhte auf einer umfassenden »Technologie der Vorstellung« (ÜS 133). Wie wir im 1. Kapitel gesehen haben, war die Vorstellung im klassischen Zeitalter das Medium, das alles Wissen vermittelte. Daraus folgt, daß eine Kunst zur Manipulation von Vorstellungen eine Technologie der richtigen Ordnung und Wiederordnung der Gesellschaft abgeben konnte.

Die Reformer entwickelten eine Reihe von Vorschriften, die auf dieser Theorie juridischer Vorstellungen beruhten. Zunächst mußte Strafe, sollte sie wirksam funktionieren, so wenig wie möglich willkürlich sein. Die ideale Bestrafung »wird auf das von ihr sanktionierte Verbrechen hin vollkommen transparent sein.« (ÜS 134) Eine Vorstellungs-Bestrafung würde also denen, die sie beobachten, alsbald sowohl die Natur des Verbrechens als auch das Heilmittel zu seiner Korrektur vergegenwärtigen. Solch eine Strafe

würde als Abschreckung, als Wiedergutmachung an der Gesellschaft und als Lektion funktionieren – und alle wären unmittelbar vom Verbrecher und von der Gesellschaft verstehbar.

Nicht länger würde die Strafe der Willkür des Souveräns entspringen, sondern fortan würde sie der wahren Ordnung der Gesellschaft entsprechen. Das neue Strafgesetz von 1791 bestimmte: »Es bedarf genauer Beziehungen zwischen der Natur des Vergehens und der Natur der Bestrafung. Wer in seinem Verbrechen gewalttätig war, wird körperliche Schmerzen erleiden; der Taugenichts wird zu einer mühevollen Arbeit gezwungen werden; der Niederträchtige wird eine entehrende Strafe erleiden.« (ÜS 135). War zwischen der begangenen Tat und dem angewandten Korrekturverfahren erst Transparenz erzielt, dann konnte die Bestrafung als tauglich, wirkungsvoll und menschlich gelten.

Zweitens sollte den Reformern gemäß diese neue Technologie passender Vorstellungen die Wiederholung eines Verbrechens unwahrscheinlicher werden lassen; sie sollte eine Abschreckung bewirken. Und sie sollte auch auf den Verbrecher selbst einwirken, um ihn als juridisches Subjekt, das von der Gesellschaft wiederangenommen werden kann, wiederherzustellen. Die Mittel zu diesem Zweck fand man in der Anwendung passender Strafen, die der im verbrecherischen Subjekt vermuteten Triebkraft entsprachen. Wirksam konnte die Bestrafung entweder durch den Zugriff auf die Quelle des Verbrechens selbst werden, indem man es dem Verbrecher innerhalb eines Kalküls von Lust und Schmerz als weniger begehrenswert erscheinen oder dadurch, daß man auf mechanischem Wege die Kraft, die zum Verbrechen trieb, gegen sich selbst arbeiten ließe. Dies konnte eine Reihe von Vorstellungen auslösen, in deren Verlauf das Gute im Geist des Verbrechers das Schlechte bezwänge. Kurz: »Die Strafe, die dauerhafte und leicht lesbare Zeichen formt, muß auf diese Weise die Ökonomie der Interessen und die Dynamik der Leidenschaften erneuern.« (ÜS 137)

Damit dies alles richtig funktionieren konnte, mußte es natürlich auf einem präzisen Wissen gründen. Die Reformer des 18. Jahrhunderts suchten eine umfassende Wissenstafel aufzustellen, in der jedes Verbrechen und seine passende Strafe ihren genauen Platz finden würden. Die Heilmittel mußten zu einem Gesetzeswerk zusammengefaßt, die verschiedenen Arten von Verbrechen genauestens klassifiziert werden. Aus diesen Klassifikationen ging hervor, daß dasselbe Verbrechen substantiell verschiedene Wirkungen auf Verbrecher aus unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen oder mit unterschiedlichen Charakterstrukturen haben konnte. Von nun an wurde ein größeres Ausmaß an Individualisierung bei der Klassifikation von Verbrechen gefordert: »Die Individualisierung erscheint als die eigentliche Absicht einer exakten Kodifizierung.« (ÜS 127) Gleichzeitig führt dieser Individuationsschub zur Objektivierung von Verbrechen und Verbrechern. Zur passenden Anwendung richtiger Strafen bedurfte es eines Objektes, das als Individuum fixiert und genauestens erkannt war. Dies ist ein wichtiger



Schritt im Wachstum der Wissenschaften von der Gesellschaft sowie der Disziplinen, die später Menschen als Objekte behandeln werden.

Die humanistischen Reformer in Frankreich behaupteten, ihr Wissen auf die »Seelen« der Menschen anzuwenden. Zwar ignorierten sie den Körper nicht, aber ihr Hauptziel war erfolgreiches Einwirken auf die Seele. Die richtige Manipulation der Vorstellungen sollte all die an sie gestellten Aufgaben erfüllen. Die Theorie der Vorstellung, verbunden mit dem Gedanken des Gesellschaftsvertrags und dem Gebot der Wirksamkeit (und Nützlichkeit) ergab »eine Art Generalrezept für die Ausübung von Gewalt über Menschen: der ›Geist‹ als Schrifttafel in der Hand der Macht, mit der Semiologie als Griffel; die Unterwerfung der Körper durch die Kontrolle der Ideen ...« (ÜS 131).

Die Idealform der Bestrafung lag für die Humanisten nicht in der öffentliche Marter des Verbrechers oder, wie in der Folgezeit, in seiner Einsperung, sondern in öffentlichen Arbeiten. Der Verbrecher sollte auf Straßen, Kanälen und öffentlichen Plätzen Frankreichs Arbeit leisten. Allen sichtbar, sollte er durch das ganze Land reisen und die Vorstellungen seiner Verbrechen an sich tragen. Aus seiner Arbeit und aus seiner Lektion würde die Gesellschaft Nutzen ziehen. »Der Schuldige zahlt somit zweifach: durch die Arbeit, die er leistet, und durch die Zeichen, die er von sich gibt ... (Er ist) ein Brennpunkt von Gewinnen und Bedeutungen.« (ÜS 140 f.) In den Augen der Reformer war der Gewinn gut, aber die Moralität besser. Bestrafung wurde zu einer Art öffentlicher Morallektion. Die Gesellschaft stärkte ihr Rechtswesen, indem sie die Rechtsbrecher im ganzen Reich vorführen ließ. Je vollkommener das Gesetz funktionierte, je angemessener die Heilmittel gestaltet waren, desto besser für alle. Je wirkungsvoller die Lektion durchgeführt wurde, um so besser war es für den Bürger, für jene, die vom rechten Wege abkommen mochten, und für die Gesellschaft als ganze. »Die Öffentlichkeit der Bestrafung darf keine physische Schreckenswirkung verbreiten; sie muß ein Buch aufschlagen, das zu lesen ist ...« (ÜS 142).

Im selben Zuge würde auch mit jenem Volkswiderstand, der das Lobpreis des Verbrechers sang, Schluß gemacht. Wenn nämlich der Verbrecher selbst eine öffentlich dargebotene Quelle der Belehrung, eine moralische Lektion für alle war, dann verstärkte theoretisch der Diskurs des Volkes über seine Taten die Lektionen, die es lernen sollte: »Die Dichter des Volkes werden sich endlich mit jenen verbinden, die sich selber die Missionare der ›ewigen Vernunft‹ nennen: sie werden Moralisten.« (ÜS 145) Durch strikte Ökonomie würde allen eine Lektion beigebracht werden. Der Zweck der Bestrafung wäre zugleich die Umerziehung der Seelen und die Moralisierung der Gesellschaft. Die ganze Gesellschaft würde zu einem Bestrafungstheater werden, wenn nur die richtigen Vorstellungen kunstvoll manipuliert würden, um in der Bürgerschaft die richtigen Haltungen zu erzeugen; denn »auf den weichen Fasern des Gehirns beruht die unerschütterliche Grundlage der stärksten Reiche« (ÜS 131).

Während bei der ersten Figur der Ort der Bestrafung begrenzt war und nur diskontinuierlich aktiviert wurde, war möglichst kontinuierliche und weitreichende, maximale Zirkulation von Zeichen der Zweck der zweiten. Bei der ersten Figur wurde die Macht des Souveräns direkt dem Körper des Verbrechers eingeschrieben; bei der zweiten wurde eine Technik der richtigen Manipulation von Vorstellungen auf den Geist angewandt. Bei der Marter wurde das Wissen des Verbrechens völlig im Geheimen von den Richtern erworben und dann öffentlich mittels Geständnis durch den Verbrecher dargetan; die humanistischen Reformer sammelten ein breit angelegtes Wissen, um einen Code zu konstruieren, durch den alle Variationen von Verbrechen und Strafen objektiv, erschöpfend und öffentlich bekannt würden. In der Marter sprach der Verbrecher sein Verbrechen durch sein Geständnis aus; das juristische Subjekt verkündet seine moralische Lektion durch die Zeichen, die im gesamten Land vorzuführen ihn die Gesellschaft zwang.

In der ersten Figur begleiteten gesellschaftlicher Aufruhr und Verherrlichung der Macht das Theater der Grausamkeit; in der zweiten vereitelte der hartnäckige Widerstand des Verbrechers, seine Rolle mit Enthusiasmus zu spielen, dieses moralische Theater. Allerdings kam der Widerstand gegen die humanistischen Reformer nie wirklich zum Tragen, da deren unzählige Pläne nie völlig durchgeführt wurden. Obwohl sie in der Zeit um die Revolution mannigfache Entwürfe vorlegten, bewirkten der dramatische Verlauf der Revolution, ihre Folgezeit und der Aufstieg Napoleons eine historische Verkürzung, die ihre Pläne allenfalls ansatzweise zum Zuge kommen ließ. Gleichwohl gingen Elemente der humanistischen Vorschläge in die dritte Figur der Verbrechensbestrafung, die der Disziplinartechnologie, ein.

## Normalisierende Einsperrung

Das plötzliche Auftauchen des Gefängnisses als paradigmatische Bestrafungsform war nicht gänzlich ohne Vorläufer im klassischen Zeitalter. Mitte des 18. Jahrhunderts hatten einige holländische Besserungs-Arbeitshäuser ein auf dem Felsen wirtschaftlicher Imperative beruhendes System gesellschaftlicher und individueller Wiederherstellung eingerichtet. Die berühmteste dieser Anstalten war das Zuchthaus von Gent. Dort steckte man Verbrecher und Vagabunden hinein und ließ sie arbeiten. Das half, die wachsende Furcht vor dem Verbrechen unter den Holländern zu dämpfen; zudem wurde der politisch-gesellschaftliche Imperativ mit einem wirtschaftlichen kombiniert. Gefängnisse waren teuer; deshalb sollten die Gefangenen arbeiten, um für ihre eigene Besserung zu bezahlen. Das wäre nicht nur kurzfristig wirtschaftlich, sondern es würden aus diesen Gefängnissen auch neue Arbeiter herauskommen, die bereit wären, zu Produktivität und Wohlstand der Gesellschaft beizutragen. Widerspenstige Jugendli-

che würde man die Freuden der Arbeit lehren. Man würde sie auch für die im Gefängnis geleistete Arbeit bezahlen, denn in dieser protestantischen Gesellschaft mußte jede Arbeit ihren Lohn haben. In dieser idealen Erziehungsanstalt ließen sich das Wirtschaftliche und das Moralische, das Individuelle und das Gesellschaftliche allesamt glücklich miteinander vereinen. Doch fand das Modell zu seiner Zeit nur begrenzte Anwendung, denn anscheinend überwog das Mißtrauen der Humanisten gegenüber der Einsperrung die Nützlichkeit des Modells aus dem Norden.

Das holländische Arbeitsmodell wurde von englischen Reformern verfeinert, deren Bemühungen in den von Blackstone und Howard 1779 verkündeten Prinzipien der Gefängnisreform gipfelten. Zur Arbeit fügten sie die Isolierung. Das Individuum würde »auf dem Grund seines Gewissens die Stimme des Guten wiederfinden (. . .). Die einsame Arbeit wird dann ebenso sehr zu einer Konversionsübung wie zu einer Handwerksübung; sie wird nicht nur das dem *homo oeconomicus* eigene Interessensystem reformieren, sondern auch die Imperative des moralischen Subjekts.« (ÜS 158) Der Zweck solcher Techniken war, zumindest in diesen Zusammenhängen, kein vorrangig »subjektiver«. Sie wurden als wirksames Mittel betrachtet, mit dem man den Gefangenen in einen Zustand bringt, in dem er an seinem eigenen Verhalten die Reformarbeit weiterführen würde.

Im Philadelphia-Modell der Quäker, dem 1790 eröffneten Walnut Street Prison, wurden die wichtigsten Lehren der holländischen und englischen Systeme zu einer totalen Institution zusammengefaßt. Es gab den wirtschaftlichen Imperativ; das Gefängnis würde durch die Arbeit der Gefangenen getragen. Jedes Individuum würde sorgfältig überwacht, seine Zeit in effizientester Weise organisiert, sein Tag in Produktionsabschnitte unterteilt. Auch der moralische Imperativ wurde wirksam: jedem Gefangenen wurde Führung und geistige Anleitung zuteil. Dem fügten die Quäker noch einige neue Dimensionen hinzu. Die Bestrafung eines Verbrechens wurde nun im Verborgenen, hinter Gefängnismauern ausgeführt. Die Öffentlichkeit übertrug das Recht der Bestrafung auf die korrekte und bestens geeignete Behörde. Dieser Behörde oblag es, nicht nur die Verwandlung des Widerspenstigen in einen Pflichtbewußten, sondern eine vollständige und totale Wiederherstellung aller Aspekte des Lebens eines Gefangenen zu betreiben. Der Schlüssel dazu lag in Wissen, eingehender Beobachtung, vollständigen Unterlagen und sorgfältigen Klassifikationen. Eingehende Rasterung hinsichtlich der Umstände des Verbrechens, des Verhaltens des Verbrechers, seiner Fortschritte in der Verwahrung und ein zunehmendes Wissen über Verbrecher und Kriminalität im allgemeinen, verbunden mit den Imperativen der wirtschaftlichen Moralreform, bilden die Bestandteile dieser neuen Figur der Bestrafung.

Das Aufkommen und die schnelle Durchsetzung vorbeugender Einsperrung als Hauptform der Verbrechensbestrafung erstaunt nicht deshalb, weil sie einige der von den aufklärerischen Reformern vorgeschlagenen Prinzi-

pien enthielt, sondern weil sie so viele andere verletzte, auf den Kopf stellte oder ihnen widersprach. Diese Gegensätze lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Bestrafung drang nicht länger auf richtige öffentliche Vorstellungen und didaktische moralische Einsicht, vielmehr erstrebte sie eine Änderung des Verhaltens – an Körper und Seele – durch die präzise Anwendung administrativer Techniken von Wissen und Macht. [Bestrafung wäre dann erfolgreich, wenn sie »fügsame Körper« erzeugte. Von neuem wurde die Anwendung der Strafe dem Körper eingeschrieben, doch zielte sie nicht mehr darauf, ihn zu zermalmen, zu zerstückeln und zu überwältigen. Vielmehr sollte der Körper geschult, geübt und überwacht werden. Ein neuer Kontrollapparat mußte geschaffen werden, der dieses Disziplinarprogramm ausführen würde. Es mußte ein Apparat totaler, fortwährender und wirksamer Überwachung sein. Während das Ritual der Marter und des Geständnisses und die Strafstadt der Reformen in der Öffentlichkeit aufgeführt wurden, forderte diese neue Straftechnik Verborgenheit. Auch forderte sie zunehmende Handlungsfreiheit und Unabhängigkeit von fremden Einflüssen, »... eine gewissenhafte Übernahme des Körpers und der Zeit des Schuldigen; eine Einfassung seiner Gesten und Verhaltensweisen in ein Autoritäts- und Wissenssystem; eine konzertierte Orthopädie, mit der die Schuldigen individuell wiederhergerichtet werden sollen; eine autonome Führung dieser Macht, die sich vom Gesellschaftskörper ebenso isoliert wie von der eigentlichen Gerichtsgewalt.« (ÜS 169)]

## Disziplinartechnologie

Festzuhalten ist, daß die Gefängnisse nur ein Beispiel unter vielen dieser Technologie der Disziplin, Überwachung und Bestrafung sind. Ein Hauptargument Foucaults besagt, daß sowohl die Gefängnisse selbst als auch die Abhandlungen über die ideale Form der Strafe bloß die deutlich artikulierten Ausdrücke weit allgemeiner verbreiteter Praktiken der Disziplinierung sowohl von Individuen wie Bevölkerungen sind. Durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch und verstärkt im 19. Jahrhundert dehnten sich diese Taktiken auf andere Bereiche der Bevölkerung, andere Stätten der Reform, andere Kontrollinstanzen aus. Die Institution des Hospitals oder der Schule ist so wenig Foucaults wirkliche Zielscheibe wie es das Gefängnis war. Ihn beschäftigen die Verfahren der Disziplinierung selbst. Wir können uns jetzt diesen Praktiken zuwenden und ihre allgemeinen Kennzeichen herausarbeiten.

Disziplin ist eine Technik und nicht eine Institution. Sie funktioniert derart, daß sie in einzelne Institutionen (Haftanstalten, Armeen) massiv, ja fast total, in andere (Schulen, Hospitäler) zu präzisen Zwecken eingehen konnte; sie konnte von bereits existierenden Behörden (Krankheitskontrolle) oder von Teilen des staatlichen Rechtswesens (Polizei) eingesetzt werden.

Aber sie läßt sich nicht auf eine dieser besonderen Instanzen beschränken oder mit ihr gleichsetzen. Die Disziplin ersetzt nicht einfach andere Machtformen, die schon in der Gesellschaft vorhanden waren. Vielmehr »besetzt« oder kolonisiert sie diese, indem sie sie miteinander verbindet, ihren Zugriff erweitert, ihre Wirksamkeit verfeinert und »die Machtwirkungen bis in die feinsten und entlegensten Elemente dringen« (ÜS 277) läßt.

Wie arbeitet sie? Foucault zufolge wirkt die Disziplin, zumindest in den Frühstadien ihrer Verbreitung, vorrangig auf den Körper ein. Freilich setzen alle Gesellschaften eine Form sozialer Kontrolle über den Körper durch. Kennzeichnend für Disziplinar-Gesellschaften ist die Form, die diese Kontrolle annimmt. Der Körper gilt hier als zu analysierendes und in seine Bestandteile zu zerlegendes Objekt. Ziel der Disziplintechnologie ist ein »Körper, der unterworfen werden kann, der ausgenutzt werden kann, der umgeformt und vervollkommen werden kann.« (ÜS 175) Wie geht das vor sich? Zunächst wird der Körper in Einheiten, zum Beispiel Arme und Beine, aufgeteilt. Diese nimmt man sich sodann einzeln vor und unterwirft sie einem präzisen und kalkulierten Training. Bezweckt werden Kontrolle und Effizienz sowohl des Teils als auch des Ganzen. Man denke an den Drill, auf den königliche Armeen soviel Energie verwenden. Maßstab ist alles; das größte, präziseste, produktivste und umfassendste System der Kontrolle von Menschen wird auf der kleinsten und präzisesten Grundlage errichtet. Die Schaffung einer »Mikromacht«, die vom Körper als zu manipulierendem Objekt ausgeht, ist der Schlüssel zur Disziplinarmacht.

Zweitens wird die Dimension der Bezeichnung mehr und mehr ignoriert, minimalisiert und verschwiegen. Schon während des klassischen Zeitalters, da der richtigen Handhabung der Vorstellungen so große Aufmerksamkeit gezollt wurde, da das öffentliche Geständnis immer noch die Rituale der souveränen Macht krönte, entwickelten sich im Stillen – besonders in der Armee und in der Schule – Techniken und Taktiken zur Behandlung von Menschen als zu formenden Objekten – nicht als anzuhörenden Subjekten oder in Umlauf zu bringenden und zu lesenden Zeichen. Nicht mehr als Sinnträger war der Körper von Wichtigkeit. Der militärische Mut etwa, den Foucault eine »körperliche Rhetorik der Ehre« nennt, verfiel. Die Aufmerksamkeit wandte sich der formalen Organisation und der disziplinierten Antwort der wesentlichen Körperteile, dem automatischen Reflex der Hände, Beine oder Augen, zu. Foucault führt auch das Beispiel des militärischen Exerzierens an. Während die frühesten Formen solcher Übungen auf die römische Armee zurückgehen, wurden sie im 18. Jahrhundert wesentlich verbreiteter. Körperübungen wurden integraler Teil der Arbeitsweisen der Macht, weil sie sich vorrangig auf die Ökonomie der inneren Bewegungskoordination des Soldatenkörpers konzentrierte. Die hier wirksame Regel könnte lauten: Nimm kleine Einheiten, löse alle Bedeutung von ihnen ab, formalisiere die Operationen, die diese Einheiten verbinden, und wende sie im großen Maßstab an.

Drittens strebt die Mikromacht nach einer anderen Nutzung der Zeit. Wenn die Disziplinarmacht, wenn »Dressur« wirksam werden soll, so muß sie auf die Körper, die sie gefügig machen will, so stetig wie möglich einwirken. Kontrolle darf nicht sporadisch oder bloß in regelmäßigen Abständen ausgeübt werden. Standardisierung des Vorgehens, Effizienz und Bedeutungsabbau erfordern eine stetige und regelmäßige Ausübung. Zudem verschmelzen die erwünschten Ziele und die zu ihrer Erreichung entworfenen Techniken. Zur Verwirklichung dieses Traums von der totalen Fügsamkeit (und dem entsprechenden Machtzuwachs) mußten alle Dimensionen von Raum, Zeit und Bewegung kodifiziert und unaufhörlich eingeübt werden. Daher wurden im Verlauf des klassischen Zeitalters die Disziplinierungstechniken wirtschaftlicher, analytischer, technischer, spezifischer und nutzenorientierter. »Der historische Augenblick der Disziplinen ist der Augenblick, in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vertiefung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt ... Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt ... Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper ..., der Disziplinarzwang (verkettet) eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung im Körper miteinander ...« (ÜS 176 f.) Ein grundlegender Bestandteil dieser Technologie war die Kontrolle des Raumes. Die Disziplin waltet durch die Organisation von Individuen im Raum, und deshalb erfordert sie eine besondere Einfriedung des Raumes. Hospital, Schule oder militärischer Bereich legen allesamt einen Ordnungsraster zugrunde. Dieser Raster erlaubt zum einen die sichere Verteilung der zu disziplinierenden und zu überwachenden Individuen; dieses Verfahren erleichtert die Umwandlung gefährlicher Menschenmassen oder streunender Vagabunden in fixierte und fügsame Individuen.

Bei der Disziplintechnologie hängt die innere Organisation des Raums von dessen Unterteilung in regelmäßige Einheiten ab. Dieser Raum beruht auf einem Prinzip von Anwesenheiten und Abwesenheiten. Bei einer so einfachen Kodierung erhält jede Spalte im Raster einen Wert. Diese Spalten erleichtern die Anwendung der Disziplintechniken auf den Körper. Ist das Raster erstellt, so lautet das Prinzip: »Jedem Individuum seinen Platz und auf jeden Platz ein Individuum.« (ÜS 183) Mit einer beeindruckenden Ökonomie der Mittel werden die Individuen plaziert, transformiert und beobachtet. Für effizientes und produktives Vorgehen ist es notwendig, zuvor die Natur der zu verwendenden Elemente zu definieren, Individuen zu finden, die in die vorgegebene Definition passen, sie im geordneten Raum zu plazieren, die Verteilung von Funktionen auf die Struktur des Raumes, in dem sie zum Zuge kommen werden, abzustimmen. Es muß folglich der

gesamte Raum innerhalb eines eingegrenzten Bereichs geordnet werden; dabei soll es keine Verschwendung, keine Lücke und keinen Spielraum geben; nichts sollte entweichen. »In der Disziplin sind die Elemente austauschbar, da sie sich durch ihren Platz in der Reihe und durch ihren Abstand voneinander bestimmen.« (ÜS 187) Der Erfolg des Disziplinarraumes hängt deshalb von der Kodierung dieser »strukturalen« Organisation ab.

Man kommt nicht um die Feststellung herum, daß diese Beschreibung räumlicher Organisation aufs Haar jenen Definitionen von Elementen, Transformationen und Serien gleicht, die den französischen Strukturalisten als universale Prinzipien erschienen. Wie bereits erwähnt, schrieb Foucault > *Die Ordnung der Dinge* als Archäologie des Strukturalismus. *Überwachen und Strafen* lesen wir weithin als eine Genealogie des strukturalistischen Diskurses und damit verknüpfter Praktiken.

Foucault führt zwei Beispiele für diese »strukturalistische« Raumorganisation an: ein Militärspital und eine Fabrik. Das Militärspital in Rochefort diente als eines der frühesten Experimente des Disziplinarraums. Kriegshäfen waren besonders geeignete Plätze für Disziplinarexperimente, da sich in ihnen die gefährlichsten Vermischungen der Körper ereigneten. Hier trafen Seeleute, Deserteure und Vagabunden mit Krankheiten und Epidemien aus der ganzen Welt zusammen. Aufgabe des medizinischen Spitals war es, diese gefährlichen Vermischungen zu regulieren und zu kontrollieren. In einem solchen Hafen sollte rigorose Raumaufteilung eine ganze Reihe von Zwecken zur gleichen Zeit erfüllen. Ansteckende Krankheiten konnten eingegrenzt, Deserteure aufgegriffen und Handelswaren bewacht werden. Die Ordnung des Spitals beruhte zunächst auf der Kontrolle durch Arzneien. Dann erweiterte sich der Raster auf die Identifizierung der Patienten, ihre analytische Beobachtung, ihre Sortierung nach Alter, Krankheit usw. »Allmählich verfeinert sich ein administrativer und politischer Raum zu einem therapeutischen Raum, der die Körper, die Krankheiten, die Symptome, die Leben und die Tode zu individualisieren sucht.« (ÜS 185) Aus der Disziplin erwuchs ein medizinisch nützlicher Raum.

In den Fabriken am Ende des klassischen Zeitalters war die Organisation von Raum und Handlungen noch komplexer. Hier ging es nicht nur um die Kontrolle einer Bevölkerung, sondern auch um deren Verbindung mit der Produktion. Foucault nennt das Beispiel der Oberkampf-Fabrik in Jouy. Die Fabrik war entsprechend den Funktionen (Drucker, Einleger, Colorateure, Stecher, Färber) in eine Reihe spezialisierter Werkstätten unterteilt. Das größte, 1791 errichtete Gebäude, war gewaltig, 110 Meter lang und drei Stockwerke hoch. Im Erdgeschoß waren 132 Tische in zwei Reihen aufgestellt. An jedem Tisch arbeitete ein Drucker mit einem Gehilfen, insgesamt also 264 Arbeiter. Die fertigen Produkte wurden am Ende jedes Tisches sorgfältig gestapelt. Eine gründliche Überwachung war allein dadurch möglich, daß ein Aufseher den Gang zwischen den beiden Tischrei-

hen auf und ab ging. Der Ablauf des Ganzen konnte genau übersehen und die jeweilige Produktion eines jeden Arbeiterpaars mit der aller anderen verglichen werden. Über hundert Jahre vor dem Taylorismus wurden elementare Operationen definiert, und jede Variable dieser Kraft – Stärke, Schnelligkeit, Stetigkeit – wurde überwacht, verglichen und gesondert gewichtet. »Die Arbeitskraft wird übersichtlich auf die aneinandergereihten Einzelkörper aufgeteilt und damit in individuellen Einheiten analysierbar. Gleichzeitig mit der Teilung des Produktionsprozesses stößt man bei der Geburt der Großindustrie auf die individualisierende Zerlegung der Arbeitskraft; beides wurde durch die Gliederungen des Disziplinarraumes ermöglicht.« (ÜS 186 f.) In einem solchen System wurde der einzelne Arbeiter, Patient oder Schüler genauestens beobachtet und mit anderen verglichen. Zur selben Zeit und mit denselben Mitteln ließ sich aber auch die gesamte Vielheit erfolgreich ordnen. Die Kontrolle der einzelnen Zelle fiel zusammen mit der Ordnung des gesamten Ablaufs.

Sodann wirkt die Disziplin differenziert und genau auf die Körper ein. »Die Disziplin ›verfertigt‹ Individuen: sie ist die spezifische Technik einer Macht, welche die Individuen sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und einsetzt.« (ÜS 220) Nicht durch Zermalmern oder durch Lektüre tut sie das, sondern durch die »bescheidenen« Verfahren der Ausbildung und Verteilung; sie kombiniert hierarchische Beobachtung mit normalisierender Beurteilung. Daraus entsteht eine zentrale Technik der Disziplinar-macht: die Prüfung.

Hierarchische Beobachtung ist ein Kernstück der Prüfung. Die Überwachung soll zum integralen Bestandteil von Produktion und Kontrolle werden. Der Akt des Überblickens und des Überblicktwerdens wird zu einem zentralen Mittel, durch das Individuen in einem Disziplinarraum verbunden werden. Die Kontrolle der Körper beruht auf einer Optik der Macht. Das erste Modell dieser Kontrolle durch Überwachung, Wirksamkeit durch den Blick, Ordnung durch räumliche Struktur, war das Militärlager. Hier waren totale Organisation und Beobachtung möglich. Die hier ausgeübten Funktionen waren begrenzt, aber das Modell funktionierte; später breitete es sich auf große Stadtmodelle, den Bau von Arbeitervierteln, auf Gefängnisse, Schulen usw. aus. Das Modell des Militärlagers lieferte in großem Maßstab Kontrolle vermittelt Hierarchie und Beobachtung, mußte aber noch in anderen Zusammenhängen verfeinert werden.

Für die Architekten des klassischen Zeitalters stellte sich das allgemeine Problem, innerhalb der Bauten für erhöhte Sichtbarkeit zu sorgen, um fortwährende Überprüfung zu ermöglichen. Pläne für Spitäler, Schulen und Utopien mit bis zum äußersten gesteigerter Transparenz entstanden. Nehmen wir zum Beispiel den Bau der Pariser Ecole Militaire. Zweck der Schule war immer noch Strenge: »Der Gesundheitsimperativ schreibt vor, kräftige Körper heranzuzüchten; der Qualifikationszwang gebietet die Herstellung fähiger Offiziere; der politische Imperativ verlangt die Ausbildung



fügsamer Militärs; der moralische Imperativ will die Verhütung von Ausschweifung und Homosexualität.« (ÜS 223) Die Mittel zu diesen Zwecken waren zum Teil architektonischer Art. Der Bau erhielt lange Hallen mönchischer Zellen. Auf je zehn Zellen kam ein Offizier. Jedes Individuum erhielt ein geschlossenes Abteil, das es von seinen Nachbarn trennte – doch mit einem Guckloch, so daß es beobachtet werden konnte. Im Speisesaal waren die Tische so angeordnet, daß der Inspektorentisch höher stand, damit die Rekruten besser beobachtet werden konnten. Die Latrinen hatten Halbtüren, aber ganze Seitenwände. Diese und viele andere Einzelheiten scheinen geringfügig, aber sie waren wesentlicher Teil der Disziplinartechnologie. Innerhalb dieses gegliederten Raums waren Individualisierung und Beobachtung miteinander verbunden.

Noch komplizierter wurde es, wenn diese Beobachtungsvorrichtungen in einen Produktionsapparat übernommen wurden. Betrug, Faulheit, Sabotage, Schlamperei, Krankheit und Unfähigkeit konnten, wenn sie sich durch die zunehmende Größe des Industrieapparates multiplizierten, extrem kostspielig werden. Der Artikel »Manufaktur« in der *Encyclopédie* nannte die Spezialisierung der Überwachung als unabdingbaren Bestandteil der Produktionsmittel. Der Hierarchie nach unterschieden sich zwar die Aufseher von den Arbeitern, doch die neue Organisation der Arbeit umfaßte beide. Während die Überwachung für Disziplin sorgte, nahm sie zugleich eine entscheidende ökonomische Funktion an. Dank der verfeinerten Überwachung in diesen Fabriken wurde die Macht vielfältig, autonom und anonym – jedenfalls beinahe. Natürlich waren es Leute, die sie trugen, aber es war die Organisation, die die Sache funktionieren ließ. »Beständig überwachte Überwacher« – das hieß, daß bereits zu einem frühen Zeitpunkt der Industriegeschichte Macht und Effizienz sich in einem System verbanden, Raum und Produktion durch eine Überwachungsoptik miteinander verknüpft wurden.

Damit dieses Disziplinarsystem wirken konnte, bedurfte es eines Richtmaßes, das seine Operationen zusammenfaßte und seinen Strafen die nötige Zuverlässigkeit gab. Dieses Richtmaß war die »normierende Sanktion« (ÜS 238). Foucault kennzeichnet dies als eine Art von »Mikro-Justiz«, mit der zunehmend mehr Lebensbereiche, die als zu banal und zu begrenzt durch das übliche Gesetzesnetz hindurchfielen, von der Macht erfaßt werden. Es gab »eine Mikro-Justiz der Zeit (Verspätungen, Abwesenheiten, Unterbrechungen), der Tätigkeit (Unaufmerksamkeit, Nachlässigkeit, Faulheit), des Körpers (falsche Körperhaltungen und Gesten, Unsauberkeit), der Sexualität (Unanständigkeit, Schamlosigkeit)« (ÜS 230). Durch die Spezifizierung der geringsten Aspekte des Alltagsverhaltens konnte nahezu alles potentiell strafbar werden. Der Nonkonformist, auch der nur zeitweise, wurde zum Objekt der disziplinarischen Aufmerksamkeit.

Jedes Verhalten lag künftig zwischen zwei Polen – dem Guten und dem Bösen. Zwischen ihnen gab es eine genaue und abgestufte Reihe von identi-

fizierbaren Schritten. Jedes beliebig kleine Vergehen ließ sich quantifizieren und einordnen; die Möglichkeit einer »Justiz-Buchhaltung« zeichnete sich ab. Anhand dieser quantitativen analytischen Methoden konnte über jedes Individuum eine objektive Akte angelegt werden. »Indem sie die Taten mit größter Genauigkeit sanktioniert, durchschaut sie die Individuen ›in Wahrheit«. Ihr Strafsystem gehört in den Kreislauf der Erkenntnis der Individuen.« (ÜS 234) Eine objektive Hierarchie konnte geschaffen werden, die die Verteilung von Individuen rechtfertigte, legitimierte und effizienter machte. Die Wirkung der normierenden Sanktion ist komplex. Sie geht von der Vorannahme formaler Gleichheit unter den Individuen aus, was zu einer anfänglichen Homogenität führt, aus der die Konformitätsnorm abgeleitet wird. Wenn der Apparat aber einmal in Bewegung gekommen ist, wird immer schärfer differenziert und individuiert, die Individuen werden gesondert und nach Rängen aufgeteilt.

Das Verfahren, das Überwachung und normierende Sanktion verbindet, kennen wir als Prüfung. In diesem Ritual kommen die moderne Form der Macht und die moderne Form des Wissens – jeweils von und über Individuen – in einer einzigen Technik zusammen. »Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert (die Prüfung) die subjektivierende Unterwerfung und die objektivierende Vergegenständlichung jener, die zu Subjekten unterworfen werden.« (ÜS 238) Das mag zumindest auf den ersten Blick als eine relativ segensreiche Entwicklung erscheinen. Nehmen wir als Beispiel das Spital. Im 17. Jahrhundert machte der Arzt zwar Visite im Spital, dessen Verwaltung aber ging ihn wenig an. Kraft der Art von Wissen, die er suchte, und der Methoden, die er zur Gewinnung dieses Wissens anwandte, mischte er sich allmählich stärker ein. Als aus dem Spital ein Ort der Ausbildung und des experimentellen Wissens wurde, spielte der Arzt in dessen Betrieb eine wichtigere Rolle; er erhielt mehr Gehilfen; die Form des Spitals selbst änderte sich, um seine Rundgänge und Prüfungen zu erleichtern, die zum zentralen Brennpunkt der Spitalverwaltung geworden waren. Wie Foucault in der *Geburt der Klinik* zwingend analysiert hat, wurde das wohldisziplinierte Spital das physische Gegenstück der medizinischen Disziplin. Diese Veränderungen waren weder segensreich und unbedeutend, noch inkonsequent.

Die Bedeutung der Untersuchung im Spital oder in einer anderen Institution beruht zunächst auf einer subtilen, aber wichtigen Umkehrung. Bei traditionellen Machtformen, wie der des Souveräns, wird die Macht selbst sichtbar gemacht, herausgestellt, zur Schau gestellt. Die Massen werden im Schatten gehalten und erscheinen nur im Abglanz der Macht. Die Disziplinarmacht kehrt diese Verhältnisse um. Jetzt strebt die Macht nach Unsichtbarkeit, und die Objekte der Macht, auf die sie einwirkt, werden gründlich sichtbar gemacht. Dies Überwachen, diese ständige Sichtbarkeit bilden den Kern der Disziplinartechnologie. »In dem von ihr beherrschten Raum manifestiert die Disziplinargewalt ihre Macht durch die sorgfältige Zurichtung

und Verteilung von Objekten. Die Prüfung ist gleichsam die Zeremonie dieser Objektivierung.« (ÜS 241 f.) Eben durch diese Umkehrung der Sichtbarkeit wirkt jetzt die Macht.

Zweitens macht die Anlage von Akten aus jedem Individuum einen erkennbaren Fall. Darin sieht Foucault eine entscheidende Verschiebung. Vormalig waren die Kleinigkeiten des Alltagslebens und der individuellen Biographie durch die Maschen des formalen Rechtswesens und jeglicher Schriftlichkeit gegangen. Nun werden sie mit großer Aufmerksamkeit bedacht. Was vormalig ein Anlaß zum Heldenlob war, Bewunderung und schriftliche Fixierung ihres Lebens, wird nun umgekehrt. Die profansten Handlungen und Gedanken werden gewissenhaft aufgezeichnet. Die Funktion der Individualisierung übernimmt eine andere Rolle. In Regimes wie dem feudalen war Individualität am ausgeprägtesten an ihrer Spitze. Je mehr Macht man ausübte, desto mehr wurde man als Individuum gekennzeichnet – durch Ehren, Ruhm, ja noch das Grab, in dem man beerdigt wurde. In einem Disziplinarregime wirkt die Individualisierung in absteigender Richtung. Kraft Überwachung, ständiger Beobachtung werden alle der Kontrolle Unterworfenen individualisiert. Das Ritual der Prüfung erzeugt Akten voll geringfügiger Beobachtungen. Das Kind, der Patient, der Kriminelle werden unendlich detaillierter erkannt als der Erwachsene, das gesunde Individuum und der gesetzestreue Bürger. Die Akte ersetzt das Epos.

Doch die Macht hat nicht nur die Individualität ins Feld der Beobachtung versetzt, sie fixiert auch diese objektive Individualität im Feld der Schrift. Ein umfassender, minutiöser Dokumentationsapparat wird wichtiger Bestandteil des Machtwachstums. Die Akte befähigt die Behörden, ein Netz objektiver Kodifizierung zu knüpfen. Mehr Wissen führt zu vermehrter Spezifizierung. Diese Anhäufung individueller Daten innerhalb einer systematischen Ordnung erlaubt »die Messung globaler Phänomene, die Beschreibung von Gruppen, die Charakterisierung kollektiver Tatbestände, die Einschätzung der Abstände zwischen den Individuen und ihre Verteilung in einer ›Bevölkerung‹« (ÜS 245). Das moderne, objektivierete, analysierte und fixierte Individuum ist eine historische Leistung. Es gibt keine universale Person, auf die die Macht ihre Wirkungen, ihr Wissen und ihre Untersuchungen ausübt. Vielmehr ist das Individuum der Effekt und das Objekt einer bestimmten Kreuzung von Macht und Wissen. Es ist das Produkt der komplexen strategischen Entwicklungen im Feld der Macht und der vielfältigen Entwicklungen in den Humanwissenschaften. Mit dem Aufkommen der klinischen Wissenschaften vom Individuum geschah ein großer Schritt hin zu den uns heute bekannten Wissenschaften vom Menschen. Diese gewaltige Ansammlung von Daten, dieses Wuchern der Akten und die stetige Ausweitung neuer Forschungsgebiete entwickelten sich gleichzeitig mit der Verfeinerung und dem Aufblühen von Disziplinartechniken zur Beobachtung und Analyse des Körpers mit dem Ziel, ihn der Manipulation

und Kontrolle zugänglicher zu machen. Für Foucault war dies kein glorreicher Moment: »Die Geburt der Wissenschaften vom Menschen hat sich wohl in jenen ruhmlosen Archiven zugetragen, in denen das moderne System der Zwänge gegen die Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen erarbeitet worden ist.« (ÜS 246)

Foucault behauptet, daß gerade die Selbstdefinition der Humanwissenschaften als gelehrte »Disziplinen«, wie wir sie leichthin nennen, eng an die Ausbreitung der Disziplintechnologien gebunden ist. Das ist mehr als eine rhetorische Annäherung. Die Sozialwissenschaften (Psychologie, Demographie, Statistik, Kriminologie, Sozialhygiene usw.) wurden zunächst innerhalb besonderer Machtinstitutionen (Spitäler, Gefängnisse, Behörden) praktiziert, in denen sie für Spezialisierung sorgten. Diese Institutionen brauchten neue, verfeinertere und genauer greifende Diskurse und Praktiken. Diese Diskurse, diese Pseudowissenschaften, diese Sozialwissenschafts-Disziplinen entwickelten ihre eigenen Evidenzregeln, ihre eigenen Weisen der Rekrutierung und Ausschließung, ihre eigenen Disziplinar-Unterteilungen, aber sie taten dies innerhalb des weiteren Kontexts der Disziplintechnologien.

Das heißt *nicht*, daß die Humanwissenschaften ein direkter Reflex des Gefängnisses sind, sondern nur, daß sie einer gemeinsamen historischen Matrix entstammen und sich nicht von den Macht/Wissens-Technologien, die das Gefängnis erfaßten, gelöst haben. Die Disziplintechnologie der Macht zur Produktion fügsamer, nützlicher Körper »verlangte nach einer Technik zur Verflechtung der subjektivierenden Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung . . . Das Kerkernetz bildet ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat. Der erkennbare Mensch (Seele, Individualität, Bewußtsein, Gewissen, Verhalten . . .) ist Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung.« (ÜS 393 f.)

## Die objektivierenden Sozialwissenschaften

Foucaults Darstellung der Konstruktion des Individuums als Objekt wirft wichtige Fragen hinsichtlich der Sozialwissenschaften auf. Stellt man fest, daß sich die Sozialwissenschaften in einer Matrix der Macht entwickelt haben, so stellt sich sofort die Frage: Können die Sozialwissenschaften sich von dieser Matrix lösen, wie das die Naturwissenschaften getan haben? Folgen wir indes Foucault, so gelangen wir zu zwei anderen Fragen: Wäre eine autonome und objektive Sozialwissenschaft, die systematisch alle Fragen hinsichtlich ihrer eigenen Möglichkeit ausschlösse, in der Lage, zu bedeutenden und allgemeinen Erkenntnissen über menschliche Aktivität zu gelangen? Und, wichtiger noch, woher rührt und was bewirkt dieses Streben nach Autonomie und Objektivität? Eine weitere Frage, die Foucault

vermeintlich beantworten müßte, lautet: Könnten die Sozialwissenschaften einen Hintergrund gesellschaftlicher Praktiken als ihre Möglichkeitsbedingung erkennen und dann diesen Hintergrund wissenschaftlich behandeln? Wiederum würde Foucault die Frage umdrehen: Wenn sich eine Theorie der Hintergrundpraktiken, die spezifische Sozialwissenschaften ermöglichen, bilden ließe, könnte dann eine solche Theorie auch die gesellschaftliche Rolle berücksichtigen, die solche Theorien ihrerseits spielen?

Diese systematischen Verschiebungen hinsichtlich dessen, was wir als wichtige Frage ansehen, könnte als bloße Flucht vor den darin enthaltenen grundlegenden philosophischen Fragen erscheinen, tatsächlich aber folgen sie aus der Logik der foucaultschen Position. Zunächst einmal weigert sich Foucault durchgängig, sich auf eine Diskussion über die Wahrheit einer Position einzulassen. Zur Zeit der *Archäologie* (vgl. 3. Kapitel) hatte er die Phänomenologie radikalisiert, indem er alle spezifischen Wahrheitsansprüche ausklammerte, ebenso alle Versuche, das ernsthafte Unternehmen der Suche nach objektiver Theorie zu rechtfertigen oder zu begründen. Und auch darin ist Foucault von Anfang an über die Phänomenologie hinausgegangen, daß er die Bedeutung, die ein Subjekt seinen Erfahrungen gibt, ausklammerte. Dem Archäologen können sich Fragen der Seriosität und der Bedeutung schlicht nicht stellen. Fügt er jedoch die Genealogie hinzu, dann kann Foucault wiederum diese Fragen aufwerfen. Der damit verbundene Ernst gilt nicht dem Anspruch auf objektive Theorie, sondern vielmehr der Rolle, die solche Objektivität beanspruchenden Theorien gespielt haben. Wir nennen dies die analytische Dimension. Und die Art von Bedeutung, die Foucault jetzt findet, betrifft die Signifikanz der Verbreitung der sogenannten objektiven Sozialwissenschaften für unsere Gesellschaft. Das Auseinanderklauben dieser Bedeutung nötigt Foucault, sich auf das einzulassen, was wir Interpretation nennen.

Kehren wir nun zu unserer ersten Frage zurück: Können Sozialwissenschaften sich, ähnlich wie die Naturwissenschaften, selbst von dem sie ermöglichenden Hintergrund gesellschaftlicher Praktiken befreien; und falls sie das können, welche Signifikanz hätten die wissenschaftlichen Ergebnisse, die sie dann erzielen könnten? Um die spezielle Rolle der Hintergrundpraktiken beim Studium des Menschen zu verdeutlichen, müssen wir uns zunächst darauf besinnen, daß auch die Naturwissenschaften einen Hintergrund aus Techniken, gemeinsamen Unterscheidungen und einem gemeinsamen Verständnis von Relevanz voraussetzen – all jene durch Ausbildung angeeigneten Fähigkeiten, die zu dem gehören, was Kuhn das »disziplinäre System« (bzw. »disciplinary matrix«)<sup>1</sup> einer Wissenschaft nennt.

Den Vergleich zwischen der Entwicklung der Naturwissenschaften und den Menschenwissenschaften entwickelt Foucault nur kurz und unvollständig. Er zieht eine Parallele zwischen dem Anwachsen der Disziplintechniken im 18. Jahrhundert und der Entwicklung gerichtlicher Untersuchungstechniken im Mittelalter. Von ihren Wurzeln in den neuentstandenen Ge-

richtshöfen des 12. und 13. Jahrhunderts her haben sich die Techniken zur unabhängigen Tatsachenfeststellung in viele Richtungen verzweigt. »Die Mathematik mag in Griechenland aus den Techniken des Messens entstanden sein; die Wissenschaften von der Natur sind jedenfalls zu einem Teil am Ende des Mittelalters aus den Techniken der Gerichtsuntersuchung hervorgegangen.« (ÜS 289) Das gebrauchstüchtige Modell der Untersuchung bildete sich unter der Inquisition heraus. Praktisch Forschende verfeinerten die Untersuchungsverfahren der Naturwissenschaften und lösten sie von diesen frühen Verbindungen mit der Macht. Gleichwohl entsprangen die Techniken der Untersuchung, die die »Tatsachen« beobachten, beschreiben und feststellen, einer Matrix königlicher und kirchlicher Macht.

Anders verläuft die Geschichte der Menschenwissenschaften. Die Humanwissenschaften, »an denen sich unsere ›Menschlichkeit‹ seit über einem Jahrhundert begeistert, haben ihren Mutterboden und ihr Muster in der kleinlichen und boshafte Gründlichkeit der Disziplinen und ihrer Nachforschungen«. (ÜS 290) Aber bis heute ist es ihnen nicht gelungen, diesen Geburtsort hinter sich zu lassen. Für die Sozialwissenschaften gab es nicht den »Großen Beobachter«, der dem Galilei der Naturwissenschaften entsprochen hätte. Die Prozeduren der Prüfung und Einschreibung sind, wenn nicht völlig, so doch zumindest eng an die Disziplinarmacht, von der sie ausgebrütet wurden, gebunden geblieben. Natürlich hat es große Veränderungen und Fortschritte in der Technik gegeben. Neue Disziplinarmethoden haben das Licht der Welt erblickt und sind komplizierte Bindungen mit der Macht eingegangen. Foucault beharrt jedoch darauf, daß dies bloße Verfeinerungen sind und nicht der langerwartete Aufbruch, das Überschreiten der Schwelle hin zu einer unabhängigen Wissenschaft.

Warum gibt es eine historische Differenz im Funktionieren des disziplinären Systems in den Natur- und in den Sozialwissenschaften?<sup>2</sup> Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst eingehender mit der Weise befassen, in der Hintergrundpraktiken in den Naturwissenschaften wirken. In zunehmendem Maße haben verfeinerte Fähigkeiten und Techniken es dem modernen Naturwissenschaftler ermöglicht, Objekte so zu »bearbeiten«<sup>3</sup>, daß sie in einen formalen Rahmen passen. Dies erlaubt es dem modernen Wissenschaftler, Merkmale aus ihrem Kontext menschlicher Relevanz herauszulösen und die so isolierten bedeutungslosen Merkmale aufzunehmen und sie mittels strenger Gesetze zu verknüpfen. Wie andere Fertigkeiten können auch die Praktiken, die die Naturwissenschaft ermöglichen, eine Art von *Know-How* umfassen, das sich nicht durch strikte Regeln erfassen läßt. Kuhn betont (wie wir im 3. Kapitel gesehen haben), daß diese im Durcharbeiten exemplarischer Probleme erworben werden, und Polanyi fügt hinzu, daß diese Fertigkeiten oft nicht aus Lehrbüchern gelernt werden können, sondern in einer Ausbildungszeit erworben werden müssen. Weiterhin setzen diese wissenschaftlichen Fertigkeiten unsere alltäglichen Praktiken und Unterscheidungen voraus, so daß die Fertigkeiten, an-

ders als die kontextfreien physikalischen Eigenschaften, die sie enthüllen, ihrerseits nicht aus dem Kontext gelöst werden können. Aus diesen beiden Gründen lassen sich die Praktiken der Wissenschaftler nicht unter jene Art von expliziten Gesetzen fassen, deren Formulierung eben diese Praktiken ermöglichen. Sie sind Kuhn zufolge eine »Art des Wissens, die weniger systematisch oder weniger analysierbar wäre als dasjenige, das in Regeln, Gesetze oder Identifikationskriterien eingebettet ist.«<sup>4</sup> Aber der springende Punkt bei den Naturwissenschaften ist, daß Naturwissenschaft genau in dem Maße erfolgreich ist, in dem *diese Hintergrundpraktiken, die die Wissenschaft ermöglichen, für selbstverständlich genommen und vom Wissenschaftler ignoriert werden können.*

Die Humanwissenschaften versuchen beständig, den erfolgreichen Ausschluß jeglichen Bezugs auf den Hintergrund in den Theorien der Naturwissenschaft zu kopieren. Ihre Praktiker hoffen, daß durch die Suche nach einer Übereinkunft hinsichtlich dessen, was relevant ist und durch die Entwicklung gemeinsamer Beobachtungsfertigkeiten die Hintergrundpraktiken des Sozialwissenschaftlers ebenso selbstverständlich und unbefragt werden können, wie es der Hintergrund des Naturwissenschaftlers ist. Beispielsweise nehmen Forscher jetzt Hintergrundanalogien wie das Computer-Modell für selbstverständlich, und lassen sich in Techniken wie dem Programmieren ausbilden, in der Hoffnung, mittels strenger Regeln die bedeutungslosen Merkmale und Faktoren, die sich aus dieser Perspektive ergeben, miteinander verbinden zu können. Dank solcher formalisierender Techniken könnte tatsächlich eine »normale« Sozialwissenschaft zustande kommen; doch könnte sie es nur, indem sie die gesellschaftlichen Fertigkeiten, Institutionen oder Machtgegebenheiten, die die Isolierung von Grundzügen und Merkmalen ermöglichen, ausließe. Solche Fertigkeiten und der ihnen zugrunde liegende Kontext gesellschaftlicher Praktiken sind jedoch den Humanwissenschaften *inhärent*, gerade so wie die Labor-Fertigkeiten der Naturwissenschaftler der Wissenschaftsgeschichte und -soziologie inhärent sind, denn *wenn die Humanwissenschaften menschliche Tätigkeiten zu studieren behaupten, dann müssen sie, anders als die Naturwissenschaften, jene menschliche Tätigkeiten, die ihre eigenen Disziplinen ermöglichen, in Betracht ziehen.*

Während es also in den Naturwissenschaften immer möglich und zu meist erwünscht ist, daß eine unangefochtene Normalwissenschaft, die Strukturprobleme des physikalischen Universums definiert und löst, zustandekomme, würde in den Sozialwissenschaften solch eine unangefochtene Normalwissenschaft nur anzeigen, daß eine Orthodoxie entstanden ist, und zwar nicht kraft wissenschaftlicher Anstrengung, sondern durch Außerachtlassen des Hintergrunds und Ausschaltung aller Alternativen. Sie besagte, daß die grundlegende Erforschung des Praktiken-Hintergrunds und seiner Bedeutung unterdrückt wurde.

