Clemens Kammler / Rolf Parr /
Ulrich Johannes Schneider (Hg.)

Foucault Handbuch

Leben – Werk – Wirkung
2. Auflage

1682
J.B. METZLER

J.B. METZLER

Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich Johannes Schneider (Hg.)

Foucault-Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

2., aktualisierte und erweiterte Auflage

J. B. Metzler Verlag

Die Herausgeber
Clemens Kammler, em. Professor für Germanistik (Literaturwissenschaft und -didaktik) an der Universität Duisburg-Essen.
Rolf Parr, Professor für Germanistik (Literatur- und Medienwissenschaft) an der Universität Duisburg-Essen.
Ulrich Johannes Schneider, Professor für Philosophie an der Universität Leipzig und Direktor der dortigen Universitätsbibliothek.

ISBN 978-3-476-05716-7
ISBN 978-3-476-05717-4 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4

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

J.B. Metzler
© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart – unter Verwendung einer Abbildung aus Michel Foucault. Eine Geschichte der Wahrheit. München: Raben Verlag 1987 (Pruskowske studio).

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist:
Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage VII
Vorwort zur ersten Auflage VIII

I Leben

1 Zur Biographie Ulrich Johannes Schneider 3

II Werke und Werkgruppen

2 Einführung: Konzeptualisierungen der Werke Foucaults Clemens Kammler 11

A Hauptwerke
3 Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit Hans-Dieter Gondek 14
4 Einführung in Kants Anthropologie Hans-Dieter Gondek 22
5 *Wahnsinn und Gesellschaft* Achim Geisenhanslüke 26
6 *Die Geburt der Klinik* Jan Völker 38
7 *Die Ordnung der Dinge* Ute Frietsch 44
8 *Archäologie des Wissens* Clemens Kammler 56
9 *Die Ordnung des Diskurses* Michael Sellhoff 66
10 *Überwachen und Strafen* Klaus-Michael Bogdal 72
11 *Raymond Roussel* Achim Geisenhanslüke 83
12 *Der Wille zum Wissen* Petra Gehring 88
13 *Der Gebrauch der Lüste / Die Sorge um sich / Die Geständnisse des Fleisches* Petra Gehring 95

B *Dits et Écrits*
14 Schriften zur Psychologie Hans-Dieter Gondek 105
15 Schriften zur Literatur Arne Klawitter 108
16 Schriften zur Kunst Carolin Meister / Wilhelm Roskamm 119
17 Schriften zu Politik, Machtbegriff und Gouvernementalität Wolfgang Fach 126
18 Schriften zur Ethik Wolfgang Detel 131
19 Beiträge zum politischen Journalismus Clemens Kammler 141

C Vorlesungen
20 Vorlesungen zur Disziplinierung/Strafgesellschaft Magdalena Beljan 144
21 Vorlesungen zu Staat/Gouvernementalität Petra Gehring 154
22 Vorlesungen zur Ethik Felix Heidenreich 162
23 Vorlesungen zum Wahrsprechen Aaron Sabellek 169
24 Vorlesungen zu Ödipus Ulrich Johannes Schneider 175

III Kontexte

A Referenzautoren
25 Immanuel Kant Ute Frietsch 183
26 G. W. F. Hegel Angelika Pillen 188
27 Karl Marx Ulrich Brieler 191
28 Friedrich Nietzsche Friedrich Balke 195
29 Martin Heidegger Ulrich Johannes Schneider 200
30 Georges Canguilhem Ugo Balzaretti 202

B Zeitgenössische Bezüge in Frankreich
31 Phänomenologie und Existenzialismus Ulrich Johannes Schneider 206
32 Strukturalismus Martin Stingelin 210
33 Louis Althusser Klaus-Michael Bogdal 213
34 Jacques Lacan Hans-Dieter Gondek 216
35 Gilles Deleuze Friedrich Balke 219
36 Jacques Derrida Hans-Dieter Gondek 223

C Anschlüsse an Foucault
37 Judith Butler Hannelore Bublitz **226**
38 Giorgio Agamben Georg Mein **229**
39 Antonio Negri Ulrich Brieler **231**
40 Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse Rolf Parr **234**

D Überschneidungen und Differenzen
41 Kritische Theorie Markus Wolf **238**
42 Pierre Bourdieu Hannelore Bublitz **243**
43 Niklas Luhmann Elke Reinhardt-Becker **246**

IV Begriffe und Konzepte

44 Archäologie Knut Ebeling **253**
45 Archiv Knut Ebeling **256**
46 Aufklärung Ulrich Johannes Schneider **258**
47 Aussage Joseph Vogl **261**
48 Autor Elke Reinhardt-Becker **264**
49 Bio-Politik/Bio-Macht Petra Gehring **266**
50 Christentum Ulrich Johannes Schneider **268**
51 Diskontinuität/Zerstreuung Michael Maset **272**
52 Diskurs Rolf Parr **274**
53 Dispositiv Jürgen Link **278**
54 Disziplinartechnologien/Normalität/Normalisierung Jürgen Link **282**
55 Episteme Friedrich Balke **286**
56 Ereignis Hania Siebenpfeiffer **290**
57 Freundschaft Robert Matthias Erdbeer **293**
58 Genealogie Joseph Vogl **296**
59 Geständnis Marian Burchardt **300**
60 Gouvernementalität Thomas Lemke **303**
61 Heterotopie Tobias Nikolaus Klass **306**
62 Körper Hania Siebenpfeiffer **308**
63 Kritik Ulrich Johannes Schneider **314**
64 Macht Hannelore Bublitz **316**
65 Ontologie der Gegenwart Michael Sellhoff **320**
66 Panoptismus Burkhardt Wolf **323**
67 Regierung Magdalena Beljan **328**
68 Selbstsorge/Selbsttechnologie Friedrich Balke **331**
69 Sexe/Geschlecht Petra Gehring **338**
70 Subjekt Hannelore Bublitz **340**
71 Wahrheit Stephan Günzel **343**
72 Wissen Clemens Kammler **348**

V Rezeption

73 Einführung: Einige Fluchtlinien der Foucault-Rezeption Rolf Parr **355**
74 Philosophie Ulrich Johannes Schneider **358**
75 Geschichtswissenschaften Jürgen Martschukat **366**
76 Literaturwissenschaft Achim Geisenhanslüke **376**
77 Sprachwissenschaft Ingo H. Warnke **385**
78 Medienwissenschaften Rolf Parr / Matthias Thiele **395**
79 Medizin Florian G. Mildenberger **408**
80 Cultural Studies Markus Stauff **415**
81 Gender Studies/Feminismus Stefanie Soine / Sabine Mehlmann **424**
82 Governmentality Studies Thomas Lemke **437**
83 Soziologie Hannelore Bublitz **442**
84 Politikwissenschaft Wolfgang Fach **452**
85 Disability Studies Anne Waldschmidt **457**
86 Pädagogik Nicole Balzer **463**
87 Psychiatrie Martin Heinze **475**
88 Psychoanalyse Hans-Dieter Gondek **485**
89 Naturwissenschaften Hans-Herbert Kögler **488**
90 Kunst- und Bildwissenschaften Steffen Siegel **495**
91 Sportwissenschaft Kai Reinhart **499**
92 Queere und schwule Theorie Karsten Schubert **503**

Anhang

Zeittafel 513
Werk- und Siglenverzeichnis 514
Auswahlbibliographie 516
Autorinnen und Autoren 518
Personenregister 521

Vorwort zur zweiten Auflage

Zwölf Jahre nach der ersten Ausgabe war es an der Zeit, das Foucault-Handbuch grundlegend zu überarbeiten. So sind bislang unveröffentlichte Texte wie die *Einführung in Kants Anthropologie* und der vierte Teil von *Sexualität und Wahrheit* sowie zahlreiche neue Forschungsarbeiten zum Werk Foucaults erschienen. Die Rezeption seiner Texte ist in zum Teil ganz neuen Bereichen unvermindert rege und vielfältig. Ganz wesentlich ist die Einbeziehung aller dreizehn inzwischen edierten Pariser Vorlesungen, von denen bei der ersten Auflage nur sechs Berücksichtigung finden konnten. All dem trägt diese zweite Auflage durch eine Reihe neu hinzugekommener Kapitel Rechnung: von einem Beitrag über Foucaults Tätigkeit als politischer Journalist, der Aufteilung des Kapitels »G. W. F. Hegel/Karl Marx« in zwei separate Beiträge, der Neuaufnahme eines Kapitels zu Georges Canguilhem als wichtigem Referenzautor, zusammenfassenden Kapiteln zu Themen aus den Vorlesungen über einen ergänzenden Eintrag »Christentum« im Abschnitt zu Foucaults Begriffen und Konzepten bis hin zu neuen Kapiteln zur Rezeption, wie dem zur Medizin und zur queeren und schwulen Theorie.

Neben solchen Ergänzungen ist die Mehrzahl der bisherigen Kapitel inhaltlich und bibliographisch ergänzt, manche wie das zur Rezeption Foucaults in den Medienwissenschaften stark erweitert, einzelne sogar ganz neu verfasst worden, wie das Kapitel zur Rezeption in der Sprachwissenschaft, die in den letzten Jahren in ganz besonderem Maße an Foucault anschließende Diskurstheorien entwickelt hat.

Herzlich zu danken ist an dieser Stelle allen Autorinnen und Autoren, die sich nach doch recht langer Zeit noch einmal an die Revisionsarbeit gemacht haben bzw. die Artikel von anderen übernommen oder sogar ganz neu konzipiert haben. Nicht zuletzt gilt unser Dank Franziska Remeika, die auf Seiten des Verlages beharrlich genug war, um uns voranzubringen, uns aber zugleich doch die nötige Zeit für die nun vorliegende Neuausgabe gegeben hat.

Mai 2020
Clemens Kammler, Rolf Parr und
Ulrich Johannes Schneider

Vorwort zur ersten Auflage

Zum Gegenstand eines Handbuchs qualifizieren sich Denker entweder durch die Breite der Rezeption, die sie erfahren haben, oder eine besondere Qualität ihrer Wirkung. Im letzten Fall können sie das werden, was Michel Foucault »Diskursivitätsbegründer« (DE I, 1021) genannt und an Marx sowie Freud festgemacht hat, nämlich nicht einfach nur Autoren eines Buches oder (Lebens-)Werkes zu sein, sondern Denker, die ganz neue ›Ordnungen der Diskurse‹ hervorgebracht und das Feld des Sag-, Sicht- und Bearbeitbaren nachhaltig verändert haben. Indem sie »die Möglichkeit und die Formationsregeln« (DE I, 1022) für ganz andere Texte eröffnet haben, stellt sich wissenschaftliches und in der Folge nicht selten auch alltägliches Denken ›vor‹ und ›nach‹ ihnen als grundlegend verschieden dar. Diese Charakteristik trifft in ganz besonderer Weise auch auf Foucault selbst zu. Indem er die Aufmerksamkeit auf die über die Einzelindividuen und ihre Äußerungen hinausgehenden Regularitäten von Diskursen lenkt, eröffnet er neue, nicht von vornherein thematisch oder historisch begrenzte »Diskursmöglicheit[en]« (DE I, 1022) und macht dadurch neue Sichtweisen auf vermeintlich altbekannte Gegenstände wie ›Sexualität‹, ›Wahnsinn‹ oder ›Normalität‹ möglich.

Mit dem vorliegenden Handbuch soll dieses sich beständig selbst revidierende, von ganz verschiedenen Punkten aus immer wieder neu ansetzende Denken des ›Diskursivitätsbegründers‹ Michel Foucault dargestellt werden, ohne es dabei unter griffigen Labeln wie ›Post-‹ oder ›Neostrukturalismus‹ vorschnell zu vereinheitlichen. Einem kurzen Abriss zur intellektuellen Biographie, der einer ersten Verortung Foucaults in seiner Zeit dient, folgen mit Teil II Beiträge zu den einzelnen Werken bzw. Werkgruppen in chronologischer Anordnung, wobei die in jüngster Zeit sukzessive veröffentlichten »Vorlesungen« ans Ende gestellt sind. Teil III ergänzt die Werkartikel um vier verschiedene Gruppen von Kontexten: Aufgenommen wurden Beiträge zu den für Michel Foucaults Denken wichtigen Referenzautoren bzw. -texten, solche zu zeitgenössischen intellektuellen Bezügen in Frankreich, Beiträge zu den wichtigsten Anschlüssen an Foucaults Denken sowie zu Überscheidungen bzw. Differenzen mit anderen theoretischen Ansätzen und Denkrichtungen.

Im Zusammenspiel von Werk und Kontexten lassen bereits die Teile II und III die Spezifik von Foucaults Diskursivitätsbegründung deutlich werden. Teil IV bietet ergänzend kürzere Beiträge zu den wichtigsten Arbeitsbegriffen Foucaults, die in ihrer Gesamtheit einen Einblick in das bieten, was Foucault selbst seinen ›Werkzeugkasten‹ genannt hat. Der Rezeption Foucaults in einer notwendig begrenzten Zahl von wissenschaftlichen Disziplinen (vorwiegend aus dem Spektrum der Geistes- und Sozialwissenschaften) geht Teil V nach, wobei aus der Perspektive eines je spezifischen disziplinären Fragezusammenhanges teils einzelne Werke, teils ganze Werkgruppen, teils besonders wichtige Theoreme fokussiert werden. Neben einer Bestandsaufnahme der Foucaultrezeption fragen die Beiträge dieses Teils jeweils auch nach zukünftigen Möglichkeiten des Arbeitens mit Foucault. Die vorangestellte, die Beiträge punktuell zusammenführende Einleitung zu Teil V zeigt erste Muster und Verlaufsformen der Foucault-Rezeption in *den* Wissenschaften auf.

Einige Hinweise zur Benutzung: Zitiert werden in der Regel die deutschen Übersetzungen der Texte Foucaults nach den in der Siglenliste verzeichneten Ausgaben. Die französischen Originaltexte wurden lediglich da herangezogen, wo es galt, auf Besonderheiten der Übersetzung hinzuweisen. Die unselbständig erschienenen Schriften Foucaults werden so weit als möglich nach der deutschen Ausgabe der *Dits et Écrits* nachgewiesen. Daher verzeichnen die Literaturverzeichnisse der einzelnen Artikel hauptsächlich die jeweils zitierte Sekundärliteratur und nur in Ausnahmefällen Schriften Foucaults (etwa dann, wenn es um Übersetzungen aus oder in weitere Sprachen geht).

Zu danken haben wir den Beiträgern dieses Handbuchs für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit; ganz beson-

ders verpflichtet sind wir jedoch Ute Hechtfischer für ihre vielen wertvollen Anregungen und die über ein bloß nachträgliches Lektorat weit hinausgehende verlagsseitige Betreuung.

Die Herausgeber

I Leben

1 Zur Biographie

Am Ende seines Lebens war Michel Foucault eine öffentliche Figur, nicht nur in Europa, sondern fast überall auf der Welt, und wollte doch unerkannt bleiben und allein durch seine Texte wirken. In einem anonymen Interview hat er 1980 der Sehnsucht nach einer philosophischen Diskussion ohne Ansehen der Person Ausdruck verliehen (DE IV, 128–137). Zugleich hat er sich durch die Art der Argumentation mehr als deutlich zu erkennen gegeben. Der Schriftsteller und Denker Foucault war darum bemüht, sein persönliches Leben weitgehend privat zu halten, selbst unter dem Druck eines steigenden öffentlichen Interesses. In seinem Denken hat er der Idee der personalen Identität eine entschiedene Absage erteilt. Er wollte nicht »jemand sein«, sondern »ein anderer werden«. Foucaults Lebensumstände zu erzählen und verständlich werden zu lassen, ist daher kaum leichter, als die gedankliche Bewegung in seinem Werk zu protokollieren.

Vier Biographen (Eribon, Fisch, Macey, Miller) haben Foucaults Leben ausführlich beschrieben, zwei ausführliche Chronologien seines Lebensgefährten Daniel Defert geben einen Überblick (Defert 2001, 15–105; Defert 2015 I, XXXV–LIV; II, IX–XXXIX). Daneben vermitteln eine Reihe von Schilderungen aus der Feder von Freunden wie dem Altphilologen Paul Veyne (1992, 2008) oder dem Schriftsteller Maurice Blanchot (1987) einige Details. Der französische Biograph Didier Eribon gehörte zum Freundeskreis; er hat in zwei Büchern gut recherchierte Essays zur intellektuellen Biographie Foucaults vorgelegt (Eribon 1991, 1998). Aus der Gruppe von Foucaults amerikanischen Beobachtern und Bewunderern stammen die Biographien von David Macey (1993) und James Miller (1995). Miller will Foucault von dessen späten Ideen eines experimentellen Lebens her interpretieren, was durch die Schilderung eines Aufenthalts in Kalifornien nachträglich beglaubigt wurde (Wade 2019). Macey zeichnet historisch genau die Stationen einer abwechslungsreichen Karriere nach. Michael Fisch schließt an diese Autoren an und stellt eine »besondere Existenz im politischen Horizont seiner Zeit« (Fisch 2011, 13) heraus. Für die 1970er Jahre hat auch Stuart Elden viele biographische Informationen für die Rekonstruktion des politischen Denkers Foucault benutzt (Elden 2016–2017).

Der Ruhm als brillanter Schriftsteller, die Aura des nonkonformen Geistes, das Gewicht seiner philosophischen Einsichten – all das macht Foucault attraktiv und entzieht seine persönliche Geschichte einer nüchternen Betrachtung. Die Tatsache, dass er als Meisterdenker galt und gilt, führt die Leser seiner Werke immer wieder über die Textarbeit hinaus und lässt sie fragen, wer dieser Mensch war, der über das »Verschwinden des Menschen« philosophierte, der trotz einer erfolgreichen intellektuellen und akademischen Karriere danach verlangt, »ein anderer zu werden«. Die Rekapitulation der äußeren Lebensstationen Foucaults – nicht alles ist verlässlich bezeugt – kann diese Fragen weniger beantworten als vertiefen.

Schule und Studium (1926–1951)

Michel Foucault wurde als Paul-Michel Foucault am 15. Oktober 1926 in eine bürgerliche Familie in Poitiers geboren. Sein Vater, Dr. Paul Foucault, war Arzt und lehrte an der Medizinschule, seine Mutter, geborene Anne Malapert, entstammte ebenfalls einer Familie von Ärzten und brachte eigenes Vermögen in die Ehe mit. Foucault hatte eine ältere Schwester und einen jüngeren Bruder; er wuchs in relativem Wohlstand auf, mit Bediensteten und einer eigenen Landvilla, in der die Familie bis zum Kriegsbeginn 1939 regelmäßig die Sommerferien verbrachte. Die Familie war katholisch, allerdings nicht strenggläubig.

Foucault wurde 1930 in das Gymnasium »Henri IV« in Poitiers eingeschult, zusammen mit seiner älteren Schwester, die er nicht alleine zur Schule gehen lassen wollte, weshalb man ihn vorzeitig einschulte. 1940 wechselte Foucault an das Collège Saint-Stanislas, das weniger streng war als das Jesuitengymnasium am Ort. 1943 schloss Foucault seine Schulzeit mit überdurchschnittlich guten Noten ab.

Dem Wunsch seines Vaters, die Familientradition der Ärzte fortzusetzen, entsprach Foucault nicht und begann die Vorbereitung auf die Ecole Normale Supérieure (ENS), einen eigentlich zweijährigen, durch den Krieg auf ein Jahr verkürzten Vorbereitungskurs

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_1

(*Khâgne*) für das Studium der Human- und Geisteswissenschaften. Foucault nahm dann erst 1946 das Studium auf.

An der ENS hatte Foucault als Lehrer u. a. den marxistischen Philosophen Louis Althusser. Foucault galt als fleißiger Student, aber psychisch waren es wohl schwere Jahre, wie Freunde berichteten. Foucault begab sich verschiedentlich in medizinische Behandlung. 1951 schloss er sein Studium mit der Agrégation im Fach Philosophie ab. Schwerpunkt seiner Ausbildung war die Psychologie, gefördert u. a. durch seinen engen Kontakt mit Daniel Lagache, der das Fach an der ENS 1947 eingeführt hatte. Durch Vermittlung von Althusser scheint Foucault Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs geworden zu sein, was er später leugnete.

Der junge Gelehrte (1952–1960)

Im Oktober 1952 bekam Foucault eine Stelle als Assistenzprofessor für Psychologie an der Universität in Lille. Zu Foucaults Interessen gehörten Literatur und Musik, mit deren wichtigsten jungen Vertretern, Pierre Boulez und Jean Barraqué, war er befreundet. Über persönliche Kontakte erhielt Foucault Kenntnis von Ludwig Binswangers Werk; der Schweizer Psychoanalytiker sollte der Gegenstand seiner ersten Veröffentlichung sein.

Foucault hat später seine frühen Schriften – darunter ein historischer Überblick über die Geschichte der Psychologie zwischen 1850 und 1950 (DE I, 175–195) – nicht als eigene Werke gelten lassen wollen, sich jedenfalls nicht mehr darauf bezogen. Das gilt auch für das Buch über *Geisteskrankheit und Persönlichkeit*, das 1954 erschien, neu überarbeitet als *Geisteskrankheit und Psychologie* 1962 (F 1968).

Der junge Foucault scheint ein ›Netzwerker‹ gewesen zu sein, der sich seine geistigen wie seine persönlichen Allianzen selber schmiedete. Wichtig war die Begegnung mit dem Religionsphilosophen Georges Dumézil, auch weil sie eine berufliche Wende brachte: Foucault leitete ab August 1955 das französische Kulturinstitut im schwedischen Uppsala. Später sagte Foucault, er habe die Abwechslung gesucht und darum Frankreich gerne verlassen (Macey 1993, 72 f.).

Bekannt ist, dass Foucault seine gleich nach Studienabschluss begonnenen Forschungen zur Geschichte des Wahnsinns und der Unvernunft intensivierte. In Schweden wollte Foucault eine erste Fassung von dem, was später *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) werden würde, als akademische Qualifikationsarbeit einreichen, hatte damit aber keinen Erfolg.

Die offiziellen Aufgaben in Uppsala bestanden vor allem im Unterricht an der Universität über Literatur und Kultur Frankreichs. 1958 wechselt Foucault nach Polen und wurde Leiter des Frankreichzentrums der Universität in Warschau. Auch dort unterrichtete Foucault die volle Breite französischer Kultur, war zugleich stärker in die politische Arbeit des französischen Außenministeriums eingebunden. Gute Kontakte dorthin halfen ihm, nachdem eine homosexuelle Affäre ruchbar geworden war, die »Unterdrückungsgewalt der Kommunistischen Partei« (Macey 1993, 86 f.) vorzeitig zu verlassen. Er übernahm die Leitung des französischen Kulturinstituts in Hamburg. Neben den auch dort üblichen Lehrverpflichtungen arbeitete er weiter an seinem ersten großen Werk. Foucault kehrte im Herbst 1960 nach Frankreich zurück: ein knapp 34-jähriger, weit gereister und bereits vielfältig erfahrener junger Gelehrter mit einer großen Arbeitsdisziplin.

Akademische Stationen (1961–1969)

Foucaults Lebensumstände veränderten sich zum Zeitpunkt der Rückkehr nach Frankreich. Durch den Tod seines Vaters im Jahr 1959 und die damit verbundene Erbschaft konnte er sich eine eigene Wohnung in Paris kaufen, die er ab 1960 mit dem Soziologen Daniel Defert bewohnte. Für Foucault begann die Phase der Fertigstellung seines ersten großen Buchmanuskripts, das durch glückliche Umstände und durch die Mitwirkung seines früheren Prüfers Georges Canguilhem zu einer akademischen Qualifizierungsarbeit werden konnte. Neben dem Manuskript zu *Wahnsinn und Gesellschaft* bestand ein zweiter Teil der Prüfungsvorleistung in der Einleitung zu Kants Schrift über Anthropologie (Kant 2008). Beide Prüfungsteile wurden durch (Foucaults früheren Lehrer an der ENS) Jean Hyppolite – Hegelkenner – und durch Maurice de Gandillac begutachtet, einem Experten für die Kultur des Mittelalters und der Renaissance. Zur Jury gehörten außerdem der Philosophiehistoriker Henri Gouhier, der Psychologe Lagache und Canguilhem.

Foucaults Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte setzte sich in dem Werk *Die Geburt der Klinik* (1963) fort, seine literarischen Interessen bezeugt ein Buch über den Schriftsteller Raymond Roussel (1963). Mitte der 1960er Jahre schrieb Foucault zudem Aufsätze über Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot und andere Schriftsteller

(s. Kap. 15). Foucaults Netzwerke bildeten eine kleine Akademie, aus der heraus er auf mehreren Ebenen Wirkung entfaltete: als Gesprächspartner im Pariser Intellektuellenmilieu (zu dem damals auch Roland Barthes gehörte), als akademischer Lehrer vor Studierenden, als literarischer Essayist vor dem allgemeinen Lesepublikum. Die beeindruckende Rhetorik Foucaults ist auch in einigen schulpädagogischen Fernsehsendungen aus den 1960er Jahren dokumentiert.

Foucault pendelte weiterhin beruflich, nun nach Clermont-Ferrand, wo er von 1960 bis 1966 Philosophie und Psychologie unterrichtete (Defert 2001, 19–27). Aus dieser Zeit ist auch eine Lehrveranstaltung zur Sexualität ediert worden (Foucault 2018). Noch in der ersten Hälfte der 1960er Jahre, die bei Foucault von einer enormen Publikationsaktivität geprägt war, entstand das Buch *Die Ordnung der Dinge* (1966), das ihn über die Grenzen Frankreichs hinaus bekannt machen sollte.

Man muss sich den gelehrten Charakter des Werkes und den kompletten Themenwechsel vor Augen halten, um Foucaults Leistung zu würdigen und zu verstehen, dass die schriftstellerische Energie dieses Denkers aus einer in Archiven und Bibliotheken betriebenen intensiven Forschung stammt. Foucault schrieb sich sozusagen durch die kulturellen Archive des alten Europa und gelangte mit seiner »Archäologie der Humanwissenschaften« über die Geschichte der Vernunft und des Wahnsinns hinaus zur Problematisierung der Humanwissenschaften schlechthin, worunter auch die Philosophie zählt, die er selber unterrichtete.

Sein offen kritischer Umgang mit den etablierten Wissensbeständen und seine polemische Ader verwickelten Foucault in manche Kontroverse, beispielsweise mit dem etwas jüngeren Jacques Derrida über die Interpretation der Philosophie von René Descartes (vgl. DE II, 300–331; Derrida 1972). Nicht weniger polemisch war Foucaults Auseinandersetzung mit Jean-Paul Sartre. Dessen Kritik an Foucaults *Die Ordnung der Dinge* lief paradoxerweise darauf hinaus, das Werk als bürgerlich zu bezeichnen, weil es zu keiner Veränderung der Gesellschaft beitragen könne (vgl. DE I, 845–853; Schiwy 1984, 212–217). Foucault hatte zwar in *Die Ordnung der Dinge* den Strukturalismus »das erwachte und unruhige Bewußtsein des modernen Wissens« (OD, 260) genannt, beeilte sich aber, im Vorwort sowohl zur deutschen wie zur englischen Übersetzung, gegen das Etikett zu wettern, was bei seinen Zeitgenossen weit weniger Verständnis fand als bei späteren Interpreten (Pinguet 1991). Heute gilt Foucault nicht mehr als Strukturalist und scheint überhaupt keiner Strömung so recht zugerechnet werden zu können, weder in philosophischer noch in politischer Hinsicht.

Die überlieferten biographischen Zeugnisse reichen nicht aus, um Foucault als einen tatsächlich sich immer neu entwerfenden Menschen zu qualifizieren. Intellektuell aber sprechen die permanenten Revisionen der Arbeits- und Interessenschwerpunkte und die damit verbundenen begrifflichen Transformationen eine deutliche Sprache, die auch im Buch *Archäologie des Wissens* (1969) zum Ausdruck kommt. Dieses Werk war ursprünglich als Dialog mit sich selbst angelegt und bildet den Übergang von eher »archäologischen« Arbeiten der 1960er Jahre zum Feld der Diskursanalyse, die Foucault mit seinen bald als ›Genealogie‹ ausgewiesenen Studien zu explizit politischen Themen und einem gesellschaftlichen Engagement führten.

Den Durchbruch des politischen Denkens bei Foucault würde man gerne mit dem Jahr 1968 identifizieren, und so falsch ist das nicht. Allerdings war Foucault bei den Unruhen 1968 nicht direkt dabei, denn er lebte und arbeitete nicht in Paris, sondern in Tunis, und das seit 1966. Neben Foucaults Lehrtätigkeit dort assoziierte er sich auch den gesellschaftspolitischen Anliegen seiner Studierenden (Medien 2019). Es scheint sogar der Fall zu sein, dass Foucault die Distanz zu den Straßenkämpfen von Paris suchte und Tunis eine günstige Gelegenheit bot (Macey 1993, 186–188).

Noch vor Ende des vertraglich dreijährigen Einsatzes in Tunesien wurde Foucault Ende 1968 nach Paris gerufen, um für die französische Regierung am Aufbau einer Reformuniversität im Vorort Vincennes mitzuwirken. Diese Universität (heute in Paris-St. Denis) war ein Hort der permanenten pädagogischen und disziplinären Verunsicherung und gab manchem unorthodoxen Lehrer wie beispielsweise dem Philosophen Gilles Deleuze, der zusammen mit Foucault dort anfing, eine Wirkungsstätte. In Vincennes wirkte Foucault selbst nur knapp zwei Jahre, dann wurde er in das Collège de France gewählt und erhielt damit die höchste und beste Stellung, die ein Wissenschaftler in Frankreich haben kann.

Lehrender und Intellektueller (1970–1984)

Der Prozess der Berufung an das Collège de France ist in den Biographien von Eribon und Macey ausführlich geschildert; die Durchsetzung Foucaults gegen seine Konkurrenten Paul Ricœur und Yvon Belaval war letztlich ungefährdet. Weil die Lehrstühle *ad per-*

sonam vergeben und nach dem Wunsch des Inhabers benannt werden, gab es ab 1970 am Collège de France keinen neuen Lehrstuhl für die Philosophie der Handlung (Ricœur) und keinen für die Geschichte der rationalen Philosophie (Belaval), sondern einen für die »Geschichte der Systeme des Denkens« (Foucault). Am 2. Dezember 1970 las Foucault seine Antrittsvorlesung über *Die Ordnung des Diskurses*. Er unterrichtete am Collège de France bis 1984, meist konzentriert in den Wochen von Januar bis April (mit einer Unterbrechung im Jahr 1977). Foucault bot zunächst die traditionelle Mischung von Vorlesungen und Seminaren an, ging später dann zu Doppelvorlesungen über. Die Früchte dieser Jahre sind inzwischen erschienen: 13 Vorlesungszyklen zu meist 12 Stunden, vorbereitet durch über 5000 Manuskriptseiten (heute in der Bibliothèque Nationale, daraus ediert die ersten beiden Vorlesungszyklen) und aufgenommen von zahlreichen Kassettentonbandgeräten, Grundlage aller Vorlesungseditionen ab 1973.

Die Mitglieder des Collège de France haben völlige Forschungsfreiheit, wenig Lehrverpflichtungen und keine Verwaltungsaufgaben. Sie prüfen nicht und qualifizieren keinen Nachwuchs wie an der Universität. Es kamen Studierende aus der ganzen Welt nach Paris, um Foucault zu hören, was wegen der großen Zahl die Tonübertragung in andere Hörsäle erforderlich machte. Foucault war ein konzentrierter Vorleser und formulierte präzis und ohne viel Wissen vorauszusetzen. Gerne probierte er neue Themen und Konzepte aus, die bis heute diskutiert werden: Bio-Politik, Gouvernementalität, Wahrsprechen, Ästhetik der Existenz.

Die intellektuellen Akzente, die Foucault ab 1970 setzt, sind einigermaßen heterogen und fordern die weltweit tätigen Interpreten noch gegenwärtig heraus. *Die Ordnung des Diskurses* kündigte bereits eine politische Akzentuierung der Philosophie von Foucault an, die in den Büchern *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) vertieft wurde. Auch berührten manche kleinere Texte den Bereich des Politischen, den Foucault in vielen parallel veröffentlichten Essays erkundete und in neuer Weise philosophiefähig machte. Der Professor ist auf dem Zenit seiner akademischen Anerkennung alles andere als eine abgehobene Figur im Elfenbeinturm.

Das persönliche Leben Foucaults in den letzten acht Jahren war, wenn man einer Reihe von Andeutungen glauben kann, die besonders James Miller zusammengetragen hat, vor allem durch den Versuch bestimmt, seine Homosexualität als Lebensform zu bekennen und zu kultivieren (Miller 1995, 550–564). Gleichzeitig experimentierte er mit Lebensformen, die ihm etwa die schwule Szene von San Francisco eröffnete, wo er starke Erfahrungen in der Mitte der 1970er Jahre macht (Wade 2019) und wohin er später oft zu Vorlesungen und Vorträgen reiste, etwa an die Universität Berkeley. Für einige aus der Szene wird er sogar zum »Heiligen Foucault« (Halperin 1995). 1984 starb Foucault rasch und für alle überraschend an AIDS. Es war eine Zeit, als die neue Immunschwächekrankheit weitgehend unerkannt und nicht therapierbar war.

Foucault politisch und ethisch

Auch wenn die Texte Foucaults ab den 1970 Jahren einen Hintergrund im gesellschaftlichen Engagement ihres Autors haben, ist der Zusammenhang nicht einfach zu konstruieren (Elden 2016, 1–7). Foucault rekonstruiert in den Vorlesungen ab 1971 die Geltung des Gefängnisses und publiziert ein Buch über den Sinn der Freiheitsstrafe mit dem Titel *Überwachen und Strafen*. Zugleich ist er in einer Gruppe tätig, die aktiv an der Verbesserung der Lebensbedingungen der Gefangenen in Frankreich wie auch der Aufklärungsarbeit über Gefangenschaft überhaupt verpflichtet ist (vgl. DE II, 213–237). Theorie und Praxis laufen parallel, sie sind aber nicht auseinander begründbar, wie Foucault an vielen Stellen sagt und an noch mehr Stellen durch Auslassung jeglicher Kausalität deutlich bezeugt. In einem Gespräch mit Deleuze definiert Foucault die schriftstellerisch-philosophische Arbeit selbst als politische Praxis (DE II, 382–393).

Foucaults praktisch-politische Allianzen gehen soweit, dass er mit seinem philosophisch-theoretischen Gegner Jean-Paul Sartre eine verbotene maoistische Zeitschrift (*La cause du peuple*) auf der Straße verteilt, gewiss ohne sich der Illusion hinzugeben, er tue dies aus den gleichen Gründen wie der alte Mann des französischen Existenzialismus. Ein Foto der beiden zeigt die Gemeinsamkeit in der öffentlichen Handlung, nicht in der Begründung dieses Tuns. Nicht einmal in den Schlachtordnungen des politischen Kampfes lässt sich Foucaults Engagement eindeutig machen, und selbst die Zeugnisse von Zeitgenossen (Colombel 1991; Schmid 1991) helfen kaum, Foucault als Intellektuellen und Wissenschaftler ›aus einem Guss‹ zu verstehen, als einen über die Streitsache identifizierbaren Kämpfer.

Nach dem ›politischen‹ Foucault bis Mitte der 1970er Jahre folgt ein wiederum veränderter, ein über ethische Probleme nachdenkender Foucault, der zur

letztgültigen Ausformulierung seiner Einsichten nicht mehr kommen wird. *Der Wille zum Wissen* von 1976 war der erste Band eines Unternehmens, das Foucault *Histoire de la sexualité* (»Geschichte der Sexualität«) genannt hat und das auf Deutsch mit *Sexualität und Wahrheit* betitelt ist. Foucault versucht aufzudecken, wer wir jenseits aller Unterdrückungserfahrungen selber sind, inwieweit wir uns selber zugänglich werden, auf welche Weise die Kategorien der Selbstreflexion und der Selbstbeurteilung organisiert sind. *Der Wille zum Wissen* leistet vor allem negative Arbeit und widerlegt die These von der »Repression« nicht als unwahr, wohl aber als viel zu einfach und schematisch (WW, 27 ff.). Man kann hier durchaus ein Echo der Kritik an der Psychoanalyse vernehmen, wie es Deleuze und Félix Guattari mit ihrem *Anti-Ödipus* (1972) vorgelegt haben. Auch Foucault ist gegen mechanistische Erklärungen im Bereich des Wissens und des Wollens.

Die Bände 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit* erschienen im Jahr seines Todes 1984 und bezeichneten noch nicht das Ende dieses Unternehmens, denn nach *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* war das Manuskript eines weiteren Bandes vorbereitet und 2018 ediert worden, *Die Bekenntnisse des Fleisches*.

Dass Foucaults letzte Bücher über die stoische Ethik handeln, dass sie Philosopheme der Antike wieder aufleben lassen und damit wieder den Boden der traditionellen Philosophie zu betreten scheinen, hat eine Reihe von Interpreten veranlasst, hier einen Umschwung im Foucault'schen Denken zu konstatieren, gewissermaßen eine Heimkehr zu den eigentlichen Problemen nach den Irrfahrten im Gebiet strukturalistischen Denkens (Frank 1983). Andere Interpreten erkennen eine Kontinuität im Werk (Veyne 2008), selbst wenn es im Hinblick auf die Themen von Ethik und Moral unabgeschlossen bleibt, und die letzten Ausführungen zum »Wahrsagen« und zum philosophischen Kynismus allein in den Vorlesungen entwickelt wurden.

Foucaults Nachleben

Foucault reiste häufig ins Ausland, was zu vielen Publikationen geführt hat, die in der ersten Fassung nicht auf Französisch erschienen, und an die sich nach Ländern unterscheidbare Traditionen der Foucault-Kommentierung anschließen, die bis heute Foucaults Bild stark changieren lassen. Foucault war besonders in den Jahren seiner Professur am Collège de France in vielen Ländern unterwegs. In Rio de Janeiro hat er 1973 an der katholischen Universität Vorlesungen über »Die Wahrheit und die juristischen Formen« (DE II, 669–792) gehalten, einer Vorstufe von *Überwachen und Strafen*. Dreizehn andere Texte Foucaults erschienen zuerst in südamerikanischen Medien, darunter ein kurzer und wichtiger Text über das »nichtdialektische« Denken (DE II, 527–529). In Japan hat er Vorträge eher zusammenfassender Art gehalten und dort v. a. das wachsende Interesse an seiner Person und seinem Denken zu befriedigen versucht. Sechzehn Vorträge und Gespräche Foucaults erschienen zuerst auf Japanisch. Auf Italienisch sind über zwanzig Texte Foucaults zuerst erschienen, darunter die Zeitungsartikel zur iranischen Revolution in der Tageszeitung *Corriere della Sera* und mehrere längere Interviews (DE I, 770–793; III, 186–213; IV, 51–119). In der Bundesrepublik Deutschland war Foucault in den 1970er Jahren als Kommentator politisch zerrütteter Verhältnisse gefragt, als philosophische Sphinx in Zeiten des Terrorismus und der polizeilichen Repression. Foucault besuchte beispielsweise die Inhaftierten der »Roten Armee Fraktion« in Stuttgart-Stammheim (Eribon 1991, 176–190). In den USA waren seine Gespräche in den allerletzten Lebensjahren besonders intensiv; die meisten kreisten um den Themenbereich Subjekt, Technologie und Macht.

Was Foucault hilft, in verschiedenen Ländern schnell bekannt und diskutiert zu werden, ist der kritische Akzent seiner Philosophie, die zugleich keine Ähnlichkeit mit einer ›linken‹ Kritik am Spätkapitalismus aufweist. In einem 1974 vom holländischen Fernsehen aufgezeichneten Streitgespräch mit dem amerikanischen Philosophen und politischen Intellektuellen Noam Chomsky kommt die Unerhörtheit der philosophisch-politischen Position von Foucault sehr deutlich zum Ausdruck, wenn er betont, dass allein die Macht den politischen Kampf steuert, nicht die Suche nach einer ›gerechten‹ Gesellschaft (DE II, 586–637). Mit seinem skeptischen Anarchismus wurde Foucault vielen Protestlern politisch unglaubwürdig, andere Gruppen, wie beispielsweise auf dem TUNIX-Kongress in Westberlin 1978, haben ihn als Vordenker undogmatischer Interventionen adoptiert. Foucault bleibt politisch vielen ungreifbar, selbst wenn man weiß, dass er im Spanien Francos gegen die Todesstrafe protestierte. Er erscheint vielen unsolidarisch im Kampf gegen die Unterdrückung, auch wenn er am »Leben der infamen Menschen« (Titel eines unvollendeten Buchprojekts) größtes Interesse nahm und dazu Dokumente aus französischen Archiven sammelte (DE III, 309–332). Das Bild Foucaults wird sich weiter in dem Maße differenzieren, in dem noch un-

veröffentlichte Texte und Vorlesungen zum Vorschein kommen; der »Foucault inédit« mit nicht von ihm selbst herausgegebenen Schriften nährt seit 2013 eine Reihe im Pariser Verlag Vrin.

Foucault taucht als Gestalt auch in literarischen Texten auf, etwa bei Hervé Guibert (1990) und Thierry Voeltzel (2014). Zugleich gilt wohl, dass er jenseits seiner schriftstellerischen Produktion als davon abstrahierbare Person schwer darzustellen ist. Was für viele moderne Philosophen zutrifft – dass ihr Leben durchaus banale Züge besitzt –, ist im Falle Foucaults vielleicht weniger zutreffend, und doch verschwindet auch bei ihm das private Leben immer wieder hinter einer gewaltigen Textmaschine. Ob man sagen kann, er habe seinen Ideen gemäß gelebt, ist nicht zwingend und nicht falsch. Wer kann schon das Leben des Denkens in konkrete Taten umsetzen? Sicher ist, dass es kaum einen Denker aus der jüngst vergangenen Epoche der europäischen Geistesgeschichte gibt, der in seinen Produktionen so gut dokumentiert ist wie Foucault. Ebenso klar steht das Diktum Foucaults, das Verlangen nach Identität sei Angelegenheit der Polizei, in Spannung zu jedem Versuch einer Würdigung von Leben, Werk und Wirkung. Man kann nicht alles um jeden Preis in Einklang bringen und in eine einzige Figur konzentrieren. Eher könnte man versuchen, die Elemente dieser intellektuellen Existenz in diejenigen Einheiten auseinanderzulegen, die uns heute etwas sagen. So müsste man auch dem späten Foucault nicht widersprechen, der danach verlangte, »anders zu werden, als man ist«.

Literatur

Blanchot, Maurice: *Michel Foucault*. Tübingen 1987 (frz. 1986).

Colombel, Jeannette: Poetische Kontrapunkte. In: Schmid 1991, 241–259.

Defert, Daniel: Zeittafel [Chronologie]. In: Michel Foucault: *Schriften I*. Frankfurt a. M. 2001, 15–105.

Defert, Daniel: Chronologie. In: Michel Foucault: *Œuvres*. Bd. I, XXXV–LIV; Bd. II, IX–XXXIX. Paris 2015.

Derrida, Jacques: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1972, 53–101 (frz. 1967).

Elden, Stuart: *Foucault's last Decade*. Cambridge 2016.

Elden, Stuart: *Foucault: The Birth of Power*. Cambridge 2017.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie* [1991]. Frankfurt a. M. ^{5}2017 (frz. 1989).

Eribon, Didier: *Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).

Fisch, Michael: *Werke und Freuden. Michel Foucault – eine Biografie*. Bielefeld 2011.

Foucault, Michel: *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand 1964, suivi de: Le discours de la sexualité, Cours donné à l'université de Vincennes 1969*. Paris 2018.

Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1983.

Guibert, Hervé: *Der Freund, der mir das Leben nicht gerettet hat*. Reinbek bei Hamburg 1991 (frz. 1990).

Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. Oxford 1995.

Kant, Emmanuel: *Anthropologie d'un point de vue pragmatique. Traduction de Michel Foucault*. Précédé de Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie. Paris 2008.

Macey, David: *The Lives of Michel Foucault*. London 1993.

Medien, Kathryn: Foucault in Tunisia. The encounter with intolerable power. In: *The Sociological Review* 0 (2019), 1–16.

Miller, James: *Die Leidenschaften des Michel Foucault. Eine Biographie*. Köln 1995 (amerik. 1993).

Pinguet, Maurice: Die Lehrjahre. In: Schmid 1991, 41–50.

Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie* [1969]. Reinbek bei Hamburg ^{2}1984.

Schmid, Wilhelm (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991.

Veyne, Paul: *Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1978).

Veyne, Paul: *Foucault: Sa pensée, sa personne*. Paris 2008.

Voeltzel, Thierry: *Vingt ans et après*. Paris 2014.

Wade, Simeon: *Foucault in California*. Berkeley 2019.

Ulrich Johannes Schneider

II Werke und Werkgruppen

2 Einführung: Konzeptualisierungen der Werke Foucaults

Den inneren Zusammenhang von Foucaults Schriften zu entschlüsseln, erscheint auch heute noch als Herausforderung. Entsprechend groß ist die Zahl der inzwischen publizierten Sammelbände und Monographien. Auch wenn sich in manchen dieser Publikationen hartnäckig das Vorurteil hält, in der wissenschaftlichen Foucault-Rezeption könne aufgrund der Spaltung der Kommentatoren in radikale Kritiker und euphorische Befürworter Foucault'schen Denkens »von ausgewogenen [...] Analysen bisher noch kaum die Rede sein« (Taureck 1997, 133), so hat diese Rezeption inzwischen ein beachtliches Niveau erreicht, ohne dass allerdings in entscheidenden Fragen der Werkinterpretation Einstimmigkeit erzielt worden wäre. Dies gilt nicht zuletzt für die Frage einer möglichen Konzeptualisierung und Einordnung des Werkganzen. Zu Recht weist Ulrich Johannes Schneider in seiner Foucault-Monographie darauf hin, dass diesbezügliche Versuche sich zwei Hauptgefahren ausgesetzt sehen (vgl. Schneider 2004, 22). Deren erste bestehe darin, Foucaults Werk pauschal unter Kategorien wie Post- oder Neostrukturalismus zu subsumieren (vgl. exemplarisch Frank 1983), die zweite drohe durch Foucaults Selbstinterpretationen seiner eigenen Arbeiten. In der Tat sind diese Äußerungen meist strategischer Natur und haben die Funktion, sein bisheriges Werk in Bezug auf ein aktuelles Projekt zu verorten und dabei Widersprüche zwischen den verschiedenen Phasen seiner theoretischen Arbeit einzuebnen. Dies gilt nicht zuletzt für den Versuch einer theoretischen Standortbestimmung in der *Archäologie des Wissens*, die vielfach als Darstellung der methodologischen Basis der materialen Analysen Foucaults missverstanden wurde. Denn einerseits hat sich das hier entwickelte Begriffs- und Methodenarsenal von den historischen Analysen der 1960er Jahre bereits zu weit entfernt, als dass man dort einfach sehen könnte, wie es funktioniert, andererseits kommen in *Überwachen und Strafen*, dem nächsten größeren Buch Foucaults, schon wieder neue Begriffe zum Einsatz.

Konträr zu den in jeder Phase seiner theoretischen Entwicklung zu beobachtenden Versuchen, seinem Œuvre jeweils von neuem zusammenhängende Konturen zu verleihen, stehen aber Aussagen wie jene berühmte Formulierung aus der *Archäologie des Wissens*, in der er sich gegen die Forderung verwahrt, er »solle der gleiche bleiben« (AW 30), sich also auf eine theoretische Identität fixieren lassen. Dieser Aussagengruppe lassen sich auch die folgenden, nicht minder prominenten Sätze aus dem Jahre 1975 zurechnen: »Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie öffnen und sich irgendeines Satzes, einer Idee oder einer Analyse wie eines Schraubenziehers oder einer Bolzenzange bedienen wollen, um die Machtsysteme kurzzuschließen, zu disqualifizieren oder zu zerschlagen, unter Umständen sogar diejenigen, aus denen meine Bücher hervorgegangen sind ...nun, umso besser!« (DE II, 887 f.).

Der die Einheit des eigenen Werks in Frage stellende dekonstruktive Gestus dieser Aussage ist die andere Seite Foucault'scher Selbstdarstellung. Doch ist der Widerspruch zwischen diesen beiden Seiten nur ein scheinbarer. Dass sich »die außergewöhnliche Kohärenz« seines Denkens gerade »in der Gefährdung seiner selbst, [...] im Mut zur ständigen Problematisierung seiner eigenen Position« erweist (Revel 2004, 42), und dass es somit nur darum gehen kann, sein Werk jenseits der falschen Alternative Kontinuität versus Diskontinuität zu analysieren, ist seit längerem eine entscheidende Einsicht der Foucault-Forschung. Zum Scheitern verurteilt ist deshalb jeder Versuch, die Einheit des Foucault'schen Werks in einer homogenen oder sich kontinuierlich entwickelnden Methode zu suchen. Zu Recht betont Philipp Sarasin in seiner 2005 erschienenen Einführung in Foucaults Werk, dass eine solche Methode nicht existiert und dass sich Foucault dessen auch bewusst gewesen sei. Da sein Œuvre die die Moderne prägenden Macht-, Diskurs-, und Subjektverhältnisse immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven untersuche, so dass seine Bücher erkennbar um ähnliche Fragen kreisen, ohne dabei deckungsgleiche Antworten zu liefern, gehe es nicht darum, eine »nachträgliche Vereinheitlichung herzustellen« oder gar »sein Denken [zu] systematisieren«, sondern »Foucaults Denkbewegungen nachzuzeichnen« (Sarasin 2005, 13).

In pointierter Form findet sich diese Position auch in Petra Gehrings Foucault-Monographie: »Definiert

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_2

man ›Methode‹ als den angebbaren Weg zur vergleichenden Wiederholung, so sind Foucaults Verfahren kein Vorgehen im methodischen Sinn« (Gehring 2004, 155). Foucaults Texte seien vielmehr singulär, sowohl, was ihre je spezifische Vorgehensweise, als auch, was ihre jeweilige ›literarische Komposition‹ anbetreffe. Anders ausgedrückt: »Foucaults theoretisches Fundament blieb zeit seines Lebens ein *work in progress*, so dass nahezu jedes Buch trotz gewisser Konstanten in den Grundkonzeptionen einer im Detail spezifischen Methodik folgt, die in Konfrontation mit dem jeweiligen Thema immer erst erarbeitet wird« (Sich 2018, 13). Legitim erscheint daher allenfalls die Frage nach dem Minimum an Allgemeinheit, das den Fragehorizont Foucaults ausmacht. Auf der Suche nach einem solchen zentralen Leitmotiv hat sich die Forschung vorwiegend an die späten Selbstbeschreibungen Foucault'scher Theoriebildung gehalten. So konnte sich beispielsweise die These, die verschiedenen Werkphasen stellten »konstruktive Teilmengen einer neuen Konzeption des Subjekts dar« (Kögler 2004, 184), durchaus auf Foucault berufen (s. Kap. 70). In seinem 1982 veröffentlichten Nachwort zur Monographie von Dreyfus und Rabinow heißt es über das Ziel seiner Arbeit der »letzten zwanzig Jahre«: »Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für eine solche Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zwecke habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen« (DE IV, 269). In eine ähnliche Richtung geht der Vorschlag Schneiders, Foucaults Gesamtprojekt auf die von ihm in einem Anfang der 1980er Jahre von ihm selbst verfassten und in seinem Todesjahr 1984 erschienenen Lexikonbeitrag gebrauchte Formel einer »Kritischen Geschichte des Denkens« zu bringen (vgl. Schneider 2004, 22). Es gehe ihm – so Foucault in diesem zunächst unter einem Pseudonym erschienenen und in der Tat von großer Distanz gegenüber der eigenen Arbeit geprägten Text – um »die Regeln, nach denen mit Bezug auf bestimmte Dinge das, was ein Subjekt sagen kann, der Frage des Wahren und des Falschen untersteht«, also um die reziproke Frage, unter welchen Bedingungen ein Subjekt »zum legitimen Subjekt dieser oder jener Erkenntnis« und »unter welchen Bedingungen eine Sache zum Objekt für eine mögliche Erkenntnis« werden könne (vgl. DE IV, 777). Damit ist nicht nur der interdisziplinäre, alle Kulturwissenschaften betreffende Aspekt Foucault'schen Forschens benannt, sondern auch sein vorrangiger Gegenstand. Dass hierbei die Frage der Subjektkonstitution eine so zentrale Rolle spielt, könnte man angesichts der Tatsache, dass Foucault in den 1960er Jahren gerade durch die provokante These vom ›Tod des Subjekts‹ berühmt geworden ist, zunächst für ein Missverständnis halten. Aber dieses Missverständnis entpuppt sich bei näherem Hinsehen als scheinbares. Foucaults frühe Polemik richtete sich gegen jegliche universalistische, also transzendentalphilosophische oder ontologische Theorie des menschlichen Subjekts. Sein eigenes Denken »in der Leere des verschwundenen Menschen« (OD, 412) rekonstruiert jene Produktions-, Macht- und Sinnverhältnisse, jene historisch-sozialen Praktiken, in denen sich Subjektivität als Erkenntnisgegenstand historisch konstituiert. Kritik einer Theorie des Subjekts durch Rekonstruktion der historischen Modi und Möglichkeitsbedingungen von Subjekt-Objektbeziehungen – auf diese sehr allgemeine Formel kann man Foucaults Forschungsprogramm durchaus bringen.

Als mindestens ebenso riskant wie das Vorhaben, die philosophisch-historische Arbeit Foucaults auf einen allgemeinen Nenner zu bringen, erscheint der Versuch ihrer Phasierung. Das zeigt ein Blick auf die unterschiedlichen Modelle, die die Forschung hierzu vorgelegt hat. Während im Anschluss an Dreyfus/Rabinow (1987) häufig zwischen einer Phase der Aussagen- bzw. Diskursanalyse und einer späteren Phase der Machtanalyse unterschieden wird, findet sich bei Deleuze (1987) eine Einteilung in drei Werkphasen (»Wissen«, »Macht«, »Subjektivierung«). Fink-Eitel (1989) wiederum schlägt ein Vier-Phasen-Modell vor, wenn er Deleuzes erste Phase im Anschluss an Kammler (1986) noch einmal in eine Phase der frühen Archäologien (›Das Andere und das Gleiche‹) und eine methodologische Phase (›Die Archäologie des Wissens‹) unterteilt. Auch Schneider votiert für eine Einteilung des Werks in vier Phasen, wobei er allerdings der ersten Foucaults Arbeiten über das Normale und das Pathologische zurechnet, während *Die Ordnung der Dinge* und *Die Archäologie des Wissens* einer Phase der Problematisierung des Denkens zugeordnet werden (vgl. Schneider 2004, 225–223). All diese Phasenmodelle weisen eine gewisse Plausibilität auf, stoßen angesichts der Tatsache, dass es sich bei der Wandlung des Foucault'schen Denkens eher um Akzentverschiebungen handelt als um eine simple Abfolge, aber auch an gewisse Grenzen (vgl. Waldenfels 2003, 24).

Zu ergänzen bleibt, dass die verschiedenen Etappen des Foucault'schen Theoriebildungsprozesses von

Neuinterpretationen, Retouchen, Umdeutungen und terminologischen Verschiebungen begleitet waren. Dabei erhielten die alten Werkzeuge im jeweils neuen Werkzeugkasten nicht selten eine veränderte Funktion und Bedeutung. So bildet sich der Diskursbegriff, der in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Geburt der Klinik* noch keine wesentliche Rolle spielt, in den 1960er Jahren erst sukzessive heraus, so erfährt der Machtbegriff von Foucaults Antrittsvorlesung am Collège de France im Dezember 1970 (ODis) über die Gefängnisanalyse von 1975 bis in die späten 1970er Jahre hinein entscheidende Modifikationen. Entsprechendes gilt für die Begriffe ›Archäologie‹ und ›Genealogie‹. Man hat die Tatsache, dass Foucault mit Beginn der 1970er Jahre für die Bezeichnung seiner Tätigkeit häufiger den letzteren wählt, als einen Perspektivwechsel von der Analyse der synchronen Strukturen der Diskurse zur diachronen Untersuchung ihrer ›Herkunft‹ aus Macht- und Gewaltverhältnissen interpretiert (vgl. Sarasin 2005, 120). Doch ist auch seine Verwendung der Begriffe ›Diskurs‹ und ›Macht‹ alles andere als konstant. Keines der in der Forschung gängigen Phasenschemata erfasst diese Modifikationen im Detail.

Unabhängig von der Frage, welches Phasenmodell den anderen vorzuziehen ist, muss sich jeder Versuch einer Rekonstruktion des Foucault'schen Theoriebildungsprozesses der Tatsache bewusst sein, dass dieser nicht nur durch eine mehrfache Verlagerung der Gegenstandsfelder, sondern auch durch eine damit jeweils verbundene Transformation der Verfahren und somit eine ständige Weiterentwicklung des Begriffsrepertoires gekennzeichnet ist.

Literatur

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).
Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).
Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.
Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1983.
Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a. M./New York 2004.
Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*. Bonn 1986.
Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar ^{2}2004.
Revel, Judith: Vertikales Denken: eine Ethik der Differenz. In: Peter Gente (Hg.): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004, 23–42.
Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.
Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.
Sich, Peter: *Foucault. Eine Einführung*. Stuttgart 2018.
Taureck, Bernhard H. F.: *Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg 1997.
Waldenfels, Bernhard: Kraftproben des Foucaultschen Denkens. In: *Philosophische Rundschau* 50 (2003), 1–26.

Clemens Kammler

A Hauptwerke

3 Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit

Im Januar 1954 erscheint in der Einführungsreihe »Initiation philosophique« Foucaults erstes Buch *Maladie mentale et personnalité* (im Folgenden zitiert als a), das 1962 nach der Veröffentlichung von *Folie et Déraison. Histoire de la folie* (1961) durch eine in Teilen stark überarbeitete Ausgabe mit dem neuen Titel *Maladie mentale et psychologie* (im Folgenden zitiert als b) abgelöst wird. Letztere liegt der derzeit verfügbaren deutschen Übersetzung von 1969 zugrunde (im Folgenden zitiert als dt. und bei Bedarf korrigiert).

Von Freud zu Marx und Pawlow

Ausgangspunkt ist die Frage nach den »Bedingungen«, unter denen man im »psychologischen Bereich« von »Krankheit« sprechen kann – 1954 wird die Frage allein an die Pathologie des Geistes oder Psychopathologie (»pathologie mentale«), 1962 ohne Adressateneinschränkung gestellt – sowie die Frage nach den »Bezügen« zwischen den »Tatsachen der Psychopathologie und denen der organischen Pathologie« (a 1; b 1/dt. 9). Begreift man die »Geisteskrankheit« gemäß dem Bild der »organischen Krankheit«, so unterstellt man ein »natürliches Wesen« (ab 7/dt. 16) der Krankheit, das sich – wie bei einer »botanischen Spezies« – in einer Symptomatologie identifizieren und in einer Nosographie beschreiben lässt. Das Problem der »menschlichen Einheit und psychosomatischen Ganzheit« bleibt dabei »offen«; erst ein neues Verständnis von »organischer und psychologischer Ganzheit« (ab 8/dt. 16) und speziell für die Psychopathologie der Begriff der *Persönlichkeit* als »Wirklichkeit und Maß der Krankheit« (ab 10/dt. 19) schaffen Abhilfe. Foucault nennt als Beleg das Werk von K. Goldstein, warnt aber zugleich vor einem »Klima begrifflicher Euphorie« bei den »von Goldstein Inspirierten« – womit v. a. Merleau-Ponty gemeint sein dürfte –, das zu Lasten der »Strenge« gehe (ab 11/dt. 21).

Eine »Einheitspathologie« verwirft Foucault als »künstlich« und geht den Wirkungen des ganzheitlichen Ansatzes und des »Rückgangs zum Kranken durch die Krankheit« in der organischen und der Psychopathologie je separat nach. Während die Medizin zur Erfüllung ihrer ganzheitlichen Ansprüche auf Anatomie und Physiologie zurückgreifen kann, scheitert die Psychologie mit ihrem Angebot an die Psychiatrie daran, dass der »Zusammenhang eines psychologischen Lebens« auf eine andere Weise gesichert ist »als der Zusammenhalt eines Organismus« (ab 13/dt. 23); dies führt Foucault weiter zur Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen in der Psychopathologie und zur Reflexion über das Verhältnis des »Kranken« zur »Umwelt« (»milieu«), das am Phänomen des historischen Auftauchens der Hysterie im 19. Jh. erörtert wird: Der entmündigte oder gar zwangseingewiesene Kranke werde dadurch zum »Knotenpunkt sämtlicher gesellschaftlicher Suggestionen«, was anhand entsprechender Inszenierungen des Charcot-Schülers Babinski belegt wird (ab 15 f./dt. 25 f.).

Der das weitere Vorgehen anzeigende Schlussabsatz weist signifikante Unterschiede zwischen den Versionen von 1954 und 1962 auf: Wollte Foucault 1954 noch den »konkreten Formen« nachgehen, die die Geisteskrankheit »im psychologischen Leben eines Individuums« annehmen kann (a 16 f.), geht es ihm 1962 um die »konkreten Formen, die die Psychologie ihr hat zuweisen können« (b 16 f./dt. 27), und an die Stelle der Aufgabe, »die Bedingungen zu bestimmen, die diese verschiedenen Aspekte möglich gemacht haben, und die Gesamtheit des Kausalsystems nachzuzeichnen, das sie begründet hat« (a 17), tritt acht Jahre später: »die Bedingungen zu bestimmen, die diesen seltsamen Status des Wahnsinns als auf jegliche Krankheit irreduzible Geisteskrankheit möglich gemacht haben« (b 17/dt. 27). Wurde 1954 der Fortgang des Buches noch durch zwei Fragen nach den »psychologischen

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_3

Dimensionen« und den »realen Bedingungen« der Krankheit im Allgemeinen vorgezeichnet, so geht es 1962 nunmehr allein um die Geisteskrankheit und die »Psychopathologie als Faktum der Zivilisation«.

Im ersten Teil über »Die psychologischen Dimensionen der Krankheit« macht Foucault geltend, dass die Psychopathologie nicht allein »im zu einfachen Text der außer Kraft gesetzten Funktionen zu lesen«, sondern ebenso die »Dialektik« zwischen »positiven Tatsachen und negativen Phänomenen des Verschwindens« zu registrieren sei (ab 20/dt. 32). Was positiv verstärkt wird, erweist sich zumeist als »Automatismus«, der ein »archaisches Niveau in der Entwicklung des Individuums« anzeigt (ab 21/dt. 34). Foucault kommt erstmals auf Freud, seine »Entwicklungsformen der Neurose« und angebliche »Geschichte der Libido« sowie auf den »Glauben« der Psychoanalyse zu sprechen, »sie könne dadurch, daß sie eine Pathologie des Erwachsenen betreibt, eine Psychologie des Kindes [...] schreiben« (ab 23/dt. 36), was dann an den Arbeiten von R. Spitz, M. Klein und Freud selbst im Sinne einer Entwicklungslogik, die quasi vom »Zahnen« bis zur »Objektwahl« reicht, diskutiert wird. Dem Ödipuskomplex attestiert Foucault, die »verständnisvollste Analyse der vom Kind in seinen Beziehungen zu den Eltern erlebten Konflikte« zu sein; seine Rekapitulation der Psychoanalyse fasst er zusammen: »Kurz, jedes Stadium der Libido ist eine virtuelle pathologische Struktur. Die Neurose ist eine spontane Archäologie der Libido« (ab 27/dt. 39).

Dennoch lehnt Foucault Freuds Begriff der Libido ebenso ab wie den Begriff einer »psychischen Energie« des französischen Psychologen Janet; die analog zu Freud von Janet beschriebene Regression von komplexen auf »archaische« Verhaltensweisen (am Beispiel einer an andere gerichteten Erzählung, was komplexe temporale und dialogische Perspektiven beinhaltet, die in der Krankheit mit dem Zurückfallen aufs Monologisieren verloren gehen) ist nur als einer der »deskriptiven Aspekte« der Krankheit aufzufassen; auch die »Identität« zwischen kranker Persönlichkeit und dem Kind oder dem »Primitiven« weist Foucault zurück (ab 30 f./dt. 44 f.). Die Analyse verschiedener Krankheitsbilder hinsichtlich ihrer Regressionsaspekte und der Stärke des Verfalls psychischer Funktionen schält dennoch ein letztes unverlierbar Humanes heraus, das dem Verfall trotzt: Der Patient »mag noch so krank sein«, er verfügt immer noch über einen »Kohärenzpunkt in der persönlichen Struktur«, »der die erlebte Einheit seines Bewußtseins und seines Horizonts gewährleistet« (ab 34/dt. 49).

Eine zweite Beschäftigung mit Freud konzediert diesem, die in der Frühphase der Psychoanalyse und in den genetischen Psychologien gängige Identifizierung von Geschichte und Entwicklung überwunden zu haben. In einem durchaus verständigen Durchgang durch verschiedene Fallgeschichten und Krankheitsbilder bekräftigt Foucault seine Ablehnung der psychoanalytischen Trieblehre und v. a. des »Todestriebs«; gelten lässt er das Konzept des *Abwehrmechanismus* in seiner zweizeitigen Ausbildung mit seinem Bezug auf einen verdrängten psychischen Konflikt. Foucaults Perspektive zielt über die Psychoanalyse hinaus: »Wo das normale Individuum die Erfahrung des Widerspruchs macht, macht der Kranke eine widersprüchliche Erfahrung; die Erfahrung des Einen öffnet sich für den Widerspruch, die des Anderen schließt sich über ihm« (ab 48/dt. 66).

Gewürdigt wird auch die phänomenologische Herangehensweise an die Geisteskrankheit, und zwar anhand des für objektivistische Verfahren schwer zugänglichen Phänomens der Angst, die »im Herzen der individuellen Geschichte verankert« niemals »durch eine Analyse naturalistischer Art reduziert werden kann« (ab 53/dt. 71); schon in der Diskussion des psychoanalytischen Ansatzes hatte er die Angst als »Prinzip« und »Grund« der Geschichte eines Individuums und als Konvergenzpunkt aller Bedeutungen des krankhaften Verhaltens bezeichnet (ab 51 f./dt. 69 f.). Wie die psychoanalytische geht die phänomenologische Vorgehensweise davon aus, dass das Bewusstsein des Kranken von seiner Krankheit, seine annehmende oder ablehnende Einstellung zu dieser, ein Moment der Krankheit selbst ist und Implikationen für ihre Behandlung hat. Der verstehende Ansatz der Jaspers'schen Psychopathologie postuliert den Sprung »ins Innere des krankhaften Bewußtseins«, um so »die pathologische Welt mit den Augen des Kranken selbst zu sehen«; ihr Verständnis von Wahrheit ist nicht auf »Objektivität«, sondern »Intersubjektivität« ausgerichtet (ab 54/dt. 72). Gestützt auf Arbeiten von E. Minkowski, M. Séchehaye, L. Binswanger und R. Kuhn zeichnet Foucault die veränderten Wahrnehmungen von Raum und Zeit, Mitwelt und Umwelt sowie des eigenen Körpers bei unterschiedlichen psychischen Erkrankungen nach.

Mit der Frage, ob nicht für einen Zugang zur »Subjektivität des Irrsinnigen« vielmehr die »Welt selbst« nach dem Geheimnis ihres »rätselhaften Status« zu befragen sei (ab 69/dt. 90), wechselt Foucault das Terrain. Er tut dies 1954 deutlich anders als 1962. In der Erstfassung ist der Zweite Teil »Die wirklichen Bedin-

gungen der Krankheit« überschrieben und umfasst eine Einleitung und zwei Kapitel: »Die historische Ausrichtung der Geisteskrankheit« und »Die Psychologie des Konflikts«; 1962 werden unter dem Obertitel »Wahnsinn und Kultur« »Die historische Konstitution der Geisteskrankheit« und »Der Wahnsinn, Gesamtstruktur« behandelt.

Nach der weitgehend unveränderten Einleitung in diesen Teil mit einem Exkurs über Soziologie (É. Durkheim) und Sozialanthropologie (R. Benedict) legt Foucault 1954 einen historischen Abriss der die Konstruktion der Geisteskrankheit betreffenden Begriffe, Praktiken und Institutionen vor, der mit ersten antiken, frühchristlichen und mittelalterlichen Erwähnungen von Fällen von »Besessenheit« (»energumenos«) einsetzt. Erst das 18. Jh. löst sich von der Vorstellung vom Wirken dämonischer, übernatürlicher Kräfte und beschreibt den »Wahnsinn« nunmehr als »Beraubung« (»privation«); der »Humanismus« einer Betrachtung des Wahnsinns als menschliches Phänomen verhindert nicht, dass der als wahnsinnig Identifizierte »einer inhumanen Praxis der *aliénation*« zum Opfer fällt (a 79 f.). Der vielfach verwandte Terminus *aliénation* ist extrem mehrdeutig: Philosophisch bezeichnet er die »Entfremdung«, juridisch die (an sich freiwillige, faktisch aber auch erzwungene) Aufgabe von (Freiheits-)Rechten, ökonomisch die Veräußerung, Übertragung von Kapitalien und medizinisch als *aliénation mentale* die Geisteskrankheit. Foucaults Beschreibung des Zeitalters der *aliénation* reflektiert v. a. den medizinischen und juridischen Sinn im Verfahren der »freiwilligen Internierung«; doch die diskursive Figur der Entfremdung und ihrer Aufhebung schimmert in der Konsequenz durch: »Man kann unterstellen, dass es an dem Tag, da der Kranke nicht mehr das Schicksal der *aliénation* erleidet, möglich wird, die Dialektik der Krankheit in einer Persönlichkeit zu erblicken, die menschlich bleibt« (a 83). Seit dem 18. Jh. wird der Kranke Opfer der »Ausschließung«; doch obwohl sich die Gesellschaft in ihm nicht wiedererkennt, setzt sich allmählich das Bewusstsein eines Zusammenhangs von Gesellschaft und Krankheit durch. Die Deutung der Krankheit als Regression weist Foucault als unzureichende Erklärung ab, die ebenso bei einem Oberflächenphänomen stehen bleibt wie die Pädagogik eines Rousseau oder Pestalozzi; sie sind bestenfalls »Träume von einem Goldenen Zeitalter«. Die »wahre Grundlage der psychologischen Regressionen« liegt in einem »Konflikt sozialer Strukturen«; »Konkurrenz«, »Ausbeutung«, »imperialistische Kriege« und »Klassenkämpfe« sorgen für eine »unablässig vom Widerspruch heimgesuchte Erfahrung der menschlichen Umwelt«; die »Ausbeutung« »entfremdet (*aliène*)« den Menschen in ein »ökonomisches Objekt« (a 86). Freud und die Phänomenologen werden einer Mystifizierung der Krankheit geziehen, da sie eine »Autonomie« der »psychologischen Dimensionen« unterstellen.

Ganz im Sinne des marxistischen Humanismus, dem Foucault seinerzeit augenscheinlich anhing, sieht er die Krankheit sowohl von »sozialen und historischen Bedingungen«, die sich in den »realen Widersprüchen der Umwelt« ausdrücken, als auch von »psychologischen Bedingungen«, die »den Konfliktinhalt der Erfahrung in die Konfliktform der Reaktion transformieren«, bestimmt (a 92). Das Kapitel über »Die Psychologie des Konflikts« begreift ausgehend von der umfassend referierten Psychophysiologie Pawlows die Krankheit als »eine der Formen der Abwehr« (a 101), was zu fragwürdigen Parallelführungen etwa zwischen »Katatonie« und dem »Assimilationsprozess der Nervenzelle« führt (a 100).

Das »Schluss«-Kapitel unterscheidet zwischen einer »historischen *aliénation*« und einer »psychologischen *aliénation*«. Der Geisteskranke ist gleichsam ein Produkt der bürgerlichen Revolution; er wird zum »sujet de scandale« gemacht, in dem freilich nichts anderes zum Ausdruck kommt als die Inkonsequenzen besagter Revolution – ihr Stehenbleiben bei einer »theoretischen Freiheit« und einer »abstrakten Gleichheit« (a 104). Ziel einer »wahren Psychologie« muss es sein, den kranken Menschen zu »ententfremden (*désaliéner*)« (a 110). Hilfe erwartet Foucault eher von Pawlow, dessen megalomanen Anspruch einer psychophysiologischen Aufhebung des »Widerspruchs« zwischen »Bewusstsein« und »Körper« Foucault akzeptiert, indes von einer »Transformation der Existenzbedingungen« abhängig macht (a 107), als von der phänomenologischen Psychologie oder der Psychoanalyse, deren Kritik Foucault weiter verschärft: »Die Psychoanalyse psychologisiert das Wirkliche, um es zu entwirklichen: sie zwingt das Subjekt, in seinen Konflikten das entregelte Gesetz seines Herzens zu erkennen, um es ihm zu ersparen, darin die Widersprüche der Ordnung der Welt zu lesen« (a 109).

Psychologie und Wahnsinn

Die Neufassung von 1962 konzentriert die Geschichte des Wahnsinns auf die »historische Konstitution der Geisteskrankheit« (so der Titel des Kapitels, dessen Sinn die deutsche Übersetzung verfehlt); die 1954 un-

ter dem Stichwort »Besessenheit« behandelte Vorgeschichte wird in den Bereich einer »Geschichte der religiösen Ideen« verschoben (b 77/dt. 99). Bis ca. 1650 sei die abendländische Kultur »seltsam aufnahmebereit« für die »Erfahrung« eines Wahnsinns gewesen, der sich immer wieder mit den »wesentlichen Mächten der Sprache« zu verbinden wusste; dann begann das Zeitalter der Internierung der Wahnsinnigen und der kulturellen Ausschließung des Wahnsinns und seiner Werke, das Foucault bis hin zu den Reformen im Umfeld der Revolution von 1789 verfolgt. Eigentümlicherweise wird durch die vermeintliche Befreiung eine neue moralisch und straftechnisch repressive Phase ausgelöst, die im 19. Jh. durch eine »Psychologisierung« ergänzt und verstärkt wird, hinter der für Foucault ein »moralisierender Sadismus« als eine Form von »Grausamkeit« steht, auf der jedes Wissen beruhen soll (b 86 f./dt. 113). Das Kapitel endet mit Verweisen zum einen auf Nietzsche, zum anderen auf Hölderlin, Nerval, Roussel und Artaud; in Anbetracht ihrer (an sich unmöglichen) Werke tendiert eine »Psychologie des Wahnsinns« zur Lächerlichkeit, was ihr freilich etwas Wesentliches eröffnen würde, nämlich die Überprüfung ihrer eigenen Bedingungen.

Das Kapitel »Der Wahnsinn, Gesamtstruktur« reflektiert die metatheoretischen Voraussetzungen des Foucault'schen Unternehmens einer Geschichte des Wahnsinns. Das Konzept der *aliénation* erweist sich als unumgänglich: »Was man ›Geisteskrankheit‹ nennt, ist nur der entfremdete Wahnsinn (*folie aliénée*), entfremdet in jene Psychologie, die er selbst möglich gemacht hat«; dem wird »der befreite und ententfremdete, gewissermaßen seiner Ursprungssprache zurückgegebene Wahnsinn« gegenübergestellt (b 90/dt. 116). Es geht um sehr »allgemeine und ursprüngliche Erfahrungen« (b 92/dt. 118 – fälschlich »Grunderfahrungen«), auf deren »Grundlage« »artikuliertere« Erfahrungen und v. a. Bewertungen ausgebildet werden; Foucault deutet kulturell und historisch unterschiedliche Toleranzschwellen gegenüber dem Wahnsinn an.

Die folgende Freud-Kritik ist zurückhaltender und präziser als die von 1954; zurückgewiesen werden zum einen das Regressionskonzept und das darin implizierte Kindheitsbild, zum anderen der Triebdualismus von Eros und Thanatos, hinter dem Foucault dennoch eine Wahrheit entdeckt, die des »Krieges«. Von der sozialtheoretischen Herleitung der Geisteskrankheiten und ihrer Behandlung sind durchaus Reste, zum Teil in wörtlicher Übernahme, stehen geblieben.

P. Macherey sieht beide Versionen der Einführungsschrift von einer Vorstellung überschattet, an der Foucault auch in seiner *Geschichte des Wahnsinns* festgehalten habe, nämlich der eines »definitiven Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, das allen seinen historischen Erfahrungen vorausgeht und sie relativiert, indem es sie an seiner eigenen Grundwahrheit bemisst«; der Unterschied bestehe darin, dass »die Idee einer psychologischen Wahrheit der Geisteskrankheit« durch die einer »ontologischen Wahrheit des Wahnsinns« ersetzt wird (Macherey 1986, 770; s. Kap. 71; ähnlich Gros 1997, 21 f., 26 f.).

Die erste Ausgabe wurde von Roland [nicht »Roger«, wie in DE I, 27, steht] Caillois 1955 in *Critique* als »weit mehr als eine Einführung« und als »exzellenter Beweis für einen wissenschaftlichen Positivismus« gewürdigt (Caillois 1955, 189 f.). Dennoch blieb ihre Wirkung begrenzt. Die Zweitausgabe wurde gern als erleichternder Zugang zu Foucaults *Geschichte des Wahnsinns* verwandt, wozu es schon aufgrund seines »zwitterhaften« Charakters (Eribon 1991, 119) kaum geeignet war. Foucault selbst hat dieses Werk später zu verleugnen, Neuauflagen und eine englische Übersetzung zu verhindern versucht (ebd.).

Traum und Imagination

Ebenfalls 1954 erscheint die *Einführung* in die französische Übersetzung von L. Binswangers erster Präsentation der *Daseinsanalyse*, dem Aufsatz »Traum und Existenz« (1930). Foucaults Text geht in Ansatz und Umfang weit über eine Einführung hinaus, entnimmt dem Text von Binswanger nur wenige Motive, umkreist ihn in der Intention, ein »Denken ›anzuerkennen‹, das noch mehr mitbringt, als es sagt« (DE I, 112), mit »Randbemerkungen« (ebd., 110), die eine Reflexion der Hinwendung der Phänomenologie zur Anthropologie (vom *Dasein* zum *Menschsein*) bei Häberlin und Binswanger und deren ontologischer Fundierung beinhalten und als eigener Ausarbeitung in eine *Anthropologie der Imagination* münden, die neben einer Kritik der Freud'schen Psychoanalyse eine Auseinandersetzung mit Sartres Theorie der »Imagination« führt.

Foucault setzt sich mit der das 20. Jh. von Beginn an prägenden »Doppeltradition von Phänomenologie und Psychoanalyse« (ebd., 125) auseinander. Freud wird eine durchgehende Verkürzung vorgeworfen; seine Deutung des Traums sei an der Erfassung des Sinns und der »semantischen Funktion« orientiert, vernachlässige darüber die »morphologische und syntaktische Struktur«, ja die eigentlich »bildhafte Di-

mension« des Traumes (ebd., 113), das Imaginäre, das seine eigenen Gesetze hat, die nicht in einer Sprachstruktur aufgehen. Freuds divinatorische Deutungspraxis gelange nicht zu einem »Sinnverstehen«, wofür die Analyse eines »Ausdrucksaktes« vonnöten sei. Eine »Anthropologie des Ausdrucks« ist denn auch das Desiderat, das Foucault bei den Nachfolgern Freuds wie M. Klein und J. Lacan, denen er je komplementäre Verkürzungen vorwirft (ebd., 117 f.), aber auch in Husserls *Logischen Untersuchungen* nicht ausgearbeitet findet. Foucault konstatiert ein stufenweises Versagen: Ist es der Psychoanalyse »niemals gelungen, die Bilder sprechen zu lassen« (ebd., 118), so hat die Husserl'sche Phänomenologie Letzteres zwar geschafft, »aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen« (ebd., 124).

Gegen Freud, der den Traum »psychologisiert« habe, sei mit Binswanger an eine alte Tradition anzuschließen, die im Traum eine besondere »Erfahrungsform« und eine wahrheitsfähige Erkenntnis sieht (126). In einem Gelehrtheit und Kenntnisreichtum ausbreitenden Teil wird anhand von Spinozas Erörterung des »prophetischen Traumgesichts« im *Tractatus theologico-politicus* und der Behandlung der Gnade in der klassischen französischen Tragödie das Verhältnis von »Imagination und Transzendenz« zu dem des Schicksals zugespitzt, wird in einem Bogen von Aristoteles bis F. von Baader das Problem der dem Traum affinen Elemente erörtert und das Verhältnis von Traum und Temperament bzw. Traum und Begierde in der Spannweite von Platon bis V. Hugo und Novalis behandelt. Den entscheidenden Anstoß liefert das auch von Binswanger häufig angeführte Fragment B 89 von Heraklit, der im Traum die Hinwendung zum *idion kosmos*, zur je eigenen Welt sieht. Die Dichotomie von Subjektivität und Objektivität, Immanenz und Transzendenz verwerfend, erkennt Foucault in der Ausdeutung des Heraklit-Spruchs dem Traum zu, dass er »dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit zurückerstattet« (ebd., 138 f.), was zugleich seine tiefste Verantwortung und Selbstbindung beinhaltet: »Der Traum ist die absolute Enthüllung des ethischen Gehalts, das entblößte Herz« (ebd., 140). Erst im Traum gelangt der Mensch zu seiner »Existenz«, und dies impliziert für Foucault die Begegnung mit dem Tod, jenem »Widerspruch, in dem sich in der Welt und gegen die Welt die Freiheit als Schicksal zugleich vollendet und verneint« (ebd., 143). So wird auch der Traum von *Dora* aus Freuds paradigmatischer Hysterie-Analyse (Freud 1940) von Foucault als Ausdruck der Einsamkeit und Entschlossenheit der Existenz gedeutet, die sich gegen das Komplott verwahrt, an dem auch Freud nolens volens beteiligt ist. Freuds Fehler sei seine Beschränkung auf eine »konstituierte Subjektivität«, wo es doch darauf ankomme, »das Konstitutionsmoment der Subjektivität des Traumes ins volle Licht zu rücken« (ebd., 147).

Das wird erst bei Binswanger erreicht, der den Traum als »die Existenz« selbst behandelt, die die Erfahrung ihrer Welt im Moment ihrer Konstitution macht. Der von Binswanger konstatierte Vorrang der räumlichen Beziehungen von »Aufstieg« und »Fall« wird von Foucault durch Heranziehung zahlreicher psychologischer und psychopathologischer Deskriptionen untermauert. Binswanger habe so »den Übergang von der Anthropologie zur Ontologie« vollzogen (ebd., 162), den Foucault im Schlussabschnitt anhand der *Imagination* oder Einbildung(skraft) gegen Sartres einschlägige Analyse verteidigt (Sartre 1971). Anders als Sartre setzt Foucault Imagination und *image*, Bild, radikal entgegen; im Bild erstirbt die Imagination als »Bewegung meiner Freiheit«, als »ursprüngliche Bewegung«; der Traum bricht häufig über einem bedeutsamen Bild ab und markiert so die einsetzende Wiederaneignung durch das Wachbewusstsein. Die Imagination dagegen ist »bilderstürmerisch« (ebd., 170). Ebenfalls im Unterschied zu Sartre wird nicht der andere, den ich imaginiere, irrealisiert, sondern ich selbst irrealisiere mich, bis ich zur Welt des anderen werde, etwa zu dem Brief, den er gerade liest. Dies impliziert letztlich gar den Selbstmord, dessen Ziel es ist, »den ursprünglichen Moment wiederzufinden, in dem ich Welt werde«. »Sich selbst zu töten ist die äußerste Weise des Imaginierens [...]; allein eine Anthropologie der Imagination kann eine Psychologie und eine Ethik des Selbstmords begründen« (166).

Hatte Foucault sich in seiner Auffassung der *Imagination* lange an den Arbeiten von Bachelard orientiert, so wird diese Bindung schließlich zerbrochen, indem er dessen Festhalten an der Metapher, v. a. der »Metapher der Metapher« (Bachelard 1949, 187), als selbst metaphysikverdächtig zurückweist (ebd., 170).

Binswangers Leistung sei genau dieser Rückgang vom Bild zur Imagination gewesen, den Foucault auch als »transzendentale Reduktion des Imaginären« bezeichnet, ermöglicht durch eine »ontologische Analyse der Imagination« (ebd., 172). Abschließend mahnt Foucault nochmals in Worten, die an Merleau-Ponty erinnern, die Fundierung der Imagination in einer Theorie des Ausdrucks an, und zwar sowohl historisch als auch poetisch.

Foucaults *Einführung* in Binswangers *Traum und Existenz* fand im phänomenologischen Kontext eine bescheidene Resonanz. Im eigenen Werkzusammenhang kommt ihr eine absolut singuläre Stellung zu, weil sie Themen in einem Stil behandelt, die ohne jede Fortführung bleiben; bestenfalls lassen sich im späten Antikeprojekt, z. B. in »Von seinen Lüsten träumen« (DE IV, 561 ff.), ferne Anklänge ausmachen (vgl. Seitter 1992, 142 ff.; 1996, 83). Im biographischen Kontext wurde sie in J. Millers skandalisierender Foucault-Biographie als Beleg für Foucaults durchgängige Todessehnsucht und Faszination vom Selbstmord aufgegriffen (Miller 1995, 113). Doch ist Millers Ansatz schon methodisch höchst fragwürdig, läuft er doch auf die Reduktion eines Werkes auf eine rein persönliche Problematik hinaus, die zudem mit Hilfe einer trivialisierten Psychologie identifiziert wird (vgl. Eribon 1998, 34 ff.; Gondek 1998, 14). Der Versuch von José Luis Moreno Pestaña, Foucaults Bildungsgeschichte in einem Bourdieu'schen Sinne als Erprobung unterschiedlicher Karrierestrategien zu lesen, vermag den extremen Gegensatz zwischen dem prätendierten Materialismus und den Anleihen bei Pawlows Lehre vom bedingten Reflex und der Binswanger'schen Daseinsanalyse in den Veröffentlichungen Foucaults im Jahre 1954 nicht restlos zu erklären, aber immerhin der Sache gemäß zuzuspitzen (Pestaña 2006, v. a. 123–170; Mauger 2006, 15 f.; vgl. dagegen Gros 1997, 21–27).

Binswanger und die Daseinsanalyse

Der 2015 von Jean-François Bert und Elisabetta Basso herausgegebene Band *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie* nimmt Foucaults Anwesenheit bei einem Fastnachtsumzug der Insassen des psychiatrischen Krankenhauses in Münsterlingen am Bodensee am 2. März 1954 zum Anlass, Foucaults frühe persönliche und Werkgeschichte zu beleuchten. Neben Artikeln, die sich mit Foucaults Ausbildungs- und frühen Lehrjahren oder seinem Verhältnis zu Karneval, Fassnacht und Narrenfesten befassen, und einem Überblick über die Psychiatrische Klinik in Münsterlingen und ihren langjährigen Chefarzt und Klinikleiter R. Kuhn ist von ganz besonderem Wert der Abdruck von Manuskripten der Ausarbeitung der *Einführung* in Binswangers *Traum und Existenz* (nebst einordnenden Texten) und von Briefen, die zwischen Binswanger und Foucault gewechselt wurden. Daran lässt sich ablesen, dass Binswanger sehr klar erkannte, wo Foucault in seiner *Einführung* Akzente eigener Art setzte, und ihn dezent auf unübersehbare Differenzen etwa in der Frage des Todes als absolutem Sinn des Traumes und des Selbstmords (Bert/Basso 2015, 188) oder im Verhältnis des Traumes zu den vitalen Funktionen und zur Lebensgeschichte hinwies (ebd., 190). Erörtert wird auch der spezifische Charakter der Übersetzung von *Traum und Existenz*, die von Jacqueline Verdeaux unter Beteiligung von Foucault ausgeführt wurde; auf ihn gehen einige Grundentscheidungen wie die problematische Übertragung von *Dasein* durch »présence« zurück (ebd., 148, vgl. Binswanger 1954, 131, Anm. 1). Seit 2012 liegt eine Neuübersetzung von *Traum und Existenz* durch Françoise Dastur mit einem Vorwort der Übersetzerin und mit einem Nachwort von Elisabetta Basso vor, in der *Dasein* durchgängig unübersetzt, aber nicht unerläutert bleibt (Binswanger 2012, 36).

2020 ist ein Manuskript von Foucault über »Binswanger et l'analyse existentielle«, »Binswanger und die Daseinsanalyse« erschienen, das von der Herausgeberin Elisabetta Basso als »druckreif« deklariert wird (Basso 2020, 181), dessen Datierung allerdings unsicher ist; es kann sich sowohl um den Text einer bereits 1953 angezeigten, aber niemals erschienenen Publikation als auch um die in der *Einführung* in Binswangers *Traum und Existenz* angekündigte umfassendere Ausarbeitung zur *Daseinsanalyse* handeln (ebd., 181, 190; DE I, 107 f.).

Auf jeden Fall macht der Text deutlich, dass sich Foucault in noch weit größerem Umfang, als es die *Einführung* von 1954 bereits erahnen ließ, mit den Arbeiten Binswangers (die damals im Wesentlichen noch unübersetzt waren), aber auch den Schriften weiterer, ins Umfeld der Daseinsanalyse zu zählender Psychiater (v. a. V. von Gebsattel, R. Kuhn, H. Kunz, H. C. Rümke, A. Storch und V. von Weizsäcker) vertraut gemacht und auseinandergesetzt hat, und er verschafft des Öfteren da, wo insbesondere die *Einführung* in Binswanger elliptisch bleibt, Aufklärung. Ein ganzes Kapitel ist der Darstellung von Binswangers »Der Fall Ellen West« gewidmet, der Krankengeschichte einer jungen jüdischen Frau, die nach einem jahrelangen Kampf um ihr Körperbild und nach Klinikaufenthalten, psycho- und daseinsanalytischen Behandlungen schließlich Selbstmord begeht (Binswanger 1944/45; Foucault 2020, 43–70); aber auch andere Krankengeschichten von Binswanger oder Kuhn werden umfassend erörtert. Von übergreifendem Interesse sind die Einleitung und das Schlusskapitel über die »existentielle Anthropologie«, die anderen Kapitel sind der Theorie des Raumes und der Zeit aus einer daseinsana-

lytischen Perspektive, arrondiert durch die phänomenologischen Grundlegungen von Husserl und Heidegger, gewidmet.

Foucault setzt an der Ambiguität des griechischen *bios* an, die sich in Gegensätzen wie funktional vs. historisch, biologisch vs. biographisch, dem Vitalen vs. dem Erlebten (*vécu*) ausprägt und bis hin zur von Binswanger angelegten Unterscheidung von »*Lebensfunktionen*« und »*Lebensgeschichte*« (vgl. Binswanger 1928) verfolgt wird (Foucault 2020, 14). Während eine »naturalistische Anthropologie« insbesondere in der Gestalt des Evolutionismus darauf abzielt, auch noch Erleben und Bewusstsein als Epiphänomene des zum gemeinsamen Nenner der gesamten menschlichen Realität gemachten Vitalen auszuweisen (ebd., 16), und den kranken Menschen als einen Menschen ansieht, »der nicht auf seiner eigentlichen Stufe lebt« (ebd., 17), bewegen sich die Freud'sche Psychoanalyse und die Husserl'sche Phänomenologie im Bereich der Bedeutungen und damit in der erlebten Erfahrung; darin vollzieht sich der Übergang von einer »Psychologie der Evolution« zu einer »Psychologie der Genese« (ebd., 18; was mit den Kapiteln II und III von *Maladie mentale et personnalité* korrespondiert).

Neu ist indes das erhebliche Gewicht und die Darstellungsbreite, die Foucault hier der Husserl'schen Phänomenologie einräumt und deren Vorzug einer gelungenen Vermittlung zwischen Eidetik (oder Wesenslehre) und Individuation per Variation er in Auseinandersetzungen mit Bergsons Intuitionismus und Sartres Theorie des Imaginären und der Imagination und letztlich am konkreten Phänomen ausweist. Die deskriptive Wissenschaft Phänomenologie begreift so etwas wie »Traurigkeit« nicht als einen fest umrissenen und erschöpfend erfassbaren Vorgang im Bewusstseinsstrom, sondern als einen sich ausdifferenzierenden Raum von Möglichkeiten, der unendlich viele Tönungen, aber auch etwa Momente von selbstbezüglicher Verstärkung zulässt, ohne dass sich das Wesen der Traurigkeit darin verliert (ebd., 22 f.). Foucault spinnt den Faden weiter zu Binswangers Analyse des unbeschreiblichen Gefühls, das van Gogh als das Gemeinsame beim Sehen eines Weizenfeldes und eines schlafenden Kindes empfindet (ebd., 23), aber auch zu Scheler und Nietzsche, genauer gesagt seiner Genealogie des *Ressentiments* (ebd., 24).

Husserls Spätwerk bietet bekanntlich nicht nur eine Genealogie der Logik an (ebd., 28 f.), sondern auch eine Fundierung aller Erfahrungen in einer vorgegebenen, vorkonstituierten »Lebenswelt« (ebd., 27). Foucault unternimmt den eigenwilligen Versuch, pathologische Erfahrungen als Einbruch einer »Nicht-Welt« zu theoretisieren, z. B. die Hysterie als einen Vorgang zu begreifen, bei dem der Körper nicht mehr als die »ursprüngliche Form der Gegenwart zur Welt« fungiert, sondern im Gegenteil eine Art und Weise darstellt, »sich von der Welt zu absentieren, nicht mehr da zu sein«; die Welt wird durch den Körper »ausgeschlossen« (ebd., 28). Bei der Phobie liegt die »Über-Anwesenheit« eines Bildes vor, die die »Anwesenheit der Realität« zurückdrängt; eine bezeichnende Wahnform ist der »Weltuntergangswahn« (ebd., 29). In Auseinandersetzung mit der Jaspers'schen Dichotomie von *Erklären* und *Verstehen* sucht Foucault die Grenzen eines Begriffs von Subjektivität qua Erleben an Prozessen auszumachen wie den letzten Phasen einer Schizophrenie oder den Endzuständen einer Demenz, die sich als frei von Sinn ausnehmen und in denen sich doch wieder eine natürliche Kausalität geltend macht. Hatte der Evolutionismus das Natürliche dem Normalen gleichgesetzt, so wird hier nun die natürliche Kausalität zum Merkmal und Kriterium des Pathologischen. Ist trotzdem ein gemeinsamer Grund von *Leben* und *Erleben* denkbar (ebd., 33)? Nicht unter Begriffen wie *Subjekt* oder *Persönlichkeit*, allein das Konzept der *Existenz* bzw. des *Daseins* lässt sich hier noch anbringen. Die phänomenologische Methode erschöpft wegen ihrer Präsupposition von Sinnhaftigkeit nicht die pathologischen Phänomene; die Daseinsanalyse indes sieht sich vor eine »Wahl« zwischen »dem ontologischen Bezug und dem dialektischen Bezug« gestellt (ebd., 35 f.).

Das wird zum einen in der Auseinandersetzung zwischen der (ontologischen) Daseinsanalytik Heideggers und der (ontischen) Daseinsanalyse Binswangers ausgetragen (ebd., 64 f., 143 f., 166 f.), zum anderen als Alternative gegen Binswangers Rückgriff auf eine »alte Metaphysik der Liebe«, die auf »einen konvertierten, durch die Kirchenväter getauften und geheiligten Platon« zurückgeht (ebd., 166), in einer strengen Analyse des »Ausdrucksphänomens« (ebd., 167) und damit einer Revitalisierung der Husserl'schen Phänomenologie formuliert. Zweifel äußert Foucault auch an der Formulierung eines ontologischen Wir oder »Wir-Seins« (ebd., 166) durch Binswanger; recht gibt er ihm hingegen in der zeitlichkeitstheoretischen Ausrichtung der Daseinsanalyse und in dem damit dem Arzt rückhaltlos zuerkannten Status. Das geschieht mittels einer stark zugespitzten Konfrontation von Daseins- und Psychoanalyse: Während Letztere in ihrem Setting und im Rahmen der *Übertragung* bemüht ist, der Gegenwart die Bedeutung der Vergangenheit zu geben (ebd.,

159), ist es das Ziel von Ersterer, der Vergangenheit den lebendigen Sinn der Gegenwart zu geben (ebd., 160 f.), und während der Arzt in der Psychoanalyse eine als absolute, d. h. losgelöste Person darstellt, ist das Wirken des Arztes in der Daseinsanalyse das einer realen Person (ebd., 162 f.), die sich auch reale, sogar körperliche Interventionen am Kranken erlauben darf (ebd., 164). Zwar wird hiermit nicht explizit die Autorität des Arztes als kompetentem Wissenden, als Inhaber der Wahrheit der Krankheit verteidigt, aber implizit bleibt sie trotz aller daseinsanalytischen Betonung der Begegnung von Mensch zu Mensch unangetastet.

Literatur

Artières, Philippe/Jean-François Bert: *Un succès philosophique. L'*Histoire de la folie à l'âge classique *de Michel Foucault*. Caen 2011.

Bachelard, Gaston: *L'Eau et les Rêves*. Paris 1942.

Bachelard, Gaston: *L'Air et les Songes*. Paris 1943.

Bachelard, Gaston: *La psychanalyse du feu*. Paris 1949.

Basso, Elisabetto: Postface. In: Binswanger 2012, 87–114.

Basso, Elisabetto: Die daseinsanalytische Anthropologie beim jungen Michel Foucault. Ein unveröffentlichtes Manuskript der 1950er Jahre. In: *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 8 (2019/I), 157–169.

Basso, Elisabetto: Situation du texte. In: Foucault 2020, 181–204.

Bert, Jean-François/Elisabetta Basso (Hg.): *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'*Histoire de la folie. Paris 2015.

Binswanger, Ludwig: Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte [1928]. In: Ders.: *Ausgewählte Werke*. Bd. 3. Heidelberg 1994, 71–94.

Binswanger, Ludwig: Traum und Existenz [1930]. In: Ders.: *Ausgewählte Werke*. Bd. 3. Heidelberg 1994, 95–119.

Binswanger, Ludwig: Der Fall Ellen West [1944/45]. In: Ders.: *Ausgewählte Werke*. Bd. 4. Heidelberg 1994, 73–209.

Binswanger, Ludwig: *Le Rêve et l'Existence*. Traduit de l'allemand par Jacqueline Verdeaux. Introduction et notes de Michel Foucault. Paris 1954.

Binswanger, Ludwig: *Rêve et Existence*. Avant-propos, préface et traduction de Françoise Dastur. Postface de Elisabetta Basso. Paris 2012.

Caillois, Roland: Rezension von *Maladie mentale et personnalité*. In: *Critique* 9 (1955), 189–190.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Eribon, Didier: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).

Foucault, Michel: *Binswanger et l'analyse existentielle*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Elisabetta Basso. Paris 2020.

Freud, Sigmund: Bruchstück einer Hysterie-Analyse [1905]. In: *Gesammelte Werke*. Bd. V. London/Frankfurt a. M. 1940 ff., 161–286.

Goebel, Eckart: Traumfeuer. Ludwig Binswangers Analyse Michel Foucaults. In: Klaus-Michael Bogdal/Achim Geisenhanslüke (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2006, 75–89.

Gondek, Hans-Dieter: Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: Eribon 1998, 9–21.

Gondek, Hans-Dieter: Traum, Bild und Tod – Michel Foucault als Leser von Freud und Binswanger. In: *RISS* 15 (2000/II), 169–188.

Gondek, Hans-Dieter: Der Freudsche Traum und seine französische Deutung: Foucault, Lacan, Derrida als Leser der *Traumdeutung*. In: Lydia Marinelli/Andreas Mayer (Hg.): *Die Lesbarkeit der Träume*. Frankfurt a. M. 2000, 189–250.

Gros, Frédéric: *Foucault et la folie*. Paris 1997.

Macherey, Pierre: Aux sources de l'*Histoire de la folie* – une rectification et ses limites. In: *Critique* 42 (1986), 752–774.

Mauger, Gérard: Préface. In: Pestaña 2006, 11–20.

Miller, James: *Die Leidenschaften des Michel Foucault. Eine Biographie*. Köln 1995 (engl. 1993).

Pestaña, José Luis Moreno: *En devenant Foucault. Sociogénèse d'un grand philosophe*. Bellecombe-en-Bauges 2006.

Sartre, Jean-Paul: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek bei Hamburg 1971 (frz. 1940).

Seitter, Walter: Nachwort. In: Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*. Einleitung von Michel Foucault. Bern/Berlin 1992, 137–148.

Seitter, Walter: Traumanalysen. In: Michel Foucault/Ders.: *Das Spektrum der Genealogie*. Bodenheim 1996, 61–83.

Siegel, Elke: Bildersturm. Imagination und Traum bei Binswanger und Foucault. In: Sibylle Peters/Martin Jörg Schäfer (Hg.): *»Intellektuelle Anschauung«. Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen*. Bielefeld 2006, 258–275.

Hans-Dieter Gondek

4 Einführung in Kants Anthropologie

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist das letzte von Kant selbst publizierte Werk (1798), das auf eine 25 Jahre lang regelmäßig gehaltene Vorlesung zurückgeht, die Kant 1797 beendet hatte, und das bis in jüngste Zeit keine markante, kontroverse Rezeptionsgeschichte aufzuweisen hat (Brandt 1999, 7).

Foucaults Kant-Schrift von 1961 ist Teil einer *thèse complémentaire*, einer Art ergänzenden Habilitation, wie sie an der französischen Universität zum Zwecke der Habilitation zusätzlich zur eigentlichen Qualifikationsschrift als enger philosophisch angelegte Leistung seinerzeit gefordert wurde. Ihr ursprünglicher, sachlich angemessener Titel lautet *Genèse et Structure de l'Anthropologie de Kant*, *Genese und Struktur der Anthropologie Kants* (DE I, 31), denn sie lässt sämtliche Merkmale einer Einführung vermissen, ist aber auch keine »im Stil einer klassischen philosophiegeschichtlichen Untersuchung abgefaßte« Arbeit (Hemminger 2004, 28).

Der andere Teil dieser Habilitation ist die vollständige Übersetzung von Kants *Anthropologie* ins Französische. Letztere erschien 1964 nebst einer kurzen Notiz (DE I, 391 ff.) in Buchform; die Studie über Kant blieb (wie für akademische Texte dieser Art in Frankreich üblich) unveröffentlicht. 2007 entschließen sich – u. a. aufgrund von Veröffentlichungen im Internet – die Nachlassverwalter zu einer Publikation des Textes, den sie vom formalen Status her den Vorlesungen am Collège de France gleichsetzen (EKA, 9/11). Seit 2010 liegt der Text in einer deutschen Übersetzung vor, die allerdings so wenig zuverlässig ist (vgl. Gondek 2011), dass hier nach dem französischen Original in eigener Übersetzung zitiert wird; nur zur Orientierung wird an zweiter Stelle auf die vorliegende deutsche Übersetzung verwiesen.

Foucaults Untersuchung postuliert die strikte Untrennbarkeit von »genetischer Perspektive« und »strukturaler Methode« (EKA, 14/18), womit auf das »zugleich historische und strukturale Faktum, [das] in der Chronologie der Texte und in der Architektonik des Werkes doppelt präsente Faktum« der »Zeitgenossenschaft von kritischem Denken und anthropologischer Reflexion« abgehoben wird (EKA, 20/27) – eine Perspektive, die bereits das Bemühen um eine genaue Datierung der Abfassung der (vorliegenden) Handschrift und der Endredaktion des Textes anhand verfügbarer Indizien umfasst. Und auch wenn das Fehlen früherer Fassungen und die Unzuverlässigkeit der erst Jahrzehnte später veröffentlichten Mitschriften Kant'scher Anthropologie-Vorlesungen eine differenzierte Identifizierung von Schichten einer »tiefen Geologie« nicht zulassen (EKA, 12/15), geht Foucault doch unausgesprochen die Wette ein, dass sich trotzdem an Kants Beschäftigung mit Anthropologie eine geschichtliche Dynamik ausmachen und erörtern lässt. Aufgrund der langen Vorgeschichte ist die *Anthropologie* für Foucault »auf eine paradoxe Weise zeitgenössisch« mit dem Projekt der *Kritik* wie auch mit »dem, was der *Kritik* vorausgeht«, sowie »dem, was sie vollendet, und dem, was sie alsbald liquidieren wird« (EKA, 14/18). Er bezeichnet sie gar als »Stabilitätskoeffizienten« (EKA, 12/15) im Verhältnis zum Unternehmen der *Kritik*. Auf die grundsätzliche Frage, ob die *Anthropologie* selbst unberührt von den drei *Kritiken* geblieben sei oder ob nicht eine »Archäologie des Textes« in ihr mit dem Auftauchen eines »*homo criticus*« als Unterschied konfrontiert wäre (EKA, 13/16), kommt Foucault immer wieder zurück.

Zwar nimmt sich die *Anthropologie* in ihrer empirischen Anlage und ihrer Bestimmung innerhalb der »Architektonik der reinen Vernunft« (KrV, B 877) als unabhängig von der *Kritik* aus (EKA, 31/45, 41/59, 46/67), aber schon allein der Zusatz *in pragmatischer Hinsicht* bedeutet eine klare Abgrenzung von allen seinerzeit gängigen Bemühungen um eine *medizinische* oder *physiologische Anthropologie*, worin der Mensch allein als *Naturwesen* zum Gegenstand gemacht wird. Dem »Element des Pragmatischen« soll es angelegen sein, das »konkrete Leben zu organisieren und zu leiten« (EKA, 19/26), oder, gemäß Kant, die im Fortschritt der Kultur »erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden«; es wendet sich damit an den Menschen als »mit Vernunft begabtes Erdwesen« und hebt auf das ab, was der Mensch »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (AA VII 119). Foucault löst in einer recht verwegenen Denk- und Übersetzungsfigur aus dem *freihandelnden Wesen* den »Freihandel« heraus; nur sollte man den von Foucault als Übersetzung angegebenen Terminus »libre-échange« besser im Sinne von freiem Austausch verstehen (EKA, 27/38), womit den Verhältnissen der Subjekte untereinander das kommunikative Gerüst einer zumindest in »konkreten Inseln« gegebenen bürgerlichen Gesellschaft (EKA, 25/35) eingezogen wird, die sich in der Kant'schen *Anthropologie* u. a. an den Beispielen der »*Tischgesellschaft*« und der dort als Aus-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_4

tausch geregelten »*Unterhaltung*« – Foucault spricht gar vom »Kant'schen *Gastmahl*« – in Regeln und Konventionen, aber auch pragmatischen Freiheiten konkretisieren wird (EKA, 64/94). Das Pragmatische ist dabei zugleich auch als Ermäßigung gegenüber dem Praktischen der unbedingten Kant'schen Pflichtethik (KrV B 869 f.) zu verstehen, gründet aber ebenso wie Letztere im »Factum der reinen Vernunft«, dem »Bewusstsein der Freiheit« (AA V 31).

Genau im Sinne der Akzentuierung dieser Momente bürgerlicher Gesellschaft kontextualisiert Foucault Kants Schrift durch drei im Kant'schen Briefwechsel dokumentierte Auseinandersetzungen, in denen (1) die allgemeine Mitteilbarkeit von Erkenntnis und Wissen herausgestellt wird (so müsse die Erkenntnisbeziehung »Anderen communicabel«, »für jedermann gültig (communicabel)« sein; AA XI 515; EKA, 20 f./28 f.), (2) das asymmetrische (Rechts-)Verhältnis von Mann und Frau bis hin zum extremen Vergleich der Vernutzung des weiblichen Körpers mit Kannibalismus und »Anthropophagie« verfolgt wird (AA XII 182; EKA, 25/35), und (3) die Beziehungen zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Tod, Verlängerung des Lebens und Lebensführung unter dem Topos Philosophie vs. Medizin erörtert werden (EKA 27 ff./38 ff.).

Doch über allem steht die Frage nach den Beziehungen zwischen Kants *Anthropologie* in ihrer vorliegenden Gestalt und dem Unternehmen der *Kritik*. Foucault arbeitet die Unterschiede in den Bestimmungen der Subjektivität und ihrer Zeitlichkeit sowie der Gegebenheit des Objekts und seiner Synthesis heraus; anders als das rein logische Ich der apriorischen Bestimmungen, das einer reinen Möglichkeit von Gegenständlichkeit gegenübersteht, befindet sich in der *Anthropologie* das Subjekt immer schon im »Bereits-Da« sich vollziehender Akte und damit in einer irreduziblen »Verstreuung«, was Foucault als ein »*Originäres*«, das kein »chronologisch Erstes« ist, auffasst (EKA, 42/61). Besagte »Verstreuung« hat etwas von einem »Spiel« (EKA, 56/82), und die *Anthropologie* ist von einem »Verhältnis der Zeit zur *Kunst*« dominiert (EKA, 58/85); letztlich lässt sich das Verhältnis von *Kritik* und *Anthropologie* am besten durch die Präfixe *Ur...* und *Ver...* (EKA, 56/83) charakterisieren, was auch den Übergang vom apriorischen Status der Vermögen in ihrer reinen Möglichkeit und Idealität zu den Bekundungen ihres »Versagens« und ihren »Gefährdungen« (EKA, 43/61) inklusive der »Gemüthsschwächen« und »Gemüthskrankheiten« (AA VII 202 ff.) beinhaltet.

Foucault hat seine Nöte mit dem, was Kant unter *Gemüt* versteht – »Es ist nicht *Seele*. Andererseits jedoch ist es und ist es nicht *Geist*.« (EKA, 37/53) –, und das auch als Übersetzer: Er gibt *Gemüt* durch *esprit* wieder, was eigentlich die angestammte Übersetzung für *Geist* ist, und *Geist* durch das umständliche Konstrukt eines *principe spirituel*, eines »geistigen Prinzips«, was ihn unweigerlich in Kalamitäten bringt, wenn Kant selbst sich sprachvergleichend betätigt: »Geist ist das belebende Princip im Menschen. In der französischen Sprache führen Geist und Witz einerlei Namen, *Esprit*. Im Deutschen ist es anders.« (AA VII 225; vgl. EKA, 172) Ob es ihm nun daran gelegen war, das Verständnis von *Gemüt* von jeder sentimentalischen Beimischung freizuhalten oder die enge Verknüpfung von *Geist* und *Gemüt* bei Kant zu betonen, in der Erläuterung des für ihn zentralen Zitats: »Man nennt das durch *Ideen* belebende Princip des Gemüths *Geist*« (AA VII 247), hält sich Foucault nicht an den genuinen Kontext des Geschmacksurteils, sondern greift im Hinblick auf die *Ideen* und ihre Wirkung auf die *transzendentale Idee* zurück, wie Kant sie im Schlussteil der *Kritik der reinen Vernunft* als Vorgriff auf eine systematische Einheit darstellt, unter der sich Gegenstände heuristisch avisieren lassen (KrV, B 698). Ugo Balzaretti kritisiert diese Entscheidung Foucaults massiv als »*[t]echnisch falsch*«, »*begrifflich schwach*« und »*[m]etaphysisch scheu*« (Balzaretti 2018, 358 f.) und sieht darin – entgegen Foucaults ausdrücklicher Verneinung (EKA 39/56) – den Geist »unleugbar [als] Ausdruck des Lebens des Absoluten« (Balzaretti 2018, 360; vgl. auch Kelm 2015, 196 f.). Laut Foucault ermöglicht die Idee nicht nur den Eintritt des Gemüts »in die Beweglichkeit des Unendlichen« und das Leben »im Element des Möglichen«, sondern »die wimmelnde Bewegung der Ideen« materialisiert sich in »partiellen Leben, die im Gemüt leben und sterben« (EKA, 39/56). Damit ist auch die wohl nur rhetorisch gestellte Frage beantwortet, wie eine am *Gemüt* ansetzende Untersuchung der weltbürgerlichen Perspektive entsprechen soll (EKA, 35/50), die Kant in der *Vorrede* zu seiner *Anthropologie* formuliert hatte: Belebt »durch *Ideen*« bleibt das *Gemüt* nicht das, was es ist, sondern macht es etwas aus sich.

Foucault bezieht Überlegungen Kants aus später veröffentlichten oder unveröffentlichten Texten quasi rückwirkend auf die *Anthropologie* von 1798. In der 1800 nicht mehr von Kant selbst publizierten *Logik* finden sich die bekanntesten Aussagen Kants zum Status der Anthropologie: Dort werden die drei aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannten Fragen: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?« (KrV, B 833), denen Metaphysik, Ethik und

Religion als Domänen entsprechen, durch eine vierte Frage ergänzt: »Was ist der Mensch?«. Dass diese die Anthropologie repräsentierende Frage die anderen drei umfasst, wird von Kant, der die »weltbürgerliche[] Bedeutung« dieser vier Fragen betont, extrem vorsichtig als Möglichkeit formuliert: »Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« (AA IX 25) Foucault stellt klar, dass die veröffentlichte *Anthropologie* von 1798 nicht als »die Antwort« auf die vierte Frage zu verstehen sei, dass man aber auch vorsichtig damit sein sollte, in ihr einen »Bruch« im Kant'schen Denken zu sehen (EKA, 47/68 f.). Ihm geht es um das, was Kant als spezifische Aufgaben aus den ersten drei Fragen erschließt:

> Der Philosoph muß also bestimmen können
> 1) die Quellen des menschlichen Wissens,
> 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens und endlich
> 3) die Grenzen der Vernunft. (AA IX 25; EKA, 51/75)

Diese Dreiheit setzt Foucault in direkten Bezug zu einer Trinität, die Kant in den nachgelassenen Konvoluten des *Opus Postumum* umtrieb: Gott – als Quelle, die Welt – als Umfang, und der Mensch – als Grenze. Kant denkt den Menschen als »*medius terminus* (*copula*)« (AA XXI 27), das »Wesen«, das die drei Begriffe – Gott, Welt und Mensch – »vereinigt« (AA XXI 29); dass der Mensch zugleich »Weltbewohner« ist, bringt ihn in eine prekäre Doppelung (AA XXI 27; EKA 49/72), die an die Konstruktion der »empirischen-transzendentalen Dublette« denken lässt (OD, 384 f.).

Kant hat in seiner Vorrede zur *Anthropologie* diese als zugleich »systematisch entworfen« und »populär« charakterisiert (AA VII 121). Das Systematische bezeichnet die Wiederholung der *Kritik* im Modus der zeitlichen Verstreuung (EKA, 60/85 f.), die Popularität die Wiederholung auf der Ebene von Ratschlag, Erzählung und Beispiel (EKA, 55/81); wobei Letztere die Fortführung der Schrift durch die Lektüre selbst ermöglichen, indem der Leser selbst zur »unausschöpflichen Quelle« für weitere Beispiele wird, und das selbst dann, »wenn die Seite einmal weiß bleibt« (EKA, 60/87 f.). Foucault spricht von einem Zirkel von »›populärer‹ Erkenntnis und Erkenntnis des ›Populären‹«, der »zu nehmen ist, wie er sich gibt, und da, wo er sich gibt – in der Sprache« (EKA, 60/87), und bezeichnet die *Anthropologie* gar als eine »allgemeine Idiomatik«, die populäre Bezeichnungen einer gewollt wissenschaftlichen Nomenklatur vorzieht und für berechtigt hält (EKA, 60 f./88 f.). In Abkehr vom Lateinischen als »Sprache der wissenschaftlichen und philosophischen Universalität« kommt es bei Kant zu einer Verwurzelung in einem deutschen »System von Ausdruck und Erfahrung« (EKA, 61 f./90), worin Foucault die weltbürgerliche Perspektive verwirklicht sieht: »dieses universelle Wohnen des Menschen in der Welt« (EKA, 61/90), oder: »Sein Wohnort in der Welt ist originär Aufenthalt in der Sprache.« (EKA, 65/95)

Wenn Foucault letztlich die *Anthropologie* von 1798 als Wiederholung des Unternehmens der *Kritik* versteht und dabei sogar von Nachahmung spricht (EKA, 74/111, 76/114), ist das Wesentliche, wie man diese *Wiederholung* zu verstehen hat. Entscheidend ist weder die »wiederholte Rede« noch »die Sprache, welche wiederholt«, sondern »woraufhin sich diese Wiederholung ausrichtet« (EKA, 52/76). Die »echte Wiederholung« dessen, »was für eine bereits ferne Kultur die Reflexion über das Apriori, das Originäre und die Endlichkeit war«, erkennt Foucault in Nietzsches Ewiger Wiederkehr (EKA, 68/101), und die Überwindung der »falschen Anthropologie«, welche die bei Kant noch gegenwärtige metaphysische Dimension vergisst und die Strukturen des Apriori »in Richtung eines Anfangs, [...] eines Archaismus de facto oder de jure« verschiebt (EKA, 58/86), einer Verwechslung, von der nicht zuletzt die phänomenologischen Psychologien und Daseinsanalysen ein »trauriges Zeugnis« ablegen (EKA, 68/101), wie überhaupt der anthropologischen Problematik bedarf des »Todes des Menschen«, in dem sich überhaupt erst der »Tod Gottes« vollendet. In Nietzsche und seiner Antwort auf die Frage des Menschen: »*der Übermensch*« erkennt Foucault das »Modell« einer »wahren *Kritik*« der »anthropologischen Illusion« (EKA, 78 f./117 f.).

Literatur

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem.* Weilerswist 2018.

Brandt, Reinhard: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg 1999.

Djaballah, Marc: *Kant, Foucault, and Forms of Experience.* London 2011.

Gondek, Hans-Dieter: Vom Weltbürger zum Übermenschen. Michel Foucault über Kants Anthropologie. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5 (2011), 245–253.

Hemminger: Andrea, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin/Wien 2004.

Kant, Immanuel: *Kant's Gesammelte Schriften.* Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ab 1966 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (AA), 1900 ff.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. [1787]. Akademie-Ausgabe. Bd. 3 [KrV B].
Kant, Immanuel: *Anthropologie du point de vue pragmatique, & Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie*. Paris 2009.
Kelm, Holden: *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*. Berlin/München/Boston 2015.
Rölli, Marc: *Kritik der anthropologischen Vernunft*. Berlin 2011.

Hans-Dieter Gondek

5 *Wahnsinn und Gesellschaft*

Entstehungs- und Werkgeschichte

Nach der Einleitung in Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* sowie der Untersuchung über *Psychologie und Geisteskrankheit* ist *Wahnsinn und Gesellschaft*, die Habilitationsschrift Foucaults aus dem Jahre 1961, die erste seiner großen historischen Studien, die 1966 mit *Die Ordnung der Dinge* fortgesetzt wird. Über den im engeren Sinne psychologischen Rahmen der frühen Arbeiten weist *Wahnsinn und Gesellschaft* insofern hinaus, als Foucault Einflüsse aus so verschiedenen Bereichen wie Epistemologie, Psychoanalyse, Philosophie und Literatur zu einem heterogenen Ganzen zu verarbeiten sucht. Das Buch, das, wie Philippe Artière und Jean-François Bert in einer minutiösen Rekonstruktion seiner Editions- und Wirkungsgeschichte gezeigt haben (Artières/Bert2011), im Zusammenhang mit Foucaults wechselreicher akademischer Karriere zum großen Teil im Ausland entstanden ist, in Uppsala, Warschau und Hamburg, stellt zum einen eine Synthese der früheren Arbeiten dar, zum anderen aber auch die »Basis seiner künftigen Arbeit« (Sarasin 2005, 18). Im Werk Foucaults nimmt *Wahnsinn und Gesellschaft* als ein erster Höhepunkt der theoretischen Arbeiten, die unter dem Titel »Archäologie« firmieren, daher eine besondere Stellung ein, die zugleich den Blick auf die späteren Schriften öffnet. So betont Foucault bereits in der Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* aus dem Jahr 1973/74 einleitend, der dort verhandelte neue Ansatz bei einer Mikrophysik der Macht sei »ungefähr der Zielpunkt oder jedenfalls der Unterbrechungspunkt der Arbeit, die ich ehedem in der *Histoire de la folie* ausgebreitet habe« (VL 1973/74, 28). Im Rahmen der immer wieder kontrovers diskutierten Frage nach Kontinuität und Diskontinuität von Foucaults Werk zeigt sich, dass die frühe Geschichte des Wahnsinns ein Fundament legt, das Foucault in den 1970er Jahren in der Geschichte des Gefängnisses in *Überwachen und Strafen* wie seiner Geschichte der Sexualität wieder aufnimmt.

Wahnsinn und Vernunft

Wahnsinn und Gesellschaft liest sich vordergründig als historische Analyse, die den unterschiedlichen Definitionen des Wahnsinns in Renaissance, Klassik und Moderne nachgeht. In Erweiterung und Überschreitung der epistemologischen Ansätze Bachelards und Canguilhems (vgl. Privitera 1990) bietet Foucaults Studie eine Geschichte der sozialen und institutionellen Praktiken des Umgangs mit dem Wahnsinn, die in einer radikalen Kritik der modernen Psychiatrie mündet, der vorgeworfen wird, sie habe den Wahnsinn nicht, wie es ihr eigener Anspruch fordert, aus den Zwängen der Vernunft befreit, sondern einer neuen, subtileren Form der Herrschaft unterworfen. Der Anspruch des Buches erschöpft sich aber weder in der historisch-differenzierten Bestimmung des Wahnsinns noch der der psychiatrischen Praktiken. Wie bereits Hinrich Fink-Eitel betont hat, geht es Foucault »um nichts Geringeres als um das Schicksal der abendländischen Vernunft, so wie sie sich im 17. Jahrhundert, im klassischen Zeitalter, herauszubilden begann« (Fink-Eitel 1989, 24). Ist das ausdrücklich genannte Thema des Buches das Phänomen des Wahnsinns, so richtet sich Foucaults Analyse im gleichen Zuge auf dessen Gegenbegriff, die Vernunft. Foucaults Geschichte des Wahnsinns als »die Geschichte des *Anderen*« (OD, 27) ist zugleich eine Geschichte der Vernunft, die ihren Gegenstand über dessen Anderes zu fassen versucht.

Um den Begriff des Wahnsinns als Gegenkonzept zu dem philosophischen Begriff der Vernunft zu etablieren, wie ihn die dialektische Philosophie Hegels zur Geltung gebracht hat, trifft Foucault zwei Vorentscheidungen. Die erste besteht darin, den Wahnsinn als »Abwesenheit des Werkes« zu begreifen. »Was also ist der Wahnsinn in seiner allgemeinsten, aber konkretesten Form für denjenigen, der von Anfang an jede Ingriffnahme des Wahnsinns durch die Wissenschaft ablehnt? Wahrscheinlich nichts anderes als das *Fehlen einer Arbeit* [absence d'œuvre]« (WG, 11). Den Begriff der Abwesenheit eines Werkes gibt die Übersetzung mit »Fehlen einer Arbeit« nur unzureichend wieder. Im Unterschied zu zeitgenössischen marxistischen Ansätzen geht es Foucault nicht darum, den Wahnsinnigen als jemanden darzustellen, der seine Arbeitskraft aufgibt und nichts produziert. Vielmehr bezieht Foucault den Begriff der Abwesenheit eines Werkes auf den Prozess der Geschichte überhaupt. Foucault zufolge »legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur noch in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts erfassen können« (WG, 11). Der Begriff der Abwesenheit eines Werkes deckt diesen ebenso unbestimmten wie absoluten Bereich der Leere und des Nichts ab. In seiner unbestimmten Form markiert er in ähnlicher Weise wie Heideggers Begriff der Seinsvergessenheit eine reine Vorgängigkeit, aus der heraus sich die Differenz zwischen Wahnsinn und Vernunft in der Geschichte erst ergibt. Insofern bleibt Fou-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_5

caults Geschichte des Wahnsinns in ihrer historischen Ausrichtung auf ein Moment bezogen, das sie selbst nur als das Andere der Geschichte und der Vernunft, eben als Wahnsinn, zur Geltung bringen kann.

Die zweite Vorentscheidung, die Foucault trifft, koppelt den Begriff des Wahnsinns an den der Erfahrung. Foucault will keine Geschichte der Erkenntnis schreiben, keine Geschichte der Psychiatrie, sondern eine Geschichte des Wahnsinns selbst. Insofern dient die Strukturuntersuchung der institutionellen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Wahnsinn nur dem vorbereitenden Nachweis einer mit dem Wahnsinn verbundenen Dimension der Freiheit, die einer spezifischen Erfahrung entspricht. Die Erfahrung, von der Foucault spricht, richtet sich nicht mehr auf den von der Vernunft unterworfenen Wahnsinn, sondern auf seine unmittelbare und zugleich wissenschaftlich unaufweisbare Form als Abwesenheit eines Werkes, als gestaltlose Leere und Nichts. Mit dem Begriff der Erfahrung bleibt die Geschichte des Wahnsinns auf einen Bereich bezogen, der sich jeder wissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzung entzieht und – so die nicht unumstrittene Hypothese Foucaults (vgl. Geisenhanslüke 1997) – in der Moderne allein noch von der Literatur vergegenwärtigt werden kann. Die Abwesenheit eines Werkes und die Erfahrung der Unvernunft entsprechen einander, indem sie als ein ebenso zentraler wie unbestimmter Raum des Anderen der Vernunft den gemeinsamen Fokus von Foucaults Untersuchung bilden. Als Geschichte des Wahnsinns und der Vernunft ist Foucaults Habilitationsschrift in einer antihegelianischen Geste daher zugleich eine Geschichte der Geschichte, eine Geschichte des Ursprungs von Geschichtlichkeit überhaupt.

Die Ursprungsdimension, die die Archäologie aufzudecken sucht, bestimmt Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* zunächst formal rein negativ als einen Akt der Trennung. »Ursprünglich ist dabei die Zäsur, die die Distanz zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft herstellt« (WG, 7). Den Ursprung der Geschichte des Wahnsinns bildet Foucault zufolge eine einmalige historische Zäsur, die die Trennung von Vernunft und Wahnsinn verursacht habe. In *Wahnsinn und Gesellschaft* als Ausdruck der Teilung von Vernunft und Unvernunft unmittelbar auf den Wahnsinn bezogen, betrifft der Akt der Trennung vermittelt aber auch die Vernunft. Die Archäologie fragt nicht allein nach dem Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns, sie begreift ihn im gleichen Maße als Ursprung der Geschichte der Vernunft, die nach Foucault das Modell von Geschichte überhaupt darstellt.

> Die *Notwendigkeit des Wahnsinns* während der ganzen Geschichte des Abendlandes ist mit jener entscheidenden Geste verbunden, die vom Lärm des Hintergrundes und seiner Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache abhebt, die sich in der Zeit übermittelt und vollendet. Man kann es kurz fassen und sagen, daß er an die *Möglichkeit der Geschichte* gebunden ist. (WG, 12)

Foucaults Geschichte des Wahnsinns wird damit zur Ursprungsgeschichte der Geschichte selbst. Die Geschichte der Bedingung der Möglichkeit von Geschichte kann *Wahnsinn und Gesellschaft* allerdings nur sein, da Foucault Dialektik und Geschichte über die Bestimmung der Zeit als ihr gemeinsames Drittes schlechterdings gleichsetzt. Während die Möglichkeit der Geschichte in Foucaults Darstellung an die Idee einer zeitlichen Kontinuität gebunden ist, orientiert sich der Gegenbegriff zur Dialektik, den Foucault entwickelt, das Tragische, an gar keiner zeitlichen oder geschichtlichen Bewegung mehr. Zum eigentlichen Korrelat der Archäologie wird das Tragische als eine Form des Gegengedächtnisses zur Geschichte der Vernunft. Die Archäologie zielt im Widerstreit zur Geschichte auf den Punkt, »an dem die Geschichte sich im Tragischen immobilisiert« (WG, 14). Im Rückgang auf den Ursprung der Geschichte soll das Tragische deren Bewegtheit neutralisieren und so den Moment an den Tag bringen, »an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist« (WG, 7). Wird Geschichte, wie es Foucault gegen Hegel vorbringt, als reine zeitliche Kontinuität eines Vernunftverlaufes begriffen, dann entpuppt sich die Geschichte des Wahnsinns in der Tat als Archäologie der Geschichte überhaupt, als »Geschichte des Ursprungs der Geschichte« (Derrida 1976, 70), wie Jacques Derrida Foucaults Geschichtsschreibung zusammenfasst. In der gleichen Weise rückt Hayden White Foucaults Projekt in die Perspektive einer innovativen »antihistory« (White 1985, 239), die im Rückgang auf den Ursprung der Zeit die Kategorie der Geschichte außer Kraft zu setzen sucht.