Entscheidend ist, daß die Naturwissenschaften nur als Normalwissen-

schaften existieren können. Freilich muß eine Normalwissenschaft Revolutionen zulassen, sonst wäre die Wissenschaft nicht für radikal neue Ideen offen; Revolution aber bedeutet, daß ein Konflikt zwischen Interpretationen vorliegt – mangelnde Übereinstimmung in signifikanten Fragen und Verfahren der Rechtfertigung –, ohne den der normale wissenschaftliche Fortschritt unmöglich ist. Andererseits hieße bei einer Sozialwissenschaft Normalität, daß sie erfolgreich den gesellschaftlichen Hintergrund, der ihre Objekte und Disziplinarmethoden ermöglichte, ausgeblendet hat, und man dürfte vermuten, daß auch die Aussagen einer derart systematisch selbstbegrenzten Wissenschaft nur sehr begrenzt verallgemeinerbar wären. So argumentiert Charles Taylor in seinem wichtigen Text »Interpretation and the Sciences of Man« von 1971.<sup>5</sup> Er führt aus, daß eine objektive politische Wissenschaft mit ihrem systematischen Raster aus sozioökonomischen Kategorien bereits unsere abendländischen kulturellen Praktiken voraussetzt, die uns als isolierte Individuen erzeugt haben, welche zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse und zur Bildung von Gemeinschaften mit anderen Individuen in Vertragsverhältnisse eintreten. Taylor behauptet, daß die objektive Sozialwissenschaft, da sie unkritisch diese Hintergrundpraktiken für selbstverständlich nimmt, notwendigerweise unfähig ist, eine Erscheinung wie die Hippiebewegung und die verbreitete kulturelle Unruhe, der sie teilweise Ausdruck verlieh, vorherzusagen und zu erklären. Nur wenn eine Sozialwissenschaft, so behauptet Taylor, versteht, was die kulturellen Hintergrundpraktiken für die beteiligten Akteure bedeuten, kann sie dahin gelangen, solch eine Erscheinung wenn nicht vorherzusagen, so doch zumindest nachträglich in ihrer Bedeutung zu verstehen.

Taylor hat sicher recht damit, daß eine hermeneutische Sozialwissenschaft, wie er sie vertritt, im Verständnis von Bewegungen wie denen der späten sechziger Jahre den objektiven Sozialwissenschaften einiges voraus hätte. Von Foucaults Gesichtspunkt dagegen haben, wie wir im 5. Kapitel gesehen haben, die hermeneutischen Wissenschaften oder Wissenschaften der Intersubjektivität ebenso ernsthafte inhärente Beschränkungen wie die objektiven Sozialwissenschaften.

Hat er tatsächlich recht, dann bedeutet die Einsetzung des Akteursgesichtspunkts hinsichtlich der Bedeutung der Hintergrundpraktiken anstelle eines objektiven Rasters, der diese Praktiken ausschließt, zwar einen Fortschritt, führt aber auch in grundlegende methodologische Schwierigkeiten. Denn von der interpretativen Analytik her gesehen haben gesellschaftliche Akteure, wie etwa die Hippies, mehr noch als objektive Wissenschaftler den Kontrast zur fortschreitenden Objektivierung in der Gesellschaft verloren. Insofern lag die Gegenkulturbewegung mit ihrem Selbstverständnis schon richtig. Tatsächlich richteten ihre Akteure Aufmerksamkeit und Widerstand auf einen gewissen Konsens, der dem Rest der Gesellschaft und den Sozialwissenschaften ganz natürlich und wünschenswert erschien. Hinsichtlich ihrer eigenen Bedeutung aber lagen sie verkehrt, und genauso ver-



kehrt würde eine Hermeneutik liegen, die versuchte, ihren Gesichtspunkt von innen heraus zu explizieren. Nach Foucaults Analyse lassen sich die Hintergrundpraktiken nicht hermeneutisch nach ihrer intersubjektiven Bedeutung verstehen. So wie die Objekte der Sozialwissenschaften Produkte der fortschreitenden Ordnung der Dinge im Namen der Wohlfahrt sind (was Foucault Bio-Macht nennt), so sind auch die intersubjektiven oder gemeinsamen Bedeutungen, auf die Taylor seine Analyse gründen will, selber Produkte der langfristigen subjektivierenden Tendenzen in unserer Kultur.

Taylors hermeneutischer Versuch, die Hintergrundpraktiken in seine Analyse einzubeziehen, stellt gegenüber dem Versuch der objektiven Sozialwissenschaften, ihre eigene Disziplinarmatrix auszuschließen, ein wichtiges Korrektiv dar. Aber seine Überschätzung der gesellschaftlichen Bedeutung der Gegenkulturbewegung – zu der ihn sein Versuch, sich auf den Akteursgesichtspunkt zu stellen, führte – zeigt, daß man nicht davon ausgehen kann, daß den Handelnden auch nur ansatzweise bewußt ist, was ihr Handeln bedeutet – »bedeutet« zumindest im Foucaultschen Sinn, d. h. inwieweit ihre Aktivität der Fortdauer »einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft« (WW 114) dient. Nur eine interpretative Analytik wie die Foucaultsche würde einen – zumindest nachträglich – befähigen zu verstehen, wie leicht die Gegenkulturbewegung aufgegriffen und in den Dienst der von ihr bekämpften Kultur Tendenzen gestellt wurde – jener Tendenzen, die sowohl die objektiven als auch die subjektiven Sozialwissenschaften erzeugen, und die zu erfassen diesen Wissenschaften notwendig mißlingt.

Hat man die Wichtigkeit der Hintergrundpraktiken erkannt, stellt sich als zweites die Frage: Können diese Praktiken selbst zum Gegenstand einer Gesellschaftstheorie werden? Die gewichtigste Antwort auf diese Frage kommt in Max Webers Versuch, die zunehmende Rationalisierung und Objektivierung des gesellschaftlichen Lebens theoretisch zu fassen, zum Ausdruck. Weber erkannte, daß die Rationalisierung in Gestalt von Bürokratisierung und kalkulierendem Denken dabei war, zur beherrschenden Weise des Realitätsverständnisses in unserer Zeit zu werden, und ging daran, rational und objektiv darzustellen, wie diese Denkform dahin gelangt war, unsere Praktiken und unser Selbstverständnis zu beherrschen. Aus seiner wissenschaftlichen Analyse ergab sich, daß die »Entzauberung der Welt«, die das berechnende Denken mit sich brachte, enorme Kosten verursachte. Ihm entging nicht, daß seine eigene Theoriebildung an der von ihm beklagten Entwicklung teilhatte, aber seine wissenschaftliche Methode war, wie so viele Kommentatoren gezeigt haben, absolut nicht in der Lage, seinen Eindruck zu rechtfertigen, der Preis der Rationalität möchte am Ende höher als der versprochene Gewinn sein. Alles was er von seinem Ausgangspunkt aus tun konnte, war, die paradoxen Ergebnisse seiner Analyse und die zunehmende Gefährdung unserer Kultur darzustellen.

Heidegger und Adorno vermeiden Webers paradoxe Schlußfolgerungen, indem sie grundsätzlich feststellen, daß man zu keiner völlig objektiven Darstellung der kulturellen Hintergrundpraktiken, welche Theorie ermöglichen, gelangen kann und deshalb nicht nach Objektivierung streben muß, wenn man Gesellschaften analysiert – obwohl man es natürlich darf und die meisten Sozialwissenschaften es nach wie vor tun. Zudem befindet man sich, wie Heidegger und Adorno gesehen haben, immer schon in einer besonderen historischen Situation, was zur Folge hat, daß man die Bedeutung seiner eigenen Praktiken nie wertfrei darstellen kann, sondern immer in eine Interpretation gerät. Weit entfernt davon, außerhalb jeglichen Kontextes zu stehen, wird der Wissende durch die Praktiken, die er zu analysieren trachtet, selber produziert. Diese Behauptung stützt sich weniger auf Behauptungen als auf eingehende Untersuchung: bei Heidegger auf die Analyse der allgemeinen Strukturen des menschlichen Daseins, bei Adorno auf kritisch-historische Darstellungen der Wissensproduktion.

In unserer nachträglichen Rekonstruktion des Foucaultschen Denkens kam der nächste wichtige Zug von Merleau-Ponty, der aufzeigte, daß Wissende notwendig situiert sind, da Wissen aus einer Wahrnehmung erwächst, welches das Werk eines körperhaften und deshalb wesentlich situierten Wahrnehmenden ist. Allerdings war, wie bereits bemerkt, Merleau-Pontys Auffassung der Verkörperung so allgemein, daß sein Hinweis auf den Körper zur Erklärung der Situietheit wenig mehr leistet als eine Verlagerung und Neubenennung des Problems. Außerdem ließ Merleau-Ponty, als er die Frage des objektiven Wissens von dessen Grundlage in der Wahrnehmung her anging, die historischen und kulturellen Dimensionen des Leib-Seins in einer bestimmten Situation außer acht und konnte deshalb diese in keiner Weise erhellen.

Foucault greift unseres Erachtens aus jeder dieser Positionen das Beste heraus (ohne eine davon zu erwähnen), und entwickelt sie auf eine Weise, die es ihm ermöglicht, einige ihrer Schwierigkeiten zu überwinden. Von Weber erbt er die Beschäftigung mit Rationalisierung und Objektivierung als wesentlichen Tendenzen unserer Kultur und als wichtigstem Problem unserer Zeit. Aber indem er die webersche Wissenschaft in genealogische Analytik umwandelt, entwickelt er eine strenge Analysemethode, die stark pragmatisch orientiert ist, und dies nicht als paradoxen Gegensatz, sondern als notwendige Voraussetzung des intellektuellen Unternehmens begreift. Wie Heidegger und Adorno betont er, daß der historische Hintergrund von Praktiken, – jener Praktiken, die eine objektive Sozialwissenschaft möglich machen –, sich nicht durch kontextlose, wertfreie, objektive Theorie erfassen läßt; vielmehr erzeugen jene Praktiken den Untersucher und erfordern eine Interpretation seiner und seiner Welt. Da er von Merleau-Ponty gelernt hat, daß der Wissende verkörpert ist, kann Foucault den Platz ausmachen, von dem aus sich zeigen läßt, daß der Untersucher unvermeidlich situiert ist.

Dieser Nachweis der Situiertheit vollzieht sich dergestalt, daß er zeigt, wie der verkörperte Untersucher, ebenso wie die Objekte, die er studiert, durch eine spezifische Technologie der Manipulation und Formation erzeugt worden ist. Auf diese Weise kann Foucault auch dem Umstand Rechnung tragen, der bei Adorno im Unklaren blieb, daß der Untersucher eine Position hat, von der aus er diese Praktiken kritisieren kann, eine Position, welche mehr als bloß irrationale Ablehnung der Rationalität ist. Wenn der lebendiger Leib mehr als das Ergebnis der ihm auferlegten Disziplinartechnologien ist, gäbe er vielleicht eine Position ab, von der aus sich diese Praktiken kritisieren ließen, und vielleicht sogar eine Weise, um der Tendenz zur Rationalisierung und der Tendenz dieser Tendenz, sich zu verbergen, Rechnung zu tragen. Schon Merleau-Ponty behauptete, der lebendige Leib sei ein »Ursprungsort«, und dessen Streben nach maximalem Weltzugang erzeuge Theorie und Objektivierung und verberge zugleich diese Erzeugung. Er entwarf eine auf dem Körper beruhende »Genealogie der Wahrheit«. Gewiß würde Foucaults auf dem Körper beruhende Genealogie der Wahrheit erheblich anders aussehen, gleichwohl aber ist das Vorhaben dasselbe. Merleau-Ponty starb, ohne sein Vorhaben ausgeführt zu haben. Dennoch scheinen Foucaults jüngere Arbeiten die bezeichnete Richtung einzuschlagen.

## 8. Die Genealogie des modernen Individuums als Subjekt

Als Genealoge geht Foucault die Frage der Sexualität streng historisch an; Sexualität ist ein historisches Konstrukt, kein zugrunde liegender biologischer Referent. Er bestreitet die verbreitete Auffassung vom Sex als wesentlicher Substanz, als archaischem Trieb, indem er zeigt, daß auch dieser Begriff einem bestimmten historischen Diskurs über Sexualität entstammt. Die Wahl seiner Worte und die Analyse ihrer Bedeutung soll die Verbindung mit den wechselnden Politiken des Körpers und seiner Begehren deutlich machen: »Sexualität hatten wir seit dem 18. und Sex seit dem 19. Jahrhundert. Was wir vorher hatten, war vermutlich das Fleisch.« (CF 211)

Im 18. und besonders im 19. Jahrhundert wurde Sexualität ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, behördlicher Kontrolle und gesellschaftlicher Sorge. Für Ärzte, Reformen und Sozialwissenschaftler schien sie den Schlüssel zur individuellen Gesundheit, Pathologie und Identität zu liefern. Wie wir sahen (6. Kapitel), sonderte sich das Bürgertum vom adligen Code des »Geblüts« und von den arbeitenden Klassen als den Trägern verschiedener sexueller Gefahren ab, indem es sich eine Symbolik der Sexualität gab. Foucault zufolge kam die Sexualität als zentraler Bestandteil einer Machtstrategie auf, die erfolgreich das Individuum wie die Bevölkerung in die sich ausbreitende Bio-Macht einband.

Foucaults These lautet, daß bei der Ausbreitung der Bio-Macht die Sexualität als ein Instrument/Effekt erfunden wurde. Er bestreitet nicht unbedingt die historische Standardchronologie, die im 18. und besonders im 19. Jahrhundert eine Abkehr von einer Sexualität, die relativ frei und ungeschiedener Teil des Alltagsleben war, hin zu einer kontrollierten und gehüteten, sieht. Ihm geht es darum, daß von diesen Kontrollen ein dramatischer, nie dagewesener Aufschwung des Diskutierens, Schreibens und Nachdenkens über den Sex ausging. Statt die letzten Jahrhunderte als Geschichte zunehmender Sexualunterdrückung zu sehen, behauptet Foucault eine zunehmende Kanalisierung, »einen geregelten und polymorphen Anreiz zum Diskurs« (WW 48). Dieser Diskurs unterstelle den Sex als so mächtigen und irrationalen Trieb, daß es dramatischer Formen individueller Selbstprüfung und kollektiver Kontrolle bedurfte, um seine Kräfte zu bändigen.

Durch die Entfaltung der Sexualität dehnte die Bio-Macht ihr Netz bis in die geringsten Regungen des Körpers und die feinsten Rührungen der Seele aus. Sie tat dies durch die Konstruktion einer besonderen Technologie: die Beichte, das Bekenntnis des individuellen Subjekts, sei in der Selbstreflexion oder in der Rede. Durch diese Technologie der Beichte wurden ver-

schiedene Faktoren, auf die wir in unserer Analyse der Bio-Macht gestoßen sind – Körper, Wissen, Diskurs und Macht – unter einen Hut gebracht. Grob gesagt richtete sich diese Technologie im wesentlichen auf das Bürgertum – so wie sich, grob gesprochen, die Disziplinartechnologie als Mittel zur Kontrolle der arbeitenden Klassen und des Subproletariats entwickelt hatte. (Beide Vereinfachungen sollen heuristischen Zwecken dienen.) Mit der Genealogie des modernen Subjekts stellt Foucault seinen früheren Analysen der Technologien des Objekts und der Objektivierung die Technologien des Subjekts und der Subjektivierung an die Seite.

Foucault analysiert die Technologie der Beichte und den Diskurs des beichtenden Subjekts in derselben Weise, wie er zuvor Technologie und Diskurs der Disziplin untersucht hat. Beide stellt er in einen weiteren Interpretationsraster, den der Bio-Macht. Deshalb, und das ist wichtig, sieht er sexuelle Identität oder sexuelle Befreiung nicht als an sich schon frei oder befreiend von der Herrschaft in unserer Gesellschaft. Darin ist er oft mißverstanden worden, besonders von jenen, die behaupten, Bewegungen der sexuellen Selbstverwirklichung seien notwendig mit einem »sinnvollen« politischen Widerstand gegen die geläufigen Formen der Macht verbunden. Bei Foucault ist es gerade umgekehrt; er behauptet, daß Herrschaftsformen, die an sexuelle Identität gebunden sind, kennzeichnend für neuere Entwicklungen in unserer Gesellschaft und deshalb schwerer auszumachen sind. Wir sahen bei der Diskussion der Repressionshypothese, daß Foucault behauptet, die Unterdrückung als solche sei nicht die allgemeinste Form von Herrschaft. Vielmehr stützt der Glaube, man widerstehe der Unterdrückung – ob durch Selbsterkenntnis oder Aussprechen der Wahrheit – die Herrschaft, da er das wirkliche Vorgehen der Macht verbirgt.

## Sex und Bio-Macht

Die historische Konstruktion der Sexualität, das heißt Sexualität als eigenständiger Diskurs, verbunden mit Machtdiskursen und -praktiken, bildete sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts aus. Zusätzlich zur administrativen Sorge um das Wohlergehen der Bevölkerung entwickelte sich eine »technische Anreizung, über Sex zu sprechen«. Im Rahmen der Sorge um das Leben nahm man empirische, wissenschaftliche Klassifikationen der sexuellen Aktivität vor. In diesem frühen Stadium standen sie noch sehr im Schatten des älteren religiösen Diskurses, der das Fleisch, die Sünde und christliche Moral miteinander verband. Aber nach und nach begannen Demographen und Polizeibehörden, Dinge wie Prostitution, Bevölkerungsstatistik und Krankheitsverbreitung zu erforschen. »Der Sex, das ist nicht nur eine Sache der Verurteilung, das ist eine Sache der Verwaltung. Er ist Sache der öffentlichen Gewalt, er erfordert Verwaltungsprozeduren, er muß analytischen Diskursen anvertraut werden. Der Sex wird im 18. Jahrhundert zu

einer Angelegenheit der ›Polizei‹.« (WW 36) Die zunehmende Beschäftigung mit statistischen Bevölkerungsstudien kann als Beispiel dienen. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts wurden die Demographie und ihre Nachbarfelder allmählich zu Disziplinen ausgebildet. Verwaltungsbeamte begannen, die Bevölkerung als etwas anzusehen, das zu erkennen, zu kontrollieren, zu hegen und zu pflegen war: »Man muß die Geburtenrate und das Heiratsalter analysieren, die Geschlechtsreife und die Häufigkeit der Geschlechtsbeziehungen, die Mittel, fruchtbar oder unfruchtbar zu machen, die Wirkungen von Ehelosigkeit und Verboten, die Auswirkungen empfängnisverhütender Praktiken« (WW 38). Ausgehend von einer allgemeinen Ehrfurcht vor der Bevölkerung, begannen französische Beamte im 18. Jahrhundert allmählich Verfahren auszubilden, um in das Sexualleben der Bevölkerung einzugreifen. Von diesen politisch-ökonomischen Bemühungen her wurde der Sex zu einer Sache, die sowohl den Staat als auch das Individuum anging.

Im 18. Jahrhundert hatte sich die Verbindung von Sexualität und Macht um Bevölkerungsangelegenheiten gedreht. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ergab sich eine große Verschiebung: eine Übertragung des Diskurses über Sexualität in medizinische Begriffe. Diese Veränderung löste eine Explosion des Sexualitätsdiskurses aus, der nun die gesamte bürgerliche Gesellschaft durchdrang. Springender Punkt war die Trennung einer Medizin des Sexes von der Medizin des Körpers, eine Trennung, die auf der Isolierung eines sexuellen »Triebes« beruhte, »der selbst ohne organische Veränderung konstitutive Anomalien, erworbene Abweichungen, Schwächen oder pathologische Prozesse aufweisen kann« (WW 142). Durch diesen »wissenschaftlichen« Durchbruch wurde die Sexualität an eine mächtige Form des Wissens gebunden und eine Verbindung zwischen Individuum, Gruppe, Bedeutung und Kontrolle geschaffen.

Hier trennt Foucault zwischen Sex und Sexualität. Der Sex ist eine Familienangelegenheit: »Man kann es für ausgemacht halten, daß die Sexualbeziehungen in jeder Gesellschaft zu einem *Allianzdispositiv* Anlaß gegeben haben« (WW 170). Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts richteten sich die wichtigsten Gesetze des abendländischen Rechts auf dieses Allianzdispositiv: ein eigener Diskurs über den Sex, in dem sich die religiösen oder rechtlichen Verpflichtungen mit Gesetzen für die Übertragung von Eigentum und die Verwandtschaftsbeziehungen verbanden. Diese Codes schufen Standesbeziehungen, erlaubten und verbotenen Handlungen und begründeten ein gesellschaftliches System. Durch Heirat und Fortpflanzung wurde die Allianz mit dem Austausch und der Übertragung von Reichtum, Eigentum und Macht verbunden.

Die historische Diskurs- und Praxisform, die Foucault mit »Sexualität« bezeichnet, erweist sich als Loslösung des Sexes von der Allianz. Sexualität ist eine individuelle Angelegenheit: sie betrifft verborgene private Genüsse, körperlich gefährliche Exzesse und heimliche Phantasien; sie wurde nach-

gerade zu *dem* Wesen des individuellen Menschen und zum Kern persönlicher Identität. Es war möglich, die Geheimnisse seines Leibes und seines Gemüts durch die Vermittlung von Ärzten, Psychiatern und anderen, denen man seine privaten Gedanken und Praktiken gestand, zu erkennen. In dieser zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt aufgetretenen Personalisierung, Medikalisierung und Sinnbefrachtung des Sexes sieht Foucault die Entfaltung der Sexualität.

Innerhalb der allgemein ausgreifenden Produktion und Vermehrung von Diskursen über Sexualität macht Foucault vier »große strategische Einheiten« aus, in denen sich Macht und Wissen zu spezifischen, um die Sexualität herum errichteten Mechanismen verbanden. Jede der Strategien des Sexualitätsdispositivs kam unabhängig von den anderen zustande und jede war anfangs relativ isoliert. Die Einzelheiten bleiben den angekündigten Folgebänden von *Sexualität und Wahrheit* überlassen; die hier entwickelten Grundlinien jedoch verlaufen eindeutig nach der Interpretation der Bio-Macht.

Da ist zunächst die Hysterisierung der weiblichen Körper. Der Körper der Frau wurde analysiert als gänzlich von Sexualität gesättigt. Durch diesen medizinischen »Fortschritt« konnte der weibliche Körper isoliert und »aufgrund einer ihm innewohnenden Pathologie . . . in das Feld der medizinischen Praktiken integriert (werden); und schließlich brachte man ihn in organische Verbindung mit dem Gesellschaftskörper (dessen Fruchtbarkeit er regeln und gewährleisten muß)« (WW 126). Alle Elemente des entfaltenen Sexualitätsdispositivs sind hier vorhanden: eine mysteriöse und alles durchdringende Sexualität von höchster Bedeutsamkeit sitzt allüberall im Körper; diese mysteriöse Präsenz trug der weibliche Körper in die analytischen Diskurse der Medizin hinein; durch diese medizinischen Diskurse werden sowohl die persönliche Identität der Frau als auch die zukünftige Gesundheit der Bevölkerung in ein gemeinsames Band aus Wissen, Macht und Materialität des Körpers verflochten.

Da ist zweitens die Pädagogisierung des Kindersexes. Die im Kampf gegen die Masturbation angewandten Techniken geben ein deutliches Beispiel für die Ausbreitung der Bio-Macht als Produktion, nicht Restriktion, eines Diskurses. Dieser Diskurs gründete auf dem Glauben, alle Kinder seien mit einer Sexualität ausgestattet, die zugleich natürlich und gefährlich sei. Folglich liefen in den Bemühungen, dies zwieschlächtige Potential zu hüten, individuelle und kollektive Interessen zusammen. Die kindliche Onanie wurde wie eine Epidemie behandelt. »Tatsächlich ging es in diesem hundertjährigen Feldzug, der die Welt der Erwachsenen gegen den Sex der Kinder auf die Beine brachte, darum, sich auf diese geringfügigen Lüste zu stützen, sie zu Geheimnissen zu machen (das heißt sie zu zwingen, sich zu verstecken, damit man sie anschließend entdecken konnte)« (WW 57). Ausgeklügelte Überwachung, Kontrolltechniken, zahllose Fallen, endloses Moralisieren, Forderungen nach unablässiger Wachsamkeit, fortwährende

Aufstachelung des Schuldgefühls, architektonische Umbauten, Familienehre, medizinischer Fortschritt – all das wurde für einen Feldzug mobilisiert, der, wenn tatsächlich die Ausrottung der Masturbation sein Ziel war, offenkundig von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Liest man jedoch diesen Feldzug als Machtproduktion und nicht als Sexualunterdrückung, dann war er in bewundernswerter Weise erfolgreich: »Auf dieser Grundlage schreitet die Macht voran, vermehrt ihre Relaisstationen und Wirkungen, währenddessen ihre Zielscheibe sich vergrößert, unterteilt, verzweigt und genau wie die Macht selber tief in die Wirklichkeit eindringt.« (WW 57)

Drittens erfolgte eine Vergesellschaftung des Fortpflanzungsverhaltens. Bei dieser Strategie wurden dem Ehepaar sowohl medizinische als auch gesellschaftliche Verantwortungen übertragen. Die Partner waren nun in den Augen des Staates der Körperpolitik verpflichtet; sie müssen den Körper vor den schädlichen Einflüssen schützen, die durch sorglose Sexualität gesteigert werden könnten, und das Bevölkerungswachstum durch sorgfältige Regulierung der Fortpflanzung beschränken (oder verstärken). Krankheiten oder sexuelle Unachtsamkeiten des Paares führten, so hieß es, leicht zur Zeugung sexuell Perverser und Erbkranker. Mangelhafte Überwachung der eigenen Sexualität konnte zum bedrohlichen Verfall sowohl der einzelnen Familie als auch des Gesellschaftskörpers führen. Ende des 19. Jahrhunderts hat »eine ganze gesellschaftliche Praktik, die im Staatsrassismus ihre äußerste und systematischste Form erlangte, ... dieser Technologie des Sexes eine ungeheure Macht und weitreichende Wirkungen verliehen« (WW 143). Die eugenischen Bewegungen können gewiß in diesem Licht verstanden werden. Doch übernahmen nicht alle der Wissenschaften, die sich der menschlichen Sexualität annahmen, diese Rolle der biologischen Überwachung. Foucault weist darauf hin, daß besonders in diesen frühen Tagen die Psychoanalyse, was immer auch ihre spätere normalisierende Rolle war, beständigen, mutigen Widerstand gegen alle Theorien der erblichen Degeneration leistete. Von all den zur Normalisierung des Sexes entwickelten medizinischen Technologien war sie die einzige, die diesem Biologismus hartnäckig widerstand.

Viertens eine Psychiatrisierung der perversen Lüste. Ende des 19. Jahrhunderts war der Sex isoliert, oder in Foucaults Lesart, als Instinkt konstruiert worden. Dieser instinktive Trieb, so nahm man an, wirkte sowohl auf der biologischen wie auf der psychischen Ebene. Er konnte pervertiert, entstellt, verkehrt und verdreht werden; er konnte auch auf natürliche und gesunde Weise funktionieren. Auf jeden Fall waren der Sexualtrieb und die Natur des Individuums aufs engste verbunden. Die Wissenschaft – die Sexualwissenschaft – erstellte ein breites Schema von Anomalien, Perversionen, Arten deformierter Sexualität: »es wird die Mixoskophilen, die Gynekomasten, die Presbyophilen, die sexoästhetisch Invertierten und die dyspareunistischen Frauen geben« (WW 59). Durch die Aufstellung dieser Ar-



ten auf wissenschaftlicher Grundlage glaubte man, die Spezifizierung und Charakterisierung von Individuen erheblich zu erleichtern. Der detaillierten Beschreibung und Regulierung des individuellen Lebens eröffnete sich eine völlig neue Arena. Für die Psychiater durchdrang die Sexualität jeden Aspekt des Lebens eines Perversen; von nun an mußte jeder Aspekt seines Lebens in Erfahrung gebracht werden. »Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies.« (WW 58) Was eine Anzahl verbotener Handlungen gewesen war, wurde nun zu Symptomen einer bedeutsamen Mischung aus Biologie und Handeln. Noch einmal: »Die Mechanik der Macht, die dieses Disparate verfolgt, behauptet, es allein dadurch zu unterdrücken, daß sie ihm eine analytische, sichtbare und stetige Realität verleiht ...« (WW 59) Jedes Verhalten ließ sich nun auf einer Skala der Normalisierung und der Pathologisierung dieses mysteriösen Sexualtriebs klassifizieren. War eine Diagnose auf Perversion wissenschaftlich erstellt, so konnten und mußten zum Wohle des Individuums und der Gesellschaft Korrekturtechnologien angewandt werden. Eine neue »Orthopädie« des Sexes fand ihre Rechtfertigung. Wie in den drei anderen Strategien waren somit der Körper, die neue Sexualwissenschaft und die Forderung nach Regulierung und Überwachung verbunden. Gebündelt wurden sie durch das Konzept einer tiefen, allgegenwärtigen und signifikanten Sexualität, die alles durchdrang, womit sie in Berührung kam – und das war fast alles.

Jede dieser Strategien führt zu einer merkwürdigen Verbindung von Macht und Lust. Da der Körper Ort der Sexualität war und die Sexualität sich nicht länger ignorieren ließ, war die Wissenschaft aufgerufen, bis ins winzigste Detail alles über die biologischen und psychischen Geheimnisse, die der Körper wahrte, herauszufinden. Das Ergebnis war gewiß ein wissenschaftlicher Fortschritt, aber auch eine »Versinnlichung der Macht und ein Gewinn von Lust«. Der wissenschaftliche Fortschritt erhielt einen zusätzlichen Beweggrund, eine verborgene Anregung, die zu seiner inhärenten Lust wurde. Die Untersuchung, technisches Kernstück dieser neuen Prozeduren, war die Gelegenheit, einen zugrunde liegenden sexuellen Diskurs in akzeptable medizinische Terminologie zu kleiden.

Da das medizinische Problem verborgen war, erforderte die Untersuchung das Geständnis des Patienten. »Sie setzt Nahverhältnisse voraus und ... verlangt einen Austausch von Diskursen durch Fragen, die Geständnisse abzwängen, und durch Bekenntnisse, die die Verhöre übersteigen.« (WW 59) Zudem wurde der untersuchten Person auch eine besondere Form der Lust zuteil: all diese sorgsame Aufmerksamkeit, diese liebevolle Ausquetschung der intimsten Einzelheiten, diese eindringlichen Nachforschungen. »Die medizinische Prüfung, die psychiatrische Untersuchung, der pädagogische Bericht, die familiären Kontrollen mögen durchaus global und augenscheinlich darauf zielen, alle abirrenden oder unproduktiven Formen der Sexualität zu verneinen, tatsächlich aber funktionieren sie als Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht.« (WW 60 f.) Die medizinische

Macht des eindringenden Forschens, und die Lüste des Patienten, sie zu fliehen, verführten beide Teile.



## Geständnistechologie

Wie alle anderen Formen vorgeschriebener Geständnisse exponierte die ärztliche Untersuchung im 19. Jahrhundert den Vertretern der Autorität die tiefsten sexuellen Phantasien und versteckten Praktiken des Individuums. Darüber hinaus war das Individuum davon überzeugt, es könne sich durch ein solches Geständnis selbst erkennen. Der Sex war nur eines, wenn auch das wichtigste Thema dieser Geständnisergüsse, die seit dem 19. Jahrhundert nur an Umfang zugenommen haben. »Die Wirkungen des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien- wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in den feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume, gesteht man seine Kindheit, gesteht man seine Krankheiten und Leiden; ... man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher ... Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden.« (WW 76 f.)

Das Geständnis und besonders das Geständnis der eigenen Sexualität sieht Foucault als zentralen Bestandteil der sich ausdehnenden Technologien zur Disziplinierung und Kontrolle von Körpern, Bevölkerungen und der Gesellschaft selbst. Als Genealoge will er die Geschichte des Geständnisses, seiner Bindungen an Religion, politische Macht und medizinische Wissenschaft erforschen. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* stellt er jenen Kulturen, die Kunde über den Sex aus erotischen Künsten ziehen, unsere Kultur gegenüber, die eine *Sexualwissenschaft* betreibt. In den folgenden Bänden will er die Entwicklung des Geständnisses, der besonderen Techniken und Diskurstypen, die von den Griechen, den Römern, den frühen Christen und der Reformation angewandt wurden, analysieren. Diese »Geschichte der Gegenwart« geht nicht darauf aus, den Moment zu entdecken, in dem das Geständnis und besonders das Geständnis der eigenen Sexualität als voll ausgereifte Selbsttechnologie auftrat, sondern vielmehr die Arbeitsweisen dieser Selbsttechnologien – des eigentümlichen Diskurstyps und der eigentümlichen Techniken, die unser tiefstes Selbst offenbaren sollen – zu verstehen. Dies Versprechen war so verlockend, daß es uns in Machtverhältnisse verstrickte, die schwer zu erkennen oder aufzubrechen sind. Zumindest im Abendland ist noch die privateste Selbstprüfung an mächtige Systeme der Außenkontrolle gebunden: Wissenschaften und Pseudowissenschaften, religiöse und moralische Doktrinen. Das kulturelle Begehren, die Wahrheit über einen selbst zu wissen, veranlaßt einen, die

Wahrheit zu sagen; durch Geständnis über Geständnis, sich selbst und anderen gegenüber, versetzte diese *Diskursivierung* das Individuum in ein Netz von Machtbeziehungen zu denen, die behaupten, mit ihren jeweiligen Interpretationsschlüsseln die Wahrheit aus diesen Geständnissen herausziehen zu können.

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* geht Foucault besonders auf die Rolle ein, die die Wissenschaft in diesem Zusammenspiel von Geständnis, Wahrheit und Macht einnimmt. Zum einen sind wissenschaftliche Formen und der Diskurs der unparteiischen wissenschaftlichen Analyse (besonders der medizinische Diskurs) in der abendländischen Gesellschaft so mächtig geworden, daß sie fast als heilig erscheinen. Zudem ist das Individuum durch die erweiterten Methoden der Wissenschaft gegenüber sich selbst und anderen zum Wissensobjekt geworden, zu einem Objekt, das die Wahrheit über sich sagt, um sich zu erkennen und erkannt zu werden, einem Objekt, das lernt, Veränderungen an sich selbst zu bewirken. Dies sind die Techniken, die mit dem wissenschaftlichen Diskurs im Rahmen der Selbsttechnologien verbunden sind.

Dieser Prozeß weist allerdings Ähnlichkeiten mit den Disziplintechnologien auf, bei denen eine Autorität Veränderungen an »stummen und gefügigen Körpern« bewirkt. Ein deutlicher Unterschied besteht darin, daß das moderne Subjekt nicht stumm ist; es muß sprechen. Foucault versucht nun zu klären, welches Verhältnis zwischen diesen beiden Technologietypen besteht, und auf welche Weise sie in komplexe Herrschaftsstrukturen integriert sind. Noch einmal: Macht ist für Foucault weder nackte Gewalt noch bloßer Zwang, sondern das Zusammenspiel von Disziplintechniken und weniger augenfälligen Selbsttechnologien. Aufgabe des Genealogen des modernen Subjekts ist es, ihre konstituierenden Bestandteile freizulegen und ihr Zusammenspiel zu analysieren.

Der Schlüssel zur Selbsttechnologie liegt in dem Glauben, man könne mit Hilfe von Fachleuten die Wahrheit über einen selbst sagen. Dies ist nicht nur in den psychiatrischen Wissenschaften und in der Medizin, sondern auch im Recht, in der Erziehung und in der Liebe ein zentraler Lehrsatz. Die Überzeugung, die Wahrheit lasse sich durch Selbstprüfung des Bewußtseins und das Geständnis der eigenen Gedanken und Taten entdecken, erscheint jetzt als so natürlich, so zwingend, so selbstverständlich, daß es unvernünftig scheint, wenn man behauptet, solche Selbstprüfung sei zentraler Bestandteil einer Machtstrategie. Ihre Unscheinbarkeit beruht auf unserem Glauben an die Repressionshypothese; ist die Wahrheit an sich der Macht entgegengesetzt, so wird uns ihre Aufdeckung sicher auf dem Pfade der Befreiung leiten.

Die Überzeugung, das Geständnis offenbare die Wahrheit, findet ihren stärksten Ausdruck in der Aufmerksamkeit, die wir der Sexualität zollen: der Glaube, der Körper und seine Begehren, durchs Glas der Interpretation betrachtet, sei die tiefste Form der Wahrheit über ein besonderes Individu-

um oder die Menschen im allgemeinen. Von der christlichen Bußpraxis bis zum heutigen Tage stehen die körperlichen Begehren im Brennpunkt des Geständnisses. Vom Mittelalter an, über die Reformation bis zum heutigen Tag sind die in der religiösen Beichte verwendeten Sprachen und Techniken geschärft und im Umfang erweitert worden. In den folgenden Bänden von *Sexualität und Wahrheit* will Foucault die lange, komplexe Entwicklung der kirchlichen Beichte analysieren. Es soll uns hier der Hinweis genügen, daß er diese Entwicklung als einen allgemeinen Imperativ kennzeichnet, jedes körperliche und seelische Begehren in Diskurs zu verwandeln. »Die christliche Seelsorge hat aus der Aufgabe, alles was sich auf den Sex bezieht, durch die endlose Mühle des Wortes zu drehen, eine fundamentale Pflicht gemacht.« (WW 31) Das Individuum wurde angespornt, eine wuchernde Rede über seinen Seelenzustand und seine Leibeslüste zu erzeugen. Dieses Reden wurde vom beauftragten Vertreter der Obrigkeit, dem Priester, abgefordert und beurteilt.

Quantität wie Qualität der Beichtpraxis sind unter diesem Ansporn aufgeblüht. Als Beispiel nennt Foucault die Anfang des 13. Jahrhunderts erteilte Ordre, wonach alle Christen mindestens einmal jährlich ihre Sünden beichten müssen; seit damals haben sich die Dinge beträchtlich verändert. Auch Ort und Bereich der Beichte haben sich erweitert; schon im 17. Jahrhundert lösten sich die Beichttechniken aus dem rein religiösen Zusammenhang und begannen, sich auf andere Bereiche auszudehnen, zunächst auf die Pädagogik, dann auf die Gefängnisse und andere Einschließungsanstalten, und später, im 19. Jahrhundert, auf die Medizin. Die Einzelheiten dieser Ausbreitung der Beichte werden wir aus Foucaults späteren Bänden erfahren, aber die von ihm beschriebene Tendenz ist deutlich genug. Seit ihren christlichen Ursprüngen wurde die Beichte zu einer allgemeinen Technologie. Durch sie konnten die eigentümlichsten individuellen Genüsse, die eigensten Regungen der Seele erfaßt, erkannt, gemessen und reguliert werden. Aus der christlichen Beschäftigung mit dem Sex rührte die Annahme, Sex habe etwas zu bedeuten, und sexuelle Gedanken und Tätigkeiten mußten gebeichtet werden, auf daß man etwas über den individuellen Seelenzustand erführe. Der Hauptschub, der die Beichte, zumal die sexuelle Beichte, in ein Machtgefüge versetzte, kam im 19. Jahrhundert, als man das Individuum dazu überredete, vor anderen Autoritäten, vor Ärzten, Psychiatern und Sozialwissenschaftlern, zu beichten.

Foucault behauptet jedoch nicht, daß jedes Interesse am Sex zwangsläufig von den Selbsttechnologien und Machtverhältnissen ereilt wird. Es gibt zwei weitverbreitete Methoden des Umgangs mit dem Sex: erotische Kunst, *ars erotica*, und Wissenschaft vom Sex, *scientia sexualis*. In den anderen großen Zivilisationen wird Sex als *ars erotica* behandelt, »wird die Wahrheit aus der Lust selber gezogen, sie wird als Praktik begriffen und als Erfahrung gesammelt«. (WW 74) Genuß ist Selbstzweck. Er wird weder der Nützlichkeit noch der Moral und erst recht nicht der wissenschaftli-

chen Wahrheit unterstellt. Auch ist die Sexualität kein Schlüssel zum individuellen Selbst, sondern eher eine Menge von Praktiken und eine esoterische Lehre, die ein Meister einen Schüler lehrt. Diese Rituale versprechen »absolute Körperbeherrschung, einzigartige Wollust, Vergessen der Zeit und der Grenzen, Elixier des Lebens, Bannung des Todes und seiner Drohungen«. (WW 75)

Das Abendland ging den anderen Weg, den der Wissenschaft von der Sexualität. Ihr Brennpunkt ist nicht die Intensivierung der Lust, sondern die unnachsichtige Analyse jedes Gedankens und jeder Handlung, die mit Lust zu tun hatten. Diese erschöpfende Artikulation der Begehren hat ein Wissen produziert, dem angeblich der Schlüssel zur individuellen geistigen und körperlichen Gesundheit und zum gesellschaftlichen Wohlergehen inneohnt. Zweck dieses analytischen Wissens ist entweder Nützlichkeit, Moral oder Wahrheit.

Im 19. Jahrhundert überschritten sich die Diskurse über Sexualität mit den modernen Wissenschaften vom Menschen. Allmählich entstand ein »großes Archiv der Lüste«, Medizin, Psychiatrie und Pädagogik verwandelten das Begehren in einen systematischen wissenschaftlichen Diskurs. Klassifikationssysteme wurden errichtet, ausführlichste Beschreibungen zusammengestellt und es entstand eine Geständniswissenschaft, die sich um verborgene und unsagbare Dinge kümmerte. Das Problem dieser Sexualwissenschaftler war, wie sie mit den Ergüssen aus der Tiefe umgehen sollten. Das Auslösen einer Diskursexplosion war offenbar keine Schwierigkeit. Das Problem war, sie als Wissenschaft zu organisieren.

Foucault trifft hier eine wichtige Unterscheidung. Er bemerkt, daß die medizinischen Sexualwissenschaften sich von den biologischen Wissenschaften trennten. »Ihre Schwäche, nicht einmal was Wissenschaftlichkeit angeht, sondern ganz einfach das Fehlen jeder elementaren Rationalität, verleiht ihnen [den Sexualwissenschaften] eine Sonderstellung in der Geschichte.« (WW 71) Diese Mischdisziplinen entsprachen völlig anderen Kriterien als sie in der Fortpflanzungsbiologie galten, wo sie eher einem Standardkurs in wissenschaftlicher Entwicklung folgten. Die Medizin des Sexes stak in der Klemme der politischen Belange und Praktiken. Diese medizinischen Diskurse über Sexualität benutzten den Fortschritt der Biologie als Bemäntelung, als Mittel zur Legitimation. Doch gegenseitige begriffliche Durchdringung fand kaum statt: »Es sieht alles danach aus, als habe ein grundlegender Widerstand die Bildung eines rationalen Diskurses über den Sex und seine Beziehungen und Wirkungen behindert. Eine solche Störung aber wäre wiederum nur ein Zeichen dafür, daß es dieser Art von Diskurs nicht darum ging, die Wahrheit zu sagen, sondern einzig darum, ihr Aufkommen zu verhindern.« (WW 71)

Bei Foucault klingt es manchmal so, und seine Kritiker lesen ihn hier häufig verkehrt, als wolle er die gesamte Wissenschaft als bloßes Machtprodukt hinstellen. Das stimmt nicht. Ihm ging es vielmehr stets darum, die

Verbindungen zwischen Wissen und Macht auszumachen. Seine gesamte intellektuelle Laufbahn hindurch hat er genau diese »Pseudowissenschaften« oder »Beinahewissenschaften«, im wesentlichen die Humanwissenschaften, als Studienobjekt gewählt. Andere, namentlich Georges Canguilhem und Gaston Bachelard, haben ihre Aufmerksamkeit den »erfolgreichen« Wissenschaften zugewandt. Foucault hat ein anderes Studienobjekt gewählt – jene Diskurse, die mit dem Anspruch, unter der Flagge legitimer Wissenschaft zu segeln, in Wirklichkeit engstens mit den Mikropraktiken der Macht verstrickt geblieben sind. Die medizinischen Diskurse über Sexualität im 19. Jahrhundert sind ein vollkommenes Beispiel für derartige Pseudowissenschaft. Foucault analysiert die Weisen, in denen die Praktiker durch ihr Studienobjekt, den Sexes, einen Wahrheitsdiskurs mit Machtpraktiken verbanden. »Die Wahrheit des Sex (ist) eine wesentliche Sache, eine nützliche oder bedrohliche, wertvolle oder zweifelhafte Sache geworden. . . kurz; . . . der Sex (ist) zum Einsatz im Wahrheitsspiel geworden. . .« (WW 73) Der Sex ist das vermeintliche Objekt, das unsere modernen Diskussionen über Sexualität vereinigt, da er es ermöglicht, anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Gefühle, Wissen und Lüste zusammenzufassen. Ohne dieses tiefe, verborgene und bedeutende »Etwas« würden all diese Diskurse in die verschiedensten Richtungen auseinanderfliegen. Oder, genauer, und das ist der springende Punkt von Foucaults Argumentation, sie wären nicht annähernd in ihrer gegenwärtigen Form produziert worden. Seit dem 19. Jahrhundert ist der Sex das verborgene Kausalprinzip, die allmächtige Bedeutung, das überall zu entdeckende Geheimnis. »Sexualität« ist der Name, den man einem geschichtlichen Dispositiv geben kann. Die Sexualität ist keine zugrundeliegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketteten.« (WW 128) Sex ist die historische Fiktion, die das Bindeglied zwischen den biologischen Wissenschaften und den normativen Praktiken der Bio-Macht liefert. Da der Sex als eine wesentlich natürliche Funktion begriffen wurde, folgte daraus, daß dieser Trieb gebändigt, kontrolliert und kanalisiert werden mußte. Als Naturwesen stand der Sex angeblich außerhalb der Macht. Aber, so entgegnet Foucault, genau diese erfolgreiche kulturelle Konstruktion des Sexes als biologischer Kraft ermöglichte seine Verbindung mit den Mikropraktiken der Bio-Macht. »Der Sex ist das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element in einem Sexualitätsdispositiv, das die Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste organisiert.« (WW 185)

## Die subjektivierenden Sozialwissenschaften

Am Ende der Erörterung der Disziplartechnologie (7. Kapitel) zeigte sich uns eine Reihe von objektivierenden Sozialwissenschaften, die mit der Durchsetzung der Disziplinen aufkamen. Entsprechend ging aus der Ausbreitung der Geständnistheorie eine beträchtliche Anzahl interpretativer Wissenschaften hervor. Die Anliegen und Techniken dieser zwei Wissenschaftsarten unterscheiden sich erheblich. Die Konstruktion des Sexes als der tiefsten zugrundeliegenden Bedeutung und der Sexualität als Geflecht von Begriffen und Praktiken verbindet sich – zwangsläufig – eher mit einer Reihe von subjektivierenden Methoden und Verfahren zur Interpretation der Geständnisse als mit objektivierenden Verfahren zur Kontrolle der Körper.

Prüfung bzw. Untersuchung und Geständnis sind grundlegende Technologien für die subjektivierenden Wissenschaften. Durch die klinischen Methoden des Untersuchens und Anhörens wurde die Sexualität zu einem Bereich der Bedeutung und entwickelten sich die spezifischen Technologien.

Im Gegensatz zu anderen Formen medizinischer Untersuchung, die die parallele aber getrennte Entwicklung der medizinischen Wissenschaft begleiteten, forderten bestimmte medizinische und psychiatrische Untersuchungen des 19. Jahrhunderts ein Subjekt, das sprach, und eine ordnungsgemäß anerkannte Autorität, die interpretierte, was das Subjekt sagte. Daher waren diese Verfahren durchaus hermeneutisch.

Die erste Anforderung war ein Wechsel des Ortes des Geständnisses. Im Rahmen der Klinik konnte der Arzt die Erörterung des Geständnisses mit den Untersuchungstechniken verbinden. Wie wir sahen, hatten diese Techniken auf der »Objekt«-Seite bereits Ergebnisse gezeitigt. Jetzt lautete die Aufgabe, Untersuchungsverfahren zu entwickeln, die den bedeutungsträchtigen Diskurs des Subjekts kodieren und kontrollieren konnten.

Während die an den stummen Körpern vorgenommenen Eingriffe wesentlich korrektiver Natur waren, waren die Eingriffe auf seiten des Subjekts therapeutischer Art. Sexualität war nun eine medizinische Frage: »Das Wahre, rechtzeitig dem Richtigen gesagt und zwar von dem, der es innehat und zugleich verantwortet, dieses Wahre heilt.« (WW 87) Nach wie vor blieben theoretische Dilemmata, was den Umgang mit diesen Geständnistheorien betraf: Was sollte man mit dem introspektiv gewonnenen Material anfangen? Welche Art Evidenz lieferte die Erfahrung? Wie kann man das Bewußtsein zum Gegenstand empirischer Untersuchung machen? Kurz, war eine Wissenschaft des Subjekts möglich? In Foucaults Worten lautete das Problem: »Kann man die Produktion der Wahrheit nach dem alten juristisch-religiösen Modell des Geständnisses ablaufen lassen, und die Erzwingung des Bekenntnisses nach der Regel des wissenschaftlichen Diskurses?« (WW 83) Wie konnte all das Reden in eine Wissenschaft eingehen, selbst wenn es sich um eine Bastardwissenschaft handelte?

Die Notwendigkeit, eine wissenschaftliche Struktur zur Erklärung des Sexes zu schaffen, bedeutete wiederum, daß nur der ausgebildete Wissenschaftler, und nicht das individuelle Subjekt, verstehen konnte, was gesagt wurde. Im Geständnis-Paradigma weiß die Wissenschaft um so mehr, je mehr das Subjekt spricht (oder zum Sprechen gezwungen wird); je mehr der Umfang legitimer Bewußtseinsprüfung wächst, umso feiner und weiter wird das Gewebe der Geständnistheorie. Mit der Ausbreitung dieser Macht zeigte sich, daß das Subjekt selbst nicht die letzte Instanz seines eigenen Diskurses sein konnte. Da der Sex ein Geheimnis war, verbarg ihn das Subjekt nicht einfach aus Gründen der Zurückhaltung, Moral oder Furcht; das Subjekt kannte die Geheimnisse seiner eigenen Sexualität nicht und konnte sie nicht kennen.

Der im Rahmen einer Klinik gewonnenen Bedeutung der Sexualität konnte letztlich nur ein tätiger, starker Anderer zur vollen Bedeutsamkeit verhelfen. Der Kliniker, der diesen Diskurs anhörte, besaß die Gewalt seiner Entzifferung. Der Andere wurde zum Bedeutungsspezialisten, zum Meister der Interpretationskunst. Der Zuhörende wurde ein »Herr der Wahrheit«. Die anfängliche Rolle des Urteilens und Moralisiereus wurde in eine analytische, hermeneutische umgewandelt.

»In Bezug auf das Geständnis besteht seine Macht nicht allein darin, es zu fordern, bevor es gemacht ist oder eine Entscheidung zu fällen, nachdem es ausgesprochen ist; sie besteht darin, durch das Geständnis und seine Entschlüsselung hindurch einen Wahrheitsdiskurs zu konstituieren. Indem es aus dem Geständnis nicht länger eine Probe, sondern ein Zeichen und aus der Sexualität etwas zu Interpretierendes machte, hat das 19. Jahrhundert sich die Möglichkeit verschafft, die Geständnisprozeduren in der regelhaften Formation eines wissenschaftlichen Diskurses funktionieren zu lassen.« (WW 86) Die Disziplin, die sich der Tiefenbedeutung, einer notwendig dem Subjekt verborgenen, aber der Interpretation zugänglichen Bedeutung annimmt, die Hermeneutik, besetzte jetzt einen Pol der Wissenschaften vom Menschen.