Archäologie des Schweigens: Tragödie und Dialektik

Als dezidiert gegen Hegel gerichtete Geschichte der Möglichkeitsbedingung von Geschichte, die dem dialektischen Begriff der Vernunft den der Abwesenheit des Werkes entgegenstellt, knüpft Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* v. a. an Nietzsches Philosophie

des Tragischen an. Nietzsches Begriff des Tragischen korrespondiert Foucaults Leitbegriff der Archäologie, der auch die folgenden Schriften bis zur *Archäologie des Wissens* bestimmen wird (s. Kap. 44). Foucaults Archäologie der Geschichte nimmt sich zum Ziel, eine tragische Erfahrung jenseits der Dialektik wiederzufinden. Der dialektischen Geschichte der Vernunft stellt Foucault die tragische Geschichte des Wahnsinns entgegen, um mit Nietzsche die Frage nach der Struktur der modernen Subjektivität neu zu stellen. Neben dem Begriff der Geschichte rückt daher der des Subjekts in den Mittelpunkt von Foucaults Kritik (s. Kap. 70). Die berühmte These vom Tod des Subjekts, die *Die Ordnung der Dinge* abschließend formuliert, ist in *Wahnsinn und Gesellschaft* bereits vorgeprägt. Den Antagonismus von dionysisch-tragischem und sokratisch-dialektischem Geist, der Nietzsches Kritik der modernen Vernunft in der *Geburt der Tragödie* leitet, reformuliert Foucault in der Unterscheidung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns. »Die Gestalten der kosmischen Vision und die Bewegungen der moralischen Reflexion, das *tragische* Element und das *kritische* Element treiben, indem sie sich immer weiter voneinander entfernen, in die tiefe Einheit des Wahnsinns einen Spalt, der sich nie wieder schließen soll« (WG, 47). Tragischen und kritischen Geist unterscheidet Foucault im Hinblick auf die Differenz zwischen »kosmischer Vision« und »moralischer Reflexion«. Das Tragische steht in *Wahnsinn und Gesellschaft* für eine substantielle Verbundenheit von Denken und Wahnsinn ein, während die kritische Erfahrung von der Differenz zwischen moralischem Bewusstsein und Wahnsinn ausgeht. Foucaults Archäologie der Geschichte geht es v. a. darum, die Trennung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns wieder rückgängig zu machen, um eine in der Geschichte verlorengegangene kosmische Verbundenheit mit dem Wahnsinn wiederherzustellen und darin das Privileg der modernen Vernunft aufzulösen. Als eine Form des Gegengedächtnisses zur dialektischen Geschichte der Vernunft begreift Foucault das Tragische, da er den Tod der Tragödie mit Nietzsche an den geschichtlichen Sieg der kritischen Erfahrung des Wahnsinns bindet. »Das kritische Bewußtsein des Wahnsinns tritt also unablässig besser ans Licht, während die tragischen Gestalten des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt werden« (WG, 49). Die dialektische Geschichte der Vernunft lässt Foucault aus dem Vergessen des Tragischen entspringen. Die Instanz, die die Rückwendung der modernen Vernunft auf die kosmologischen Bezüge des Wahnsinns leistet, ist Foucaults geschichtsphilosophischem Modell in *Wahnsinn und Gesellschaft* zufolge die Wiederentdeckung des Tragischen in der Literatur.

Den Anspruch der Archäologie, die Geschichte des Anderen der Vernunft zu schreiben, hat Foucault im Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* daher auch programmatisch auf Nietzsches Philosophie des Tragischen rückbezogen. Im Widerstreit zum »Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn« (WG, 8), der in der Klassik wie in der Moderne den Wahnsinn zum Schweigen verurteilt habe, führt Foucault die »Archäologie dieses Schweigens« (WG, 8) ins Feld. Foucaults Archäologie des Schweigens beruft sich gegen einen rein aus der Vernunft abgeleiteten Geschichtsbegriff auf das Phänomen des Wahnsinns als von der Vernunft unbestimmt belassenen Rest, von dem aus seine neue, der Dialektik entgegengesetzte Form der Geschichte auszugehen hätte. Als Paradigma dieser neuen Form der Geschichtsschreibung gilt Foucault Nietzsches Begriff des Tragischen. »Die folgende Untersuchung ist also nur die erste und wahrscheinlich die einfachste der langen Forschungen, die im Lichte der großen nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik konfrontieren will« (WG, 10 f.). Wie Foucault festhält, verhalten sich Tragödie und Dialektik zueinander wie außerzeitliche Struktur und zeitliche Geschichte. In Berufung auf Nietzsche wird die »zeitliche Kontinuität einer dialektischen Analyse« von der »Aufdeckung einer tragischen Struktur« (WG, 9) abgesetzt. Foucaults Begriff des Tragischen widersetzt sich der Dialektik, insofern er die zeitliche Bewegung der Geschichte in einer strukturalen Bestimmung still stellt. Ziel der Archäologie ist es weniger, die Geschichte des Wahnsinns in ihrer Prozessualität aufzuweisen, als vielmehr, wie Foucault in unüberhörbarer Anlehnung an Roland Barthes formuliert, zu dem »Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns« (WG, 7) zurückzukehren. Im Widerstreit zur zeitlichen Bewegtheit der Geschichte meint der Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns einen Ursprung, der in seiner strukturalen Bestimmtheit außerhalb der Geschichte steht, diese aber zugleich begründet. In Foucaults groß angelegter Geschichte des Wahnsinns zeigt sich damit bereits jener äußerst produktive Eklektizismus, der auch seine späteren Arbeiten bestimmt: Strukturalistische Theoreme wie die Idee eines Nullpunkts der Geschichte des Wahnsinns, die Abwesenheit des Werkes als heideggerianische Form der Seinsvergessenheit und Nietzsches Philoso-

phie der Tragödie verbinden sich mit phänomenologischen und epistemologischen Fragestellungen und verdeutlichen zugleich, dass die strategische Flexibilität Foucaults sich schon in ihrer frühen Ausprägung auf keinen einheitlichen Begriff festlegen lässt (vgl. Bogdal 2006, 14).

Foucaults Philosophie der Geschichte

Eine der grundlegenden Paradoxien, die Foucaults Geschichte des Wahnsinns als Frage nach der Möglichkeit von Geschichte überhaupt bestimmt, besteht in der Tatsache, dass die Untersuchung selbst historisch angelegt ist und mit der Ordnung von Makroepochen operiert, die die Geschichte des Wahnsinns in ihrer konkreten Form bestimmt haben. Mit dem Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns nimmt Foucault zum einen den Ursprung der Geschichte der Trennung von Wahnsinn und Vernunft in den Blick, um zum anderen mit der historischen Unterscheidung von Renaissance, Klassik und Moderne ein Geschichtsmodell vorzulegen, dass trotz seiner antihegelianischen Ausrichtung in mancherlei Hinsicht auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* zurückverweist.

Die geschichtsphilosophische Bestimmung der Geschichte des Wahnsinns am Leitfaden des Tragischen erklärt sich aus der unterschiedlichen Art und Weise, wie sich Renaissance, Klassik und Moderne auf Wahnsinn und Unvernunft beziehen. Den Schritt von der Renaissance zur Klassik expliziert Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* zunächst anhand der sozialen Funktion des Wahnsinns. Die Renaissance erscheint ihm als ein Zeitalter, das sich »auf eigenartige Weise gastfreundlich gegenüber dem Wahnsinn verhielt« (WG, 67). Als Zeichen dieser Gastfreundschaft wertet Foucault sowohl die soziale Integration des Irren in die Gesellschaft als auch die Darstellung des Wahnsinns in der Kunst und Literatur der Epoche. Das Kaleidoskop des Irrsinns, das Sebastian Brant in seinem *Narrenschiff* im Jahr 1492 präsentiert, ist der Hauptzeuge für die These von Gastfreundschaft gegenüber dem Wahnsinn, ohne dass Foucault allerdings berücksichtigt, dass die unterschiedlichen Formen des Narrentums bei Brant immer auf die Vernunft zurückbezogen werden. Die Bedeutung des in der Welt der Renaissance fest verankerten Wahnsinns bezieht Foucault nicht auf die Begriffe von Narrentum und Gelehrsamkeit in der Renaissance zurück, wie es vielleicht nahe gelegen hätte. Vielmehr beschreibt er den Wahnsinn in Anlehnung an Nietzsche als eine kosmische oder tragische Erfahrung, die in der Klassik durch eine kritische Perspektive abgelöst wird. In *Wahnsinn und Gesellschaft* stellt die Klassik die entscheidende Zäsur dar, die mit der kritischen Erfahrung des Wahnsinns diesen aus der kosmischen Ordnung der Welt löst und so eine nicht aufhebbare Spaltung in die ursprüngliche Einheit von Natur und Wahnsinn einträgt. Die Klassik vollzieht diese Spaltung, indem sie den Wahnsinn nicht mehr der natürlichen Welt zuordnet, sondern auf das subjektive Prinzip der Vernunft bezieht. »Der Wahnsinn wird eine Bezugsform der Vernunft« (WG, 51). Die natürliche Einheit von Wahnsinn und Welt ersetzt die Klassik durch die Subjektivität einer Vernunft, die sich mit dem Wahnsinn auf keine Weise mehr verbunden weiß.

Descartes und die Praxis der Internierung

Die paradigmatische Ablösung des Wahnsinns durch die Vernunft in der Klassik erkennt Foucault in der Philosophie Descartes'. Wie er anhand einer Interpretation der ersten Meditation zu beweisen sucht, hat sich die Vernunft in der Klassik allein im Ausschluss des Wahnsinns aus dem eigenen Erfahrungsbereich konstituieren können. Voraussetzung der cartesianischen Theorie der Subjektivität sei die Tatsache, dass »*ich* als Denkender nicht irre sein kann« (WG, 69). Descartes' Cogito, das sich selbst als vernünftig weiß und im Blick auf die Irren davon ausgeht, »ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich sie mir zum Beispiel nehmen wollte« (Descartes 1960, 16), drängt den Wahnsinn in die Position des der Vernunft Entgegengesetzten. Indem die Archäologie den Wahnsinn in seiner Funktion als von der Vernunft ausgeschlossenes Moment zum Gegenstand nimmt, zielt sie zunächst auf eine Revision der Genese der cartesianischen Subjektivität.

Aus dem Schweigen, das Descartes in der Klassik über den Wahnsinn legt, resultiert Foucault zufolge zugleich die Praxis der Internierung. »Die Zeit der französischen Klassik hat die Internierung erfunden, etwa wie das Mittelalter die Absonderung der Leprakranken erfunden hat« (WG, 76 f.). In seiner Analyse der Internierung als neuer Praxis des Umgangs mit dem Wahnsinn orientiert sich Foucault an einem genauen Datum: »Ein Datum kann als Markstein gelten: 1656, das Dekret der Gründung des Hôpital général in Paris« (WG, 71). Foucault stellt das Hôpital général, das er gegen den historischen Quellenbefund nicht als eine medizinische Einrichtung verstanden haben will,

neben Polizei und Justiz als eine dritte Kraft der Repression dar, über die die Klassik verfügte. Obwohl er einleitend angegeben hatte, keine Geschichte der Institutionen, sondern eine der Erfahrung des Wahnsinns schreiben zu wollen, suggeriert Foucault mit dem Hinweis auf die Entstehung des Hôpital général, dass es in der Klassik eine geheime Verbindung zwischen der cartesianischen Philosophie und der neuen Praxis der Internierung der Irren gegeben habe. Ein wesentlicher Teil der Faszination, die von Foucaults Ansatz ausgeht, verdankt sich dieser suggestiven Darstellung eines geheimen Zusammenhangs zwischen Theorie und Praxis des Wahnsinns in der Klassik. Foucault erzeugt damit ein Bild der Einheitlichkeit, das den Wahnsinn gleich auf doppelte Weise in die Fesseln der Vernunft verweist. Dabei scheut Foucault auch nicht davor zurück, gegen historische Evidenzen zu argumentieren. Im Zentrum der Internierung, so seine Prämisse, stand keineswegs die medizinische Sorge um die Heilung der Kranken, sondern vielmehr ein »Zwang zur Arbeit« (WG, 80), der aus einer allgemeinen ökonomischen Krise resultiere, die das gesamte Europa des 17. Jh.s betroffen habe. Repression und Nützlichkeit des Wahnsinns gehen Hand in Hand. Ökonomisch ein Misserfolg, habe die Internierung gleichwohl dazu beigetragen, »ein bestimmtes ethisches Bewußtsein von Arbeit« (WG, 89) hervorzubringen. In einer bisweilen abenteuerlichen Argumentationslinie bezieht Foucault das ethische Bewusstsein der Arbeit bis zum biblischen Sündenfall zurück, um der Klassik zu unterstellen, sie habe den Wahnsinn aus der Vertrautheit mit der Welt gerissen und einem neuen Kalkül der sozialen Desintegration unterworfen. Als Außenseiter der Gesellschaft werde der Wahnsinnige auf eine neue Weise sichtbar, wobei das Feld seiner Sichtbarkeit von vornherein den Zwängen der Vernunft unterworfen sei. Descartes' Ausgrenzung des Wahnsinns aus dem seiner selbst bewussten Cogito und die mit der Entstehung des Hôpital général verbundene Praxis der Internierung sind die beiden Eckpfeiler von Foucaults These, dass die Klassik den Wahnsinn zum Schweigen verurteilt habe, indem sie ihn aus der Gastlichkeit gelöst hat, die die Renaissance bereitgehalten habe.

Der Umgang mit dem Wahnsinn in der Klassik führt Foucault zufolge noch zu einer dritten Ausprägung, die den Begriff der Unvernunft betrifft. Die distinkte Gestalt des Wahnsinnigen löst sich in einer allgemeinen Form der Unvernunft auf. Während die Renaissance den Irren in seiner isolierten Gestalt anerkannt habe, verweist der Umgang mit den Irren im Hôpital général »auf eine bestimmte Erfahrung mit der Unvernunft, die in hohem Maße mit dem klassischen Zeitalter zeitgleich sei« (WG, 115). Wie Foucault im Blick auf den ursprünglichen Titel seines Buches, *Folie et déraison* (Wahnsinn und Unvernunft), ausführt, existiert der Wahnsinn in der Klassik nur in Bezug auf die allgemeine Form der Unvernunft. Als das Andere der Vernunft markiert die Unvernunft damit sowohl den Grund für die Unterwerfung des Wahnsinns in der Klassik als auch die Möglichkeit seiner Befreiung. In ähnlicher Weise wie in *Der Ordnung der Dinge* ist Foucaults Begriff der Klassik von einem seltsamen Paradox beherrscht, das zwischen Kritik und Sympathie schwankt: Auf der einen Seite löst die Klassik den Wahnsinn aus der Verbundenheit mit der natürlichen Welt. Auf der anderen Seite aber erkennt die Klassik einen geheimen Bezug des Wahnsinns zur Unvernunft an, der in der Moderne verlorengeht. Hinter Foucaults scheinbar scharfer Kritik der Klassik verbirgt sich eine Kritik der Moderne, die das eigentliche Zentrum von *Wahnsinn und Gesellschaft* bildet.

Foucaults Modell der Klassik

Um den geschichtlichen Gang von der Klassik zur Moderne zu erläutern, entwickelt Foucault eine Unterscheidung von vier fundamentalen Bewusstseinsformen des Wahnsinns, die auf unterschiedliche Art und Weise ineinander greifen. Foucault differenziert zwischen einem kritischen, einem praktischen, einem enunziativen und einem analytischen Bewusstsein des Wahnsinns. Das kritische Bewusstsein versteht sich selbst als Gegensatz des Wahnsinns, das zugleich dialektisch auf diesen zurück verweise. Das praktische Bewusstsein betrifft die Normen einer Gruppe, das sich auf den Unterschied zwischen Wahnsinn und Vernunft beruft, um den Wahnsinn zum Schweigen zu bringen. Das enunziative Bewusstsein des Wahnsinns beruht auf der Möglichkeit, den Wahnsinn als solchen zu bezeichnen. Das analytische Bewusstsein des Wahnsinns erlaubt es darüber hinaus, den Wahnsinn in all seinen Erscheinungsweisen zu entfalten.

Hatte Foucault der Renaissance eine tragische Erfahrung des Wahnsinns zugesprochen, so bezieht er die vier Bewusstseinsformen in Klassik und Moderne auf neue Erfahrungsbereiche: Das kritische Bewusstsein auf die dialektische Beziehung von Sinn und Nichtsinn in der Sprache, das praktische Bewusstsein auf den Zusammenhang von Ritual und Drama, das enunziative Bewusstsein auf die Möglichkeit eines ly-

rischen Wiedererkennens des Wahnsinns im Spiegel der Vernunft und das analytische Bewusstsein auf ein dialogisches Wissen vom Wahnsinn.

Die systematische Analyse der vier Bewusstseinsformen des Wahnsinns verbindet Foucault mit einer geschichtsphilosophischen These, derzufolge der Weg von der Klassik zur Moderne durch eine Verschiebung vom kritischen zum analytischen Bewusstsein gekennzeichnet sei. »Wenn man eine lange Chronologie annähme, könnte man wahrscheinlich von der Renaissance bis heute eine Bewegung breiten Ausmaßes auffinden, in der die Erfahrung mit dem Wahnsinn sich vom kritischen Formen des Bewußtseins bis zur analytischen verschoben hat« (WG, 163). Klassik und Moderne unterscheiden sich, da das 17. und 18. Jh. eine Trennung etabliert, die das kritische und praktische auf die eine Seite und das enunziative und analytische Bewusstsein auf die andere Seite verteilt habe, während das 19. und 20. Jh. das analytische Bewusstsein vom Wahnsinn in den Mittelpunkt stellt. Mit Hilfe dieser Unterscheidung kann Foucault die Internierung in der Klassik auf den in der Einleitung entfalteten Leitbegriff der Erfahrung zurückführen: Die Internierung beruhe nicht auf der Gründung einer neuen Institution, als die sie meist verstanden wird, sondern auf ihrem Bezug zu der einen Hälfte der Erfahrung, die die Klassik mit dem Wahnsinn mache: dem kritischen und praktischen Bewusstsein. Auf der Seite der Internierung stehe demnach die dialektische Unruhe des Bewusstseins und die Trennungsrituale, die das kritische und praktische Bewusstsein des Wahnsinns kennzeichnen, auf der anderen Seite das Wissen vom Wahnsinn, das das enunziative und analytische Verstehen des Wahnsinns kennzeichne. Dass beide Bereiche nicht in einen Dialog treten können, macht die spezifische Erfahrung des Wahnsinns in der Klassik aus, dem es nicht gelingt, außerhalb des Schweigens und der Internierung eine eigene Sprache des Wahnsinns zu finden.

Das Wissen vom Wahnsinn

Stand die These vom Ausschluss des Wahnsinns durch Descartes und die Praxis der Internierung im Mittelpunkt des ersten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft*, so widmet sich der zweite Teil des Buches dem positiven Wissen vom Wahnsinn in der Klassik. Seiner einleitenden Dialektik von Wahnsinn und Vernunft folgend geht Foucault davon aus, dass der Wahnsinn in der Klassik nur in Beziehung zur Vernunft zu verstehen sei. Als Anderes der Vernunft ist der Wahnsinn zugleich das, was für die Vernunft existiert und sich ihrem Blick öffnet. »*Gegenüber* der Vernunft ist der Wahnsinn von doppelter Art; er ist zugleich *auf der anderen Seite* und *unter ihrem Blick*« (WG, 177). Als das Andere der Vernunft wird der Wahnsinn zugleich zum Gegenstand einer rationalen Analyse.

Als bloßes Objekt der rationalen Analyse und der Vernunft öffnet sich der Wahnsinn zwei unterschiedlichen Disziplinen, der Medizin, die sich für die Symptome interessiert, und der Philosophie, die im Unterschied zur Medizin historisch vorgeht. Wie in der *Ordnung der Dinge* das Wissen überhaupt, so wird der Wahnsinn in der Klassik zum Gegenstand einer Klassifikation, die ihn systematisch und historisch einem Blick unterwirft, der ihm fremd bleibt. Die Erfahrung, die die Klassik mit dem Wahnsinn als positiver Gestalt macht, analysiert Foucault mit Hilfe einer dreifachen Unterscheidung: der Transzendenz der Leidenschaft im Delirium, den positiven Gestalten des Wahnsinns sowie dem neuen Verhältnis des Arztes zum Kranken. In allen drei Fällen geht es ihm zugleich darum, den geheimen Bezug zur Unvernunft herzustellen, die das Bewusstsein des Wahnsinns in der Klassik geprägt habe.

Die Transzendenz des Deliriums betrifft das Verhältnis von Körper und Seele und rührt so an allgemeine philosophische Probleme. Das Delirium bezieht Foucault in ähnlicher Weise wie bereits in seiner Einleitung in Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* auf den Bereich einer ursprünglichen Ordnung des Bildes, der den Kern des Wahnsinns ausmache. Vom Delirium als dem inneren Kern des Wahnsinns unterscheidet Foucault den Kreis der Kausalität und den der Leidenschaft, die beide zum Delirium als einer phantasmatischen Form des Bildes führen. Wie Foucault darlegt, offenbart sich die Macht des Deliriums als geheime Wahrheit der Vernunft in der Klassik v. a. in den zwei unterschiedlichen Formen des Traums und des Irrtums, deren Kontaktpunkt zugleich den eigentlichen Ort des Wahnsinns ausmacht. Der Wahnsinn setzt sich demzufolge aus der Unwahrheit zusammen, die den Irrtum kennzeichnet, und den Bildern und Phantasmen, die der Traum bietet. Nur indem sich die Leere der Nicht-Wahrheit des Irrtums mit der Fülle der Bilder des Traums verbindet, erscheint der Wahnsinn in seiner positiven Form als, wie Foucault zusammenfasst, »*geblendete Vernunft*« (WG, 246).

Von einer geblendeten Vernunft spricht Foucault im Blick auf die Beschwörung des Wahnsinns bei Descartes wie im Theater Racines, das sich einer Ordnung von Tag und Nacht verschreibt, die sich in der Tragö-

die *Andromaque* abschließend im Wahnsinn des tragischen Helden Orest offenbare. Was die Erfahrung des Wahnsinns in der Philosophie und Literatur des 17. Jh.s ausmacht, ist das Verschwinden einer eigenen Sprache im Verstummen des Deliriums, mit dem Racines *Andromaque* endet. Für Foucault gerinnt der Wahnsinn in der Klassik zu einer paradoxen »Manifestation des Nicht-Seins« (WG, 253) als leerer Negativität der Vernunft, einer Negativität allerdings, die sich zugleich mit distinkten Gestalten des Wahnsinns bevölkert. In einem zweiten Schritt unterscheidet Foucault daher die unterschiedlichen Gestalten des Wahnsinns, die sich in der Klassik auf der Folie der Negativität des Wahnsinns konstituiert haben.

Die positiven Ausformungen des Wahnsinns in der Klassik unterscheidet Foucault wiederum in drei unterschiedliche Gruppen, in Demenz, Manie und Melancholie sowie Hypochondrie. Dabei gesteht Foucault der Demenz zu, dem Wahnsinn als dem Anderen der Vernunft noch relativ nahe zu bleiben, während Manie und Melancholie sowie Hypochondrie immer weitere Entfernungen von der Unvernunft bedeuten. Foucault zufolge führen Hysterie und Hypochondrie zugleich zu einer fundamentalen Veränderung in der Erfahrung mit der Unvernunft. Die Aufmerksamkeit auf die Störungen des Geistes beschreibt den Wahnsinn als »*psychologische Wirkung eines moralischen Fehlers*« (WG, 306). Nicht die Medizin, die Moral bestimme die Ausformungen des Wahnsinns und eröffne damit zugleich das Feld, das die Psychiatrie des 19. Jh.s besetzte.

Der dritte Schritt, den Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* im Blick auf die positive Ordnung des Wahnsinns unternimmt, ist die Bestimmung des Verhältnisses von Patient und Arzt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist eine Heterogenität zwischen Physischem und Moralischem, die sich zu Beginn des 19. Jh.s im Zwiespalt von Determinismus und Freiheit niederschlägt. Was Foucault mit der Unterscheidung zwischen dem Physischen und dem Moralischen in den Blick nimmt, ist die Genese der Anthropologie im 19. Jh., die zum Hauptthema des dritten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft* wird. Foucault diagnostiziert eine »Reduzierung der klassischen Erfahrung mit der Unvernunft auf eine streng moralische Perzeption des Wahnsinns« (WG, 344 f.). Mit dem Gegensatz zwischen der moralischen Perzeption und der tragischen Vergegenwärtigung des Wahnsinns führt Foucault die nietzscheanische Unterscheidung zwischen dionysischer und sokratischer Weisheit aus der *Geburt der Tragödie* in der Geschichte des Wahnsinns in seiner Untersuchung weiter. Damit wird noch einmal deutlich, dass er sich weniger an historischen Quellen als vielmehr an einer äußerst spekulativen philosophischen Interpretation in der Tradition Hölderlins, Nietzsches und Artauds orientiert. In *Wahnsinn und Gesellschaft* präsentiert sich Foucault im Unterschied zu seinen späteren Schriften weniger als Historiker denn als Philosoph, der Hegels Philosophie der Vernunft auf den Kopf zu stellen versucht.

Foucaults Theorie der Moderne

Mit dem dritten Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft* setzt eine neue Reflexion ein. Dem Kapitel über »Die große Einsperrung« zu Beginn des ersten Teils stellt Foucault zu Beginn des dritten Teils programmatisch das Kapitel »Die große Furcht« gegenüber. Dabei setzt sich Foucault zunächst einleitend mit Diderots Roman *Rameaus Neffe* auseinander. Schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* deutet sich damit an, dass Foucault dazu tendiert, Epochenschwellen über künstlerische und literarische Manifestationen einzuführen. Insofern übernimmt die Interpretation von *Rameaus Neffe* in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine ähnliche Funktion wie die des *Don Quijote* oder des Werkes des Marquis de Sade in *Die Ordnung der Dinge*.

Die entscheidende Veränderung, die Foucault von Diderot herleitet, ist die, dass die Moderne ein Bewusstsein vom Wahnsinn kenne, das dessen Begriff verändere. »Rameaus Neffe weiß sehr wohl, daß er irre ist; darin besteht eine seiner hartnäckigsten Gewißheiten« (WG, 349). An die Stelle der Dunkelheit, in die die Klassik den Wahnsinn getaucht habe, tritt in der Moderne eine Helligkeit, die den Wahnsinn auf eine neue Weise zu erfassen suche. Was die Moderne auszeichnet, ist die Einführung einer Beziehung zwischen Unvernunft und Vernunft, die die Unvernunft nur in dem Maße erscheinen lässt, indem sie auf die Vernunft bezogen ist. »Die Unvernunft wird zur Ursache der Vernunft, und zwar in dem Maße, in dem die Vernunft sie nur insofern anerkennt, als sie sie besitzt« (WG, 351). Die Unvernunft wird zu einer Reflexionsform der Vernunft. Die Unvernunft, die in der Klassik zum Schweigen gebracht wurde, taucht in der Moderne wieder auf, um zugleich die Angst zu begründen, von der der Arzt in seiner Funktion als Wächter vor dem Wahnsinn schützen soll. Die Angst, von der Foucault spricht, meint daher zunächst nichts anderes als die Wiederkehr des in der Klassik ausgeschlossenen Wahnsinns. »Das Übel, das man durch die Internie-

rung auszuschließen versucht hatte, kommt zum großen Schrecken der Öffentlichkeit unter einem phantastischen Aspekt wieder hervor« (WG, 360). Die neue Präsenz des Wahnsinns fordert zugleich einen neuen Umgang mit ihm. Foucault zufolge geht das Wiederauftauchen des Wahnsinns in der Moderne mit einer doppelten Bewegung einher, die Unvernunft und Wahnsinn, die in der Klassik noch auf geheime Weise miteinander verbunden waren, endgültig voneinander trennt, indem sie auf der einen Seite Wahnsinn und Geschichte und auf der anderen Seite Unvernunft, Literatur und Philosophie platziere. In der Moderne diagnostiziert Foucault eine Entzweiung, die den wissenschaftlichen Umgang mit dem Wahnsinn insbesondere seiner Wiederentdeckung im Medium des Tragischen unversöhnlich entgegenstellt.

Um die Trennung zu erläutern, die Wahnsinn und Unvernunft in der Moderne betrifft, greift Foucault auf ein Datum zurück, das in ähnlicher Weise wie die Entstehung des Hôpital général zum Signum einer ganzen Epoche wird. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet, verbunden mit den Namen Tukes und Pinels, die Entstehung des Asyls. Der Quäker Tuke hatte in der Nähe von York ein Haus gegründet, das einzig und allein den Wahnsinnigen vorbehalten bleibt, ohne sie einzusperren. Noch zentraler als die Gründung des Yorkschen Asyls durch die Quäker ist die Legende um die Befreiung, die Pinel 1794 den Geisteskranken von Bicêtre ermöglicht hat, indem er ihnen die Ketten abnahm. Was Tuke und Pinel mit der Befreiung der Irren ermöglichen, ist die Schaffung eines reinen Raums des Asyls, der den Wahnsinn in seiner Wahrheit erscheinen lässt. Die Befreiung des Wahnsinns aus den Ketten, die Foucault auf den Mythos um Pinel zurückführt, deutet er als »Bildung eines Gebietes, in dem der Wahnsinn als eine reine Wahrheit erscheint, die zugleich objektiv und unschuldig ist« (WG, 491). Wenn der späte Foucault den Begriff der *parrhesia*, d. h., der Wahrheit und des Wahrsprechens (s. Kap. 71) in den Mittelpunkt seiner Arbeiten stellt, dann kann er trotz der scheinbaren Diskontinuitäten in seinem Werk an die frühe Untersuchung über den Wahnsinn anknüpfen: Mit der Frage nach dem Umgang mit dem Wahnsinn in der Moderne geht es zugleich um den Zusammenhang von Wahnsinn und Wahrheit, um die Art und Weise, in der sich ein Dispositiv der Wahrheit um den Begriff des Wahnsinns errichtet. Dabei deutet Foucault die Gründung des Asyls keineswegs als Fortschritt gegenüber der klassischen Praxis der Internierung. Im Gegenteil: »Die Internierung, die Gefängnisse, Kerker, ja sogar die Strafen knüpften zwischen Vernunft und Unvernunft einen stummen Dialog an, der Kampf war. Dieser Dialog wird jetzt aufgelöst, das Schweigen ist absolut, und es gibt zwischen Wahnsinn und Vernunft keine gemeinsame Sprache mehr« (WG, 520). Die Moderne gilt Foucault als Verlust des stummen Dialogs zwischen Wahnsinn und Vernunft zugunsten einer neuen Herrschaft, die sich über den Wahnsinn legt, indem sie ihn an den Begriff der Schuld bindet. Sogar die Psychoanalyse deutet Foucault in einer kritischen Wende, die sich bereits in seiner Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* angedeutet hatte und die zu einem der bestimmenden Motive seines Werkes wird, als Teil eines Dispositivs der Überwachung, das sich nicht mehr allein im Medium des Blicks, sondern darüber hinaus dem der Sprache über den Patienten errichtet. In Foucaults Augen verlagert die Psychoanalyse die Herrschaft über den Wahnsinn einzig in die Autorität des Arztes. »Die Psychoanalyse kann einige der Wahnsinnsformen auflösen; sie bleibt der souveränen Arbeit der Unvernunft fremd« (WG, 536). Was Foucault im Vorgriff auf die antipsychiatrische Welle der 1960er und 1970er Jahre der Psychoanalyse vorenthält, gestattet er allein der Literatur als der einzigen Instanz, die in der Moderne noch dazu in der Lage sei, einen Kontakt zum Wahnsinn aufrechtzuerhalten.

Die Ergebnisse seiner Analyse der Moderne präsentiert Foucault abschließend in dem Kapitel »Der anthropologische Kreis«, das in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine ähnliche zentrale Funktion einnimmt wie das Kapitel »Der anthropologische Schlaf« in *Die Ordnung der Dinge*. Foucaults Aufmerksamkeit gilt noch einmal der Freiheit, die Pinel und Tuke den Wahnsinnigen eingeräumt haben. Seine These lautet, dass die Befreiung des Wahnsinns mit seiner Objektivierung einhergehe: »Es handelt sich nicht um eine *Befreiung* der Irren am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, sondern um eine *Objektivierung des Begriffs ihrer Freiheit*« (WG, 542). Der Wahnsinn bezieht sich dementsprechend nicht mehr wie in der Klassik auf die Ordnung des Deliriums, sondern auf die des Verlangens und Wollens. Mit dem Willen gehen aber die Begriffe des Determinismus und der Schuld einher: Das Subjekt des 19. Jh.s konstituiert sich im Irrsinn notwendig als ein schuldiges, wie Foucault in Anknüpfung an Nietzsche formuliert. Mit der Frage des Willens konstituiert sich zugleich ein Selbstverhältnis des Subjekts, das diesen seiner Wahrheit unterwirft: »Der Wahnsinn ist von dann an nur ein Anzeichen für eine bestimmte Beziehung des Menschen zu der Wahrheit, eine Bezie-

hung, die wenigstens leise stets die Freiheit impliziert. Sie zeigt lediglich eine Beziehung des Menschen zu *seiner* Wahrheit an« (WG, 543). Hatte sich der Wahnsinn in der Klassik als ein Nicht-Sein manifestiert, als Delirium, Traum und Irrtum, dem der Mensch verfällt, so bezieht sich der Wahnsinn nun auf das Sein des Menschen und entfremdet ihn zugleich davon. Der Mensch, so Foucault, »wird in Beziehung zu sich ein Fremder sein, ein *Entfremdeter*« (WG, 543). Foucault gebraucht den Begriff der Entfremdung an dieser Stelle auf spezifisch andere Weise als Marx. Die Beziehung des Wahnsinns auf das Sein des Menschen als dessen distanzierte und vergessene Wahrheit – all das fügt sich eher in Heideggers Seinsgeschichte als in Marx' Geschichtsphilosophie ein. In *Wahnsinn und Gesellschaft* deutet sich bereits an, was Foucault und mit ihm Derrida, Deleuze/Guattari und andere im Laufe der 1960er und 1970er Jahre vollziehen: eine Abwendung sowohl von der Psychoanalyse Freuds als auch von der Gesellschaftstheorie Marxens. An ihre Stelle tritt neben Nietzsche und Heidegger die Sprache der Literatur als neue und letzte Vergegenwärtigung der Unvernunft.

Darin zeigt sich zuletzt noch ein anderer Punkt. Das entscheidende Moment, das Foucaults Analyse der Moderne bestimmt, ist das der Sprache. Während die Klassik ein Schweigen über den Wahnsinn verhängt hatte, entdeckt die Moderne eine neue Sprache für den Wahnsinn. »Der Wahnsinn besitzt jetzt eine anthropologische Sprache, durch die er gleichzeitig in einem doppeldeutigen Moment, aus dem er für die moderne Welt seine beunruhigenden Kräfte bezieht, die Wahrheit des Menschen und den Verlust jener Wahrheit und infolgedessen *die Wahrheit jener Wahrheit* anvisiert« (WG, 543). Was die anthropologische Sprache der Moderne kennzeichnet, ist der hilflose Versuch, den Verlust der Wahrheit im Vergessen des Seins als die Wahrheit der Wahrheit zu fassen. Foucault kennzeichnet sie zunächst pathetisch als Wiederkehr der Sprache des Wahnsinns, die seit der Renaissance in Vergessen geraten war: »Jenseits des langen Schweigens in der klassischen Epoche findet der Wahnsinn also seine Sprache wieder, aber eine Sprache, die völlig andere Bedeutungen trägt. Vergessen sind die alten tragischen Reden der Renaissance, in denen es sich um die Zerrissenheit der Welt, um das Ende der Zeiten, um den von der Animalität verschlungenen Menschen handelte. Die Sprache des Wahnsinns entsteht von neuem, aber als lyrischer Ausdruck« (WG, 544 f.). Wenn Foucault vom lyrischen Ausdruck der Sprache des Wahnsinns in der Moderne spricht, dann bezieht er sich keineswegs im Sinne der Gattungspoetik auf die Lyrik. Mit dem lyrischen Ausdruck verweist er vielmehr auf die Frage nach der Ordnung der Subjektivität in der Moderne. Darin enthüllt sich im Vorgriff auf *Die Ordnung der Dinge* zugleich, dass *Wahnsinn und Gesellschaft* vermittelt über das Moment der Sprache beides sein will: eine Geschichte der Geschichte und eine Geschichte des Subjekts, das im 18. Jh. auf den Plan tritt, ohne sich selbst eine Wahrheit geben zu können, die zu einer Form der Freiheit führen könnte. Entfremdet ist das Subjekt nicht durch die Wirksamkeit der gesellschaftlichen Produktivkräfte, sondern durch die Beziehung des Menschen zu einer geheimen, ihm auf immer entzogenen Wahrheit, die er in keiner Form der Reflexion einholen kann. In das Bewusstsein der Moderne trägt Foucault damit eine Antinomie der Vernunft bzw. der Unvernunft ein, derzufolge die Wahrheit des Wahnsinns sich in einen Gegensatz zur moralischen und gesellschaftlichen Wahrheit des Menschen stellt. Im Herzen des Menschen regiert der Wahnsinn als dessen geheime Wahrheit, von der ihn die Vernunft heilen will. Da die Wahrheit aber unauflösbar an den Wahnsinn gebunden ist, muss sich die Vernunft vom Grund der Wahrheit unaufhörlich entfernen. Die Vernunft stellt den Entzug der Wahrheit des Menschen selbst dar.

Damit ist Foucaults Umkehrung der Hegel'schen Vernunftgeschichte an ihrem Ziel angelangt. Die geschichtsphilosophische These, »daß jene anthropologische Struktur mit ihren drei Begriffen – Mensch, Wahnsinn, Wahrheit – sich an die Stelle der binären Struktur der klassischen Unvernunft (Wahrheit und Irrtum, Bild und Phantasma, Sein und Nicht-Sein, Tag und Nacht) gesetzt hat« (WG, 548 f.), mündet in der Bestimmung des modernen Subjekts als einer entfremdeten Form des Bewusstseins, derzufolge die moderne Anthropologie den Menschen nur offenbaren kann, indem sie seine Wahrheit verhüllt. Die Enthüllung der Wahrheit, die Foucault den Prämissen seiner Untersuchung zufolge als Erfahrung zu beschreiben versucht, wäre dementsprechend nur als eine Hinwendung zum Wahnsinn möglich, die sich von den neuen Fesseln der Vernunft befreit:

> Wenn der Wahnsinn für die moderne Welt einen anderen Sinn hat, als Nacht angesichts des Tages der Wahrheit zu sein, wenn es im Geheimsten seiner Sprache um die Frage der Wahrheit des Menschen geht, einer Wahrheit, die ihm vorgängig ist, die ihn begründet, ihn aber beseitigen kann, öffnet sich diese Wahrheit für den Menschen nur in dem Desaster des Wahnsinns

> und entgeht ihm vom ersten Lichtpunkt der Versöhnung an. Nur in der Nacht des Wahnsinns ist Licht möglich, das verschwindet, wenn sich der von ihm aufgelöste Schatten verwischt. (WG, 549)

Ist das Rätsel des Wahnsinns die Wahrheit des Menschen, dann öffnet sich diese nur in der Umkehr der Vernunft in den Wahnsinn. Eine Sprache des Wahnsinns zu sprechen, die dessen Wahrheit zum Ausdruck bringt, gelingt daher weder den modernen Humanwissenschaften wie der Psychologie, die die Sprache des Menschen sprechen, sondern allein der Literatur, die sich dem Wahnsinn auf eine andere Weise öffnet.

Literatur und Unvernunft

Foucaults Archäologie des Tragischen unterscheidet sich von der Dialektik, insofern sie keine Vermittlung der geschichtlich getrennten Begriffe von Wahnsinn und Vernunft fordert, sondern die unvermittelte Rückkehr zur ursprünglichen Einheit der Unvernunft. Die Möglichkeit einer tragischen Umkehr zurück zum Ursprung der Unvernunft, die vor allem an Hölderlins Begriff des Tragischen erinnert, erkennt Foucault in der Literatur, »als streng poetische oder philosophische Erfahrung, die von de Sade bis Hölderlin, bis Nerval und bis Nietzsche wiederholt wird, das reine Eintauchen in eine Sprache, die die Geschichte aufhebt« (WG, 386). Vor diesem Hintergrund setzt Foucault die Erfahrung der Unvernunft in der Literatur des Tragischen dem Ausschluss des Wahnsinns aus dem Bereich der Vernunft in der Klassik entgegen. »Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts manifestiert sich das Leben der Unvernunft nur noch im Aufblitzen von Werken wie Hölderlins, Nervals, Nietzsches oder Artauds« (WG, 536). Der modernen Literatur des Tragischen spricht Foucault die Aufgabe zu, in der Erfahrung der Unvernunft eine ursprüngliche Form des Wahnsinns wiederzugewinnen. Die Archäologie des Wahnsinns, die Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* zu schreiben versucht, kann sich daher in ähnlicher Weise wie später in der *Ordnung der Dinge* auf die Literatur der Moderne berufen, um den eigenen Anspruch einer nichtdialektischen Theorie der Geschichte zu begründen. Wie die Publikation bisher unveröffentlichter früher Texte zum Verhältnis von Literatur und Wahnsinn bestätigt (Foucault 2019), wird die Literatur als scheinbar unverstellte Stimme der Unvernunft wird die Literatur zum Vorbild der eigenen Arbeiten Foucaults.

Während der Wahnsinn sich an der zeitlichen Dimension der Geschichte orientiert, gilt die Erinnerung der Unvernunft in der Literatur einer eigentlich unerinnerbaren Wahrheit, die sich der Geschichte entzieht. Die Wiederkehr des Tragischen in der Poesie definiert Foucault als eine tragische Form der Umkehr, die der Geschichte der Vernunft entgegengesetzt ist. Das Tragische begreift Foucault im Anschluss an Hölderlin und Nietzsche als eine Kritik der Vernunft, die die Geschichte des Wahnsinns auf ein ursprüngliches Moment zurückbezieht, das im dialektischen Gang der Geschichte in Vergessenheit geraten ist.

> Seit seiner ursprünglichen Formulierung legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit und des Nichts erfassen können. Die Geschichte ist nur auf dem Hintergrund einer geschichtlichen Abwesenheit inmitten des großen Raumes voller Gemurmel möglich, den das Schweigen beobachtet, als sei er seine Berufung und seine Wahrheit. (WG, 11)

Damit formuliert die Archäologie noch einmal ihren Anspruch, die »Abwesenheit des Werkes« zum Gegenstand der Untersuchung zu nehmen. Die zeitlichen Bestimmungen der Geschichte sucht die Archäologie auf eine Leere zurückzuführen, die Foucault in einer Kette von paradoxen Bestimmungen als eine untergründige Sprache bestimmt, die sich von der Sprache der Vernunft als ein subjektloses Schweigen abhebt, als »das obstinate Gemurmel einer Sprache, die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt« (WG, 12). Foucaults Archäologie des Schweigens vollendet sich in der tragischen Erfahrung der Unvernunft als einer poetischen Sprache, die sich dem Privileg von Subjekt und Geschichte im dialektischen Denken Hegels widersetzt.

Die Literatur wird zum Statthalter der kritischen Ansprüche der Archäologie. Der leere Raum der Sprache, in dem die philosophische Subjektivität und die dialektische Geschichte ihre Grenze finden, nennt den namenlosen Ort, von dem sich die Archäologie her schreibt, wenn sie versucht, »jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt, den ich als noch so prekär und unsicher empfinde« (AS, 30). Was Foucault in der Bestimmung des Tragischen in *Wahnsinn und Gesellschaft* festzuhalten sucht, ist eine Form der Subversion des Wissens, für die die Literatur der Moderne das Modell abgibt. Vor diesem Hintergrund

kann es nicht verwundern, dass Foucault im Laufe der 1960er Jahre in der Nachfolge von *Wahnsinn und Gesellschaft* neben seinen wissenschaftshistorischen Untersuchungen eine Reihe von Schriften zur Literatur vorgelegt hat, in denen es ihm immer wieder um die geheimnisvolle Öffnung eines zugleich leeren und fundamentalen Raums geht, die von der Literatur vollzogen wird und von der Archäologie weiter geführt werden kann.

Rezeption

Foucaults Geschichte des Wahnsinns hat begeisterte Elogen, aber auch scharfe Kritik erfahren. Dreißig Jahre nach dem Erscheinen ist *Wahnsinn und Gesellschaft* im Rahmen eines von der Psychoanalytikerin Elisabeth Roudinesco organisierten Symposions in Paris als ein wahres Monument der Geistesgeschichte gefeiert worden. Auch die festliche Selbstdarstellung einer Gemeinschaft von Foucaultianern, die von dem frühen Förderer Georges Canguilhem bis zu dem frühen Kritiker Jacques Derrida führt, kann jedoch nicht verdecken, dass Foucaults Schrift in der Wissenschaft und Philosophie ein kontroverses Echo gefunden hat. Das beginnt bereits mit der prominentesten Replik, auf die *Wahnsinn und Gesellschaft* mit Derridas Aufsatz *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* gestoßen ist. Den Ausgangspunkt von Derridas Überlegungen bildet die Vermutung, Foucaults Kritik der Vernunft könne sich nur »gemäß einer hegelschen Dimension vollziehen, die ich, für meine Person wenigstens, in dem Buch von Foucault sehr wohl verspürt habe« (Derrida 1976, 61). In den Duktus seiner eigenen Untersuchung nimmt Derrida die Hegel'sche Dimension mit auf, indem er sich in einer ironischen Perspektive selbst in die Position des Schülers zum Lehrer, des Herren zum Knecht setzt, um Foucaults Überlegungen zu dekonstruieren. Den eigentlichen Kernpunkt seiner Kritik bildet jedoch Foucaults Descartesinterpretation. Gegen Foucaults zentrale These, Descartes habe den Wahnsinnigen in der ersten Meditation zum Schweigen verurteilt, liest Derrida die in *Wahnsinn und Gesellschaft* angeführte Passage aus den *Meditationen* als strategisches Argument im Rahmen des methodischen Zweifels, der den Wahnsinn vollständig anerkennt, um von ihm zur Selbstgewissheit des Geistes schreiten zu können. Foucaults Geschichte des Wahnsinns erscheint in dieser Perspektive nicht als Gegengedächtnis zur Geschichte der Metaphysik, sondern als deren letzte Ausprägung.

Derridas luzide Kritik der Archäologie, die deren philosophisches Zentrum aushebelt, ist nicht unbeantwortet geblieben. Dass Foucault erst 1972 auf Derridas Aufsatz reagiert, zeigt aber, wie tief der Stachel gesessen hat. In seiner späten Antwort auf Derridas Vorwürfe hat Foucault die Gelegenheit genutzt, um grundsätzliche Unterschiede zwischen Archäologie und Dekonstruktion hervorzuheben. Foucault wirft Derrida nun seinerseits die »Reduktion diskursiver Praktiken auf textuelle Spuren« vor, die letztendlich zu einer philosophischen Pädagogik führe, »die den Schüler lehrt, dass es nichts außerhalb des Textes gibt, sondern dass in ihm, in seinen Zwischenräumen, in seinen Leerstellen und seinen Ungesagtheiten das Reservat des Ursprungs regiert« (DE II, 330). An die Stelle der dekonstruktiven Privilegierung des Textes geht es der Archäologie um ein Verfahren der Geschichtsschreibung, das mit den diskursiven Praktiken den Zusammenhang zwischen historischen Formen des Wissens und sozialen Mechanismen der Diskurskontrolle in den Vordergrund stellt. Derridas vehementer Kritik seiner Descarteslektüre antwortet Foucault mit einer deutlichen Absage an den Vorrang, den der Begriff der Textualität und die Tradition der Philosophie in der Dekonstruktion einnehmen, zugunsten einer historischen Analyse der Interferenzen von Macht und Diskurs, die sich der philosophischen Reflexion widersetze. Wie immer der Streit zwischen Foucault und Derrida zu beurteilen ist: Was in ihm verschwindet, sind die ursprünglichen Gemeinsamkeiten zwischen Dekonstruktion und Diskursanalyse, die in Derridas Kritik der Metaphysik und Foucaults Begriff der Abwesenheit des Werkes angelegt waren. Die Kritik Derridas wie die Replik Foucaults haben jedenfalls dazu geführt, dass Diskursanalyse und Dekonstruktion in der Folge unversöhnlich nebeneinander stehen und in keinen produktiven Dialog mehr eintreten konnten.

Nicht nur von Seiten der Dekonstruktion ist Foucault angegriffen worden, sondern mehr noch von der der Geschichte. In dem Symposion zum 30. Jahrestag von *Wahnsinn und Gesellschaft* »Penser la folie?« stellt der Historiker Claude Quétel die kritische Frage: »Faut-il critiquer Foucault?« Trotz des feierlichen Anlasses lässt Quétel keinen Zweifel daran, dass Foucaults Thesen historisch kaum zu belegen sind. In einer ebenso detaillierten wie überzeugenden Analyse weist Quétel Foucaults These von der großen Einsperrung des Wahnsinns in der Klassik ebenso zurück wie seine Kennzeichnung des Asyls als eines moralisch und nicht medizinisch bestimmten Raums. Wenn

Quétel die Gretchenfrage nach Foucaults eigener institutioneller Verankerung stellt – ist er nun Philosoph, Soziologe, Historiker oder Literat? (vgl. Quétel 1992, 99) –, dann zeigt sich zugleich, dass Quétels berechtigte Zweifel am historischen Gehalt, die auch von Kritikern wie Marcel Gauchet und Gladys Swain (1980) sowie Roy Porter (1992) geteilt werden, an der innovativen Bedeutung seiner Geschichte des Wahnsinns, deren lange Genese sich an der Arbeit von Philippe Artières und Jean-François Bert (Artières/Bert 2011) ablesen lässt, als einer Geschichte der Abwesenheit eines Werkes vorbeigehen.

Einen neuen Impuls hat die Forschung, die sich in den letzten Jahren eher dem Spätwerk zugewandt hat, von Ugo Balzaretti erhalten. In einer umfangreichen Studie, die insbesondere die erste Einleitung in *Wahnsinn und Gesellschaft* aufwertet und zu Recht darauf hinweist, dass die deutsche Ausgabe fragwürdige Auslassungen vorgenommen hat, erkennt Balzaretti eine Nähe Foucaults zu Hegel, die er in einem Vergleich der Interpretationen von Diderots *Le neveu de Rameau* ausführt, die Hegel und Foucault vorgelegt haben. Insgesamt geht es ihm allerdings darum, »Canguilhems Philosophie als den umfassenden Ansatz darzustellen, in dem Foucaults Kritik am anthropologischen Reduktionismus und an der modernen Biopolitik ihren prägnanten und konsistenten Sinn erhalten kann« (Balzaretti 2018, 26). Trotz dieser Privilegierung Canguilhems liegt der Vorteil von Balzarettis Studie darin, dass er eine Brücke von der frühen Untersuchung zum Wahnsinn zu den späten Ausführungen Foucaults zur Biopolitik schlägt und so auf Kontinuitäten im Werk aufmerksam machen kann.

Während sich Philosophie und Geschichtswissenschaft kritisch zu Foucaults Geschichte des Wahnsinns äußerten, konnte die Literaturwissenschaft eher an Foucault anschließen. So hat Shoshana Felman mit ihrer Untersuchung zu *Writing and Madness* (Felman 2003) eine beeindruckende Studie vorgelegt, die im Spannungsfeld von Foucault und Derrida den literarischen Ausformungen des Wahnsinns bei Nerval, Flaubert, Balzac, Henry James u. a. nachgeht. Die vielfältigen, zwischen Eloge und Kritik schwankenden Auseinandersetzungen mit *Wahnsinn und Gesellschaft* belegen noch einmal den innovativen Charakter eines Werkes, das sich mit den Ansprüchen der Wissenschaft allein nicht erfassen lässt.

Literatur

Artières, Philippe/Bert, Jean-François: *Un succès philosophique. L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault.* Caen 2011.

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist 2018.

Bogdal, Klaus-Michael: Das Geheimnis des Nicht-Diskursiven. In: Klaus-Michael Bogdal/Achim Geisenhanslüke (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2006, 13–24.

Burke, Peter (Hg.): *Critical Essays on Michel Foucault*. Aldershot 1992.

Derrida, Jacques: Cogito und Geschichte des Wahnsinns. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1976, 53–101 (frz. 1967).

Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg 1960.

Felman, Shoshana: *Writing and Madness (Literature/Philosophy/Psychoanalysis)*. Palo Alto 2003.

Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.

Foucault, Michel: *Folie, langage, littérature*. Paris 2019.

Gauchet, Marcel/Swain, Gladys: *La pratique de l'esprit humain*. Paris 1980.

Geisenhanslüke, Achim: *Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung*. Opladen 1997.

Geisenhanslüke, Achim: Freud aus Frankreich. Psychoanalyse und Postmoderne. In: *Kodikas/Code. Ars Semeiotica Volume* 23 (2000), 275–286.

Quétel, Claude: Faut-il critiquer Foucault? In: Elisabeth Roudinesco u. a. (Hg.): *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*. Paris 1992, 86–106.

Porter, Roy: Foucault's great confinement. In: Still/Velody 1992, 119–125.

Postel, Jacques/Quétel, Claude: *Nouvelle Histoire de la Psychiatrie*. Toulouse 1983.

Privitera, Walter: *Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults*. Frankfurt a. M. 1990.

Roudinesco, Elisabeth u. a. (Hg.): *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*. Paris 1992.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.

Still, Arthur/Velody, Irving (Hg.): *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la folie*. London 1992.

White, Hayden: Foucault Decoded: Notes from the underground. In: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore 1985, 230–260.

Achim Geisenhanslüke

6 *Die Geburt der Klinik*

Im April 1963 erschienen am gleichen Tag zwei Bücher von Michel Foucault: Die *Geburt der Klinik* und *Raymond Roussel* (Sarasin 2005, 40). Die *Geburt der Klinik* scheint dabei eine offen gebliebene Aufgabe aus *Wahnsinn und Gesellschaft* zu erfüllen. So hatte Foucault bereits in einer Fußnote seiner 1961 erschienenen Habilitation notiert: »Es müßte eine genauere Untersuchung darüber angestellt werden, was *sehen* in der Medizin des achtzehnten Jahrhunderts bedeutet« (WG, 216). 1960 war Foucault Professor für Psychologie in Clermont-Ferrand geworden und hatte im September seinem Lehrer Louis Althusser (s. Kap. 33) das Manuskript von *Die Geburt der Klinik* zur Lektüre gegeben.

1962 hatte Foucault Derridas Einleitung zu Edmund Husserls *Der Ursprung der Geometrie* studiert und sich daraufhin vorgenommen, seinen Begriff von Archäologie zu schärfen (DE I, 34). Von der *Geburt der Klinik* an bis zu seiner Antrittsvorlesung am Collège de France 1970 wird Foucault unter dem methodologischen Leitbegriff ›Archäologie‹ arbeiten. Die *Geburt der Klinik* stellt diesen Begriff zum ersten Mal an prominenter Stelle aus. Im Untertitel heißt es: »Eine Archäologie des ärztlichen Blicks«. Noch in *Wahnsinn und Gesellschaft* war der Begriff lediglich im Vorwort gefallen. Hier hatte Foucault die »Sprache der Psychiatrie« als »ein[en] Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn« begriffen. »Ich habe nicht versucht, die Geschichte dieser Sprache zu schreiben, vielmehr die Archäologie dieses Schweigens« (WG, 8). Die von Foucault später selbst kritisierte Ursprünglichkeit einer Erfahrung des Wahnsinns klingt in diesem Vorhaben an (AW, 29), und so lässt sich in der *Geburt der Klinik* auch eine Verschiebung gegenüber *Wahnsinn und Gesellschaft* markieren: Unter dem Begriff der Archäologie ist fortan ein Aufwühlen des Bodens, auf dem wir stehen, zu verstehen, eine Destabilisationsarbeit an unserem Wissen, keine Rekonstruktion einer Ursprünglichkeit (Schneider 2004, 84 ff.). »Eine *Archäologie* jedoch bedeutet, wie der Name nur allzu offensichtlich besagt«, stellt Foucault 1968 klar, »die Beschreibung des *Archivs*«. Und das Archiv meint eine »Gesamtheit von Regeln« der »Sagbarkeit« und »Aufbewahrung« von Äußerungen, sowie Regeln des »Gedächtnisses« und der »Reaktivierung« von diskursiven Formationen (DE I, 869). An gleicher Stelle fasst Foucault den »medizinischen Diskurs«, den er in der *Geburt der Klinik* untersucht habe, so zusammen: »Die Klinik konstituiert weder eine wahre noch eine falsche Wissenschaft [...]. Sie ist eine zugleich theoretische und praktische, deskriptive und institutionelle, analytische und reglementierende, ebenso aus Schlußfolgerungen wie aus Entscheidungen, aus Behauptungen wie aus Entscheidungen zusammengesetzte Aussagengesamtheit« (DE I, 920).

Methode

»Dieses Buch«, schreibt Foucault im Nachwort zur *Geburt der Klinik*, »ist ein Versuch, in dem so verworrenen, so wenig und so schlecht strukturierten Bereich der Ideengeschichte zu einer Methode zu gelangen« (GK, 206). Damit ist das große methodologische Motiv der Studie benannt. Während die klassische Ideengeschichte sich an Kontinuitäten und an Sinnentschlüsselungen von Texten hält und bisher nur analogisch oder psychologisch fortzuschreiten wisse (GK, 15), sucht Foucault zunächst eine radikale Verknappung herzustellen: »Wäre nicht eine Diskursanalyse möglich, die in dem, was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt?« (GK, 15).

Zwar erscheint das Wort »Diskursanalyse« erst im leicht veränderten Vorwort der Auflage von 1972 und ersetzt den vorhergehenden Ausdruck »analyse structurale du signifié«, aber sie ist zweifellos der Name für die Methode, die Foucault der klassischen Ideengeschichte gegenüberzustellen sucht (vgl. dazu auch Sarasin 2006). Als zu stark strukturalistisch inspiriert hat zwar auch Foucault die *Geburt der Klinik* später kritisiert (AW, 29), im Vokabular in der Neuauflage strukturalistische Termini getilgt und den Begriff »Diskurs« öfter eingesetzt (vgl. DE I, 63 und die editorischen Anmerkungen in BP I, 1528–1552). Strukturalistisch im engeren Sinn ist die *Geburt der Klinik* jedoch nie gewesen, da sie weniger an der Differenz von Zeichen und Bezeichnetem und an überzeitlichen Strukturen interessiert ist als an der Historizität eines triangulären Verhältnisses von Raum, Sprache und Tod (GK, 7). Wenn also die *Geburt der Klinik* auch Foucaults »weiteste Hinwendung zum Strukturalismus« darstellt (Dreyfus/Rabinow 1987, 40), so muss die nachträgliche Überarbeitung doch als Stärkung der eigentlichen Intention der Analyse der historischen Möglichkeitsbedingungen verstanden werden.

Foucault hat den Wandel einer vorklinischen Medizin der Klassik zu einer anatomisch-pathologischen Medizin im Auge, der sich am Ende des 18. Jh.s vollzieht. Diese Rekonstruktion soll es ermöglichen, und dies stellt den Ausgangspunkt Foucaults dar, in der

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_6

Gegenwart einige der »Fäden« einer Struktur der europäischen Kultur »herauszulösen«, die »seit nicht weniger, aber auch nicht viel mehr als zwei Jahrhunderten das dunkle aber solide Gewebe unserer Erfahrung bilden« (GK, 210). Die *Geburt der Klinik* liefert so ein Moment der »Analyse des Bodens, auf dem wir stehen« (DE I, 647). Es ist nicht das geringste Moment, denn Foucault gelangt in der *Geburt der Klinik* zu der weit reichenden These, dass sich im medizinischen Diskurs um 1800 der wissenschaftliche Diskurs vom Individuum zentral formiert und der Medizin für die »Wissenschaften vom Menschen« eine Bedeutung zukommt, »die nicht nur methodologischer Art ist, da sie das Sein des Menschen als Gegenstand positiven Wissens betrifft« (GK, 208).

Nun ist die Methode der Diskursanalyse historisch und kritisch zugleich. Historisch ist sie, insofern sie das »konkrete *Apriori*« der »Medizin als klinischer Wissenschaft« untersucht (GK, 13). Diese Dimension wird in der *Ordnung der Dinge* genauer als »historisches Apriori« gefasst werden (DE I, 197; OD, 204; zum *Apriori* vgl. Nealon 2014). Kritisch ist sie, indem sie sich »auf die Ebene der fundamentalen Verräumlichung und Versprachlichung des Pathologischen« begibt, »wo der beredte Blick, den der Arzt auf das giftige Herz der Dinge richtet, entsteht und sich sammelt« (GK, 9). In beiden Momenten lässt sich so die Diskursanalyse an Kant anschließen. Wenn Kritik mit Kant an das »Faktum [...], daß es Erkenntnis gibt« gebunden sei, so sei sie für uns mit Nietzsche an »das Faktum gebunden, daß es Sprache gibt« (GK, 13). Somit steht Kritik unter dem Verdacht, nur noch Kommentar sein zu können, Rede über ein Ungesagtes vor und in der Sprache. Dem setzt Foucault die Diskursanalyse als Behandlung sprachlicher »Ereignisse« und »funktioneller Sinnabschnitte« gegenüber (GK, 15). Es ist die Vorbereitung einer Kritik, in der nicht mehr das Wort Gottes im Sinn nachhallt. Andererseits wird die historische Fragestellung mit Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit fragen, gegen Kant aber auf der Historizität des *Apriori* insistieren. Insgesamt begreift Foucault die *Geburt der Klinik* als die kritische Geschichte einer Figur innerhalb der Entwicklung des Positivismus (GK, 209).

Die Kritik der Diskursanalyse wird also die »Bedingungen der Möglichkeit der medizinischen Erfahrung« (GK, 17) untersuchen, indem sie die Änderung der systematischen Form des Diskurses untersucht. Der Begriff des Diskurses, der im Werk Foucaults vielfältige Wandlungen durchläuft, bezieht sich in seiner frühen Form noch auf ein Ensemble aussagbaren Wissens, das in der *Geburt der Klinik*, wie auch schon in *Wahnsinn und Gesellschaft*, an seine außerdiskursiven Umgebungen, ein Geflecht institutioneller, politischer und ökonomischer Möglichkeitsbedingungen, angekoppelt wird, die jedoch nicht als ›kausale Attributionen‹ verstanden werden können (vgl. Starobinski 1976). Dieser Aspekt materieller Möglichkeitsbedingungen und des »spezifische[n] Schweigen[s] bestimmter nichtsprachlicher Bedingungen« (Gehring 2004, 37), der nach der *Geburt der Klinik* zugunsten einer stärkeren Betonung des Diskurses zurücktritt, wird von Foucault später stärker im Begriff des Dispositivs in *Der Wille zum Wissen* betont. In der *Geburt der Klinik* zielt Foucault auf ein Ineinander von Bedingungen, die »ihre eigene Zeitlichkeit besitzen« (Brieler 1998, 103) und in ihrem Zusammentreten die Möglichkeit einer Erfahrung eröffnen.

Text

Die *Geburt der Klinik* beschränkt sich auf einen sehr eng gesteckten Zeitraum der Entwicklung medizinischen Wissens von etwa der Mitte des 18. Jh.s bis zum Beginn des 19. in einem fast ausschließlich französischen Kontext. Die Hauptlinie der Untersuchung bildet die Veränderung des Wissens von Krankheiten zwischen dem klassischen, vorklinischen Denken und der anatomisch-pathologischen Medizin der Klinik ab. Im Detail zeichnet Foucault einzelne Stränge in der »Transformationsgeschichte« (Schneider 2004, 49) der Klinik nach, die durch Überlappungen der Diskurse, Vor- und Rückgriffe, interne Diskontinuitäten dieser grundlegenden Mutation ausmachen und den ärztlichen Blick der anatomisch-pathologischen Klinik am Ende als eine durch nachträgliche Wirksamkeiten gekennzeichnete diskursive Formation verdeutlichen.

Im Gegensatz zu unserem Denken war in der klassischen Erfahrung die Krankheit unabhängig vom Körper definiert, ihre Lokalisierung im Körper war zweitrangig. Die »Medizin der Arten« suchte das Wesen einer Krankheit zu bestimmen, indem sie Oberflächenverteilungen nachvollzog und im Modus der Analogie von Formen klassifizierend voranschritt. Dabei ist die »erste Struktur der klassifizierenden Medizin [...] der flache Raum des Immerwährend-Gleichzeitigen – das Tableau« (GK, 22). Es ist der flache Raum eines Bildes oder einer Tabelle, in dem alles versammelt wird, was sich dem Blick zugänglich zeigt. In den Krankheiten erkennt die Medizin das Gesetz des Lebens, denn sie sieht in ihnen die gleiche Ver-

nunftordnung sich aussprechen. Das Objekt des Arztes ist nicht der individuelle Körper, sondern die ideale Krankheit, ihr Wesen.

Foucault erfasst das klassische Denken der Krankheiten als eine Verräumlichung: »Das klassifizierende Denken gibt sich einen wesenhaften Raum. Und nur in diesem Raum hat die Krankheit eine Existenz, da er sie als Natur konstituiert« (GK, 25). Genauer unterscheidet Foucault drei Instanzen dieser Verräumlichung. Die *primäre Verräumlichung* stellt die Krankheiten auf einer »Ebene von Homologien« (GK, 32) ein. In der *sekundären Verräumlichung* zeigt sich eine verstärkte Beobachtung des Patienten, dessen Physis dem Erscheinen der Krankheit spezifische Färbungen verleiht. Die »*tertiäre Verräumlichung*« schließlich bezeichnet »die Gesamtheit der Gesten [...], durch die die Krankheit in einer Gesellschaft umstellt und festgestellt wird [...]« (GK, 32 f.).

Über die Kritik des Spitals, in dem die Armen, Elenden und Kranken unterschiedslos gesammelt wurden, wird nun die Medizin der Arten fundamental in Frage gestellt. Das 18. Jh. kritisiert das Spital als eine künstliche, gesellschaftliche Einrichtung, innerhalb derer die Krankheit ihr natürliches Gesicht zu verlieren droht. Stattdessen gelte es, die Krankheit im Rahmen der Familie, an ihrem natürlichen Ort, zu pflegen, da sich hier auch die unverfälschte Natur der Krankheit zeigt. Foucault sieht diese Kritik sich zuspitzen in der Zentralisierung eines medizinischen Bewusstseins, von der die Einrichtung der Königlichen Gesellschaft für Medizin 1776 ein Beispiel abgibt. Der Diskurs verdoppelt sich: Der Ordnung der Arten, der das Wissen entstammt, folgt eine souveräne Verteilung dieses Wissens. Medizinischer und gesellschaftlicher Raum überschneiden sich. Gesundheitstribunale werden gefordert, Gesundheitskontrollen eingerichtet. Ein quantitatives Moment im Verständnis von Krankheiten verbindet sich mit einem »kollektive[n] Bewusstsein, das alle ihm begegnenden Informationen aufnimmt, sich immer weiter ausbreitet und verzweigt, bis es schließlich die Dimension einer Geschichte, einer Geographie, eines Staates erreicht« (GK, 46). Eine medizinische Wahrnehmung entwickelt sich, in der für Foucault die klinische Erfahrung bereits *in nuce* entwickelt vorliegt. Während vor der Revolution ein »Klerus der Heilkunst« eine »rigorose, militante und dogmatische Medizinisierung der Gesellschaft« betreiben soll, dient nach der Revolution die angestrebte Medizinisierung der »Verflüchtigung der Krankheit in einem korrigierten, organisierten und überwachten Milieu« (GK, 49). »Der Kampf gegen die Krankheit muß als Krieg gegen die schlechten Regierungen beginnen« (GK, 50 f.). In den Träumen und Reformen zeichnet sich die Normalität als Regulativ der Erkenntnis des Menschen ab. Im 19. Jh. dann wird sich die Medizin nicht mehr an der Gesundheit, sondern, wie Foucault mit Begriffen seines Lehrers Georges Canguilhem (s. Kap. 30) formuliert, am Normalen und Pathologischen ausrichten (zum Bezug auf Canguilhem vgl. Osborne 1992).

Die Kritik der Institutionen vor der Revolution wie nach der Revolution verbindet sich mit der zunehmenden Problematisierung der Ausbildungs- und Zulassungspraxis. Weil sie das Elend institutionalisieren, werden die Spitalsgüter nach der Revolution nationalisiert. Die Fürsorge wird von der Gesetzgebenden Versammlung kommunalisiert und die Fürsorge, die sich den Kranken widmet, muss von der Verfolgung der Verbrecher unterschieden werden. Die Reform der Ausbildungsstrukturen wird darauf zu achten haben, der Scharlatanerie Einhalt zu gebieten. Das Resultat ist eine ambivalente Situation, in der bereits eine individuelle Erfahrungsform des Blicks zu verzeichnen ist, der die didaktische Vermittlung jedoch noch konträr gegenübersteht. »Das *Sichtbare* war nicht *sagbar* und nicht *lehrbar*« (GK, 67). Was fehlt, ist eine tiefgreifende Änderung im medizinischen Wissen, die es ermöglichen wird, praktische Ausübung und theoretische Begrifflichkeit zu vereinen.

Diese Verbindung hat auch nicht statt in dem, was sich aus dem Randbereich des Spitals an verschiedenen Orten Europas als ›Protoklinik‹ entwickelt. Die ›Protoklinik‹ ist nicht mehr grundsätzlich offen für jeden einzelnen Fall, sie ist aber auch noch nicht spezialisiert. Sie dient zur Sammlung und präsentiert ein »nosologisches Theater« bereits bekannter Wahrheiten, sie vermag aber nicht die notwendige »neue Gesamtheit von Diskurs und Praxis« (GK, 77) zu verwirklichen. Es ist vor allem die Abschaffung der alten Struktur der Spitäler und die Schließung der Universitäten, in deren Lücke Foucault die Möglichkeit eines neuen Diskurses situiert. Ein ›freies Feld‹, in dem sich schrittweise die neue Konstellation des ärztlichen Blicks errichten kann.

Auch wenn die Reformvorhaben und Diskussionen der Republikjahre II bis VI (1794–1798) vor allem in Bezug auf die Reorganisation der Ausbildung und die Kontrolle der Zulassungspraxis viel zu dieser Änderung beitragen, bleibt das ambivalente Gefüge der Medizin vorerst bestehen. »Die Medizin definiert sich in dieser ersten Zeit als klinische Medizin nur, indem sie sich gleichzeitig als vielfältiges Wissen von der Natur

und als Erkenntnis des Menschen in der Gesellschaft definiert« (GK, 87). Der Entwurf, den der Mediziner und Philosoph Pierre-Jean-Georges Cabanis am 6. Messidor des Jahres VI (1798) zu einer Theorie des ärztlichen Berufs in die Debatten einbringt, enthält ein weiteres Moment der künftigen Medizin. Cabanis differenziert den öffentlichen Wert von ›Produkten‹, die direkt den Wertmaßstab für andere betreffen. ›Produkte‹ von öffentlichem Wert können über diese Unterscheidung reguliert werden. Dies gilt für die Edelmetalle, die den Tauschwert fixieren ebenso wie für die Gesundheit: »Man muß also die Ärzte wie die Goldschmiede überwachen« (GK, 95). Erst in den Gesetzen des Jahres XI (1802–1803) wird aber diesen Überlegungen entsprochen. Die Klinik kann nun der Bereich eines kontrollierten Wissens werden, wohingegen die Praxis der Ort eines »*kontrollierte[n] Empirismus*« ist (GK, 97). Während in der Klinik geforscht wird, kann im reorganisierten Spital der Arzt – bedingt, aber dennoch – Platz finden für neue Erfahrungen. Auch das leidende Individuum kann der Gesellschaft zur Verbesserung ihres Gesamtwohls dienen – als Erfahrungsobjekt. Der Liberalismus erfasst auch den »Blick des Arztes«, der »als Investitionsobjekt seinen Platz in den geschäftlichen Kalkülen einer liberalen Welt« hat (GK, 101).

In der Revolutionszeit entwickelt sich so eine medizinische Idealvorstellung, in deren Charakterisierung sich eine auffällige Korrespondenz mit dem beobachten lässt, was Foucault später Bio-Macht nennen wird. Die Kontrolle der Bevölkerung deutet sich hier bereits als Seitenstück des Traums der effektiven Bekämpfung der Krankheiten an (vgl. DE IV, 201).

Foucault bringt nun diese grundlegende Wandlung der Klinik in einen Zusammenhang mit der Zeichentheorie Étienne Bonnot de Condillacs. Die Theorie der natürlichen Zeichen und der Durchlässigkeit des Signifikanten auf das Signifikat hin führt dazu, dass die Krankheit ganz in ihrer Erscheinung aufgehen kann. Diese Übersetzung der Philosophie natürlicher Zeichen auf den Bereich der Klinik ist zentral, denn aus ihr heraus begreift Foucault die grundsätzliche Gleichzeitigkeit von *Sehen* und *Sagen* im klinischen Diskurs: »In der Klinik kommunizieren *Gesehen-sein* und *Gesprochen-sein* von vornherein in der manifesten Wahrheit der Krankheit, deren ganzes *Sein* eben darin liegt. Krankheit gibt es nur im Element des Sichtbaren und folglich im Element des Aussagbaren« (GK, 109). Auch die Zeit steht nun nicht mehr im Gegensatz zur Natur, sondern wird über die sprachliche Struktur des Wissens und ihre natürlichen Verkettungen in der Natur aussagbar. Für die Krankheit bedeutet dies, dass die Variationen, die die Natur einbringt, nicht aus dem ›Wesen‹ einer Krankheit ausgeschieden werden müssen, sondern in die Idee der Krankheit integriert werden. So wird man schließlich zu einem »Kalkül der Gewissheitsgrade« gelangen, der ›eines Tages‹ zu dem höchstmöglichen Wissen der Medizin führen soll. Der »Mythos eines sprechenden Auges« (GK, 128) baut darauf auf, dass der analytische Blick die pathologische Komposition der Natur in ihren Einzelschritten rekonstruieren kann. Damit einher geht eine zunehmende Verherrlichung der Sinnlichkeit, eine Ästhetik, die die Analyse leitet und die sinnliche Wahrheit hervorbringt. Hier tritt etwas auf, was die Erfahrung der pathologisch-anatomischen Klinik ermöglichen wird: Der Leib in seiner Berührbarkeit und Integrität. Was Foucault als ›neue Klinik‹ begreift, muss vor allem als die Öffnung der Körper verstanden werden. Die serielle und temporale Zerlegung war dazu ein erster Schritt. Die Änderung des medizinischen Blicks wird jedoch manifest erst über die tatsächliche Öffnung der Körper in der Tiefe durch die Obduktion.

Obwohl es kein moralisches Problem der Anatomie gegeben hat – man »sezierte am hellichten Tag« (GK, 138) – ist es erst der Anatom Marie François Xavier Bichat, der die Obduktion in die Klinik einführt und damit ihre Struktur grundsätzlich ändert. Auch im letzten Schritt entwickelt sich das klinische Wissen also über einen Rückgriff: In diesem Fall Bichat, der auf die Anatomie, wie sie bereits Giovanni Battista Morgagni 1761 gefasst hatte, zurückgreift. Bichats Reduktion der Organe auf homogene Gewebeflächen entsprach zwar noch dem alten »*Flächenblick*« (GK, 142) des Klinikers, aber er begreift die Krankheit als ein aktives Subjekt: Sie teilt die Organe untereinander, sie zerlegt den Körper. Damit trennt sich bei Bichat die Analyse von dem linguistischen Moment und wird spatialisiert. Der Blick des Arztes wird Analyse der Analyse, die die Krankheit vornimmt. Er kann dazu in den Körper eindringen und den Blick in die Tiefe hinein versenken. Die Krankheit ist nun der pathologische Raum des Körpers selbst. Bichats Anatomie ist die zentrale Figur des Buches: An ihr wird deutlich, wie sehr sich die Klinik über die Ambivalenz von Rekurrenz und Vorgriff entwickelt. Indem Bichat eine noch nicht akzeptierte Methode (die der Pathologie) aktualisiert, trägt er die Entwicklung der Klinik einen Schritt weiter, als sein ›altes‹ Erkenntnisinteresse (›Flächenblick‹) ihm eigentlich ermöglicht (vgl. zu Bichat auch Singy 2014).

Mit der pathologisch-anatomischen Erfahrung verändert sich die Position des Todes. Bildete er in der

ersten klinischen Erfahrung eine absolute Grenze, so zeigt er sich nun als verstreutes Phänomen. Der Tod ist nicht mehr das drohende Ende im Leben, sondern er ist zunächst die Höhe, von der aus die Klarheit des Blicks sich im Körper zu entfalten vermag. Er bringt die »Wahrheit des Lebens und die Natur seines Leidens« an das Licht. Foucault erkennt hinter Bichats Definition des Lebens als Sammlung der Kräfte, die dem Tod widerstehen, in der Anatomie die fundamentale Bestimmung des Lebens vom Tode aus. Die »Zersetzung« des Todes »ist eine *Dekomposition* im vollen Sinne des Wortes: die ›Analyse‹, die Philosophie der Elemente und ihrer Gesetze, findet im Tod, was sie vergeblich in der Mathematik, in der Chemie, in der Sprache gesucht hatte – ein unüberbietbares von der Natur selbst vorgegebenes Modell [...]« (GK, 158). Das gesamte Spiel der Ähnlichkeiten ist zerbrochen, und die Krankheit organisiert sich wie ein paralebendiges Individuum im lebenden Körper.

Foucault sieht Bichat nicht mehr als Vitalisten an, da er bei Bichat einen neuen ontologischen Status der Natur ausmacht, über den das Leben »die Rolle des allgemeinen Elements« (GK, 168) übernähme. Nach Foucault hat der Vitalismus nur Gestalten des Lebendigen erklärt, unter den Paradigmen der Klassik. Diese Abgrenzung wird Foucault in der *Ordnung der Dinge* aber noch verschärfen und damit eine in der *Geburt der Klinik* noch zackig verlaufende Demarkationslinie begradigen.

In der anatomischen Erfahrung sind nun Leben, Krankheit und Tod zu einer »Dreifaltigkeit« (GK, 172) vereint. Zu dieser Dreidimensionalität der Analyse gesellt sich eine »Semiologie«, die auf einer »*Triangulierung der Sinne*« unter der Herrschaft des Blicks beruht: »[Z]um ersten Mal verbinden sich das Hören und das Berühren mit dem Sehen« (GK, 176). Dort jedoch, wo das Unsichtbare droht, kommt die individuelle Differenz der Körper (s. Kap. 62) ins Spiel: An dieser Stelle wird der wissenschaftliche Diskurs über das Individuum notwendig, um das Sichtbare nicht im Unsichtbaren zu verlieren. Dies ist letztlich die fundamentale Mutation des Blickes, die Foucault nachvollzogen hat: Der Tod als insistierende Unterbrechung organisiert den Diskurs über den Körper und zeigt sich in einem Wissen, das in der triangulären Analyse des Blicks das Individuum als seinen fragilen, aber notwendigen Bezugspunkt fordert. Die Sprache, die diesen Raum artikuliert, beschreibt nicht mehr Sichtbares als Lesbares, sondern in ihr öffnet sich das Wort auf die Individualität hin. Nicht nur die Verbindung von Wissen und Erotik deutet Foucault an dieser Stelle an, sondern er spielt auch auf den Tod an, der zum »lyrischen Kern des Menschen« geworden ist, womit gegen Ende der Studie noch einmal eine Brücke zum Schriftsteller Raymond Roussel, dem Autobiographen des Todes, geschlagen ist, die sich ebenfalls am Sichtbaren ausrichtet (Paltrinieri 2014, 536).

Schließlich aber hat sich die Medizin mit Bichat noch nicht vollständig aus den Fängen der Medizin der Arten gelöst. Anhand der Debatte über die Fieber (GK, 186 ff.) kann Foucault zeigen, dass erst mit dem Physiologen Broussais die Idee des Wesens endgültig aus der Krankheit ausgetragen wird. Broussais setzt die Priorität auf die Lokalität der Krankheit, der organische Raum der Krankheit wird unabhängig vom Raum der nosologischen Konfiguration. Auch Broussais kehrte in vielen Punkten zu vorklinischen Annahmen zurück. Das Spiel der Diskontinuitäten, Vor- und Rückgriffe zeigt sich am abschließenden Punkt des neuen Blickes der anatomisch-pathologischen Klinik noch einmal. Broussais fügte die Lokalisierung der Krankheit in ein Kausalschema und konnte damit die Krankheit als eine organische Reaktion begreifen. Die Lokalität ist nicht das Wesen der Krankheit, sondern Station einer Entwicklung. Damit verschwindet endgültig das Sein der Krankheit.

Diskursanalyse und der Tod

»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« (GK, 208), schreibt Foucault im Nachwort. Wenn eine Geburt in der *Geburt der Klinik* beschrieben wird, dann ist es zunächst die Geburt des Individuums im wissenschaftlichen Diskurs. Dieses Individuum ist verknüpft mit der »freien Souveränität des Wahren«, die sich im »schrankenlose[n] Reich des Blicks« manifestiert (GK, 55). Das Individuum ist der unabdingbare Träger des neuen Wissens der Klinik. Neben der Dreifaltigkeit von Raum, Sprache und Tod und der von Hören, Fühlen und Sehen zeigt sich so die Triangularität von Wissen, Individuum und Tod. Die *Geburt der Klinik* lässt sich so auch als eine Genealogie einer neuzeitlichen Wahrheit verstehen (vgl. DE IV, 475). Das Ereignis der Klinik ist jedoch keine Geburt im Sinne einer aktiven Hervorbringung der Klinik, das Ereignis ist eine verstreute Figur, diskontinuierlich und dispers. Ein *genitivus subjectivus*: Die Klinik gebiert vielmehr das wissenschaftliche Individuum.

In der Sekundärliteratur hat Philipp Sarasin (2005–

2006) die *Geburt der Klinik* als Beginn der Diskursanalyse Foucaults ausgezeichnet. Sarasin verweist auf den mortifizierenden Aspekt der Analyse: wie der Pathologie Bichats die Leiche, so ist der Diskursanalyse der Text ein erkaltetes Monument, kein lebendiges Dokument. Ulrich Johannes Schneider wiederum hat auf die literarische Gestalt des Ausgesagten hingewiesen, dem Foucault »Unhintergehbarkeit« zuspricht. »Aussagen sind Gesten, wie diese wiederum sprechend sind« (Schneider 2004, 47). Abgesehen von der dunklen Frage des Verhältnisses Foucaults zur Literatur – oder der *Klinik* zu *Roussel* – verbirgt sich hier ein kaum diskutierter Aspekt der *Geburt der Klinik*. Die Analyse Bichats reproduziert die mortifizierende Praktik der Krankheit, die sich wie ein lebendes Individuum geriert, das Leben zeigt sich somit über die Krankheit, über den Tod. Parallel zerlegt die Diskursanalyse den Text. Auch sie »verlangt [...] zuallererst, dass das Objekt der Analyse tot sei: Das heißt [...] nicht mehr vom Sinn der Tradition beseelt [...]« (Sarasin 2006, 126). Von der Dekomposition des Textes aus als einziger Möglichkeit zeigt sie das ereignishafte Leben der Texte in der Geste der Nachträglichkeit. Eine verschleierte Präsenz deckt die Diskursanalyse damit nicht auf, das zeigt die *Geburt der Klinik* in den vielfachen Spielen der Rekurrenzen und Vorgriffe. Sie ist vielmehr interessiert am nachträglichen Leben der Texte und argumentiert aus der Gegenwart, ohne diese als Norm zu setzen (vgl. Delaporte 2015, 1523–1525).

Literatur

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln u. a. 1998.

Delaporte, François: Notice. In: *Michel Foucault: Œuvres*. Bd. I. Paris 2015, 1513–1525.

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort und einem Interview mit Michel Foucault*. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff. Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a. M. 2004.

Nealon, Jeffrey T.: Historical A Priori. In: *The Cambridge Foucault Lexicon*. Hg. von Leonard Lawlor und John Nale. New York 2014, 200–206.

Osborne, Thomas: Medicine and Epistemology: Michel Foucault and the Liberality of Clinical Reason [1992]. In: *Michel Foucault. Critical Assessments*. Bd. IV. Hg. von Barry Smart. London/New York 1995, 251–279.

Paltrinieri, Luca: The Visible. In: *The Cambridge Foucault Lexicon*. Hg. von Leonard Lawlor und John Nale. New York 2014, 534–539.

Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn 2007.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.

Sarasin, Philipp: »Une analyse structurale du signifié« Zur Genealogie der Focault'schen Diskursanalyse. In: *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*. Hg. von Franz X. Eder. Wiesbaden 2006, 115–129.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.

Singy, Patrick: Xavier Bichat (1771–1802). In: *The Cambridge Foucault Lexicon*. Hg. von Leonard Lawlor, John Nale. New York 2014, 563–566.

Starobinski, Jean: Gazing at Death [Rezension von *Die Geburt der Klinik*]. In: *New York Review of Books* (22 January 1976).

Jan Völker

7 *Die Ordnung der Dinge*

Foucault brachte *Die Ordnung der Dinge* 1966 in Frankreich unter dem Titel *Les mots et les choses*, das heißt »die Wörter und die Dinge«, heraus. Dieser Titel war ein Kompromiss mit dem Verlag Gallimard. Bei dem englischen *The Order of Things* (1970) und dem deutschen *Die Ordnung der Dinge* (1971) handelt es sich um den von Foucault zunächst vorgesehenen Titel. Der französische Titel bezeichnet allerdings sehr gut, worum es in Foucaults Buch geht: Foucault verbindet in seiner Untersuchung wissensgeschichtliche mit sprachanalytischen und ästhetischen Fragestellungen. Er untersucht die unterschiedlichen Weisen, wie Wörter und Dinge in der abendländischen Wissensgeschichte des 16. bis 20. Jh.s verbunden wurden. Diese unterschiedlichen Verbindungsweisen von Sagbarem und Sichtbarem, über die sich Ordnung konstituieren soll, bezeichnet er als »Epistemen«.

Foucaults Werk wurde trotz seiner dichten wissenschaftsphilosophischen Sprache unter Intellektuellen sofort populär. Es traf allerdings nicht ausschließlich auf Sympathie. Die intensive Rezeption und Diskussion von *Die Ordnung der Dinge* verdankte sich der Schlussthese des Buches: der Mensch – als Wissensformation der Moderne – werde verschwinden wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Foucault formulierte seine These mit einem Pathos, das zu der Archiv-Arbeit, auf der die akribische Untersuchung selbst fußte, in Kontrast steht. Zu Beginn und gegen Ende seiner Darstellung taucht er aus den eingehenden Quellenforschungen zu unterschiedlichen Ordnungssystemen auf, um sich ironisch und intellektuell vernichtend auf die eigene Gegenwart und die zeitgenössischen Theoreme in Philosophie und Wissenschaften zu beziehen. Die zeitgeschichtliche Tragweite von Foucaults These vom »Ende des Menschen« (*fin de l'homme*) bleibt im Rahmen dieses Buches zwar unartikuliert; die Provokation aber führte zu prompten Reaktionen.

Die Ordnung der Dinge beinhaltet eine Kritik der Moderne. Foucault begab sich mit seiner Analyse der Epistemen (s. Kap. 55) jedoch auf eine gewollt »fundamentale« Ebene und hielt sich damit auf Distanz zu üblichen Gegenwartsdiagnosen. Der fiktive Umriss, den Foucault seiner These gab, erklärt sich daraus, dass hier ein Wunsch (eher eine Beschwörung als ein Postulat) formuliert wurde. Der Inhalt des Gewünschten war verdichtet und wenig transparent. Es sollte einen Umbruch in der gesamten Wissensformation geben: Was bislang als selbstverständlich erschienen war – die Frage nach dem Menschen – sollte diese Selbstverständlichkeit verlieren. Foucault bemüht sich, den erhofften Epistemenwechsel zu plausibilisieren und ihm den Boden zu bereiten, indem er darstellt, dass »der Mensch« ohnehin erst in der Zeit um 1800 zu dem eigentlichen Movens des Wissens und damit zur Episteme der Moderne geworden sei.

Gegenwissenschaften

Die Umbrüche in der Ordnung des Wissens, die den Menschen aus dem Fokus der Forschung rücken sollten, kündigten sich Foucaults Auffassung nach durch die Entstehung von »Gegenwissenschaften« (*contresciences*) an: Ethnologie, Linguistik und Psychoanalyse formierten seit dem frühen 20. Jh. neue Wissensgebiete. Mit ihrer Orientierung an Strukturen lösten sie die Wissensfigur »Mensch« in ihre syntaktischen Bestandteile auf. Foucault brachte diesen Wissensgebieten daher eine gewisse Sympathie entgegen, wenngleich er es (im Vorwort zur deutschen und englischen Ausgabe) ablehnt, als Strukturalist betrachtet zu werden. Gründe für Foucaults Distanz zum Strukturalismus (s. Kap. 32) können in der Nähe von Strukturalismus und Anthropologie gesehen werden, sowie in der Universalität, die von den Strukturalisten für die Strukturen in Anspruch genommen wurde. Foucault betrachtete Epistemen zwar ebenfalls als einheitlich; insofern war eine Episteme eine Struktur. Ihn interessierten jedoch die Diskontinuitäten und Umbrüche in der Wissensgeschichte. Diese sollten sich vollziehen, indem eine Episteme durch eine andere ersetzt wurde.

Die epistemischen Brüche, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* untersucht, sollen jeweils die gesamte Wissensordnung der abendländischen Kultur betreffen. Da sie zudem fundamental und unbewusst sein sollen, lassen sie sich klarer Weise weder auf einzelne aktive Personen noch auf Programme zurückführen. Jean-Paul Sartre, der innerhalb der französischen Philosophie der 1960er Jahre eine Wortführerschaft innehatte, warf Foucault aufgrund dieses Konzeptes vor, *Die Ordnung der Dinge* sei eine konservative und bourgeoise Schrift. Foucault gebe keine Instrumente an die Hand, um Veränderungen zu analysieren; seine Schrift sei daher auch keine Grundlage, um politische Veränderungen zu bewirken (Sartre 1966, 4–5). Foucaults Kritik an »dem Menschen« wurde von zahlreichen Denkern der französischen Linken sowie von deutschen Theoretikern und Philosophen als anti-humanistisch eingeschätzt. In Deutschland wurde bis in

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_7

die 1990er Jahre immer wieder argumentiert, Foucault sowie andere Strukturalisten und Poststrukturalisten lehnten ein starkes Subjekt ab (vgl. Habermas 1988, 279–312). Die philosophische Begründung eines starken Subjekts war in den Augen vieler praktischer Philosophen jedoch ethisch und politisch unabdingbar: Dies sollte insbesondere die zivilisatorische Katastrophe des Nationalsozialismus in Deutschland gezeigt haben.

Foucaults Schrift, die allgemein vom »Menschen« und dessen »Ende« handelt, ohne die Frage nach der Entstehung von politischen Totalitarismen zu thematisieren, wurde von seinen Kontrahenten als ethisch nicht vertretbar eingeschätzt. Die Unterstellung eines »Anti-Humanismus« weitete sich gelegentlich auf den gesamten Strukturalismus und Poststrukturalismus aus, womit diese Begriffe zu Schlagworten der Abwertung unliebsamer Positionen wurden.

Mit Sartres Vorwurf, Veränderung nicht denken zu können, setzt sich Foucault in seinem englischen und deutschen Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* auf moderate Weise auseinander, während er anderen Vorwürfen, wie etwa der Abstempelung zum »Strukturalisten«, eher mit Ironie oder Spott begegnet (vgl. OD, 12–16). Er bezeichnet seine Darstellung der historischen Diskontinuitäten als vorläufig und lückenhaft, gibt jedoch zu bedenken, dass seine Untersuchung als Vorarbeit für eine Theorie der Umbrüche von Wissensordnungen genutzt werden könne. In seinen Quellenforschungen sei er zumindest zu dem Ergebnis gekommen, dass Reorganisationen der Wissenssysteme in überraschender Plötzlichkeit und Gründlichkeit erfolgten; damit konnte er seine Auffassung von »Epistemen« als bestätigt betrachten.

Die Gliederung des Buches

Die Ordnung der Dinge lässt sich als wissenschaftsphilosophische Schrift bezeichnen. Sie kann in einen wissenschaftstheoretischen, einen wissenschaftsgeschichtlichen und einen wissenschaftssoziologischen Teil untergliedert werden:

Als wissenschaftstheoretisch können die beiden Vorworte (das Vorwort zur englischen respektive deutschen Ausgabe und das Vorwort des französischen Originals) sowie das erste Kapitel gelten. In den Vorworten wird die Methode von *Die Ordnung der Dinge* erläutert, indem Begriffe wie »Archäologie«, »positives Unbewusstes« und »Episteme« eingeführt werden; das erste Kapitel gibt anhand der Analyse des Gemäldes *Las Meniñas* von Diego Velázquez eine Anschauung von barocker Repräsentation.

Als wissenschaftshistorisch kann man die Kapitel 2 bis 9 bezeichnen: Hier schildert Foucault die Wissensordnungen der Hochrenaissance, des Barock und der Aufklärung sowie der Moderne. Als Episteme des 16. Jh.s analysiert er »Ähnlichkeit«; als Episteme des 17. und 18. Jh.s versteht er »Repräsentation«; und die Episteme des 19. und 20. Jh.s soll »der Mensch« (gewesen) sein.

Als wissenschaftssoziologisch schließlich lässt sich das zehnte Kapitel des Buches auffassen, in dem Foucault den Zusammenhang der modernen humanwissenschaftlichen Disziplinen skizziert.

Foucault teilte sein Buch in zwei Hälften, wobei der Einschnitt darstellerisch u. a. durch den Gebrauch zweier Diagramme markiert ist (OD, 265–266). Inhaltlich setzte er die Zäsur dort, wo die Episteme der Repräsentation sich selbst problematisch geworden sei. Während sich der erste Teil von *Die Ordnung der Dinge* überwiegend der Eigengesetzlichkeit der Epistemen »Ähnlichkeit« und »Repräsentation« widmet, analysiert der zweite Teil Heraufkunft und Eigenart der Episteme der Moderne, des Menschen.

Geschichten des Gleichen und des Anderen

Foucault hat *Die Ordnung der Dinge* als »Geschichte des Gleichen« bezeichnet (OD, 27). Als eine Geschichte des Anderen benannte er hingegen seine Geschichte des Wahnsinns (ebd.). *Die Ordnung der Dinge* als Geschichte des Gleichen, *Wahnsinn und Gesellschaft* als Geschichte des Anderen und die *Archäologie der Klinik* als eine Archäologie des ärztlichen Blickes, der Krankheiten als Naturphänomene und damit wiederum als Formen des Gleichen begreift, bildeten ein Ensemble; sie sollten das Wissen des Barock und der Aufklärung in seiner Gesamtheit darstellen (OD, 27–28). Foucault brachte demnach das Gleiche und das Andere in den 1960er Jahren in unterschiedlichen Büchern, die sich alle schwerpunktmäßig auf Barock und Aufklärung bezogen, zusammen. Die Unterscheidung des Gleichen und des Anderen war insofern analytisch und provisorisch.

Die Unterscheidung ist dennoch so auffällig stereotyp, dass ihre Benennung nahelegt, dass es zu dem Ensemble von Gleichem und Anderem wiederum ein Außen geben könnte, das in ihm nicht erfasst wird und für welches es seinerseits das Andere (oder Außen) ist. Foucault markiert deutlich, dass es sich bei

Die Ordnung der Dinge lediglich um eine Geschichte des *abendländischen* Wissens handele (OD, 21). Auf diese Weise legt er offen, dass es auch ein relevantes nicht-abendländisches Wissen gab, das sich innerhalb der Ordnungen des Gleichen und des Anderen jedoch nicht denken ließ: Als Modell für dieses undenkbar Andere oder Heterotope dient im Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* jenes imaginäre »China«, das eine fiktive Enzyklopädie des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges als (Nicht-)Ort benennt. Über dessen für »uns« undenkbares Denken, das solcherart literarisch in den Blick tritt, kann in *Die Ordnung der Dinge* lediglich gesagt werden, dass es der Traum und das exotische Imaginäre der Ordnung des Gleichen sei, und dass es im Rahmen der Ordnung des Gleichen undenkbar bleiben müsse (ebd.). Mit diesem Verweis auf das Heterotope (s. Kap. 61) ist dennoch ein Außen skizziert. Im Unterschied zum Anderen erscheint das Außen nicht als pathologisch, wenngleich es als monströs bestimmt wird.

Das positive Unbewusste

Die Darstellung von *Die Ordnung der Dinge* widmet sich dem positiv gegebenen Wissen der jeweils beschriebenen Epochen. Den Epistemen der Ähnlichkeit und der Repräsentation soll im Rahmen von *Die Ordnung der Dinge* kein Wissen vorgehalten werden, das ihnen angeblich negativ unbewusst entgangen sei. Foucault will vielmehr den Sinnzusammenhang der jeweiligen Wissensformationen freilegen, der den Zeitgenossen als »Gleiches« so selbstverständlich war, dass er sich ihnen positiv unbewusst entzog (OD, 11). Nicht das Verdrängte und Ausgeschlossene sollen aufgezeigt werden, sondern die untersuchten Wissensordnungen sollen sich unter dem historischen Blick in ihrer immanenten Komplexität entfalten. Foucault versteht dabei »Wissen« als eine »im voraus bestehende und ungeteilte Seinsweise zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis« (OD, 309) – eine Formulierung, die zugleich mit der *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kants arbeitet und von ihr Abstand nimmt.

Das monströse und undenkbare andere Denken – das sozusagen noch weniger gleich ist als der Wahnsinn, über den sich die Ordnung des Gleichen durch einschließenden Ausschluss als rational definiert – kommt im Verlauf der Darstellung nicht weiter zur Sprache: Es sei denn, man versteht das »Außen«, das »für das Denken auf der anderen Seite liegt« als dieses heterotope Andere (OD, 83). In der »Erosion des Außen« realisiert sich Foucault zufolge der Umbruch der Epistemen (ebd.).

Foucault macht durch den Verweis auf die Undenkbarkeit eines anderen Denkens, die gut zu der Schwierigkeit von *Die Ordnung der Dinge* passt, die Ursächlichkeit von Veränderungen zu bestimmen, deutlich, dass dieses Andere (oder Außen) die Kraft haben könnte, unser Denken des Gleichen und des Anderen in Frage zu stellen und gleichermaßen ›unmöglich‹ oder undenkbar zu machen. Auffälligerweise spricht Foucault in seinem Vorwort auch von »unsere(r) tausendjährige(n) Handhabung des *Gleichen* und des *Anderen*«, was seiner Bestimmung der drei Epistemen zunächst zuwider zu laufen scheint (OD, 17). Es gibt demnach eine Handhabung des Gleichen und des Anderen, die unsere genannt werden kann, wobei das Wir mit »Abendland« zu übersetzen ist. Diese Handhabung hat sich demnach durch die Umbrüche der Wissensordnungen hindurch unverändert erhalten: Sie blieb sich durch die Zeitalter der Ähnlichkeiten, der Repräsentation und des Menschen hindurch *gleich*. Es liegt nahe, diese abendländische Wissenspraktik als die Ordnung des Christentums zu betrachten.

Das Außen, von dem her die Veränderungen zu begründen waren, ließ sich mit Foucaults Ansatz nur indirekt anpeilen. Foucault hat sich in seinem intellektuellen und politischen Habitus allerdings an diesem Außen ›orientiert‹ – und zwar im doppelten Sinn des Wortes, wie sein Interesse für außereuropäische politische und kulturelle Entwicklungen nahelegt (vgl. Lazreg 2017).

Literatur und Kunst

Das Andere im Verhältnis zu der europäischen christlichen Ordnung war für Foucault 1966 noch so weit »außen«, dass seine Wissensordnung zu den Ordnungen des Gleichen nur in Form von Literatur und Fiktion als »exotische(r) Zauber eines anderen Denkens« (OD, 17) Zutritt erhalten konnte. Foucault konfrontiert die Moderne in *Die Ordnung der Dinge* jedoch mit zwei *historischen* Gegenbildern, indem er ihr die Wissensformationen des 16. sowie des 17. und 18. Jh.s seinerseits auf gleichsam literarische Weise entgegensetzt. Es entspricht der Choreographie seiner Darstellung, dass er sich zwecks Kritik der Moderne des Stils dieser vergangenen Epochen bedient. Foucault nutzt bestimmte Momente der Epistemen »Ähnlichkeit«

und »Repräsentation« methodisch und darstellerisch: Im 16. Jh., mit dem die historische Darstellung von *Die Ordnung der Dinge* beginnt, war eschatologisches Pathos beispielsweise ein Ausweis des als wissenschaftlich anerkannten okkulten Wissens. Foucault imitiert in seiner These vom »Ende des Menschen« den Ton dieser okkulten Schriften des 16. und frühen 17. Jh.s.

Das Wissen der Ähnlichkeiten war, Foucault zufolge, nach dem Ende der Zeitalter der Ähnlichkeiten und der Repräsentation im 19. Jh. auf modifizierte Weise als Literatur wieder aufgetaucht: In der modernen Literatur artikulierte sich das materielle Sein der Sprache auf eine Art, die Foucault an die Form der Verbindung von Wörtern und Dingen im 16. Jh. erinnert (vgl. OD, 76–77). Foucault verkündet das Ende der modernen abendländischen Wissensformation dementsprechend nicht nur, indem er im Duktus des eschatologischen okkulten Wissens des 16. Jh.s spricht und damit das Ende seines Buches auf dessen Anfang zurückbiegt. Er kann auch darauf bauen, dass die ›schöne Literatur‹ des 19. und 20. Jh.s seine These einer »fin de l'homme« so intuitiv verständlich macht, wie es »der Mensch« als Fokus des Wissens angeblich ist: Denn die Aussage eines »Endes des Menschen« findet sich in der modernen Prosa. Friedrich Nietzsches »hässlichster Mensch« und »Übermensch« in *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) sind nicht die einzigen Modelle, die für Foucaults These in Frage kommen. Die Erfinderin des Frankenstein-Plots, Mary Shelley, hatte zuvor schon ein Buch mit dem Titel *Verney oder der letzte Mensch* geschrieben (1826); und Maurice Blanchot hat ebenfalls einen Roman mit dem Titel *Der letzte Mensch* (1957) kreiert. Diese Werke werden in *Die Ordnung der Dinge* zwar nicht genannt, sie dürften Foucaults Proklamation und deren Vorstellungshorizont jedoch mit bestimmt haben.

Foucault orientiert sich in *Die Ordnung der Dinge* generell an literarischen Werken sowie auch an Malerei: Den *Don Quichote* von Cervantes beschreibt er als Bild für die Ablösung des Zeitalters der Ähnlichkeiten durch die Repräsentation; in der Zweiheit der *Juliette* und der *Justine* de Sades soll der Übergang von der Ordnung der Repräsentation in die Ordnung der Moderne verkörpert sein. Literatur gilt Foucault als »das, was gedacht werden muß« (OD, 77); er versteht sie als »eine Art ›Gegendiskurs‹« (OD, 76), als ein durch die Epistemen »Repräsentation« und »Mensch« entwertetes und zugleich unabgegoltenes Wissen. Das Gemälde *Las Meniñas* von Diego Velázquez wiederum schildert er als eine Szenerie, die das Funktionieren der Episteme der Repräsentation perfekt zur Anschauung bringt.

Wie Wissenschaftsgeschichte schreiben?

Foucault hat mit *Die Ordnung der Dinge* eine Problematisierung der Weise, Wissenschaftsgeschichte zu schreiben, unternommen: Weder muss sich jede Wissenschaftsgeschichtsschreibung der Mathematik, Kosmologie oder Physik widmen, wie dies bis in die 1960er Jahre in Frankreich üblich war; noch muss Wissenschaftsgeschichte das Wissen vergangener Zeiten als Vorläuferfiguren der eigenen Wissensformation beschreiben. (Ähnlich argumentiert Thomas S. Kuhn in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962), einem Buch, das allerdings vorwiegend der Physik und Chemie gilt und Foucault offenbar erst später bekannt wurde.) Foucault bietet mit *Die Ordnung der Dinge* eine Geschichte des empirischen Wissens der Lebewesen, der Sprache und der Ökonomie; er wendet Wissenschaftsgeschichte auf die Naturgeschichte, die Analyse der Reichtümer und die allgemeine Grammatik des 17. und 18. Jh.s an und konzipiert diese nicht als Vorgeschichten zu Biologie, Philologie und Politischer Ökonomie der Moderne. Seiner Auffassung nach wurden Warentausch, Lebewesen und Zeichenwert im 17. und 18. Jh. nach Gesetzen geordnet und wiesen übereinstimmende Regelmäßigkeiten auf. Auch die nichtformalen Wissenschaften lassen sich demnach philosophisch beschreiben. Wissenschaftsgeschichte und Philosophie müssen sich allerdings modifizieren, um empirische Ordnungen historisch erfassen zu können.

Eine »Archäologie« des empirischen Wissens

Foucault versteht seine Methode, das Charakteristische des Wissens einer Epoche zu eruieren, nicht als Epistemologie oder als Ideengeschichte, sondern als »Archäologie«: Mit seiner archäologischen Methode stellt er den Anspruch auf, das gesamte Wissen eines behandelten Zeitraums in seiner Kohärenz charakterisieren zu können (s. Kap. 44). Die jeweilige Kohärenz sei dem Denken der untersuchten Zeiten nicht gegenwärtig gewesen. Foucault vermeidet es, zwischen bewussten Fortschritten und einem Verdrängten oder Noch-nicht-Gewussten zu unterscheiden. Indem er ein positives Unbewusstes des Wissens freizulegen versucht, setzt er bei der Eigengesetzlichkeit und bei den horizontalen Zusammenhängen der von ihm untersuchten Formationen an. In manchen eher phantastischen Unternehmungen, beispielsweise in Anne-Robert-Jacques Turgots Vergleich der Münz-

prägung mit der Sprache, scheine zudem ein Wissen um die Kohärenz des vordergründig Verschiedenen aus den Quellen heraus auf (OD, 12).

Foucaults Analyse gilt den Zusammenhängen zwischen den unterschiedlichen Aussagen und Disziplinen, aber auch zwischen den Instrumenten, Techniken, Institutionen, Ereignissen, Ideologien und Interessen (OD, 14) – einem Ensemble, das er später als »Dispositiv« beschreiben wird (s. Kap. 52). Seine Geschichte des Wissens und der Wissenschaften sei eine Geschichte der diskursiven Praktiken und keine Geschichte des wissenden Subjektes (OD, 15). Dementsprechend nimmt Foucault in seiner Darstellung die Eigennamen zurück und anonymisiert sie in Hinblick auf ihre Bedingtheit durch eine Episteme. Er stellt nicht nur den »Heiligen- und Heldenkalender« etwas um (OD, 10), sondern versteht die jeweiligen Autorschaften als symptomatisch: An Stelle des »X dachte, daß ...« tritt bei ihm ein »es war bekannt, daß...« (OD, 14). Er situiert seine Darstellung auf einer fundamentalen Ebene, auf der die historischen Bedingungen des jeweiligen Wissens sich abzeichnen sollen.

Im Anschluss an Kant bezeichnet Foucault diese »fundamentale« Ebene als apriorisch. Er bricht Kants Zugangsweise jedoch auf, indem er das »Apriori« um die Bestimmung »historisch« ergänzt: Es gelte, das jeweilige historische Apriori eines geschichtlich gegebenen – in Archivbeständen gesammelten – Wissens freizulegen (OD, 24–27). Foucault historisiert und pluralisiert Kants Bedingung(en) der Möglichkeit, indem er unterschiedliche Seinsweisen von Ordnung unterscheidet. Er entwirft mit *Die Ordnung der Dinge* ein methodologisches Instrumentarium zur ontologischen Beschreibung von Ordnungssystemen (s. Kap. 65). Indem er Archäologie auf Wissensformen bezieht (anstatt auf Erkenntnis) und die jeweilige Zuordnung von Wörtern und Dingen, die eine Episteme konstituieren sollen, ontologisch versteht, kombiniert Foucault die Kritiken Kants (s. Kap. 25) mit der Ontologie Martin Heideggers (s. Kap. 29): Er historisiert Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und verpflichtet Heideggers Frage nach dem Sein (vgl. Heidegger 1978) auf eine Untersuchung der Seinsweisen von Ordnung. Auf diese Weise adaptiert er Heideggers Seinsdenken und implementiert ihm zugleich ein kritisches Korrektiv.

Ordnung zeigt sich Foucault zufolge auf historisch vielfältige Weise und in unterschiedlichen Modalitäten. Es habe historisch nicht nur *eine* Weise gegeben, Wörter und Dinge ins Verhältnis zu setzen – und daher auch nicht nur *eine* akkumulativ fortschreitende Episteme. Foucault versucht mit seiner Archäologie in *Die Ordnung der Dinge* zwischen sowie unter die Ebenen der kulturellen Codes und der philosophischen Theoreme der untersuchten Epochen zu gelangen (OD, 22–24). Unter kulturellen Codes versteht er dabei bereits so elementare Vorkommnisse wie Gesten und Blicke. Seine Archäologie, die keine Kulturgeschichte sein will, nimmt sich die Rekonstruktion einer noch ›fundamentaleren‹ Ebene zur Aufgabe: Eruiert werden soll die ästhetische oder materielle Naherfahrung, die Kulturen mit Wörtern und Dingen, mit dem Sagbaren, Sichtbaren und Greifbaren machten (OD, 24–28). Aus dieser Erfahrung heraus konstituiere sich Ordnung. Foucault analysiert das Verhältnis der Menschen zu Wörtern und Dingen bevorzugt mit Blick auf die Zeiträume, in denen es instabil geworden sei. Die Ablösung einer Weise, Wörter und Dinge zu verbinden, durch eine andere, war historisch mit Polemik verbunden: So polemisierte etwa Francis Bacon zu Beginn des 17. Jh.s gegen die trügerische Ähnlichkeit und brachte damit zum Ausdruck, dass diese wissenschaftlich nicht mehr problemlos funktionierte. Aus den Werken, in denen eine neue Episteme propagiert wurde, lässt sich die vorangegangene Episteme besonders deutlich, wenngleich entstellt, entnehmen.

Foucault erläutert sein Verständnis der Naherfahrung von Ordnung außerdem, indem er auf Aphasie – als Erfahrung der Unmöglichkeit, eine Ordnung zu etablieren – verweist: Ein Mensch, dessen Sprache zerstört sei, scheitere bei dem Versuch, Ordnung in die Dinge zu bringen; da er kein Ordnungskriterium benennen könne, gelinge es ihm auch nicht, ein solches beizubehalten (OD, 20–21). Foucault macht dies anhand einer Szenerie anschaulich, die ihm vermutlich in seiner klinischen Arbeit als Psychologe begegnet ist: Bestimmten Aphasikern sei es nicht möglich, Wollstränge von unterschiedlicher Farbe, Länge und Konsistenz nach einem einheitlichen Kriterium zu ordnen. Sie würden unruhig und gerieten in Angst. Ordnen ist demnach weder eine rein sprachliche noch eine rein materielle Angelegenheit, sondern ein Vermitteln zwischen Wörtern und Dingen.

Archäologie und Genealogie

Foucault setzt sich mit seiner Archäologie das Ziel, das Gemeinsame unterschiedlicher Felder des Wissens einer Zeit zu beschreiben und wertet die Fragestellung nach den vertikalen Kontinuitäten (der fortschreitenden Geschichte) als oberflächlich ab. Mit seiner Frage

nach dem positiven Unbewussten des Wissens arbeitet er, aktuell formuliert, die interdisziplinären Netze der abendländischen Wissensformationen des 16. bis 20. Jh.s heraus. Er versucht, das Netz der Analogien und Isomorpheme zwischen Disziplinen und Wissensfeldern zu beschreiben. Seine Methode weist insofern eine Nähe zu der Renaissance-Episteme »Ähnlichkeit« auf.

Foucault hat diesen »archäologischen« Ansatz in den 1970er Jahren durch den Ansatz der Genealogie ergänzt oder ersetzt, womit er gleichsam selbst einen methodischen Sprung in die Moderne unternommen hat (vgl. Sarasin 2019, 131–263). Die archäologische Methode, die sich zur Beschreibung der Gleichzeitigkeiten und des »Gleichen« von Systemen eignet, bekommt offenbar zwei Fragen nicht in den Griff: die nach der Kausalität von Veränderung und die nach der Macht. Insbesondere in seiner *Geschichte der Sexualität* gelingt es Foucault, beide Methoden zu kombinieren. Das ›Gleiche‹ – in diesem Fall das herrschende, allgemeine Wissen des bürgerlichen Mannes der griechischen und römischen Antike – kommt hier in eins mit dem ›Anderen‹ – den tendenziell die Vernunft bedrohenden, sexuellen Praktiken – zur Darstellung.

Perioden

An Foucaults Untersuchungszeitraum in *Die Ordnung der Dinge* fallen zunächst die unscharfen Ränder auf: Anfang und Ende bleiben offen. Wann hat das Zeitalter der Ähnlichkeiten begonnen? Die Analogie als Form von Ähnlichkeit soll es bereits in der hellenischen Wissenschaft sowie im mittelalterlichen Denken gegeben haben (OD, 50). Bei dem Begriff »Mikrokosmos«, der im Denken der Renaissance gehäuft Verwendung findet, handelt es sich ebenfalls um einen antiken Begriff. Er wurde darüber hinaus im Mittelalter und in der neuplatonischen Tradition verwendet (OD, 62). Foucault beschreibt Ähnlichkeit als ternäres Zeichensystem: Dreigliedrige Zeichensysteme soll es aber, seiner eigenen Einschätzung nach, wiederum seit der Stoa gegeben haben (OD, 74–75). Erst ab dem 17. Jh. seien die abendländischen Zeichensysteme binär geworden (ebd.).

Da die Unterscheidung von ternär und binär charakteristisch ist für Foucaults Darstellung der Entstehung der Episteme »Mensch«, kann demnach etwas verallgemeinernd behauptet werden, dass die lange Zeit von Antike, Mittelalter und Hochrenaissance von Foucault gegen die Ordnung der Moderne gesetzt wird, in der das Wissen binär geworden sei. Diese Zweiteilung spiegelt sich in der Teilung des Buches in zwei ungleiche Hälften.

Das Zeitalter der Ähnlichkeiten (ca. 1500 bis ca. 1650)

Foucault unterscheidet die Episteme der Ähnlichkeit (*similitude*) nach vier Hauptformen: »convenientia« beschreibt er als räumliche Ähnlichkeit im Sinne einer nachbarschaftlichen Nähe; »aemulatio« sei eine magische Spiegelung, die einen weiten Raum durchqueren könne; Analogie wiederum sei eine Ähnlichkeit nicht der Entitäten, sondern der Proportionen; und die Zwillingsfigur Sympathie/Antipathie beinhalte das kontroverse Spiel von Verschmelzung und tödlichem Gegensatz.

Foucault schildert in einer überaus mimetischen, wenngleich durch milde Ironie gebrochenen Sprache, wie sich mittels dieser Ähnlichkeiten für das Denken der Renaissance »Welt« konstituierte. Er versetzt sich in das Erstaunen über die vielfältigen Ähnlichkeiten, das aus den zitierten Schriften des 16. Jh.s spricht. In Foucaults zauberhafter und verklärender Schilderung dieses Wissensraumes scheinen die Ähnlichkeiten selbst auf welthaltige Weise miteinander zu kommunizieren, indem sie sich als materielle Signaturen auf den Dingen niederlegen. Eine Ähnlichkeit habe die andere gebraucht, um in der Interpretation bestätigt zu werden.

Foucault zufolge ist die Wissensordnung der Hochrenaissance auf spezifische Weise ternär: Zeichen und Bezeichnetes seien durch ein Drittes verbunden; dieses Dritte sei die Signatur, die als materieller Fingerzeig Gottes interpretiert werde. Die Signatur, die auf den Dingen niedergelegt sein soll, ähnelt als geschriebene Schrift den Wörtern in den Büchern; zugleich ähnelt sie den Dingen, denn sie materialisiert sich, indem sie in deren Oberfläche eingeschrieben ist.

Die Ordnungen der Sprache und der Dinge wurden Foucault zufolge in der Hochrenaissance als fast deckungsgleich wahrgenommen, wobei der als gering, doch wesentlich wahrgenommene Abstand zwischen ihnen als »Natur« betrachtet und auf den Sündenfall zurückgeführt wurde. »Hermeneutik« (die Analyse des Sinns oder der Aussage der Zeichen) und »Semiologie« (die Analyse des Zeichencharakters) sollen sich fast gleich gewesen sein, denn beide kamen immer wieder zu dem Ergebnis: Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit musste jedoch interpretiert werden. Es gab keinen Beweis für sie und die Suche nach Bestätigungen war, wie der Kommentar, dessen Form für die Gelehrsam-

keit des 16. Jh.s typisch ist, praktisch unabschließbar (OD, 60–61); zur Kritik von Foucaults Analyse vgl. exemplarisch Otto 1992.

Foucault legt die Ablösung des Ähnlichkeitsdenkens durch das Denken der Repräsentation anhand einer Analyse des Epos *Don Quichote* von Miguel de Cervantes dar. Er macht deutlich, dass die frühere Episteme im Zeitalter des Barock nicht allein kritisiert, sondern darüber hinaus pathologisiert wurde. In den Romanen und im Theater des Barock sei der Irre als ein Mensch der wilden Ähnlichkeiten aufgefasst worden. In der Psychiatrie des 19. Jh.s sei diese Form schließlich institutionalisiert worden (OD, 81).

Die Figur der Ähnlichkeit wird interessanterweise zum Teil bis heute pathologisiert, indem ein übergreifender Zusammenhang zwischen geistesgeschichtlicher Tradition und Diskursen der Gegenwart hergestellt wird: Die Diskussion der ternären Wissensform wird u. a. von Umberto Eco fortgeführt, der ihre historischen Erscheinungsformen in Zusammenhang mit der ›postmodernen‹ Dekonstruktion bringt und beide als irrational und pathologisch ablehnt (vgl. Eco 2004). Karen Gloy thematisiert die Analogie hingegen als wissenschaftliche Figur, die aus dem binären Denken der Gegenwart hinausführen könne (vgl. Gloy/Bachmann 2000).

Foucault kommt in seiner verklärenden Darstellung des Wissens der Renaissance weder auf die Hexen-Verfolgungen noch auf Eroberungen und Kolonialismus zu sprechen. Diese Auslassungen sind dem Selbst-Gebot, eine Geschichte des Gleichen zu schreiben, geschuldet. Er benennt zwar in einer Paraphrase von Claude Durets *Geschichte der Sprache* die Bezugnahme der Renaissance-Theoretiker auf die unterschiedlichsten Kulturen, so etwa auf: Hebräer, Kanaaniter, Samariter, Chaldäer, Syrer, Ägypter, Phönizier, Karthager, Araber, Sarazenen, Türken, Mauren, Perser, Tataren (die von rechts nach links schrieben); Griechen, Georgier, Maroniten, Jakobiten, Kopten, Lateiner und weitere Europäer (die von links nach rechts schrieben); Inder, Kathainer, Chinesen und Japaner (die von oben nach unten schrieben); und Mexikaner (die entweder von unten nach oben oder in Spirallinien schrieben), vgl. OD, 68–69. Er lässt jedoch nicht ahnbar werden, dass es innerhalb der Epistеme der Ähnlichkeit eine bewusste Abgrenzung der abendländisch christlichen Kultur von einigen der genannten Kulturen gegeben hat.

Aus heutiger Perspektive liegt es daher in diesem Punkt nahe, an Sartres oben genannte Kritik anzuschließen: Foucault hätte die Veränderung, welche »unsere tausendjährige Handhabung des Gleichen und des Anderen schwanken läßt und in Unruhe versetzt« (OD, 17), in den Blick nehmen und in ihrer Ursächlichkeit analysieren können, wenn er seine Figur des Außen hinterfragt und seine Analyse der Ordnung des Gleichen für eine Reflexion der kulturellen Differenz geöffnet hätte (diese Kritik wird pointiert formuliert von Lazreg 2017).

Das Zeitalter der Repräsentation (ca. 1650 bis ca. 1800)

Foucaults *Die Ordnung der Dinge* versteht sich jedoch als regional begrenzte Untersuchung: Das Zeitalter von Barock und Aufklärung, von Foucault mit »classique« benannt, bietet den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, während sich die Darstellungen von Renaissance und Moderne als Rahmungen auffassen lassen. *Die Ordnung der Dinge* widmet sich schwerpunktmäßig der Zeit von ca. 1650 bis 1800 (im Vergleich zu heute üblichen wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen ist selbst dieser Untersuchungszeitraum als lang zu betrachten).

Foucault fasst das Charakteristische des Zeitalters der Repräsentation wiederum in einem Bild, beziehungsweise in einer Bild-Analyse zusammen: Dies ist konsequent, weil er das »Tableau« als charakteristisch für die mathematische und räumliche Wissensordnung des Barock und der Aufklärung betrachtet. Er lässt seinen beiden Vorworten eine Beschreibung des Gemäldes *Las Meniñas* von Diego Velázquez folgen, bevor er zur Darstellung der Renaissance übergeht. Das barocke Tafelgemälde und seine Analyse bilden insofern ein Ensemble, das die Thematik und Methode von *Die Ordnung der Dinge* komprimiert vor Augen bringt. Foucault versteht das Gemälde von Velázquez nicht nur als symptomatisch für die Ordnung der Repräsentation. Er fasst es auch als eine Aussage auf, die mit seinem eigenen Buch übereinstimmt. Das Gemälde von Velázquez soll ein positiv unbewusstes Wissen des Zeitalters des Barock über seine eigene Ordnung zum Ausdruck bringen, das so selbsttransparent ist, dass es dem Archäologen bei seiner Archiv-Arbeit auf phantastische Weise entgegenkommt.

Foucault blendet in seiner detaillierten Beschreibung zunächst die Eigennamen – des Malers und des Gemäldes – aus, um, wie er erklärt, die Beziehung zwischen der Sprache und dem Sichtbaren offen zu halten (OD, 38). In der französischen Originalausgabe von 1966 wird keinerlei Reproduktion des Gemäldes

geboten, neuere französische Ausgaben bringen einen farbigen Ausschnitt auf dem Einband; das deutsche Exemplar stellt dem Kapitel eine schwarz-weiße Reproduktion voran (zur schlechten Bildqualität dieser Reproduktion und zum Vorrang der Schrift vgl. Felsch 2015, 151–169).

Das Gemälde von Velázquez demonstriert Foucault zufolge das Funktionieren der Wissensordnung des Barock, indem es die unterschiedlichen Faktoren darstellt, die in dieser Episteme zusammenwirken (s. Kap. 16). Das Gemälde stelle die Souveränität des barocken Menschen dar, der sich nicht als Forschungsgegenstand, sondern als Bedingung der Möglichkeit von Wissen verstanden habe. Der Mensch sei in diesem Kontext souverän gewesen, weil die ihm eigentümliche Sichtbarkeit nicht aktualisiert worden sei. Der Mensch des Barock sei der Souverän, der im Hintergrund sowie zugleich ungefähr im Zentrum des Gemäldes als Spiegelbild gerade noch zu erkennen sei.

Im Vordergrund des Gemäldes zeigen sich Staffelei, der Maler, die Tochter des Königs und der Königin, die weiblichen Hofbediensteten, Zwerge und ein Hund. Etwa auf derselben Höhe mit dem Spiegel – wiederum im Hintergrund, jedoch größer und besser sichtbar – befindet sich eine geöffnete Tür, in der Foucault zufolge nicht allein ein weiterer Hofbediensteter zu sehen ist, sondern – positiv unbewusst – der zukünftige Mensch der modernen Episteme. Da das Gemälde im Gemälde repräsentiert ist, ohne dass sichtbar wird, was sich auf ihm zeigt; da das Königspaar als vermutliches Modell des Malers sich lediglich im Spiegel zeigt, und da das historische Königspaar aufgrund der Blickrichtung des gemalten Malers an der Stelle zu vermuten ist, aus der unser Blick – der Blick der Betrachter*innen des Gemäldes – kommt, manifestiert sich ein Spiel zwischen zwei oder drei unvereinbaren Serien von Sichtbarkeiten: Wer das gemalte Bild, den gemalten Maler, die gemalten Höflinge und die gemalte Infantin sowie das gemalte Spiegelbild des Königspaars sieht, kann nicht zugleich das Königspaar außerhalb des Spiegels sehen. Wer das Königspaar sieht, sieht weder das im Bild gemalte Gemälde noch das Gemälde von Velázquez. Die gemalte Hofgesellschaft blickt aus dem Gemälde heraus – auf das Königspaar, das Modell steht, oder auf uns, die Betrachter*innen. »Wir« befinden uns (fast) auf dem Platz des Königspaars, das uns frontal aus der Bildmitte, doch überaus klein und möglicherweise seitenverkehrt, entgegenblickt. Die logischen Zusammenhänge durchlaufen die Konstellation des Gemäldes und kreuzen sich im Blick des Malers, der sowohl »uns« als auch dem Königspaar entgegenblickt und der, wenn er sich von uns und den Königen abwendet, sein eigenes Werk betrachten kann (dessen Motive in der von Velázquez gebotenen Momentaufnahme unsichtbar bleiben, weil die Staffelei des Malers nur von hinten zu sehen ist). Die strenge logische Ordnung des Gemäldes, seine Ausrichtung an Mathesis, Taxinomie und genetischer Analyse zeigt sich außerdem in den proportionalen Verhältnissen des Bildaufbaus, der sich an den universalen Ordnungsschemata des Barock orientiert (vgl. Harlizius-Klück 1995).

Das Gemälde artikuliert Foucault zufolge das positive und unbewusste Wissen von Barock und Aufklärung über deren eigene Wissensordnung. Es demonstriert den blinden Fleck, den der souveräne Mensch für sich selbst darstellt. Dieser blinde Fleck entspricht den Gegebenheiten: Den eigenen Blick kann man nicht sehen, es sei denn indirekt, wenn er repräsentiert – gespiegelt, gemalt, etc. – wird. Im Rahmen der Wissensordnung des Barock und der Aufklärung stellt der Mensch anderes dar und wird selbst dargestellt; sein Platz als Objekt der Darstellung ist der aller anderen, auch der nicht-menschlichen Objekte. Der Mensch kann das Objekt und Modell der Darstellung nur sehen, insofern er es nicht selbst ist. Er ist die souveräne Bedingung jeder Darstellung, kann sich jedoch logischerweise nicht zugleich als Objekt und Subjekt der Darstellung vergegenwärtigen, wenngleich er dies gewissermaßen ebenfalls ist. Der Mensch als Souverän (Herrscher, Königspaar) ist anwesend und abwesend zugleich. Dies soll die Eigenart des Menschen des Barock und der Aufklärung unter der Bedingung der Episteme der Repräsentation gewesen sein. Für den modernen Menschen, der in diesem Gemälde, Foucaults Analyse der epistemischen Positionen des Bildes zufolge, gerade die Schwelle übertritt, beziehungsweise im Begriff ist, sich hinter sie zurückzuziehen, gilt dies hingegen nicht. Er wird nur als Anwesenheit sichtbar. Er bedingt nichts, sondern tritt lediglich in seiner Endlichkeit in Erscheinung. Foucault beschreibt die in einer Momentaufnahme angehaltene Szenerie des Gemäldes von Velázquez; in seiner Analyse der Blickregime dreht es sich gleichsam in einem Halbkreis um die Achse dieses Momentes vor und zurück.