Für Foucault durchlief die moderne Entwicklung dieser hermeneutischen Wissenschaften *grosso modo* zwei Stadien. Im ersten war das Subjekt vermittels Geständnis fähig, seine Begehren in einen entsprechenden Diskurs zu fügen. Der Hörende provozierte, verurteilte oder tröstete zwar das Subjekt, doch der wesentliche Sinn seiner Rede war dem Subjekt – zumindest im Prinzip – immer noch zugänglich. Foucault nennt das Beispiel eines Psychiaters aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, Luria, der die Technik der kalten Duschen anwandte; nicht nur die Geständnisse des Wahnsinns, sondern auch die Anerkennung seines Wahns durch den Patienten selbst waren wesentliche Dimensionen der Kur. Im zweiten Stadium, das etwa in die Zeit Freuds fällt, schien das Subjekt nicht mehr fähig, sich seine eigenen Begehren völlig verständlich zu machen, obwohl es sie nach wie vor im Sprechen gestehen mußte. Ihre wesentliche Bedeutung war ihm verborgen,



entweder wegen deren Unbewußtheit oder aufgrund tiefer körperlicher Undurchsichtigkeiten, die nur ein Fachmann interpretieren konnte. Das Subjekt benötigte jetzt einen interpretierenden Anderen, der seiner Rede lauschen, sie meistern und vollenden würde. Doch trotz dieses fundamentalen Umweges mußte das Subjekt immer noch die Wahrheit dieser Experten-Interpretation anerkennen und für sich annehmen. Individualität, Rede, Wahrheit und Zwang erhielten somit einen gemeinsamen Ort.

Interpretation und modernes Subjekt implizieren sich gegenseitig. Die interpretativen Wissenschaften gehen von der Annahme aus, es gebe eine tiefe Wahrheit, die sowohl erkannt als auch verborgen ist. Aufgabe der Interpretation ist es, diese Wahrheit zur Rede zu bringen. Das heißt selbstverständlich nicht, daß mit dieser schematischen Darstellung der Geständnis-technologie im Sexualitätsdispositiv alle interpretativen Wissenschaften erfaßt sind. So wenig Foucault behauptet hat, die Rolle der objektiven Sozialwissenschaften sei ein bloßer Reflex der Gefängnisse, so wenig reduziert er die Künste und Wissenschaften der Interpretation, die im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts eine so hervorragende Rolle spielten, auf die psychiatrische Untersuchung. Es wäre eine wichtige und lohnende Aufgabe, das Aufkommen anderer Interpretationspraktiken zu analysieren und ihre Beziehungen und Gegensätze zu den von Foucault erörterten darzustellen. (Man denke nur an die plötzliche Bedeutung, die etwa zur selben Zeit die teilnehmende Beobachtung in der Ethnographie gewann. Aber Foucaults Schema läßt sich nicht einfach übertragen.)

Gleichwohl gründet die Macht dieser Interpretationswissenschaften nicht zuletzt darauf, daß sie beanspruchen, die Wahrheit über unsere Psychen, unsere Kultur, unsere Gesellschaft zu enthüllen – Wahrheiten, die nur von erfahrenen Interpreten verstanden werden können. Foucault schließt *Der Wille zum Wissen* mit der Feststellung: »Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, daß es darin um unsere ›Befreiung‹ geht«. (WW 190) Solange die Interpretationswissenschaften weiterhin nach einer tiefen Wahrheit suchen, also eine Hermeneutik des Verdachts betreiben, solange sie von der Annahme ausgehen, der Große Interpret besitze einen privilegierten Zugang zur Bedeutung, während sie zugleich darauf bestehen, daß die Wahrheiten, die sie enthüllen, außerhalb der Machtsphäre liegen, scheinen diese Wissenschaften dazu bestimmt, zu den Machtstrategien beizutragen. Sie behaupten eine privilegierte Distanz, in Wirklichkeit aber sind sie Teile des Machtdispositivs.

Es existiert eine verblüffende Parallele zwischen den methodologischen Problemen, die das hermeneutische Studium des Menschen aufgeworfen hat, und den möchtgern-objektiven und Sozialwissenschaften. In beiden Fällen finden wir eine »oberflächliche« Art von Sozialwissenschaft vor, die Menschen unkritisch, bloß als Subjekte oder Objekte, auffaßt und deren Selbstinterpretationen oder objektive Eigenschaften so studiert, als gäben diese dem Forscher Zugang zum wirklichen Geschehen in der gesellschaftli-

chen Welt. Ebenso gibt es in beiden Fällen den kritischen Hinweis darauf, man könne die Deutung des eigenen Verhaltens durch das Subjekt oder die Darstellung der gesellschaftlichen Welt durch den objektiven Sozialwissenschaftler nicht für bare Münze nehmen. Kritische Überlegung führt folglich einerseits zu einer Tiefeninterpretation des Subjekts, das die wirkliche, ihm unbekanntere Bedeutung seines Verhaltens zu fassen sucht, und andererseits zu dem Bemühen, eine objektive Theorie der historischen Hintergrundpraktiken, welche Objektivierung und Theorie ermöglichen, zu entwickeln.

In beiden Fällen führt der Versuch, die subjektive und die objektive Sozialwissenschaft durch ein »Tiefergehen« zu retten, zu Problemen. Nietzsche und Foucault haben darauf hingewiesen, daß auch das Vorhaben, eine den Erscheinungen zugrundeliegende Tiefenbedeutung auszumachen, selber eine Illusion sein könnte, die am Ende glauben macht, man erfaßte, was wirklich vor sich geht. Die Hermeneutik des Verdachts hegt zurecht den beunruhigenden Verdacht, es sei ihr Verdacht nicht weit genug gegangen. In ihrem Streben nach einer allumfassenden Theorie stoßen die objektiven Sozialwissenschaften auf das Problem, daß die Bedeutung der von ihnen untersuchten Praktiken Teil der gesamten Sache zu sein scheint, aber aus ihrem Bereich herausfällt. Das zwingt sie, den Gesichtspunkt des Akteurs und, wichtiger noch, die Bedeutung der Hintergrundpraktiken selber so zu behandeln, als ließen sie sich objektiv erfassen. Das führt zu programmatischen Erklärungen, all dieser »Bedeutung« würde schließlich durch Begriffe wie »Glaubenssysteme«, »genetisch fixierte Programme« oder »quasitranszendente Konstitutionsregeln« Rechnung getragen. In unserer Nachzeichnung (4. Kapitel) haben wir gesehen, wie Foucaults *Archäologie des Wissens*, eine der raffiniertesten Versionen dieser dritten Alternative, versagt; die beiden anderen Alternativen (Kognitive Wissenschaft und Soziobiologie) haben ebenso ihre ernstesten Probleme.<sup>1</sup>

Zwar schmälern diese grundsätzlichen methodologischen Probleme in keiner Weise den Ertrag und die Wirkung der Sozialwissenschaften, aber es ist nicht die Wahrheit ihrer Behauptungen, die sie am Leben hält.

Auch nach ihrer eigenen Auffassung von der angeblichen Distanz zur Matrix der Macht gibt es für die interpretativen Sozialwissenschaften definitive Grenzen. Die objektiven Sozialwissenschaften können keine Rechenschaft von ihrer eigenen Möglichkeit, Legitimität und Objektbildung geben, weil die Praktiken, die die Objektivierung ermöglichen, aus ihrem Untersuchungsbereich herausfallen. Ebenso müssen die »Subjekt«-Sozialwissenschaften instabil bleiben, und können nie normal werden, da sie das Vermögen zu abschließender Erklärung entweder der Alltagsbedeutung oder der Tiefenbedeutung zuschreiben, während ihnen das, was Subjektivität und Bedeutung ermöglicht, entgeht. Sowohl die Oberflächenbedeutung als auch der tiefe Sinn werden im Zusammenspiel historischer Praktiken erzeugt und lassen sich deshalb nur von diesen Praktiken her verstehen.

Die kulturellen Praktiken, die zur Objektivierung neigen, sind jedoch keineswegs zum Scheitern verurteilt. Das führt uns zurück zur Bio-Macht. Wie wir gesehen haben, kennzeichnet es die moderne Macht, daß sie das Wissen als ihr äußerlich darstellt. Und so beruht auch die Repressionshypothese, die Stolperfalle der Bio-Macht, auf der Behauptung der Distanz und Differenz. Von den Aufstiegsbedingungen der objektivierenden Humanwissenschaften her gesehen scheint es, als bestände die einzige logische Möglichkeit, zu einer völlig objektiven Wissenschaft vom Menschen zu gelangen, darin, die Menschen vollständig zu Objekten zu machen. Foucault schließt diese Möglichkeit nicht aus. Aber selbst wenn der Fall einträte (und es gibt gute Gründe zur Annahme, daß er es nicht tun wird), selbst dann würde eine solche Theorie noch die Praktiken, die sie zustande kommen ließen, maskieren.

Jede Art von Sozialwissenschaft entwickelt eine wichtige Teileinsicht. Individuelle Subjekte wissen in ihren Alltagsangelegenheiten mit einem angemessenen pragmatischen Grad an Genauigkeit, was sie sagen und tun. Aber, und das ist die Erkenntnis der Hermeneutik des Verdachts, dasselbe Verhalten kann einen anderen Sinn haben, den der Handelnde nicht bemerkt. Auf der objektiven Seite werden tatsächlich viele Aspekte des gesellschaftlichen Lebens mechanisch erledigt und deshalb durch die objektive Sozialwissenschaft angemessen behandelt. Aber – und hier haben jene Sozialwissenschaftler recht die eine theoretische Wiedergabe des Gesamtgefüges, die auch die Hintergrundpraktiken einschließt, erstreben – die besonderen objektiven Merkmale, die von der ›naiven‹ objektiven Sozialwissenschaft untersucht werden, gehören einem umfassender organisierten und strukturierten Gefüge an.

Wenn Foucault recht hat, sind schließlich diese Schwierigkeiten, die die Sozialwissenschaften plagen, eine reiche Quelle von Anomalien. Das Versprechen, ihre Verfahren würden beizeiten mit diesen Anomalien fertigwerden, rechtfertigt die Finanzierungspläne, Forschungseinrichtungen und staatlichen Stellen, dank der sich die Sozialwissenschaften nähren und mehren. Scheitern sie, wie im Fall der Gefängnisse, bei der Einlösung ihrer Versprechungen, so bringt sie das nicht in Mißkredit; vielmehr liefert der Mißerfolg selbst das Argument zugunsten weiterer Expansion. Das umgekehrte Verhältnis zwischen ihren Erkenntnisfortschritten und ihrem gesellschaftlichen Erfolg erhellt sich erst, wenn man sieht, welche Rolle die Sozialwissenschaften in unserer Gesellschaft spielen, und in welcher Weise diese Rolle durch die langfristige Entwicklung der Hintergrundpraktiken des Geständnisses und der Disziplin notwendig und bedeutsam geworden ist.

Aber hier endet die Parallele zwischen der Objektseite und der Subjektseite der Foucault-Geschichte. In *Überwachen und Strafen* verspricht Foucault keine bessere objektive Sozialwissenschaft. In *Der Wille zum Wissen* bietet er ein ausgeprägtes Beispiel dafür, wie eine bessere Interpretation aussieht. Indem er die Geschichte der historischen Konstruktion der Inter-

pretationswissenschaften als Bestandteil der Bio-Macht begreift – ein Bestandteil, dessen Funktion darin besteht, ein nichtexistentes Objekt, den Sex, zu konstruieren, den es sich dann zu entdecken anschickt – bietet Foucault uns eine Interpretation dieser Ereignisse, die weder eine Theorie ist noch eine Interpretation, welche auf tieferer Bedeutung, einheitlichem Subjekt, naturwüchsigem Sinn, privilegiertem Zugang des Interpretieren beruht. Wenn wir die fehlgeleitete Art von interpretativer Methode als »Hermeneutik« bezeichnen, so nennen wir Foucaults gegenwärtige Methode »interpretative Analytik«. Die interpretative Analytik meidet die Fallen von Strukturalismus und Hermeneutik, indem sie menschliche Ernsthaftigkeit und Bedeutung analysiert ohne einer Theorie oder einer tiefen verborgenen Bedeutung zu bedürfen. Foucault schuldet uns jetzt eine interpretative Beschreibung seiner eigenen, richtigen Interpretationsweise, so wie er ehemals in der *Archäologie des Wissens* versucht hat, die Methode seiner früheren Arbeiten zu reflektieren und uns eine theoretische Beschreibung der richtigen Weise des Theoretisierens zu geben. Auch wenn *Der Wille zum Wissen* und *Überwachen und Strafen* bereits Beispiele dafür bieten, was eine solche Methode leisten könnte, steht Foucaults Interpretation der Interpretation noch aus. Wir wollen einstweilen in den folgenden Abschnitten die Fragen, denen sie sich zu stellen hätte, und die Art von Positionen, die sie artikulieren müßte, umreißen.

## 9. Macht und Wahrheit

- ✗ Wir haben drei methodologische Themen in Foucaults Untersuchungen hervorgehoben. Das erste ist sein Übergang von der ausschließlichen Beschäftigung mit Diskursformationen Mitte der sechziger Jahre zur erweiterten Analytik, die sich auch wieder nichtdiskursiver Themen annehmen sollte: die Hinwendung zu kulturellen Praktiken und zur Macht. Das zweite ist sein Eingehen auf minutiöse Machtrituale, zentriert auf bestimmte kulturelle Praktiken, in denen sich Wissen und Macht verbanden. Das dritte ist seine Isolierung der Bio-Macht, ein Begriff, der die verschiedenen politischen Körpertechnologien, die Diskurse der Humanwissenschaften und die in den letzten 250 Jahren (und besonders seit Beginn des 19. Jahrhunderts) artikulierten Herrschaftsstrukturen, verbindet. Jedes dieser Themen, und namentlich das dritte, wirft Fragen nach der Natur dieser Artikulation, ihres Sinns und ihrer Implikationen auf. Was ist Macht? Wie verhält sie sich zur Wahrheit? Welche Implikationen hat Foucaults Position für das Denken und Handeln?

### Macht

- ✗ Foucaults Behandlung der Macht hat keinen Theorieanspruch, das heißt, sie ist weder als kontextfreie, ahistorische, objektive Beschreibung gemeint, noch als auf die gesamte Geschichte anwendbare Verallgemeinerung. Vielmehr legt Foucault eine sogenannte »Analytik der Macht« vor, die er der Theorie entgegensetzt: »Versucht man, eine Theorie der Macht aufzustellen, wird man immer gezwungen sein, sie als einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit entstammend anzusehen und sie von da aus abzuleiten, ihre Genese zu rekonstruieren. Wenn aber die Macht in Wirklichkeit ein offenes, mehr oder weniger koordiniertes (letzten Endes zweifellos schlecht koordiniertes) Beziehungsknäuel ist, dann besteht das einzige Problem darin, sich einen Analyseraster zu verschaffen, der eine Analytik von Machtverhältnissen ermöglicht.« (CF 199)

Zu diesem Zweck stellt Foucault in *Der Wille zum Wissen* eine Reihe von Sätzen über die Macht auf, und einige dieser Ideen hat er in seinem Nachwort zu unserem Buch weiter ausgeführt. Tatsächlich sind diese Sätze eher Vorsichts- und Daumenregeln als ausgeklügelte Thesen. Zunächst sind Machtverhältnisse »nichtegalitär und mobil«. Macht ist keine Ware, keine Position, kein Preis und keine Intrige; sie ist das Wirken der politischen Technologien im Gesellschaftskörper. Das *Funktionieren* dieser politischen Machtrituale ist es, was die nichtegalitären, asymmetrischen Beziehungen schafft. Foucault bezieht sich auf die räumlich und zeitlich festgelegte Aus-

breitung dieser Technologien und ihr alltägliches Wirken, wenn er sie als »mobil« beschreibt. Wenn Macht nicht ein Ding ist oder die Kontrolle über eine Reihe von Institutionen oder der heimliche Sinn der Geschichte, dann besteht die Aufgabe des Analytikers darin, ihre Arbeitsweise auszumachen; für Foucault »wird es weniger um eine ›Theorie‹ als um eine ›Analytik‹ der Macht gehen: um die Definition des spezifischen Bereiches der Machtbeziehungen und die Bestimmung der Instrumente zu ihrer Analyse«. (WW 102)

Foucaults Ziel ist die Isolierung, Identifizierung und Analyse des Gewebes aus ungleichen Beziehungen, das durch politische Technologien verursacht wurde, und das der von Gesetz und politischen Philosophien unterstellten Gleichheit zugrundeliegt und sie unterhöhlt. Die Bio-Macht entwischt der Repräsentation der Macht als Gesetz und dringt unter ihrem Schutz vor. Ihre »Rationalität« wird von der immer noch gebräuchlichen politischen Sprache nicht erfaßt. Um Macht in ihrer Materialität, in ihrem tagtäglichen Wirken zu verstehen, müssen wir uns auf die Ebene der Mikropraktiken, der unsere Praktiken formenden politischen Technologien, begeben.

Foucaults nächste Schritte folgen aus diesem ersten. Macht ist nicht auf politische Institutionen begrenzt. Macht spielt eine »direkt produktive Rolle«; »sie kommt von unten«; sie ist vielseitig gerichtet, wirkt von oben nach unten und von unten nach oben. Wir haben gesehen, daß politische Ideologien nicht mit bestimmten Institutionen identifiziert werden können. Aber wir haben auch gesehen, daß erst dann, wenn diese Technologien in spezifische Institutionen (Schulen, Spitäler, Gefängnisse) eingehen, wenn sie diese Institutionen »besetzen«, die Bio-Macht wirklich in Gang kommt. Erst wenn die Disziplinartechnologien diese institutionellen Anlagen miteinander verbinden, wird Disziplinartechnologie wirklich effektiv. In diesem Sinne meint Foucault, die Macht sei produktiv; sie steht nicht anderen Typen von Beziehungen äußerlich gegenüber. Obwohl Machtverhältnisse Institutionen innewohnen, sind Macht und Institutionen nicht dasselbe. Ihre Beziehungen sind aber auch nicht bloß aufgeklebte Überbaudetails. Die Schule kann z. B. nicht auf ihre Disziplinarfunktion reduziert werden. Der Inhalt der euklidischen Geometrie ändert sich nicht mit der Architektur des Schulgebäudes. Dennoch verändern sich viele andere Aspekte des Schullebens durch die Einführung der Disziplinartechnologie (strenger Stundenplan, Trennung der Schüler, Überwachung der Sexualität, Rangordnungen, Individuation usw.). Macht ist eine allgemeine Matrix der Kräfteverhältnisse zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft. Im Gefängnis sind sowohl die Wärter als auch die Gefangenen innerhalb der konkreten Einschränkungen der Gefängnisarchitektur denselben spezifischen Disziplinar- und Überwachungsoperationen ausgesetzt.

Wenn Foucault auch sagt, daß die Macht von unten kommt, und daß wir alle in sie verstrickt sind, legt er damit nicht nahe, daß es keine Beherr-

schung gibt. Die Wärter des Mettray-Gefängnisses genossen in dieser Anlage eindeutig Vorteile; die Gefängnisarchitekten genossen andere; beide Gruppen nutzten diese Vorteile für ihre eigenen Zwecke. Das bestreitet Foucault nicht. Er stellt jedoch fest, daß all diese Gruppen – wie ungleich und hierarchisch auch immer – von diesen Machtverhältnissen betroffen waren, die sie nicht in einem einfachen Sinne kontrollierten. Solange man diese ungleichen Machtverhältnisse nicht auf ihr tatsächliches Funktionieren hin untersucht, sagt Foucault, entziehen sie sich unserer Analyse, wirken weiter in unbefragter Autonomie, und halten die Illusion aufrecht, Macht werde nur von denen da oben auf die da unten ausgeübt.

Beherrschung ist somit nicht das Wesen der Macht. Nach Klassenherrschaft befragt, führt Foucault das Beispiel der französischen Sozialgesetzgebung am Ende des 19. Jahrhunderts an. Freilich streitet er die Realitäten der Klassenherrschaft nicht ab. Er will vielmehr darauf hinaus, daß Macht sowohl auf die Herrschenden als auch auf die Beherrschten ausgeübt wird; Prozesse der Selbstformierung bzw. Selbstkolonialisierung kommen hier ins Spiel. Damit das Bürgertum im 19. Jahrhundert seine Klassenherrschaft befestigen konnte, mußte es sich selbst als Klasse formieren. Damit hat es zunächst auf dynamische Weise strenge Kontrolle auf ihre eigenen Mitglieder ausgeübt; die Geständnistechnologien und das damit verbundene Bemühen um Leben, Sex und Gesundheit hat das Bürgertum anfangs auf sich selbst angewandt. Die Bio-Macht war eine der zentralen Strategien der Selbstkonstitution des Bürgertums. Erst gegen Ende des Jahrhunderts wurden diese Technologien auf die Arbeiterklasse angewandt. Foucault sagt:

»Man könnte sagen, daß die Strategie zur Moralisierung der Arbeiterklasse (Gesundheitskampagnen, Arbeiterwohnungsbau, Kliniken usw.) die des Bürgertums war. Man könnte sogar sagen, daß diese Strategie sie als Klasse definiert und zur Ausübung ihrer Herrschaft befähigt hat. Aber man kann nicht einfach sagen, das Bürgertum – als eine Art reales und doch fiktives Subjekt – habe im Rahmen seiner Ideologie und seiner ökonomischen Reformvorhaben diese Herrschaftsstrategie erfunden und gewaltsam durchgesetzt.« (CF 203)

Hätten die politischen Technologien nicht schon auf der lokalen Ebene gegriffen, so hätte es keine Klassenherrschaft gegeben. Hätten die politischen Technologien nicht zuerst erfolgreich die Formierung des Bürgertums betrieben, wäre es nicht zu denselben Mustern von Klassenherrschaft gekommen. In diesem Sinne sieht Foucault die Macht die gesamte Gesellschaft durchwirken. Das führt uns zu Foucaults vermutlich prokativster Aussage hinsichtlich der Macht. Machtverhältnisse, behauptet er, sind »intentional und nichtsubjektiv«. Ihre Erkennbarkeit beruht auf dieser Intentionalität. Sie sind »durch und durch von einem Kalkül durchsetzt. . . : keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet«. (WW 116) Auf der lokalen Ebene zeigt sich oft hochgradig bewußte

Entscheidungsfindung, Planung, Einfädelung und Koordination politischer Aktivität. Foucault heißt das den »lokalen Zynismus der Macht«. Diese Anerkennung willentlicher Aktivität macht es ihm möglich, das politische Handeln auf lokaler Ebene recht buchstäblich zu nehmen; er fühlt sich nicht bemüßigt, die geheimen Beweggründe hinter den Taten der Täter aufzuspüren. Er braucht die politisch Handelnden nicht als Heuchler oder Schachfiguren der Macht zu sehen. Mehr oder weniger wissen die Handelnden, was sie tun, wenn sie es tun, und oft können sie es ziemlich deutlich ausdrücken. Daraus folgt nicht, daß die weiteren Konsequenzen dieser lokalen Aktionen koordiniert sind. Die Tatsache, daß Individuen Entscheidungen über bestimmte Politiken treffen, oder daß bestimmte Gruppen zu ihrem eigenen Vorteil lavieren, bedeutet nicht, daß die Gesamtaktivierung und -ausrichtung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft ein Subjekt impliziert. Analysiert man eine politische Situation, so ist »die Logik... vollkommen klar, können die Absichten entschlüsselt werden – und dennoch kommt es vor, daß niemand sie entworfen hat und kaum jemand sie formuliert« (WW 116).

Dies ist die Erkenntnis und zugleich das Problem. Wie kann man über Intentionalität ohne ein Subjekt und über Strategien ohne einen Strategen reden? Die Antwort muß in den Praktiken selbst liegen. Denn die Praktiken, eingelassen in Technologien und über zahllose getrennte Stellen verstreut, verkörpern buchstäblich das, was der Analytiker zu verstehen sucht. Um zu einem »Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld« zu gelangen, »muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.« (WW 114) Es gibt eine Logik der Praktiken. Es gibt einen Schub in Richtung auf ein strategisches Ziel, doch niemand schiebt. Das Ziel hat sich historisch ergeben, bestimmte Formen angenommen und spezifische Hindernisse, Bedingungen und Widerstände angetroffen. Wille und Berechnung waren daran beteiligt. Der Gesamteffekt jedoch entzog sich den Intentionen des Handelnden – wie auch denen jedes anderen. Foucault drückte das in einer persönlichen Mitteilung folgendermaßen aus: »Die Leute wissen was sie tun; häufig wissen sie, warum sie das tun, was sie tun; was sie aber nicht wissen, ist, was ihr Tun tut.«

Dies ist keine neue Form des Funktionalismus. Weder befindet sich das System in irgendeiner Weise im Gleichgewicht, noch ist es – außer im allerweitesten Sinne – ein System. Es gibt keine innere Logik der Stabilität. Die Gerichtetheit entsteht vielmehr auf der Ebene der Praktiken durch geringfügige Berechnungen, Willenszusammenstöße, Interessenverwicklungen. Diese erhalten von den politischen Machttechnologien Form und Richtung. Nichts an dieser Gerichtetheit ist eigenständig, und folglich läßt sie sich auch nicht ableiten. Sie ist kein angemessenes Objekt für eine Theorie. Aber analysiert kann sie werden – und das ist Foucaults Vorhaben.



Foucaults Weigerung, eine Theorie der Macht aufzustellen, folgt seiner Einsicht, daß Theorie nur dann existiert und nachvollziehbar ist, wenn sie auf bestimmte kulturelle Praktiken bezogen wird. Vermutlich hält er sich deshalb so oft mit seinen allgemeinen Bemerkungen zur Macht zurück. Stattdessen hat er eine systematische Analyse von Machttechnologien vorgelegt, für die er eine bestimmte Bedeutung und Allgemeingültigkeit beansprucht, obwohl diese Bemerkungen als Kennzeichnung immer noch reichlich global und mysteriös erscheinen. Kehren wir deshalb zu Foucaults Analyse der Disziplinartechnologie, wie er sie am Beispiel von Benthams Panopticon entwickelt hat, zurück, um zu sehen, wie diese normalisierende Macht funktioniert und welche allgemeinen Folgerungen sich aus dieser Analyse ziehen lassen.

## Minutiöse Machtrituale

Als paradigmatisches Beispiel einer Disziplinartechnologie greift Foucault Jeremy Benthams Plan für das *Panopticon* (1791) auf. Es ist nicht das Wesen der Macht, für das es manche genommen haben, wohl aber ein deutliches Beispiel dafür, wie Macht arbeitet. Es gibt andere, ähnlich funktionierende Technologien, die Foucault als Beispiel hätten dienen können. Das Panopticon, sagt Foucault, »ist als ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen, das die Beziehung der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert. ...es ist das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus; ... tatsächlich ist es eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muß«. (ÜS 263 f.)

Benthams Panopticon mag als geringes individuelles Schema oder als idealistischer Vorschlag zur Reform und Verbesserung der Gesellschaft erscheinen. Doch wäre diese Sichtweise ungenau. Bentham war nicht der erste, der die von ihm verwendeten Techniken erforschte, wenn auch seine Version die vollkommenste und bekannteste war. Sein Panopticon war kein utopisches, im Nirgendwo angesiedeltes Gebilde, das als totale Kritik und Umbildung aller Aspekte der Gesellschaft gedacht war, sondern ein Plan für einen spezifischen Machtmechanismus. Bentham stellte dieses Instrument als in sich geschlossene und vollkommene Anlage vor, nicht weil ihn der Entwurf einer idealen Form befriedigte, sondern wegen seiner Anwendbarkeit auf eine Menge verschiedener Institutionen und Probleme. Das eigentlich Geniale des Panopticons liegt in seiner Verbindung von abstrakter Schematisierung und sehr konkreter Anwendung. Es ist vor allem flexibel.

Werfen wir einen kurzen Blick auf das architektonische Funktionieren des Panopticons. Es besteht aus einem weiten Hof mit einem Turm in der Mitte und einem Kranz von peripheren Gebäuden, die in Stockwerke und Zellen unterteilt sind. Jede Zelle besitzt zwei Fenster: eines läßt das Licht

herein, und das andere liegt dem Turm gegenüber, in dem große Beobachtungsfenster die Überwachung der Zellen erlauben. Jede Zelle ist »ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar«. (ÜS 257) Nicht nur ist der Insaße für den Aufseher sichtbar, er ist *nur* für den Aufseher sichtbar; von jeglichem Kontakt mit den Insassen der Nachbarzellen ist er abgeschnitten. »Er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation.« (ÜS 257)

Der entscheidende Gewinn, den Bentham seinem Panopticon zusprach, war ein Maximum an effizienter Organisation. Dies erbrachte es dadurch, so Foucault, daß es den Insassen in einen Zustand von Objektivität und ständiger Sichtbarkeit versetzte. Der Insasse kann nicht sehen, ob der Wärter im Turm ist oder nicht, muß sich also so verhalten als sei die Überwachung stetig, endlos und total. Die Architektur ist so vollkommen, daß der Machtapparat auch dann wirkt, wenn kein Wärter zugegen ist.

Diese neue Macht ist kontinuierlich, disziplinar und anonym. Jeder konnte sie betreiben, solange er nur in der richtigen Position war, und jeder konnte ihren Mechanismen unterworfen werden. Der Entwurf erstrebt vielseitige Verwendung. Der Überwacher im Turm konnte ohne weiteres einen Kriminellen, einen Verrückten, einen Arbeiter oder einen Schuljungen beobachten. Funktionierte das Panopticon perfekt, ließe sich fast alle innere Gewalt ausschalten. Denn da der Gefangene nie sicher ist, wann er gerade überwacht wird, wird er sein eigener Wärter. Und es ließen sich, zur Krönung des Ganzen, durch die Verwendung dieses Mechanismus auch die Kontrolleure kontrollieren. Die im Panopticon die zentrale Position besetzen, unterliegen selbst einer durchgreifenden Ortung ihres Verhaltens. Sie beobachten, aber während sie das tun, sind sie auch fixiert, reguliert und administrativer Kontrolle unterworfen.

Das Panopticon ist nicht bloß eine hochwirksame und schlaue Technik zur Kontrolle von Individuen; es ist auch ein Laboratorium zu ihrer eventuellen Verwandlung. In jeder der Zellen ließen sich leicht Experimente durchführen, und die Ergebnisse konnten vom Turm aus beobachtet und aufgezeichnet werden. In Fabriken, Schulen oder Spitälern konnte der Überwacher den kodierten und differenzierten Raster, der sich seinem Blick bot, genauestens übersehen.

Foucault zufolge faßt das Panopticon Wissen, Macht, Körperkontrolle und die Kontrolle des Raums in einer integrierten Disziplinartechnologie zusammen. Es ist ein Mechanismus zur Verortung von Körpern im Raum, zur Verteilung von Individuen im Verhältnis zueinander, zur hierarchischen Organisation, zur effizienten Anbringung von Machtzentren und -kanälen. Das Panopticon ist eine anpassungsfähige und neutrale Technologie zur Ordnung und Individuierung von Gruppen. Wann immer der Befehl ergeht, Individuen oder Bevölkerungen in einen Raster zu bringen, in dem sie produktiv und beobachtbar gemacht werden können, kann die panoptische Technologie zum Einsatz kommen.

Das Panopticon übt seine Kontrolle über die Körper zum Teil kraft seiner wirkungsvollen Raumorganisation aus. Hier gilt es, eine wichtige Unterscheidung zu treffen. Es handelt sich nicht so sehr um ein architektonisches Modell, das Macht repräsentiert oder verkörpert, als um ein Mittel des Wirkens von Macht im Raum. Eher als die Architektur selbst sind es die Techniken zum Gebrauch der Struktur, die eine wirksame Expansion der Macht erlauben.

Ein Abschweifen zu einem anderen foucaultschen Beispiel mag diese Frage von Raum und Architektur klären helfen. Die Aussätzigenkolonie und die Quarantänestadt waren zwei alte europäische Methoden zur Kontrolle von Individuen im Raum. Im 17. Jahrhundert wirkte die Quarantäne als Methode der Pestkontrolle durch strenge räumliche Abtrennung. Beamte teilten die gesamte Stadt und das umgebende Land in Verwaltungspartellen auf. Jede Bewegung außer Haus war bei Todesstrafe verboten; nur den Beamten und jenen elenden Existenzen, denen man die Beseitigung der Leichen übertrug, war es gestattet, sich in den Straßen zu bewegen. Es herrschte ständige Wachsamkeit, tägliche Überwachung bis hinab zu jedem Haus und seinen Bewohnern; über jene, die nicht erschienen, mußte Rechenschaft erbracht werden. Die gesammelte Information wurde durch die Beamtenhierarchie nach oben geleitet. Sie hatten sogar das Recht, im Sterbefalle Privateigentum zu beschlagnahmen; die Wohnungen wurden zwecks Reinigung geräumt und anschließend ausgeräuchert. Jede ärztliche Pflege wurde sorgfältig überwacht; alle Krankheitsfälle mußten den Behörden gemeldet werden; der gesamte Raum wurde von ihnen kontrolliert; jede Bewegung wurde reguliert.

Dies war ein Disziplinarmechanismus, der den Raum betraf. Er führte zur Analyse eines geographischen Bereichs, zur Überwachung seiner Bewohner, zu einer Informations-, Entscheidungs- und Bewegungshierarchie, die bis hinab in die Regelung der kleinsten Einzelheiten des Alltagslebens reichte. »Der Pest als zugleich wirklicher und erträumter Unordnung steht als medizinische und politische Antwort die Disziplin gegenüber. Hinter den Disziplinarmaßnahmen steckt die Angst vor den »Ansteckungen«, vor der Pest, vor den Aufständen, vor den Verbrechen, vor der Landstreicherei, vor den Desertionen, vor den Leuten, die ungeordnet auftauchen und verschwinden, leben und sterben.« (ÜS 254) Die Raumordnung in den Quarantänestädten war eine Technologie, die solcher Unordnung zu wehren vorgab.

Die Aussätzigenkolonie bietet das Gegenbild zu einer Bevölkerungskontrolle durch räumliche Machtverstärkung. Der Aussätzige war von der Gesellschaft ausgeschlossen, abgesondert und gezeichnet. Zusammen mit seinen Leidensbrüdern wurde er in eine undifferenzierte Masse geworfen. Der amtliche Akt zur Lokalisierung und Exilierung von Aussätzigen in gesonderten Gemeinschaften, in denen sie leben und sterben sollten, war ein Akt der »massiven und zweiteilenden Grenzziehung zwischen den einen und

den andern«. (ÜS 254) Entscheidend ist hier das Recht der Behörde, Aussätzige aus einem Raum auszuschließen und sie auf einen anderen zu begrenzen, denn die Raumordnung innerhalb der Aussätzigenkolonie selbst war nie sehr gründlich, auch wenn Foucault sie mit dem politischen Traum von »einer reinen Gemeinschaft« (ÜS 255) in Verbindung bringt.

Zusammengenommen liefern die Disziplin durch den Raum im Quarantänemodell und die Ausschließung seitens der Aussätzigenkolonie Erkenntnisse für neue »panoptische« Kontrolltechnologien. Diese Technologien übten Macht durch den Raum aus. Die sich ergebenden räumlichen Formen umfaßten zeitweilige Notstandsgesetze bezüglich Bewegung und Eigentum, streng gezogene Grenzen zwischen Bevölkerungen, architektonische Prototypen wie das Panopticon und institutionelle Einrichtungen, die tatsächlich gebaut und gebraucht wurden. Jede gesetzliche Definition des Raums und jedes architektonische Modell lieferten immer raffiniertere und komplexere Weisen der Machtausübung. Sie erbrachten auch den Beweis, daß die Macht gestärkt wurde und waren somit die Basis für die Ausdehnung dieser Verstärkung.

»Seit Beginn des 19. Jahrhunderts arbeitet die Disziplinargewalt daran, die ›Aussätzigen‹ wie ›Pestkranke‹ zu behandeln, die sublimen Unterteilungen der Disziplin auf den amorphen Raum der Einsperrung zu projizieren, diesen Raum mit den Methoden der analytischen Machtverteilung zu durchsetzen, die Ausgeschlossenen zu individualisieren, aber auch mit Hilfe der Individualisierungsprozeduren die Auszuschließenden zu identifizieren. Das psychiatrische Asyl, die Strafanstalt, das Besserungshaus, das Erziehungsheim und zum Teil auch die Spitäler...« (ÜS 255 f.)

Als die Furcht vor der Seuche erfolgreich in Furcht vor dem Anomalen umgewandelt und Techniken zur Isolation von Anomalitäten entwickelt worden waren, hatte das Disziplinar-Paradigma gesiegt.

Kehren wir zum Panopticon als einem Machtschema zurück, so erweist es sich als ein seinem Zweck, der ständigen Überwachung seiner Bewohner, vollkommen angepaßter Ort. Es wirkt durch eine Umkehrung der Sichtbarkeit, einen der Hauptbestandteile moderner Macht, der in seiner Form vollkommen zum Ausdruck kommt. Während in monarchischen Regimes dem Souverän die größte Sichtbarkeit zukam, werden in den Institutionen der Bio-Macht diejenigen, die es zu disziplinieren, zu beobachten und zu verstehen gilt, am stärksten sichtbar gemacht. Benthams Panopticon erfaßt und manifestiert diese Umkehrung der Sichtbarkeit in seiner Raumorganisation. Die Architektur selbst ist ein Mittel dieser Sichtbarkeit und der subtilen Formen von Kontrolle, die mit ihr einhergehen. Das Panopticon ist kein Machtsymbol; es bezieht sich nicht auf anderes. Es hat auch keine tiefe, verborgene Bedeutung. Es trägt seine eigene Interpretation in sich, eine gewisse Transparenz. Seine Funktion ist die Steigerung der Kontrolle. Seine

Form, seine Stofflichkeit, jeder Aspekt bis hinab zur kleinsten Einzelheit (Bentham läßt nichts aus und erörtert seitenlang zahllose Konstruktionsdetails) liefern die Interpretation dessen, was es tut. Der Mechanismus selbst ist neutral und, auf seine Art, universal. Es ist eine vollkommene Technologie. Erst wenn es andere Institutionen »besetzt« und durchdringt, entwickelt es seine eigene Triebkraft. Das Panopticon führt uns eine präzise Verbindung zwischen Körperkontrolle und Raumkontrolle vor und zeigt zugleich, daß diese Kontrolle in der Absicht auf Machtzuwachs ausgeübt wurde. Rekapitulieren wir an dieser Stelle die grundlegenden Bestandteile der Macht, wie Foucault sie aus dem Beispiel des Panopticon gewonnen hat. Seine Hauptkenntnis lautet, daß Macht ausgeübt und nicht einfach innegehabt wird. Die Tendenz der Macht, unpersönlich, diffus, verhältnismäßig und anonym zu werden, während sie zugleich immer weitere Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens totalisiert, wird von der panoptischen Technologie aufgegriffen und praktisch umgesetzt. Bentham merkte, daß im Panopticon »jeder Genosse zum Wärter wird«. Foucault sagt dazu: »Dies ist zweifellos der teuflische Aspekt des Konzepts und seiner Anwendungen. Die Macht ist hier nicht einem einzelnen anvertraut, der sie dann autokratisch über die anderen ausübt; vielmehr sind in dieser Maschine alle gefangen, jene, die die Macht ausüben ebenso wie jene, auf die sie ausgeübt wird.« (EP 156) Sodann ist das Panopticon eine exemplarische Technologie der Disziplinarmacht. Seine Hauptkennzeichen sind seine Fähigkeit, die Macht wirksam auszubreiten, ihre Ausübung mit einem Minimum an Arbeitskraft und Kosten zu ermöglichen, die Sichtbarkeit der Unterworfenen aufs Äußerste zu steigern, und alle, die mit dem Apparat in Berührung kommen, in sein Funktionieren einzubeziehen. Kurz, das Panopticon ist das vollkommene Beispiel eines minutiösen Machtrituals, das kraft seiner Funktionsweise eine Stätte schafft, wo eine politische Technologie des Körpers wirken kann; hier werden die Rechte und Verpflichtungen festgelegt und durchgesetzt.

Das letzte Moment des Panoptismus ist die Verbindung zwischen Körpern, Raum, Macht und Wissen. Das verbreitete Interesse am Panopticon bewirkte den Einsatz und Betrieb einer neuen Form fortwährender Verwaltung und Kontrolle des Alltagslebens. Das Panopticon selbst muß verstanden werden als »das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus; sein Funktionieren, das von jedem Hemmnis, von jedem Widerstand und jeder Reibung abstrahiert, kann zwar als ein rein architektonisches und optisches System vorgestellt werden: tatsächlich ist es eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muß«. (ÜS 264) Obgleich, wie Foucault selbst bemerkt, das Panopticon nie wirklich gebaut wurde, dienten die zahlreichen Diskussionen über seine Wirkungen und Möglichkeiten der Formulierung von Vorstellungen über Korrektur und Kontrolle. Deshalb stellt es für uns die Schematisierung der modernen Disziplinartechnologie dar: »Die

Automatik der Macht, der mechanische Charakter der Dispositive, in denen sie Gestalt annimmt, ist *nicht* das Thema des Buches (*Überwachen und Strafen*). Allerdings besteht die Vorstellung im 18. Jahrhundert, solch eine Macht sei möglich und wünschbar, in Theorie und Praxis suchte man nach solchen Mechanismen. Dieser damals beständig bekundete Wille, dergleichen Dispositive zu organisieren, bildet den Gegenstand der Analyse.« (IP 37)

Die panoptische Technologie wurde entworfen, um die verschiedenen Disziplinen, die im 17. und 18. Jahrhundert aufgekommen waren, verallgemeinern zu können. Anfangs noch an einzelne Orte und Funktionsbereiche gebunden, drang die Disziplinartechnologie allmählich über ihre institutionellen Schranken hinaus. In zahlreichen Arten von Institutionen kamen die Techniken des Panopticon in unvermeidlich abgeschwächter Form zum Tragen, und diese Institutionen wiederum hielten nicht nur die Individuen innerhalb ihrer Mauern, sondern auch die außerhalb unter Aufsicht. Das Spital beispielsweise besorgte nicht nur die Pflege seiner Insassen, sondern darüber hinaus die Beobachtung und Organisation der gesamten Bevölkerung. Ihre beeindruckendsten Erfolge hatten die Disziplinarmaßnahmen in jenen Gesellschaftsbereichen, denen Integration von Produktion, Nutzen und Kontrolle oblag: »manufakturmäßige Produktion, die Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten, der Kriegsapparat«. (ÜS 271) Auch hier begannen Autoritäten, die Arbeiter als zu studierende, auszubildende und zu disziplinierende Individuen anzusehen, anfangs an den Arbeitsplätzen, dann auch in ihren Wohnungen, in Schulen und Kliniken. Die Disziplinartechnologie verband die Produktion nützlicher und fügsamer Individuen mit der Produktion kontrollierter und leistungsfähiger Bevölkerungen.

Die panoptische Technologie besitzt auch eine eigene Rationalität, die selbstbeschränkt, nicht-theoretisch, wirksam und produktiv ist. Das Panopticon schien keinen Beurteilungsmaßstab anzubieten, sondern nur eine effiziente Technik zur Verteilung, Erkennung und Skalierung von Individuen in einer von vielen institutionellen Einrichtungen. Darum hatte das Panopticon den Effekt der Bündelung der Kulturpraktiken: es lieferte eine paradigmatische Form für deren Sichtbarkeit. Die Leute, gebildete Reformer zumeist, konnten sich darauf einigen: eine Fabrik, eine Schule, ein Gefängnis, ja selbst ein Harem (man denke an die Fourieristen oder an Bentham) sollten effizient betrieben werden, ohne offene Gewalt, möglichst individuell, wissenschaftlich und erfolgreich. »Das Panopticon liefert die Formel für diese Verallgemeinerung. Es programmiert auf der Ebene eines einfachen und leicht zu übertragenden Mechanismus das elementare Funktionieren einer von Disziplinarmechanismen vollständig durchsetzten Gesellschaft.« (ÜS 268)

Im Maße wie die Disziplinartechnologie unter der Maske der Neutralität vordrang, setzte sie ihren eigenen Maßstab der Normalisierung als einzig akzeptablen durch. Nach und nach wurden das Recht und andere der

Macht äußerliche Maßstäbe der Normalisierung geopfert. Am deutlichsten zeigt sich diese Tendenz in den Gefängnissen. »Der Gedanke des Panopticon – zugleich Überwachung und Beobachtung, Sicherheit und Wissen, Individualisierung und Totalisierung, Isolierung und Transparenz – hat im Gefängnis seinen bevorzugten Realisierungsort gefunden.« (ÜS 319) Diese Konzentration panoptischer Verfahren ermöglichte wiederum das Aufkommen intellektueller Disziplinen, die erfolgreich in den Gefängnissen angewandt wurden. Das zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa plötzlich auftretende neue Gefängnisssystem diente unter anderem als Laboratorium zur Konstitution eines Wissenskorpus über den Verbrecher und seine Verbrechen. Dem doppelten Imperativ der neuen Episteme vom Menschen und des technologischen Erfolgs der Disziplinarmacht entsprechend war dies der ideale Ort für ein Subjekt, das gleichzeitig das Objekt neuer wissenschaftlicher Forschung und das Objekt der Disziplinarmacht war. Die wissenschaftliche Psychologie entstand und fand raschen Eingang in die Gefängnisse. »Aber die Normalitätskontrollen waren ihrerseits so tief in die Medizin oder Psychiatrie eingebettet, daß sie von daher einer ›Wissenschaftlichkeit‹ teilhaftig wurden; und außerdem stützten sie sich auf den Justizapparat, der ihnen zu einer ›Gesetzmäßigkeit‹ verhalf.« (ÜS 382) Zwischen diesen beiden unfehlbaren Wächtern schritt die »Normalisierung der Normalisierungsmacht« voran.

Foucault löst nicht die Verhältnisse von Wissen und Macht nach einer der beiden Seiten auf. Manchmal, wie etwa im Falle der Naturwissenschaften, trennt sich das Wissen von den ihm zugrundeliegenden Praktiken. Die Verbindungen müssen Fall für Fall geprüft und nicht etwa apriori gesetzt werden: »Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren . . ., (die) die Eingliederung bestimmter Wissensbeziehungen in die Machtverhältnisse erforderlich (machte) . . . Der erkennbare Mensch (Seele, Individualität, Bewußtsein, Gewissen, Verhalten . . .) ist Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung.« (ÜS 393 f.) Das heißt natürlich nicht, daß jeder Aspekt jeder Sozialwissenschaft einen direkten Disziplinareffekt hat, und Foucault behauptet das auch nie. Bei vielen Humanwissenschaften allerdings gab es ein stetiges, wechselseitiges und andauerndes Zusammenspiel und eine Verstärkung dieser Beziehungen.

Eben solch ein Fall von künstlicher Befruchtung erzeugte den Delinquenten: »Der Delinquent unterscheidet sich vom Rechtsbrecher dadurch, daß weniger seine Tat als vielmehr sein Leben für seine Charakterisierung entscheidend ist.« (ÜS 323) Der Kriminelle wurde zur quasinatürlichen Spezies, der durch die neuen Wissenschaften der Psychiatrie und Kriminologie identifiziert, isoliert und erkannt wurde. Von nun an genügte nicht mehr die bloße Bestrafung seines Verbrechens; der Kriminelle mußte wiederher-

gestellt werden. Wiederhergestellt werden heißt, daß er in seiner Individualität verstanden und erkannt, aber auch als ein bestimmter Kriminellentyp klassifiziert werden mußte. Im Zeichen der Normalisierung wurde das Wissen forsch zu Felde geführt. Dank dieser Taktik wurde das Verbrechen, das vormals eine rechtliche und politische Angelegenheit gewesen war, mit neuen Dimensionen von wissenschaftlicher Erkenntnis und Normalisierungsabsichten ausgestattet.

Der Delinquent und das neue Strafsystem tauchten zusammen auf; sie ergänzten und erweiterten sich gegenseitig. »Der ›Delinquent‹ verknüpft nun gerade diese beiden Linien (moralische und politische ›Monster‹ und das Rechtssubjekt) und stellt unter dem Schutz der Medizin, der Psychologie oder der Kriminologie ein Individuum dar, in dem der Rechtsbrecher und das Objekt einer gelehrten Technik – beinahe – eins werden.« (ÜS 329) Die moderne Macht und die Wissenschaften vom Menschen fanden ihren gemeinsamen Anhaltspunkt; viele andere sollten folgen. Die wirklich effektive Ausbreitung der Normalisierungsmacht begann mit dieser Koppelung.

Eine wichtige Dimension im Funktionieren des Gefängnisystems war indes, daß es ihm nie gelang, seine Versprechungen einzulösen. Von ihren Anfängen bis zur Gegenwart haben Gefängnisse nicht funktioniert; Foucaults Bericht über die Zahl der Rückfälligen und die Uniformität der Reformrhetorik ist zwingend. Sie haben nicht geleistet, was ihre Fürsprecher als ihre große Leistung ausgaben: aus abgebrühten Verbrechern normale Bürger zu machen. Das bedeutet jedoch nicht, die Gefängnisreformer hätten demzufolge ihre Ziele nicht erreicht. Während der letzten anderthalb Jahrhunderte haben ihre Sprecher stets das Gefängnisystem als Mittel zur Heilung seiner eigenen Krankheiten gepriesen. Deshalb lautet die Frage nicht: Warum haben die Gefängnisse versagt?, sondern vielmehr: Welchen anderen Zwecken diene dies Versagen, das letztendlich vielleicht gar keines war? Foucaults Antwort ist direkt: »Man könnte dann annehmen, daß das Gefängnis und überhaupt die Strafmittel nicht dazu bestimmt sind, Straftaten zu unterdrücken, sondern sie zu differenzieren, sie zu ordnen, sie nutzbar zu machen; daß sie weniger diejenigen gefügig machen sollen, die Gesetze überschreiten, sondern daß sie die Überschreitung der Gesetze in einer allgemeinen Taktik der Unterwerfungen zweckmäßig organisieren sollen.« (ÜS 350 f.) Gefängnisse, und vielleicht alle normalisierende Macht, sind dann erfolgreich, wenn sie nur teilweise erfolgreich sind.

Ein wesentliches Merkmal der Normalisierungstechnologien ist, daß sie selbst entscheidend an der systematischen Schaffung, Klassifikation und Kontrolle der Anomalien des Gesellschaftskörpers beteiligt sind. Ihre *raison d'être* rührt aus ihrem Anspruch, solche Anomalien isoliert zu haben, und aus ihren Versprechen, sie zu normalisieren. Wie Foucault in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* ausführlich gezeigt hat, fällt der Aufstieg der Bio-Macht zeitlich zusammen mit dem Auftauchen und Wu-



chern der Kategorien von Anomalien – der Delinquent, der Abartige usw. –, die die Macht- und Wissenstechnologien doch angeblich abschaffen sollten.

Die Ausbreitung der Normalisierung läuft über die Schaffung von Abnormitäten, die sie dann behandeln und bessern muß. Indem sie die Anomalien wissenschaftlich identifizieren, gewinnen die Technologien der Bio-Macht eine perfekte Position zu deren Überwachung und Verwaltung.

Damit wird tatsächlich zu einem technischen Problem – und somit zu einem Feld der Machtausdehnung –, was andernfalls als Versagen des gesamten Operationssystems aufgefaßt werden könnte. Politische Technologien dringen vor, indem sie ein eigentlich politisches Problem aufgreifen, es aus dem Bereich des politischen Diskurses herauslösen und es in der neutralen Sprache der Wissenschaft neu stellen.<sup>1</sup> Ist das geschehen, werden die Probleme zu technischen, die die Fachleute angehen. Tatsächlich ist die Sprache der Reform von Anfang an ein wesentlicher Bestandteil dieser politischen Technologien. Bio-Macht verbreitete sich unter der Flagge der Gesundheit und des Schutzes der Leute. Stieß sie auf Widerstand oder verfehlte sie ihre verkündeten Ziele, so wurde das als weiterer Beweis für eine notwendige Verstärkung und Erweiterung der Expertenmacht ausgelegt. Eine technische Matrix wurde aufgestellt. Per Definition sollte es für jedes technische Problem einen Lösungsweg geben. War diese Matrix einmal aufgestellt, so war die Verbreitung der Bio-Macht gesichert, denn man konnte sich auf nichts anderes mehr berufen; jeder andere Maßstab konnte als anormal oder bloß technische Probleme aufwerfend erwiesen werden. Uns sind Normalisierung und Glück versprochen mittels Wissenschaft und Recht. Versagen sie, rechtfertigt das nur den Bedarf nach mehr von derselben Sorte.

Ist der Zugriff der Bio-Macht gesichert, so gelangen wir nicht zu einem echten Interpretationskonflikt über den letzten Wert oder die letzte Bedeutung von Effizienz, Produktivität oder Normalisierung, sondern eher zu einer Art Durchführungskonflikt. Das Problem, das die Bio-Macht erfolgreich durchgesetzt hat, ist, wie man die Wohlfahrtsinstitutionen funktionieren läßt; sie fragt nicht: Was bedeuten sie? oder, mit Foucault: Was tun sie?

Foucault nennt ein ausgezeichnetes Beispiel eines solchen Durchführungskonflikts, nämlich die Debatten des frühen 19. Jahrhunderts darüber, welches der amerikanischen Modellgefängnisse die bessere Lösung des Problems der Gefangenenisolation lieferte, Auburn oder Philadelphia. Das Auburn-Modell griff dazu auf das Kloster und die Fabrik zurück. Folglich mußten die Gefangenen in getrennten Einzelzellen schlafen, durften aber gemeinsam essen und arbeiten, wobei ihnen allerdings beidemal streng untersagt war, miteinander zu reden. Der Vorteil des Systems lag den Auburn-Reformern zufolge darin, daß es die Bedingungen der Gesellschaft – Hierarchie und Überwachung um der Ordnung willen – in reiner Form

wiedergab und folglich die Rückkehr des Kriminellen ins gesellschaftliche Leben vorbereitete. Im Gegensatz dazu betonte das Philadelphia-Modell der Quäker die individuelle Bewußtseins-Reform durch Isolation und Selbstreflexion. Durch beständige Einsperrung würde der Kriminelle anstelle einer oberflächlichen Änderung seiner äußeren Gewohnheiten und Einstellungen eine tiefe und durchgreifende Wandlung erfahren. Er würde, so glaubten die Quäker, durch die Ausschaltung von Geselligkeit sein moralisches Bewußtsein wiedererlangen.

Foucault hat die zwei unterschiedlichen Durchführungsmodelle isoliert, zwei unterschiedliche Modelle der Gesellschaft und des Individuums, zwei unterschiedliche Unterwerfungsmodelle. Jedes setzt unausgesprochen die Disziplintechnologie als solche voraus. Die Verfechter beider Systeme waren sich darin einig, daß Gefangene isoliert und individualisiert werden sollten. Der einzige Konflikt bestand darin, wie diese Individualisierung und Isolation durchgeführt werden sollte.

»Über dem Gegensatz zwischen diesen beiden Modellen sind zahlreiche Streitfragen entstanden: religiöse, medizinische, wirtschaftliche, architektonische und administrative Fragen. Muß die Bekehrung das Hauptstück der Besserung sein? Macht die vollständige Isolierung wahnsinnig? Welches System kostet am wenigsten? Welche Form garantiert die beste Überwachung? Aber das eigentliche Motiv der lange dauernden Diskussion war das Hauptziel der Gefangennahme: die zwanghafte Individualisierung durch den Abbruch jeder Beziehung, die nicht von der Macht kontrolliert oder hierarchisch geordnet war.« (ÜS 307)

Das Projekt selbst war kein Streitobjekt. Die unbefragte Akzeptanz hierarchischer Zwangsindividualisierung ermöglichte eine ganze Reihe von Durchführungstechniken. Durch diese Differenzen und Übereinstimmungen (wie stillschweigend und in die Praktiken eingebettet sie auch immer sein mochten) drangen unter der Führung von Wissenschaft und Recht Normalisierung und Disziplin vor.

## Paradigmata und Praktiken

Leser, die mit Kuhns Auffassung von der Etablierung und dem Vorgehen von Wissenschaften vertraut sind, werden eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen Kuhns Darstellung der normalen Wissenschaft und Foucaults Darstellung der normalisierenden Gesellschaft bemerken. Kuhn zufolge wird eine Wissenschaft normal, wenn sich die Praktiker in einem bestimmten Bereich darin einig sind, daß eine bestimmte wissenschaftliche Leistung die wichtigen Probleme eines Feldes aufwirft und zugleich demonstriert, wie gewisse dieser Probleme erfolgreich gelöst werden können.

Eine derartige übereinstimmend anerkannte Leistung nennt Kuhn ein

Paradigma oder Musterbeispiele (*Exemplare*) und verweist auf Newtons *Principia* als deutliches Beispiel. Paradigmata errichten die normale Wissenschaft – als Aktivität des Auffindens gewisser rätselhafter Erscheinungen, die zunächst der Einfügung in die Theorie zu widerstreben scheinen, denen aber die normale Wissenschaft definitionsgemäß in ihren eigenen Begriffen Rechnung tragen muß. Das Ideal der normalen Wissenschaft ist es, all diese Anomalien schließlich als mit der Theorie kompatibel zu erweisen. Kuhn merkt an, daß es »die vielleicht überraschendste Eigenart der normalen Forschungsprobleme ... ist, daß sie so wenig bestrebt sind, bedeutende Neuheiten hervorzubringen, sei es als Begriff oder als Phänomen. ... Für die Wissenschaftler zumindest sind die in der normalen Forschung gewonnenen Ergebnisse bedeutsam, da sie die Reichweite und die Exaktheit der Anwendung des Paradigmas vergrößern.«<sup>2</sup>

Normalisierungstechnologien weisen eine fast identische Struktur auf. Sie wirken durch die Festlegung einer gemeinsamen Definition von Zielen und Verfahren, die die Form von Grundsatzklärungen, und – durchschlagender noch – von übereinstimmend akzeptierten Beispielen dafür, wie ein wohlgeordneter Bereich menschlicher Aktivität organisiert sein soll, annehmen. Diese Muster, wie das Panopticon und der Beichtstuhl, definieren unmittelbar, was normal ist; zugleich bestimmen sie Praktiken, die als abweichendes, normalisierungsbedürftiges Verhalten aus ihrem System herausfallen. Das wissenschaftliche und das gesellschaftliche Paradigma erwirken also, obwohl sie beide über keinerlei interne Gültigkeit verfügen, durch die Bestimmung dessen, was als zu lösendes Problem und was als Lösung zählt, eine normale Wissenschaft und eine normale Gesellschaft – totalisierende Tätigkeitsbereiche, die fortwährend ihren Voraussagen- und Kontrollbereich erweitern. Es gibt jedoch einen großen Unterschied zwischen der Operation der normalen Wissenschaft und der der Normalisierungstechnologien: während die normale Wissenschaft grundsätzlich darauf zielt, am Ende alle Anomalien zu assimilieren, arbeitet die Disziplinartechnologie an der Aufstellung und Erhaltung einer zunehmend differenzierten Reihe von Anomalien, denn auf diese Weise dehnt sie ihr Wissen und ihre Macht auf immer breitere Bereiche aus.

Natürlich ist der wirklich wichtige Unterschied zwischen den beiden politischer Art. Während die normale Wissenschaft sich als ein effektives Mittel erwiesen hat, Wissen über die natürliche Welt zu akkumulieren (in der Wissen Voraussagbarkeit, Anzahl der gelösten Probleme usw. heißt, und nicht Wahrheit über die Dinge an sich), hat sich die normalisierende Gesellschaft als mächtige und heimtückische Form der Beherrschung erwiesen.

Folgt man Foucaults überzeugender Geschichte des verderblichen Effekts von Normalisierungsparadigmata, so bleibt die Frage: Könnte es andere Arten von Paradigmata geben, die andere Arten von Gesellschaften hervorbrächten? Foucault thematisiert oder verallgemeinert nicht seine Einsicht in die zentrale Rolle vereinbarter Musterbeispiele, wenn er verstreute Prakti-

ken aufgreift, sie bündelt und ihren impliziten Strategien eine Ausrichtung gibt. Doch ist diese Entdeckung in hohem Maße herausfordernd und scheint weiterer Aufmerksamkeit wert. Es wäre interessant zu untersuchen, ob es in unserer Vergangenheit oder in unserer Zukunft Paradigmata gab oder geben könnte, die kulturell wichtige Dinge zusammenfassen, ohne vorab normalisierend festzulegen, welche Antworten zugelassen sein sollen. Sodann könnte man fragen: Wären solche Paradigmata dem Panopticon und dem Beichtstuhl bloß deshalb überlegen, weil sie nicht normalisieren, oder bedürften wir dann anderer Maßstäbe, sie zu bewerten?

Begreift man jedenfalls die Wichtigkeit von Paradigmata für eine Kultur, so begreift man auch ihre methodologische Wichtigkeit zum Verständnis der Gesellschaft. Man kann sie wie Kuhn hermeneutisch verwenden, um in die ernsthaften Bedeutungen der Forscher einzudringen, deren Verhalten paradigmatisch gesehen einen Sinn ergibt. Man kann sie aber auch, wie Kuhn das ebenfalls tut, benutzen, um einen gewissen Aspekt des Verhaltens des Wissenschaftlers zu enthüllen, über das er sich weder direkt noch andeutungsweise im klaren ist, und das doch für das Verständnis der Bedeutung seiner Tätigkeit wesentlich ist. So glauben Naturwissenschaftler nicht – und lassen sich nicht einmal auf die Erörterung der Möglichkeit ein – daß die Gültigkeit ihrer Arbeit eher eine Konsenssache als eine Korrespondenzsache ist. Doch wenn Kuhn recht hat, dann besteht der ganze Sinn der normalen Naturwissenschaft in der Weise, in der Paradigmata das Verhalten der Wissenschaftler, die entsprechend diesen Paradigmata verfahren, lenken und erzeugen. Kuhn bringt diese beiden Auffassungen nicht durcheinander. Den Versuch, in das Denken einer Denkschule hineinzugelangen, nennt er Hermeneutik. Soweit uns bekannt ist, hatte er keinen Namen für die Analyse der Strukturen wissenschaftlicher Normalität und Revolution, obwohl hier sein originellster und wichtigster Beitrag liegt. Diese zweite Methode, glauben wir, kommt der analytischen Dimension dessen, was wir interpretative Analytik nennen, sehr nahe.

So wenig Foucault seine substantiellen Einsichten in das Funktionieren von Paradigmata explizit thematisiert hat, so wenig hat er diese methodologische Moral bezüglich ihrer Wichtigkeit für die interpretative Analytik umgesetzt. Doch seine gegenwärtige Arbeit folgt deutlich einem Kurs, der diese Erkenntnisse, wenn nicht sogar diese Worte benutzt. Über die Beschreibung von Diskursen als historischer Artikulation eines Paradigmas nähert er sich jetzt der Analytik auf eine Weise, die in hohem Maß auf der Isolierung und Beschreibung gesellschaftlicher Paradigmata und derer praktischer Anwendungen beruht. Die Diskursanalyse erschöpft sich für Foucault nicht mehr darin, die Formationsregeln der *Episteme* aufzustellen. Berücksichtigt man die unterschiedlichen Interessen und Untersuchungsfelder, so würde Foucault vermutlich mit Kuhns Bemerkung, »Regeln . . . leiten sich von Paradigmata her, aber Paradigmata können die Forschung selbst noch bei fehlenden Regeln leiten«<sup>3</sup>, einverstanden sein. Weiter sieht

Foucault, anders als noch in der *Ordnung der Dinge* und der *Archäologie des Wissens*, in denen Diskurse und die abstrakte systemische Struktur, die sie reguliert, methodologisch privilegiert wurden, in seinen späteren Schriften den Diskurs als Teil eines weiteren Macht- und Praxisfeldes, dessen Beziehungen durch unterschiedliche Paradigmata auf unterschiedliche Weisen hergestellt werden. In der genauen Bestimmung dieser Beziehungen liegt die analytische Dimension, die Foucaults Werk mit Kuhns gemein hat.

Foucaults Interesse an der Gesellschaft nötigt ihn jedoch, eine interpretative Dimension einzuführen, die in Kuhns Arbeit keinen Platz hat. Es ist keine Interpretationssache, wenn Kuhn behauptet, daß mehrere Jahrhunderte lang Newtons Werk den Naturwissenschaftlern als Modell diene. Es ist auch nicht Kuhns Aufgabe als Wissenschaftshistoriker, zu entscheiden, ob die allgemeine Tatsache des Aufstiegs der Naturwissenschaft im Abendland Konsequenzen mit sich bringt, die man fördern oder denen man sich widersetzen sollte. Das Studium gesellschaftlicher Erscheinungen hingegen erfordert eine interpretative Dimension. Erstens gibt es keinen erkennbaren Konsens über die wirkmächtigsten Paradigmata unserer gegenwärtigen Kultur, und zweitens ist, selbst wenn wir hinsichtlich der Wichtigkeit bestimmter Paradigmata übereinstimmen, die Frage der Bewertung ihrer Wirkung immer noch offen.

Dieser interpretative Beitrag ist weder ein überflüssiges moralisches Bedürfnis, noch kann er Sache persönlicher Vorlieben sein. Er beruht auf drei unabhängigen aber sich gegenseitig stützenden Bewegungen. Erstens muß der Interpret eine pragmatische Haltung auf der Grundlage einer gesellschaftlichen Übereinstimmung über den Stand der Dinge einnehmen. Das heißt, er kann nicht aufgrund bloß willkürlicher, persönlicher Gefühle, ob Leidens- oder Glücksgefühle, sprechen. Freilich wird es zu jeder Zeit in jeder Gesellschaft verschiedenen Gruppen mit verschiedenen Übereinstimmungen über den Stand der Dinge geben. So gibt es vermutlich, obwohl alle französischen Intellektuellen seit dem Mai 1968 den Eindruck haben, die Gesellschaft befinde sich in einer schweren, bedrohlichen Krise, einen Konsens unter den Beamten und Politikern, dem sie in ihren Aktennotizen Ausdruck verleihen, daß man die Dinge im Grunde im Griff habe, und daß der allgemeine Wohlstand und die Produktivität der Bevölkerung sich stetig mehrten. Und selbst wenn es einen allgemeinen Konsens über den Zustand der Gesellschaft gäbe, bewiese das nur, daß sich eine Orthodoxie breitgemacht hätte, nicht aber, daß der Sinn für die Dinge den Rang objektiver Wahrheit erreicht hätte.

Zweitens muß der Forscher eine disziplinierte Diagnose dessen leisten, was im Gesellschaftskörper vor sich ging und geht, um das Gemeingefühl von Leiden oder Wohlergehen zu erklären. Hier setzt die »graue kleinliche Arbeit« in den Archiven und Laboratorien ein, die feststellt, was wem von wem gesagt und getan wurde und wird und mit welcher Wirkung. Diese

Untersuchung kennt ihre eigenen Strengeforderungen, aber bislang hat Foucault sich darüber ziemlich ausgeschwiegen. Natürlich wenden die meisten Praktiker der Humanwissenschaften viel von ihrer Anstrengung auf diesen Aspekt der Sache, der, wie die normale Wissenschaft, weitgehend ein Puzzle ist und seinen eigenen Wert hat, auch wenn er die Disziplinarmatrix übersieht und den weiteren gesellschaftlichen Kontext für selbstverständlich nimmt. Käme es zu einer Art Institutionalisierung des foucaultschen Menschenstudiums, so würden die meisten Forscher dennoch weiter diese »positivistische« Arbeit treiben.

Um dieses sich selbst tragende »zirkelschlüssige Unternehmen« (WW 112), das Foucault zufolge jede Interpretation erfordert, zu vollenden, schuldet der Forscher dem Leser Rechenschaft darüber, weshalb die von ihm beschriebenen Praktiken die allgemeine Misere oder Zufriedenheit hervorgerufen haben, die zu der Untersuchung Anlaß gaben. Selbstverständlich widerspräche es dem Anliegen einer solchen Analyse, beriefe man sich auf eine objektive Theorie der menschlichen Natur, um zu sagen, welche Art gesellschaftlichen Arrangements Wohlergehen, und welche Unordnung und Leiden erzeugen kann. Auch kann man seinen Diskurs nicht durch Berufung auf ein vergangenes Goldenes Zeitalter oder die Prinzipien einer künftigen idealen Gemeinschaft rechtfertigen. So bleibt wohl als einzige Möglichkeit, daß etwas in unseren historischen Praktiken uns, zumindest für den Augenblick, als die Art von Wesen definiert hat, die, sofern sie gewitzt sind, sich der Unterwerfung unter die Art totalisierender Ordnung, die laut Foucault für unsere gegenwärtigen Praktiken kennzeichnend ist, entziehen können. Damit ist weder ein Goldenes Zeitalter beschworen – weil nicht behauptet wird, irgendwann einmal sei alles gut gewesen – noch steckt in dem Hinweis auf diese historischen Praktiken die Sehnsucht nach deren Wiederauferstehung. Vielmehr wäre, wenn man denn zu wissen behauptet, *wie* die Dinge schiefgelaufen sind, ein konkretes Paradigma zur Besserung gefordert.

Es gibt in Foucaults Werk hie und da provokative Hinweise darauf, daß er dieses Problem sieht. So weist er auf das Auftauchen theoretischen Wissens bei den Griechen als den großen Wendepunkt in unserer Geschichte. Der pragmatische und poetische Diskurs der frühgriechischen Zivilisation sei durch den Aufstieg der Theorie zerstört worden: »Der Sophist ist vertrieben. . . . Es sieht so aus, als hätte seit der Zeit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte. . . , (die sich) auf eine institutionelle Basis (stützt).« (ODis 12 f.). Dieser Wandel veränderte alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens der Griechen: »Nachdem Hippokrates die Medizin auf ein System gebracht hatte, wurde die Beobachtung aufgegeben und die Philosophie eingeführt« (GK 71); oder »... das Abendland (hat). . . den Sex einem Rationalitätsfeld zugeschlagen – . . . seit den Griechen (sind wir) an derartige »Eroberungen« gewöhnt. . .« (WW 98). Vermutlich lassen sich aus dem Studium der Gesellschaft zur Zeit der

Sophisten, bevor Metaphysik und Technologie regierten, Lehren für das gesellschaftliche Feld ziehen. Allerdings denkt Foucault nicht an direkte Ableitungen aus dem vorsokratischen Griechenland. Das wäre historische Fiktion. Vielleicht mag sie als diagnostische Hilfe dienen, um die Anfänge der totalisierenden Ordnung der Dinge zu erkennen, und vielleicht mag sie uns helfen, jene gesellschaftlichen Praktiken zu entdecken, die sich der technologischen Totalisierung noch entziehen konnten.

Was den Status jener Praktiken angeht, die der Verbreitung von Bio-Macht entwischt sind oder ihr erfolgreich widerstanden haben, steht Foucault vor einem Dilemma. Solange sie zerstreut sind, entgehen diese Praktiken der Disziplinar-Totalisierung, bieten aber auch deren weiterer Verbreitung nur geringen Widerstand. Empfähle nun Foucault, sie ordentlich zusammenzufassen, und sei es im Namen einer Gegentradition oder eines Widerstandes, so liefe er Gefahr, ihre Übernahme und Normalisierung zu fördern. Solange eine Antwort auf dieses heikle Problem aussteht, wäre zu wünschen, Foucault ginge daran, die gefährdete Spezies der Widerstandspraktiken ausfindig zu machen und zu überlegen, wie sie sich auf nichttotalisierende, nichttheoretische und nichtnormalisierende Weise stärken ließe. Wenn Wahrheit in der Gesellschaft dahin wirken muß, technologischer Macht Einhalt zu gebieten, so müssen wir einen Weg finden, sie positiv und produktiv zu machen. Ob eine solche Möglichkeit existiert, bleibt eine offene Frage.

Die drei einander stützenden Aspekte der interpretativen Analytik lassen sich zusammenfassen, indem man eine Parallele zur ärztlichen Diagnose zieht. Der Arzt geht davon aus, wie gut oder wie schlecht sich sein Patient fühlt, obwohl er dieser Empfindung nicht völlig trauen kann. Die Diagnose muß nun eine technische Erklärung dafür bieten, warum der Patient sich so fühlt, wozu wiederum allgemein anerkannte Beispiele eines gesunden Körpers erforderlich sind. Foucault scheint hier Nietzsche zu folgen, wenn er sagt: »Der historische Sinn ist der Medizin viel näher als der Philosophie ... Sie hat die Wissenschaft der Arzneien zu sein.« (NGH 100)

## Macht und Wahrheit

Ein Arzt kann seinem Patienten gegenüberstehen und ihn objektiv behandeln, aber ein Praktiker der interpretativen Analytik hat keine solche äußerliche Position. Die Krankheit, die er zu heilen sucht, ist Teil einer Epidemie, die auch ihn angesteckt hat. Deshalb müssen wir ein letztes Mal auf das Problem des Analytikers zurückkommen. Denn diese einschneidende Neubestimmung der Machtverhältnisse muß den Analytiker in eine Position versetzen, die sich von der des traditionellen Intellektuellen oder Philosophen unterscheidet. Foucault hat einige Hinweise darauf geliefert, wie er dieses Problem sieht. Systematisch hat er den selbsternannten Herren der

Wahrheit und Gerechtigkeit kritisiert, den Intellektuellen, der behauptet, er sage der Macht die Wahrheit und widerstehe ihrem angeblich repressiven Effekt. Der »Gewinn des Sprechers« erwies sich als Moment im Ausbreitungsprozeß der Bio-Macht.

Auf diesen Punkt geht Foucault allgemeiner ein. Den Intellektuellen rät er, nicht mehr den universalen Propheten zu spielen. Sie sollen aufhören so zu tun, als könnten sie die Zukunft voraussagen, vor allem aber sollen sie ihre angemäÙte Gesetzgeberrolle fallenlassen. »Der griechische Weise, der jüdische Prophet, der römische Gesetzgeber – diese Modelle spuken nach wir vor in den Köpfen derer, die heute berufsmäÙig sprechen und schreiben.« (Telos 161) In jüngerer Zeit ist unser Modell des Intellektuellen das des Schriftsteller-Juristen, der behauptet, keinerlei Parteiinteressen zu verfolgen, die Stimme aller zu sein, Gottes Recht oder das des Staates zu vertreten und die allgemeinen Gesetze der Vernunft zu verkünden. Die exemplarische Figur des klassischen Zeitalters war vielleicht Voltaire, der die Menschenrechte verkündete, Betrug und Heuchelei enthüllte, den Despotismus und falsche Hierarchien angriff, Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten bekämpfte. Es ist die Funktion des modernen Intellektuellen, die Wahrheit ungetrübt zur Rede zu bringen.

Heute bieten uns das angeblich freie Subjekt und der universale Intellektuelle wenig Hilfe. Was aber nicht heißt, daß jene, die Menschen verstehen und die Gesellschaft verändern wollen, entweder außerhalb der Macht stehen oder machtlos sind. Vielmehr ist, und das zeigt Foucaults Darstellung vom Aufstieg und der Verbreitung der Bio-Macht, das Wissen eines der Hauptbestandteile beim Betrieb der Macht in der modernen Welt.

Wissen steht nicht in einem Überbauverhältnis zur Macht; es ist wesentliche Bedingung für die Bildung und das weitere Wachstum der industriellen, technologischen Gesellschaft. Nehmen wir nur als soeben diskutiertes Beispiel das Gefängnis: die Kategorisierung und Individualisierung der Gefangenen war wesentlicher Bestandteil für den Betrieb dieses Machtfeldes; diese Disziplintechnologie hätte nicht ihre Form annehmen, ihre Verbreitung erzielen oder auf ihre Weise Delinquenten erzeugen können, wenn Macht und Wissen sich lediglich äußerlich wären. Aber Macht und Wissen sind nicht miteinander *identisch*. Foucault will weder das Wissen auf einen hypothetischen Unterbau der Macht reduzieren noch Macht als eine immer kohärente Strategie konzipieren. Er sucht die Spezifität und die Materialität ihrer Verbindungen aufzuzeigen. Sie stehen nicht in einem kausalen, sondern in einem korrelativen Verhältnis zueinander, das in seiner jeweiligen historischen Spezifität bestimmt werden muß. Diese gegenseitige Erzeugung von Macht und Wissen erkannt zu haben ist eine von Foucaults Hauptleistungen. Der universale Intellektuelle spielt das Spiel der Macht, weil ihm diese Tatsache entgeht.

Foucault behauptet nicht, außerhalb der Praktiken der Macht zu stehen; zugleich ist er nicht mit ihnen identisch. Wenn er, erstens, zeigt, daß die



Praktiken unserer Kultur sowohl Objektivierung als auch Subjektivierung erzeugt haben, so hat er schon den Griff, der von der scheinbaren Natürlichkeit und Notwendigkeit dieser Praktiken ausgeht, gelockert. Die Kraft der Bio-Macht besteht darin, Realität sowohl zu definieren als auch sie zu produzieren. Dieser Realität gemäß besteht die Welt aus Subjekten und Objekten und deren totalisierender Normalisierung. Jede Lösung, die diese Setzungen hinnimmt – und sei es, um sie zu bekämpfen – wird zum Bestand der Bio-Macht beitragen. Mittels interpretativer Analytik war es Foucault möglich, die konkreten materiellen Mechanismen zu enthüllen, die diese Realität produzieren, während er zugleich akribisch die transparenten Masken beschreibt, hinter denen diese Mechanismen verborgen sind.

Dies führt uns zu unserem zweiten Punkt. Foucault ist in der Lage, unsere gegenwärtige Situation zu diagnostizieren, weil auch er sie teilt. Seine pragmatisch orientierten Berichte bieten Innenansichten. Er liefert uns eine Genealogie der organisierenden Tendenzen in unserer Kultur. Sicherlich sagt Foucault nicht, alle Praktiken unserer Kultur seien Disziplinar- oder Geständnispraktiken, oder jede Wissensproduktion funktioniere unmittelbar als Machteffekt. Die Tendenz zur Normalisierung ist nicht bis zur Totalisierung aller Praktiken gediehen. Eingedenk dieser Tendenz, und ausgehend von seiner Einsicht, daß die Wahrheit der Macht nicht äußerlich ist, kommt Foucault zu dem Schluß, daß »die Frage der Philosophie ... die Frage danach ist, was wir sind. Darum ist die zeitgenössische Philosophie durch und durch politisch und durch und durch historisch. Sie ist die der Geschichte immanente Politik und die der Politik unabdingbare Geschichte.« (Telos 159) Wir können nicht zurückgreifen auf objektive Gesetze, auf reine Subjektivität oder auf die Totalisierungen der Theorie. Wir haben nur die kulturellen Praktiken, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind. Um zu erkennen, was das ist, müssen wir der Geschichte der Gegenwart zu Leibe rücken.

Ein weiterer Schluß Foucaults besagt, daß die Aufgabe *nicht* ist, die Wahrheit von der Macht zu befreien. In den Humanwissenschaften scheinen alle derartigen Bestrebungen nur den disziplinären und technologischen Tendenzen in unserer Gesellschaft Energie zuzuführen. Die Aufgabe lautet vielmehr, diesen pragmatischen Ansatz innerhalb eines Machtfeldes anders funktionieren zu machen.

»Ich bin mir dessen voll bewußt, daß ich niemals etwas anderes geschrieben habe als fictions. Ich will nicht sagen, daß das außerhalb von Wahrheit liegt. Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktions-Diskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen und so zu erreichen, daß der Wahrheitsdiskurs etwas hervorruft, ›fabriziert‹, was noch nicht existiert, also ›fingiert‹. Man ›fingiert‹ Geschichte von einer politischen Realität aus, die sie wahr macht, man fingiert eine Politik, die noch nicht existiert, von einer historischen Wahrheit aus.« (ILF 117)

Zusammengefaßt schützen Interpretation und Analytik den Praktiker der fiktiven Geschichte vor dem *esprit sérieux* traditioneller Philosophie ebenso wie vor zeitgenössischer Verspieltheit. Die Analytik respektiert bestehende Probleme und Begriffe, sie erkennt an, daß es bei ihnen um etwas Wichtiges geht; das tut sie in einer Weise, die mehr über die Gesellschaft und deren Praktiken als über die letztendliche Realität offenbart. Die Interpretation geht von der gegenwärtigen Gesellschaft und deren Problemen aus. Sie gibt ihnen eine genealogische Geschichte ohne den Anspruch, zu erfassen, wie die Vergangenheit wirklich war. Die Begriffe, in denen ehemals die Leute einander zu verstehen suchten, schaffen archäologischen Ballast; gegenwärtige Probleme ernst zu nehmen, hält einen davon ab, mit diesen Begriffen aus unserer Vergangenheit intellektuelle Spielchen zu treiben.

## Schluß

Das Werk Michel Foucaults ist nach wie vor im Werden begriffen. Obwohl seine Hauptkonturen deutlich sind, werden Foucaults künftige Schriften sicherlich unerwartete Drehungen und Wendungen enthalten. Dementsprechend haben wir beschlossen, anstelle einer definitiven Schlußformel eine Reihe von Fragen zu stellen, die sich im Laufe unserer Untersuchungen ergeben haben. Diese Fragen, so meinen wir, helfen, die Hauptthemen und Hauptschwierigkeiten des derzeit vorliegenden Werks Michel Foucaults zu bestimmen, und werfen daneben die allgemeinsten Probleme zeitgenössischen Denkens auf.

Wir stellen die Fragen in Form einer Reihe von Dilemmata dar. Bei jeder Gruppe besteht ein scheinbarer Gegensatz zwischen einer traditionellen philosophischen Ansicht, Beschreibung und Interpretation müßten letztlich den Dingen, wie sie wirklich sind, entsprechen, und einer nihilistischen Ansicht, physikalische Realität, der Körper und die Geschichte seien das, was wir dafür halten. Wir haben diese Fragen – und dieses Buch – so aufgebaut, um zu zeigen, wie Foucault zu vermeiden suchte, eine oder beide dieser Formulierungen anzunehmen. Ihm ging es darum, gradlinig den einschlagenden Weg zu markieren und die traditionsgemäß oder üblicherweise erteilten Antworten geschickt zu vermeiden. Seine »konkreten Vorführungen« haben ein Terrain abgesteckt. Als voll befriedigende Landkarten können sie nicht gelten. Foucault selbst hat in einer persönlichen Mitteilung seine Taktik als »Slalom« zwischen der traditionellen Philosophie und der Aufgabe jeglichen Ernstes beschrieben. Doch Foucaults asketische Weigerung, über diese konkreten Vorführungen hinauszugehen, ist zwar stringent und auch bewundernswert, doch bringt sie weder die Fragen zum Verschwinden noch befriedigt sie völlig unser vielleicht immer noch traditionelles Begehren nach einem Bild des Wegs. Stellen wir deshalb diese Fragen als Markierungen am Weg, dem moderne Denker folgen müssen.

### Fragen

#### Wahrheit

A. Gibt es einen Platz für nicht zweifelhafte Wissenschaften (Physik, Biologie usw.) zwischen der Korrespondenztheorie der Wahrheit und einem Ansatz, der jede Disziplin als Diskursformation behandelt? Wie autonom und frei von gesellschaftlichen Verhältnissen sind sie? In welchem Sinne sind sie wahr? Lassen sich diese Fragen von Kuhn aus beantworten? Wenn nicht, in welcher Richtung wäre eine bessere Antwort zu suchen? Oder sind philosophische Fragen wie diese überholt?

B. Besteht die Hauptaufgabe der Philosophie darin, Merleau-Pontys Analyse des *Eigenleibs* mit Inhalt zu versehen? Oder geht ein solcher Ansatz, der im Körper ahistorische und transkulturelle Strukturen findet, fehl? Wenn es solche Strukturen gibt, kann man sich dann auf sie berufen ohne zum Naturalismus zurückzukehren? Stellt der Körper eine der Grundlagen des Widerstands gegen die Bio-Macht dar? Kann der Körper durch Disziplinartechniken total verwandelt werden? Merleau-Ponty unterstellt dem Leib ein *telos* von Rationalität und Explizitheit; hat er recht, wie kommt es dann, daß Macht und Organisations-Rationalität in anderen Kulturen so selten miteinander verbunden sind? Wenn andererseits Macht und Rationalität nicht im körperlichen Bedürfnis nach maximalem Zugriff auf die Welt fußen, welches ist dann das Verhältnis zwischen den Vermögen des Körpers und der Macht?

C. In welchem Maße und auf welche Weise sollte die Geschichte der Gegenwart verantwortlich sein für die Tatsachen der Vergangenheit? Ist jede Analyse, die aus einer pragmatischen Absicht erwächst, gleichermaßen gültig, oder gibt es andere Gültigkeitskriterien? In welchem Verhältnis stehen Analyse und Wahrheit? Welche Rolle spielen empirische Bestätigung und Nichtbestätigung?

## Widerstand

A. Was stimmt mit der Kerkergesellschaft nicht? Die Genealogie untergräbt eine Haltung, die sie auf der Grundlage des Naturrechts oder der menschlichen Würde bekämpft, welche beide die Annahmen traditioneller Philosophie voraussetzen. Die Genealogie untergräbt auch die Bekämpfung der Kerkergesellschaft auf der Grundlage subjektiver Vorlieben und Einsichten (oder die Darstellung gewisser Gruppen als Träger menschlicher Werte, die der Kerkergesellschaft widerstreben). Worauf also können wir eine kritische Haltung gründen?

B. Wie soll der Widerstand gegen die Bio-Macht gestärkt werden? Dialektische Argumente, die auf das korrekte theoretische Verständnis von Menschen und Gesellschaft setzen, sind kaum in der Lage, eine größere Anzahl von Leuten in Bewegung zu bringen und sind obendrein, Foucaults Analyse zufolge, selber Teil des gegenwärtigen Problems. Von entscheidender Bedeutung ist hier die rhetorische Dimension. Hält man den platonischen Wahrheitsbegriff für »unsere längste Lüge«, soll man dann an einer platonischen Auffassung von rhetorischem und pragmatischem Diskurs als bloßer Manipulation stehenbleiben? Oder gibt es eine Kunst der Interpretation, die sich aus anderen Quellen speist und die Möglichkeit schafft, den Diskurs zum Kampf gegen Herrschaft zu verwenden?

C. Gibt es irgendeine andere Weise, der Disziplinargesellschaft zu widerstehen, als die, ihr Funktionieren zu verstehen und – wann immer möglich – zu stören? Gibt es eine Weise, den Widerstand positiv zu machen, dergestalt, daß er sich in Richtung einer »neuen Ökonomie der Körper und der Lüste« bewegt?

## Macht

A. »Macht« funktioniert in Foucaults Werk als ein Begriff, der klären soll, wie gesellschaftliche Praktiken wirken, ohne dabei in eine traditionelle Geschichtstheorie zu verfallen. Aber der Status dieses Begriffs ist hochproblematisch. Gewiß bedeutet Macht für Foucault nicht etwas, das als metaphysischer Grund funktioniert. Wenn aber die Macht »nominalisiert« wird, in welcher Weise ist sie dann erklärungskräftig?

B. Die Genealogie der Wahrheit und des Körpers ist nun weit zurück in unsere Kulturgeschichte verlängert worden. Muß die Macht ebenfalls so weit zurück verlängert werden? Wenn ja, wie? Wenn nicht, warum nicht?

C. Was ist Macht? Sie kann weder eine bloß äußerliche Kraft sein, die lokale Interaktionen organisiert, noch läßt sie sich auf die Totalität individueller Interaktionen einschränken, da sie in entscheidender Weise Interaktionen und Individuen prägt. Soll sie aber ein nützlicher Begriff sein, so muß ihr Status spezifisch bestimmt werden. Wie kann Macht zugleich ein produktives Prinzip innerhalb der Praktiken selbst und ein lediglich heuristisches Prinzip zum nachträglichen Verständnis der Praktiken sein?

NACHWORT VON MICHEL  
FOUCAULT

DAS SUBJEKT UND DIE  
MACHT



## Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts

Die Ideen, die ich hier erörtern will, stellen weder eine Theorie noch eine Methodologie dar.

Zunächst möchte ich darlegen, was das Ziel meiner Arbeit während der letzten 20 Jahre war. Es war nicht die Analyse der Machtphänomene und auch nicht die Ausarbeitung der Grundlagen einer solchen Analyse.

Meine Absicht war es vielmehr, eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden. Meine Arbeit befaßte sich darum mit drei Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln.

Zunächst waren da die Untersuchungsverfahren, die sich den Status von Wissenschaften zu geben versuchen; ich denke zum Beispiel an die Objektivierung des sprechenden Subjekts in der Allgemeinen Grammatik, in der Philologie und in der Linguistik. Oder etwa die Objektivierung des produktiven Subjekts, des Subjekts, das arbeitet, in der Analyse der Reichtümer und der Ökonomie. Oder, drittes Beispiel, die Objektivierung der puren Tatsache des Lebens in der Naturgeschichte oder Biologie.

Im zweiten Abschnitt meines Arbeitens habe ich die Objektivierung des Subjekts durch das, was ich »Teilungspraktiken« nennen werde, untersucht. Das Subjekt ist entweder in seinem Inneren geteilt oder von den anderen abgeteilt. Dieser Vorgang macht aus ihm einen Gegenstand. Die Aufteilung in Verrückte und geistig Normale, in Kranke und Gesunde, in Kriminelle und »anständige Jungs« illustriert dies.

Schließlich habe ich versucht, die Art und Weise, in der ein Mensch sich selber in ein Subjekt verwandelt, zu untersuchen. Als Beispiel habe ich den Bereich der Sexualität gewählt: wie der Mensch gelernt hat sich als Subjekt einer »Sexualität« zu erkennen.

Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich. Denn wenn das menschliche Subjekt innerhalb von Produktions- und Sinnverhältnissen steht, dann steht es zugleich auch in sehr komplexen Machtverhältnissen. Nun schien mir, daß wir mit der Geschichte und der Theorie der Ökonomie über angemessene Werkzeuge für die Analyse der Produktionsverhältnisse verfügen; ebenso liefern Linguistik und Semiotik Werkzeuge für die Untersuchung der Sinnverhältnisse. Für Machtverhältnisse aber gab es kein bestimmtes Werkzeug. Wir verfügten lediglich über Weisen, die Macht zu denken, die sich entweder auf juristische Modelle (Wer legitimiert die Macht?) oder auf institutionelle Modelle (Was ist der Staat?) stützten. Wollte man sie zur Untersuchung der Objektivierung des Subjekts verwenden, mußte man also die Dimensionen einer Definition der Macht erweitern.

Brauchen wir eine Theorie der Macht? Da jede Theorie eine vorhergehende Objektbildung voraussetzt, kann keine als Grundlage der analyti-



schen Arbeit dienen. Aber die analytische Arbeit kommt nicht ohne weiterführende Begriffsbildung voran. Und diese Begriffsbildung impliziert kritisches Denken: ein ständiges Überprüfen.

Zunächst gilt es zu überprüfen, was ich den »Begriffsbedarf« nennen würde. Ich meine, daß die Begriffsbildung nicht auf einer Theorie des Objekts aufgebaut werden sollte: das begrifflich erfaßte Objekt ist nicht das alleinige Kriterium einer guten Begriffsbildung. Wir müssen die historischen Bedingungen kennen, die unserer Begriffsbildung zugrundeliegen. Wir brauchen ein geschichtliches Bewußtsein unserer gegenwärtigen Situation.

Als zweites muß man den Realitätstyp überprüfen, mit dem wir es zu tun haben. Ich bezweifle, daß die Frage der Macht erst im 20. Jahrhundert gestellt worden ist. Allerdings ist für uns die Macht nicht nur eine theoretische Frage, sondern ein Teil unserer Erfahrung. Ich will nur zwei ihrer »pathologischen Formen« anführen, jene zwei »Krankheiten der Macht«, Faschismus und Stalinismus. Einer der zahlreichen Gründe dafür, daß sie uns so verwirren, ist, daß sie trotz ihrer historischen Einmaligkeit nichts Ursprüngliches sind. Sie benutzten und erweiterten Mechanismen, die in den meisten anderen Gesellschaften schon vorhanden waren. Mehr als das: trotz ihres inneren Wahnsinns haben sie in großem Ausmaße die Ideen und Verfahrensweisen unserer politischen Rationalität benutzt. Wir brauchen eine neue Ökonomie der Machtverhältnisse, und ich gebrauche hier das Wort »Ökonomie« in seinem theoretischen und praktischen Sinn. Anders gesagt: seit Kant besteht die Rolle der Philosophie darin, die Vernunft davor zu bewahren, über die Grenzen dessen, was uns durch die Erfahrung gegeben ist, hinauszugehen. Aber seitdem, das heißt, seit der Entwicklung des modernen Staats und der politischen Lenkung der Gesellschaft, hat die Philosophie auch die Funktion, die Machtausübung der politischen Rationalität zu begrenzen – eine ziemlich hochgeschraubte Erwartung.

Das Verhältnis zwischen der Rationalisierung und den Auswüchsen der politischen Macht ist offensichtlich. Es bedarf nicht erst der Bürokratie oder der Konzentrationslager, um die Existenz derartiger Verhältnisse zu erkennen. Das Problem ist nur, was man mit solch einer offensichtlichen Tatsache anfängt. Sollen wir uns an die Vernunft halten? Nichts wäre steriler als das. Zunächst, weil das Feld nichts mit Schuld oder Unschuld zu tun hat. Zweitens, weil es sinnlos ist, sich auf die Vernunft als Gegenstück der Unvernunft zu beziehen. Letztlich, weil ein solches Vorgehen uns darauf festlegen würde, die willkürliche und langweilige Rolle entweder des Rationalisten oder des Irrationalisten zu spielen.

Sollen wir den Typ von Rationalität untersuchen, der unserer modernen Kultur zueigen scheint und der in der *Aufklärung* [im Original deutsch] gründet? Das war wohl der Ansatz einiger Mitglieder der Frankfurter Schule. Ich habe indes nicht vor, eine Diskussion ihrer Werke zu beginnen, so wichtig und wertvoll sie auch sind. Vielmehr will ich ein anderes Untersu-

chungsverfahren für die Beziehungen zwischen Rationalisierung und Macht vorschlagen. Vielleicht täten wir gut daran, die Rationalisierung der Gesellschaft oder der Kultur nicht global zu betrachten, sondern den Vorgang in verschiedenen Bereichen zu analysieren, deren jeder auf eine grundlegende Erfahrung verweist: Wahnsinn, Krankheit, Tod, Verbrechen, Sexualität usw. Ich halte das Wort »Rationalisierung« für gefährlich. Wir sollten spezifische Rationalitäten untersuchen, statt ständig vom Fortschreiten der Rationalisierung im allgemeinen zu reden.

Auch wenn die *Aufklärung* eine sehr wichtige Phase unserer Geschichte und der Entwicklung der politischen Technologie war, glaube ich, daß wir auf sehr viel entferntere Vorgänge zurückgehen müssen, wenn wir verstehen wollen, kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.

Ich möchte einen Weg in Richtung einer neuen Ökonomie der Machtverhältnisse vorschlagen, der empirischer und direkter auf unsere gegenwärtige Situation bezogen ist, und der mehr Beziehungen zwischen Theorie und Praxis umfaßt. Sein Ausgangspunkt sind die Formen des Widerstands gegenüber den verschiedenen Machttypen. Metaphorisch gesprochen heißt das, den Widerstand als chemischen Katalysator zu gebrauchen, mit dessen Hilfe man die Machtverhältnisse ans Licht bringt, ihre Positionen ausmacht und ihre Ansatzpunkte und Verfahrensweisen herausbekommt. Statt die Macht von ihrer inneren Rationalität her zu analysieren, heißt es, die Machtverhältnisse durch den Gegensatz der Strategien zu analysieren.

Um zum Beispiel herauszufinden, was unsere Gesellschaft unter vernünftig versteht, sollten wir vielleicht analysieren, was im Feld der Unvernunft vor sich geht. Wir sollten untersuchen, was im Feld der Illegalität vor sich geht, um zu verstehen, was wir mit Legalität meinen, und um zu verstehen, worum es bei Machtverhältnissen geht, sollten wir vielleicht die Widerstandsformen und die Versuche zur Auflösung dieser Verhältnisse untersuchen.

Als Ausgangspunkt könnten wir eine Reihe von Oppositionen nehmen, die sich während der letzten Jahre entwickelt haben: die Opposition gegen die Macht der Männer über Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der Verwaltung über das Leben der Leute. Es genügt nicht zu sagen, daß diese Oppositionen antiautoritäre Kämpfe sind; wir müssen präziser definieren, was ihnen gemeinsam ist:

1. Es sind »transversale« Kämpfe; damit meine ich, daß sie nicht auf ein bestimmtes Land beschränkt sind. Sicherlich fördern einige Länder ihre Entwicklung und erleichtern ihre Ausbreitung, aber sie sind nicht auf eine bestimmte politische oder ökonomische Regierungsform beschränkt.

2. Diese Kämpfe zielen auf die Auswirkungen der Macht als solcher. Die Vorwürfe gegen den Berufsstand der Mediziner richten sich nicht so sehr darauf, daß er Profite macht, sondern daß er über die Körper und die

Gesundheit der Leute, über ihr Leben und ihren Tod unkontrolliert Macht ausübt.

3. Aus zwei Gründen sind es »unmittelbare« Kämpfe. In diesen Kämpfen kritisieren die Leute diejenigen Machtinstanzen, die ihnen am nächsten sind, jene, die direkt auf die Individuen einwirken. Sie fragen nicht nach dem »Hauptfeind«, sondern nach dem unmittelbaren Feind. Auch setzen sie nicht darauf, daß die Lösung ihres Problems in irgendeiner Zukunft liegen könnte (Befreiungen, Revolutionen, Ende des Klassenkampfes). Gemessen an den theoretischen Erklärungsmustern oder an der revolutionären Ordnung, die ihnen der Historiker unterlegt, sind dies anarchische Kämpfe. Aber das sind nicht ihre ursprünglichsten Kennzeichen. Spezifischer scheinen mir die folgenden:

4. Es sind Kämpfe, die den Status des Individuums infragestellen: Einerseits behaupten sie das Recht, anders zu sein, und unterstreichen all das, was Individuen wirklich individuell macht. Andererseits bekämpfen sie all das, was das Individuum absondert, seine Verbindungen zu anderen abschneidet, das Gemeinschaftsleben spaltet, das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an seine Identität fesselt.

Diese Kämpfe sind nicht im engeren Sinne für oder gegen das »Individuum« gerichtet, sondern eher Kämpfe gegen das, was man »Regieren durch Individualisieren« nennen könnte.

5. Sie bekämpfen jene Machtwirkungen, die an Wissen, Kompetenz und Qualifikation gebunden sind. Es sind Kämpfe gegen die Privilegien des Wissens. Aber sie wenden sich auch gegen Verheimlichung, Entstellung und Mystifizierung in den Darstellungen, die den Leuten aufgezwungen werden. In all dem liegt kein »Szientismus« (das heißt keinerlei dogmatischer Glaube an den Wert wissenschaftlichen Wissens), aber auch keine skeptische oder relativistische Verweigerung jeglicher erwiesenen Wahrheit. Was in Frage steht, ist die Weise, in der Wissen zirkuliert und funktioniert, seine Beziehungen zur Macht. Kurz, das *Régime des Wissens*.

6. Schließlich kreisen all diese gegenwärtigen Kämpfe um dieselbe Frage: Wer sind wir? Sie weisen die Abstraktionen ab, die ökonomische und ideologische Staatsgewalt, die nicht wissen will, wer wir als Individuen sind, die wissenschaftliche und administrative Inquisition, die bestimmt, wer man sei. Man kann zusammenfassen: Das Hauptziel dieser Kämpfe ist nicht so sehr der Angriff auf diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern vielmehr auf eine Technik, eine Form von Macht. Diese Form von Macht wird im unmittelbaren Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen. Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht. Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität

tät verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht.

Allgemein kann man sagen, daß es drei Typen von Kämpfen gibt: die gegen Formen der (ethnischen, sozialen und religiösen) Herrschaft; die gegen Formen der Ausbeutung, die das Individuum von dem trennen, was es produziert; die gegen all das, was das Individuum an es selber fesselt und dadurch anderen unterwirft (Kämpfe gegen Subjektivierung, gegen Formen von Subjektivität und Unterwerfung).

Die Geschichte ist reich an Beispielen für diese drei Typen gesellschaftlicher Kämpfe, ob sie nun isoliert oder vermischt auftauchen. Aber selbst wenn sie vermischt sind, dominiert fast immer einer von ihnen. In den Feudalgesellschaften etwa überwogen die Kämpfe gegen die Formen ethnischer oder sozialer Herrschaft, auch wenn die ökonomische Ausbeutung eine wichtige Ursache des Aufruhrs hätte abgeben können.

Im 19. Jahrhundert ist der Kampf gegen die Ausbeutung in den Vordergrund getreten. Und heute wird der Kampf gegen die Formen der Subjektivierung, gegen die Unterwerfung durch Subjektivität zunehmend wichtiger, auch wenn die Kämpfe gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden sind, ganz im Gegenteil. Ich vermute, daß unsere Gesellschaft es nicht zum ersten Mal mit dieser Art von Kampf zu tun hat. All die Bewegungen zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert, die ihren Hauptausdruck und ihren Niederschlag in der Reformation fanden, müssen als Anzeichen einer großen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität und als Aufstand gegen den Typ religiöser und moralischer Macht, der im Mittelalter diese Subjektivität geprägt hatte, verstanden werden. Das damals verspürte Bedürfnis nach direkter Teilhabe am geistlichen Leben, am Werk der Erlösung, an der Wahrheit, die im heiligen Buch liegt – all das war ein Kampf für eine neue Subjektivität.

Ich weiß, welche Einwände man vorbringen kann. Man kann sagen, alle Typen der Subjektivierung seien bloß abgeleitete Phänomene, Konsequenzen anderer ökonomischer und gesellschaftlicher Prozesse: Produktivkräfte, Klassenkonflikte und ideologischer Strukturen, die die Form der Subjektivität bestimmen. Es ist klar, daß man die Subjektivierungsmechanismen nicht studieren kann ohne ihre Beziehungen zu den Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismen zu berücksichtigen. Gleichwohl stellen sie nicht bloß den Endpunkt anderer, grundlegenderer Mechanismen dar, sondern unterhalten komplexe und zirkuläre Beziehungen zu anderen Formen.

Der Grund dafür, daß dieser Kampfstyp in unserer Gesellschaft überhand nimmt, liegt darin, daß sich seit dem 16. Jahrhundert kontinuierlich eine neue Form politischer Macht entwickelt hat. Diese neue politische Struktur ist bekanntlich der Staat. Der Staat wird jedoch zumeist als ein Typ politischer Macht wahrgenommen, der die Individuen nicht zur Kenntnis nimmt, da er sich nur mit den Interessen der Allgemeinheit oder vielmehr einer Klasse oder Gruppe bestimmter Bürger befaßt. Das ist vollkom-

men richtig. Ich möchte aber unterstreichen, daß die Macht des Staates (und das ist einer der Gründe für ihre Stärke) eine zugleich individualisierende und totalisierende Form der Macht ist. Ich glaube, daß es niemals in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften, nicht einmal in der altchinesischen Gesellschaft, eine so verwickelte Kombination von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren innerhalb ein und derselben politischen Struktur gegeben hat. Das liegt daran, daß der moderne abendländische Staat eine alte Machttechnik, die den christlichen Institutionen entstammt, nämlich die Pastoralmacht, in eine neue politische Form integriert hat.

Man hat oft gesagt, das Christentum habe einen ethischen Code hervorgebracht, der sich von dem der antiken Welt grundlegend unterschied. Was man weniger betont, ist, daß das Christentum der gesamten antiken Welt neue Machtverhältnisse beschert hat. Das Christentum ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Als solche vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form von Macht.

1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern.

2. Pastoralmacht ist nicht bloß eine Form von Macht, die befiehlt; sie muß auch bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern. Darin unterscheidet sie sich von der Königsmacht, die von ihren Subjekten Opfer fordert, wenn es gilt, den Thron zu retten.

3. Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert.

4. Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern.

Diese Form von Macht ist auf das Seelenheil gerichtet (im Gegensatz zur politischen Macht). Sie ist selbstlos (im Gegensatz zum Prinzip der Souveränität) und individualisierend (im Gegensatz zur juridischen Macht). Sie erstreckt sich über das gesamte Leben und begleitet es ununterbrochen; sie ist mit einer Produktion von Wahrheit verbunden, der Wahrheit des Individuums selbst.