Das Zeitalter des Menschen (von ca. 1800 an)

Als zentrale Kategorien der modernen Episteme analysiert Foucault das Leben, die Arbeit und die Sprache. *Die Ordnung der Dinge* versteht sich als *Eine Archäolo-*

gie der Humanwissenschaften (so der Untertitel). Unter Humanwissenschaften versteht Foucault: die Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte seiner Zeit (OD, 425). Die Psychologie redupliziere die Biologie, die Soziologie redupliziere die Ökonomie, und die Geschichtswissenschaften reduplizierten die Philologien (die von Foucault nicht als »Humanwissenschaften«, sondern als Wissenschaften betrachtet werden). Zur Humanwissenschaft könne jede Disziplin werden: Ausschlaggebend sei, ob das Kriterium, dass es der Mensch ist, der sich die jeweiligen Fragen stellt, in die Fragestellungen der Disziplin integriert werde (OD, 426–439). Zwischen den Disziplinen, welche die Selbst-Repräsentation des Menschen zum Ausgangspunkt ihrer Forschungen machen, gebe es Vernetzungen, die insgesamt das anthropologische Feld der humanwissenschaftlichen Arbeit konstituierten.

Foucaults Konzept der »sciences humaines« weicht von üblichen Wissenschaftssystematiken ab bzw. hat mittlerweile selbst dazu beigetragen, diese zu modifizieren (vgl. Braunstein 2016). Im Deutschen ist es mit Humanwissenschaften und nicht mit Geisteswissenschaften zu übersetzen, entsprechend dem angelsächsischen Begriff der »human sciences« (vgl. Vienne und Brandt 2008). Indem es auch Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte umfasst, ist es mit diesem jedoch nicht deckungsgleich. Die Sprachwissenschaften sowie die Philosophie wiederum gehören nicht dazu. Der Philosophie wird von Foucault vielmehr die kritische Kraft eines Korrektivs zugesprochen (vgl. Frietsch 2002, 146–148). Philipp Sarasin hat darauf hingewiesen, dass Foucaults Ausführungen zum Zeitalter der Repräsentation »substantielle Beiträge zu einer Geschichte der Biologie« enthalten (Sarasin 2019, 56–57), wenngleich Foucaults Quellenauswahl in dieser Hinsicht ebenfalls ungewöhnlich sei (ebd., 62–71). Auch seien die epistemologischen Brüche, die er beschreibt, eher idealtypisch konstruiert, wohingegen die neuere Forschung mit ihrem Fokus auf wissenschaftlichen Praktiken realhistorische Zusammenhänge zu fassen bekomme (ebd., 68, 70).

Foucaults eigene Arbeit versteht sich im Rahmen von *Die Ordnung der Dinge* als Philosophie, selbst wenn diese, um ihrem Gegenstand gerecht zu werden, zu einer historisch versierten »Archäologie« transformiert werden muss. Foucaults »Archäologie« ist letztlich ein Angebot zur Transformation der »Humanwissenschaften« Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte: Es handelt sich insofern um eine Kritik in eigener Sache. Weitere kritische Impulse zu einer internen Korrektur des humanwissenschaftlichen Denkens und Forschens sieht Foucault in den »Gegenwissenschaften« Psychoanalyse, Ethnologie und Linguistik (OD, 447–462). Von ihnen erhofft er eine Transformation der Psychologie und der Soziologie.

Foucault spricht den Humanwissenschaften implizit die Wissenschaftlichkeit ab, wenngleich er davon Abstand nimmt, sie wohlfeil als Pseudo-Wissenschaften oder Ideologie zu bezeichnen (OD, 437). Voraussetzung für die Konstitution der Humanwissenschaften war seiner Auffassung nach, dass die mathematische und räumliche Herangehensweise des Barock und der Aufklärung in der Moderne zurückgenommen und durch eine selbstbezügliche Historisierung ersetzt wurde. Diese Historisierung habe einen Riss zwischen Sprache und Sein bewirkt. Wörter und Dinge würden nicht länger als solche erforscht und aufeinander bezogen. Sie gälten – zumindest außerhalb der Künste und der Literatur – nurmehr dann als wissenswert, wenn sie als Repräsentationen des Menschen erfasst würden. *Die Ordnung der Dinge* hingegen versucht, mit dieser modernen Historisierung zu brechen.

Der anthropologische Zirkel

Foucaults These des Passagencharakters der Episteme »Mensch« zielt nicht auf den Humanismus und auch nicht auf die Aufklärung: Renaissance-Humanismus und Aufklärung sind zwar Teil seiner Darstellung, sie werden jedoch nicht in direkten Zusammenhang mit der modernen Episteme gestellt, sondern vielmehr durch Brüche von ihr entfernt. Foucaults Ablehnung der Episteme »Mensch« gilt der Anthropologie (OD, 26, 306, 412), die er gerade als eine nicht-vollzogene Aufklärung betrachtete (vgl. DE IV, 687–707, 837–848).

Dass Foucault mit der Episteme »Mensch« die Anthropologie und nicht den Humanismus oder die Aufklärung zurückweist, wird bereits aus seiner Datierung dieser Episteme deutlich. Foucault zufolge hatte sich im Anschluss an die Aufklärung – und philosophisch betrachtet: erst nach Kant – in der Empirie- und Theorieproduktion der Wissenschaften um 1800 ein anthropologischer Fragehorizont etabliert. Dieser sei nicht länger, wie dies bei Kant der Fall war, in einen umfassenden erkenntnistheoretischen Zusammenhang zurückgenommen und kritisch geprüft worden, sondern habe sich verselbständigt. Die anthropologi-

sche Sichtweise habe sich im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s totalisiert und in allen Wissenschaften ausgebreitet. Die *Ordnung der Dinge* unternimmt daher ihre Kritik dieser ›postkritischen‹ Moderne in Form einer Ablehnung von »Anthropologie«. Foucault wirft die Frage auf, ob der Mensch wirklich existiere (OD, 388) und ob er nicht bereits seit langem – sozusagen immer schon – verschwunden sei (OD, 389).

Foucaults Kritik der Anthropologie gilt nicht lediglich dem philosophischen Subjekt, sondern sie richtet sich gegen den Fragehorizont, der die Wissenschaften des 20. Jh.s prägt und – mit Foucault gedacht: paradoxerweise – legitimiert. Foucault hat in unterschiedlichen Schriften (etwa bereits im letzten Kapitel von *Wahnsinn und Gesellschaft*) daran gearbeitet, die Zirkularität der anthropologischen Bearbeitung des Menschen darzustellen: Sie bestehe in einer Vermengung des Empirischen und des Transzendentalen. Der moderne Mensch sei zugleich Subjekt und Objekt der Forschung und habe mit dieser theoriefernen Position lediglich die »Endlichkeit« als absolutes Gesetz für sich errichtet. Foucaults Ablehnung der Episteme des Menschen geht mit einer Ablehnung des Horizontes der Endlichkeit einher, der in den abendländischen modernen Kulturen Denken und Leben mit Beschlag belegt habe.

Ab den 1970er Jahren tritt die Analyse von »Bio-Macht« in Foucaults Schriften an die Stelle der Ablehnung von »Anthropologie« (s. Kap. 49). Damit wird deutlich, dass seine Kritik einem sich totalisierenden Wissensfeld gilt, das von den »Humanwissenschaften« auf die Naturwissenschaften übergegriffen hat.

Kritiken, Resonanzen und Transformationen

Foucault beschränkte die Intervention, die er mit *Die Ordnung der Dinge* unternahm, nicht auf das Feld der wissenschaftsgeschichtlichen und philosophischen Forschung. Seine Kritik des anthropologischen Horizonts der Moderne zielte auf das gesamte epistemische Zusammenspiel der Wissenschaften und lud insofern dazu ein, von Wissenschaftler*innen aller Disziplinen rezipiert und kommentiert zu werden.

Foucaults Lehrer Georges Canguilhem (s. Kap. 30) trat als Historiker des biologischen und medizinischen Wissens mit ihm über die These vom »Ende des Menschen« in Austausch (vgl. Marques 1988). Foucaults Fragestellung wurde in ihrer Neuheit außerdem von dem befreundeten Philosophen Gilles Deleuze ›übersetzt‹ (Deleuze 1992) und in dessen (affirmativerem) Denken des Lebens fortgeführt; sie fand eine weitere Aneignung und Uminterpretation durch Jacques Derrida, der das »Ende« (*fin*) als Ziele, Absichten (*fins*) pluralisiert (vgl. Derrida 1988; Lacoue-Labarthe/Nancy 1981). Der Wissenschaftssoziologe und -ethnologe Bruno Latour setzt Foucaults Kritik am »Menschen« und an der Anthropologie hingegen eine veränderte Konzeption des Verhältnisses von Mensch und Ding sowie das neue Konzept einer »symmetrischen Anthropologie« (Latour 2008, 2014) entgegen: Für ihn besteht die Aufgabe des empirisch versierten Philosophen nicht länger darin, die Episteme des Menschen zu beenden, sondern die Netzwerke von Dingen und Menschen adäquat zu beschreiben (vgl. dazu die spielerische Polemik gegen Foucaults Archäologie in den unterschiedlichen Ausgaben von Latours Konzeptschrift *Der Berliner Schlüssel*, z. B. Latour 2016).

Im deutschsprachigen Raum stand die Foucault-Rezeption zunächst unter den eingangs erwähnten Vorbehalten des Anti-Humanismus-Vorwurfes, der eine Art Rezeptionssperre bewirkte. Es gab jedoch Autoren, die Foucaults Anthropologie-Kritik für sich produktiv machten: So wurde eine *Historische* Anthropologie *nach* dem Tode des Menschen konzipiert (Kamper/Wulf 1994; zum zeitgeschichtlichen Kontext vgl. Felsch 2015). Der Medientheoretiker Friedrich Kittler verlegte darüber hinaus das »Ende des Menschen« vor: In einem originellen Aufsatz – der allerdings Humanwissenschaft mit Philosophie und Philologie identifiziert –, behauptet er, dass die Ordnung des Menschen bereits mit der Gründung Technischer Hochschulen, in Deutschland ab 1868, am Ende gewesen sei (Kittler 1988, 401–420). Der Kulturphilosoph Peter Sloterdijk wiederum arbeitet implizit mit dem Theorem vom »Ende des Menschen«, indem er eine Symptomatik der heutigen Gesellschaft vornimmt (Sloterdijk 1999). Mit den Arbeiten von Axel Honneth und Martin Saar zeichnet sich eine positive Rezeption von Foucault innerhalb der Theorietradition der Frankfurter Schule ab (vgl. Honneth/Saar 2003), womit eine differenzierte Reflexion seiner Anschlussfähigkeit für internationale postkoloniale und feministische Theoriediskussionen ermöglicht ist. Philipp Sarasin wiederum hat Foucault für den deutschsprachigen Raum als *Wissenschaftshistoriker* salonfähig gemacht (Sarasin 2001) sowie die wissenschaftsgeschichtliche Bedingtheit von Foucaults eigener Epistemologie aufgezeigt (Sarasin 2009). Onur Erdur historisiert auf dieser Basis die französische Epistemologie der 1960er bis 1980er Jahre, indem er ihren Dialog mit der biologischen Forschung rekonstruiert (Erdur 2018).

In der Geschlechterforschung wurde zunächst Foucaults Anthropologie-Begriff einer kritischen Analyse unterzogen: Die Historikerin Claudia Honegger zeigte auf, dass der Mensch in Foucaults *Die Ordnung der Dinge* als Mann gedacht werde. Die Anthropologie des 18. bis 20. Jh.s hingegen habe »den Menschen« durchaus als Mann und Weib unterschieden und das Weib in einer Sonderanthropologie zum Forschungsgegenstand gemacht (Honegger 1991). Ute Frietsch setzt Foucaults Ordnungskategorien des Lebens, der Sprache und der Arbeit mit den Analysekategorien ›gender‹, ›race‹ und ›class‹ ins Verhältnis und wirft die Frage auf, ob der analytische Gebrauch der modernen Kategorien im Gender-Diskurs eine Alternative zu Foucaults Proklamation eines »Endes des Menschen« darstelle (Frietsch 2002). Sabine Hark stellt in ihrer Diskursgeschichte des Feminismus die selbstreflexive Frage, ob der Feminismus wohl als Projekt der Aufklärung, als soziale Bewegung oder als akademische Disziplin der modernen Normierung von Natur, Welt und Gesellschaft ins kulturelle Gedächtnis eingehen werde (Hark 2005, 17). N. P. Ricci und Donna Haraway wiederum haben in tangentieller Auseinandersetzung mit Foucaults These vom »Ende des Menschen« Konzeptionen des *post-histoire* als einer Post-Gender-Welt entworfen (vgl. Ricci 1995; Haraway 1995), was in Rosi Braidottis Analyse des Posthumanismus eine weitere Entfaltung findet (Braidotti 2014).

Marnia Lazreg schließlich widmet sich in einer detaillierten sowohl epistemologischen wie soziologischen Untersuchung Foucaults Konzepten des Außen und des Orients: Da Foucaults Archäologie und Epistemologie aus dem Lokalen argumentierten und sich die Verbindung mit dem Universalen nicht gestatteten, könnten sie kulturelle Differenz nicht handhaben und keine Übersetzung leisten. Lazreg betont daher die Notwendigkeit einer kosmopolitischen Anthropologie für das postkoloniale Denken und Erfahren der Gegenwart (Lazreg 2017).

Wie es in der Auseinandersetzung mit Foucaults *Die Ordnung der Dinge* eine neue Aneignung und positive Besetzung von (historischer, symmetrischer, kosmopolitischer etc.) Anthropologie gibt, so hat sich auch sein Konzept einer »Archäologie der Humanwissenschaften« nur durchgesetzt, indem es transformiert wurde: Das Projekt einer »Archäologie der Humanwissenschaften« hat sich zu dem Vorhaben transformiert, parallel zur Geschichte der Naturwissenschaften auch die Geschichte der Geistes- resp. Humanwissenschaften (history of the humanities, history of the human sciences) bzw. Wissensgeschichte (history of knowledge) als Verhältnisgeschichte unterschiedlicher Wissensformen zu schreiben. Während Epistemologie als Verbindung von Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsphilosophie (als HPS, history and philosophy of science) nach wie vor aktuell ist, hat sich Foucaults Konzept der gleichsam trennscharfen Epistemen als formal zu rigoros und mit Blick auf die historischen Inhalte der vorgenommenen Periodisierung als widersprüchlich erwiesen.

Foucaults Theorem vom »Ende des Menschen« erweist sich jedoch auch ein halbes Jahrhundert nach seiner Formulierung als geradezu unheimlich gegenwärtig. Wie Foucault es für den Menschen aufzeigte, so gilt auch für das Theorem von dessen Ende, dass dieses zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen (sowie auch zwischen Natur- und Kulturwissenschaften) oszilliert und schließlich durchaus auch auf die Spezies Mensch bezogen werden kann. Eine differenzierte Reflexion des geologischen Konzeptes des »Anthropozäns« mit Foucaults anthropologie-kritischem Konzept vom »Ende des Menschen« hat dabei gerade erst begonnen (vgl. Bajohr 2019, 63–74, Schmieder 2014, 43–48).

Literatur

Bajohr, Hannes: Keine Quallen. Anthropozän und Negative Anthropologie. In: *Merkur* 840 (2019), 63–74.
Blanchot, Maurice: *Le dernier homme*. Paris 1957.
Braidotti, Rosi: *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a. M. 2014.
Braunstein, Jean-François: Foucault, Canguilhem et l'histoire des sciences humaines. In: *Archives de Philosophie* 79 (2016), 13–26.
Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1986).
Derrida, Jacques: Fines hominis. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988.
Dreyfus, Hubert L./Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim 1994.
Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*. München 2004 (ital. 1990).
Erdur, Onur: *Die epistemologischen Jahre. Philosophie und Biologie in Frankreich, 1960–1980*. Zürich 2018.
Felsch, Philipp: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte, 1960–1990*. München ^{3}2015.
Frietsch, Ute: *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller*. Frankfurt a. M./New York 2002.
Gloy, Karen/Bachmann, Manuel (Hg.): *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*. Freiburg i. Br./München 2000.
Habermas, Jürgen: Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985, ^{2}1988, 279–312.
Haraway, Donna: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M./New York 1995.

Hark, Sabine: *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*. Frankfurt a. M. 2005.
Harlizius-Klück, Ellen: *Der Platz des Königs. Las Meniñas als Tableau des klassischen Wissens bei Michel Foucault*. Wien 1995.
Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus [1946]. In: *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1978, 311–360.
Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850*. Frankfurt a. M./New York 1991.
Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003.
Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*. Frankfurt a. M. 1994.
Kittler, Friedrich: Das Subjekt als Beamter. In: Manfred Frank (Hg.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt a. M. 1988, 401–420.
Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage. Frankfurt a. M. 1997 (amerik. 1962).
Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean Luc (Hg.): *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy 23 juillet-2 août 1980. Paris 1981.
Latour, Bruno: *Der Berliner Schlüssel*. Aus dem Französischen und mit einem Kommentar von Gustav Roßler. Berlin ^{3}2016 (frz. 1990).
Latour, Bruno: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Berlin 2014 (frz. 2012).
Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2008 (frz. 1991).
Lazreg, Marnia: *Foucault's Orient. The Conundrum of Cultural Difference, from Tunesia to Japan*. New York 2017.
Lévi-Strauss, Claude: Die moderne Krise der Anthropologie. Nachdruck aus: *Unesco Kurier* 2/11. Wiesbaden 1961.
Marques, Marcelo (Hg.): *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem*. Tübingen 1988.
Martschukat, Jürgen (Hg.): *Geschichte schreiben mit Foucault*. Frankfurt a. M./New York 2002.
Otto, Stephan: *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*. Frankfurt a. M. 1992.
Ricci, N. P.: The End/s of Woman. In: Barry Smart (Hg.): *Michel Foucault. Critical Assessments*. Bd. 6. London/New York 1995, 366–380.
Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt a. M. 2001.
Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie. Mit einem neuen Vorwort*. Berlin 2019.
Sartre, Jean-Paul: Sartre répond. In: *La Quinzaine littéraire* 14 (1966), 4–5.
Schmieder, Falko: Urgeschichte der Nachmoderne. Zur Archäologie des Anthropozäns. In: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*. Herausgegeben von Ernst Müller, Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. E-Journal 3/2 (2014), 43–48.
Shelley, Mary Wollstonecraft: *Verney, der letzte Mensch. Die Autorin von Frankenstein erzählt den Untergang der Menschheit* [1826]. Bergisch-Gladbach 1982.
Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt a. M. 1999.
Vienne, Florence/Brandt, Christina (Hg.): *Wissensobjekt Mensch. Humanwissenschaftliche Praktiken im 20. Jahrhundert*. Berlin 2008.

Ute Frietsch

8 *Archäologie des Wissens*

Entstehung

Nach Abschluss der bald international rezipierten *Ordnung der Dinge* (vgl. Eribon 1993, 241–265) hat Foucault den Versuch unternommen, zu einer Präzisierung des eigenen theoretischen Standortes zu gelangen. In den Aufsätzen »Antwort auf eine Frage« (DE I, 859–886) und »Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den Cercle d'épistemologie« (DE I, 887–931), die 1968 erschienen sind, kommt er dem Wunsch seiner Leserschaft nach, »über seine Theorie und die Implikationen seiner Methode kritische Anmerkungen zu machen, die deren Möglichkeit begründen« (DE I, 887). Über die sich über einen längeren Zeitraum erstreckende Genese der *Archäologie des Wissens* berichtet Daniel Defert. Deren mehr als 600 Seiten lange Urfassung, die sich heute in der Bibliothèque Nationale-Richelieu in Paris befindet, habe Foucault durchgängig in der ersten Person verfasst und zwar bereits zu einem Zeitpunkt, als die im April 1966 bei Gallimard erschienene »*Ordnung der Dinge* in Druck ging« (Defert 2003, 357). Die 1969 im gleichen Verlag publizierte endgültige Fassung der *Archäologie des Wissens* ist in der französischen Originalausgabe auf weniger als die Hälfte des ursprünglichen Umfangs (275 Seiten) geschrumpft. Passagen der Einleitung und der Schluss des Buches haben die Form eines fiktiven Interviews, in dem Foucault einem imaginären Kritiker antwortet. Sie erinnern somit an den »autobiographischen Stil« (Schneider 2004, 82) der Erstfassung.

Fragestellung

Innerhalb des Foucault'schen Œuvres nimmt die 1969 erschienene *Archäologie des Wissens* eine Sonderstellung ein. Sie ist als Einziges seiner größeren Bücher keine historische Abhandlung, sondern der Versuch einer umfassenden methodologischen Standortbestimmung in Hinblick auf seine früheren Arbeiten. In ihrem Zentrum steht zum einen die systematische Entwicklung der als ›Archäologie‹ bezeichneten eigenen Methode, die um konstitutive Begriffe wie ›Diskurs‹, ›Aussage‹ und ›Archiv‹ kreist (s. Kap. 44, 52, 47, 45), zum anderen geht es um die kritische Abgrenzung gegenüber der ›Ideengeschichte‹, deren traditionelle geisteswissenschaftliche Verfahrensweise Foucault überwinden will.

Welche Fragestellung verbirgt sich hinter dem Titel *Archäologie des Wissens*? ›Wissen‹ (*savoir*) grenzt Foucault gegen ›Erkenntnis‹ (*connaissance*) ab. Anders als diese ist es nicht auf die Beziehung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt reduzierbar, sondern es besteht aus der Gesamtheit der Elemente, die eine ›diskursive Praxis‹ ausmachen. Diese kann auf keine äußere Ursache, sei es ›theoretischer‹ oder ›praktischer‹ Art zurückgeführt werden, sondern nimmt, indem sie selbst die Existenzbedingung für Kenntnisse, Praktiken und Ideologien ist, beide Pole in sich auf (vgl. AW 258–265).

Die Metapher ›Archäologie‹ steht nicht, wie die Bedeutung des altgriechischen *arché* nahezulegen scheint, für die Suche nach einem »Ursprung« (vgl. DE I, 902), sondern für das Freilegen eines »immense[n] Gebiet[s]«, das Foucault als »Gesamtheit aller effektiven Aussagen (énoncés)« (AW, 41) definiert. In einem 1967 mit Paolo Caruso geführten Gespräch, das 1969 in erweiterter Form wieder veröffentlicht wurde, benutzt er verschiedene andere Metaphern zur Veranschaulichung der archäologischen Tätigkeit. Die Rede ist von einer »Ethnologie der Kultur, der wir selbst angehören«, einer »Diagnose der Gegenwart«, einer »Ausgrabungsarbeit unter unseren eigenen Füßen« (DE I, 776). Es gehe um die Freilegung kultureller Tatsachen, die als »Bedingungen unserer Rationalität« (DE I, 776) unser heutiges Denken und unsere heutige Sprache prägen. Somit gehe es auch um die Infragestellung unseres Denkens und unserer Sprache.

Sein methodisches Vorgehen in der *Archäologie des Wissens* beschreibt Foucault als Bewegung »in konzentrischen Kreisen« (AW, 166). Im Zentrum stehe das Problem der »Singularität der Aussage«, an der Peripherie handele es sich darum, »diskursive Formationen« zu individualisieren und das System ihrer Formation zu bestimmen (vgl. AW, 166). Das von ihm entwickelte Verfahren bezeichnet er als »Diagnostik« (AW, 293) und hebt indirekt deren heuristischen Charakter hervor, wenn er im Anschluss an das Kapitel über die Aussagenanalyse schreibt, es gehe jetzt darum, die »deskriptive Wirksamkeit der Begriffe zu messen«, in Erfahrung zu bringen, »ob die Maschine läuft und was sie produzieren kann« (AW, 194).

Verhältnis zu den früheren Büchern Foucaults

In der Forschung ist der Stellenwert der *Archäologie des Wissens* umstritten. Gilt sie den einen als »Discours de la méthode« Foucaults (Sarasin 2005, 103) und auch nach der Entwicklung der Machttheorie der

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_8

1970er Jahre nicht überholt (vgl. Davidson 2003, 192; Gehring 2004, 10 f.), so meinen andere, ihr »Scheitern« (Dreyfus/Rabinow 1987, 105) konstatieren zu müssen oder ignorieren sie beim Versuch einer Gesamtdarstellung des Foucault'schen Denkens sogar weitgehend (vgl. Visker 1991). Festgehalten werden kann, dass dieses Buch nicht einfach als Bestandsaufnahme der in den früheren größeren Arbeiten Foucaults (*Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik* und *Die Ordnung der Dinge*) praktizierten Methoden oder als »Systematisierung seiner bisherigen Arbeiten aus der methodischen Perspektive« (Ruoff 2018, 37) angesehen werden kann (vgl. Kammler 1986, 84 ff.; Fink-Eitel 1989, 55; Unterthurner 2007, 106). Foucault selbst bezeichnet es als Resultat einer »theoretische[n] Anstrengung« (AW, 33), bei der es um die selbstkritische Aufarbeitung der Verfahrensweisen gehe, die in seinen bisherigen historischen Untersuchungen zur Anwendung gekommen seien. An diesen nehme die *Archäologie des Wissens* allerdings »etliche Korrekturen und innere Kritiken« vor (vgl. AW, 29), da sie »zu einem Teil blinde Versuche gewesen« seien (AW, 28). Revidiert werden der Begriff einer globalen »Erfahrung« des Wahnsinns, der in *Wahnsinn und Gesellschaft* der Vorstellung eines »anonymen und allgemeinen Subjekts der Geschichte« Vorschub geleistet habe sowie gelegentliche Anleihen bei der strukturalistischen Terminologie in der *Geburt der Klinik* (vgl. AW, 29). Auch die dort verwendete Kategorie des »ärztlichen Blicks« empfindet Foucault im Nachhinein als »nicht sehr glücklich« (AW, 82), da sie die Vorstellung einer Synthese der Instanzen des ärztlichen Wissens suggeriert habe. An der *Ordnung der Dinge* moniert er das »Fehlen einer methodologischen Abgrenzung« (AW, 29), das den Eindruck habe erwecken können, es handle sich bei einigen hier verwandten Begriffen um »Termini kultureller Totalität« (AW, 29). Dies gilt vor allem für die ›Episteme‹, von der er nun betont, dass es sich bei ihr nicht um ein geschlossenes System handelt, »dem alle Erkenntnisse einer Epoche gehorchen«, sondern um ein »unbegrenztes Feld von Beziehungen« zwischen ›diskursiven Praktiken‹ (vgl. AW, 272 f.; s. Kap. 55). Wiederholt wird in der Forschung allerdings darauf hingewiesen, dass Foucaults Selbstinterpretationen meist strategischer Natur und dem Interesse geschuldet sind, seine früheren Arbeiten im Licht eines gegenwärtigen Projekts erscheinen zu lassen (vgl. Kammler 1986, 73 f.; Davidson 2003, 192; Schneider 2004, 23). Was das Verhältnis der *Archäologie des Wissens* zu Foucaults späteren Arbeiten anbetrifft, so kann festgehalten werden, dass er dort sein begrifflich-methodisches Instrumentarium bereits verändert hat (vgl. Kammler 1986, 122 f.; Brieler 1998, 194 f.). Allerdings wäre es verfehlt, deshalb anzunehmen, er habe dabei sein gesamtes archäologisches Projekt aufgrund der methodologischen Schwierigkeiten, in die er sich dort verstrickt hat, vollständig aufgegeben (vgl. Davidson 2003, 192).

Theoretische Kontexte

Fragt man nach ›Einflüssen‹, denen Foucault zumindest einen Teil des in der *Archäologie des Wissens* entwickelten analytischen Instrumentariums verdankt, so ist auch hier daran zu erinnern, dass er selbst »notorisch seine Spuren und Referenzen verwischt« hat (Sarasin 2005, 100). Gleichzeitig grenzt er sich allerdings immer wieder gegen bestimmte theoretische Positionen ab. Auffällig ist vor allem der massive Versuch, sich gegen das Etikett des ›Strukturalismus‹ abzusetzen. Gehe es diesem »um die Entdeckung der Konstruktionsgesetze oder der Formen, die von allen Sprechern auf die gleiche Weise angewandt würden«, so frage die Archäologie, welche unterschiedlichen Positionen und Funktionen »das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte« (AW, 285).

Über derartige Abgrenzungsmanöver hinaus lassen sich eine Reihe von Referenzen zu anderen Autoren und theoretischen Richtungen benennen. Überzeugend erscheint der Hinweis auf eine Nähe Foucaults zum Diskursbegriff des französischen Linguisten Emile Benveniste, der als Diskurs »›die in Handlung umgesetzte Sprache‹« bezeichnet (vgl. Waldenfels 1991, 283 f.). Nicht abwegig ist auch der Vergleich zwischen der Aussagenanalyse und dem in der *Geburt der Klinik* beschriebenen anatomischen Verfahren Xavier Bichats, das »die Gewebe nach funktionalen Ähnlichkeiten isoliert und ihre Ordnung untersucht« (Sarasin 2005, 68). Daraus allerdings den Schluss zu ziehen, Bichat sei »der wirkliche Pate – um nicht zu sagen der Vater – von Foucaults Diskursanalyse« (ebd.), erscheint übertrieben. Zu vielfältig ist die Zahl derartiger ›Patenschaften‹: Von Kant übernimmt Foucault vermutlich die Metapher ›Archäologie‹ (vgl. Schneider 2004, 84 f.), vor allem aber die Frage nach den Voraussetzungen der Möglichkeit unseres Denkens bzw. Wissens (vgl. Hemminger 2004), die er mit der Rede vom ›historischen Apriori‹ anders als Kant konsequent historisch wen-

det. Zwar stammt dieser Ausdruck von Husserl und auch von ›Archäologie‹ ist bei diesem an prominenter Stelle die Rede, doch zielt beides auf »transzendentale Subjektivität und ihre reine Selbstgegenwart« ab (Unterthurner 2007, 31; vgl. DE II, 200–202; zu Foucaults Verhältnis zur Phänomenologie vgl. auch Waldenfels 1983). Gerade »jeden Bezug auf das Transzendentale« und somit die für Kant wie Husserl entscheidende Frage nach der »Bedingung der Möglichkeit jedweder Erkenntnis« will Foucault jedoch vermeiden (DE II, 466). Von ihm selbst hervorgehoben wird die Bedeutung der mit den Namen Gaston Bachelard und Georges Canguilhem verbundenen französischen Epistemologie (vgl. AW, 11 f.; vgl. auch Gutting 1989, 9–54; Davidson 2003; Balzaretti 2018). Mit ihr teilt Foucault die Auffassung von der Diskontinuität und Produktivität historischer Wissensformation und die Kritik an der traditionellen erkenntnistheoretischen Fragestellung. Dennoch grenzt sich die Archäologie auch entscheidend von ihr ab, wenn sie an die Stelle der Anordnung »Bewusstsein/Erkenntnis/Wissenschaft« die Reihe »diskursive Praxis/Wissen/Wissenschaft« setzt (vgl. AW, 260). Wissenschaftlichkeit soll im Rahmen der archäologischen Wissensanalyse als Effekt analysierbar sein, ohne dort jedoch »als Norm« zu fungieren (vgl. AW, 271). Auch wenn Foucault sich mit der französischen Historikerschule der »Annales« weder in der *Archäologie des Wissens* noch in anderen Schriften grundlegend auseinandergesetzt hat, so teilt er mit dieser offenkundig die Kritik an einem geschichtsphilosophischen Hegelianismus, »der in der historischen Analyse auf Kontinuität, Notwendigkeit, Totalität und Teleologie setzt« (Brieler 1998, 229). Interessant ist auch der Hinweis auf den deutschen Philosophen Ernst Cassirer (vgl. Sarasin 2005, 101 f.), den Foucault in einem 1966 veröffentlichten kurzen Aufsatz (DE I, 703–708) als eine Art idealistischen Vorläufer seiner eigenen Diskursanalyse darstellt, wenn er schreibt, dieser bemühe sich, im »autonomen Universum des Diskurses und des Denkens die inneren Notwendigkeiten aufzuspüren«, räume dabei aber immer noch der Philosophie Priorität ein, was »fatal an die herkömmliche Ideengeschichte« erinnere (vgl. DE I, 706 f.). Angesichts der Tatsache, dass Foucault auf eine systematische Aufarbeitung seiner eigenen theoretischen Vorgeschichte verzichtet (vgl. Schneider 2004, 92) und den Diskursbegriff in den Jahren zwischen 1966 bis zum Erscheinen der *Archäologie des Wissens* erst theoretisch profiliert, sind solche punktuellen Bezugnahmen allerdings nicht überzubewerten.

Der Ausgangspunkt: Kritik an der Ideengeschichte

Den entscheidenden Unterschied zwischen herkömmlicher ›Ideengeschichte‹ und Archäologie bringt Foucault auf die Formel ›Dokument‹ versus ›Monument‹. Während die Ideengeschichte ihr Material »als Zeichen für etwas anderes« (AW, 198) behandelt, es auf seine verborgene Bedeutung, seinen Wahrheits- und Ausdruckswert hin interpretiert, um es schließlich der Kontinuität eines »tausendjährigen und kollektiven Gedächtnisses« (AW, 15) einzuverleiben, wendet sich die Archäologie gegen ein derartiges »›allegorisch[es]‹« (AW, 198) Verfahren. Sie betreibt keine Interpretation, sucht unter der Oberfläche des manifesten keinen latenten Diskurs, sondern beschränkt sich auf dessen »immanent[e] Beschreibung« (AW, 15). Das bedeutet, dass sie »Dokumente in Monumente transformiert« (AW, 15), indem sie die Gesamtheit der diskursiven und materiellen Bedingungen rekonstruiert, die ihr historisches Umfeld ausmachen. Mit dieser Kritik am Interpretationsbegriff grenzt sich Foucault gegen alle »hegelianisierenden Kontinuitätsunterstellungen einer veritablen Geschichte des ›Geistes‹« (Schneider 2004, 96) ab. So ist Foucaults Ansatz beispielsweise unvereinbar mit Hans-Georg Gadamers Theorie der ›Horizontverschmelzung‹, deren Grundlage die Vorstellung von einem alles umfassenden und vermittelnden Traditionszusammenhang ist, in den das verstehende Subjekt ebenso eingebunden ist wie der Gegenstand des Verstehens (vgl. Sarasin 2005, 104 f.; zu einem ausführlichen Vergleich der Verstehenskonzepte Foucaults und Gadamers vgl. Vasilache 2003).

Über die allgemeine Kritik an den Prämissen der Ideengeschichte hinaus leistet Foucault in der *Archäologie des Wissens* eine weitere »negative Arbeit« (AW, 33): die Kritik an einem Komplex von Kategorien, deren sie sich bei der Definition ihrer Gegenstände bedient. So haben Begriffe wie ›Tradition‹, ›Einfluss‹, ›Entwicklung‹ oder ›Geist‹ die Funktion, die »Menge verstreuter Ereignisse« (AW, 34) auf problematische Weise zu synthetisieren, sie auf die organisatorische Souveränität eines Ursprungs, einer kontinuierlichen Abfolge, eines kollektiven Bewusstseins zu beziehen. Termini wie ›Wissenschaft‹, ›Literatur‹ oder ›Politik‹ müssen als diskursive Ordnungsprinzipien verstanden werden, deren Funktion und Bedeutung historisch begrenzt ist, und selbst Einheiten wie ›Buch‹ (*livre*) oder ›Werk‹ (*œuvre*) und ›Autor‹ erweisen sich bei einer genauen Überprüfung als fragwürdig. Ihrem

Gebrauch liegt nach Foucault meist ein Verfahren zugrunde, das den manifesten Text auf die Latenz eines geheimen Ursprungs im ›Denken‹, im ›Unbewussten‹ usw. ans Licht bringen soll. Foucaults Invektiven sind dezidiert antihermeneutisch: »Der manifeste Diskurs wäre [gemäß dieser Auffassung] nur die repressive Präsenz dessen, was er nicht sagt; und dieses Nichtgesagte wäre eine Höhlung, die von innen alles Gesprochene unterminiert« (AW, 39). Durch die Kritik an diesen ›Einheiten des Diskurses‹ soll ein »immenses Gebiet« befreit werden, das Foucault als »die Gesamtheit aller -effektiven Aussagen« bezeichnet (vgl. AW, 41). ›Diskurs‹ und ›Aussage‹ stehen als »Komplementärbegriff[e]« (Kögler 2004, 39) für Foucaults methodisches Gegenkonzept.

Der Diskurs und die diskursiven Formationen

Der Diskursbegriff, dessen »wilde« Verwendung (AW, 48) und »schwimmende Bedeutung« (AW, 116) in seinen früheren Schriften Foucault selbst einräumt, wird erst in der *Archäologie des Wissens* zu einem Schlüsselbegriff seiner Arbeit. Er gebraucht ihn hier in einem dreifachen Sinn: zunächst als »allgemeines Gebiet« aller Aussagen, zweitens als »individualisierbare Gruppe von Aussagen« und drittens als »regulierte Praxis«, die für eine bestimmte Zahl von Aussagen verantwortlich ist (vgl. AW, 116). Foucault betont, dass Diskurse (im Allgemeinen) zwar aus Zeichen bestehen, aber dennoch »irreduzibel auf die Sprache und das Sprechen« sind (AW, 74), da sie die Zeichen »für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen« benutzen, da sie – als Praktiken – »systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen« (ebd.). Mit dem Begriff der ›diskursiven Praxis‹ grenzt er seinen Ansatz von allen theoretischen Konzepten ab, die den Diskurs »als eine *Übersetzung*« von Prozessen modellieren, die sich »anderswo« abspielen (vgl. AW, 177): sei es in einem sinnstiftenden Bewusstsein, sei es in den soziökonomischen Verhältnissen einer Gesellschaft. Definiert wird die diskursive Praxis als »eine Gesamtheit von anonymen historischen Regeln« (AW, 171), die innerhalb eines gegebenen Zeitraums der Produktion von Wissen zugrunde liegen.

Zentral für die Bestimmung der diskursiven Praxis ist die Unterscheidung zwischen drei Ebenen: »[1. dem] System der *primären* oder *wirklichen* Beziehungen [d. h. der Ebene der ›Dinge‹ bzw. des ›Referenten‹], [2. dem] System der *sekundären oder reflexiven Beziehungen* [d. h. bewussten] *Beziehungen* und [3. dem] System der *Beziehungen*, die man eigentlich *diskursiv* nennen kann« (AW, 69). Das Geschäft der Archäologie ist es, auf dieser dritten Ebene einzelne Aussagegruppierungen (›diskursive Formationen‹) zu beschreiben, die den Bereich des Sagbaren in konkreten Feldern des Wissens begrenzen. Ihren Zusammenhang beziehen sie wie diese aus vier Teilbereichen: Den Formationen der Gegenstände, der Äußerungsmodalitäten, der Begriffe und der Strategien. Welcher Bereich dabei konstitutiv ist, hängt vom jeweiligen Diskurs ab. Bei der Untersuchung des Wahnsinns ist es z. B. das »Spiel der Regeln«, das in einer bestimmten Epoche das »Erscheinen der Objekte« möglich macht (AW, 50), bei der Medizin ist es das System der Äußerungsmodalitäten, das die Position des Arztes als eines »betrachtenden Subjekts« bestimmt (vgl. AW, 52). Was die möglichen Gegenstandsbereiche betrifft, die mit ihrer Hilfe untersucht werden können, so ist die Heuristik ebenfalls flexibel. Die Kritik der zu Beginn der *Archäologie des Wissens* analysierten ›Einheiten des Diskurses‹ (wie Autor, Werk usw.) führt zur Rekonstruktion von »Systemen von Streuungen« in einem »weißen, indifferenten Raum« (AW, 61).

1. Im Abschnitt über die »Formation der Gegenstände« zeigt Foucault, wie die Objekte eines Diskurses systematisch formiert werden (vgl. AW, 81). Allgemein definiert er diese Formation als »Spiel der Regeln, die während einer gegebenen Periode das Erscheinen von Objekten möglich machen« (AW, 50). Foucault unterscheidet am Beispiel der in *Wahnsinn und Gesellschaft* untersuchten Gegenstandsformation drei Instanzen, die bei der Analyse zu berücksichtigen sind. Bei den »ersten Oberflächen ihres Auftauchens« (AW, 62) handelt es sich um Bereiche, in denen der Wahnsinn aufgrund spezifischer Normen diskriminiert wird: soziale Gruppe, Familie, Arbeitsmilieu, Glaubensgemeinschaft und seit dem 19. Jh. Strafsystem und Kunst (vgl. AW, 62 f.). Durch »Instanzen der Abgrenzung« – in diesem Fall Medizin, Strafjustiz, kirchliche Autorität, Kunst- und Literaturkritik – wird er als Gegenstand benannt und beurteilt (AW, 63). Auf Grundlage von »Spezifikationsraster[n]« (AW, 64) wird schließlich die Differenzierung der Wahnsinnsarten vorgenommen. Diese Funktion kam im Falle der Psychopathologie des 19. Jh.s Kategorien wie ›Seele‹, ›Körper‹, ›Leben‹ und ›Geschichte der Individuen‹ zu.

2. Unter der »Formation der Äußerungsmodalitäten« versteht Foucault die Bedingungen dafür, dass Aussagen überhaupt formuliert und miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Am Beispiel der

Geburt der Klinik, in der es um die Entstehung der modernen klinischen Medizin im 19. Jh. geht, erläutert er die Vorgehensweise bei der Analyse dieser Formationsebene. Zunächst ist die Frage nach der Subjektposition zu stellen, die für die jeweilige diskursive Formation konstitutiv ist: »Wer spricht?« (AW, 75). Im genannten Beispiel ist es die Frage nach der Position des ärztlichen Subjekts, seinem sozialen, ökonomischen, juristischen, akademischen, pädagogischen, politischen Status. Als zweite Frage kommt diejenige nach der Stellung dieses Subjekts in Bezug auf die »institutionellen Plätze« hinzu, von denen aus es seine Rede hält: Krankenhaus, Privatpraxis, Laboratorium, Bibliothek (vgl. AW, 76 f.). Drittens ist nach dem Verhältnis der Subjektpositionen zu den Gegenständen zu fragen: Ist es fragendes, horchendes, betrachtendes, notierendes Subjekt? Welche Positionen nimmt es im klinischen Informationsnetz ein (z. B. als beobachtendes, berichtendes, unterrichtendes)? Welche medizinischen Techniken oder Methoden, welche Beschreibungs- und Klassifikationssysteme konstituieren sein »Wahrnehmungsfeld« (AW, 79)?

3. Auf einer dritten Ebene behandelt Foucault die Begrifflichkeit, die zur Formation eines Diskurses beiträgt. Dabei geht es nicht darum, sie deduktiv anzuordnen, sondern »ein System des Vorkommens zwischen ihnen zu finden, das keine logische Systematizität ist« (AW, 83). Eine solche Untersuchung soll auf drei Ebenen ansetzen: Zunächst geht es darum »Formen der Abfolge« (AW, 83), also Abhängigkeitstypen der Aussagen zu entdecken, die innerhalb einer diskursiven Formation ihre serielle Anordnung regeln und damit auch für jene »rekurrenten Elemente« (AW, 83), die Foucault ›Begriffe‹ nennt, Ordnungsschemata festschreiben. Auf einer zweiten Ebene der Analyse geht es um »Formen der Koexistenz« (AW, 85) zwischen den Aussagen oder den in ihnen auftauchenden rekurrenten Begriffen mit denen anderer Diskurse und drittens interessiert sich die Diskursanalyse für »Prozeduren der Intervention« (AW, 86), die die Systematisierung, Abgrenzung und Umgruppierung der Aussagen in einem Diskurs gestatten. Als Beispiele hierfür nennt Foucault unter anderem Transkriptions- oder Systematisierungsmethoden (vgl. AW, 87). Da eine »erschöpfende Bestandsaufnahme« aller in einem Diskurs vorkommenden Begriffe nicht möglich wäre und es ebenso wenig um die Rekonstruktion des begrifflichen Aufbaus von Einzeltexten oder -werken gehen kann, muss die Analyse auf einer Ebene ansetzen, die Foucault als »vorbegrifflich« (vgl. AW, 89 f.) bezeichnet. Am Beispiel der »vier theoretischen Schemata« (Attribution, Gliederung, Bezeichnung und Ableitung), die gemäß den Analysen der *Ordnung der Dinge* in der Klassik das begriffliche Feld von ›Allgemeiner Grammatik‹, ›Naturgeschichte‹ und ›Analyse der Reichtümer‹ beherrschten, zeigt er, dass es dabei nicht darum geht, einen »Horizont der Idealität« freizulegen, der »aus der Tiefe der Geschichte käme« (AW, 91 f.), sondern um den »systematischen Vergleich von Gebiet zu Gebiet« (AW, 93).

4. Bei der Analyse der »Strategien« geht es um die Wahl der Themen und Theorien, die in einem Diskurs getroffen werden. Strategisch nennt Foucault diese Wahl, weil es sich hier darum handelt »Diskursmöglichkeiten anzuwenden« (AW, 102) oder auszuschließen und damit den betreffenden Diskurs im Feld gesellschaftlicher Interessen und Konflikte, aber auch gegenüber anderen Diskursen zu positionieren. Foucault betont, dass diese Ebene der Analyse in seinen früheren Untersuchungen »noch die Gestalt einer Baustelle« (AW, 96) hatte. In *Wahnsinn und Gesellschaft* habe die Untersuchung einer komplexen Gegenstandsformation im Vordergrund gestanden, in *Die Geburt der Klinik* sei es vorrangig um die Äußerungsmodalitäten des ärztlichen Diskurses, in der *Ordnung der Dinge* um begriffliche Formationsregeln gegangen. Auch für die Untersuchung der Strategien schlägt er drei Analyseebenen vor. Zunächst gilt es, die »Bruchpunkte« (AW, 96) des Diskurses zu ermitteln, äquivalente, aber gleichzeitig inkompatible Elemente, die sich als Alternativen gegenüberstehen. Diese Bruchpunkte charakterisiert Foucault auch als »Aufhängungspunkte einer Systematisierung«, weil sich von ihnen ausgehend kohärente Serien von Gegenständen Begriffen und Äußerungsmodalitäten, also »diskursive Teilmengen« bilden können (AW, 96). Auf der zweiten Ebene geht es um die »Ökonomie der diskursiven Konstellation« (AW, 97), also um die Frage, in welchem interdiskursivem Verhältnis (z. B. Analogie, Opposition, Komplementarität) ein Diskurs zu benachbarten Diskursen steht, auf der dritten Ebene wird seine Funktion in einem »Feld nicht-diskursiver Praktiken« (AW, 99) analysiert. So kann beispielsweise eine grammatische Theorie Eingang in die pädagogische Praxis finden, eine ökonomische Theorie eine Rolle in politischen Entscheidungen oder sozialen Kämpfen spielen. Ebenso wird auf der dritten Ebene nach der Aneignung des Diskurses (z. B. durch eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe) und nach den möglichen Varianten des ›Begehrens‹ gefragt, das sich auf den Diskurs richtet, das er auslöst oder auch befriedigt.

Die Aussage

Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass die Etikettierung der Foucault'schen Methode als Diskursanalyse in der deutschsprachigen Foucault-Rezeption häufig den Blick darauf verstelle, dass Foucault selbst von ›Aussagenanalyse‹ gesprochen habe und dass die Aussage die eigentliche »Basiseinheit« seiner Untersuchung sei (vgl. Gehring 2004, 55). Denn eine diskursive Formation lässt sich als konkrete Aussagenmenge bestimmen, die in einem bestimmten Feld des Wissens in einem gegebenen Zeitraum aufzufinden ist. Foucault grenzt die Aussage (*énoncé*) in mehrfacher Hinsicht ab: Erstens unterscheide sie sich von der logischen Proposition, da ein und dieselbe Proposition in verschiedenen diskursiven Formationen auftauchen könne und es »Aussagen ohne legitime propositionelle Struktur« (AW, 122) gebe. Ebenso wenig entspreche die Aussage dem Satz, der nach den grammatischen Regeln einer Sprecherkompetenz generiert wird, da nicht jede Aussage eine syntaktische Struktur aufweise. Drittens bestehe sie zwar aus Zeichen, sei aber kein formales Element einer ›langue‹ (vgl. AW, 125).

Die in der *Archäologie des Wissens* noch vorgenommene Abgrenzung vom ›Sprechakt‹ (vgl. AW, 120–122) hat Foucault nach einem Briefwechsel mit dem Sprechakttheoretiker John Searle zurückgenommen (vgl. Dreyfus/Rabinow 1987, 71). Bei den Sprechakten handelt es sich um Performanzen, d. h. um Sprechhandlungen, die nach bestimmten Regeln funktionieren und innerhalb eines bestimmten Kontextes verstanden werden können, ohne dass man nach einer tieferen Bedeutung suchen muss. Auch die Aussagenanalyse Foucaults ist durch die konsequente »Abkehr von der Frage nach Polysemien« gekennzeichnet (Sarasin 2005, 107; vgl. auch AW, 160), da sie sich allein auf die Oberflächenebene der Monumente konzentriert, die eine diskursive Formation ausmachen. Dennoch zielt Foucaults Interesse auf etwas anderes ab als das der Sprechakttheorie. Nach Dreyfus/Rabinow (Dies., 1987, 72 f.; vgl. auch Mills 2007, 65 f.) geht es ihm weder um beliebige Sprechakte noch darum, wie diese von konkreten Hörern in Alltagssituationen verstanden werden, sondern nur um solche Sprechakte, die innerhalb einer bestimmten diskursiven Formation als ›seriös‹ gelten, also gemäß den Regeln, nach denen diese Formation funktioniert, »im Wahren« (ODis, 25) sind. Dabei begrenzt Foucault das Gebiet der Aussagen aber keineswegs auf – und sei es im Verständnis ihrer Zeit – ›wissenschaftliche‹ Sprechakte. Dies hebt Gilles Deleuze hervor, wenn er in Bezug auf Foucaults Aussagenanalyse von der Entdeckung eines unbekannten Landes spricht, wo »eine wissenschaftliche Proposition, ein alltäglicher Satz, ein schizophrener Unsinn etc. gleichermaßen als Aussagen nebeneinander stehen« (Deleuze 1977, 80). Dass diese Beobachtung, wenn auch nicht für jede einzelne diskursive Formation so doch für die diskursive Praxis im Allgemeinen, zutreffen kann, wird an den Beispielen deutlich, die Foucault wählt, um den Begriff der Aussage zu veranschaulichen. So bezeichnet er etwa den Satz »Lange bin ich abends früh schlafen gegangen«, mit dem Marcel Prousts berühmter Romanzyklus *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* beginnt, ebenso als Aussage (vgl. AW, 134) wie die Buchstabenfolge »A,Z,E,R,T«, sofern sie in einem Lehrbuch für die alphabetische Anordnung auf französischen Schreibmaschinentastaturen steht (vgl. AW, 125).

Über die Abgrenzung gegen andere sprachliche Einheiten hinaus lassen sich eine Reihe von positiven Bestimmungen der Aussage festhalten: Obwohl sie mit einer bestimmten Materialität ausgestattet ist, die sie in Raum und Zeit identifizierbar macht, lässt sie sich nicht auf bloße Materialität reduzieren. Denn jede Aussage hat einen Sinn, allerdings ist dieser nicht das Resultat subjektiver Sinnstiftung, sondern der bloße Effekt ihres materiellen und diskursiven Umfeldes, das ihr Auftreten als Aussage überhaupt erst ermöglicht. Foucault bestimmt die Aussage als eine Funktion, und zwar als eine ›Existenzfunktion‹, da sie auf die Existenzbedingungen hinweist, unter denen einer Zeichenfolge in einer gegebenen diskursiven Formation Sinn überhaupt erst zukommen kann. Von ihr ausgehend kann man »unterscheiden [...], ob sie einen ›Sinn ergeben‹ oder nicht, gemäß welcher Regeln sie aufeinander folgen und nebeneinander stehen, wovon sie ein Zeichen sind und welche Art von Akt sich durch ihre (mündliche oder schriftliche) Formulierung bewirkt findet« (AW, 126). Aus dieser Bestimmung ergibt sich die Frage, wovon Aussagen abhängen, welches also die Bedingungen sind, die ihr Erscheinen in Raum und Zeit möglich machen. Foucault gibt vier derartige Bedingungen an, wobei deutlich wird, dass die Theorie der Aussage in gewisser Hinsicht mit derjenigen der ›diskursiven Formationen‹ korrespondiert (vgl. Kammler 1986, 98):

1. Die Aussage ist mit einem »Referential« (AW, 133) verbunden, das nicht aus »Dingen, Fakten, Realitäten oder Wesen« (AW, 133) besteht, sondern das Feld definiert, in dem die Objekte einer Aussage auftauchen können. Foucault nennt dieses Referential auch einen »Korrelationsraum« (AW, 131). Dieser um-

fasst die »Menge von Gebieten« (AW, 132) materieller oder fiktiver, geographisch lokalisierbarer oder symbolisch strukturierter Art. So lässt sich dem von Foucault als Beispiel angeführten Satz, »Das goldene Gebirge liegt in Kalifornien« (AW, 130), zwar kein Referent zuordnen, doch kann er in einem Fantasy-Roman durchaus ›Sinn machen‹.

2. Ebenso wie die Aussage einer bestimmten Menge von Gegenständen Raum gibt, kann die Position ihres Subjekts von verschiedenen Individuen eingenommen werden. Das Subjekt der Aussage ist im Normalfall nicht ihr Autor, sondern ein variabler, in unterschiedlichen Aussagefeldern verschieden »determinierter und leerer Platz«, den bestimmte Individuen – allerdings nur unter klar definierten kontextuellen Bedingungen – einnehmen können (vgl. AW, 139). Dies gilt etwa für eine Aussage, die mit den Worten ›Man hat bewiesen, dass, ...‹ beginnt und sich in einer mathematischen Abhandlung findet. Handelt es sich um den Satz des Pythagoras, so sind die Voraussetzungen für die Einnahme der Subjektposition andere, als wenn der Beweis von Gauss oder von einem zeitgenössischen Mathematiker stammt. Berichtet der Autor dieser Abhandlung im Vorwort von den persönlichen Motiven, die ihn zu dieser Arbeit veranlasst haben, so kann die Subjektposition allerdings nur von ihm selbst eingenommen werden (vgl. AW, 136).

3. Jede Aussage setzt die Existenz eines Feldes voraus, das sie mit Mengen anderer Aussagen verbindet. Dieses Feld befindet sich auf der gleichen Ebene wie die Aussage. Als deren »Nebenraum« (AW, 142) bestimmt es sowohl den situativen oder sprachlichen »Kontext« wie die »psychologische Umgebung« (vgl. AW, 142) einer Formulierung, in denen ihr ›Sinn‹ erscheint. Die Diskursanalyse zeigt, dass das Aussagefeld diesen Sinn in unterschiedlichen Aussagegruppierungen unterschiedlich determiniert: »[...] je nachdem, ob sie sich in das Feld der Literatur einschreibt oder ob sie sich in einer gleichgültigen Bemerkung auflösen muss, je nachdem, ob sie zu einer Erzählung gehört oder ob sie einen Beweis bestimmt, wird die Weise der Präsenz der anderen Aussagen im Bewusstsein des Subjekts nicht dieselbe sein« (AW, 143).

4. Die »materielle Existenz« (AW, 154) der Aussage unterscheidet sich von der räumlich-zeitlichen und stofflichen Individualität der »Äußerung« (*enonciation*), die nur von einem Subjekt, an einem Ort, zu einem Zeitpunkt, in einer phonetischen, graphischen oder sonstigen Form formuliert werden kann. Die Aussage hat demgegenüber die »paradoxe« (vgl. AW, 153) Eigenschaft, »einzigartig wie jedes Ereignis« zu sein, gleichzeitig aber »der Wiederholung, der Transformation und der Reaktivierung« offen zu stehen (AW, 44; vgl. auch AW, 148). Für diese Wiederholbarkeit gelten allerdings Bedingungen. Diese werden durch ihre Verbindung mit dem institutionellen Feld und dem ihm koexistierenden Aussagenfeld bestimmt. So kann etwa die institutionelle und ökonomische Einheit »Buch« unter bestimmten Voraussetzungen Garant für die Wiederholung identischer Aussagen sein. Auch hier bedient sich Foucault eines literarischen Beispiels: »[...] in allen Ausgaben der *Fleurs du mal* (wenn man von den Varianten und verbotenen Texten absieht) findet sich dasselbe Bündel von Aussagen wieder« (AW, 149). Der Gebrauch anderer Schrifttypen in einer Neuauflage, das veränderte Erscheinungsdatum ändert nichts an deren Identität. Umgekehrt handelt es sich bei einem Satz wie ›Die Träume erfüllen Wünsche‹ bei Platon und Freud um zwei verschiedene Aussagen, weil er dort in jeweils unterschiedlichen Theoriekontexten steht (vgl. AW, 151).

Versucht man ein Resümee aus Foucaults Ausführungen zum Begriff der Aussage zu ziehen, so stellt sich zunächst die Frage, ob er tatsächlich in seinen früheren Arbeiten »unablässig Beispiele« für die Aussagenanalyse geliefert hat, »selbst wenn er im jeweiligen Moment selber nicht wußte, daß es Beispiele waren« (Deleuze 1977, 60; vgl. kritisch: Kammler 1986, 84–87). Auch wenn man sagen kann, dass er in *Die Ordnung der Dinge* »sein archäologisches Projekt am reinsten verwirklicht« hat (Davidson 2003, 208), so hat er selbst dort das Verfahren der Aussagenanalyse nicht als solches expliziert. Dieses Verfahren ist einerseits »den traditionellen *Geistes*wissenschaften fremd« und ähnelt eher »statistischen, klassifikatorischen oder vergleichenden Methoden in den Sozial- oder Naturwissenschaften« (Sarasin 2005, 111), andererseits zieht Foucault aber wiederholt literarische Beispiele zur Erläuterung der Aussagefunktion heran. Gleichzeitig klammert er die Frage nach einer dezidiert literaturwissenschaftlichen Beschreibung, die der »Eigengesetzlichkeit des literarischen Textes, seiner internen narrativen oder semantischen Struktur« (Wunderlich 2000, 355) Rechnung trägt, aber aus. Die Frage der Anwendbarkeit der Foucault'schen Aussagenanalyse auf die Literatur, die als ›Gegendiskurs‹ zu den modernen Humanwissenschaften in der *Ordnung der Dinge* noch eine zentrale Rolle spielte, bleibt

somit in der *Archäologie des Wissens* offen (vgl. Kammler 2006). Dies gilt in ähnlicher Weise für andere Gegenstände der Kulturwissenschaften wie z. B. die modernen Medien. Immerhin deutet Foucault am Beispiel der bildenden Kunst, die für ihn ebenso ein mögliches Objekt der Aussagenanalyse ist wie die »Sexualität« oder »das politische Wissen« einer Gesellschaft (vgl. AW, 275–278), die Möglichkeit einer solchen Analyse an, die sich jeglicher Interpretation zu enthalten und allein auf die Frage nach der diskursiven Praxis zu beschränken hätte, welche die Malerei einer Epoche »in Theorien und vielleicht Spekulationen, in Unterrichtsformen [...], aber auch in Verfahren, in Techniken und fast in der Gebärde des Malers« (AW, 276) greifbar macht.

Das historische Apriori und das Archiv

Mit dem auf den ersten Blick paradox anmutenden Begriff des ›historischen Apriori‹ bezeichnet Foucault »die Gesamtheit der Regeln, die eine diskursive Praxis charakterisieren«, wobei diese Regeln den Elementen, die sie verbinden, nicht äußerlich sind (AW, 185). Er grenzt das historische Apriori gegen ein formales Apriori Kant'scher (vgl. Hemminger 2010, 129–134) oder auch Lévi-Strauss'scher Prägung (vgl. Balzaretti 2018, 168–170) ab, das unabhängig von jeglicher Erfahrung besteht bzw. diese erst ermöglicht. Gerade um solche transzendentalen Möglichkeitsbedingungen geht es in der *Archäologie des Wissens* nicht, sondern das historische Apriori steht für eine »rein empirische Figur« (ebd.), eine »Positivität«, die »nicht Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen ist« (AW, 184). Auch wenn der Begriff des historischen Apriori, der auf Husserl zurückgeht, dort eine andere Bedeutung hat als bei Foucault, befindet sich dieser doch »im Gleichklang mit phänomenologischen Autoren« wie Merleau-Ponty, wenn er von einem »historischen Apriori ausgeht als der Geordnetheit einer bestimmten Zeit« (Unterthurner 2007, 100 f.).

Sieht man vom Diskursbegriff ab, so ist das ›Archiv‹ die in aktuellen kulturwissenschaftlichen Debatten vielleicht prominenteste Kategorie der *Archäologie des Wissens*. Foucault definiert es als »das allgemeine System der Formation und Transformation der Aussagen« (AW, 188). Anders als im umgangssprachlichen Gebrauch steht es weder für die Institutionen, in denen eine Kultur ihre eigene Geschichte dokumentiert noch für die Summe dieser Dokumente. Auch ist es nicht zu verwechseln mit einem ›Korpus‹ im sprachwissenschaftlichen Sinn, d. h. einer geschlossenen Textmenge, die zu bestimmten Forschungszwecken zusammengestellt wird. Im Gegensatz dazu bezeichnet es auf allgemeine Weise eine Praxis, die »*die* Diskurse in ihrer vielfachen Existenz differenziert und sie in ihrer genauen Dauer spezifiziert« (AW, 188). Als solche ist es durch Offenheit und begrenzte Zugänglichkeit charakterisiert: »Das Archiv ist in seiner Totalität nicht beschreibbar; und es ist in seiner Aktualität nicht zu umreißen« (AW, 189). Weder ist es möglich, das Archiv einer Kultur oder auch nur einer Epoche erschöpfend zu analysieren, noch können wir »unser eigenes Archiv [...] beschreiben, da wir innerhalb seiner Regeln sprechen« (AW, 188 f.). Dennoch bezeichnet Foucault die Untersuchung des Archivs als »Diagnose« unserer eigenen Gegenwart, da sie die »zeitliche Identität auf[löst], worin wir uns gerne selbst betrachten, um die Brüche der Geschichte zu bannen«, und uns so ermöglicht, festzustellen, »dass wir Unterschiede sind« (AW, 190). Deutet man das Archiv als »transzendentale Größe«, als »Chiffre für die [unendliche] Suche, das Finden und Lesen der Aussagen« (Gehring 2004, 64), so entfernt man sich wohl vom Selbstverständnis des Autors der *Archäologie des Wissens*. Bezeichnet sich dieser doch als »glückliche[n] Positivist[en]«, und grenzt die archäologische Beschreibung strikt von jeglicher »transzendentalen Begründung« ab (vgl. AW, 182). Demnach steht der Begriff eher für das »Prinzip einer positiven Forschung« (Gehring 2004, 64). Dennoch dürfte unbestritten sein, dass das Archiv in stärkerem Maße als die ›Aussage‹ oder der ›Diskurs‹ philosophische Fragen aufwirft, zumal die Raummetaphorik »den praktischen Herausforderungscharakter des Archivs« verfehlt: »Unsere eigene diskursive Praxis müsste dem ›historischen Apriori‹ unserer eigenen Zeit in den Rücken fallen können – und dies gleichsam vom Archiv her« (Gehring 2004, 66).

Rezeption

Foucaults diskursanalytischer Ansatz ist innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften ausgiebig rezipiert worden und hat auch im Rahmen empirischer Untersuchungen erhebliche Verbreitung gefunden (vgl. Kammler/Parr 2007; Angermüller u. a. 2001; Keller u. a. 2001 und 2003). Zunehmend geschah dies allerdings in Verbindung mit seiner Machtanalytik, deren Entwicklung seit Beginn der 1970er Jahre im Vordergrund seiner theoretischen Bemühungen stand. Ne-

ben Versuchen, die in der *Archäologie des Wissens* entworfene diskursanalytische Heuristik auf konkrete historische Wissensbereiche anzuwenden oder gar für eine »historische und politische Phänomenologie der eigenen Gegenwart« zu nutzen (vgl. Gehring 2006, 153), treten, wie etwa in den Medienwissenschaften, Ansätze, die die Foucault'sche Wissensarchäologie beerben, indem sie sie »radikal umbau[en]« (Parr/Thiele 2007, 91).

In der philologisch bzw. werkanalytisch orientierten Foucault-Rezeption wurde an der *Archäologie des Wissens* deren nicht immer klare Begrifflichkeit kritisiert. So vertritt Paul Veyne die Auffassung, dass Foucault an keiner Stelle »zufriedenstellende Definitionen« der beiden zentralen Begriffe ›Aussage‹ und ›Diskurs‹ gegeben habe (vgl. Veyne 2003, 29). Wiederholt wurde auch der unklare Status des Archäologen moniert, d. h. die Tatsache, dass der Ort, von dem aus »er selbst als Analytiker spricht, reichlich im Dunkeln bleibt« (Waldenfels 1991, 291; vgl. auch Dreyfus/Rabinow 1987, 114). Denn einerseits ist er selbst dem Archiv seiner Zeit verhaftet, andererseits soll er gegenüber den historischen Wissensformationen, die er untersucht, eine neutrale Position einnehmen. Die vielleicht entscheidende theoretische Schwäche der *Archäologie des Wissens* sehen Kritiker im ungeklärten Status des Verhältnisses zwischen dem Diskurs und dem, was ihn von außen begrenzt (vgl. Kammler 1986, 108–110; Dreyfus/Rabinow 1987, 101–104; Waldenfels 1991, 291–294; Lemke 1997, 48–50; Bogdal 2006, 16 f.). Foucault hat immer wieder betont, dass die ›Regeln‹, denen eine diskursive Praxis gehorche, dieser selbst immanent seien, dass sie den Diskurs also nicht von außen determinieren (vgl. AW, 71; ebd., 108). Die Existenz eines solchen Außen stellt er dabei nicht in Frage: Eine »Geschichte des Referenten« sei zwar möglich (vgl. AW, 72), aber strikt von der Analyse historischer Diskursformationen zu unterscheiden, bei der es darum gehe, »in der Dimension des Diskurses« zu bleiben (vgl. AW, 112). Gleichzeitig ist davon die Rede, dass die diskursiven Beziehungen, die dem Diskurs seine Ordnung geben, diesem weder »innerlich« sind (beispielsweise als deduktive Verbindungen zwischen Begriffen oder Präpositionen) noch von außen auf ihn einwirken, sondern sich »irgendwie an der Grenze des Diskurses« befinden (vgl. AW, 69 f.).

Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow haben dies als widersprüchlich kritisiert, da Foucault einerseits die reine Beschreibung des Singulären immer wieder gegen transzendentale Theoriekonstrukte ausspiele, andererseits aber selbst »von *post hoc* – Positivitäten zu *a priori-Fundamentalen* [sic!]« übergehe, wenn er behaupte, ein historisches Apriori entdeckt zu haben (vgl. Dreyfus/Rabinow 1987, 119 f.). Dieses »Schwanken zwischen Deskription und Präskription« (ebd., 117; vgl. auch Kammler 1986, 155 f.), das aus beschreibbaren Regelmäßigkeiten einer Diskursformation deren Existenzbedingungen macht, führt auch nach Auffassung anderer Kritiker die Archäologie in eine »Sackgasse« (vgl. Waldenfels 1991, 291; Lemke 1997, 50). Foucault falle damit der »›formalistischen Illusion‹ anheim, die er am Strukturalismus kritisiert hatte« (Lemke 1997, 50), denn er lasse offen, wie die Grenze zwischen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken gezogen werden müsse, wie und ob überhaupt dieses Außen auf die diskursive Praxis einwirke. Weitgehend unbeantwortet bleibe in der *Archäologie des Wissens* infolgedessen auch das Problem des Verhältnisses von Formation und Transformation: Die Frage, wie diskursive Ordnungen »als Formvorgaben und also als feste Ordnungen und doch zugleich als Prozesse denkbar sein sollen« (Gehring 2004, 73). Mit dem Begriff des Nichtdiskursiven, der ihm in den folgenden Jahren nicht nur zur methodischen Reflexion seines Forschungsprogramms, sondern auch zur Erkundung der Möglichkeiten politischer Praxis dienen wird, hat Foucault vor dem Hintergrund der Marxismusdebatten der 1960er Jahre und insbesondere der von Louis Althusser vorgenommenen Revision eines monokausal aufgefassten Basis-Überbau-Axioms zwar sein Bemühen »um Kategorien einer nicht-marxistischen Gesellschaftsanalyse« dokumentiert, theoretisch ausgearbeitet hat er diesen Begriff in der *Archäologie des Wissens* jedoch nicht (vgl. Bogdal 2006, 16 f.). Ein Ausweg aus dieser Situation bestünde nach Bernhard Waldenfels darin, statt ausschließlich von Wissens- bzw. Redeordnungen (Diskursen) auszugehen und »Ordnung« damit »einseitig von der Aussage her« zu konzipieren, den Ordnungsbegriff auszuweiten »auf die verschiedenen Verhaltensregister des Menschen [...], sein Reden und Tun, aber auch [...] seinen Blick, [...] seine Leibessitten, seine erotischen Beziehungen, seine technischen Hantierungen, seine ökonomischen und politischen Entscheidungen, seine künstlerischen und religiösen Ausdrucksformen und einiges mehr« (Waldenfels 1991, 291). Immerhin deutet Foucault am Ende der *Archäologie des Wissens* mit dem Ausblick auf eine »Allgemeine Theorie der Produktionen« (AW, 295) die Möglichkeit einer solchen »umfassende[n] Theorie« (ebd., 295) an. Allerdings wird er in den 1970er Jahren mit der Untersuchung komplexer ›Machtdispositive‹ einen anderen Weg einschlagen.

Insgesamt scheint die *Archäologie des Wissens* innerhalb des Foucault'schen Theoriebildungsprozesses einen »paradoxen Status« (Brieler 1998, 194) zu besitzen. Weder bildet sie die Methodik seiner früheren Untersuchungen exakt ab, noch wird ihre eigene Methode in den späteren historischen Arbeiten systematisch angewendet, weder gesteht ihr Foucault den Stellenwert einer in sich abgeschlossenen, deduktiven »Theorie« zu (vgl. AW, 169), noch ist sie völlig frei von inneren Widersprüchen und Lücken. Doch löst sich diese vermeintliche Paradoxie wenigstens teilweise auf, wenn man Foucaults Selbstverständnis als Theoretiker im Blick hat: »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). Dass gerade Foucaults einzige größere theoretische Arbeit eine Baustelle geblieben ist, erscheint nur konsequent für ein Denken, das »eher auf der Suche ist, als dass es Thesen vertritt« (Waldenfels 2003, 2).

Literatur

Angermüller, Johannes/Bunzmann, Katharina/Nonhoff, Martin (Hg.): *Diskursanalyse: Theorien, Methoden, Anwendungen.* Hamburg 2001.

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist 2018.

Bogdal, Klaus-Michael: Das Geheimnis des Nichtdiskursiven. In: Ders./Achim Geisenhanslüke (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2006, 13–24.

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker.* Köln/Weimar/Wien 1998.

Davidson, Arnold I.: Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001.* Frankfurt a. M. 2003, 192–211.

Defert, Daniel: Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001.* Frankfurt a. M. 2003, 355–368.

Deleuze, Gilles: Ein neuer Archivar. In: Michel Foucault/Ders.: *Der Faden ist gerissen* 1977. Übers. von Walter Seitter und Ulrich Raulff. Berlin 1977, 59–85 (frz. 1970).

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1989).

Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv.* Frankfurt a. M./NewYork 2004.

Gehring, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Frankfurt a. M./New York 2006.

Gutting, Gary: *Michel Foucault's archeologie of scientific reason.* Cambridge 1989.

Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*. Wien/Berlin 2004.

Hemminger, Andrea: Nachwort. In: Michel Foucault: *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin 2010, 119–141.

Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks.* Bonn 1986.

Kammler, Clemens: Die Abwesenheit der Theorie. Zur Frage der Anwendbarkeit des Foucaultschen Diskursbegriffs auf die Literatur. In: Klaus-Michael Bogdal/Achim Geisenhanslüke (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2006, 231–242.

Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007.

Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Bd. 1: *Theorien und Methoden.* Opladen 2001.

Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse.* Bd. 2: *Forschungspraxis.* Opladen 2003.

Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault.* Stuttgart/Weimar ^{2}2004.

Mills, Sara: *Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis.* Tübingen/Basel 2007 (engl. 1997).

Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Foucault in den Medienwissenschaften. In: Kammler/Parr 2007, 83–112.

Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge.* Paderborn ^{4}2018.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung.* Hamburg 2005.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.

Unterthurner, Gerhard: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie.* Wien 2007.

Vasilache, Andreas: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault.* Frankfurt a. M./New York 2003.

Veyne, Paul: Michel Foucaults Denken. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001.* Frankfurt a. M. 2003, 27–51.

Visker, Rudi: *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*. München 1991.

Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich.* Frankfurt a. M. 1983.

Waldenfels, Bernhard: Michel Foucault: Ordnung in Diskursen. In: François Ewald/Ders. (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken.* Frankfurt a. M. 1991, 277–297.

Waldenfels, Bernhard: Kraftproben des Foucaultschen Denkens. In: *Philosophische Rundschau* 50 (2003), 1–26.

Wunderlich, Stefan: *Michel Foucault und die Frage der Literatur. Beitrag zu einer Archäologie des poststrukturalistischen Denkens.* Frankfurt a. M. 2000.

Clemens Kammler

9 *Die Ordnung des Diskurses*

Nach dem Erfolg von *Die Ordnung der Dinge* hatte Jean Hyppolite, Philosophiehistoriker und Lehrer Foucaults, begonnen, sich für eine Berufung Michel Foucaults an das Collège de France einzusetzen. Nach Hyppolites Tod im Jahre 1968 setzten der Religionswissenschaftler Georges Dumézil und der Philosoph Jules Vuillemin diese Unterstützung fort. Dem traditionellen Ablauf gehorchend, schlug Vuillemin zunächst die Schaffung eines Lehrstuhls für die »Geschichte der Systeme des Denkens« vor. Als dieser sich in einem zweiten Wahlgang durchgesetzt hatte, war die Entscheidung gefallen: Nicht Paul Ricœur – für den ein Lehrstuhl für »Philosophie des Handelns« vorgeschlagen worden war – oder Yvon Belaval (»Geschichte des rationalen Denkens«), sondern Michel Foucault würde seinem Lehrer Hyppolite als zweiter Lehrstuhlinhaber für Philosophie am Collège de France folgen. Die Tatsache der erfolgreichen Berufung konnte jedoch kaum verbergen, wie umstritten diese Wahl quer durch alle beteiligten Gremien war: Sowohl in der Vollversammlung des Collège als auch in der konsultativen Abstimmung der Académie des sciences morales et politiques dokumentierten weite Kreise ihre Ablehnung des Kandidaten mit der »schwefligen Reputation« (Eribon 1991, 303).

Es schienen tatsächlich kaum größere Gegensätze aufeinander treffen zu können – das »Allerheiligste des französischen Universitätswesens« (ebd., 302) und der Denker, der im Februar 1969 den »Tod des Autors« ausgerufen hatte: Nach zwei bewegten Jahren an der ›Reform-Universität‹ Paris VIII im Vorort Vincennes hält Foucault am 2. Dezember 1970 seine später unter dem Titel *L'ordre du discours* veröffentlichte Antrittsvorlesung in dem altehrwürdigen großen Hörsaal des Collège de France, der nicht allein mit den Honoratioren, sondern auch mit einer Vielzahl junger Hörer*innen gefüllt ist.

Auf den institutionellen Charakter der Zeremonie reagiert Foucault mit einer Verweigerung: Er weist die alleinige Urheberschaft seiner Rede zurück und beginnt seine Inauguralvorlesung mit der stark literarisierten Formulierung des »Verlangen[s], nicht anfangen zu müssen« (ODis, 9), das er unter der Hand in Samuel Becketts poetischen Monolog des *Namenlosen* kleidet (Eribon 1991, 302). Diese Distanzierung erlaubt, nicht nur die »Aporie dieses Anfangs« (Konersmann 2003, 53) zu thematisieren und den »absolute[n], in die Leere des Raumes und der Zeit gesprochenen Beginn [als] Fiktion« zu erweisen (ebd., 53), sondern auch, den Diskurs selbst als Gegenstand der Analyse in den Blick zu nehmen. In einem fiktiven Dialog zwischen dem Begehren und der Institution fragt die Sprechinstanz (ODis, 10): »Aber was ist denn so gefährlich an der Tatsache, daß die Leute sprechen und daß ihre Diskurse endlos weiterwuchern?«

Ziel ist eine theoretische Ortsbestimmung des Diskurses im Beziehungsgeflecht der Gesellschaft – ausgehend von der Hypothese, »daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird« (ODis, 10–11). Bereits der Titel hält den Status des Diskurses in der nötigen Schwebe, oszilliert doch der Begriff der ›Ordnung‹ im Deutschen wie im Französischen zwischen Zustand und Prozess, zwischen dem Faktum der Struktur und dem Geschehen der Zurichtung.

Diese »kalkulierte Unbestimmtheit« (Konersmann 2003, 74) der *Ordnung des Diskurses* reflektiert so auch den Standort des Textes in der Abfolge der Foucault'schen Schriften. Zwingt das Prozedere der Bewerbung um den Lehrstuhl am Collège zur Rechenschaft über das bisherige Schaffen und künftige Pläne, so stellt die Antrittsvorlesung im Vergleich zu den resümierenden »Titres et travaux« (vgl. DE I, 1069–1075) gleichwohl eine Arbeit ganz eigener Gesetzmäßigkeit dar. Zwar will Foucault »an die Praxis der Historiker anknüpfen« (ODis, 38), doch zeigt sein Vortrag bereits neue Verschiebungen. War Foucault bis dahin »ein schlichter Archäologe der ›Geschichte der Systeme des Denkens‹« (Schneider 2003, 221), so vollzieht er den entscheidenden Schritt darüber hinaus ironischerweise just in dem Augenblick, als er den so bezeichneten Lehrstuhl antritt.

Die Inauguralvorlesung ist also nicht nur einerseits der Moment des Innehaltens, sondern andererseits zugleich auch ein politischer Text: Nach der kontrollierten Verweigerung in der Eröffnung unterwirft sich Foucault den Erwartungen des Auditoriums, den Konventionen der Redegattung *leçon inaugural* derart vollständig – vom Resümee bisheriger über den Ausblick auf kommende Arbeiten bis hin zur abschließenden Verneigung vor dem Lehrer Jean Hippolyte, dessen Stimme er zuletzt als diejenige preisgibt, in die er sich anfangs hätte einschmiegen wollen –, fügt sich also zum Ende hin dem institutionellen Rahmen so geschmeidig, dass zu Recht von dem Bruch der Konventionen durch ihre Übererfüllung gesprochen worden ist (vgl. Bürger 1991, 96–98).

Kein Anfang, nirgends? »Auf den Wunsch des Verschwindens antwortet [...] die Institution: es gibt gar keinen Anfang. [...] Der Vortragende [...] stiftet [den-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_9

noch] Ordnung« (ebd., 97). Bedrohliche Materialität und starre Ordnung, Produktivität und Zwang, Aufbegehren und Unterwerfung – im Foucault'schen »Denken als Geste« (ebd., Titel) bilden sie lediglich zwei Seiten einer Medaille.

Prozeduren der Kontrolle des Diskurses

Oft ist die Frage nach einem kontinuierlichen Erkenntnisinteresse des Foucault'schen Denkens gestellt worden, und lange beschränkte sich die Antwort der Rezeption auf die Rede von Phasen und theoretischen Brüchen. Demgegenüber macht die jüngere Forschung den Versuch fruchtbar, die Foucault'schen Neuansätze in ein übergreifendes Konzept einzuordnen; so etwa die Interpretation von »Foucault als Historiker« (Brieler 1998). Disziplinübergreifender lassen sich *Ordnungen* als durchgängige Zugriffsebenen bezeichnen (vgl. Gehring 2004, 45 f.), innerhalb derer Foucault das Gegenstandsfeld stetig präzisiert: Die archäologischen Studien vollziehen eine Bewegung von der Analyse der Ordnungen der (Human-)Wissen*schaften*, die die Schriften der 1960er Jahre bestimmt, hin zur Untersuchung der Ordnungen des *Wissens*, die Foucault mit der *Archäologie* von 1969 – einer angeblich allein den Kritikern geschuldeten »theoretischen Anstrengung« (Eribon 1991, 263) zur Fundierung seiner Diskursanalyse – beginnt (vgl. Schneider 2003, Titel).

Keine Rede kann davon sein, dass Foucault nach der *Archäologie des Wissens* sein »Bemühen, eine Diskurstheorie zu entwickeln, plötzlich fallen« gelassen habe (Dreyfus/Rabinow 1994, 21) – auch wenn die plakative Deutung vom »Scheitern der Archäologie« (ebd., 21 und 116) vielfach übernommen wurde. Zumindest für die Antrittsvorlesung am Collège de France gilt gerade das Gegenteil: In der *Ordnung des Diskurses* setzt Foucault die Fokussierung seiner Analysen fort und konzentriert sich auf die Zusammenführung von Diskurstheorie und Wissensordnungen; deren Verbindung liegt in den »Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften« (ODis, 11) sozialer Praxis.

Entsprechend beschreibt Foucault drei Gruppen von Prozeduren der Einschränkung des Diskurses. Nach der hauptsächlich an den Mechanismen ihrer internen Selbst-Kontrolle interessierten *Archäologie* treten nun die extern auf den Diskurs einwirkenden Systeme der Ausschließung sowie die Verknappung der sprechenden Subjekte hinzu. Ihrer aller Aufgabe ist es, »die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen« (ODis, 11). Ausschließung entsteht durch die Entgegensetzungen von Erlaubtem und Verbotenem, von Vernunft und Wahnsinn, von Wahrem und Falschem (ODis, 11–13); alle drei Prinzipien bilden gesellschaftliche Herrschaftsmechanismen ab.

Der Wahr-falsch-Dichotomie kommt eine besondere Rolle zu: Der »Wille zur Wahrheit« ist die dominierende Form der Machtwirkung. In unserer Gesellschaft »tendiert [er dazu], auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben« (ODis, 16). Literatur, Wirtschaft und Strafjustiz stehen unter dem Diktat der Verwissenschaftlichung, die Geltung ihrer Hervorbringungen ist abhängig von der Autorisierung durch den »Diskurs der Wahrheit« (ODis, 16). Ein je einzigartiger »Wille zum Wissen« schreibt an seinem geschichtlichen Ort »das technische Niveau [vor], auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten« (ODis, 15) – Wissensordnungen bilden so geschichtliche Herrschaftsverhältnisse ab, die Wahrheit ist historisiert.

Der »Wille zur Wahrheit« durchdringt die Ebenen der Diskursformierung: In den internen Kontrollmechanismen schließen sich die Funktion des Kommentars, des Autors und der »Organisation der Disziplinen« eng an den Wahrheitsdiskurs an. Der Kommentar zieht die hierarchische Grenze zwischen Primär- und Sekundärtext, ermöglicht aber zugleich die Übernahme seiner Autorität. Die Funktion des Autors ist die Konzentration heterogener Textelemente auf ein einheitliches Subjekt; Disziplin »definiert sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten« (ODis, 22). Mit anderen Worten: Die internen Prozeduren der Kontrolle des Diskurses regeln, *wer* innerhalb des jeweiligen Diskurses spricht und *was* das sprechende Subjekt sagen kann – von diesen Regeln abweichende Aussagen befinden sich im »wilden Außen« des Diskurses und nicht »im Wahren« (ODis, 25). Insgesamt entsteht ein »historisches Apriori« der Anwendung der Prädikate ›wahr‹ und ›falsch‹, gewissermaßen ein historischer *state of the art* des Wahrsprechens (s. Kap. 23) als Resultat sozialer Machtwirkungen.

An der Dominanz des »Willens zur Wahrheit« hat auch die Philosophie ihren Anteil, ihre Themen antworten den Systemen der Ausschließung, »indem sie eine ideale Wahrheit als Gesetz der Diskurse und eine

immanente Rationalität als Prinzip ihrer Abfolge vorschlagen« (ODis, 30): Die Gedanken des »begründenden Subjekts«, der »ursprünglichen Erfahrung« und der »universellen Vermittlung« tendieren gleichfalls zur »Eliminierung der Realität des Diskurses« (ODis, 31), seine ostentative Verehrung verdecke lediglich »eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst [...] vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses« (ODis, 33).

Zur Analyse dieser machtdurchwirkten Diskursordnungen nennt Foucault methodische Grundsätze. Seine Unterscheidung von diskurs-internen und -externen Praktiken soll die Einnahme einer Außenperspektive sichern, als Erschließungskategorie dient der je geschichtliche »Wille zur Wahrheit« (Kögler 2004, 75–79). Um den Verlockungen der »traditionellen Geschichte der Ideen« zu entgehen, bedarf es distanzierender methodischer Prinzipien: »Umkehrung«, »Diskontinuität«, »Spezifizität« und »Äußerlichkeit« (ODis, 34–35). Der »Kritik« – als erster Perspektive oder Richtung der Untersuchung – fällt die Aufgabe der Archäologie zu, an einem je spezifischen historischen Ort die Materialität des Diskurses, seinen Ereignischarakter gleichsam positivistisch zu identifizieren und aufzuzeichnen. Die neu hinzutretende »Genealogie« widmet sich – statt, wie bisherige historische Forschungen, den »Ursprüngen« – den »Herkünften« in der Entstehungsgeschichte der Diskurse und ihrer Machtverhältnisse (ODis, 34–40).

Bereits an der Oberfläche des Vokabulars ist Foucaults Nietzsche-Rezeption erkennbar: Der nun glückliche Positivist als Genealoge (Schneider 2004, 102) analysiert im Stil ›fröhlicher Wissenschaft‹ jenen »Willen zur Wahrheit«, der seine Herkunft aus Nietzsches ›Trieb zur Wahrheit‹ und ›Willen zur Macht‹ nicht verleugnet. In der Antrittsvorlesung vollzieht sich nicht eigentlich jene vielbeschworene »machttheoretische Wende« Foucaults, sondern eine nachholende Analyse der bereits in der »Geschichte des Wahns« und der *Geburt der Klinik* subkutan wirkenden anonymen gesellschaftlichen Kräfte. Mit der Verschwisterung von Wahrheit und Macht sollte Foucault dennoch das zentrale Thema der nächsten Jahre gefunden haben; die Scharnierstelle zur expliziten Machtanalytik der späteren Jahre bildet gemeinsam mit der *Ordnung des Diskurses* der nahezu zeitgleich entstandene, in der Festschrift für Jean Hyppolite 1971 veröffentlichte Aufsatz »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, dessen Programm kaum von dem der *leçon inaugural* zu trennen ist (Kögler 2004, 75).

Kritik und Genealogie statt Archäologie

Lobende Pressestimmen, ein immenser Zustrom zu den sich anschließenden wöchentlichen Lehrveranstaltungen (Eribon 1991, 315) – die Inauguralvorlesung Michel Foucaults ordnet sich als öffentliches Ereignis bruchlos in die Erfolgsgeschichte des schon zu Lebzeiten populären Denkers ein. Wenn *Die Ordnung des Diskurses* zu seiner großen intellektuellen Wirkung beigetragen hat, so ist dies jedoch eher der poetischen Dichtheit des Textes geschuldet als der unmittelbaren Rezeption seines theoretischen Inhalts. Allein die Verbindung von stark literarisierter Eröffnung und dem Anknüpfen an die provokanten Zuspitzungen des Aufsatzes zur »Autor-Funktion« sicherte Foucault eine große – oftmals oberflächliche – Aufmerksamkeit. In den Bahnen einer eher diffus bleibenden »Diskursanalyse« scheint die Rezeption sich des programmatisch-prägnanten Titels sowie der Formel vom »Rauschen des Diskurses« meist nur als Topoi bedient zu haben. Statt den systematischen Anspruch zu untermauern, hat die Schrift offenbar eher Foucaults zweifelhaften Ruf als »peintre-philosophe« begünstigt – eine »Maske«, die sich der Neuling am Collège de France in kontrollierter Provokation des akademischen Establishments allerdings auch selbst aufzusetzen pflegte (Konersmann 2003, 53).

Nach langen Jahren mitunter ideologisch geprägter Debatten ist die Foucault-Forschung im Verlauf der 1990er Jahren endlich in die Phase gelassenerer und profunder Analysen getreten. Symptomatisch für das Ende der überwiegend auf Missverständnissen beruhenden Invektiven à la Habermas oder Wehler ist die unaufgeregte Frankfurter Konferenz des Jahres 2001 (vgl. Honneth/Saar 2003). Gleichwohl ist der Status quo für die *Ordnung des Diskurses* weniger befriedigend. Denn in den gängigen, weiterhin überwiegend phasenorientierten Studien fällt der Blick in der Regel allein auf die ›großen‹ Schriften, während aus der Antrittsvorlesung nur selten mehr präsentiert wird als Notizen über den illustrativen Wert des Ereignisses: Die Literaturwissenschaft befasst sich stärker mit der Frage »Was ist ein Autor?« und dem Werk über die *Ordnung der Dinge* (vgl. Gerhard/Link/Parr 2004; Kablitz 2004) – was sich dem dort noch emphatischeren Literaturbegriff Foucaults verdanken dürfte (vgl. Kögler 2004, 63–73; bes. 69); in den Geschichtswissenschaften bestehen trotz einzelner ›Leuchttürme‹ (Brieler 1998) weiterhin große Lücken (vgl. Brieler 2003) – auch wenn sich mit der *Ordnung des Diskurses* unter kulturgeschichtlichen Aspekten der Ort

des Wahrsprechens analysieren lässt (Sarasin 2003, 34). Für die Analyse des »*cultural turn* in den Sozialwissenschaften« (Reckwitz 2000) werden allerdings die Schriften zwischen der *Archäologie* von 1969 und *Der Gebrauch der Lüste* von 1984 als die einer »zweiten, unter kulturtheoretischem Gesichtspunkt weniger interessanten Phase« ausgelassen (ebd., 264 f.; Anm. 123) und bleibt *Die Ordnung des Diskurses* ebenso unerwähnt wie im Foucault-Artikel des *Handbuchs der Kulturwissenschaften* (Epple 2004).

Die Foucault-Rezeption insgesamt ist lange von einer geradezu fatalen Verbindung der langwierigen Diskussion um Phasen des Foucault'schen Schaffens mit der Debatte um seine theoretische Systematizität behindert worden. Dieses Zusammentreffen hat besonders den Stellenwert der Inauguralvorlesung in Mitleidenschaft gezogen und ihren vermeintlichen Status als reine Übergangsschrift, als Ort des dramatischen Übergangs von der »gescheiterten«, archäologisch geprägten Diskursanalyse zur nietzscheanisch inspirierten Genealogie befestigt (Dreyfus/Rabinow 1994, 21 und 133).

Tatsächlich ist zwar mit starken Argumenten der Verzicht auf eine Phaseneinteilung im Foucault'schen Œuvre vertreten worden (Gehring 2004, 10), doch ändert auch eine nach der umfassenden Einheitlichkeit seiner Schriften fragende Interpretation wenig daran, dass – unabhängig von plakativen Etiketten wie ›früh‹, ›mittel‹ oder ›spät‹ – »mit der Verlagerung der Gegenstandsfelder [...] jede neue Diagnose das begriffliche Repertoire [erweitert]« (ebd., 11). Es muss somit die Feststellung, dass mit der *Ordnung des Diskurses* »das Wort Archäologie, kaum dass es prominent zum Haupttitel eines Buches wurde, [...] nun fast gänzlich aus dem Foucault'schen Vokabular [verschwindet]« (Schneider 2004, 101), nicht gleich als Paradigmenwechsel genommen werden.

Dass nun also mit der *Ordnung des Diskurses* die Kritik und die Genealogie an die Stelle der Archäologie treten, sollte nicht über die Zielgerichtetheit der Arbeiten Michel Foucaults hinwegtäuschen – ungeachtet der Zäsuren, wie sie die Berufung an das Collège de France und die damit einhergehende Institutionalisierung seines Denkens zweifellos ebenso mit sich brachten wie das sich nun verstärkende politische Engagement. Wie das methodologische Vokabular Michel Foucaults nur schwach systematisiert ist, so stellen auch Kritik und Genealogie nicht so sehr zwei scharf voneinander getrennte Methoden als vielmehr innerhalb der (Diskurs-)Analysen zwei »Richtungen« (ODis, 38), »Perspektiven« (ODis, 40) oder »Aspekt[e]« (ODis, 41) dar: »Zwischen dem kritischen und dem genealogischen Unternehmen liegt der Unterschied nicht so sehr im Gegenstand und im Untersuchungsbereich, sondern im Ansatzpunkt, in der Perspektive, in der Abgrenzung« (ODis, 42). Ebenso bilden, wie Foucault später erläutern wird, Archäologie und Genealogie lediglich zwei »Dimensionen« ein und derselben Untersuchung (vgl. Gehring 2004, 132); insgesamt stellen seine Schriften keine »bloße Abfolge« dar, sondern sind »synchron zu lesen« (Waldenfels 2003, 24).

Natürlich darf die Anerkenntnis, dass Foucault als Kritiker wissenschaftlicher Theorien, ja des bisherigen Verständnisses von Wissenschaftlichkeit und Wissen überhaupt angetreten ist, nicht dazu verleiten, sich »mit einem schlichtweg multiplen Autor« abzufinden (Waldenfels 2003, 6) und die Frage nach Plausibilität zu unterlassen. Doch »wenn Wahrheit eher angetroffen als verortet werden kann« (Schneider 2000, 9), dann muss Foucault eine konsequent undogmatische Beweglichkeit der Methodologie zugestanden werden. »Diese Offenheit des Zugriffs ist bezeichnend. Sie ist im Einklang mit einer bei Foucault durchweg ›flüchtigen‹ Definition von Methode und Gegenstand seiner Arbeiten [...]. Man gewinnt keinen angemessenen Eindruck von Foucaults philosophischer Arbeit, die permanent die Subversion von Institutionalisierungen und Disziplinierungen versucht, wenn man seine eigenen Begriffe retrospektiv in methodologischen Programmen festschreibt« (Schneider 2003, 227).

Dennoch zeichnet sich mittlerweile Konsens hinsichtlich der Tatsache ab, *dass* Phasen seiner Arbeiten im methodologischen Vokabular – für sein jedoch gleichbleibendes Interesse – zu unterscheiden sind, dessen »Titel [...] in den 60er Jahren die ›Archäologie‹« war, das »in den 70er ›Genealogie‹ hieß und in den 80er Jahren ›Ontologie der Gegenwart‹« (Schneider 2003, 222). Die *Ordnung des Diskurses* ist dabei der prominente Ort, an dem Foucault nicht nur den Begriff der Genealogie einführt, sondern ferner auch mit dem Konzept des »Willens zur Wahrheit« *das* zentrale Analyseraster der nächsten Jahre präsentiert – mit ihm rückt die Beziehung von Wissen und Macht in den Fokus seiner Untersuchungen und ermöglicht auf diese Weise, die Zurichtungen des Subjekts in der modernen Gesellschaft in den Blick zu nehmen.

Der Einwand der Kritik, Foucaults Pluralisierung der Wahrheit öffne haltlosem Relativismus Tür und Tor (vgl. Habermas 1985), trifft nicht die *Ordnung des Diskurses*, denn »auf der Ebene eines Urteils inner-

halb eines Diskurses ist die Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen weder willkürlich noch veränderbar« (ODis, 13). Foucaults These von der Geschichtlichkeit und Machtbedingtheit der Wahrheit bedeutet eben gerade nicht die Ablehnung oder Negierung von Wahrheit überhaupt. Wie die Alternative zu einer Diskursordnung nicht »ein Chaos, [...] sondern eine andere Ordnung« (Visker 1991, 147) ist, so alternieren auch verschiedene Wahrheiten nicht willkürlich, sondern ändern sich – als Radikalisierung der kritischen Perspektive Kants – gemäß den Bedingungen des »historischen Apriori« (vgl. Lemke 1999, 178–183).

Zeigt sich von der *Ordnung des Diskurses* her die »produktive Neubegründung der Subjekttheorie« (Kögler 2004, 184) als Summe der Foucault'schen Ansätze, so ist die Antrittsvorlesung mit der Einbeziehung sozialer Praktiken der Ort, an dem er in doppelter Hinsicht vorausweist auf das Projekt einer »Ontologie der Gegenwart«: Zum einen zeichnet die *Ordnung des Diskurses* eine spezifische »Reflexion auf das ›Heute‹« (DE IV, 694; Übers. nach Erdmann/Forst/Honneth 1990, 41) aus – denn Foucault beginnt hier explizit danach zu fragen, »wie jene Entscheidung zur Wahrheit, *in der wir gefangen sind und die wir ständig erneuern*, zustande gekommen ist« (ODis, 39; Hervorhebung von MS). Auch weist die De-Ontologisierung der Wahrheit bereits voraus auf die Neubestimmung der Moderne als eine Haltung, als ein kritisches Ethos, wie Foucault erst kurz vor seinem Tod in »Was ist Aufklärung?« präzisieren sollte. Die historische und soziale, also letztlich kulturelle Bedingtheit unserer Erkenntnis ist zugleich Absage an die »nackte Wahrheit« (vgl. Konersmann 2006, hier bes. 380–399) der vom »Willen zur Wahrheit« durchdrungenen Wissensordnungen; was sich hier zeigt, ist ein genuin Foucault'scher *cultural turn*.

Literatur

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998.

Brieler, Ulrich: Blind Date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft. In: Honneth/Saar 2003, 311–334.

Bublitz, Hannelore: *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M. 1999.

Bürger, Peter: Denken als Geste. Versuch über den Philosophen Michel Foucault. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 89–105.

Dreyfus, Hubert L./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 [1987]. Frankfurt a. M. ^{2}1994 (amerik. 1982).

Epple, Angelika: Wahrheit, Macht, Subjekt. Historische Kategorien im Werk Michel Foucaults. In: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd. 2: *Paradigmen und Disziplinen*. Stuttgart 2004, 416–429.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 35–54.

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a. M. 2004.

Gerhard, Ute/Link, Jürgen/Parr, Rolf: Diskurs und Diskurstheorien. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart ^{4}2008, 133–135.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985.

Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003.

Kablitz, Andreas: Foucault, Michel. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart ^{4}2008, 214–216.

Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar ^{2}2004.

Konersmann, Ralf: Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults »L'ordre du discours«. In: Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Aus dem Französischen von Walter Seitter [1991]. Frankfurt a. M. ^{9}2003, 51–94.

Konersmann, Ralf: *Kulturelle Tatsachen*. Frankfurt a. M. 2006.

Lemke, Thomas: Antwort auf eine Frage: Ist Foucaults »Geschichte der Wahrheit« eine wahre Geschichte? In: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt a. M. 1999, 177–193.

Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg ^{4}2003.

Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist 2000.

Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M. 2003.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion. In: *Internationale Zs. für Philosophie* (2000), H. 1, 5–17.

Schneider, Ulrich Johannes: Wissensgeschichte, nicht Wissenschaftsgeschichte. In: Honneth/Saar 2003, 220–229.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.

Visker, Rudi: »*Michel Foucault*«. *Genealogie als Kritik*. München 1991.
Waldenfels, Bernhard: Michel Foucault: Ordnung in Diskursen. In: François Ewald/Ders. (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 277–297.
Waldenfels, Bernhard: Kraftproben des Foucaultschen Denkens. In: *Philosophische Rundschau* 50/1 (2003), 1–26.

Michael Sellhoff

10 *Überwachen und Strafen*

Entstehungsgeschichte

Überwachen und Strafen entsteht nach Foucaults Berufung an das Collège de France im Jahr 1970. Es zählt zu den herausragenden Ergebnissen seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit an dieser Institution, die anders als die französischen Universitäten ausschließlich auf die Persönlichkeit der Wissenschaftler zugeschnitten ist. Foucault bezeichnet das Programm seines Lehrstuhls am Collège als »Geschichte der Denksysteme«. Trotz seiner erklärten Absicht, nicht nur die kanonisierten philosophischen und theoretischen Werke, sondern ebenso Praktiken und Institutionen zu untersuchen, taucht weder in seinen Darlegungen zur Kandidatur für das Collège noch in seiner Inauguralvorlesung *L'Ordre du discours* (ODis) der Hinweis auf eine Studie zur »Geburt des Gefängnisses« auf, wie der Untertitel von *Überwachen und Strafen* lauten wird.

Doch schon 1971/72 beginnt Foucault eine Serie von Vorlesungen, die als Erkundungen und Vorarbeiten betrachtet werden können: *Theorien und Institutionen des Strafvollzugs* (DE II, 486–490), 1972/73 *Die Strafgesellschaft* (DE II, 568–585), 1973/74 *Die Macht der Psychiatrie* (DE II, 829–843), mit der Konzentration auf Aspekte der Einschließung und des Wegsperrens, und 1974/75 *Die Anormalen* (VL 1974/75), in der anhand religiöser Beicht- und Geständnispraxis der in *Überwachen und Strafen* als Pastoralmacht bezeichnete Machttyp herausgearbeitet wird. *Die Anormalen* enthalten außerdem ein Kapitel, in dem Foucault zeigt, dass die Macht im 19. Jh. »nun nicht mehr über Rituale, sondern durch permanente Überwachungs- und Kontrollmechanismen ausgeübt« (VL 1974/75, 115) wird. Foucault vertritt hier die These, dass die »bürgerliche Revolution des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts [...] die Erfindung einer neuen Technologie der Macht mit den Disziplinen als ihren wesentlichen Bestandteilen« (VL 1974/75, 117) war. Diese Vorlesung führt allerdings über die Themenbereiche von *Überwachen und Strafen* hinaus, denn sie beschäftigt sich vorrangig mit denjenigen Gruppen, an denen die Disziplinierungstechniken scheitern. Einige neue Aspekte werden in der 1974 an der Katholischen Universität Rio de Janeiro gehaltenen Vortragsserie *Die Wahrheit und die juristischen Formen* (DE II, 669–792) beleuchtet. Teile davon finden Eingang in *Überwachen und Strafen*.

Zusammen mit einer Studiengruppe, mit der Foucault ergänzend zu seinen Vorlesungen am Collège in einem Begleitseminar arbeitet, publiziert er 1973 *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère ...* (F 1975), einen Sammelband über den Prozess gegen einen Mörder aus dem ersten Drittel des 19. Jh.s. Ein ähnliches Prozessdossier hatte schon im 19. Jh. Georg Büchner in Bann geschlagen, der es dann seinem Drama *Woyzeck* zugrunde legte. Foucaults Buch enthält den Abdruck der Gerichtsakten, von den Ermittlungen über die Verhöre bis zu den gerichtsmedizinischen Gutachten, vom Urteil bis zu einem vom Mörder verfassten Lebensbericht aus dem Jahr 1836. In einem zweiten Teil folgen kommentierende Beiträge von Foucault und seinen Mitarbeitern. Das Buch ist nicht nur wegen der thematischen Nähe, sondern ebenso wegen der Methode und der Darstellungsweise aufschlussreich. Durch das Prinzip der Montage der überlieferten Dokumente, die durch die Kommentare weder zu einer homogenen Biographie vereinheitlicht noch als Ausdruck staatlicher Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit bewertet werden, gelingt es, die damalige Wissenskonstellation offen zu legen und zwar jeden ihrer einzelnen Stränge und in der Gesamtwirkung: »Ich glaube, daß wir uns deshalb zur Veröffentlichung all dieser Dokumente entschlossen haben, um gleichsam die Struktur dieser verschiedenen Kämpfe zu rekonstruieren, das Zusammenspiel dieser aufeinander treffenden Diskurse aufzuspüren, die als Instrumente eingesetzt waren, als Angriffs- und Verteidigungswaffen in den Beziehungen der Macht und des Wissens« (F 1975, 10). Diese in *Überwachen und Strafen* ebenfalls praktizierte Methode, führt aus der Sicht Foucaults über die Grenzen der traditionellen Wissenschaftsgeschichte hinaus, weil sie »zugleich Tatsachenanalyse und politische, also strategische Analyse ist« (F 1975, 11). Mit dieser Vorgehensweise reagiert Foucault auf das, was er die Abwesenheit des Werks genannt hat. Durch die besondere Form der Präsentation »werden diese heterogenen Diskurse weder zu einem Werk noch zu einem Text« (F 1975, 10). In *Überwachen und Strafen* wird er die dort beschriebene Konstellation als Raum des Macht-Wissens bezeichnen.

Die Abweichung vom 1970 angekündigten Forschungsprogramm am Collège de France hat aber auch biographische Gründe. Zur Überraschung vieler beginnt Foucaults direktes politisches Engagement erst in der Zeit nach der Niederlage der französischen 68er-Bewegung, der Zersplitterung der nicht-kommunistischen Linken in zahlreiche politische Fraktio-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_10

nen und deren wachsender Militanz. Mit der Gründung der GIP, der Groupe d'information sur les prisons, zusammen mit Jean-Marie Domenach und Pierre Vidal-Naquet 1971, die durch öffentliche Aufklärung und politische Aktionen in die Auseinandersetzung um Justiz- und Gefängnisreformen und um die Abschaffung der Todesstrafe eingreift, stellt sich Foucault in die Tradition intellektuellen Engagements von Zola bis Sartre. Er scheint die repressiven Reaktionen des französischen Staates auf die Ereignisse von 1968 als Hauptgefahr zu empfinden. Ihnen sucht er durch direkte Aktionen und die strategisch begründete kritische Analyse der Geschichte der Macht und Gewalt entgegenzutreten. Eine Serie von historisch angelegten Studien soll »die wahren Machtverhältnisse« (DE II, 290), d. h. die Formen der Machtausübung wie die Einsperrung von Gesetzesbrechern oder sogenannten Geisteskranken, die auch von der traditionellen kommunistischen und sozialistischen Linken als selbstverständlich hingenommen werden, in ihrer universellen Wirkung auf den gesamten Gesellschaftskörper aufdecken.

Die akademische Forschung wird von Foucault in dieser Zeit zumindest in seiner öffentlichen Selbstdarstellung in den Hintergrund gerückt. So bekennt er in einem Gespräch mit dem *Journal de Genève* im Juni 1971: »Auch ich habe mich früher mit so abstrakten und fern liegenden Dingen wie der Wissenschaftsgeschichte befasst« (DE II, 248). In dichter Folge verfasst er Manifeste, Artikel, Vorworte, gibt Interviews und beteiligt sich an Debattenrunden über die Justiz und das Gefängnissystem und an zahlreichen Demonstrationen (DE II, 213–214–215–222, 236–255, 289–292, 367–381, 394–424, 481–485, 530–553, 648–653, 816–829, 844–850). In Deutschland werden einige dieser Texte unter dem Titel *Mikrophysik der Macht* (F 1976) publiziert: mit erheblicher Wirkung auf einen Teil der außerparlamentarischen Bewegung und vor allem auf jene, die sich unter der Selbstbezeichnung ›Autonome‹ militant mit den staatlichen Institutionen auseinandersetzen. In *Überwachen und Strafen* gehen neben den historischen Sondierungen also auch sehr konkrete Erfahrungen ein: von empirischen Erhebungen über das französische Strafsystem über die eigenen kurzfristigen Inhaftierungen bis hin zum Besuch des US-Gefängnisses in Attica 1972 (DE II, 653–667). Das Buch ist aus der Sicht Foucaults ein Baustein zu einer Theorie der modernen Gesellschaft, einer »Überwachungsgesellschaft« (ÜS, 43), für deren Funktionieren das Gefängnis ein Modell abgibt.

Fragestellung

In *Überwachen und Strafen* stellt Foucault die Frage, weshalb sich das Gefängnis innerhalb einer kurzen Zeitspanne von wenigen Jahrzehnten zu Beginn des 19. Jh.s als zentrale Strafinstitution durchsetzt, obwohl es davor nur eine marginale Rolle im System der Strafen spielte. Wie schon in den Studien *Wahnsinn und Gesellschaft* (WG) und *Die Geburt der Klinik* (GK) überrascht und provoziert der Blick auf Institutionen, deren Entwicklung in der Wissenschaftsgeschichte meist positiv dargestellt wird: als Durchsetzung gesellschaftlicher Rationalität und als Humanisierung durch die Implementierung autorisierter Wissenschaften und durch das Streben nach tieferer Einsicht in die menschliche Natur. Foucault lässt wenig Glanz auf die neue Institution fallen. Den programmatischen, meist philosophisch argumentierenden Texten der aufgeklärten Justizreformer stellt er die graue Praxis des Justizalltags zur Seite. Er verlagert den Schwerpunkt von umfassenden und globalen Theorien zur »lokalen Kritik« (VL 1975/76, 14) konkreter historischer Erscheinungen. Sein »genealogisches Projekt« (VL 1975/76, 17), so der von Foucault für seine Vorgehensweise vorgeschlagene Begriff (s. Kap. 58), untersucht die Machtwirkungen des Wissens, nicht nur jenes Wissens, das sich in den Wissenschaften durchgesetzt hat, sondern ebenso ›unterworfenes Wissen‹. Darunter versteht Foucault »eine ganze Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen, Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und der erforderlichen Wissenschaftsniveaus« (VL 1975/76, 15).

Diese Verschiebung hin zum Alltäglich-Banalen und scheinbar Nebensächlichen unterscheidet *Überwachen und Strafen* von Louis Althussers im gleichen Zeitraum entstandenen und unter dem Titel *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (Althusser 1977) erschienenen fragmentarischen Entwurf einer Analyse gesellschaftlicher institutioneller Macht. Insofern stellt *Überwachen und Strafen* auch eine indirekte, verdeckt geführte Auseinandersetzung mit der in den 1970er Jahren avanciertesten und einflussreichen marxistischen Theorie in Frankreich dar, zumal sich die Untersuchungsgegenstände zum Teil überschneiden. Althusser arbeitet an einer politischen Theorie, die zu erklären vermag, auf welche Weise die bestehende kapitalistische Gesellschaft sich ›reproduziert‹, d. h. ihr Wirtschafts- und Herrschaftssystem aufrechterhält,

ohne ständig repressive Gewalt auszuüben. Im Unterschied zu Foucault denkt er die Institutionalisierung der Macht ›von oben‹, vom Staat her, der als Klassenstaat in allen Teilbereichen – den von Althusser so bezeichneten ›Ideologischen Staatsapparaten‹ wie Schule, Kirchen, Rechtswesen usw. – die Hegemonie einer Klasse und ihrer Verbündeten gegen die Mehrheit des Volkes aufrecht erhält.

In *Überwachen und Strafen* sind Staat und herrschende Klassen nicht mehr der Ausgangspunkt der Untersuchung der bestehenden Machtverhältnisse und ihrer Aufrechterhaltung. Foucault beschreibt jenseits der groben Epochalisierung durch den Marxismus den historischen Wandel von Machttypen, die sich innerhalb der Gesellschaft ›von unten‹ herausgebildet haben: »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, 141).

Überwachen und Strafen setzt fulminant ein, indem Foucault zwei derartige Situationen sehr anschaulich gegenüberstellt. Zunächst führt er unter Zuhilfenahme eines zeitgenössischen Berichts zurück in das Jahr 1757 und an den Ort der Folterung und Hinrichtung Robert François Damiens, der vergeblich versucht hatte, den französischen König zu töten. Die kein Detail auslassende Schilderung der abscheulichen Torturen und grausamen Hinrichtung wird – zunächst kommentarlos – mit einem Reglement für jugendliche Gefangene konfrontiert, das 1838 im Zusammenhang mit umfassenden Strafreformen verfasst worden ist. Durch die Montagetechnik des harten Schnitts macht Foucault die Veränderungen, die sich in der Zwischenzeit vollzogen haben müssen, sichtbar, ohne schon eine Erklärung oder These anzubieten. Während die Marter den Körper des Verurteilten Glied für Glied vernichtete, hält der minutiöse Tagesablauf im Gefängnis ihn gesund und arbeitsfähig. Zwischen den beiden Ereignissen liegt im Übergang vom 18. zum 19. Jh. die Epoche aufgeklärter Rechts- und Justizreformen. In der Rechts- und Staatsgeschichte wird sie als Verbürgerlichung des Rechts und als Fortschritt in Richtung eines humanen Strafvollzugs gewürdigt. Foucault wird dieser Deutung nicht folgen, wie die Fragestellungen, die er im Kommentar zu den beiden Ereignissen entwickelt, unmissverständlich klar machen.

Den Anfang der Entwicklung markiert der Kampf empfindsamer, anthropologisch und moralphilosophisch argumentierender Aufklärer gegen das Schauspiel öffentlicher Hinrichtungen und Bestrafung im 18. Jh. Denn es ist, so resümiert Foucault die zeitgenössische Kritik, »häßlich, straffällig zu sein – und wenig ruhmvoll, strafen zu müssen« (ÜS, 17). Die Reformer fordern nicht nur eine Änderung der Strafpraxis. Sie wollen den Wandel des Charakters der Strafe selbst erreichen. Die im öffentlichen Strafritual vorweg genommenen Höllenqualen – »der Schmerz des Körpers selbst« (ÜS, 19) – sollen nicht mehr das wesentliche Element der Strafe bilden. Im Zuge der Reformen werden Strafermittlung, Strafverfahren und Strafvollzug Schritt für Schritt voneinander getrennt. Der Strafvollzug »wird allmählich zu einem autonomen Sektor, welcher der Justiz von einem Verwaltungsapparat abgenommen wird« (ÜS, 17). Die Henker und die prügelnden, brandmarkenden und verstümmelnden Henkersknechte werden allmählich »von einer Armee von Technikern abgelöst: Aufseher, Ärzte, Priester, Psychiater, Psychologen, Erzieher« (ÜS, 19). Das neue Rechtsdenken verändert das Konzept des Strafens. Während sich das vormoderne Strafritual gegen einen nichtswürdigen Sünder, einen ›Rechtlosen‹ richtete, wird die Strafe im modernen Recht vollstreckt »an einem juristischen Subjekt, das unter anderem das Recht auf Existenz innehat«. Daher muss sie »so abstrakt sein wie das Gesetz selber« (ÜS, 21 f.).

Die Entdeckung des Rechtsbrechers als Rechtssubjekt und dessen wissenschaftliche Erkundung um 1800 ist nach Foucault untrennbar mit der Durchsetzung des Gefängnisses als vorherrschender Form von Strafe verbunden. Genau deshalb ist das Thema von *Überwachen und Strafen* »eine Korrelations-Geschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt. Eine Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes« (ÜS, 33). Für diese verflochtene Geschichte des Strafens hält Foucault vier leitende Regeln fest: Die Analyse soll erstens nicht auf die repressive Seite der Strafen begrenzt, sondern, unter Einbeziehung »ihrer positiven Wirkungen«, »als eine komplexe gesellschaftliche Funktion betrachtet werden« (ÜS, 34). Die Strafmethoden sollen zweitens als Techniken betrachtet werden, die auch in anderen Gewaltverhältnissen auftauchen und insgesamt eine politische Dimension besitzen (ebd.). Drittens soll analysiert werden, »ob es nicht eine gemeinsame Matrix« der Geschichte des Strafrechts und der Geschichte der Humanwissenschaften gibt (ebd.). Viertens soll untersucht werden, auf welche Art und Weise ›wissenschaftliches‹ Wissen in die Gerichtspraxis einbezogen wird (ebd.).

Foucaults Projekt umfasst demnach »eine gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen« (ebd.). Im Vergleich zu *Die*

Ordnung der Dinge (OD), der vorangegangen Studie über die gleiche Übergangsepoche, findet eine deutliche thematische und methodische Verschiebung statt. Der neue Untersuchungsgegenstand von *Überwachen und Strafen* erhält aber erst in *Der Wille zum Wissen* (WW) als Macht-Wissen-Dispositiv eine begriffliche Schärfe. Hier wie dort sind die wissenschaftliche ›Erfindung‹ der Seele und der produktive und unterworfene Körper die zentralen Themen. In *Überwachen und Strafen* konzentriert sich Foucault auf die politische Dimension des Leiblichen, auf dessen Formbarkeit und Nützlichkeit. Die Unterwerfung sieht er als einen komplexen Vorgang, der sich nicht auf institutionelle oder staatliche Unterdrückungsmaßnahmen reduzieren und von »den Körpern mit ihrer Materialität und ihren Kräften« (ÜS, 38) und dem Wissen über sie nicht trennen lässt. Für die Beschreibung der Mechanismen und Wirkungen dieser Form der Unterwerfung schlägt er den später zum politischen Schlagwort gewordenen Begriff der »Mikrophysik der Macht« (ÜS, 38) vor.

›Martern‹, ›Bestrafung‹, ›Disziplin‹, ›Gefängnis‹

Der Gang der Analyse in *Überwachen und Strafen* folgt in vier Hauptkapiteln – ›Martern‹, ›Bestrafung‹, ›Disziplin‹ und ›Gefängnis‹ – der historischen Entwicklung des Strafsystems von den absolutistischen Hinrichtungsschauspielen bis zu den Korrektionsanstalten des 19. Jh.s. Das Buch, das mit Ausnahme der Arbeit *Sozialstruktur und Strafvollzug* (engl. 1939) von G. Rusche und O. Kirchheimer (vgl. ÜS, 35) nahezu ausschließlich auf Quellenstudien beruht, bricht mit einem Hinweis auf weiterführende Untersuchungen »über die Normierungsmacht und die Formierung des Wissens in der modernen Gesellschaft« (ÜS, 395) ab.

Im Kapitel über die »Martern« im absolutistischen Zeitalter zeigt Foucault die enge Verflechtung von Schuldermittlung, Verurteilung und Bestrafung auf. Während Ermittlung und Urteilssprechung im Verborgenen stattfanden, richtete sich das Strafen an die Öffentlichkeit. Das Ziel der Ermittlung bestand nicht in der Sammlung von Tatsachen und im Auffinden von Ursachen und Gründen für die Tat, sondern darin, durch Folter oder Eid ein Geständnis zu erzwingen (ÜS, 53). So fördert das Geständnis die Wahrheit und ein Schuldbekenntnis zugleich zu Tage. Das Urteil sollte die vom Verbrecher gestörte göttliche und menschliche Ordnung wieder herstellen. Der Vollzug der Körperstrafen wie Auspeitschungen und der Todesstrafe wurde öffentlich angekündigt und fand im Rahmen eines Rituals vor aller Augen statt. Zur Kennzeichnung des Gesetzesbrechers brannte man »am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen« (ÜS, 47). Bestrafungen und Hinrichtungen durften nicht hinter den Taten zurückbleiben. Oft wurde »die Hinrichtung des Schuldigen zu einer theatralischen Wiedergabe des Verbrechens« (ÜS, 60) ausgestaltet. Die Bestrafung vereinte die soziale Beschämung und die Rache mit einer Demonstration staatlicher Macht. Nach Foucaults Deutung wird mit jedem Verbrechen – und nicht nur durch den direkten Angriff auf den König wie im Falle Damiens – die Souveränität des Herrschers angegriffen. Die Strafe ist danach »ein Zeremoniell zur Wiederherstellung der für einen Augenblick verletzten Souveränität« (ÜS, 64). Im Kern geht es bei dieser Form des Strafens nicht um Gerechtigkeit innerhalb einer Rechtsordnung, sondern vielmehr um die Wiederherstellung der Macht innerhalb einer politischen Ordnung. Dem Herrscher tritt kein Subjekt entgegen, sondern ein Körper, dem Leid zugefügt oder das Leben genommen werden kann. Aus der Sicht des Souveräns hat der Verbrecher einen Krieg gegen diese Ordnung geführt, der durch die Bestrafung zu einem Abschluss gebracht wird (ÜS, 67). Foucault weist auch darauf hin, dass die Helden der Verbrecherliteratur wie Cartouche aus diesem Grunde so groß und bedeutend erscheinen konnten: als listige und mutige Herausforderer des Souveräns – und eben nicht als gewöhnliche Räuber (ÜS, 68 ff.).

Das Kapitel über »Bestrafung« widmet sich der Transformationsphase des Strafsystems, in der man zunächst auf andere Formen als das Gefängnis zuzusteuern scheint. Im 18. Jh. wächst die Kritik an öffentlichen Hinrichtungen. Abscheu vor den Martern wird geäußert, aber ebenso Ekel und Scham, dass sich Menschen mitleidslos an der Qual anderer ergötzen. Die Grausamkeit der Strafe gilt den Kritikern als Schule der Rohheit in einer ansonsten nach höheren Zivilisationsgraden strebenden Gesellschaft. Foucaults Darstellung setzt bei den großen Reformern wie Beccaria ein, die die Humanität zum Maßstab jeglicher Bestrafung machen wollten. Vorherige Entwicklungen wie die frühaufklärerische Kritik an den Hexenprozessen berücksichtigt er nicht, wohl weil er sich weitgehend auf die Entwicklung in Frankreich beschränkt.

In der Übergangsphase setzt sich die Vorstellung durch, dass der Zweck der Strafe nicht Rache, sondern Besserung sei. Wenn sie einen Beitrag zur möglichen Wiederholung des Verbrechens oder zu seiner Vermeidung leisten solle, durfte sie sich nicht länger an der Tat

ausrichten, sondern an dem Täter, der sie begangen hat (ÜS, 118). Grundvoraussetzung dafür ist, dass die Gesetze nicht willkürlich und Strafen nicht maßlos sind. Jeder Bürger muss wissen, welche Tat als Vergehen gilt und mit welchen Mitteln und in welchem Maße sie bestraft wird. Jedes Individuum soll eine Vorstellung davon haben, was im Falle eines Verstoßes mit ihm geschehen wird. »Die Individualisierung erscheint als die eigentliche Absicht einer exakten Kodifizierung« (ÜS, 127). Der mögliche Lustgewinn durch ein Verbrechen soll schon im Vorfeld durch die Imagination der durch die Strafe bereiteten Unlust als unökonomisch erkannt werden. In diesem Argumentationzusammenhang ist die nicht begangene Tat ein Schritt auf dem Weg zur moralischen Besserung der Gesellschaft. Die Bestrafung eines Vergehens erscheint dann umgekehrt »als ein Tag der Trauer« (ÜS, 142) für die Gemeinschaft und für den Delinquenten, der diese zu Korrektionsmaßnahmen nötigt.

Foucault sieht darin kein Anwachsen der Achtung der Menschenwürde, sondern die Tendenz »zu einem lückenloseren Durchkämmen des Gesellschaftskörpers« (ÜS, 99) nach den Ursachen und Anfängen des Verbrechens. Mit dem Anspruch auf Rechtmäßigkeit der Verfahren wächst auch die Notwendigkeit zu strafen. Die Strafgewalt reicht nun, obwohl oder weil die Strafen milder werden, tiefer in die Gesellschaft hinein (ÜS, 104). Die unkontrollierte und verschwenderische Gewalt des Souveräns wird auf eine »Straf-Gesellschaft« (ÜS, 145) verteilt, die sie kontrolliert und effektiv einsetzt und anstelle der großen, den Alltag unterbrechenden Hinrichtungszeremonien »tausend kleine Züchtigungstheater« (ÜS, 145) in der Öffentlichkeit errichtet.

Die willkürliche Strafpraxis wird aber auch noch in anderer Hinsicht als problematisch angesehen. Aus der Perspektive der meisten ökonomischen Theorien des 18. Jh.s, die Wohlstand mit der Produktivität von Arbeit und dem haushälterischen Umgang mit den vorhandenen Ressourcen in Verbindung bringen, vermehrt sie ununterbrochen das Heer unproduktiver, ›schädlicher‹ Armer. Die Strafe soll deshalb in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang zu einem »Instrument zur Wiederherstellung des *homo oeconomicus*« (ÜS, 159), des zu seinem Lebenserhalt fähigen, in Tauschprozesse eingebundenen Menschen werden.

Das Gefängnis, das bis auf wenige Ausnahmen bis dahin der Sicherstellung der Verbrecher und nicht der Strafe diente (ÜS, 159), widerspricht auf den ersten Blick den Absichten der Reformer: zumindest in der damals existierenden Form als Kerker, hinter dessen Mauern die Eingesperrten verrohten, ihre Gesundheit ruinierten und neue Verbrechen planten (ÜS, 147 ff.). Dennoch setzt es sich innerhalb kürzester Zeit durch. Die Gründe findet Foucault in der doppelten Zielsetzung der Reformer, die durch das allgemeinere Projekt der Humanisierung des Strafens und die Kritik an der absolutistischen Praxis der Entrechtung der Gesetzesbrecher verdeckt wird. Zum einen ging es ihnen um die »Wiederherstellung eines Rechtssubjekts innerhalb eines Gesellschaftsvertrags«, zum anderen um die »Formierung eines Gehorsamssubjekts, das den allgemeinen und ausgeklügelten Prozeduren irgendeiner Macht unterworfen ist« (ÜS, 167). Das erste Ziel kann durch eine Palette ganz unterschiedlicher Strafen erreicht werden, das zweite nur innerhalb einer kontinuierlich existierenden, mit Verfügungsgewalt über die Individuen ausgestatteten Institution.

Im dritten, ausführlichsten Kapitel des Buches widmet sich Foucault unter dem Titel »Disziplin« dem, was er als Prozess der Formierung eines Gehorsamssubjekts bezeichnet hat. Unter ›Disziplin‹ versteht er über den üblichen Wortgebrauch hinaus einen Typus von Macht, der enge Korrespondenzen zwischen einer ›inneren‹ Ordnung der Subjekte und der ›äußeren‹ Ordnung ihrer Lebensbedingungen herstellt. Während die Herausbildung moderner Subjektivität in der Geistesgeschichte meist mit der Befreiung von den Zwängen der Natur und den Konventionen der Gesellschaft in Verbindung gebracht wird, stellt Foucault sie auf provokative Weise als Ergebnis der Disziplinierung des Körpers und der Kontrolle und Überwachung sämtlicher, auch der intimsten Lebensäußerungen dar.

Die elementare disziplinarische Operation bildet »die Verteilung der Individuen im Raum« (ÜS, 181). Durch räumliche Parzellierung erhält jedes Individuum seinen eigenen Platz (ÜS, 183). Jeder Platz weist – beispielsweise in Militärformationen, Fabriken, Hospitälern oder Schulen – auf einen Rang (ÜS, 187), der von einem Individuum eingenommen, und auf eine bestimmte Funktion, die von ihm erfüllt wird (ÜS, 184). Im Rückgriff auf die in *Die Ordnung der Dinge* (OD) analysierte Wissensordnung des ›klassischen Zeitalters‹ deutet Foucault die durch die Disziplin hergestellte soziale Ordnung als ›lebende Tableaus‹, »die aus den unübersichtlichen, unnützen und gefährlichen Mengen geordnete Vielheiten machen« (ÜS, 190). »Machttechnik« und »Wissensverfahren« (ÜS, 190) entsprechen einander in ihren Ergebnissen (s. Kap. 54). Durch eine systematische und hierarchische Verteilung im Raum und durch distinktive Merkmalszuschreibungen erhöhen sie den Grad der Individuali-

sierung im Gesellschaftsganzen. Hinzu tritt vorrangig in Produktionszusammenhängen die disziplinierende Kontrolle der Tätigkeiten (ÜS, 192 ff.): die Zeitplanung, die Rhythmisierung, die Abrichtung der Körper auf den jeweiligen besonderen Umgang mit den unterschiedlichen Objekten und die »erschöpfende Ausnutzung« (ÜS, 197) der Zeitressourcen.

Von einer »Disziplinarmacht« (ÜS, 220) spricht Foucault, wenn die Überwachung und Normierung der Tätigkeiten zu dauerhaftem, persönlichkeitsprägendem Verhalten führt. Die disziplinierende Überwachung ist mehr als eine Dauerbeobachtung. Sie bedeutet »die Einrichtung des zwingenden Blicks: eine Anlage, in der die Technik des Sehens Machteffekte« (ÜS, 221) erzeugt. Foucault erläutert das im Kapitel über »Panoptismus« an einem architektonischen Beispiel (s. Kap. 66). Während die souveräne Macht aus einem Zentrum heraus vertikal wirkt, breitet sich die Disziplinarmacht horizontal aus. Sie ist dezentral organisiert, weitgehend depersonalisiert und wirkt von innen als ein System der wechselseitigen Kontrolle und der Selbstdisziplin.

Auch die »Normierung« ist mehr als die Herstellung sozialer Gleichförmigkeit. Ihr liegt ein auf Dauer gestelltes, im Alltag installiertes Strafsystem zugrunde: »was in der Werkstatt, in der Schule, in der Armee überhand nimmt, ist 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, 229). Die Institutionen reagieren auf Normabweichungen mit einem System der »Korrektion«, der ›Begradigung‹ auf den Normalverlauf eines durchschnittlichen Lebens. Die Erziehung zum Normalverhalten zur zentralen Funktion staatlicher Institutionen: von der Schule, über das Militär bis zum Gefängnis. Foucault sieht neben der Überwachung in der »Normalisierung« eines der entscheidenden Machtinstrumente moderner, rational handelnder und ihr Handeln wissenschaftlich legitimierender Gesellschaften: »An die Stelle der Male, die Standeszugehörigkeit und Privilegien sichtbar machen, tritt mehr und mehr ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken« (ÜS, 237).

Als Mitglied der französischen Bildungselite fällt Foucault nicht zufällig die »Prüfung« als ein erstes Beispiel für die Individualisierung und Hierarchisierung durch Normalisierungsverfahren ein. In der Prüfung verbinden sich disziplinarische Macht und die Reproduktion kanonisierten Wissens zu einem Initiationsritual. In der schulischen und akademischen Prüfungssituation wird besonders deutlich, dass die Macht, die als souveräne ihre Anwesenheit durch Sichtbarkeit bekundete und zudem durch Inszenierungen symbolisch überhöhte, nun als disziplinarische die Blickrichtung vollständig umkehrt. Nicht sie will ständig beobachtet werden, jetzt »sind es die Untertanen, die gesehen werden müssen, [...] damit der Zugriff der Macht gesichert bleibt« (ÜS, 241). Die Prüfung wiederum, deren Resultate schriftlich dokumentiert werden, ist nur ein Element einer Serie aufgeschriebener, archivierter und damit jederzeit verfügbarer Beobachtungen über Kinder, Patienten, Wahnsinnige, Verurteilte und Beamte (ÜS, 247).

Den Abschluss und Höhepunkt der Analysen zur Disziplin bildet ein »Der Panoptismus« (ÜS, 251 ff.) überschriebenes Kapitel, in dem ein Architekturprojekt vom Ende des 18. Jh.s als Modell für die Strukturen, Praktiken und Wirkungen der Disziplinarmacht herausgearbeitet wird. Auf anschauliche Weise zeigt Foucault zunächst in einem historischen Rückblick auf das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit, dass im Kampf gegen die Pest und gegen die Lepra zwei jeweils sehr unterschiedliche Bewältigungsstrategien entstehen. Während dem Aussatz – und zunehmend auch der Armut und der Kriminalität – mit Ausschließung begegnet wird, bilden sich in der Pestbekämpfung »Disziplinierungsmodelle« (ÜS, 255) der Ordnung des Raums und der Überwachung heraus.

Foucault beobachtet scharfsinnig, dass sich im 19. Jh. die Lösung durchsetzt, »auf den Raum der Ausschließung, der symbolisch vom Aussätzigen (und tatsächlich von den Bettlern, den Landstreichern, den Irren, den Gewalttätigen) bewohnt war, die Machttechnik der parzellierenden Disziplin anzuwenden« (ÜS, 255). Insofern vermag er die Unterscheidung von Normalen und Unnormalen, die nun vorherrscht, als Fortsetzung der Stigmatisierung und Aussetzung mit anderen Mitteln zu deuten (ÜS, 256).

Im England des 18. Jh.s, als Armut, Obdachlosigkeit und Kriminalität als Folge der Kapitalisierung des Landbesitzes und der Industrialisierung ein bis dahin unbekanntes Maß annahmen, häuften sich die Pläne und Rezepte zu deren Bekämpfung. Foucault greift daraus eine eher marginale, in der vorgeschlagenen Form nicht realisierte Idee Jeremy Benthams auf, die dieser unter dem Titel *Panopticon* 1787 in Dublin veröffentlicht hatte. Bentham geht davon aus, dass breite

Bevölkerungsschichten unter Beobachtung gestellt werden müssen, damit sie zu einem sinnvollen, produktiven Leben angeleitet werden können. Er schlägt in der Tradition der englischen Utopisten eine räumliche Lösung vor: die Zusammenfassung der betroffenen Unterschichten in eigens auf ihre jeweiligen Probleme abgestimmte Gebäude. Die Bandbreite reicht von Gefängnissen über Arbeitshäuser, Manufakturen und Fabriken bis zu Armenhäusern, von Irrenanstalten und Krankenhäusern bis zu Schulen. Der Prototyp für all diese Häuser ist durch einen bis ins Detail ausgeklügelten architektonischen Grund- und Aufriss charakterisiert: einen Gebäudering, in dem Arbeiten und Leben stattfinden und der so angelegt sein soll, dass jeder Insasse jederzeit identifiziert werden kann, und einen Turm in der Mitte, von dem aus Aufseher unbemerkt jede Bewegung beobachten können. Foucault deutet das sogenannte Panopticon machttheoretisch als »eine Maschine zur Scheidung des Paares Sehen/Gesehenwerden: Im Außenring wird man vollständig gesehen, ohne jemals zu sehen; im Zentralturm sieht man alles, ohne je gesehen zu werden« (ÜS, 259). Wichtiger noch als diese Raumordnung ist für Foucault die daraus resultierende Änderung in der Machtausübung. Wenn die Macht unsichtbar ist, kann sie von jedem ausgeübt werden, auch von demjenigen, der sonst keinerlei Macht besitzt. Als Vereinigung von Machttyp und Machttechnik stellt das Panopticon für Foucault »ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell« (ÜS, 263) dar, das sich von den Ausnahmesituationen der dem Wahnsinn, der Devianz, dem Siechtum usw. auf die gesamte Gesellschaft übertragen lässt.

Aus seiner Sicht vervielfältigen sich zu Beginn des 19. Jh.s Disziplinarsysteme dieses Typs »durch den gesamten Gesellschaftskörper hindurch« (ÜS, 269) und führen – durchaus in engem Zusammenhang mit der wachsenden Arbeitsteilung – zu einer Gesellschaftsform, die er quer zu den gängigen Beschreibungsmodellen, die von kapitalistischer, bürgerlicher oder ausdifferenzierter Gesellschaft reden, als »Disziplinargesellschaft« (ÜS, 269) bezeichnet. ›Disziplin‹ ist für Foucault weit mehr als ein Habitus. Sie ist ein komplexes Beziehungsgeflecht zwischen Subjekten, Wissen, Praktiken und Dingen. »Die ›Disziplin‹ kann weder mit einer Institution noch mit einem Apparat identifiziert werden. Sie ist ein Typ von Macht; eine Modalität der Ausübung von Gewalt; ein Komplex von Instrumenten, Techniken, Prozeduren, Einsatzebenen, Zielscheiben; sie ist eine ›Physik‹ oder eine ›Anatomie‹ der Macht, eine Technologie« (ÜS, 277).

Aus dieser Beschreibung zieht Foucault eine Schlussfolgerung, die die provokative anthropologische Schlussthese der *Ordnung der Dinge* (OD) vom Verschwinden des Menschen in den Raum des Politischen hinein verlängert und zugleich präzisiert und verschärft. Sie sucht das von den Humanwissenschaften und von der gesellschaftskritischen Philosophie und Literatur am Übergang vom 18. zum 19. Jh. entworfene Selbstbild zu erschüttern: »Die schöne Totalität der Individuen wird von unserer Gesellschaftsordnung nicht verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert. Wir sind weit weniger Griechen, als wir glauben. Wir sind auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen« (ÜS, 278–279).

Den historischen Nachweis dieser These soll das gut 100 Seiten starke Schlusskapitel über das »Gefängnis« (ÜS, 294 ff.) erbringen. Foucault gestaltet es zu einem Musterstück seiner genealogischen Methode aus. In den Blick genommen werden sehr unterschiedliche Ebenen und Gegenstände. Das Korpus reicht von administrativen Reformprojekten bis zu wissenschaftlichen Disziplinen, von Gesetzen bis zu Anstaltsreglements, von der Gebäudearchitektur bis zum »panoptischen« Gefangenenwagen, der als ›Sache‹ ebenso ernsthaft analysiert wird wie ein Text von Auguste Comte oder eine juristische Verfahrensprozedur. Für Foucault ist die Etablierung des Gefängnisses als zentrale Strafinstitution ein Anzeichen dafür, dass auch im Rechtswesen die Disziplinarmacht vorherrscht. Er zeigt nun, dass diese Institution, sobald sie zur Regel geworden ist, gewissermaßen eine neue Sozialfigur schafft: den Delinquenten. »Der Delinquent unterscheidet sich vom Rechtsbrecher dadurch, daß weniger seine Tat als vielmehr sein Leben für seine Charakterisierung entscheidend ist« (ÜS, 322). Im alten Strafsystem konnte dem Geständnis der Tat unmittelbar die Verurteilung folgen. Im neuen System wird das Maß der Strafe wesentlich durch die Umstände der Tat und die Lebensgeschichte des Delinquenten mit bestimmt (ÜS, 322). Foucault sieht in der Einführung des Biographischen, der Einholung von Informationen, die bis in die Kindheit oder sogar in die Familiengeschichte zurückreichen, eine tiefgreifende Veränderung in der Definition des Verbrechens. Sie schaffe »den ›Kriminellen‹ vor dem Verbrechen und letzten Endes sogar unabhängig vom Verbrechen« (ÜS, 323), den Delinquenten, der eine ständige Gefahr für die

Gesellschaft darstelle, welcher mit Präventionsmaßnahmen begegnet werden müsse.

Die Kriminologie entwickelte im 19. Jh. nicht nur Methoden zur Ermittlung und Überführung der Täter, sondern sie arbeitete in einem viel stärkeren Umfang an einer »systematischen Typologie der Delinquenten« (ÜS, 324). Sie schuf Verbrechertypen, deren Eigenschaften sie mit Hilfe medizinischen, psychopathologischen oder biologischen Wissens zu beschreiben und klassifizieren suchte. Vor dem Hintergrund der »Normalisierung« des Lebens stellte der Delinquent eine gefährliche Anomalie dar (ÜS, 326).

Doch schon in den zeitgenössischen Debatten über die Einführung des Gefängnisses wurde eingeworfen, dass die Konzentration von Rechtsbrechern an einem Ort die Delinquenz erst produziere, das Gefängnis zu einer Schule des Verbrechens werde. Dieses Argument wird aus den Justizdebatten nicht mehr verschwinden. Nach Foucault setzte sich das Gefängnis trotz dieser Bedenken durch, »weil die Fabrikation der Delinquenz der Strafjustiz ein einheitliches und von ›Wissenschaften‹ autorisiertes Gegenstandsfeld und damit einen allgemeinen Horizont von ›Wahrheit‹ zur Verfügung gestellt hat« (ÜS, 328). Nur mit Hilfe der Wissenschaften ließ sich die Einkerkerung als angemessene und mehr noch als humane, die Delinquenten vor den anderen und vor sich selbst schützende Maßnahme rechtfertigen. Diese Form von Humanität ist für Foucault jedoch im Kern »Effekt und Instrument komplexer Machtbeziehungen« (ÜS, 396).

»Das Kerkersystem« (ÜS, 379 ff.) ist der letzte Abschnitt des Buches überschrieben und suggeriert allein schon durch die Wortwahl, dass Foucault in den 1970ern das Gefängnis als diejenige Einrichtung betrachtet, in der die »Disziplinargesellschaft« sich modellhaft verwirklicht. Im »Kerkersystem« führt sie Überwachen und Strafen, Disziplinierung und Normalisierung institutionell zusammen.

Überwachen und Strafen kann insgesamt als Beispiel für Foucaults Weg genommen werden, in der Phase nach den Revolten von 1968 Wissenschaft und Politik zusammenzudenken, ohne die Wissenschaft unmittelbar den politischen Notwendigkeiten zu unterwerfen oder umgekehrt die Theorie zur Leitlinie der politischen Praxis zu erklären. Foucault hat die Herstellung des Zusammenhangs von Politik und Wissenschaft als »Herz meines Unternehmens«, als Erfahrung beschrieben, »die es uns gestattet, bestimmte Mechanismen zu verstehen [...], und die Weise, in der wir fähig werden, uns von ihnen zu lösen, indem wir sie mit anderen Augen wahrnehmen« (DE IV, 57). Denn, so eine Einsicht, die in *Überwachen und Strafen* deutlicher und direkter übermittelt werden soll als in anderen Werken: »Die Ausübung von Macht erschafft ständig Wissen und umgekehrt; das Wissen hat Machtwirkungen zur Folge« (DE II, 930).

Rezeption

Für den Foucault-Biographen Didier Eribon ist *Überwachen und Strafen* eines »der schönsten Bücher Foucaults, vielleicht sogar das schönste« (Eribon 1999, 335). Neben *Die Ordnung der Dinge* (OD) ist es auf jeden Fall das erfolgreichste. Vor dem Hintergrund seines politischen Engagements in der Gefängnis-Bewegung und der Ausstrahlungskraft seiner Vorlesungen am Collège de France erfährt *Überwachen und Strafen* unmittelbar nach seinem Erscheinen ein außerordentliches öffentliches Echo. *Le Monde* führt mit Foucault unter der Überschrift »Von den Martern zu den Zellen« (DE II, 882–888) ein ausführliches Gespräch, in dem er einem breiten Publikum die Ergebnisse seiner Forschungen erläutert. Rasch folgt eine Serie von Interviews und Gesprächen mit *Les Nouvelles littéraires* (DE II, 888–895), *L'Europeo* (DE II, 895–902), dem *Magazine littéraire* (DE II, 913–932) und *Quel corps*? (DE II, 932–941), um nur die wichtigsten zu nennen. Durch den Erfolg von *Überwachen und Strafen* erwirbt Foucault ein erhebliches symbolisches Kapital, das ihn zu einer gewichtigen politischen Stimme der Linken über Frankreich hinaus macht. Einige seiner um *Überwachen und Strafen* herum entstandenen Aufsätze und verstreut publizierten Aufsätze erscheinen 1976/77 unter dem Titel *Mikrophysik der Macht* (F 1976) in Italien und Deutschland. Sie werden innerhalb der politischen Bewegung der »Autonomen« und der »Alternativen« intensiv debattiert. Dies führt zu entsprechenden Einladungen an Foucault außerhalb der akademischen Institutionen. Unter anderem nimmt er 1977 an einem politischen Kongress in Westberlin und 1978 am großen »Tunix«-Kongreß in der gleichen Stadt teil. Der Einfluss seiner eindringlichen Beschreibung der Disziplinar- und Normalisierungsmacht reicht bis in die Literatur hinein und macht sich z. B. noch in Botho Strauß' Theaterstück *Groß und klein* (1978) bemerkbar.

In den USA erlangt er ebenfalls erst durch die Übersetzung von *Überwachen und Strafen* einen großen Bekanntheitsgrad unter den Linksintellektuellen an den amerikanischen Universitäten. Er erhält zahlreiche Einladungen zu Vorträgen, Tagungen und Diskussionen, u. a. nach Berkeley und Stanford, und

wirkt in den unterschiedlichen Spielarten der neueren amerikanischen Humanwissenschaften (Gender Studies, Postcolonial Studies, Diskursanalyse) schulbildend (vgl. Hindess 1996).

Die in *Überwachen und Strafen* gewonnenen Einsichten über die »Disziplinargesellschaft« bilden den Hintergrund für zahlreiche politische Interventionen Foucaults gegen die Strafjustiz – auch im Fall der sogenannten politischen Gefangenen –, wie bei seinen Protesten gegen die Verhaftung des RAF-Anwalts Croissant in Frankreich und seine Auslieferung an Deutschland (DE III, 468–474). Dazu zählen die Unterstützung der Antipsychiatriebewegung, der Gründung einer Soldatengewerkschaft und der Gewerkschaftsbewegung Solidarnosz in Polen (DE IV, 408–421) ebenso wie die Kritik an der Praxis der Berufsverbote gegen ›Verfassungsfeinde‹ in Deutschland (DE III, 906–908), am GULAG-System in der Sowjetunion und die Proteste gegen die Todesstrafe in Frankreich (u. a. DE IV, 206 f.) und gegen Folterhinrichtungen im Spanien General Francos.

Im universitären Bereich vollzieht sich die Rezeption von *Überwachen und Strafen* deutlich zurückhaltender und langsamer. Zu den frühesten Arbeiten in Deutschland, die Foucaults These aufnehmen, dass sich über die Beschreibung von Raumordnungen Machtverhältnisse analysieren lassen, gehören die Studie der Historikerin Regina Schulte über *Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt* (1979) und Klaus-Michael Bogdals Untersuchung der Ästhetik der Macht in Heinrich von Kleists *Michael Kohlhaas* (1981).

In der deutschen und angloamerikanischen Geschichtswissenschaft lässt sich bis in die 1990er Jahre hinein eine starke Abwehr beobachten (Maset 2007), die weniger mit *Überwachen und Strafen* im Besonderen als mit der allgemeinen Foucault-Rezeption in den 1960ern und frühen 1970ern zu tun hat, als er sich wegen der umstrittenen Schlusspassage von *Die Ordnung der Dinge* (OD) den Ruf eines geschichtsfeindlichen Neostrukturalisten eingehandelt hatte. Die frühe Rezeption als Strukturalist klingt noch in Hans-Ulrich Wehlers polemischer Kritik des Konzepts der »Disziplinargesellschaft« nach, das er für die Kopfgeburt einer Theorie hält, die dazu verleitet, auf die Untersuchung sozialhistorischer Kausalitätsverhältnisse zu verzichten (Wehler 1998). Auch der Zeithistoriker Detlev Peukert, der in seinen Arbeiten durchaus ein Gespür für neuere Theorien bewies, moniert an *Überwachen und Strafen* den »Reduktionismus auf den globalen Diskurs der Disziplinierung« (Peukert 1991, 330). Die sehr spärliche Aufnahme muss verwundern, weil schon 1969 der Frühneuzeithistoriker Gerhard Oestreich den Begriff der »Sozialdisziplinierung« in einem Aufsatz eingeführt und in der -systematischen Analyse der absolutistischen Armen- und Sozial- und Sicherheitspolitik erfolgreich angewendet hatte. Oestreich sieht in der Sozialdisziplinierung einen fundamentalen Vorgang, den Prozess der gesellschaftlichen Integration der Randgruppen in die moderne Gesellschaft durch die erzwungene Unterordnung jedes Einzelnen und durch rigide Normsetzung (Oestreich 1969; Breuer 1986; Schulze 1987).

Doch solange die Geschichtswissenschaft die Ergebnisse anderer Wissenschaften aus dem engen Blickwinkel der eigenen Disziplin wahrnahm, musste eine produktive Rezeption ausbleiben. Das hat sich mit den Theorie- und Methodendebatten in den 1990ern wesentlich geändert. Vor allem die materialreichen, zum Teil auf Archivstudien beruhenden Ergebnisse von *Überwachen und Strafen* setzten nun in den Geschichtswissenschaften erhebliche Energien frei. *Überwachen und Strafen* öffnete den Blick für neue Themen der Medizin-, Körper-, Kriminalitäts-, Rechts- und Geschlechtergeschichte (Dinges 1997; Brettschneider 2003; Perrot 2003). Das Spektrum reicht von inhaltlichen Anleihen in den 1980ern bis zur umfassenden Erforschung der von Foucault nur in Ansätzen untersuchten Teilbereiche in den letzten Jahren (Maset 2007).

In den Erziehungswissenschaften wirkte *Überwachen und Strafen* sowohl auf die pädagogische Theoriebildung über das ›Erziehungssubjekt‹ als auch auf die historische Pädagogik ein und regte Studien zur Geschichte der ›Schwarzen Pädagogik‹ an (Ricken 2007). Für die aus den Erziehungswissenschaften heraus entstandenen »Disability Studies« über die Behindertenhilfe und ihre Institutionen von den Blindenanstalten bis zu den Sonderschulen wurden Foucaults Überlegungen zur Disziplinargesellschaft zu einem konstituierenden Element (Waldschmidt 2007; s. Kap. 85).

Als Beispiel für die nachhaltige und andauernde Wirkung von *Überwachen und Strafen* auf die interdisziplinäre Forschung kann die Gründung der von englischen und kanadischen Wissenschaftlern seit 2002 herausgegebene Zeitschrift *Surveillance and Society* genannt werden.

Zu einer anthropologischen Grundfigur hat Giorgio Agamben in seinem Buch *Homo sacer* (Agamben 2002) Foucaults Beschreibung der Souveränitätsmacht zu verallgemeinern gesucht. Mit dem »Homo

sacer«, dem aus der religiösen Gemeinschaft Ausgestoßenen, der von jedem getötet, aber nicht geopfert werden darf – dem also in der Terminologie Foucaults der Subjektstatus genommen wird –, versucht Agamben im Blick auf die nationalsozialistischen Vernichtungslager die Mechanismen zu beschreiben, durch die der von der souveränen Macht Verlassene auf das ›bloße Leben‹ reduziert, d. h. jeglicher menschlicher Bestimmung beraubt wird. Während Agamben mit dem »Homo sacer« eine transhistorische mythische Figur der politischen Philosophie schafft, entwerfen Foucaults Analysen der Macht am historischen Material immer wieder Szenarien des Ausschlusses, der Entrechtung und Überwältigung und beschreiben konkrete Machttypen wie die Disziplinarmacht, die den Gesellschaftskörper formen.

Während die Geschichtswissenschaft vor allem auf Foucaults Ausführungen zur Disziplinargesellschaft zurückgreift, hat der Literaturwissenschaftler Jürgen Link den Versuch unternommen, Foucaults Überlegungen zur Normalisierungsmacht zu einer umfassenden Theorie des »Normalismus« weiter zu entwickeln (Link 1998). Er knüpft an Foucaults Ausführungen über die »normierenden Sanktionen« (ÜS, 229–238) an, hält jedoch dessen Begriff der Normalisierung für mehrdeutig. Link präzisiert, dass sich einerseits »Normalisierung« als ein »operatives, intervenierendes Dispositiv« (Link 1998, 136) herausbildet, das er als »Normalismus« bezeichnet, und dass andererseits ein homogener Raum »als Normalitätsfeld mit Toleranzzone und Grenzwerten« (Link 1998, 133) entsteht. Die Moderne deutet Link als eine normalistische Gesellschaft. ›Normalismus‹ ist ein systemisches und systemreproduzierendes Element dieser Gesellschaft. Die von Link initiierte Normalismusforschung (Link/Parr/Thiele 1999) analysiert normalistische Phänomene und normalisierende Praktiken historisch und systematisch vor allem im Bereich symbolischer Repräsentationen.

Anlässlich des vierzigsten Jahrestags der Erstveröffentlichung von Überwachen und Strafen haben Marc Rölli und Robert Nigro einen Bilanz ziehenden und zugleich die Aktualität der Machtanalyse Foucaults Tagungsband herausgegeben (Rölli/Nigro 2017). Thematisch breit gestreut, werden zentrale Aspekte des Werks thematisiert: vom Panoptismus über Biopolitik bis zur Gouvernementalität. Für die Herausgeber ist Überwachen und Strafen weiterhin »wichtiger Dreh- und Angelpunkt der intellektuellen Biografie Foucaults« (Rölli/Nigro 2017, 8). Sie heben aus der historischen Distanz »drei Einwände gegen Foucaults machtanalytische Theorie« (Rölli/Nigro 2017, 9) hervor: mit Michel de Certeau die Frage der Resistenz gegenüber einer allumfassenden Disziplinargesellschaft, mit Gilles Deleuze den Vorschlag, die »Machttypenlehre« durch den »Begriff der Kontrolle« (Rölli/Nigro 2017, 10) zu erweitern, und schließlich mit Bruno Latour die grundsätzliche Kritik am Machtbegriff, der empirisch nicht greife (Rölli/Nigro 2017, 11).

Überwachen und Strafen nimmt im Gesamtwerk Foucaults eine herausragende Position ein. Es ist eines seiner erfolgreichsten Bücher, das sowohl im wissenschaftlichen als auch im politischen Feld bis heute zahlreiche Spuren hinterlassen hat. Vielleicht ist es das philosophisch am wenigsten ambitionierte Werk, das zugleich am deutlichsten die Züge einer Gesellschaftstheorie der Moderne trägt.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002.

Althusser, Louis: *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*. Hamburg/Berlin 1977 (frz. 1970/76).

Bogdal, Klaus-Michael: *Heinrich von Kleist: ›Michael Kohlhaas‹*. München 1981.

Bogdal, Klaus-Michael/Geisenhanslüke, Achim (Hg.): *Die Abwesenheit des Werks. Nach Foucault*. Heidelberg 2006.

Brettschneider, Falk: Humanismus, Disziplinierung und Sozialpolitik. Theorien und Geschichten des Gefängnisses in Westeuropa, den USA und in Deutschland. In: *Comparativ* 5–6 (2003), 18–49.

Breuer, Stefan: Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault. In: Christoph Sachse/Florian Tennstedt (Hg.): *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*. Frankfurt a. M. 1986, 45–69.

Dinges, Martin: Michel Foucault's Impact on the German Historiography of Criminal Justice, Social Discipline, and Medicalization. In: Norbert Finzsch/Robert Jütte (Hg.): *Institutions of Confinement: Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and America. 1500–1900*. Oxford/New York 1997, 155–174.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Biographie*. Frankfurt a. M. 1999.

Hindess, Barry: *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault*. Oxford 1996.

Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*. Bonn 1986.

Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007.

Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen/Wiesbaden ^{2}1998.

Link, Jürgen/Parr, Rolf/Thiele, Matthias (Hg.): *Was ist normal? Eine Bibliographie der Dokumente und Forschungsliteratur seit 1945*. Oberhausen 1999.

Link, Jürgen: *Normalismus und Antagonismus in der Postmoderne*. Göttingen 2018.
Maset, Michael: Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft. In: Kammler/Parr 2007, 45–68.
Oestreich, Gerhard: Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: Ders.: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze.* Berlin 1969, 179–197.
Perrot, Michelle: Lektionen der Finsternis. Michel Foucault und das Gefängnis. In: *Comparativ* 5–6 (2003), 50–66.
Peukert, Detlev J. K.: Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 320–333.
Ricken, Norbert: Von der Kritik der Disziplinarmacht zum Problem der Subjektivation. Zur erziehungswissenschaftlichen Rezeption Foucaults. In: Kammler/Parr 2007, 157–176.
Rölli, Marc/Nigro, Roberto (Hg.): *Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Fouchault'schen [sic] Machtanalyse*. Bielefeld 2017.
Schulte, Regina: *Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a. M. 1979.
Schulze, Winfried: Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit«. In: *Zs. für historische Forschung*, 14 (1987), 265–302.
Vogl, Joseph: *Der Souveränitätseffekt*. Zürich,/Berlin 2015.
Waldschmidt, Anne: Verkörperte Differenzen – Normierende Blicke. Foucault in den Disability Studies. In: Kammler/Parr 2007, 177–198.
Wehler, Hans-Ulrich: »Die ›Disziplinargesellschaft‹ als Geschöpf der Diskurse, der Macht-Techniken und der ›Bio-Politik‹. In: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München 1998, 45–95.

Klaus-Michael Bogdal

11 *Raymond Roussel*

Entstehung

Im Werk Foucaults nimmt seine 1963 am gleichen Tag wie *Die Geburt der Klinik* erschienene Studie zu Raymond Roussel eine ebenso einzigartige wie schwer zu bestimmende Position ein. Es handelt sich um die einzige literaturwissenschaftliche Monographie Foucaults, um ein schwer bestimmbares Seitenstück zur gleichzeitig erschienenen *Geburt der Klinik* und zugleich um die Weiterführung der grundsätzlichen Überlegungen zur Literatur im Lichte des Tragischen aus *Wahnsinn und Gesellschaft*. Darüber hinaus markiert das Buch den Beginn der eigentlichen Auseinandersetzung mit der Literatur in Foucaults Werk, die bis zur Ausarbeitung der Diskursanalyse in der *Archäologie des Wissens* 1969 dauern sollte: »Die Beschäftigung mit den Texten Roussels steht für Foucault am Anfang einer mehrere Jahre andauernden Auseinandersetzung mit vorrangig moderner Literatur, die ihn schließlich über die Beschreibung des Raumes der Sprache zur Entfaltung der diskursanalytischen Methode führt« (Klawitter 2003, 51).

Die eigenwillige Stellung, die die Studie über Raymond Roussel in seinem Werk einnimmt, hat Foucault selbst in einem späten Interview hervorgehoben: »Niemand hat dieses Buch je beachtet und ich bin sehr froh darüber. Das ist mein Schlupfwinkel, eine Liebesgeschichte, die einige Sommer dauerte. Niemand hat es gewusst« (DE IV, 745). Foucault betont nicht nur kokett, dass seine Untersuchung in der Forschung kaum ein Echo gefunden hat.

Die Unbekanntheit seiner Studie entspricht vielmehr ihrem Gegenstand, dem Schriftsteller Raymond Roussel, der in der Zeit der Jahrhundertwende mit avantgardistischen Schriften hervorgetreten war und der nach dem Verfassen seiner posthum erschienenen Autobiographie 1933 in Palermo Selbstmord beging. Neben dem literaturhistorischen Interesse an Roussel als einem vom Surrealismus geschätzten Avantgardisten ist es Roussels exzentrisches, im Selbstmord endendes Leben, das Foucaults Faszination für den Schriftsteller begründet. So wie er bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* auf die selber vom Wahnsinn ergriffenen Dichter Hölderlin, Artaud und Nietzsche zurückgeht, um eine tragische Wende der Vernunft zu inszenieren, so interessiert sich Foucault mit Raymond Roussel für die Geschichte eines schreibenden Selbstmörders, der sein Leben dokumentiert und darin zugleich auf die späte Studie über *Das Leben der infamen Menschen* und die Fallgeschichten von Pierre Rivière und Hercule Barbin vorausweist. Vor diesem Hintergrund ergibt sich eine Linie, die von *Raymond Roussel* bis zu den späten Schriften zur Geschichte der Sexualität reicht. Im Mittelpunkt von Foucaults Interesse stehen soziale Außenseiter, die schriftlich Zeugnis ablegen von ihrer Existenz und die auf eine tragische Weise ihrem Leben oder dem Leben anderer ein Ende setzen, wie es Raymond Roussel, Pierre Rivière, Hercule Barbin oder Foucaults akademischer Lehrer Louis Althusser auf unterschiedliche Weise getan haben. Infam ist das Werk Roussels wie das von Rivière oder Althusser, da es zugleich autobiographisch Zeugnis von der eigenen Infamie abzulegen versucht. Insofern bildet die Studie zu Roussel den Auftakt eines Themas, das Foucault nie wirklich losgelassen hat.

Raymond Roussel und die Erfahrung der Endlichkeit

Das zentrale Thema, das Foucault in *Raymond Roussel* in der Nachfolge seiner Geschichte des Wahnsinns zum ersten Mal ausdrücklich zum Thema macht, ist die Funktion der Sprache als Ausdruck der modernen Erfahrung der Endlichkeit. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist der autobiographische Bericht *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, in dem Roussel kurz vor seinem Tod die Leitlinien seines bisherigen literarischen Schaffens offenlegt. Foucault versteht die Anweisungen jedoch nicht im Sinne eines hermeneutischen Schlüssels, der Roussels literarisches Werk rückblickend ins rechte Licht rückt, sondern als dessen abschließende Zersetzung, als eine Art zweites Rätsel, das sich über den Text spannt. »Und da diese Offenbarung der letzten Minute und doch von langer Hand geplant nunmehr die unabweisbare und zweideutige Schwelle darstellt, die in das Werk einführt, indem sie es abschließt, treibt sie mit uns ganz offensichtlich ihr Spiel: Indem sie uns einen Schlüssel bietet, der das Spiel leerlaufen läßt, gibt sie uns ein zweites Rätsel auf« (RR, 9). Schwelle und Rätsel zugleich, löst Roussels Autobiographie den literarischen Schaffensprozess in einer fragilen Berührung von Literatur und Wahnsinn auf. Während Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* gezeigt hatte, dass den historischen Formen der Unvernunft in der abendländischen Kultur eine eigene Sprache verweigert worden ist, markiert das Schreiben Roussels eine »befremdliche Nachbarschaft von Wahnsinn und Literatur« (DE I, 548), die dem Wahnsinn als die »Leere, die sie in ihrer

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_11

eigenen Sprache herstellt« (ebd.), einen eigenen Raum und eine eigene Sprache gibt. Foucault zufolge öffnet Roussels Werk einen Raum, in dem sich Wahnsinn und Schreiben überlagern, um die Literatur in der Abwesenheit der Bedeutung auf neue Art zu definieren. Auf die grundlegende Bedeutung Roussels für Foucault hat daher Arne Klawitter hingewiesen. Ausgehend von Roussel, so Klawitter, »lässt Foucault einen noch ziemlich diffusen, weißen Raum der Sprache sichtbar werden« (Klawitter 2003, 89), der in den darauf folgenden Schriften zur Literatur immer mehr zum Leitfaden der Diskursanalyse wird.

Die dislozierende Bewegung, die die Autobiographie in Roussels Werk auslöst, versucht Foucault in einer Theorie der Verdoppelung festzuhalten, die er auch in *Die Ordnung der Dinge* weiterführen wird. »Das Werk, das uns dargeboten wird, findet sich im letzten Augenblick um einen Diskurs verdoppelt, der es sich zur Aufgabe macht zu erklären« (RR, 7). Die Verdoppelung des Werkes durch die Autobiographie, die die literarischen Mechanismen zu erklären scheint, die Roussels Schreiben bestimmten, deutet Foucault als »doppeltes Geheimnis« (ebd., 8), als ein Geheimnis, das dem bereits in der Geschichte des Wahnsinns postulierten Leitbegriff der »Abwesenheit des Werkes« viel eher entspricht als einem Schlüssel zur Bedeutung des Werkes: »Hat nicht der Text des entschleierten Geheimnisses sein eigenes Geheimnis durch das Licht, das er auf die anderen Texte wirft, zugleich erhellt und verhüllt?« (ebd., 13), so lautet die Ausgangsfrage, die Foucault an Roussels Texte stellt, denen er eine rituelle Funktion zuspricht, die sich gleichwohl gegen jede Initiation richtet: »Roussels Sprache ist [...] dem initiierenden Wort entgegengesetzt« (ebd., 17 f.). Es ist diese Weigerung Roussels, einen Ursprungsort des Sprechens zu markieren, die Foucault im Vorgriff auf seine berühmte These vom Tod des Autors bereits in der Studie *Raymond Roussel* leitet (s. Kap. 48).

Roussels Schreiben

Die literarischen Mechanismen, die Roussels Schreiben bestimmten, arbeitet Foucault zunächst an dem Spiel mit Homophonie und Homonymie in seinem Werk heraus. Exemplarischer Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Beginn und das Ende von Roussels *Unter den Schwarzen*: »Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard (Die Buchstaben aus Weiß auf den Randstreifen des alten Billardtisches)«, so beginnt der Text, um folgendermaßen zu schließen: »Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard (Die Briefe des Weißen über die Banden des alten Plünderers)«. Die Homophone billard (Billardtisch) und pillard (Plünderer) sowie die Homonyme lettres (Buchstaben, Briefe) und bandes (Ränder, Banden) verleihen den Sätzen eine Bedeutungsvielfalt, deren sprachliche Konstruktion Roussel in den Mittelpunkt seines Erzählens stellt (vgl. Klawitter 2003, 53). Indem sich die Geschichte zwischen die winzige Differenz von zwei Buchstaben (*billard*/*pillard*) spannt, rückt nicht mehr das Erzählte in den Blick, sondern die sprachliche Differenz als Bedingung der Möglichkeit des Erzählens: »eine Folge identischer Worte, die zwei unterschiedliche Dinge ausdrücken« (RR, 20). Es ist das Spiel von Identität und Differenz in der Sprache, das Foucault interessiert, der Blick auf einen »tropologischen Raum« (ebd., 22), der sich in Roussels Schreiben in der Bewegung einer Distanznahme zu sich selbst öffne. Dabei beruht das Spiel der Differenzen auf einer »Verdoppelung der Sprache, die, von einem einfachen Knoten ausgehend, sich von sich selbst entfernt und unablässig weitere Gestalten hervorbringt« (ebd., 20).

Im unmittelbaren Anschluss an die literaturtheoretischen Überlegungen Maurice Blanchots erkennt Foucault in der Verdoppelung der Sprache eine dezentrierende Bewegung, die in ein nacktes, von aller Bedeutung freies Außen führe: »Foucault versucht in seiner Lektüre nicht, das Sprechen im Zentrum der Selbstbezeichnung zusammenzubinden, sondern dem Sprechen in seiner Ausbreitung in Richtung nach Draußen zu folgen und es in seiner zentrifugalen Bewegung zu beschreiben, die Ausprägungen seiner Abweichungen zu studieren und die Streuung des Sprechens in den sich ausbildenden Formationen zu analysieren« (Klawitter 2003, 75). Die Bewegung nach Draußen, die die Verdoppelung einschlägt, führt zugleich in die Richtung einer durch den Tod vermittelten Endlichkeit, die Roussel zunächst in seinem Schreiben und dann in seinem Selbstmord realisiert habe. Was Foucault letztlich fasziniert, ist der geheime Zusammenhang von Sprache und Tod, den bereits Maurice Blanchot in seiner Untersuchung *La littérature et le droit à la mort* herausgearbeitet hat: »Roussel hat Sprachmaschinen erfunden, die wohl außerhalb des Verfahrens kein anderes Geheimnis besitzen als den sichtbaren und tiefen Bezug, den jede aufgelöste Sprache mit dem Tod unterhält, aufnimmt und unendlich wiederholt« (RR, 64). In diesem Sinne markiert der Raum, der sich in der Sprache der Verdoppelung öffnet, den Widerspruch zu einem Ursprung des Sprechens und zugleich das Eintauchen in die

Endlichkeit, die den Menschen als sprechendes Wesen bestimme. Die Analytik der Endlichkeit, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* entfaltet, zeichnet sich in seiner literaturkritischen Studie zu Raymond Roussel bereits ab. Foucault liest Roussel daher nicht als einen phantastischen Schriftsteller in der Nachfolge Jules Vernes, dessen Werk Roussel zutiefst bewunderte, sondern als einen Nachfolger Mallarmés, der zugleich auf den Surrealismus vorausgreife.

Die Auseinandersetzung mit Raymond Roussel ist daher von Beginn an von einer bestimmten Auffassung der Sprache gekennzeichnet, die Foucault in seinem Werk wiederzuerkennen meint: »mit denselben Worten anderes sagen, denselben Worten einen anderen Sinn verleihen« (ebd., 113). Insofern erläutert *Raymond Roussel* zugleich, inwiefern sich Foucault sowohl von hermeneutischen als auch von strukturalistischen Konzeptionen der Sprache abzusetzen sucht. Um das Andere, nicht um das Gleiche geht es ihm, da zum einen der scheinbar unerschöpfliche Reichtum der Bedeutung von einer endlichen Menge von Zeichen abhängt, zum anderen aber die Endlichkeit der Sprache zu einer Verknappung führt, die Foucault noch in der *Archäologie des Wissens* als eines der wichtigsten Kennzeichen des Diskurses festhält. »Literatur konstituiert sich aufgrund einer diskursiven Filterung bzw. Verknappung, wenn einem bestimmten Sprechen eine besondere Funktion zukommt« (Klawitter 2003, 72). In Foucaults Augen ist die Literatur nicht Ausdruck eines Zuviel an Sprache und Bedeutung, sondern die eines Zuwenig. Was die literarische Sprache bei Roussel kennzeichnet, ist die Verabschiedung einer Tiefendimension zugunsten einer reinen Oberfläche, die sich in der Bewegung der Verdoppelung konstituiert: »Ein Diskurs, dem es absolut an Dichte mangelt, läuft an der Oberfläche der Dinge« (RR, 131). Als reine Oberfläche ist die literarische Sprache nichts als ein leerer Spiegel, der einen fundamentalen Raum des Nichts markiert, dessen Entdeckung eben der Literatur vorbehalten bleibt. Was sich in dem leeren Spiegel der Sprache öffnet, ist eine Bewegung des Verschwindens, die Foucault als ekstatischen Verlust des Selbst deutet, der im Selbstmord seine Vollendung gefunden habe.

Die Sprache des Wahnsinns bei Roussel

In dem Schlusskapitel seines Buches, das in ähnlicher Weise wie in der *Archäologie des Wissens* in Anlehnung an Maurice Blanchot als ein imaginärer Dialog gehalten ist, der zugleich ein Selbstgespräch sein will, fasst Foucault die Ergebnisse seiner Studie im Blick auf das zugrunde liegende Sprachverständnis noch einmal zusammen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die These des Psychiaters Pierre Janet, Roussel sei nichts als ein armer Verrückter gewesen. Damit wird erneut deutlich, wie eng der Zusammenhang zwischen der Geschichte des Wahnsinns und *Raymond Roussel* ist. So kann es auch nicht überraschen, das Foucault abschließend noch einmal auf den Leitbegriff der »Abwesenheit des Werkes« (vgl. Bogdal/Geisenhanslüke 2006) eingeht: Bei Roussel handle es sich um »ein Werk, das sich durch die Abwesenheit des Werkes auszeichnete« (RR, 188). Die enigmatische Bestimmung der Abwesenheit des Werkes führt Foucault im Blick auf die Sprache Roussels weiter aus: »Sie ist der Raum der Sprache Roussels, die Leere, aus der er spricht, die Abwesenheit, durch die das Werk und der Wahnsinn miteinander kommunizieren und sich ausschließen« (ebd., 189). Die Begriffe der Leere und der Abwesenheit hatten schon Foucaults Verständnis des Wahnsinns in *Wahnsinn und Gesellschaft* geleitet. Dort hatte er die Literatur als die einzige Instanz ausgegeben, die in der Moderne noch dazu in der Lage sei, ein ursprüngliches Verhältnis zum Wahnsinn zurückzugewinnen, das seit der Klassik unwiederbringlich verloren zu sein schien. Die Ausführungen zu Roussel stellen so etwas wie den Beleg zu der Leitthese aus *Wahnsinn und Gesellschaft* dar. Gegen Janet und die klinische Psychologie hält Foucault wie schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* an einer positiven Bedeutung des Wahnsinns fest. In ihm offenbare sich »die Souveränität des Todes« (ebd., 178) und damit die Endlichkeit, die den Menschen in der Moderne kennzeichne. Die Souveränität der literarischen Sprache und die der Endlichkeit gehen in der Moderne dementsprechend Hand in Hand: »Fehlen des Bezugs zur Außenwelt [...], leerer Raum, den die Worte und ihre Maschinen mit schwindelerregender Geschwindigkeit durchlaufen [...], Maske des Wahnsinns, unter der diese weite lichte Lücke erschien« (ebd., 180). Wie damit deutlich wird, liegt Foucaults Sprachverständnis, das er an Roussel zu verifizieren sucht, eine keineswegs selbstverständliche Hypothese zugrunde. In der Tradition Mallarmés gilt Foucault die literarische Sprache der Moderne als Vernichtung der Welt zugunsten einer Souveränität, die sich darin zeige, dass Sprache immer nur auf Sprache referiere. Indem alle Bezüge zur äußeren Welt in die Sprache selbst verlegt werden, die Sprache aber wiederum als leerer Raum der Distanz zu sich selbst definiert wird,

öffnet sich ein Raum, in dem das Ich des Sprechens unablässig verschwindet. Insofern hat Roussel die vernichtende Macht der Sprache in seinem Selbstmord bestätigt.

Nicht die Autobiographie ist der Schlüssel zu seinem Werk, sondern das Verschwinden des Autors in Wahnsinn und Tod. Mit dieser spekulativen Geste verdoppelt Foucault Raymond Roussels Werk in einem Kommentar, der selbst kein Schlüssel zum Werk sein will, sondern der versucht, die dislozierende Bewegung der Entfernung von sich selbst nachzuvollziehen. Das anonyme Selbstgespräch, mit dem *Raymond Roussel* endet, bedeutet die konsequente Selbstaufhebung des Sprechens in einer Neutralität der Sprache, die Foucault zu wesentlichen Teilen den Arbeiten Maurice Blanchots entlehnt. Nicht die Bedeutung der Sprache bei Roussel interessiert Foucault noch das System, das die Zeichenwelt von Roussels Kosmos regiert, sondern eine existenzielle Dimension, die weder Hermeneutik noch Strukturalismus einholen können. Der Grund liegt darin, dass »die Sprache und nur sie allein das System der Existenz bildet« (ebd., 185).

Wenn Foucault Roussels Werk auf die existenzielle Erfahrung des Wahnsinns und der Abwesenheit des Werkes bezieht, dann verpflichtet er sich nicht der Existenzphilosophie Sartres im Lichte des Postulats der Freiheit der Existenz, sich selbst zu wählen, sondern Heideggers Begriff der Existenz als eines ekstatischen Heraustretens aus sich selbst, als ein Vorlaufen in den Tod, das die Literatur unmittelbar realisiere, indem sie sich im endlichen Raum der Sprache anzusiedeln versucht. Insofern ist Foucaults Auseinandersetzung mit Roussel der Initialpunkt einer Lektüre der modernen Literatur, der es in Anschluss an Bataille, Blanchot, Klossowski und anderen darum geht, den Ort des Verschwinden des Subjekts, den *Die Ordnung der Dinge* zum Hauptthema machen wird, in die Sprache zu verlegen (s. Kap. 70). So marginal Foucaults Studie zu Roussel auf den ersten Blick erscheinen mag, so sehr verbergen sich in ihr zentrale Motive seiner Philosophie, die erst in späteren Schriften ausführlicher und zugleich auf andere Art und Weise entfaltet werden.

Rezeption

Wie Foucault selbst in einem Interview hervorgehoben hat, ist sein Buch kaum rezipiert worden. Zwar stellt es, wie Pierre Macherey es 1992 in einer sehr informativen Einleitung zu Foucaults Studie herausgestellt hat, auf der einen Seite die erste umfassende Studie zum Werk Roussels und damit einen wichtigen Beitrag zur Wiederentdeckung Roussels dar (Macherey 1992, I). Der in Frankreich nicht unübliche Verzicht auf jeden literaturwissenschaftlichen Fußnotenapparat kennzeichnet Foucaults Schrift jedoch zugleich als vorwiegend philosophische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Endlichkeit in der Tradition Heideggers. Wie Philipp Sarasin betont hat, »zielte seine umfangreiche literaturkritische Analyse doch erkennbar darauf, am Beispiel eines wahnsinnigen/literarischen Textes grundsätzliche Fragen zum Funktionieren von Sprache überhaupt zu untersuchen« (Sarasin 2005, 50). Die Analyse des Funktionierens der Sprache, die Foucault in seiner Studie vorlegt, lässt sich aber weder in die zeitgenössische Literaturkritik noch den linguistischen Strukturalismus vorbehaltlos einfügen. Aufschlussreich ist sie weniger im Blick auf Roussel als im Blick auf Foucaults eigenes Schreibverfahren, das sich in den frühen Schriften unmittelbar von der Literatur herleiten lässt. Die gründlichste Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Roussel und Foucault findet sich daher in Arne Klawitters Dissertationsschrift *Die ›fiebernde Bibliothek‹* (2003) im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung Roussels für die spätere Ausarbeitung einer Ontologie der Literatur und der Diskursanalyse. Als literarischer Ausgangspunkt von Foucaults eigenem Schreiben und als Vorgriff auf spätere Schriften im Kontext des Infamen stellt *Raymond Roussel* noch immer eine eigenwillige Wendung dar, die sich ebenso wenig als Schlüssel zu seinem Werk verstehen lässt wie Roussels Autobiographie zu dessen literarischen Schriften. Den Zugang zu Foucaults Schreiben öffnet *Raymond Roussel*, indem es dieses in einer Rätselhaftigkeit belässt, die einen wesentlichen Teil seiner Faszinationskraft ausmacht.

Literatur

Blanchot, Maurice: *Die Literatur und das Recht auf den Tod*. Berlin 1982 (frz. 1981).

Bogdal, Klaus-Michael/Geisenhanslüke, Achim (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2006.

During, Simon: *Foucault and literature. Towards a genealogy of writing*. London/New York 1992.

Geisenhanslüke, Achim: *Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung*. Opladen 1997.

Klawitter, Arne: *Die ›fiebernde Bibliothek‹. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003.

Macherey, Pierre: Présentation. Foucault/Roussel/Foucault. In: Michel Foucault: *Raymond Roussel*, Paris 1992, I–XXX.
Roussel, Raymond: *Comment j'ai écrit certains de mes -livres*. Paris 1995.
Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.

Achim Geisenhanslüke

12 *Der Wille zum Wissen*

Anders als die großen und materialreichen Untersuchungen über die Geschichte des Wahnsinns (WG), die Entstehung der Humanwissenschaften (OD) und den Wandel des Strafsystems (ÜS) hat das schmale Büchlein *Der Wille zum Wissen* eher den Charakter einer programmatischen Skizze. Dabei ist der Text enorm dicht und bewegt sich auf mehreren Ebenen. Foucault nimmt fünferlei zugleich in Angriff:

Zum einen ein neues historisches Objekt. Gestellt wird die Frage nach der Sexualität sowie dem *sexe* (den Praktiken wie dem Geschlecht, s. Kap. 69), wobei es erneut die epistemische Ebene ist, die untersucht werden soll. Nicht sexuelle Verhaltensweisen also, sondern ›Diskurse‹ des Sexuellen, Sexualität als Thema und Problem wissenschaftlicher Erkenntnis (und klinischer Anstrengungen), sind Foucaults Gegenstand. Auf dieser Ebene lautet eine der verblüffenden Thesen des Buches, dass ›die‹ Sexualität, also die Annahme, der Mensch habe eine im Körper verankerte sexuelle Natur, eine Erfindung des 19. Jh.s ist.

Zum zweiten eine Fundamentalkritik der Psychoanalyse. Die Freud'sche Theorie und auch seine Behandlungspraxis werden in die lange Linie einer europäischen Kultur des Zwangs zum Selbstverdacht und des Gestehen-Müssens eingereiht. Auf dieser Ebene lautet Foucaults Diagnose, dass die Psychoanalyse nicht etwa eine stets schon vorhandene, aber verborgene Bedeutung der Sexualität entdeckt hat, sondern vielmehr die Bindung des Subjekts an ›sein‹ Triebschicksal und ›seine‹ Libido erst konstruiert. Foucault deutet die Bindung an den Analytiker als Machtverhältnis: Die Psychoanalyse lebt und profitiert von einer permanenten Behandlungsnot, die sie selbst heraufbeschwört.

Drittens eine sexualpolitische Offensive. Über weite Strecken des Textes verlässt Foucault die Rolle des Historikers und bezieht provokativ Stellung gegen das politische Leitbild einer »Befreiung« *der* Sexualität oder auch einer Befreiung *durch* Sexualität – also den durch Autoren wie Reich, Marcuse und andere vertretenen Gedanken einer ›sexuellen Revolution‹. Auf dieser Ebene läuft Foucaults Polemik auf eine ironische Umkehr der ›antirepressiven‹ (subkulturellen) Hoffnungen hinaus: Nicht möglichst viel, möglichst exzessiv ausgelebter Sex beweist oder vermittelt Freiheit, sondern – wenn überhaupt – nur der Blick hinter den Spiegel: Liebe jenseits des Glaubens an die Notwendigkeiten naturalisierter Triebe.

Viertens die Entfaltung eines neuen machttheoretischen Paradigmas, dessen Konturen sich mit der Kritik des juridischen Machtmodells in *Überwachen und Strafen* bereits angedeutet haben (s. Kap. 64). Am Fall der Kritik des psychoanalytischen (und überhaupt politisch »linken«) Schemas einer Unterdrückung/Befreiung der Triebe wird ein neues Machtkonzept systematisch eingeführt. Auf dieser Ebene bietet *Der Wille zum Wissen* eine mit Schwung ausformulierte und, im Nachhinein betrachtet, klassische Fassung von Foucaults Machttheorie.

Fünftens eine weit ausgreifende Einbettung des Themas ›Sexualität‹ in weitere körperpolitische und disziplinartechnische Neuerungen, die für das 19. Jh. charakteristisch sind. Das Syndrom ›Sexualität‹ korrespondiert (a) mit einer innerfamiliären Pädagogisierung der Kindheit (in deren Zentrum rückt das Problem der Verhütung der Onanie), (b) mit einer Kriminalisierung und Pathologisierung der Perversionen, (b) mit einer Neudefinition der Physis und Psyche der Frauen als ihrem Wesen nach »hysterisch«, (d) mit einer wohlfahrtsmedizinischen Politik des »Paares«, das bevölkerungspolitisch sowie sozialhygienisch/eugenisch in die Pflicht genommen wird. Auf dieser – in sich zahlreiche neue Themen eröffnenden – Ebene ergeben sich Verbindungen zu bisherigen Untersuchungsfeldern Foucaults: zur pädagogischen Disziplin, zur Strafrechtspolitik, zur Klinik, zum modernen epistemischen Dreieck Arbeit-Leben-Sprache. Es tun sich aber auch neue Fragestellungen auf. Foucault publiziert *Der Wille zum Wissen* ausdrücklich als ersten Band einer ganzen *Geschichte der Sexualität*, den er »wie eine Leuchtbombe« späteren Werken vorausschickt und kündigt weitere Untersuchungen an.

Im Blick auf den Theoriestand und in begrifflicher Hinsicht hat *Der Wille zum Wissen* auch deshalb als weichenstellende Schrift gewirkt, weil im Text zentrale Termini – ›Dispositiv‹, ›Bio-Politik‹, ›Bio-Macht‹ (s. Kap. 53, 49) – erstmals auftauchen und Kontur gewinnen. Ins direkte thematische Vor- und Umfeld des Buches gehören die Vorlesungen *In Verteidigung der Gesellschaft* des akademischen Jahres 1975/76. Im Vorlesungstext findet sich insbesondere die Thematik der Bio-Macht und Eugenik in einer etwas spekulativeren Version, die auch das 20. Jh. mit einbezieht, behandelt.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_12

Inwiefern »Viktorianer«?

Der »Sex« – das Geschlecht, der Geschlechtstrieb, aber auch die Handlungen, die man Sex nennt – wurde im Ernst niemals unterdrückt. Diese Botschaft schleudert der Text seinen Lesern gleich zu Anfang entgegen.

»Wir Viktorianer« heißt der streitbare erste Abschnitt des Buches, und er räumt mit sitten- und sexualgeschichtlichen Klischees auf, die wir alle kennen: Das Mittelalter und das 17. Jh. seien »noch« freizügig gewesen, das bürgerliche 19. Jh. aber habe einen Einbruch von »viktorianischer« Sittenstrenge erlebt. Die vormals freie Sexualität sei kanalisiert, moralisiert und in der Kleinfamilie domestiziert worden – mit der Folge einer Verklemmung, an der wir alle leiden. Einerseits Anständigkeit und Verbote, andererseits bricht das Triebleben sich (in ebenfalls seit dem 19. Jh. typischen Formen) inoffiziell seine Bahn: in der Prostitution und in dekadenten Kreisen. Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, ein wenig vom Drama des in uns eingesperrten Begehrens zu begreifen. Aber wirklich geholfen hat das nicht.

Genau so war es nicht, hält Foucault dagegen – und äußert gleich mehrere Verdachtsmomente: Das bloße Reden vom Sex soll schon eine Art Widerstandshandlung sein, die sich gegen die ›eigentlich‹ herrschende Unterdrückung richtet? Dieses feierlich-politische Pathos – da gebe es ein Schweigen zu brechen – hat etwas von einer modischen Pose. Sehr plausibel ist es nicht. Von seinen sexuellen Wünschen offen zu reden verändert die herrschenden Verhältnisse? Eigentümlicherweise gibt es in der modernen Zivilisation ganze Ökonomien, die von den einbekannten Wünschen der Individuen leben – allem voran im Bereich der Therapie. Schließlich der zentrale Punkt: Muss man von der Sexualität reden, damit endlich von ihr geredet wird? Nein! Denn das Gegenteil ist der Fall: Es wird unentwegt vom Sex geredet – und gerade der Diskurs, der behauptet, der Sex und auch das offene Reden über ihn werde unterdrückt, ist der Motor, der zuverlässig dafür sorgt, dass in einer modernen Gesellschaft wie der unseren tatsächlich permanent – positiv oder negativ, auf jeden Fall aber intensiv – über die Sexualität geredet wird.

Foucault formuliert drei frageförmige Einwände gegen die »Repressionshypothese« – also das vorherrschende Bild von der Unterdrückung der Sexualität. Wurden im 19. Jh. tatsächlich praktische Maßnahmen einer verschärften Niederhaltung des Sexuellen eingeführt? Hat die Macht, die sich auf die Körper legte, tatsächlich Formen des Verbots, der Zensur, der Verneinung genutzt? Und schließlich: Erfüllte die (psychoanalytische, aber auch marxistisch inspirierte) Entlarvung der sexuellen Repression tatsächlich eine kritische Funktion? Unterbricht der Kampf gegen sexuelle Unterdrückung jenen »Viktorianismus« des 19. Jh.s?

In allen Punkten wird die Antwort lauten: Nein – mit der Folge, dass sich der Blick auf ein ganzes Bündel von neuen, konkreten Forschungsfragen richtet. Denn wenn nicht so, wie war es dann? Wie entstand dieser Glaube an den Sex – diese tief verankerte moderne Gewissheit, dass die Sexualität als geheimnisvolle Kraft, die tief im Körper wohnt, uns alle umtreibt? Wie wurde der sexuelle Charakter der Geschlechter zur Tatsache? Foucault verwandelt seine Grundfrage in ein Arbeitsprogramm. Es komme darauf an,

> zu wissen, in welchen Formen, durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege es ihr erlauben, die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen und auf welche Weise sie die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert – und das alles mit Wirkungen, die als Verweigerung, Absperrung und Disqualifizierung auftreten können, aber auch als Anreizung und Intensivierung; kurz, man muss die ›polymorphen Techniken der Macht‹ erforschen. Und schließlich wird es nicht darauf ankommen zu bestimmen, ob die diskursiven Produktionen und die Machtwirkungen tatsächlich die Wahrheit des Sexes an den Tag bringen oder aber Lügen, die sie verdunkeln, sondern darauf den ›Willen zum Wissen‹ freizulegen, der ihnen gleichzeitig als Grundlage und Instrument dient. (WW, 22)

Foucaults Wortwahl enthält Anspielungen und Spitzen. Die Formulierung von der »Polymorphie« der Macht ironisiert ein Schlagwort aus der »Sexpol-« (also der sexuellen Befreiungs-)Bewegung: So lange er nicht durch Erziehung eingeschränkt würde, sei jeder Mensch »polymorph pervers«. Der für Foucaults Ansatz ganz entscheidende Schritt zurück – nicht das wahre Wesen der Sexualität oder aber etwaige Lügen über den Sex sollen noch länger Thema sein, sondern ein »Wille zum Wissen« soll sichtbar gemacht werden, der beide Bereiche gleichermaßen umfasst, der also hinter allen Wahr/Falsch-Aussagen in der Sache der Sexualität steht – wird ebenfalls anspielungsreich ausgedrückt (s. Kap. 72). In der Wortwahl nimmt Foucault Bezug auf einen ähnlichen methodischen Distanzierungsschritt bei Friedrich Nietzsche. Nietzsche

tat einen ähnlich provozierenden Schritt, indem er »Wahrheit und Lüge« untersuchte, ohne zugleich an diese Alternative noch zu glauben, sondern in einem »außermoralischen Sinne« (Nietzsche 1896), oder auch überhaupt mit seinem Denken »Jenseits von Gut und Böse« (Nietzsche 1885) einsetzt. In seiner Spätphilosophie entfaltet Nietzsche das Motiv eines »Willens zur Macht«, aber im ersten Hauptstück der Schrift *Jenseits von Gut und Böse*, »Von den Vorurtheilen der Philosophen«, spricht er auch bereits von einem »Willen zur Wahrheit«, dem die vermeintlich notwendigen moralischen und wissenschaftlichen Fakten erst entspringen. Was ist der »Wert« dieses Willens? (Nietzsche 1885, 15) Mit dieser Frage zielt Nietzsche hinter die zweiwertige Logik des wissenschaftlichen Wahrheitsglaubens zurück. Wenn Foucault die Formel vom »Willen zum Wissen« prägt, dann nimmt er dieses radikale Motiv demonstrativ auf.

Historische Befunde

Sucht man nicht eine Verbotsgeschichte, sondern achtet auf den Aspekt der Anreize, von der Lust zu reden, so erweist sich bereits die christliche Bußpraxis weniger als ein Unterdrückungs-, denn als ein Stimulationssystem. In der Beichte muss von den Details der Sünden des Fleisches gesprochen werden. Sie werden beschrieben. Rund um den Dialog zwischen Beichtendem und Beichtvater entwickelt sich eine spitzfindige Sprache der Offenheit einerseits und andererseits der Diskretion. »Ein aufmerksamer und obligatorischer Diskurs also muß über alle Umwege hinweg der Verbindungslinie des Körpers und der Seele folgen: Unter der Oberfläche der Sünden läßt er das Geäder des Fleisches sichtbar werden. Unter dem Deckmantel einer gründlich gesäuberten Sprache, die sich hütet, ihn beim Namen zu nennen, wird der Sex von einem Diskurs in Beschlag genommen, der ihm keinen Augenblick Ruhe oder Verborgenheit gönnt« (SS, 31).

Der Mensch soll alles über seinen Sex sagen – im 18. und 19. Jh. ist es dann zunehmend weniger die Frage nach der Sünde, um die das Reden kreist, als vielmehr die sich vervielfältigende Unruhe über die eigene Natur. Foucault spricht von einem »In Diskurs setzen« (*mise en discours*) des Sexes: Die Tagebuchliteratur und eine wachsende Zahl von Sittenschriften bietet hier reiche Zeugnisse. Vor allem aber wird das Sexualleben zu einem Gegenstand der politischen Besorgnis des Wohlfahrtsstaats und seiner »Policey« (vgl. WW, 37). Beispiele für neue, öffentliche Diskurse, die nun den Sex zur ordnungs- und sittenpolizeilichen Problematik machen, sind die entstehende Bevölkerungsstatistik – mit der die Kontrolle und Verbesserung der Fortpflanzungsbedingungen zur nationalstaatlichen Zielstellung wird. Die Einweisung in die »natürliche« (und richtige) Umgangsweise mit der Geschlechtlichkeit des Menschen findet aber auch Eingang in die Programme der Bildungsanstalten. Und sie wird ein kriminologisches Projekt: Der »falsche« Sex wird zum Delikt – und auch vor Gericht muss nun mit neuer Gründlichkeit über den Sex geredet werden. Der Täter muss gestehen. Das Normale und das Anormale wird aufgezeichnet (zu den »Anormalen« vgl. auch Foucaults Materialbeispiele in VL 1974/75). Eine Fülle von neuen Sexualitäten wird aufgetan, biographisch erschlossen – denn man vermutet, dass sie mit der Geburt beginnen – und klassifiziert: Sexualitäten des Kindes, des Homosexuellen, des Gerontophilen, des Fetischisten etc. Foucault spricht von einer »Einpflanzung von Perversionen«.

Der im 19. Jh. explodierende Diskurs über den Sex ist nicht länger *einer*, sondern es handelt sich um eine Vielheit von Diskursen: Demographie, Biologie, Medizin, Psychiatrie, Psychologie, Moral, Pädagogik und Politik sind beteiligt. Und in dem vielen Reden zeigen sich Redezwänge: Die Diskurse über den Sex werden am Körper gemacht und sind am Körper wirksam, eingekörpert, gelenkt von »diskursiven Dispositiven«, heißt es im Text, »die zwar verschieden, aber alle auf ihre Art zwingend sind« (WW, 46).

Die moderne Gesellschaft erfindet einen neuen Machttyp, der nicht die Form von Gesetzen oder Verbot hat, sondern »durch die Vermehrung spezifischer Sexualitäten« (WW, 63) funktioniert. Die Macht schließt die Sexualität nicht aus, »sondern schließt sie als Spezifizierungsmerkmale der Individuen in den Körper ein. Sie sucht ihr nicht auszuweichen, sondern zieht mit Hilfe von Spiralen, in denen Macht und Lust sich verstärken, ihre Varietäten ans Licht; sie errichtet keine Blockade, sondern schafft Orte maximaler Sättigung« (WW, 63). Das Abendland habe wohl keine neuen Lüste entdeckt, merkt Foucault an. Aber neue Laster und damit neue Regeln für den Umgang mit Macht und Lust (vgl. WW, 64).

Sexualwissenschaft

Neben der Physiologie der Fortpflanzung (in der Moderne wird sie Teil der Lebenswissenschaft Biologie, hat aber alte Wurzeln) bringt das 19. Jh. eine eigene Disziplin, die Sexualwissenschaft, hervor. Sie hat ihren

Platz im Überscheidungsbereich von Medizin und Moralstatistik und verfolgt – in deutlichem Unterschied zur Fortpflanzungsphysiologie – ein normatives Anliegen. Foucault hebt den therapeutisch-moralisch beratenden Zug der *scientia sexualis* heraus: Geständnisrituale (in Verbindung mit »Aufklärung«) sind ihr Dreh- und Angelpunkt – wobei es eine wissenschaftliche ›Wahrheit‹ des Sexuellen ist, die fest- und sichergestellt werden soll (s. Kap. 59).

Welche Form hat die – wie Foucault es nennt – »wissenschaftliche Erpressung des sexuellen Geständnisses«? Er abstrahiert fünf Merkmale: Erstens der Selbstbericht als Kombination von Geständnis und Prüfung (Fragebögen, Hypnose, freie Assoziation); zweitens die Unterstellung einer sehr vagen und weitreichenden Kausalität (der Sex kommt auf eine maximal diffuse Weise als »Ursache« für alles Mögliche in Frage); drittens das Latenzprinzip (die Sexualität wirkt verborgen im Inneren des Individuums); viertens die Methode der Interpretation, an welcher sich der Wissenschaftler oder Arzt beteiligt (nicht der Sprecher, sondern der Zuhörer bestimmt den »Sinn« des Gesagten); fünftens die Medikalisierung dessen, was sich im Geständnis zeigt (der Sex offenbart im Zweifel eine »Krankheit«).

Provozierend unterstellt Foucault jener seltsamen Obsession der wissenschaftlichen Befassung mit der fremden (wie der eigenen) Sexualität, um im Inneren des Redens über unsere Lüste eine Wahrheit freizulegen, eine »Lust an der Wahrheit der Lust« (WW, 91). Ob diese »Lust an der Analyse« nun eine verschrobene Spielart der ars erotica anderer Kulturen darstellt oder ob sie nur dem Profitinteresse der beteiligten Disziplinen entspringt: Foucault hält fest, es gelte »am Fall der Sexualität [...] die ›Politische Ökonomie‹ eines Willens zum Wissen« darzustellen (WW, 93).

Aspekte des Dispositivs

Das sexuelle Geschlecht wurde einerseits naturalisiert, andererseits aber eben ist es ein »Geschichts-Sex«, ein »Diskurs-Sex«, ein »Bedeutungs-Sex«, um den sich das große Reden über die Sexualität seit dem 19. Jh. dreht.

Unter den Zwischenüberschriften »Motiv« und »Methode« schiebt Foucault im vierten Kapitel von *Der Wille zum Wissen* eine machttheoretische Überlegung ein. Denn von der Kritik der »Repressionshypothese« (der Sexualität) führt ein direkter Weg zur Kritik eines Modells der Macht als in ihrem Funktionieren »repressiv«. Das konventionelle Bild der Sexualität spiegelt und bestätigt eben diese unterkomplexe (am Urbild der juridischen Machtausübung des Königs gewonnene) Vorstellung von Macht: der Macht als bloße Beschränkung, Vorschrift, Verbot, Zensur und als einer homogenen Form. »Reine Schranke der Freiheit – das ist in unserer Gesellschaft die Form, in der sich die Macht akzeptabel macht« (WW, 107). Foucault setzt eine andere, neue Theorie der Macht dagegen:

> Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. (WW, 113 f.)

Foucault definiert Macht damit modal. Macht ist eine »Möglichkeitsbedingung« (WW, 114). Sie ist allgegenwärtig, multipel in ihren Formen und steigerbar wie das unfestgelegte (mögliche) Wirkliche selbst – eben weil sie in die Entstehungsebene von Wirklichkeit verwoben ist. Auf Politik bezogen ist Macht nicht etwas, das man erwerben, rauben, teilen oder verlieren kann – sondern muss ebenfalls abstrakt gedacht werden: Macht ist eine netzförmige Matrix, die vielfältig ist, von unten kommt, nicht auf »Absichten« oder »Subjekte« reduziert werden kann. Die Macht ist auch »zynisch«: Auf opportunistische Weise folgt sie lokalen Rationalitäten, bleibt aber keiner Rationalität des Großen, Ganzen oder Guten treu (vgl. WW, 116). Foucault streift die Frage, ob in seinem Machtmodell Widerstand gegen Macht denkbar ist. Die Antwort lautet ja: Da die Macht vielfältig ist, arbeiten Machtprozesse permanent auch gegeneinander. In diesem strikt relationalen Machtmodell gehört eine »Vielfalt von Widerstandspunkten« (WW, 117; vgl. Gehring 2004) geradezu zu den Entstehungs- (und Steigerungs-)Bedingungen von Macht.

Auf die Sexualität angewandt folgen aus Foucaults strategischem Modell der Macht vier »Regeln«, um dem Gegenstand gerecht zu werden: Auszugehen ist von der *Immanenz*, von einer *stetigen Variation*, von einer *zweiseitigen*, das heißt durch lokale Taktiken wie

auch globale Strategien in Gang gehaltenen Dynamik der Macht, und schließlich von einer *taktischen Polyvalenz der Diskurse*. Letzteres bedeutet, dass die Ordnungen des Redens durchaus unterschiedliche (und auch wechselnde) Machtdynamiken überwölben können. Es besteht kein Eins-zu-Eins-Verhältnis zwischen Machtverhältnissen und den Verhältnissen im Reden.

Foucault macht dann vier »Bereiche« aus, in denen das Sexualdispositiv sich im 19. Jh. strategisch (d. h. mit Macht) verankert. Es sind: Die »Hysterisierung des weiblichen Körpers« (der Frauenkörper wird auf neue Weise verstanden als sexuell durchdrungen, tendenziell pathologisch und in beidem auf die Notwendigkeit des Gebärens von Kindern bezogen); die »Pädagogisierung des kindlichen Sexes« (das Kind wird als Wesen an der Schwelle zur Sexualität definiert und als sexuell erziehungsbedürftig, weil durch die Onanie gefährdet); die »Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens« (das heterosexuelle Paar wird als biologische Keimzelle der Reproduktion der Gattung entdeckt und in die Verantwortung genommen); die »Psychatrisierung der perversen Lust« (der sexuell nicht normale Erwachsene wird identifiziert, stigmatisiert, bestraft und forensischen Maßnahmen der »Normalisierung« unterzogen): »[D]ie hysterische Frau, das masturbierende Kind, das familienplanende Paar und der perverse Erwachsene. Jede dieser Figuren entspricht einer jener Strategien, die den Sex der Kinder, der Frauen und der Männer je auf ihre Art durchkreuzt und eingesetzt haben« (WW, 127). Es sind Strategien gerade nicht der Unterdrückung, sondern der »Produktion« der Sexualität.

Eine Drehscheibe aller dieser Machtzugriffe ist die bürgerliche Kleinfamilie, so wie sie im 19. Jh. ihre Konturen gewinnt. Die rechtliche Form der Ehe wird durch eine Fülle von pädagogischen, hygienischen und psychologischen Geboten neu gefüllt. Von nun an ist die Familie auf Experten angewiesen, die zu »normalen« Entwicklungen und Verhältnissen verhelfen. Die Familie »ist der Kristall im Sexualitätsdispositiv«, sie »sitzt in der Falle desselben Sexualitätsdispositivs, dem sie ihre Einsetzung und Verstärkung verdankt« (WW, 134, 133).

Hinsichtlich der Periodisierungsfrage fasst Foucault zusammen, dass die geschilderte Entwicklung mit zwei wichtigen Bruchstellen einhergeht. Im 17. Jh. tauchen die »großen Sperrmechanismen« rund um eheliche Sexualität, Schicklichkeit, Schweigen und körperliche Schamhaftigkeit auf und machen sich alte Buß- und Geständnistechniken zu eigen. Im 19. Jh. lockern sich dann die pauschalen Verbote und werden selektiv durchlässig – zugunsten einer immer feineren Ausbuchstabierung der Sexualität selbst, vor allem im Gesundheitswesen, in welchem unter anderem die Eugenik und die Psychoanalyse entstehen. Foucault sieht die Sexualdisziplin gerade nicht als Teil der bürgerlichen Askese oder der Nutzbarmachung von Arbeitskraft. Vielmehr handelt es sich bei der Sexualität um eine Technik der »Maximalisierung des Lebens« (WW, 148). Weit entfernt davon, im Sex einen unliebsamen eigenen Körper zu disqualifizieren, entdeckt das Bürgertum des 19. Jh.s in der Sexualität (wie dann auch zunehmend in der Biologie der Vererbung) seine eigene Identität. Die sexuelle Qualität des bürgerlichen Körpers und dann die Formen und die Intensität der Unterdrückung und Kultivierung der eigenen Sexualität schaffen eine Klassengrenze.

Foucault verortet die Rolle der Psychoanalyse genau an dieser Stelle: Sie bearbeitet das Inzestverbot, die ödipale Konstellation und die resultierenden Triebschicksale des bürgerlichen Individuums. Aber auch sie beseitigt nicht etwa Sexualität (oder Leiden), sondern sie arbeitet sie aus. Sie verfeinert (aus psychoanalytischer Sicht mit dem Sosein von Kultur notwendig verbundene) prinzipiell unaufhebbare Symptome.

Sex, Leben, Tod und Gattung

Foucault schließt im letzten Kapitel seines Buches einen weiteren Gedankengang an, der das Problem des Zusammenhanges von Individualebene und Gattungsbezug betrifft. Namentlich in der Bevölkerungspolitik, die der Fruchtbarkeit der Paare dienen soll, kommt dieser Zusammenhang zum Tragen – aber auch in Anstrengungen zum Ausschluss Schwacher, Kranker und etwa »Perverser« von der Fortpflanzung.

Der Text setzt noch einmal neu an. Die Karriere der Sexualität korrespondiert mit der von Foucault in *Die Ordnung der Dinge* untersuchten Karriere des biologischen »Lebens« und mit einem veränderten Verhältnis zum Tod, dessen medizinische Aspekte *Die Geburt der Klinik* schildert. Hatte der Souverän alten Typs gegen seine Untertanen lediglich das Recht sterben zu machen (und konnte sie leben lassen), so kehrt sich das Interesse der Macht im entstehenden Wohlfahrts- und Verwaltungsstaat des 18. und 19. Jh. um: Das Leben ist nun nützlich und das Zielgebiet politischer Herrschaft. Der Tod hingegen verwandelt sich in ein bloßes Lebensende. Er wird zum Nebeneffekt und findet nurmehr um des Lebens willen statt. Moderne

Macht ist die »Macht, leben zu *machen*, oder in den Tod zu *stoßen*« (WW, 165; vgl. auch VL 1975/76).

Zwei Pole oder Hauptformen dieser neuen »Macht zum Leben« macht Foucault namhaft. Die ältere Form folgt der Vorstellung des Körpers als Maschine. Als eine »politische Anatomie des menschlichen Körpers« (WW, 166) bedient sie sich der Dressur und der Disziplinen, deren feine Mechaniken Foucault in Überwachen und Strafen entfaltet hat. Die jüngere Form nennt Foucault »Bio-Politik der Bevölkerung«. Hier kommen weniger disziplinierende als vielmehr stimulierende und regulierende Maßnahmen zum Tragen. Foucault spricht von einer »Ära der Bio-Macht«, die im 18. Jh. noch in die genannten Entwicklungsstränge zerteilt ist, sich im 19. Jh. dann aber – und zwar nicht zuletzt durch das Sexualitätsdispositiv – zu einem einzigen Komplex verbindet. Das Leben der menschlichen Gattung »tritt in die Geschichte ein« (vgl. WW, 169) und wird zur Zielgröße alltagspolitischer Techniken: »Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen«, formuliert Foucault, in diesem Sinne einer Überlagerung der »Bewegungen des Lebens« und der »Prozesse der Geschichte« müsse man »von ›Bio-Politik‹ sprechen« (WW, 170).

Die Sexualität wiederum vermittelt in diesem Gefüge wie ein Relais die Ebene der Gattungspolitik und der Kontrolle bzw. Inpflichtnahme des Einzelnen. Wie früher der Adelige sich um die Weitergabe seines Blutes muss der moderne Bürger sich um die Gesundheit, Normalität und biomedizinische Produktivität seiner Sexualität kümmern. Mit der Erbbiologie des ausgehenden 19. Jh.s kommt ein neuer (ein genetischer) Mythos des Blutes hier noch hinzu. Dies ist der Punkt, an dem sich der (moderne) Rassismus formieren kann (vgl. Magiros 1995; Stingelin 2003).

Resonanzen

Die Rezeption von *Der Wille zum Wissen* lässt sich nur unter Inkaufnahme von Mutmaßungen beschreiben. Tatsächlich sind die unterschiedlich gelagerten Provokationen des Textes auch sehr unterschiedlich wirksam geworden.

Ein zum Zeitpunkt des Erscheinens in der Wahrnehmung zentraler Punkt des Buches – die in ihrer Schärfe über die bisherigen Schriften Foucaults weit hinausgehende Psychoanalysekritik – fand wenig explizite Reaktionen. Mit dem *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari (Deleuze/Guattari 1974) war vier Jahre vor Foucaults Historisierung der Psychoanalyse als Geständnis- und Sexualwissenschaft bereits ein ähnlich spektakulärer Schlag gegen die Grundfesten des Freudianismus und auch des Lacanismus geführt worden. Foucault selbst betont 1975 die Bedeutung des *Anti-Ödipus* als »radikalste Kritik der Psychoanalyse, die jemals geleistet worden ist« (DE III, 963). Von einer regelrechten Auseinandersetzung zwischen Foucault und der Psychoanalyse kann nicht die Rede sein (vgl. aber Marques 1990). Ins Auge springen freilich vulgärpsychoanalytische Versuche zu suggerieren, Foucaults Homosexualität und sadomasochistische Neigungen seien die eigentliche Triebfeder seines Werks (Miller 1995). Über eine Reaktion von Lacan auf *Der Wille zum Wissen* berichtet seine Biographin nichts (Roudinesco 1996).

Eine verzögerte, aber breite Resonanz fand (und findet) Foucaults These von der Erfindung der Sexualität und des *sexe*, also des biologischen Geschlechts, in der Frauen-, der Lesben-, der »Queer«-Bewegung der 1990er Jahre. Nicht nur das soziale Geschlecht (*gender*), sondern auch das biologische Körpergeschlecht (*sex*) ist historisch geworden bzw. ein gesellschaftliches Produkt: Dieses Fazit konnte die feministische Theoriebildung (auch wenn beklagt wird, dass »die Frau« bei Foucault nur andeutungsweise vorkommt, vgl. Treusch-Dieter 1985) unter anderem am Leitfaden der Foucault'schen Überlegungen ziehen. Einen entscheidenden Einschnitt für die Diskussion und feministische Weiterentwicklung von Foucaults Sexualitätskritik setzten die Thesen zur »Performanz« der Geschlechter und des Sexuellen von Judith Butler in ihrem unmittelbar mit Foucault arbeitenden Buch *Gender Trouble* (Butler 1991).

Ende der 1990er Jahre wird der *Wille zum Wissen* noch einmal auf neue Weise aktuell. Nun tritt Foucaults Theorem der Bio-Politik bzw. Bio-Macht in den Vordergrund und erfährt eine breite Rezeption. Anknüpfungspunkte sind die Fragen nach Eugenik und Rassismus (Haas 1994; Magiros 1995; Stingelin 2003), die Frage der Körper- und Geschlechterpolitik im Gefolge der neuen Bio- und Reproduktionstechnologien (Gehring 1994; Flitner u. a. 1998; Lemke 2000; Gehring 2006; Rose 2007) und überhaupt die Frage nach dem nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch politischen Status von »Leben«. In dieser zuletzt genannten Hinsicht werden auch die Arbeiten von Giorgio Agamben über den prekären Status des »nackten Leben« in der Moderne (u. a. Agamben 2002) als Anknüpfung an Foucaults Bio-Macht-Theorem wahrgenommen.

In methodologischer Hinsicht wirksam geworden ist – neben der klaren Kritik an der Repressionstheorie der Macht und der ebenso transparenten Darlegung der strategischen Machtkonzeption – vor allem Foucaults in *Der Wille zum Wissen* neu eingeführter Begriff ›Dispositiv‹. Foucault erläutert ihn im Text nur knapp, ein Interview von 1978 nennt drei zentrale Merkmale, die nicht zuletzt helfen können ein Dispositiv von einem Diskurs zu unterscheiden. Ein Dispositiv verbindet heterogene Elemente (es bringt »Gesagtes ebensowohl wie Ungesagtes« zusammen), es zeichnet sich durch eine hohe funktionale Veränderlichkeit der Verbindung zwischen den beteiligten (nicht »Aussagen«, sondern) »Elementen« aus, und es hat eine unmittelbar strategische Funktion, es reagiert also weniger auf sich selbst als vielmehr auf äußere Bedingungen – und zwar im Wege einer Art Oszillationsbewegung zwischen strategischer »Überdeterminierung« und funktionaler »Wiederauffüllung« einer gegebenen Machtlage (vgl. DE III, 392 ff., zum Dispositiv vgl. Deleuze 1991; s. Kap. 53).

Literatur

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt a. M. 2002 (ital. 1995).

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991 (amerik. 1990).

Deleuze, Gilles: Was ist ein Dispositiv? In: François Ewald/Bernhard Waldenfels: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken.* Frankfurt a. M. 1991, 153–162.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I.* Frankfurt a. M. 1974 (frz. 1972).

Flitner, Michael u. a. (Hg.): *Konfliktfeld Natur.* Opladen 1998.

Gehring, Petra: Von Bio-Macht und Bio-Körpern. Leibfassungen heute. In: *Korrespondenz* 8 (1994), 9–19.

Gehring, Petra: Sind Foucaults Widerstandspunkte »Ereignisse« oder sind sie es nicht? Versuch der Beantwortung einer Frage. In: Marc Rölli (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Zum Erfahrungsbegriff der französischen Gegenwartsphilosophie*. München 2004, 275–284.

Gehring, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens.* Frankfurt a. M. 2006.

Haas, Gisa: Rassismus und Bio-Macht. Die Schattenseite moderner Staaten. In: *Tübinger Termine. Zur Aktualität von Michel Foucault. Wissen und Macht. Die Krise des Regierens* [Sonderheft 1994], 20–22.

Lemke, Thomas: Die Regierung der Risiken. Von der Eugenik zur genetischen Gouvernementalität. In: Thomas Lemke/Susanne Krasmann/Ulrich Bröckling (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2000, 227–264.

Magiros, Angelika: *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie.* Hamburg 1995.

Marques, Marcelo: *Foucault und die Psychoanalyse. Zur Geschichte einer Auseinandersetzung*. Tübingen 1990.

Miller, Marcelo: *Die Leidenschaft des Michel Foucault.* Köln 1995 (engl. 1993).

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1885]. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Bd. 5. München 1980, 9–243.

Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1896]. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Bd. 1. München 1980, 873–890.

Rose, Nikolas: *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton 2007.

Roudinesco, Elisabeth: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems.* Köln 1996 (frz. 1993).

Stingelin, Martin (Hg.): *Biopolitik und Rassismus.* Frankfurt a. M. 2003.

Treusch-Dieter, Gerburg: ›Cherchez la femme‹ bei Foucault? In: Gesa Dane/Wolfgang Eßbach u. a. (Hg.): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault.* Tübingen 1985, 80–94.

Petra Gehring

13 *Der Gebrauch der Lüste / Die Sorge um sich / Die Geständnisse des Fleisches*

Der zweite und dritte Band der 1976 mit *Der Wille zum Wissen* begonnenen *Geschichte der Sexualität* erscheinen im Jahr 1984 – wie Foucault zu Beginn des zweiten Bandes erläutert, »später als vorgesehen und in einer ganz anderen Form« (GL, 9). Tatsächlich überraschen die beiden Bände durch einen gewaltigen Zeitsprung. Nachdem Foucault zunächst das Auftauchen des Konzepts der Sexualität und die Karriere des »Sexualitätsdispositivs« im 19. und 20. Jh. untersucht wie auch programmatisch kritisiert hat (WW), widmen sich Band 2 und 3 der *Geschichte der Sexualität* der griechischen und der römischen Antike, also einem weit zurückliegenden und – gemessen an den bisherigen Arbeitsschwerpunkten – für Foucault ungewöhnlichen Untersuchungszeitraum. Auch das postum publizierte, noch nicht druckfertige Manuskript eines Band 4 der *Geschichte der Sexualität*, welcher Quellen der ersten christlichen Jahrhunderte behandelt, setzt diese Linie des insgesamt auf fünf oder vielleicht auch sechs Bände angelegten, aber unvollendeten Großprojekts fort.

Dem *Gebrauch der Lüste* ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt, sie greift die Frage nach dem Untersuchungszeitraum ausdrücklich auf: Foucault skizziert seine aktuelle Sicht auf das Projektganze, begründet den Neueinsatz in der Antike und stellt den Zusammenhang mit dem Eröffnungsband noch einmal ausdrücklich her.

Es sei ihm ja nicht nur darum gegangen, die Geschichte der sexuell genannten Verhaltensweisen oder der diesbezüglichen Ideenwelt zu schreiben. Vielmehr sei es ihm sehr viel umfassender um die das Auftauchen des Wortes im 19. Jh. begleitenden Veränderungen gegangen – Veränderungen in den Wissenschaften, Veränderungen der Regeln in Recht, Religion, Pädagogik und Medizin sowie vor allem Veränderungen in der Art und Weise, in der die Individuen ihr eigenes Verhalten, ihre Gefühle und Empfindungen bewerten: »Es ging mir also darum, zu sehen, wie sich in den modernen abendländischen Gesellschaften eine ›Erfahrung‹ konstituiert hat, die die Individuen dazu brachte, sich als Subjekte einer ›Sexualität‹ anzuerkennen, und die in sehr verschiedene Erkenntnisbereiche mündet und sich an ein System von Regeln und Zwängen anschließt« (GL, 10).

Es gelte nun, drei Achsen dieser Erfahrung zu analysieren: die zu ihr gehörigen Wissensformen, die ihre Ausübung regelnden Machtsysteme und die Formen der Anerkennung der Individuen als sexuelle Subjekte. Dabei sei die dritte Analyseachse schwierig. Sie sei es, so Foucault, die es -erforderlich gemacht habe, »eine Genealogie« in Angriff zu nehmen, etwas, das man »die ›Geschichte des Begehrensmenschen‹ nennen könnte« (GL, 13) – und zu diesem Zweck auch historisch sehr früh einzusetzen. »Ich mußte wählen«, heißt es in der Einleitung, »entweder den vorgefaßten Plan beibehalten und eine rasche historische Prüfung dieses Themas des Begehrens anfügen. Oder die ganze Untersuchung um die langsame Formierung einer Selbsthermeneutik in der Antike herum neu anzusetzen. Ich habe mich für den zweiten Weg entschieden [...]« (GL, 13).

Anhand welcher »Wahrheitsspiele« hat sich das menschliche Individuum als Begehrensmensch »erkannt und anerkannt«? Welche ethischen Problematisierungen und welche Selbstpraktiken lassen Subjekte, die im Begehren zu sich selbst finden, entstehen? Am Leitfaden dieser verallgemeinerten – einer, wie Foucault in der Einleitung ausdrücklich durchblicken lässt, *philosophischen* – Fragestellung soll die Geschichte der Sexualität nun (nach WW) noch weitere drei Bände umfassen: *Der Gebrauch der Lüste* zur klassischen griechischen Kultur im 4. Jh. v. Chr., *Die Sorge um sich* zu griechischsprachigen und lateinischen Quellen aus den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten sowie schließlich *Die Geständnisse des Fleisches*. Dieser Band behandelt die christliche Doktrin und wertet Texte der sogenannten Kirchenväter aus dem zweiten bis vierten Jh. n. Chr. aus. Nach dem Tod Foucaults im Jahr 1984 blieb das von Autor zum Druck nicht freigegebene Manuskript zunächst unter Verschluss, wurde 2018 nach längeren Abwägungen schließlich dann aber doch noch publiziert.

Methodologische Weichenstellungen

Die Differenz zwischen heidnisch-griechischer Sexualmoral und der Epoche christlicher Sexualethik will Foucault ausdrücklich nicht im Sinne der üblichen Klischees behandeln. Nicht die Umbewertung des Sexualakts (in der Antike positiv gesehen, im Christentum Sünde), nicht die Einschränkung der legitimen Sexualpartner (im Christentum, anders als in der Antike, nur ein Partner in der monogamen Ehe bei gleichzeitiger Diskriminierung der Homosexualität) und auch nicht die Bedeutung der Enthaltsamkeit

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_13

(das christliche Gebot der Keuschheit als etwas, das die Griechen nicht gekannt haben sollen) machen die eigentliche Differenz zwischen der griechischen Klassik und späteren Epochen aus. Das griechische Sexualleben war nicht einfach »freier« als dasjenige späterer Zeiten. Bereits in der Antike – so Foucault – formiert sich nämlich ein »Themenviereck der sexuellen Strenge«, welches »das Leben des Körpers, die Institution der Ehe, die Beziehungen zwischen Männern und die Existenz von Weisheit umfasst« (GL, 32).

Entscheidend für das Verständnis der antiken Problemwahrnehmung dieser vier Felder ist, dass sie sich nicht an der Form von »tiefliegenden und wesenhaften« Grundverboten orientierte, mit denen das Individuum konfrontiert war. In der antiken Männermoral war die Kunst der Begrenzung und Stilisierung des (eigenen) Begehrens vielmehr ein Bereich der positiven Selbsterfahrung und Selbstdarstellung. Die Ausgestaltung des (eigenen) Gebrauchs der Lüste war eine Form der erfolgreichen und anerkennungsträchtigen Ausübung der eigenen Freiheit.

Anders gesagt: Das Wort ›Moral‹ bezeichnete damals weniger ein Ensemble von festen, für alle verbindlichen Verbotsregeln, weniger einen »Moralcode«, den man lediglich erfüllen oder brechen kann. Es bezeichnete stattdessen individuelle Spielräume für das, was man – gemessen an einer Regel, die Vorschlagscharakter hat – tun kann, also ein »Moralverhalten«, das dem Einzelnen als eine Möglichkeit (die er ergreifen kann oder nicht) zu Gebote steht. Vor allem skizziert eine solche Moral eine Art und Weise, »wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt« (GL, 37). Die Moral bietet gleichsam einen Stoff an, eine »ethische Substanz« (GL, 37), aus der das Individuum sich zu formen vermag: sei es im Wege der (Selbst-)Unterwerfung, sei es durch Arbeit an sich selbst oder durch die Orientierung an einem Ziel, durch welches das Ganze einer »Lebensführung« geschaffen wird. Was dem Individuum hierdurch zuwächst, ist nicht einfach Selbstbewusstsein, sondern eine durch ein praktisches Verhältnis zu sich selbst vermittelte »Konstitution seiner selber als ›Moralsubjekt‹« (GL, 40). Es gibt kodifizierte Verbotsethiken – namentlich die christliche Moral hat diese Form. Kennzeichnend für die Antike ist hingegen ein Ineinander von »Subjektivierungsformen« und »Selbstpraktiken« mit einem vergleichsweise rudimentären Katalog von Vorschriften oder Verhaltensregeln. Auch wenn im klassischen Griechenland

> die Notwendigkeit sehr oft unterstrichen wird, das Gesetz und die Bräuche – die *nómoi* – zu achten, so liegt das Wichtige weniger im Inhalt des Gesetzes und in seinen Anwendungsbedingungen als in der Haltung, die dafür sorgt, daß man sie achtet. Der Akzent wird auf das Verhältnis zu sich gelegt, welches es ermöglicht, daß man sich nicht von den Begierden und Lüsten fortreißen läßt, dass man ihnen gegenüber Herrschaft und Überlegenheit wahrt, daß man seine Sinne in einem Zustand von Ruhe hält, daß man frei bleibt, von jener inneren Versklavung durch die Leidenschaften und daß man zu einer Seinsweise gelangt, die durch den vollen Genuß seiner selber oder die vollkommene Souveränität seiner über sich definiert werden kann. (GL, 43)

Foucault verlagert also die Antwort auf die Frage nach dem Umbruch zwischen den philosophischen Moralen des Altertums und derjenigen des Christentums weg von den *Inhalten* von moralisch-ethischen (und auch sexualmoralischen) Vorschriften. Stattdessen lenkt er das Augenmerk auf die grundlegende Unterscheidung zwischen regelorientierten, »zum Code orientierten«, und »zur Ethik orientierten« Typen von Moral (vgl. GL, 42). Und er konzentriert seine eigenen Forschungen auf das Problem der *Formen*, in welchen – im Wege moralischer Verhaltensweisen – im Laufe der europäischen Geschichte die Verhältnisse der Subjekte der Moral zu sich selbst »definiert, modifiziert, umgearbeitet und diversifiziert worden sind« (GL, 44).

Der Gebrauch der Lüste und seine Gegenstände: Der Körper, die Gattin, der Knabe, die Wahrheit

In fünf klar geordneten Kapiteln konstruiert der zweite Band von Foucaults *Geschichte der Sexualität* ein Tableau des Moraldiskurses der klassisch griechischen Zeit, soweit dieser das Thema der Lust betrifft.

Kapitel I entfaltet zunächst eine abstrakte Skizze der Bezüge zwischen einerseits den in der Antike thematisierten Umgangsformen mit den Begierden und andererseits den »Subjektivierungsweisen«, die sich hier abzeichnen. Foucault unterscheidet vier Aspekte: (a) die spezifische ethische Substanz, auf die sich der antike Umgang mit sich selbst bezieht: die *aphrodisia*, die Lüste selbst; (b) die Unterwerfungstypen, die Formen der *chrêsis*, mittels derer man das Vergnügen geziemend begrenzt; (c) die Art und Weise einer Selbstaus-

arbeitung, die in der Selbstbeherrschung, *enkráteia*, gelingen kann; (d) eine moralische Teleologie (also innere Zielrichtung), die den Umgang mit sich selbst am Ideal der Freiheit und der Wahrheit orientiert.

Für diese vier Dimensionen einer »Subjektivierung« im Medium der Moral arbeitet Foucault die Eigenart des antiken Lust- und Selbst-Verständnisses heraus – und auch dessen Fremdheit, wenn man es nämlich an der modernen, christlich geprägten und »sexualisierten« Perspektive misst (vgl. WW). Die Antike kennt die Lüste (*aphrodísia*) nur als Plural ohne Einheitsbegriff. Weniger das, was man im Einzelnen um der Lust willen tut, als vielmehr die Kraft, die sich in den eigenen Begehrenshandlungen ausdrückt, ist von Bedeutung. In den Lüsten der Berührung – in der Ernährung, im Trinken wie in der körperlichen Liebe – geht es nicht um einen bestimmten Code, nicht um Gestaltschemata des *per se* Erlaubten oder Verbotenen. Es geht um eine »Dynamik« (vgl. GL, 57), das Spiel von aktiver und passiver Rolle, von Beherrschung und Sich-Beherrschen-Lassen: Ersteres ist positiv, Letzteres mit den Attributen der Schwäche, der Weiblichkeit oder der Jugend besetzt. Eine Form der Herrschaft – Selbstbeherrschung – ist daher gefordert, wenn man etwas Besonderes aus sich machen will. Und diese ist mannhafter Kampf gegen sich selbst (wie zugleich für sich selbst) – durch *askesis*, durch Übungen, durch eine selbstinitiierte Strenge und Sorge. Ziel dieser Praxis ist Freiheit: Die Lüste dürfen einen nicht nur nicht versklaven, sie können geradewegs das Element sein, in dem jemand zeigt, wie sehr er auch zur politischen Regierung der anderen und zur Wahrheit fähig ist: »Schematisch könnte man sagen«, so Foucaults Zwischenbilanz, »daß die Moralreflexion der Antike über die Lüste nicht auf eine Kodifizierung der Akte und nicht auf eine Hermeneutik des Subjekts abzielt, sondern auf eine Stilisierung der Haltung und eine Ästhetik der Existenz« (GL, 122).

Nicht Verbot, sondern Stilisierung von Freiheit: Im Kapitel II stellt Foucault vor, wie die Antike – als ein erstes von vier Gegenstandsfeldern der moralischen Anstrengung – den *Körper* problematisiert (s. Kap. 62). »Diätetik« lautet hier das zentrale Stichwort. Aus klassisch-griechischer Sicht sind Genüsse nichts Pathologisches, aber es gilt den Gebrauch der Lüste zu verknappen. Man sollte sie – mittels eines zirkulierenden Diätwissens – einem Regime des Maßhaltens unterwerfen. Speisen, Entleerungen, Schlaf wie auch die sexuellen Vergnügungen (denen kein herausragender Platz zukommt) sind in einer körpergerechten Ordnung zu vollziehen. Deren hauptsächliches Kriterium ist ein quantitatives bzw. ein zeitliches: Die Häufigkeit und der richtige Zeitpunkt der Verausgabung sollten berücksichtigt werden. Bei Übermaß drohen Gefahren für das Individuum selbst wie auch für seine Nachkommenschaft. Schließlich haftet dem sexuellen Akt etwas Gewalthaftes an, dem Körper wird Substanz entrissen – und darin liegt ebensosehr ein Moment der Gefahr, der Nähe zum Tod, wie auch (im Moment der Zeugung) von Unsterblichkeit. Die geschlechtliche Lust ist gewaltiger und kostspieliger als die meisten anderen physischen Betätigungen – dies begründet gerade im Hinblick auf sie für den Körper die Notwendigkeit einer »Diät«.

Kapitel III behandelt die »Ökonomik« der Lüste, einen Bereich dem die Ehe und damit die sexuellen Beziehungen zwischen Eheleuten zufallen. Die Lüste spielen hier keine wesentliche Rolle und auch nicht die wechselseitige Treue. Es herrscht eine Asymmetrie: »Zwar gehört die Frau dem Gatten – aber der Gatte gehört nur sich selber« (GL, 188). Entscheidend ist die Fortpflanzungsfunktion, der das Eheverhältnis dient und die den Charakter der Mehrung eines häuslichen Reichtums hat. Das gute Verhalten des Ehemannes hängt insofern immer mit einer Reflexion über den Haushalt (*oîkos*) zusammen, dessen Oberhaupt er ist. Ökonomie ist Führungsverantwortung des Ehemannes – die Ehebeziehung hat daher »die Form einer Pädagogik und einer Steuerung der Verhaltensweisen« (GL, 197). Gemeint sind die Verhaltensweisen der Frau, die sich im besten Falle als Mitarbeiterin und Teilhaberin erweisen kann. Die Funktion der Hausherrin geht derjenigen der Mutter voraus. Im Gegensatz zur Kurtisane ist die Ehefrau auf eine Ästhetik der Natürlichkeit und generell auf Geschick und tadellose Haltung in Haus und Haushalt verpflichtet. Dies wiederum begründet ihr gegenüber einen gewissen Anspruch auf respektvolles – nämlich maßvolles – Gebaren des Mannes. In der Möglichkeit der Freundschaft (*philía*) des Gatten mit seiner Frau deutet sich ein Gerechtigkeitsgesichtspunkt an: »Die Mäßigung des Gatten ist auch hier eine Ethik der Macht, die man ausübt, aber diese Ethik wird als eine Form von Recht und Gerechtigkeit gedacht« (GL, 229). Auf die hierin liegende tiefe Differenz im Selbstverhältnis von Frau und Mann – so wie die Moral diese anleitet – weist Foucault ausdrücklich hin: »Bei den griechischen Moralisten der klassischen Epoche war die Mäßigung beiden Partnern des Ehelebens vorgeschrieben; aber sie gehörte bei jedem von ihnen zu einem andersartigen Verhältnis zu sich. Die Tugend der Frau markierte und garantierte ein Unterwer-

fungsverhalten; die Strenge des Mannes charakterisierte eine Ethik der sich selbst begrenzenden Herrschaft« (GL, 233).

Kapitel IV ist der antiken »Erotik«, der Beziehung zu den Knaben gewidmet – wiewohl vielfältig praktiziert, war dies für das griechische Denken offenkundig ein beunruhigendes Thema, wie Foucault betont. Weder der moderne Begriff der Homosexualität noch die Zuschreibung, die Griechen seien »bisexuell« (also mit zwei verschiedenen sexuellen Trieben ausgestattet) gewesen, noch auch die Idee der schlichten »Toleranz« passen auf die moralisch durchaus wichtige und in der griechischen Klassik viel diskutierte Frage, welche Weise des Lustgewinns wem eher zusagte oder zu welcher Form der existenziellen Begierde der Verkehr mit Knaben – als die eigentliche Domäne des Erotischen – besser passte. Wichtig ist, im Unterschied zu späteren Zeiten: »Der Verkehr mit Knaben und derjenige mit Frauen bildeten keine klassifikatorischen Kategorien, auf die die Individuen verteilt worden wären; der Mann, der die *paidikía* [also die Knabenliebe, PG] bevorzugte, erfuhr sich nicht ›anders‹ gegenüber denen, die hinter den Frauen her waren« (GL, 241). Anders gesagt: Das Verhältnis zu Knaben verriet nicht irgendeine eigenartige »Natur« der Beteiligten. Es war allerdings eine Kunst für sich. Der Gebrauch der Lüste erforderte eine eigene Stilistik in diesem Feld.

Moralische Aufmerksamkeit fand die Liebe unter Männern nicht generell, sondern in Gestalt der privilegierten Beziehung eines freien, schon reifen Erwachsenen mit einem (ebenfalls freien Vollbürger geborenen) Heranwachsenden, dem der Schritt in den Status eines Erwachsenen aber noch bevorstand. Das »Altersdifferential« (GL, 246) sowie der korrespondierende Rollenunterschied sorgten für eine Konstellation, in der es – mehr oder weniger spielerisch, aber nie unverbindlich – um Bildung ging, um die Initiation in rhetorische und politische Fertigkeiten, die der ältere *erastés* besaß und der jüngere *erómenos* zu erlangen wünschte. Es ging aber auch, diese Aspekte arbeitet Foucault heraus, um die Kunst einer durch den Älteren öffentlich dargebotenen, wiewohl hinreichend zurückhaltenden Werbung sowie auf Seiten des Jüngeren um die delikate Aufgabe, sich nicht zu früh, nicht zu schnell und nicht dem Falschen hinzugeben – denn im Rahmen der passiven Rolle, die dem Jugendlichen zukam, galt es dennoch, so etwas wie künftige Männlichkeit, Kraft, und (seinerseits) Selbstbeherrschung zu zeigen. »Die weibliche Ambivalenz, die später (aber auch schon in der Antike) als eine Komponente – besser gesagt als der geheime Grund der Schönheit des Jünglings wahrgenommen wird, war in der klassischen Epoche eher das, wovor der Knabe sich hüten mußte bzw. wovor er behütet werden mußte« (GL, 254). Der Knabe ist auf diese Weise ein Zwischenwesen, das seine (rasch schwindende) Anmut diesseits weiblicher wie auch wirklich männlicher Merkmale gewinnt. Er ist einer unter (bald) Seinesgleichen, bietet dem Erwachsenen jedoch auch einen (vergänglichen) Spiegel der eigenen Jugend.

Die Problematisierung des klassisch-griechischen Verhältnisses zu den Knaben führt zu einer reichen literarischen Reflexion über den Eros – also der Liebe zwischen solchen, die ihrem Wesen nach gleichrangig und gleichartig sind. Egalität und Respekt sind hier ebenso Motive wie der Wettbewerb mit- und umeinander und die Frage der Ehre des Knaben, die durch die Nähe zur Position eines Lustobjekts – die mit dem Selbstverhältnis eines künftigen freien Mannes und Herrn über sich selber als unvereinbar gilt – stets gefährdet ist. Foucault zufolge ist die Reflexion über die Knabenliebe daher stets von einem Schwanken in der Frage des natürlichen oder aber problematischen Charakters dieser Liebe geprägt (vgl. GL, 281). »An diesem Punkt der Problematisierung (wie ist aus dem Lustobjekt das Subjekt zu machen, das Herr seiner Lüste ist?)«, so schließt das Kapitel über den Eros, »wird die philosophische Erotik« ihren Ausgang nehmen.

Unter dem Titel »Die wahrhafte Liebe« entwickelt Kapitel V von *Der Gebrauch der Lüste*, wie sich in der platonisch-sokratischen Reflexion – im Kontext der Knabenliebe – zwischen dem Problem des guten Umgangs mit den Lüsten und der Frage nach dem Zugang zur Wahrheit noch einmal eine besondere Verbindung ergibt. Platons *Symposion* und auch der Dialog *Phaidros* nehmen Abstand von der geläufigen Erotik und dem Problem der Ehre des Jünglings und der Ehre dessen, der um ihn wirbt. Platon verwandelt die Frage danach, wen man unter welchen Bedingungen wie lieben muss oder sollte (also die Frage nach dem Liebesverhalten) in die deutlich abstraktere Frage nach dem »Wesen« der Liebe. Und Platon bietet auch eine Antwort an: Durch die Erscheinungen des geliebten Objektes, auch durch die Empfindungen der Lust hindurch -enthält die Liebe einen Bezug zur Frage der Wahrheit. Liebe und Wahrheitssuche sind – als Prozesse des Mangels und eines (unstillbaren) Begehrens – direkt homolog. In ihrem Wahrheitsbezug ist die Liebe weniger eine Form des kompetitiven Spiels und der Überwältigung. Sie ist vielmehr eine Form der Konvergenz. Und sie stellt dem Subjekt (ebenso wie die Wahrheitssuche) eine Aufgabe, die

tendenziell unendlich und tendenziell asketisch ist. Platon verwirft die Knabenliebe und die körperliche Liebe nicht. Aber mit seiner Theorie des Eros, die über die weltliche Erfüllung von Lust hinausweist, kommt nicht zuletzt die Forderung nach gänzlicher Enthaltung auf. Hier wird in der Spätantike eine Semantik der Reinigung und des Kampfes gegen die Begehrlichkeit ihren Ausgang nehmen.

Sich um sich sorgen – spätantike Transformationen

Mit dem 1. und 2. nachchristlichen Jh. thematisiert *Die Sorge um Sich* eine nach wie vor (noch) nicht christlich beherrschte Zeit. Foucault eröffnet das Buch mit einem Kapitel I, welches das *Traumbuch* des Artemidor zum Gegenstand hat – einen Text aus dem 2. Jh., an dem sich nicht nur die Prinzipien der antiken Traumanalyse zeigen lassen, sondern auch die lapidare Art und Weise, in der anstößige sexuelle Traumgesichte als Traumzeichen unter anderen gedeutet und bewertet werden. Zumeist weisen sexuelle Traumszenen nicht auf ein Ereignis im Bereich ›Gesundheit‹ oder ein anderes intimes Widerfahrnis hin, sondern sie bezeichnen ein öffentliches Geschick: Momente der Über- und Unterlegenheit oder »ökonomische« Konstellationen von Verausgabung und Gewinn – und näherhin dann »die Stellung des Träumenden als Handlungssubjekt – aktiv, passiv, herrschend oder -beherrscht, Sieger oder Besiegter, ›oben‹ oder ›unten‹, profitierend oder ausgebend« (SS, 47). Artemidor belegt die Kontinuität der klassisch-griechischen Perspektive bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus hinein: Nicht eine vermeintlich natürliche Struktur bestimmter Akte, sondern »das, was man den ›Aktivitätsstil‹ des Subjekts nennen könnte« (SS, 50), bildet ganz selbstverständlich den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, wenn es um die sexuellen Handlungen geht. Charakteristisch für die Spätantike ist allerdings eine gewisse Verschiebung, eine erhöhte Unruhe rund um das Problem der Beherrschung der (eigenen) Begierden, eine wachsende Bedeutung der Ehe und eine nachlassende Bedeutung der Knaben als Liebesobjekt.

Man könnte nun zunehmende Moralisierungsbemühungen vermuten, denen sich das Subjekt ausgesetzt sah, wie die historische Forschung auch von einem »Individualismus« der Spätantike zu sprechen pflegt. Im Kapitel II von *Die Sorge um Sich* wendet sich Foucault gegen beide Deutungen. Er zeigt, wie die ersten beiden Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit eine elitäre »Kultur seiner selber« (SS, 60) hervorbringen, die sich darum dreht, das eigene Selbst mittels »Ethik« zu bilden und zu intensivieren – durch philosophisch angeleitete Übungen und Praktiken, die jedenfalls Männer gebildeter und vermögender Schichten aus freien Stücken betrieben – im Sinne des alten Motivs der »Sorge um sich« (*epiméleia heautoû*, *cura sui*) im Dialog mit sich selbst, aber auch im Austausch mit anderen. Der Diskurs der Selbstsorge (s. Kap. 68) ist kein allein philosophischer Diskurs. Medizin und Moral nähern sich einander an. »Für keinen ist es zu früh, für keinen ist es zu spät, sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern« (SS, 67), zitiert Foucault Epikur, einen wichtigen Gewährsmann für spätantike Autoren. Zum Gedanken einer lebenslangen »ethischen« Askese mischen sich bei Seneca, Plutarch, Fronto, Galen und anderen zunehmend medizinische Bilder. Die Praktiken der asketischen Übung wiederum werden verfeinert: Techniken der Selbsterprobung, Rechenschaftslegung, Selbstprüfung und Meditation gewinnen an Strenge. Eine regelrechte Umkehr zu sich selbst ist gefordert – wobei die wohlbestimmten Übungen zur Selbstprüfung auch die sexuelle Selbstbeherrschung umfassen. Es gilt gegen Anfechtungen souverän zu sein. »Wir sind noch weit entfernt von einer Erfahrung der sexuellen Lüste, in der diese dem Bösen verbündet sind«, merkt Foucault an. Dennoch könne man »bereits sehen, wie die Frage des Bösen beginnt, das Thema der Kunst und der *téchne* abzulenken, wie die Frage der Wahrheit und das Prinzip der Selbsterkenntnis sich in den Praktiken der Askese entwickeln« (SS, 94).

Kapitel III »Man selber und die anderen« nimmt das Thema der Ehe wieder auf und verknüpft es mit der politischen Rolle des Bürgers: Als Vorbedingung für eine politische Tätigkeit des erfolgreichen Bürgers wird der Ausweis privater Moralität (und nicht zuletzt die Führung einer tadellosen Ehe) im römischen Kaiserreich zunehmend bedeutsam. Vernunft als Herrschertugend muss sich an moralischen Kriterien messen lassen: Hierbei zeigt sich jedoch zunehmend, dass die Macht über sich selbst nicht einfach in analogen Formen wie die Macht über die Anderen zu haben ist. Die Ausarbeitung eines Selbst wird so zur im Wortsinn kritischen Aufgabe – ein Sachverhalt, welchen die Klischees vom individualistischen Rückzug des römischen Bürgers oder von der spätantiken Aufwertung des Privatlebens nicht erfassen. Man müsse eher, so Foucault, »an eine Krise des Subjekts oder richtiger der Subjektivierung denken: an eine Schwierigkeit in der Art und Weise, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner Verhaltensweisen kon-

stituieren kann, und an Anstrengungen, um in der Wendung auf sich das zu finden, was es ihm erlaubt, sich Regeln zu unterwerfen und seiner Existenz Ziele zu geben« (SS, 129).

Im Kapitel IV »Der Körper« skizziert Foucault die in stärkerem Maße als früher vom Gedanken der Gefährlichkeit geprägte spätantike Diätetik. Die sexuellen Lüste werden als weise List der Natur zugunsten des Fortlebens – also der Fortpflanzung – gedeutet, der Geschlechtsakt rückt bei Galen in die Nähe der Pathologie. Durch sexuelle Aktivitäten können Krankheiten entstehen oder geheilt werden. Auch die Frage, ob der Akt rein körperlich gesehen gut oder schlecht ist, rückt aus dem Bereich der allgemeinen Lebensführung heraus und wird zum medizinischen Problem. Das Regime der Lüste hat namentlich rund um die Zeugung herum überaus intensiv und besorgt zu sein. Nicht allein mehr die Häufigkeit des Geschlechtsaktes sollte bedacht werden, sondern von Wichtigkeit sind auch sein kalendarisch exakter Zeitpunkt, seine innere Qualität, sein – gemessen an den gegebenen Umständen – individuell günstig gewählter Augenblick (*kairós*) sowie eine Passung der Temperamente der Beteiligten. Schließlich stellen die spätantike Ethik und Medizin eine Verbindung zwischen Körper und Seele her, die darauf hinausläuft, dass die Seele lernen muss, auf den Körper zu hören.

> Die vernünftige Seele muß mithin eine doppelte Rolle spielen: sie muß dem Körper eine Diät zuweisen, die tatsächlich von seiner ihm eigenen Natur, von seinen Spannungen, seinem Zustand und seinen Lebensumständen ausgeht; doch wird sie sie ihm nur dann richtig zuweisen, wenn sie an ihr selber eine umfassendere Arbeit vorgenommen hat: wenn sie Irrtümer ausgeschaltet, die Vorstellungen gezügelt, die Begierden gemeistert hat, die sie das nüchterne Gesetz des Körpers verkennen lassen. (SS, 175 f.)

Die Regungen des Begehrens, die Phantasiebilder und die Hartnäckigkeit der Lust sollten von daher bereits aus spätantiker Sicht unter einer permanenten (und kundigen) Kontrolle der Seele stehen. Foucault betont in diesem Zusammenhang, dass trotz solcher punktueller Analogien zur christlichen Moral das spätantike Selbstverhältnis sich von demjenigen der christlichen Epoche noch fundamental unterscheidet.

»Die Frau« ist das Thema des Kapitels V, in dem Foucault den Gestaltwandel der Ehe als -einer Paarbeziehung untersucht, die in der Spätantike zunehmend nicht mehr einfach als »Regierung« des Mannes, sondern stattdessen als individuelle Bindung und als symmetrischer Gattenbund stilisiert wird. Die Kunst, verheiratet zu leben, ist ausführlich behandelter Gegenstand der ethischen Literatur. Sie definiert, so Foucault, »eine Beziehung, die *dual* in ihrer Form, *universal* in ihrem Wert und *spezifisch* in ihrer Intensität und in ihrer Kraft ist« (SS, 197). Dies heißt konkret, dass die Paarbeziehung als natürlich erscheint, die Ehe als moralische Pflicht für alle (auch den Philosophen) geboten ist und als eine neue, jenseits der Männerfreundschaft gelegene, positive Art von Gemeinschaft zu gelten beginnt. Die eheliche Treue wird zum reziproken (also für beide geltenden) Gebot und durch das Motiv der Enthaltsamkeit ergänzt – nicht um der Ehe willen ist man allerdings enthaltsam, sondern um seiner selbst willen: zur Steigerung des ehelichen Verhältnisses und der ehelichen Lust. Letztere ist für spätantike Autoren ein wichtiges Thema: Erotik und Liebe finden nun nicht mehr nur außerhalb, sondern ausdrücklich in der Ehe statt – sowie reguliert durch die Form der Ehe, in der nicht so sehr die Lust als Selbstzweck, sondern die Fortpflanzung zählt.

Foucault hebt die historische Bedeutung dieser spätantiken »Konjugalisierung« der Geschlechterbeziehung hervor. Die Ratschläge der Ethiker, die gegen die mit Rausch und ungezügelter Lust assoziierte Knabenliebe »die Aphrodite« loben, die Eintracht und Freundschaft stifte, markieren einen historischen Wendepunkt. Sie

> gehören unter die Präliminarien einer langen Geschichte der Kodifizierung der moralischen Beziehungen zwischen den Gatten unter dem Doppelaspekt eines allgemeinen Zurückhaltungsgebots und einer komplexen Lektion affirmativer Kommunikation mittels sexueller Lüste. Ein monopolistisches Prinzip: keine sexuellen Beziehungen -außerhalb der Ehe. Eine Forderung nach ›Enthedonisierung‹: die sexuellen Vereinigungen der Gatten sollen nicht einer Ökonomie der Lust gehorchen. Eine Ausrichtung auf Zeugung: ihr Zweck soll die Geburt von Nachwuchs sein. Das sind drei grundlegende Züge, wie sie die Ethik der ehelichen Existenz prägen [...]. (SS, 237)

Mit dem Stellenwert der »Knaben« befasst sich Kapitel VI von *Die Sorge um sich*. Ist die Knabenliebe auch nicht verpönt, so werden doch ihre Privilegien strittig. Sie wird als eigenständige Beziehungsform abgewertet – statt frei geborener Jungen wählte man in Rom meistens, vermutlich formlos, junge Sklaven. Foucault spricht von »Entproblematisierung« (SS, 243). Unter

dem Gesichtspunkt der Kombination von Liebe *und* Freundschaft erhält die Frauenliebe bei etlichen der Autoren, die das Thema diskutieren (Foucault interpretiert ausführlich Plutarch und Pseudo-Lukian), den Vorzug. Die beiden Beziehungstypen werden in direkter Konkurrenz zueinander diskutiert. Dies zeigt nicht zuletzt eines an: Im Gegensatz zur klassisch-griechischen Zeit wird die Liebe zu Knaben und diejenige zu Frauen im Rahmen einer einheitlichen Erotik als ein und dieselbe Liebe gewertet und nicht als zwei Sorten von Liebe gesehen. Rund um den neuen Wert der (weiblichen) Jungfräulichkeit konstituieren sich zugleich Anzeichen einer »neuen Erotik«. In dieser zählen allein die Symmetrie der Mann-Frau-Beziehung und eine vollkommene Vereinigung, die den hohen Wert der Jungfräulichkeit in sich aufhebt, wie Foucault am Ende des Kapitels VI notiert.

Das Buch endet mit einer kleinen Bilanz. In der spätantiken Verfeinerung der Lebenskünste und der Selbstsorge, so Foucault, zeichnen sich zwar einige Muster späterer Moralen ab. Dennoch ist die Differenz zur christlichen Epoche groß. Foucault betont die Eigenständigkeit der auf spezifische Weise unruhigen Selbstkultur der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. In wachsendem Maße rigide und therapeutisch angelegt ist die Moral der Spätantike dennoch keine codeorientierte, sondern eine ethikorientierte, eine zu freiem Verhalten und zur Selbstformung einladende Moral. Später erst werden Endlichkeit, Sündenfall und die Verwerfung der sexuellen Aktivität als substanzielles Übel (vgl. F 1984, 32–45, 41 ff.) für ein gänzlich anderes Selbstverhältnis sorgen.

Die christliche Pastoralmacht und die Gehorsams-Subjekte, die sie erschafft

Die Geständnisse des Fleisches beleuchtet in drei Kapiteln »Die Entstehung einer neuen Erfahrung«, »Jungfrau sein« und »Verheiratet sein« (die Überschriften stammen von den Herausgebern des Bandes) wie mit der christlichen Ehe- und Zeugungs- oder aber einer neuartigen, auf die radikale Transzendierung des eigenen Selbst angelegten christlichen Keuschheitsmoral das Leitmotiv der Unterwerfung – genauer: dasjenige der Führung und des bedingungslosen Sichführenlassens – jede aus sich heraus positive Wertigkeit der Freiheit, der Lust wie auch der profanen Liebe überlagert und absorbiert.

Zugleich zeigt Foucault: In der Welt der christlichen Moral werden nicht nur Authentizität (in Bekenntnis und Geständnis), Arbeit am eigenen Seelenheil und Würdigkeit vor den Augen Gottes zu entscheidenden Werten. Es schreitet also nicht nur eine Individualisierung fort. Sondern mit der zur Selbstverabschiedung und Neugeburt des Ich in der extremsten Glaubensanstrengung ist eine ebenso extreme Anpassung an die Belange der christlichen Gemeinschaft im Diesseits unmittelbar verbunden. Denn das bekehrte, gläubige Individuum hat in allen Momenten seines Alltagslebens das Faktum eines Geführtwerdens und Geprüftwerdens zu bejahen. Geführt und geprüft wiederum wird es jedoch nicht allein durch seinen Gott, sondern kirchlich: gemäß Regeln also und unterworfen unter die Gerichtsbarkeiten eines Gemeinde- oder Ordenslebens – in einer Hierarchie, in welcher man sich selbst permanent und gänzlich als Sünder sehen muss.

Der Geschlechtsakt erhält bei einem hellenistischen Autor wie Clemens von Alexandrien zunächst den veränderten Wert, am Schaffensakt Gottes direkt teilzuhaben, so Kapitel I. Mann und Frau gewinnen in der Ehe eine Art gemeinsames, vereinigtes Geschlecht, das sich in ihren Kindern dokumentiert und mit denen gemeinsam sie Teil der Genealogie der Gemeinde werden. Problematisch wird das »Fleisch« auch bei späteren Autoren weniger, weil der Sexualakt als solches sündig wäre, als weil sich (unter anderem am Fall geschlechtlicher Regungen) zeigt, ob das Individuum sich gänzlich »rein« (und also frei von eigenem Begehren) ausschließlich der Glaubensbeziehung unterwirft, zu der es sich in Buße und Umkehr authentisch bekannt hat. »Die Praktiken der Buße und die Exerzitien des asketischen Lebens stellen zwischen ›Böses-Machen‹ und ›Wahr-Sprechen‹ Verbindungen her und verknüpfen auf eine Weise, die zweifellos sehr viel neuer und sehr viel entscheidender ist als dieser oder jener Strengegrad, der dem Kodex beigegeben oder entzogen wird, die Beziehungen zu sich, zum Bösen und zum Wahren zu einem Bündel.« (GF, 76)

Die Taufe wird im 2. Jh. durch komplexe Buß- und Bekenntnispraktiken angereichert, in denen es nicht allein um die Abwendung von Heidentum und Sünde, sondern zunehmend um Selbstbezeugung und die Bewährung an der Aufgabe geht, ein neues Selbst unter den Augen der Gemeinde, laut für deren Ohren oder auch als regelrechten Exorzismus und als Probe auf den eigenen Tod öffentlich zu »manifestieren« (vgl. GF, 79). Ab Mitte des 2. Jh.s wird nach Verstößen zudem eine sogenannte »zweite Taufe« fällig. Das bei Tertullian ausgearbeitete Ineinander von zwei verschiedenen, moralisch gebotenen Selbstpraktiken, der

Confessio (also der intimen, bekenntnishaften Glaubensbezeugung) und auf der anderen Seite aber auch der Exomologis (einer *publicatio sui*, einer öffentlichen Abbitte), ist nach Foucault für die das gläubige Ich (neu) stiftende Kirchenmacht elementar: »Der Büßer muss weniger ›wahr sprechen‹ über das, was er getan hat, als ›wahr machen‹, indem er manifestiert, was er ist.« (GF, 139) Und das, was er »ist«, beginnt als (Selbst)Führung dazu, nicht mehr wollen zu wollen, als Selbst-Gericht (*exagoreusis*), also in einer ultimativen Selbstprüfung (die freilich auch nicht übersteigert werden darf, sondern sich ihrerseits einer Anleitung unterwirft), sowie als Selbstvernichtung auch sozialer Art: »[I]n ihrer ursprünglichen Form ist die Buße, als gleichzeitige Übung und Manifestation, Mortifikation und Verifikation, eine Weise zu beteuern, *ego non sum ego*. Die Riten der Exomologese bezeugen den Bruch mit der Identität.« (GF, 148) Bei der Exagoreusis handelt es sich wiederum um ein »komplexes Dispositiv, bei dem die Pflicht, sich endlos in die Innerlichkeit der Seele zu versenken, an die Verpflichtung zur permanenten Veräußerlichung in einem an einen anderen gerichteten Diskurs gekoppelt ist; und bei dem die Suche nach der Wahrheit des Selbst eine gewisse Form des Sterbens des Selbst sein muss.« (GF, 201)

Kap. II. und III. sind den beiden Existenzformen gewidmet, zwischen denen das christliche Individuum wählen kann: Die Entscheidung für »Jungfräulichkeit« (*virginité*), also ein Leben nach dem monastischen Ideal enthaltsamer Selbstperfektionierung in einem dies auch unterstützenden (bzw. rigide fordernden) Kollektiv, oder aber die Entscheidung für ein Leben als Ehegatte in einem Paar, das sich, dessen physische Reproduktion durch Kinder eingeschlossen, dem Gemeindeleben widmet.

Foucault umreißt die Jungfräulichkeit – den Quellen folgend – als (elitäre) »Technologie« (GF, 220), als keineswegs nur negative (etwa gegen Lust gerichtete), sondern positive, den Tod bereits überwindende Kunst, eine privilegierte Gottesbeziehung aufzubauen. Der christliche Vollzug des Ehelebens wiederum birgt – während bei Clemens wenig mehr geboten ist, als die Zeugung natürlich durchzuführen – bei späteren Autoren zunehmend heiklere Herausforderungen und erzwingt strenge Reglements: Beide Partner bedürfen einer detaillierten Lenkung, die sie sich nicht zuletzt auch gegenseitig bieten müssen.

Die Geständnisse des Fleisches bietet nicht wirklich ein Fazit. Foucault akzentuiert, dass der »Wert der sexuellen Beziehungen« im christlichen Kontext durch neuartige Selbsttechniken bemessen wird, die allem voran Selbst*aufgabe*techniken sowie auf den *Gehorsam* bezogene Selbstkontroll- und Selbstbezeugungstechniken sind. Dabei wird nicht zuletzt das Gemeinschaftswerk Kirche (ganz wörtlich) »erzeugt«. Das »Fleisch« (*chair*) des gläubigen Körpers ist dabei Ziel wie auch Mitte (nämlich Sitz der Sünde) und Werkstoff eines Willens, mit (und in) welchem der bzw. die Gläubige sich selbst zum Gehorsamswesen macht. Philosophisch ausbuchstabiert werden die damit verbundenen Paradoxien eines »Subjekt[s] als Objekt seines eigenen Willens, indem es beabsichtigt, die begehrliche Form seines verkommenen Willens zu wollen wie nicht zu wollen« (GF, 472) dann insbesondere bei Augustinus, den das Buch gleichwohl nur knapp behandelt. Möglicherweise wäre zur augustinischen Konzeption des Selbst in einem nächsten Band noch mehr gefolgt.

Zwischen alter Geschichte und Lebenskunst-mit-Foucault: Eigenartige Rezeptionswege

Der zweite und dritte Band der *Geschichte der Sexualität* wurden auf überaus unterschiedliche Weise aufgenommen. Vielleicht verstärkt durch den Erscheinungstermin – die Bücher erschienen im Jahr von Foucaults Tod – stand die Leserschaft in vielem ratlos da.