All dies, werden Sie sagen, ist Geschichte; das Pastorat hat, sofern es nicht verschwunden ist, doch seine Wirksamkeit weitgehend eingebüßt. Das stimmt, aber ich denke, wir sollten zwischen zwei Aspekten der Pastoralmacht unterscheiden: der kirchlichen Institutionalisierung, die verschwunden ist oder seit dem 18. Jahrhundert viel an Lebenskraft verloren hat, und der Funktion selbst, die sich ausgebreitet und außerhalb der kirch-

lichen Institution vermehrt hat. Um das 18. Jahrhundert hat sich ein wichtiges Phänomen ergeben: eine neue Verteilung, eine neue Organisation dieser Art von individualisierender Macht. Ich glaube nicht, daß wir den »modernen Staat« als eine Entität betrachten sollten, die sich unter Mißachtung der Individuen entwickelt hat und nicht wissen wollte, wer diese sind noch ob sie überhaupt existieren, sondern im Gegenteil als eine sehr raffinierte Struktur, in die Individuen durchaus integrierbar sind – unter einer Bedingung: daß die Individualität in eine neue Form gebracht und einer Reihe spezifischer Modelle unterworfen werde. In gewisser Hinsicht kann man den modernen Staat als eine Individualisierungs-Matrix oder eine neue Form der Pastoralmacht ansehen.

Noch einige Worte zu dieser neuen Pastoralmacht.

1. Man beobachtet einen Wechsel ihrer Ziele. Es ging nicht mehr darum, die Leute zur Erlösung in der anderen Welt zu führen, sondern ihnen das Heil in dieser Welt zu sichern. Und in diesem Kontext nimmt das Wort Heil mehrere Bedeutungen an: es meint Gesundheit, Wohlergehen (das heißt: ausreichende Mittel, Lebensstandard), Sicherheit, Schutz gegen Unfälle. Eine Reihe »weltlicher« Ziele ersetzt die religiösen des traditionellen Pastorats, und das umso leichter, als letztere aus verschiedenen Gründen immer schon zusätzlich manche der ersteren mit abgedeckt hatten; man denke an die Rolle der Medizin und ihre soziale Funktion, die lange Zeit durch die katholischen und die protestantischen Kirchen wahrgenommen worden ist.

2. Zugleich verstärkte sich die Verwaltung der Pastoralmacht. Manchmal ist diese Machtform vom Staatsapparat ausgeübt worden oder zumindest von einer öffentlichen Institution wie der Polizei. (Vergessen wir nicht, daß die Polizei im 18. Jahrhundert nicht nur dazu erfunden worden ist, um über die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung zu wachen und um den Regierungen im Kampf gegen deren Feinde zu helfen, sondern auch um die Versorgung der Städte zu gewährleisten, Hygiene und Gesundheit zu schützen und die Bedingungen zu gewährleisten, die für die Entwicklung des Handwerks und des Handels notwendig waren.) Manchmal ist die Macht von Privatunternehmungen, Fürsorgevereinen, Wohltätern und Philanthropen ausgeübt worden. Es sind aber auch alte Institutionen, wie zum Beispiel die Familie, mobilisiert worden, um Pastoralfunktionen zu übernehmen. Diese Macht ist auch von komplexen Strukturen wie der Medizin ausgeübt worden, die sowohl Privatinitiativen – einschließlich des Verkaufs von Dienstleistungen auf der Grundlage der Marktwirtschaft – als auch öffentliche Einrichtungen wie die Hospitäler umfaßte.

3. Schließlich hat die Vervielfachung der Ziele und der Agenten der Pastoralmacht dazu geführt, daß sich das Wissen über den Menschen nach zwei Polen hin entwickelte: der eine, globale und quantitative, betraf die Bevölkerung, der andere, analytische, das Individuum.

Eine der Konsequenzen ist, daß Macht vom pastoralen Typ, die jahrhun-

dertelang, ja länger als ein Jahrtausend an eine bestimmte Institution gebunden gewesen war, plötzlich den gesamten Gesellschaftskörper durchdrang; dabei konnte sie sich auf eine Menge von Institutionen stützen. Anstelle einer pastoralen und einer politischen Macht, die mehr oder weniger miteinander im Bunde waren und mehr oder weniger miteinander rivalisierten, gab es nun eine individualisierende »Taktik«, die das Kennzeichen einer Reihe von Mächten wie der Familie, der Medizin, der Psychiatrie, der Erziehung, der Arbeitgeber usw. war.

Ende des 18. Jahrhunderts veröffentlichte Kant in der *Berlinischen Monatsschrift* einen kurzen Text unter dem Titel »Was ist Aufklärung?«. Man hat ihn lange – und bis heute – als relativ unbedeutenden Text betrachtet. Ich hingegen halte ihn für sehr interessant und erstaunlich, weil hier zum ersten Mal ein Philosoph es als philosophische Aufgabe darstellt, nicht nur das metaphysische System und die Grundlagen des wissenschaftlichen Wissens zu analysieren, sondern ein geschichtliches, noch junges, ja aktuelles Ereignis. Als Kant 1784 fragte: »Was ist Aufklärung?«, da meinte er: Was geht jetzt eben vor sich? Was geschieht mit uns? Was ist das für eine Welt, eine Zeit, ein Moment, in dem wir leben? Oder, mit anderen Worten: Wer sind wir? Wer sind wir als Aufklärer, als Teil der Aufklärungsbewegung? Vergleichen wir das mit der cartesischen Frage: Wer bin ich? Ich als ein einmaliges, doch universales und unhistorisches Subjekt? Wer bin *ich* – »ich« ist für Descartes jeder, überall und zu jeder Zeit. Kant hingegen fragt etwas anderes: Wer sind wir in diesem präzisen Moment der Geschichte? Kants Frage zielt analytisch zugleich auf uns und unsere Gegenwart. Dieser Blickwinkel der Philosophie ist, so denke ich, zunehmend wichtiger geworden, man denke an Hegel, Nietzsche.

Der andere Blickwinkel der »Universalphilosophie« ist nicht verschwunden. Doch die Aufgabe der Philosophie, kritische Analyse unserer Welt zu betreiben, wird immer wichtiger. Das zentrale philosophische Problem ist wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem »double-bind« abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht. Abschließend könnte man sagen, daß das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, nicht darin liegt, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien. Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen.

(von Michel Foucault auf englisch verfaßt)

## Wie wird Macht ausgeübt?

Für manche bedeutet die Frage nach dem *Wie* der Macht, sich auf die Beschreibung ihrer Wirkungen zu beschränken, ohne diese je mit Ursachen oder einer Natur in Verbindung zu bringen. Damit macht man nur aus dieser Macht eine mysteriöse Substanz, die man tunlichst nicht untersucht, weil man sich besser nicht mit ihr anlegt. In dieser Maschinerie, der man nicht auf den Grund geht, wähen sie ein schicksalhaftes Walten. Aber zeigt nicht schon ihr Mißtrauen, daß sie selbst unterstellen, daß so etwas wie die MACHT existiert – mit ihrem Ursprung einerseits, ihrer Natur andererseits und endlich ihren Äußerungen?

Wenn ich der Frage nach dem *Wie* einen gewissen vorläufigen Vorzug zubillige, so nicht, weil ich die Frage nach dem *Was* und dem *Warum* ausschalten will, sondern weil ich sie anders stellen will, oder besser, weil ich erkennen will, ob es legitim ist, sich eine MACHT vorzustellen, die ein *Was*, ein *Warum*, ein *Wie* in sich vereinigt. Schroff gesagt, führt gerade der Beginn der Analyse mit dem *Wie* zu dem Verdacht, daß *die* MACHT nicht existiert; jedenfalls führt es zu der Frage, welche bestimmbareren Inhalte denn gemeint sein sollen, wenn man diesen majestätischen, globalen und substantivierenden Begriff verwendet. Dahinter steht der Verdacht, daß man ein Ensemble sehr komplexer Realitäten verpaßt, wenn man ewig um die Doppelfrage: Was ist die MACHT? Woher kommt die MACHT? herumschleicht. Die kleine, platte und empirische, gewissermaßen als Spähtrupp vorgeschickte Frage: Wie spielt sich das ab? hat nicht die Funktion, eine »Metaphysik« oder eine »Ontologie« der Macht einzuschmuggeln, sondern dient dazu, eine kritische Untersuchung der Machtthematik anzugehen.

1. »Wie« nicht im Sinne von »Wie manifestiert sie sich?«, sondern im Sinne von »Wie wird sie ausgeübt?«, »Was geschieht, wenn Individuen, wie man sagt, ihre Macht über andere ausüben?«.

Von dieser »Macht« gilt es zunächst jene zu unterscheiden, die man über die Dinge ausübt und die einen Instand setzt, zu verändern, zu gebrauchen, sie zu konsumieren oder zu zerstören – eine Macht, die auf Fertigkeiten beruht, die direkt körperlich oder über Instrumente vermittelt sind. Bezeichnen wir das als »Fähigkeit«. Die »Macht« hingegen, die es hier zu analysieren gilt, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie Verhältnisse zwischen Individuen oder Gruppen ins Spiel bringt. Denn man darf sich nicht täuschen: wenn man von der Macht der Gesetze, der Institutionen oder der Ideologien spricht, wenn man von Machtstrukturen oder -mechanismen spricht, dann nur soweit man unterstellt, daß »einige« Macht über andere ausüben. Der Begriff Macht bezeichnet Verhältnisse zwischen »Partnern« (und dabei denke ich nicht an ein Spielsystem, sondern einfach – um es



zunächst ganz allgemein zu sagen – an ein Ensemble von Handlungen, die sich gegenseitig hervorrufen und beantworten). Sodann gilt es zu unterscheiden zwischen Machtverhältnissen und Kommunikationsbeziehungen, die eine Information durch eine Sprache, ein Zeichensystem oder jedes andere symbolische Medium übermitteln. Gewiß bedeutet Kommunizieren immer, in einer bestimmten Weise auf den anderen oder die anderen einzuwirken. Obwohl das Herstellen und In-Umlauf-Bringen signifikanter Elemente sehr wohl Machtwirkungen zum Ziel oder zur Konsequenz haben kann, sind diese nicht einfach ein Aspekt jener. Ob sie nun durch die Kommunikationssysteme gehen oder nicht – die Machtverhältnisse haben ihre Eigenart.

Machtverhältnisse, Kommunikationsbeziehungen und sachliche Fähigkeiten dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Was nicht heißt, daß es sich um drei getrennte Bereiche handelt und daß es einerseits den Bereich der Dinge, der zielgerichteten Technik, der Arbeit und der Transformation des Realen gäbe, andererseits den der Zeichen, der Kommunikation, der Reziprozität und der Fabrikation des Sinns, und schließlich den der Herrschaft, der Zwangsmittel, der Ungleichheit und des Einwirkens von Menschen auf Menschen.<sup>1</sup> Es geht um drei Typen von Verhältnissen, die allerdings immer ineinander verschachtelt sind, sich gegenseitig stützen und als Werkzeug benutzen. Der Einsatz von sachlichen Fähigkeiten, und sei es in den elementarsten Formen, impliziert Kommunikationsbeziehungen (ob es um die nötige Information oder um Arbeitsteilung geht); auch ist er an Machtverhältnisse gebunden (ob es sich um Pflichtarbeiten, um Gesten, die von der Tradition oder der Lehre vorgeschrieben sind, oder um mehr oder weniger obligatorische Zuweisungen oder Aufteilungen der Arbeit handelt). Die Kommunikationsbeziehungen implizieren zielgerichtetes Handeln (und wäre es nur der »korrekte« Einsatz signifikanter Elemente), und durch die Tatsache allein, daß sie das Informationsfeld der Partner verändern, lösen sie Machtwirkungen aus. Die Machtverhältnisse selbst werden in sehr bedeutendem Umfang durch die Produktion und den Austausch von Zeichen ausgeübt; sie sind auch kaum vom zielgerichteten Handeln zu trennen, seien es nun Handlungen, die die Ausübung dieser Macht befördern (wie die Dressurtechniken, die Herrschaftsverfahren, die Weisen, Gehorsam zu erwirken) oder solche, die, um zum Zuge zu kommen, auf Machtverhältnisse angewiesen sind (wie in der Arbeitsteilung und in der Hierarchie der Aufgaben).

Gewiß ist die Koordination zwischen diesen drei Arten von Verhältnissen weder einheitlich noch konstant. In einer bestimmten Gesellschaft gibt es nicht einen allgemeinen Typ von Gleichgewicht zwischen zielgerichtetem Handeln, Kommunikationssystemen und Machtverhältnissen. Vielmehr gibt es verschiedene Formen, verschiedene Orte, verschiedene Umstände oder Gelegenheiten, wo diese Interrelationen auf einem spezifischen Modell basieren. Es gibt aber auch »Blöcke«, in denen die Anpassung der Fähigkei-

ten, die Kommunikationsnetze und die Machtverhältnisse geregelte und aufeinander abgestimmte Systeme bilden. So zum Beispiel eine schulische Institution: ihre räumliche Anordnung, das minutiöse Reglement, das ihr Innenleben lenkt, die verschiedenen dort organisierten Tätigkeiten, die verschiedenen Personen, die dort leben oder sich begegnen, von denen jeder eine wohldefinierte Funktion, einen Platz, ein Gesicht hat – all das konstituiert einen »Block« Fähigkeiten-Kommunikation-Macht. Die Tätigkeit, die das Lernen und den Erwerb von Fähigkeiten oder von Verhaltensweisen sichert, entfaltet sich darin durch ein Ensemble geregelter Kommunikationen (Unterrichtsstunden, Fragen und Antworten, Befehle, Ermahnungen, kodierte Zeichen des Gehorsams, differentiellen Abzeichen des »Wertes« eines jeden und der Kenntnisstufen) sowie durch eine Reihe von Machtverfahren (Abschließung, Überwachung, Belohnung und Bestrafung, Pyramide der Hierarchie) hindurch.

Diese Blöcke, in denen der Einsatz der technischen Fähigkeiten, das Spiel der Kommunikationen und die Machtverhältnisse nach durchdachten Formeln aufeinander abgestimmt ist, bilden das, was man, wenn man den Sinn des Wortes etwas dehnt, »Disziplinen« nennen kann. Die empirische Analyse gewisser Disziplinen, so wie sie sich historisch gebildet haben, ist schon deshalb von gewissem Interesse. Zunächst, weil die Systeme anhand künstlich klarer und abgestimmter Schemata die Art und Weise aufzeigen, nach der sich die Systeme der sachlichen Finalität, der Kommunikationen und der Macht untereinander verbinden können. Aber auch weil sie unterschiedliche Verbindungsmodelle aufweisen, bald mit Vorrang der Macht- und Gehorsamsverhältnisse wie in den Kloster- oder Gefängnis-Disziplinen, bald mit Vorrang zielgerichteter Tätigkeiten wie in den Werkstatt- oder Hospital-Disziplinen, bald mit dem Vorrang der Kommunikationsbeziehungen wie in den Ausbildungs-Disziplinen, bald auch mit der Sättigung der drei Typen von Verhältnissen, wie vielleicht in der militärischen Disziplin, wo eine Unmenge von Zeichen bis zur Redundanz straffe Machtverhältnisse anzeigt, die sorgfältig kalkuliert sind, um eine Reihe technischer Effekte zu erzielen.

Und das, was in Europa seit dem 18. Jahrhundert die Disziplinarisierung der Gesellschaften ausmacht, ist wohlgemerkt nicht, daß die betroffenen Individuen immer gehorsamer werden; auch nicht, daß diese Gesellschaften anfangen, Kasernen, Schulen oder Gefängnissen zu ähneln; sondern, daß man sich um eine immer besser kontrollierte, immer rationellere und wirtschaftlichere Abstimmung zwischen den Produktionstätigkeiten, den Kommunikationsnetzen und dem Spiel der Machtverhältnisse bemüht hat.

Wenn man also das Thema Macht von einer Analyse des *Wie* her anschneidet, führt das dazu, daß man sich von der Voraussetzung einer grundlegenden MACHT in mehreren Punkten kritisch absetzt. Als Gegenstand der Analyse wählt man dann Machtverhältnisse und nicht eine Macht; Verhältnisse von *Macht*, die sich von den sachlichen Fähigkeiten

ebenso unterscheiden wie von den Kommunikationsbeziehungen; Machtverhältnisse schließlich, die man in der Verschiedenheit ihrer Verknüpfung mit diesen Fähigkeiten und Beziehungen erfassen kann.

## 2. Worin besteht die Eigenart der Machtverhältnisse?

Machtausübung bezeichnet nicht einfach ein Verhältnis zwischen individuellen oder kollektiven Partnern, sondern die Wirkungsweise gewisser Handlungen, die andere verändern. Es gibt also nicht etwas wie *die* Macht oder einen Stoff der Macht, der in globaler, massiver oder diffuser, konzentrierter oder verteilter Form existierte; es gibt Macht nur als von den »einen« auf die »anderen« ausgeübte. Macht existiert nur *in actu*, auch wenn sie sich, um sich in ein zerstreutes Möglichkeitsfeld einzuschreiben, auf permanente Strukturen stützt. Das heißt auch, daß Macht nicht der Ordnung der Übereinkunft angehört; sie steht nicht für den Verzicht auf eine Freiheit, eine Rechtsübertragung oder die Delegation der Macht aller an Einzelne (obgleich die Zustimmung eine Bedingung für die Existenz und das Fortbestehen des Machtverhältnisses sein kann). Wohl kann das Machtverhältnis auf einer vorangehenden oder permanenten Zustimmung beruhen; seiner eigentlichen Natur nach aber ist es nicht Ausdruck eines Konsenses.

Soll das heißen, man müsse den eigentlichen Charakter der Machtverhältnisse seitens der Gewalt suchen, die deren primitive Form, deren bleibendes Geheimnis und deren letzte Zuflucht wäre, das also, was letztenendes als ihre Wahrheit erscheint, wenn sie gezwungenermaßen die Maske fallen läßt und ihr wahres Gesicht zeigt? Tatsächlich ist das, was ein Machtverhältnis definiert, eine Handlungsweise, die nicht direkt und unmittelbar auf die anderen einwirkt, sondern eben auf deren Handeln. Handeln auf ein Handeln, auf mögliche oder wirkliche, künftige oder gegenwärtige Handlungen. Ein Gewaltverhältnis wirkt auf einen Körper, wirkt auf Dinge ein: es zwingt, beugt, bricht, es zerstört: es schließt alle Möglichkeiten aus; es bleibt ihm kein anderer Gegenpol als der der Passivität. Und wenn es auf einen Widerstand stößt, hat es keine andere Wahl als diesen niederzuzwingen. Ein Machtverhältnis hingegen errichtet sich auf zwei Elementen, ohne die kein Machtverhältnis zustandekommt: so daß der »andere« (auf den es einwirkt) als Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkannt und erhalten bleibt und sich vor dem Machtverhältnis ein ganzes Feld von möglichen Antworten, Reaktionen, Wirkungen, Erfindungen eröffnet.

Freilich schließt die Einrichtung von Machtverhältnissen genausowenig den Gebrauch der Gewalt wie das Vorhandensein einer Übereinkunft aus; keine Machtausübung kann auf das eine oder das andere, oft auch auf beides nicht verzichten. Aber wenn sie auch deren Instrumente oder Wirkungen sind, stellen sie nicht deren Grundlage oder Natur dar. Die Machtausübung kann wohl soviel Akzeptanz hervorrufen wie sie will; sie kann Leichen anhäufen und sich hinter allen erdenklichen Drohungen verschanzen.

Sie ist von sich aus weder eine Gewalt, die sich bisweilen zu verstecken weiß, noch ein Konsens, der sich aus sich selbst erneuert. Sie ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche Handlungen; sie operiert auf dem Möglichkeitsfeld, in das sich das Verhalten der handelnden Subjekte eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger wahrscheinlich; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig; aber stets handelt es sich um eine Weise des Einwirkens auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein Handeln auf Handlungen.

Vielleicht eignet sich ein Begriff wie *Führung* gerade kraft seines Doppelsinns gut dazu, das Spezifische an den Machtverhältnissen zu erfassen. »Führung« ist zugleich die Tätigkeit des »Anführens« anderer (vermöge mehr oder weniger strikter Zwangsmechanismen) und die Weise des Sich-Verhaltens in einem mehr oder weniger offenen Feld von Möglichkeiten. Machtausübung besteht im »Führen der Führungen« und in der Schaffung der Wahrscheinlichkeit. Im Grunde ist Macht weniger von der Art der Konfrontation zweier Gegner oder der Verpflichtung des einen gegenüber dem anderen, als von der des »Gouvernement«. Man muß diesem Wort die sehr weite Bedeutung lassen, die es im 16. Jahrhundert hatte. Es bezog sich nicht nur auf politische Strukturen und auf die Verwaltung der Staaten, sondern bezeichnete die Weise, in der die Führung von Individuen oder Gruppen gelenkt wurde: Regiment der Kinder, der Seelen, der Gemeinden, der Familien, der Kranken. Es deckte nicht bloß eingesetzte und legitime Formen der politischen oder wirtschaftlichen Unterwerfung ab, sondern auch mehr oder weniger bedachte und berechnete Handlungsweisen, die dazu bestimmt waren, auf die Handlungsmöglichkeiten anderer Individuen einzuwirken. Regieren heißt in diesem Sinne, das Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren. Die der Macht eigene Verhältnisweise wäre somit weder auf Seiten der Gewalt und des Kampfes, noch auf Seiten des Vertrags und der Willensbande (die allenfalls ihre Instrumente sein können) zu suchen, vielmehr auf Seiten dieser einzigartigen, weder kriegerischen noch juristischen Weise des Handelns: des Gouvernement.

Wenn man Machtausübung als eine Weise der Einwirkung auf die Handlungen anderer definiert, wenn man sie durch das »Regiment« – im weitesten Sinn dieses Wortes – der Menschen untereinander kennzeichnet, nimmt man ein wichtiges Element mit hinein: das der Freiheit. Macht wird nur auf »freie Subjekte« ausgeübt und nur sofern diese »frei« sind. Hierunter wollen wir individuelle oder kollektive Subjekte verstehen, vor denen ein Feld von Möglichkeiten liegt, in dem mehrere »Führungen«, mehrere Reaktionen und verschiedene Verhaltensweisen statthaben können. Dort wo die Determinierungen gesättigt sind, existiert kein Machtverhältnis; die Sklaverei ist kein Machtverhältnis, wenn der Mensch in Eisen gekettet ist (da handelt es sich um ein physisches Zwangsverhältnis), sondern nur

dann, wenn er sich bewegen und im Grenzfall entweichen kann. Macht und Freiheit stehen sich also nicht in einem Ausschließungsverhältnis gegenüber (wo immer Macht ausgeübt wird, verschwindet die Freiheit), sondern innerhalb eines sehr viel komplexeren Spiels: in diesem Spiel erscheint die Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht (sowohl als ihre Voraussetzung, da es der Freiheit bedarf, damit Macht ausgeübt werden kann, wie auch als ihr ständiger Träger, denn wenn sie sich völlig der Macht, die auf sie ausgeübt wird, entzöge, würde auch diese verschwinden und dem schlichten und einfachen Zwang der Gewalt weichen); aber sie erscheint auch als das, was sich nur einer Ausübung von Macht entgegenstellen kann, die letztendlich darauf ausgeht, sie vollkommen zu bestimmen.

Das Machtverhältnis und das Aufbegehren der Freiheit sind also nicht zu trennen. Das zentrale Problem der Macht ist nicht das der »freiwilligen Knechtschaft« (wie können wir wünschen, Sklaven zu sein?); im Zentrum der Machtbeziehung stecken die Widerspenstigkeit des Wollens und die Intransitivität der Freiheit, die diese Machtbeziehung ständig »provizieren«. Statt von einem wesentlichen »Antagonismus« sollte man besser von einem »Agonismus« sprechen, von einem Verhältnis, das zugleich gegenseitige Anstachelung und Kampf ist, weniger von einer Opposition Kopf an Kopf, die sie einander gegenüber blockiert, als von einer fortwährenden Provokation.

### *3. Wie ist das Machtverhältnis zu analysieren?*

Man kann es – damit meine ich: es ist völlig legitim – in bestimmten Institutionen analysieren; diese geben eine vorzügliche Beobachtungsstätte ab, um es diversifiziert, konzentriert, geordnet und zu höchster Wirksamkeit gesteigert zu erfassen; hier kann man – in erster Annäherung – Form und Logik ihrer elementaren Mechanismen hervortreten sehen. Doch die Analyse der Machtverhältnisse in geschlossenen institutionellen Räumen wirft gewisse Probleme auf. Die Tatsache, daß ein wichtiger Teil der Mechanismen, die von einer Institution in Gang gesetzt werden, dazu bestimmt sind, ihre Selbsterhaltung zu sichern, bringt das Risiko mit sich, vor allem bei den »intra-institutionellen« Machtverhältnissen, hauptsächlich reproduktive Funktionen aufzuspüren. Zweitens bringt man sich, wenn man Machtverhältnisse von Institutionen ausgehend untersucht, in die Gefahr, in diesen die Erklärung und den Ursprung jener suchen zu wollen, was schließlich hieße, Macht durch Macht zu erklären. Und in dem Maße endlich, in dem die Institutionen wesentlich durch den Einsatz zweier Elemente agieren: durch (explizite oder stillschweigende) Regeln und durch einen Apparat, unterläuft es einem, einem von beiden eine übertriebene Vorrangstellung innerhalb des Machtverhältnisses zu geben und in ihnen bloße Modulationen von Gesetz und Zwang zu erblicken.

Ich will nicht die Bedeutung von Institutionen bei der Einrichtung von Machtverhältnissen verneinen, wohl aber empfehlen, eher die Institutionen von den Machtverhältnissen her zu analysieren und nicht umgekehrt; selbst wenn sie in einer Institution Gestalt annehmen und sich herauskristallisieren, haben sie doch ihren Haltepunkt außerhalb dieser.

Kommen wir noch einmal auf die Definition zurück, wonach Machtausübung für die einen eine Weise ist, das Feld möglichen Handelns der anderen zu strukturieren. Charakteristisch für ein Machtverhältnis ist demnach, daß es eine Weise des Einwirkens auf Handlungen ist. Das heißt, daß die Machtverhältnisse tief im gesellschaftlichen Nexus wurzeln, und nicht über der »Gesellschaft« eine zusätzliche Struktur bilden, von deren radikaler Austilgung man träumen könnte. In Gesellschaft leben heißt jedenfalls so leben, daß man gegenseitig auf sein Handeln einwirken kann. Eine Gesellschaft »ohne Machtverhältnisse« kann nur eine Abstraktion sein. Dies macht, nebenbei gesagt, die Analyse dessen, was sie innerhalb einer gegebenen Gesellschaft sind, wie sie sich historisch herausgebildet haben, dessen, was sie haltbar oder zerbrechlich macht, der Bedingungen, die nötig sind, um die einen zu verwandeln und die anderen zu beseitigen, politisch nur um so notwendiger. Denn die Aussage, es könne Gesellschaft nicht ohne Machtverhältnisse geben, heißt weder, daß die jeweils gegebenen auch notwendig sind, noch daß auf alle Fälle *die* MACHT im Herzen der Gesellschaft ein unvermeidliches Geschick darstellt, sondern daß die Analyse, die Herausarbeitung, die Infragestellung der Machtverhältnisse und des »Agonismus« zwischen Machtverhältnissen und der Intransitivität der Freiheit eine beständige politische Aufgabe ist, und daß gerade dies die politische Aufgabe ist, die jeglicher gesellschaftlichen Existenz innewohnt. Konkret erfordert die Analyse von Machtverhältnissen die Feststellung einer Reihe von Punkten:

1. *Das System der Differenzierungen*, die dem Einwirken auf das Handeln anderer zugrunde liegt: juristische oder traditionelle Unterschiede des Status und der Vorrechte, ökonomische Unterschiede in der Aneignung der Reichtümer und der Güter, Unterschiede in der Stellung innerhalb des Produktionsprozesses, sprachliche oder kulturelle Unterschiede, Unterschiede im Können und in den Kompetenzen, usw. Jegliches Machtverhältnis bringt Differenzierungen mit sich, die zugleich seine Bedingungen und seine Wirkungen sind.

2. *Die Typen von Zielen*, die von jenen verfolgt werden, die auf das Handeln anderer einwirken: Aufrechterhaltung von Vorrechten, Akkumulation von Profiten, Einrichtung einer statusbedingten Autorität, Ausübung einer Funktion oder eines Fachs.

3. *Die instrumentellen Modalitäten*: je nachdem, ob Macht durch Drohung mit Waffen, durch die Wirkung des Wortes, vermittels ökonomischer Ungleichheiten, durch mehr oder minder komplexe Kontrollmechanismen, durch Überwachungssysteme, mit oder ohne Archive, nach ausgesproche-

nen oder unausgesprochenen, feststehenden oder veränderlichen Regeln, mit oder ohne materielle Einrichtungen usw. ausgeübt wird.

4. *Die Formen der Institutionalisierung*: diese können traditionelle Vorkehrungen, juristische Strukturen, Gewohnheits- oder Modeerscheinungen mischen (wie man es an den Machtverhältnissen sieht, die die Institution Familie durchziehen); sie können auch die Gestalt eines in sich selbst geschlossenen Dispositivs mit seinen spezifischen Orten, eigenen Regelungen, sorgfältig ausgebildeten hierarchischen Strukturen, und einer relativen funktionalen Autonomie annehmen (wie in den schulischen oder militärischen Institutionen); sie können auch sehr komplexe, mit vielfältigen Apparaten ausgestattete Systeme bilden, wie im Falle des Staates, dessen Funktion es ist, die allgemeine Hülle, die Instanz umfassender Kontrolle, das Regulierungs- und in gewissem Maß auch Verteilungsprinzip aller Machtverhältnisse in einem gegebenen gesellschaftlichen Gebilde darzustellen.

5. *Die Grade der Rationalisierung*: denn der Einsatz von Machtverhältnissen als Einwirkung auf ein Möglichkeitsfeld kann je nach der Wirksamkeit der Instrumente und der Gewißheit der Ergebnisse (mehr oder weniger große technologische Verfeinerungen in der Machtausübung) oder den eventuellen Kosten (seien es ökonomische »Kosten« der angewandten Mittel oder »Reaktionskosten«, die sich aus den auftretenden Widerständen ergeben), mehr oder weniger ausgefeilt sein.

Machtausübung ist keine rohe Tatsache, keine institutionelle Gegebenheit, auch nicht eine Struktur, die besteht oder zerbricht: sie schreibt sich fort, verwandelt sich, organisiert sich, stattet sich mit mehr oder weniger abgestimmten Prozeduren aus.

Man sieht nun, weshalb sich die Analyse von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft nicht auf die Untersuchung einer Reihe von Institutionen beschränken kann, auch nicht auf die Untersuchung all derer, die als »politische« gelten können.

Machtverhältnisse wurzeln in der Gesamtheit des gesellschaftlichen Netzes. Das heißt jedoch nicht, daß es ein erstes und grundlegendes MACHTprinzip gibt, dessen Herrschaft bis ins winzigste Element der Gesellschaft reicht, sondern daß ausgehend von dieser Möglichkeit der Einwirkung auf das Handeln anderer, die mit jeglichem gesellschaftliches Verhältnis einhergeht, vielfältige Formen individueller Ungleichheit, von Zielen, gegebenen Instrumentierungen uns und anderen gegenüber mehr oder weniger sektorieller oder umfassender Institutionalisierung, mehr oder weniger durchdachter Organisation, verschiedene Formen von Macht definieren. Die Formen und Orte des »Gouvernements« der Menschen untereinander in einer Gesellschaft sind vielfältig, sie überlagern sich, kreuzen sich, beschränken und annullieren sich bisweilen, verstärken sich in anderen Fällen. Es steht fest, daß der Staat in den gegenwärtigen Gesellschaften nicht bloß eine der Formen und einer der Orte ist, sondern daß in gewisser Weise alle anderen Typen von Machtverhältnissen sich auf ihn beziehen. Aber dies rührt nicht

daher, daß alles von ihm abstammt, sondern eher daher, daß sich eine stetige Etatisierung von Machtverhältnissen ergeben hat (auch wenn sie in den Bereichen der Pädagogik, der Justiz, der Ökonomie, der Familie nicht dieselbe Form angenommen hat). Wenn man sich diesmal an den engeren Sinn des Wortes »Gouvernement« hält, kann man sagen, daß die Machtverhältnisse fortschreitend »gouvernementalisiert«, das heißt in der Form oder unter dem Schirm staatlicher Institutionen ausgearbeitet, rationalisiert und zentralisiert worden sind.

#### 4. Machtverhältnisse und strategische Verhältnisse.

Das Wort Strategie hat drei geläufige Bedeutungen. Zunächst wird damit die Wahl der Mittel zur Erreichung eines Zwecks bezeichnet; es handelt sich um die aufgewandte Rationalität zur Erreichung eines Ziels. Um die Weise zu bezeichnen, in der in einem gegebenen Spiel ein Partner handelt, je nachdem wie er denkt, daß die anderen handeln werden und wie er vermutet, daß die anderen denken, wie er handeln werde; also die Weise, in der man versucht, *die anderen in den Griff zu bekommen*. Schließlich um die Gesamtheit der Verfahren zu bezeichnen, die in einer Auseinandersetzung verwandt werden, um dem Gegner seine Kampfmittel zu entziehen und ihn zum Verzicht auf den Kampf zu nötigen; hier handelt es sich um Mittel zur Erringung des *Siegs*. Diese drei Bedeutungen verbinden sich in Situationen der Gegnerschaft – Krieg oder Spiel –, in denen es der Zweck ist, auf einen Gegner dergestalt einzuwirken, daß der Kampf für ihn unmöglich wird. Die Strategie definiert sich dann durch die Wahl der »siegreichen« Lösungen. Aber man muß berücksichtigen, daß es sich hier um eine ganz besondere Art von Situation handelt, und daß es andere gibt, bei denen man die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Strategie aufrechterhalten muß.

Bezieht man sich auf die zuerst angegebene Bedeutung, kann man »Machtstrategie« die Gesamtheit der Mittel nennen, die aufgeboten werden, um ein Machtdispositiv funktionieren zu lassen oder aufrechtzuerhalten. Man kann auch in dem Maße von den Machtverhältnissen eigenen Strategien sprechen, in dem sie Weisen der Einwirkung auf ein mögliches, eventuelles, unterstelltes Handeln anderer darstellen. Man kann also in Begriffen der »Strategien« die Mechanismen entschlüsseln, die in Machtverhältnissen zum Zuge kommen. Aber der wichtigste Punkt ist selbstverständlich die Beziehung zwischen Machtverhältnissen und Strategien der Auseinandersetzung. Denn wenn es stimmt, daß es im Kern der Machtverhältnisse und als deren ständige Existenzbedingung das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten gibt, dann gibt es kein Machtverhältnis ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne eventuelle Umkehrung. Jegliche Machtbeziehung impliziert deshalb – zumindest virtuell – eine Kampfstrategie, ohne daß sich deswegen beide überlagern, ihre Spezifität



verlieren und sich letztlich verwischen. Sie bilden füreinander eine Art ständiger Grenze, einen möglichen Umkehrpunkt. Eine Beziehung der Gegnerschaft erreicht ihr Ende, ihren Schlußmoment (und den Sieg eines der beiden Widersacher), wenn anstelle des Spiels antagonistischer Reaktionen stabile Mechanismen treten, vermittels derer der eine in ziemlich konstanter Weise und mit ausreichender Gewißheit die Führung der anderen anführen kann; für eine Beziehung der Gegnerschaft, sofern sie nicht Kampf bis auf den Tod ist, stellt die Fixierung eines Machtverhältnisses einen Zielpunkt, seine Vollendung und Aufhebung zugleich, dar. Umgekehrt stellt für ein Machtverhältnis die Kampfstrategie auch eine Grenze dar: jene, an der die geplante Verhaltenslenkung bei den anderen nicht mehr über die Replik auf deren eigenes Handeln hinauszugehen vermag. Da es keine Machtverhältnisse ohne Punkte des Aufbegehrens, die ihr per Definition entweichen, geben kann, können jede zwecks ihrer Unterwerfung vorgenommene Intensivierung, jede Ausweitung der Machtverhältnisse nur an die Grenzen der Machtausübung führen; diese findet also ihr Widerlager entweder in einem Typ von Handlung, der den andern zur völligen Ohnmacht bringt (ein »Sieg« über den Gegner tritt anstelle der Machtausübung), oder in einer Auflehnung der Regierten und ihrer Verwandlung in Gegner. Letztlich träumt jede Strategie der Auseinandersetzung davon, Machtverhältnis zu werden; und jedes Machtverhältnis neigt dazu, sowohl wenn es seiner eigenen Entwicklungslinie folgt, als auch wenn es auf frontale Widerstände stößt, siegreiche Strategie zu werden.

In der Tat gibt es zwischen Machtverhältnis und Kampfstrategie eine reziproke Verlockung, unbegrenzte Verkettung und fortwährende Umkehrung. Jeden Augenblick kann das Machtverhältnis eine Auseinandersetzung zwischen Widersachern werden, und an einigen Punkten wird es das auch. Jeden Augenblick auch schaffen Gegnerschaftsverhältnisse in einer Gesellschaft die Möglichkeit für das Zustandekommen von Machtmechanismen. Diese Instabilität bewirkt, daß dieselben Ereignisse und dieselben Verwandlungen sich sowohl innerhalb einer Geschichte der Kämpfe als auch in derjenigen der Machtverhältnisse und -dispositive entschlüsseln lassen. Daraus werden sich weder dieselben signifikanten Elemente noch dieselben Verknüpfungen ergeben, noch werden dieselben Typen von Intelligibilität erscheinen, selbst wenn sie sich auf dasselbe geschichtliche Gewebe beziehen und jede der beiden Analysen auf die andere verweisen muß. Aber gerade die Interferenz der beiden Lesarten wird jene grundlegenden Phänomene der »Beherrschung« hervortreten lassen, welche die Geschichte eines großen Teils der menschlichen Gesellschaften aufweist. Die Beherrschung ist eine umfassende Machtstruktur, deren Verzweigungen und Konsequenzen bis in das feinste Gestränge der Gesellschaft reichen können, aber zugleich ist sie eine strategische Situation, die in einer historisch langewährenden Auseinandersetzung zustandegekommen und auf Dauer gestellt worden ist. Ein Tatbestand der Beherrschung kann sehr wohl nur die Umschrift eines

der Machtmechanismen einer Gegnerschaftsbeziehung und seiner Konsequenzen sein (eine politische Struktur, die von einer Invasion herrührt); ein Kampfverhältnis zwischen zwei Gegnern kann auch auf der Entwicklung der Machtverhältnisse mit den dazugehörigen Konflikten und Spaltungen beruhen. Was aber die Beherrschung einer Gruppe, einer Kaste oder einer Klasse und die Widerstände oder Revolten, auf die sie stößt, zu einem zentralen Phänomen in der Geschichte der Gesellschaften macht, ist, daß sie – umfassend, massiv und in gesamtgesellschaftlichem Maßstab – das Einhängen von Machtverhältnissen in die strategischen Beziehungen und ihren wechselseitigen Antrieb manifestieren.

*(übersetzt nach dem französischen Original)*



INTERVIEW MIT MICHEL  
FOUCAULT



## Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten

Das Folgende ist Ergebnis einer Reihe von Arbeitssitzungen mit Michel Foucault in Berkeley im April 1983. Obwohl wir die Interviewform beibehalten haben, ist das Material nachträglich gemeinsam überarbeitet worden. Wir möchten betonen, daß Michel Foucault uns großzügig erlaubt hat, diese vorläufigen Formulierungen zu veröffentlichen, die auf mündlichen Interviews und freien Unterredungen in englischer Sprache beruhen, und denen es deshalb an der Präzision und der beweiskräftigen Gelehrsamkeit, die Foucaults schriftliche Texte auszeichnet, fehlt.

### Geschichte des Vorhabens

*»Der erste Band von Sexualität und Wahrheit wurde 1976 veröffentlicht, und seitdem ist keiner mehr erschienen. Denken Sie immer noch, daß das Verstehen von Sexualität zentral ist für das Verstehen dessen, was wir sind?«*

*»Ich muß gestehen, daß mich Probleme der Selbsttechniken und ähnliches wesentlich mehr interessieren als Sex ... Sex ist langweilig.«*

*»Die Griechen scheinen auch nicht sehr daran interessiert gewesen zu sein.«*

*»Nein, sie interessierten sich nicht sehr für Sex. Er war kein großes Thema. Vergleichen Sie zum Beispiel, was sie über den Platz von Nahrung und Diät sagen. Ich denke, es ist sehr sehr interessant, die Entwicklung, die sehr langsame Entwicklung von der Privilegierung der Nahrung, die in Griechenland überwältigend war, hin zum Interesse für Sex zu sehen. Auch im frühen Christentum war Nahrung immer noch viel wichtiger als Sex. In den Regeln des mönchischen Lebens beispielsweise heißt das Problem Nahrung, Nahrung und nochmals Nahrung. Während des Mittelalters dann, als sie sich in einer Art Gleichgewicht befanden, läßt sich eine sehr langsame Verlagerung beobachten – und nach dem 17. Jahrhundert herrschte der Sex.«*

*»Dennoch beschäftigt sich der zweite Band von Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste – grobgesprochen – fast ausschließlich mit Sex.«*

»Ja. Einer der zahlreichen Gründe dafür, daß ich so viele Scherereien mit diesem Buch hatte, war, daß ich zunächst ein Buch über Sex geschrieben habe, das ich zur Seite legte. Dann schrieb ich ein Buch über das Selbst und die Selbsttechniken, Sex verschwand, und beim dritten Mal versuchte ich, ein Buch zu schreiben, das zwischen dem einen und dem anderen das Gleichgewicht hielt.

Sehen Sie, im Band 2 von *Sexualität und Wahrheit* wollte ich zeigen, daß man im vierten Jahrhundert vor Christus annähernd dieselbe Beschränkung und denselben Code von Verboten findet, wie bei den Moralisten und Ärzten am Beginn der Kaiserzeit. Aber ich denke, daß die Art und Weise, in der sie diese Verbote in das Verhältnis zu einem selbst integrieren, völlig unterschiedlich ist. Ich glaube nicht, daß man zum Beispiel in der stoischen Ethik irgendeine Normalisierung finden kann. Der Grund, denke ich, liegt darin, daß das Hauptziel, die Hauptabsicht dieser Art von Ethik ästhetischer Art war. Erstens war diese Art von Ethik nur Sache der persönlichen Entscheidung. Zweitens war sie auf einige Leute innerhalb der Bevölkerung beschränkt; es ging nicht darum, ein Verhaltensmuster für jedermann zu liefern. Es war die persönliche Entscheidung einer kleinen Elite. Der Grund für diese Entscheidung lag im Willen, ein schönes Leben zu leben und anderen das Gedächtnis an eine schöne Existenz zu hinterlassen. Ich glaube nicht, daß man sagen kann, diese Art von Ethik sei ein Versuch zur Normalisierung der Bevölkerung gewesen. Die Kontinuität der Themen dieser Ethik ist auffällig, aber ich denke, daß hinter, unter dieser Kontinuität Veränderungen stattfanden, die ich zu ergründen versucht habe.«

»Also hat sich das Gewicht ihrer Arbeit vom Sex auf die Selbsttechniken verlagert?«

»Ich fragte mich, was die Selbsttechnologie vor dem Christentum war bzw. woher die christliche Selbsttechnologie stammte, und welche Art sexueller Ethik für die antike Kultur kennzeichnend war. Und dann, nachdem ich *Les Aveux de la chair*, das Buch über das Christentum, abgeschlossen hatte, sah ich mich genötigt, noch einmal das zu prüfen, was ich in der Einführung zu *Der Gebrauch der Lüste* über die vermeintliche heidnische Ethik sagte, denn das, was ich darüber gesagt hatte, waren nur aus der Sekundärliteratur entlehene Klischees. Und dann entdeckte ich, erstens, daß diese pagane Ethik keineswegs so freizügig, tolerant usw. war, wie man annahm; zweitens, daß die meisten Themen christlicher Sittenstrenge fast von Anfang an sehr klar präsent waren, aber daß auch in der heidnischen Kultur das Hauptproblem nicht die Regeln der Sittenstrenge, sondern vielmehr die Techniken des Selbst waren.

Als ich Seneca, Plutarch und all diese Leute las, entdeckte ich, daß es da eine große Zahl von Problemen des Selbst, der Ethik des Selbst, der Technologie des Selbst gab, und mir kam die Idee, ein Buch zu schreiben, das

aus einer Reihe gesonderter Untersuchungen über die verschiedenen Aspekte alter, paganer Selbsttechnologie bestehen sollte.«

»Unter welchem Titel?«

»*Die Sorge um sich*. In der Reihe über Sexualität heißt nun das zweite Stück *Der Gebrauch der Lüste*, und in diesem Buch gibt es ein Kapitel über die Selbsttechnologie, denn ich meine, daß man die griechische Sexualethik nicht verstehen kann, ohne sie auf diese Selbsttechnologie zu beziehen. Ein weiterer Band derselben Reihe, *Les Aveux de la chair*, befaßt sich mit christlichen Selbsttechnologien. *Die Sorge um sich*, ein von dieser Reihe gesondertes Buch, setzt sich aus verschiedenen Texten über das Selbst zusammen – zum Beispiel ein Kommentar zu Platons Alkibiades, in dem man die erste Ausarbeitung des Begriffs der *epimeleia heautou*, »Selbstsorge«, findet, über die Rolle des Lesens und Schreibens bei der Selbstkonstitution, vielleicht das Problem der medizinischen Selbsterfahrung, usw . . .«

»Und was kommt dann? Wird es noch mehr über die Christen geben, wenn Sie mit diesen dreien fertig sind?«

»Nun, ich werde mich um mich kümmern! . . . Ich habe einen umfassenden Entwurf meinem Buch über sexuelle Ethik im 16. Jahrhundert, in dem auch das Problem der Selbsttechniken, Selbstprüfung, der Seelensorge sehr wichtig ist, sowohl in der protestantischen wie in der katholischen Kirche.

Was mir auffällt ist, daß in der griechischen Ethik die Leute viel mehr mit ihrer moralischen Führung, ihrer Ethik, ihren Verhältnissen zu sich und anderen als mit religiösen Problemen beschäftigt sind. Zum Beispiel: Was geschieht mit uns nach unserem Tode? Was sind die Götter? Greifen sie ein oder nicht? – das sind sehr, sehr unwichtige Probleme für sie und sie sind nicht direkt mit Ethik, mit Führung, verbunden. Zweitens war Ethik nicht auf irgendein gesellschaftliches – oder zumindest irgendein rechtliches – institutionelles System bezogen. Die Gesetze gegen sexuelles Fehlverhalten beispielsweise waren sehr wenige und nicht sehr zwingende. Drittens: woran ihnen sehr lag, ihr Thema war, eine Art von Ethik auszubilden, die eine Ästhetik der Existenz war.

Ich frage mich nun, ob unser Problem heute nicht in gewisser Weise dem ähnlich ist. Die meisten von uns glauben nicht länger, daß Ethik in Religion begründet sei, aber wir wollen auch nicht, daß ein Rechtssystem in unser moralisches, persönliches, privates Leben eingreift. Neuere Befreiungsbewegungen leiden an der Tatsache, daß sie keine Grundlage finden können, auf die sie die Ausarbeitung einer neuen Ethik gründen können. Sie brauchen eine Ethik, aber sie können keine andere finden als eine Ethik, die sich auf sogenanntes wissenschaftliches Wissen davon, was das Selbst sei, was Begehren sei, was das Unbewußte sei usw. gründet. Diese Ähnlichkeit der Probleme fällt mir auf.«



»Meinen Sie, daß die Griechen eine verlockende und plausible Alternative bieten?«

»Nein, ich suche nicht nach einer Alternative; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das zu einem anderen Zeitpunkt von anderen Leuten aufgeworfen wurde. Worauf ich hinauswill, ist nicht die Geschichte der Lösungen, und aus diesem Grunde akzeptiere ich das Wort »Alternative« nicht. Ich möchte Genealogie von Problemen, von Problematiken treiben. Mein Ausgangspunkt ist nicht, daß alles böse ist, sondern daß alles gefährlich ist, was nicht dasselbe ist wie böse. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir immer etwas zu tun. Deshalb führt meine Position nicht zur Apathie, sondern zu einem Hyper- und pessimistischen Aktivismus.

Ich denke, daß die ethisch-politische Wahl, die wir jeden Tag zu treffen haben, darin besteht zu bestimmen, was die Hauptgefahr ist. Nehmen sie beispielsweise Robert Castels Analyse der Geschichte der Antipsychiatrie-Bewegung (*La gestion des risques*). Ich bin völlig mit dem einverstanden, was Castel sagt, aber das bedeutet nicht, wie manche Leute meinen, daß die Irrenanstalten besser waren als die Antipsychiatrie; es bedeutet nicht, daß wir nicht recht daran getan hätten, diese Irrenanstalten zu kritisieren. Ich denke, es war gut, das zu tun, weil eben *sie* die Gefahr waren. Und jetzt ist klar, daß die Gefahr sich gewandelt hat. In Italien etwa haben sie alle Irrenanstalten geschlossen, und es gibt dort mehr freie Kliniken und so weiter – und sie haben neue Probleme.«

»Liegt es angesichts solcher Belange nicht auf der Hand, daß Sie eine Genealogie der Bio-Macht schreiben sollten?«

»Ich habe jetzt keine Zeit dafür, aber es wäre zu machen. Ich muß es wirklich machen.«

Warum die Alte Welt kein Goldenes Zeitalter war, was wir aber dennoch von ihr lernen können

»Das griechische Leben mag ja insgesamt nicht vollkommen gewesen sein; dennoch erscheint es eine verlockende Alternative zur endlosen christlichen Selbstanalyse.«

»Die griechische Ethik war an eine rein männliche Gesellschaft mit Sklaven gebunden, in der die Frauen Benachteiligte waren, deren Lust keine Bedeutung hatte, deren Sexualleben nur von ihrem Status als Ehefrauen gelenkt und bestimmt sein sollte, usw.«

»Die Frauen wurden also beherrscht, aber sicher stand es besser um die homosexuelle Liebe als heute.«

»Es mag so aussehen. Da es in der griechischen Kultur eine bedeutende und umfassende Literatur über die Knabenliebe gibt, sagen manche Historiker: ›Das ist der Beweis dafür, daß sie Knaben liebten‹. Ich sage, es war der Beweis dafür, daß Knabenliebe ein Problem war. Denn wenn da kein Problem gewesen wäre, würden sie über diese Art der Liebe in denselben Begriffen sprechen wie über die Liebe zwischen Männern und Frauen. Das Problem war, daß sie nicht akzeptieren konnten, daß ein Knabe, aus dem ein freier Bürger werden sollte, beherrscht und als Objekt für jemandes Lust gebraucht werden könnte. Eine Frau, ein Sklave konnten passiv sein: das war ihre Natur, ihr Status. All dieses Reflektieren, Philosophieren über die Knabenliebe – mit immer derselben Schlußfolgerung: bitte behandle einen Knaben nicht als Frau – ist Beweis dafür, daß sie diese reale Praktik nicht in den Rahmen ihres gesellschaftlichen Selbst integrieren konnten.

Die Lektüre Plutarchs zeigt, daß sie sich nicht einmal Gegenseitigkeit der Lust zwischen einem Knaben und einem Mann vorstellen konnten. Wenn Plutarch in der Knabenliebe Probleme findet, dann nicht in dem Sinne, daß Knabenliebe naturwidrig oder so etwas sei. Er sagt: ›Es ist nicht möglich, daß es in den körperlichen Beziehungen zwischen einem Knaben und einem Mann eine Art von Gegenseitigkeit geben kann‹.

»Es scheint da einen Aspekt der griechischen Kultur zu geben, von dem uns Aristoteles berichtet, über den Sie nicht sprechen, der aber sehr wichtig scheint: Freundschaft.