Wie sind die Bücher einzuordnen? Diese Frage bestimmte zunächst die Rezeption. Der überraschende Rückgang in die Antike erschien als Einschnitt, wenn nicht gar als Ausweg aus einer »Sackgasse« (Deleuze 1987, 133) oder als »Achsendrehung um 180 Grad« (Meyer-Kalkus 1985, 150) und womöglich als eine Art »Konversion« Foucaults (vgl. den Überblick bei Brieler 1998, 517 ff.). Neben der Frage nach »Phasen« des Denkens Foucaults (Dreyfus/Rabinow 1987, dagegen: Gehring 2004, 10 f.) erhielt vor allem die Frage nach dem Stellenwert des für Foucault neuen Themas ›Ethik‹ breiten Raum. Foucault-Fans wie Foucault-Kritiker nahmen (vor allem in den ersten Jahren der Foucault-Nachrufe und der Foucault-Biographien) Foucaults Entscheidung zur Erweiterung der *Geschichte der Sexualität* zu einer Genealogie der »Subjektivierungsformen« auch als ein neues und genuines Interesse an ›Ethik‹ im engeren Sinne wahr. Werkbiographische Vermutungen im Blick auf das Gesamtwerk blieben nicht aus. Inwiefern hatte Foucault selbst eine ›Ethik‹? Stecken in der Wendung zur Ethik programmatische Aussagen zur Gegenwart? So kann man Aussagen finden wie die folgende: »Die Philosophie, die eine Lebenskunst ist, eine Ästhetik der Exis-

tenz, ein Lebensstil, der die ganze Existenz als Einsatz erfordert – diese Philosophie entspricht gewiß der Art von Philosophie, die Foucault zeitlebens selbst praktizierte« (Schmid 1991b, 28). Teils vorsichtig (Veyne 1991, 215 ff.), teils grob (Miller 1995) wurde das Thema der »Selbstsorge« und einer »Ethik der Existenz« nicht zuletzt auf Foucaults Aids-Erkrankung und auf das mögliche Wissen um den herannahenden eigenen Tod bezogen.

Die inhaltlichen Reaktionen sind bis heute disparat. Neben ersten Sichtungen (Schmid 1987) und mehr oder weniger direkt am historischen Material orientierten Auseinandersetzungen (Meyer-Zwiffelhoffer 1995; Bernauer/Mahon 1994; Larmour/Miller/Platter 1998), die vielfach Detailkritik üben, aber auch Foucaults systematische Thesen fundiert mit einbeziehen (Hadot 1991; Detel 2006), lädt die schnell zum Schlagwort gewordene Formel von der »Ästhetik der Existenz« (GL, 122) offenkundig zum freien Assoziieren ein. Bis heute werden *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* (in charakteristischer Weise dann zumeist als Paket wahrgenommen) vielfach so aufgefasst, als habe Foucault den Terminus »Ästhetik« als Programmwort verwendet. Mindestens drei – man wird sagen dürfen: jeweils problematische – Deutungsrichtungen lassen sich in Sachen »Ästhetik der Existenz« unterscheiden.

Eine erste könnte man die Rücknahmethese nennen: Foucaults Bände zur Antike seien, so die Deutung, als Revision seiner frühen Subjektkritik sowie der These von der Entstehung des Menschen um 1800 und von seinem (baldigen) Ende (vgl. OD) zu lesen. »Wiederkehr des Subjekts und des Menschen« (Schmidt 1987, 88) und also Rücknahme seiner provokativen Thesen – so wird insbesondere von Kritikern Foucaults mit Genugtuung festgestellt. Das Faktum, dass Foucault mit den »Subjektivierungsformen« in seinen späten Arbeiten womöglich noch radikaler als früher die *Gewordenheit* und die historisch-praktische Veränderlichkeit (nun nicht nur des empirischen »Menschen«, sondern auch) von »Subjekt«, »Selbst« und Selbsterfahrung unterstellt, wird in solchen Deutungen geflissentlich übersehen.

Eine zweite Lesart könnte man die Rückkehrthese nennen. Hier wird unterstellt, Foucault habe mit seinen späten Arbeiten nicht nur antike Moralen analysieren wollen, sondern seine Untersuchungen hätten zugleich dazu dienen sollen, die Rückkehr zu einer Ethik nach antikem Vorbild für heute vorzuschlagen. Nach dieser Deutung haben wir es letztlich mit der »Neubegründung einer Ethik« (Schmid 1990) zu tun – womöglich einer Ethik, in der »Ästhetik« als »Lebenskunst« und neue »Spiritualität« die entscheidende Rolle spielen. Solchen Lesarten (Schmid 1991a) verkehren Foucault zum modernen Lebensratgeber. Verkannt wird hier vieles – allem voran der keineswegs normative, sondern historisch-beschreibende Wortsinn, in dem die beiden Antikebände von Moral oder Ethik reden.

Eine dritte Deutungsrichtung könnte man die homophobe/homophile These nennen. Sie sieht das Hauptmotiv der beiden letzten Bücher Foucaults entweder in einer persönlich bedingten, wissenschaftlich unseriösen Obsession des »schwulen Dandys« Foucault für das Thema ›Homosexualität‹ (Miller 1995) – oder aber in dem Projekt einer groß angelegten Kulturdiagnose, welche die Geschichte der gleichgeschlechtlichen Liebe neu erzählen will mit dem Ziel, die Homosexualität – im Geist der *gay studies* – politisch zu rehabilitieren (Halperin 1990). Auch in der politisch weitaus sympathischeren zweiten Variante stellt ein solcher Fokus auf das Problem der Homosexualität eine enorme Verkürzung des in einem sehr viel unfassenderen Sinne genealogischen Anspruchs (wie auch des subjektkritischen und körperpolitischen) Anliegens von *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* dar.

Alle drei Deutungsrichtungen können freilich nicht zuletzt in kleineren Texten Foucaults Zitate als Belegstellen finden. Mit wenigen, aber prominent platzierten Aussagen zur Bedeutung des Subjekts und der Moral als Forschungsgegenstand, namentlich durch den 1982 in den USA publizierten Aufsatz *The Subject and Power* (DE IV, 306; vgl. außerdem DE IV, 354, 356–357, 363) ist Foucault an den »existenzethischen« Deutungen seiner beiden historischen Monographien nicht ganz unschuldig gewesen. Gleichwohl hat die Fixierung eines breiten Publikums auf handliche Reizthemen der Wahrnehmung des inhaltlichen Reichtums und der differenzierten Perspektivierung der beiden Bände zur Antike nicht gut getan.

In den 2000er Jahren hat sich der Rummel um Ethik und Lebenskunst etwas gelegt. Inzwischen ist es vor allem der Begriff der durch die Publikation von Foucaults materialreicher Antike-Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* (VL 1981/82) inzwischen zusätzlich ausgeleuchtete Begriff der »Selbsttechniken« (*techniques de soi*; vgl. auch DE IV, 338), der als Schlüssel zu Foucaults Spätwerk genutzt wird (vgl. Martin/Gutman/Hutton 1988). Der Kritik, Foucault entwerfe das ethische Selbstverhältnis »als ein bloß technisches Verhältnis« (Hesse 2003, 306) stehen inzwischen zahl-

reiche Ansätze entgegen, welche die Frage nach den »Selbsttechniken« im Sinne von Praxis, Selbstformung sowie »Selbstregierung« (vgl. VL 1977/78; VL 1978/79) auch zur Analyse von modernen Selbstverhältnissen fruchtbar machen.

Ob mit dem Erscheinen von *Die Geständnisse des Fleisches* eine neue, nun womöglich das Thema der Selbstverhältnisse sogar christianisierende Rezeptionswelle von Foucaults Geschichte von Selbst und Sexualität einsetzen wird, bleibt abzuwarten. Leider sind dem postum publizierten, offenkundig noch unfertigen Buchmanuskript nicht in der gewohnt klaren Diktion der Bände 1 bis 3 bereits kritische Thesen zu entnehmen. So lässt gerade das – was die Novitäten der christlichen Selbstprüfung angeht – offene Ende der *Geschichte der Sexualität* viel Spielraum zur Spekulation.

Literatur

Bernauer, James W./Mahon, Michael: Foucaults Ethik. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 42 (1994), 593–608.

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker.* Köln/Weimar/Wien 1998.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).

Detel, Wolfgang: *Foucault und die klassische Antike.* Frankfurt a. M. ^{2}2006 (frz. 1998).

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

Gehring, Petra: Spiel der Identitäten? – Zu Michel Foucaults »L'usage des plaisirs«. In: Joachim Renn/Jürgen Straub (Hg.): *Transitive Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst.* Frankfurt a. M./New York 2002, 374–391.

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv.* Frankfurt a. M./New York 2004.

Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike.* Berlin 1991 (engl. 1995).

Halperin, David: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love.* New York 1990.

Hesse, Heidrun: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001.* Frankfurt a. M. 2003, 300–308.

Larmour, David H. J./Miller, Paul Allen/Platter, Charles (Hg.): *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity.* Princeton 1998.

Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton (Hg.): *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault.* London 1988.

Meyer-Kalkus, Reinhard: Ethik des Andersdenkens – Zum Autor der Histoire de la sexualité. In: Gesa Dane/Wolfgang Eßbach u. a. (Hg.): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault.* Tübingen 1985, 147–157.

Meyer-Zwiffelhoffer, Eckhard: *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom.* Frankfurt a. M./New York 1995.

Miller, James: *Die Leidenschaft des Michel Foucault.* Köln 1995 (engl. 1993).

Schmid, Wilhelm: *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros.* Frankfurt a. M. 1987.

Schmid, Wilhelm: Ethik und Aktualität. Zur Frage der Aufklärung bei Michel Foucault. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 38 (1990), 903–912.

Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault.* Frankfurt a. M. 1991. (1991a)

Schmid, Wilhelm: Einleitung. In: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault.* Frankfurt a. M. 1991, 7–37. (1991b)

Schmidt, Aurel: Michel Foucault oder die Archäologie des Wissens. In: Ders./Jürg Altwegg: *Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts.* München 1987, 78–88.

Veyne, Paul: Der späte Foucault und seine Moral. In: Schmid 1991b, 208–219.

Petra Gehring

B *Dits et Écrits*

14 Schriften zur Psychologie

In den 1950er Jahren hat Foucault neben *Maladie mentale et personnalité* und der Einführung in Binswangers *Traum und Existenz* lediglich zwei Aufsätze veröffentlicht, die sich beide mit der Psychologie als Wissenschaft beschäftigen. Beide sind 1957 erschienen, zumindest der zweite über die psychologische Forschung soll bereits 1953 abgefasst worden sein (Eribon 1991, 78).

»Die Psychologie von 1850 bis 1950« ist ein Beitrag zur Neuausgabe der Geschichte der Philosophie von A. Weber und gibt einen Überblick über die Entstehung der Psychologie, über ihre Hauptrichtungen und zentralen Problemstellungen. Foucault sieht die Psychologie durchgehend geprägt von einem letztlich auf das Programm der *Aufklärung* (s. Kap. 46) zurückgehenden Widerspruch zwischen ihrem Entwurf, nämlich »die Wahrheit des Menschen in seinem natürlichen Sein« zu erfassen, und den naturwissenschaftlichen Postulaten, denen zu folgen sie sich bemüht (DE I, 175 f.). Zugleich ist sie Anforderungen einer *Praxis* ausgesetzt, die ihr ein Primat des Anormalen eintragen: Das Versagen von Schülern, die Unangepasstheit von Arbeitern, aber auch theoretisch das Unbewusste der Psychoanalyse stellen sich als Herausforderungen dar, die bestimmten Praxisfeldern wie etwa der Psychologie der Arbeit überhaupt erst zur Entstehung verhelfen.

Die naturwissenschaftliche Orientierung der Psychologie im 19. Jh., ausdifferenziert nach drei Modellen, physikalisch-chemisch, organisch und evolutionistisch, wird durchbrochen durch die »Entdeckung des Sinns« (DE I, 181 ff.) als Spezifikum des Menschlichen: Angeführt werden Janet, Dilthey, Jaspers und vor allem die Freud'sche Psychoanalyse, die es trotz ihrer naturalistischen Ursprünge vermocht habe, noch das Unsinnige oder Widersinnige als eine »List des Sinns« zu dechiffrieren und die Entstehung von dem Bewusstsein verborgenen Bedeutungen zu erklären (DE I, 185). Freud wird attestiert, die »Analyse des Sinns bis an ihre äußersten Grenzen vorangetrieben« (DE I, 186) und damit eine Perspektive eröffnet zu haben, diesen Sinn als »objektive Bedeutung« zu begreifen, wie dies dann in den Psychologien des 20. Jh. weitergeführt wird. Foucault unterscheidet fünf Problembereiche, denen spezifische psychologische Ansätze zugeordnet werden: Unter den als Gegensatzpaare angelegten Rubriken »Elemente und Ganzheiten«, »Evolution und Genese«, »Leistungen und Fähigkeiten«, »Ausdruck und Charakter« und »Verhalten und Institutionen« werden Behaviorismus und Gestalttheorie, die diversen Entwicklungspsychologien, Intelligenztests und psychometrische Verfahren, Charakterlehren und schließlich sozial- und gruppenpsychologische Ansätze nach objektivistischer oder subjektivistischer Ausprägung und dem Grad an Reflexivität differenziert.

Ansätze zu einer Integration objektiver und subjektiver Bedeutung und Reflexivität sieht Foucault in der Kybernetik von O. Wiener und v. a. in der Daseinsanalyse von L. Binswanger und H. Kunz. Letztlich aber habe sich die Psychologie der Widersprüche anzunehmen, die sich aus ihrer Praxis ergeben.

Der zweite Artikel über »Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie« ist weniger eine Überblicksdarstellung denn eine Standortbestimmung der Psychologie als einer forschenden Wissenschaft, was nach Foucault überhaupt nicht selbstverständlich ist, jedenfalls nicht in gleicher Weise wie in der Physik oder der Biologie; er ist zugleich ein brillantes Exempel für eine integrative Verknüpfung von Wissenschaftstheorie und -geschichte, worin bestimmte Denklinien und Fragestellungen des Foucault der 1960er Jahre bereits in Keimform auftauchen. Entgegen der späteren Prosa Foucaults ist der Text stilistisch sehr von der Lust an der dialektischen Pointe geprägt.

Dass sich eine als wissenschaftlich begreifende Psychologie von einer »reflexiven« Psychologie im Sinne etwa von Merleau-Ponty abzugrenzen versucht (DE I, 196 f.), ist für Foucault nur ein Oberflächenphänomen, hinter dem sich eine substanzielle Unsicherheit

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_14

der Psychologie hinsichtlich ihres Status als Wissenschaft nur mühsam kaschiert. Denn dass sich die Forschung in der Psychologie so sehr um Wissenschaftlichkeit bemüht, ist vielmehr Indiz dafür, dass sie diese von der Psychologie selbst als Theorie und Praxis nicht per se als Mitgift erhalten hat.

Schon die Geschichte der Psychologie in Frankreich zeigt, dass sich eine experimentelle psychologische Forschung zunächst getrennt von der Lehre an den Rändern der Universität ausgebildet hat, ehe sie dann im Verlauf des 20. Jh., vor allem nach 1945, unter die Schirmherrschaft von Universitäten und Ministerien geriet – mit einer Ausnahme, der Psychoanalyse, die von Foucault umfassend gewürdigt wird. »Die Randstellung der Psychoanalyse repräsentiert nur einen Überrest oder besser ein immer noch lebendiges Zeichen dieses polemischen Ursprungs der Forschung im Bereich der Psychologie« (DE I, 201). Foucault bezeichnet die »wissenschaftliche Forschung innerhalb der Psychologie« auch als »Protest gegen die offizielle Wissenschaft und als Kriegsmaschine gegen die traditionelle Lehre« (ebd.).

Das von der Psychoanalyse eingeführte Unbewusste ist keineswegs bloß Erweiterung einer Psychologie des Bewusstseins, sondern vielmehr dessen Umstürzung in selbst einen Gegenstand einer erweiterten psychologischen Betrachtung, nämlich aus der psychoanalytischen Perspektive, die die Dominanz des Bewusstseins auch für die psychologische Forschung selbst als Ausgangspunkt in Frage stellt. Die offizielle Psychologie weigert sich, die erforderlichen, auch methodischen Konsequenzen zu ziehen; Foucault nennt dies eine »zensurierte Reflexion« (DE I, 203) und zieht den Vergleich mit der Geschichtswissenschaft: Während diese unumwunden die Zugehörigkeit des Historikers zur Geschichte anerkennt, versucht sich der Psychologe seiner (Einbeziehung in die) Gegenständlichkeit mit Hilfe von naturwissenschaftlichen Objektivitätsidealen oder der Medizin entlehnten Begriffen und Modellen zu entziehen.

Den eigentlichen Angriff auf die Psychologie aber betreibt Foucault über eine Analyse der Bezüge zwischen Theorie, Lehre, Praxis und Forschung. Die Ineffizienz der universitären Lehre wird schon an der Unumgänglichkeit unabhängiger Ausbildungsinstitute etwa für die Arbeitsberatung oder den schulischen Dienst deutlich; die Psychoanalyse bildet strikt getrennt von allen universitären Einrichtungen aus; die wenigen Psychoanalytiker, die an der Universität lehren, tun dies ohne einen Bezug zur Psychoanalytikerausbildung; Mediziner und Psychiater erhalten keine psychologische Ausbildung, obgleich sie in einem adäquaten Praxisfeld stehen. Im Übrigen fehlt es an Stellen bzw. es wird an jedem Bedarf vorbei ausgebildet. Für die Forschung in der Psychologie bedeutet dies eine Aufwertung und Abwertung zugleich: Aufgewertet wird sie, weil sie der einzige Bereich ist, in dem der Psychologe wissenschaftlich, unter Umständen überhaupt tätig werden kann, nämlich »als verdrängter Praktiker« (DE I, 208); abgewertet wird sie, weil sie nicht aus theoretischen Fragestellungen oder praktischen Anforderungen heraus erfolgt. Vielmehr stellt sich die Forschung als Ersatz für die unmögliche Praxis oder aber als Demonstration einer möglichen Praxis dar. Die Praxis dieser Forschung neigt indes zur Beliebigkeit, Selbstgefälligkeit und Redundanz, wie Foucault nicht frei von Spott und Ironie darlegt.

Foucault bezeichnet die Psychologie als »junge« Wissenschaft, die freilich niemals ihre »Kindlichkeit« überwunden, aber auch nicht den »Stil« und das »Gesicht« ihrer Jugend gefunden habe (DE I, 218). Dass sich die Medizin so unzugänglich für die Psychologie zeigt, wirft allerdings auch kein gutes Licht auf sie; die Mediziner »verteidigen die Krankheit als ihre *Sache*« (DE I, 212). Doch selbst in den der Psychologie zugestandenen Praxisbereichen wie etwa der Arbeitsberatung ist ihre Autonomie in Frage gestellt, insofern diese Praxis ökonomischen Bedingungen unterliegt, die »Beratung« und »Wahl« in »Diskriminierung« umschlagen lassen (DE I, 212 f.).

Wie schon in dem ersten Artikel zur Psychologie hebt Foucault auch hier darauf ab, dass die genuinen Praxisbereiche der Psychologie auf die Behebung von Hemm- und Hindernissen ausgerichtet sind. Für die psychologische Forschung bemüht er sich um eine Generalisierung dieser Ausgangslage, wobei wiederum die Psychoanalyse die wesentlichen Grundzüge für das vorgestellte Modell liefert bzw. bereits Realisierungen desselben anbieten kann. Eine Forschung, die an der einer Praxis eigenen »Grenze« oder dem für sie bestehenden »absoluten Hindernis« (DE I, 215) einsetzt, denkt die Wissenschaft des Lebens oder Biologie ausgehend vom Tod, die Psychologie des Bewusstseins ausgehend vom Unbewussten, die Psychologie der Liebe ausgehend von der Perversion usw. »Die Krankheit ist in eben dem Maße die *psychologische Wahrheit* der Gesundheit, wie sie deren *menschlicher Widerspruch* ist« (DE I, 216).

Indem sich an der psychologischen Forschung sowohl die »Daseinsberechtigung« der Psychologie geltend macht wie auch »ihre Berechtigung, nicht zu sein«, befindet sich diese für Foucault in einer ständi-

gen »Existenzkrise« (DE I, 217). Diese könnte die Psychologie nur dann überwinden, wenn sie das Ideal der Positivität oder »Tatsachenorientierung« aufgibt und sich genau auf jene Dimensionen einer Negativität hin öffnet, die insbesondere die Psychoanalyse als Gegenstand erschlossen hat. »Die Psychologie wird sich nur durch eine Rückkehr in die Hölle retten« (DE I, 222). Foucault hat sich hernach nie wieder so explizit und speziell zur Psychologie geäußert.

Die Rezeption dieser Texte erfolgte entweder in ergänzender Betrachtung zu den Schriften zur Psychologie (s. Kap. 3) bzw. zur Geschichte des Wahnsinns (s. Kap. 5) oder mit Bezug auf Foucaults Biographie. Für Pestaña hat sich Foucault mit dem Beitrag über die psychologische Forschung endgültig von der Möglichkeit, ein Psychologe zu sein, verabschiedet und ist zu dem geworden, was wir unter dem Namen Foucault kennen (Pestaña 2006, 240 f.) – wobei anzumerken ist, dass Foucault bis 1966 offiziell Professor für Psychologie war (Engel 1996, 16)! Balzaretti erörtert Foucaults Überlegungen zum fraglichen wissenschaftlichen Status der Psychologie im weiteren Feld der Auseinandersetzung mit den seinerzeit aktuellen Positionen von Georges Politzer, Maurice Merleau-Ponty, Daniel Lagache und Georges Canguilhem (Balzaretti 2018, 283–337). Der Philosoph und Psychoanalytiker Lagache hatte 1947 einen Programmentwurf zur Verwissenschaftlichung der Psychologie vorgestellt (Lagache 1949), Canguilhem dagegen 1956 der Psychologie alle Wissenschaftlichkeit abgesprochen (Canguilhem 1958). Es ist fraglich, ob Foucault zur Zeit der Abfassung seines Artikels über die psychologische Forschung den Vortrag von Canguilhem oder seinen Inhalt gekannt hat; ungeachtet dessen wird dieser in enge Verbindung mit Foucaults abschließender Stellungnahme zur Psychologie gebracht (Bert 2015, 228 f.; Engel 1996, 16 f.). Élisabeth Roudinesco hat die Wirkungen von Canguilhems »Mord« an der Psychologie im französischen intellektuellen Leben nachgezeichnet (Roudinesco 1993).

Literatur

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist 2018.

Bert, Jean-François: Un siècle de recherche psychologique revu et corrigé par Foucault. In: Ders./Elisabetta Basso (Hg.): *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'*Histoire de la folie. Paris 2015, 227–232.

Canguilhem, Georges: Qu'est-ce que la psychologie? [1958]. In: Ders.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris 2015, 365–381.

Engel, Pascal: *Philosophie et psychologie*. Paris 1996.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Forrester, John: Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse. In: Marcelo Marques (Hg.): *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen 1990, 75–128 (engl. 1988).

Lagache, Daniel: *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*. Paris 1949.

Lagrange, Jacques: Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text. In: Marcelo Marques (Hg.): *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen 1990, 11–74 (frz. 1987).

Pestaña, José Luis Moreno*: En devenant Foucault. Sociogénèse d'un grand philosophe*. Bellecombe-en-Bauges 2006.

Roudinesco, Élisabeth: Situation d'un texte: »Qu'est-ce que la psychologie?« In: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6–7–8 décembre 1990)*. Paris 1993, 135–144.

Hans-Dieter Gondek

15 Schriften zur Literatur

Foucaults *Schriften zur Literatur* umfassen etwa zwanzig Aufsätze zur Literatur, Vor- und Nachworte sowie Rezensionen, von denen die meisten aus der Zeit zwischen 1962 und 1966 stammen, doch handelt es sich dabei nicht um einen Sammelband, den Foucault selbst geplant und zusammengestellt hatte. Während in Frankreich die Texte verstreut in Zeitschriften wie *Critique*, *Tel quel* oder *La Nouvelle Revue française* erschienen sind, wurde 1974 in Deutschland von der Nymphenburger Verlagshandlung München ein Band mit dem Titel *Schriften zur Literatur* veröffentlicht und 1988 vom Fischer Verlag neu aufgelegt. Er beinhaltet neben acht thematisch sehr unterschiedlichen Beiträgen auch den Vortrag »Was ist ein Autor?«. Nach dem Erscheinen der *Dits et Écrits* brachte der Suhrkamp Verlag 2003 eine erweiterte Neuauflage der *Schriften zur Literatur* heraus, in die auch Rezensionen, Vorlesungen und Vorworte aufgenommen wurden, die nicht mehr in die Zeit der frühen Beschäftigung Foucaults mit der Literatur fallen.

Grundsätzlich lassen sich bei Foucault in der Auseinandersetzung mit der Literatur vier Phasen unterscheiden, die sich an spezifischen Problemstellungen festmachen lassen: zunächst die ontologische Phase von 1962 bis 1966, in der die Literatur ausgehend von einem Sein der Sprache thematisiert wird, zweitens die epistemologische Phase, die mit den wissensarchäologischen Studien Foucaults korreliert und in der Foucault Literatur als einen epistemischen Gegendiskurs versteht (von 1966 bis Mitte der 1970er Jahre), drittens die diskurspolitische Phase, wobei sich das Interesse Foucaults an Literatur mit deren Rolle als eine Art ›Gegen-Wissen‹ und ihrer Funktion als Praxis sozialer Übertretung verbindet (Mitte und Ende der 1970er Jahre), und viertens die ethische Phase, in der Foucault die Literatur als Bestandteil der Praktiken des Selbst untersucht (Anfang der 1980er Jahre).

Nach seinem ersten bedeutenden Buch (*Wahnsinn und Gesellschaft*), das 1961 zunächst unter dem Titel *Folie et déraison* erschien, veröffentlichte Foucault 1963 neben seiner medizingeschichtlichen Untersuchung *Die Geburt der Klinik* eine Studie über den Schriftsteller Raymond Roussel. Als gleichwertiger Interessenschwerpunkt formiert sich im Werk Foucaults damit der »literarische Zyklus« (Eribon 1991, 226). Die *Schriften zur Literatur* können als Manifestation dieser Periode betrachtet werden, auch wenn die Neuauflage bei Suhrkamp die ausgewählten Texte nicht mehr auf diese Zeit beschränkt. Der ›literarische Zyklus‹ endet 1966 mit dem Erscheinen von *Die Ordnung der Dinge*. Zwar hat sich Foucault auch danach noch über Literatur geäußert, doch zu keiner anderen Zeit hat er sich so intensiv mit ihr beschäftigt wie zwischen 1962 und 1966. Zu den wichtigsten Aufsätzen aus dieser Zeit zählen »Die Sprache, unendlich« (1963), »Vorrede zur Überschreitung« (1963), »Die Prosa des Aktaion« (1964), »Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes« (1964) und »Das Denken des Außen« (1966). Weiterhin sind von Bedeutung »Das ›Nein‹ des Vaters« (1962), »Ein so grausames Wissen« (1962), »Distanz, Aspekt, Ursprung« (1963), »Die Sprache des Raumes« (1964), »Nachwort« (zu Flauberts *Die Versuchung des Heiligen Antonius*; zuerst erschienen als »Un ›fantastique‹ de bibliothèque«) (1964), »J.-P. Richards *Mallarmé*« (1964) und »Die Fabel hinter der Fabel« (1966).

Die in den *Schriften zur Literatur* versammelten Aufsätze stellen den tastenden Versuch dar, in der Literatur einen Raum der Sprache einzukreisen, der sich gleichsam in den Wörtern öffnet, die Verfahren zu beschreiben, mit deren Hilfe dieser Raum sichtbar gemacht werden kann, und die diskursiven Effekte zu bestimmen, die sich aus einem Sprechen ergeben, welches das ›Sein‹ der Sprache indiziert. Foucault verzichtet dabei weitgehend auf die akademisch etablierte Begrifflichkeit. Das diskursanalytische Vokabular ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht entwickelt und der Gebrauch einzelner Begriffe noch recht unbestimmt. Die Texte zur Literatur wirken daher an vielen Stellen obskur, sind stark metaphorisch und zum Teil schwer verständlich.

In der Foucault-Forschung wurden die *Schriften zur Literatur* entweder als Vorstufe des diskursanalytischen Denkens Foucaults angesehen und deshalb vernachlässigt, oder auf das Schlagwort ›Gegendiskurs‹ reduziert. Soweit der Begriff ›Gegendiskurs‹ aber auf den Inhalt des Gesagten bezogen wird, verfehlt man das Wesentliche von Foucaults Überlegungen zur Literatur. Aufgrund der vorgenommenen Reduktion wurde übersehen, dass die *Schriften zur Literatur* eine in sich kohärente Literaturontologie entfalten, die einen Zugang zur Literatur »jenseits von Hermeneutik und Strukturalismus« (Dreyfus/Rabinow) bieten, der sich ebenso wenig mit poststrukturalistischen Begriffen wie Spur oder Textur charakterisieren lässt.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_15

Die Literaturontologie und das Sein der Sprache

Die *Schriften zur Literatur* markieren Foucaults Abwendung von einer »Anthropologie des Ausdrucks« (DE I, 174), wie er sie in seinem Vorwort zu Binswangers *Traum und Existenz* 1954 noch postuliert hatte, und die Schwelle zu einer Literaturontologie, die vom Phänomen der Selbstdarstellung der Sprache ausgeht. Dazu greift Foucault u. a. auf Überlegungen von Maurice Blanchot zurück (Blanchot 1949 und 1955). Die Literaturontologie basiert auf der Annahme eines Seins der Sprache, das Foucault als einen nicht-signifikativen Zustand von Sprache begreift, d. h. als eine Weise der Sprache zu sein und nicht zu signifizieren. Mit anderen Worten: Sprache jenseits ihrer Referenz- und Signifikationsfunktion. Das Sein der Sprache geht jedem signifizierenden Diskurs voraus und wird im Akt der Signifikation verdeckt; es ist gleichsam deren Außen. In ihrem nicht-signifikativen Sein wird Sprache in der Literatur sichtbar, und zwar genau dann, wenn sprachliche Formen sich verdichten und überlagern bzw. nur dem Zweck dienen, die Sprache selbst zur Darstellung bringen. Die Figurationen dieser Sprachverdoppelungen bilden das Untersuchungsfeld von Foucaults Literaturanalysen, die sich entlang der Beziehungen der Literatur zum Tod, zum Begehren und zum Sein der Sprache entwickeln und damit auf die drei Empirizitäten (Leben, Arbeit, Sprache) der *Ordnung der Dinge* vorausweisen.

Die Grundzüge seiner Literaturontologie skizziert Foucault in dem Essay »Die Sprache, unendlich«, wo er einen dem Tode nahen Bereich in den Blick nimmt, in dem die Sprache ihre Endlichkeit reflektiert. Foucault lenkt dazu die Aufmerksamkeit auf eine Episode aus Homers *Odyssee*. Aus dem Mund eines blinden Sängers vernimmt Odysseus die Erzählung seiner Irrfahrten, wobei die Erzählung gewissermaßen seinen Tod vorwegnimmt. Die flüchtige Figur, in der Odysseus dessen gewahr wird, ist die Spiegelung der *Odyssee* in der Dichte ihrer eigenen Erzählung. An der Grenzlinie des Todes trifft die Erzählung auf eine Art Sprachspiegel, und indem sie versucht, den Tod aufzuhalten, lässt sie in diesem Spiegel ihr eigenes Bild entstehen. In der Tiefe des Spiegels, d. h. dort, wo sich die Rede verliert, wird man nach Ansicht Foucaults eines anderen Sprechens gewahr, das einen wesentlichen Zusammenhang von Tod, grenzenlosem Sich-selbst-Verfolgen und Selbstdarstellung der Sprache impliziert. An diesem Punkt macht Foucault eine Existenzmodalität der Sprache ohne Referenz zum Thema seiner Überlegungen und beschreibt eines der »großen ontologischen Ereignisse der Sprache« (DE I, 344): In der Spiegelreflexion über den Tod konstituiert sich ein virtueller Raum, in dem die Sprache die Möglichkeit findet, sich unendlich zu repräsentieren. In dieser Form der Duplikation, d. h. in der virtuell ins Unendliche sich verlängernden Spiegelkonfiguration findet Foucault zufolge das sprachliche Werk seinen Ursprung. Schreiben hieße folglich nichts anderes, als einen virtuellen Raum der Verdoppelung und Selbstdarstellung der Sprache zu eröffnen. Eine »formale Ontologie der Literatur« (DE I, 348), wie Foucault sie im Auge hat, liefe darauf hinaus, die Figuren sprachlicher Verdoppelung zu erfassen sowie ihre Funktions- und Transformationsgesetze zu beschreiben. Die Formen der Sprachverdoppelung bilden epochale Konfigurationen aus, die historischen Veränderungen unterliegen, was Foucault dazu veranlasst, historisch verschiedene Seinsweisen des literarischen Sprechens zu unterscheiden.

In den Texten »Ein so grausames Wissen« und »Vorrede zur Überschreitung« kommt mit der Betrachtung der Beziehungen des literarischen Sprechens zum Begehren ein zweites ontologisches Moment ins Spiel. Jedes Zeitalter besitzt laut Foucault ihr eigenes System »erotischer Erkenntnis« (DE I, 302), die eine Erprobung der Grenze (des Anerkannten und Erlaubten) und das Wissen darüber seitens des begehrenden Subjekts einschließt. Die ›Situations-Objekte‹ von Crébillon, die in Gestalt des Schleiers oder Spiegels bzw. als Zaubertrank Begegnungen zwischen den Subjekten ermöglichen und deren Austausch regeln, stellt Foucault in seiner Lektüre den ›Konfigurations-Objekten‹ vom Typ ›Käfig‹, ›Verlies‹, ›Maschine‹, wie man sie bei Jacques-Antoine Révéroni Saint-Cyr und bei Marquis de Sade findet, gegenüber, wo die begehrten Subjekte ausweglos gefangen sind und zu Objekten einer ›modernen Perversität‹ gemacht werden. Fortgeführt wird dieser Zusammenhang von Sprache und Begehren in der Georges Bataille gewidmeten »Vorrede zur Überschreitung«, wo Foucault die »Profanierung ohne Objekt« (DE I, 321) als eine leere, auf sich selbst bezogene Entheiligung charakterisiert und mit der »Möglichkeit einer nicht-positiven Bejahung« (DE I, 326) in Verbindung setzt, um nach einer detaillierten Analyse von Batailles *Die Geschichte des Auges* und anderen Texten Schlussfolgerungen für eine »nicht-dialektisch[e] Sprache der Philosophie« (DE I, 338) zu ziehen.

Als dritten Baustein seiner Literaturontologie thematisiert Foucault in dem Aufsatz »Der Wahnsinn,

Abwesenheit eines Werkes« die Beziehung des literarischen Sprechens zum Sein der Sprache unter dem Gesichtspunkt einer Aushöhlung des Werkes, bei der der Sinn »zurück- und in der Schwebe« gehalten und »eine Leere ein[ge]richtet« wird (DE I, 547). Die »befremdliche Nachbarschaft von Wahnsinn und Literatur« (DE I, 548) wird offenbar, wenn Foucaults Bestimmung des Wahnsinns als »*Abwesenheit eines Werks*« (DE I, 227) berücksichtigt und das wahnsinnige Sprechen als »[a]usgedörrte Wurzel des Sinns« (DE I, 229) begriffen wird. Foucault löst den Begriff des Wahnsinns aus seinen anthropologischen Verflechtungen und versteht ihn nicht mehr als Zustand einer Geisteskrankheit, sondern als eine Beziehung des literarischen Sprechens zur Leere der Sprache bzw. zu ihrem nicht-signifikativen Sein. Als eine in ihrer Selbstüberlagerung verstummenden Sprache ist der Wahnsinn für Foucault die »leere Form«, aus der das literarische Werk entsteht (DE I, 548).

Um die diskursiven Ausschließungsmechanismen zu beleuchten, betrachtet Foucault den Wahnsinn im Kontext der sprachlichen Verbote, von denen er zunächst drei unterscheidet: erstens Verbote, die den grammatischen Code betreffen (sprachliche Fehler), zweitens Verbote, die sich auf bestimmte Ausdrücke beziehen (blasphemische Wörter), drittens temporäre Verbote, die der Zensur unterstehen (DE I, 544 f.). Der Wahnsinn stellt in diesem Zusammenhang eine vierte Form des ausgeschlossenen Sprechens dar, denn er spricht gegen den Sprachcode Wörter ohne Bedeutung aus. Dazu wird einem Sprechen, das scheinbar mit dem anerkannten Code übereinstimmt, ein anderer Code unterlegt, so dass es sich in sich selbst verdoppelt. Es handelt sich um eine Art Verwicklung des Wortes in sich selbst; nicht Ausdruck des Zustands eines Sich-Verlierens, sondern eine Weise des Sprechens, das in seiner Aussage nichts als die Sprache artikuliert, in der es (etwas) aussagt. Laut Foucault war es Freud, der darauf hingewiesen hat, dass man den Wahnsinn im Zusammenhang mit der Selbstimplikation untersuchen müsse. Freud habe nicht die verlorene Identität eines Sinns wiederentdeckt, sondern die hereinbrechende Figur eines *absolut anderen* Signifikanten eingekreist (DE I, 546), denn dieser ist nicht mit einem Signifikat verbunden, um eine Sache zu bezeichnen, sondern indiziert die nicht-signifikative Leere der Sprache. Entsprechend teilt das ›wahnsinnige‹ Sprechen keinen geheimen oder verbotenen Sinn mit, sondern setzt sich als eine Rede, die sich selbst impliziert, gleichsam in der Falte der Sprache fest. Im Unterschied zum Wahnsinn bezeichnet die Literatur die ihr eigene Leere (die »leere Form«, aus der sie kommt) und konstruiert auf dieser Leere einen (mehr oder weniger) sinnvollen Diskurs. Das selbstimplizite Sprechen der Literatur wäre folglich wahnsinnend, aber nicht wahnsinnig (vgl. DE I, 262).

Selbstimplikation und Selbstreferentialität

Foucaults Literaturkonzept ist vielfach mit dem Strukturalismus in Zusammenhang gebracht worden. Ein Blick auf die Prämissen der Literaturontologie korrigiert jedoch dieses Bild, denn diese basiert auf einer anderen zeichentheoretischen Grundlage als die strukturale Analyse, die von der Selbstreferentialität sprachlicher Zeichen ausgeht. Der Unterschied zum Strukturalismus wird an dem von Foucault eingeführten Begriff der Selbstimplikation deutlich (DE I, 546–549). Während die Selbstreferentialität Zeichen voraussetzt, die auf ihr Funktionieren in einem Zeichenzusammenhang verweisen und damit *zeigen, dass sie zeigen*, wird bei der Selbstimplikation die Verweisungsfunktion suspendiert. Die Figurationen der Sprachverdoppelung können als Indikationen eines nicht-signifikativen Seins der Sprache aufgefasst werden, sofern sie *zeigen, dass sie nicht zeigen*. Als ein bloßes Gemurmel, als ein Sprechen, das nicht signifiziert, wäre ein selbstimplizites Sprechen noch nicht Literatur. Es muss die Leere, auf der es beruht, artikulieren, weshalb Foucault es als ein gegabeltes bzw. in sich gespaltenes, zur Sprache selbst zurückgewendetes, zirkuläres Sprechen ansieht (DE I, 334, 353, 548). Indem es zeigt, dass es nicht zeigt, wird das auf eine Sinnleere gerichtete selbstimplizite Sprechen davor bewahrt, sich in der Bedeutungslosigkeit zu verlieren, und konstituiert stattdessen einen Diskurs über die nichtdiskursive Leere, der in der abendländischen Kultur (auch) als Literatur anerkannt wird.

Das Neuartige an seiner Literaturkonzeption unterstreicht Foucault in der *Ordnung der Dinge*, wo er die These aufstellt, dass in der modernen Zeit die Literatur das ist, »was das signifikative Funktionieren der Sprache kompensiert (und nicht bestärkt)« (OD, 77). Für ihn kann Literatur deshalb auf keinen Fall ausgehend von einer Theorie der Bedeutung gedacht werden. Stattdessen zieht Foucault mit seiner Literaturontologie die Unterbrechung des Sinns in Betracht und beleuchtet das literarische Sprechen genau dort, wo es sich signifikativ zu entleeren beginnt und die ›Dynastie der Repräsentation‹ überwindet. Er folgt der Literatur dabei nicht auf dem Weg eines Sich-

nach-Innen-Wendens, sondern eines Außer-sich-Geratens. Entsprechend sucht Foucault in der Literatur nicht nach unendlichen Wiederholungen, die sich in Richtung auf ein Absolutes potenzieren, sondern nach solchen Sprachverdoppelungen, die durch winzige Abweichungen nicht zu sich selbst zurückkommen und einen »weiße[n] Raum in der Sprache« sichtbar machen, »der innerhalb des Wortes selbst eine arglistige, öde und fallenreiche Leere eröffnet« (RR, 22). Besonders interessant sind für Foucault in diesem Zusammenhang die Verfahren von Raymond Roussel, die auf einer Zerspaltung von Homonymen beruhen, die Trugbilder bei Pierre Klossowski, die etwas sagen und gleichzeitig etwas anderes vortäuschen, als sie sagen, sowie die Erzählkonstruktionen des *Nouveau roman*, die einen sprachlichen Raum umzirkeln, in dem sich die Dinge unmerklich simulieren und zum scheinbaren Abbild ihrer selbst werden.

Die historischen Seinsweisen der Literatur

Foucault unterscheidet drei historische Seinsweisen des literarischen Sprechens: das sprachliche Werk, die Literatur im engeren Sinne, wie sie gegen Ende des 18. Jh.s in Erscheinung tritt, und die moderne Literatur seit Mallarmé. Literatur im weiten Sinne wird dabei als eine Art selbstimplizites Sprechen konzipiert, das verschiedene historische Konfigurationen von Sprachverdoppelungen ausbildet.

Foucault zufolge macht sich das Sein der Sprache in ›klassischen‹ Werken durch Risse an der Oberfläche des Werkes bemerkbar, die auf den ersten Blick wie ein Lapsus oder Fehler anmuten. Am Beispiel von Diderots *Die Nonne* zeigt er, wie sich die Sprache in einer Erzählung gleichsam selbst erzählt. In der Erzählung berichtet die Nonne Suzanne ihrem Adressaten im selben Brief, den sie gerade zu schreiben im Begriff ist, wie sie diesen Brief schrieb, ihn versteckte, wie er fast gestohlen wurde und wie er dann über sichere Hände zu seinem Empfänger gelangte. In der gleichen Bewegung, wie sich die Sprache in dem Brief aktualisiert, absentiert sie sich, exponiert ihr Verschwinden und durchquert einen virtuellen Raum, wo sie ein Bild von sich selbst entwirft und »die Grenze zum Tod durch die Verdoppelung im Spiegel durchbricht« (DE I, 347). Auf diese Weise führt ein ›Versehen‹ des Autors zu einem Sich-Öffnen der Sprache für das System ihrer Selbstdarstellung, denn der Brief ist nichts anderes als eine Verdoppelung der Sprache um ihrer selbst. Die innere Verdoppelung und die Selbstbespiegelung sind nach Foucault die beiden wesentlichen Figurationen, durch die sich das Sein der Sprache im sprachlichen Werk artikuliert.

Mit dem Wandel des Verhältnisses zwischen Sprache und ihren Verdoppelungen entsteht gegen Ende des 18. Jh.s das, was heute als Literatur gilt. Die Sprache überlagert sich nicht mehr nur »in einer geheimen Vertikalität« (DE I, 347) im Werk selbst, sondern schafft eine Art ›unendliches Sprechen‹, ein »Gemurmel ohne Ende« (DE I, 349), das in der Vorstellung einer unendlichen Bibliothek mündet. Foucault kennzeichnet diese Veränderung bei Hölderlin und Sade. Hölderlins Bestreben war es, sprachlich den Raum zu umreißen, von dem sich die Götter abgewandt haben und in dem die Menschen in der Abwesenheit der Götter deren Zeichen deuten. Während vorher vom Tod zu künden hieß, dem Redner oder Schriftsteller Unsterblichkeit zu verheißen, stellt Hölderlin die Sprache der Literatur in den Raum, der durch den Tod der Götter eröffnet wurde, um damit ein »Band zwischen dem Werk und der Abwesenheit des Werkes, zwischen der Abwendung der Götter und der Verderbnis der Sprache« zu knüpfen (DE I, 281). Sades literarisches Werk sieht Foucault dem Anspruch entspringen, alles zu sagen und bis an die Grenze des Möglichen zu gehen, um das diskursive Universum seiner Zeit zu negieren und das herrschende Gesetz des Sprechens zu hinterfragen. Sades Vorhaben richtet sich darauf, in der Bestreitung der zeitgenössischen Philosophie alles bisher Gesagte zu überbieten, jedes mögliche Sprechen in der Souveränität eines Diskurses zu sammeln und das Mögliche in dieser Darstellung als Beweis gegen Gott, gegen die Natur, gegen das Menschliche usw. zu wiederholen. Seine bis zum Exzess gesteigerte ›saturnische Rede‹ verschlingt gleichsam jedes Sprechen. Um auch das künftig Mögliche einzufangen, muss unendlich weiter gesprochen werden. Der eigentliche Gegenstand des Sadismus ist für Foucault weder der Körper noch die Souveränität des Subjekts, sondern – ganz auf der Ebene des Diskurses – jenes ›unendliche Sprechen‹, jene per se unverwirklichte, aber unumschränkte Rede, die zur Literatur wird. In sich verdoppelt, benennt sie (auf der Darstellungsebene) und macht in einer zweiten Rede das Erzählte im Universellen geltend, indem sie dessen Möglichkeitsbedingung, sozusagen das (literarisch) Sagbare, inszeniert.

Um die Seinsweise des genuin literarischen Sprechens zu charakterisieren, ist die Figur des Risses, durch den sich an der Oberfläche des Werkes das Sein der Sprache kundtut, nicht mehr ausreichend. Es sind

zwei neue Figuren, die in der Literatur Sades zutage treten: die akribische, aber verkehrende Wiederholung dessen, was in Literatur und Philosophie bereits gesagt wurde, und die nackte Benennung dessen, »was als Äußerstes gesagt werden kann« (DE I, 351). Die Literatur erhält mit Sade den ontologischen Status der Infragestellung und Verwerfung der Sprache bzw. des Sagbaren.

Um seinen Ausführungen über die Seinsweise der Literatur eine größere Aussagekraft zu verleihen, geht Foucault auf ein noch ferner liegendes Beispiel ein: den Schauerroman. Obwohl der Schauerroman eine pathetisch-naive und nahezu transparente Sprache impliziert, die in ihrer Kommunikationsfunktion aufzugehen scheint, wird diese aufgrund der verwendeten Ironie zu zwei komplementären Sprechweisen verdoppelt – die eine unbefangen-naiv, die andere eine Parodie der ersten –, die sich gegeneinander wenden, sich zu überbieten und zu zerstören suchen. Im unaufhörlichen Wuchern und durch die gegenseitig sich überbietenden Steigerungen werden zwei charakteristische Figuren erkennbar: die Figur des Überflusses an schmückendem Beiwerk mit dem Effekt des »blutenden Gerippes«, wobei sich widersprechende Todesbilder überschneiden, und die Figur der »unendlichen Wellenbewegung«, wonach auf jede Episode eine neue folgen muss, die die vorangegangene weitertreibt (DE I, 353–354). Foucault zeigt auf, dass das kalkulierte Sich-selbst-Überbieten des Schauerromans so funktioniert wie der Exzess bei Sade: Beide bringen eine Unausgewogenheit in die Geschlossenheit des sprachlichen Werkes und lassen die Sprache aus sich heraustreten. Sie ist einerseits gezwungen, sich selbst zu reflektieren (die Bedingungen der Darstellung darzustellen), andererseits droht sie sich im Exzess (in der Überschreitung des Sagbaren) bzw. in der Komplexität der Kalkulationen zu verlieren und ist fortan dazu gezwungen, sich bis ins Unendliche zu verlängern. Das erklärt das unendliche Stellungsspiel bei Sade, das sich in Kombinationen über etliche Werke fortsetzt und nie enden zu wollen scheint, sowie die maßlosen Übertreibungen in den Schauerromanen, die in ihrer Wirkung einander zu übertreffen streben.

Mit Hilfe der Begriffe ›Rhetorik‹ und ›Bibliothek‹, die er statt im gewöhnlichen Sinn hier als Denkfiguren eines gegabelten und auf das Unendliche gerichtete Sprechen versteht, versucht Foucault, die Konfigurationen des sprachlichen Werkes und der Literatur voneinander zu unterscheiden. Die Rhetorik setzt ein gleichsam stummes, unenträtselbares und sich selbst gegenwärtiges Sprechen mit einem zweiten in Beziehung, welches das erste gemäß bestimmter Formen mit dem Anspruch wiederholt, dessen geheime Worte den Regeln der Kunst entsprechend zu offenbaren. Die Bibliothek hingegen, die einem unendlichen Schutzwall sich anhäufender fragmentarischer Sprachen gleicht, reduziert die »Doppelkette der Rhetorik« auf die »einfache, kontinuierliche und eintönige Linie einer sich selbst überlassenen Sprache« (DE I, 356), die nicht mehr die absolute Sprache des Ursprungs vergegenwärtigt, sondern unendlich fortläuft und sich verdoppelt, um mit den Figuren der Infragestellung und Wucherung, der Ironie und Parodie einen Raum von Selbstbespiegelungen und Selbstbildnissen entstehen zu lassen.

In »Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes« beleuchtet Foucault die dritte historische Konfiguration der Selbstdarstellung der Sprache. Seiner Ansicht nach ist das literarische Sprechen seit dem Ende des 19. Jh.s dabei, sich dem Wahnsinn anzunähern und zu einem Sprechen zu werden, das sich selbst aussagt und in der gleichen Bewegung die Sprache, die es als ein bestimmtes Sprechen dechiffrierbar werden lässt. Diese Seinsweise der modernen Literatur kündigt sich mit Mallarmés Vorhaben an, das Wort in seiner Form von seiner Bedeutung zu trennen. Die moderne Literatur hält ihre Sprache im Inneren eines Sprechens fest, »das letztlich nichts anderes sagt als diese Implikation« (DE I, 546).

Ein anschauliches Beispiel für ein selbstimplizites Sprechen, das am Rand des Wahnsinns sich in Richtung auf die Literatur bewegt, bietet das Werk von Raymond Roussel, dem Foucault eine ausführliche Studie gewidmet hat (RR). Roussels Texte höhlen die gewöhnliche Sprache aus und siedeln die Literatur genau in diesem Hohlraum an, wozu Roussel bestimmte Verfahren entworfen hat, die eine Wiederkehr mit Abweichung zum Konstitutionsprinzip seiner Texte machen. Die Bedeutung jedes einzelnen Wortes in dem am Ende wiederholten Ausgangssatz ändert sich im Verlauf der Erzählung derart, dass eine Leere innerhalb des Wortes, d. h. zwischen seiner sprachlichen Form und seiner Bedeutung eröffnet wird. Indem Roussel mehrere solcher Sätze in den Text versenkt, lässt er ein Netz von Differenzen entstehen, das Foucault gleichsam als konstitutiv für die moderne Literatur ansieht. Die Wörter werden in ihren Formen zerlegt und zu einer Sprachmaschinerie zusammengesetzt, damit aus ihnen andere Wörter hervorgehen, die bislang ungesagte Dinge zur Sprache bringen, beispielsweise der berühmt gewordene Helot aus Korsettstangen, der sich auf Schienen von Kalbslungen

bewegt (Roussel 1980, 12–13). Mit seinen sonderbaren Konstruktionen verdoppelt Roussel nicht das Reale durch eine fiktive Welt. Vielmehr entdeckt er durch die Verdoppelungen der Sprache einen »ungeahnten Raum«, den er »durch bis dahin ungesagte Dinge *abdeck[t]*« (RR, 22).

Der literaturontologische Fiktionsbegriff

Mit der Literaturontologie erklärt Foucault den traditionellen Fiktionsbegriff, wonach Literatur im Sinne einer fiktionalen Darstellung zu verstehen ist, für obsolet. Literatur erscheint ihm während seiner ontologischen Denkphase als eine sprachliche Figuration, die durch Formen der Verdoppelung das Sein der Sprache zur Sprache bringt, kurz als Figuration der Sprache in ihrem Sein. Fiktion wäre folglich im Sinne eines sprachlichen Simulakrums aufzufassen.

In »Distanz, Aspekt, Ursprung« führt Foucault in Anlehnung an Sollers' Studie *L'intermédiaire* (1963) sein Verständnis des Fiktionsbegriffs aus. Fiktion setzt er in Beziehung zu dem Bereich des ›Zwischen‹, in dem die Dinge in der Schwebe gehalten werden, zu jenem »Durchgangsraum«, aus dem die Dinge wie Pfeile gleich »die vor uns liegende Dichte durchdringen« und für uns somit erst in Erscheinung treten (DE I, 375). ›Fiktion‹ bezieht sich folglich auf eine Erzählrede, die den Raum einer der Sprache inhärenten Distanz zur Darstellung bringt. Das Fiktive liegt in »eine[r] der Sprache eigene[n] Entfernung« begründet, »die ihren Platz in der Sprache hat, die aber ebenso die Sprache ausbreitet, zerstreut, verteilt und eröffnet« (DE I, 381).

Foucault entwickelt seinen Fiktionsbegriff an literarischen Texten von Alain Robbe-Grillet, Philippe Sollers, Jean-Louis Baudry, Jean Thibaudeau, Marcelin Pleynet und untersucht in deren Texten und sprachlichen Konstruktionen, wie die dargestellten Dinge von sich selbst abgerückt werden und eine Grenzlinie sichtbar werden lassen, eine »unsichtbare Klinge« (DE I, 375), um die sich alle Erscheinungen zu drehen scheinen. Diese Denkfigur des welteröffnenden Schnitts lässt sowohl an Heideggers »Schied« (Heidegger 1959, 24–32) als auch an Derridas *différance* denken und weist voraus auf den diskursanalytischen Grundsatz, dass der Diskurs die Gegenstände hervorbringt, von denen er spricht (AW, 74), und zwar in einem »Raum der Differenzierung«, in dem die Unterschiede erst auftauchen (AW, 133). Für Foucault ist also die ausdifferenzierende Differenz, d. h. die Bedingung dafür, dass die Dinge (in der Sprache) erscheinen, das Organisationsprinzip der Fiktion. Sichtbar geworden ist dieses Prinzip durch die Analyse derjenigen Verfahren, durch die das selbstimplizite Sprechen, das Foucault im Zusammenhang mit den Sprachverdoppelungen untersucht, einen Raum sprachlicher Distanz markiert. Auch dabei spielen für Foucault die Verfahren Roussels eine besondere Rolle, denn sie legen jene Differenz innerhalb der Wörter offen und führen zur Zerspaltung der Identität der Wörter. Daran anschließend thematisiert Foucault den *Nouveau roman* und die im Umkreis der Gruppe *Tel quel* entstandenen Texte als ein streng geregeltes (Aus-)Sprechen der Distanz der Sprache (DE I, 384). Für Foucault nähert sich die moderne Literatur in ihrer Selbstbezüglichkeit nicht bis zum Brennpunkt der Darstellung sich selbst an, indem das literarische Sprechen sich selbst bezeichnet und die Darstellung darstellt, sondern es entfernt sich soweit wie möglich von sich selbst und bildet ein Netz von Differenzen aus, »dessen verschiedene Punkte gleichen Abstand von ihren jeweiligen Nachbarn haben und sich im Verhältnis zu allen Übrigen in einem Raum befinden, der sie zugleich aufnimmt und voneinander trennt« (DE I, 672). Foucault beleuchtet diesen Raum aus verschiedenen Perspektiven und problematisiert ihn zunächst ontologisch als einen »Raum der Sprache«, in dem das Sein der Sprache ›aufscheint‹ (DE I, 344 f.), dann als »Bibliothek«, in der sich die Existenzbedingung der Literatur als das Sagbare manifestiert (DE I, 355 f.), mit Blick auf die moderne Literatur als Netz von Differenzen (DE I, 383 f., 672), in dem die Signifikanten zerstreut werden, und in der *Archäologie des Wissens* schließlich als »Raum der Differenzierung«, in dem die signifikativen Differenzen erst hervorgebracht werden (AW, 133).

Literaturontologisch ist die Bibliothek mit der Formierung der Literatur verbunden, das Netz von Differenzen hingegen mit der selbstimpliziten Rede der modernen Literatur. Die Imagination wird in diesen Sprachräumen ebenso aufgelöst und als konstitutives Prinzip der Fiktion zum Verschwinden gebracht wie das sprechende Subjekt. In seinen Ausführungen zu Flauberts *Die Versuchung des Heiligen Antonius* zeigt Foucault, dass die moderne Phantastik des 19. Jh.s ihren Ort nicht im ›Schlaf der Vernunft‹ hat, sondern im gelehrten Fleiß: Das Chimärische entfaltet sich »in der lärmgedämpften Bibliothek mit ihren Büchersäulen, ihren aufgereihten Titeln und ihren Regalen [...]. Das Imaginäre haust zwischen dem Buch und der Lampe« (DE I, 402). Für Foucault errichtet sich das Imaginäre nicht in Abgrenzung zur Realität, um diese zu negieren

oder zu kompensieren, sondern »erstreckt sich zwischen den Zeichen, von Buch zu Buch, im Zwischenraum des nochmals Gesagten und der Kommentare«; es ist ein »Phänomen der Bibliothek« (DE I, 403). Was Flaubert selbst als das lebendige Sprudeln seiner wahnhaften Imagination empfunden haben mag, entstammt der Geduld eines akribischen Wissens, das er den Archiven und Bibliotheken entnahm. Das einzelne Buch bezieht sich auf alles schon Geschriebene, umspannt es, bestreitet es, um sich selbst zu behaupten. Erst dieser Bezug zum Geschriebenen, zur Bibliothek, macht das Buch zur Literatur. Das heißt, dass die Fiktion jedes einzelnen Buches durch das Verbindungsnetz des schon Geschriebenen bedingt wird.

Am radikalsten wird die Auslöschung der subjektiven Imagination bei Roussel vollzogen, wenn er sie einem strengen Gesetz der Sprache unterwirft, um »den unvermeidbarsten der Zufälle gemäß dem am wenigsten aleatorischen Diskurs zu organisieren« (RR, 50), so dass der Zufall nichts anderes mehr ist, als »das unwahrscheinliche Zusammentreffen von Wörtern in Diskurs zu verwandeln« (DE I, 554). Mit Blick auf den Fiktionsbegriff ist Roussels Werk aber noch aus einem anderen Grund interessant, denn seine Fiktionen stellen insofern einen Sonderfall dar, als sie an der Textoberfläche lediglich den Anschein erwecken, dass sie signifizieren. Wird ein Helot auf Korsettstangen aus Kalbslungen beschrieben, so folgt die fiktionale Darstellung dem Kalkül streng geregelter Konstruktionsverfahren. Roussels Sprachmaschinen erzeugen sprachliche Figurationen (Fiktionen), die auf der Folie des herrschenden Diskurses zwar absurd erscheinen, aber gleichzeitig als absurde Konstruktionen signifiziert werden, während die Signifikation als fingiert bzw. fiktiv offenbar wird. Mit seiner *fiktiven Signifikation* markiert Roussel den äußersten Rand des literarischen Diskurses, denn selbst ein an der Avantgarde ausgerichtetes Verständnis von Literatur setzt, selbst wenn über den Zufall, die Unordnung, die Leere oder das Surreale gesprochen wird, immer noch Zeichen voraus, die signifizieren.

Literaturontologische Lektüren

Mit der Suspendierung des Sinns und dem sprachontologischen Fiktionsbegriff macht Foucaults Konzeption des literarischen Sprechens eine neue Lektüreweise erforderlich: Man entziffert nicht Zeichen »durch ein System von Differenzen, sondern verfolgt Isomorphismen durch eine Dichte von Analogien«. Es handelt sich nicht mehr um eine Lektüre im Sinne einer Entzifferung von Zeichen, sondern um eine »Sammlung des Identischen« mit dem Ziel, auf das hin vorzustoßen, »was ohne Differenz ist« (DE I, 377), in Richtung eines Raumes der Differenzierung also, der im Begriff ist, sich zu öffnen. Mit dieser Direktive unterstreicht Foucault noch einmal den Unterschied seiner Literaturontologie zur strukturalen Analyse der Signifikationsprozesse. Für eine Literaturontologie haben die Differenzen nur einen Wert, sofern sie Übergang sind: »eher Relais als Zeichen, Fußspuren, leere Strände, auf denen sich nichts aufhält, aber wodurch sich von ferne ankündigt [...], was von Anfang an das Selbe war« (DE I, 377).

Den Ausgangspunkt für seine ontologische Lesart bezieht Foucault aus der These, dass die Sprachverdoppelung, selbst wenn sie verborgen ist, konstitutiv sei für das Sein der Sprache als Werk, und dass die Zeichen bzw. sprachlichen Figurationen, die in einem literarischen Text zutage treten, wie »ontologische Hinweise« aufgefasst werden müssten (DE I, 346). Dies können kreis- oder spiralförmige Strukturen der Einschließung oder der Rückkehr sein, wie sie Foucault in »Distanz, Aspekt, Ursprung« und in »Die Sprache des Raumes« analysiert, oder Figurationen, die wie »stumm[e] Metaphern« (DE I, 386) wirken.

Mit einer dieser ›stummen‹ Figurationen des Seins der Sprache befasst sich Foucault in der »Vorrede zur Überschreitung«, wenn er das in Batailles Erzählung *Die Geschichte des Auges* als verdreht dargestellte und schließlich im Exzess aus seiner Höhle herausgerissene Auge untersucht. Im Vorfeld seiner Lektüre konfrontiert Foucault zwei Sichtweisen. Gemäß der einen fungiert das Auge gleichzeitig als Spiegel und Lampe: Als Spiegel fängt es das Licht der Welt auf und transformiert es in ein Bild der Welt, welches die Welt erhellt und das Auge zu einer Lampe werden lässt. In der Philosophie der Reflexion erhält das Auge sein Vermögen zum Sehen dadurch, dass es sich selbst immer innerlicher wird, bis es die reine Transparenz des Blicks erreicht. Das heißt, dass es hinter jedem Auge ein weiteres gibt, das wiederum das sehende Auge sieht und erhellt. In dieser sich fortsetzenden Verinnerlichung bildet sich die Souveränität des Bewusstseins. Bei Bataille stellt Foucault jedoch eine umgekehrte Bewegung fest, mit der er die zweite Sichtweise verknüpft. Das Auge wird nicht als Organ des Sehens konzeptualisiert, sondern als Medium des Blicks; es erscheint als »weiße, über ihre Nacht verschlossene Kugel«, die »den Kreis einer Grenze zieht, die allein der Einbruch des Blickes durchbricht« (DE I, 334).

Der Blick ist selbst schon eine Überschreitung, durch die »das Auge in seinem augenblicklichen Sein« konstituiert wird und die das Auge in einem »leuchtende[n] Rinnsal« mit sich reißt, der sich über die Welt ergießt und in Batailles Erzählung schließlich verschiedene Gestalten annimmt: Tränen, Blut, Milch, Sperma. Der überschreitende Blick wirft dabei das Auge aus sich selbst heraus. Zurück bleibt »die kleine weiße, blutgeäderte Kugel eines seiner Höhle entnommenen Auges, dessen kugelförmige Masse jeden Blick ausgelöscht hat« (DE I, 335). An diesem Punkt wird das Auge »absolut gesehen« und dennoch »außerhalb jeglichen Blicks« (DE I, 335), d. h. als ein sich selbst genügendes Objekt und nicht mehr metaphorisch als Spiegel oder Lampe. Sobald das Auge aus seiner Höhle herausgerissen wird und seine blinde, weiße Gegenseite zeigt, überschreitet es, indem es sich dem Tag verschließt und den Tag in die Nacht verkehrt, die Grenze seines eigenen Blicks. Mit anderen Worten: Das herausgerissene Auge blickt nicht mehr, sondern lässt seine Existenzbedingungen in Erscheinung treten: die leere Augenhöhle. Das Herauslösen des Auges tötet den Blick, während die leere Höhlung das Schauspiel einer Abwesenheit bietet: Das philosophierende Subjekt ist aus sich selbst herausgeworfen; die philosophische Sprache spricht nunmehr aus der Leere, die das aus seiner Höhle gerissene Subjekt hinterlassen hat. Batailles Erzählungen inszenieren dieses Schauspiel der Leere als erotisches Spiel, wo verdrehte und herausgerissene Augen nicht nur den Liebestod verdeutlichen, sondern »den Tod schlechthin« (DE I, 336), der für Bataille mit der Erfahrung vom Tod Gottes verbunden ist. Im Roman *Das Blau des Himmels* werden die Akteure schließlich selbst zu Pupillen, die sich nach innen ihrer Höhlung zukehren, während sich über den Liebenden auf dem Friedhof der Himmel wie eine leere Augenhöhle bzw. wie ein mächtiger Totenkopf ausbreitet.

Foucault begreift das verdrehte Auge bei Bataille als ein ausgehöhltes Zeichen, das im Gegensatz zur Metapher der Lampe wie »ein kleiner nächtlicher Augapfel« wirkt, »aus dem ein seltsames Licht hervorquillt, das die Leere bezeichnet« (DE I, 334). So wie sich das verdrehte Auge der »zentralen Dunkelheit« zuwendet, »die es mit einem Blitz durchleuchtet und als Nacht erkennbar werden lässt« (DE I, 336), indiziert es als eine Art stumme Metapher das ›leere‹ Sein der Sprache und markiert den Augenblick, an dem die an ihre Grenze gelangte Sprache außer sich gerät, zerberstet und »von sich selbst in einer zweiten Sprache spricht, in der die Abwesenheit eines souveränen Subjekts ihre wesentliche Leere hervortreten lässt und ruhelos die Einheit des Diskurses zerbricht« (DE I, 338).

Die Überschreitung und die Grenze

In der »Vorrede zur Überschreitung« durchmisst Foucaults literaturontologische Lektüre zugleich einen philosophischen Raum und zieht eine Verbindung zwischen der Inszenierung des verdrehten Auges und der Erfahrung der Überschreitung bei Bataille, die einen Zusammenhang von Endlichkeit (dem Tod Gottes) und Sein (der Sprache) offenbar werden lässt, der mit dem Begriff der Grenze gedacht werden kann. Ausgangspunkt der Betrachtung ist die Feststellung, dass die Sexualität seit Sade durch ihren Diskurs ›entnatürlicht‹ wurde und für den modernen Menschen auf dreifache Weise eine Grenze markiert: die Grenze des Bewusstseins, denn sie bestimmt die Lesart des Unbewussten, die Grenze des Gesetzes, denn sie ist Inhalt des Verbotenen, und die Grenze der Sprache, sofern sie den Rand des Sagbaren bezeichnet. Der Diskurs der modernen Sexualität grenzt uns nicht von der Außenwelt ab, sondern bezeichnet uns selbst als Grenze. In der Bewegung einer unentwegten Profanisierung hat der Diskurs der Sexualität den modernen Menschen in eine ›Nacht‹ gerissen, in der Gott abwesend ist. In einer Welt aber, wo Gott tot ist und dem Heiligen kein positiver Wert mehr zukommt, ist die Profanisierung inhaltslos geworden, leer und auf sich selbst zurückbezogen (DE I, 320 f.).

Der Begriff der Überschreitung impliziert bei Bataille drei Perspektiven: eine ›innere Erfahrung‹ der grenzenlosen Grenze, eine auf sich selbst gerichtete Profanisierung, die zur leeren Geste wird, und eine Sprache der Überschreitung, die eine »nicht-dialektische Sprache der Grenze« ist, »die sich erst in der Überschreitung dessen, der spricht, entfaltet« (DE I, 334). Diese Sprache konstituiert sich bei Bataille in der Gleichzeitigkeit einer philosophischen Sprache, die die Subjektphilosophie zu überschreiten versucht, und einer literarischen Sprache permanenter Profanisierung und erotischer Exzessivität. Batailles Spiel unablässiger Grenzziehung und Überschreitung bewegt sich außerhalb der Dialektik, weil es nichts einander gegenüberstellt; es bejaht das begrenzte Sein, ohne das Unbegrenzte zu negieren, und umgekehrt bejaht es das Unbegrenzte, ohne die Begrenzung zu negieren. Es handelt sich um eine Affirmation der Teilung (nicht der Teile).

Batailles Sprache der Grenze öffnet sich auf diese Weise einem Erfahrungsraum, der in der Sprache der

Subjektphilosophie nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. Der Versuch, diese Erfahrung zu denken, führt zur Auflösung der Subjektphilosophie, zur Entmächtigung des autonomen Subjekts und fordert die Formierung einer neuen diskursiven Sprache. Foucault beschreibt diese Sprache, die er bei Bataille findet, als ›felsig‹, da sie eine gewisse Dinghaftigkeit besitzt, als brüchig, denn ihre Zerklüftungen werden nicht durch den dialektischen Widerspruch geglättet, und als zirkulär, denn sie zieht sich in ihrer leeren Selbstbezüglichkeit auf die Infragestellung ihrer Grenzen zurück (DE I, 334). In seinen Ausführungen zu Bataille beginnt sich für Foucault der diskursive Raum zu öffnen, in dem sich die Frage nach dem Sein der Sprache mit den Figuren der Überschreitung verbindet, die die ontologische Leere anzeigen, welche der Tod Gottes an den Grenzen des abendländischen Denkens hinterlassen hat. Mit den Kategorien der Verausgabung, des Exzesses, der Grenze und Überschreitung hat Bataille Möglichkeiten gefunden, die Grenze nicht nur der Subjektphilosophie, sondern auch des empirischen Wissens vom arbeitenden und begehrenden Menschen zu bezeichnen. Für Foucault verschiebt sich mit dieser Fragestellung der Blick allmählich auf die Wissensformationen, deren Regeln, Produktions- und Ausschließungsmechanismen.

Das Denken des Außen

Der 1966 publizierte Aufsatz »Das Denken des Außen«, der das Werk des Schriftstellers und Literaturkritikers Maurice Blanchot zum Gegenstand hat, schließt den sprachontologisch geprägten »literarische[n] Zyklus« im Denken Foucaults ab und leitet zu einer diskursanalytischen Konzeption moderner Literatur über. In dem Aufsatz geht es Foucault darum, den Zusammenhang zwischen einem Sprechen, welches das nicht-signifikative Sein der Sprache indiziert, und einem Denken zu ergründen, das sich von der Innerlichkeit des herrschenden Diskurses absetzt, um ein nicht-diskursives Außen kenntlich zu machen, das sich nicht in die Innerlichkeit des Diskurses hineinholen lässt, sondern ihn als Ausgeschlossenes gleichsam bedingt. Foucault beginnt seine Überlegungen bei der Aussage »Ich spreche«, um den Fall eines gegenstandslosen Diskurses zu diskutieren, in dessen Vollzug jedes mögliche Sprechen ›vertrocknet‹ und das sprechende Subjekt zerstreut wird. Das »Ich spreche« begreift Foucault gerade deshalb, weil es keinen Sinn kommuniziert und auf nichts anderes verweist als auf die leere Position des Sprechenden, als ein Beispiel für die Ausbreitung der Sprache in ihrem ›rohen‹ Sein. Analoges beobachtet er an bestimmten Texten der modernen Literatur, die in ihrer Selbstbezüglichkeit einen Raum der Dispersion und Leere anzeigt. Neu in diesem Aufsatz ist nun der Gedanke, dass in dem selbstimpliziten Sprechen der modernen Literatur, aus dem das Subjekt ausgeschlossen ist, sich eine »Erfahrung des Außen« freisetzt, und dass sich mit dieser Erfahrung innerhalb des modernen Denkens die »möglicherweise unaufhebbar[e] Unvereinbarkeit« zwischen dem Sein der Sprache und dem Selbstbewusstsein des Subjekts in seiner Identität offenbart (DE I, 673). Das ›Außen‹, von dem in diesem Text die Rede ist, bezieht sich auf die diskursive Ordnung des modernen Subjektdenkens, die sowohl das Subjekt in seiner Identität als auch die Kommunikation eines Sinns und damit die Signifikation zur Voraussetzung hat. Ein Sprechen des Seins der Sprache aber ist mit der Idee einer diskursiven Ordnung nicht mehr vereinbar.

Für Foucault ist die Erfahrung des Außen notwendig an eine Sprache gebunden, die gewissen Regeln folgt und einen besonderen Diskurs konstituiert, den er bei Blanchot nachzuweisen versucht. Erst die Diskursivierung der Erfahrung des Außen ermöglicht es, von einem »Denken des Außen« zu sprechen. Spuren eines »Denkens des Außen« findet Foucault bereits im frühen Mittelalter, wo es an den Rändern des Christentums ›umherirrte‹, bei Sade, wo es sich als nacktes Begehren zu Wort meldet, in Hölderlins Dichtung, wo es »die schillernde Abwesenheit der Götter« verkündet (DE I, 674 f.). Ende des 19. Jh.s taucht es dann bei Mallarmé wieder auf; schließlich bei Antonin Artaud, bei dem sich die diskursive Sprache in der Gewalt des Körpers auflöst, bei Pierre Klossowski, der in seinen Romanen die Äußerlichkeit der Trugbilder in Szene setzt, sowie in Batailles nicht-dialektischem Spiel von Überschreitung und Grenzsetzung.

Die hier vorgenommene Historisierung eines ›Denkens des Außen‹ stellt gleichzeitig eine Rekonzeptualisierung der literaturontologischen Geschichte eines selbstimpliziten Sprechens dar. Foucault fragt jetzt nicht mehr nach den Formen der Sprachverdoppelung und den Figurationen eines Seins der Sprache, sondern danach, welche diskursive Ordnung ein Sprechen finden kann, das jenes nicht-signifikative Sein der Sprache indiziert, und welche Funktion es in Bezug auf die bestehende diskursive Ordnung hat. In der Überschneidung von Blanchots Fiktion, die nicht darin besteht, das Unsichtbare sichtbar zu machen, sondern »zu zeigen, wie unsichtbar die Unsichtbarkeit des

Sichtbaren ist« (DE I, 678), und seiner nach außen gerichteten Reflexion, die mit den Begriffen des Neutrums, der permanenten Infragestellung und Wiederholung operiert und eine Umkehrung der Innerlichkeit bewirkt, erkennt Foucault einen »Diskurs über den Nichtdiskurs jeglicher Sprache« (DE I, 679). Die Figuren der Selbstdarstellung der Sprache, durch die sich ein nicht-signifikatives Sein der Sprache artikuliert, können vor diesem Hintergrund als diskursive Ereignisse eines Diskurses über den Nichtdiskurs aufgefasst werden. Dementsprechend bilden die diskursiven Konstruktionen eines nicht-diskursiven Außen den Untersuchungsgegenstand einer Diskursanalyse moderner Literatur. Zu diesen Konstruktionen zählen u. a. Roussels fiktive Signifikation und das Spiel der Überschreitung bei Bataille.

Deontologisierung

Mitte der 1960er Jahre setzt bei Foucault eine diskursanalytische Reformulierung ein, die mit einer umfassenden Deontologisierung einhergeht. Diese ist für Foucault mit der Frage nach der diskursiven Ordnung bzw. Funktion verknüpft. Ansatzpunkte dazu finden sich bereits in »Die Fabel hinter der Fabel«, wo Foucault die Sprecherpositionen im literarischen und wissenschaftlichen Diskurs bei Jules Verne untersucht. In die Phase der Deontologisierung fällt auch der 1969 gehaltene Vortag »Was ist ein Autor?«, der zu den meistrezipierten Texten aus den *Schriften zur Literatur* zählt. Foucault fasst hier einige diskursanalytische Konsequenzen für die Literaturanalyse zusammen, besonders in Hinblick auf die Autorfunktion. Zunächst muss er jedoch feststellen, dass die diskursive Analyse der Autorfunktion blockiert wird, zum einen durch den Begriff des Werkes, zum anderen durch den Begriff der *écriture*, wie er bei Roland Barthes und den strukturalistischen Texttheoretikern Anwendung findet. Seine Kritik ist aber auch gegen Jacques Derrida gerichtet, der seiner Ansicht nach eine Transzendentalisierung der Schrift vornimmt (DE I, 1011).

Im Gegensatz zu Barthes behauptet Foucault nicht den ›Tod des Autors‹, sondern plädiert dafür, dass der Autor als Erklärungskategorie zugunsten spezifischer Formen des Diskurses zurücktreten müsse. Die konkrete Analyse beginnt Foucault mit der Funktion des Autors, eine Aneignung und eine Klassifikation von Diskursen zu ermöglichen. Der Autorname übernimmt außerdem die Funktion, eine bestimmte Seinsweise des Diskurses zu kennzeichnen, so dass bestimmte Texte aufgrund der Zuschreibung zu einem Autor einen besonderen Status erhalten. Weiterhin interessiert sich Foucault für die Genese und die historischen Modifikationen der Autorfunktion. Nach der Darlegung der Autorfunktion als Prinzip der Gruppierung und Verknappung von Diskursen schlägt er als Alternative den Begriff des Diskurs- bzw. »Diskursivitätsbegründers« vor. Den Diskursivitätsbegründer unterscheidet vom Autor, dass er nicht nur den Bereich bestimmter Ähnlichkeiten und Analogien erschließt, wiederverwendbare Strukturen bereitstellt und Gelegenheit zum Kommentar gibt, sondern auch, dass er eine »unbegrenzte Diskursmöglichkeit« (DE I, 1022) eröffnet, indem er die Formationsregeln für andere Texte schafft.

Literaturontologie und Wissensarchäologie

Mit der *Ordnung der Dinge* hat Foucault den Punkt erreicht, an dem die Ontologie der Literatur überwunden wird. Doch wird sie nicht einfach ersetzt, sie bildet vielmehr die ›dunkle‹ Rückseite der Diskursanalyse und geht mit ihren Prämissen in die Wissensarchäologie ein. Das lässt sich an dem Umstand verdeutlichen, dass die in der *Ordnung der Dinge* untersuchten Empirizitäten der menschlichen Existenz (Sprache, Leben, Arbeit) in den Überlegungen zur Literatur bereits in ihren Negationen vorgeprägt sind: statt der sprachlichen Ordnung (Diskurs) das Sein der Sprache als Gesetz des (selbstimpliziten) Sprechens, statt Leben der Tod, statt Arbeit das Begehren. In der *Ordnung der Dinge* ist die Literatur insofern relevant, als sich in ihr ein epistemisches Wissen manifestiert bzw. sie die Grenzen der jeweiligen Episteme anzeigt (OD, 78–82, 263 f., 299, 365 f., 458 f.). Das Sein der Sprache begreift Foucault als den blinden Fleck der modernen Episteme, als deren Außen; nur die Literatur lässt an dieses Sein »erinnern« (OD, 76), aber nur dann, wenn sie nicht ausgehend von einer Theorie der Bedeutung gedacht wird.

In der Wissensarchäologie erscheint das Sein der Sprache als epistemologischer Fluchtpunkt, von dem aus eine Analyse der Bedingungen moderner Diskursivität möglich wird; es markiert einen Außenstandpunkt, von dem aus die epistemische Formation des modernen Wissens in den Blick genommen werden kann. Die Annahme eines Seins der Sprache bietet Foucault den Einstieg in eine epistemologische Problemstellung, bei der es darum geht, den Raum sichtbar zu machen, an dem die Bedingungen des Wissens

und die Differenzierungen eines Sprechens, das Anspruch auf Wahrheit erhebt, zu finden sind. Seine Überlegungen zur Literatur stellen keine philosophische Reflexion über die ästhetische Erfahrung von Literatur dar, sondern eine Reflexion der Formen epistemischer Hintergehbarkeit mit dem Ziel, eine Methode zu entwickeln, mit der die epistemischen Kohärenzprinzipien und diskursiven Regelmäßigkeiten beschrieben werden können. Dafür war es notwendig, der Spur eines ›andersartigen‹ Diskurses zu folgen, der ein Außen der herrschenden Diskursivität indiziert. Diesen ›andersartigen‹ Diskurs fand Foucault unter der Voraussetzung einer literaturontologischen Fragestellung in der Literatur. Als ein Diskurs über den Nichtdiskurs markiert ein kleiner, aber für Foucault wichtiger Teil der Literatur die Grenze der modernen Wissensformation und ihrer Diskursivität.

Literatur

Blanchot, Maurice: *La part du feu*. Paris 1949.
Blanchot, Maurice: *Der literarische Raum*. Zürich 2012 (frz. 1955).
Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1983).
Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).
Geisenhanslüke, Achim: *Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung*. Opladen 1997; überarb. Neuauflage: *Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Michel Foucault*. Heidelberg 2007.
Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.
Klawitter, Arne: *Die »fiebernde Bibliothek«. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003.
Klawitter, Arne: Foucaults Ontologie der Literatur. In: Michel Foucault: *Die große Fremde. Zu Wahnsinn und Literatur*. Zürich/Berlin 2014, 187–206.
Quadflieg, Dirk: *Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Moderne*. Berlin 2006.
Roussel, Raymond: *Eindrücke aus Afrika* [1910]. München 1980 (frz. 1963).
Staszak, Heinz-Jürgen: Das sehende und das blickende Auge. Eine empirische Lektüre einer Foucault-Lektüre. In: Moritz Baßler/Ewout van der Knaap (Hg.): *Die (k)alte Sachlichkeit. Herkunft und Wirkungen eines Konzepts*. Würzburg 2004, 197–210.
Wunderlich, Stefan: *Michel Foucault und die Frage der Literatur*. Frankfurt a. M. 2000.

Arne Klawitter

16 Schriften zur Kunst

Obgleich Foucault immer wieder seine besondere Vorliebe für Malerei bekannt hat, lassen sich seine Schriften zur Kunst an einer Hand abzählen. Seine viel gerühmte »Kunst des Sehens« (Rajchman 2000) bezog sich nicht allein auf die bildenden Künste, sondern auch und gerade auf außerkünstlerische Erscheinungen. Die Malerei konnte nur ein möglicher Gegenstand für eine Wahrnehmung sein, deren Sensibilität auf räumliche Anordnungen gerichtet war: seien es Gefängnisse, Asyle oder Krankenhäuser (Said 1989). Dabei ist es kein Zufall, dass Foucault seine Theorie der Sichtbarkeiten nicht anhand der bildenden Kunst, sondern am Beispiel der Architektur formuliert hat. Was er 1975 in *Überwachen und Strafen* paradigmatisch anhand des Panoptikums aufzeigt, ist eine Organisationsform des Raumes, die nicht nur selbst sinnlich gegeben ist, sondern die zuallererst sichtbar macht. Als eine visuelle Technologie, die Blickachsen legt und Aufmerksamkeiten verteilt, verkörpert sich dieses Sichtbare noch vor der Malerei in konkreten Orten und Territorien.

Einer der wesentlichen Einsatzpunkte Foucaults ist es in den 1970er Jahren, die Sphäre des Visuellen der Phänomenologie zu entziehen, um sie zum Gegenstand einer archäologischen bzw. genealogischen Untersuchung zu machen. Da im Sichtbaren Wissen und Macht sich manifestieren, gilt es die materiellen wie institutionellen Praktiken zu untersuchen, welche ihre je unterschiedliche Repräsentationsform ermöglichen. Es sind diese Analysen Foucaults – und nicht seine Schriften zur Kunst – die für die neuere Wissenschaftsgeschichte ebenso modellbildend werden, wie für die Bild- und Kulturwissenschaft. Nicht zu unrecht haben sie ihm den Ruf eines »Pionier[s] des jüngeren *visual* oder *iconic turn*« (Raulff 2004, 16) eingebracht. Das erst in *Überwachen und Strafen* auf den Begriff gebrachte Konzept der Sichtbarkeit (Deleuze 1987, 50), wirft jedoch auch ein Licht auf Foucaults Bildwahl in seinen Schriften zur Kunst: Es vermag zu erklären, warum er sich nicht mit Abstraktion und Konzeptkunst beschäftigt hat, sondern sich ausschließlich Werken widmete, die sich auf figürliche Malerei beziehen.

Während mancher Autor in der modernen Kunst ein wichtiges Modell für Foucaults Theorie der Sichtbarkeiten gesehen hat (Deleuze 1987, 76; Rajchman 2000), muss zumindest bemerkt werden, dass die spätere Konzeption in seinen Ausführungen zur Malerei bereits präfiguriert ist. Die Darstellungen werden auf jene konstitutiven Praktiken hin untersucht, denen sie ihr Erscheinen verdanken. Dem Blick Foucaults werden Bilder zu Kristallisationsflächen, in denen sich die zugrunde liegende Ordnung einer Sichtbarkeit zeigt: sei es die Funktionsweise der klassischen Repräsentation (Velázquez), die Physik des Tafelbildes (Manet), das Zusammenspiel von Figur und Sprache (Magritte) oder die endlose Zirkulation der Trugbilder (Fromanger). Das Auftauchen der je spezifischen Sichtbarkeit an der Oberfläche der Malerei ist dabei stets an eine Diskontinuität gebunden. So unterschiedlich die Bilder auch sind – in Foucaults Betrachtung wird ihr verbindendes Merkmal, dass sie eine visuelle Organisationsform freilegen. Die ausgewählten Gemälde markieren darum stets einen Punkt, an dem eine überlieferte Funktionsweise des Bildes unterbrochen wird und neue bildnerische Gestaltungsweisen unter nun veränderten Bedingungen möglich werden.

Foucaults früheste Schrift zur bildenden Kunst ist zugleich seine berühmteste: Es handelt sich um eine Beschreibung von Diego Velázquez *Die Hoffräulein*, die er 1965 zunächst in *Le Mercure* de Paris veröffentlicht (DE 1, 603–621), um sie ein Jahr darauf der *Ordnung der Dinge* voranzustellen. 1968 erscheint unter dem Titel »Ceci n'est pas une pipe« sein Essay über René Magritte in *Les Cahiers du Chemin* (DE 1, 812–830); eine erweiterte und überarbeitete Fassung wird 1973 bei den Éditions Fata Morgana publiziert (F 1974). Ein verschiedentlich erwähntes Buchmanuskript, sowie eine Reihe von Vorträgen in den Jahren zwischen 1967 und 1971 bezeugen Foucaults Beschäftigung mit der Malerei Eduard Manets. Lediglich der Vortrag vom 20. Mai 1971 im Club Tahar Haddad in Tunis ist in einer Mitschrift von Rachida Triki dokumentiert (F 1999). 1975 schließlich datiert der Text »Die photogene Malerei (Präsentation)« (DE 2, 871–882), der anlässlich einer Ausstellung von Gérard Fromanger veröffentlicht wird. Er reiht sich in eine Folge kürzerer Katalogtexte und Ausstellungsrezensionen ein, die sich mit Werken zeitgenössischer Künstler wie Rebeyrolle, Byzantios, Defert, Michals u. a. befassen. Außerdem verfasst Foucault Betrachtungen zu Warhol und Picasso, die nicht publiziert wurden. Neben diesen eigenständigen Schriften stehen seine Hinweise zur Malerei von Bosch, Brueghel, Dürer, Bouts und Goya in *Wahnsinn und Gesellschaft* (Gelhard 2001, 240–245), sowie Überlegungen zu Géricault, Delacroix und wiederum Goya in *Geburt der Klinik*.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_16

Die klassische Repräsentation: *Die Hoffräulein*

Foucaults Überlegungen zur Malerei finden ihren Auftakt in der berühmten Beschreibung eines der großen Rätselbilder der Kunstgeschichte: Diego Velázquez 1656 gemaltes Werk *Die Hoffräulein*. Im Kontext seiner Schriften zur Kunst kommt Foucaults Ausführungen zu Velázquez insofern eine besondere Stellung zu, als sie in seine Analyse der Episteme der Klassik eingebettet sind. Obgleich erst nachträglich der *Ordnung der Dinge* vorangestellt, präsentiert er *Die Hoffräulein* als Modell einer neuen Konfiguration des Wissens: Das Gemälde von Velázquez macht das Denken der Klassik sichtbar. Es ist eine malerische »Repräsentation der klassischen Repräsentation« (OD, 45).

Im Mittelpunkt der Bildbeschreibung Foucaults stehen zwei wesentliche, aufeinander bezogene Aspekte des Gemäldes: der im Hintergrund des Bildraums angebrachte Spiegel und der Platz vor dem Bild. Wo gewöhnlich der Betrachter steht, kreuzen sich im Bild Velázquez' die Blicke. Hier fixiert der dargestellte Maler sein Modell, hierhin ist der Blick der Infantin Margarita und anderer Figuren gerichtet. Die Blicke aus dem Bild erweitern die dargestellte Atelierszene um den Raum des Betrachters, der zugleich der Raum des Modells und derjenige des Malers bei der Arbeit ist (Triki 1998, 114/115). Der Ort vor dem Bild wird – und darin folgt Foucault Velázquez' Bildlogik – zu einem integralen Bestandteil der dargestellten Szenerie: Er wird zu einer Leerstelle, die in einem Spiel der Substitutionen wechselweise durch den Maler, das Modell und den Betrachter ausgefüllt werden kann (Mazumdar 2004, 226). Mit dieser Lektüre nimmt Foucault eine strukturale Trennung von Ort und Figur für das Gemälde von Velázquez vor.

Wird durch die Logik der Blicke das Bild auf einen unsichtbaren, unbestimmten Platz außerhalb des Bildes geöffnet, so findet durch den Spiegel eine Rückwendung in den Bildraum statt. Foucault hat den an der Rückwand des Ateliers angebrachten Spiegel zum »Zentrum der Komposition« (OD, 43) erklärt. Hinter dem offensichtlichen Bildgegenstand – der Infantin im Kreise von Gouvernanten, Zwergen und Höflingen – wird er unter einigen großformatigen Gemälden erst nach eingängiger Betrachtung sichtbar. Aus der Tiefe des Bildraumes heraus übernimmt der Spiegel die Funktion, dasjenige zugänglich zu machen, was im Gemälde selbst nicht gezeigt werden kann: nämlich den Platz vor dem Bild, der »gleichzeitig durch die Struktur des Bildes und seine Existenz als Malerei unsichtbar ist« (OD, 36). Leerstelle und Spiegel bilden in ihrer wechselseitigen Bezogenheit die beiden Pole, nach denen sich die gesamte Darstellung ausrichtet: die Bildkomposition, das Verhältnis von Licht und Schatten, die Blicke der Figuren, aber auch die Interpretationsbewegungen des Betrachters. Zwischen diesen beiden Polen konstituiert sich das Bild als Bild.

Der entscheidende Punkt der Bildbeschreibung Foucaults besteht in der Deutung, die er dem Spiegel mit dem Bild des Königs Philipp IV. und seiner Frau Marianna zuweist. Der Spiegel ist dem Bild, der dargestellten Szenerie auf eigentümliche Weise fremd. Obwohl er das Zentrum der Bildkomposition ausmacht, gehört er nicht eigentlich zum Bild (OD, 44). Man könnte ihn mit einem Ausdruck Lacans als das Extime bezeichnen: Er ist das am Tiefsten ins Bild eingedrungene, ist ihm aber auch zugleich das Fremdeste. Das Spiegelbild korrespondiert mit der Leerstelle im Außen und verdoppelt dadurch die Figur des Königspaares: als Spiegelbild und als unsichtbares Modell. Dabei füllt es die Leerstelle nicht aus, sondern stellt nur *eine* Möglichkeit ihrer Besetzung dar: der Platz des Königs bleibt auch der Platz des Malers und der des Betrachters. Das komplexe Spiel zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren betrifft also nicht nur die Repräsentation, sondern auch den Repräsentierenden und den Rezipienten. Durch dieses offene Spiel bleibt das Bild rätselhaft (Harlizius-Klück 1995, 20) und lässt mehrere Interpretationsmöglichkeiten zu.

Durch die Möglichkeit der Verbindung von Spiegel und Leerstelle kann Foucault das Gemälde von Velázquez mit der Hauptthese von *Die Ordnung der Dinge* verknüpfen: Das, was die klassische Ordnung der Repräsentation begründet, ist notwendigerweise aus dieser Ordnung ausgeschlossen. Im Gemälde Velázquez' wird alles gezeigt – nicht nur der Maler mit seinen Werkzeugen, sondern alle Elemente einer umfassenden Malszene. Aber das, wonach sich die ganze Bildkomposition ausrichtet, der König und sein Platz, sind nicht zu sehen. Der Spiegel zeigt zwar diese Unsichtbarkeit an, doch handelt es sich für Foucault nur um »die zerbrechlichste Reduplizierung der Repräsentation« (OD, 372). Zwischen dem imaginären Spiegelbild und dem symbolischen Ort gibt es keinen Platz für die Repräsentation des Realen, der Realität des Königs. So zeigt Velázquez in seiner Bildkomposition die vom Spiegel verdeutlichte Ausgeschlossenheit des Königs auf, und so sichern *Die Hoffräulein* »eine Metathese der Sichtbarkeit, die gleichzeitig die im Bild repräsentierte Szenerie und ihr Wesen als Repräsentation berührt« (OD, 37). Durch diese Repräsentation der klas-

sischen Ordnung der Repräsentation nimmt das Gemälde von Velázquez eine paradoxe Stellung ein: Mit den Mitteln der Malerei kann das Bild die klassischen Ordnung darstellen, aber indem es diese darstellt, hat es sie bereits überschritten. Das Gemälde *Die Hoffräulein* befindet sich an der Grenze des klassischen Zeitalters der Repräsentation. Als Fluchtpunkt dieser Ordnung bietet es einen wichtigen Anknüpfungspunkt und ein anschauliches Modell für Foucaults Archäologie der Repräsentation.

Das Bild als Objekt: *Die Malerei von Manet*

Die Analyse der Bedingungen, die das Erscheinen bestimmter Bilder ermöglichen, führt Foucault in seinen Betrachtungen über die Malerei Manets in überraschende Nähe zu modernistischen Kunstkritikern wie Clement Greenberg. Greenberg hatte die Entwicklung der modernen Kunst mit einer selbstreferentiellen Wendung auf ihr jeweiliges physikalisches Medium erklärt. Genau dies bescheinigt Foucault Manet, um ihn im gleichen Zuge als denjenigen Künstler zu präsentieren, der »die ganze Malerei des 20. Jahrhunderts« (F 1999, 5) eingeleitet hat: Manet liefert in seinen Gemälden eine Analyse der materiellen Bedingungen der Malerei – und zwar durch die Darstellung selbst. Obgleich er nicht mit der Gegenständlichkeit bricht, ordnet er die abgebildete Welt so an, dass sie die physischen Qualitäten der Leinwand veranschaulicht. Auf diese Weise nimmt er eine Wendung vorweg, die erst die Malerei des 20. Jh.s in aller Radikalität durchsetzen wird und die das »Bild als Objekt« (F 1999, 10, 47) konstituiert (Mazumdar 2004, 227–230).

Foucault skizziert den Bruch, den Manet in die Geschichte der Malerei einführt, als die Abkehr von den Prinzipien, die eine illusionistische Organisation des Bildes gewährleisten. Anstatt einen Perspektivraum zu konstruieren, der die Oberfläche des Bildträgers transzendiert, macht Manet die Flächigkeit der Leinwand sichtbar: Die horizontalen und vertikalen Koordinaten ihres Formats und ihrer Textur kehren in den dargestellten Dingen wieder. Insbesondere durch die Blicke der Figuren vor und hinter die Leinwand ist den Gemälden darüber hinaus die Zweiseitigkeit der Leinwand eingeschrieben: Das Bild ist weniger Ort eines Geschehens, als die Scheide zweier Räume, in denen das eigentliche Schauspiel stattfindet. Auch in der Verteilung des Lichtes folgt die Darstellung der Kondition ihres Trägers: Es erleuchtet keinen illusionären Raum, sondern schlägt von vorne senkrecht auf die Oberfläche der Leinwand auf, um die Modellierung der Figuren und die Verteilung der Schatten zu minimieren. Schließlich führt Manet durch die Spaltung des Betrachterstandpunktes einen mobilen Betrachter ein, der sich vor der Leinwand hin und her bewegt und das Bild nicht länger als Ausblick in die Welt, sondern als begrenztes Objekt erfährt.

Nun geht es Foucault in seiner Analyse des Werkes von Manet nicht nur darum, die selbstreferentiellen Bezüge auf das Medium der Malerei zu thematisieren. Gleichzeitig will er auch aufzeigen, wie gerade in und mit diesen Bezügen auf die Materialität eine neue Form der Sichtbarkeit entsteht. Wie schon in seiner Analyse von Velázquez' Gemälde lässt sich die neue Sichtbarkeit als ein komplexes Verhältnis von Sichtbarem und Unsichtbaren begreifen, in das der Betrachter und die Blicke der dargestellten Figuren mit einbezogen werden. So können sich die Blicke der Figuren auf ein Außerhalb des Bildes beziehen, ohne dem Betrachter Hinweise auf das unsichtbare Geschehen zu geben (*Le balcon*). Während auf diese Weise in manchem Werk die »Unsichtbarkeit selber« (F 1999, 42) aufscheint, gibt es in anderen zu viel zu sehen. In Manets *Olympia* fällt der Betrachterstandpunkt mit der realen Lichtquelle zusammen: Der Betrachter wird zum Komplizen einer Beleuchtung, die von außen ihren Bildgegenstand enthüllt und somit für »Sichtbarkeit und Nacktheit« (ebd., 37) verantwortlich wird. Am deutlichsten zeigt sich die neue Ordnung der Sichtbarkeit in *Un bar aux Folies-Bergère*, das Foucault für das revolutionärste Bild Manets hielt (ebd., 11) und auch als Gegenstück zu *Die Hoffräulein* betrachtet haben soll (DE I, 56). In diesem Gemälde wird durch einen Spiegel ein irritierendes Spiel von Sichtbarem und Unsichtbarem in Gang gesetzt, das sich in seiner Rätselhaftigkeit und Komplexität mit Velázquez' Bild vergleichen lässt.

Für Foucault besteht der Bruch, den Manet innerhalb der Geschichte der Malerei markiert, nicht allein darin, den Illusionismus zu überwinden und auf die materiellen Bedingungen der Malerei zu verweisen. Er liegt ebenso darin, unter diesen modernen Bedingungen eine neue Ordnung der Sichtbarkeit zu begründen, die sich auf die Geschichte der Malerei bezieht und sie gewissermaßen interpiktural verarbeitet. In seinem Nachwort zu Flauberts *Die Versuchung des heiligen Antonius* hatte Foucault 1967 Manet für die Malerei eine ähnliche Bedeutung zuerkannt, wie er sie Flaubert für die Literatur zuschrieb: Beide stellten »unterhalb der entschlüsselbaren Referenz« einen Bezug zur Vergangenheit ihrer jeweiligen Kunst her, um

sie auf diese Weise »selbst zum Existieren« zu bringen (DE 1, 404). In dem ihm eigenen Pathos spricht Foucault davon, dass Manet für das Museum das sei, was Flaubert für die Bibliothek ist. Nur durch den fundamentalen Bezug zur Geschichte – oder wie Foucault auch sagt: zum Archiv – kann ihre Literatur bzw. Malerei entstehen. In gewissem Sinne kann man deshalb von einer archäologischen Kunst sprechen. Diesen archäologischen Aspekt der Malerei Manets hatte Foucault in seinem Manet-Vortrag nicht untersucht, sondern vor allem die medialen Aspekte betont. Doch wenn auch die beiden Seiten in seinen veröffentlichten Schriften nicht in ihrem Zusammenhang herausgearbeitet wurden, so können sie dennoch für Foucaults Beschäftigung mit Manet vorausgesetzt werden.

Malerei und Sprache: *Dies ist keine Pfeife*

Eine von René Magritte nach seiner Lektüre von *Die Ordnung der Dinge* initiierte Korrespondenz gilt als Auslöser für Foucaults Beschäftigung mit dem Werk des belgischen Surrealisten. Ihr Ertrag ist ein Essay, dessen Titel Magrittes berühmtem Gemälde *Der Verrat der Bilder* von 1929 entlehnt ist: *Dies ist keine Pfeife*. Einige graphische Variationen des titelgebenden Bildes, sowie die beiden Briefe Magrittes werden in der Edition von 1973 neben dem Text Foucaults abgedruckt.

Während Magritte in der Korrespondenz das Verhältnis von Ähnlichkeit (*ressemblance*) und Gleichartigkeit (*similitude*) thematisiert (Lüdeking 1996; Chateau 1998), gehen die Überlegungen Foucaults von einem Problem aus, das er bereits in seiner Beschreibung von Velázquez' *Die Hoffräulein* angesprochen hatte: Es geht um »die Beziehung der Sprache zur Malerei« (OD, 38), also um das für Foucaults ästhetische wie epistemische Reflexion zentrale Verhältnis von Sichtbarem und Sagbarem. Gut ein Jahr nach dem Erscheinen von *Die Ordnung der Dinge* führt dieses Thema ihn gleich zweimal auf kunsthistorisches Terrain: Neben dem bekannten Essay über Magritte verfasst er eine bislang kaum beachtete Rezension, die den sprechenden Titel »Worte und Bilder« (DE 1, 794–797) trägt. In seiner Würdigung zweier soeben ins Französische übersetzen Hauptwerke Erwin Panofskys wertet er dessen Studien »als Fingerzeig oder vielleicht sogar als Vorbild« (DE 1, 797). Das Verdienst, das er Panofsky bescheinigt, signalisiert eine zu diesem Zeitpunkt überraschende Abkehr vom Primat der Sprache: Die Ikonologie hebe »das Privileg des Diskurses auf« (DE I, 797), um stattdessen die komplexen und wechselhaften Beziehungen zwischen Text und Bild zu verfolgen. Deshalb zieht sie in den ausgehenden 1960er Jahren ebenso Foucaults Aufmerksamkeit auf sich wie die Wortbilder René Magrittes.

Der Magritte-Essay setzt mit der Lektüre einiger Versionen des berühmten Pfeifenbildes ein, um über das Werk des Surrealisten hinaus einige Grundthesen zum Verhältnis von Bild und Sprache zu formulieren. Magritte wird dabei ebenso wie Manet als Agent eines Bruches präsentiert, dessen spezifische Bedeutung sich erst vor dem Hintergrund der klassischen Malerei abzeichnet. Während Manets Neuerung sich jedoch vor allem auf die Raumkonstruktion und die Position des Betrachters bezieht, gilt der Einsatz Magrittes den überlieferten Relationen zwischen bildlicher Repräsentation und Sprache. Im dritten Teil des Essays »Klee, Kandinsky, Magritte« werden diese Beziehungen durch zwei Prinzipien definiert: Das neuzeitliche Tafelbild basiert zum einen auf der »Trennung zwischen figürlicher Darstellung [...] und sprachlicher Referenz« (F 1974, 25); zum anderen setzt es die »Tatsache der Ähnlichkeit« mit der »Affirmation eines Repräsentationsbandes« (ebd., 27) gleich. Während das erste Prinzip die Sprache aus dem Raum der Darstellung ausschließt, sorgt das zweite Prinzip für eine untergründige Liaison zwischen Figur und Wort: Über die genuin sprachliche Behauptung der Repräsentation halten die Worte unsichtbaren Einzug ins Bild.

Foucault skizziert in diesem Kapitel unterschiedliche Wege, welche die Malerei des 20. Jh.s genommen hat, um das Verhältnis von Malerei und Sprache neu zu ordnen. So hat Klee die Trennung von Darstellung und Schrift überwunden, indem er sie durch das gemeinsame Element der Linie miteinander verschränkte; anders Kandinsky, der Linie und Farbe ihrer darstellenden Funktionen entledigte, um im selben Zuge Ähnlichkeit und Repräsentationsbehauptung zu verabschieden. In den Bildern Magrittes dagegen scheinen beide Prinzipien fortzuleben, allerdings nur um in ihrer Funktionsweise bloßgelegt und stillgestellt zu werden. Genau aus diesem Grund ist die Malerei Magrittes für Foucault von besonderem Interesse.

Die Lektüre einiger Versionen des Pfeifenbildes, mit der Foucault seine Überlegungen beginnt, nimmt Magrittes Aushöhlung der beiden Prinzipien vorweg. Obgleich die Darstellung gänzlich der alten Ordnung der Repräsentation verpflichtet scheint, hat der Maler die Trennung von Bild und Sprache aufgehoben: Der unsichtbare Diskurs der Bezeichnung tritt in deutlichen Schriftzügen auf der Oberfläche des Gemäldes in Er-

scheinung. Anders als im Falle von Klee steht die Aufnahme von Schrift in den Raum der Darstellung jedoch im Zeichen einer »Scheidungsformel« (ebd., 21). Sie spielt Bild und Text gegeneinander aus und wird von Foucault auf die Operativität eines zerstörten Kalligramms zurückgeführt (Prange 2001, 49–52). Die Sprache erscheint nur, um sich wie in anderen Bildern des Künstlers von der Darstellung loszusagen: »Dies ist keine Pfeife«. Damit unterbricht die Negation in den Pfeifenbildern das Band von (figürlicher) Ähnlichkeit und (sprachlicher) Repräsentationsbehauptung, das den Raum des neuzeitlichen Tafelbildes begründet hat.

Die Konsequenz, die Magrittes Untergrabung der beiden genannten Prinzipien für die Ordnung des Bildes hat, macht Foucault anhand einer späten Version des Pfeifenbildes deutlich: Der Gegenstand hat sich von seinem Bezug auf ein äußeres Modell gelöst, um zum schwebenden Element in einer losen Folge von Kopien zu werden. In der Verdoppelung der Pfeife manifestiert sich die serielle Wiederholung eines Gleichen, das sich von der repräsentativen Funktion der Ähnlichkeit befreit hat. Durch die Negation des Diskurses der Bezeichnung, der das Dargestellte »insgeheim« (F 1974, 51) als Repräsentation konstituiert, öffnet sich der Bildraum auf die Zirkulation zahlloser Kopien ohne Original. Am Ausgang der Überlegungen Foucaults steht in der zweiten Fassung des Magritte-Essays darum Andy Warhol und das Spiel der Trugbilder in der Pop Art.

Malerei und Fotografie: *Die photogene Malerei (Präsentation)*

1973 figuriert die Zirkulation der Trugbilder als Fluchtpunkt im Essay über Magritte. Zwei Jahre darauf ist sie der Gegenstand einiger Überlegungen zum Verhältnis von Malerei und Fotografie. Anlass für die Ausführungen Foucaults ist eine Ausstellung von Gérard Fromanger, einem bedeutenden politischen Künstler seiner Zeit und Protagonisten der *Nouvelle Figuration*, in der Galerie Jeanne Bucher in Paris. Der in Anspielung auf Henry Fox Talbots Rede vom *photogenic drawing* mit »Die photogene Malerei (Präsentation)« (DE II, 871–882) betitelte Text erscheint im Katalog der Ausstellung *Le désir est partout. Fromanger.*

Wie ein spätes Echo auf seine Verteidigung der Eigenart des Bildes gegenüber der Sprache, die der junge Foucault 1954 in seiner Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* (DE I, 107–174) verfasst hatte (Schäffner 2007), feiert der Text aus dem Jahr 1975 die Wiedererweckung der Kräfte des Bildes nach einer langen Phase der Schwächung. Mit Pop Art, Hyperrealismus und *Nouvelle Figuration* geht es um eine Kunst, die bereitwillig in die Flut der Bilder eintaucht, um dort ihre Identität aufs Spiel zu setzen. Was Foucault nicht ohne einen Seitenhieb auf Konzeptkunst und Abstraktion als die wiedergewonnene »Lust am Bild« (DE II, 874) beschwört, ist eine Verschmelzung der akademischen Praxis der Malerei mit jenen populären Techniken des Bildes, die erst die Erfindung der Fotografie ermöglicht hat.

Als Vorbild wird darum nicht der Gebrauch der Fotografie in den Malerateliers des 19. Jh.s ins Spiel gebracht: Für Delacroix und Degas bahnte das fotografische Klischee noch den Weg zu den Dingen. Die Urszene für die Erzeugung eines »ästhetischen Oszillationsraum[s]« (Holert 2003, 343) von Fotografie und Malerei liegt in der anarchischen Praxis jener Amateure, die zwischen 1860 und 1900 die Grenze zwischen den beiden Bildtechniken durchlässig machten. Durch eine Hybridisierung der bildnerischen Verfahren, deren Erfindungsreichtum Foucault in zahlreichen Beispielen belegt, beschleunigten diese passionierten Tüftler die »Flucht des Imaginären« (DE II, 875): Sie sorgten für eine Zirkulation der Trugbilder, in der die Gattungsunterschiede zwischen den Künsten ebenso aufgelöst wurden, wie die Kategorie der Autorschaft oder die Differenz von Kunst und Nichtkunst.

Die künstlerische Produktion Fromangers knüpft an diese Praxis an, und zwar durch das, was Foucault den »Kurzschluss der Malerei« (DE II, 882) nennt: Das Gemälde grenzt sich nicht mehr ab von den zahllosen anonymen Klischees, welche die Medien verbreiten, sondern wird durchlässig für ihren Lauf. Der »Transit« (DE II, 879) der Bilder durch das ehemalige Hoheitsgebiet der Malerei manifestiert sich auch ganz buchstäblich im Einsatz der Fotografie bei der Bildherstellung: Durch die Vorlage einer anonymen Aufnahme, die als projiziertes Diapositiv direkt in Malerei übertragen wird, verliert das Gemälde seine formale wie kompositorische Fixierung und wird zur »Bilderschleuder« (DE II, 879). Mitunter aktualisiert sich eine Fotografie in einer ganzen Serie von Gemälden.

Foucaults emphatisches Bekenntnis zur *Nouvelle Figuration* ist vor dem Hintergrund seiner bildgeschichtlichen These situiert, nach der die Technik der Fotografie in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ein freies Spiel der Trugbilder entfesselt hat. Als Rehabilitation dieses Spiels knüpft die zur Debatte stehende Malerei an die von Foucault geschilderte Utopie an: nämlich an eine »offene, gemeinschaftliche Praxis des

Bildes« (DE II, 874), die keinem ästhetischen Kanon gehorcht und stattdessen einen ungehemmten Verkehr der Bilder initiiert. Anders als spätere diskursgeschichtliche Untersuchungen des fotografischen Dispositivs tritt die Fotografie nicht als Apparat der Disziplinierung in Erscheinung (Stiegler 2004, 287–297). Im Zeichen der Abkehr von ihrem Objektivitätsanspruch wird sie vielmehr – unter nun veränderten medialen und künstlerischen Bedingungen – zum Teil eines anarchischen und spielerischen Gleitens der Bilder, dessen politische Dimension in seinem partizipatorischen und emanzipatorischen Potential liegt (Holert 2003).

Ausblick: Ästhetik der Existenz

Während fast alle wichtigen Schriften Foucaults zur Kunst – wie auch die zur Literatur – in seiner archäologischen Phase entstanden sind, ist es in den 1970er Jahren kaum noch zu größeren Veröffentlichung gekommen. Zwar hat er in seiner machtgenealogischen Phase seine Theorie der Sichtbarkeiten formuliert, doch wurde sie nicht anhand künstlerischer Formen entwickelt. Das Thema Kunst taucht erst wieder in seinen späten Werken zur antiken Sexualität und Ethik auf. Im Kontext von Foucaults Konzeption der Ästhetik der Existenz wird die Trennung von Kunst und Leben aufgehoben und die Fragen nach Schönheit und Gestaltung, nach Veränderung und Formgebung von der Kunst auf die menschliche Existenz übertragen. Das Ziel dieser Ästhetik der Existenz besteht nicht darin, Künstler zu werden und Kunstwerke zu erschaffen, sondern darin, aus dem eigenen Leben ein Kunstwerk zu machen. Welche Rolle die Kunst bei dieser ästhetisch-ethischen Lebenskonzeption spielen kann und ob aus dieser neuen Perspektive auch eine neue Art der Kunstbetrachtung entstehen könnte, diese Fragen konnte Foucault nicht mehr beantworten.

Literatur

Almansi, Guido: Foucault and Magritte. In: *History of European Ideas* 3/3 (1982), 303–309.

Artières, Philippe (Hg.): *Michel Foucault, la littérature et les arts*. Paris 2004.

Blümle, Claudia: Aus dem Dunkel ins Licht. Michel Foucault's Bildgeschichte des Wahnsinns. In: Ann-Cathrin Drews/Katharina D. Marin (Hg.*): Innen – Außen – Anders: Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault.* Bielefeld 2017, 69–98.

Chateau, Dominique: De la ressemblance: un dialogue Foucault-Magritte. In: Mireille Buydens u. a.: *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris 1998, 95–108.

Defert, Daniel: Sehen und Sprechen, für Foucault. In: Gente 2004, 58–77.

Deleuze, Gilles: Das Sichtbare und das Sagbare (Wissen). In: Ders.: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987, 69–98.

Dilly, Heinrich: Betrifft: Michel Foucault und die Kunstgeschichtsschreibung. In: *Spuren* 26/27, Gesten des Denkens (1989), 57–60.

Drews, Ann-Cathrin: Kalt, warm, hybrid. Körperkonzepte in den Texten Gilles Deleuzes und Michel Foucaults zu den Gemälden Gérard Fromangers. In: Dies./Katharina D. Marin (Hg.): *Innen – Außen – Anders: Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault.* Bielefeld 2017, 111–136.

Durham, Scott: From Magritte to Klossowski: The Simulacrum, between Painting and Narrative. In: *October* 64 (Spring 1993), 17–33

Duve, Thierry de: Ah! Manet ... (Wie hat Manet *Un Bar aux Folies-Bergère* aufgebaut?). In: Gente 2004, 78–87.

Gelhard, Andreas: Foucault und die Malerei. In: Marcus S. Kleiner (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt a. M. 2001, 239–260.

Gente, Peter (Hg.): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004.

Harlizius-Klück, Ellen: *Der Platz des Königs. Las Meninas als Tableau des klassischen Wissens bei Foucault*. Wien 1995.

Holert, Tom: Der Staub der Ereignisse und das Bad der Bilder. Foucault als Theoretiker der visuellen Unkultur. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption.* Frankfurt a. M. 2003, 335–354.

Lüdeking, Karlheinz: Die Wörter und die Bilder und die Dinge. Magritte und Foucault. In: *René Magritte. Die Kunst der Konversation*. Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 23.11.1996–2.3.1997. München/New York 1996, 58–72.

Marx, Rainer (1999): Der Platz des Spiegels. In: Michel Foucault: *Velázquez, Las Meninas. Der Essay; mit einer Kurzbiographie des Malers*. Frankfurt a. M./Leipzig 1999, 59–88.

Mazumdar, Pravu: Repräsentation und Aura: Zur Geburt des modernen Bildes bei Foucault und Benjamin. In: Gente 2004, 220–237.

Prange, Regine: *Der Verrat der Bilder. Foucault über Magritte*. Freiburg i. Br. 2001.

Prinz, Sophia*: Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung.* Bielefeld 2014.

Rajchman, John: Foucaults Kunst des Sehens. In: Tom Holert (Hg.): *Imagineering. Visuelle Kultur und Politik der Sichtbarkeit*. Köln 2000, 40–63.

Raulff, Ulrich: Der Souverän des Sichtbaren. Foucault und die Künste – eine Tour d'horizon. In: Gente 2004, 9–22.

Said, Edward W.: Foucault et l'image du pouvoir. In: David Couzens Hoy (Hg.): *Michel Foucault. Lectures critique*s. Brüssel 1989, 169–175.

Saison, Maryvonne: Michel Foucault, un regard. In: *Michel Foucault, La peinture de Manet*. Paris, 2004.

Schäffner, Wolfgang: Die Materialität des Bildes bei Michel Foucault. In: Michael Franz/Wolfgang Schäffner/Bernhard Siegert/Robert Stockhammer (Hg.): *Electric Lao-*

koon. Zeichen und Medien, von der Lochkarte zur Grammatologie. Berlin 2007, 182–194.
Seitter, Walter: Michel Foucault und die Malerei. Nachwort zu Foucault, Michel: *Dies ist keine Pfeife*. Frankfurt a. M./ Berlin, Wien 1983, 61–68.
Stiegler, Bernd: Michel Foucault und die Fotografie. In: Gente 2004, 277–297.
Triki, Rachida: Les aventures de l'image chez Michel Foucault. In: Mireille Buydens u. a.: *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris 1998, 109–125.

Carolin Meister / Wilhelm Roskamm

17 Schriften zu Politik, Machtbegriff und Gouvernementalität

Michel Foucault ist, wenn man so will, eine »Werkstatt«, die über sich selbst »berichtet«. Und weil dieser Betrieb keine Pausen gekannt hat, werden seine »Kunden« bis heute unablässig mit neuen Einsichten versorgt. An vielen Stücken wird gearbeitet, manches fertiggestellt, anderes wieder verworfen, aber nichts aussortiert. Daraus resultiert eine sperrige Unübersichtlichkeit, die – wie der Blick aufs Ganze (Raffnsøe/Gudmand-Høyer/Thaning 2016) zeigt – kein anderes Themenfeld stärker infiziert haben dürfte als den Politik-Macht-Gouvernementalitäts-Komplex. So verwundert es wenig, dass man ihm auf sehr unterschiedliche Weise zu Leibe gerückt ist (Beispiele: Bröckling 2010, Elden 2017).

Foucault hat in seinen gesammelten Vorlesungen (VL 1977/78, 1978/79) sowie zahllosen kleineren Schriften, die vier Bände füllen (DE I–IV), jenes Themenspektrum abgearbeitet, für das er heute theoretisch in Anspruch genommen wird. Herauszufiltern, was davon über Politik, Macht oder Gouvernementalität geht, ist keine einfache Sache – schon deswegen nicht, weil alle drei Kategorien miteinander verknüpft werden und eine davon völlig entgrenzt wird, denn »alles ist politisch« oder zumindest »politisierbar« (DE III, 305; GG I, 568), damit aber auch vermachtet resp. (mit mehr oder weniger Erfolg) regierbar. Darüber hinaus stehen elaborierte Studien, die ihr Thema systematisch abhandeln, neben Gelegenheitstexten zu politischen Tagesfragen. Gleichwohl lässt sich ein roter Faden erkennen, der – so oder so – Ordnung ins theoretische Angebot bringt.

Metamorphosen des Herrschens

›Regierung‹ bezeichnet bei Foucault die historisch variable Verbindung von Politik und Macht, bringt also Differenzen ins Spiel, die das weite Feld strukturieren können.

Foucault unterscheidet drei Regime (DE III, 796 ff.; DE IV, 999 ff.). Erstens ein (christlich-)vormodernes, das *exegetisch* heißen könnte, weil es seine Direktiven unmittelbar der Heiligen Schrift und anderen Zeugnissen des göttlichen Willens entnimmt. Unter Menschen sollen demnach Verhältnisse herrschen, wie sie in den kanonischen Texten vorgezeichnet sind. Foucault sucht sich Thomas von Aquin als Kronzeugen aus: »Der Mensch«, so referiert er dessen Lehre, »braucht jemanden, der ihm den Weg zur himmlischen Glückseligkeit zu öffnen vermag, indem er auf Erden dem entspricht, was ›honestum‹ ist. Ein König hat den Menschen zum ›honestum‹ als seiner natürlichen und göttlichen Bestimmung zu führen« (DE IV, 1003). Das königliche Dasein seinerseits ist markiert durch die Trias *Singularität*, *Exteriorität* und *Transzendenz*. Soll heißen: Es gibt nur einen einzigen Herrscher, neben dem keine weiteren Platz haben; dieser Herrscher ist, zweitens, nicht Teil seines Reiches, sondern steht – dank des Privilegs, in direkte »Berührung« mit Gott zu kommen – außerhalb desselben; wodurch er, drittens, selbst göttliche Eigenschaften (neben seinen natürlichen) annimmt. Daher ist anderswo auch von den »zwei Körpern des Königs« die Rede (Kantorowicz 1994).

Wenn sich Foucault Niccolò Machiavellis *Fürst* zuwendet, bezeichnet diese Dreiheit allerdings etwas Grundverschiedenes, das eine ganz neue Denkwelt eröffnet. »Außen« steht dieser Souverän, erstens und in erster Linie, insofern, als er zu seinem Reich eine rein *strategische*, also äußerliche Beziehung unterhält: »Es gibt keine grundsätzliche, wesentliche, natürliche und rechtliche Zusammengehörigkeit zwischen dem Fürsten und seinem Fürstentum« (DE III, 800). Der Herrscher hat das Land entweder erobert oder geerbt oder aufgrund der Übereinkunft mit einem anderen Souverän erworben; das sind keine Zugänge, die imstande wären, ihn moralisch oder gefühlsmäßig zu binden. Derartige »Fürsten« optimieren ihre Macht, (nur) dafür erhalten sie von Machiavelli kluge Ratschläge; Land und Leute interessieren nicht per se, sondern nur, wenn man so will, als »Anlagesphäre« resp. Spekulationsobjekt, das man auch kaltblütig wieder abstößt, falls sich die Umstände ändern. In diesem Sinne sind solche Herrscher, zweitens, transzendent – ihre Macht verkörpert sich gleichzeitig oder nacheinander in mehreren Territorien und Völkern. Immer aber legen sie, drittens, Wert auf ihre singuläre, sprich: exklusive Position. Sie dulden keine anderen sterblichen Götter neben sich.

Gegen den »Machiavellismus« sind mit der Zeit Stimmen laut geworden (am bekanntesten: das Pamphlet Friedrichs des Großen; vgl. Friedrich II. 1991), die eine andere Kunst des Regierens ins Spiel gebracht haben. Diese war – ein drittes Paradigma nach dem exegetischen bzw. strategischen – *paternalistisch* geprägt und hat das familiäre Regime als Vorbild fürs staatliche genommen. Schon insofern konnte von Exklusivität keine Rede mehr sein und Transzendenz ist auf den Status eines toten Kapitals abgesunken. Ein-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_17

schlägige Vordenker erinnern denn auch daran, »dass man in gleicher Weise davon sprechen kann, ein Haus, Kinder, Seelen, eine Provinz, ein Kloster, einen religiösen Orden und eine Familie zu regieren« (DE III, 801). Alle »diese Regierungen sind«, fährt Foucault fort, »der Gesellschaft selbst oder dem Staat innerlich. Der Familienvater regiert seine Familie und der Superior des Klosters sein Kloster innerhalb des Staates. So gibt es zugleich Pluralität der Regierungsformen und Immanenz der Regierungspraktiken im Verhältnis zum Staat« (DE III, 802). Heraus kristallisiert sich eine aufsteigende »Kette« von Regierungen, entlang derer die Moral des Hausvaterregiments auf immer weitere Kreise ausgreifen soll – bis hin zum Souverän, dem pädagogische Traktate (Fürstenspiegel) »Mores lehren« wollen. Damit korrespondiert eine absteigende Linie von Verwaltungen, wobei den oberen (speziell staatlichen) aufgegeben ist, die Arbeit der unteren (speziell familiären) kontrollierend zu erleichtern.

Das patriarchalische Regime vereinnahmt den Regenten – ein »Souverän darf nichts für vorteilhaft für sich selbst halten, wenn es dies nicht auch für den Staat ist« (DE III, 808). Im gleichen Atemzug vervielfältigt es die Beziehungen zwischen Fürst und Volk, weshalb sich Gesetze als zu starr erweisen, um für alle Fälle und jeden Einzelnen das Spektrum notwendiger Fürsorge sicherzustellen. Dazu bedarf es einer breiten Palette inhaltlicher Maßnahmen oder »Anstalten« (Foucault spricht von »Taktiken«), deren Exekution nach spezialisierten Apparaten verlangt. Nicht mehr das abstrakte Territorium gilt es zu beherrschen, sondern den vielgestaltigen Komplex, der »aus den Menschen und den Dingen besteht« (DE III, 806). Soweit das progressive Moment des väterlichen Regierens; sein negatives besteht in der Bindung ans lebensweltliche Familienmodell.

Dieser strategischen Beschränktheit hat sich das gouvernementale Denken, so Foucault, erst mit der Entdeckung des Phänomens *Bevölkerung* entledigt. Sie ist als »Ganzes« offenkundig mehr als die Summe ihrer »Teile«, weshalb sich Bevölkerungspolitik nicht auf »serielle« Familienpolitik reduzieren lässt. Langsam lernt man, »dass die Bevölkerung ihre eigenen Regelmäßigkeiten hat: ihre Sterbe- und Krankheitsraten, ihre konstanten Unfallhäufigkeiten«; und sie erzeugt emergente Effekte wie »die großen Epidemien und die Spirale von Arbeit und Reichtum« (DE III, 815 f.; VL 1977/78, 70 ff., 108 ff., 156 ff.). Diese Daten sind abstrakte Größen; was sie messen, ist nicht sichtbar, sondern das Artefakt einer neuen Wissenschaft, der »politischen Ökonomie« mit ihrem Kernstück »Statistik« oder »Arithmetik« (DE III, 815; IV, 188). Sprich: Regieren wird in seiner bisher letzten Wendung *szientistisch*. Die Vereinnahmung des Souveräns systematisiert und vollendet sich. Bisher durch seine exemplarische Tugendhaftigkeit ein charakterlicher Wohlfahrts-Garant, verschwindet er nun schrittweise hinter dem bürokratischen Apparat der Staatsdiener und schrumpft als »erster Diener seines Staates« (Friedrich der Große) schließlich zum bloßen Punkt auf dem »i« (vgl. Hegel 1970, 451).

»Regierung, Bevölkerung und politische Ökonomie« bilden seither eine »feste Reihe, die auch heute noch nicht zerfallen ist« (DE III, 820). Für sie reserviert Foucault den Begriff der »Gouvernementalität«, mit dem sich drei Vorstellungen verbinden (DE III, 820 f.). Erstens: »die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken«, mit deren Hilfe es möglich ist, die Menschen, alle zusammen (*omnes*), aber auch jeden Einzelnen (*singulatim*), gemäß den wissenschaftlich fundierten Direktiven einer effektiven »Wissenschaft von der Politik« zu regulieren. Zweitens: »die Tendenz, oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als ›Regierung‹ bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zu Folge gehabt hat.« Endlich drittens: der »Vorgang oder eher das Ergebnis des Vorgangs«, durch »den der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters, der im 15. und 16. Jh. zum Verwaltungsstaat geworden ist, sich Schritt für Schritt ›gouvernementalisiert‹ hat«, soll heißen: darauf abzielt, die Bevölkerungsbewegung zu steuern, in quantitativer wie qualitativer Hinsicht (»Bio-Politik«; s. Kap. 49).

Versorgen, Versichern, Veräußern

Wenn *Regieren* als eine spezifische Form, Politik mit Macht zu kombinieren, verstanden und Gouvernementalität zur *modernsten* Phase des Regierens erklärt wird: Welche Merkmale zeichnen diesen Fall dann aus? Für Foucault sind es, auf drei Begriffe gebracht, »Polizei«, Protektion und »Pastorat«.

Aufgabe der »Polizei« ist die *Versorgung* der Menschen mit allem Notwendigen, wie Foucault in seiner 1979 formulierten »Kritik der politischen Vernunft« ausführt. »De Lamare«, so rekapituliert er die Position

eines Gewährsmanns aus dem 18. Jh., »erklärt, dass es elf Dinge gibt, über die die Polizei im Innern des Staates wachen muss: 1) die Religion; 2) die Moral; 3) die Gesundheit; 4) die Vorräte; 5) die Straßen, die Brücken und Fahrbahnen und die öffentlichen Gebäude; 6) die öffentliche Sicherheit; 7) die freien Künste (allgemein gesagt, die Künste und Wissenschaften); 8) der Handel; 9) die Fabriken; 10) die Hausangestellten und Handlanger; 11) die Armen« (DE IV, 190). Anders gesagt und stärker systematisiert:

> Das einzige und alleinige Ziel der Polizei besteht darin, den Menschen zum größten Glück zu führen, das er in diesem Leben genießen kann. Oder die Polizei kümmert sich auch um das Wohl der Seele (durch die Religion und die Moral), das Wohl des Körpers (Nahrung, Gesundheit, Kleidung, Wohnung) und um den Reichtum (Industrie, Handel, Handarbeit). Oder schließlich wacht die Polizei über die Vorteile, die man nur aus einem Leben in Gesellschaft ziehen kann. (DE IV, 193)

Es ist also eine Rundum-Vorsorge, die der »Polizeiapparat« des Souveräns den Untertanen angedeihen lässt: Körper, Seele, Geist, Familie, Beruf, Eigentum -einfach alles und jedes seht unter hoheitlicher Obhut. Wobei angenommen wird, dass zwischen Staat und Subjekt Interessengleichklang insoweit herrscht, als keine Seite auf Kosten der anderen florieren kann (DE IV, 195). Diese abstrakte Harmonie stellt sich nicht einfach ein, sondern kommt nur dort zustande, wo die Regierung, bevor sie praktisch ans Werk geht, methodologisch aufrüstet und sich ebenso ausgedehnte wie detaillierte Einsichten in relevante Lebensumstände ihrer Klientel verschafft: »Ein Wissen ist notwendig: ein konkretes, genaues und abgemessenes Wissen« (IV, 188). Was im Einzelnen gilt, trifft aufs Ganze ebenfalls zu: es muss statistisch präzise vermessen werden. Im Übrigen auch deswegen, weil seine demographischen, ökonomischen, medizinischen etc. Verhältnisse und Proportionen Auskunft darüber geben, welchen Part das eigene Gemeinwesen im Konzert der (Groß-)Mächte spielt.

Versorgung, verstanden als aktive Daseinsvorsorge des Souveräns, dessen »polizeilichen« Interventionen jedermann in den Stand versetzen, staatlich observiert seinen privaten Geschäften nachzugehen, ist allerdings ein illusorisches Unterfangen, konterkariert durch eine unübersichtliche Vielzahl größerer oder kleinerer Katastrophen. Wenn Prävention versagt, ist *Versicherung* gefragt: gegen »Unsicherheiten, Unfälle, Schäden, Risiken jeglicher Art. Ihr seid krank? Dann werde ich Euch eine Krankenversicherung geben. Ihr habt keine Arbeit? Ich sorge für eine Arbeitslosenversicherung. Es gibt eine Flutkatastrophe? Ich richte einen Hilfsfonds ein. Es gibt Straftäter? Ich sorge für ihre Umerziehung und eine gute polizeiliche Überwachung« (DE III, 498).

Faktisch geht es hier um den stillschweigenden Deal (Wohlfahrt gegen Loyalität), dessen uneingestandenes Ziel – auf das vor allem Alexis de Tocqueville hingewiesen hat – darin besteht, die Klientel am Ende so abhängig zu machen, dass sie sich ein Leben außerhalb ihrer Regierung gar nicht mehr vorstellen kann.

Mit dem Funktionstest, den er bestehen muss, ist der »Vorsorgestaat« (Ewald 1993) gegenwärtig konfrontiert: Was passiert, wenn seine Ressourcen nicht mehr ausreichen, um jenes Sicherheitsniveau zu garantieren, das Abhängigkeit generiert? Dazu meint Foucault: »Heute kommt ein Problem der Grenzen hinzu. Es geht nicht mehr um den gleichen Zugang aller zur Sicherheit, sondern um den unendlichen Zugang eines jeden zu einer bestimmten Anzahl möglicher Leistungen« (DE IV, 444). Nicht jede Wohltat, die in guten Zeiten eingeführt worden ist, kann man fortschreiben, wenn sich das Wirtschaftsklima deutlich verschlechtert, der Berechtigtenkreis massiv ausgeweitet oder das Anspruchsniveau unziemlich erhöht hat. Dann stellt sich für den Bürger »die Frage nach der Qualität seines Verhältnisses zum Staat« - und er »spürt nunmehr seine Abhängigkeit gegenüber einer Institution«, deren »Entscheidungsmacht« ihm vorher nicht so recht klar gewesen ist (DE IV, 444 f.). In Momenten wie diesem kommt es darauf an, dass die Macht weiß, »was in der Seele jedes Einzelnen vor sich geht« (DE IV, 179). Handgreifliche Verhaltenssteuerung wird dadurch ergänzt und vertieft durch subtile *Bewusstseinslenkung* – die »Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über« (DE III, 298).

Indes wäre die politische Kolonialisierung des Innenlebens ein hoffnungslos kompliziertes Unterfangen, würde sie nichts als »gefühliges« Rohmaterial vorfinden, das von Mensch zu Mensch und von heute auf morgen variiert. Gelegen kommt ihm daher, dass sich eine gewisse Standardisierung bereits durchsetzt hat: das Interesse (s. Hirschmann 1977). Dieses Motiv ist Hindernis und Hebel zugleich. Einerseits hat »die Regierung künftig nicht mehr zu intervenieren, sie hat keine direkte Einflussmöglichkeit mehr auf die Dinge und Menschen. Sie kann nur eine Einflussmöglichkeit haben, sie ist nur in dem Maße rechtlich und vernunftgemäß legitimiert zu intervenieren, wie das Interesse, die Interessen und das Spiel der Interessen ihre Ein-

griffe sich einverleibt.« Andererseits: Was auf den ersten Blick wie ein gravierender Verlust aussieht, erweist sich bei genauerem Zusehen als »gottgeschickte« Notlösung: »Die Regierung interessiert sich nur für die Interessen« – und kann sich diese Fixierung in dem Maße auch leisten, wie ihre Adressaten sich »interessiert« zeigen (VL 1978/79, 74). Man kann es auch so formulieren: Regieren veräußert sich bis partiell, sprich: sie geht schleichend in Selbstregierung über. Gute Regenten regieren »sanft« (Bröckling 2017). Wobei ihre Güte freilich nicht daran gemessen wird, wie es ihren Adressaten (»Schafen«) geht – den Ausschlag gibt vielmehr ihr eigenes Befinden: »Der Staat existiert nur für selbst und in Bezug auf sich selbst, was auch immer das Systems des Gehorsams sei« (VL 1978/79, 17 f.).

Das Bild vom Staat als Spinne, die ihre Opfer im Netzwerk der Macht einfängt und dann aussaugt, drängt sich auf. Es wäre freilich nichts weiter als Benthams unerfüllter Traum von einer monströsen Staatsbeglückung (»das größte Glück der größten Zahl«) unter negativem Vorzeichen. Wer in solchen Dimensionen denkt, vergisst, dass man heute mehr denn je Interesse an vielem finden resp. Nutzen aus vielem ziehen kann - »was dem einen seine Eule ist dem anderen seine Nachtigall.« Ganz abgesehen davon würde schrankenlose Regierbarkeit auch nicht in Foucaults Denkwelt passen.

In den »Maschen der Macht«

»Sanftes« Regieren, meint Foucault in seiner Analyse des Verhältnisses von »Subjekt und Macht« (1982), werde am besten mit dem Begriff »Führung« beschrieben und als *Führung der Führung* definiert. Was heißen soll, dass das Regime jeden Einzelnen seiner Bürger dazu motivieren will, ein gewünschtes Verhalten an den Tag zu legen: »Machtausübung besteht darin, ›Führung zu lenken‹, also Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten zu nehmen« (DE IV, 286).

Mit der geläufigen Vorstellung von *Macht* als einer restriktiven, negativen, zentralisierten und, gewissermaßen »armen« (Foucault) Kraft, die ausschließlich durch »Gesetz und Verbot« wirkt (DE IV, 226), bricht Foucault radikal, jedenfalls erweitert er sie dramatisch. Macht ist aus seiner Warte »ein Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten, und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte. Sie bietet Anreize, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert, sie erweitert Handlungsmöglichkeiten oder schränkt sie ein, sie erhöht oder senkt die Wahrscheinlichkeit von Handlungen« (DE IV, 286). Parallel kommt es, wie Foucault 1976 unter dem Motto »Maschen der Macht« ausführt, zu einer Verschiebung bei den normierenden Apparaten, die in das private Leben »hineinregieren«: Als Instrumente produktiver Macht dienen nicht »die Gerichte, das Recht und der Justizapparat, sondern Medizin, soziale Kontrolle, Psychiatrie und Psychologie« (DE IV, 242).

Implizit ist damit auch die Verabschiedung vom herkömmlichen Staatsbegriff eingeleitet. Denn ein »allgemeines, abstraktes und auch gewalttätiges Gebilde könnte nie die vielen Einzelnen so sanft und beständig in seiner Gewalt halten, wenn es nicht in all den kleinen, lokalen Taktiken, die jeden von uns einzwängen, verwurzelt wäre und sie für sich nutzte« (DE III, 524). Dieser »Untergrund aus Machtbeziehungen« durchzieht praktisch die gesamte Gesellschaft. Er manifestiert sich im Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Arbeitgebern und Arbeitnehmern etc., kurz: Es existieren zu jeder Zeit »Tausende und Abertausende von Machtbeziehungen« (DE III, 524), in variablen Kombinationen, mit wechselnder Intensität und Autorität, unter Einsatz verschiedenster Techniken oder Methoden, einige institutionalisiert, andere informell und sämtliche in dem Sinne subsidiär, als lokale Agenturen der Macht das Geschäft des Staates erledigen. Wobei die Familie, einstmals die »benchmark« ordnender Politik, immerhin als deren bevorzugtes Instrument ihre privilegierte Stellung bis heute alles in allem behaupten.

Die Kritik hat dem Foucault'schen Machtkonzept vorgehalten, es sei entweder gründlich *deformiert* und den Verhältnissen des liberalen Rechtsstaats nicht angemessen; oder unnötig *deprimierend*, weil es die Menschen in einem derart engmaschigen Netz der Abhängigkeit gefangen hält, dass sie nicht einmal den Willen zum Widerstand entwickeln können (vgl. etwa Habermas 1985, 313 ff.; Taylor 1984). Doch Foucault interpretiert Begriff (Macht) und Lage (Widerstand) grundlegend anders: »Kritiker haben mir oft vorgeworfen, weil ich überall Macht sähe, erklärte ich Widerstand für ausgeschlossen. Aber das Gegenteil ist wahr. Ich will sagen, Machtbeziehungen lösen ständig Widerstand aus, sie provozieren und ermöglichen Widerstand. Gerade weil Widerstand möglich ist und auch wirklich geübt wird, versucht der jeweils Mächtige seine Macht umso heftiger und listiger zu verteidigen, je stärker der Widerstand dagegen ausfällt« (DE III, 525).

Zahllose Schlachten, kleinere wie größere, lösen einander ab oder überkreuzen sich: ein »Gewirr aus Ge-

walttätigkeiten, Leidenschaften, Hassausbrüchen und Racheakten«, das solange freilich keine Worte findet, wie es dem hegemonialen Diskurs gelingt, diese gesellschaftliche Ebene gewissermaßen unter Verschluss zu halten. Wie stellt er das an? Die »universale Wahrheit und das allgemeine Recht« sind seine zwei wichtigsten »Täuschungen oder Fallen« (DE III, 169).

Literatur

Bröckling, Ulrich: *Gute Hirten führen sanft*. Frankfurt 2017.
Elden, Stuart: *The Birth of Power*. Cambridge 2017.
Ewald, François: *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt a. M. 1993.
Foucault, Michel: *Kritik des Regierens*. Hg. von Ulrich Bröckling. Frankfurt a. M. 2010.
Friedrich II.: *Der Antimachiavell oder Untersuchung von Machiavellis ›Fürst‹* [1740]. Leipzig 1991.
Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.
Hirschmann, Albert O.: *Leidenschaften und Interessen*. Frankfurt a. M. 1987.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1819] (Werke Bd. 7). Frankfurt a. M. 1970.
Kantorowicz, Ernst: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* [1957]. München 1994.
Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst* [1513]. Frankfurt a. M. 2005.
Raffnsøe, Sverre et al.: *Michel Foucault. A Research Companion*. Basinstoke/New York 2016.
Taylor, Charles: Foucault On Freedom And Truth. In: *Political Theory* 12 (1984), 152–183.

Wolfgang Fach

18 Schriften zur Ethik

Entstehung und Umfang der ethischen Schriften Foucaults

Foucaults Gesamtwerk zielt auf ein umfassendes kulturhistorisches Projekt, an dessen Beginn drei große Studien zur Geschichte der Humanwissenschaften stehen (*Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik* und *Die Ordnung der Dinge*). Diese Arbeiten waren nicht von Beginn an Teile eines einzigen kohärenten Programms. Foucault hat in einem Interview (mit J.-M. Palmer in *Le Monde* vom 3. Mai 1969) bemerkt, dass er selbst erst nach Abschluss von *Die Ordnung der Dinge* die Möglichkeit gesehen hat, die genannten drei Werke als Ausarbeitung einer einheitlichen Methode zu rekonstruieren, die er wenig später in einem eigenen Buch methodologisch reflektiert hat (*Archäologie des Wissens*). Es handelt sich um eine Historiographie der Formierung von Erkenntnisfeldern in den Humanwissenschaften in Gestalt diskursiver Praktiken. Foucault hat jedoch bald gesehen, dass die Formierung von Erkenntnisfeldern eng mit nicht-diskursiven Machtpraktiken verknüpft ist. Er hat daher sein archäologisches Projekt (s. Kap. 44) schon wenige Jahre später in zwei weiteren Büchern um eine zweite analytische Ebene erweitert: die Genealogie oder Analytik der Macht (*Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*). Die Genealogie erklärt Formen und Wechsel diskursiver Systeme und Erkenntnisfelder durch ihre Verknüpfung mit nicht-diskursiven Machtpraktiken (s. Kap. 58). Archäologie und Machtanalytik proklamieren den Tod des Subjekts. Diese Proklamation ist epistemologisch zu verstehen: Für beide Arten von historischer Analyse spielen Subjekte keinerlei explanatorische Rolle.

Das Projekt einer Geschichte der Sexualität war ursprünglich als direkte Anwendung der genealogischen Methode auf das Feld der Sexualität geplant. Foucault wollte zeigen, dass moderne Formen des Wissens über Sexualität eng mit spezifischen Machtstrukturen moderner Gesellschaften verbunden sind. Insbesondere die intensive Befragung der eigenen Sexualität beispielsweise in Erziehungsanstalten des 19. Jh.s und in psychoanalytischen Techniken erweisen sich nach Foucault als subtile Mittel einer Unterwerfung unter Machtimperative moderner Gesellschaften. Hier stieß Foucault – noch im systematischen Rahmen der Machtanalytik – zum ersten Mal auf Versuche von Individuen, ein reflektiertes und regelgeleitetes Verhältnis zu sich selbst herzustellen. Foucault plante, in einem zweiten Band zur Geschichte der Sexualität den Ursprung dieser Technologie des Selbst in der christlichen Beichtpraxis zu untersuchen. Dieser Band, *Les aveux de la chair*, wurde bereits 1982 weitgehend fertiggestellt, aber von Foucault nicht für eine Veröffentlichung freigegeben. Nach Foucaults Tod respektierten seine Erben zunächst seinen Wunsch, keine posthumen Publikationen vorzunehmen, haben sich aber vor kurzem zu einer von Frédéric Gros sorgfältig edierten Veröffentlichung entschlossen (Michel Foucault: *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Paris 2018, Gallimard; dt. Übersetzung: *Die Geständnisse des Fleisches*, Frankfurt a. M. 2019, Suhrkamp (GF)). Foucaults Seminare sowie publizierte Vorträge und Artikel zeigen, wie intensiv er sich seit 1982 mit den Technologien des Selbst beschäftigt hat und dabei auf eine neue Dimension historischer Analyse aufmerksam wurde.

In Vorträgen im Rahmen eines Seminars zu diesem Thema, das Foucault 1982 an der Universität von Vermont abhielt, unterscheidet er neben Technologien der Produktion und der Zeichensysteme auch Technologien der Macht und Technologien des Selbst. Dabei ergänzt er: »Mehr und mehr interessiere ich mich [...] für die Geschichte der Formen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt, für die Technologien des Selbst« (DE IV, 969). Foucault kam zu der Überzeugung, dass die Art und Weise, wie die Individuen ihr Verhältnis zu sich selbst organisieren, von fundamentaler gesellschaftlicher und kultureller Relevanz ist (s. Kap. 68). Er brauchte nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* acht Jahre, um diese Überzeugung in eine Idee von historischer Ethik zu transformieren und entsprechende Studien vorzulegen. Diese Studien konzentrierten sich jedoch entgegen den allgemeinen Erwartungen seiner Leserschaft nicht auf das Christentum, sondern auf die klassische und nachklassische Antike, weil Foucault unter anderem durch die Lektüre der Schriften von Pierre Hadot, eines Experten für antike Philosophie, den Eindruck gewonnen hatte, dass die Technologien des Selbst bereits in der Antike eine spezifische Form angenommen hatten (vgl. Hadot 1991).

Die beiden Bücher über antike Technologien des Selbst (*Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*) sowie der jüngst publizierte Band über die frühchristliche Technologie des Selbst (*Die Geständnisse des Fleisches*) sind daher die wichtigsten ethischen Schriften Foucaults. Dazu kommen Arbeiten aus den Jahren 1981 bis 1982: die Vorträge über Technologien des Selbst im Vermonter Seminar (nur in einer von Fou-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_18

cault nicht mehr redigierten Transskription publiziert; DE IV, 966–1015) sowie Vorlesungen zur antiken Konstitution des Selbst, die Foucault zwischen Januar und März 1982 am Collège de France gehalten hat, die aber erst 2001 von Frédéric Gros transkribiert wurden (VL 1981/1982). Einschlägig sind außerdem einige Interviews (DE IV, 875–902; DE IV, 859–873; DE IV, 461–498; DE IV, 715–724). Aber auch die – zeitlich früheren – Studien zu christlichen Praktiken der Beichte und des Geständnisses (s. Kap. 69) müssen zu Foucaults ethischen Werken gezählt werden. Hier sind vor allem die Kapitel II und III in *Der Wille zum Wissen* zum christlichen Geständnisritual und zur *scientia sexualis* im 19. Jh. heranzuziehen, ferner DE IV, 989–993 und einige kleinere Arbeiten (DE IV, 207–219; DE IV, 353–368).

Foucaults Konzept der Ethik

Die klarste allgemeine Kennzeichnung der Foucault'schen Konzeption von Ethik findet sich in *Der Gebrauch der Lüste* (9–45). Ethik wird in der modernen Philosophie gewöhnlich als Theorie der Moral verstanden – entweder als Theorie der Begründung moralischer Normen (zum Beispiel bei Immanuel Kant, den Utilitaristen und Jürgen Habermas) oder als Analyse zentraler moralischer Begriffe (zum Beispiel bei George Edward Moore und Richard Hare). Für einige moderne Philosoph*innen ist Ethik hingegen – im Anschluss an antike Vorstellungen – eine Theorie des guten Lebens (zum Beispiel für Alasdair McIntyre und Bernard Williams). Die einflussreichsten modernen Theorien der Moral und des guten Lebens behaupten, dass moralische Normen und die allgemeinsten Kriterien des guten Lebens universell und transkulturell gelten.

Foucault dagegen geht davon aus, dass es weder universell anwendbare moralische Standards oder Normen gibt, noch dass es eine allgemeine Ordnung menschlichen Lebens oder eine menschliche Natur gibt, auf die wir uns berufen könnten, um ein gutes Leben oder angemessene Lebensweisen zu definieren. Für Foucault kann Ethik daher nicht eine Theorie der Moral oder des guten Lebens im angedeuteten üblichen Sinne sein, sondern sie ist eine Analyse der unterschiedlichen historischen Formen, in denen sich die Individuen durch Arbeit an sich selbst als Subjekte anerkennen und formieren, und zwar als Subjekte der Sexualität und allgemeiner als moralische Subjekte (in einem abgeleiteten Sinne bezeichnet Foucault auch das Ensemble dieser Praktiken von Subjektformation als Ethik). Unter Moral versteht Foucault dabei lediglich Werte und Handlungsregeln, die den Individuen im Rahmen sozialer Verbände wie Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirche und Rechtssystem vorgeschrieben werden. Ethik ist für Foucault im Kern eine historische Disziplin. Während also die Archäologie im Sinne Foucaults historische diskursive Praktiken und die Genealogie historische Machtpraktiken untersucht, analysiert die Ethik historische Selbstpraktiken – »Technologien des Selbst, die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt« (DE IV, 968).

In der Ethik sollte Foucault zufolge unterschieden werden zwischen dem Moralcode, dem Moralverhalten und der moralischen Lebensführung. Der Moralcode ist das – mehr oder weniger konsistente – System von moralischen Vorschriften, Werten und Regeln. Das Moralverhalten ist bestimmt durch das Ausmaß, in dem die Mitglieder einer Gesellschaft oder Gruppe den geltenden Moralcode befolgen oder übertreten. Die moralische Lebensführung ist eine Praktik, durch die sich Individuen zu einem moralischen Subjekt mit einem bestimmten Moralverhalten emporarbeiten und sich als moralisches Subjekt halten. Ein Moralverhalten, zum Beispiel sich treu zu verhalten gemäß einem gegebenen Code von Treue, kann auf unterschiedliche Art praktiziert werden, und zwar in verschiedenen Hinsichten. So kann in dieser Praktik zum Ausdruck kommen, was das Wesentliche und der Kern des Moralverhaltens ist. Beispielsweise kann das Wesentliche der Treuepraktik im resultierenden Verhalten oder im Kampf gegen die Begierden liegen. Hier handelt es sich um die ethische Substanz der moralischen Lebensführung. Es kann in der ethischen Praktik aber auch zum Ausdruck kommen, wie und warum man sich dem Moralcode unterwirft, etwa weil man ein anerkanntes Mitglied der sozialen Gruppe sein möchte, die den Moralcode akzeptiert, oder weil man ein Vorbild sein möchte, oder weil man seinem Leben Glanz und Vollkommenheit geben möchte. Hier handelt es sich also um die Unterwerfungsweise. Ein weiterer Aspekt ist die Art der Arbeit an sich selbst, mit der man sich zu einem moralischen Subjekt zu machen versucht. Beispielsweise kann diese Selbstarbeit in einer plötzlichen, radikalen Absage an Lüste

und bisherige Ziele bestehen, aber auch in einem ständigen Kampf mit ununterbrochener Selbstkontrolle oder in fortwährendem Bemühen um die Entzifferung auch der verborgenen Begierden und Wünsche. Und schließlich ist auch das Ziel, die Teleologie der moralischen Lebensführung wichtig. Auch die Teleologie kann unterschiedliche Formen annehmen, z. B. vollständige Selbstbeherrschung, Stille der Seele unter Abtötung aller Regungen oder Reinigung der Seele zwecks Erlangung des Heils nach dem Tode (GL, 36–39). In seinen ethischen Untersuchungen interessiert sich Foucault hauptsächlich für die ethischen Praktiken der moralischen Lebensführung und für das Verhältnis dieser Praktiken zum Moralverhalten und Moralcode, und zwar auch in diesem Fall für die historischen Formen ethischer Praktiken und ihre historischen Veränderungen. Foucaults Ethik ist aus dieser Perspektive nicht nur ein strikt historisches, sondern auch ein strikt deskriptives Unternehmen.

Technologien des Selbst im Christentum und in der *scientia sexualis*

In GF beschreibt Foucault die – gegenüber der Antike – neue Technologie des Selbst, im Wesentlichen anhand einer Lektüre einflussreicher Kirchenväter von Justinius (2. Jh.) bis Augustinus (5. Jh.), und terminologisch festgemacht an der Substitution des zentralen antiken Begriffs *aphrodisia* (Lüste) durch den zentralen christlichen Begriff *caro* (Fleisch), der sich nicht auf den physischen Körper bezieht, sondern auf eine bestimmte Art, den (eigenen) Körper zu erfahren, nämlich als besetzt von Begierden, und als Subjekt für die Beseitigung der Sünde, der Buße und des Geständnisses der Wahrheit (GF I, 77). Diese neue Körper-Erfahrung wird an den beiden wichtigsten christlichen Arten von Subjekten für die Selbst-Technologie, dem Mönch (GF II) und dem verheirateten Mann (GF III), illustriert und konkretisiert.

Im christlichen Mönchstum ist das Bekenntnis, insbesondere das Geständnis der Wahrheit, zum Beispiel primär eine ununterbrochene Prüfung des Selbst, eng verbunden mit einem pausenlosen Geständnis gegenüber einem Anderen, aufgefasst als Gehorsam und Verpflichtung (GF I, 186–188). Eine wichtige Komponente der christlich-mönchischen Technologie des Selbst ist die Keuschheit – weniger das Konzept oder die Idee als vielmehr die Praktik oder Techne der Keuschheit als hohes Gut für wenige auserwählte Männer. Es handelt sich um eine neue Form des Meister-Schüler-Verhältnisses, das weit mehr als eine Unterdrückung körperlicher Begierden ist: eine Technologie, die sich eher auf das Leib-Seele-Verhältnis und vor allem auf die eigene Seele allein richtet (GF II, III, 272). Für Foucault ist das Mönchstum ein besonders scharf ausgeprägtes Beispel für die neue christliche Technologie des Selbst, die man in Begriffen des Bekenntnisses der Sünden, des Geständnisses der Wahrheit, der Buße und des Gehorsams gegenüber einem übergeordneten Meister und Richter beschreiben muss.

Ein weiteres Beispiel ist, wie bereits erwähnt, die Ehe. Die Kirchenväter haben sexuelle Verhältnisse exklusiv in der Ehe verankert. Die Technologie des Selbst, die sich um die Ehe rankt, wird unter anderem deutlich an den Diskursen, die sich mit Verletzungen dieser Situierung von Sexualität beschäftigen: mit dem Ehebruch, mit sexuellen Beziehungen zwischen nicht-verheirateten Personen und mit sexuellen Verhältnissen zu Kindern. Wie Foucault vor allem an Texten von Augustin deutlich macht, wurde die Ehe nicht nur unter das Ziel der Fortpflanzung, sondern vor allem der Kontrolle der sexuellen Begierden und insbesondere der Vermeidung des außerehelichen Sexes und der sexuellen Vergewaltigung von Kindern subsumiert. Um eine Technologie des Selbst handelt es sich insofern, als jeder Ehepartner letztlich die Kontrolle eigener Begierden mit Hilfe des anderen Ehepartners zu organisieren hat (GF III, 379).

In GF wird die christliche Technologie zwar bereits detailliert beschrieben, aber weder in die erst später in GL und SS entwickelte begriffliche Matrix der Ethik eingebettet noch systematisch auf die archäologische und machtanalytische Ebene bezogen. So benutzt Foucault in GF den Terminus »Macht« (*pouvoir*) sehr selten und verwendet alternativ auch den Begriff »Kraft« oder »Impuls« (*puissance*) und bemerkt, dass beide Begriffe denselben Gehalt haben wie das griechische *pleonexia*, also überschüssiger Impuls oder unersättliche Begierde (GF III, 373). Eine Publikation von GF hätte diese Schrift chronologisch hinter GL und SS platziert und die systematische Anpassung an das neue Ethik-Konzept erforderlich gemacht. Das dürfte für Foucault der entscheidende Grund dafür gewesen sein, eine Publikation von BF in der jetzigen Fassung zu verhindern.

Doch in späteren Texten, namentlich in DE IV und WW II, wird diese Einbettung zumindest umrissen. Hier macht Foucault geltend, dass das Christentum einen Moralkodex entworfen hat, der sich um die Idee der Nächstenliebe rankt. Im Rahmen der Ethik Fou-

caults ist jedoch vor allem die Form der moralischen Lebensführung im Christentum zu analysieren. Die Teleologie der christlichen Ethik folgt direkt aus dem Charakter des Christentums als Heilsreligion: Zentrales Ziel christlicher Lebensführung ist das ewige glückliche Leben nach dem Tod und damit auch das Bestehen vor dem Jüngsten Gericht. Wesentlich dafür sind das Heil und die Reinheit der Seele, der rechte Glaube und das Tilgen der Sünden. Dabei ist die Annahme leitend, dass es in allen Menschen etwas Verborgenes und Unreines gibt, das aufgedeckt werden muss. Diese reine seelische Verfassung ist offensichtlich die ethische Substanz christlicher Lebensführung. Zur Erreichung dieses mentalen Zustandes entwerfen Foucault zufolge bereits frühe christliche Autoren ein rigoroses Programm der Selbstbefragung, in dem es primär um die Entzifferung und das Geständnis der eigenen Begierden ging – eine »ständige Hermeneutik des Selbst« unter strikter Verpflichtung von Wahrhaftigkeit (DE IV, 217). Diese Hermeneutik des Selbst umfasste, wie Foucault in BF zeigt, in der Tat eine ununterbrochene Selbstreflexion auf die eigenen Taten der unmittelbaren Vergangenheit, aber auch auf das eigene Verhältnis zu den religiösen Vorgesetzten, zu Jesus und zu Gott, und vor allem zu den eigenen heimlichen Wünschen, Begierden, Phantasien und Gedanken. Dieses ständige Durchleuchten und Dechiffrieren der eigenen Seele auch in ihren verborgensten Winkeln ist die charakteristische Form der Arbeit am eigenen Selbst, die im Christentum eingeübt und gepflegt wird. Und absoluter Gehorsam gegenüber dem fragenden Priester, dem Wahrhaftigkeitsimperativ, aber vor allem gegenüber Gottes Wort, und damit auch der weitgehende Verzicht auf den eigenen Willen und das eigene Selbst, ist die Weise der Unterwerfung, die in der christlichen Lebensführung zum Ausdruck kommt (DE IV, 989–993).

Dieses religiöse und moralische Selbstverhältnis wurde Foucault zufolge zunächst in den Klöstern gepflegt, hatte aber bis zum 16. Jh. die gesamte christliche Gesellschaft durchdrungen. Die christliche Technologie des Selbst ist nach Foucault zwar mit Machtverhältnissen verquickt, lässt sich aber nicht auf Machtverhältnisse allein reduzieren (vgl. WW, Kap. II). In der christlichen Beichtpraxis scheint sich nämlich in der konkreten Situation der Zweisamkeit, die durch die Ausforschung hergestellt wird, die Wahrheitssuche mit Akten (repressiver) Machtausübung unmittelbar zu verbinden: das Ausfragen ist zugleich ein Nachstellen, das Erforschen zugleich ein Überwachen, das Feststellen zugleich ein Alarmieren, das Erklären zugleich ein Verankern der Schuld. Dieselben Fragen, Beschreibungen und Bekenntnisse lassen sich innerhalb des Geständnisrituals auf zwei verschiedene Weisen deuten oder als unterschiedliche Sprechakte interpretieren – als Herstellen eines auf Wahrhaftigkeit gegründeten Selbstverhältnisses oder als Herstellen von Machtbeziehungen. Der Priester ist in der Lage, aufgrund des Droh- und Zwangspotentials, das er vor dem Hintergrund sozialer Strukturen und religiöser Überzeugungen besitzt, das Beichtkind zum Geständnis der Wahrheit zu veranlassen. Die christliche Technologie des Selbst erobert also, machtanalytisch formuliert, der Macht den mentalen Bereich und führt zu einer Kontrolle auch der kleinsten und geheimsten Wünsche.

Diese Technologie war nach Foucault die Basis und der Ausgangspunkt für die Entstehung der *scientia sexualis* im 19. Jh. und damit für eine neue und stärkere Form von Macht und Technologie des Selbst, die dazu geführt hat, »die traditionsreiche Erpressung des sexuellen Geständnisses in wissenschaftlichen Formen zu konstituieren« (GL, 84–87). Die *scientia sexualis* des 19. Jh.s lässt sich durchaus in ethischen Kategorien im Sinne Foucaults beschreiben. Diese *scientia* sucht eine erklärungskräftige wissenschaftliche Theorie zu etablieren, die unter der Oberfläche verschiedenster sexueller Praktiken tiefere Mechanismen und Strukturen aufdecken soll, die diese Praktiken kausal verständlich machen (die Psychoanalyse ist eine späte und besonders einflussreiche Variante der *scientia sexualis*) – diese kausalen Mechanismen sind nun das Wesentliche, die ethische Substanz. Ziel und Teleologie der Ausforschung und des Bekenntnisses ist die wissenschaftliche Erkundung der Sexualität und gegebenenfalls die Heilung von pathologischen Störungen. Mit der Entstehung einer Expertenkultur etabliert sich zugleich ein epistemisches Gefälle zwischen Experten und Laien, das sich strukturell von der Beziehung zwischen Priester und Beichtkind unterscheidet. Nun sind es die Experten, die epistemischen Kontrolleure allein, die bestimmen, was gefragt und ausgeforscht wird, und die wissen, warum und mit welchen Folgen es ausgeforscht wird. Es werden Vorschriften und Regeln entwickelt, die angeben, in welcher Weise vom Sex gesprochen werden soll, um welche Art von Gegenstand es sich beim Sex handelt, nach welchen Rationalitätsstandards und aufgrund welcher Evidenzen die Bekenntnisse als Wahrheiten durchgehen – und zwar sowohl für die lauschenden Experten als auch für die sich selbst beobachtenden Klienten. Dadurch werden die ausgeforschten Personen weiter entmündigt, denn sie

verlieren den privilegierten Wahrheitsbezug zu ihrem eigenen mentalen Bereich, den sie im Rahmen des Geständnisrituals noch innegehabt hatten. In der *scientia sexualis* wird der Inhalt der Bekenntnisse dagegen dem deutenden Blick und der kausalen Orientierung des Experten unterzogen, wird objektiviert, kausal analysiert und auf den Bereich des Pathologischen bezogen. Sogar der Widerstand gegen die Ausforschung wird theoretisch gedeutet, und das Scheitern der Theorie kann auf diesen Widerstand zurückgeführt werden. Damit sind die neue Technologie des Selbst und eine weitergehende Form der Unterwerfung in der *scientia sexualis* umrissen.

Technologien des Selbst in der Antike

Nach Foucaults Auffassung lässt sich in den Technologien des Selbst, die vor dem Christentum in der griechischen und römischen Antike entwickelt worden sind, eine Form des Selbstverhältnisses entdecken, die weniger von Machtimperativen geprägt ist als die christlichen und psychoanalytisch angeleiteten Technologien des Selbst. So macht er in *Hermeneutik des Subjekts* (VL 1981/82) deutlich, dass sich die antike Konstitution des Subjekts in Prozessen der Arbeit an sich selbst mit dem Ziel der Maximierung individuellen Glücks deutlich unterscheidet von der späteren Verfallsgeschichte des Subjekts als einer Geschichte zunehmender Unterwerfung mit immer subtileren Mitteln, und dass die antiken Selbsttechniken sich daher als Modell für die Gegenwart empfehlen, wenn es darum geht, sich von einer modernen und christlich geprägten Subjektivität zu befreien, die letztlich lediglich eine Unterwerfungsgeschichte ist und das individuelle Glück der Subjekte gefährdet.

In *Der Gebrauch der Lüste* untersucht Foucault die Form der Technologie des Selbst in der klassischen griechischen Antike. Der allgemeine Rahmen dafür ist die sokratische Forderung, ein geprüftes Leben zu führen und sich dafür vor allem um die eigene Seele zu kümmern. Einschlägige klassische Autoren wie Platon, Aristoteles und Xenophon haben diese Ideen ausgearbeitet und liefern für Foucault die entscheidende Textbasis. Foucault konzentriert sich dabei hauptsächlich auf die Perspektive der Sorge um die Sexualität. Denn der zentrale Gegenstand der moralischen Sorge, also die ethische Substanz, sind Foucault zufolge in der klassischen griechischen Antike die *aphrodisia*, also eine Verkettung von Begehren, sexuellem Akt und Lust, die jede Grenze, Ordnung und Vernunft zu sprengen droht. Für die moralische Problematisierung der Lust sind nicht die Formen und Praktiken der Liebe wichtig, sondern die Häufigkeit der Akte sowie die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Begierde – also Aspekte von Mäßigung und Gier, von Aktivität und Passivität im erotischen Verhältnis. Begierde und Lust gelten als natürlich und notwendig, sind also nicht von sich aus schlecht. Dennoch geben sie Anlass zur Sorge, weil sie zu den niedrigen Aktivitäten zählen, die die Menschen mit den Tieren teilen, und weil sie auf Kräften beruhen, die dazu tendieren, von sich her alle Grenzen zu überschreiten.

Daher kommt es im Gebrauch der Lüste weniger auf das Erlaubte und Verbotene als vielmehr auf Kontrolle und Klugheit an, die unter rationalen Gesichtspunkten das Maß des Nachgebens und den richtigen Zeitpunkt der sexuellen Aktivität bestimmen. Auf diese Weise soll die urwüchsige Dynamik der Sexualität gezähmt werden. Diese Zähmung nimmt nach Foucaults Lesart die Form eines Kampfes an, den das Subjekt gegen sich selbst führen muss. Dieser innere Antagonismus impliziert einen Selbstbezug, der in die Haltung der Selbstbeherrschung münden soll, die freilich immer wieder zu erkämpfen ist: das Meistern der Sexualität, nicht wie im Christentum ihr Durchleuchten, ist die Form der Selbstarbeit, die von den klassischen antiken Autoren vorgeschlagen wird. Diese Form der Selbstarbeit hat ein klares Ziel (*telos*): die Besonnenheit als stabile Disposition der Lustbeherrschung, als Freiheit von der Versklavung durch die Lust, als Führung von Vernunft und Selbstbeherrschung, die auch zur Herrschaft über andere legitimiert. Damit ist zugleich der männliche und aktive Aspekt der ethischen Teleologie betont, die eine »Ästhetik der Existenz« gewinnt, insofern sie »den Glanz einer Schönheit in den Augen derer empfängt, die es betrachten oder in ihrer Erinnerung bewahren können« (SS, 118). Aus dieser Kennzeichnung der Teleologie wird eine weitreichende Konsequenz gezogen: »Die Moralreflexion der Antike [zielt] über die Lüste nicht auf eine Kodifizierung der Akte und nicht auf eine Hermeneutik des Subjekts ab, sondern auf eine Stilisierung der Haltung und eine Ästhetik der Existenz« (SS, 122). Dabei untersucht Foucault die klassisch-antike Technologie des Selbst unter verschiedenen Gesichtspunkten – als Voraussetzung für eine politische Karriere, als Sorge um die Gesundheit im Rahmen einer umfassenden Diät, als Sorge um die rechte Bildung und als Bemühen um Selbsterkenntnis. In diesem Rahmen wird deutlich, dass die Technologie des Selbst bereits in der klassischen Antike den exem-

plarischen Bereich der Sexualität und ihrer moralischen Problematisierung überschreitet.

Nach Foucault hat sich diese Technologie des Selbst in der hellenistischen und römischen Antike der ersten beiden Jahrhunderte nach Christus verstärkt, wie er in *Die Sorge um sich* nachweist (vgl. die Zusammenfassung in SS, 53–93). Die Sorge um sich selbst bleibt nicht mehr auf eine Vorbereitung junger Männer auf ihre spätere politische Karriere beschränkt, sondern tritt oft auch in einen Gegensatz zum politischen Leben und entwickelt sich zu einer Lebensform, der sich jede Person ihr gesamtes Leben lang verpflichtet fühlen sollte. Die Sorge um sich selbst wird Foucault zufolge in dieser Zeit zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Praxis der Kulturträger, sie durchzieht soziale Beziehungen, und sie erscheint in vielen verschiedenen Lehren – etwa bei hellenistischen Philosophen (Stoikern und Epikureern) und Ärzten (Galen), bei Marc Aurel, dem römischen Kaiser, und bei Seneca, dem römischen Dichter und Philosophen.

Das Ziel dieser Lebensführung wird nun allgemeiner beschrieben als in der klassischen Antike – nicht mehr nur als Besonnenheit, sondern als souveräner Besitz seiner selbst, als Verfügen über sich selbst in allen (und nicht nur sexuellen) Belangen. Und es wird betont, dass die Erfahrung dieses souveränen Besitzes seiner selbst eine große Freude ist – eine Freude, die man an sich selber hat. Zugleich wird proklamiert, dass die Fähigkeit, dieses *telos* zu erreichen, in jedem Menschen angelegt ist, ob Herr, Freigelassener oder Sklave, ob Mann oder Frau, dass dieses *telos* also unabhängig ist von allen sozialen Rollen. Römischer Ritter oder Sklave – das sind, wie Foucault betont, zum Beispiel für Seneca nur Namen, die ihren Ursprung im Ehrgeiz oder Unrecht haben. Unser Geist kann sich diesen Autoren zufolge in Menschen unterschiedlichster Herkunft ansiedeln. Entsprechend ist die ethische Substanz nicht mehr auf die *aphrodisia* beschränkt, sondern ausgedehnt auf die seelischen Vorgänge insgesamt, auf die Weise, wie wir fühlen und denken, und vor allem, wie wir unser Fühlen und Denken zum Gegenstand einer Prüfung und Kontrolle machen.

Diese Erweiterung der ethischen Substanz und der Teleologie bedingt nach Foucault auch die Form der Arbeit an sich selbst, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits wird ein ganzes Bündel von Maßnahmen erforderlich, von praktischen Aufgaben wie einem zeitweiligen Leben in Armut über Körperpflege, Meditationen, Lektüre, eigene Aufzeichnungen, mentale Vergewisserung der allgemeinen Ziele und Mittel, allmorgendliche Bestimmung der Ziele des Tages, allabendliche Reflexion auf die erreichten Fortschritte oder noch bestehende Defizite – im Sinne einer nüchternen Prüfung unserer Taten im Hinblick auf die Teleologie. Andererseits wird angenommen, dass diese Arbeit an sich selbst nur in engem Kontakt mit anderen Menschen gelingen kann – mit Menschen, von denen man sich Rat und Ermutigung holen kann, weil sie entweder selbst den souveränen Besitz ihrer selbst bereits realisiert haben oder weil sie sich ebenfalls intensiv und reflektiert um diesen Besitz bemühen. Diese Entwicklung kommt in ausgedehnten Briefwechseln zwischen Freunden zum Ausdruck und wird in zahlreichen Schulen institutionalisiert, in denen die Seelenlenkung von professionellen Lehrern unterrichtet wird. Die Sorge um sich wird aber nicht nur intensiviert (privat wie öffentlich), sie wird gegenüber der klassischen Antike auch wesentlich strenger, so dass man ihr nur mit einer Askese begegnen kann, auf deren Grundlage man auch unter schlechten sozialen Bedingungen glücklich wird. Denn nur dann haben wir die volle Souveränität über uns selbst und die völlige Unabhängigkeit von den Wechselfällen des Schicksals erreicht. Für Foucault weist diese neue Tendenz zur asketischen Unterwerfungsweise bereits voraus auf die christliche Technologie des Selbst, in der die Idee der Askese aufgenommen und mit neuem Inhalt gefüllt wird.

Foucaults Ethik und das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit

Foucault hat sein Konzept von Ethik zunächst als eine »theoretische Modifikation« gegenüber seiner Archäologie des Wissens und seiner Genealogie der Macht beschrieben. Er betont sogar, dass es sich bei seiner Ethik um eine theoretische Verschiebung handelt, die auf einen Neuansatz seiner Untersuchungen hinausläuft (GL, 12–13). Es ist daher verständlich, dass Foucaults Ethik zum Teil als radikaler Bruch mit seiner Archäologie und Genealogie interpretiert wurde, die eine subjekttheoretische Wende seiner historischen Untersuchungen markiert (Dreyfus/Rabinow 1987, 26–27).

Diese Interpretation ist jedoch einseitig und irreführend. Denn bereits in *Der Gebrauch der Lüste* bemerkt Foucault, dass die drei Achsen der Archäologie, Genealogie und Ethik zu einer allgemeinen Geschichte der Wahrheit und der Wahrheitsspiele gehören (GL, 12–13) (unter Wahrheitsspielen versteht Foucault die Regeln und methodologischen Normen, mit deren Hilfe die Akzeptanz von Behauptungen bestimmt

wird). Sie repräsentieren drei verschiedene Aspekte, unter denen sich menschliche Individuen als Subjekte formieren – als Subjekte des Wissens (Archäologie), als Subjekte der Einwirkung auf andere mit Hilfe von Machtbeziehungen (Genealogie) und als Subjekte der moralischen Haltung (Ethik) (vgl. z. B. DE, 776–782; Dreyfus/Rabinow 1987, 275). Die Untersuchung der historischen Formen dieser drei Achsen macht die historische Ontologie unserer selbst aus. Nicht nur Wahrheit und Wahrheitsspiele, sondern auch die Subjektformation ist also ein Aspekt, der für alle drei Achsen einschlägig ist. Die Ethik untersucht historisch eine der drei wichtigen Formen, in denen sich Individuen als Subjekte formieren, nämlich die Form einer Arbeit an sich selbst, in der die Individuen zu moralischen Subjekten werden. Aus archäologischer Perspektive unterwirft sich das Individuum den Regeln der Wahrheitsspiele, erfährt sich dabei reflexiv als ein sich selbst beobachtendes Wesen und wird damit als Subjekt zu einem wissenschaftlichen Objekt. Aus genealogischer Perspektive unterwirft sich das Individuum den globalen Strategien und Disziplinierungen von Machtbeziehungen, erfährt sich dabei reflexiv als aktives (Widerstand überwindendes) oder zumindest passives (Widerstand leistendes) Wesen und wird damit als Subjekt zu einem Objekt für normierende Körperdisziplin. Aus ethischer Perspektive schließlich übt und praktiziert das Individuum die Kunst eines auf Glück und Vollkommenheit ausgerichteten guten Lebens und erfährt sich dabei reflexiv als ein sich selbst prüfendes und um sich selbst sorgendes Wesen, das seine Selbsttransformation organisiert; damit wird das Subjekt zum Objekt einer praktisch-technologischen Eigentransformation. Zwar wird das Subjekt in der Ethik weniger zum Objekt, sondern formiert sich selbst, aber der explanatorische Tod des Subjekts gilt auch für die Ethik.

Von einer subjekttheoretischen Wende und einem radikalen Bruch in der Ethik kann daher bei Foucault nicht die Rede sein. Wenn Foucault in diesem Zusammenhang von Subjektkonstitution spricht, ist allerdings Vorsicht geboten. Wir würden Foucaults historisches Ethik-Programm gründlich missverstehen, würden wir diese Termini im Sinne des deutschen Idealismus und/oder führender westlicher Moraltheorien interpretieren – also so, dass die Konstitution von Subjekten eine Konstitution von Personalität und Ichbewusstsein ist und dass Moralität im Befolgen universeller moralischer Regeln besteht. Für Foucault sind Menschen mit Individualität, Personalität und Ichbewusstsein insofern Subjekte, als sie zusätzlich durch spezifische Mechanismen geformt und diesen Mechanismen somit unterworfen sind. Ethik im Sinne Foucaults untersucht also die historischen Formen, in denen menschliche Personen durch Arbeit an sich selbst historisch spezifische evaluative Einschätzungen, Sorgen und Ziele ausbilden und sich dadurch zu moralischen Subjekten emporarbeiten. Archäologie, Genealogie und Ethik sind aber nach den Vorstellungen des späten Foucault nicht nur drei verschiedene Achsen einer Geschichte des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit (Autobiographie), die nebeneinander stehen – diese drei Aspekte sollten idealerweise in historischen Analysen auch miteinander verschränkt werden.

Foucault hat diese komplexe historische Analyse im Detail leider nicht mehr exemplarisch vorführen können; seine publizierten Schriften heben vielmehr meist jeweils nur eine der drei Achsen hervor. Darum sei hier ein Beispiel grob skizziert, das sich aus seinen Einzelanalysen in *Der Gebrauch der Lüste* herauslesen lässt. In der klassischen Antike etablierte sich die Ökonomie als Erkenntnisfeld mit bestimmten Diskursformationen – als Theorie der optimalen Verwaltung des *oikos* (der antiken Großfarm); dieser Prozess kann offenbar archäologisch analysiert werden. Zugleich erfolgt dieser Prozess aber im Rahmen machtpolitischer Imperative, die das prekäre Verhältnis des Eigentümers (des *kyrios*) zu seiner Ehefrau, seinen Sklaven und seines obersten Verwalters auszeichnen. Die antike Ökonomie tritt daher zugleich als Kunst der Menschenführung auf, in der es um den optimalen Einsatz einer regulativen Macht geht, mit der die Herrschenden ihre Untergebenen dazu bringen, die Regeln eines Operationsfeldes zu übernehmen und optimal einzusetzen. Hier kommt die Genealogie zum Einsatz.

Ein wichtiger Aspekt der ökonomischen Kunst der Menschenführung ist aber auch, dass der *kyrios* sich zu einer moralischen Haltung emporarbeitet, die zu einer bestimmten Form von Treue gegenüber seiner Ehefrau und zu einer wohlwollenden Behandlung der Sklaven führt. Diese Verhältnisse hat die Ethik genauer zu analysieren.

Dabei zeigt sich nach Foucault zum Beispiel, dass der Ehemann in der Antike im Gegensatz zu seiner Frau zwar alle sexuellen Freiheiten genoss, dass jedoch die sexuelle Untreue des Ehemannes dennoch moralisch problematisiert wurde. Die empfohlene Mäßigung des Gatten zielte weniger auf die Vermeidung jedes Seitensprunges, sondern gehört in diesem Kontext zu einer Regierungskunst: der Kunst, sich zu regieren und eine Gemahlin zu regieren, ihr aber zugleich Respekt entgegenzubringen und Würde ein-

zuräumen. Im Rahmen dieser komplexen Strategie, in der die drei Achsen von Archäologie, Machtanalytik und Ethik in geeigneter Verschränkung für die historische Analyse eingesetzt werden, gewinnt das Gesamtunternehmen Foucaults als historische Ontologie des Subjekts die Statur einer umfassenden und raffinierten Kulturgeschichte.

Die Rezeption der ethischen Schriften Foucaults

Foucault hat mit seinen ethischen Schriften Reaktionen auf unterschiedlichen Ebenen hervorgerufen (vgl. Honneth/Saar 2003, 277–282; Schneider 1988).

Zum einen wurde seine Rückwendung auf die antike Technologie des Selbst als eine aktuelle systematische Botschaft empfunden, die zu einer Rückbesinnung auf die antike Lebenskunst anregt (Nehamas 2000). Dieser Interpretation zufolge hat sich der späte Foucault mit seiner Ethik einer Praxis intellektueller Freiheit zugewandt, die die modernen Beziehungen zwischen Willen, Macht und Subjektivität transzendiert (Bernauer/Mahon 1994). Demnach zielt Foucaults Ethik auf eine Befreiung von jenem Prozess der Normalisierung und Disziplinierung, den die Machtanalytik als durchdringendes Element der Moderne entziffert hat. Es geht um den Widerstand gegen moderne Formen von Dominanz und Ausbeutung. Zugleich repräsentiert Foucaults Ethik den letzten und wichtigsten Schritt in seinem Bemühen um die Subversion der psychoanalytisch geprägten Vorstellungen von unserem Selbst, die als Formen der politischen Gewalt entlarvt werden sollen, die die Psychoanalyse unserem Begehren und unserem Unbewussten auferlegt. Und schließlich soll mit der Ethik als Befreiungspraxis eine Ästhetik der Existenz ausgearbeitet werden, die sich der Wissenschaft vom Leben widersetzt (Schneider 1988; Schmid 1990). Foucault selbst hat die Aktualisierung der antiken Ethik in einigen Interviews auch mit einer kulturellen Diagnose der modernen Homosexualität verknüpft. Im Kern ist Foucaults These, dass es heute darum gehen sollte, eine homosexuelle Lebensweise zu definieren und zu entwickeln, die eine spezifische Ästhetik der Existenz enthalten muss. In der antiken Ethik sahen Foucault und einige seiner Interpreten (z. B. Halperin 1990; Halperin 1995) ein interessantes Modell für dieses Anliegen.

Zum anderen setzen sich einige Studien kritisch mit Foucaults Interpretation der antiken Kultur auseinander. Es wird moniert, dass Foucault wichtige Evidenzen missachtet (z. B. poetische Texte oder soziale Fakten), dass er einen zu konstruktivistischen Standpunkt in seine Interpretationen einfließen lässt und dass er ausschließlich die Stimme der männlichen Vollbürger und nicht den Standpunkt der Frauen, Metöken, Kinder und Sklaven zu Wort kommen lässt (z. B. Larmour/Miller/Platter 1998). Aber es wird auch der Versuch gemacht, bei aller Kritik an einzelnen Interpretationen Foucaults zu antiken Texten die komplexe systematische und historische Perspektive, unter der sich Foucault der klassischen Antike genähert hat, zu rekonstruieren und zu würdigen (Detel 2007). Im Rahmen einer umfassenderen Perspektive wird geltend gemacht, dass Foucault ein neues Konzept von Ethik entwickelt hat, das historisch und systematisch Stränge der europäischen Kulturgeschichte zu erfassen gestattet, die aus dem Blickwinkel der traditionellen philosophischen Ethik verborgen bleiben müssen. Dieses Konzept versteht die Geschichte der Ethik als eine Geschichte von Selbstverhältnissen und Praktiken (»Technologien«) der Organisation solcher Selbstverhältnisse (Davidson 2007).

Die weitreichendsten Fragen in der Rezeption der ethischen Schriften Foucaults knüpfen jedoch an das Problem an, ob sich Foucaults Leugnung universaler anthropologischer, moralischer und rationalistischer Kategorien mit einer kritischen politischen Haltung konsistent zusammendenken lässt. Einflussreiche Autoren wie Charles Taylor und Jürgen Habermas haben diese Möglichkeit vehement bestritten und Foucault den Vorwurf gemacht, dass er jegliches kritische Potential preisgibt und seine historischen Analysen daher nicht als integralen Bestandteil einer emanzipatorischen Bewegung begreifen kann (Taylor 1986; Habermas 1986; Dreyfus/Rabinow 1987, 238 f., 268, 271, 273; Martin in Foucault u. a. 1993, 15–23; Jay und Löwenthal in DE IV, 715–724). Einige Interpreten Foucaults betrachten seine Ethik im Anschluss an einige Hinweise Foucaults (vgl. z. B. DE IV, 875–902) als Antwort auf diese Fragen (z. B. Schäfer 1995), weil es gerade die Foucault'sche Ethik sein soll, die uns die Augen für eine allgemeine Art von Freiheit öffnen soll – nämlich für die Einsicht, dass die diskursiven, genealogischen und ethischen Praktiken, denen wir uns unterworfen haben, weder alternativlos noch unveränderlich sind.

Wenn man sich freilich auf das große kulturhistorische Gesamtunternehmen besinnt, das sich in Foucaults Werken abzeichnet, dann wird schnell klar, dass

diese Antwort unzureichend ist. Denn Foucault hat sich einer Analyse großer diskursiver, genealogischer und ethischer Strukturen gewidmet, die so umfassend sind und das Leben von Individuen und Gesellschaften derart durchdringen, dass es sinnlos wäre zu fragen, welche Individuen oder Gruppen diese Strukturen absichtlich herbeigeführt haben oder wie sie kausal entstanden sind. Die Historiographie dieser großen Formationen muss daher Foucault zufolge rein narratologisch bleiben und alle explanatorischen Ambitionen aufgeben. Sie kann die Folge dieser Formationen lediglich möglichst reich beschreiben und ihre entscheidenden kontingenten Brüche markieren. Damit ist die entscheidende, neue und provokative historiographische Botschaft umrissen, die Foucault in seinen Studien entwickelt hat: Zwar sind alle Menschen stets in jeweils spezifische Diskurse, Machtstrukturen und Technologien des Selbst verwickelt, aber es gibt immer wieder große (wenn auch stets kontingente) Brüche in diesen Formationen, die uns von alten Strukturen befreien und zu neuen Strukturen führen können.

Diese Form von historischer Freiheit kann jedoch nicht als Grundlage für eine übergreifende Bewertung verschiedener historischer Formationen dienen. Ob eine Befreiung von alten historischen Formationen zu besseren Formationen geführt hat oder führen wird, kann aus Foucaults historiographischer Perspektive nicht bestimmt werden. Kritisches und moralisches Engagement bleibt daher auf den Kontext der jeweiligen diskursiven, machtanalytischen und ethischen Formationen angewiesen, in denen wir uns gerade befinden oder auf die wir uns zubewegen wollen. Foucault kann beispielsweise aus seiner ethischen Perspektive konsistent konstatieren, dass antike Technologien des Selbst weniger unter Machtimperativen standen als christliche oder psychoanalytische Beichttechniken, aber es wäre logisch unvereinbar mit den Grundsätzen seiner kulturhistorischen Historiographie zu behaupten, dass es für uns besser wäre, uns von christlichen oder psychoanalytischen Beichttechniken zu befreien und zu Formen von Technologien des Selbst überzugehen, die der antiken Lebenskunst nahekommen. Universelle emanzipatorische Strategien oder übergreifende normative Theorien historischer Freiheit, mit denen Foucault zuweilen zu kokettieren scheint, bleiben in Wahrheit mit der zentralen historiographischen Botschaft seiner Werke unvereinbar, und dies wird durch die ethischen Schriften nicht eingeschränkt, sondern im Gegenteil noch bestätigt.

Literatur

Bernauer, James W./Mahon, Michael: Foucaults Ethik. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 42 (1994), 593–608.

Bernauer, James W./Mahon, Michael: Michel Foucault's Ethical Imagination. In: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault* [1994]. Cambridge ^{2}2005, 149–175.

Chevallier, Philippe: *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon 2019.

Davidson, Arnold I.: Archeology, Genealogy, Ethics. In: David Hoy (Hg.): *Foucault: A Critical Reader*. Oxford 1986, 221–234.

Davidson, Arnold I.: Ethics as Ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. In: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault* [1994]. Cambridge ^{2}2005, 115–140.

Detel, Wolfgang: *Foucault und die klassische Antike* [1998]. Frankfurt a. M. 2007.

Dreyfuss, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* München 1987 (amerik. 1983).

Elden, Stuart: *Review: Foucault's Confessions of the Flesh* (2018). In: https://progressivegeographies.com/2018/03/20/review-essay-of-foucault-les-aveux-de-la-chair-in-theory-culture-and-society-open-access/.

Foucault, Michel/Martin, Rux/Martin, Luther H.: *Technologien des Selbst.* Frankfurt a. M. 1993 (engl. 1988).

Gutting, Gary (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault* [1994]. Cambridge ^{2}2005.

Gutting, Gary/Oksala, Johanna: Michel Foucault. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/foucault/.

Habermas, Jürgen: Taking Aim at the Heart of the Present. In: David Hoy (Hg.): *Foucault: A Critical Reader*. Oxford 1986, 103–108.

Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike* [1981]. Berlin 1991.

Halperin, David M.: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York 1990.

Halperin, David M.: *Saint Foucault: Towards a Gay Historiography.* Oxford 1995.

Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption.* Frankfurt a. M. 2003.

Hoy, David (Hg.): *Foucault: A Critical Reader*. Oxford 1986.

Larmour, David H. J./Miller, Paul A./Platter, Charles (Hg.): *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity.* Princeton 1998.

McNay, Lois: *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Cambridge 1992.

Nehamas, Alexander: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault.* Hamburg 2000.

Rabinow, Paul (Hg.): *The Foucault Reader*. Harmondsworth 1986.

Raffnsoe, S.: Michel Foucault's Confessions of the Flesh. The fourth volume of the History of Sexuality. In: *Foucault Studies* 25 (2019), 393–421.

Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults phi-*

losophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik. Frankfurt a. M. 1995.
Schmid, Wilhelm: *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*. München 1990.
Schneider, Ulrich Johannes: Eine Philosophie der Kritik. Zur amerikanischen und französischen Rezeption Michel Foucaults. In: *Zs. für philosophische Forschung* 42 (1988), 311–317.
Schubert, Karsten: Michel Foucault: Die Geständnisse des Fleisches. In: *Zs. für philosophische Literatur* 7 (2019), 60–71.
Shusterman, Richard: Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault. In: *The Monist* 83 (2000), 530–551.
Taylor, Charles: Foucault on Freedom and Truth. In: Hoy 1986, 69–102.
Taylor, Dianna (Hg.): *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham 2011.

Wolfgang Detel

19 Beiträge zum politischen Journalismus

Zahlreiche der in den *Dits et Écrits* gesammelten Beiträge Foucaults sind den journalistischen Textsorten zuzurechnen. Dazu gehören neben den Interviews, die Foucault im Kontext seiner eigenen Forschungstätigkeit gegeben hat, u. a. Rezensionen wissenschaftlicher und philosophischer Bücher, auf die sich die in DE I abgedruckten journalistischen Beiträge der Jahre 1954 bis 1969 im Wesentlichen beschränken. Bekannt geworden sind aus dieser Zeit vor allem die Interviews, die nach dem Erscheinen von *Les mots et les choses* stattfanden und in denen er sich gegen den Humanismus und dabei insbesondere gegen Jean-Paul Sartre in Stellung bringt (vgl. z. B. DE I, 664–670 sowie DE I, 845–853). Mit seinem zunehmenden politischen Engagement seit Beginn der 1970er Jahre (s. Kap. 1) häufen sich dann Kommentare zu aktuellen gesellschaftlichen Problemen oder politischen Ereignissen.

Foucault als politischer Journalist

Laut dem Foucault-Biographen Didier Eribon findet am 23. Januar 1969, jenem Tag, an dem sich Foucault als Leiter des philosophischen Instituts der gerade neu gegründeten Universität Vincennes im Streit um eine von der Regierung geplante Universitätsreform auf die Seite der revoltierenden Studenten schlägt, Foucaults »Eintritt ins Heldenepos der Linken« (1991, 285) statt. Zwar beschäftigt sich Foucault ab Mitte der 1970er Jahre zunehmend mit ethischen Problemen. Gleichwohl reicht sein politisches Engagement, das sich in politischem Journalismus niederschlägt und das sich schematischen Einordnungen entzieht, bis in seine letzten Lebensjahre.

Eine wichtige Rolle spielt zunächst das Engagement in der »Groupe d'information sur les prisons« (GIP), die Foucault im Januar 1971 gründet und die sich für die Verbesserung der Situation Strafgefangener einsetzt (vgl. DE II, 211–213 sowie mehrere weitere Beiträge aus den Jahren 1971 und 1972). Auch nach der Auflösung der Gruppe im Dezember 1972 setzt Foucault in den folgenden Jahren seine politisch motivierten journalistischen Aktivitäten fort. In den Jahren 1972/73 beteiligt er sich an der Gründung der linken Tageszeitung *Libération*. Allerdings geht seine redaktionelle Tätigkeit für dieses Projekt nicht über das »Stadium präliminarischer Erklärungen« hinaus, da er rasch merkt, dass ihm die Zeit für eine regelmäßige Mitarbeit fehlt (vgl. Eribon 1991, 361 f.). Auch wenn er ebenso in anderen renommierten französischen und ausländischen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht, ist sein bevorzugtes politisches Publikationsorgan in der Folgezeit *Le Nouvel Observateur*.

In den zahlreichen Zeitungsartikeln und -interviews zu Themen wie Wahnsinn, Gesundheit, Strafvollzug, Sexualität oder Biopolitik, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann, engagiert sich Foucault, ganz im Sinne seines berühmt gewordenen Beitrags *Die politische Funktion des Intellektuellen* (DE III, 145–152), als ›spezifischer Intellektueller‹, der nicht, wie der ›universale Intellektuelle‹ alter Prägung, den Anspruch erhebt, allgemein verbindliche Werte zu repräsentieren, sondern sich an lokalen Kämpfen in denjenigen Bereichen des Macht-Wissens beteiligt, für die er über besondere Expertise verfügt. Wenn er in einem 1980 veröffentlichten Artikel (vgl. DE IV, 124–126) die Aufgabe kritischer Journalisten darin sieht, sich nicht zu verhalten wie Parteipolitiker, sondern »die Politik über einen anderen Filter zu entschlüsseln: über den der Geschichte, der Moral, der Soziologie, der Ökonomie oder sogar der Ästhetik« (DE IV, 126), legt er ihnen Entsprechendes nahe.

Artikel und Interviews zu politischen Ereignissen der 1970er und 1980er Jahre

Als Experte für Machtpraktiken äußert sich Foucault in den 1970er und 1980er Jahren wiederholt zu aktuellen politischen Ereignissen. So konstatiert er 1974, zu einer Zeit, als der Maoismus in manchen akademischen Zirkeln der westlichen Welt noch salonfähig ist, nach dem Sturz und mysteriösen Tod von Maos Stellvertreter Lin Piao in der von ihm selbst mitbegründeten *Libération* das Scheitern der chinesischen Kulturrevolution und stellt die damals für viele linke Intellektuelle provokative Frage, ob es in China nicht »in Wahrheit ein repressives System« gebe (DE II, 638). 1977 spricht er sich gegen die Auslieferung des RAF-Verteidigers Klaus Croissant an die BRD aus, der sich, um der Strafverfolgung zu entgehen, nach Frankreich abgesetzt hat (vgl. DE III, 468–474). Dass er dabei zwar den Anwalt Croissant unterstützen will, »nicht aber dessen Schützlinge« (Eribon 1991, 372), führt zum Bruch mit Gilles Deleuze, mit dem ihn bis dahin eine langjährige Freundschaft verbunden hatte (vgl. ebd.). In den Jahren 1982 und 1983 tritt Foucault in verschiedenen Artikeln für die regimekritische Soli-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_19

darność-Bewegung im damals noch kommunistischen Polen ein, wo er 1958 und 1959 als Mitarbeiter der diplomatischen Vertretung Frankreichs am Wiederaufbau des »Centre de civilisation française« beteiligt war. Seine tiefe Abneigung gegen das dort herrschende Regime dokumentiert sich in Aussagen wie dieser: »Europa muss gegen den Terrorismus kämpfen. Das ist wahr. Aber der gefährlichste Terrorismus, den wir in Europa kennen, ist der, dessen Auswirkungen wir in Warschau, Gdansk und Lubin gesehen haben, mit drei Toten, Hunderten von Verletzten und Tausenden von Festnahmen.« (DE IV, 382) Als erstaunlich hellsichtig sollte sich Foucaults 1982 getroffene Prognose über die Zukunft des Kommunismus in Osteuropa erweisen: »Das russische Reich wird wie alle Reiche nicht ewig bestehen. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Erfolge des Sozialismus sowjetischer Prägung sind auch nicht gerade von der Art, dass man zumindest mittelfristig nicht mit erheblichen Schwierigkeiten zu rechnen bräuchte. Warum sollten wir also solch einen Fehlschlag als historisches Schicksal empfinden?« (DE IV, 417)

Die Iran-Reportagen

Eine Sonderstellung unter den Beiträgen Foucaults zum politischen Journalismus nehmen in der Sekundärliteratur seine Reportagen zu den Ereignissen um die iranische Revolution von 1978/79 ein, in deren Verlauf das Schah-Regime gestürzt wurde und einer ›Islamischen Republik‹ Platz machen musste. Sie bestehen aus einer als »Ideenreportagen« bezeichneten Serie von insgesamt acht Artikeln, die in der italienischen Tageszeitung *Corriere della Sera* erschienen sind. Wie ein Manifest des politischen Journalismus, für den er sich stark macht, liest sich Foucaults Ankündigung dieses Projekts:

> Es gibt in der Welt weit mehr Ideen, als die Intellektuellen sich träumen lassen. Und diese Ideen sind aktiver, stärker, hartnäckiger und leidenschaftlicher, als die Politiker es sich vorzustellen vermögen. Es gilt, der Geburt der Ideen beizuwohnen und ihre explosive Kraft zu erleben, und dies nicht in den Büchern, in denen sie vorgestellt werden, sondern in den Ereignissen, in denen sich ihre Kraft zeigt, und in den Kämpfen, die für oder gegen sie geführt werden. (DE III, 886)

Außer Foucault selbst sollten Prominente wie Susan Sontag oder Ronald D. Laing an dem Vorhaben beteiligt werden, das allerdings rasch im Sande verlief. Von ihnen erhoffte er sich einen »gänzlich anderen Blick« (ebd.) auf die bedeutenden Ereignisse der Gegenwart – eben jenen spezifischen Blick, der sie als Intellektuelle jeweils auszeichnete. Im Rahmen seiner Recherchen reiste er im Herbst 1978 zweimal nach Teheran, um sich vor Ort ein Bild von der sich damals anbahnenden iranischen Revolution zu machen, die Anfang Februar 1979 dem von den USA unterstützten Schah-Regime ein Ende bereiten sollte.

Foucaults Interesse für das, was er als Erhebung des iranischen Volks beschreibt und mit dem Begriff der »politischen Spiritualität« verbindet, stand in Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Thema Macht und Widerstand. Seine Faszination für das Aufbegehren großer Teile der iranischen Bevölkerung gegen das Schah-Regime war der Vorstellung geschuldet, einem bedeutenden Ereignis beizuwohnen. Er glaubte, eine historische Situation zu kommentieren, in der sich der »gemeinschaftliche Wille« (vgl. DE III, 933) des iranischen Volkes gegen die Macht eines korrupten und gewalttätigen Regimes richte. Zwar hat er wiederholt seine Rolle als außenstehender Beobachter problematisiert: Weder sei er in der Lage, »die Geschichte der Zukunft zu schreiben« (DE III, 894), noch stehe es weder ihm noch der gesamten westlichen Welt zu, den Iranern »Ratschläge zu erteilen« (DE III, 882). Doch ist seine Darstellung der Ereignisse nicht frei von Wertungen. Zudem lässt sich Foucault bis zum Umschlagen der vermeintlich friedlichen Revolte in brutale Gewalt gegen die Gegner des neuen Regimes, die der Revolutionsführer Khomeini nach seiner Rückkehr aus dem Pariser Exil nach Teheran massenhaft exekutieren lässt, von einer eher optimistischen Einschätzung leiten (vgl. Kammler 2016, 24–31). Doch bereits knapp zwei Wochen nach Khomeinis Rückkehr, nämlich am 13. Februar 1979, erscheint im *Corriere de la Sera* eine Reportage Foucaults, in der er die Gefahr benennt, die von einer islamischen Revolution ausgehen könnte: »Der Islam – der nicht bloß eine Religion ist, sondern eine Lebensweise, eine Zugehörigkeit zu einer Geschichte und einer Kultur – droht ein gewaltiges Pulverfass zu werden, das mehrere 100 Millionen Menschen ergreift.« (DE III, 952)

Foucaults letzter Artikel zu diesem Thema wird am 11./12. Mai 1979 in *Le Monde* (DE III, 987–992) veröffentlicht. Hier konstatiert er, dass sich auf der Bühne der Revolution »Bedeutendes mit Abscheulichem« vermischt habe: »die großartige Hoffnung, den Islam wieder zu einer lebendigen Zivilisation zu machen, mit virulenten Formen der Fremdenfeindlichkeit; geo-

politische Züge mit regionalen Rivalitäten. Mit dem Problem des Imperialismus. Mit der Unterdrückung der Frau usw.« (DE III, 990) Im Gegenzug betont Foucault noch einmal die historische Dimension der Ereignisse im Iran: Durch die Erhebung von Menschen gegen eine sie beherrschende Macht gelange »die Subjektivität (nicht der großen Männer, sondern jedes beliebigen Menschen) in die Geschichte« (DE III, 991).

Fazit

Gerade diese letzte Formulierung zeigt, dass Foucaults Interesse an der iranischen Revolution in Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur politischen und ethischen Subjektivierung steht, die in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre eine zentrale Rolle in seinem Denken einzunehmen beginnen. Auch wenn das Geschehen im Iran aus diesem Grund eine gewisse Faszination auf ihn ausgeübt haben mag, muss denjenigen Kritikern, die ihm eine romantische Verklärung »vormoderner« sozialer Strukturen (vgl. Afary/Anderson 2005, 13) oder gar eine »Bejahung der Barbarei« (Kunstreich 2015, 48) vorgeworfen haben, aber entschieden widersprochen werden (vgl. hierzu auch Kammler 2016, 31 f.). Im Vordergrund stand für ihn der Versuch, die Ereignisse zu begreifen und die gewonnenen Einsichten in der Folgezeit für seine Überlegungen zur Frage der Freiheit und Kritikfähigkeit des Subjekts fruchtbar zu machen (vgl. hierzu ausführlich: Ghamari-Tabrizi 2016).

Festzuhalten bleibt, dass Foucault in seinen Beiträgen zum politischen Journalismus dem Repräsentationsanspruch dogmatischen Denkens jeglicher Couleur ein anderes, undogmatisches Politikverständnis entgegengesetzt hat.

Literatur

Afary, Janet/Anderson, Kevin B.: *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago/London 2005.

Brossat, Alain/Alain Naze: *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*. Téhéran 1978/Paris 2015. Paris 2018.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Ghamari-Tabrizi, Behrooz: *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis/London 2016.

Kammler, Clemens: Zwischen Faszination und kaltem Blick. Zur Diskussion über Foucaults Iran-Reportagen. In: Thomas Ernst/Georg Mein (Hg.): *Literatur als Interdiskurs. Realismus und Normalismus, Interkulturalität und Intermedialität von der Moderne bis zur Gegenwart*. München 2016, 23–32.

Kunstreich, Tjark: *Dialektik der Abweichung. Über das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation*. Hamburg 2015.

Clemens Kammler

C Vorlesungen

20 Vorlesungen zur Disziplinierung/ Strafgesellschaft

Foucaults Vorlesung am Collège de France aus dem Jahr 1973/74, *Le pouvoir psychiatrique*, ist als vierter Band der von François Ewald und Alessandro Fontana herausgegebenen Reihe von Foucaults *Cours au Collège de France* 2003 in Frankreich erschienen. Herausgegeben und um eine »Situierung der Vorlesung« ergänzt wurde der Band von Jacques Lagrange. Die deutsche Übersetzung von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder erschien 2005. *Les anormaux*, die Vorlesung von 1974/75, wurde herausgegeben und ebenfalls um eine »Situierung der Vorlesung« ergänzt von Valerio Manchetti und Antonella Salomoni und erschien als zweiter Band der Reihe bereits 1999. Die deutsche Übersetzung der Vorlesung stammt von Michaela Ott und Konrad Honsel und erschien vier Jahre nach der französischen Erstausgabe.

Publikation der Vorlesungen am Collège de France

Die Veröffentlichung der von Foucault am Collège de France gehaltenen Vorlesungen war umstritten, hatte Foucault selbst doch in seinem Testament vom September 1982 verfügt: »Keine posthume Veröffentlichung« (DE I, 105). Eine bereits 1990 erschienene erste Transkription der Vorlesung von 1975/76 in italienischer Übersetzung musste deshalb vom Markt zurückgezogen werden; sie wurde sieben Jahre später von den Erben Foucaults autorisiert und als Eröffnungsband der Reihe der Vorlesungen veröffentlicht. Zuvor war die Frage zu klären, welcher Stellenwert den Vorlesungen zukommt und ob sie – nicht zuletzt angesichts der wild kursierenden Tonbandmitschnitte und Raubdrucke (vgl. VL 1975/76, 9) – tatsächlich zum Nachlass Foucaults zu zählen seien (Eribon 1993, 468–470; Stingelin 2000, 64–66). Denn auch wenn die Edition sich um eine wortgetreue Nachschrift der Vorlesungen (auf der Basis der von Gérard Burlet und Jacques Lagrange erstellten Tonbandaufnahmen) bemüht, bleibt sie ein ambivalentes Unternehmen: Einerseits befördert sie die kaum haltbare Vorstellung der Einheit eines Werkes, andererseits vermehrt und verstärkt das Unternehmen die Bandbreite der Interpretationen von Foucaults Texten, so dass »unter der Wolke der vom Autor publizierten Texte [...] ein Streumuster anderer möglicher Texte« aufscheint, wie Foucault formulierte, als er sich vehement für die Veröffentlichung aller Texte Nietzsches aussprach (DE IV, 1025).

Das Erscheinen der Vorlesungen (wie auch das der *Dits et Écrits*) veränderte die Rezeption Foucaults, die bis dahin seine Bücher als »privilegiertes Projekt« behandelt hatte (Defert 2003, 356–359). Zweitausend der dreitausend Buchseiten, die Foucault in dreißig Jahren verfasste, entstammen nämlich der ersten Hälfte seiner Produktionsphase bis 1969. Umgekehrt fallen in die zweite Hälfte dreitausend der knapp viertausend Seiten der verstreuten Schriften, Vorträge und Interviews. Mit einem »Redeanteil« von 59 Prozent zeigen die *Dits et Écrits* mit Aufnahme der Vorlesungstätigkeit am Collège eine deutliche Verschiebung hin zur Produktion von Texten für mündliche Präsentationen, deren Anteil in den Jahren 1973 bis 75 bis zu 80 Prozent erreichte, wobei die Vorlesungen selbst noch hinzuzurechnen sind. »Müssen wir nicht aufhören zu schreiben?«, fragt Foucault in einem Interview 1970 und äußert den Verdacht, das Schreiben heute verstärke das »bürgerliche Repressionssystem« (DE II, 142). In den 1970er Jahren halbierte sich die Zahl der von Foucault publizierten Textseiten (von 2300 in den 1960er Jahren auf 1200) wie auch die durchschnittliche Länge seiner verstreuten Schriften (von zwölf auf sechs Seiten). Dabei stellen 46 dieser 111 Texte Foucaults Interventionen dar, die in Tages- und Wochenzeitungen erschienen sind.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_20

Foucaults Vorlesungen am Collège de France

Foucault lehrte am Pariser Collège de France von Januar 1971 bis zu seinem Tod im Juni 1984, mit Ausnahme des Jahres 1977, seinem Sabbatjahr. Er war Nachfolger seines Lehrers Jean Hyppolite, dessen Lehrstuhl für Geschichte des philosophischen Denkens mit Blick auf die von Jules Vuillemin offiziell eingereichte Kandidatur Foucaults (DE I, 1069–1075) am 30. November 1969 in einen Lehrstuhl für »Geschichte der Denksysteme« – Foucault hatte diesen Titel vorgeschlagen – umgewandelt wurde. Foucaults Berufung erfolgte am 12. April 1970, wurde wegen 15 Gegenstimmen von der »Académie des sciences morales et politiques« zunächst abgelehnt, am 17. Juni aber vom Bildungsministerium bestätigt (vgl. Eribon 1993, 302–311).

Das Collège de France zählt in Frankreich zu den *grands établissements*. Sein Ursprung reicht bis in das Jahr 1530 zurück, als im Auftrag von François I. »Vorleser des Königs« ernannt wurden. Von Beginn an als Gegeninstitution zur scholastisch-dogmatischen Sorbonne entworfen, vergibt das Collège keine Grade, kennt weder Prüfungen noch formale Berufungsvoraussetzungen, verpflichtet unter dem Motto *docet omnia* die Professoren einzig zur Forschung, über deren Verlauf sie einmal im Jahr in jedermann frei zugänglichen Vorlesungen Rechenschaft ablegen müssen. Neben Jean Hyppolite (1963–1968) und Georges Dumézil (1946–1968) forschten am Collège weitere wichtige Bezugsgrößen und Gesprächspartner Foucaults wie Fernand Braudel (1950–1972), François Jacob (1964–1991), Paul Veyne (1975–1999) und zuletzt auch Pierre Bourdieu (1982–2001). Bourdieu hat darauf hingewiesen, dass Foucault trotz seines öffentlichen Einflusses in der akademischen Welt des Collège ein Außenseiter blieb, dessen einsames Forschen »den Erwartungen der künstlerischen oder literarischen Welt sehr viel mehr entgegenkam« (Bourdieu 2002, 93) und auf die sich sein Engagement im Collège dann auch beschränkte: 1975 schlug Foucault offiziell Roland Barthes (1977–1980) als Kandidaten vor (vgl. Eribon 1998, 221–224), unterstütze im gleichen Jahr die Kandidatur von Pierre Boulez (1976–1995) und versuchte 1980 zusammen mit Veyne vergeblich die Aufnahme des von ihm zeitlebens verehrten Dichters René Char zu erreichen (so stellt Foucault seiner »Einführung« zu Binswangers *Traum und Existenz* ein Char-Zitat voran, vgl. DE I, 107; vgl. ebenfalls die Schutzumschläge von GL und SS).

Am 2. Dezember 1970 hielt Foucault seine Antrittsvorlesung am Collège und nahm am 9. Dezember 1970 unter dem Titel »Der Wille zum Wissen« den Vorlesungsbetrieb auf. Foucault fasste diese (DE II, Nr. 101) und die folgenden zehn Vorlesungen für das Jahrbuch des Collège des France zusammen – die einzige autorisierte Quelle seiner Vorlesungstätigkeit: 1971/72 *Theorien und Institutionen des Strafvollzugs* (DE II, 486–490), 1972/73 *Die Strafgesellschaft* (DE II, 568–585), 1973/74 *Die Macht der Psychiatrie* (DE II, 829–843), 1974/75 *Die Anormalen* (DE II, 1024–1031), 1975/76 *In Verteidigung der Gesellschaft* (DE III, 165–173), 1977/78 *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (DE III, 900–905), 1978/79 *Die Geburt der Biopolitik* (DE III, 1020–1028), 1979/80 *Von der Regierung der Lebenden* (DE IV, 154–159), 1980/81 *Subjektivität und Wahrheit* (DE IV, 258–264), 1981/82 *Die Hermeneutik des Subjekts* (DE IV, 423–438). Für die letzten beiden Vorlesungen – 1982/83 *Die Regierung des Selbst und der Anderen*, 1983/84 *Der Mut zur Wahrheit* (letzte Sitzung am 28. März 1984) – liegen aufgrund von Foucaults Krankheit keine Zusammenfassungen vor.

Foucaults Vorlesungen fanden immer mittwochs statt, zunächst am späten Nachmittag von 17 Uhr 45 bis 19 Uhr 15. Ab 1976 griff Foucault zu der »wilden Methode«, den Vorlesungsbeginn auf 9 Uhr 30 morgens zu legen, in der vergeblichen Hoffnung, den Andrang von mehr als fünfhundert Hörern zu reduzieren (VL 1975/76, 9). Der *Nouvel Observateur* berichtet 1975:

> Wenn Foucault die Arena betritt, rasch, draufgängerisch, wie jemand, der ins Wasser springt, steigt er über Gliedmaßen und Körper von Hörern, um sein Pult zu erreichen, schiebt er Tonbandgeräte beiseite, um sein Manuskript ablegen zu können – er öffnet seine Jacke, schaltet eine Lampe an und beginnt, auf die Minute pünktlich. Eine starke, tragende Stimme, von Lautsprechern verstärkt, die einzige Konzession an die Moderne in einem Saal, der von einem aus Stuckbecken aufsteigenden Licht nur spärlich erhellt wird. [...] Keinerlei rednerischer Effekt. Das Ganze ist vollkommen klar und schrecklich durchschlagend. Nicht die geringfügigste Konzession an die Improvisation. [...] 19 Uhr 15. Foucault hält inne. Die Studenten stürzen in Richtung seines Pults. Nicht um ihn zu sprechen, sondern um ihre Tonbandgeräte abzuschalten. Keine Fragen. Im einsetzenden Gedränge ist Foucault alleine. (Zit. nach Eribon 1993, 315–316)

Foucaults Seminar montags um 17 Uhr 30 war mit über hundert Teilnehmern ebenso überlaufen, doch gelang es Foucault, eine kleine Arbeitsgruppe zu ver-

sammeln, aus der eine Reihe von Einzel- und Kollektivpublikationen hervorgegangen sind (z. B. F 1975). Zu diesem Kreis zählen zeitweise auch Éliane Allo, Robert Castel, François Ewald, Alessandro Fontana, Anne-Marie Moulin, Pasquale Pasquino und Gilles Deleuze (vgl. Eribon 1993, 366–368).

Vom »universitären Geschwätz« und der »konkreten politischen Aktion«: Foucault zu Beginn der 1970er Jahre

Die 1970er Jahre sind damit für Foucault einerseits durch seine Berufung und Arbeit am Collège de France, andererseits aber auch durch sein verstärktes politisches Engagement, insbesondere in der *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) geprägt (vgl. Taureck 2003, 110–121; Eribon 1993, 285–340; Sarasin 2005, 124–128). Die GIP gründete Foucault 1971 auf Anregung seines Lebensgefährten Daniel Defert. Ziel der Gruppe war es, dem ersten Aufruf in der katholischen Zeitschrift *Esprit* nach,

> bekannt zu machen, was das Gefängnis ist: wer da hineingerät, wie und warum man inhaftiert wird, was dort vor sich geht, wie das Leben der Gefangenen und auch das Überwachungspersonal aussieht, wie die Baulichkeiten, wie das innere Reglement, die ärztliche Fürsorge und die Werkstätten funktionieren; wie man wieder herauskommt und was das in unserer Gesellschaft bedeutet, einer von denen zu sein, die herausgekommen sind. (DE II, 212 f.)

Diesen ersten Aufruf unterzeichneten neben Foucault auch der Althistoriker Pierre Vidal-Naquet und der damalige Leiter des *Esprit* Jean-Marie Domenach. Im Laufe der Zeit schlossen sich der GIP u. a. Robert Castel, Gilles Deleuze, Hélène Cixous, Jacques Rancière und Claude Mauriac an. Die GIP sah sich jedoch nicht im Sinne des klassischen Intellektuellen als Sprachrohr der Unterdrückten und der zu Befreienden, sondern sie versuchte, den Gefangenen zu ermöglichen, für sich selbst zu sprechen: Fragebögen wurden an Familienangehörige von Inhaftierten verteilt, Berichte Gefangener veröffentlicht, Informationstreffen organisiert und Demonstrationen durchgeführt (vgl. auch DE II, 213–222, 236 f.). Die Häftlingsrevolten in den französischen Gefängnissen vom November 1971, die zum Teil in gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Gefangenen und der Polizei mündeten, sowie die mitunter massive Kritik an der GIP von staatspolitischer Seite her bestärkten die Gruppe dabei -lediglich in ihrem Engagement. Insbesondere Foucault sah sich und seine Arbeit darin bestätigt und wandte mehr Zeit für die Organisation der GIP und der Bekanntmachung der Zustände in den Gefängnissen auf (vgl. DE II, 530–539).

Rasch bildeten sich überall im Land Komitees von Gefangenen, und tatsächlich übernahm das Aktionskomitee der Inhaftierten (CAP) nach und nach zunehmend die Selbstorganisation der Gefangeneninformation. Gleichzeitig sprach sich das Komitee jedoch auch in teilweise sehr rüder Art und Weise von der GIP frei, bis diese sich schließlich wenige Jahre nach ihrer Gründung selbst auflöste.

Doch neben dieser Arbeit für die Gefangenen gewann insbesondere die Thematik des Wahnsinns, mit der Foucault sich bereits in seiner Habilitationsschrift *Wahnsinn und Gesellschaft* beschäftigt hatte, im Laufe der 1970er Jahre für ihn wieder zunehmend an Bedeutung. Anstatt jedoch eine Fortsetzung von *Wahnsinn und Gesellschaft* zu schreiben, verschob er den Fokus von der Frage, wie der Wahnsinn im Verhältnis zum Nichtwahnsinn konstituiert sei, hin zu den grundsätzlich problematischen Aspekten der psychiatrischen Macht. Damit setzt sich Foucault auch mit der zeitgenössischen Kritik an der psychiatrischen Praxis auseinander und historisiert diese als immanenten Teil der Geschichte der Psychiatrie. Denn Vertreter der *Antipsychiatrie* stellten bereits seit Mitte der 1950er Jahre die Möglichkeit einer psychiatrischen Behandlung, die fern jeder politischer Strategien sei, radikal in Frage.

Insbesondere die Anfang der 1970er Jahre im Westen bekannt gewordene Praxis der Zwangspsychiatrisierung von Regimekritikern in der Sowjetunion galt der Antipsychiatrie-Bewegung als deutliches Zeichen der politischen Dimension der psychiatrischen Macht einerseits und als politisches Aufgabenfeld der Antipsychiatrie andererseits. Und nicht zuletzt machte Wladimir Bukowski, der selbst viele Jahre in Gefängnissen, Psychiatrien und Straflagern in der Sowjetunion verbracht hatte, mit seinem 1971 in Frankreich erschienenen Buch *Opposition – eine neue Geisteskrankheit in der Sowjetunion?* außerhalb der Sowjetunion bekannt, wie politische Dissidenten aufgrund ihrer ›schizophrenen‹ Tendenzen u. a. mit Neuroleptika psychiatrisch behandeln wurden, um sie gesellschaftlich zu ›resozialisieren‹ bzw. politisch ›auszuschalten‹ (vgl. DE III, 434–467; DE III, 90 f. sowie die Beiträge in Cooper 1979). Vertreter der Antipsychiatrie sahen in diesen Ereignissen in aller Deutlichkeit die fließenden Grenzen der allzu problematischen Diagnose ›Schizo-

phrenie‹. Sie formulierten ihre Kritik jedoch nicht als Laien, sondern aus dem psychiatrischen Feld selbst heraus: Zu den ersten und vehementesten Vertretern zählten mit dem Briten Ronald D. Laing, dem Südafrikaner David Cooper (dem englischen Übersetzer von WG), dem Italiener Franco Basaglia und dem Amerikaner Thomas Szasz in erster Linie Psychiater. Diese begnügten sich nicht allein mit der Kritik, sondern sie versuchten, selbst alternative Gegenkonzepte zu der gängigen psychiatrischen Praxis zu erarbeiten. Innerhalb ihrer Kritik jedoch beriefen sie sich immer wieder auf Foucaults Habilitationsschrift von 1961, wodurch *Wahnsinn und Gesellschaft* zu einem der zentralen Texte der Bewegung wurde. Foucault selbst war jedoch nie zu den Vertretern der Antipsychiatrie zu zählen und rechnete sich selbst auch nie zu ihnen, suchte jedoch stets den kritischen Dialog. So sind neben den zahlreichen Diskussionsforen und Interviews, an denen Foucault Anfang der 1970er Jahre teilnahm, insbesondere die Vorlesungen von 1973/74 unter dem Titel *Die Macht der Psychiatrie* auch als kritischer Eingriff in die Debatte um die Antipsychiatrie zu lesen (vgl. Ruoff 2007, 38; DE III, 99–105).

Denn auch wenn Foucault sein verstärktes politisches Engagement Anfang der 1970er Jahre selbst noch aus der Gegenüberstellung von universitärer und politischer Arbeit erklärte, gab er sie nicht auf:

> Mit der G. I.P beschäftige ich mich genau deshalb, weil ich eine effektive Arbeit dem universitären Geschwätz und dem Büchergekritzel vorziehe. Heute eine Fortsetzung meiner *Histoire de la folie* zu schreiben, die bis in die gegenwärtige Epoche reichen würde, ist für mich nutzlos. Dagegen erscheint mir eine konkrete politische Aktion zugunsten der Gefangenen sinnvoll. (DE II, 374)

Mehr noch: Ironischerweise fiel »seine dezidiert institutionenfeindliche, machtkritische und in mancher Hinsicht linksradikale Phase [...] mit dem so sehr erstrebten neuen Glanz jener exquisiten professoralen Würde« (Sarasin 2005, 122), der Berufung ans Collège de France, zusammen. Gerade in jenen Jahren entwickelte Foucault aber auch ein neues Konzept von Macht und sein Modell der Disziplinargesellschaft, die er erstmalig in *Die Macht der Psychiatrie* und *Die Anormalen* ausführte und dann insbesondere in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* weiter ausformulieren sollte (es findet sich ein ganzes Kapitel aus *Die Anormalen* später in *Überwachen und Strafen*). Geht man von den drei Verschiebungen in Foucaults Denken von der Diskurs- zur Machttheorie und dann zur Ethik des Selbst aus, dessen roter Faden die Theorie der Subjektivierung ist, so lassen sich die beiden Vorlesungen jeweils als Texte des Übergangs lesen, eines Übergangs allerdings, der akademisch nicht mit der politischen Arbeit bricht, sondern diese mit anderen Mitteln fortsetzt.

Die Macht der Psychiatrie (1973–1974)

Die Vorlesungsreihe *Die Macht der Psychiatrie* umfasst insgesamt zwölf Vorlesungstermine, vom 7. November 1973 bis zum 6. Februar 1974. Thematisch knüpft Foucault mit der Fokussierung auf den Bereich des Wahnsinns und der Psychiatrie zwar scheinbar nahtlos an frühere Arbeiten (*Wahnsinn und Gesellschaft und Die Geburt der Klinik*) an. Doch gleich zu Beginn der ersten Vorlesung distanziert er sich auch von der damaligen Methode und von den begrifflichen Kategorien, innerhalb derer er sich bewegt hatte: »[I]ch hatte dem ein Privileg eingeräumt, was man die Wahrnehmung des Wahnsinns nennen könnte« (VL 1973/74, 29). Nun jedoch sollte es nicht mehr darum gehen, eine »Geschichte der Mentalität« (VL 1973/74, 30) zu schreiben, sondern darum, das »Dispositiv der Macht« (VL 1973/74, 29) und die »Wahrheitsdiskurse« (VL 1973/74, 30) zu analysieren.

Im Zentrum dieser Analyse stehen Texte von berühmten Ärzten und Psychiatern wie François Emmanuel Fodéré, Philippe Pinel, Jean-Étienne Dominique Esquirol und John Haslam aus dem 18. und 19. Jh. Oberflächlich betrachtet sind dabei die beiden zentralen Themen seiner Vorlesung, wie Foucault selbst formulierte, die »Geschichte der Institution und der Architektur des Spitals im 18. Jh.« sowie die »Erforschung des medizinisch-juristischen Fachwissens im Bereich der Psychiatrie seit 1820« (VL 1973/74, 504).

Macht und Disziplin

Foucault konzentriert sich in seiner Analyse jedoch nicht allein auf die Figur bzw. auf die Macht des Arztes und des Psychiaters, »denn in der Anstalt ist die Macht, wie überall, niemals das, was jemand besitzt, sie ist auch niemals das, was von jemandem ausgeht. Die Macht gehört weder einem Jemand noch übrigens einer Gruppe; es gibt Macht nur, weil es Streuung, Relais, Geflechte, wechselseitige Stützen, Unterschiede des Potentials, Abstände usw. gibt« (VL

1973/74, 17). Damit basiert Foucaults Vorlesung von 1973/74 bereits auf dem reformulierten Verständnis von Macht, das in den folgenden Jahren immer mehr Raum gewinnen wird. Bei diesem Konzept handelt es sich weniger um eine Macht, die von Subjekten, Intentionen und Zuständen ausgeht, als vielmehr um ein Verständnis von Macht, nach dem Macht nur *in actu*, also nur als eine Form des Handelns, existiert und keinesfalls personengebunden ist (vgl. ebenfalls DE IV, 269–294).

Mit dieser theoretischen Neuausrichtung ist Foucault weit davon entfernt, eine klassische Institutionengeschichte der Psychiatrie zu schreiben. Vielmehr interessiert ihn die Macht der Psychiatrie und wie der Wahnsinn in der westlichen Gesellschaft zum »Objekt einer großen Einsperrung« (DE III, 477) werden konnte. Denn während bis ins 18. Jh. der Wahnsinn als eine Art »Irrtum oder Täuschung« (VL 1973/74, 492) betrachtet und behandelt und Wahnsinnige nicht systematisch eingesperrt wurden, setzte sich im 19. Jh. die »Praxis der Einschließung« (VL 1973/74, 493) durch (vgl. Porter 2007, 111). Damit wurde der Wahnsinn nicht mehr in Relation zum Irrtum, sondern »im Verhältnis zum gewöhnlichen, normalen Verhalten wahrgenommen [...], als Störung im Handeln, Wollen und Fühlen, im Entscheiden und in der Nutzung der persönlichen Freiheit« (VL 1973/74, 493). Exemplarisch für diese neue Perspektive auf den Wahnsinn führt Foucault Texte des deutschen Philosophen Johann Christoph Hoffbauer und des französischen Psychiaters Jean-Étienne Dominique Esquirol an.

Doch nicht allein auf theoretischer Ebene lässt sich ein Wandel im Verhältnis zum Wahnsinn nachvollziehen. Die psychiatrische Praxis selbst zeigt sich zu Beginn des 19. Jh.s als disziplinarischer Apparat. Dabei definiert Foucault die Disziplin als »eine bestimmte Art und Weise, Singularität zu verteilen« (VL 1973/74, 112). Die Macht, die Foucault auch *Disziplinarmacht* nennt, habe sich historisch aus religiösen Gemeinschaften herausgebildet. Ihre Techniken haben im Laufe des 18. Jh.s eine ganze Reihe von Institutionen durchdrungen. Foucault erläutert dieses Modell der Disziplinarmacht in der Vorlesung, wie auch später in *Überwachen und Strafen*, mithilfe von Jeremy Benthams Entwurf des *Panopticon* von 1791, dem Plan für eine ideale Überwachungsanstalt (vgl. VL 1973/74, 113). Der britische Philosoph und Sozialreformer Bentham plante einen Gebäudekomplex, der sowohl für Gefängnisse als auch andere Massenanstalten wie Fabriken und Schulen genutzt werden konnte und über einen zentralen Beobachterpunkt verfügte. Von diesem Punkt aus sollten sämtliche, in Zellen um den Überwachungsturm herum organisierte Personen beobachtbar sein. Gleichzeitig sollten die beobachtbaren Personen jedoch keinerlei Einblick in den Überwachungsturm haben können. Das besondere an der Disziplinarmacht ist, dass sie unmittelbar auf den Körper zugreift, indem sie Menschen klassifiziert, damit in bestimmte Räume verweist und auf spezifische Weise individualisiert. Doch tut sie dies nicht zweckfrei, sondern sie verfolgt bestimmte Strategien, so die, Verhalten zu normalisieren. Denn die permanente Möglichkeit visueller Kontrolle im *Panopticon* sieht vor, die Zelleninsassen zu einem sich selbst kontrollierenden Verhalten anzuregen, so dass es im Laufe der Zeit prinzipiell gleichgültig wird, ob der Beobachterturm tatsächlich besetzt ist: Der von außen kommende kontrollierende Blick wird in die Individuen selbst verlagert, wird zur Selbstbeobachtung.

Die souveräne Macht der Familie und die Anstalt als »panoptischer Apparat«

Der Familie kommt in dem Gefüge der psychiatrischen Anstalt und in der Entwicklung der psychiatrischen Macht eine ambivalente Rolle zu. Denn einerseits wird sie um zahlreiche ihrer traditionellen Machtelemente beraubt (vgl. VL 1973/74, 147), gleichzeitig ist die psychiatrische Macht jedoch auch auf die Familie angewiesen.

Bis ins frühe 19. Jh. lag es noch im Bereich des französischen Familienrechts, Familienmitglieder mithilfe eines königlichen Briefes, der *lettre de cachet*, entmündigen und einsperren zu lassen. Nach dem »Gesetz vom 30. Juni 1838 über die Irren« benötigte man für eine Einweisung jedoch die Beurteilung eines Beamten und die Unterschrift des Präfekten (vgl. auch den Abdruck des Gesetzes in Castel 1979, 334–343; Porter 2007, 107–110). Zudem wurden mit dem Gesetz die Departments dazu angehalten, eigene Irrenhäuser aufzubauen und durch den Präfekten überwachen zu lassen. Der Wahnsinn wurde damit ›verstaatlicht‹ und die Familie mehr und mehr aus der Behandlung des Wahnsinns ausgeschlossen. Denn auch die Heilung selbst sollte sich jenseits der Familie abspielen: Es galt den Wahnsinnigen in der Anstalt im 19. Jh. von der Familie zu isolieren und ihn gleichzeitig mithilfe des Anstaltspersonals und der offenen Architektur durch den psychiatrischen Apparat permanent überwachen zu lassen. Ergänzt wurden diese

Techniken noch um Apparaturen wie die der Zwangsjacke, die den Körper des Wahnsinnigen unterwerfen und dressieren sollte. Als ein solcher »panoptische[r] Apparat« (VL 1973/74, 153) zielte die Anstalt darauf ab, den Wahnsinnigen zu individualisieren und zu ›normalisieren‹.

Foucault wendet sich damit in der Vorlesung auch gegen seine eigene, noch in *Wahnsinn und Gesellschaft* vertretene These, dass die Familie das Modell für die Anstalt geworden sei. Denn im Gegensatz zur psychiatrischen Macht, die Foucault als Disziplinarmacht beschreibt, vertrete die Familie das Prinzip der Souveränitätsmacht. Diese sei historisch der Disziplinarmacht vorgängig und im Gegensatz zur Disziplinarmacht nicht individualisierend, da sie auf Differenz- und nicht auf Klassifikationsbeziehungen gründe (vgl. VL 1973/74, 73). Die Familie verlor damit jedoch nicht vollkommen an Bedeutung für die Psychiatrie. Im Gegenteil: Solange die Familie dem Souveränitätsdispositiv gehorcht, wird sie zum »Scharnier, die für eben das Funktionieren aller Disziplinarsysteme absolut unentbehrliche Einraststelle«. Denn nur solange es die souveräne Macht der Familie gibt und sie die Disziplinaranstalten unaufhörlich mit zu ›normalisierenden‹ Subjekten ›beliefert‹, funktioniert das Disziplinardispositiv als solches. Keine andere Macht als die souveräne Macht ist in der Lage, die Individuen an Disziplinarapparate zu binden (vgl. VL 1973/74, 123 f.). Die Anstalt erfüllte gleichzeitig den Anspruch der Familie, ein ›normales‹ Subjekt wiederzuerlangen:

> Und so schmarotzt die Disziplinarmacht an der Familiensouveränität, fordert von der Familie, die Rolle der Entscheidungsinstanz zwischen dem Normalen und dem Anormalen zu spielen [...], verlangt von der Familie, daß man ihr diese Anormalen, die Irregulären schickt; behält daran einen Profit ein [...], den man [...] den ökonomischen Ertrag der Irregularität nennen könnte. Und zu diesem Preis erwartet man im übrigen von der Familie, am Ende der Operation ein Individuum wieder zurückkehren zu lassen, das auf eine solche Art diszipliniert ist, daß es tatsächlich dem der Familie eigenen Souveränitätsschema unterworfen werden kann. (VL 1973/74, 172)

Der Wahnsinn wurde damit im Verlauf des 19. Jh.s zur Einnahmequelle. Mehr und mehr organisierten sich nun auch ökonomische Interessen rund um den Bereich der sogenannten Anormalitäten (vgl. VL 1973/74, 165; vgl. ebenfalls Porter 2007, 95).

»Psychiatrisierung der Kindheit« und gefährliche Subjekte

Ins Zentrum der auf Anormalitäten bzw. Irregularitäten gerichteten Aufmerksamkeit rückte das Kind. »Das Auge der Familie ist zum psychiatrischen Blick geworden« (VL 1973/74, 182), und im Fokus dieses Blicks steht das Kind sowohl unmittelbar als auch in Form der Erinnerung an die Kindheit. Mithilfe dieser »Psychiatrisierung der anormalen Kinder, genauer: d[er] Psychiatrisierung der Idioten« (VL 1973/74, 274), konnte sich die psychiatrische Macht auch außerhalb des Anstaltraumes ausbreiten.

Dem Begriff der ›Entwicklung‹ kommt dabei eine ganz besondere Funktion zu. Er ermöglichte einerseits eine chronologische Unterscheidung zwischen Idiotie und Wahnsinn und andererseits die Bestimmung einer allgemeinen, zeitlichen Dimension. So unterschieden Jean Étienne Esquirol und Jacques-Étienne Belhomme die Idiotie im Gegensatz zum Wahnsinn anhand des Entwicklungsstillstands des Idioten (vgl. VL 1973/74, 297). Entwicklung wurde damit gedacht als »eine Art Norm, in die man sich einordnet, anstatt ein Wirkungsvermögen, das man in sich trägt« (VL 1973/74, 300). Die Norm, an der die Entwicklung des Idioten bzw. des Kindes gemessen wurde, stellten dabei einerseits der Erwachsene, andererseits aber auch die Mehrheit der Kinder dar (vgl. VL 1973/74, 301). Während damit also der Idiot nicht einfach krank ist, sondern ihm die Entwicklung einfach fehlt, entwickelt sich auch das zurückgebliebene Kind schlechtweg langsamer.

Diese medizinische Neubetrachtung der Idiotie Endes des 18. Jh.s führte zunächst dazu, Imbezile aus den Anstalten auszusondern und in eigene pädagogische Einrichtungen oder Stationen zu verlagern. Das Gesetz von 1838 nivellierte jedoch die theoretische Differenzierung zwischen Wahnsinn und Idiotie institutionell (vgl. VL 1973/74, 306), und Imbezile wurden wieder in die Anstalten zurückgeführt. Denn das Gesetz – und nicht etwa der Psychiater – deklarierte die Idiotie als eine Form der Krankheit: als Geisteskrankheit. Dabei ging »[d]ie institutionelle Gleichbehandlung von Idioten und Verrückten [...] gerade von dieser Sorge aus, die Eltern für eine mögliche Arbeit freizustellen« (VL 1973/74, 308). Da jedoch das Gesetz von 1838 vorsah, dass die Gemeinden für die Internierten zahlten, war es in der Praxis nicht allein notwendig, einen Entwicklungsstillstand, sondern auch eine Gefahr nachzuweisen. Die anfängliche Klage von Ärzten darüber, nur so staatliche Unterstützung zu erlangen, kehrte sich um in die Praxis, Imbezile tatsäch-

lich zu stigmatisieren und sämtliche Menschen, die eine Gefahr darstellten, wie Prostituierte, Alkoholiker etc., als Imbezile mit einer ›anormalen Kindheit‹ zu bestimmen. Die Psychiatrie besitzt von daher nach Foucault von Anbeginn nicht allein ein medizinisches Interesse, sondern die Absicht, die soziale Ordnung herzustellen bzw. zu wahren. Foucault macht deutlich, dass dies »keine Zweck*entfremdung* der Psychiatrie«, sondern schon immer »ihr grundlegendes Interesse« (Cooper 1979, 62) gewesen sei. Dabei argumentiert er gegen die antipsychiatrische Bewegung, dass die Psychiatrie von *jeher* eine gesellschaftsordnende Funktion wahrnimmt, mehr noch: diese ihr immanent sei.

Die Entwicklung der Begriffe *Instinkt und Entartung* wiederum ermöglichte im 19. Jh., das anormale Kind und den verrückten Erwachsenen zu verknüpfen und die Familie als kollektiven Träger von Wahnsinn und Anomalie auszumachen. Foucault wird sich von daher im folgenden Jahr noch stärker dem Bereich der Familie widmen. Denn die Ausweitung der psychiatrischen Macht funktionierte nur über die »Psychiatrisierung der Kindheit« (VL 1973/74, 291) bzw. über das anormale Kind. Der Begriff der Geistesstörung diente gleichzeitig – wenn auch nicht theoretisch, so doch pragmatisch – als Sammelbegriff, um die gemeinsame institutionelle Einsperrung von Idioten und Wahnsinnigen zu ermöglichen (vgl. VL 1973/74, 309). Foucault zeigt damit auch auf, wie sich Theorie und Praxis selbst aus ursprünglich gegensätzlichen Positionen wechselseitig beeinflussen. Damit verlässt die Vorlesungsreihe, wie Jacques Lagrange richtig bemerkt, die »imaginäre Tiefe, um sich an die Realität der Oberflächenwirkungen zu halten« (Lagrange 2005, 515).

Die Anormalen (1974–1975)

Mit seiner Vorlesung *Die Anormalen* schließt Foucault in den elf Sitzungen vom 8. Januar bis zum 19. Mai 1975 thematisch an die des Vorjahres an (VL 1973/74), konzentriert sich jedoch explizit auf das Phänomen der ›Anomalien‹ im 19. Jh. und untersucht dieses u. a. anhand von psychiatrischen Gutachten in Strafrechtsprozessen.

Eine der grundsätzlichen Überlegungen Foucaults ist es dabei, dass sich durch die Entstehung der Psychiatrie, und hier insbesondere der Gerichtspsychiatrie, ein neues Wissen und ein neuer Machttypus entwickelt hätten. Dieser Macht ginge es nicht um eine abstrakte Wahrheit, sondern um einen messbaren Wert. So werden im gerichtsmedizinischen Gutachten keine Gegensätze zwischen Kranken und Gesunden, Tätern und Unschuldigen aufgemacht, sondern »das gerichtsmedizinische Gutachten entfaltet sich« in »der Abstufung des Normalen und Anormalen« (VL 1974/75, 61). Damit besitzt es eine gleich mehrfache Funktion: Da es vom Delikt auf die Seinsweise verweist, den Täter quasi aus der Tat heraus konstituiert, eröffnet es eine Bestrafung, die auf die Transformation des Individuums zielt. Daneben wird innerhalb des Prozesses die Figur des Richters, der über die Tat zu richten hat, durch die des begutachtenden Arztes verdoppelt (vgl. VL 1974/75, 40). Ungeachtet dessen ist das Gutachten jedoch weder eindeutig dem Gericht noch der Psychiatrie zuzuordnen, denn »[i]m Grunde genommen werden in dem gerichtsmedizinischen Gutachten sowohl Gericht wie Psychiatrie ehebrecherisch« (VL 1974/75, 61). Die Gerichtspsychiatrie produziert also eine vollkommen neue Form des Wissens.

Mithilfe der Gruppe der Anormalen untersucht Foucault nun die Entstehung von neuen Normalisierungstechniken und spezifischen Machtformen. Dabei ordnet er die Normalisierungsmacht in einen allgemeinen Kontext einer »Kunst des Regierens« (VL 1974/75, 70) ein, die sich im klassischen Zeitalter herausgebildet habe und auf die Foucault in VL 1977/78 und VL 1978/79 noch näher eingehen wird. Auf die Figur des anormalen Kindes war Foucault bereits im Vorjahr gestoßen (vgl. VL 1973/74, 291 f.). Zu der Gruppe der Anormalen zählt Foucault insgesamt drei Figuren, die noch bis ins Ende des 18. Jh.s als getrennte Figuren in unterschiedlichen Wissens- und Disziplinarsystemen figurierten: das *Menschenmonster* wie beispielsweise den Hermaphroditen oder auch das siamesische Zwillingspaar, das *korrekturbedürftige Individuum* wie den Kriminellen und den *Onanisten*, der im 18. Jh. einen historisch vollkommen neuen Typus darstellte. Während Foucault im Laufe der Vorlesung jedoch sowohl auf das menschliche Monster als auch auf den Onanisten ausführlich eingeht, beschränkt er sich aus zeitlichen Gründen beim korrekturbedürftigen Individuum auf eine grobe Skizze.

Das Monster, die Geburt der Triebe und das korrekturbedürftige Individuum

Den historisch ersten Typus des Anormalen stellt das Menschenmonster dar. Es ist »das große Modell aller kleinen Abweichungen« (VL 1974/75, 78). In Gestalt des Tiermenschen, des Hermaphroditen oder auch der siamesischen Zwillinge irritierte er im 17./18. Jh. so-

wohl die rechtliche als auch die ›natürliche‹ Ordnung. Anhand der großen Hermaphroditen-Prozesse im 18. Jh. verdeutlicht Foucault exemplarisch, wie »[d]ie Monstrosität an sich« als »kriminell« (VL 1974/75, 106) betrachtet wurde. Dabei sind das Vergehen und die Monstrosität des Hermaphroditen nicht die Überschreitung des ›natürlichen‹ Geschlechts, sondern die Abweichung vom heterosexuellen Verhalten des ›natürlichen‹ Geschlechts – so beispielsweise, wenn ein ›entlarvter‹ weiblicher Hermaphrodit auch weiterhin Frauen liebt (vgl. VL 1974/75, 103). Doch jedem Jahrhundert spricht Foucault auch seine spezifische Monstrosität zu (vgl. dazu auch die Beiträge in Hagner 2005): Im 19. Jh. begannen die Naturmonster zugunsten der Sittenmonster zu verblassen. Dies fand sich insbesondere in der Figur des politischen Monsters wieder, als inzestuöser, sexuell ausschweifender König oder auch – während der Französischen Revolution – als Kannibale aus dem Volk. Während das Monster jedoch immer nur in seiner Rolle als große Ausnahme funktioniert hat, ist das korrekturbedürftige Individuum im 17. und 18. Jh. eine häufige Erscheinung.

Denn parallel zur Erfindung der Disziplinen begann man am Ende des 18. Jh.s die Natur des Verbrechens zu befragen. Diese neue Ökonomie der Strafmacht fragte nach der Rationalität des Verbrechens bzw. behauptete eine Rationalität und versuchte, diese zu bestätigen (vgl. VL 1974/75, 150 f.). Foucault führt hierfür den Fall der Henriette Cornier an, die Anfang des 19. Jh.s ihr Nachbarskind zu sich holte und ihm einfach den Kopf abschnitt. Als sie nach der Verhaftung nach ihrer Motivation für die schier unerklärliche Tat gefragt wurde, antwortete sie lediglich: »Das war so eine Idee« (zit. nach VL 1974/75, 147 f.). Anhand unterschiedlicher Gutachten von Fournier u. a. zeigt Foucault auf, wie man nicht zuletzt in dem Cornier-Fall von der Deutung der »grundlosen Tat [...] zur triebhaften Tat gelangt« (VL 1974/75, 173) ist. Denn Cornier wurde weder als Wahnsinnige noch als vernünftiges Wesen, das kurzzeitig im Delirium handelte, beschrieben, sondern als jemand, der einem inneren *Trieb* folgte. Das Konzept des Triebes nimmt eine zentrale Rolle in dieser neuen Ökonomie der Strafmacht ein, ermöglichte es doch eine Verklammerung der psychiatrischen Praxis und des Strafmechanismus (vgl. VL 1974/75, 179, 198). Denn wie Foucault bereits im Vorjahr ausgeführt hatte: Das Gesetz über die Irren von 1838 sah zwar den medizinischen Charakter der Internierung in Psychiatrien vor, die Einweisung der Irren selbst stellte jedoch keine medizinische, sondern eine administrative Entscheidung dar. Das Konzept des Triebes erlaubte es von daher, eine unsichtbare Gefahr, eine Möglichkeit oder eine Wahrscheinlichkeit des Handelns präventiv zu behandeln.

Foucault verortet die Entstehung der Psychiatrie also nicht im Bereich der Medizin, sondern innerhalb der öffentlichen Hygiene-Bewegung. Um sich dennoch als medizinisches *Wissen* zu institutionalisieren, wurde der Wahnsinn gleichzeitig als Krankheit *und* als Gefahr codiert (vgl. VL 1974/75, 155 f.): »Die Psychiatrie hat, als sie sich als Medizin der Geistesgestörten konstituierte, einen Wahnsinn psychiatrisiert, der vielleicht keine Krankheit war, den sie jedoch um wirklich eine medizinische Wissenschaft zu sein, als eine Krankheit ansehen und in ihrem Diskurs zur Geltung bringen musste« (VL 1974–75, 406).

Mitte des 19. Jh.s ermöglichte das Konzept des Triebes, ebenfalls die Familie zur »Konsumentin der Psychiatrie« (VL 1974/75, 198) werden zu lassen und einen politischen Anspruch an die Psychiatrie zu erheben. Unter dieser Perspektive bezeichnet Foucault auch Baillarger und nicht Esquirol als ersten Psychiater, »da er als erster die Frage nach dem Willkürlichen und Unwillkürlichen, dem Triebhaften und dem Automatischen im Herzen der Prozesse der Geisteskrankheit stellte« (VL 1974/75, 208). Esquirol setzte demgegenüber den Wahnsinn noch in Beziehung zur Wahrheit und war dem alten Modell des Wahnsinns verhaftet (VL 1974/75, 207 f.), das Foucault im Vorjahr ausgeführt hatte. Denn der Psychiatrie des 19. Jh.s ging es nicht um das Verhältnis des Wahnsinns zur Wahrheit, sondern um das anormale Verhalten von Individuen bzw. um die anormalen Individuen selbst: »Die Psychiatrie funktioniert seit 1850 [...] in einem Raum, der durchgehend, wenn auch im weitesten Sinne, gerichtsmedizinisch bzw. pathologisch-normativ ist« (VL 1974/75, 214).

Der Bereich des Triebes schloss gleichzeitig auch eine juristische Lücke, denn nach Artikel 64 des französischen Strafgesetzbuches war eine Bestrafung nur dann möglich, wenn das Subjekt vernünftig und nicht unzurechnungsfähig ist. Der Trieb ermöglichte es nun jedoch, von einem rationalen, aber triebgesteuerten Subjekt auszugehen, welches bestrafbar ist.

Das sündige Fleisch und das onanierende Kind

Der Bereich der Sexualität wurde Mitte des 19. Jh.s in der Psychiatrie permanent problematisiert und pathologisiert (VL 1974/75, 215). Diese Problematisierung

beschreibt Foucault jedoch nicht als großen Tabubruch, welcher endlich das Schweigen um und die Wahrheit über den Sex zu sagen vermag (vgl. auch WW, 19), sondern als Wandel innerhalb einer bestimmten Praktik: der *christlichen Beicht- und Geständnispraxis* (vgl. VL 1974/75, 218). Techniken der kirchlichen Gewissensleitung führten im 16. Jh. dazu, dass nicht mehr der relationale Aspekt der Sexualität im Vordergrund stand, »sondern der Körper des Bußkandidaten, seine Handlungen, seine Sinne, seine Freuden und Lüste, seine Gedanken, seine Begierden, die Intensität und die Natur dessen, was er empfindet« (VL 1974/75, 247; vgl. auch VL 1977/78). Damit wurde nicht mehr in erster Linie »reales Handeln und Denken« zum Stigma. Vielmehr standen »Begierde und Lust« im Zentrum der Beichte und des Geständnisses (vgl. zum Geständnis VL 1974/75, 252 sowie WW und zur pastoralen Macht bzw. zur Gewissensleitung VL 1978/79, 173–238). Mit anderen Worten: »Man ist vom Gesetz zum Körper selbst übergegangen« (VL 1974/75, 254). Da jedoch die Beichte und die Geständnispraktiken keine Massenphänomene waren, sondern sich innerhalb einer religiösen Elite, den christlichen Seminaren und Kollegen, ausbildeten und diese ›formten‹ (vgl. VL 1974/75, 256), zentrierte sich das Geständnis um die Masturbation, nach Foucault die innerhalb dieser Institutionen einzig zu kontrollierende Sexualität. Diese Konzentration auf die Masturbation durchzog noch im 18. Jh. christlich-katholische Bildungseinrichtungen und Schulen. Doch war es hier nicht die traditionelle Pastoraltechnik der Beichte, die auf den sogenannten Lustkörper des Sünders verwies, sondern der Raum des Sichtbaren: So wiesen unter anderem die Form der Architektur der Schlafsäle und die halboffenen Bauweise der Toiletten permanent und ›wortlos‹ auf das sündige Fleisch hin, welches zu kontrollieren sei.

In den protestantisch geprägten Ländern, hier insbesondere in England und Deutschland, tauchten zur selben Zeit die ersten Bücher über die Gefahren und das Übel der Onanie auf, das bekannteste unter ihnen wohl die *Onania* von Bekker in England (VL 1974/75, 204). Der Onanie-Diskurs unterschied sich jedoch bereits insofern vom »christlichen Diskurs des Fleisches« (VL 1974/75, 240), als nicht nach der Motivation für die Masturbation gefragt wurde und Begehren und Lust innerhalb des Diskurses vollkommen abwesend waren. Auch beschäftigte sich der Onanie-Diskurs lediglich mit der kindlichen Selbstbefriedigung, nicht jedoch mit der von Erwachsenen. Damit funktionierte er unabhängig vom Sexualitätsdiskurs des 19. Jh.s, den Foucault ausführlicher in *Der Wille zum Wissen* beschreiben wird.

Handbücher wie die *Onania*, Flugblätter, Traktate und Heilanstalten wandten sich im 18. Jh. an die bürgerlichen Eltern und bezeugten die Schadhaftigkeit und die nachhaltigen Folgen der Masturbation für das Kind. Dabei ging es doch weniger darum, zu moralisieren und das Verhalten des Kindes zu verurteilen, als darum, es zu pathologisieren. So diente die Onanie im 18. Jh. als beständige Referenz für Krankheiten wie die Schwindsucht und den Wahnsinn, sie wurde zur »Fiktion der totalen Krankheit« (VL 1974/75, 310) und verschärfte den Prozess, den Foucault in *Die Macht der Psychiatrie* 1973/74 skizziert hatte: Die Kindheit geriet in den Fokus des Interesses und wurde für die unterschiedlichsten Krankheiten »pathologisch zur Verantwortung gezogen« (VL 1974/75, 318). Schuld an dem anormalen Verhalten der Onanie trug jedoch nicht das Kind, sondern die äußeren Umstände: Das Kind werde durch erwachsene Personen, wie die Amme, die Erzieher und die Dienstboten, die nicht zu dem engsten Kreis der bürgerlichen Familie gehören, aber innerhalb dessen agieren, zu diesem Verhalten verführt, der permanente Kontakt und die Nähe animiere das Kind geradezu (vgl. VL 1974/75, 322). Damit offenbarte sich hinter der Kampagne gegen die Masturbation nicht allein ein Feldzug gegen ein bestimmtes Verhalten, sondern einer für die Neuorganisation der bürgerlichen Familie (vgl. VL 1974/75, 327). Hintergründig zielte der Diskurs darauf, das direkte Verhältnis zwischen den bürgerlichen Eltern und dem Kind zu stärken und gleichzeitig die Familie nicht zuletzt durch die Figur des Arztes zu medizinisieren (vgl. VL 1974/75, 330). Denn Heilung von dem abnormalen Verhalten versprach lediglich die familieninterne Kontrolle durch die Eltern und die familienexterne Diskursivierung der kindlichen ›Unsitte‹ mit und durch den Arzt. Denn allein dieser verfügte über die ›richtigen‹ Mittel, um das Kind von seinem Verhalten abzuhalten: Die Medizin entwickelte angefangen von speziellen Korsetten über Waschlotionen bis hin zu drastischen Maßnahmen wie der Kauterisation, also der absichtlichen Verstümmelung von bestimmten Körperregionen oder auch Körperteilen, wie den Geschlechtsorganen, zahlreiche Instrumente, um das Kind von der Onanie abzuhalten (vgl. VL 1974/75, 333–336). Der neue Familientypus wurde damit besetzt von der medizinischen Rationalität und »fungiert[e] als Normalisierungsprinzip« (VL 1974/75, 337).

Die Kampagne gegen die Masturbation unterstützte damit gleich mehrere Prozesse: Erstens forcierte sie

den Prozess zur Kleinfamilie und unterstützte die politischen und wirtschaftlichen Interessen am Überleben des Kindes und an der Überwachung und Disziplinierung. Zudem war die Kampagne Teil einer größeren für eine natürliche Erziehung des Kindes. Darüber hinaus kam sie auch der Forderung an die Familien Mitte des 18. Jh.s entgegen, die Erziehung zunehmend staatlichen Hände zu überantworten. »[D]er sexuelle Körper des Kindes [fungiert dabei] gewissermaßen als Wechselgeld« (VL 1974/75, 341), da die kindliche Sexualität einerseits als Teil der familiären Sphäre anerkannt wurde, gleichzeitig aber der dermaßen sexualisierte Körper des Kindes den Zugriff von außen ermöglichte und mehr noch legitimierte (vgl. VL 1974/75, 348).

Neben dem Onanie-Diskurs garantierte aber auch seit dem Ende des 19. Jh.s der *Inzest-Diskurs* die medizinische Anbindung an die Familie. Ursprünglich ein Diskurs, der die städtisch-proletarische Familie ansprach und sich aufgrund des sexuellen Begehrens der Älteren u. a. für getrennte Betten von Eltern und Kindern bzw. von Töchtern und Söhnen aussprach, wurde die Inzesttheorie bald zum »Ausgangspunkt all der kleinen Anomalien« (VL 1974/75, 350), allerdings mit einem Unterschied: Während in der bürgerlichen Familie die Gefahr vom Sex des Kindes ausging, war es in der proletarischen Familie die Sexualität des Erwachsenen, welche die Ordnung der Familie bedrohte (vgl. VL 1974/75, 355). So mochte auch hier allein der Eingriff von außen das Netz der Familie noch stabilisieren.

Foucaults besondere Leistung innerhalb seiner beiden Vorlesungen von 1973/74 und 1974/75 ist aufzuzeigen, wie die Kindheit zum »Hauptinstrument der Psychiatrisierung« wird bzw. selbst die »Verallgemeinerung der Psychiatrie« ermöglicht (VL 1974/75, 399). Dabei entmystifiziert Foucault die Geburt der Psychiatrie im 19. Jh. und macht deutlich, dass die Psychiatrie von Anfang an nicht in allererster Linie eine Wissenschaft der Krankheit ist, sondern sich in allererster Linie für »das Verhalten und seine Abweichungen und Anomalien«, mit anderen Worten für »die normative Entwicklung«, interessiert (VL 1974/75, 405). Der psychiatrischen Macht geht es von daher auch zuvorderst nicht darum, das Individuum zu heilen, sondern die Gesellschaft zu schützen (vgl. auch Foucaults Vorlesung des folgenden Jahres VL 1975/76 und die Zusammenfassung in DE III, 165–173; DE III, 568–594). Denn, wie Gesa Lindemann ihre Rezension zur VL 1974/75 überschreibt, »[p]rinzipiell sind alle verdächtig« (Lindemann 2007).

Literatur

Bourdieu, Pierre: *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a. M. 2002 (frz. 2002).

Bukowski, Wladimir: *Opposition. Eine neue Geisteskrankheit in der Sowjetunion?* Hg. von Jean-Jacques Marie. München 1971 (frz. 1971).

Castel, Robert: *Die psychiatrische Ordnung. Das goldene Zeitalter des Irrenwesens*. Frankfurt a. M. 1979 (frz. 1976).

Cooper, David (Hg.): *Der eingekreiste Wahnsinn. Mit Beiträgen von David Cooper, Jean Pierre Faye, Marie-Odile Faye, Michel Foucault, Marquis de Sade, Marine Zecca*. Frankfurt a. M. 1979, 59–90, hier 34–37.

Defert, Daniel: Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt a. M. 2003, 355–368.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1986).

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1989).

Eribon, Didier: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).

Hagner, Michael (Hg.): *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*. Göttingen ^{2}2005.

Hahn, Torsten/Person, Jutta/Pethes, Nicolas (Hg.): *Grenzgänge zwischen Wahn und Wissen. Zur Koevolution von Experiment und Paranoia 1850–1910*. Frankfurt a. M./New York 2002.

Lagrange, Jacques: Situierung der Vorlesung. In: Michel Foucault: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973–1975). Vorlesungen am Collège de France 1973–1974.* Hg. von Jacques Lagrange. Übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. Frankfurt a. M. 2005, 505–532.

Lindemann, Gesa: *Prinzipiell sind alle verdächtig. Michel Foucaults Vorlesungen über die Bestrebungen der Psychiatrie, der Justiz das Verbrechen zu entwinden.* In: http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/literatur/?em_cnt=272569 (1.11.2007).

Porter, Roy: *Wahnsinn. Eine kleine Kulturgeschichte*. Frankfurt a. M. 2007 (engl. 2002).

Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge.* Paderborn 2007.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.

Shorter, Edward: *Geschichte der Psychiatrie*. Reinbek bei Hamburg 2003 (engl. 1997).

Stingelin, Martin: *Das Netzwerk von Deleuze. Immanenz im Internet und auf Video*. Berlin 2000.

Taureck, Bernhard H. *F.: Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg ^{3}2003.