*In der klassischen Literatur ist Freundschaft der Ort der gegenseitigen Anerkennung. Sie wird zwar traditionell nicht als höchste Tugend angesehen, aber sowohl bei Aristoteles als auch bei Cicero erscheint sie in Wirklichkeit als die höchste Tugend, da sie selbstlos und beständig ist, nicht leicht käuflich, nicht die Nützlichkeit und die Lust der Welt verleugnet und doch nach anderem strebt.*«

»Vergessen Sie nicht, daß *Der Gebrauch der Lüste* ein Buch über Sexualethik ist, nicht ein Buch über Liebe oder Freundschaft oder Gegenseitigkeit. Und es ist sehr bedeutsam, daß, wenn Platon Knabenliebe und Freundschaft zu integrieren versucht, er dazu gezwungen ist, sexuelle Beziehungen beiseite zu lassen. Freundschaft ist wechselseitig und sexuelle Verhältnisse sind das nicht: in sexuellen Verhältnissen penetriert man oder man wird penetriert. Ich bin völlig mit dem einverstanden, was Sie über Freundschaft sagen, aber ich denke, es bestätigt das, was ich über griechische Sexualethik sage: wenn man Freundschaft hat, ist es schwierig, sexuelle Beziehungen zu haben. Wenn Sie Platon anschauen, dann ist innerhalb einer Freundschaft Gegenseitigkeit sehr wichtig, aber man kann sie nicht auf der körperlichen Ebene finden; einer der Gründe dafür, warum sie eine philosophische Bear-

beitung brauchten, um diese Art von Liebe zu rechtfertigen, war der, daß sie keine körperliche Gegenseitigkeit akzeptieren konnten. Sie finden das bei Xenophon, im *Symposium*. Sokrates sagt, bei einem Mann und einem Knaben ist es offenkundig, daß der Knabe bloß Zuschauer der Lust des Mannes ist. Was sie über die schöne Knabenliebe sagen, impliziert, daß die Lust des Knaben keine Rolle spielte, mehr noch, daß es für den Knaben unehrenhaft war, in der Beziehung zu einem Mann irgendwelche körperliche Lust zu verspüren.

Meine Frage lautet: können wir uns eine Ethik der Handlungen und deren Lüste geben, die imstande ist, die Lust des anderen zu berücksichtigen? Ist die Lust des anderen etwas, das in unsere eigene Lust integriert werden kann – ohne Bezug auf Gesetz, Heirat und ich weiß nicht was?«

»Es sieht allerdings so aus, als sei Nicht-Gegenseitigkeit schon für die Griechen ein Problem gewesen, aber es scheint die Art von Problem zu sein, die man lösen könnte. Warum muß Sex männlich sein? Warum konnte die Lust der Frauen und der Knaben nicht berücksichtigt werden, ohne daß man etwas am Gesamtrahmen änderte? Oder ist es doch nicht bloß ein kleines Problem, weil bei dem Versuch, die Lust des anderen einzubeziehen, das gesamte hierarchische, ethische System zusammenbrechen würde?«

»Das stimmt. Die griechische Ethik der Lust ist an eine männliche Gesellschaft, an Asymmetrie, Ausschluß des anderen, Penetrationszwang, Furcht, um die eigene Energie gebracht zu werden usw. gebunden. All das ist wenig verlockend!«

»Gut, gehen wir davon aus, daß sexuelle Verhältnisse sowohl nicht-wechselseitig als auch Anlaß zur Besorgnis für die Griechen war. Aber zumindest die Lust scheint für sie unproblematisch zu sein.«

»In *Der Gebrauch der Lüste* versuche ich beispielsweise zu zeigen, daß es da eine zunehmende Spannung zwischen Lust und Gesundheit gibt. Wenn Sie die Ärzte und all das Bemühen um Diät nehmen, sehen Sie zunächst, daß über mehrere Jahrhunderte hinweg die Hauptthemen sehr ähnlich geblieben sind. Aber die Vorstellung, daß Sex seine Gefahren hat, ist im zweiten Jahrhundert nach Christus viel stärker als im vierten Jahrhundert vor Christus. Man kann zeigen, daß für Hippokrates der Geschlechtsakt schon gefährlich schien, also mußte man sehr vorsichtig damit umgehen und es nicht ständig treiben, nur zu bestimmten Zeiten usw. Im ersten und zweiten Jahrhundert dagegen scheint es, daß – für einen Arzt – der Geschlechtsakt dem *pathos* viel näher ist. Der Hauptwandel, so denke ich, ist folgender: im vierten Jahrhundert vor Christus war der Geschlechtsakt eine Aktivität und für die Christen ist er eine Passivität. Sie finden bei Augustinus eine sehr interessante Analyse, die meines Erachtens hinsichtlich des Problems der

Erektion ziemlich typisch ist. Für die Griechen des vierten Jahrhunderts war die Erektion ein Zeichen der Aktivität, die wahrhafte Aktivität. Aber da für Augustinus und die Christen die Erektion nicht etwas Freiwilliges ist, ist sie ein Zeichen der Passivität – die Strafe für die Ursünde.«

»Die Griechen befaßten sich also mehr mit Gesundheit als mit Lust?«

»Ja, darüber, was die Griechen im Namen guter Gesundheit zu essen hatten, haben wir tausende von Seiten. Und es gibt verhältnismäßig wenig darüber, was man tun sollte, wenn man mit jemandem sexuell verkehrte. Hinsichtlich der Nahrung war es das Verhältnis zwischen Klima, Jahreszeiten, Feuchtigkeit oder Trockenheit der Luft und der Trockenheit der Nahrung usw. Es gibt sehr wenig über die Art, wie man die Nahrung kochen soll, viel mehr über diese Eigenschaften. Es ist keine Kochkunst, es ist eine Frage der Auswahl.«

»Also war entgegen den deutschen Hellenisten das klassische Griechenland kein Goldenes Zeitalter. Können wir dennoch etwas von ihm lernen?«

»Eine Periode, die nicht die unsere ist, besitzt keinen exemplarischen Wert ... nichts, zu dem man zurückgehen könnte. Aber wir haben ein Beispiel einer ethischen Erfahrung, die eine sehr starke Verbindung von Lust und Begehren implizierte. Wenn wir das mit unserer jetzigen Erfahrung vergleichen, wo jeder, der Philosoph oder der Psychoanalytiker, erklärt, wichtig sei das Begehren, und Lust sei gar nichts, dann können wir uns fragen, ob diese Nichtverbindung nicht ein historisches Ereignis war, das keineswegs notwendig und weder an die menschliche Natur noch an irgendeine anthropologische Notwendigkeit gebunden war.«

»Das haben Sie schon in Sexualität und Wahrheit dargestellt, indem Sie unserer Sexualwissenschaft die östliche ars erotica gegenüberstellten.«

»Einer der zahlreichen Punkte, bei denen ich mich in jenem Buch irrte, betraf das, was ich über die ars erotica sagte. Ich hätte unsere Sexualwissenschaft einer kontrastierenden Praktik innerhalb unserer Kultur gegenüberstellen sollen. Die Griechen und Römer hatten keinerlei ars erotica, die sich mit der chinesischen ars erotica vergleichen ließe (jedenfalls hatte sie in ihrer Kultur keine große Bedeutung). Sie hatten eine *techne tou biou*, in der die Technologie der Lust eine große Rolle spielte. In dieser »Lebenskunst« wurde der Begriff der Ausübung einer vollkommenen Selbstbeherrschung bald zum Hauptthema. Und die christliche Hermeneutik des Selbst konstituierte eine neue Ausarbeitung dieser *techne*.«

»Aber was können wir nach dem, was Sie uns über Nichtgegenseitigkeit und Besorgtheit um die Gesundheit gesagt haben, aus dieser dritten Möglichkeit lernen?«

»Ich will zeigen, daß das allgemeine Problem der Griechen nicht die *techne* des Selbst, sondern die *techne* des Lebens – die *techne tou biou* – wie man zu leben habe, war. Von Sokrates bis Seneca oder Plinius machte man sich über das Nachleben, über das, was nach dem Tode geschieht, ob Gott existiert oder nicht, keine Sorgen. Dies war für sie nicht wirklich ein großes Problem, ihr Problem war: welche *techne* muß ich gebrauchen, um so gut zu leben wie ich es sollte. Und ich denke, daß eine der Hauptentwicklungen der antiken Kultur darin bestand, daß diese *techne tou biou* zunehmend zu einer *techne* des Selbst wurde. Ein griechischer Bürger des fünften oder vierten Jahrhunderts würde gemeint haben, diese *techne* des Lebens bedeutete, sich um die Stadt, um seine Gefährten zu kümmern. Für Seneca dagegen heißt das Problem, sich um sich selbst zu sorgen.«

In Platos *Alkibiades* heißt es ganz klar: Du mußt dich um dich sorgen, weil du die Stadt regieren mußt. Die Sorge um sich als Selbstzweck aber beginnt mit den Epikuräern, und wird bei Seneca, Plinius usw. verallgemeinert: ein jeder muß für sich Sorge tragen. Die griechische Ethik ist um ein Problem der persönlichen Wahl zentriert, um eine Ästhetik der Existenz. Die Vorstellung des *bios* als Stoff eines Kunstwerks erscheint mir faszinierend. Und ebenso die Vorstellung, daß die Ethik der Existenz eine sehr starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen. All das ist hochinteressant.

*Wie sind denn dann die Griechen mit abweichendem Verhalten umgegangen?«*

»Für die Griechen lag der große Unterschied in der Sexualethik nicht zwischen denen, die Frauen, und denen, die Knaben bevorzugten oder in dieser oder jener Weise sexuell verkehrten, sondern in der Frage des Maßes und der Aktivität und Passivität. Bist du Sklave deiner Begierden oder deren Herr?«

*»Was ist mit dem, der es dermaßen trieb, daß seine Gesundheit darunter litt?«*

»Das ist *hybris*, Vermessenheit. Das Problem lag nicht in der Abweichung, sondern in der Vermessenheit bzw. Mäßigung.«

*»Was geschah mit diesen Leuten?«*

»Sie galten als widerwärtig und hatten einen üblen Ruf.«

*»Versuchten sie nicht, solche Leute zu heilen oder wieder auf den rechten Weg zu bringen?«*

»Es gab Übungen, durch die man Selbstbeherrschung erlangen sollte. Epiktet zufolge mußte man imstande sein, ein schönes Mädchen oder einen schönen Knaben anzuschauen ohne sie zu begehren. Man mußte vollständig Herr seiner selbst werden. Sexuelle Zucht war in der griechischen Gesellschaft eine Richtung oder eine Bewegung, eine philosophische Bewegung, die von sehr gebildeten Leuten ausging, die ihrem Leben viel mehr Intensität, viel mehr Schönheit geben wollten. In gewisser Hinsicht geschah dasselbe, als im 20. Jahrhundert Leute um eines schöneren Leben willen versuchten, die ganze sexuelle Unterdrückung ihrer Gesellschaft und ihrer Kindheit abzuschütteln. Gide wäre in Griechenland ein Philosoph der Sittenstrenge gewesen.«

*»Sie waren züchtig um eines schönen Lebens willen, und wir suchen heute Selbsterfüllung im Namen der psychologischen Wissenschaft.«*

»Genau. Meiner Ansicht nach ist es keineswegs notwendig, ethische Probleme auf wissenschaftliches Wissen zu beziehen. Zu den Kulturerfindungen der Menschheit gehört ein Schatz von Ratschlägen, Techniken, Ideen, Verfahren usw., auf die man nicht ohne weiteres zurückgreifen kann, die aber zumindest eine gewisse Sichtweise ausbilden können oder helfen können, sie auszubilden, die nützlich sind, um zu analysieren, was heute vor sich geht – und um es zu verändern.

Wir müssen uns nicht zwischen unserer Welt und der Welt der Griechen entscheiden. Aber da wir sehr gut erkennen können, daß manche der Hauptprinzipien unserer Ethik zu einem bestimmten Zeitpunkt an eine Ästhetik der Existenz gebunden waren, denke ich, daß diese Art historischer Analyse nützlich sein kann. Jahrhundertlang waren wir davon überzeugt, daß zwischen unserer Ethik, unserer persönlichen Ethik, unserem Alltagsleben und den großen politischen und gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen analytische Beziehungen beständen und daß wir nichts an unserem Sexualleben oder Familienleben ändern könnten ohne unsere Ökonomie, unsere Demokratie usw. zu ruinieren. Ich denke, wir müssen uns von der Idee einer analytischen oder notwendigen Verbindung zwischen Ethik und anderen gesellschaftlichen oder ökonomischen oder politischen Strukturen lösen.«

*»Welche Art Ethik können wir denn errichten, wenn wir wissen, daß es zwischen Ethik und anderen Strukturen nur historische Konjunktionen gibt, aber keine notwendige Beziehung?«*

»Mir fällt auf, daß Kunst in unserer Gesellschaft zu etwas geworden ist, das nur Gegenstände, nicht aber Individuen oder das Leben betrifft. Daß Kunst etwas Gesondertes ist, das von Experten, nämlich Künstlern gemacht wird. Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden?

Warum sollte die Lampe oder das Haus ein Kunstgegenstand sein, nicht aber unser Leben?»

»Gewiß ist diese Art von Unternehmen in Orten wie Berkeley sehr verbreitet, wo die Leute denken, daß alles, von ihrem Frühstück über ihren Sex bis zu ihrem Tagesablauf, perfektioniert werden sollte.«

»Ich fürchte nur, daß die Leute meistens denken, daß der Grund für das was sie tun und für die Art wie sie leben, darin liegt, daß sie wissen, was die Wahrheit des Begehrens, des Lebens, der Natur, des Körpers usw. sei.«

»Aber wenn man sich selbst schaffen soll, ohne auf Wissen oder Universalregeln zurückzugreifen, was unterscheidet dann Ihre Sicht vom Existentialismus Sartres?«

»Ich denke, theoretisch gesehen vermeidet Sartre die Vorstellung, das Selbst sei etwas Gegebenes, aber über den moralischen Begriff der Authentizität kommt er auf die Vorstellung zurück, daß wir wir selbst sein müssen, durch und durch unser echtes Selbst sein müssen. Die einzige annehmbare Konsequenz aus dem was Sartre gesagt hat, ist die, seine theoretische Einsicht mit einer kreativen Praxis zu verbinden – und nicht mit einer authentischen. Aus der Idee, daß uns das Selbst nicht gegeben ist, kann meines Erachtens nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen. Interessanterweise setzt Sartre in seinen Analysen von Baudelaire, Flaubert usw. die kreative Tätigkeit in ein bestimmtes Verhältnis jemandes zu sich, nämlich des Autors zu sich, das die Form von Authentizität oder Inauthentizität hat. Ich möchte genau das Gegenteil behaupten: wir sollten nicht jemandes schöpferische Tätigkeit auf die Art seines Selbstverhältnisses zurückführen, sondern die Art seines Selbstverhältnisses als eine schöpferische Tätigkeit ansehen.«

»Das klingt wie Nietzsches Beobachtung in der Fröhlichen Wissenschaft (Nr. 290), man solle das eigene Leben schaffen, indem man ihm durch lange Übung und tägliche Arbeit Stil gibt.«

»Ja, meine Sicht ist der Nietzsches näher als der Sartres.«

## Die Struktur genealogischer Interpretation

»Wie passen Ihre beiden nächsten Bücher nach Sexualität und Wahrheit (Band 1), Der Gebrauch der Lüste und Les Aveux de la Chair in die Struktur ihres genealogischen Projekts?«

»Drei Gebiete von Genealogie sind möglich. Erstens eine historische Ontologie unserer selbst im Verhältnis zur Wahrheit, durch das wir uns als Subjekte des Wissens konstituieren. Zweitens eine historische Ontologie unserer selbst im Verhältnis zu einem Machtfeld, durch das wir uns als Subjekte konstituieren, die auf andere einwirken; drittens eine historische Ontologie im Verhältnis zur Ethik, durch das wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren. Es gibt also drei mögliche genealogische Achsen. Alle drei durchzogen, wenn auch in etwas wirrer Weise, *Wahnsinn und Gesellschaft*. Die Achse der Wahrheit wurde in *Die Geburt der Klinik* und in *Die Ordnung der Dinge* untersucht. Die Achse der Macht wurde in *Überwachen und Strafen* und die ethische Achse in *Sexualität und Wahrheit* untersucht.

Der allgemeine Rahmen des Buches über Sex ist eine Geschichte der Moral. Bei einer solchen Geschichte der Moral müssen wir meines Erachtens unterscheiden zwischen Handlungen und Moralcode. Die Handlungen (*conduites*) stellen das wirkliche Verhalten der Leute dar gegenüber dem Moralcode (*prescriptions*), der ihnen auferlegt ist. Wir müssen unterscheiden zwischen dem Code, der den positiven oder negativen Wert der verschiedenen möglichen Verhaltensweisen bestimmt – du darfst mit niemand anderem sexuell verkehren als mit deiner Ehefrau –, das ist ein Element des Codes. Und dann gibt es eine andere Seite der moralischen Vorschriften, die zumeist nicht als solche isoliert erscheint, aber sehr wichtig ist: die Art der Beziehung, die man zu sich haben sollte, der Selbstbezug, den ich Ethik nenne, und der bestimmt, wie das Individuum sich als Moralsubjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren soll.

Dieses Selbstverhältnis hat vier Hauptgesichtspunkte. Es geht erstens um die Frage: welcher Aspekt oder Teil meiner selbst oder meines Verhaltens unterliegt moralischer Führung? Generell kann man sagen, daß in unserer Gesellschaft das Hauptfeld der Moral, der Teil unserer selbst, der für die Moral am wichtigsten ist, unsere Gefühle sind. (Du kannst auf der Straße oder sonstwo ein Mädchen haben, wenn du nur für deine Ehefrau gute Empfindungen hegst.) Hingegen ist vom Gesichtspunkt Kants aus die Absicht wichtiger als das Gefühl. Und vom christlichen Gesichtspunkt aus ist es das Begehren – aber das bliebe zu diskutieren, weil es im Mittelalter nicht genauso war wie im 17. Jahrhundert...«

»Grob gesagt war es also für die Christen das Begehren, für Kant war es die Absicht, und für uns ist es jetzt das Gefühl?«

»So ähnlich kann man das sagen. Es ist nicht immer derselbe Teil unserer selbst, unseres Verhaltens, der ethischer Beurteilung unterliegt. Diesen Aspekt bezeichne ich als die *ethische Substanz*.«

»Die *ethische Substanz* ist so etwas wie das Material, das die Ethik bearbeitet?«



»So ist es. Wenn ich etwa *Der Gebrauch der Lüste* die *aphrodisia* beschreibe, so will ich zeigen, daß der Teil des Sexualverhaltens, auf den es in der griechischen Ethik ankommt, etwas ist, das sich von der Begierde, vom Fleisch unterscheidet. Für die Griechen bestand die ethische Substanz aus Handlungen, die mit Lust und Begehren in einer Einheit verbunden waren. Das ist etwas ganz anderes als das Fleisch, das christliche Fleisch. Sexualität ist eine dritte Art von ethischer Substanz.«

»Was macht ethisch die Differenz aus zwischen Fleisch und Sexualität?«

»Das kann ich nicht beantworten, weil all das eine präzise Analyse voraussetzt. Bevor ich die griechische bzw. griechisch-römische Ethik studierte, konnte ich die Frage: was macht die ethische Substanz der griechisch-römischen Ethik aus? nicht beantworten. Nachdem ich analysiert habe, was mit *aphrodisia* gemeint war, glaube ich nun zu wissen, was die griechische ethische Substanz war.

Liebte ein Philosoph einen Knaben, ohne ihn zu berühren, so war sein Verhalten für die Griechen achtenswert. Das Problem war, ob er den Jungen berührte oder nicht. Das ist die ethische Substanz: die mit Lust und Begehren verbundene Handlung. Wenn sich hingegen Augustinus der Beziehung zu seinem jungen Freund erinnert, als er 18 Jahre alt war, dann beunruhigt ihn die Art des Begehrens, die er ihm gegenüber hatte. Sie sehen also, daß die ethische Substanz sich geändert hat.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft das, was ich die Weise der Unterwerfung nenne, das heißt die Art und Weise, in der Leute aufgefordert oder aufgestachelt werden, ihre moralischen Pflichten anzuerkennen. Ist es zum Beispiel göttliches Gesetz, das in einem Text offenbart wurde? Ist es Naturrecht, eine kosmologische Ordnung, in jedem Fall dasselbe für jedes Lebewesen? Ist es eine Vernunftregel? Ist es der Versuch, seiner Existenz die schönstmögliche Form zu geben?«

»Wenn Sie ›vernünftig‹ sagen, meinen Sie dann ›wissenschaftlich‹?«

»Nein, im kantischen Sinne universal. Sie können etwa bei den Stoikern sehen, wie sie sich langsam von der Vorstellung einer Ästhetik der Existenz zu der Vorstellung hinbewegen, wir hätten dieses oder jenes zu tun, weil wir vernünftige Wesen, weil wir Mitglieder der Menschengemeinschaft sind. So können Sie bei Isokrates eine sehr interessante Unterredung finden, die er angeblich mit Nikokles, dem Herrscher von Zypern geführt hat. Da erklärt er, weshalb er seiner Frau immer treu geblieben ist: »Weil ich der König bin, und weil ich als jemand, der andere befehligt, andere regiert, zeigen muß, daß ich mich selbst regieren kann.« Und Sie können sehen, daß diese Treuregel nichts mit der universalen stoischen Formulierung zu tun hat: ich muß meiner Frau treu sein, weil ich ein menschliches und vernünftiges Wesen bin. Im vorigen Fall heißt es: weil ich der König bin! Die Art

und Weise, in der dieselbe Regel von Nikokles und von einem Stoiker akzeptiert wird, ist also ziemlich verschieden. Und das ist es, was ich die *Weise der Unterwerfung*, den zweiten Aspekt der Ethik, nenne.«

»Wenn der König sagt: ›weil ich der König bin‹, ist das eine Form des schönen Lebens?«

»Sowohl ästhetisch als auch politisch, was beides miteinander verbunden war. Denn wenn ich will, daß die Leute mich als König akzeptieren, muß ich eine Art von Glorie haben, die mich überdauern wird, und diese Glorie kann nicht von ästhetischen Werten getrennt werden. Deshalb sind politische Macht, Glorie, Unsterblichkeit und Schönheit in einem bestimmten Moment alle miteinander verbunden.

Soweit die *Weise der Unterwerfung*, der zweite Aspekt der Ethik. Der dritte lautet: Welches sind die Mittel, durch die wir uns zu ethischen Subjekten ausbilden?«

»Mit denen wir die ethische Substanz bearbeiten?«

»Ja. Was sollen wir tun, entweder um unsere Handlungen zu mäßigen oder um zu entziffern, was wir sind oder unsere Begehren auszulöschen oder um unser sexuelles Begehren auf bestimmte Ziele wie Nachwuchs hinzulenken usw. – all diese Selbstbearbeitung, um sich ethisch zu verhalten. Um seiner Frau treu zu bleiben, kann man seinem Selbst verschiedene Dinge zumuten. Das ist der dritte Aspekt, den ich Selbstformungstätigkeit oder – in einem sehr weiten Sinn – *Askese* nenne.

Der vierte Aspekt lautet: Welche Art Sein erstreben wir, wenn wir uns moralisch verhalten? Sollen wir rein werden, oder unsterblich, oder frei, oder Herren unserer selbst, usw.? Dies nenne ich die *Teleologie*. In dem was wir Moral nennen, gibt es zum einen das wirkliche Verhalten der Leute, dann die Codes und schließlich diese Art des Selbstverhältnisses mit den vier oben erwähnten Aspekten.«

»Die alle voneinander unabhängig sind?«

»Es gibt sowohl Beziehungen zwischen ihnen als auch eine bestimmte Art von Unabhängigkeit. Wenn etwa absolute Reinheit des Seins das Ziel ist, so wird der Typ der Selbstformungstätigkeiten, der Askesetechniken, die es zu benutzen gilt, nicht genau derselbe sein, wie wenn man versucht, Herr des eigenen Verhaltens zu sein. Im ersten Fall neigt man zu einer Art von Entzifferungstechnik oder Reinigungstechnik. Was kommt nun dabei heraus, wenn wir diesen allgemeinen Rahmen auf heidnische oder frühchristliche Ethiken anwenden? Wenn man zunächst den Code nimmt – was ist verboten und was nicht – so weist zumindest der philosophische Verhaltenscode drei Hauptverbote oder -gebote auf. Eines in Bezug auf den Körper: du

mußt mit deinem Sexualverhalten vorsichtig sein, denn es ist sehr kostbar, also tu es so selten wie möglich. Zum zweiten: wenn du verheiratet bist, dann bitte keinen sexuellen Verkehr mit irgend jemand anderem als mit deiner Ehefrau. Und was Knaben angeht – bitte rühre sie nicht an. Und das findet man bei Platon, bei Isokrates, bei Hippokrates, bei den späten Stoikern und so weiter – und man findet es noch im Christentum und sogar in unserer eigenen Gesellschaft. Deshalb meine ich, daß man sagen kann, die Codes an sich haben sich nicht groß verändert. Einiges an den Verboten ändert sich, einige sind im Christentum wesentlich strenger als in der griechischen Zeit. Aber die Themen bleiben dieselben. Deshalb denke ich, daß die großen Veränderungen zwischen der griechischen Gesellschaft, griechischen Ethik, griechischen Moral und der Weise, in der die Christen sich sahen, nicht den Code betreffen, sondern das, was ich ›Ethik‹, also das Verhältnis zu sich, nenne. In *Der Gebrauch der Lüste* analysiere ich diese vier Aspekte der Selbstbeziehung anhand der drei Strengethemen des Codes: Gesundheit, Ehefrauen oder Frauen, und Knaben.«

»Könnte man sagen, daß Sie nicht die Genealogie der Moral betreiben, da Sie die moralischen Codes für relativ stabil halten, sondern eine Genealogie der Ethik?«

»Ja, ich schreibe eine Genealogie der Ethik. Die Genealogie des Subjekts als Subjekt ethischer Handlungen, oder die Genealogie des Begehrens als ethisches Problem. Was also ist die *ethische Substanz*, wenn wir die Ethik in der klassischen griechischen Philosophie oder Medizin nehmen? Es sind die *aphrodisia*, die gleichzeitig Handlungen, Begehren und Lust sind. Welches ist die *Weise der Unterwerfung*? Daß wir unsere Existenz als eine schöne Existenz einrichten müssen, also auf eine ästhetische Weise. Was ich zeigen wollte, ist, daß in der klassischen Ethik niemand direkt dazu verpflichtet ist, seiner Ehefrau treu zu sein, Knaben nicht anzurühren, etc. Aber wenn man eine schöne Existenz haben wollte, wenn man einen guten Ruf haben wollte, wenn man fähig sein wollte, andere zu beherrschen, dann mußte man das tun. Die Griechen akzeptieren diese Verpflichtungen also bewußt um der Schönheit oder Glorie der Existenz willen. Die Entscheidung, die ästhetische oder politische Entscheidung, um derentwillen sie diese Art von Existenz akzeptieren – das ist die *Weise der Unterwerfung*. Es ist eine Entscheidung, eine persönliche Entscheidung.

Wenn man in der späten Stoa anfängt zu sagen: ›Du hast die Pflicht, dies zu tun, weil du ein menschliches Wesen bist‹, dann verändert sich etwas. Dies ist nicht ein Problem der Entscheidung; du mußt es tun, weil du ein vernünftiges Wesen bist. Die *Weise der Unterwerfung* ändert sich. Interessant ist, daß im Christentum die sexuellen Verhaltensregeln natürlich durch die Religion gerechtfertigt wurden. Die Institutionen, die sie auferlegen, waren religiöse Institutionen. Aber die Form der Verpflichtung war eine

rechtliche Form. Es gab eine Art von innerer Juridifizierung des religiösen Gesetzes im Christentum. Zum Beispiel war die gesamte kasuistische Praxis eine typisch juristische Praxis.«

»Wenn also nach der Aufklärung das Religiöse herausfällt, bleibt dann das Juridische?«

Ja, nach dem 18. Jahrhundert verschwand der religiöse Rahmen dieser Regeln teilweise und es kam zum Wettbewerb zwischen einem medizinischen oder wissenschaftlichen Ansatz und einem juristischen Rahmen – ohne Lösung.«

»Könnten Sie all das zusammenfassen?«

»Nun, die *ethische Substanz* waren für die Griechen die *aphrodisia*; die *Weise der Unterwerfung* war eine politisch-ästhetische Entscheidung; Die *Form der Askese* war *techne*, die benutzt wurde – da gibt es beispielsweise die *techne* bezüglich des Körpers oder Ökonomien wie die Regeln, durch die man sich als Ehemann definiert, oder die Erotik als eine Weise der Askese sich selbst gegenüber in der Knabenliebe usw. –, und die *Teleologie* war die Selbstbeherrschung. Das ist die Situation, die ich in den beiden ersten Teilen von *Der Gebrauch der Lüste* beschreibe.

Dann kommt es zu einer Verlagerung innerhalb dieser Ethik. Der Grund dafür liegt in der veränderten Rolle des Menschen innerhalb der Gesellschaft nach dem Verschwinden der Polis, sowohl im Hause, gegenüber ihren Ehefrauen, als auch im politischen Bereich. Aus diesen Gründen ändert sich die Art und Weise, in der sie sich selbst als Subjekte politischen, ökonomischen Verhaltens anerkennen können. Wir können grob sagen, daß mit diesen soziologischen Veränderungen auch Veränderungen in der klassischen Ethik, nämlich in der Erarbeitung des Verhältnisses zu sich, einhergehen. Aber ich denke, daß die Veränderung nicht die ethische Substanz berührt: das sind immer noch die *aphrodisia*. Es gibt einige Veränderungen in den *Weisen der Unterwerfung*, etwa wenn die Stoiker sich als universale Wesen anerkennen. Und es gibt auch wichtige Veränderungen in der *Askese*, in den Techniken, die man verwendet, um sich als ethisches Subjekt anzuerkennen, zu konstituieren. Und ebenfalls eine Veränderung im Ziel. Der Unterschied, so scheint mir, liegt darin, daß nach klassischer Auffassung Herr seiner selbst zu sein etwas war, das zunächst einen selbst und nicht den anderen anging, denn Herr seiner selbst zu sein bedeutete, daß man in der Lage war, andere zu regieren. So hing die Selbstbeherrschung mit einem asymmetrischen Verhältnis zu anderen zusammen. Im Sinne von Aktivität, Asymmetrie und Nicht-Reziprozität sollte man Herr seiner selbst sein.

Später ist dann, infolge von Veränderungen in der Ehe, der Gesellschaft usw. Selbstbeherrschung etwas, das nicht mehr in erster Linie mit Macht

über andere verbunden ist: Herr seiner selbst soll man nicht nur sein, damit man andere beherrschen kann, wie es bei Albikiades und Nikokles der Fall war, sondern weil man ein vernünftiges Wesen ist. Und in dieser Selbstbeherrschung ist man mit anderen Leuten verbunden, die ebenfalls Herren ihrer selbst sind. Und diese neue Art des Verhältnisses zum anderen ist viel weniger nichtreziprok als zuvor.

Das sind also die Veränderungen, die ich versuche in den letzten drei Kapiteln, dem vierten Teil von *Der Gebrauch der Lüste* aufzuzeigen. Ich nehme dasselbe Thema – Körper, Ehefrauen oder Frauen, und Knaben und zeige, daß diese nämlichen Strengethemen mit einer partiell neuen Ethik verbunden sind. Ich sage »partiell«, weil manche Teile dieser Ethik sich nicht verändern: zum Beispiel die *aphrodisia*. Andere hingegen verändern sich, zum Beispiel die Techniken. Xenophon zufolge besteht der Weg zum guten Ehemann darin, genau zu wissen, was seine Rolle innerhalb und außerhalb des Hauses ist, welche Autorität er seiner Frau gegenüber auszuüben hat, welches Verhalten er von ihr zu erwarten hat usw. Dies ganze Kalkül gibt einem die Verhaltensregeln und definiert die Art und Weise, in der man zu sich selbst sein soll. Für Epitekt oder für Seneca dagegen braucht man, um Herr seiner selbst zu sein, nicht zu wissen, welche Rollen man in der Gesellschaft und im Haus zu spielen hat, sondern man muß einige Übungen machen, wie etwa sich zwei oder drei Tage lang das Essen entziehen, um sicher zu gehen, daß man sich selbst kontrollieren kann. Wenn du eines Tages im Gefängnis bist, wirst Du nicht unter dem Nahrungsentzug leiden, usw. Und das muß man mit allen Lüsten tun – eine Art von Askese, die man bei Platon, bei Sokrates oder Aristoteles nicht findet.

Es gibt kein vollständiges und gleichbleibendes Verhältnis zwischen den Techniken und den *tele*. Sie können dieselben Techniken in verschiedenen *Teleologien* finden, aber es gibt bevorzugte Beziehungen, für jedes *telos* gibt es einige bevorzugte Techniken.

In dem Christen-Buch – ich meine das Buch über das Christentum! – versuche ich zu zeigen, daß diese gesamte Ethik sich verändert hat. Weil das *telos* sich verändert hat: es lautet jetzt Unsterblichkeit, Reinheit, usw. Die Askese hat sich verändert, weil die Selbstprüfung jetzt die Form der Selbstentzifferung annimmt. Die *Weise der Unterwerfung* ist jetzt das göttliche Gesetz. Ich meine, daß sich sogar die ethische Substanz verändert hat, weil es nicht mehr *aphrodisia* sind, sondern Begehren, Sinnenlust, Fleisch, usw.«

»Es sieht so aus, als hätten wir einen Erkenntnisraster für das Begehren als ethisches Problem?«

»Ja, wir haben jetzt dieses Schema. Wenn wir unter Sexualverhalten die drei Pole – Handlungen, Lust und Begehren – verstehen, dann haben wir die griechische ›Formel‹, die im ersten und zweiten Stadium gleichbleibt. In

dieser griechischen Formel sind ›Handlungen‹ unterstrichen, Lust und Begehren nachgeordnet: *Handlung – Lust – (Begehren)*. Ich habe Begehren in Klammern gesetzt, weil ich denke, daß mit der stoischen Ethik das Begehren allmählich ausgelassen wird, Begehren beginnt verurteilt zu werden.

Die chinesische »Formel« wäre *Lust – Begehren – (Handlung)*. Handlungen werden zurückgestellt, weil man sie einschränken muß, um größtmögliche Dauer und Intensität der Lust zu erzielen. Die christliche »Formel« setzt einen Akzent aufs Begehren und versucht zugleich, es auszurotten. Handlungen sind etwas Neutrales geworden; man soll nur handeln, um Kinder zu produzieren oder um seiner ehelichen Pflicht nachzukommen. Und Lust wird sowohl praktisch als auch theoretisch ausgeschlossen: *(Begehren) – Handlung – (Lust)*. Begehren ist praktisch ausgeschlossen – man soll sein Begehren ausrotten –, aber theoretisch sehr wichtig.

Und die moderne ›Formel‹, könnte ich sagen, ist das Begehren, das theoretisch unterstrichen und praktisch akzeptiert wird, da man sein eigenes Begehren befreien muß. Handlungen sind nicht sehr wichtig, und Lust – da weiß niemand, was das ist!

## Vom klassischen Selbst zum modernen Subjekt

*Was ist diese Selbstsorge, die Sie in Die Sorge um sich separat behandeln wollen?«*

»Was mich an der hellenistischen, an der griechisch-römischen Kultur, die etwa im dritten Jahrhundert v. Chr. beginnt und bis ins zweite oder dritte Jahrhundert n. Chr. andauert, interessiert, ist ein Gebot, für das die Griechen ein besonderes Wort, *epimeleia heautou*, hatten, was ein Sorgen um sich selbst bedeutet. Das heißt nicht einfach, daß man an sich interessiert ist, auch nicht, daß man zur Selbstbezogenheit oder Selbstverliebtheit neigt. *Epimeleia heautou* ist ein im Griechischen sehr mächtiges Wort, das bedeutet, daß man an etwas arbeitet oder mit etwas befaßt ist. Xenophon etwa gebrauchte das Wort *epimeleia heautou*, um den Landbau zu beschreiben. Die Verantwortung des Monarchen für seine Mitbürger war auch *epimeleia heautou*. Das, was ein Arzt während der Behandlung für einen Patienten tut, ist *epimeleia heautou*. Es ist somit ein sehr mächtiges Wort; es beschreibt eine Art von Arbeit, eine Tätigkeit, es umschließt Aufmerksamkeit, Wissen, Technik.«

*»Aber ist nicht die Anwendung von Wissen und Technologie eine moderne Erfindung?«*

»Wissen spielte in der klassischen Selbstsorge eine andere Rolle. In der Beziehung von wissenschaftlichem Wissen und der *epimeleia heautou* gibt es sehr interessante Dinge zu analysieren. Wer sich um sich sorgte, mußte unter all den Dingen, die man durch wissenschaftliches Wissen kennen kann, nur diejenigen auswählen, die für ihn und sein Leben wichtig waren.«

*»Dann unterstand also theoretisches und wissenschaftliches Erkennen ethischen und ästhetischen Belangen?«*

»Ihre Problematisierung und Diskussion hing davon ab, welche begrenzten Wissenssorten für die *epimeleia* nützlich waren. Für die Epikuräer zum Beispiel war das allgemeine Wissen dessen, was die Welt ist, was die Notwendigkeit der Welt ist, die Beziehung zwischen Welt, Notwendigkeit und den Göttern – all das war wichtig für die Selbstsorge. Weil es zunächst eine Sache der Meditation war: wenn man in der Lage war, genau die Notwendigkeit der Welt zu verstehen, dann konnte man Leidenschaften viel besser beherrschen, usw. Deshalb bestand für die Epikuräer eine Art Gleichung zwischen all dem möglichen Wissen und der Selbstsorge. Die Sorge um sich war der Grund dafür, daß man sich mit Physik oder Kosmologie vertraut machen sollte. Für die Stoiker definiert sich das wahre Selbst nur durch das, was man beherrschen kann.«

*»Wissen ist also dem praktischen Zweck der Beherrschung untergeordnet?«*

»Epiktet läßt da keinen Zweifel. Eine seiner Übungen besteht darin, jeden Morgen durch die Straßen zu gehen und zu schauen. Trifft man nun eine Konsulatsperson, sagt man: ›Ist der Konsul etwas, das ich beherrschen kann?‹. Nein, also brauche ich nichts zu tun. Treffe ich ein schönes Mädchen oder einen schönen Jungen, so frage ich, ist deren Schönheit etwas, das von mir abhängt, usw. Für die Christen liegen die Dinge ganz anders; die Möglichkeit, daß Satan in die Seele dringen und einem Gedanken eingeben kann, die man nicht als satanische erkennen kann, sondern als gottgegebene deuten mag, führt für die Christen zur Ungewißheit darüber, was in einer Seele vorgeht. Man ist, zumindest ohne hermeneutische Arbeit, unfähig zu wissen, was die wirkliche Wurzel des eigenen Begehrens ist.«

*»In welchem Ausmaße entwickelten denn die Christen neue Techniken der Selbstbeherrschung?«*

»Mich interessiert am klassischen Begriff der Selbstsorge, daß wir hier die Geburt und die Entwicklung einer Reihe asketischer Themen sehen, die üblicherweise dem Christentum zugeschrieben werden. Gewöhnlich wird dem Christentum angelastet, es habe den im allgemeinen toleranten grie-

chisch-römischen Lebensstil durch einen sittenstrengen Lebensstil ersetzt, der sich durch eine Reihe von Verzichten, Untersagungen oder Verboten auszeichnet. Wir können jetzt sehen, daß die Alten in dieser Selbsttätigkeit eine ganze Reihe von Strengepraktiken entwickelten, welche die Christen später direkt von ihnen übernahmen. Wir sehen also, daß diese Tätigkeit mit einer bestimmten sexuellen Strenge verbunden wurde, die direkt in die christliche Ethik einging. Wir sprechen nicht von einem Moral-Bruch zwischen toleranter Antike und strengem Christentum.«

»Was bringt einen nun dazu, sich für diesen Lebensstil zu entscheiden?«

»In der Antike wird diese Arbeit an sich mit der dazugehörigen Strenge dem Individuum nicht durch Bürgerrecht oder religiöse Pflicht auferlegt, sondern sie ist eine die Existenz betreffende Entscheidung, die das Individuum trifft. Die Leute entscheiden für sich, ob sie sich um sich kümmern oder nicht.

Ich glaube nicht, daß es ihnen um das ewige Leben nach dem Tode zu tun war, weil sie das nicht besonders beschäftigte. Viel eher handelten sie so, um ihrem Leben gewisse Werte zu verleihen (bestimmten Vorbildern nachzuleben, einen hohen Ruf zu hinterlassen, ihrem Leben größtmöglichen Glanz zu verleihen). Es ging darum, sein Leben zum Gegenstand einer Art von Wissen, einer *techné*, einer Kunst zu machen.

Unsere Gesellschaft bewahrt kaum eine Erinnerung daran, daß das entscheidende Kunstwerk, um das man sich bemühen, der entscheidende Bereich, auf den man ästhetische Werte anwenden muß, man selbst, das eigene Leben, die eigene Existenz ist. Wir finden das in der Renaissance, aber in einer etwas akademischen Form, und dann wieder im Dandyismus des 19. Jahrhunderts, aber das waren nur Episoden.«

»Aber ist nicht die griechische Beschäftigung mit dem Selbst eben eine frühe Form unserer Selbstversessenheit, die viele für ein zentrales Problem in unserer Gesellschaft halten?«

»Man hat eine bestimmte Anzahl von Themen – ich sage nicht, daß man sie in dieser Weise wiederverwenden müsse –, die einem anzeigen, daß es in einer Kultur, der wir eine gewisse Anzahl unserer wichtigsten beständigen moralischen Elemente verdanken, eine Selbstpraktik, eine Selbstkonzeption gab, die sich sehr von unserer gegenwärtigen Selbstkultur unterschied. Im kalifornischen Selbstkult geht es darum, das eigene wahre Selbst zu entdecken, es von dem zu scheiden, was es verdunkeln oder entfremden könnte, und seine Wahrheit zu entziffern dank psychologischer oder psychoanalytischer Wissenschaft, die in der Lage sein soll, einem zu sagen, was eines wahres Selbst sei. Deswegen hüte ich mich, diese alte Selbstkultur mit dem zu identifizieren, was man den kalifornischen Selbstkult nennen mag; ich glaube, sie sind diametral entgegengesetzt. Was dazwischen pas-



siert ist, ist genau eine Verkehrung der klassischen Selbstkultur. Dies geschah, als das Christentum die Vorstellung von einem Selbst, das als ein Kunstwerk geschaffen werden mußte, durch die Vorstellung von einem Selbst ersetzte, dem man entsagen sollte, weil Selbstsucht wider Gottes Willen war.«

»Wir wissen, daß eine der Studien für Die Sorge um sich die Rolle des Schreibens bei der Formierung des Selbst zum Gegenstand hat. Wie stellt sich die Frage der Beziehung zwischen Schreiben und Selbst bei Platon?«

»Zunächst müssen wir, um einige historische Fakten hervorzuheben, über die man oft hinweggeht, wenn es um dieses Problem des Schreibens geht, auf die berühmte Frage der *hypomnemata* eingehen. Die geläufigen Deutungen sehen in der Kritik der *hypomnemata* im *Phaidros* eine Kritik des Schreibens als materieller Stütze des Gedächtnisses. Nun hat in der Tat *hypomnemata* eine ganz präzise Bedeutung. Es ist ein Schreibheft, ein Notizbuch. Genau dieser Typ von Notizbuch kam zu Platons Zeit zu persönlichen und Verwaltungszwecken auf. Diese neue Technologie bewirkte einen vergleichbaren Einbruch wie heute das Eindringen des Computers in den Privatbereich. Mir scheint, die Frage des Schreibens und des Selbst muß in Bezug auf den technischen und materiellen Rahmen, in dem sie aufkam, gestellt werden.

Interpretationsprobleme gibt es zweitens hinsichtlich der berühmten Kritik des Schreibens als dem Gegensatz zur Kultur des Gedächtnisses. Wenn Sie *Phaidros* lesen, werden Sie sehen, daß diese Passage sekundär ist gegenüber einer anderen, fundamentalen, die in Einklang mit dem Thema steht, das sich bis zum Ende des Textes durchhält. Es kommt nicht darauf an, ob ein Text ein geschriebener oder ein mündlicher ist – das Problem besteht darin, ob der fragliche Diskurs Zugang zur Wahrheit gestattet oder nicht. Von daher ist die Frage mündlich oder geschrieben letztlich sekundär gegenüber der Frage der Wahrheit.

Drittens scheint mir bemerkenswert, daß diese neuen Instrumente sofort für die Konstitution einer permanenten Selbstbeziehung verwendet wurden; man muß sich selber führen wie ein Regierender die Regierten führt, der Chef eines Unternehmens sein Unternehmen, ein Haushaltsvorstand seinen Haushalt. Diese neue Vorstellung, daß Tugend wesentlich in vollkommener Selbstregierung bestehe, also darin, über sich selbst so genaue Herrschaft auszuüben wie es die eines Souveräns wäre, gegen den keine Revolten mehr unternommen würden, ist etwas sehr Wichtiges, das wir über Jahrhunderte hinweg finden werden – praktisch bis zum Christentum. Also ist, wenn Sie wollen, der Punkt, an dem die Frage der *hypomnemata* und die der Selbstkultur auf bemerkenswerte Weise zusammenkommen, derjenige, an dem die Selbstkultur sich die perfekte Selbstregierung zum Ziel nimmt – eine Art permanenter politischer Beziehung eines zu

sich. Die Alten betrieben die Selbstpolitik mit diesen Notizbüchern gerade-so, wie sich Regierungen und Unternehmen mit Hilfe von Registern verwalteten. In dieser Weise scheint mir das Schreiben mit dem Problem der Selbstkultur verbunden.«

»Können Sie uns noch mehr über die *hypomnemata* sagen?«

»Technisch gesehen konnten die *hypomnemata* Kontobücher, öffentliche Register oder individuelle Notizbücher sein, die als Gedächtnisstützen dienten. Ihr Gebrauch als Lebensbücher, Leitfäden zur Lebensführung, scheint unter den Kultivierten eine gängige Sache geworden zu sein. In sie trug man Zitate, Stücke von Arbeiten, Beispiele und Handlungen ein, deren Zeuge man gewesen war oder über die man Berichte gelesen hatte, Gedanken oder Überlegungen, die man gehört hatte oder die einem in den Sinn gekommen waren. Sie bildeten ein materielles Gedächtnis gelesener, gehörter oder gedachter Dinge und boten diese als einen angehäuften Schatz zum Wiederlesen und zu späterer Meditation an. Sie lieferten auch Rohmaterial für systematischere Abhandlungen, die Argumente und Mittel boten, mit deren Hilfe man Laster (wie Wut, Neid, Klatsch, Schmeichelei) bekämpfen oder Nöte (einen Trauerfall, Exil, Sturz, Unglück) überstehen konnte.«

»Aber was verbindet Schreiben mit Ethik und dem Selbst?«

»Keine Technik, keine berufliche Fähigkeit läßt sich ohne Übung erwerben; auch die Kunst des Lebens, die *techne tou biou* kann man nicht lernen ohne eine *Askese*, die als Übung eines selbst durch sich angesehen werden muß: das war einer der traditionellen Grundsätze, denen die Pythagoräer, die Sokratiker, die Kyniker lange Zeit große Bedeutung beigemessen hatten: zu all den Formen, die dieses Üben angenommen hat (dazu gehören die Abstinenzen, Gedächtnisübungen, Bewußtseinsprüfungen, Meditationen, das Schweigen und Hören auf andere) ist, so scheint es, das Schreiben – die Tatsache des Schreibens für sich und für andere – ziemlich spät dazugekommen, um dann aber eine beträchtliche Rolle zu spielen.«

»Welche spezifische Rolle spielten die Notizbücher, als sie in der Spätantike Bedeutung erlangten?«

»So persönlich sie auch waren, dürfen die *hypomnemata* doch nicht als intime Tagebücher oder als jene Berichte spiritueller Erfahrung (Versuchungen, Kämpfe, Niederlagen und Siege), die man in der späteren christlichen Literatur finden kann, genommen werden. Sie konstituieren nicht einen »Bericht seiner selbst«; ihr Ziel ist es nicht, die *arcana conscientiae* ans Licht zu bringen, deren – mündliches oder schriftliches – Bekenntnis läuternde Kraft besitzt. Sie suchen eine umgekehrte Bewegung in Gang zu bringen. Hier geht es nicht darum, das Unbeschreibliche zu verfolgen, das

Versteckte aufzudecken oder das Ungesagte zu sagen, sondern im Gegenteil darum, das schon Gesagte zu sammeln, das zusammenzufassen, was einer hören oder lesen konnte, und das zu keinem geringeren Zweck als dem der Selbstkonstitution.

Die *hypomnemata* müssen in den Kontext einer sehr empfindlichen Spannung jener Zeit rückversetzt werden. Innerhalb einer Kultur, die sehr stark durch Traditionalismus, durch den anerkannten Wert des schon Gesagten, durch die Wiederkehr der Diskurse, durch die Zitierpraxis unter dem Siegel von Alter und Autorität geprägt ist, entwickelte sich eine Ethik, die ausdrücklich auf die Sorge um sich ausgerichtet war, auf bestimmte Ziele wie den Rückzug in sich, Kontakt zu sich, Leben mit sich, Selbstgenügen, Selbstgewinn und Selbstgenuß. Es ist das Ziel der *hypomnemata*, aus der Sammlung des durch Lehren, Zuhören oder Lesen übermittelten bruchstückhaften *logos* ein Mittel zu machen, mit dem man so adäquat und so perfekt wie möglich eine Beziehung eines zu sich herstellen kann.

*Könnten Sie uns, bevor wir uns der Rolle dieser Notizbücher im frühen Christentum zuwenden, etwas darüber sagen, wie sich die griechisch-römische Sittenstrenge von der christlichen Enthaltensamkeit unterscheidet?«*

»Wichtig ist, daß in der stoischen Ethik die Frage der Reinheit kaum oder allenfalls ziemlich am Rande vorkam. Wichtig war sie in pythagoräischen Kreisen und auch in den neuplatonischen Schulen, und sie wurde durch deren Einfluß und auch durch religiöse Einflüsse immer wichtiger. In einem bestimmten Augenblick wird das Problem einer Ästhetik der Existenz durch das Problem der Reinheit, das etwas anderes ist und das eine andere Art von Technik erfordert, überdeckt. In der christlichen Askese wird die Frage der Reinheit immer wichtiger; das Motiv dafür, sich selbst zu kontrollieren, ist, sich selbst rein zu halten. Das Problem der Jungfräulichkeit, dieses Modell weiblicher Unversehrtheit, wird im Christentum viel wichtiger. Mit der Sexualethik in der griechisch-römischen Askese hat das Thema der Jungfräulichkeit fast nichts zu tun. Dort ist das Problem eines der Selbstbeherrschung. Es war ein männliches Modell der Selbstbeherrschung, und eine Frau, die sich mäßigte, war ebenso männlich zu sich wie ein Mann. Das Paradigma sexueller Selbstbeschränkung wird durch das Thema der Reinheit und Jungfräulichkeit, das auf dem Modell körperlicher Unversehrtheit beruhte, zu einem weiblichen Paradigma. Körperliche Unversehrtheit wurde wichtiger als Selbstregulierung. Das Problem der Ethik als einer Ästhetik der Existenz wurde durch das Problem der Läuterung überdeckt. Dieses neue christliche Selbst mußte ständig geprüft werden, weil ihm Lüsterheit und Fleischesluste innewohnten. Von diesem Moment an war das Selbst nicht länger etwas Herzustellendes, sondern etwas, dem es zu entsagen und das es zu entziffern galt. Folglich ist der Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum nicht der zwischen Toleranz und Stren-

ge, sondern der zwischen einer Form der Strenge, die an eine Ästhetik der Existenz gebunden ist, und anderen Formen von Strenge, die an die Notwendigkeit der Selbstentsagung und -ergründung gebunden sind.«

»Demnach hätte Nietzsche Unrecht, wenn er in der Genealogie der Moral der christlichen Askese bescheinigt, sie hätte aus uns die Art von Wesen gemacht, die versprechen könnten?