Magdalena Beljan

21 Vorlesungen zu Staat/Gouvernementalität

Der Stoff der Vorlesungen über die (in der deutschen Übersetzung zum Titelbegriff erhobene) »Gouvernementalität« (s. Kap. 60) aus den akademischen Jahren 1977 bis 1979 wurde von Foucault nur partiell zur Veröffentlichung ausgearbeitet. In deutscher Übersetzung sind diese Vorlesungen erschienen unter den Titeln *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978* (VL 1977/78) und *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979* (VL 1978/79). Neben einem 1978 veröffentlichen Vortrag »Die Gouvernementalität« findet sich 1981 ein weiter ausgearbeitetes Teilstück der Vorlesung von 1977/78 in einem programmatischen Aufsatz »›Omnes et singulatim‹: zu einer Kritik der politischen Vernunft« (DE IV, 165–198) publiziert. Es empfiehlt sich, die zur Publikation freigegebene Fassung der Überlegungen dem Überblick über die nachträglich aus dem Nachlass veröffentlichten Vorlesungsinhalte voranzustellen. Denn allein diese Texte hat Foucault für druckfertig erachtet und freigegeben.

Alle gemeinschaftlich und je einzeln

»Omnes et singulatim« – zunächst eine Gastvorlesung aus dem Jahre 1979, dann als Aufsatz publiziert – widmet sich dem Problem des Regierens, im Text heißt es: der »politischen Rationalität«. Foucault will es von vertrauten Rationalitätsfiguren der Aufklärung ablösen und zugleich die individualisierenden Effekte der Macht, also die Frage danach, wie die politische Macht die Individuen erreicht, erfasst und formt, neu ins Auge fassen (s. Kap. 46, 64). Und zwar für die Epochen nicht nur während, sondern auch deutlich vor der Entstehungsphase des neuzeitlichen Staates.

Foucault untersucht in »Omnes et singulatim« die frühe christliche Figur des guten Hirten. Der Hirte hat eine – in einem näher zu klärenden Sinne – auf die Gemeinschaft bezogene Funktion. Freilich ist sie nicht ›politische‹ im üblichen Sinne des Wortes. Denn nicht das Land, sondern die Herde, nicht die Stiftung und dauerhafte Etablierung von Regeln, nicht die Rettung vor Gefahren, sondern die stete Wiederversammlung aller, die Rettung ihrer Seelen und schließlich eine bestimmte Anwesenheit des Todes: die Selbstaufopferung für jedes einzelne Mitglied der Gemeinschaft – das sind die typischen Züge der christlichen »pastoralen Technologie« (DE IV, 171 ff.; vgl. das Parallelstück VL 1977/78, 173–330). Foucault sieht hier eine eigenständige Machtform gegeben: »Wenn der Staat die politische Form einer zentralisierten und zentralisierenden Macht ist, können wir die individualisierende Macht das Pastorat nennen« (DE IV, 167). Diese jedem als Einzelnem geltende Zuwendung der Betreuungsmacht (in der Sorge um seine Seele) stiftet eine Gemeinschaft, in der jeder gezählt ist und kein Einziger fehlen darf – womit dem Hirten eine Rolle zukommt, die weder derjenigen des griechischen Politikers (VL 1977/78, 205 ff.) noch derjenigen des politischen Souveräns der Neuzeit ähnlich ist. Der Hirte ist Diener, und in seinem eigenen Heil unmittelbar an das Wohlergehen der Herde gebunden. Ihm (und ihm allein, der somit alles andere als ein Bürger unter Bürgern ist) fällt die verantwortliche Sorge zu.

Foucault arbeitet nun heraus, dass die christliche Figur des guten Hirten – abstrakter: die »pastorale Modalität der Macht« (DE IV, 167) – in den entstehenden Staat der Neuzeit und in das Paradigma der staatlichen Wohlfahrt Eingang gefunden hat. Erneut wirft Foucault mit wenigen Federstrichen ein übliches Epochenbild über den Haufen: Das Mittelalter war nur bedingt eine Epoche der pastoralen Machtausübung, denn mit der feudalen Schichtenordnung ist das Modell von Hirte und Herde nur begrenzt vereinbar (vgl. DE IV, 183). Elemente der Pastoralmacht kehren dafür im 16. Jh. in der Lehre von der Staatsräson wieder, die – halb politisch, halb auf die bloße herrschaftstechnische Ebene konzentriert – für einen eigenartigen neuen Rationalitätstyp steht. Die Staatsräson hat nicht jenseitige Dinge zum Gegenstand, auch nicht eine transzendente ›natürliche‹ Bestimmung des Menschen zum Ziel, sondern sie richtet sich auf die Stabilisierung eines Ordnungszustands: Sie kümmert sich um die physische Natur des Staates selbst. Autoren wie Botero, Palazzo, Chemnitz – in »Die Gouvernementalität« werden deren Argumente näher entfaltet – stärken nicht die persönliche Macht des Fürsten (wie Machiavelli), sondern die Stärke des Amtes, nicht die Herrschaft des konkreten Regenten, sondern den staatlichen Fortbestand. Die Fähigkeit zur Ausübung der Staatsräson ist auch keine Kompetenz aus göttlicher Gabe. Vielmehr bedarf sie eines objektiven Wissens, einer ›Staatsklugheit‹, die in den Texten der Zeit ›Statistik‹ heißt.

Ein zentrales Moment der Staatsräson fasst in gewisser Weise alle anderen in sich zusammen: »Die

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_21

Staatsräson wird als eine ›Kunst‹ betrachtet, d. h. als eine Technik, die sich an bestimmte Regeln hält. Diese Regeln betreffen nicht nur die Sitten oder Traditionen, sondern auch die Erkenntnis – die rationale Erkenntnis« (DE IV, 185). Es geht in der Staatsräson also um praktisches Wissen – aber in Form einer ›Klugheit‹, es geht um rationales Erfahrungswissen, das (erworbene Kenntnisse voraussetzend) sich zu einer Kunst des vernünftigen Einzelfallwissens bündelt.

Der gute Oberherr hat sich um das physische Leben und Überleben jedes einzelnen Schutzbefohlenen zu sorgen – eben hierin hat die Staatsräson ›pastorale‹ Züge. Nach Foucault beginnt mit der ›Staatsklugheit‹ als Kunst des Einsatzes spezifischer *arcana imperii* (also eines herrschaftlichen Schlüsselwissens) ein herrschaftstechnologischer Zug der Moderne: das sich wechselseitig steigernde Ineinander von staatlicher Wissens-, Wohlfahrts- und (ökonomisch effizienter) Nutzbarmachungspolitik. Die Staatsräson erfindet die politische Rationalität der auf ihrer Basis entstehenden »guten Policey«. Es ist die ihrer Idee nach umfassende und unbegrenzte Reform der physischen Bedingungen der Untertanen – und dann später eines physisch definierten »Sozialen«.

In einem frühen, noch nicht biologisch, sondern vorerst nur physisch-technisch bestimmten Sinne geht es also um das Leben – das Leben als physisches Nutzenkonzept, als Ressource des großen Ganzen: »[D]as Leben ist der Gegenstand der Polizei: Das Notwendige, das Nützliche und das Überflüssige« (DE IV, 193). Der Begriff ›Bio-Politik‹ (s. Kap. 49) hat im Kontext von Staatsräson gleichwohl erst eingeschränkt Geltung. Denn das physische Leben der Untertanen ist bis ins beginnende 18. Jh. auf das Problem des Überlebens und die Prosperität des Staates bezogen – es zählt (wie vieles andere) unter die praktischen Ressourcen der Regierungskunst. Der Staat der Staatsräson ist also nicht vitalistisch definiert. Er ist ein praktisches Artefakt, Resultat einer Kunst in der Aufrechterhaltung seiner komplexen Mechanik. Der Hobbes'schen *Leviathan* – »artificial man« und »deus mortalis« in einem – bildet die bekannteste Allegorie dieser vorbiologischen und vorvitalistischen Natur.

In *Omnes et singulatim* hält sich Foucault gleichwohl mit dem Klassiker Hobbes nicht lang auf. Stattdessen skizziert er mit Textbeispielen von Turquet, De Lamare und Justi wie erst die Polizeiwissenschaft der juridisch imprägnierten Politik der Staatsräson einen fassbaren Gegenstandsbereich ihres Handelns, ein ›positives‹ Gegenüber gibt. Denn zunächst einmal fehlen der Staatsklugheit durchaus die Mittel, sich zu etablieren. Über einfach wahrnehmbare Größen wie Kopfzahl und Botmäßigkeit der Untertanen hinaus gilt es, die ökonomisch relevanten Bedürfnisse der ›Bevölkerung‹ (das Wort meint zunächst den Prozess des ›Bevölkerns‹, dann aber das statistische Äquivalent zu ›Volk‹) und die komplexen Bedingungen (potentieller) ökonomischer Prosperität tatsächlich zu fassen. Hierfür sind neue Formen des Wissens erforderlich. Foucault skizziert, wie sich mit von Justis *Policeywissenschaft* – also Ende des 18. Jh.s – das Regieren zunehmend verwissenschaftlicht. Zur Regierungskunst (Staatsklugheit) muss expertenkulturelles Wissen über die Lebensbedingungen, über die Bedürfnisse der Menschen, über die »Gesetze« – nun im Sinne von: Naturgesetze – der Bevölkerung, der Märkte und des Staates hinzutreten. Mit dem Schritt in die Polizeiwissenschaft im 18. Jh. verändert sich also die in der Epoche der Staatsräson gegebene Formation endgültig. Die Staatsklugheit wird gleichsam aufgezehrt von epistemischen Diskursen der Staatsnatur und von der Entstehung des »Sozialen« – einer »sozialen Physik«, wie es dann im 19. Jh. heißen wird, basierend auf »Sozialstatistik«: einer mit neuen mathematischen Verfahren ausgestatteten explorativen Sozialnaturwissenschaft.

Souveränität – Disziplin – Sicherheit

»Der Staat ist eine Praxis« (VL 1977/78, 400) – in diesem Sinne entfaltet Foucault die spezifische Machtform der Staatsräson auch in seiner Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (VL 1977/78).

Der Beginn der Vorlesung ist jedoch zunächst dem Stichwort ›Sicherheit‹ gewidmet. Foucault skizziert eine Epocheneinteilung, derzufolge die auf den Disziplinarstaat des 18. Jh.s folgende Phase der Wohlfahrts- und Sozialstaatlichkeit ab dem 19. Jh. durch ein Dispositiv der ›Sicherheit‹ geprägt ist. Mit der entstehenden ›Sicherheitsgesellschaft‹ des 19. und 20. Jh.s hätten wir es wiederum mit einer neuen Ökonomie der Macht zu tun: Sie nimmt juridische und disziplinarische Elemente in sich auf, gruppiert diese aber neu und gibt ihnen einen veränderten Sinn: Kannte die Souveränitätsmacht im Wesentlichen nur die Technik des Verbots, so bediente sich die Disziplinarmacht intervenierender (und präventiver) Techniken (s. Kap. 54). Das Sicherheitsdispositiv basiert hingegen auf Wahrscheinlichkeitskalkülen nach dem Vorbild der Ökonomie. Es errechnet Optima gesamtgesellschaftlicher Effizienz und rückt die Frage even-

tueller Maßnahmen in eine Gesamtbilanz von Kosten und Nutzen -hinein: in Szenarien des sozialen Funktionierens – so Foucaults Vermutung. Anhand »eine[r] Art Geschichte der Sicherheitstechnologien« wäre von daher zu ermitteln, »ob man tatsächlich von einer Sicherheitsgesellschaft sprechen kann« (VL 1977/78, 26).

Foucault geht historisch vor und macht vier Züge eines ›Dispositivs‹ der Sicherheit aus. Zum einen die Schaffung bestimmter *Sicherheitsräume* – dazugehörige Diskurse und Anstrengungen kreisen über das ganze Disziplinarzeitalter hinweg um das Problem der Großstadt (die Souveränität kennt nur die Frage des Regierungssitzes, die Disziplin entdeckt die Stadt als durch Parzellierung zu bändigenden Raum, die Sicherheit wiederum wird die Stadt sehr viel offener als ›Milieu‹ behandeln, auf das sich eine Fülle von sozialpolitischen Gestaltungsoptionen applizieren lässt). Ein zweites Merkmal des Paradigmas ›Sicherheit‹ ist der Sinn für die Rolle des »Aleatorischen«, konkret: eine Perfektionierung des Umgangs mit *zufälligen Ereignissen*. Hier untersucht Foucault vor allem die entstehenden Instrumente der ökonomischen Steuerung in Nationalökonomie und Volkswirtschaftslehre (die Souveränität operiert mit der unflexiblen juridischen Kategorie explizit zu erteilender »Rechte«, die Disziplinarmacht entwickelt liberale Regeln, limitiert die Ökonomie jedoch durch Verbote, die Sicherheit gibt den Markt frei und ›antwortet‹ nurmehr flexibel durch direkte Maßnahmen, die zumeist nicht mehr explizit juridisch sind). Als drittes vermerkt Foucault sicherheitsspezifische *Normalisierungsformen*: Im Sicherheitsdispositiv ist nicht die von außen auferlegte Rechtsnorm, sondern die gleichsam als ihr Funktionsgesetz *in den Dingen* gelegene technische Norm entscheidend (hier wird der Dreischritt eher ein Übergang: die Souveränität und die Disziplin – Letztere mit der Vorstellung einer ›gebotenen‹ Normalität – basieren auf der Rechtsnorm, die Sicherheit hingegen kehrt die Situation um: Sie stützt sich auf empirisch ermittelte ›Normalitäten‹ und leitet aus diesen gegebenenfalls Normen ab). Schließlich sieht Foucault viertens eine Korrelation zwischen Sicherheitstechnik und *Bevölkerung*. Im 18. Jh. entsteht eine (als Objekt, Ressource, aber auch Medium des Regierens gedachte) Bevölkerung erstmals nicht mehr in der Bedeutung von Untertanen (Rechtssubjekten), sondern als »durchdringbare Naturalität« (VL 1977/78, 111). Das Genau-wissen-Wollen bezüglich der Bevölkerung markiert den »Eintritt in das Feld der Machttechniken einer ›Natur‹, die nicht das ist, dem, über und gegen das der Souverän gerechte Gesetze auferlegen und einsetzen darf. [...] Wir haben eine Bevölkerung, deren Natur so beschaffen ist, daß der Souverän im Innern dieser Natur, mit Hilfe dieser Natur, wegen dieser Natur durchdachte Regierungsprozeduren aufbieten muß.« Das ist »eine ganz andere Sache [...] als eine Menge von Rechtssubjekten, die nach ihrem Status, ihrer räumlichen Zuordnung, ihren Vermögenswerten, ihren Belastungen, ihren Ämtern differenziert sind [...]« (VL 1977/78, 114 f.). Varianten des Bevölkerungsthemas prägen den Ökonomie-Diskurs im 18. und 19. Jh.: die demographische Ökonomie bei Malthus, die »Klassen« bei Marx und die biologische Populationslogik Darwins. Foucault platziert nicht zuletzt einen Hinweis auf das Thema von *Die Ordnung der Dinge*: Auch der Mensch der Humanwissenschaften ist »nichts anderes als eine Figur der Bevölkerung« (VL 1977/78, 120).

Das Problem Regierung und die Formen, es zu lösen: Die »Gouvernementalität«

Aus dem geschilderten Wandel der Rationalität der politischen Lenkung abstrahiert Foucault das Grundproblem der »Regierung« (*gouvernement*), das durch jene Epoche hindurch wirksam ist, die man in der traditionellen Geschichtsschreibung als die Phase der Herausbildung des Nationalstaates beschreibt.

Im 16. Jh. – als die Staatsräson das personalisierte Ideal der Fürstenherrschaft ablöst – gewinnt die Aufgabe des Führens/Regierens eine begrifflich und praktisch selbständige (also vom individuellen Stil des Herrschers abgelöste) Kontur. Zunächst ist die Familie das Vorbild für eine ›kluge‹ Ökonomie. Es kristallisiert sich jedoch schon ein allgemeiner Sachbezug heraus: »Regieren heißt die Dinge regieren« (vgl. VL 1977/78, 146), der allgemeine aristotelische Gemeinwohlbezug wird durch konkretere, taktische Ziele ersetzt – und nicht Gewalt, Stärke, Zorn des Führers, sondern Geduld und Fleiß erscheinen als politische Tugend. Mit der Ersetzung des Familienmodells durch die physiokratische Ökonomie nimmt die »Geduld des Souveräns« den Charakter einer Wissenschaft an – und treibt die schon angesprochene Entstehung einer Experten- und Verwaltungskultur voran.

Foucault spricht von der Pastorale, der militärischen Diplomatie und der Policey als den »drei großen Stützpunkten«, von denen aus sich die Gouvernementalisierung des Staates vollziehen konnte und schlägt Gouvernementalität als einen Konzeptbegriff

zur Typisierung von Regierungsformen vor. Dieser begriffliche Vorschlag dient der Suche nach »einem umfassenden Gesichtspunkt« (VL 1977/78, 177) hinsichtlich des Staates. Drei ›Dezentrierungen‹ soll das Konzept der Gouvernementalität leisten: eine Lockerung der Bindung der Analyse an das konventionelle Thema des Staates als ›Institution‹, eine Ersetzung des inneren Gesichtspunkts der Funktion durch den äußeren der Strategien und Taktiken – sowie den Verzicht auf den Staat als einen bereits fertigen Gegenstand, dessen Entstehung man (setzte man ihn bereits voraus) lediglich konstatieren würde. »Ist es möglich«, fragt Foucault im Text, »den modernen Staat in eine Gesamttechnologie der Macht wiedereinzusetzen, die seine Mutationen, seine Entwicklung, sein Funktionieren sicherten? Kann man von etwas wie einer ›Gouvernementalität‹ sprechen, die für den Staat das wäre, was die Absonderungstechniken für die Psychiatrie waren, was die Disziplinartechniken für das Strafrechtssystem waren, was die Biopolitik für die medizinischen Institutionen war?« (VL 1977/78, 180).

In »Die Gouvernementalität« findet man die zur Publikation autorisierte (und von daher die verbindliche, allerdings extrem weit gefasste Definition). Der neue Terminus *gouvernementalité* soll ausdrücklich dreierlei umfassen:

> Unter Gouvernementalität verstehe ich die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter ›Gouvernementalität‹ die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als ›Regierung‹ bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zur Folge gehabt hat. Schließlich glaube ich, dass man unter Gouvernementalität den Vorgang oder das Ergebnis des Vorgangs verstehen sollte, durch den der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters, der im 15. und 16. Jahrhundert zum Verwaltungsstaat geworden ist, sich Schritt für Schritt ›gouvernementalisiert‹ hat. (DE III, 820 f.)

Historische Übergänge

In *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (VL 1977/78) behandelt Foucault das Pastorat ausführlicher, und über »Omnes et singulatim« hinaus werden für das 16. Jh. auch dem Hirtenmodell widerständig gegenüberstehende intellektuelle Tendenzen erörtert. Tatsächlich gab es in der neuzeitlichen Naturwissenschaft zwischen 1580 und 1650 durchaus eine ›Entgouvernementalisierung‹ des Kosmos. Gott ist nicht mehr der gute Hirte der ganzen Natur, sondern nur noch ihr Gesetzgeber. Die Welt wird zur (mit mathematischen oder klassifikatorischen Mitteln) intelligiblen Natur, in der die Zweckursachen verblassen. Parallel aber erfolgt die Gouvernementalisierung der *res publica*. Es ergibt sich also eine Art Überkreuzthese: Während die Natur zu einer Sphäre von ›Gesetzen‹ wird, verwandelt sich der politische Raum in eine Sphäre der direkt adressierten fürsorglichen Handlungsklugheit. Im Mittelalter stand es um die Zuordnung der Rationalitäten genau umgekehrt (vgl. VL 1977/78, 343 ff.).

Differenzen zwischen Pastorat und Staatsräson zeigt Foucault anhand von drei Beispielsfeldern auf: der Theorie des Staatsstreichs (Naudé), der Theorie der Revolten und Aufstände (Bacon) und an der neuen Thematik der – gegebenenfalls auch geheimen – Kenntnisse und Wissensvorsprünge, über die der Souverän verfügen muss (Statistik).

Zwei neue Grundvorstellungen beweisen, wie eine juridische Vorstellung vom Staat durch eine Art kräftephysikalische Vorstellung abgelöst wird: Zum einen die Idee eines durch *Diplomatie* erwirkten »postjuridischen«, nämlich auf die Balance der Kräfte der Beteiligten gegründeten militärischen Friedens (Westfälischer Friede und später Clausewitz). Zum anderen die Idee der *Polizei*. Foucault zeichnet den Wandel des Polizeibegriffs nach: Nachdem das Wort zunächst nur »Gemeinwesen« bedeutete, erfährt der Ausdruck einen bemerkenswerten Wandel. Vom 17. Jh. an ändert sich die Wortbedeutung. Man nennt Polizei »die Gesamtheit der Mittel [...], durch die man die Kräfte des Staates erhöhen kann, wobei man zugleich die Ordnung dieses Staates erhält« (VL 1977/78, 451). Die Polizei sichert den »Glanz«, das innere Kräftegleichgewicht, das Wissen (Statistik) und auch die Bedingungen des Handels im Staat. Das Aufgabenfeld expandiert: Bevölkerungsentwicklung, Lebensmittelversorgung, Gesundheit, Arbeitsfähigkeit, Berufsordnungen, Mobilität, Warenverkehr: Alle diese Fragestellungen fallen in das fragliche Gebiet. Foucault gibt

den – wichtigen – Hinweis darauf, dass die Polizei (anders als Diplomatie und Militär) in den europäischen Ländern sehr *unterschiedlich* institutionalisiert wird. In Italien fehlt eine Polizei eigenartigerweise, so dass Italien, territorial fragmentiert, immer ein Staat der (auch inneren) Diplomatie geblieben ist (VL 1977/78, 456). In Deutschland führt die territoriale Fragmentierung zu einer Überproblematisierung des Themas: Polizeiprobleme landeten gewissermaßen in lauter kleinstaatlichen Labors – allerdings ohne dass dort schon viel Verwaltungspersonal gewesen wäre (wie das in Frankreich der Fall war). Auf diese Weise bekommen in Deutschland die Universitäten eine viel größere Bedeutung als anderswo. Es entsteht eine ›Polizeiwissenschaft‹. In Frankreich wiederum wurde die Polizei »gewissermaßen innerhalb der Verwaltungspraxis verstanden« (VL 1977/78, 458), das heißt: sehr effizient, aber ohne Theorie, ohne System, Begriffe und die theoretische Auseinandersetzung, die es in Deutschland gab.

Die Grenzen der Polizei als die »unmittelbare Gouvernementalität des Souveräns« (VL 1977/78, 488) zeigen sich im volkswirtschaftlichen Bereich. Nach Foucault sind es die Ökonomen, die den Polizeistaat kritisieren und eine neue Form der Regierungskunst einfordern. Die Ökonomen des 18. Jh.s, so Foucault, waren »Häretiker« dem Polizeistaat gegenüber. »Und sie waren es, die eine neue Regierungskunst erfunden haben, natürlich immer noch in Begriffen einer Vernunft, aber einer Vernunft, die nicht mehr die Staatsräson war oder die nicht mehr bloß die Staatsräson war [...]« (VL 1977/78, 499). Was die Ökonomen auftun, ist eine Art neuer ›Natur‹, welche die Möglichkeiten des Staatshandelns limitiert: Es sind die Gesetze der Güterknappheit und die Gesetze der ökonomisch relevanten Interessen, die in einer Natürlichkeit der Gesellschaft fundiert sind. Die Wissenschaft der politischen Ökonomie entsteht und die Bevölkerung in ihrer intrinsischen Naturalität (in ihrem Wachstum und ihrer ›Interessensmechanik‹) wird zum zentralen Thema. Neue Interventionstechniken finden hier ihren Ausgangspunkt: Die Sozialmedizin, die öffentliche Hygiene, die Demographie. Eine entscheidende Veränderung betrifft die Abkehr vom postjuridischen Instrumentalismus der Polizei: Das *Spiel* mit natürlichen Prozessen, nicht mehr das Reglement wird zum Modus der Politik. Statt festzulegen geht man dazu über, zu beeinflussen, anzureizen, zu erleichtern und tun zu lassen. Sicherheitsmechanismen – und Freiheit (oder jedenfalls bestimmte Formen eigens ermöglichter Freiheiten) – werden zu einem zentralen Bestandteil des Regierens, also der ›modernen‹ Gouvernementalität (vgl. VL 1977/78, 507).

Das liberale Regime

Die zweite Gouvernementalitätsvorlesung schließt unmittelbar an die erste an. Mit dem liberalen ›Machen lassen‹ (*laissez faire*: lassen sie es geschehen) taucht, so Foucault in *Die Geburt der Biopolitik*, ein internes Begrenzungsprinzip des Regierungshandelns auf. Nicht mehr eine äußere Grenze (was darf/kann den Untertanen auferlegt werden?), sondern eine innere Grenze (wie lässt sich ein Übermaß an Regierungstätigkeit vermeiden?) wird zur Maxime des Regierungshandelns. Foucault betont: Die liberale politische Ökonomie stellt sich nicht in jeder Hinsicht der Staatsräson entgegen. Die politische Ökonomie der Physiokraten läuft vielmehr durchaus offen auf Despotismus hinaus. Sie stellt auch nicht die Frage nach Ursprüngen, ursprünglichen Rechten (Legitimität) des Regierens, sondern sie fragt nach dessen Wirkungen und Effizienz. Sie betrachtet eine Natur – aber eine, die dem Regierungshandeln nicht vorausliegt (Naturrecht), sondern selbst zu eigen ist – und wählt ihr gegenüber das Kriterium des Erfolges. Dabei bedient sie sich eines neuen Wissenstyps: die Weisheit des Fürsten wird durch das Wissen von Wirtschaftsexperten ersetzt.

Alle Probleme der politischen Ökonomie – so Foucault – verweisen auf das, »was man Bevölkerung nennt«, folglich habe sich von hier aus »so etwas wie eine Biopolitik entwickeln können« und es gelte, den Liberalismus »als allgemeinen Rahmen der Biopolitik [zu] untersuchen« (vgl. VL 1978/79, 42 f.).

In der Tat ist in der nachfolgenden Vorlesung vor allem vom Liberalismus die Rede – und jedenfalls ausdrücklich wenig von Bio-Politik. Foucault skizziert das (neue) Prinzip des »Marktes« in der politischen Ökonomie als eine Form der Selbstbegrenzung der politischen Vernunft. Das Juridische verschwindet nicht völlig, aber wird zurückgedrängt. Anstatt axiomatische, juridisch-deduktive Wege zu gehen, sucht das Regierungshandeln induktive und »residuelle«, also subsidiäre, Wege, wobei Nutzenkalküle den Ausschlag geben. Die liberale Regierungskunst, so bringt Foucault es auf den Punkt, sei viel eher ein Naturalismus als ein Liberalismus.

Trotz der Maxime des Machenlassens ergibt sich aus dem Liberalismus allerdings kein ›Mehr‹ an Freiheit. Hierzu schiebt Foucault eine kurze, aber präg-

nante Überlegung ein. Das liberale Regime *gibt* nicht Freiheit, es organisiert eher ein Management der Freiheit: »Es ist nicht das ›sei frei‹, was der Liberalismus fordert, sondern einfach Folgendes: ›Ich werde dir die Möglichkeit zur Freiheit bereitstellen. Ich werde es so einrichten, daß du frei bist, frei zu sein‹« (VL 1978/79, 97). Mit anderen Worten: Die Freiheit ist nicht einfach da, wird anerkannt oder gewährt, sondern sie wird hergestellt oder zerstört, weil (und soweit) sie für einen Gesamtnutzen erforderlich ist. »Prinzip der Kostenrechnung der Produktion der Freiheit« aber – so Foucault – ist die *Sicherheit* (vgl. VL 1978/79, 99). Sicherheit wiederum ist weniger Schutz als vielmehr Sicherheit des Verfolgenkönnens eigener Interessen. Freiheit und Sicherheit in diesem Sinne spielen im Liberalismus zusammen.

Foucault buchstabiert auch diese These an Beispielen aus. Erstens zeigt sich dieses »liberale« Sicherheitsverständnis in bestimmten typischen Gefahren, die das 19. Jh. entdeckt und kultiviert. Foucault nennt die »Sparkassenkampagne« (ab 1818 wurden in Frankreich die armen Schichten angehalten, in Sparkassen Geld anzulegen), die Kriminalromane und generell das journalistische Interesse am Verbrechen, die Hygienekampagnen sowie die Sorge vor »Entartung« (der Familie, der Rasse, der Menschheit). Zum Liberalismus gehört ein Kult der Gefahr. Zweitens sorgt der liberale Sicherheitsbedarf für eine enorme Ausweitung von Kontrollverfahren und des Zwangs. Foucault nennt die minutiös funktionierende (und zugreifende) Disziplinarmacht und das Bentham'sche Panopticon – so wie beides in *Überwachen und Strafen* untersucht worden ist. Der Panoptismus (s. Kap. 66) ist die eigentliche Formel der liberalen Regierungskunst. Drittens erschafft der Liberalismus Sicherheitsmechanismen, die die Funktion haben, »ein Mehr an Freiheit durch ein Mehr an Kontrolle und Intervention einzuführen« (VL 1978/79, 103). Gemeint sind Absicherungssysteme für die Individuen, die diesen Spielräume eröffnen, sie aber auch binden: Wohlfahrtspolitiken der expliziten »Finanzierung« von Freiheiten (und Sicherheit in Krisen dieser Finanzierung), antimonopolistische Gesetze, wirtschaftliche Interventionen zur Sicherung von Marktspielräumen.

Regulative Interventionen mit dem Ziel einer Freiheitssicherung? Mit Überlegungen zur Paradoxie dieser Zielstellung bewegt sich die Vorlesung – systematisch gesehen – in die Frage nach Krisenphänomenen des Liberalismus und vielleicht einer Krisenstruktur der Gouvernementalität überhaupt sowie – historisch gesehen – ins 20. Jh. hinein.

Ein Ausflug: Ordoliberalismus im 20. Jahrhundert

In der vierten der Vorlesungen *Die Geburt der Biopolitik* kündigt Foucault an, er wolle nun eine Reihe von Problemen ansprechen, die in der Geschichte des Liberalismus vom 18. bis zum 20. Jh. immer wiedergekehrt seien: erstens Recht und Ordnung, zweitens den Gegensatz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, drittens das Problem der Bio-Politik. Was dann jedoch folgt, ist etwas anderes. Foucault schildert ausführlich die zwei »Hauptformen« einer (antikeynesianistischen) neoliberalen Programmatik im 20. Jh. Zum einen die deutsche Form einer ordoliberalen Programmatik (von Weimar bis zum Wiederaufbau nach 1945). Zum anderen die amerikanische Kritik des New Deal – bis hin zur Kritik der Hilfsprogramme von Truman, Kennedy, Johnson.

Foucault deutet den deutschen Neoliberalismus nach 1945 (Erhard, Schiller) als Neudefinition einer genuin politischen Rolle der Wirtschaft für den Staat. Die Wirtschaft erzeugt den Konsens, den der Staat braucht, um zu existieren (hier: sich nach dem Krieg wieder neu zu konstituieren), unter anderem bindet sie die Sozialdemokratie mit ein (Foucault merkt an, hier offenbare sich das Fehlen einer sozialistischen Regierungskunst – vgl. VL 1978/79, 136). Der Gedanke, die Wirtschaftsfreiheit könne zugleich als Garantie und Unterpfand der Staatsherstellung dienen, führt zurück auf die sogenannte »ordoliberale« Theoriebildung der (›rechten‹) Freiburger und (›linken‹) Frankfurter Schule. Durchaus parallel interpretieren beide Schulen den Nationalsozialismus als einen ›zu starken‹ Staat, der Freiheit und Wirtschaft gleichermaßen zerstört habe. Daher sei lieber ein Staat unter die Aufsicht des Marktes zu stellen als umgekehrt. Damit freilich entsteht ein neues Problem: Wie kann die Wirtschaft selbst einen Teil der Gewährleistungsfunktionen des Staates übernehmen oder zumindest im Blick behalten? Der Ordoliberalismus hält auf diese Frage drei Antworten bereit: Der Wettbewerb (und zwar ein umfassender, auch Politisches mit einbeziehender Wettbewerb) müsse Marktprinzip sein, Ziel des Wettbewerbs müsse es sein, die Bedingungen des (fortbestehenden) Wettbewerbs zu sichern – und: der Markt müsse hergestellt werden, von einer aktiven und primär auf die Wirtschaft konzentrierten Gouvernementalität. Gegenstand der Wirtschaftspolitik ist damit die Gesellschaft selbst, die »soziale Umwelt«. Geschaffen werden soll »keine Gesellschaft von Supermärkten, sondern eine Unternehmensgesellschaft«

(VL 1978/79, 208) – mit den charakteristischen Komponenten einer Sozialethik des Unternehmens, einer spürbaren Verrechtlichung sowie eines schlichtungsförmigen Rechts. Gegen den Despotismus und den Polizeistaat wird der »Rechtsstaat« gesetzt.

Die Stärkung des Elements des Rechts deutet Foucault als Schutz der Wirtschaft vor dem Staat: Alle Eingriffe in die Wirtschaft sollen Rechtsform haben. Der Wirtschaftswissenschaftler von Hayek etwa fordert von Gesetzen in der Wirtschaftsordnung, sie müssten formal, verbindlich und planungssicher bleiben, sie müßten stets auch die öffentliche Gewalt binden und sie dürften dem Staat keinen Wissensvorsprung einräumen (vgl. VL 1978/79, 242 ff.). Der deutsche Ordoliberalismus, so Foucaults Fazit, sei nichts anderes als eine Erneuerung der liberalen Regierungskunst. Die inflationäre Staatskritik – namentlich der Linken – übersehe eine tiefe Unähnlichkeit heutiger Staaten mit totalitären Staaten und sie übersehe auch den neoliberalen Zug ihrer eigenen Kritik am »starken« Staat. Die Gegenwart ist geprägt von einer Abnahme der Gouvernementalität des Staates und einer Zunahme der liberalen Gouvernementalität (vgl. VL 1978/79, 268).

Der amerikanische Neoliberalismus der Chicagoer Schule (ab den 1930er Jahren) war von Anfang an staatsgründend, wurde als »Liberalismus« diskutiert und nicht unter dem Titel »Rechtsstaat« und war sowohl rechts als auch links, sofern in den USA auch die Linke antisozialistisch argumentierte. Foucault geht auf die hierher gehörige Theorie des *Humankapitals* ein und auf die neoliberale Analyse der Kriminalität und der Delinquenz. In beiden Feldern kann, so Foucault, eine markante Umkehrung des Verhältnisses des Sozialen zum Wirtschaftlichen beobachtet werden. Der amerikanische Neoliberalismus deutet soziale Phänomene in marktwirtschaftlichen Kategorien, er wendet also ökonomische Raster *direkt* auf Gebiete an, die traditionell nicht zur Wirtschaft gehören. Diese »absolute Verallgemeinerung« des Ökonomischen hat Konsequenzen. Erstens erhalten nichtökonomische Phänomene eine ökonomische Fassung (etwa die Evaluation der Mutter-Kind-Beziehung unter dem Aspekt der Produktion von Humankapital oder der Ehe als Einsparung von Transaktionskosten). Zweitens wird das Regierungshandeln – auch im sozialpolitischen Bereich – mittels des ökonomischen Rasters durch Wirtschaftsinstitute geprüft und bewertet. Die neoliberale Analyse der Kriminalität und der Funktion der Strafjustiz ist ein besonders dramatisches Beispiel für diese Praxis. Am Leitfaden der kargen Bestimmung ›Ein Verbrechen ist eine Handlung, die ein Individuum Gefahr laufen lässt, zu einer Strafe verurteilt zu werden‹ wird der Verbrecher als *homo oeconomicus* rekonstruiert (vgl. VL 1978/79, 348). Die Folge ist eine vollständige Entmoralisierung und Ent-Anthropologisierung des Verbrechens. Der Täter folgte nur einem rationalen Kalkül. Und umgekehrt kalkuliert die Regierung, was eingesetzt werden muss, um einem Verbotsgesetz Kraft bzw. Wirklichkeit zu verleihen. Dem Angebot an Verbrechen muss gleichsam eine negative Nachfrage entgegengesetzt werden. Zugleich hat die Durchsetzung des Gesetzes einen Preis und einen Grenznutzen – und weil das Verbrechen rationaler Weise nicht vollständig beseitigt werden kann und sollte, muss politisch ausgewählt werden, was als Verbrechen tolerierbar ist und was nicht.

Foucault sieht das im *homo oeconomicus* angelegte Denken mit dem Recht (und dem Rechtssubjekt) auf Dauer unvereinbar. Die ökonomische Rationalität wird für Regierung und Wissenschaft nicht wirklich transparent. »Die Ökonomie ist eine atheistische Disziplin; die Ökonomie ist eine Disziplin ohne Gott; die Ökonomie ist eine Disziplin ohne Totalität; die Ökonomie ist eine Disziplin, die nicht nur die Nutzlosigkeit, sondern die Unmöglichkeit einer souveränen Perspektive manifestiert [...]« (VL 1978/79, 387). Von daher tritt die politische Ökonomie *de facto* auf als Kritik der gouvernementalen Vernunft. Hier steckt eine Grundspannung im Liberalismus: Die Wirtschaft kennt keinen Souverän. Und das Ideal eines ökonomischen Souveräns bleibt ein Hybrid.

In der letzten Vorlesung wirft Foucault einen Blick zurück ins 19. Jh. In dieser Zeit entstand der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, um ein ganz analoges Problem zu lösen. Auch der Gesellschaftsbegriff war keine abstrakte Kreation, sondern »das Korrelat einer Regierungstechnik, deren rationales Maß sich juristisch an einer Wirtschaft ausrichten soll, die als Produktions- und Tauschprozeß aufgefaßt wird« (VL 1978/79, 405). Foucault deutet die Gesellschaft als eine Art Verlegenheitskonstruktion. Der Begriff ist vor allem negativ bestimmt: »gesellschaftliche« Beziehungen sind nicht (nur) juridisch und sie sind nicht (nur) ökonomisch. Gerade als diese – regierungstechnisch opportune – Zwischenform ist die Gesellschaftskonzeption jedoch sowohl auf den Staat als auch auf die Wirtschaft bezogen.

Zur Rezeption

Foucaults Gouvernementalitätsvorlesungen haben – als Texte – noch keine reiche Rezeptionsgeschichte. Die Thematik der Gouvernementalität wurde in Form von Untersuchungen zur Geschichte des Sozialstaats, des Sozialrechts und der Familie von Mitarbeitern und Hörern Foucaults aufgenommen (u. a. Ewald 1993; Pasquino 1986; Donzelot 1984). Das Erscheinen des englischsprachigen Sammelbandes *The Foucault Effect* (Burchell u. a. 1991) markiert dann das Entstehen der sogenannten *governmentality-studies* in der angelsächsischen Hemisphäre. Das Arbeitsfeld der Governmentality Studies hat sich im deutschen Sprachraum vor allem im interdisziplinären Überschneidungsgebiet von Soziologie und Politikwissenschaft als anschlussfähig erwiesen (Bröckling u. a. 2000). Auch der Konzeptbegriff der *gouvernementalité* wird dabei in den Blick genommen und diskutiert (Krasmann/Volkmer 2007).

Kontrovers – wenngleich ohne weitreichende Erträge – verläuft die einige Jahre später durch einen breit rezipierten Sammelband initiierte Diskussion darüber, ob und inwieweit Foucault einem »neoliberalen« Denken (bzw. entsprechenden politischen und ökonomietheoretischen Paradigmen) zuzuordnen sei (vgl. Zamora 2014 bzw. Behrent/Zamora 2016).

Literatur

Behrent, Michael C./Zamora, Daniel (Hg.): *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge 2016.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. ^{4}2000.

Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (Hg.): *The Foucault Effect: Studies in Governementality.* Hemel Hempstead 1991.

Donzelot, Jacques: *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques.* Paris 1984.

Ewald, François: *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1986).

Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): *Michel Foucaults Geschichte der Gouvernementalität in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge.* Bielefeld 2007.

Lemke, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik.* Wiesbaden 2006.

Pasquino, Pasquale: La problématique du ›gouvernement‹ et de la ›veridiction‹. In: *actes. les cahiers d'action juridique* 54 (1986), 16–21.

Vogl, Joseph: Scherben des Gerichts. Skizze zu einem Theater der Ermittlung. In: Rüdiger Campe/Michael Niehaus (Hg.): *Gesetz. Ironie. Festschrift für Manfred Schneider.* Heidelberg 2004, 109–122.

Zamora, Daniel (Hg.): *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Brüssel 2014.

Petra Gehring

22 Vorlesungen zur Ethik

Allgemeine Einleitung

Neben den Schriften Foucaults zur Ethik (vor allem GL und SS) sind die Vorlesungen Foucaults aus den letzten fünf Lebensjahren für sein Verständnis von Ethik relevant (VL 1979/80, 133–424; VL 1980/81; VL 1981/82; VL 1982/83; VL 1983/84, 158–439). Dabei kommt es zu zahlreichen inhaltlichen Überschneidungen, Umakzentuierungen und Weiterentwicklungen, die jedoch durch tragende Motive verbunden sind: Sie zeigen Foucaults Denken in einem lebendigen Fluss, in einer Suchbewegung. Die Reflexionen zur Ethik in den Vorlesungen greifen die Begriffe der Gouvernementalität und der Regierungskunst auf, wenden diese aber um: Es geht nun nicht nur und nicht primär um die Regierung der Anderen, die er bspw. in der juridischen oder liberalen Gouvernementalität beobachtet hatte, sondern um die Regierung des Selbst, die Selbstsorge, die Selbsttechnologien. Von »Ethik« ist dabei in einem ganz spezifischen Sinne die Rede: Foucault wird hier nicht etwa selbst zum Moralphilosophen, sondern rekonstruiert Praktiken und Diskurse, die auf historisch je verschiedene Art und Weise Subjekte hervorbringen, indem sie »Subjektivierung« betreiben. Ein zentrales Thema ist die Geschichte der diskursiven und praktischen Auslegung von Lusterfahrung in der Antike, ihre Deutung im Kynismus, die Normierung des Liebeslebens und die Beschränkung auf Heterosexualität, die Foucault im 1. und 2. Jh. beobachtete. Dabei enthalten die Vorlesungen an mehreren Stellen auch weiterführende methodische Überlegungen zum Verhältnis von Diskursen und Praktiken. Zahlreiche Elemente der Vorlesungen über die Geschichte der Lust und der Ehe flossen später in die *Geschichte der Sexualität* ein, wenn auch mit anderen Schwerpunkten. Von besonderem Interesse sind Foucaults Vorlesungen der letzten Lebensjahre zudem aus einem spezifischen Grund: Vor allem die Vorlesungen über die *Hermeneutik des Subjekts* (VL 1981/82) nehmen insofern eine Sonderstellung ein, als Foucault hier ganz explizit Kulturtechniken der »Zurüstung«, der Stärkung und Festigung des Subjekts rekonstruiert: Mit der Verschiebung des thematischen Fokus von den christlichen Praktiken der unterwerfenden Ausleuchtung der intimsten Seelenwinkel hin zu einer durch bestimmte Techniken unterstützten Selbstsorge scheint Foucault der Diagnose universeller Vermachtung ein alternatives historisches Phänomen, ja womöglich Modell an die Seite zu stellen. Nach dieser Lesart würde die Vorlesung von 1981/82 zu den bedeutendsten Texten Foucaults gehören; sie »tritt gleichsam an die Stelle eines geplanten, durchdachten, aber niemals erschienen Buches, das ganz den Selbsttechniken gewidmet sein sollte, in denen Foucault am Ende seines Lebens die theoretische Krönung seine Schaffens sah, so etwas wie dessen Vollendungsprinzip« (VL 1981/82, 627), so Frédéric Gros im Nachwort zu seiner Ausgabe. Vor diesem Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass die Deutung der Vorlesung in der Forschungsliteratur umstritten ist.

Entstehung und Gegenstand der Vorlesungen zur Ethik

Im Januar 1980 hatte Foucault die Vorlesung *Die Regierung der Lebenden* mit der Analyse antiker Gerichtssituationen und des Ödipus begonnen. Im Februar 1980 nimmt diese Analyse der »Wahrheitsregime« eine neue Wendung, insofern Foucault sich nun christlichen Praktiken, namentlich der Taufe, der Buße und der Gewissensprüfung zuwendet. In der im Januar 1981 beginnenden Vorlesung *Subjektivität und Wahrheit* werden zunächst die sich aus den angestellten Analysen ergebenden systematischen Fragen sortiert: Auf welche Art und Weise lässt sich die Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Wahrheit überhaupt stellen? Die im Kontext des Aufstiegs des Christentums erfolgende Kodifizierung der Sexualmoral wird hier zum Paradigma eines sich transformierenden Wahrheitsregimes. In der zentralen Vorlesung von 1982 über die *Hermeneutik des Subjekts* kehrt Foucault erneut zu Platon, zu Epikur und zur Stoa zurück. Während er bisher die Kontinuität zwischen der stoischen und der christlichen Sexualmoral betonte, grenzt er nun eine antike Selbstsorge, die Kunst dem eigenen Leben eine Form zu geben, von der christlichen Selbstprüfungstechnik ab. Erst im Februar 1983 kommt Foucault schließlich auf das Thema der Selbstsorge (*epimeleia heautou*) zurück: Die Analyse vor allem der kynischen Praktiken des anti-konformen Sozialverhaltens bieten nun Material für eine Art Kulturgeschichte der Philosophie, die Foucault bis ins 19. Jh. nachzeichnet. Den Schlusspunkt seiner Vorlesung im Februar 1984 bildet dann noch einmal die Kontrastierung antiker und christlicher Wahrheitspraxis.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_22

Selbsterkenntnis (*gnothi seauton*) und Selbstsorge (*epimeleia heautou*)

Wie im Falle der Schriften zur Ethik gilt auch für die Vorlesungen, dass in ihnen Ethik als historische Disziplin verstanden wird, sie also weder die Begründung von Normen durch philosophische Argumente noch die Anleitung zum guten Leben durch universelle Beobachtungen zu leisten versuchen. Die historische Ausrichtung bedeutet indes nicht, dass sich Foucault um eine bloße Doxographie bemüht; vielmehr soll die historische Aufarbeitung als Fortsetzung von Archäologie und Genealogie jene latenten Prozesse herausarbeiten, durch die Grundlagenvorstellungen wie diejenige des Subjekts überhaupt erst möglich werden.

Im Februar 1980 erfolgt diese Perspektivierung über den Begriff des »Wahrheitsregimes« (VL 1979/80, 133–144): »die Arten von Beziehungen, die die Wahrheitsmanifestationen mit ihren Verfahren und die Subjekte, die dabei Operatoren, die Zeugen oder eventuell die Objekte sind, zu verbinden« (VL 1979/80, 142). Diese Perspektive bezeichnet Foucault explizit als »archäologisch« (VL 1979/80, 142). Sie wird auf die Taufe, die kirchliche Buße und die Gewissensprüfung angewandt. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Schriften Tertullians (der in den Ausführungen zur pastoralen Gouvernementalität von 1978 noch nicht vorkommt) arbeitet Foucault eine zentrale Differenz zwischen platonischer und christlicher Selbstprüfung heraus: Während die Umkehrung (*metanoia*) im Platonismus als eine Bewegung gedacht wird, bei der sich das Subjekt auf sich selbst, vom Schein zu Sein, »vom Dunkel ins Licht« (VL 1979/80, 197) wendet, schiebt sich im Christentum eine »eingeführte Traditionalität« (VL 1979/80, 199) zwischen Subjekt und Wahrheit: Einerseits die Heilige Schrift, an die als Dogma geglaubt werden muss, und andererseits die Institution und Autorität der Kirche, der die Gläubigen auskunftspflichtig sind. Damit wird Tertullian zu einer Schlüsselfigur, die einen neuen, zweigleisigen Imperativ formuliert: »Mach dich zur Wahrheit auf, aber vergiss nicht, mir zu sagen, wer du bist, denn wenn du mir dabei nicht sagst, wer du bist, wirst du niemals zur Wahrheit gelangen.« (VL 1979/80, 200) Ein geradezu aus der inneren Logik dieser Verknüpfung von Subjekt und Wahrheit sich ergebende Frage betraf, so Foucault, die Wiederholbarkeit der *metanoia*: Bindet sich das Subjekt durch ein Bekenntnis ein für alle Mal an die Wahrheit, oder ist mit Rückfällen, Wiederholungen zu rechnen? Foucault zeichnet hier das frühchristliche Ringen um eine Lösung interner Probleme im Kontext externer Konkurrenz: Die Verfolgung von Christen einerseits und die weltanschauliche Konkurrenz durch die Gnosis andererseits zwangen dazu, eine plausible Antwort auf die Frage zu formulieren, wie mit jenen zu verfahren sei, die »gefallen« sind (VL 1979/80, 246–255). Taufe und Buße können entsprechend als Versuche gedeutet werden, diesen Erklärungsdruck zu beantworten. Entscheidend ist für Foucault nun die Einbettung dieser Praktiken in das sich institutionalisierende und immer weiter ausbreitende Mönchsleben. Am Beispiel Cassians diskutiert Foucault die Frage, inwiefern sich das christliche Mönchsleben als Selbsttechnologie von antiken Vorbildern unterscheidet. Foucault kommt schließlich zu einer sehr scharfen Kontrastierung zwischen antikem und christlichem Gehorsamsideal: Während die antike (vor allem stoische) Form der Führung nur als Durchgangsstadium zur angestrebten Autonomie des Schülers gedacht sei, ziele die christliche *humilitas* auf eine nie endende Unterordnung (VL 1979/80; 364–366). Auf ähnliche Weise schließt er im März 1980 die Vorlesung mit einer Gegenüberstellung zwischen einer platonischen und gnostischen Vorstellung des Auffindens göttlicher Vollkommenheit im Subjekt durch Erinnerung *einerseits* und der christlichen Arbeit an der Selbstauslegung, die gerade nicht Vollkommenheit, sondern Unzulänglichkeit, ja Bosheit zu Tage fördert (und daher unabschließbar ist) *andererseits* (VL 1979/80, 412–413). Die Nicht endende Pflicht, »sich selbst zu diskursivieren« (VL 1979/80, 414) wird so zum Signum des christlichen Abendlandes. Hier, so Foucault, müssen nicht nur außergewöhnliche Personen (wie König Ödipus) das eigene Selbst erforschen: »Es reicht, irgendjemand zu sein« (VL 1979/80, 415), um zu einem Wahrsprechen über das eigene Selbst verpflichtet zu sein.

In den im Januar 1981 beginnenden Vorlesungen führt Foucault den Faden der Überlegungen weiter, indem er zunächst eine systematische Sortierung möglicher Verhältnisbestimmungen von Wahrheit und Subjektivität entfaltet. Eine *erste* Frage behandelt die Erkenntnistheorie, wenn sie die Frage stellt, wie ein Subjekt erkennen kann. Eine *zweite* Frage stellen Philosophie oder Psychoanalyse, wenn sie wissen wollen, wie die Erkenntnis des Subjekts möglich ist (die Frage objektiver Erkenntnis von Subjekten). Foucaults eigenes Erkenntnisinteresse, eine *dritte* Problematisierung, wird im Kontrast hierzu als eine »von Grund auf historische Frage« (VL 1980/81, 27) definiert. Sie lautet: »Welche Erfahrung machen wir, seit es diese Diskurse gibt, vor dem Hintergrund dessen, was sie

ihrem Inhalt und ihrer Form nach sind, vor dem Hintergrund der Verpflichtungen, die für uns mit diesen Wahrheitsdiskursen verbunden sind, von uns selbst?« (VL 1980/1981, 28) Diese Frage ließe sich an verschiedenen Paradigmen durcharbeiten: an der Zuschreibung von Krankheit, am Wahnsinn oder an der Strafjustiz, so Foucault weiter. Die Wahl fällt aus spezifischen Gründen auf das Feld der Sexualität: Die Transformation von Wahrheitspflichten eignet sich einfach besonders als Anschauungsmaterial, weil hier anders als in den genannten Fällen nicht externe Institutionen, sondern das Subjekt selbst auskunftsfähig und auskunftspflichtig ist (VL 1980/1981, 31–32). In diesem Kontext äußert sich Foucault auch zur Relevanz seiner Arbeit an diesem Thema: Keine aktuelle Moralfrage lasse sich angemessen bearbeiten, solange unverstanden bleibe, was genau im Übergang von der heidnischen zur christlichen Ethik geschehen sei, so Foucault (VL 1980/1981, 37). Zugleich aber weiß Foucault um die Tatsache, dass im Stoizismus zahlreiche Elemente der christlichen Moral und Sexualethik vorgeprägt waren – was ihm auch die aktuelle Forschungsliteratur seiner Zeit bestätigt (VL 1980/1981, 67 ff.). Die Traumkritik Artemidors bildet dann das erste historische Material an dem Foucault die Kontingenz von Leitunterscheidungen wie *natürlich/widernatürlich* aufzeigen kann. Ein breites Spektrum nicht historisch geordneter Quellen (von Xenophons ökonomischen Schriften über Musonius Rufus) dient im Folgenden zur Illustration sehr weitreichender Thesen. Auf der Oberfläche der bloßen Verhaltensregeln, so Foucaults Schlussfolgerung, habe das Christentum nichts grundlegend Neues gebracht: Die Hierarchisierung von Aktivität/Passivität, die Sonderrolle der Penetration – all diese Elemente waren schon vor der Kodifizierung einer christlichen Sexualmoral vorhanden. Neu sei indes das Selbstverhältnis, das durch die christliche Neudeutung erfolgt sei: Während die sexuelle Aktivität der *aphrodisia* unter antiken Vorzeichen zwar die Selbstregulierungsfähigkeit des Subjekts gefordert habe, sei hier der Kern des Subjekts noch nicht als von Leidenschaft bedroht gedacht. *Aphrodisia* sind bloße Phasen, in der das antike Subjekt zeigen muss, dass es sich beherrschen kann. Anders indes im Christentum: Hier wird »das Fleisch« zu einer Art Dauerquelle der Irritation, die es durch beständige, ja *ununterbrochene* Wachsamkeit, durch beständige Selbstauslegung einzuhegen gilt. Zumindest in diesem Sinne gilt: »Die Griechen kannten weder die Sexualität noch das Fleisch.« (VL 1980/1981, 364) Erst das Christentum macht die Frage der Sexualität zu einem Spielfeld des »permanenten Selbstbezugs« (VL 1980/81, 366).

Von Interesse sind auch Foucaults allerdings eher kursorisch eingestreute methodische Überlegungen. So thematisiert er explizit die Frage, ob die von ihm analysierten Diskurse nun eine *de facto* bereits bestehende Praxis begleiten, abbilden und ideologisch überformen, oder aber unter Absehung von der Wirklichkeit jene Ideale formulieren, die in der Praxis nur in Ausnahmefällen zu finden waren. Diese Frage scheint methodisch entscheidend: In einer Gesellschaft kann ein breiter Diskurs über vegetarischen und veganen Lebensstil zu finden sein – bei gleichzeitig zu konstatierenden Rekordumsätzen der Fleischindustrie. Foucault verweist hier auf die Eigendefinition der Diskurse, die als *technai peri ton bion* eine Art kohärente Lebensanleitung zu geben versuchen (VL 1980/81, 322–324). Eindeutig beantwortet wird die Frage indes nicht.

Im Januar 1982 stellt Foucault das Verhältnis der Vorlesungen zu seinen vorangegangenen Arbeiten als Vergrößerung des Fokus dar: Die Problematik des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit, das bereits in den Studien zur Geschichte der europäischen Sexualmoral im Zentrum stand, soll als »allgemeinere Problematik« (VL 1981/82, 16) behandelt werden: »Zu welcher geschichtlichen Gestalt haben sich im Abendland die Beziehungen dieser beiden Elemente, ›Subjekt‹ und ›Wahrheit‹, die üblicherweise nicht Gegenstand der historischen Praxis oder Analyse sind, verknüpft?« (VL 1981/82, 16) Diese Frage, so Foucault an anderer Stelle, sei eigentlich nur von Lacan und Heidegger behandelt worden, wobei Foucault »eher auf Heideggers Seite und von Heidegger aus über all dies zu reflektieren versucht« (VL 1981/82, 240) habe. Aus einem von Daniel Defert zu Verfügung gestellten Nachlass-Dossier zitiert Gros einen Absatz, der diese Dimension einer Auseinandersetzung mit Heidegger unterstreicht: »Für Heidegger hat von der abendländischen *techne* an die Objekterkenntnis die Seinsvergessenheit besiegelt. Kehren wir die Frage um und fragen: Auf Grundlage welcher *technai* haben sich das abendländische Subjekt und die für es charakteristischen Spiele von Wahrheit und Irrtum, von Freiheit und Zwang herausgebildet?« (VL 1981/82, 638)

Während Heidegger am Beginn der griechischen Philosophie nach jenen Weichenstellungen sucht, als deren verhängnisvolle Spätfolge sich aus seiner Sicht die »Seinsvergessenheit« der Gegenwart erweist, geht Foucault den umgekehrten Weg und sucht in der Phi-

losophie der hellenistischen Epoche nach jenen Praktiken, in denen das Selbstverhältnis des Menschen erstmals und prägend formuliert wird. Die Arbeiten von Pierre Hadot (Hadot 1991) spielen bei dieser Ausrichtung eine entscheidende Rolle. Den Auftakt macht dabei die literarische Figur des Sokrates. Dieser erweist sich in Foucaults Rekonstruktion weniger als Bannerträger eines auf bloße Erkenntnis des Selbst abzielenden Appels, nämlich des berühmten »Erkenne Dich selbst!« (*gnothi seauton*). Diese Formel sei nämlich, so Foucault, nur im Kontext des allgemeineren Projekts der Selbstsorge richtig zu verstehen. Diese *epimeleia heautou*, die am Ende des Dialogs *Alkibiades* expliziert wird, steckt den Rahmen ab, in dem Selbsterkenntnis allererst wichtig wird. Damit argumentiert Foucault gegen ein von ihm diagnostiziertes Missverständnis, das die neuzeitliche Lesart der antiken Philosophie betrifft. Es erklärt sich aus der Rückprojektion der eigenen Gewichtungen: Nicht Erkenntnis um der Erkenntnis willen, sondern Erkenntnis im Rahmen der Selbstsorge ist das Ziel antiker Ethik. »Sokrates ist und bleibt der Mann der Sorge um sich selbst.« (VL 1981/82, 23) Seine Suche nach Erkenntnis bleibt ein abgeleitetes Projekt.

Typologien der Selbstsorge, historische Thesen

Die Selbstsorge in diesem sokratischen Sinne lässt sich nach drei Dimensionen verstehen: 1. als allgemeine Haltung, 2. als Aufmerksamkeit, d. h. als Wendung der Aufmerksamkeit auf die eigenen Denkinhalte und Denkprozesse und 3. als Ensemble von Handlungen, Übungen, Praxen und Techniken (Meditationstechniken, Techniken der Gewissenprüfung etc.). Diese Übungen oder Techniken rekonstruiert Foucault mit besonderem Interesse. Technik ist hier im griechischen Sinne als Kunstfertigkeit (*techne*), nicht in einem modernen Sinne zu verstehen. Zu den Techniken der Selbstsorge gehören bestimmte Lektüretechniken, in denen Quantität und Vorgehensweise genau vorgeschrieben sind, Techniken der Rechtfertigung in Aufzeichnungen oder Briefen (schriftliche Selbstprüfungen), aber auch Meditationstechniken, vor allem die Bewusstwerdung des eigenen Todes.

Foucault unterscheidet zwei große Typen der Relation von Wahrheit und Subjekt. Zum einen gibt es eine Traditionslinie, die er unter dem Titel »Geistigkeit« (*spiritualité*) zusammenfasst. Nach diesem Modell, das die Läuterung, Askese, die Umwendung des Blicks nach innen, also die »Konversion« des Subjekts im weitesten Sinne einschließt, bleibt Wahrheit undenkbar, insofern diese nicht das Subjekt in seinem Kern verändert: Wahrheit vollendet das Subjekt, muss aber von diesem vorbereitet, erarbeitet, verdient werden (VL 1981/82, 34 f.). Erst mit dem Cartesianismus setzt sich ein zweites Modell durch, das Erkenntnis zu einem dem Subjekt äußerlichen Akt macht und sich von der Verknüpfung zum Seelenheil entkoppelt. Nach dieser Typologisierung beginnt Neuzeit genau dort, wo das Subjekt sich nicht mehr »läutern« muss, um zu erkennen, andererseits jedoch die Erkenntnis auch nicht mehr den Kern des Subjekts berührt – was gleichermaßen bedauert und kritisiert werden kann. Beide Modelle bleiben nach Foucault miteinander in einen Konkurrenzverhältnis befangen, in dem sich zunächst das Modell der »Geistigkeit« der bloßen Theologie, später den Naturwissenschaften gegenübersieht. Besonders die deutschsprachige Philosophie zeugt von den Versuchen, Elemente der »Spiritualität« unter Bedingungen der Moderne zu retten. Foucault nennt in diesem Zusammenhang Hegel, Schelling, Nietzsche und Heidegger. Als wichtiges Dokument eines letzten Aufblühens des spirituellen Erkenntnismodells betrachtet Foucault den Faust-Mythos, in dem die Nutzlosigkeit des bloßen Wissens ausführlich beschworen wird.

Hellenistische und christliche Selbstregierung

Wichtiger bleibt für Foucault jedoch die Gegenüberstellung zum christlichen Modell der Subjektgenerierung durch Unterwerfung (*sujetissement*) im Gegensatz zur hellenistischen Selbstkonstituierung in der Selbstsorge (*auto-subjectivisation*). Der christlichen Transsubjektivierung steht eine hellenistische Auto-Subjektivierung (VL 1981/82, 270) gegenüber. Dabei durchläuft der Begriff der Konversion eine mehrfache Transformation: Die Konversion im hellenistischen und römischen Kontext grenzt sich zunächst von einem platonischen Dualismus ab: »Sie stellt keine Befreiung vom Leib dar, sondern besteht eher in der Herstellung einer umfassenden, vollendeten und angemessenen Beziehung zu sich selbst.« (VL 1981/82, 265) Während das Selbst bei Platon sich selbst spalten, den Körper opfern muss um die Seele zu retten, vollzieht sich in der hellenistischen und römischen Konversion lediglich ein Bruch mit dem, was das Subjekt umgibt (VL 1981/82, 268), also der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die das Subjekt zerstreuen. Erst

das Christentum nimmt die Spur platonischer Opfer-Schemata wieder auf.

Foucaults Typisierung lässt sich demnach wie folgt zusammenfassen:

a) *das platonische Modell* versteht die Wiedererinnerung (*anamnesis*) als Konvergenzpunkt von Selbstsorge und Selbsterkenntnis,
b) *das hellenistische Modell* hingegen fordert lediglich ein Subjekt, das befähigt ist, wahr zu sprechen, ohne unbedingt über sich selbst wahr sprechen zu müssen (VL 1981/82, 406).
c) *das christliche Modell* fordert ein Subjekt, das nicht nur wahr spricht, sondern wahr über sich selbst spricht. Entsprechend erzwingt dieses Exegesemodell die Ausleuchtung der eigenen Seele zum Zwecke der Überwindung aller Strebensanteile.

Entscheidend ist für Foucault der Übergang vom platonischen zum hellenistischen Modell; im Neuplatonismus entfällt die Ausrichtung der Selbstsorge auf die *polis* (VL 1981/82, 225). Die *epimeleia heautou* löst sich von Pädagogik und Politik; sie wird nun nicht mehr künftigen Herrschern im Knabenalter angesonnen, sondern doppelt universalisiert: Alle sollten nun in allen Lebensaltern an der Formung ihrer selbst arbeiten. Sie soll nun »berichtigen, korrigieren und nicht mehr unterweisen« (VL 1981/82, 164). Damit wird die Askese im 1. und 2. Jh. zu einer Glückstechnik (VL 1981/82, 392). Selbst noch die Erkenntnis des Göttlichen ist in diesem Sinne instrumentell konzipiert: »man muss das Göttliche erkennen, um sich selbst zu erkennen« (VL 1981/82, 100). Dass die Selbstsorge dieser Techniken im Gegensatz zu den christlichen Techniken nicht auf die Auslöschung des Subjekts oder seine Aufhebung in einem Allgemeinen, sondern gerade auf deren Stärkung zielt, zeigt Foucault auch an dem zentralen Begriff der »Zurüstung« (*paraskeue*). Als Zurüstung dienen die Techniken der Stärkung des Subjekts, weil sie, bspw. durch die Meditation über die eigene Sterblichkeit (*theoria tou tanathou*), unabhängig machen von den Imperativen kontingenter Umstände. Wer bereit ist zu sterben, lässt sich schwer befehligen.

Das Selbst und der Andere: *parrhesia*

Durchgängig betont Foucault, dass die Selbstsorge nicht als solipsistische Technik verstanden werden darf: Selbstsorge ist, wie der Dialog *Alkibiades* paradigmatisch zeigt, immer schon auf Macht und auf die *polis* bezogen; sie dient der Befähigung zur weisen Führung der öffentlichen Angelegenheiten. In den hellenistischen Konzeptionen der Selbstsorge bezieht sich diese soziale Dimension nicht auf die *polis*, sondern auf die Gemeinschaft gleichgesinnter Freunde. Die Selbstsorge ist immer schon auf den Anderen bezogen: »der andere [Autrui, l'autre], ist unabdingbar für die Selbstpraxis, damit die Form, die diese Praxis definiert, tatsächlich ihr Ziel erreicht und sich mit diesem, dem Selbst füllt.« (VL 1981/82, 167) Damit wandelt sich die Figur des Lehrmeisters, der nun nicht mehr bloß Wissender gegenüber einem Unwissenden ist, sondern ein »Wirkelement in der Umbildung des Individuums und in der Ausbildung des Individuums zum Subjekt« (VL 1981/82, 169–170) wird. Die Techniken sind eingebettet in ein soziales Umfeld, das sich am Ideal der Freundschaft orientiert und, zumindest teilweise, klösterlichen Hierarchien diametral gegenübersteht. Zum Schlüsselbegriff wir hierbei der Terminus *parrhesia*, der mit »Offenherzigkeit« übersetzt werden kann. Sie wird im rückhaltlosen Gespräch oder Briefwechsel praktiziert, muss jedoch selbst geübt und erlernt werden.

Dies macht verständlich, warum Foucault den überraschenden Titel der Hermeneutik zur Charakterisierung einführt, obwohl dieser in den Vorlesungen nicht historisch hergeleitet oder ausführlich reflektiert wird. Klassisch versteht man unter Hermeneutik eine Verstehenslehre, die je spezifisch für biblische Exegese oder Jurisprudenz zum richtigen Verstehen von Texten anleitet. Erst mit Dilthey wird Hermeneutik zu einem philosophischen Begriff, der weiter gefasst wird. Heideggers Begriff einer »Hermeneutik der Faktizität« war Foucault zweifellos bekannt. Dennoch ist es unwahrscheinlich, dass Foucault mit dieser Wortwahl bewusst an Heideggers, Gadamers oder Ricœurs Begriff der Hermeneutik anschließen wollte. Vielmehr dient ihm der Begriff auf sehr allgemeine Art zur Charakterisierung eines Verhältnisses und Selbstverhältnisses, das auf Verstehen (nicht Beherrschen), auf Sorgen (nicht Kontrollieren) abzielt.

Erst im Februar 1984 greift Foucault das Themenfeld der Selbstsorge wieder auf und setzt zunächst mit einer etymologischen Reflexion über den Wortstamm von *melein* ein: *melei moi* (ich kümmere mich um), *ameles* (nachlässig) – diese Beispiele sollen zeigen, dass im Wortstamm eine Art kosmologische These von einer Passung zwischen Mensch und Welt steckt: Ich trage Sorge für dasjenige, was zu mir passt, was mich angeht, was mich anspricht (»Ça m'interpelle!«; VL 1983/84, 160). Seine Analyse des *Laches* fördert eine Unterscheidung zwischen zwei Formen von Philosophie zu Tage: Philosophie als eine Erkenntnis der Seele

einerseits und Philosophie als beständige Prüfung des eigenen Lebenswandels (*bios*), als Lebenskunst und Ethik im praktischen Sinne (VL 1983/1984, 171). Ähnlich wie in der *Hermeneutik des Subjekts* wird im Folgenden Sokrates zum Paradigma eines Lebens als kontinuierliche Selbstprüfung. Im Folgenden öffnet Foucault ein extrem breites Panorama auf die Geschichte der abendländischen Philosophie. Der Kynismus als Fortführung des sokratischen Ideals wird nun zu einer Art Tiefengrammatik, deren Ausläufer bis in die Gegenwart reichen. Foucault unterscheidet die religiöse Nachkommenschaft der christlichen Askese, die politische Nachkommenschaft eines Lebensstils des Berufsrevolutionärs, und eine ästhetische Nachkommenschaft, die den kynischen Tabubruch zum Dauerprogramm der modernen Kunst erklärt (VL 1983/1984, 233–249). Erstaunlich ist hieran vor allem der letztgenannte Punkt, die Herleitung der modernen Kunst aus einem kynischen, anti-platonischen und anti-aristotelischen Programm ethischer Lebensführung. Foucault konstatiert eine »tiefe Tendenz«, »die (...) von Manet bis zu Francis Bacon, von Baudelaire bis zu Samuel Beckett oder Burroughs« (VL 1983/1984, 248) zu finden sei. Von diesen Gegenwartsbezügen kehrt Foucault wieder zu Demetrius und Peregrinus zurück, um von dort zu Seneca überzuleiten, bei dem kynische Elemente als Rüstzeug einer beinahe volkstümlichen Philosophie wiederkehren. Die Traditionslinie einer Philosophie als praktische Lehre kam erst zu einem Ende, als die Philosophie zu Beginn des 19. Jh.s zu einem Brotberuf für Professoren wurde, so Foucault (VL 1983/1984, 279–280). Wenn Foucault am Ende seiner letzten Vorlesungen, mutmaßlich wissend um sein baldiges Ende, auf die Praktiken der *parrhesia* zurückkommt, klingt durchaus eine gewisse Nostalgie durch, eine solidarische Bewunderung für jene vergangenen Zeiten, in denen die Philosophie als Lebenskunst praktiziert wurde.

Die Rezeption der Vorlesungen zur Ethik

Zwei Fragen haben in der Diskussion um Foucaults Vorlesungen zur Ethik Anlass für heftige Kontroversen geboten. Da ist zum einen die Frage, inwiefern sich bei Foucault insgesamt und beim späten Foucault im Besonderen Deskription und Präskription vermengen. Entgegen mancher Versuche in Foucaults Analysen eine *Theorie der Lebenskunst* zu sehen wird man aufgrund der Gesamtarchitektur der Theorie davon ausgehen müssen, dass Foucault auch hier als Analytiker verstanden werden wollte. Seine Hermeneutik des Subjekts ist nicht als Anleitung zur gelingenden Selbstsorge zu lesen, sondern als historische Analyse der Genese von Selbstverhältnissen.

Ein zweiter wichtiger Streitpunkt betrifft die Frage, inwiefern es sich bei VL 1981/82 um eine Selbstkorrektur, um eine Wende oder eine Neuausrichtung handelt. Manfred Frank hat in einer Rezension der deutschen Ausgabe Foucaults späte Äußerung als eine Revision seiner These vom Ende des Subjekts gelesen. Auch in dieser Frage spricht viel dagegen, dass es sich bei Foucaults späten Vorlesungen um eine bloße Rückkehr zur Subjektphilosophie handelt, auch wenn Foucault in manchen Interviews diesen Eindruck erweckt.

Literatur

Bernauer, James W./Mahon, Michael: Foucaults Ethik. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 42 (1994), 593–608.

Burkitt, Ian: Technologies of the Self: Habitus and Capacities. In: *Journal of the Theory of Social Behaviour* 32/2 (2002), 219–237.

Davidson, Arnold: Ethics as Ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. In: Gutting 2005, 115–140.

Detel, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike.* Frankfurt a. M. ²2007.

Devos, Rob: The Return of the Subject in Michel Foucault. In: *American Catholic Philosophical Quaterly* 76 (2002), 255–280.

Dews, Peter: The Return of the Subject in the Late Foucault. In: *Radical Philosophy* 51 (1989), 37–41.

Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul: *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Frankfurt a. M. 1987.

Flynn, Thomas: Truth and Subjectivation in the later Foucault. In: *Journal of Philosophy* 82 (1985), 531–540.

Foucault, Michel: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Hg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, ausgewählt von Martin Saar. Frankfurt a. M. 2007.

Gros, Frédéric: Situierung der Vorlesungen. In: VL 1981/1982, 616–668.

Gutting, Gary (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge 2005.

Habermas, Jürgen: Taking Aim at the Heart of the Present. In: Hoy 1986, 103–108.

Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform- Geistige Übungen in der Antike.* Berlin 1991 (frz. 1981).

Han, Béatrice: The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity. In: Gutting 2005, 176–209.

Harrer, Sebastian: The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herméneutique du Sujet. In: *Foucault Studies* 2 (2005), 75–96.

Hesse, Heidrun: ›Ästhetik der Existenz‹ – Foucaults Entdeckung des ethischen Subjekts. In: Honneth/Saar 2003, 300–308.

Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption.* Frankfurt a. M. 2003.

Hoy, David C. (Hg.): *Foucault: A Critical Reader*. Oxford 1986.
Kersting, Wolfgang: Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst. In: Ders./Claus Langbehn (Hg.): *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a. M. 2007, 10–88.
Levy, Neil: Foucault as Virtue Ethicist. In: *Foucault Studies* 1 (2004), 20–31.
McGushin, Edward F.: *Foucault's Askêsis. An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston/Illinois 2007.
Nehamas, Alexander: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*. Hamburg 2000.
Rayner, Timothy: *Foucault's Heidegger. Philosophy and Transformative Experience*. London 2007.
Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt a. M. 2005.
Schmid, Wilhelm: *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*. Frankfurt a. M. 1987.
Shusterman, Richard: Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault. In: *The Monist* 83 (2000), 530–551.
Taylor, Charles: Foucault on Freedom and Truth. In: Hoy 1986, 69–102.
Vegetti, Mario: Foucault et les Anciens. In: *Critique* 43 (1986), 925–932.

Felix Heidenreich

23 Vorlesungen zum Wahrsprechen

Wenn Foucault das Wahrsprechen behandelt, fragt er nicht, unter welchen Bedingungen ein Satz als wahr gilt. Auch ist das Wahrsprechen nicht mit Foucaults Suche nach den historischen Bedingungen für das Auftauchen von Wahrheit gleichzusetzen (s. Kap. 71). Wahrsprechen ist enger zu fassen und spielt erst eine zentrale Rolle in Foucaults Werk, als er sich mit den abendländischen Prozeduren von Subjektivierung auseinandersetzt (s. Kap. 70). Unter Wahrsprechen lassen sich bei Foucault die Verfahren verstehen, in denen der Mensch sich als Subjekt konstituiert, indem er eine Wahrheit ausspricht und von anderen als Wahrsprechender anerkannt wird (vgl. VL 1983/84, 15 f.).

In seinen veröffentlichten Monographien ist es das Geständnis, dem Foucault im Kontext von Psychiatrie, Gefängnis und Sexualität immer wieder aus neuen Perspektiven nachgeht (s. Kap. 59). Andere Formen des Wahrsprechens finden sich in den Monographien kaum. Erst in den 1980er Jahren setzt sich Foucault intensiv mit dem Thema auseinander, vor allem in seinen späten Vorlesungen am Collège de France. Bekannt ist zudem eine Vorlesungsreihe, die Foucault 1983 in Berkeley zur *parrhesia* (griech. für Wahrsprechen) hält (Foucault 2008). Diese Vorlesungen werden seit ihrer (unautorisierten) Veröffentlichung Anfang des 21. Jh.s vielfach rezipiert, Foucault entwickelt in ihnen erstmals ein affirmatives Verhältnis zum Wahrsprechen.

Es sind vor allem die Jahre 1980, 1983 und 1984, in denen Foucault am Collège de France das Wahrsprechen ausführlich diskutiert. Unter dem Titel *Die Regierung der Lebenden* behandelt Foucault 1980 die Entstehung des Geständnisses in der frühchristlichen Beichte. In den zwei folgenden Jahren spielt das Wahrsprechen eine Rolle, allerdings im Hintergrund allgemeiner Ausführungen zur antiken Lebensführung. Erst 1983 widmet sich Foucault in *Die Regierung des Selbst und der anderen* wieder ganz dem Wahrsprechen, von nun an unter dem Stichwort ›parrhesia‹, der mutigen Konfrontation mit der Wahrheit. Seine letzte Vorlesung *Der Mut zur Wahrheit* von 1984 schließt an die Behandlung der *parrhesia* an, allerdings mit Schwerpunkt auf Leben und Lehren der Kyniker.

Bereits eingangs lassen sich in *Die Regierung der Lebenden* zwei Leitmotive ausmachen, die Foucaults Vorlesungen von nun an thematisch und methodisch bestimmen. Das erste Leitmotiv betrifft Foucaults Wortschöpfung ›Alethurgie‹, die der »Wahrheitsmanifestation entspricht, die mit der Ausübung von Macht verbunden ist« (VL 1979/80, 22). Macht setzt in ihrer Ausübung Erkenntnis voraus und Foucault interessieren die historischen Formen und Konfigurationen von Erkenntnis und Macht. Das zweite Leitmotiv setzt ein mit Foucaults Analyse von Sophokles' Drama *König Ödipus* (s. Kap. 24), in dem er die Zeugenaussage des Sklaven als neue Form des Wahrsprechens einführt. Diese Form, »die sich nur durch den Umstand legitimiert, dass sie sagen kann ›ich‹, ›ich selbst‹, ›ich war selbst da‹« (VL 1979/80, 75), lenkt Foucaults Interesse auf die allgemeine Frage nach den Verbindungen von Wahrheit und Subjekt, die bis zu seinem Tod 1984 nicht verschwinden wird.

Das Geständnis im Frühchristentum

Das Christentum ist ein wiederkehrendes Thema in Foucaults Vorlesungen. So behandelt er 1975 in *Die Anormalen* die Beichte und sieht drei Jahre später in *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* einen historischen Vorläufer moderner Regierungstechniken in der christlichen Pastoralmacht. 1979 vertieft Foucault diesen Strang in der Vorlesung *Die Regierung der Lebenden*, ein zentrales Zeugnis für Foucaults Auseinandersetzung mit Frühchristentum und Geständnis (s. Kap. 50, 59). Foucault intensiviert insbesondere seine Beschäftigung mit der im Geständnis aufkommenden Form des Wahrsprechens über sich selbst.

Theoretisch wird dieses Analysefeld gerahmt durch den Begriff des ›Wahrheitsregimes‹, das »Zusammenspiel zwischen dem, was man traditionell als Politik bezeichnet, und der Epistemologie« (VL 1979/80, 144). Das Geständnis stellt nicht nur eine Erkenntnisbeziehung des Subjekts zu sich selbst her, sondern auch eine Machtbeziehung, ein Abhängigkeitsverhältnis zu der Person, der es gestehen muss. Diese Machtbeziehung wiederum erzwingt und intensiviert die Erkenntnisbeziehung, die das Subjekt zu sich unterhalten muss.

Wenn Foucault sich mit dem Wahrsprechen im Christentum auseinandersetzt, interessiert ihn nicht der Glaubensinhalt, sondern der Glaubensakt. An drei Glaubensakten, die das Zusammenspiel aus Wahrheitsmanifestation und Vergebung organisieren, arbeitet Foucault sich im Laufe der Vorlesung ab: Taufe, Buße und Gewissensprüfung. Die Gewissensprüfung führt Foucault schließlich zum Geständnis, in dem die Selbsterkundung an den Zwang zur Verbalisierung der Verfehlungen gekoppelt wird. Die Leitfrage der Vorlesung lautet: »Wie hat sich der abendländische Mensch an die Pflicht gebunden, das zu offenbaren, was er in Wahrheit ist?« (VL 1979/80, 144)

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_23

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ist der gläubige Christ gezwungen, »in zwei genau definierten und ritualisierten Momenten seine Wahrheit zu manifestieren« (VL 1979/80, 298): Taufe und Buße. Die Buße betreffend exponiert Foucault den Begriff der Exomologese, die er von der später entstehenden Form des Geständnisses abgrenzt. Bei der Exomologese handelt es sich noch keineswegs um »ein mündliches Geständnis der Sünden«, sondern lediglich um die »Manifestation der Tatsache, dass man zugibt, ein Sünder gewesen zu sein« (VL 1979/80, 279).

Wenn er den Ursprung des Geständnisses in der Entstehung des Klosters und seiner Strukturen im 4. Jh. verortet, bezieht sich Foucault vor allem auf Texte von Johannes Cassianus. Bei diesem wird das Kloster als Institution der Führung legitimiert. Unter Führung versteht Foucault die »Idee der ständigen Intervention eines Individuums bei einem anderen mit dem Ziel, es zu überwachen, es zu kennen, es zu führen, es ein Leben lang Punkt für Punkt in einer Beziehung ungebrochenen Gehorsams zu führen« (VL 1979/80, 339). Die Führung dient dazu, »gleichzeitig die Laxheit und Übertreibung der Strenge zu vermeiden« (VL 1979/80, 385), denen der Christ in der Selbstführung ausgesetzt wäre.

Zur Einrichtung einer absoluten Führungsstruktur werden im Kloster erstmals zwei Grundpflichten miteinander verknüpft: »in allem zu gehorchen und sodann nichts zu verbergen« (VL 1979/80, 354). Preis dafür ist ein absolutes Abhängigkeitsverhältnis des Mönches zu seinem geistigen Führer:

> Es geht darum, eine Gehorsamsbeziehung gegenüber dem Willen des anderen zu errichten und gleichzeitig, damit zusammenhängend, als Voraussetzung für diesen Gehorsam, das aufzubauen, was ich [...] als Wahrsprechung bezeichnen würde: die Pflicht, ständig über sich selbst, in Bezug auf sich selbst die Wahrheit zu sagen, und zwar in Form eines Geständnisses. (VL 1979/80, 409)

Zur Bewältigung des Geständnisses ist der Mönch dazu angehalten, den »Fluss der Gedanken zu erfassen und sodann zu versuchen, mit diesem unaufhörlichen Fluss an Vielfalt klarzukommen« (VL 1979/80, 399). Hier kommt es zu einer historischen Verschiebung im Verhältnis von Subjekt und Wahrheit, denn es geht jetzt nicht mehr »um die Wahrheit meiner Idee, es geht um die Wahrheit von mir selbst, der ich eine Idee habe« (VL 1979/80, 403). Die Entstehung dieser Wahrheit innerhalb einer Struktur absoluten Gehorsams führt letztlich zur »Konstituierung eines Selbstbezugs, der auf die Zerstörung der Form des Selbst abzielt« (VL 1979/80, 430).

Zum Schluss der Vorlesung spannt Foucault den Bogen zurück zu Ödipus. Dieser war durch die Pest dazu gezwungen, die Wahrheit über sich selbst aufzudecken, dass er seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet hatte. Im Zuge der Institutionalisierung der Beichte und ihrer Transformationen in moderne Geständnisprozeduren ist dieser Zwang für Foucault unhintergehbar geworden: »Es ist unnötig, Ödipus zu sein, um gezwungen zu sein, seine Wahrheit zu suchen« (VL 1979/80, 415). Diesen Zwang sieht Foucault, das macht er 1984 rückblickend deutlich, in modernen Disziplinar- und Normalisierungsstrukturen wie dem Gefängnis (s. Kap. 10) und der Sexualität (s. Kap. 12) fortbestehen (vgl. VL 1983/84, 16).

Die antike Kultur des Selbst

In *Die Regierung der Lebenden* entwickelt Foucault sein Verständnis der christlichen Führung im Kontrast zu antiken Führungstechniken (vgl. VL 1979/80, 305 ff.). Ab 1981, beginnend mit *Subjektivität und Wahrheit*, widmet sich Foucault in seinen Vorlesungen fast ausschließlich Texten der nichtchristlichen Antike.

1981 und 1982 beschäftigen Foucault zunächst Fragen der Lebenskünste. Auch wenn sich Foucault hier nicht primär mit dem Wahrsprechen auseinandersetzt, so reißt sein Blick auf dieses Thema nicht gänzlich ab: In *Hermeneutik des Subjekts* bezieht Foucault 1982 Techniken antiker Gewissensprüfung in seine Arbeiten ein, in denen das Subjekt über sich selbst wahrspricht, ohne dabei in absolute Gehorsamsstrukturen eingebunden zu sein.

Leitmotiv der Vorlesung ist die ›Sorge um sich‹, die Foucault als das oberste Ziel des antiken Imperativs ›Erkenne dich selbst‹ begreift (s. Kap. 18, 68). Diese Verbindung aus Selbstsorge und -erkenntnis versteht Foucault als Teil einer ›Kultur des Selbst‹, die er der christlichen Kultur des Selbstverzichts gegenüberstellt.

Der Mut zur Wahrheit 1: ›Parrhesia‹

In seinen letzten beiden Vorlesungen am Collège de France bleibt Foucault der Behandlung antiker Texte treu, allerdings wieder mit dem Wahrsprechen im

Mittelpunkt seines Interesses. Der zentrale Begriff seiner Vorlesungen lautet nun *parrhesia*.

Das Wort ›parrhesia‹ bedeutet zunächst ›Freimut‹, ›offenherzige Rede‹. Auf die *parrhesia* war Foucault in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* gestoßen. Dort behandelte er sie noch als Teil der antiken Selbstkultur, genauer als Technik des Lehrers, seinem Schüler die situativ angemessene Wahrheit zu sagen. Im Gegensatz zu späteren christlichen Führungspraktiken sah er die Pflicht zur Wahrheit hier noch »im wesentlichen auf der Seite des Lehrers, des Seelenführers, des Freundes, des Beraters« (VL 1981/82, 497).

In der 1983 gehaltenen Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen* geht Foucault der *parrhesia* dezidierter nach. Die Vorlesung entwickelt sich zu einer Suche nach und Ausarbeitung von verschiedenen Figuren freimütiger Rede in der griechischen Antike. In diesem Vorhaben geht Foucault sehr frei mit dem Begriff ›parrhesia‹ um und gibt verschiedenen Figuren freimütigen Redens nach eigenem Ermessen Kontur. Dazu mischt er Texte, in denen das Wort tatsächlich vorkommt, mit solchen, aus denen er ihn herausliest.

Sein erstes Beispiel von *parrhesia* findet Foucault in einer Anekdote über das Leben Platons, überliefert von Plutarch. Platon legt dort dem Tyrannen Dionysios I. gegenüber dar, jeder andere sei eher mannhaft als ein Tyrann. Als Reaktion darauf will Dionysios I. Platon sogar töten lassen, für Foucault »eine exemplarische Szene für das [...], was die *parrhesia* sein soll. Ein Mann erhebt sich vor einem Tyrannen und sagt ihm die Wahrheit« (VL 1982/83, 74 f.). Entscheidend ist auch hier nicht der Wahrheitsgehalt, sondern der Wahrheitsakt. Foucault knüpft *parrhesia* an die »Tatsache, daß man die Wahrheit sagt, und die Tatsache, daß sie ausgesprochen wurde, kostspielige Konsequenzen für diejenigen, die die Wahrheit gesagt haben, nach sich ziehen wird, kann oder muß« (VL 1982/83, 83). Der Parrhesiast erscheint als eine Art Märtyrer der Wahrheit, der »im Grenzfall den Tod um des Sagens der Wahrheit willen« (VL 1982/83–84) akzeptiert. Ein zweites Kriterium der *parrhesia* sieht Foucault darin verwirklicht, »daß man die Wahrheit, die man sagt, auch wirklich selbst für wirklich wahr hält« (VL 1982/83, 91).

Die nächste Figur der *parrhesia* beschreibt Foucault als »eine politische Struktur« (VL 1982/83, 101), die er an Euripides' Drama *Ion* und den drei Reden des Politikers Perikles expliziert. Perikles gilt in diesen Ausführungen als Verkörperung des griechischen Ideals, »*politeia* und *parrhesia* aufeinander abzustimmen« (VL 1982/83, 224), Demokratie und Wahrsprechen erfolgreich zu vereinen. Der Politiker müsse laut Perikles natürlich wissen, »wo das Gute liegt. Er muß es aber auch sagen und seinen Mitbürgern klar vor Augen stellen, d. h. den Mut haben, es zu sagen, auf die Gefahr hin, daß es mißfällt« (VL 1982/83, 229). Bedroht wird diese aufrichtige Form demokratischer Praxis durch die Reden der Schmeichler, die im Gegensatz zum Parrhesiasten das Risiko ihrer Rede minimieren, indem sie Dinge sagen, die sie nicht für wahr halten. Die Demokratie sieht sich ständig der Gefahr ausgesetzt, dass das Volk den Schmeichlern mehr Vertrauen schenkt als den aneckenden Parrhesiasten: »Es gibt keine Demokratie ohne wahre Rede, denn ohne wahre Rede würde sie untergehen; aber das Ende der wahren Rede, die Möglichkeit des Endes der wahren Rede, die Möglichkeit, die wahre Rede zum Schweigen zu bringen, ist der Demokratie wesentlich« (VL 1982/83, 236).

Die letzte Figur der *parrhesia* findet Foucault wieder bei Platon. Dieser ergreift das Angebot, als Philosoph beratend für Dionysios II. tätig zu sein. Platon ermöglicht sich selbst als philosophischer Berater, praktisch in das politische Geschehen einzugreifen, allerdings nicht als Politiker: »[D]ie Philosophie hat die Wahrheit zu sagen [...] nicht über die Macht, sondern in Bezug auf die Macht, in Beziehung zu ihr, in einer Art von Gegenüber oder Überkreuzung mit ihr« (VL 1982/83, 360). Die Bewährungsprobe der Philosophie besteht von nun an darin, »daß sie mit ihrer eigenen Besonderheit in das Feld der Politik eintritt und ihr eigenes Spiel gegenüber der Politik verfolgt« (VL 1982/83, 291). Vermittlungspunkt zwischen Philosophie und Politik ist bei Platon die Seele des Fürsten, da sie »sich selbst gemäß der wahren Philosophie regieren können muß, um die anderen gemäß einer gerechten Politik zu regieren« (VL 1982/83, 372). Die titelgebende Regierung des Selbst und der anderen fallen im Fürsten zusammen.

Die philosophische *parrhesia* erklärt Foucault zu einem der Grundzüge dessen, »was die Praxis der Philosophie im Abendland ist und sein wird« (VL 1982/83, 291). Er lässt dabei denken an die »philosophische Theorie der Staatshoheit, die Philosophie der Grundrechte, die Philosophie als Gesellschaftskritik« (VL 1982/83, 363), aber auch an Descartes' Anliegen, »gegenüber den Machtstrukturen der kirchlichen, wissenschaftlichen, politischen Autorität eine gewisse Rolle zu spielen, in deren Namen er das Verhalten der Menschen leiten kann« (VL 1982/83, 438).

Der Mut zur Wahrheit 2: Die Kyniker

Am Schluss der Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen* kommt Foucault auf die Kyniker zu sprechen. Ihrem Studium widmet er die folgende und letzte Vorlesungsreihe *Der Mut zur Wahrheit*, die er bis kurz vor seinem Tod 1984 hält.

Berühmt sind die Kyniker für ihren skandalösen und provozierenden Lebensstil. Das kynische Leben wird für Foucault wichtig, weil sich in ihm eine »wesentliche Verbindung [...] zwischen einer bestimmten Lebensweise und der Hingabe an das Wahrsprechen« (VL 1983/84, 218) abzeichnet. Diese Verbindung besteht nicht einfach in der Übereinstimmung des Lebens mit ausgesagten Prinzipien, sondern darin, »in den Handlungen, in den Körpern, in der Art der Kleidung, in der Art des Benehmens und des Lebens die Wahrheit selbst sichtbar werden zu lassen« (VL 1983/84, 227). Nicht Lehren werden im Kynismus überliefert, sondern ganze Lebensweisen:

> Wenn wir das Problem und Thema des Kynismus von der großen Geschichte der *parrhesia* und des Wahrsprechens aus betrachten, können wir folgendes sagen: Während die gesamte Philosophie immer mehr danach strebt, die Frage des Wahrsprechens im Hinblick auf die Bedingungen zu stellen, unter denen man eine Aussage als wahr anerkennen kann, ist der Kynismus seinerseits diejenige Form der Philosophie, die unablässig die Frage stellt: Welche Lebensform ist so, daß sie das Wahrsprechen vollzieht? (VL 1983/84, 305)

An diesem Punkt scheidet Foucault die »beiden großen, auseinanderstrebenden Gründungslinien aller abendländischen philosophischen Praxis« (VL 1983/84, 322) anhand ihrer Praxis der Selbstsorge: die sokratische Sorge um sich selbst »im Ausgang von der Seele und der Selbstbetrachtung der Seele« (VL 1983/84, 321) und die kynische Frage, »was diese Sorge sein soll und wie ein Leben aussehen soll, das beansprucht, sich um sich selbst zu kümmern« (VL 1983/84, 321).

Ebenso radikal wie provozierend sticht die kynische Selbstsorge heraus, weil sie »überhaupt keinen philosophischen Konsens begründet, sondern im Gegenteil eine Fremdartigkeit in die philosophische Praxis« (VL 1983/84, 303) einführt. Foucault spricht auch von einer kynischen *parrhesia* (vgl. VL 1983/84, 407). Dieser »kynische Mut zur Wahrheit besteht darin, daß man die Leute dazu bringt, die Manifestation dessen, woran sie auf der Ebene der Prinzipien festhalten oder vorgeben festzuhalten, zu verurteilen, abzulehnen, geringzuschätzen, zu beleidigen« (1983/84, 304). Anhand des Leitsatzes ›Präge die Münze um‹ verfolgt Foucault Figuren, in denen der Kynismus die verbreitetsten zeitgenössischen Lehren aufnimmt und »zu ebenso vielen Bruchstellen für die Philosophie« (VL 1983/84, 303) umdeutet.

An Texten antiker Autoren wie Platon, Seneca und Epiktet charakterisiert Foucault deren Bild vom guten und wahren Leben als unverborgen, selbstgenügsam und naturgemäß. Diese Prinzipien werden vom Kynismus übernommen, allerdings derart zugespitzt, dass »die radikale Anwendung dieses Prinzips zu seiner Umkehrung« (VL 1983/84, 337) führt. Der Kyniker lebt nicht nur unverborgen, sondern gänzlich öffentlich: »Er ißt und befriedigt seine Bedürfnisse und seine Wünsche in der Öffentlichkeit« (VL 1983/84, 329). Selbstgenügsamkeit dramatisiert der Kyniker zu einem Leben in gänzlicher Armut, das »stets und immer noch nach möglichen Entsagungen« (VL 1983/84, 336) sucht. Zuletzt lebt der Kyniker nicht nur naturgemäß, sondern beschneidet seine Wahrheit gänzlich auf »den Bereich des Naturgesetzes. [...] Keine Konvention, keine menschliche Vorschrift kann im kynischen Leben akzeptiert werden, wenn sie nicht genau mit dem übereinstimmt, was in der Natur und nur in der Natur liegt« (VL 1983/84, 343).

In seinen extremen Zuspitzungen erstrebt der Kynismus »die Vollendung des wahren Lebens, aber als Forderung nach einem radikal anderen Leben« (VL 1983/84, 350). Durch die kompromisslose Anstößigkeit, mit der er diese Forderung verkörpert, provoziert der Kyniker stets den Zorn seiner Mitmenschen. Er tut dies allerdings nicht aus Streitsucht, Überheblichkeit oder Hass. Die kynische Provokation ist adressiert an die anderen Menschen, soll sie aufrütteln, ihnen »zeigen, daß sie sich irren« und dass »das wahre Leben im Vergleich mit dem traditionellen Leben der Menschen, einschließlich der Philosophen, nur ein anderes Leben sein kann« (VL 1983/84, 405). Im kynischen Skandal fällt die »Sorge um die anderen [...] mit der Sorge um sich selbst zusammen« (VL 1983/84, 404).

Foucault verfolgt die historischen Transformationen des Kynismus und sieht ihn in drei Nachkommenschaften fortgeführt: Erstens »in der christlichen Kultur selbst, in den Praktiken und Institutionen der Askese«, die »gleichfalls ein Zeugnis der Wahrheit« (VL 1983/84, 238) verkörpern. Zweitens in den revolutionären Bewegungen, die im 19. Jh. der »Idee einer Lebensform« entsprachen, »die die plötzlich hervorbre-

chende, gewaltsame, skandalöse Manifestation der Wahrheit sein sollte« (VL 1983/84, 241). Drittens in der modernen Kunst, die »für uns der Träger der kynischen Lebensweise war und immer noch ist, der Träger jenes Prinzips der Korrespondenz zwischen Lebensstil und Offenbarung der Wahrheit« (VL 1983/84, 246). Foucault zufolge konzentrieren sich »in der modernen Welt, vor allem in unserer Welt, in der Kunst die intensivsten Formen eines Wahrsprechens, das den Mut hat, das Risiko der Verletzung einzugehen« (VL 1983/84, 249).

Rezeption

Die Rezeption von Foucaults Auseinandersetzungen mit der Antike sticht hervor, weil in ihnen häufig ein affirmativer Bezug zum behandelten Inhalt gesehen wird. Foucault gilt in seinen Vorlesungen zu Wahrsprechen und Ethik erstmals als Suchender nach Alternativen zu den disziplinierenden und normalisierenden Wahrheits- und Subjektivierungsprozeduren der Moderne. Schlagwörter wie ›Sorge um sich‹, ›parrhesia‹ und ›Kynismus‹ laden dazu ein.

Petra Gehring und Andreas Gelhart haben Foucaults Begriff der *parrhesia* zum Thema eines Sammelbandes gemacht (Gehring/Gelhart 2012). Frieder Vogelmann setzt sich in seinem Beitrag mit den Beziehungen zwischen Philosophie und Politik auseinander (Vogelmann 2012). Er zieht Parallelen von der *parrhesia* zu Foucaults eigener philosophischer Praxis und charakterisiert beide als »Konfrontation von Wahrheiten mit ›Gegen-Wahrheiten‹«, die emanzipativen Bestrebungen folgend »andere Macht- und Selbstverhältnisse durchzusetzen versuchen« (Vogelmann 2012, 228).

Torben Bech Dyrberg setzt sich mit den Verbindungen von Demokratie, Wahrsprechen und Kritik in Foucaults Vorlesungen zur *parrhesia* auseinander (Dyrberg 2014). Dyrberg geht es nicht darum, Foucault zum Parrhesiasten zu erklären, sondern das Konzept der *parrhesia* für eine politische Theorie der Demokratie fruchtbar zu machen. Der Mut zur Wahrheit ist demnach notwendiger Bestandteil von Demokratie und muss sowohl von der Obrigkeit als auch von den Kritikern derselben verlangt werden.

Andreas Folkers lenkt die Aufmerksamkeit von der Genealogie *als* Kritik zur Genealogie *der* Kritik, die Foucault in den späten 1970er Jahren begonnen habe. Historisch führt sie von der *parrhesia* über die Aufklärung zu neoliberalen Forderungen nach weniger Regierung, die Foucault in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität diskutiert (s. Kap. 21). In dieser Genealogie der Kritik attestiert Folkers Foucault ein affirmatives Verhältnis zur Wahrheit »as a weapon of power and as something that can be directed against power« (Folkers 2016, 22).

In Foucaults Auseinandersetzung mit dem Kynismus sieht Ruth Sonderegger eine Suche nach Praktiken, die sich im Sinne Michel de Certeaus »den stummen Prozeduren der Disziplinierung entziehen oder widersetzen« (Sonderegger 2016, 48). In diesem Sinne charakterisiert sie die kynischen Provokationen als experimentierfreudiges ›Ent/Üben‹ bereits bestehender Praktiken und Kritik als Haltung erfinderischer Zurückweisung von Regierung.

Katharina Hoppe konturiert anhand von Foucaults Auseinandersetzung mit dem Wahrsprechen in der Antike und insbesondere dem Kynismus dessen Programm einer Politik der Wahrheit (Hoppe 2019). Dazu stellt sie produktive Bezüge zwischen Foucault und Donna Haraways Beschäftigung mit Praktiken des Bezeugens her. In diesem Rahmen entwickelt Hoppe die These, »dass das Programm der frühen Arbeiten [Foucaults], und auch noch die Bewegung einer sozialontologischen Verknüpfung von Macht und Wissen, als *politische Epistemologie* rekonstruiert werden kann, während die Verschiebung hin zur affirmativen Bezugnahme auf Wahrheit und Strategien abzielt, die eine *epistemologische Politik* samt ihrer Subjekte ermöglicht« (Hoppe 2019, 192 f.).

Literatur

Dyrberg, Torben Bech: *Foucault on the Politics of Parrhesia*. Basingstoke 2014.

Elden, Stuart: *Foucault's Last Decade*. London 2016.

Folkers, Andreas: Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique. In: *Theory, Culture and Society* 33/1 (2016), 3–28.

Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Berkeley Vorlesungen 1983. Hg. von James Pearson, übers. von Mira Köller. Berlin 2008.

Gehring, Petra/Gelhard, Andreas (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich 2012.

Gros, Frédéric: La parrhêsia chez Foucault (1982–1984). In: Ders. (Hg.): *Foucault et le courage de la vérité*. Paris 2002, 155–166.

Hoppe, Katharina: Wahrsprechen und Bezeugen. Politik der Wahrheit nach Michel Foucault und Donna Haraway. In: *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Hg. von Oliver Marchart und Renate Martinsen. Wiesbaden 2019, 161–183.

Sonderegger, Ruth: Foucaults Knyiker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik. In: *Foucaults*

Gegenwart. Hg. von Isabell Lorey et al. Wien u. a. 2016, 47–75.
Vogelmann, Frieder: Foucaults *parrhesia* – Philosophie als Politik der Wahrheit. In: Gehring/Gelhart 2012, 203–229.
Vogelmann, Frieder (Hg.): *›Fragmente eines Willens zum Wissen‹. Michel Foucaults Vorlesungen, 1970–1984*. Stuttgart 2020.

Aaron Sabellek

24 Vorlesungen zu Ödipus

Wahrheit ist ein Thema in fast allen Vorlesungen Foucaults, aber die Frage, was Wahrheit sei, wird so einfach weder gestellt noch entsprechend beantwortet. Zentral und wiederholt rückt Foucault die Wahrheitsfrage in den Zusammenhang mit der Figur von Ödipus. An der antiken Gestalt des König Ödipus thematisiert Foucault die Wahrheit als Problem und kommt darauf in seinen Vorlesungen zu verschiedenen Zeiten zurück. Die Intensität dieser Beschäftigung mit der Figur des König Ödipus ist umso bemerkenswerter, als Foucault zu Lebzeiten nichts dazu veröffentlicht hat. Wenn er den Namen Ödipus erwähnt, nimmt er kursorischen Bezug auf die bekannte Figur der Literaturgeschichte oder auf deren Rolle in der Psychoanalyse Freuds bzw. deren Kritik durch den *Anti-Ödipus* (1972) von Gilles Deleuze und Félix Guattari.

Schon seine erste Vorlesungsreihe *Über den Willen zum Wissen* schloss Foucault mit einer langen Ausführung zu Ödipus ab, die er ein Jahr später in den USA zu Vorträgen ausarbeitete (VL 1970/71, 288–325). Auch in Brasilien kam Foucault auf Ödipus zu sprechen, als er im Frühjahr 1973 dort unter dem Titel *Die Wahrheit und die juristischen Formen* Vorlesungen hält (DE II, 669–792). Nach der Behandlung in *Die Regierung der Lebenden* (VL 1979/80, 43–123) wird Ödipus zum Thema in einer Vorlesungsreihe 1981 in Belgien, erwähnt 1982 in Kanada und 1983 in Kalifornien. In den letzten beiden Pariser Vorlesungszyklen *Die Regierung des Selbst und der anderen* taucht er einmal ausführlich und in *Der Mut zur Wahrheit* kursorisch auf (VL 1982/83, 88–184; VL 1983/84, 343).

Seinen Ansatz formuliert Foucault 1971 in Abgrenzung zu Sigmund Freud: »Freud glaubte, Ödipus sagte ihm etwas über das Begehren, aber in Wirklichkeit spricht Ödipus über Wahrheit.« (VL 1970/71, 253) Gegen Freud, dessen psychoanalytische Lesart der Ödipus-Geschichte sprichwörtlich geworden ist, insistiert Foucault 1973 wie folgt:

> Mir scheint, es gibt tatsächlich einen Ödipuskomplex in unserer Gesellschaft. Aber er betrifft nicht unser Unbewusstes und unser Begehren und auch nicht das Verhältnis zwischen dem Begehren und dem Unbewussten. Wenn es einen Ödipuskomplex gibt, so entfaltet sich seine Wirkung nicht auf individueller, sondern auf kollektiver Ebene; nicht im Blick auf Begehren und Unbewusstes, sondern auf Macht und Wissen. Diesen ›Komplex‹ möchte ich analysieren. (DE II, 688)

Foucault bespricht nicht – wie Freud – den Mythos von Ödipus, der nach der Überlieferung in Unwissenheit seinen Vater tötet und seine Mutter heiratet, sondern das Drama *König Ödipus* in der Fassung von Sophokles. Es geht Foucault um das von Ödipus eingeleitete Ermittlungsverfahren, das er als Dokument eines antiken Strafverfahrens liest.

Die Ermittlung

Die Geschichte des Ödipus ist von ihrem Ende her bekannt. Der neue König von Theben, eben Ödipus, entdeckt, dass er selbst es war, der seinen Vater Laios getötet und dessen Witwe Iokaste geheiratet hat, seine eigene Mutter. Diese Entdeckung ist Frucht einer Ermittlung, die er als König selbst einleitet, weil Gerüchte um den Überfall auf Laios nicht aufhören und die innere Sicherheit seiner Herrschaft gefährdet scheint. Ödipus will die Wahrheit wissen – eben das fasziniert Foucault bereits in seiner ersten Vorlesung 1971: Wie konstituiert sich Wahrheit durch Wissen?

Indem er den antiken Ermittler Ödipus in den Blick nimmt, wird Foucault selber zum Ermittler und macht seine Vorlesungen zu einer Veranstaltung bohrender Fragen. Das betrifft in den vierzehn Jahren seiner Lehrtätigkeit am Collège de France vielfältige Themenbereiche aus Politik, Gesellschaft und menschlichem Handeln. Foucault setzt oft neu an; die Vielfalt seiner Themen, Quellen und Problemstellungen ist groß. Tatsächlich aber gibt es in den Vorlesungen einen roten Faden mit mehreren Knoten darin, und das ist König Ödipus.

Gleich anfangs wird Ödipus dadurch zur interessanten Figur für Foucault, dass er das Wissen der niedersten Stufe, der Knechte und Hirten, der bloßen Zeugenaussage, zum Grund seiner Autorität erklärt. Sobald er sagt, dass er durch eine Untersuchung die Wahrheit über den Mord an Laios herausfinden will, dass er die Wahrheit in der Welt vermutet und dort feststellen möchte, bindet sich der Ermittler an die Geltung von Zeugenaussagen: »König Ödipus ist also die Geschichte einer Wahrheitssuche und stellt ein Verfahren zur Entdeckung der Wahrheit dar, das den griechischen Gerichtspraktiken der Zeit genauestens entspricht.« (DE II, 688)

König Ödipus beginnt seine Ermittlung nicht freiwillig. Eine Seuche wütet und das Gerücht geht um, dies sei eine Strafe für das unaufgeklärte Verbrechen am vorigen König Laios. Ödipus ist Herrscher und könnte seine Macht einsetzen, um all dies zu ignorie-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_24

ren. Die Pest wird vorübergehen, das Gerücht sich abschwächen. König Ödipus ist aber noch anders herausgefordert: Das Orakel von Delphi hat gesprochen und Aufklärung in der Mordsache gefordert, der Seher Teiresias hat gesprochen und Ödipus eine Schuld unterstellt. Beiden Sprüchen will Ödipus begegnen, indem er eine Ermittlung einleitet.

Eben diese Konstellation interessiert Foucault: Ödipus will seine weltliche Macht behaupten, und kann das nicht einfach auf dem Wege einer anderen Behauptung tun. Er will die öffentlich gemachten Verdächtigungen seiner Person abschwächen, indem er den Gerüchten und dem Spruch des Orakels und des Sehers eine Wahrheit entgegensetzt, die mit Beweisen operiert. Das eben macht König Ödipus in der Dramenfassung des Sophokles. Bei Sophokles wird klar, dass der Orakelspruch auch deshalb nicht leicht zu umgehen ist, weil das Orakel schon einmal in das Leben des Ödipus eingegriffen hatte. Weil es weissagte, der Königssohn aus Theben würde seinen Vater töten und seine Mutter ehelichen, beschlossen die Eltern, ihr Kind auszusetzen. Ein Fluch und die Folge: Ödipus wird verstoßen. Ödipus wird aber nicht den Tieren im Wald überlassen, sondern in der Obhut des Herrscherpaars von Korinth großgezogen. Dort erfährt er als junger Mann von dem Fluch des Orakels, bezieht ihn auf seine Zieheltern und flieht aus Korinth, um der Weissagung keine Chance auf Realisierung zu geben. Zweite Wirkung des Fluchs und neue Folge: Ödipus nimmt sein Schicksal selbst in die Hand.

Das ist der Einsatz und die erste Dimension, die Foucault an dem Drama *König Ödipus* von Sophokles freilegt: es ist der Anstoß zur Ermittlung. In der Vorlesung, die er 1973 in Rio de Janeiro hält, unterscheidet er antike und mittelalterliche Rechtsprechungsvorgänge und interessiert sich in diesem Zusammenhang gerade für Ödipus und adressiert ihn als Vertreter für die alte griechische Rechtsauffassung. Dabei führt Foucault die Figur des Ödipus nicht als historisches Beispiel an, sondern hebt es auf die höchste philosophiegeschichtliche Ebene:

> Die Tragödie des Ödipus hat daher große Ähnlichkeit mit der einige Jahre später entstandenen platonischen Philosophie. Platon entwertet letztlich das Wissen der Knechte, die empirische Erinnerung an Gesehenes, zugunsten einer tieferen, essentielleren Erinnerung an die Wesensschau im Himmel der intelligiblen Dinge. Entscheidend ist aber, was hier zutiefst entwertet und disqualifiziert wird, sowohl in der Tragödie des Sophokles als auch in Platons Staat: das Thema oder eher noch die Figur oder Form eines privilegierten und zugleich exklusiven politischen Wissens. (DE II, 703–704)

Die Pointe von Foucaults Auseinandersetzung mit Ödipus hier also ist, dass man in der Tragödie des Sophokles lesen kann, wie mit Wissen Politik gemacht wird, wie die Geltung der Wahrheit abhängig von Prozeduren ist. Der König verzichtet darauf, Wahrheit als Machtspruch durchzusetzen, er stößt vielmehr eine Ermittlung an. Damit bindet er den politischen Anspruch seiner Herrschaft an die Gewinnung eines bestimmten Wissens. Das macht die Parallele zur Philosophie Platons aus, denn auch dort wird der Zusammenhang von Wissen und Herrschaft verhandelt.

Den Status »eines privilegierten und zugleich exklusiven politischen Wissens« in der antiken Philosophie hatte Foucault zuerst in seiner ersten Vorlesung angesprochen (VL 1970/71, 231, 325). Die erste Perspektivierung des Ödipus-Dramas bei Foucault besteht darin, der politischen Philosophie keine »Besonderheit« zuzusprechen und sie nicht exklusiv zu denken. Ödipus ist derjenige Herrscher, der den Mordfall Laios durch Befragungen von Beteiligten aufklären will und sich nicht auf den Rat des Sehers oder des Orakels verlässt, noch gar auf seine eigene Machtvollkommenheit als König. Er fordert empirische Beweisstücke und bekommt sie durch das Zeugnis von Menschen, die als Sklaven und Bedienstete eigentlich nicht zählen, wenn es um die Stütze der Wahrheit geht. Was Foucault an dieser gerichtlichen Form der Wahrheitsermittlung besonders wichtig ist, liegt in deren prozeduralem Charakter. Wahrheit wird in einem offenen Verfahren ermittelt, an dessen Ergebnisse sich auch der König zu halten hat.

Für Foucault geht es um die Produktion verschiedener Wissensformen, und das Drama *König Ödipus* demonstriert ihm die Abhängigkeit bestimmter Wahrheiten von der Art und Weise ihres Hervorbringens. Die Pointe anderer Auslegungen von Ödipus war meist, dass hier durch Erkenntnis keine Beruhigung eintritt, sondern das völlige Gegenteil: die zutage tretende Wahrheit ist so furchtbar, dass Jokaste, die Mutter von Ödipus, sich umbringt und dieser selbst sich blendet. Dahin aber geht Foucaults Interesse nicht: Er bewertet nicht, ob diese Taten Ergebnis der Ermittlung sind, die Ödipus selbst angestrengt hat, oder Ergebnis der Enttäuschung darüber, dass die Orakelsprüche auf ganz handfeste Weise bewahrheitet wurden und gar nicht hätten vermieden werden können. Er spekuliert auch nicht, ob es gerade das Ver-

meidenwollen der Wahrheit war, was die Erfüllung dieser Sprüche provoziert hat.

Foucault sitzt im Hörsaal und liest über Sophokles, allerdings mit vorausgesetzten und mitgebrachten Fragen nach der Natur des Wissens und dem Anteil der Produktionsformen daran. Er liest über Sophokles, nachdem er Nietzsche gelesen hat, dem er im Jahr 1972 eine eigene Abhandlung widmet (s. Kap. 28) und zu dem er sich in den Vorlesungen in Rio 1973 ausführlicher als irgendwo sonst äußert. Nietzsche bezeichnete die Wahrheit als den durchgesetzten Irrtum, er prägte das Wort von der Erfindung dessen, woran wir glauben, er streute den Verdacht. Foucault will Nietzsche nicht wiederholen oder belegen. Vielmehr geht er auf einen klassischen Fall der Umwandlung von Unwissenheit in Wissen zurück und findet, dass hier eben kein epistemologisches Geschehen vorliegt, sondern der komplexe Fall einer alternativen Wahrheitsproduktion, die, weil sie vom König ausgeführt wird, das Machtwissen betrifft und ausmacht. In Rio sagt Foucault seinen Zuhörern, dass sich »aus Nietzsches Schriften zwar keine allgemeine Theorie der Erkenntnis«, wohl aber »das Problem der Entstehung verschiedener Wissensbereiche aus bestimmten Kräfteverhältnissen und politischen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft« analysieren ließe (DE II, 685).

In der ersten Perspektive Foucaults auf Ödipus geht es also um Wahrheitsproduktion, um die Verknüpfung der Wahrheit mit dem Wissen und entsprechenden Erkenntnisprozeduren, etwa nach dem Schema gerichtlicher Verfahren. Durch den Sprung in Sophokles hinein zieht Foucault die Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft auf die demonstrierbaren Elemente in den Produktionsmechanismen von Wissen und Wahrheit.

Wahrheitsregime

Die Tatsache, dass Foucault seine Auseinandersetzung mit Ödipus in den Vorlesungen nie richtig abschließt, sondern diese Figur immer wieder neu heranzieht, rührt auch daher, dass sich seine Ansatzpunkte und Auslegungen wandeln. Die Figur Ödipus ist eine Chiffre für die Verkettung von Wahrheit, Wissen und Macht, und eben diesen Zusammenhang geht Foucault 1980 erneut an, wenn er sich *Die Regierung der Lebenden* zum Thema nimmt bzw. genauer »die Regierung der Menschen durch die Manifestation der Wahrheit in Form der Subjektivität« (VL 1979/80, 118). Es geht um »Wahrheitsregime«, denen man Folge leistet, nicht indem man ein Korpus aus Doktrinen akzeptiert, sondern indem man sich pflichtgemäß verhält. Hier nun taucht Ödipus auf als jemand, der zum Regieren gezwungen ist: Ödipus herrscht nicht durch Normen und Gesetze, sondern auf antike tyrannische Art durch an das Schicksal angepasste Willkür (ebd., 98).

Genau hier ergibt sich für Foucault eine zweite Perspektivierung des Ödipus und zugleich eine Aktualisierung der Problematik, wenn Foucault seiner Zuhörerschaft direkt sagen kann, dass dieses Gezwungene der Macht sein Thema auch in der Gegenwart ist: »Es ist unnötig, Ödipus zu sein, um gezwungen zu sein, seine Wahrheit zu suchen. Kein der Pest ausgeliefertes Volk verlangt das von Ihnen, sondern schlicht das ganze institutionelle System, das ganze kulturelle System, das ganze religiöse System und alsbald das ganze gesellschaftliche System, dem wir angehören.« (ebd., 415)

Foucault sagt nicht: Die Frage der Wahrheit ist eine alte und wichtige Frage der Philosophie. Er sagt vielmehr: Wir leben in einer Gesellschaft, die nach Wahrheit verlangt und mit Wahrheiten kämpft. Wir können der Frage nach Wahrheit so wenig ausweichen wie einstmals König Ödipus. Erst recht gilt das für eine auf Wissen aufgebaute oder gar durch Wissenschaft beglaubigte Wahrheit, denn »das der Wahrheit innewohnende ›du musst‹, das der Wahrheitsmanifestation immanente ›du musst‹« ist kein wissenschaftlich lösbares Problem, vielmehr gilt: »Dieses ›du musst‹ ist ein historisch-kulturelles Problem« (ebd., 138).

In dieser zweiten Perspektivierung erscheint also Ödipus unter dem Aspekt, mit und durch Wahrheit zu herrschen, das ermittelte Wissen als Kraft gegen andere Formen der Herrschaft zu setzen. Foucault unterscheidet das Wahrheitsregime von anderen wie dem Politikregime, dem Strafregime und dem Rechtsregime (ebd., 134) eben dadurch, dass es einen inneren Zwang ausübt. Die anderen Regime brauchen eigene Beweise, um innerlich zwingend zu sein. Ein Regime dagegen, das nur auf Wahrheit aufbaut, konstituiert Subjektivität als Gehorsam. Das ist das Thema der Vorlesung von 1980, und das Beispiel für das Wahrheitsregime ist das Christentum (s. Kap. 50) und seine Prozeduren (Taufe, Buße, Führung etc.). Ödipus wird aber auch deshalb herangezogen, weil er die Tragik des Wahrheitsregimes repräsentiert. Der Zwang der Wahrheit wirkt auf die Subjektivität und verändert sie.

Diese zweite Perspektivierung der Figur des Ödipus durch Foucault im Jahr 1980 ist bereits in den brasilianischen Vorlesungen 1973 angelegt, wo es heißt: »Ich möchte zeigen, dass die Tragödie des Ödipus, wie man sie bei Sophokles nachlesen kann – die Frage nach dem mythischen Ursprung lasse ich beiseite –,

repräsentativ und in gewisser Weise auch grundlegend für eine bestimmte Beziehung zwischen Macht und Wissen, zwischen politischer Macht und Erkenntnis ist, von der unsere Gesellschaft sich bis heute nicht befreit hat.« (DE II, 688)

Während das gerichtliche Verfahren der Wahrheitsproduktion als Einzelfall gelten muss, der historisch und im Falle des Ödipus im Erschrecken aller Beteiligten über die ermittelte Wahrheit endet – und eben dadurch die Kraft des Verfahrens selbst, also der Ermittlung, bezeugt, erweist sich die beständige Stützung der Macht auf Wahrheit, der Herrschaft auf Wissen, als eine historisch-kulturelle und institutionelle Dimension geltender Wahrheit und dauerhaft gesicherter Macht.

Wahrheit als Schock

Wenn Foucault 1980 die Politik als Herrschaftsform analysiert und in seiner Vorlesung *Die Regierung der Lebenden* dies zum Anlass nimmt, »den Begriff der Regierung der Menschen durch die Wahrheit etwas auszuarbeiten« (VL 1979/80, 27), nennt er dies mit einem von ihm eingeführten und weithin genutzten Kunstwort die »Gouvernementalität« (s. Kap. 60). Damit ist eine Regierungskunst gemeint, die mit Wahrheit – gestützt auf Wissen – herrscht und sich durchsetzt. Foucault nennt die entsprechende Wahrheitsproduktion mit einem griechischen Ausdruck »Alethurgie« (griech. für »Wahrmachen«) und fragt sich, wie denn überhaupt Wahrheit manifest werden kann. Und hier revitalisiert er seine frühere Faszination für das Drama um Ödipus, untersucht den Text von Sophokles mit einem neuen Interesse.

Ödipus ist ein Beispiel für »die Verwandlung von jemandem, der nicht wusste, in jemanden, der weiß«, und damit ein Beispiel für »das ganze Problem der Erziehung, der Rhetorik, der Überredungskunst. Das ist letztlich das ganze Problem der Demokratie. Muss man, um eine Stadt zu regieren, die, die nicht wissen, in die, die wissen, verwandeln?« Foucault interessiert sich für die Verwandlung des Nicht-Wissens in Wissen und findet von daher neuen Anlass, sich mit der Figur des Ödipus zu beschäftigen (ebd., 86).

Foucault erkennt in Ödipus nun einen, der die Wahrheit spricht, und zwar eine Wahrheit, die nicht die göttliche des Orakels oder des Sehers ist, auch nicht die der weltlichen Autoritäten. Damit entwickelt Foucault eine dritte Perspektivierung des Ödipus, die weder den Wissen-Macht-Komplex in der Entstehung (erste Perspektive) noch in der Geltung (zweite Perspektive) untersucht, sondern den antiken Herrscher als jemanden vorführt, der die entdeckte Wahrheit einbekennen muss: Er selber weiß sich als Mörder und inzestuös. Damit wird der Wissende selber transformiert. Foucault setzt zu diesen Überlegungen schon 1980 an, drückt sich aber zunächst vorsichtig und im Konjunktiv aus, wenn er sagt: »Es ginge darum, eine Geschichte der Wahrheit zu entwerfen, die unter dem Gesichtspunkt der Akte der Subjektivität erfolgt oder, besser gesagt, der Beziehungen des Subjekts zu sich selbst, und zwar nicht nur verstanden als Beziehung der Selbsterkenntnis, sondern auch als Übung seiner selbst.« (ebd., 160)

Drei Jahre später wird Ödipus in Foucaults Vorlesungen dann als derjenige angesprochen, dessen Erkenntnisprozess zu einer schmerzhaften Einsicht führt, nämlich derjenigen, dass er seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet habe, obwohl sein ganzes Streben darauf gerichtet war, ebendies nicht geschehen zu lassen. In dem Prozess der Aufarbeitung, der Untersuchung, gewinnt Ödipus ein Wissen, welches ihn vom Subjekt im Sinne eines Königs zu einem Subjekt im Sinne eines Erleidenden macht. Als König akzeptiert er oder bestreitet er göttliche Weissagungen des Orakels von Delphi. Er ist der Bezwinger der Sphinx und hat eine gewisse Macht, ein gewisses Wissen selber auszusenden und konkurrierende Thesen zu missachten.

Es gilt also: »In Ödipus wird das Wahrsprechen durch Ödipus selbst vollzogen.« (VL 1982/83, 116) Wahrheit in diesem Sinne ist nicht nur Prozedur, Ermittlungsarbeit, und nicht nur empirisches Wissen, gestützt durch Bezeugung, sondern eben ein Akt der Veröffentlichung, ein Wort wie eine Handlung. Foucault vergleicht später noch, nicht nur in seiner Vorlesung von 1983, sondern im gleichen Jahr auch in Berkeley (Vorträge veröffentlicht unter dem Titel »Diskurs und Wahrheit«), das Drama des Sophokles mit einem ähnlichen, dem *Ion* des Euripides (ebd., 113 ff., 152 ff., 190 ff.). Wahrsprechen kann sich für Foucault unterschiedlich ereignen, wofür diese antiken Tragödien Muster oder Beispiele sind.

Diese dritte Perspektivierung hat der späte Foucault auch 1981 in Belgien und 1982 in Kanada ausgeführt, wenn er das Wahrsprechen als subjektiven Akt hervorhebt. War Foucault zuvor an der Wahrheit als einer geltenden, mit Macht durchgesetzten oder durchzusetzenden interessiert, fragt er nun nach dem, der die Wahrheit ausspricht. Denn im Aussprechen der Wahrheit, im »Wahrsagen« (s. Kap. 23) liegt schon

die ganze Autorität. Der Weg zu dieser Wahrheit – mit Anspruch – ist als einer der »Entdeckung« auch einer der Konversion: Ödipus ist nicht mehr derselbe wie vor der Suche nach Wahrheit – und er sagt das auch. Foucault parallelisiert dieses neue Wahrsprechen mit der christlichen Beichte (s. Kap. 59) und kündigt neue Fragen für seine Forschungen der nachfolgenden Jahre an: »Wie wird man ein anderer? Wie hört man auf zu sein, was man ist? Wie wird man als der, der man ist, zu einem ganz anderen? Wie gelangt man von dieser Welt in eine andere? Wie kommt man vom Irrtum zur Wahrheit?« (VL 1979/80, 218)

Foucault seziert so die Tragödie des Sophokles im Hinblick auf Fragen der Konversion und der Identitätskonstruktion. Ödipus ist der ideale Held seiner Vorlesungen, die in der Wahrheit transformative Kräfte analysieren und Beobachtungen dazu brauchen, weil sie Figuren in der Geschichte zu sehen verlangen, auf die der Philosoph zeigen kann. Ödipus ist auch deswegen ideal, weil er eine Kunstfigur ist, eine dramatische Gestalt, der man viele Bedeutungen anheften kann.

In den Vorlesungen Foucaults ist Ödipus eine immer wieder zurückgerufene Figur, in der die drei hauptsächlichen Wahrheitsaspekte der Prozedur, des Wissens und des Schocks in immer neuen Varianten vorgestellt werden kann. Wobei die Frage unbeantwortbar bleibt, ob Foucault seine Auffassung von Wahrheit entwickelt und am Drama *König Ödipus* exemplifiziert, oder ob er im Nachdenken über Ödipus Einsichten für die Wahrheitskonzeption findet.

So gerät die Tragödie von Sophokles bei Foucault zum Bild, das er nicht müde wird, in den Vorlesungen zu beschwören. Es ist das Bild einer dramatischen und tragischen Wissensproduktion, welche das Erkennen des Subjekts so radikal umgestaltet, dass es ein neues wird, dass es mit seinem früheren Selbst in Konflikt gerät: »Um welchen Preis kann das Subjekt die Wahrheit über sich selbst sagen?« (DE II, 536) – diese Frage aus einem Gespräch mit dem Germanisten Gérard Raulet im Frühjahr 1973 stellt Foucault in den letzten Jahren seiner Vorlesungstätigkeit oft. Er radikalisiert sie in die Frage nach dem verändernden Wissen im Leben. Er spricht damit auch ein Modell für sein eigenes Schreiben an, welches sich im Dialog mit Texten entwickelt, die es nicht überschreiben will, die es nicht stumm zu machen sucht, die es im eigenen Reden präsent halten will.

Die Veränderung des politischen Denkens impliziert auch, dass wir uns heute bei Sophokles belehren lassen können, wie politisches Wissen beschreibbar ist. Es ist kein Gedankenexperiment, das man anstellen kann oder nicht, sondern es ist eine historische Wahrheit, die in ein Drama eingeschrieben ist, das unter seinen vielen Interpretationsschichten auch diese besitzt, Wissensformen zu thematisieren. Es ist für die Umgangsweise Foucaults mit seinen Quellen wohl überhaupt wichtig zu sehen, dass diese nicht als Fußnote daherkommen und nicht als Belegstellen einmalige Nützlichkeit entfalten dürfen, sondern dass sie gewissermaßen als Dialogpartner eine dauerhafte Anwesenheit besitzen bzw. zugesprochen bekommen, dass sie als historische Denkmale stehen bleiben und durch den Zugriff aus dem späten 20. Jh. umso unverrückbarer werden.