»Wenn wir von dem ausgehen, was wir über die Entwicklung heidnischer Ethik vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. wissen, meine ich allerdings, daß er das Christentum überschätzt hat.«

»Wie hat sich die Rolle der Notizbücher gewandelt, als die Technik, sie für die Beziehung eines zu sich zu verwenden, vom Christentum übernommen worden ist?«

»Eine wichtige Veränderung ist, daß das Niederschreiben innerer Regungen – Athanasius' Text über das Leben des Heiligen Antonius zufolge – als eine Waffe im geistigen Kampf erscheint: während der Dämon eine Kraft ist, die täuscht und einen über sich selbst täuschen läßt (gut die Hälfte der *Vita Antonii* ist diesen Listen gewidmet), konstituiert das Schreiben einen Test und gleichsam einen Prüfstein: indem es die Bewegung des Denkens ans Licht bringt, vertreibt es den inneren Schatten, in dem die Ränke des Feindes geschmiedet werden.«

»Wie konnte es zu solch einer radikalen Verwandlung kommen?«

In der Tat gibt es einen dramatischen Umschwung zwischen den von Xenophon erwähnten *hypomnemata*, die nur einfache Elemente einer Lebensregel in Erinnerung halten sollten, und der Beschreibung der nächtlichen Versuchung des Heiligen Antonius. Sieht man sich nach Übergangstechniken um, so scheint die Beschreibung von Träumen ergiebig zu sein. Beinahe von Anfang an galt es ein Notizheft neben seinem Bett zu haben, in das man seine Träume eintragen sollte, um sie entweder am nächsten Morgen selbst zu deuten, oder jemandem zu zeigen, der sie einem deutete. Mit dieser nächtlichen Beschreibung ist ein wichtiger Schritt hin zur Selbstbeschreibung gemacht.«

»Aber gewiß findet sich die Vorstellung, daß die Kontemplation des Selbst es diesem erlaubt, Schatten zu vertreiben und zur Wahrheit zu gelangen, schon bei Platon?«

»Ja, aber das ist eine ontologische und nicht eine psychologische Form der Kontemplation. Zumindest in einigen Texten, besonders im *Alkibiades* äußert sich dieses ontologische Selbstwissen als Kontemplation der Seele durch sich selbst in Gestalt der berühmten Augen-Metapher. Platon fragt:

»Wie kann das Auge sich selbst sehen?« Die Antwort scheint ganz einfach, ist aber in der Tat sehr kompliziert. Für Platon kann man sich nicht einfach im Spiegel anschauen. Man muß in ein anderes Auge blicken, das heißt, eines in einem selbst, jedoch in einem selbst in Gestalt des Auges des anderen. Und dort, in der Pupille des anderen, wird man sich selber sehen: die Pupille dient als ein Spiegel. Und in derselben Weise wird die Seele, die sich selbst in einer anderen Seele (oder im göttlichen Element der anderen Seele), die wie ihre Pupille ist, betrachtet, ihr göttliches Element erkennen.

Sie sehen, daß diese Vorstellung, daß einer sich selbst erkennen, d. h. ontologisches Wissen über die Seinsweise der Seele gewinnen muß, unabhängig von dem ist, was man ein Üben des Selbst an sich nennen könnte. Wenn Sie die Seinsweise Ihrer Seele erfassen, dann brauchen Sie sich nicht zu fragen, was Sie getan haben, was Sie denken, was die Bewegungen Ihrer Ideen oder Vorstellungen sind, woran Sie gebunden sind. Deshalb kann man diese Kontemplationstechnik ausüben, indem man die Seele eines anderen zum Gegenstand nimmt. Platon spricht nie von Bewußtseinsprüfung – nie!«

*»Für die Literaturwissenschaft gilt als ausgemacht, daß Montaigne der erste große Autobiograph war. Nur scheinen Sie aber das Schreiben über das Selbst auf viel frühere Quellen zurückzuführen.«*

»Mir scheint, daß in der religiösen Krise des 16. Jahrhunderts – der großen Ablehnung der katholischen Beichtpraktiken – neue Weisen der Selbstbeziehung entwickelt wurden. Wir beobachten die Wiederbelebung einer gewissen Reihe alter stoischer Praktiken. Zum Beispiel scheint mir der Begriff der Selbstprüfungen thematisch jener Selbsterfahrung der Stoiker nahezu kommen, welche nicht eine im Selbst versteckte Wahrheit entdeckt, sondern zu bestimmen versucht, was einer mit seiner verfügbaren Freiheit tun oder nicht tun kann. Sowohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten zeigt sich deutlich die Wiederbelebung dieser alten Techniken in Form der christlichen geistlichen Techniken.

Lassen Sie mich noch einmal auf das Beispiel der von Epiktet empfohlenen Gehübungen zurückkommen. Jeden Morgen sollte man beim Gang durch die Stadt versuchen, jedem Ding (einem wichtigen Politiker oder einer attraktiven Frau) gegenüber die eigenen Motive zu bestimmen, ob man also von ihm beeindruckt ist oder sich zu ihm hingezogen fühlt, oder ob man genügend Selbstbeherrschung aufbringt, um gleichgültig zu sein.

Im Christentum hat man die gleiche Art von Übungen, aber sie dienen dazu, die eigene Gottzugehörigkeit auf die Probe zu stellen. Ich entsinne mich, in einem Text des 17. Jahrhunderts eine an Epiktet erinnernde Übung gefunden zu haben, wo ein junger Seminarist beim Gehen bestimmte Übungen absolviert, die zeigen, in welcher Weise jedes Ding seine Abhängigkeit von Gott kundtut – was ihm erlaubt, die Gegenwart göttlicher Vorsehung

zu erkennen. Bei Epiktet also handelt es sich um einen Gang, währenddessen das Individuum sich seiner eigenen Souveränität versichert und zeigt, daß es von nichts abhängig ist. Im christlichen Fall dagegen geht der Seminarist und sagt vor jedem Ding, das er erblickt: ›Wie groß doch Gottes Güte ist! Er, der dies gemacht hat, hält alle Dinge in seiner Macht, und mich im besonderen«, und entsinnt sich dergestalt seiner Nichtigkeit.«

*»Diskurs spielt also eine wichtige Rolle, dient aber immer anderen Praktiken, auch bei der Selbstkonstitution?«*

»Mir scheint, daß die sogenannte Literatur des Selbst – private Tagebücher, Erzählungen seiner selbst usw. – solange nicht verstanden werden kann, wie sie nicht in den allgemeinen und sehr umfassenden Rahmen dieser Selbstpraktiken gestellt wird. Leute haben seit zweitausend Jahren über sich geschrieben, aber nicht in derselben Weise. Ich habe den – möglicherweise falschen – Eindruck, daß es eine Tendenz gibt, die Beziehung zwischen Schreiben und Selbsterzählung als eigentümlich für die europäische Moderne hinzustellen. Ich streite nicht ab, daß sie modern ist, aber sie war auch eine der ersten Verwendungsweisen des Schreibens überhaupt. Es reicht also nicht, zu sagen, daß das Subjekt in einem symbolischen System gebildet wird. Das Subjekt bildet sich nicht einfach im Spiel der Symbole. Es bildet sich in realen und historisch analysierbaren Praktiken. Es gibt eine Technologie der Selbstkonstitution, die symbolische Systeme durchschneidet, während sie sie gebraucht.«

*»Wenn die Selbstanalyse eine kulturelle Erfindung ist, warum erscheint sie uns dann so natürlich und so angenehm?«*

»Sie mag anfangs eine äußerst schmerzhaft Übung gewesen sein und viele kulturelle Wertsetzungen erfordert haben, bevor sie schließlich zu einer positiven Tätigkeit werden konnte. Selbsttechniken lassen sich, glaube ich, in verschiedenen Formen in allen Kulturen finden. Genau wie die verschiedenen Techniken der Produktion von Gegenständen und der Führung von Menschen durch Menschen mittels Regierung, so muß man auch die Selbsttechniken befragen. Zweierlei macht die Analyse der Selbsttechniken schwierig. Erstens erfordern die Selbsttechniken nicht denselben materiellen Apparat wie die Produktion von Gegenständen, daher handelt es sich oft um unsichtbare Techniken. Zweitens sind sie oft mit den Techniken zur Führung anderer verbunden. In Erziehungsinstitutionen beispielsweise leitet man andere an und bringt ihnen bei, sich selbst anzuleiten.

*Lassen Sie uns zur Geschichte des modernen Subjekts kommen. Ist nun die klassische Selbstkultur völlig verlorengegangen oder ist sie in christliche Techniken überführt und verwandelt worden?«*

»Ich denke nicht, daß die Selbstkultur verschwunden oder verdeckt worden ist. Sie finden viele Elemente, die einfach vom Christentum integriert, verschoben und weiterverwendet worden sind. Von dem Moment an, in dem das Christentum die Selbstkultur aufgenommen hat, wurde sie gewissermaßen im Rahmen einer Pastoralmacht eingesetzt, so daß die *epimeleia heautou* wesentlich *epimeleia ton allon* – Sorge um die anderen – wurde, welche Aufgabe des Pastors war. Insofern nun individuelles Seelenheil – zumindest in gewissem Maße – durch eine Pastoralinstitution, deren Gegenstand die Seelsorge ist, kanalisiert wurde, verschwand die klassische Selbstsorge bzw. sie wurde integriert und verlor weitgehend ihre Selbständigkeit.

Es ist interessant, daß man während der Renaissance eine ganze Reihe religiöser Gruppen sieht (deren Existenz überdies schon für das Mittelalter belegt ist), die sich dieser Pastoralmacht widersetzen und das Recht beanspruchen, sich ihre eigenen Satzungen zu geben. Diesen Gruppen zufolge sollte das Individuum sich unabhängig von der kirchlichen Institution und dem kirchlichen Pastorat um sein Seelenheil sorgen. Es zeigt sich also bis zu einem bestimmten Punkt ein Wiederauftreten nicht der Selbstkultur, die nie verschwunden war, wohl aber ihres Autonomieanspruchs.

Auch in der Renaissance sieht man – und hier beziehe ich mich auf Burckhardts Aussagen über die Ästhetik der Existenz – den Helden als sein eigenes Kunstwerk. Die Vorstellung, man könne aus seinem Leben ein Kunstwerk machen, war dem Mittelalter zweifellos fremd und tauchte erst mit der Renaissance wieder auf.«

*»Bis hierher haben Sie verschiedene Grade der Aneignung alter Techniken der Selbstbeherrschung behandelt. In Ihren eigenen Schriften weisen Sie immer auf einen großen Bruch zwischen der Renaissance und dem klassischen Zeitalter. Gab es einen ebenso bedeutenden Wandel in der Weise, in der sich die Selbstbeherrschung zu anderen sozialen Praktiken verhielt?«*

»Das ist sehr interessant, aber ich werde Ihnen nicht unmittelbar antworten. Sagen wir vorab, daß das Verhältnis zwischen Montaigne, Pascal und Descartes unter diesem Aspekt überdacht werden könnte. Erstens stand Pascal immer noch in der Tradition, in der Selbstpraktiken, die Praxis der Askese, an das Wissen um die Welt gebunden waren. Zweitens dürfen wir nicht vergessen, daß Descartes ›Meditationen‹ schrieb – und Meditationen sind eine Selbstpraktik. Aber das Außergewöhnliche an Descartes' Texten ist, daß es ihm gelang, ein Subjekt, das durch Selbstpraktiken konstituiert war, durch ein Subjekt als Begründer von Wissenspraktiken zu ersetzen.

Das ist entscheidend. Zwar hat die griechische Philosophie die Vernunft begründet, aber sie hat immer daran festgehalten, daß ein Subjekt keinen Zugang zur Wahrheit haben kann, wenn es nicht zuvor eine gewisse Arbeit an sich geleistet hat, die es erst empfänglich macht für das Wissen der

Wahrheit – eine Arbeit der Läuterung, der Bekehrung der Seele durch Kontemplation ihrer selbst. Dann gibt es die stoischen Übungen, durch die ein Subjekt sich zunächst seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit versichert – und es versichert sich ihrer in einem ziemlich komplexen Verhältnis zum Weltwissen, denn dieses Wissen erlaubt ihm, sich seiner Unabhängigkeit zu versichern, und erst wenn es sich ihrer versichert hat, ist es in der Lage, die Ordnung der Welt, so wie sie ist, zu erkennen. In der europäischen Kultur bleibt bis zum 16. Jahrhundert das Problem: ›Welche Arbeit muß ich an mir selbst verrichten, um fähig und wert zu sein, zur Wahrheit zu gelangen?‹. Anders gesagt: Wahrheit hat immer einen Preis; kein Zugang zur Wahrheit ohne Askese. In der abendländischen Kultur bis zum 16. Jahrhundert sind die Askese und der Zugang zur Wahrheit immer in mehr oder weniger dunkler Weise verbunden.

Damit brach Descartes, als er sagte: ›Um zur Wahrheit zu gelangen, genügt es, daß ich *irgendein* Subjekt bin, das sehen kann, was evident ist.‹ An dem Punkt, wo das Selbstverhältnis und das Verhältnis zu anderen und zur Welt sich berühren, wird Askese durch Evidenz ersetzt. Das Selbstverhältnis braucht nicht mehr asketisch zu sein, um mit der Wahrheit ins Verhältnis zu treten. Damit ich definitiv die Wahrheit erfasse, genügt es, daß das Selbstverhältnis mir die augenfällige Wahrheit dessen, was ich sehe, offenbare. Somit kann ich unmoralisch sein und doch die Wahrheit wissen. Meines Erachtens ist das eine Vorstellung, die von allen vorherigen Kulturen mehr oder weniger ausdrücklich verworfen wurde. Vor Descartes konnte man nicht unrein, unmoralisch sein und doch die Wahrheit wissen. Mit Descartes genügt die direkte Einsicht. Nach Descartes haben wir ein nicht-asketisches Wissenssubjekt. Dieser Wandel ermöglicht die Institutionalisierung der modernen Wissenschaft.

Damit schematisiere ich natürlich eine sehr lange Geschichte, die jedoch grundlegend ist. Nach Descartes haben wir ein Wissenssubjekt, was für Kant das Problem des Verhältnisses zwischen dem Subjekt der Ethik und dem des Wissens aufwirft. In der Aufklärung gab es viele Erörterungen darüber, ob sich diese zwei Subjekte völlig unterschieden oder nicht. Kants Lösung bestand in einem universalen Subjekt, das in dem Maße, in dem es universal war, Wissenssubjekt sein konnte, das aber nichtsdestoweniger eine ethische Haltung erforderte – also genau die Selbstbeziehung, die Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorschlägt.«

»Meinen Sie, daß, nachdem Descartes die wissenschaftliche Vernunft von der Ethik getrennt hatte, Kant Ethik als eine angewandte Form handelnder Vernunft wiedereinführte?«

»Richtig. Kant sagt: ›Ich muß mich selbst als universales Subjekt erkennen, das heißt, ich muß mich in jeder meiner Handlungen als universales Subjekt konstituieren, indem ich mich dem allgemeinen Gesetz unterwerfe.‹ Die al-



ten Fragen wurden wieder neu interpretiert: ›Wie kann ich mich als ethisches Subjekt konstituieren? Mich als solches erkennen? Sind asketische Übungen nötig oder genügt einfach dieses kantische Verhältnis zum Universalen, das mich durch Unterwerfung unter die praktische Vernunft ethisch macht?‹ Dergestalt erweitert Kant unsere Tradition um eine weitere Weise, das Selbst nicht als etwas bloß Gegebenes anzusehen, sondern als etwas, das in Beziehung zu sich als Subjekt konstituiert wird.

NACHWORT  
VON HUBERT L. DREYFUS  
UND PAUL RABINOW



# Foucaults interpretative Analytik der Ethik

## Methodologische Feinheiten

### Interpretative Diagnose

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* beschreibt Michel Foucault unsere geläufigen Praktiken als das Produkt der Verbindung von christlichen Techniken der Selbstentzifferung mit aufklärerischen Technologien zur rationalen Reglementierung von Bevölkerungen, das er als Bio-Macht bezeichnet. Foucault erklärt nicht, warum er diese Techniken zur Untersuchung ausgewählt hat, doch wie wir in der ersten Auflage dieses Buches anführten, muß Foucaults Methode, die wir »interpretative Analytik« nannten, zumindest implizit mit einer Diagnose dessen beginnen, was wir unser allgemeines Übel nannten. Diese Situation des Genealogen, die sowohl seine analytische als auch seine praktische Antwort hervorruft, hat Foucault jetzt benannt. Er spricht, wenngleich immer noch etwas ausweichend, vom Bekämpfen gegenwärtiger Gefahr. Es ist, als habe er sich von der autobiographischen Rechenschaft über die Wahl der zu untergrabenden Praktiken einer eher unpersönlichen Einschätzung einer objektiven Bedrohung zugewandt.

Wir sind immer noch der Ansicht, daß die Motive archäologischen und genealogischen Arbeitens weder so subjektiv noch so objektiv sind, wie Foucault das nahelegt. Wir halten daran fest, daß er einen Akt der Interpretation vollzieht, der aus den vielen Übeln und Gefahren innerhalb unserer Gesellschaft diejenigen herausgreift und artikuliert, die als paradigmatisch gesehen werden können. Die daraus resultierende Interpretation ist weder eine subjektive Erfindung noch eine objektive Beschreibung, sondern ein auf Phantasie, Analyse und Engagement beruhender Akt.

Seit der Veröffentlichung der ersten Auflage unseres Buches hat sich Foucault mehr und mehr für die Tatsache interessiert, daß unsere Gesellschaft zunehmend darauf setzt, jedes Individuum zu einem tiefen Selbst zu bilden. Die sich daraus ergebende historische und methodologische Komplizierung hat Foucault dazu gebracht, sein Projekt einer Geschichte der Sexualität umzugestalten. Die Bände 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit*, *Der Gebrauch der Lüste* und *Le Aveux de la chair*, legen das Fundament für eine komplexe Genealogie des modernen Subjekts. Ein drittes Buch, *Die Sorge um sich*, analysiert komplementär zu *Sexualität und Wahrheit* die große Aufmerksamkeit, die die Alte Welt der Selbstsorge angedeihen ließ, indem es die verschiedenen Entwicklungsstufen der Selbstbeherrschungstechniken aufzeigt.

Besondere Erwähnung verdient, daß dies zumindest zeitweise Foucaults Vorhaben in Richtung einer Untergrabung des christlich/freudschen herme-

neutischen Subjekts gelenkt hat. Angesichts von Politik und Denken der Gegenwart ist dies eine verständliche Strategie. Foucault scheint zu sagen, daß wir solange in uns selbst und in den Macht/Wissen-Komplex, der behauptet, uns beim Aufdecken unserer Wahrheit zu helfen, verstrickt bleiben werden, wie wir uns nicht von der zwanghaften Entzifferung der Wahrheit unseres Begehrens befreien. Nachdem in der modernen Welt das Christentum schwerlich als eine gefährliche Kraft erscheint, die Reich-Marcusesche Befreiung des Sex am Ende und Lacan tot ist, sieht Foucault den Moment gekommen, erneut über ein ethisches Leben nachzudenken. Er versucht nicht, das Subjekt zu dekonstruieren, sondern vielmehr das tiefe Selbst vollständig zu historisieren, um so die Möglichkeit zu schaffen, daß ein neues ethisches Subjekt hervortritt. Das heißt nicht, daß übertriebene Selbstbezogenheit die einzige oder wichtigste oder bleibende Form von Gefahr für die heutige Welt sei, aber es ist eine, von der Foucault denkt, sie sei reif für einen Wandel. Jedoch mag, wie wir noch ausführen werden, Foucaults Konzentration auf die Selbsttechnologien ihn einstweilen von dem ablenken, was sein Werk als die größeren und langfristigeren Gefahren Weberscher Rationalisierung, Heideggerscher Technologie und der zur Bio-Macht gehörigen Normalisierung und Destruktion bezeichnet hat. Derzeit jedenfalls widmet Foucault seine Aufmerksamkeit einem Gebiet, das seiner Diagnose zufolge für Veränderung offener ist – wobei er im Auge behält, daß er gelegentlich zu einer umfassenden Analytik der Bio-Macht zurückkehren muß.

## Genealogie

Band 2 von *Sexualität und Wahrheit* hätte mit einer Analyse der frühchristlichen Beichtpraktiken, die eine Hermeneutik des Begehrens darstellten, beginnen und ein Einführungskapitel über das Verhältnis von Sexualität und Selbstbeherrschung in der antiken Kultur enthalten sollen. Aus zwei Gründen wurde dieses Kapitel bald problematisch. Erstens, und das mag angesichts von Foucaults Analyse der Sexualität als einem historischen Konstrukt nicht überraschen, hatten die Griechen und die Römer nichts über Sexualität als solche und wenig über spezifische Arten von Sexualakten zu sagen, wiewohl sie ausführlich über das Verhältnis von sexueller Aktivität zu Gesundheit und Ethik reden. Zweitens erstaunte es Foucault zu sehen, daß griechische Denker den Techniken der Selbstsorge ausgeprägte Aufmerksamkeit widmeten und daß diese Beschäftigung durch sechs Jahrhunderte hindurch andauerte, während derer die Praktiken mehrere Entwicklungsstadien durchliefen. Demzufolge mußte Foucault seine Ausgangshypothese, die Techniken der Selbstanalyse und -kontrolle seien eine christliche Erfindung gewesen, modifizieren.

In *Die Sorge um sich* behauptet er jetzt, daß die Christen für ihre eigenen hermeneutischen Zwecke eine ausgefeilte Technologie der Selbstprüfung,

die schon zu Zeiten der Stoiker im Schwange war, übernahmen. Die Neuerung des Christentums bestand darin, die heidnische »Ökonomie der Körper und Lüste«, in der Begehren und Lust in unproblematischer Weise verbunden waren, zu zerbrechen. Es trennte Lust und Begehren radikal und verwendete die klassischen Techniken der Selbstsorge im Dienste einer ständigen Bemühung um die verborgene Wahrheit und die Gefahren des Begehrens. Klassische Techniken der Zucht, die der Selbstbeherrschung dienten, wurden in Techniken verwandelt, deren Zweck die Reinigung des Begehrens und die Ausmerzung der Lust war, so daß Zucht zum Selbstzweck wurde. Somit benutzten die Christen einen alten Satz von Praktiken als Form, der sie einen neuen Inhalt und ein neues Ziel gaben.

Wenn die nietzschesche Genealogie heißt, »sich eines Systems von Regeln ... zu bemächtigen, es einem neuen Willen gefügig zu machen, es in einem anderen Spiel auftreten zu lassen...«<sup>1</sup>, dann hat hier Foucaults Findeglück ein Lehrbuch-Beispiel zutage gebracht. Jedoch beginnt Foucault zufolge und entgegen Nietzsche Zucht nicht mit dem Christentum. Sie ist ein wohlentwickeltes Element innerhalb der Techniken der Selbstbeherrschung, das die Christen, wie Nietzsche selbst sah, zum Selbstzweck erhoben. Darüber hinaus zeigt Foucault, daß Nietzsche trotz seiner radikalen Infragestellung unserer Tradition die Aneignung der Griechen durch die Christen als deren Vorläufer akzeptiert hatte. Foucault bietet eine Gegeninterpretation zu Nietzsches Behauptung, Sokrates' Gebot »Erkenne dich selbst« sei eine frühe Form des christlichen Bemühens, die tiefsten Wahrheiten des Selbst ans Licht zu bringen. Das am Apollon-Tempel eingemeißelte »Erkenne dich selbst« bedeutete schlicht: »Vergewissere dich deiner Fragen, bevor du das Orakel befragst«. Sokrates empfahl vermutlich eine Prüfung der eigenen Begriffe und deren Verhältnis zu den eigenen Handlungen, nicht eine argwöhnische Überprüfung der eigenen Phantasien, Triebe und Absichten.

## Archäologie

Am wichtigsten ist, daß Foucault ein ethisches System freigelegt hat, das, wie die heidnischen Bauten, auf denen die Christen ihre Kirche errichteten, teilweise überdeckt, teilweise zersplittert und teilweise in die neuen christlichen Gefüge eingegangen war. Den zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* widmet Foucault einer systematischen Darstellung griechischer Sexualethik. Den Rest des Gebäudes – die Techniken der Selbstbeherrschung – rekonstruiert er in *Die Sorge um sich*. Seine Rekonstruktion folgt einem Gesamtschema, in dem er unterscheidet zwischen dem *telos* oder Ziel des ethischen Lebens (im Fall der Griechen ein schönes Leben), der ethischen Substanz, die auf ein solches Leben hin zu formen ist (im Fall der Griechen: Handlungen, Lust/Begehren) und die Interpretationen und Techniken (wie Selbstbeherrschung), die auf die ethische Substanz einwirken, um das *telos* zu verwirklichen (Vgl. Interview, S. 280 f.).

Die Archäologie nimmt gegenüber der Genealogie eine andere Funktion ein als sie sie in Foucaults frühen Werken hatte. Diese neue Funktion zeigt sich erst in den Büchern über die antike Welt klar. Rückwärts schreitend stößt der Genealoge auf das System, dessen teilweise Aneignung einhergeht mit den Anfängen der kulturellen Bedingungen, die er zu verstehen versucht. Und dieses vorangegangene System bringt der Archäologe vollständig ans Licht und versucht es intelligibel zu machen. Jede Archäologie rekonstruiert Systeme von Praktiken, die eine innere Intelligibilität aufweisen, von der der Archäologe sich distanziert. Hat er einmal die innere Rationalität einer bestimmten Menge von Diskursen und Praktiken festgestellt, so steht es ihm frei, sie mehr oder weniger vertraut erscheinen zu lassen. In Foucaults vorausgegangenen Arbeiten haben wir Beispiele für beide Strategien gesehen. Einerseits beginnen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Überwachen und Strafen* mit Beschreibungen scheinbar völlig fremder Praktiken – die Verrückten, die auf Narrenschiffen über Europas Flüsse hinabtrieben und die grausame Marter von Damiens –, die Foucault jedoch beide als innerlich kohärente und plausible Antworten auf erkennbare Probleme behandelt. Andererseits werden die Versuche, Wahnsinn als Krankheit zu behandeln und humanitäre Gefängnisreformen als etwas dargestellt, das eine innere Kohärenz, aber auch eine störende Distanz hat zu dem, was wir für ihren rationalen und humanen Zweck halten.

In *Der Gebrauch der Lüste* kombiniert Foucault diese beiden archäologischen Strategien. Nichts scheint uns vertrauter und unseren Idealen verwandter als das ethische System der Griechen. Doch indem er sich davon distanziert und dessen systematische Kohärenz untersucht, zeigt Foucault uns als Archäologe, daß die Sorge um sich nicht auf die Begehren und ihre Wahrheit, sondern auf gesellschaftliche Handlungen gerichtet war. Sex zum Beispiel wurde nicht vom Begehren her verstanden; vielmehr wurden sexuelle Handlungen, Begehren und Lust von den Griechen auf eine Art verbunden, die, wird sie von innen her verständlich gemacht, dem uns geläufigen Verständnis von Sexualität gegenüber fremd erscheinen kann. Zugleich zeigt Foucault uns aber, daß die Griechen Handlungen, Begehren und Lust in einsichtiger Weise verbanden, und daß es somit in unserer Tradition eine Grundlage für ein ethisches Leben und für eine Ökonomie der Körper und der Lüste gibt, die sich von der unterscheidet, die uns selbstverständlich geworden ist.

Foucault nennt das griechische ethische System eine Ästhetik der Existenz. Zumindest erlaubte es den griechischen Aristokraten, eine gemeinsame gesellschaftliche Welt zu bewohnen, in der körperliche Lust, charakterliche Vollkommenheit und Dienst an der Polis gepflegt werden konnten, ohne auf Normen begründet zu sein, die von Religion, Gesetz oder Wissenschaft vorgezeichnet waren. Diese scheinbar verlockende Alternative innerhalb unserer eigenen Tradition verdient es, in ihren Einzelteilen untersucht zu werden, weil wir sie nur dann als funktionierendes System sehen kön-

nen, das ein ähnliches Problem wie das unsrige kannte. Und zugleich erweist eine solche detaillierte Rekonstruktion, daß die klassische Zeit kein Goldenes Zeitalter war. Foucaults Analyse der *chresis* – die griechische Auffassung davon, wann, wo und mit wem sexuelle Handlungen (*aphrodisia*) angemessen waren – offenbart eine Welt verallgemeinerter und institutionalisierter Ungleichheit, in der Herren Sklaven ausbeuteten, Männer Frauen beherrschten und ältere Männer Knaben unterjochten, eine Welt, in der es nur auf aktive und passive Rollen ankam, wo auf Wechselseitigkeit beruhende Beziehungen nur außerhalb der Bereiche der *aphrodisia* möglich waren.

Somit setzt Foucaults interpretative Analytik bei unserer gegenwärtigen Gefahr ein: der Versuch, unsere Normen auf Religion, Gesetz und Wissenschaft zu gründen, hat uns dahin gebracht, die Wahrheit unserer Begehren zu suchen, das wiederum hat zu unserer Verstrickung in uns selbst und zu unserer Lenkung durch ein normalisierendes Gestränge von Gesetz und Medizin geführt. Als unser aktuelles Problem definiert er die Errichtung einer anderen Ethik.

Sodann verfolgt er die Herkunft des christlichen Selbstverständnisses, das unsere Gefahr produziert hat, um dessen Zugriff auf uns zu brechen, und zugleich bringt er das System, das unserem Selbstverständnis unmittelbar vorangeht, ans Licht. Dieses frühere System, das der Griechen, besaß eine nicht an Religion, Gesetz oder Wissenschaft gebundene Ethik und war deshalb frei von unseren Gefahren, hatte aber seine eigenen Gefahren und stellt deshalb keine Lösung für uns dar. Foucault betont, daß die soweit geführte Analyse keinerlei Lösungen oder Alternativen anbietet. Sie zeigt jedoch, daß sich schon einmal in unserer Geschichte ein ethisches Problem gestellt hat, das dem unseren der Form nach ähnlich ist, und folglich bietet uns seine Analyse eine neue Sicht auf unser Problem.

## Normen, Vernunft und Bio-Macht

Selbst wenn Foucault damit Recht hat, daß das gegenwärtige Verständnis des Selbst sich verändert, und selbst wenn das Problem, wie ein schönes Leben zu leben sei, das Foucault in der antiken Welt findet, von neuem unser Problem würde, so wäre das kaum das Ende der Geschichte. Eine Verschiebung vom Begehren zur Lust in der ethischen Substanz und von der Autonomie zur Ästhetik der Existenz im Telos, könnte nur eine beschränkte Hoffnung bieten. Das tiefe Selbst, zu dem uns unsere christliche Geschichte gemacht hat, ist ein geeignetes Ziel zunächst für Läuterungs- und Bußpraktiken, später für die Kenntnis des unseren Handlungen zugrundeliegenden wahren Charakters und seit neuestem für therapeutische Normalisierung. Im Gegensatz dazu wäre ein Selbst, das wie seine ethische Aktivität sich in einer andauernden öffentlichen Erzeugung konstituierte, indem es seinen Akten einen einheitlichen Stil verliehe, durch gegenwärtig



verfügbare Techniken des Macht/Wissens viel weniger verwundbar. Aber auch wenn ein verändertes Verständnis des Selbst alte Gefahren abwendet, führt es neue mit sich. Auch eine wiederbelebte Selbstkultur, die sich in neuen reziproken Verhältnissen niederschlägt, auch eine damit verbundene Abkehr von der Verstrickung in das tiefe Selbst, bliebe wohl als isolierte Errungenschaft in hohem Maße gefährdet. Jede derartige Kultur könnte durch Fachwissen in Besitz genommen werden, dasselbe Fachwissen, dessen wir uns ständig bedienen, um das Individuum und die Gemeinschaft gesund, normal und produktiv zu machen. Eine solche Aneignung passiert schon im Bereich der Sexualberatung: die hilft uns nicht länger, unsere Begehren zu entziffern (was in der Tat ein bedeutender Schritt weg vom tiefen Selbst ist); jetzt versucht sie, die Lust des Körpers zu verbessern. Nach Masters und Johnson sagen uns Sex-Therapeuten nicht bloß, daß es normal und heilsam sei zu masturbieren, sondern bieten uns Filme und Technikvorführungen an, die, allen Altersklassen angepaßt, optimale Wirksamkeit und Lust erzielen sollen. Das befreit uns nicht von der Bio-Macht, sondern verstrickt uns nur noch mehr darein.

Auch wenn also die Genealogie den Begriff eines wahren Selbst, das eine Wahrheit hat, die in Worte gefaßt werden muß, untergräbt, indem sie das Subjekt als eine historische Konstruktion erweist, zu dessen Funktionieren es gehört, daß es die Tatsache, historische Konstruktion zu sein, versteckt – auch dann würden unsere Normalisierungspraktiken nicht ihre Wirksamkeit verlieren. Und auch wenn das geschaffene Selbst, so wie Foucault es versteht, nicht isoliert und in sich befangen ist, sondern öffentlich und gleich einem Kunstwerk aus einem verbreiteten Stilverständnis heraus arbeitet, ist es gegenüber allen gegenwärtigen Gefahren enorm verwundbar. Das weist darauf hin, daß man, um unsere gegenwärtige Gefahr zu überwinden, eine interpretative Analytik nicht nur des modernen Subjekts, sondern auch der Bio-Macht benötigt.

In *Die Ordnung der Dinge* sah Foucault Kant als exemplarische Figur für das Verständnis menschlicher Wesen als Subjekt/Objekt-Doppel. Dort aber analysierte Foucault nur die Systematik der Diskurspraktiken der Humanwissenschaften und fand den Begriff des Menschen gewunden und unbeständig, aber nicht gefährlich. Als sich Foucault mit *Überwachen und Strafen* den Machtverhältnissen zuwendet, die *nichtdiskursive* Praktiken steuern, erscheinen ihm die Humanwissenschaften und die kolonisierenden Normen, die von ihnen ausgehen, als verhängnisvoll.

In *Überwachen und Strafen* und in dem der Bio-Macht gewidmeten Teil von *Sexualität und Wahrheit* beginnt Foucault seine Diagnose mit dem Aufweis der Funktionsweise moderner Normen, die er als Normalisierung bezeichnet. Normalisierung bildet den Kern des reichhaltigen Sortiments von Techniken, Praktiken, Kenntnissen und Diskursen, die Foucault behandelt hat. Freilich haben alle Gesellschaften Normen und sozialisieren ihre Mitglieder dementsprechend. Foucault jedoch zeigt uns, daß unsere Arten

von Normen und unsere Sozialisationsmethoden einzigartig sind – und einzigartig gefährlich. Foucault hat auf die eigenartige und seines Erachtens beunruhigende Tatsache hingewiesen, daß man unsere Normen so lesen kann, als hätten sie eine spezifische strategische Ausrichtung – was er eine Strategie ohne Strategen nennt. Unsere Normen sind ständig in Bewegung, als sei es ihr Ziel, jeden Aspekt unserer Praktiken in ein kohärentes Ganzes einzubringen. Zu diesem Zweck werden verschiedene Erfahrungen als geeignete Felder zur theoretischen und praktischen Untersuchung ausgemacht und anektiert. Innerhalb all dieser Domänen ruhen die Normen nicht, sondern verzweigen sich, zumindest im Prinzip, endlos hinab ins feinste Detail der Mikropraktiken, so daß keine Handlung, die als wichtig und wirklich gilt, aus dem Gitter der Normalität herausfällt. Zusätzlich definieren – wie in der normalen Wissenschaft – die Normalisierungspraktiken der Bio-Macht schon im voraus das Normale, um von dieser Definition aus dann zur Isolierung und Behandlung von Anomalien überzugehen.

Unseren Normen eignet diese spezielle Art von Normativität. Sie neigen zu immer stärkerer Totalisierung und Spezifizierung. Wir suchen unsere Normen auf Vernunft zu gründen, aber es ist als habe die Vernunft, die für die Griechen statischen Naturzuständen entsprach, alles Feste hinter sich gelassen und entspräche nichts mehr außer ihr selbst. Da die wissenschaftliche Vernunft, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführte, von den Dingen an sich getrennt ist, muß sie nach immer allgemeineren Prinzipien suchen, denen sie immer Erscheinungen subsumiert, und immer verfeinertere Kategorien, in die sie die Erscheinungen unterteilt. Dergestalt wird Vernunft regulativ, Nachfrage nach immer stärkerer Systematisierung um ihrer selbst willen.

Hat der interpretative Analytiker die Gefahr der Normalisierung festgestellt, so bedarf er einer Genealogie der Art und Weise, in der unsere Normen sich mit regulativer Vernunft verbunden haben. Der Genealoge sucht nach dem Moment in unserer Geschichte, in dem menschliche Wirklichkeit in ihren drei Dimensionen (Wahrheit, Macht und Ethik) zuerst dergestalt umgebildet wurde, daß ein Raum entstand, in dem sich die Art von Rationalität, die unseren gegenwärtigen Normen zugrunde liegt, ausbilden konnte. Zu erwarten wäre, auf eine Reihe relativ günstiger Praktiken aus einer älteren Verbindung der Wirklichkeit zu stoßen, die jetzt mit einem neuen Inhalt versehen werden. Und tatsächlich findet Foucault in einem aktuellen Artikel, den Kant für eine deutsche Zeitschrift geschrieben hat, als Antwort auf die Frage: *Was ist Aufklärung?* eine an die Stoa erinnernde Ausdrucksweise, mit der jetzt ein neues Problem und eine neue Lösung artikuliert wird, eine Lösung, die zu unserem Grundsatz geworden ist.

Von diesem Aufsatz her sieht Foucault Kant als den ersten Philosophen, der sich das Problem stellt, die Bedeutung seiner gegenwärtigen Situation zu erkennen. Die Herausforderung der Aufklärung bestand darin: Kann die Menschheit, indem sie allein auf ihre Vernunftvermögen vertraut, Mündig-

keit erlangen? Kant behauptet, daß die Kultur Mündigkeit erlangen wird, wenn der Staat, in diesem Falle derjenige Friedrichs des Großen, darüber wacht, daß die Vernunft in jeden Bereich der Gesellschaft dringt. Und da Vernunft nicht länger als eine Art objektive Wirklichkeit, sondern als Fähigkeit des Menschen zur kritischen Prüfung und systematischen Ordnung aller Dinge gesehen wird, mündet dies in ein neues Verständnis des Staats als Verwalter und Vertreter regulativer Rationalität. Kant schließt: »Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann ... den Menschen ... seiner Würde gemäß ... behandeln.«<sup>2</sup>

Kants Problem stellt sich uns immer noch; immer noch müssen wir unsere Vernunft gebrauchen, um Autonomie und Mündigkeit zu erlangen. Doch die Genealogie zeigt die verheerenden Implikationen von Kants Lösung. Sie schützt uns dergestalt davor, auf vorgebliche »Lösungen« hereinzufallen, welche die der Aufklärung unterstellten befreienden Aspekte, namentlich die kritische Vernunft, aufgreifen wollen und dabei die regulative instrumentelle Vernunft und Friedrichs wohldisziplinierte Armeen übersehen.

In der kritischen Vernunft zeigt sich für Foucault wie für Heidegger die Abwesenheit traditioneller, religiöser und rationaler Begründung unseres Selbst- und Weltverständnisses, und Kant schlägt nun vor, diesen leeren Raum durch das regulative Ideal einer reinen Vernunft zu füllen, welche die Wirklichkeit organisiert, so daß sie ein Feld hat, in dem sie immer größere Kohärenz und Spezifität erstreben kann. Auf diese Weise füllt die regulative Vernunft den von der kritischen Vernunft eröffneten leeren Raum, indem sie ein Reich schafft, das ihrem endlos fortschreitenden Wirken ideal angemessen ist. Nun, da das Projekt, den durch die kritische Vernunft eröffneten Raum durch den Gebrauch instrumenteller Vernunft zu füllen, allzu erfolgreich war, bemühen sich einige moderne Theoretiker, zur aufklärerischen Sorge um Mündigkeit zurückzukehren, indem sie das Vertreiben der Finsternis zum Selbstzweck machen. Erweist sich das dann als Leerlauf, sehen sie sich genötigt, die wahre Ordnung des Kosmos durch die wahren Bedürfnisse des Selbst und der Gesellschaft zu ersetzen. Aus der Arbeit der kritischen Vernunft wird die endlose Aufgabe, Verzerrungen zu beseitigen, die der endlosen Aufgabe, diese Wahrheit voranzubringen, hinderlich sind.

Aber Foucault hat bereits gezeigt, daß der Imperativ, seine Vernunft zu gebrauchen, um eine tiefe Wahrheit über uns und unsere Kultur zu enthüllen, eine historische Konstruktion ist, die ihre eigene Geschichte verbergen muß, um als Ziel für uns zu funktionieren. Zudem führt der Glaube, es gebe im Selbst eine tiefe Wahrheit, direkt zur Anwendung wissenschaftlicher Rationalität auf das Selbst und somit zu eben der Normalisierung, die man zu vermeiden sucht. So sieht der Genealoge die Lösung der Aufklä-

rung entweder als ganz und gar leer oder als Teil des Problems, das sie zu lösen vorgibt. Hat der Genealoge die Gefahr und den Punkt in der Vergangenheit, an dem das ihr zugrundeliegende Wirklichkeitsverständnis eingeführt wurde, geortet, ist er nun in der Lage, Archäologe zu werden und das System aufzuspüren, aus dem sich die Aufklärung bedient hat. Kants Betonung der Vernunft als Mittel zur Erreichung von Mündigkeit und Autonomie ist offenkundig stoisch, aber erst dadurch, daß Foucault zurückgeht und die stoische Auffassung des Verhältnisses von Ethik und Politik im einzelnen rekonstruiert, zeigt sich, daß die Stoiker einem dem kantischen ähnlichen Problem gegenüberstanden, wengleich sie zu einer völlig anderen Lösung kamen.

Die Stoiker standen vor dem Problem, ihr Leben gemäß den Normen einer Zeit zu leben, in der Tradition, Religion und die Polis keine Autorität mehr besaßen. Ihre Lösung lief darauf hinaus, der allgemeinen Vernunft gemäß zu leben. Da alle Vernunftwesen im Einklang mit dieser Ordnung zu leben hatten, bedeutete Autonomie keinen Rückzug aus der Gesellschaft; die mündige Person versuchte, ihre Rolle so auszufüllen, wie es die Vernunft jemandem in ihrer Position gebot. Da die Vernunft der statischen Ordnung des Kosmos entsprach, waren die Normen, an die sich die mündige Person hielt, keine leeren, sich ausweitenden, regulativen Normen.

Die Archäologie enthüllt somit eine Vernunftauffassung, die frei von den Gefahren regulativer Rationalität ist, wie sie die Genealogie in den Anfängen der Aufklärung entdeckt hat. Kraft dieser Auffassung stellten sich die Stoiker Problemen, die der Form nach den unseren ähnlich waren, aber in ihrem Aufbau auf einem Begriff der kosmischen Ordnung gründeten, der uns nicht mehr einsichtig ist. Gleichwohl zeigt uns dieser andere Begriff vernünftiger Mündigkeit in unserer Vergangenheit, daß Vernunft ihre Leere nicht dadurch wettmachen muß, daß sie alle Dimensionen des Lebens unter immer weiter totalisierende Prinzipien subsumiert.

Eine eher substantielle denn regulative Vernunft erlaubte es den Stoikern, die relative Wichtigkeit einer Vielfalt von Zielen zu behaupten. Güter, die wertvoll, aber nicht unbedingt erforderlich waren, galten als »bevorzugte Güter«. So erkannten die Stoiker zwar die Wichtigkeit der Gesundheit von Individuen und Gemeinschaften, aber sie hielten Gesundheit und Wohlergehen nicht für absolute Werte: hatte man erst seine rationale Pflicht getan, dann war natürlich Gesundheit der Krankheit vorzuziehen.

Für unser regulatives und wohlfahrtsorientiertes Wirklichkeitsverständnis steht die relative Bedeutung individueller Entscheidung und öffentlicher Gesundheitspflege überhaupt nicht in Frage. Aber noch bis in die Zeit d'Alemberts wurde über die Frage gestritten, ob die Impfung im Dienste öffentlicher Gesundheitspflege die Rechte des Individuums außer Kraft setze. Die stoische Vernunft des »vorzuziehenden Gutes« überdauerte bis weit in die Aufklärung und – freilich außerhalb des theoretischen Feldes, trivialisiert und für selbstverständlich genommen – bis auf den heutigen Tag.

## Über Foucault hinaus

Als Foucault uns im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* vor Augen führen wollte, daß unser Bemühen um die Wahrheit des sexuellen Begehrens äußerst ungewöhnlich sei, konnte er ihr nur die orientalische *ars erotica* gegenüberstellen. Das gibt in der Tat dem Leser das Gefühl, daß die Dinge hätten anders laufen können, nicht aber, daß *wir* hätten anders sein können. Alte Yoga-Techniken zur Intensivierung und Verlängerung der Lust relativieren unsere Versessenheit auf die Bedeutung der Sexualität, aber für moderne westliche Menschen, die das Produkt zweitausendjähriger Praktiken sind, die uns, wie Nietzsche sagen würde, noch den Leib gegeben haben, den wir haben, scheinen sie keine gehbare Alternative. Um irgendetwas anderes zu werden, müßten wir unseren Seelen und Körpern Gewalt antun. Das heißt nun nicht, daß wir von unserem Drang, unsere Sexualität zu erkennen und in Worte zu fassen, nicht mehr loskommen werden. In Foucaults drei Büchern über antike Ethik finden wir einen zunehmend geschärften Sinn für jene Praktiken und Techniken, die einst wichtig waren, aber durch unsere nach-christlichen Praktiken überschattet worden sind, so daß sie in keiner wesentlichen Verbindung mehr zu unserem heutigen Sein stehen. Von dieser Rekonstruktion der heidnischen Praktiken her können wir jetzt ermessen, nicht welche Gewalt es erfordern würde, aus unserer kulturellen Haut herauszuspringen und Mitglieder einer anderen Zivilisation zu werden, sondern welchen Widerstand, um viele der für unser christliches Selbstverständnis zentralen Praktiken abzulegen und andere anzunehmen, die zwar marginalisiert und trivialisiert worden sind, aber gleichwohl dazu beigetragen haben, unsere Körper zu formen und die uns immer noch zugänglich sind.

Foucault bemerkt, daß die Entdeckung des zwar von unserem eigenen radikal verschiedenen, aber unserer Tradition zugehörigen ethischen Systems der Griechen ein wichtiger Fortschritt ist, doch ermöglicht seine Methode ihm nicht zu sagen warum. Um zu verstehen warum er das nicht sagen kann, heißt es sich in Erinnerung zu rufen, daß Foucault für seinen Lehrstuhl am Collège de France den Titel »Professor für die Geschichte von Denksystemen« gewählt hat. Wir behaupten, daß gerade die Strenge von Foucaults Methode auch deren Grenzen festlegt. Er versteht sich so sehr auf die Geschichte von Denk- (und Praktik-) Systemen, daß er mit Gedanken und Praktiken, die nicht systematisch verbunden sind, nicht umgehen kann. Um die inneren Grenzen von Foucaults Methode zu erkennen, müssen wir drei verschiedene aber zusammenhängende Wirklichkeiten unterscheiden: das Verständnis dessen, was in sprachlichen und anderen Alltagspraktiken als wirklich gilt; das Verständnis dessen, was in naturwissenschaftlicher Sicht als physikalische Wirklichkeit gilt; und das Verständnis dessen, was den einschlägigen Disziplinen zufolge als gesellschaftliche Wirklichkeit gilt. Foucault sagt deutlich, daß allein dieser dritte Typ von

Wirklichkeit ihn interessiert. In seiner diskursiven Periode erarbeitete Foucault eine ausschließlich auf Denksysteme, die in diskursiven Praktiken materialisiert sind, bezogene Methode. Die Kategorien zur Analyse von Diskursformationen sind in der *Archäologie des Wissens* ausgeführt. In den Arbeiten, die sich mehr mit Macht beschäftigen, wendet sich Foucault Handlungssystemen zu, die andere Handlungen lenken. Die Kategorien zur Analyse dieser Systeme von Machtverhältnissen skizziert er in den zwei Aufsätzen im Nachwort. In dem hier abgedruckten Gespräch schließlich bietet er uns das Kategoriensystem zur Analyse von Praktiken der ethischen Selbstbildung. Die Verhältnisse von Wahrheit, Macht und Ethik machen zu einer gegebenen Zeit menschliche Wirklichkeit aus.

Daß Foucault, anders als Nietzsche, nicht zu erklären versucht, wie ein Denksystem entsteht, ist oft bemerkt worden. Für Nietzsche hat die frühe Kirche ihre Bestrebungen nicht an einem Stück erfunden, sondern das was schon in der Kultur vorhanden war, zusammengefaßt, systematisiert und verkündet.<sup>3</sup> Im Gegensatz dazu beschränkt Foucault, wenn er vom Christentum handelt, die Genealogie auf die Übernahme einer schon organisierten Reihe von Praktiken (Techniken der Selbstprüfung) als Form für eine andere schon funktionierende Reihe von Bestrebungen (Selbsterkennung zum Zwecke der Erlösung). Darüber, wie eines der Systeme entstand, sagt er nichts, wohl aber eine Menge über das systematische Wirken und die systematischen Transformationen beider.

Weniger oft wird bemerkt, daß Foucaults Betonung von Systemen ihn dazu führt, jene Praktiken aus dem Blick zu verlieren, die ehemals eine zentrale Bedeutung für das hatten, was es hieß, ein Mensch zu sein, dann aber von dem für wichtig gehaltenen abgekoppelt und beim Übergang von einem System, etwa dem heidnischen, zu einem anderen, etwa dem christlichen, trivialisiert, aber nicht eliminiert worden sind. Als solche marginalisierten Praktiken könnte man Freundschaft, Mäßigung, Amateursport und die Lüste des Körpers nennen. So rangiert Freundschaft von Homer bis Cicero immer unter den höchsten Tugenden, weil Menschen im Rahmen der Freundschaft Wechselseitigkeit praktizieren und am vollständigsten verwirklichen können, was es heißt, menschlich zu sein. Mit dem Aufkommen des Christentums jedoch wird dieser Primat der Freundschaft hinfällig, weil jegliche intensive menschliche Bindung als Ablenkung der auf Gott zu richtenden Liebe angesehen wird. So interpretiert etwa Augustin seinen Schmerz über den Tod seines Freundes als Beweis dafür, wie wenig ratsam es ist, seine Liebe an ein sterbliches Wesen zu hängen. Weil sie keinen zentralen Ort im christlichen Verständnis menschlicher Wirklichkeit hat, verschwindet Freundschaft als philosophisches Thema. Und sie verschwindet ebenfalls, wenn man die Geschichte der Denksysteme untersucht. Doch sie bleibt offensichtlich in einer Vielfalt von Formen als marginale Praktik der abendländischen Kultur bestehen.

Wir verstehen nun die Bedeutung von Foucaults archäologischer Rekon-

struktion einer nicht-christlichen Form ethischer Substanz aus unserer eigenen Vergangenheit. Wenn man sieht, wie neue Systeme von Praktiken gebildet werden, indem Praktiken, die bereits vorhanden sind, aber nicht als wirklich gelten, zusammengefaßt werden, können wir über Foucault hinausgehend erkennen, wie ein ethisches System zustandekommen und folglich, wie ein neues ethisches System für uns auftreten kann. Wie immer die neue Ökonomie der Körper und Lüste, auf die Foucault hindeuten scheint, aussehen mag – ihre ethische Substanz mögen wohl Handlungen und Lust/Begehren, und ihr Telos mag wohl eine Ästhetik der Existenz sein. Aber ihr Inhalt, ihre Praktiken, können nicht die nichtreziproken Praktiken der Griechen sein, geschweige denn die Selbstentzifferung und das Bemühen um Reinheit, die dem christlichen Verständnis menschlicher Wirklichkeit wesentlich sind. Die neue Ökonomie der Körper und Lüste wird vermutlich unter ihren Elementen Arten von marginalisierten Praktiken aufgreifen, die das Christentum als triviale und unwirkliche begleitet haben, und die eben aus diesem Grunde sein Hinschwinden überlebt haben. Wie ein neues ethisches System in Erscheinung tritt und menschliche Wirklichkeit auf eine neue Weise bündelt, kann man somit nur verstehen, wenn man darauf eingestellt ist, nicht nur Denksysteme und die von ihnen konstituierte menschliche Wirklichkeit zu untersuchen, sondern all jene Praktiken, die überdauern, wenngleich sie trivial oder auch subversiv scheinen. Der Zug zur Ersetzung zentraler Praktiken durch solche, die jetzt marginal sind, mag somit die Grundlage für eine befriedigende Beschreibung einer nicht-reaktiven Weise des Widerstandes abgeben, als sie Foucault bis jetzt anzubieten vermochte.

Sollte solch ein neues ethisches System in Erscheinung treten und unsere bedrängendsten Gefahren beseitigen, so heißt das noch lange nicht, daß nun die Goldene Zukunft beginnt. Foucault hat die Nichtreziprozität des griechischen Systems, ungeachtet dessen sonstiger Vorzüge, als dessen bedrückende Gefahr interpretiert, und man könnte, auch wenn Foucault es nicht in dieser Weise liest, in der universalen Brüderlichkeit des Christentums eine erfolgreiche Antwort auf diese Gefahr sehen. Aber wie Foucault immer detaillierter nachweist, bringt diese neue »Lösung« ihre eigenen Gefahren mit sich. Ebenso wird vermutlich jedes neue ethische System neue Gefahren heraufführen, die zu entdecken und zu bekämpfen Aufgabe interpretativer Analytik sein wird. Obwohl Foucault über kein Argument verfügt, um diese Interpretation gesellschaftlicher Wirklichkeit als fortwährend sich verändernder, da fortwährend gefährlicher, zu stützen, scheint dies das »Ungedachte« seiner historischen Ontologie zu sein.

Mag dies auch hegelisch klingen, so ist es doch allem dialektischen Denken radikal entgegengesetzt. Foucault hält überhaupt nichts davon, daß die Wahrheit das Ganze sei und diese archäologischen und genealogischen Verwandlungen Stufen eines auf eine ideale Gemeinschaft zulaufenden Prozesses seien. Wenn ferner der nietzschesche Genealoge als freier Denker einzig

und allein darauf aus ist zu zeigen, daß all unser vermeintlich Natürliches bloß eine Schichtung von Interpretationen ist, dann ist Foucaults interpretative Analytik, so sehr sie auch der genealogischen Methode Nietzsches verpflichtet ist, ziemlich weit von diesem aktiven Nihilismus entfernt. Dekonstruktion als Selbstzweck hat Foucault nie interessiert. Er sucht nur jene Praktiken zu untergraben, von denen er annimmt, sie seien wichtige Elemente unserer gegenwärtigen Gefahr. Und obwohl Foucaults Darstellung der Bio-Macht als unserer gegenwärtigen Gefahr an Heideggers Bild der Technologie als totaler Ordnung aller Wesen erinnert, ist Heidegger doch zugleich finsterer und hoffnungsvoller.

Während Heidegger denkt, der stetige Niedergang des Abendlandes habe seinen Höhepunkt erreicht und wir ständen jetzt vor »der größten Gefahr«, liegt Foucault nichts daran, eine Geschichte vom Niedergang zu erzählen. Ihm kommt es nicht darauf an, daß eine besondere Gefahr der Höhepunkt unserer Geschichte sei; vielmehr sucht er zu diagnostizieren und zu konfrontieren, was immer zu einer jeweiligen Zeit die Gefahr ist. Zudem zeigt Foucault nicht die Spur einer christlichen Erlösungshoffnung. Heideggers Satz »nur ein Gott kann uns noch retten« bedeutet zwar keine christliche Anrufung des Höheren, drückt aber doch die Hoffnung aus, ein neues und sichereres kulturelles Paradigma könne unsere Praktiken dergestalt umbilden, daß wir der Gefahr, die seit den Vorsokratikern unser Seinsverständnis verflacht hat, entrönnen. In Foucaults Interpretation wäre solch ein neues Paradigma nicht sicherer, sondern würde seine eigenen Gefahren mit sich bringen. Demzufolge schlägt Foucault konträr zu Heideggers rezeptivem Warten »hyperaktiven Pessimismus« vor: so versteht er die Mündigkeit, in der Kant das Ziel der Aufklärung sah. Nun mag es scheinen, als schulde uns Foucault, wenn er einen Typ von Gefahr für einen anderen aufgibt, ein Kriterium dafür, was eine Art der Gefahr gefährlicher macht als eine andere. Foucault ist sich klar darüber, daß er den Vorzug, den er einigen Gefahren gegenüber anderen gibt, nicht unter Berufung auf die menschliche Natur, unsere Tradition oder universale Vernunft rechtfertigen kann. Sein Schweigen in dieser Sache ist folgerichtig und doch zugleich verwirrend. Seine Praxis läßt indes vermuten, daß er wohl weiß, daß seine Diagnose der gegenwärtigen Gefahren – das christliche Ringen um Reinheit und Erlösung, der aufklärerische Glaube an universale Vernunft – ebenso wie seine Präferenz für eine Ethik, die eine Ästhetik der Existenz mit *ihren* Gefahren ist, letzten Endes eine Interpretation darstellt, über die im Hinblick auf ihren Anklang bei anderen Denkenden und Handelnden und ihre Ergebnisse geurteilt werden muß.





# ANHANG



## Abkürzungen

- AW Die Archäologie des Wissens. Frankfurt 1971.
- CE »Réponse au cercle d'épistémologie.« Cahiers pour l'analyse, Nr. 9 (1968).
- CF »The Confession of the Flesh« in Colin Gordon (Hg.): Power/Knowledge: Selected Interviews and other writings by Michel Foucault, 1972–1977, New York 1980.
- EP »L'Oeil du Pouvoir« Vorwort zu Jeremy Bentham: Le Panoptique, Paris 1977.
- GK Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München 1973.
- GM Friedrich Nietzsche: Die Genealogie der Moral. Werke in drei Bänden, Bd. II, München 1966.
- ILF Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas in: Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978. S. 104–117.
- IP L'Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot. Paris 1980.
- NFM »Nietzsche, Freud, Marx«, in Nietzsche. Paris 1967.
- NGH »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens, München 1974, S. 83–109. |
- OD Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt 1971.
- ODis Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970. München 1974.
- SL Vorlesungen an der Stanford University, Palo Alto, California, Oktober 1979.
- Telos »Power and Sex: An interview«. Telos 32 (1977).
- ÜS Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt 1976.
- WG Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt 1969.
- WM »Wahrheit und Macht« (Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino; erschienen in: Microfisica del potere, Turin 1977), in: Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, S. 21–54.
- WW Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1: Frankfurt 1977.

# Anmerkungen

## EINFÜHRUNG

- 1 Vladimir Ja. Propp: *Morphology of the Folktale* (The Hague 1958).
- 2 Claude Lévi-Strauss: *Das Ende des Totemismus*; Frankfurt 1965, S. 26 (Hervorh. von den Verfassern).
- 3 Claude Lévi-Strauss: *Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt 1971.
- 4 Ludwig Binswanger: *Le rêve et L'existence*, mit einer Einleitung von Michel Foucault, Paris 1955.
- 5 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (15. Auflage), Tübingen 1984, S. 50.
- 6 Vgl. Harold Garfinkel: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J. 1967.
- 7 Vgl. Charles Taylor: »Interpretation and the Sciences of Man«, in: Paul Rabinow u. William Sullivan, Hrg.: *Interpretative Social Science*, Berkeley 1979.
- 8 Vgl. Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M. 1983.
- 9 Thomas S. Kuhn: *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/M. 1977, S. 34.
- 10 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 311.
- 11 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975 (4. Aufl.).

## ERSTER TEIL

### DIE ILLUSION DES AUTONOMEN DISKURSES

#### 1. Praktiken und Diskurs in Foucaults frühen Schriften

- 1 Wie allgemein und strukturalistisch Foucaults Verständnis von »Code« in diesem Stadium ist, geht aus einer Bemerkung hervor, die er drei Jahre später im Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* macht: »Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird.« (OD 22)
- 2 Kuhn: *Die Entstehung des Neuen*, S. 33, 34.

#### 2. Die Archäologie der Humanwissenschaften

- 1 Foucaults Rezeption Husserls ähnelt der Merleau-Pontys in seinen Sorbonne-Vorlesungen über »Phänomenologie und die Wissenschaften vom Menschen«. Er teilt die von Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vertretene Auffassung, Husserl habe eine existentialistische Spätphase gehabt, in der er den Versuch aufgab, alle ungedachten Fähigkeiten und Praktiken in explizites Glau-

ben umzuwandeln. Diese Interpretation ist in Frankreich immer noch sehr einflußreich, obgleich die neuere Forschung gezeigt hat, daß diese Wertung von Husserls Werk als einem Vorhaben, das sich »unter unseren Augen ... in eine Beschreibung des Erlebten (auflöst), die ungewollt empirisch ist, und in eine Ontologie des Ungedachten, die den Primat des ›Ich denke‹ außer Kurs setzt« (OD 393) eine Erfindung Merleau-Pontys war, der sich befließigte, seine eigenen Vorstellungen nachträglich in die posthumen und damals noch unveröffentlichten Werke seines Meisters hineinzulesen. Tatsächlich vertritt Husserl gegen Ende die Auffassung von seinem eigenen Werk, die Foucault bündig kennzeichnet und implizit ablehnt, nämlich daß er »die tiefste Bestimmung der abendländischen *ratio* wiederbelebt, indem er sie in sich selbst in einer Reflexion beugte, die eine Radikalisierung der reinen Philosophie und Grundlage der Möglichkeit ihrer eigenen Geschichte wäre.« (OD 392) Husserl dachte immer, er könne mittels einer Analyse der Repräsentationen des Cogito die Erkennbarkeit der Welt wiederherstellen. Foucaults falsche Charakterisierung des husserlschen Cogito ist in der Tat eine richtige Charakterisierung des Denkens von Merleau-Ponty.

- 2 E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie; Den Haag 1954 (Gesammelte Werke Bd. 6)
- 3 E. Husserl: Cartesianische Meditationen; Den Haag 1950 (Gesammelte Werke Bd. 1)
- 4 An diesem Punkt ist Foucault, ohne es so zu sagen, in die schwierigsten Tiefen des frühen Heidegger eingetaucht. Er setzt eine Vertrautheit mit Heideggers Position in *Sein und Zeit* voraus, die er richtig wiedergibt und eindrucksvoll kritisiert. (Heidegger selbst verwarf in seiner späteren Arbeit diese frühe Sicht der Zeitlichkeit. Vgl. etwa *Zeit und Sein*. Wir können hier kein Buch über den 2. Abschnitt von *Sein und Zeit* schreiben, um Heideggers Position zu verdeutlichen und Foucaults Kritik plausibel zu machen; also verschonen wir den Leser damit.

### 3. Zu einer Theorie der diskursiven Praxis

- 1 Foucault vermerkt die verblüffende Ähnlichkeit von Aussagen und Sprechakten – »Kann man nicht sagen, daß eine Aussage überall dort vorliegt, wo man einen Akt der Formulierung erkennen und isolieren kann – so etwa wie jenem ›speech act‹, jenem ›illokutionären‹ Akt, von dem die englischen Sprachanalytiker reden?« (AW 120) – aber er verneint die Identität von Aussagen und Sprechakten, wobei er fälschlich das Argument verwendet, verschiedene Sorten von Aussagen, wie Beschreibungen oder Aufforderungen, könnten Bestandteile einer einzigen komplexen Aussage sein und doch Aussagen bleiben; wohingegen nach Foucaults Verständnis der Sprechakttheorie Sprechakte keine anderen Arten von Sprechakten als Bestandteile haben können. »Es bedarf also mehr als einer Aussage, um einen ›Sprechakt‹ zu bewirken: Schwur, Bitte, Vertrag, Versprechen, Demonstration verlangen die meiste Zeit eine bestimmte Zahl von unterschiedlichen Formulierungen oder getrennten Sätzen: es wäre schwierig, jedem von ihnen den Status der Aussage unter dem Vorwand vorzuenthalten, daß sie alle von ein und demselben illokutionären Akt durchquert sind.« (AW 121) Searle jedoch hat diese vermeintliche Differenz zwischen Sprechakten und Aussagen angezweifelt, indem er in einem Brief an Foucault darauf hinwies, daß auch in der Sprechakttheorie ein Typ

von Sprechakt, z. B. eine Feststellung, Teil eines anderen Sprechakts, z. B. eines Versprechens, sein kann. Foucault akzeptierte seinen Einwand: »Hinsichtlich der Analyse von Sprechakten stimme ich voll mit ihren Bemerkungen überein. Ich hatte unrecht, als ich sagte, daß Aussagen keine Sprechakte seien, aber ich wollte damit deutlich machen, daß ich sie unter einem anderen Gesichtspunkt sah, der sich von Ihrem unterschied.« (Foucaults Brief an Searle, 15. Mai 1979).

- 2 Klaut man die Analogien und Differenzen zwischen der Archäologie und der Transformationsgrammatik auseinander, so fällt einiges (dringend benötigtes) Licht auf Foucaults Konzeption der »Interdependenz« nichtdiskursiver gesellschaftlicher Praktiken und autonomer Diskursformationen. Nach Chomskys Auffassung bestimmen allgemeine Regeln, welche Wortketten in einer Sprache erzeugt oder als wohlgeformt akzeptiert werden können. Jedoch reichen Formationsregeln und linguistische *Kompetenz*, wie sie auf der Suche nach regelartigen Regelmäßigkeiten in dem, was die Leute wirklich sagen und als grammatisch akzeptieren, entdeckt wurden, nicht allein aus um zu erklären, welche Satztypen wirklich erzeugt werden und als grammatisch richtig gelten. Zur Erklärung der Tatsache, daß nicht alle möglichen Typen grammatischer Sätze je geäußert werden und auch nicht verstanden werden könnten, wenn sie das würden, beruft sich Chomsky auf außerlinguistische Grenzen der menschlichen Geistestätigkeit wie Gedächtniskapazität, Ermüdung und Aufmerksamkeitsspannung, die im Sprecher wirken, um die *Performanz* auf jene grammatischen Satztypen zu beschränken, die er wirklich äußern und verstehen kann. Die Archäologie, die einen Bereich linguistischer Performanz zum Möglichkeitsfeld nimmt, zeigt auf einer anderen Ebene, warum bestimmte Typen von Sprechakten, die auf linguistischer Grundlage gebildet sind, dennoch zu einer bestimmten Zeit nicht erzeugt werden, weil sie nicht ernst genommen werden können. Diese weitere Grenze linguistischer Performanz wird durch archäologische Formationsregeln erklärt, die das erfassen, was man *seriöse Kompetenz* nennen könnte. Diese Kompetenzregeln, die wie Chomskys generative Syntaxregeln Diskurspraktiken lenken, sind autonom, bedeutungslos und restriktiv; ihre einzige Funktion besteht in der Ausschließung möglicher Aussagen als möglicherweise nicht seriös und dergestalt in der Öffnung eines »weißen, indifferenten Raums ohne Innerlichkeit und Verheißung« (AW 60).

Diese Einschränkung auf seriöse Kompetenz erfordert ihrerseits eine archäologische Version des Performanz-Begriffs. Nichtdiskursive Praktiken müssen dann als Performanzvariablen (analog zu Chomskys psychologischen Variablen) auftreten, um den Output von Diskursen weiter einzuschränken. Diese gesellschaftlichen Faktoren hätten nur eine eingrenzende Funktion. In keiner Weise würden sie die Regeln beeinflussen, die zu einer jeweiligen Zeit bestimmen, welche Arten von Aussagen ernst genommen werden können. Ihre einzige Funktion bestände darin, die durch diese Formationsregeln erzeugte Verknappung weiterzutreiben. Foucault gibt diese Ähnlichkeit zwischen Archäologie und Transformationsgrammatik in recht kryptischer Weise zu: »Dieses Unterfangen [die Archäologie] löst sich von einer Untersuchung, die die linguistische *Kompetenz* zum privilegierten Gebiet hätte, indem sie, in der Masse der gesagten Dinge, die als Funktion der Realisierung der sprachlichen *Performanz* definierte Aussage in Angriff nimmt: während eine solche Beschreibung zur Definition der Akzeptabilität der Aussagen ein generatives Modell konstituiert, versucht die Archäologie zur Definition der Be-

dingungen ihrer Realisierung Formationsregeln aufzustellen. Daher gibt es zwischen diesen beiden Analyseformen eine bestimmte Zahl von Analogien aber auch Unterschieden (insbesondere was das mögliche Niveau der Formalisierung anbelangt) ...« (AW 295).

- 3 Foucault formuliert manchmal den stärkeren Anspruch, der Archäologe könne bestimmen, welche seriösen Aussagen wirklich auftreten *können* bzw. welche wirklich auftreten *müssen*. Die Prüfung, ob er derartige Erklärungskraft für die Archäologie zu Recht beansprucht, müssen wir auf später verschieben.
- 4 Diese Hingabe an die Beschreibung konkreter Strukturen, verstanden als Existenzbedingungen, ähnelt verblüffend dem, was Heidegger in *Sein und Zeit* eine Existenzanalytik nennt. Es besteht aber auch ein wichtiger Unterschied. Denn obgleich Heidegger und Foucault beide versuchen, die »faktischen« Prinzipien freizulegen, die den Raum strukturieren, in dem Subjekte und Objekte auftreten, so ist doch Heideggers Methode hermeneutisch oder innerlich, während die Foucaults archäologisch oder äußerlich ist.
- 5 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, S. 57
- 6 *L'Arc* 70, S. 18
- 7 Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, zweite revidierte Auflage. Frankfurt/M. 1976, S. 56.
- 8 Nicht daß Foucault jeden wirklichen ernsthaften Sprechakt erklären müßte. Trotz seiner Behauptungen in einer früheren Skizze der *Archäologie*, das Problem bestände darin, »die Aussage in der Enge und Einzigartigkeit des Ereignisses zu erfassen ... und zu zeigen, daß es nicht anders hätte sein können« (CE 17), scheint die *Archäologie* zu behaupten, sie habe eine Theorie allein für das Auftauchen eines spezifischen *Typs* von Aussage, nicht eine Erklärung dafür, wie bestimmte Aussagen letztlich ausgewählt werden. Das meint Foucault vermutlich, wenn er eher dunkel sagt, daß »was ... hier analysiert wird, ... gewiß nicht die endgültigen Zustände des Diskurses (sind); sondern es sind Systeme, die die letzten systematischen Formen möglich machen; es sind *präterminale Regelmäßigkeiten*, im Verhältnis zu denen der endgültige Zustand sich eher durch seine Varianten definiert« (AW 111). Aus der Tatsache, daß die Archäologie eher mögliche Typen ernsthafter Sprechakte denn wirkliche bestimmte Äußerungen erforscht, erklärt sich Foucaults zunächst überraschende Bemerkung, daß man die von der Archäologie untersuchten systematischen Beziehungen »als »prädiskursive« qualifizieren (kann), unter der Bedingung jedoch, daß man zugeibt, daß dieses Prädiskursive noch zum Diskursiven gehört, das heißt ..., daß sie Regeln definieren, die er [der Diskurs] als singuläre Praxis definiert.« (AW 112)
- 9 Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 203.
- 10 In Wirklichkeit liegen die Dinge nicht ganz so einfach. Kuhn vielleicht ausgenommen, hat jeder dieser Denker sich mal auf dieser und mal auf jener Seite des Problems befunden, und jeder hat die Lager gewechselt, wenn auch nicht alle in derselben Richtung. In *Sein und Zeit* meinte Heidegger, der Gesamtzusammenhang der Alltagsausstattung, die er Bedeutsamkeit nannte, sei die Grundlage des auch Sprache umfassenden Verstehens: »Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie



›Bedeutungen‹ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren.« (S. 87) Später jedoch schrieb Heidegger in einer Randbemerkung in sein Handexemplar von *Sein und Zeit* an dieser Stelle: »Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern *ist* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.« (S. 442). Wittgenstein wechselte in die entgegengesetzte Richtung. Die Quelle aller Verstehbarkeit und allen bedeutenden Verhaltens schrieb er zunächst einer gemeinsamen Lebensform zu, die sich in Sprachen artikulierte, aber in seinem letzten Buch, *Über Gewißheit*, dehnt er seine Erklärung bedeutenden Verhaltens auf Kleinkinder und Säugetiere aus und sagte, das, was er meinte, sei etwas Grundlegenderes als Sprache gewesen, aus dem die Sprache erst hervorging. »Unsre Rede erhält durch unsre übrigen Handlungen ihren Sinn.« (S. 63, # 229) »Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande. . . Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen.« (S. 123, # 475). Kuhn vertrat immer die Ansicht, nichtsprachliche Prozesse seien grundlegend für die Wissenschaft, was aber bis zur zweiten Auflage von *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* nicht klar wird. Dort bemerkt er ausdrücklich, daß das Erkennen der Ähnlichkeit einer Leistung mit einem Musterexemplar (Paradigma) eine Art nichtsprachlicher Fähigkeit erfordert, da Wissenschaftler, obwohl sie diese Ähnlichkeit erkennen können, nicht auf die Frage antworten können: »Ähnlich im Hinblick auf was?« (S. 204). Auch Searle hat seine Ansicht geändert, von der in *Sprechakte* enthaltenen Anschauung, sprachliches Verhalten sei autonom und regelgeleitet, hin zu derjenigen in seinem jüngeren Text, *Wörtliche Bedeutung*, (dt. im Band: *Ausdruck und Bedeutung*) daß Äußerungen die Wahrheitsbedingungen nur vor einem Hintergrund nichtsprachlicher Praktiken determinieren.

#### 4. Das methodologische Scheitern der Archäologie

- 1 Zu Heideggers Gebrauch von »Lichtung« vgl. S. 62 ff. In *Sein und Zeit* spricht Heidegger vom Freigeben von Objekten, z. B.: »Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben.« (S. 83)

#### ZWEITER TEIL

#### DIE GENEALOGIE DES MODERNEN INDIVIDUUMS

#### 5. Interpretative Analytik

- 1 Mit »Regeln« können hier offenbar nicht die strikten Formationsregeln gemeint sein, die Foucault in der *Archäologie des Wissens* gefunden zu haben glaubte. Diese hat er definitiv aufgegeben. In den früheren und späteren Werken werden »Regel« und »Prinzip« in einem allgemeineren Sinn verwendet bzw. in einer typisch französischen Weise, um Regelhaftigkeiten, Normen, Zwänge, Bedingungen, Konventionen usw. zu bezeichnen. Obwohl gegen diesen Gebrauch von »Regel« nichts einzuwenden ist und er nicht die mit der *Archäologie des Wissens* verbundenen methodologischen Schwierigkeiten aufwirft, haftet einem solchen Wortgebrauch doch immer die Tendenz an, diejenigen Normen überzubetonen,

die sich explizieren lassen – auf Kosten derjenigen, die durch Lernen erworben werden sowie jener konkreten Beispiele, die Kuhn »Exemplare« oder »Paradigmata« nennt, und die sich nicht explizieren lassen.

Foucault interessiert sich jetzt für den Gebrauch von Normen, Regeln und Systemen, den er in der *Ordnung der Dinge* schon als für die Humanwissenschaften bezeichnend gesehen hat. Solch ein Anliegen trennt Welten von Foucaults früherem Versuch, Regeln zu finden, die »eine allgemeine Formalisierung des Denkens und der Erkenntnis« (OD 458) zuließen. Foucault interessiert sich nicht mehr für die »Frage, ob man ohne Wortspiel den Begriff Struktur benutzen kann ... Das ist eine zentrale Frage, wenn man die Möglichkeiten und die Rechte, die Bedingungen und die Grenzen einer gerechtfertigten Formalisierung erkennen will« (OD 457). Formale Regeln sind genau das, woran Foucault in seiner neuen Kombination von Archäologie und Genealogie nicht festhält.

- 2 Diese Aspekte hat Samuel Todes aufgezeigt und diskutiert in: *The Human Body as the Material Subject of the World*, Phil. Diss., Harvard 1963. Vgl. auch seine »Comparative Phenomenology of Perception and Imagination, Part I: Perception« im *Journal of Existentialism* (1/1966).

## 6. Von der Repressionshypothese zur Bio-Macht

- 1 Wo es um die historischen Thesen Foucaults geht, ist es mit einer schlichten Berufung auf Tatsachen nicht getan. Die französische Historikerkunft zerfällt über der Einschätzung seines Werks in zwei Lager. In *L'impossible prison* (Paris 1980) diskutiert eine Gruppe von Spezialisten für das 19. Jahrhundert *Überwachen und Strafen*. Ihre Reaktionen reichen von der Vorsicht bis zur Herablassung, obwohl es ihnen nur an sehr wenigen Stellen zu zeigen gelingt, daß Foucault »der Fakten« nicht mächtig ist. Foucault bemerkt dazu scharf, die meisten dieser Historiker hätten seine Argumentation mißverstanden, und somit seien noch ihre geringfügigsten Tatsachenkorrekturen verfehlt. Es war eindeutig eine verpaßte Gelegenheit; eine fruchtbarere historische Kritik als die dort vorgetragene bleibt zu erhoffen. Andererseits lobt Paul Veyne, Professor für römische Geschichte am Collège de France in einem Aufsatz »Foucault révolutionne l'histoire« (In: *Comment on Ecrit l'Histoire*, Paris 1978; dt.: *Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie*, Berlin 1981).

Foucault als Historiker wegen seiner Brillanz, Präzision und seines historischen Scharfsinns.

## 7. Die Genealogie des modernen Individuums als Objekt

- 1 Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 194.
- 2 Die mit dieser Frage aufgeworfenen philosophischen Probleme sind in H. Dreyfus: »Holism and Hermeneutics«, *Review of Metaphysics*, Sept. 1980, behandelt worden.
- 3 Heidegger zufolge werden die Objekte, die die Wissenschaft behandelt, durch eine besondere Tätigkeit geschärfter Beobachtung, die er »Bearbeitung« nennt, erzeugt. »Jede innerhalb eines Wissenschaftsgebietes auftauchende neue Erscheinung wird solange bearbeitet, bis sie sich in den maßgebenden gegenständlichen Zusammenhang der Theorie einpaßt.« (Martin Heidegger: *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1959, S. 57)

- 4 Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolution, S. 203.
- 5 Abgedruckt in »Interpretive Social Science«, Hg. von Paul Rabinow und William Sullivan (Berkeley and Los Angeles 1979).

## 8. Die Genealogie des modernen Individuums als Subjekt

- 1 Zur Kritik der kognitiven Wissenschaften vgl. H. Dreyfus: *Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können*, Frankfurt 1985); zu derjenigen der Soziobiologie vgl. einige der Aufsätze in *Sociobiology and Human Nature*, hg. von Anita Silvers et al. (San Francisco 1978)

## 9. Macht und Wahrheit

- 1 Habermas und viele andere haben sich mit diesem Problem beschäftigt. Sie stellen ihren allgemeinen analytischen Rahmen systematischer dar als Foucault-es tut. Dafür hat er erfolgreicher die konkreten Mechanismen, vermittels welcher dieser Prozeß abläuft, ausgemacht.
- 2 Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, S. 49 f.).
- 3 Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, S. 56.

## Nachwort von Michel Foucault

- 1 Wenn Habermas Herrschaft, Kommunikation und zielgerichtetes Handeln unterscheidet, dann sieht er, so glaube ich, nicht drei unterschiedliche Bereiche, sondern drei Transzendente.
- 2. Foucaults interpretative Analytik der Ethik
  - 1 Nietzsche, die Genealogie, die Historie in: Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 95.
  - 2 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*. Leipzig o. J., S. 8
  - 3 »Die eigentliche Erfindung der Religionsstifter ist einmal: eine bestimmte Art Alltag und Leben der Sitte anzusetzen, welche als *disciplina voluntatis* wirkt und zugleich die Langeweile wegschafft; sodann gerade diesem Leben eine *Interpretation* zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werte umleuchtet scheint, so daß es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und unter Umständen, sein Leben läßt. In Wahrheit ist von diesen zwei Erfindungen die zweite die wesentlichere: die erste, die Lebensart, war gewöhnlich schon da, aber neben andren Lebensarten und ohne Bewußtsein davon, was für ein Wert ihr innewohne.« Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus Nr. 353.

## Personenregister

- Adorno, Theodor W. 23, 162, 197 ff.  
Aristoteles 38, 166, 269, 280  
Artaud, Antonin 35  
Augustinus 270, 276, 305  
Austin, John 70 f.
- Bachelard, Gaston 209  
Bentham, Jeremy 24, 139, 220,  
223 ff.  
Binswanger, Ludwig 15, 18  
Blackstone, Sir William 182  
Bourdieu, Pierre 154
- Canguilhem, Georges 209  
Charcot, Jean Martin 151 f.  
Chomsky, Noam 108  
Cicero 269, 305  
Comte, Auguste 57, 66
- Deleuze, Gilles 157  
Descartes, René 44, 250, 290 ff.  
Dewey, John 81  
Dilthey, Wilhelm 18  
Duby, Georges 160  
Durkheim, Emile 173
- Freud, Sigmund 19, 33 ff., 61, 67,  
151 ff., 158
- Gadamer, Hans-Georg 19 f.  
Galilei, Galileo 193  
Garfinkel, Harold 18  
Geertz, Clifford 15, 18
- Habermas, Jürgen 61, 159, 317  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
66 f., 250  
Heidegger, Martin 18 ff., 23 f., 35,  
62 ff., 67, 82, 87, 94, 103 f., 108,  
110, 113, 119 f., 123 ff., 127, 145,  
152 f., 197, 296, 302, 307  
Hippokrates 233, 270, 278  
Hölderlin, Friedrich 35, 65, 67  
Howard, John 182
- Husserl, Edmund 17 ff., 60 f., 66,  
74 f., 94, 101, 113 f., 117 f., 121,  
124 f.
- Kant, Immanuel 16, 49, 52, 57,  
59 f., 69, 119, 152, 244, 250, 275 f.,  
291 f., 300 ff.  
Kuhn, Thomas S. 18, 73, 84, 102 f.,  
113, 194, 229 f., 232, 311
- Lévi-Strauss, Claude 17, 101, 108
- Machiavelli 166 f.  
Marx, Karl 19, 57, 61, 66 f.  
Merleau-Ponty, Maurice 17 f., 58,  
61, 66 f., 74, 114 f., 119, 123,  
140 f., 197 f., 239  
Montaigne 288, 290  
Montesquieu, Charles 168
- Newton, Isaac 230, 232  
Nietzsche, Friedrich 19, 21 ff., 61,  
65, 67, 113, 134 f., 137 ff., 140 ff.,  
152, 162, 234, 250, 274 ff., 305 ff.
- Pascal 290 f.  
Piaget, Jean 101  
Pinel, Scipion 32 ff.  
Platon 72, 124, 135 f., 233, 267,  
269 ff., 278, 280, 284 f., 288  
Plutarch 266, 269  
Polanyi, Karl 193  
Propp, Vladimir 16
- Ricoeur, Paul 19, 153  
Roussel, Raymond 15
- Sade, Marquis de 61  
Sartre, Jean-Paul 61, 139 f., 274  
Searle, John 70 ff., 77, 79, 103 f.,  
120 f.  
Seneca 272, 280  
Sokrates 270, 272, 280  
Spengler, Oswald 67

Taylor, Charles 18, 196 f.  
Thomas von Aquin 166  
Tuke, Samuel 32  
Velazquez 46 ff., 53

Voltaire 235

Weber, Max 23, 162 f., 196 ff.  
Wittgenstein, Ludwig 73, 82, 84 f.,  
87, 101, 108, 113, 120, 127, 155

# Sachregister

- Administrative Kontrolle  
s. Bio-Macht
- Ästhetik 266, 282–83
- Ästhetik der Existenz 267, 272–73, 276, 279, 288, 291, 299
- Analyse 80, 81, 124
- Analytik 81, 118, 151, 192, 216, 217  
– bei Kant 53
- Analytik der Endlichkeit 12, 51, 53–68, 98, 99, 111, 117, 123, 125
- Anderer, Anderes 35, 211–12
- Aphrodisiaka 275–76, 279–81, 299
- Apriori  
– formales 81, 109, 118  
– historisches 81, 109, 119
- Arbeit 31, 42, 54, 56
- Archäologie des Wissens 15, 20–23, 69–70, 73, 78, 85–86, 88–92, 100, 111–16, 120–123, 125–127, 131–132, 138, 152, 232, 305, 314  
Anm. 8, 315–16 Anm. 1
- Archäologische Methode 14, 17, 36–40, 46, 69–127, 131, 133, 146, 161, 192, 296, 299, 306–07  
s. a. Diskurs; Doppelte Ausklammerung; *episteme*; Genealogische Methode; Intellektueller, unbeteiligter; Interpretative Analytik
- Archiv 112–113, 126
- Askese 277–282, 288  
– und Wahrheit 292–93
- Aufklärung 279, 292, 296, 302–04, 307
- Aussage 76, 78, 80, 83, 87, 93–97, 106–07, 112, 133  
s. a. Archäologische Methode; Diskurs
- Authentizität 274
- Les Aveux de la chair* 266–67, 274, 295
- Bedeutung 37, 73–75, 80, 84, 111–17, 122, 124–25, 134, 138–39, 146, 192, 201, 252
- tiefe 22, 73, 75, 111–12, 122–23, 131, 134, 136, 152–53 192  
s. a. Hermeneutik; Strukturalismus
- Begehren 267, 272, 274–279, 281–82, 298–99, 300
- Beobachtung 187–190  
s. a. Prüfung; Normalisierung; Panopticon
- Bevölkerung 31, 163–65, 170, 187, 201, 206, 221, 225, 245, 249  
s. a. Bio-Macht; Individuum
- Beziehungen  
– nichtdiskursive 93  
– primäre 88–89, 92, 103, 131  
– sekundäre 88–89, 92, 103, 105, 131  
s. a. Diskurs; Nichtdiskursive Praktiken
- Bio-Macht 22, 31–32, 132, 157, 166, 177–179, 214, 216–17, 227–28, 235–36, 268, 296–97, 300, 307  
– als administrative Kontrolle 164, 167, 169–72, 191, 199, 201, 221–22, 224–25, 232, 246–47  
– als von der Polizei eingesetzte 169, 201, 249  
– Definition von 157  
– und menschliche Wohlfahrt 168–71, 196, 201, 249  
– und Politik und Geschichte, Verhältnis zwischen diesen 168–69  
– und Widerstand 177, 239  
– und Sexualität 201–202, 210  
– und Theorie der Staatsräson 166–70  
s. a. Körper; Geständnistheorie; Disziplinartechnologie; politische Technologie, Macht
- Bürgertum 171, 199  
– und Bio-Macht 218
- Christentum 265–67, 271–72, 275, 278–79, 281–91, 296–98, 305

- Dasein 18–19, 64–65, 314 Anm. 10  
 Dialektik 306  
 Diskurs 20–23, 28, 40, 75, 85–86,  
 90–97, 101–102, 109, 111, 121,  
 131–135, 148, 152, 155, 159–160,  
 191, 200, 212, 232, 239, 290  
 – und Macht 202  
 – Diskurspraktiken 306  
 Diskurs(ive)  
 – Begriffe 86–87, 96–97, 105–06,  
 111, 131  
 – Formation 70, 73, 75, 79–80,  
 83, 92–93, 95, 97–100, 104–05,  
 109, 111, 113, 119, 126, 133–35,  
 146, 155, 216, 238  
 – Objekte 21, 72, 74, 84–93, 94,  
 97, 105–06, 108–11, 131–34, 145  
 – Praktiken 21, 83–84, 88–89,  
 92–94, 96, 104–05, 108–09, 118,  
 131, 150  
 – Verhältnisse 87–89, 94  
 – Strategie 21, 86, 97–99, 101–04,  
 111, 136  
 – Subjekte 21, 72, 84, 86, 88, 93,  
 95, 97, 105, 107, 111, 134  
 s. a. Archäologische Methode; Wis-  
 sen; Nichtdiskursive Praktiken  
 Disziplinartechnologie 23, 141, 162,  
 164–65, 171–72, 173–74, 181,  
 183, 185–87, 189–91, 192, 198,  
 200, 206–207, 210, 217–18, 220,  
 226, 229–30, 235, 238  
 s. a. Bio-Macht; Geständnis techno-  
 logie  
 Doppel 105, 116–27  
 – Cogito und Ungedachtes 54–55,  
 58, 61, 66–67, 75, 111, 118–19,  
 122, 125  
 – empirisches und transzendentes  
 54–58, 64, 66–67, 74, 86, 98,  
 111, 118  
 – Wiederkehr und Rückzug des Ur-  
 sprungs 54–55, 61–68, 111,  
 118, 122–23, 125  
 Doppelte Ausklammerung 73–76,  
 109, 111–13, 116, 118, 122, 125,  
 134, 146, 192  
 s. a. Archäologische Methode  
 Elemente 77–81, 90, 99, 103, 124,  
 186  
 – bedeutungslose 75  
 episteme 124, 121, 199  
 – Definition der 44  
 Erkenntnisraster  
 s. Interpretative Analytik  
 Ethik 266, 269, 273–74, 276–79,  
 282, 292  
 – christliche 266, 270, 277–78,  
 281–82, 288–90  
 – klassische 266–72, 275–81,  
 299–301  
 – definierte 276  
 – und Gesetz 269, 279, 299  
 – und Religion 279, 282, 285  
 – Sexualethik 266–67, 269, 271,  
 281, 288, 299  
 – stoische 266, 276, 278–282,  
 288–89  
 – telos 277–80, 299  
 Ethische Substanz 276–77, 279–81,  
 299  
 Exegese 20, 36, 72, 74, 81, 152–53  
 s. a. Kommentar; Hermeneutik;  
 Interpretation  
 Formalisierung 73, 77, 84, 109, 306  
 Frankfurter Schule 244  
 s. a. Adorno, Theodor W.; Haber-  
 mas, Jürgen  
 Frauen 268–69, 278, 279–80  
 Freiheit und Macht 255–59  
 – als Agonismus 256–57  
 Freundschaft 269, 306  
*Der Gebrauch der Lüste* 266–67,  
 269–70, 274, 278–79, 298  
*Die Geburt der Klinik* 14, 20, 36,  
 38–41, 73, 89, 93, 142, 152, 189,  
 275  
 Gefängnisse 141, 173–74, 181–83,  
 190, 208, 216–18, 225–27, 235  
 s. a. Disziplinartechnologie; Panop-  
 ticon  
 Genealogische Methode 112, 132,  
 133–46, 148, 151, 155, 159–63,  
 186, 192, 197, 199, 251, 274, 296,  
 299, 307

- s. a. Archäologische Methode; Bio-Macht; Intellektueller, engagierter; Interpretative Analytik
- Geschichte 99, 117, 134, 136–38, 238
- wirksame 138, 141, 150
  - und die Suche nach Ursprüngen 62–64
    - s. a. Archäologische Methode; Genealogische Methode; Interpretative Analytik
- Gesellschaftsvertrag 178
- Gesetz 138, 157, 159–60, 167, 171–72, 175–76, 179–80, 207, 225, 228–29, 256
- Geständnistheorie 22, 139, 148, 171, 175–76, 182, 184, 200, 205–208, 210–12, 218, 230, 235
- s. a. Bio-Macht; Disziplinartechnologie; Sexualität
- Gesundheit 270–71, 278, 297, 304
- Gewinn des Sprechers 114, 123, 159, 235
- s. a. Intellektueller; Wissen; Wahrheit
- »Gouvernement« 255, 258
- s. a. Herrschaft; Macht
- Griechen 265, 267–69, 271, 278–81, 283–90, 292, 297–300
- Handlungen 269, 275–77, 281, 299
- Hermeneutik 12, 18–24, 36, 37–39, 69, 71, 76, 82, 85, 93, 95, 100, 104–105, 112, 120, 124–25, 132, 135, 151, 153, 196, 210–11, 213, 215, 232
- des Verdachts 19, 20, 36, 152–153, 212–14
    - s. a. Kommentar; Exegese; Interpretative Analytik
- Herrschaft 137–39, 143, 154, 157, 159, 200, 216, 218, 230, 246–47, 252, 261
- und Diskurs 240
    - s. a. »Gouvernement«; Macht
- Die Hoffräulein* 46–50, 54
- Homosexualität 269
- Horizont 75, 103, 108, 111–12, 118, 132, 134
- s. a. Lichtung; Hermeneutik
- Humanismus 20, 21, 68, 75, 123, 136, 165, 177–81
- Humanwissenschaften 20, 102, 118, 121, 126–27, 131, 216, 233, 236
- und archäologische Methode 43–44, 77, 78, 86, 116–17
  - im klassischen Zeitalter 45–52, 164, 167
  - im Zeitalter der Moderne 51–68, 69, 191
  - und Naturwissenschaften 144–146, 193–194, 214
  - und nichtdiskursive Praktiken 132, 149, 173, 192–93, 196, 226–27
  - objektive 192, 195–96, 206, 210, 213
  - und Macht 29, 34
  - subjektive 195–96, 210, 214
    - s. a. Hermeneutik; Mensch; Strukturalismus
- Hypomnemata* 285–89
- Individuierung
- von Leuten 185–90, 212, 218, 225–26, 229, 247–48
  - von Sprechakten 78–80, 97
    - s. a. Elemente; Individuum; Strukturalismus
- Individuum 157, 165, 169, 171, 173, 181–82, 185–86, 189–91, 199, 201, 203–05, 221–22, 224–26, 245–46, 249–50
- s. a. Bio-Macht
- Intellektueller
- engagierter 74, 112–16, 126, 132, 148, 154, 159, 162, 192, 197, 232–35
  - unbeteiligter 74–75, 95–97, 111, 113–115, 126–27, 132, 192
  - universaler 159, 234–35
    - s. a. Archäologische Methode; Genealogische Methode; Interpretative Analytik; Wissen/Macht
- Interpretative Analytik 23, 147, 151,



- 154–55, 163, 192, 194–96, 215, 231, 234–35, 296, 306
- und Dechiffrierung, Entzifferung 24, 132
- und Erkenntnisraster, Dispositiv 149–51, 184–87, 200, 216, 219
- und Geschichte der Gegenwart 147–55, 237, 239
  - s. a. Analytik; Archäologische Methode; Genealogische Methode; Interpretation
- Interpretation 16, 24, 75, 111–12, 135–36, 138, 151–60, 192, 197, 212–13, 232
  - s. a. Hermeneutik; Interpretative Analytik
- Kapitalismus 157–158, 165, 168
- Kerker-Praktiken 22, 239
  - s. a. Disziplinartechnologie
- Klassisches Zeitalter 44–52, 54, 78, 98, 126, 160, 163–170, 178, 181, 183–84, 186–87, 234
- Knaben 268–69, 277, 279
- Körper (bzw. Leib) 18, 23, 134–35, 140–44, 157, 164, 170, 174–176, 179, 182–186, 191, 198, 200–202, 207, 221, 224, 238, 274, 277, 279
  - gelebter 14, 140–141, 197–198, 238
  - s. a. Bio-Macht; Sexualität
- Kommentar 20, 24, 38, 73, 77, 109, 152
  - s. a. Hermeneutik; Interpretation
- Kreativität 274
- Kunst 273, 283, 291
- Leben 31, 42, 54, 56, 58
  - s. a. Körper
- Lichtung 64, 82, 105, 120, 123, 138
  - s. a. Heidegger, Martin; Hermeneutik; Horizont
- Macht 21–22, 28, 138, 139, 145, 147, 157, 162, 168, 170, 172–73, 175, 177, 188, 193, 214, 216–20, 221, 274, 305
  - Analytik der 250–51
  - als Zwang 158–60
  - und Wissen 134–35, 143, 146, 149, 189, 191
  - minutiöse Rituale der 138, 142, 148, 216–17, 220, 224
  - Mikrophysik der 140–43, 183–84, 209, 216
  - Pastormacht 247–49, 290
  - und Rationalisierung 244
  - Strategie der 138, 199, 202, 207, 213, 225, 245, 259–60, 261
  - und Subjektivität 243–44
  - und Sichtbarkeit 190, 204
  - und Unterwerfung 161, 179–80, 246–48, 255–56
    - s. a. Bio-Macht
- Macht/Wissen 296
- Mathesis 44, 77
  - s. a. Klassisches Zeitalter; Analyse
- Medizin 29, 36–40, 69, 89–90, 93, 158, 171, 200–01, 205–06, 226, 249
- Mensch 43, 45, 51–68, 86, 98, 118, 125–26, 226
  - Definition von 16
  - als Objekt 16, 17, 53–68, 105, 110, 132, 138, 149, 169, 174, 183–84, 190–91, 196, 210, 221, 226
  - als Subjekt 16, 17, 50, 53–68, 95, 105, 110, 132, 138–39, 149–51, 200, 207, 211–13, 219, 235, 243–44, 246
  - als transzendentes Subjekt 17–24, 73, 86–87, 95, 117, 124, 250
    - s. a. Doppel; Humanismus; Humanwissenschaften; Macht
- Monumente 75, 114, 122
  - s. a. Archäologische Methode; Diskurs; Geschichte
- Moral 274, 278
- Naturwissenschaften 83, 102, 145–46, 163–64, 191–93, 195, 226, 229–32, 238
- Nichtdiskursive Praktiken 84, 92, 110, 131, 136–38, 140, 150, 152, 156, 195–97, 216

- und Diskurspraktiken 81–83, 87, 93, 103–04, 118, 134, 145, 155
- und Humanwissenschaften 103, 132, 149, 192–96, 226–27
- und Institutionen 90–92, 94, 110
- und Bedeutung 72, 73
  - s. a. Archäologische Methode; Wissen; Wissen/Macht; Macht
- Nihilismus 19, 61, 112–15, 122, 238
- Normalisierende(s)
  - Einsperrung 180–82
  - Urteil 187–89
  - Überwachung 174
  - Technologien 230
    - s. a. Geständnistechologie; Prüfung, Individuierung
- Normalisierung 24, 220, 225–30, 234, 235, 266, 297, 299–304
- Objekte
  - s. Mensch
- Objektivierung 83, 121, 190, 197–98, 214, 243–44
- Objektivierungspraktiken 174, 191, 200, 205, 235, 243
- Ontologie 152
  - hermeneutische 18, 24
- Die Ordnung der Dinge* 11, 14, 16, 31–32, 35, 42–43, 46, 56, 69, 77–78, 95, 133, 145, 169, 186, 232, 275, 300, 311 Anm. 1, 315–16 Anm. 1
- Panopticon 162, 220–21, 223–25, 230
  - s. a. Prüfung; Normalisierung; Politische Technologie; Gefängnisse
- Paradigma 84–85, 92, 94, 96, 100, 102, 110, 133, 229–34
  - s. a. Kuhn, Thomas S.
- Phänomenologie
  - Existentialphänomenologie 17, 58–61, 74, 81, 119
  - transzendente 17–24, 60, 73–75, 81, 101, 110–11, 117–22, 123–25, 192
    - s. a. Heidegger, Martin; Husserl, Edmund; Merleau-Ponty, Maurice
- Phänomenologie der Erfahrung 18, 140, 311–12 Anm 1
- Politische Technologie 141, 145, 161, 163–66, 203, 216, 219–22, 224, 228, 244
  - des Körpers 141–43, 148, 174, 216, 224
    - s. a. Geständnistechologie; Disziplinartechnologie; Macht
- Polizei
  - s. Bio-Macht
- Prüfung, Untersuchung 187, 189–90, 193, 204, 210
  - s. a. Disziplinartechnologie
- Psychiatrie 29, 34, 143–45, 158, 171, 202–04, 207–08, 210, 226, 245, 249
- Psychoanalyse 35, 81, 171, 203, 271
- Rationalisierung 163, 196–98, 244, 257, 296
- Rationalität
  - politische 163–64, 166–68, 244–45, 259
- Regeln 80, 85, 87, 97–98, 101, 106, 112, 115, 124, 132
  - deskriptive 96, 107, 116, 119
  - präskriptive 91–93, 102, 107, 109–111, 116, 119, 131, 152
  - Regelmäßigkeit von 119–20
  - Strenge 16, 18, 101, 108, 119–20, 124, 213
  - Transformation 77, 79, 100, 105, 121, 138
    - s. a. Archäologische Methode; Sprechakte; Strukturalismus
- Reinheit 281, 288
  - und Wahrheit 292
- Repräsentation 44, 46, 50–53, 66, 77, 99, 121, 178–80, 184
  - s. a. Klassisches Zeitalter; Mensch
- Repressionshypothese 156–59, 161, 163, 171–72, 200, 207, 214
  - s. a. Bio-Macht; Sexualität; Gewinn des Sprechers
- Reziprozität, Gegenseitigkeit 269–71, 279, 299, 306

- Schreiben 267, 283–85, 288, 290  
 Seele 179–80, 182, 200, 207–08, 224  
 s. a. Disziplartechnologie; Individuum, Mensch  
*Sein und Zeit* 18, 19, 63–64, 82, 149–50, 312 Anm. 4, 314 Anm. 10, 315 Anm. 1  
 Selbst 266–67, 283, 289–90, 292–93, 297, 304  
 – Analyse des, christliche 268, 271, 285–86, 291, 296–98  
 – Prüfung 267, 281, 290, 297–98  
 Selbstkultur 283–85, 291, 299  
 Selbstsorge, Sorge um sich 267, 272, 281–82, 291, 297–99  
 Selbsttechnologie 265–67, 272–73, 279–81, 283–91, 295, 297  
 Seltenheit 76, 96–98, 108, 110, 113–14, 116, 118–20, 134, 152  
 s. a. Archäologische Methode; Diskurs; Regeln  
 Sexualität 135, 148, 150, 157–59, 164, 170–71, 189, 200–11, 218, 243, 265–71, 275, 278, 297, 299  
 – als *ars erotica* 207, 271, 304  
 – Entfaltung der 201–02  
 – und Sex 201, 210–11  
 – als *scientia sexualis* 203, 205, 207–09, 271  
 s. a. Bio-Macht; Geständnistechologie; Psychoanalyse  
*Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen* 22, 33, 35, 131, 134, 138, 141, 148, 156–57, 161, 172, 202, 206–07, 212, 215, 216, 227, 265, 271, 274, 295, 300, 304  
 Sichtbarkeit 46, 51, 135, 190, 221, 223–25  
 s. a. Beobachtung, Überwachung  
 Sophisten 124, 233  
*Die Sorge um sich* 267, 284, 295–97  
 Souverän 49–50, 55, 59, 61, 159–60  
 – und Strafe 174–78, 180  
 Sprache 31, 42, 45, 52–54, 56, 59, 62  
 s. a. Diskurs; Wissen  
 Sprechakte 70–71, 152  
 – alltägliche 20, 72–73, 78, 114  
 – ernsthafte, seriöse 20, 70–81, 83–87, 89, 93–95, 105–07, 110–11, 113–14, 116, 119, 121, 126, 138  
 s. a. Archäologische Methode; Diskurs  
 Staat 161–62, 167–70, 247, 249, 257–70  
 Staatsräson  
 s. Bio-Macht  
 Stoiker 277, 298, 305  
 – und Ethik 266, 277, 279–82, 288–89  
 Strafe 173–183  
 – Marter als 174–177, 182  
 s. a. Normalisierung; Gefängnisse  
 Strenge, Zucht 277, 279  
 – christliche 266, 282–83, 285–86, 298  
 – klassische 273, 282–83, 285–86, 298  
 Strukturalismus 11, 12, 15–17, 20–24, 36, 40, 69, 73, 76–78, 81–82, 85, 89, 92, 95, 97, 100, 109, 116, 132, 186, 207  
 – atomistischer u. holistischer, Unterscheidung zwischen 16–17, 77–79  
 – Gesetze des 16–17, 79, 83, 108  
 s. a. Archäologische Methode  
 Subjekt 274–76, 290, 292, 297  
 – modernes 291  
 – universales 297  
 s. a. Mensch  
 Subjektivierungspraktiken 191, 200, 205, 208, 235  
 Theorie 21, 72, 115–16, 126, 131–32, 151, 153–55, 192, 197–98, 216, 220, 233, 244, 245  
 s. a. Archäologische Methode; Macht; Wahrheit  
 Totalisierung 22, 234, 236, 248, 250  
 Transformationen 73, 78, 84, 93, 99–100, 105, 107, 109, 112, 114, 121, 143  
 s. a. Regeln

- Überwachen und Strafen* 22, 31,  
131, 134, 138, 141, 143, 147, 156,  
164, 173–74, 186, 215, 225, 227,  
275, 298, 300
- Überwachung 183, 187–90,  
202–03, 218, 221–23, 225–26,  
228  
s. a. Bio-Macht
- Unterdrückung 157–60, 170–72,  
200
- Vernunft 162–63, 244, 301  
– kritische 301–02  
– praktische 295, 301–03  
– substantielle 303
- Wahnsinn und Gesellschaft* 14, 20,  
27–29, 33–36, 41, 93, 133, 142,  
275, 299
- Wahrheit 21, 37, 55, 57, 74, 78,  
84, 113, 115, 138, 152–53,  
157–58, 207–08, 212, 239, 274,  
285, 288–89, 292, 299  
– und archäologische Methode 96,  
111–12, 117, 122–25, 131  
– kontextfreie 72–73  
– und genealogische Methode  
135–36  
– und Macht 157, 159–62, 176,  
205, 209, 212, 228, 235–37, 248  
– und Evidenz 292  
s. a. Macht; Theorie
- Wahrnehmung 74, 123, 138, 197  
s. a. Merleau-Ponty, Maurice; Phä-  
nomenologie
- Weise der Unterwerfung 276–77,  
279–81
- Widerstand 176–77, 239–40, 254,  
259, 261  
s. a. Macht
- Wille zur Wahrheit 233  
s. a. Platon; Theorie; Wahrheit
- Wissen 34, 37, 72, 142, 167, 170,  
178–80, 182, 199–201  
– und Macht 134–35, 141, 143,  
146, 149, 158, 189, 191, 273, 274,  
282, 292  
s. a. Humanwissenschaften
- Wissen/Macht 132, 141–42, 150,  
167, 182, 202, 209–10, 216, 221,  
224, 226–27, 230, 246, 248