Literatur

Fisch, Michael: *Werke und Freuden. Michel Foucault – eine Biografie*. Bielefeld 2011.
Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Berlin 1996.
Foucault, Michel: *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Louvain 2012.
Foucault, Michel: *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto*. Paris 2017.

Ulrich Johannes Schneider

III Kontexte

A Referenzautoren

25 Immanuel Kant

Die Philosophie Kants stellt für Foucault eine Größe dar, an der sich sein eigenes Denken beständig orientiert und reibt. Foucaults Auseinandersetzung mit Kant kann als ein Gespräch verstanden werden, in dem Foucault seine eigene Haltung zur Gegenwart immer wieder aufs Neue überprüft und modifiziert. Dabei kommt es durchaus zu Verschiebungen seiner Auffassung der Kant'schen Philosophie.

Foucault bezieht sich in sechs Texten zentral auf Kant: In seiner *Einführung in Kants Anthropologie* (1961), in *Die Ordnung der Dinge* (1966), in dem Vortrag »Was ist Kritik?« (1978), in einem Text mit dem Titel »What is Enlightenment?« (1984) und in dem Lexikon-Artikel »Foucault« (1984). In seinen Vorlesungen am Collège de France kommt Foucault – wie in weiteren Vorträgen und Schriften – regelmäßig auf Kant zu sprechen, am einschlägigsten wohl jedoch in der Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen* (1982/83).

Die Relevanz von Kants Aussagen für Foucault erklärt sich zunächst daraus, dass diese am Übergang von der Aufklärung zur Moderne situiert sind: Mit Kant beginnt gewissermaßen die eigene Zeit – im 18. Jahrhundert beginnt beispielsweise diese »Periode der genügsamen Regierung, [...] die wir wohl noch nicht verlassen haben« (vgl. *Die Geburt der Biopolitik*, 50). Kants Philosophie dient Foucault dazu, die denkgeschichtliche Genese und Problematik der Moderne zu eruieren. Kant nimmt dabei im Denken Foucaults eine zumindest doppelte Funktion ein: Während Foucault philosophisch mit Kant denkt, betrachtet er das Kant'sche Opus zugleich als symptomatisch für den epistemischen Bruch, der seiner Auffassung nach um 1800 in der abendländischen Wissensordnung eingetreten ist.

Zum einen bezieht Foucault sich auf Kant gewissermaßen als auf einen (frühen) Zeitgenossen. Foucault greift Kants Begriffe der ›Aufklärung‹ und ›Kritik‹ sowie seinen Begriff des ›Apriori‹ auf und versucht, diese methodologisch zu modifizieren: Einer bereits realisierten Moderne hält er Kants Begriff der ›Aufklärung‹ als Spiegel vor, wobei deutlich wird, dass diese Moderne Kants Anspruch nicht gerecht wird. Kants Begriff der »Kritik« verwendet er zur Problematisierung der Notwendigkeit von »Regierung«, und transformiert damit eine erkenntnistheoretische in eine empirische Zugangsweise (vgl. VL 1978/79, 437). Das ›Apriori‹ wiederum verwandelt er in ein ›historisches Apriori‹, das nicht mehr die Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis bestimmen, sondern vielmehr die historische Wirklichkeit von konkreten, vergangenen Denksystemen analytisch beschreibbar machen soll.

Zum anderen bindet Foucault Kant jedoch auch in seine Erzählung von den unterschiedlichen Denksystemen ein und historisiert auf diese Weise dessen Position: Hierbei wird Kants »Kritik« zu einer historischen Figur, die in der Geschichte der Gouvernementalität etwa am Übergang vom absolutistischen Polizeistaat zum Liberalismus zu situieren ist, da sie auf widersprüchliche Weise sowohl juristisch wie ökonomisch verfasst war (vgl. ebd., 388–390, 435–438).

Im Folgenden skizziere ich die Entwicklung von Foucaults Auseinandersetzung mit Kant in ihrer Entwicklung von den 1960er bis in die 1980er Jahre: Foucault hat die Schriften Kants intensiv studiert. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die ihn besonders interessierte, übersetzte er ins Französische (s. Kap. 4). Er reichte seine Übersetzung 1961 als *Thèse complémentaire* zu seiner *Thèse d'Etat* (einer Qualifikation, die in etwa der deutschen Habilitation entspricht) *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* an der Sorbonne im Fach Philosophie ein. Der Übersetzung stellte er eine Einleitung mit dem Titel *Introduction à l'Anthropologie de Kant* voran, die sich sowohl als Einführung in den Komplex der Anthropologie und Anthropologie-Kritik wie auch als Kommentar zu Kants Anthropologie verstehen lässt. Die Kommission zu Foucaults *Thèse d'Etat* empfahl ihm, seine Übersetzung zu überarbeiten und die *Introduc-*

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_25

tion, die Kant doch stark aus der Warte Nietzsches lese, im Falle einer Veröffentlichung nicht mit zu publizieren, sondern sie zu einer eigenständigen Schrift weiter auszuarbeiten; aus diesem Vorschlag entwickelte sich Foucaults Buch *Die Ordnung der Dinge* (vgl. Eribon 1991, 163–183).

Foucault fragt in der *Einführung* einerseits nach dem Status der Anthropologie im Denken Kants und andererseits nach den Umbrüchen im Wissen, die gegen Ende des 18. Jh.s durch Kants Anthropologie eher symptomatisch zum Ausdruck kamen. Für Kant war Anthropologie, laut Foucault, nur eine Passage auf dem Weg in eine Transzendentalphilosophie. In der Zeit nach Kant habe sich das anthropologische Denken hingegen verselbständigt, totalisiert und die Kritik liquidiert (vgl. Foucault 2010, 18). Kant hingegen habe seine Anthropologie durchgängig auf die *Kritik der reinen Vernunft* bezogen. Er habe sie außerdem in seinem *Opus Postumum* zurückgenommen. Foucault zufolge decken Anthropologie und Kritik bei Kant denselben Bereich ab: Der Mensch der Anthropologie sei so endlich, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* das Erkenntnisvermögen ist. Indem die Anthropologie es allerdings mit der Endlichkeit als körperlicher Verfasstheit zu tun habe, anstatt mit der Endlichkeit des Erkenntnisvermögens, wiederhole sie die *Kritik der reinen Vernunft* wie im Negativ (Foucault 2010, 59). Kants Anthropologie lege den Akzent dabei jedoch auf die Zeitlichkeit, Artifizialität und sprachliche Verfasstheit des Menschen und sei insofern tatsächlich pragmatisch und nicht physiologisch (Foucault 2010, 46–47, 57, 82–85, 97).

Foucault setzt eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem *Opus Postumum* Kants (insbesondere mit dessen 1. Konvolut) gegen die Anthropologie, um deren Gewicht zu relativieren. Vom *Opus Postumum* aus betrachtet, hätten für Kant drei Begriffe eine neue Bedeutung gewonnen: Gott, die Welt und Ich, der Mensch. Aus der Warte der Transzendentalphilosophie, die Foucault zufolge im *Opus Postumum* realisiert ist, erscheine der Mensch als Vermittler und Kopula zwischen Gott und der Welt, zwischen Subjekt und Prädikat(en) sowie zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen. Der Mensch stehe in der Philosophie Kants einem Denken des Absoluten nicht entgegen. Endlichkeit werde bei Kant ebenfalls nicht verabsolutiert (Foucault 2010, 66–79, 96–101).

Foucault betrachtet die systematischen Teilungen der Kritiken Kants als defizitär, wie es in der Philosophie seit Hegel üblich gewesen ist: Jean-François Lyotard war offenbar der erste, der diese Gebrochenheit der Philosophie Kants als Stärke ausgezeichnet hat (Lyotard 1989). Foucault zufolge sollten diese Teilungen jedoch durch die transzendentalen Bezüglichkeiten des *Opus Postumum* zumindest skizzenhaft fundiert und gefügt sein: Kant positioniere den Menschen in Beziehung auf die »Welt« als Weltbewohner und er binde ihn in Beziehung auf »Gott« als im Gegensatz zu diesem nur endliches Wesen. Auf diese Weise gelinge es ihm, sowohl den Menschen wie die menschliche Natur auf ihre Bedingungen zurückzufalten und den drohenden Regress der modernen Auskundschaftung des Menschen noch einmal abzuwehren. Das *Opus Postumum* integriere darüber hinaus die präkritische und die kritische Philosophie Kants. Foucault stellt Kants *Opus Postumum* dabei Nietzsches »Ewige Wiederkehr« (als Korrektiv) zur Seite. In ihr sieht er ebenfalls eine Methode, die es ermögliche, die kritischen Teilungen des Wissens mit einem Fundament zu unterlegen und eine Endlichkeit zu konzipieren, die nicht länger linear wäre (Foucault 2010, 96–101).

Neben Foucaults intensiver Auseinandersetzung mit Kants Anthropologie, deren Genese aus der Geographie ebenfalls Thema ist (Foucault 2010, 13, 25–27, 71) sticht für diese frühe Zeit insbesondere seine Reflexion des zum Teil unzugänglich redundanten *Opus Postumum* ins Auge, das in der Kant-Forschung ansonsten eher marginalisiert und keinesfalls als Synthese des Kant'schen Denkens geschätzt wird (vgl. Frietsch 2010). Foucault will zudem auch seinen Begriff der »Archäologie« aus Kants Aufzeichnungen über die *Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff* (vgl. DE II, 292) bezogen haben (vgl. Saar 2007, 191).

In *Die Ordnung der Dinge* arbeitet Foucault »Archäologie« zu seiner eigenen Methode aus. Die »fundamentale« Ebene, auf die er mit ihr gelangen möchte, bezeichnet er, wiederum in Anschluss an Kant, als apriorisch (OD, 24–27). Er bricht Kants Zugangsweise jedoch auf, indem er das »Apriori« um die Bestimmung »historisch« ergänzt: Es gelte, das jeweilige historische Apriori eines geschichtlich gegebenen – in Archivbeständen gesammelten – Wissens freizulegen (ebd.). Foucault historisiert und pluralisiert Kants Bedingung(en) der Möglichkeit, indem er unterschiedliche Seinsweisen von Ordnung unterscheidet. Er entwirft mit *Die Ordnung der Dinge* ein methodologisches Instrumentarium zur ontologischen Beschreibung von Ordnungssystemen. Indem er Archäologie auf Wissensformen bezieht (anstatt auf Erkenntnis) und die jeweilige Zuordnung von Wörtern und Dingen, die eine Episteme konstituieren sollen, ontolo-

gisch versteht, kombiniert Foucault die Kritiken Kants mit der Ontologie Heideggers: Er historisiert Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und verpflichtet Heideggers Frage nach dem Sein auf eine Untersuchung der Seinsweisen von Ordnung.

Foucault profiliert die Philosophie Kants darüber hinaus als eine Bestandsaufnahme des Umbruchs von der Episteme »Repräsentation« zur Episteme »Mensch« (OD, 292–306). Er analysiert die Transformationen, die das Gedankengut Kants erfahren musste, um in den Wissenschaften vom Menschen aufzugehen (OD, 377–412). In den Kant'schen Kritiken habe sich gezeigt, dass das barocke System einer einheitlichen Repräsentation zerbrochen sei: Kant habe ein doppeltes Feld eröffnet, indem er Transzendentales und Empirisches unterschied. Das Denken und die Einheit der Synthese seien von ihm nicht mehr in den Tableaus der Repräsentation verortet worden, sondern außerhalb dieser nunmehr als empirisch verstandenen Ordnung (die solcherart zur Ordnung des Lebens, der Sprache und der Arbeit geworden sei). Das Denken, das die Repräsentation leiste, sei als transzendental ausgezeichnet worden und auf diese Weise dem Repräsentierten gegenübergetreten (OD, 299).

Kant habe es zwar erfolgreich umgangen, die Repräsentationen, die der Mensch sich von sich selbst mache, zu beschreiben (OD, 298). Die Selbst-Repräsentationen seien allerdings das Feld der Wissenschaften vom Menschen nach Kant geworden. Aus der Kant'schen Kluft zwischen Transzendentalem und Empirischem hätten die Wissenschaften und Philosophien nach Kant eine organische Tiefe gemacht. Diese organische Tiefe betreffe nicht allein die Dinge, sondern zugleich den Menschen in der neuen Endlichkeit seiner Existenz (OD, 379).

Bei Kant sei die Endlichkeit in Grenzen gehalten worden, weil sie im Grunde nur das Erkenntnisvermögen betraf. Nach Kant seien die Bedingungen der Erkenntnis jedoch physiologisiert und zur Arbeitskraft, zur Lebenskraft und zum Sprachvermögen vermengt worden (OD, 301). Auf diese Weise habe sich Endlichkeit als Seinsweise der Menschen etabliert.

In den modernen Humanwissenschaften und der Philosophie gehe es nicht länger um Wahrheit, sondern um das Sein; nicht mehr um Natur, sondern um den Menschen; nicht um das Erkennen, sondern um das Verkennen; nicht um die Begründung der Philosophie, sondern um die Entfaltung des Ungedachten (OD, 390, 404, 411). Auf der Seite der Objekte werde weiterhin versucht, Metaphysiken (nunmehr: des Lebens, der Sprache und der Arbeit) zu errichten. Diese könnten jedoch die Einheit der klassischen Repräsentation und Metaphysik nicht wiederherstellen.

Foucault befasst sich in seiner Darstellung der modernen Episteme ausführlich mit der modernen Philosophie und beklagt, dass unser Denken nicht länger Theorie sei (OD, 396). Er kommt damit zu einem ähnlichen Schluss wie Hannah Arendt: Arendt hatte 1958 in einer analogen Reflexion herausgestellt, dass das moderne Denken nicht länger wie das griechische Denken der Antike Politik, sondern lediglich Poiesis, also Herstellen und Arbeiten, sei (vgl. Arendt 1994).

Foucault zufolge ist es nötig, die Endlichkeit als Seinsweise des Menschen in ihrer historischen Verfasstheit zu analysieren (OD, 407), anstatt sie in der Forschung zu reproduzieren und zu naturalisieren. Er skizziert einen Ausgang aus dem anthropologischen Zirkel der Moderne, indem er die Frage aufwirft, ob es möglich sei, das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zugleich zu reflektieren (OD, 408). Dieser Vorschlag bleibt im Rahmen von *Die Ordnung der Dinge* jedoch visionär und unentfaltet.

In seinem Vortrag »Was ist Kritik?« von 1978, gehalten vor der Société française de philosophie, der stark mit seiner Vorlesung *Die Geburt der Biopolitik* (1978–1979) korrespondiert, stellt Foucault heraus, dass für ihn die Bestimmung von »Kritik« philosophisch an Kant und an dessen Verständnis von Aufklärung gebunden ist. Er würdigt die intensive Auseinandersetzung der deutschen Philosophie und insbesondere der Frankfurter Schule mit dem Thema Aufklärung (F 1992, 20–26). Daraus wird deutlich, dass es nicht zuletzt die Kontroversen zwischen französischer und deutscher Philosophie sind, die Foucault immer wieder veranlassen, auf Kant zurückzugehen. Foucault betont dabei, dass die Aufgaben der Kritik und der Aufklärung nicht rein erkenntnistheoretisch seien. Aufklärung im Sinne Kants sei eine Haltung. Sie beinhalte Kritik gegenüber der Regierbarmachung. Kant habe die Notwendigkeit dieser Kritik auf den Gebieten der Religion, des Rechts und der Erkenntnis gesehen.

Foucault stellt zugleich fest, dass die kritische Haltung, die ihn an Kant interessiert: nämlich die »Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden« schon lange vor Kant, nämlich spätestens im 15. oder 16. Jh., als Reaktion auf die pastoralen Aktivitäten der christlichen Kirche in Europa aufgekommen sei (F 1992, 8–12). Diese kritische Haltung stelle eine »Entunterwerfung« (F 1992, 15) dar. Foucault tendiert demnach dazu, »Kritik« und »Aufklärung« zusammenzudenken und den Begriff der Aufklärung, als »Schema unserer Mo-

dernität« von der Epoche Aufklärung loszulösen (F 1992, 28–29). In der Diskussion zu seinem Vortrag stellt er die Frage, ob der Begriff Aufklärung in historisch-philosophischer Forschung nicht übergreifender, etwa auch für die griechische Antike, verwendet werden könne (ebd., 51).

In seinem Text »What is Enlightenment?«, der 1984 als autorisierte Fassung seiner Vorlesung vom 5. Januar 1983 in Paul Rabinows *Foucault Reader* erschien (DE IV, 687–707), betont Foucault, dass er das Denken Kants als spezifisch modern wahrnehme: Kant habe Kritik und Aufklärung als Aktualität verstanden. Er habe die Neuheit seiner eigenen Epoche zum Gegenstand der Reflexion gemacht. In seinem Essay zur Beantwortung der Frage »Was ist Aufklärung?« aus dem Jahr 1784 appelliere Kant an den Mut (DE IV, 690). Kant habe Aufklärung auf den Bereich des Öffentlichen bezogen und nicht als private Gewissensfreiheit verstanden (DE IV, 692–693). Insofern erscheine auch »Moderne« mit Kant eher als Haltung denn als Geschichtsperiode (DE IV, 695). Foucault erläutert die Modernität, die er in Kants Denken wahrnimmt, indem er sie mit der Modernität Baudelaires vergleicht.

Foucault bestimmt das Projekt der Aufklärung und der Kritik außerdem, indem er Aufklärung auf die eigene Gegenwart bezieht: Aufklärung sei bestimmend für das, was wir heute sind (DE IV, 687). Die Aufgabe der Kritik bestehe heute darin, die Arbeit der Freiheit wieder in Gang zu bringen, eine historisch-kritische sowie auch experimentelle Haltung einzunehmen und eine historische Ontologie unserer selbst zu entwerfen (DE IV, 703). Diese Arbeit von uns selbst an uns selbst sei zu leisten, insofern wir freie Wesen sind (DE IV, 704). Es gehe darum, das Anwachsen der Fähigkeiten der Menschen von der Intensivierung der Machtbeziehungen zu entkoppeln (DE IV, 705). Die kritische Ontologie unserer selbst sei ein Ethos (DE IV, 706–707). Die uns gesetzten Grenzen seien heute nicht allein zu bestimmen, sondern in Hinblick auf ihre Überschreitung zu erproben (DE IV, 707).

Foucault konzipiert demnach »Kritik« wiederum als Gegenbewegung zu der Bearbeitung des Menschen, die er in *Die Ordnung der Dinge* geschildert hat. Mit seiner Konzeption von Kritik als historische Ontologie unserer selbst setzt er die Vision von *Die Ordnung der Dinge* um, das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zusammen zu denken. Foucault hat außerdem seinerseits den Mut zu sagen, dass man sich der intellektuellen und politischen »Erpressung ›für oder gegen die Aufklärung zu sein‹« entziehen müsse (DE IV, 701).

In seiner Vorlesung *Subjektivität und Wahrheit* am Collège de France nimmt Foucault 1981 einen Dreischritt vor, um zu einer modernen Ethik des Selbst zu gelangen: »Von Platon bis mindestens Kant« sei das Verhältnis von Subjektivität und Wahrheit formuliert worden, indem gefragt wurde, wie ich bzw. das Subjekt Wahrheit erkennen könne (VL 1980/81, 26). Diese Frage sei jedoch (in Aufklärung und Moderne) in die Frage nach der wahren Erkenntnis vom Subjekt gewendet worden, in der das Subjekt paradoxerweise zum Objekt werde. Foucault löst diese Opposition einer philosophisch-theoretischen und einer empirischen oder positivistischen Zugangsweise nun auf, indem er seinerseits eine dritte Frage formuliert: Welche (philosophische) Erfahrung kann das Subjekt, dem eine (empirische oder positivistische) Wahrheit über es selbst abverlangt wird, dabei von sich selbst machen (ebd., 26–28)? Diese Frage nach den – kulturell und historisch mannigfaltigen – Selbstverhältnissen impliziert, dass sich das Subjekt auch zu seiner modernen anthropologischen Unterwerfung in ein philosophisches Verhältnis setzen kann. Sie erinnert an Foucaults Auseinandersetzungen mit Kants Anthropologie, die Kants Text auf entsprechende kritische Positionierungen abzuklopfen versuchten (ohne von dessen Antworten gänzlich überzeugt zu sein). Die Frage nach dem Selbstverhältnis ermöglicht es Foucault nun jedoch, auf neue Weise an Kant (sowie auch an Platon) anzuschließen.

Für das (unter Vorbehalten) *philosophische* Selbstverständnis Michel Foucaults gewinnt der Essayschreiber Kant nun die Bedeutung des reflexiven Anderen, dessen jedes Selbst bedarf, um sich in seiner Verhältnishaftigkeit konstituieren zu können:

Diese Bedeutung zeigt sich in Foucaults Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Foucault leitet diese Vorlesung in der Sitzung vom 5. Januar 1983 mit einer ausführlichen Analyse von Kants Essay »Was ist Aufklärung?« ein, den er als sein »Wappen« bzw. seinen »Fetisch« bezeichnet (VL 1982/83, 21). Auszüge aus diesem Teil der Vorlesung wurden 1984 in dem *Magazine littéraire* und im Anschluss daran auch in den *Dits et Écrits* veröffentlicht (DE IV, 837–848). Foucault stellt in dieser Vorlesung heraus, dass Kant in den Fragen »Was ist Aufklärung?« und »Was ist Revolution?« die Aktualität seiner Philosophie und seiner Zeit reflektiert habe. Kant habe den Enthusiasmus der Revolution als Zeichen dafür interpretiert, dass die Menschen zum Fortschritt (aus der Unmündigkeit) bereit seien (ebd., 30–39). Im Folgenden macht Foucault deutlich, dass er seine eigene Frage

nach der Moderne und der Gegenwart, aus der das Vorhaben einer »Ontologie der Gegenwart« folge, seine Reflexionsform des kritischen Denkens, in dieser philosophischen Stellungnahme Kants verankert sieht. Foucault formuliert die Notwendigkeit einer Ontologie der Gegenwart als Ontologie unserer selbst; sie sei etwas anderes als eine analytische Philosophie der Wahrheit im Allgemeinen. Eine kritische Ontologie unserer selbst sei im Anschluss an Kant u. a. von Hegel, Nietzsche, Max Weber und der Frankfurter Schule als Reflexionsform begründet worden. An diese Reflexionsform versuche er selbst in seiner Arbeit anzuschließen (ebd., 39–40).

Mittels Kants Begriff der Unmündigkeit, den er als »verdorbene Beziehung zwischen der Regierung des Selbst und der Regierung der anderen« übersetzt (ebd., 52), arbeitet Foucault ein Konzept der Mündigkeit heraus: Mündigkeit bestehe darin, sich selbst zu führen (ebd., 48) bzw. mit sich selbst eine »Beziehung der Autonomie« zu unterhalten, was unter anderem Kraft und Mut – anstelle von Faulheit und Feigheit – erfordere (ebd., 53). Im weiteren Verlauf der Vorlesung spricht Foucault von einer »parrhesiastische[n] Funktion der Philosophie« (ebd., 438). Beachtet man den Aufbau der Vorlesung von 1982/83 als Ganze, so lässt sich sagen, dass Foucault hier, mit leichter Ironie, Kant als seinen Lehrer anerkennt, der ihm geholfen hat, eine mutige Beziehung zu sich selbst auszubilden und die parrhesiastische Funktion (des öffentlich kontroversen Wahrsprechens bzw. der philosophischen politischen Provokation) auszuüben.

Diese Bedeutung Kants für Foucault kommt nicht zuletzt auch in dem Lexikonartikel zur Geltung, den Foucault zu Beginn der 1980er Jahre unter dem Pseudonym Maurice Florence über sich selbst verfasste oder mitverfasste und der 1984 veröffentlicht wurde (DE IV, 776–782). Er beginnt mit den ironischen Worten: »Wenn Foucault wirklich in der philosophischen Tradition steht, so in der *kritischen* Tradition, welche die von Kant ist, und so könnte man sein Unternehmen *Kritische Geschichte des Denkens* nennen«. So war es ohne Zweifel gerade auch der sich zur Politik seiner Zeit ins Verhältnis setzende Kant, der es Foucault ermöglicht hat, sich (doch) in der *philosophischen* Tradition zu sehen.

Foucaults Auseinandersetzung mit Kant ist für die Philosophie nach wie vor relevant (vgl. Hemminger 2004). Der Dialog, den Foucault mit Kant geführt hat, ist im Übrigen einer der Gründe dafür, dass sein Denken für Theorietraditionen der Gegenwart, wie etwa die *Gender Studies* und die postkoloniale Theorie, so außerordentlich anschlussfähig ist. Besonders hervorzuheben ist dabei Marnia Lazregs kritische Lektüre von Foucaults Kant-Rezeption und Anthropologie-Kritik, die zugleich den Zusammenhang von Anthropologie und Interkulturalität betont: Lazreg zufolge hat sich Foucault, indem er Anthropologie und damit schließlich auch Kants *kosmopolitische* Anthropologie zurückweise, selbst die Möglichkeit genommen, kulturelle Differenz denken und diese universal integrieren zu können; dies zeige sich auch an Foucaults Aussagen über Tunesien, den Iran und Japan (Lazreg 2017, 62–96). Lazreg ist insofern zuzustimmen, als Foucaults epistemologische Kritik an Kant und seine intellektuelle Adaption von Kants aufgeklärter Haltung auf unterschiedlichen Ebenen spielen und ein Stück weit unverbunden bleiben. Foucaults Aneignung von Kants Konzept der Aufklärung hat sich jedoch auf seine eigene Methodik ausgewirkt: Sie stellt unter anderem seine Legitimation dafür dar, jede historische Analyse zugleich auch auf die Gegenwart zu beziehen. Insofern ist Foucault eine Integration der eigenen denkerischen Heterogenität – insbesondere in Hinblick auf Themen wie Aufklärung und Gegenaufklärung, Moderne und Gegenmoderne – durchaus gelungen. Diese Integration war allerdings nicht mit dem Anspruch verbunden universal zu sein.

Literatur

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958]. München 1994.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991.

Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie.* Aus dem Französischen von Ute Frietsch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger. Berlin 2010.

Frietsch, Ute: Endlichkeit und Wiederholung. Michel Foucault als Kritiker der Anthropologie. In: Bettina Bock von Wülfingen und Ute Frietsch (Hg.): *Epistemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften.* Bielefeld 2010, 113–132.

Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin/Wien 2004.

Lazreg, Marnia: *Foucault's Orient. The Conundrum of Cultural Difference, from Tunesia to Japan.* New York 2017.

Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit.* Übers. von Joseph Vogl. München 1989 (frz. 1983).

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault.* Frankfurt a. M./ New York 2007.

Ute Frietsch

26 G. W. F. Hegel

In seiner berühmt gewordenen Antrittsvorlesung am Collège de France stellt Foucault seine Epoche unter das Zeichen des Bemühens, Hegel zu entkommen (ODis, 49 f.). Damit weist er der Abkehr von Hegel und der durch ihn begründeten Tradition dialektischen Denkens nicht weniger als eine identitätsstiftende Funktion für das Denken seiner Zeit zu.

Die Vehemenz in der Haltung gegen Hegel wird durch dessen Bedeutung für die Foucault vorangehende Generation verständlich, die in dem deutschen Philosophen den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens der Moderne entdeckt hat (Merleau-Ponty 1965, 109 f.). In den von deren Vertretern vorgeschlagenen Interpretationen werden Denktraditionen wie der Marxismus und die Existenzphilosophie, die sich ihrem Selbstverständnis zufolge im Absprung von Hegel gewonnen haben, an die Hegel'sche Philosophie zurückgebunden. Dabei stimmen Philosophen so unterschiedlicher Ausrichtung wie etwa Jean Wahl oder Alexandre Kojève darin überein, dass mit Hegel die Hinwendung der Philosophie zur konkreten Existenz und ihren Bedingungen beginnt (Wahl 1929, 9; Kojève 1975, 266 f.).

Orientiert an der von Kojève vorgenommenen Anthropologisierung des Hegel'schen Geistes, betrachtet Foucault Hegel als den Stifter des durch die Verbindung von Humanismus, Anthropologie und dialektischem Denken bestimmten »Zeitalters der Moderne« (DE III, 599). Doch während die von Kojève beeinflusste Generation hier die Grundlagen für ein emanzipatorisches Selbstverständnis findet, sieht Foucault es als eine Notwendigkeit an, sich vom Erbe dieser Tradition zu befreien.

Foucault begründet diese Notwendigkeit politisch. Die Tatsache, dass die durch die Exzesse des 20. Jh.s desavouierten politischen Systeme des Westens und des Ostens beide gleichermaßen den Humanismus als Legitimation für ihre repressive Praxis benutzt haben (DE III, 516), veranlasst ihn, dessen Identitätsangebote ausgehend von dieser Funktion zu begreifen. Der »Tod des Menschen« intendiert vor diesem Hintergrund die Befreiung aus der Einschließung in ein Identitätsangebot, dessen Charakter Foucault nicht durch die Möglichkeiten bestimmt sieht, die in seinem emanzipatorischen Selbstverständnis zum Ausdruck kommen. Er will es vielmehr ausgehend von der Wirklichkeit seiner Verwendung im Rahmen der totalitären Praktiken des NS und des Stalinismus verstanden wissen. Foucaults Überzeugung nach haben Hegel und Marx mit den in ihren geschichtsphilosophischen Modellen enthaltenen Versprechungen nicht Modelle für die Befreiung des Menschen, sondern de facto Möglichkeiten der Legitimation für repressive Praktiken der Macht geschaffen (DE III, 538 f.).

Foucault findet demnach in der Sphäre des Politischen den Anlass für sein Unterfangen, die zentralen Topoi der durch Hegel begründeten Tradition als Instrumente der Macht zu entlarven. Seine zentrale Kategorie in diesem Zusammenhang ist die der Einschließung.

So konzipiert er seine erste größere Studie, die sich mit dem historischen Faktum der Einschließung des Wahnsinns befasst, als Gegengeschichte zu dem in der *Phänomenologie des Geistes* von Hegel nachgezeichneten Werden der Vernunft. *Wahnsinn und Gesellschaft* rekonstruiert die von Hegel erzählte Fortschrittsgeschichte vom Werden der Vernunft als Geschichte eines Verfalls, in der der ursprünglich gegenwärtige Zugang zum tragischen Grund der *condition humaine* in zunehmendem Maße verdunkelt wird. Neben der geschichtsdialektischen Vorstellung, dass geschichtliche Entwicklung im Zeichen des Fortschritts erfolgt, greift Foucault die mit dem Werden der Vernunft verbundenen Hegel'schen Kategorien der Totalität und der Versöhnung an. Die Konstitution der Vernunft verdankt sich dem Ausschluss bestimmter Erfahrungen aus der Idee des Menschen und geht mit der Weigerung einher, diese als genuine Ausdrucksformen des Menschseins anzuerkennen. Die dialektische Reintegration der genannten Erfahrungen mittels psychopathologischer Kategorien ist für Foucault nicht ein versöhnender Akt der Befreiung, sondern eine enteignende Entfremdung, mittels derer die Vernunft ihren Totalitätsanspruch durchzusetzen versucht.

Ungeachtet dieser Kritik bleibt Foucault in seinem ersten Manifest der Abkehr von Hegel noch in mancherlei Hinsicht dem dialektischen Universum verhaftet. Den Transformationsprozess in der Geschichte des Wahnsinns, den er beschreibt, konstruiert er als dialektische Entwicklung, die Kritik am Totalisierungsgebahren der dialektischen Vernunft erfolgt aus einer Perspektive – dem in der Unvernunft Gestalt gewinnenden Tragischen –, die ihrerseits mit einem Totalitätsanspruch auftritt, schließlich geht es Foucault, wenn auch nicht um Versöhnung, so doch darum, die verlorengegangene Wahrheit des authentischen Menschen wieder zu finden (Pillen 2003).

Die hier noch verwendeten Kategorien aus dem Universum der Hegel'schen Dialektik – Entwicklung, Totalität, Entfremdung bzw. Rückkehr aus der Ent-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_26

fremdung und Wahrheit – wird er im Verlauf seiner weiteren Denkentwicklung als Abstoßungspunkt bei der Suche nach eigenen Positionen verwenden. Die in *Die Ordnung der Dinge* zum Gegenstand erhobenen Transformationsprozesse zeigen explizit nicht mehr die Kontinuität einer Entwicklung auf, sondern rekonstruieren Brüche bzw. Diskontinuitäten in der Aufeinanderfolge der beschriebenen Episteme. Mit der Kategorie des Tragischen, die Foucault nach *Wahnsinn und Gesellschaft* aufgibt, verschwindet nicht nur eine ursprungsmythische Konstruktion, sondern auch die totalisierende Perspektive, die der in seiner ersten Studie beschriebenen historischen Entwicklung ihre Kohärenz verliehen hat. Gleichzeitig hört die in den Gestaltungen des Tragischen gegenwärtig werdende authentische Wahrheit des Menschen auf, ein Referenzpunkt für Foucaults Recherchen zu sein.

Von zentraler Bedeutung für seine kritische Haltung gegenüber der Hegel'schen Philosophie bleibt sein Vorbehalt gegen deren Totalitätsanspruch. Die in *Wahnsinn und Gesellschaft* beschriebene repressive Praktik der Einschließung, die dort die Unvernunft betrifft, wird für ihn zum generellen Wesensmerkmal der Bezugnahme des Hegel'schen Diskurses auf die nicht-diskursiven Bereiche des Realen. Im Begriff kommt seiner Ansicht nach die Sache nicht zu sich selbst, sondern die nicht-diskursiven Bereiche des Realen werden einem totalisierenden Diskurs einverleibt, dessen Zugriff Foucault als Form der Einschließung bzw. der Bemächtigung beurteilt (DE I, 521 f.).

Ähnliche Vorbehalte treffen Marx (s. Kap. 27), wo dieser – in seiner bekanntlich die Hegel-Tradition fortführenden Transformation – die ökonomische Sphäre der Produktionsverhältnisse zur basalen Struktur deklariert, aus der sowohl sämtliche Bereiche des Realen als auch sämtliche Diskursformationen abgeleitet werden könnten (DE III, 470). Für Foucault gibt es keine umfassende Einheit mehr, sei diese diskursiv-ideeller oder nicht-diskursiv-materieller Natur, aus der die Vielfalt der Praktiken oder die Logik der Diskurse ihre Bedeutung beziehen würden. Vallebona und Weber sehen in Foucaults später entwickelten Machtbegriff dagegen die Tendenz angelegt, erneut eine solche umfassende Einheit zugrunde zu legen. In der Art und Weise, wie Foucault die Gestaltung von Macht beschreibt, entdecken sie Analogien zur Hegelschen Dialektik. Dabei gehen sie von einem offenen Begriff von Dialektik aus, der eine komplexe Dynamik zwischen Systemerhalt und Entwicklung im Sinne von Verbesserung zu erfassen versucht (Vallebona/Weber 2018, 265 f.).

Foucault konturiert ein Verständnis von philosophischer Tätigkeit, das sich explizit gegen Hegels Bestimmung der Philosophie als Aktivität der Totalisierung abgrenzt. Foucault betrachtet die philosophische Tätigkeit als eine verstreute Aktivität mit jeweils begrenztem Auftrag, die in verschiedenen Bereichen in vielfacher Form ausgeübt werden kann (Waldenfels 1986, 30 ff.). So bezieht seine eigene philosophische Aktivität der Rationalitätskritik sich nach *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht mehr auf »die Vernunft«, sondern auf verschiedene Rationalitäten und Praktiken, deren Logik er jeweils in ihrer Eigenart zu analysieren versucht.

Foucault bestimmt das Aufgabengebiet der philosophischen Aktivität damit, die Diagnose der Gegenwart zu betreiben (DE I, 606). Damit knüpft er zwar an Hegels bekannte Bestimmung der Philosophie als der in Gedanken gefassten Zeit an, allerdings verfolgt die zu diesem Zweck erfolgende Befragung der Geschichte eine Intention, die derjenigen Hegels diametral entgegengesetzt ist.

Foucaults Auseinandersetzung mit der Geschichte dient nicht dem Ziel, die Gegenwart aus der Kontinuität mit der Vergangenheit heraus zu begreifen, um sich auf diesem Weg mit ihr zu versöhnen. Die Identifizierung von dem, was an der eigenen Identität durch die Vergangenheit determiniert ist, erfolgt vielmehr, um sich davon zu befreien (Deleuze 1990, 137). Es geht nicht um erinnernde Kontemplation bzw. um Integration, sondern um die Ermöglichung eines Bruchs, um die *Transformation* dessen, was gewesen ist. Die Gestaltung der eigenen Identität erfolgt in der und durch die Befreiung von der Vergangenheit. Der Blick in die Vergangenheit dient der Herausbildung einer neuen Gestalt, er wird also in den Dienst der Zukunft gestellt.

Bei Hegel und auch bei Marx ist der Begriff der Versöhnung der Ausdruck für einen Zustand der Freiheit, für Foucault dagegen ist die Versöhnung stets mit Gefangenschaft verbunden. Dafür hat er nicht nur das erwähnte historische Argument, dass der Begriff dazu beigetragen hat, Maßnahmen zu rechtfertigen, die in Tat und Wahrheit Freiheit einschränken (F 1991, 26), sondern auch ein systematisches Argument, denn die Bewegung der Freiheit kommt seiner Überzeugung nach in einer Situation, die als Versöhnung begriffen wird, zum Stillstand. Mit seiner historischen Forschung will Foucault daher auch nicht eine für alle Zeiten gültige Wahrheit über die Vergangenheit oder über die Gegenwart formulieren (F 1991, 13), sondern den nie zum Ende kommenden Prozess der Befreiung von allem, was die Bewegung der Freiheit still zu stellen droht, mitgestalten.

Literatur

Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen*. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1990).

Kelm, Holden: Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation. Als: *Hegel-Jahrbuch Sonderband 5*. Berlin 2015.

Kelm, Holden: Das Spezifische und das Problematische des modernen Subjektbegriffs nach Hegel und Foucault. In: *Hegel-Jahrbuch*. Berlin 2013, 318–324.

Kelm, Holden: Geist und Historizität des Wissens in Hegels Phänomenologie und Foucaults Archäologie. In: *Hegel-Jahrbuch*. Berlin 2011, 378–383.

Kojève, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1975.

Lejeune, Guillaume: *Hegel et Foucault. L'objectivité moderne de l'aliénation mentale et de son traitement*. Bruxelles 2010.

Merleau-Ponty, Maurice: L'existentialisme chez Hegel. In: Ders.: *Sens et non-sens*. Paris 1965.

Pillen, Angelika: *Hegel in Frankreich. Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*. Freiburg i. Br. 2003.

Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): *Der französische Hegel*. Berlin 2007.

Vallebona, Giovanni/Weber, Bernadette: Knowledge, Power and System in Hegel and Foucault. The Hegelian Impact on Foucault's Theories of Power. In: *Hegel-Bulletin* 39/2 (2018), 260–279.

Wahl, Jean: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929.

Waldenfels, Bernhard: Verstreute Vernunft. Zur Philosophie von Michel Foucault. In: *Phänomenologische Forschung* 18 (1986), 30–50.

Angelika Pillen

27 Karl Marx

Foucault spricht und schreibt im langen Schatten von Karl Marx. Seine Denkgeschichte ist ohne die Präsenz von Marx im intellektuellen Feld Frankreichs der dreißig glorreichen Jahre nach 1945 und der daraus erwachsenden zwingenden Berührung mit unterschiedlichen materialistischen Positionen schwerlich vorstellbar. Es existiert eine »konstante und essentielle Beziehung zu Marx und zum Marxismus« (Garo 2011, 3), ja, ein »wirklicher Kampf mit Marx, [der] das gesamte Werk Foucaults begleitet und eine der wesentlichen Triebfedern seiner Produktivität ist« (Balibar 1991, 40).

Drei Dimensionen sind zu unterscheiden. Zum Ersten ist dies Foucaults nach seinem Austritt aus der Kommunistischen Partei Frankreichs im Jahr 1953 durchgehende Negation aller Spielarten eines orthodoxen Marxismus. Er findet hierfür das denunzierende Kunstwort der »Kommunistologie« (DE II, 909), die den Marxismus auf ein starres Dogmengebäude und eine parteipolitische Subordination hin verstümmelt. Zum Zweiten ist dies die wissensgeschichtliche Einschätzung und Indienstnahme von Marx' Œuvre, die konjunkturellen Schwankungen in Foucaults Werk unterliegt. Und zum Dritten ist dies der kritische Umgang mit Kategorien und Theorieentwürfen von dessen undogmatischen französischen Nachfolgern.

Foucaults Verhältnis zur historischen Figur namens Marx ist daher ebenso produktiv, wie zum Marxismus seiner Zeit provokativ. Es ist eine Geschichte der Anziehung und Abstoßung. So finden sich vehemente Invektiven – »Verschonen Sie mich mit Marx. Ich will von diesem Herrn nichts mehr hören. Wenden Sie sich an die, deren Beruf das ist. Die dafür bezahlt werden. Die als Funktionäre dafür arbeiten. Ich bin mit Marx vollkommen fertig.« (DE I, 17) – neben grundsätzlichen Sympathiebezeugungen: »Ich zitiere Marx, ohne es zu sagen, ohne Anführungszeichen zu setzen. [...] Letztlich könnte man sich fragen, welcher Unterschied darin liegen könnte, Historiker und Marxist zu sein« (DE II, 931).

Diese Doppeldeutigkeit erschließt Foucaults Werk als ein permanentes Produktionsverhältnis zu Marx und zu materialistischen Denkversuchen seiner Zeit. Er markiert deren Schwachstellen, die er vor allem im Bereich der Subjekt-, Staats- und Ideologietheorie sieht. Sartre und Althusser sind hier seine prominentesten und oft ungenannten Angriffsziele, wie er sich gleichzeitig wesentlicher Überlegungen von Marx im Kontext des Nach-Mai 1968 und seiner Wende von der ideengeschichtlichen Archäologie zu einer stärker sozialgeschichtlichen Genealogie bedient.

Auf dieser Basis lässt sich eine Geschichte der Foucault'schen Marx-Rezeption in vier Kapiteln schreiben: die Phase der ersten Begegnung während seines Studiums an der Ecole Normale Supérieure, die Phase einer groben Marx-Kritik in den 60er Jahren, die Phase der produktiven Relektüre im Jahrzehnt nach 1968 und eine letzte Phase in der beginnenden Krise des Marxismus.

Erste Begegnung mit Marx

Foucault trifft auf Marx im intellektuellen Feld Frankreichs der späten 1940er Jahre. Retrospektiv hat er sich für diesen Zeitabschnitt als »nietzscheanischer Kommunist« (DE IV, 63) bezeichnet, Kommentatoren sprechen vom »Niezscheanomarxismus« (Harcourt/Ewald 2017, 337). Tatsächlich kristallisieren sich in seinen ersten Schriften im Changieren zwischen Marx und Heidegger, Psychologie und Philosophie, einer marxistischen Orthodoxie à la Pawlow und einer Existenzialanalytik à la Binswanger (Pestaňa 2006, 84) über die Problematisierung der Geisteskrankheit die Felder heraus, die Foucaults Nähe und Distanz zum Marxismus bestimmen: »die eine, die auf das konstituierende Subjekt zurückging, und die andere, die auf das Ökonomische in letzter Instanz, auf die Ideologie und auf das Spiel von Basis und Überbau zurückging« (DE III, 195).

Wahnsinn und Gesellschaft ist daher auch eine Reaktion auf das Ungenügende einer Entfremdungstheorie marxistisch-existenzialistischer Couleur à la Sartre, die, so unterstellt Foucault, nach dem wahren Wesen des Menschen fahndet. Das Fremd-sein-in-der-Welt bedarf daher einer »Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit« (WG 13), die jeden Determinismus verbietet. Schon hier liest sich die »große Gefangenschaft« (WG 68), das zentrale historische Kapitel der Arbeit, als eine oft übersehene Parallelgeschichte der ursprünglichen Akkumulation im *Kapital*, insbesondere, wenn man den in der deutschen Übersetzung fehlenden Abschnitt »Le monde correctionaire« (*Folie et déraison* 1961, 97–134) berücksichtigt. Auf diese Verbindung wird Foucault in den 1970er Jahren zurückkommen.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_27

Marx-Kritik

Die 1960er Jahre sind geprägt durch eine Arbeit an Problemen, die den offiziellen Marxismus nicht erreichen: »Themen wie die Psychiatrie, die Internierung, die medizinische Erfassung einer Bevölkerung« (DE II, 652). Vor allem aber sind sie durch eine polemisch zugespitzte Formulierung in *Die Ordnung der Dinge* markiert: »Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen.« (OD 320) Diese Formel, die bis in die Gegenwart als schwerwiegendes Indiz für Foucaults Anti-Marxismus herhalten muss, verdeckt zweierlei. Zum einen schränkt sie Foucault umgehend ein, indem er auf ihre ideengeschichtliche Geltung verweist. Zum anderen trennt er auch in dieser Phase Marx von der marxistischen Orthodoxie. Am deutlichsten geschieht dies in seinem großen Aufsatz »Nietzsche, Freud, Marx« (DE I, 727–742), in dem er Marx als eine Art frühen Strukturalisten identifiziert und wenig später konstatiert, »dass Marx im historischen und politischen Denken der Menschen einen Bruch herbeigeführt hat und mit seiner Gesellschaftstheorie ein neues epistemologisches Feld geschaffen hat« (DE I, 753).

Der Übergang zu einer neuen Marx-Lektüre beginnt bereits vor 1968. Foucault differenziert seine Kritik aus *Die Ordnung der Dinge*, relativiert sich in Sachen Historizität und in der Bewertung von Marx' Stellung im modernen Denken. Althussers rekomponierter Marxismus ist schon hier ein Anknüpfungspunkt gegen einen »weichen, faden, humanistischen Marxismus« (DE I, 835).

Produktive Relektüre

Nach dem Mai 68 nimmt die Wiederbeschäftigung mit Marx Fahrt auf. Foucault liest Marx unter dem Einfluss der Ereignisse neu. Schon in der *Archäologie des Wissens*, dem Versuch einer materialistischen Neubegründung der Ideengeschichte, wird nicht nur Zustimmung zu Althussers Aneignung von Marx signalisiert, sondern, bei anhaltender Skepsis gegen jede Universaltheorie, die Richtung einer umfassenderen Gesellschaftsanalytik in Gestalt der Begegnung der Archäologie mit der »Analyse der Gesellschaftsformationen« (AW 295) avisiert. Die »erkenntnistheoretische Veränderung der Geschichte« (AW 22) wird mit Marx datiert, wie jedem Versuch, »Marx zu anthropologisieren« (AW 25), eine Absage erteilt.

Die 1970er Jahre werden so zur Phase der intensivsten Auseinandersetzung mit Marx. Aber auch jetzt findet sich Foucault zwischen vielen Stühlen. Gegen die »hyperthrophe Marxisierung« (DE IV, 100) des französischen Nach-Mai gewinnt der Marxismus im Lichte seiner tunesischen Erfahrungen eine neue Legitimität als »Quelle moralischer Energie« (DE IV, 98) der Kämpfenden. Gegen jede Hagiographisierung von Marx pflegt er einen produktiven Umgang mit dessen Werk.

Die Vorlesungen im Vorfeld der Publikation von *Überwachen und Strafen* sind eine wahre Fundgrube einer hochproduktiven Auseinandersetzung mit dem Marxismus seiner Zeit. Er argumentiert hier fast operaistisch, wenn er in der Vorlesung von 1972, *Theorien und Institutionen der Strafe*, eine subalterne Revolte in den Mittelpunkt stellt, um zu einer kritischen Reformulierung der Kategorie der Staatsapparate zu gelangen. Minutiös beschreibt Foucault den Aufstand der Nu-Pieds im Jahr 1639 in der Normandie und die Reaktion der französischen Staatsmacht. Auf die Niederschlagung folgt die Etablierung eines »neuen Repressionssystems« (VL 1971/72, 41), aus den Revolten erwachsen die absolutistischen Staatsapparate. Der »Kampf«, der nur unter sehr bestimmten Bedingungen zum Klassenkampf wird, ist hier die zentrale Kategorie.

In der Vorlesung von 1973, *Die Strafgesellschaft*, erzählt Foucault seine Geschichte der ursprünglichen Akkumulation weiter. Im Zentrum steht die Formung des Körpers im vorindustriellen Zeitalter des 17. und 18. Jh.s. Foucault bestimmt den »Punkt, an dem die Körperkraft in Arbeitskraft transformiert wird und diese Kraft in ein Produktionssystem integriert wird, das aus ihr eine Produktivkraft macht« (VL 1972/73, 259). Foucaults origineller Beitrag zur Genesis des Kapitalismus schreibt nicht nur eine Parallelgeschichte zu Marx' ursprünglicher Akkumulation, er ist zudem ein Dementi der protestantischen Ethik. Es geht um die Formierung der Körper, nicht um Ideologien und Geister. Die Disziplinargesellschaft geht der Industriegesellschaft voraus und in sie über. Sie ist ein Inkubator der Arbeitsdisziplin.

Man muss *Überwachen und Strafen* als eine Komplementärgeschichte zum ersten Band des *Kapitals* lesen, insbesondere der Kapitel über das Manufakturwesen und die große Industrie (Heim 2013, 271–302). In der historischen Langzeitperspektive ist es vor allem das 24. Kapitel, die Historie der »sogenannten ursprünglichen Akkumulation«, die Foucault aus subjektgeschichtlicher Perspektive reformuliert: »Die beiden Prozesse, Akkumulation der Menschen und Ak-

kumulation des Kapitals, können indes nicht getrennt werden« (ÜS, 283).

Foucaults »Supplement an Materialismus« (Balibar 1991, 64) ist einer der Geschichte des Körpers, der seine Zurichtung erfährt und selbstbewusst vollzieht. Er muss wissen, was ihm geschieht. Die disziplinierenden Praktiken – die alltäglichen Übungen, ihre monotonen Routinen, ihre Automatismen, ihre Evaluierungen und Sanktionen –, selbstredend im Rahmen der Produktions- und Herrschaftsregime ihrer Zeit –, bilden ein Grundelement der modernen Gesellschaftsgeschichte.

Diese Spur verfolgt *Der Wille zum Wissen* weiter, wenn Foucault betont: Die »Bio-Macht war gewiss ein unerläßliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus« (WW, 168), und er diesen Gedanken der Zurechtschleifung des Humanen, der »Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation« (WW, 168), über die Achse Sexualität – Körper – Bevölkerungen – Leben ins Grundsätzliche erweitert. Von nun an geht es darum, »das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren« (WW, 171). Wie kein zweiter hat Foucault die materialistische Perspektive auf die Produktion von passfähigen und produktiven Menschen hin erweitert, ein Vorgang, der weit vor dem industriellen *take off* ansetzt. Exakt an diesen subjekt- und wissensgeschichtlichen Konnex knüpft die zeitgenössische Rezeption an (Bidet 2016; Negri 2017).

Die zweite Hälfte der 1970er Jahre wird in Foucaults öffentlichen Stellungnahmen zur deutlichsten Auseinandersetzung mit dem marxistischen Dispositiv. In Interviews mit japanischen (DE IV, 748–773) und insbesondere italienischen Marxisten betont Foucault immer wieder sein ambivalentes Verhältnis zum materialistischen Denken, skizziert die Verdienste – »Marx' Leistungen sind unbestreitbar« (DE III, 753) – wie Differenzen in Fragen der Staats-, Macht- und Subjekttheorie (DE III, 186–213). Deutlich wird nicht nur die politische Grundierung seiner Arbeit – »Ich möchte eine Realität möglicher Kämpfe aufzeigen« (DE III, 793) –, sondern auch das mehrmals aufgerufene Interesse an Marx' Schriften zu den politischen Revolutionen und Umbrüchen im Frankreich des 19. Jh.s, insbesondere der Studien über den »18th Brumaire«, »Die Klassenkämpfe in Frankreich« und die Pariser Kommune (DE III, 768). Das Interview mit Duccio Trombadori von 1979 stellt nicht nur für diesen zeitgeschichtlichen Kontext die wichtigste autobiographische Quelle zu Foucaults Marx-Rezeption dar (DE IV, 51–119).

Die Gouvernementalitätsvorlesungen von 1978/79 reihen sich diesem Denkmoment unter. Sie setzen die Reflexion über ›den‹ Staat als »das Korrelat einer bestimmten Weise zu regieren« (VL 1978/79, 19) fort, in der Marx eine zentrale Referenzfigur (VL 1978/79, 133–136, 307 ff.) bleibt. Foucault zielt auf eine Genealogie des Staates, die dessen Beweglichkeit und relative Autonomie betont. Diese »Schlacht um die Geschichte des Kapitalismus« (VL 1978/79, 233) zielt auf ein präzises Problem: »Ob man nun bei Marx eine Theorie des Staates findet oder nicht, das sollen wieder die Marxisten entscheiden. Ich meine jedoch, dass dem Sozialismus nicht sosehr eine Staatstheorie fehlt, sondern eine gouvernementale Vernunft, eine Definition dessen, was innerhalb des Sozialismus eine Rationalität der Regierung wäre, d. h. ein vernünftiges und berechenbares Maß des Umfangs der Modalitäten und der Ziele des Handelns der Regierung« (VL 1978/79, 134). Mit einem Wort, es fehlt eine eigenständige sozialistische Gouvernementalität: »Man muss sie erfinden« (VL 1978/79, 137).

Post-Marxismus

In der vierten Phase, die seit den späten 1970er Jahren mit Foucaults Reise in die Antike einhergeht, greift er das Schlagwort von der »unbestreitbaren Krise« (DE III, 781) des Marxismus auf, wendet es aber ins Grundsätzliche als »die Krise des abendländischen Begriffs der Revolution, die Krise des Begriffs des Menschen und der Gesellschaft« (DE III, 781). Er beobachtet den neuen sozialen Bewegungen gegenüber eine »Ohnmacht des Marxismus« (DE IV, 729), die keine »Befreiung des Fragens« (DE IV, 729 f.) erlaubt.

Im gewissen Sinne schließt sich also der Zirkel. Die frühe Skepsis dem orthodoxen Marxismus gegenüber kehrt trotz aller Versuche einer Revitalisierung wieder. Insofern überrascht das letzte Wort Foucaults in seinem Gespräch mit Gérard Raulet ebenso, wie es sein durchgängig kritisch-produktives Verhältnis zu Marx abschließend auf den Begriff bringt: »Es ist sicher, dass Marx, selbst wenn man annimmt, dass Marx jetzt verschwinden wird, eines Tages wiederauftauchen wird. Was ich wünsche (ist) die Befreiung von Marx im Verhältnis zur Dogmatik der Partei« (DE IV, 555).

Foucaults Verhältnis zum Marxismus bleibt ein sehr Eigenes: »Der Gegen-Marxismus Foucaults ist kein Anti-Marxismus [...] Foucault bestreitet die Kategorien der marxistischen Analyse nicht [...] er eignet sie sich im Gegenteil an, selbst wenn er sie zuspitzt

und ihre Grenzen aufzeigt, wenn es darum geht, bestimmte Dimensionen der historischen Wirklichkeit zu beschreiben« (Harcourt/Ewald 2017, 335). So wie Foucault Marx historisiert, so historisiert er mit Marx die Geschichte der Frühen Neuzeit bis ins späte 18. Jh. hinein. Seine durch die französische Erfahrung geprägte Problematisierung zentraler Elemente des materialistischen Werkzeugkastens – der Dialektik, der Totalität, der Ideologie – besitzt ihren zentralen Impuls darin, dass theoretische Möglichkeiten in materialistischer Perspektive unausgeschöpft bleiben und man sich in Zitier-Kartellen verliert. Kategorien wie Klasse, Klassenkampf, Produktivkräfte, herrschende Klasse usw. prüft Foucault in ihrem analytischen Wert, wie er sie als Elemente des historischen Prozesses selbst begreift. »Eine herrschende Klasse, das ist keine Abstraktion, aber das ist auch nichts vorweg Gegebenes. Dass eine Klasse zur herrschenden Klasse wird, dass sie ihre Herrschaft sichert und dass diese Herrschaft sich verstärkt, ist genau die Wirkung einer bestimmten Anzahl wirksamer und durchdachter Taktiken, die innerhalb der großen Strategien funktionieren, die diese Herrschaft sichern« (DE III, 402).

Foucault nimmt dem materialistischen Begriffsuniversum jede geschichtsphilosophische Versuchung, um die aufgeworfenen Probleme tatsächlich materialistisch, d. h. konkreter, erdverbundener, von unten und vor allem historisch spezifisch zu bearbeiten. Einer der unsinnigsten Vorwürfe, Foucault würde den Begriff der Wahrheit oder der gesellschaftlichen Kontextualisierung aufgeben, verkennt den Sachverhalt, dass auch diese Kategorien einer ständigen analytischen Reaktualisierung bedürfen, um jede Neo-Orthodoxie zu verhindern.

Foucault bleibt eine Frischzellenkur für ein materialistisches Denken, das sich seiner Historizität und Aktualität vergewissern will. Die »materialistische Grundfärbung der historischen Praxis Foucaults« (Brieler 2003, 44) ist nicht hintergehbar. Der Kritiker der politischen Ökonomie und der Genealoge des Subjekts haben sich noch viel zu sagen.

Literatur

Balibar, Étienne: Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 38–65.

Bidet, Jacques: *Foucault with Marx*. London 2016.

Brieler, Ulrich: »Erfahrungstiere« und »Industriesoldaten«. Marx und Foucault über das historische Denken, das Subjekt und die Geschichte der Gegenwart. In: Jürgen Martschukat (Hg.): *Geschichte schreiben mit Foucault*. Frankfurt a. M. 2003, 42–78.

Garo, Isabelle: *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Paris 2011.

Harcourt, Bernard E./Ewald, François: Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault: *Theorien und Institutionen der Strafe*. Berlin 2017, 311–362.

Heim, Tino: *Metamorphosen des Kapitals. Kapitalistische Vergesellschaftung und Perspektiven einer kritischen Sozialwissenschaft nach Marx, Foucault und Bourdieu*. Bielefeld 2013.

Negri, Antonio: *Marx and Foucault. Essays 1*. Cambridge 2017.

Pestaňa, José Luis Moreno: *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*. Broissieux 2006.

Ulrich Brieler

28 Friedrich Nietzsche

Auch wenn Foucault sein Denken am Ende seines Lebens in die Nachfolge Heideggers stellte, kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass es Nietzsche gewesen ist, der seiner Forschungsarbeit durchweg die Stichworte und die methodische Orientierung geliefert hat: »Ich bin einfach Nietzscheaner und versuche so weit wie möglich, was eine gewisse Anzahl von Punkten betrifft, mit Hilfe von Texten Nietzsches – aber auch mit antinietzscheanischen Thesen (die gleichwohl nietzscheanisch sind!) – herauszufinden, was man in diesem oder jenem Bereich machen kann. Ich suche nichts anderes, aber dies suche ich sehr wohl« (DE IV, 868 f.). Nur wenn man Nietzsches Bedeutung für Foucaults grundlegende methodische Orientierung verkennt, kann man zu dem Ergebnis kommen, dass der theoretische Bezug auf Nietzsche erst nach der angeblichen ›Überwindung‹ der Wissens- und Diskursanalyse, also im Zeichen der späteren Machtanalytik, im Werk Foucaults eine »konstitutive Rolle« spiele (Gutmann 1998, 378). Den bisherigen Hinweisen auf das philosophische Erbe Nietzsches im Werk Foucaults mangelt es häufig an einem Bewusstsein dafür, dass es der in einem ganz bestimmten Sinne verstandene »Reiz alles Problematischen« (KSA 3, 350) ist, der Foucault bei Nietzsche fasziniert und den er in eine systematische Forschungsperspektive verwandelt. Auch wenn es schwer ist, die Heterogenität der Arbeiten Foucaults auf eine gemeinsame Formel zu bringen, so spricht vieles dafür, das Konzept und die Praxis der ›Problematisierung‹ als den ihnen gemeinsamen Gegenstand zu sehen: »Ich versuchte von Anfang an«, erinnert sich Foucault kurz vor seinem Tod, »den Prozeß der ›Problematisierung‹ zu analysieren – was heißt: Wie und warum bestimmte Dinge (Verhalten, Erscheinungen, Prozesse) zum Problem wurden. Warum wurden zum Beispiel bestimmte Verhaltensweisen als ›Wahnsinn‹ gekennzeichnet und klassifiziert, während ähnliche Formen in einem bestimmten historischen Augenblick völlig vernachlässigt wurden; dasselbe gilt für Verbrechen und Kriminalität, dieselbe Frage der Problematisierung gilt für die Sexualität« (VL 1983, 178) bzw., wie es im Kontext der späten Studien zur antiken Ethik heißt, für die »Lüste« und ihren »Gebrauch«.

»Warum diese ›Problematisierung‹?«, fasst Foucault die Stoßrichtung seiner Analysen zur antiken »ethischen Sorge« zusammen, die sich auf eine sehr spezifische Weise von der christlichen Begehrenshermeneutik unterscheidet. Mit dieser historischen Konstellation ist zugleich eines der großen Themen Nietzsches benannt: Ganz ähnlich wie dieser steigt auch Foucault von der Moderne durch das Christentum hindurch zur Antike zurück, ganz ähnlich wie Nietzsche war sich auch Foucault eines entscheidenden Bruchs zwischen antiker und christlicher Selbstproblematisierung bzw. Selbstkultur bewusst, ohne dass er deshalb doch die Kräfte des Dionysos gegen den »Gekreuzigten« mobilisierte. Foucault verzichtet völlig auf die obsessive antichristliche Polemik Nietzsches und schließt stattdessen an die zahllosen Vorschläge des Philosophen zur ›Problematisierung‹ solcher Dinge an, die so lange der Aufmerksamkeit der großen Theorie entschlüpften. Foucault versteht sich wie Nietzsche als philosophischer Mikrologe, als Analytiker der »kleinen Dinge« (KSA 6, 295).

Während Nietzsche für die meisten seiner Leser zum Gegenstand eines Kults wurde, entnahm ihm Foucault seine Methodologie, nämlich die ›Genealogie‹, sowie das Hauptgebiet seiner materialen Analysen. »Etwas für Arbeitsame«, überschrieb Nietzsche einen Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*, der ein zukünftiges Forschungsfeld umreißt (KSA 3, 378 f.), das sich Foucault wie kein zweiter zu eigen machte: »Wer jetzt aus den moralischen Dingen ein Studium machen will, eröffnet sich ein ungeheures Feld der Arbeit.« Nietzsche spricht mit Bedacht von »Dingen«, um von vornherein eine Verkürzung des Arbeitsfeldes auf die Rechtfertigung oder Kritik von Normen oder Geltungsansprüchen zu vermeiden. Praktiken, Wissensformen und Institutionen sind untrennbar mit einem Feld verbunden, das »alle Arten Passionen« umfasst, ihre »Vernunft« ebenso wie die in ihnen verkörperten »Wertschätzungen« und institutionellen Regulierungen: »wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit? Selbst eine vergleichende Geschichte des Rechtes, oder auch nur der Strafe, fehlt bisher vollständig.« (KSA 3, 379) Foucault wird sie schreiben. Auch für die »Erfahrungen über das Zusammenleben, zum Beispiel die Erfahrungen der Klöster« (ebd.) wird er sich interessieren, denn es stellt sich heraus, dass ausgerechnet die säkularen modernen Disziplinen an architektonische Formen und religiöse Praktiken des Christentums anknüpfen, so etwa die Zelle der Klöster und die mit ihrer Hilfe realisierte Form der Askese. »Alles, was bis jetzt die Menschen als ihre ›Existenz-Bedingungen‹ betrachtet haben [...] – ist diess schon zu Ende erforscht?« (Ebd.) Nein, wird Foucault antworten, und z. B. die Operationen einer Macht erforschen, die unscheinbar und minutiös zu

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_28

Werk geht, indem sie den tätigen Körper im Detail bearbeitet und auf ihn einen »fein abgestimmten Zwang« ausübt (ÜS, 175). Die Zugriffe dieser Macht, die ins Kleinste geht und keineswegs auf das Feld politisch-institutioneller Entscheidungen und ihrer Durchsetzung begrenzt ist (Ansell-Pearson 1991, 280), betreffen Bewegungen, Gesten, Haltungen, Schnelligkeiten und konstituieren so eine neue Sensibilität und Moralität, deren höchster Wert die Produktion der leistungsstarken Geste ist.

Foucault hat das Problem der Moral im Sinne Nietzsches stets auf die Verfahren bezogen, die ein bestimmtes Verhalten und einen bestimmten Subjekttyp hervorbringen. Die moralischen »Praktiken«, deren Analyse sein Interesse gilt, definieren nicht nur Verhaltensregeln, sondern erlauben den Menschen, »sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren« (GL, 18). Nietzsches Konzept der »Existenz-Bedingungen« greift Foucault mit seinem Begriff der »Existenzkünste« auf, die das Ergebnis von komplexen Praktiken oder »Übungen« (*askesis*) spiritueller (religiöser, philosophischer) oder disziplinärer Art sind. Die Kunst ist für Foucault im Übrigen kein Privileg der Künstler, sie gehört auch ins Feld der Politik, wo sie in der Form der ›Regierungskünste‹ auftritt, die nicht die Herrschaft über sich selbst, sondern die Führung ganzer Kollektive durch einen oder einige wenige bezeichnet. Das Thema der Pastoralmacht ist in Nietzsches Philosophie omnipräsent, insofern seine antipastorale Polemik gegen die »Herde« auf eine »große Politik« abzielt, die das Wohl der »Allzuvielen«, die Erhaltung der menschlichen Gattung aufs Spiel zu setzen bereit ist, um einen neuen Typ von Macht und Machthaber hervorzubringen.

Wie niemand sonst, hat Foucault versucht, die beiden großen ›Slogans‹ der Philosophie Nietzsches – der »Wille zur Macht« und der »Wille zur Wahrheit« – einer machthistorischen und wissensgeschichtlichen Bearbeitung zuzuführen. Nietzsches Fluch auf das Christentum gibt sich aus Foucaults Perspektive als die Einsicht in die historische Permanenz der pastoralen Machttechniken zu erkennen. Die Machtform des Pastorats vermag sich über alle Schübe der Säkularisierung und Modernisierung hinweg zu bewahren, weil sie einen ganz speziellen Modus der Individualisierung entwickelt, der in mancherlei Hinsicht das Problem der Massengesellschaften und ihrer Steuerung vorwegnimmt. Bereits die christlich-religiöse Individualisierung zielt auf das beliebige Individuum, das durch keinerlei Vorrechte vor anderen ausgezeichnet ist und in allen Aspekten seines täglichen Lebens der religiösen Überwachung und dem Zwang zur Veridiktion unterliegt. Wie Nietzsche interessiert sich Foucault wenig für die majestätischen Rituale einer in der Figur des Fürsten bzw. in der Institution des Staates verkörperten Macht, weil er die Verschränkung von Zwangsmechanismen und Erkenntnistechniken am Ort des Subjekts untersucht und wie Nietzsche im Christentum einen der großen Wegbereiter der epistemologischen Enthemmung der ›Wissenschaft vom Menschen‹ sieht. Zahllos sind die Aphorismen, in denen Nietzsche die christliche Diskursmaschine, die vielfältigen Anreize, die diese Religion schuf, um beliebige Individuen zu nötigen, von sich selbst und ihrem Begehren, den vielfältigen seelischen ›Krankheiten‹ zu sprechen, als den »Lehrmeister des *grossen Verdachtes*« (KSA 3, 13) auch für sein eigenes ›kritisches‹ Denken in Anspruch nimmt.

Wie für Nietzsche ist für Foucault der »Wert der Wahrheit« in einem diskursgeschichtlich präzisen Sinne zweifelhaft geworden: »Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe –, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal *in Frage zu stellen*...« (KSA 5, 401). Auch diesen Arbeitsauftrag aus der *Genealogie der Moral* übernimmt Foucault. In ausnahmslos allen seinen großen Studien geht es darum, den Wandlungen dieses ›Willens‹ auf die Spur zu kommen. Von Anfang an steht für Foucault fest, dass der »Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen« ein historisch variables Ausschließungssystem bildet, dessen Entstehung in Europa er auf die Zeit »zwischen Hesiod und Platon« (OD, 12) datiert, wobei für seine eigene Geschichte der Wahrheitsregime die Einsicht entscheidend ist, dass mit der »großen Platonischen Grenzziehung« die Geschichte des Willens zur Wahrheit keineswegs abgeschlossen ist und dass diese Geschichte – entgegen dem voluntaristischen Missverständnis, das in Nietzsches Formel lauert – die Unterscheidung verschiedener Ebenen erfordert, die neben den Begriffen und den Erkenntnisgegenständen auch die Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts sowie die »materiellen, technischen und instrumentellen Investitionen der Erkenntnis« umfassen (OD, 13). Für Foucault besteht die große Herausforderung Nietzsches in der Kritik des Willens zur Wahrheit, denn die übrigen Ausschließungssysteme – das Verbot, das auf bestimmten Reden oder Darstellungsformen lastet sowie die Ausgrenzung des Wahnsinns im Namen der Vernunft – werden immer schwächer und ungewisser. Dagegen wird der Wille zur Wahrheit »immer stärker, immer tiefer und un-

ausweichlicher. Und doch spricht man von ihm am wenigsten« (OD, 14).

Auch die Diskursanalyse Foucaults nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Feststellung Nietzsches, dass für alle bisherige Philosophie »Wahrheit gar nicht Problem sein *durfte*« (KSA 5, 401). Im ersten Vorlesungszyklus am Collège de France (1970–1971) widmet sich Foucault daher unter dem Titel *Über den Willen zum Wissen* einer systematisch durch Nietzsches Erkenntniskritik geprägten Genealogie des Willens zur Wahrheit. Ausgangspunkt dieser Genealogie ist die philosophische Hochschätzung der Wahrheit, die sich in der berühmten Eröffnung der *Metaphysik* des Aristoteles findet und die besagt, dass die Menschen »von Natur nach Wissen streben« (VL 1970/71, 19). Während Aristoteles dieses Streben (*oregontai*) nach Wissen und Wahrheit bereits an der Lust abliest, die uns die Sinneswahrnehmungen bereiten, macht Foucault deutlich, dass die Vorstellung einer Wahrheit, die sich dem Menschen ›von selbst‹ und daher anstrengungslos gibt, von all den Verfahren und Praktiken abstrahiert, die diesen Willen ›einpflanzen‹ und ausbilden. Seit Nietzsche besteht die philosophische Aufgabe darin, »die Geschichte der Wahrheit zu denken, ohne sich auf die Wahrheit zu stützen. In einem Element, in dem die Wahrheit nicht existiert« und das Nietzsche wahlweise Schein, Trieb oder Gewalt nennt. (VL 1970/71, 272)

Foucault zeigt, dass die in der griechischen Philosophie vorgenommene Bestimmung der Wahrheit als aussageförmige Erkenntnis gegen die Tragödie, gegen die Sophistik und gegen eine frühe Praxis des juristischen Urteils erfolgte. In allen drei Fällen wird die Metaphysik der Erkenntnis durch das »Thema eines überschreitenden, verbotenen, furchtbaren Wissens« (VL 1970/71, 31) in Frage gestellt: In der Tragödie, insofern der tragische Held keineswegs von Natur aus zum Wissen strebt, sondern das Wissen, das ihm zum Verhängnis wird (Ödipus), gerade meidet (VL 1970/71, 31); in der Sophistik, insofern sie den Zugang zum Wissen an einen Preis bindet und es in »das Spiel und die Zirkulation der Reichtümer und Güter eintreten« lässt (VL 1970/71, 33); vor Gericht, insofern die Wahrheit an die Bereitschaft geknüpft wird, ihr im Rahmen einer Probe die Stirn zu bieten (VL 1970/71, 104). In allen drei Fällen zielt Foucaults Genealogie auf eine Kritik am apophantischen Diskurs, dem zufolge wahr ist, was ausgesagt wird. Diese Kritik ist zum einen durch Marcel Detiennes Studie über die *Herren der Wahrheit im archaischen Griechenland* informiert. Detienne seinerseits bezieht sich im 1994 verfassten Vorwort zu seiner Studie auf Foucaults Inauguralvorlesung und das Projekt einer Genealogie der Wahrheit (Detienne 1967, 10). Zum anderen schließt Foucault an Heideggers berühmte Zurückweisung der Wahrheit als Übereinstimmung von Sache und Satz an (Heidegger 1967 [1930], 180). Allerdings weist er ausdrücklich eine ursprüngliche, prädiskursive »Öffnung« (VL 1970/71, 273) zur Wahrheit (*aletheia*) zurück und akzentuiert in seinem Vortrag an der McGill University von 1971 unter der Überschrift »Wie man die Geschichte der Wahrheit mit Nietzsche denken kann, ohne sich auf die Wahrheit zu stützen« (VL 1970/71, 259–281), die Materialität und Ereignishaftigkeit des Wahrsprechens sowie seine Verankerung in Affekt- und Rivalitätsbeziehungen. Im Anschluss an Nietzsches Untersuchungen zur christlichen Ausbildung eines ›lebensfeindlichen‹ Wahrsprechens, das u. a. in der institutionalisierten Beichtpraxis seinen Ausdruck findet und die Wahrheit für die Zwecke der »Selbstdisciplinierung, Selbstüberwachung, Selbstüberwindung« (KSA 5, 375) ausnutzt, erforscht Foucault in seinen materialen Arbeiten die institutionellen, dispositiven und apparativen Zwänge, unter denen das Wissen hervorgebracht wird und die seine Akzeptabilität gewährleisten.

Wie Nietzsche in der *Genealogie der Moral* stellt sich Foucault in seinen Vorlesungen am Collège de France die Frage nach der Bedeutung der »asketischen Ideale« (KSA 5, 339–412), die zum unbedingten Willen zur Wahrheit nötigen. In der ersten Vorlesung *Über den Willen zum Wissen* wird die Askese noch als eine wesentlich *repressive* Instanz beschrieben, die »den Standpunkt des Körpers« unterdrückt, die »Nützlichkeiten« und »Parteilichkeiten« der Erkenntnis tilgt und damit jene philosophische Idee einer Erkenntnis hervorbringt, »die sich als rein will« (VL 1970/71, 266). Zehn Jahre später, in seinen Vorlesungen zur *Hermeneutik des Subjekts*, wird die *askesis* zwar weiterhin als eine »Wahrheitspraxis« (VL 1981/82, 389) bestimmt, die darauf abzielt, das Subjekt an die Wahrheit zu binden. Sie gewinnt nun aber eine *produktive* Dimension: Die antike Askese »nimmt nicht etwas weg: Sie stattet aus, sie rüstet aus«, sie versetzt das Subjekt in die Lage, mit den unterschiedlichsten »Ereignissen des Lebens« zurechtzukommen (VL 1981/82, 393). Paradigma dieser Askese ist daher die »Ringkunst«, die darin besteht, »auf der Hut und gefaßt zu sein, also sich nicht umwerfen zu lassen, nicht schwächer zu sein als alle Stöße, die einem durch die Umstände oder die anderen versetzt werden« (VL 1981/82, 395). Damit integriert Foucault in diesen Begriff der Askese genau jene körper-

bezogenen Elemente, die die Wahrheitsaskese, deren Geschichte er in den Vorlesungen von 1970/71 untersucht, gerade auszuschließen versucht, indem sie das Wahre im ›natürlichen Erkenntnisstreben‹ und der Kontemplation verankert, die keiner irgendwie gearteten diskursiven Zurüstungen des Erkenntnissubjekts bedürfen.

Foucault bekräftigt in seiner Geschichte des Übergangs von den antiken zu den frühchristlichen Askeseformen eine Unterscheidung, mit der Nietzsche in der *Genealogie der Moral* einen »heiteren Asketismus«, dem auch die Philosophie ihre Existenz verdanke, vom ›düsteren‹ Asketismus der christlichen Priester unterscheidet. Während der philosophische Asketyp eine ethische Lebensführung ermöglichen soll, die auf eine aktive Form der Selbstbeherrschung und die Konstitution eines maßvollen Subjekts zielt, strebt die christliche Askespraxis den Zustand eines von allen Begierden gereinigten Subjekts an, also keineswegs bloß die Beseitigung eines Übermaßes an Begierden, sondern ihre vollständige Ausrottung. Nietzsches Satz, dass der priesterliche Asketismus »Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst« (KSA 5, 859), nimmt diese Unterscheidung Foucaults vorweg.

Nietzsche gibt Foucault nicht nur die Thematik seines Forschungsinteresses vor, er stellt ihm nicht nur wichtige Begriffe und Analyseinstrumentarien zur Verfügung, sondern stattet ihn auch mit dem Rüstzeug einer Genealogie aus, deren wesentliche Dimensionen Foucault selbst in dem einzigen größeren Aufsatz, den er Nietzsche gewidmet hat (»Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, DE II, 166–191), rekonstruiert. Mit dem Konzept der Genealogie wendet sich Nietzsche gegen die geschichtsphilosophische Unterstellung linearer Genesen, monotoner Teleologien und geistesgeschichtlicher Kausalitäten. Die Genealogie bewegt sich im Medium des »Urkundlichen« und des »Wirklich-Feststellbaren«, des »Wirklich-Dagewesenen« (KSA 5, 254). Foucault versteht sie daher als »eine mit erbitterter Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit«. Sie ist mit Dokumenten beschäftigt, mit »verwischten, zerkratzten, mehrmals überschriebenen Pergamenten« (DE II, 166) und lässt sich daher nicht auf eine bloße Geschichte der Machtsysteme reduzieren; sie ist vielmehr auf intrinsische Weise mit der Formierung des Wissens, das zur Ausübung der Macht benötigt wird, verbunden. Juristische Urteile, polizeiliche Maßnahmen, pädagogische Unterweisungen, Internierungen, Züchtigungen, Kontrollen und die Formen des körperlichen ›Drills‹, all die Praktiken des Strafens, von deren Analyse bereits Nietzsche ausging, um das Gebiet der ›Moralen‹ zu erkunden: Sie sind auch die zentralen Gegenstände der genealogischen Studien Foucaults.

Niemals geht es, wie das geläufige Verständnis von Genealogie und Archäologie suggeriert, darum, Macht und Wissen einander gegenüberzustellen und zu beschreiben, wie das eine das andere unterdrückt oder missbraucht. So wenig wie ein spezifisches Wissenselement außerhalb eines Systems spezifischer Regeln und Zwänge funktionieren kann, die es ›operabel‹ machen, so wenig kann ein Machtmechanismus seine Wirkung ohne den Umweg über spezifische Wissenssysteme oder Diskursformationen entfalten, deren Gesetz der Archäologe rekonstruiert. Foucault weist in seiner methodologischen Adaption Nietzsches im Rahmen seiner »Rio-Vorlesungen« darauf hin, dass Nietzsche mit dem Begriff der »Erfindung« (DE II, 676) seine Gegenstellung gegen alle Versuche markiert, die Entstehung von elementaren Kulturtechniken wie denen der Erkenntnis oder der Moral auf eine der Geschichte entzogene Notwendigkeit oder natürliche Einstellung zurückzuführen. So hat nach Nietzsche das Ideal keinen Ursprung: »Es ist erfunden und fabriziert worden; man hat es über eine Reihe kleiner Mechanismen erzeugt.« (DE II, 676) Archäologie und Genealogie verfahren mikrologisch: In der Diskursanalyse tritt an die Stelle der kulturell nobilitierten Einheiten des Buches, des Werks oder der Wissenschaft die auf den ersten Blick kaum wahrnehmbare und schwer definierbare Aussage, die keine Einheit, sondern eine Funktion ist und nur greifbar wird in den Strukturen, die sie erscheinen lässt. In der Machtanalyse verzichtet Foucault auf eine generelle Theorie der Macht, auf ihre Lokalisierung in der Figur des Souveräns oder des Staates oder ihre Verankerung in bestimmten sozialen Gruppen oder Klassen. Nicht der Frage, was die Macht ist und woher sie kommt, gilt Foucaults Interesse, sondern, wie sie ausgeübt wird.

Während es die Grundüberzeugung des Metaphysikers ist, dass die Dinge höchster Wertschätzung niemals aus ihrem Gegensatz entstanden sein können, weist der Genealoge nach, dass die Anfänge der guten und großen Dinge durchweg niederen Charakters und Schritt für Schritt aus kleinen, schäbigen Dingen hervorgegangen sind. So muss der Genealoge, um den Entstehungsherd der moralischen Wertungsgegensätze und Urteile aufzuspüren, zum Beispiel mit den Mitteln einer vergleichenden und ethnologisch ausgerichteten Rechtswissenschaft wie die von Nietzsche benutzte von Albert Hermann Post (Stingelin

1989, 126 ff.), die »Systeme von Grausamkeiten«, darunter in erster Linie die »alten Strafordnungen« (KSA 5, 295 f.), erforschen, mit denen es gelingt, bestimmte moralische Vorschriften und ›Ideen‹ unvergessbar zu machen.

Für seine eigene Geschichte des Strafens übernimmt Foucault Nietzsches Konzept der Systeme der Grausamkeit: Er beginnt seine Erzählung wie Nietzsche mit dem »Fest der Martern« (ÜS, 44) – »an der Strafe ist so viel *Festliches*!« (KSA 5, 302) – und kontrastiert sie mit einer anderen Abrichtungsform des Menschen – der Disziplin und ihren Dressurtechniken –, die den Körper einem infinitesimalen Zwang aussetzen, der ihn paradoxerweise stärkt bzw. leistungsfähiger macht, statt ihn wie im Rahmen des souveränen Strafschauspiels zu terrorisieren und in bestimmten Hinrichtungsritualen einer infinitesimalen Zerteilung auszusetzen. Beide Straftechnologien, so unterschiedlichen Zwecken sie auch dienen, kommen doch in dem einen Punkt überein, dass sie den Körper – zu seinem Schaden oder zu seinem Nutzen – in eine Zielscheibe der Macht verwandeln. In beiden Fällen gibt es so etwas wie eine totale Besetzung des Körpers durch eine Macht, die allerdings sehr unterschiedliche Zwecke verfolgt.

Wenn Foucault dem Disziplinarmodell der Macht in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität die sogenannten Sicherheitsdispositive gegenüberstellt, dann hat selbst diese Konstellation ein Pendant in Nietzsches Genealogie der Strafmechanismen und Strafzwecke. Weder das Gesetz noch die Disziplin schöpfen die Ausübungsformen der Macht aus: Während es die wesentliche Funktion der Disziplin ist, alles zu unterbinden, sogar und vor allem die Kleinigkeit, zielen die Sicherheitsdispositive darauf ab, den Punkt zu erfassen, »an dem die Dinge sich ereignen, seien sie nun wünschenswert oder nicht« (VL 1978/79, 75). Die Sicherheitsdispositive greifen steuernd in eine Realität ein, die niemals vollständig mit dem Gesetz oder gar der disziplinären Vorschrift in Übereinstimmung gebracht werden kann. Mit dem Liberalismus dringt ein quasi-anarchisches Element in die Regierungskünste ein, das besagt: »Die Leute gewähren lassen, die Dinge geschehen, die Dinge laufen lassen, *laisser faire*« (VL 1977/78, 77). Selbst der Kampf gegen das unvermeidliche Verbrechen hat dort seine Grenze, wo die Kosten der Strafverfolgung bzw. des *law enforcement* den gesellschaftlichen Nutzen übersteigen: »Die Gesellschaft hat kein unbegrenztes Bedürfnis nach Konformität. Die Gesellschaft braucht sich keineswegs einem erschöpfenden Disziplinarsystem zu unterwerfen. Einer Gesellschaft geht es mit einer bestimmten Rate von Gesetzesverstößen gut, und es ginge ihr schlecht, wenn sie diese Rate unbegrenzt verringern wollte« (VL 1978/79, 354). Diese ökonomische Perspektive auf Verbrechen und Strafe war Foucault bereits von Nietzsche her bekannt, der in der *Genealogie der Moral* seinen Überblick über die Formen, »unter denen die Strafe in der Geschichte auftaucht«, mit der Ankündigung eines »Jenseits des Rechts« abschließt: »Es wäre ein *Machtbewusstsein* der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie gibt – ihren Schädiger *straflos* zu lassen. ›Was gehen mich eigentlich meine Schmarotzer an?, dürfte sie dann sprechen. Mögen sie leben und gedeihen: dazu bin ich noch stark genug!« (KSA 5, 309).

Literatur

Ansell-Pearson, Keith: The significance of Michel Foucaults reading of Nietzsche. Power, the subject and political theory. In: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 267–283.

Detienne, Marcel: Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris 1994 (1967).

Gutmann, Thomas: Nietzsches »Wille zur Macht« im Werk Michel Foucaults. In: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 377–419.

Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1967, 177–202.

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 3. München/Berlin/New York 1988, 343–651 (KSA 3).

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. München/Berlin/New York 1988, 245–412 (KSA 5).

Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 6. München/Berlin/New York 1988, 255–374 (KSA 6).

Stingelin, Martin: Der Körper als Schauplatz der Historie. Albert Hermann Post, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault. In: *Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse* 31 (1989), 119–131.

Friedrich Balke

29 Martin Heidegger

In seinem letzten Interview sagt Foucault: »Heidegger ist für mich immer der wesentliche Philosoph gewesen. [...] Mein ganzes philosophisches Werden ist durch meine Lektüre Heideggers bestimmt worden« (DE IV, 867 f.). Es ist allerdings umstritten, ob diese Aussage wörtlich zu verstehen ist und ob Foucault als ›heimlicher‹ Heideggerianer zu gelten hat. Einerseits ist betont worden: »Sein Werk steht nicht im Schatten Heideggers« (Saar 2003, 439). Andererseits heißt es auch, Foucault spreche selbst da, wo er Hölderlin oder Nietzsche behandele, eigentlich von Heidegger (Babich, 35).

Foucault wuchs in einem von Phänomenologie und Existenzialismus geprägten Frankreich auf (s. Kap. 31), beide stark beeinflusst vom Denken Heideggers. Die Rezeption Heideggers in Frankreich ist im Wesentlichen durch einen Sammelband mit wichtigen Aufsätzen 1938 markiert, darunter einige Kapitel aus *Sein und Zeit* (Heidegger 1938). Die bis heute anhaltende intensive Rezeption Heideggers in Frankreich macht ihn für manche Beobachter sogar zum »französischen Philosophen« (Rockmore 2000).

Man weiß durch biographische Zeugnisse, dass der junge Foucault Heidegger studiert hat (Pinguet 1991). Foucault war mit der deutschen Philosophie allgemein gut vertraut. In seiner 1954 veröffentlichten Einleitung zur französischen Übersetzung von Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* erwähnt Foucault Heidegger allerdings mit keinem Wort, obwohl dieser für Binswangers »Daseinsanalyse« eine zentrale Autorität darstellte. Die ersten Erwähnungen Heideggers finden sich bei Foucault erst im Jahr 1966.

In seinem 1966 publizierten Werk *Die Ordnung der Dinge* führt Foucault die Konstitution der »Archäologie der Humanwissenschaften« mit einer Philosophie des endlichen Menschen parallel. Die moderne Endlichkeit des Menschen ist für Foucault die einer metaphysiklosen Zeit. In diesem Zusammenhang fällt Heideggers Name: im Hinweis auf die Erfahrung des Denkens aus dem Ungedachten (OD, 402). Der Mensch ist zur Analytik der Endlichkeit aufgerufen, weil er sich nicht in der Unendlichkeit des Denkens aus den Positivitäten seiner Existenz befreien kann. Die Philosophie ist keine privilegierte Erkenntnis mehr, sondern wird im »Ende der Metaphysik« zur »kulturellen Episode« (OD, 383). Wie um von Heidegger'schen Ausdrücken auf Heidegger selbst zu verweisen, schreibt Foucault: »Der Mensch und das Ungedachte sind auf archäologischer Ebene Zeitgenossen«, sowie: »Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken« (OD, 393 f.).

Foucault folgert weiter: »In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken« (OD, 414), um wie Heidegger das Denken in Absetzung von dem, was die Wissenschaften machen, zu bestimmen. Die Humanwissenschaften richten sich für Foucault in der Distanz vom Sein des Menschen ein. »Der Gegenstand der Humanwissenschaften ist also nicht die [...] Sprache, es ist jenes Wesen, das vom Innern der Sprache, durch die es umgeben ist, sich beim Sprechen den Sinn der Wörter oder der von ihm gesprochenen Sätze repräsentiert und sich schließlich die Repräsentation der Sprache selbst gibt« (OD, 423).

Wie bei Heidegger ist für Foucault Wahrheit nichts Anzutreffendes, sondern etwas Verborgenes, anders als bei Heidegger liegt diese Verborgenheit allerdings bei Foucault als offene Herrschaft zutage. Was Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) als den Gegensatz von »Verlorenheit an das Man« und »Eigentlichkeit« charakterisierte, kennzeichnet auch Foucaults Arbeit, selbst wenn er die Dimension des Unverstellten nicht mehr als freizulegendes Feld eines reinen Ausdrucks auffasst (WG, 8, 13). Für Foucault ist der Bereich geltender Wahrheit durch keine noch so dramatische Geste abzuschaffen oder zu verlassen, weswegen seine Analysen ihren aporetischen Charakter bewusst bekennen können, und ihn nicht wie bei Heidegger als Schicksal ausweisen müssen (Schneider 2000).

Früh schon wurde Heidegger als Abstoßungspunkt für Foucault dargestellt (Dreyfus/Rabinow 1987, 62–65, 123–127), dem es um eine noch radikalere Kritik am rationalen Denken geht und der darum über die hermeneutische Ontologie Heideggers hinauswill. Was dieser im Rückzug aus der verstellten Denkwelt von Wissenschaft und Technik für die Philosophie retten will, stellt für ein Denken der positiven Verstreuung von Wahrheit wie bei Foucault keine Option dar. Er will sich in das hermeneutische Dilemma, die Sprache dessen sprechen zu müssen, was überwunden werden soll, nicht verwickeln, geht deshalb in seinen späten Arbeiten strikt genealogisch-historisch vor und sieht auch in seiner Machttheorie keine Möglichkeit vor, sein eigenes Sprechen der allgemeinen Historizität zu entziehen (ebd., 154 f.).

Die Nähe zwischen Heidegger und Foucault kann über ontologische oder geschichtsphilosophische Parallelen etabliert werden. Allerdings muss man die gänzlich verschiedenen Situationen und Einsätze beider Denker berücksichtigen und darf weder Foucault

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_29

als metaphysikkritischen Philosophen hervorheben, noch Heidegger als Postmodernen avant la lettre feiern (vgl. aber White 1999, 321). Eher noch können am Begriff der »Endlichkeit« Heideggers und Foucaults Philosophien enggeführt werden (Forst 1990). Foucaults »Entexistentialisierung« des Heidegger'schen »›Man‹, in dem der Tod verdrängt, die Freiheit geopfert und die Individualität absorbiert wird«, führe diesen – so Forst – am Beispiel der antiken Ethik zu einer Philosophie »nicht-normierter Selbstverhältnisse«, die sicher nicht Heideggers Anliegen war, die aber das Denken der Endlichkeit als »das Denken des Unvermittelbaren, Unversöhnlichen, Zerrissenen und Zerbrechlichen, des Unverfügbaren, des Einmaligen, des Diskontinuierlichen« in der Nachfolge Heideggers erneuere (ebd., 169, 180).

Anker dieser Interpretation Foucaults als einem Heidegger thematisch verpflichteten Denker ist die Stelle aus dem 9. Kapitel von *Die Ordnung der Dinge*, wo unter dem Stichwort der Endlichkeit die philosophische Unmöglichkeit der Anthropologie exponiert wird, gerade angesichts der methodischen und inhaltlichen Fruchtbarkeit der Humanwissenschaften.

Aus den bei Foucault auffindbaren Bezugnahmen auf Heidegger wie aus der bislang erschienenen Literatur dazu lässt sich erkennen, dass Heidegger für Foucault offensichtlich ein Denker in der Nähe seines eigenen Denkens war. Den »Heidegger-Effekt« bei Foucault zu messen (Meschonnic 1990), bleibt eine Aufgabe der Interpretation des gesamten Werkes, nicht einzelner Stellen der Bezugnahme. Die Einordnung Foucaults und Heideggers in das Arbeitsfeld der philosophischen Phänomenologie (Visker 1991; Levy 1996) ist vermutlich eine hilfreiche Hypothese, auch wenn sie nur in relativ großem Abstand zu den Werken beider Denker plausibel gemacht werden kann.

Literatur

Babich, Babette: A philosophical shock: Foucault reading Nietzsche, reading Heidegger. In: Carlos Prado (Hg.): *Foucault's Legacy*. London/New York 2009, 19–41.

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

Forst, Rainer: Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 146–186.

Heidegger, Martin: *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris 1938.

Levy, Neil: The Prehistory of Archaeology. Heidegger and the early Foucault. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 27 (1996), 157–175.

Meschonnic, Henri: *Le langage Heidegger*. Paris 1990.

Pinguet, Maurice: Die Lehrjahre. In: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991, 41–50.

Rockmore, Tom: *Heidegger und die französische Philosophie*. Lüneburg 2000.

Saar, Martin: Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum. In: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2003, 434–440.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion. In: *Internationale Zs. für Philosophie* 1 (2000), 5–17.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucault und Heidegger. In: Marcus S. Kleiner (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt a. M./New York 2001, 224–238.

Visker, Rudi: From Foucault to Heidegger: a one-way-ticket? In: *Research in Phenomenology* 21 (1991), 116–140.

White, Stephen K.: Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen Philosophie. In: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung*. Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a. M. 1990.

Ulrich Johannes Schneider

30 Georges Canguilhem

In der jungen Universität der Nachkriegszeit, die bestrebt war, sich von der französischen akademischen Tradition abzusetzen, hat Georges Canguilhem (1904–1995) eine maßgebliche Rolle bei der Ausbildung der neueren Generationen von Philosophen gespielt. Vor allem hat er als unverzichtbarer Bezugspunkt all denjenigen gedient, die zwar die Autonomie des philosophischen Urteils nicht unbedingt geleugnet, jedoch das Angewiesensein der Rationalität auf ihre Äußerlichkeit und damit ihren notwendigen historischen und geographischen Charakter hervorgehoben haben (vgl. Paltrinieri 2012, 26 ff.). Gegen Anthropologismen marxistischer, phänomenologischer oder freudianischer Prägung, die versucht haben, die Unendlichkeit des Cogito durch den *konkreten* Menschen als höhere sinnstiftende Instanz zu ersetzen, wusste Canguilhem – mehr auf der Ebene der tiefen Inspiration und der operativen Umsetzung in Bezug auf spezifische Probleme als auf jener der Absichtserklärungen – die Traditionen Hegels, Nietzsches und der Lebensphilosophie zu vertreten, sofern sie in der Kritik am anthropologischen Reduktionismus übereinstimmen. Eng verbunden mit Jean Hyppolite, hat Canguilhem, dessen Werk bald das Interesse Louis Althussers und Jacques Lacans weckte, einen wesentlichen Einfluss auf Autoren wie Pierre Bourdieu, Robert Castel, Gilles Deleuze und Jacques Derrida ausgeübt (vgl. Erdur 2018, 35 ff.).

Als Nachfolger Gaston Bachelards wurde Canguilhem 1955 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie und Wissenschaftsgeschichte und Direktor des Instituts für Geschichte und Philosophie der Wissenschaft und der Technologie an der Sorbonne. In den Fußstapfen von Bachelard, Jean Cavaillès, Alexandre Koyré wusste er insbesondere die Erbschaft der französischen Tradition der Historischen Epistemologie anzutreten, die er auf ihr ursprünglich privilegiertes Verhältnis zu den Lebenswissenschaften zurückführte. Obwohl Canguilhem eine außergewöhnliche Figur im intellektuellen Universum der Nachkriegszeit in Frankreich darstellte, fand seine Ausbildung im Wesentlichen vor dem Krieg, mitten in der Dritten Republik, statt. Seine aktive Rolle im französischen Widerstand hinderte ihn nicht daran, 1951 am Sterbebett seines ehemaligen Lehrers Alain, der Verfechter eines pazifistischen Radikalismus war, zu verweilen (vgl. Braunstein 2011, 104 ff.). An Émile Chartrier bewunderte er insbesondere dessen Festhalten an einer Philosophie des Urteils als freier, schöpferischer Akt des menschlichen Geistes in seiner grundsätzlichen praktischen Natur (vgl. Canguilhem 1952, 434; Roth 2013, 55 ff.).

Aufgrund der Generationskluft, die zwischen Canguilhem und Foucault besteht, ist die Konfrontation ihrer jeweiligen Werke miteinander umso bedeutender. Canguilhem war Berichterstatter von Foucaults *thèse principale: Wahnsinn und Gesellschaft* (1961); 1967 verteidigte er in einer Aufsehen erregenden Besprechung Foucault gegen die Attacken von phänomenologischer und marxistischer Seite, die ihm die Veröffentlichung von *Die Ordnung der Dinge* einbrachte (vgl. Canguilhem 1967). Foucaults Studie über die Entstehung der modernen positiven Medizin, *Die Geburt der Klinik*, eröffnete die Reihe »Galien« des PUF-Verlages, die Canguilhem leitete, sie wurde aber nicht von dessen Direktor in Auftrag gegeben. Der letzte Text, dem Foucault sein Imprimatur verlieh, »Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft« (DE IV, 943–959), stellt eine leichte Überarbeitung seiner Einführung in Canguilhems Medizinthese *Das Normale und das Pathologische* dar, die er 1978 anlässlich ihrer amerikanischen Übersetzung verfasste.

Die in Frankreich fortlaufende Veröffentlichung seines Gesamtwerks hat es gestattet, das Denken Canguilhems in seiner ganzen philosophischen Prägnanz wieder zu erfassen. So wurde es möglich, sein Werk mit dem von Foucault auf Augenhöhe zu konfrontieren. In einem Gespräch mit Gérard Raulet im Jahr 1983 hob Foucault die entscheidende Rolle hervor, die für ihn die Historische Epistemologie und insbesondere Canguilhem gespielt haben. Foucault zählt sich zu den zahlreichen Schülern Canguilhems, die weder Marxisten noch Freudianer, noch Strukturalisten gewesen sind. Ihn interessierte aufgrund seiner Lektüre Nietzsches am Anfang der 1950er Jahre insbesondere die Möglichkeit, mit Canguilhem und der französischen Tradition der *histoire des sciences* eine Geschichte des Wissens, der Vernunft und der Rationalität zu denken (vgl. DE IV, 527 f.; Kelm 2015, 68–75). Während die Wissenschaftshistoriker in Frankreich sich allerdings vorwiegend für die Konstitution eines wissenschaftlichen Gegenstandes interessierten, stand im Mittelpunkt seines Werkes seit seiner ersten Untersuchung über den Wahnsinn die für die moderne Anthropologie grundlegende Frage, wie es dazu kommen konnte, dass das menschliche Subjekt sich selbst zum Objekt eines möglichen Wissens gemacht habe (vgl. DE IV, 536).

In der Krise »des Status und der Rolle des Wissens« (DE IV, 945), die die 1960er Jahre in Frankreich kennzeichnete und die sich unter anderem auch in einer

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_30

Krise der Universität niederschlug, nahm die Historische Epistemologie eine grundlegende Bedeutung an. Beginnend mit Saint-Simon und Comte hatte die *histoire des sciences* in Frankreich sozusagen die kritische Aufgabe der Aufklärung übernommen, indem sie Formen und Stand der Rationalität aus der Perspektive einer allgemeinen Geschichte der Gesellschaften betrachtete. Ähnlich haben Koyré, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem im 20. Jh. im Hinblick auf konkrete Fragen der Wissenschaftsgeschichte eine »rationale Kritik der Rationalität« (DE IV, 533) ausgearbeitet, die mit derjenigen vergleichbar ist, die in Deutschland von der Frankfurter Schule entwickelt wurde (vgl. DE IV, 948). So erklärt sich, dass die Historische Epistemologie, insbesondere in der Form, die ihr Canguilhem verlieh, eine grundlegende Stellung in den zeitgenössischen Debatten der französischen Philosophie einnehmen konnte. Verallgemeinernd kann man sagen, dass sie gleichsam auf die Krise des westlichen Universalismus reagierte, die in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s aus den Erfahrungen des Krieges, des Totalitarismus und des Kolonialismus hervorging (vgl. DE IV, 948 f.). Angesichts der wachsenden Bedeutung der wissenschaftlichen und technologischen Rationalität in den Produktions- und Kontrollsystemen moderner Massendemokratien haben sowohl Foucault als auch Canguilhem in dieser Hinsicht eine grundlegende kritische *Wachsamkeit* auszuüben gewusst (für den Begriff der »vigilance« vgl. Canguilhem 1967, 48 f.; Canguilhem 1980, 38 ff.).

Die Historische Epistemologie Canguilhems zeichnet sich speziell durch das Projekt aus, die Frage nach der Wahrheit vom Standpunkt des Lebens aus und nicht mehr des Subjekts zu stellen. Canguilhem erhebt dadurch aus der Sicht Foucaults eine Reihe von Fragen, deren erste große Formulierungen die *Kritik der Urteilskraft* und die *Phänomenologie des Geistes* gewesen sind (vgl. DE IV, 958). Vor allem stellt Canguilhem das privilegierte Verhältnis zur Biologie wieder her, die bereits im Zentrum der positivistischen Wissenschaftsgeschichte Auguste Comtes stand. Canguilhem fasst das Leben allerdings so radikal als *formation de formes* auf (vgl. Canguilhem 1965, 19), oder gar als die nicht vollzogene Vermittlung zwischen dem Wert und dem Mechanischen, aus der allererst Erfahrung und Geschichte hervorgehen (vgl. Canguilhem 1947a), dass er es jeglicher biologistischen Verengung oder schlichten Biokratie von Grund auf entzieht (vgl. Balzaretti 2018, 501 ff. und 556 ff.; zu Canguilhems Begriff des Lebens auch: Muhle 2013, 79 ff.; Ebke 2012, 223 ff.; Ebke 2017, 17). Gegen die gesamte Tradition der Historischen Epistemologie von Comte bis zu Bachelard und Brunschvicg vertritt Canguilhem einen radikalen Dualismus zwischen Wissenschaft und Technik, Physiologie und Pathologie und die Auffassung von einer unendlichen Kluft zwischen Organismus und Mechanismus (vgl. Canguilhem 1966, 122; Canguilhem 1965, 205). Im direkten Anschluss daran behauptet er außerdem den positiven Charakter der Negativität als *nihil privativum*, als reale Entgegensetzung und nicht als logischen Widerspruch, sei es als *Pathologisches, Anormales* (vgl. Canguilhem 1965, 303; Canguilhem 1966, 111), sei es als Primat des Lebendigen (»vivant«) gegenüber sowohl dem Erlebnis (»vécu«) als auch dem Leben (vgl. Canguilhem 1965, 15–22), sei es als *Irrtum*, *Gegen-Wissenschaft* (vgl. Canguilhem 1971). Aus dieser Philosophie des Lebens ergibt sich ein Denken der nicht verabsolutierten Differenz, die mit höherer politischer Verantwortung sich immer im Horizont der Vorwegnahme der absoluten Einheit des Lebens auch dem Risiko der eigenen, vitalen Existenz stellt (vgl. Balzaretti 2018, 610 ff.; Macherey 2016, 8).

Die Frage nach der Grundlage der Rationalität ist somit nicht mehr von der Untersuchung über die aktuellen Bedingungen ihrer Existenz zu trennen; die kantische Kluft zwischen Ich und Selbst führt zur *Erschöpfung* (»épuisement«) eines Cogito, das notwendigerweise an seine Grenzen zurückgeführt wird (vgl. Canguilhem 1967, 209 ff.; DE IV, 945 f.). Die Geschichte und Geographie des rationalen Denkens erfordert, den Status und die Rolle des Wissens zu hinterfragen; die Wissenschaft muss in ihrem Verhältnis zum Vorwissenschaftlichen und Nichtwissenschaftlichen, zur Einbildungskraft und zu menschlichen Praktiken sowie zur Technik hinterfragt werden (vgl. Canguilhem 1965, 15; DE IV, 946). Im Rahmen einer Radikalisierung der Phänomenologie Husserls zwingt die Krise des westlichen Projekts der universellen Entfaltung der Vernunft dazu, – so Foucault – die Positivität der Wissenschaft auf ihren konstituierenden Kern zu verweisen (vgl. DE IV, 947 f.). Der Vorwurf, die Geschichte auf die Natur zu reduzieren (Sartre, Piaget), wendet sich somit gegen jede Form des Naturalismus, sei er in der Natur oder in der Geschichte begründet, die das Fundamentale mit dem Empirischen verwechselt (vgl. Canguilhem 1967, 22). Die Mythologie einer Vernunft, die glaubte, sie könne sich zu positivem Wissen entwickeln, ist auf Natur und Gewalt zurückverwiesen, deren Opfer die Vernunft in dem Moment wird, in dem sie den Anspruch erhebt, alles zu beherrschen und naturalisieren.

Canguilhems und Foucaults Kritik an den Normalisierungsapparaten und -effekten stellt somit viel mehr als nur die einfache Behauptung des kulturellen Relativismus oder bloß eine generische Denunziation des sozialen Konformismus dar; in der Amphibolie zwischen Fakten und Werten des Begriffs ›normal‹ zielt sie auf die willkürliche Vereinigung von Wissenschaft und Technik, Wissen und Macht, Biologie und Politik im modernen Anthropologismus ebenso wie auf den intrinsischen Instrumentalismus, der der Reduktion sozialer Normen auf ihre positive Sedimentation zugrunde liegt. Darüber hinaus verweist sie in ihrem Kern auf die grundlegende Ausschlussstruktur der modernen Macht der biologistischen, humanwissenschaftlichen Norm, die Foucault mit seiner These eines notwendigen Umschlagens der Biopolitik in eine Thanatopolitik, d. h. eine Politik des Todes im Blick hatte (vgl. Balzaretti 2018, 475 ff.; Balzaretti 2020).

Die unterschiedlichen Lösungsansätze, die Canguilhem und Foucault anbieten, in Anlehnung an dieselbe Denktradition und bei einer gemeinsam geteilten Grundproblematik, stellen allerdings eine Reihe offener Fragen. Auf welche Ebene soll man sich stellen, um dem Vormarsch der neuen Logik des ›Normalen‹ zu begegnen, die die modernen *Neologismen* Biologie, Soziologie, Psychologie, Anthropologie mit sich bringen? Soll man mit Canguilhem eine *philosophie biologique* programmatisch verfechten und somit die Erkenntnis und die Technik wieder in die allgemeine Entwicklung des Lebens im Sinne einer allgemeinen Organologie einführen (vgl. Canguilhem 1947b; Canguilhem 1965, 205)? Oder vielmehr mit Foucault, gegen alle Positivität, eine Archäologie der Grenzen als *Gegen-Wissenschaft* (»contre-science«) und radikale *Bestreitung* (»contestation«) entwickeln (vgl. OD, 453 ff.)? Soll man, wie Foucault, statt das Leben vor den Entgleisungen der Technik zu schützen, den tiefen ›Mortalismus‹ hervorheben, der dem gesamten Vitalismus zugrunde liegt (GK, 159), und die Versuchung anprangern, eine Metaphysik des Lebens zu gründen, die der anthropologischen Episteme des 19. Jh.s angeboren ist (OD, 383)?

Soll man darüber hinaus der *Erschöpfung* des Cogito mit einer Analyse der Herausbildung von Konzepten begegnen, die der spezifischen Normativität der Wissenschaft als ein auf Wahrhaftigkeit intern ausgerichtetes Unterfangen treu bleibt und daher die kritische Legitimität des Begriffs der Ideologie einfordert (vgl. Canguilhem 1971 und 1977, 10, 34 ff.)? Oder vielmehr mit einer Genealogie des Wissens, die den Diskurs der Wahrheit wie einen jeden Diskurs auf der Ebene der Positivität behandelt, die ihn ermöglicht (vgl. DE I, 887 ff.; AdW, 269 ff.)? Wie soll man die kritische Wachsamkeit ausüben, zu der die Philosophen in jeder Epoche Anlass haben? Durch die *Überwachung* eines irreduziblen Selbst, das jenseits der Unterscheidung zwischen *Struktur und Subjekt* und immer auf eigenes Risiko und eigene Gefahr in seinem Handeln auf eine mögliche Einheit des Lebens vorgreift? Oder durch eine Ethik der etho-poetischen Existenz und des Gebrauchs der Lüste, die das Subjekt der Disziplinartechnologien von den Zwängen der biopolitischen Maximierung des Lebens befreien soll (vgl. Balzaretti 2018, 646 ff.)?

Literatur

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist 2018.

Balzaretti, Ugo: Remythisierung des *corpus mysticum* – Eric Voegelin und Michel Foucault: Rassismus zwischen Biologismus und Irrationalismus. In: Mario Marino (Hg.): *Körper, Leibideen und politische Gemeinschaft. ›Rasse‹ und Rassismus aus der Sicht der Philosophischen Anthropologie*. Nordhausen 2020, 245–289.

Braunstein, Jean-François: À la découverte d'un ›Canguilhem perdu‹. In: Georges Canguilhem: *Œuvres complètes*. Bd. I. Paris 2011, 101–137.

Canguilhem, Georges: Discours à la distribution des prix du Lycée de Charleville (1930). In: *Œuvres complètes*. Bd. I. Paris 2011, 306–312.

Canguilhem, Georges: Milieu et normes de l'homme au travail. À propos d'un livre récent de Georges Friedmann. In: *Œuvres complètes*. Bd. IV. Paris 2015, 291–306. (1947a)

Canguilhem, Georges: Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique. In: *Œuvres complètes*. Bd. IV. Paris 2015, 307–20. (1947b)

Canguilhem, Georges: *Die Erkenntnis des Lebens*. Berlin 2009 (frz. 1965).

Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische*. Berlin 2013 (frz. 1966).

Canguilhem, Georges: Tod des Menschen oder Ende des Cogito. In: *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens.* Hg. von Marcelo Marques. Tübingen 1988, 17–49 (frz. 1967).

Canguilhem, Georges: De la science et de la contre-science (1971). In: *Œuvres complètes*. Bd. V. Paris 2018, 403–410.

Canguilhem, Georges: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* [1977]. Paris ^{2}1988.

Canguilhem, Georges: Gehirn und Denken. In: *Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-Epistemologische Untersuchungen*. Hg. von Gerd Hermann. Tübingen 1989, 7–40 (frz. 1980).

Canguilhem, Georges: *Œuvres complètes.* Paris 2011–.

Ebke, Thomas*: Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*. Berlin 2012.

Ebke, Thomas: Prismatische Brechungen und epistemologi-

sche Mimesis. Philosophie und Geschichte der Wissenschaften vom Leben nach Georges Canguilhem. In: Georges Canguilhem: *Regulation und Leben.* Berlin 2017, 7–67.
Erdur, Onur: *Die epistemologischen Jahre. Philosophie und Biologie in Frankreich (1960–1980)*. Zürich 2018.
Kelm, Holden: *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*. Berlin/München/Boston 2015.
Macherey, Pierre: Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault, Vortrag vom 1. Juni 2016 anlässlich der Tagung »Michel Foucault et la subjectivation« (Université Paris-Est Créteil). In: https://michel-foucault.com/2017/03/29/subjectivite-et-normativite-chez-canguilhem-et-foucault-2016/ (23.12.2019).
Muhle, Maria: *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem* [2008]. München ^{2}2013.
Paltrinieri, Luca: *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris 2012.
Schmidgen, Henning: Fehlformen des Wissens. In: Georges Canguilhem: *Die Herausbildung des Reflexbegriffs*. Paderborn 2008, 7–57.
Roth, Xavier: *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926–1939)*. Paris 2013.
Talcott, Samuel: *Georges Canguilhem and the Problem of Error*. Cham 2019.

Ugo Balzaretti

B Zeitgenössische Bezüge in Frankreich

31 Phänomenologie und Existenzialismus

Foucault war anfangs geprägt von Phänomenologie und Existenzialismus, wie man an den frühen Werken der 1950er Jahre noch ablesen kann. Er hat diesen Einfluss später in mehreren Interviews eingeräumt und sich zugleich von der Formationsphase seines Denkens abgesetzt. Aber selbst wenn sich Foucault früh gegen die philosophischen Implikationen von Phänomenologie und Existenzialismus wendet, insbesondere gegen die Annahme einer Sinnstiftung durch das Subjekt, fällt sein Bild eines der wichtigsten Protagonisten, Maurice Merleau-Ponty, eher freundlich aus. Mit Jean-Paul Sartre allerdings verband ihn nur eine gelegentliche politische Allianz, die über die grundlegende philosophische Abneigung (die gegenseitig war) nicht hinwegtäuscht.

Foucaults erste Arbeit war 1954 eine längere Einleitung zu einem Text über Traum und Existenz des Schweizer Psychoanalytikers Ludwig Binswanger (DE I, 107–174). In diesem Text ist das existenzialphilosophische Vokabular vorherrschend, etwa bei Begriffen wie ›Angst‹ und ›Existenz‹. Der junge, noch nicht dreißigjährige Foucault schließt überdies seine Überlegungen explizit an Sartre an, wenn er den Traum vom Imaginären absetzt; er verweist auch auf den deutschen Philosophen und Arzt Karl Jaspers und dessen Arbeiten zur Psychopathologie. Foucault erweist sich so als ein in der Phänomenologie und der zeitgenössischen Existenzialphilosophie geschulter Denker, der den Menschen als das »Subjekt des Traumes« in einer »Anthropologie der Imagination« erfassen will, welche »das Werden und die Totalität der Existenz selber« betrifft (vgl. DE I, 124, 145, 148, 163).

Anders als wenig später der Anthropologe Claude Lévi-Strauss in seiner Schrift *Das wilde Denken*, findet die Absetzbewegung vom phänomenologischen und existenzialistischen Vokabular bei Foucault eher stillschweigend statt. Lévi-Strauss polemisiert gegen Sartre im Bewusstsein einer alternativen Methode (Lévi-Strauss 1968, 282–310) und schreibt etwa: »In unserer Perspektive steht infolgedessen das Ich nicht stärker im Gegensatz zum anderen als der Mensch zur Welt: die Wahrheiten, die man durch den Menschen hindurch erfahren hat, gehören ›zur Welt‹ und sind aus diesem Grund bedeutsam« (ebd., 285). Dem hätte Foucault sicher zustimmen können, wie er überhaupt gegen das Interpretieren in der Philosophie den Imperativ der Forschung nicht anders als Lévi-Strauss geltend macht. Während aber Lévi-Strauss durch strukturale Analysen ein Feld des Wissens neu ordnen wollte, das durch Begriffe wie ›Rasse‹ und ›Stämme‹, durch Kategorien wie ›Natur‹ und ›Kultur‹ besetzt war, war Foucaults Kampffeld die Ideengeschichte, die er als Diskursanalyse zu präzisieren versuchte, auch um Kategorien wie ›Werk‹, ›Autor‹ und ›Zeitgeist‹ zu verabschieden.

Dieser Ansatz zeigt sich bereits in *Die Geburt der Klinik* (1963). Foucaults Geschichte »des ärztlichen Blicks« handelt vom Wissen der Medizin und seinen Voraussetzungen in Theorie und Praxis. Sie handelt von Leben und Tod bzw. vom Leben und Sterben als Vorgängen, die zu einer bestimmten historischen Zeit mit dem Körper als einem erforschbaren Geschehenszusammenhang identifiziert werden. Damit führt Foucault einerseits eine philosophische Überlegung fort, die vor ihm und zu seiner Zeit vielfach ausformuliert wurde, nicht zuletzt im existenzialistischen Zusammenhang: der Tod als Gesichtspunkt der Philosophie. Andererseits wird Foucaults Meditation über Leben und Sterben eng am historischen Material der Medizingeschichte durchgeführt, das man üblicherweise nicht heranzog.

Es besteht zwischen Foucault und den phänomenologischen bzw. existenzialistischen Denkern eine Spannung zwischen einer gewissen thematischen Nähe und radikaler methodischer Divergenz. Schon bei Martin Heidegger (s. Kap. 29), aber auch Sartre, findet man beispielsweise die von Foucault entwickelte These, dass wahres Wissen nur aus der Perspektive des To-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_31

des möglich ist. Allerdings behauptet Sartre in *Das Sein und das Nichts* (Sartre 1993, 457–538) einen vollständigen Gegensatz von Leben und Sterben, und einen durchgängigen Antagonismus beider. Denn Leben heißt bei ihm Freiheit und besteht darin, sich denjenigen Festlegungen immer wieder zu entziehen, die der eigenen Sehnsucht nach Definition und dem Begehren des anderen nach Objektivierung entsprechen.

Dabei stellen die Begriffe des Körpers und des Todes für Sartre Grenzen des Bewusstseins dar, etwas, was sich gerade nicht denken lässt: mein Leib, mein Tod. Das ist nicht Foucaults Thema. Für Foucault findet Leben und Sterben nicht in wissenschaftsfernen philosophischen Reflexionen einer Nachkriegs-Moral statt, sondern beispielsweise im therapeutischen Diskurs des 18. und 19. Jh.s. Sartres Philosophie ist reich an Analysen des Verhaltens, wie sie im Alltagsleben zu beobachten sind, während Foucaults Werk allgemeine und komplexe Wissensstrukturen zusammen mit entsprechenden Verhaltensweisen (des Arztes, des Wissenschaftlers allgemein, des Juristen, des Politikers) thematisiert.

Die Einschätzungen der Beziehung Foucaults zu Phänomenologie und Existenzialismus (Rödig 1997; Flynn 1997/2005; Schneider 2007) sind abhängig von den Schriften, die aus der Fülle der vorliegenden Werke auf beiden Seiten herangezogen werden. Dabei ist man vielfach auf implizit Mitgemeintes verwiesen, etwa wenn man behaupten möchte, Foucault hätte gegen Ende von *Die Ordnung der Dinge* explizit gegen Husserl, Sartre und Merleau-Ponty argumentiert, die Namen aber schließlich getilgt (Eribon 1991, 244; Lebrun 1991). Selbst wenn die Phänomenologie als im anthropologischen Denken verhaftet dargestellt wird (OD, 305), lässt sich daraus nicht ohne weiteres eine programmatische philosophische Differenz herauslesen. Die Behauptung einer solchen Differenz findet sich bei Foucault allerdings vielfach außerhalb der großen Werke.

Alle Versuche nämlich, das Verhältnis Foucaults zu den zeitgenössischen Strömungen der Phänomenologie und des Existenzialismus näher zu bestimmen, können sich auf Äußerungen in Interviews beziehen. Foucault lag offenbar daran, sowohl die zunächst unreflektierte Nähe, vor allem aber seinen absichtlichen Bruch herauszustellen. Behauptungen der Nähe lesen sich so: »Wir alle sind geprägt von der Phänomenologie, von der Analyse der dem Erleben innewohnenden Bedeutung, des in Wahrnehmung und Geschichte enthaltenen Sinns«. Oder: »Wir [haben] uns intensiv mit den Bedingungen der Entstehung von Sinn beschäftigt« (DE I, 771 f.). Bzw. »Ich bin philosophisch in einem Klima aufgewachsen, das durch Phänomenologie und Existenzialismus geprägt war. Das heißt durch Formen der Reflexion, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Erleben standen und sich darauf stützten« (DE III, 481).

Die Auskunft über den Bruch mit dieser Philosophie liest sich so: »Was ich zurückgewiesen habe, bestand genau darin, dass man sich vorweg eine Theorie des Subjekts bildet [...] und dann ausgehend von dieser Theorie des Subjekts zu der Fragestellung gelangt, wie beispielsweise eine bestimmte Form der Erkenntnis möglich sei« (DE IV, 888). Interessanterweise sieht Foucault in der Phänomenologie nicht nur eine falsch orientierte, sondern auch eine zum Scheitern verurteilte Philosophie, weil sie mit anonym generiertem Sinn (wie etwa im wissenschaftlichen Wissen) nicht umgehen konnte:

> Es wurde deutlich, dass die Phänomenologie nicht fähig war, [...] den Sinneffekten Rechnung zu tragen, die durch eine Struktur linguistischer Art hervorgebracht werden konnten, eine Struktur, in die das Subjekt im Sinne der Phänomenologie nicht als Sinnstifter eingriff. Und da war es ganz natürlich, dass sich die phänomenologische Angetraute [d. i. die Philosophie] wegen ihrer Unfähigkeit, über die Sprache zu sprechen, disqualifizierte. (DE IV, 526)

Foucault wurde vor allem in späten Jahren oft über seine Anfänge befragt und hat die »Sackgassen« der phänomenologischen und existenzialistischen Philosophien in diesem Sinne gerne bezeichnet (DE IV, 51–119, 521–555).

Das insgesamt negative Bild der zeitgenössischen Philosophie seiner Frühzeit hellt sich bei Foucault nur dann gelegentlich auf, wenn er auf Maurice Merleau-Ponty zu sprechen kommt, den 1961 gestorbenen Philosophen und Mitstreiter Sartres. Auf Merleau-Ponty verweist Foucault in den frühen Jahren als Psychologen und als phänomenologischen Sinn-Philosophen (DE I, 209, 489, 995). Bei Merleau-Ponty hatte der junge Foucault 1947 und 1949 Vorlesungen an der Sorbonne gehört. Sein Philosophieren war zentral auf den Leib abgestellt, er hat die Analyse der Bewusstseinsvorgänge über die »Wahrnehmung« an die Welt der Körper und ihre Interaktionen gebunden. In der Phänomenologie Merleau-Pontys werden alle welthaltigen Erfahrungen des Menschen unter den grundsätzlichen Vorbehalt von Geburt und Tod gestellt, die Endlichkeit wird als Verhalten analysiert. Gleichzeitig

dient diese in der Philosophie eröffnete Fülle von lebensweltlichen Beziehungen zuletzt einer Selbstversicherung des reflektierenden Ich.

Unstreitig gibt es Analogien zwischen dem Werk und dem Engagement von Merleau-Ponty und Foucault, angefangen von der gesuchten Verbindung zwischen Geist und Körper, über die Auseinandersetzung mit Kunst und dem Phänomen des Sichtbaren bis hin zum politischen Engagement, das beide nach einer gewissen Phase der Verbindung mit den kommunistischen Idealen zu einem tiefen Bruch mit einer dogmatisch-revolutionären Praxis brachte (Waldenfels 1983, 142 ff.; Bermes 1998, 115–159). Aber es bleibt letztlich ein Unterschied im Ansatz bestehen, den man nur als einen Unterschied zwischen der Philosophie des Geistes und des Bewusstseins und einer Philosophie des Wissens und der Erfahrung bezeichnen kann.

Stärker prononciert und zugleich mehrfach überzeichnet war der Gegensatz zwischen Jean-Paul Sartre und Foucault, der nur im praktisch-politischen Kontext seine gelegentliche, aber kurzfristige Befriedung fand. Schon an das Erscheinen von Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (1966) schloss sich ein kurzer und heftiger Schlagabtausch mit Sartre an, in dem beide nicht mit starken Worten sparten. Sartre warf Foucault vor, in seiner Epochenskizzierung das historische Element auf die Feststellung von Gleichzeitigkeiten reduziert zu haben; er nannte Foucaults Werk »anti-historisch« und das »letzte Bollwerk der Bourgeoisie«, ein allzusehr erwartetes Buch (worauf der Erfolg selbst hinweise), das nicht im Widerspruch zu den bestehenden Verhältnissen aufgefasst werden könne und nichts zur Veränderung dieser Verhältnisse beitrage (Schiwy 1984, 212–217).

Foucault selbst antwortete Sartre und holte zum Gegenschlag aus, indem er Sartres Werk *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) als Schlussstein der bürgerlichen Kultur bezeichnete, als Summe des 19. Jh.s (DE I, 845–853). Sartre wird von Foucault später noch rundum abgelehnt (DE III, 840). Dass Foucault 1972 mit Sartre gemeinsam auf die Straße ging, um eine verbotene maoistische Zeitschrift zu verteilen, rechtfertigte Foucault damit, dass er sich geändert habe, Sartre jedoch auch (DE II, 375). Das verbesserte wechselseitige Verständnis war sicher eher persönlich als philosophisch.

Gerade im Bereich des Politischen bestand ein weiterer starker Gegensatz zwischen Foucault und Sartre. Sartre engagierte sich für Meinungsfreiheit, für den Frieden in der Welt und gegen die koloniale und postkoloniale Unterdrückung. Er bekannte aber 1977, dass seine Rolle sich gewandelt habe und dass er sich einer neuen Funktionsbestimmung der eigenen Rede öffnen müsse. Gegen Ende des langen Gesprächs kommt er auf die Funktion des »klassischen Intellektuellen« zu sprechen, den er selber verkörpert habe. Sartre spricht vom »ständigen Widerspruch zwischen universellem Wissen und der praktischen, einzelnen oder partikulären Nutzung dieses Wissens« (Astruc/Contat 1978, 81). Nach der Erfahrung von 1968 ist für Sartre ein »neuer Intellektueller« möglich. Dieser Intellektuelle »geht mit den Massen« (ebd., 84). Der Intellektuelle ist bei Sartre im Grunde eine schizophrene Persönlichkeit, die darauf hoffen muss, dass die Massen wissen, was sie von ihm fordern können.

Bei Foucault gibt es nicht, wie noch bei Sartre, eine insgeheim geführte Sprache Hegels, keine weltgeschichtliche Entwicklung und also keine Rede von der Verantwortung, die auf dem Intellektuellen lastet. Vielmehr gilt: »Als Intellektueller will ich weder Prophezeiungen machen noch den Moralisten spielen« (DE III, 115). Bei Foucault geht es um den Einsatz eines Wissens, um die Partizipation an einer erweiterten Kommunikation, in welcher die Philosophen nicht privilegiert sein können (DE II, 382–393). Aus dem Philosophen wird bei Foucault nicht deshalb ein Intellektueller, weil er sich selbst das Recht zur Intervention anmaßt. Nur als Historiker – und insofern als »spezifischer Intellektueller« (DE II, 382–393) – gewinnt der Philosoph den Anspruch der Kritik zurück, ein unendliches und zugleich übergangsreiches Sprechen zu äußern, das zwischen Denken und der Erfahrung vermittelt und immer wieder neue Festlegungen braucht.

Literatur

Astruc, Alexandre/Contat, Michel: *Sartre. Ein Film*. Reinbek bei Hamburg 1978 (frz. 1977).

Bermes, Christian: *Maurice Merleau-Ponty*. Hamburg 1998.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Flynn, Thomas R.: *Sartre, Foucault, and Historical Reason*. Bd. 1: *Toward an Existentialist Theory of History*. Chicago 1997; Bd. 2: *A Poststructuralist Mapping of History*. Chicago 2005.

Lebrun, Gérard: Zur Phänomenologie in der *Ordnung der Dinge*. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 15–38.

Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M. 1968.

Rödig, Andrea: *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*. Freiburg i. Br. 1997.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg 1993 (frz. 1943).

Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie* [1969]. Reinbek bei Hamburg [2]1984.
Schneider, Ulrich Johannes: Sartre and Foucault matching each other: What History meant for both of them. In: *History and Theory* 46 (2007), 272–280.
Schneider, Ulrich Johannes: Michel Foucault – Der Körper und die Körper. In: Emmanuel Alloa/Thomas Bedorf/Christian Grüny/Tobias N. Klass (Hg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen 2019, 294–306.
Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M. 1983.

Ulrich Johannes Schneider

32 Strukturalismus

Michel Foucaults Verhältnis zum Strukturalismus schwankt zwischen Ambivalenz und Polemik. Foucaults Werk ist – auch im deutschen Sprachraum – früh im Kontext der strukturalistischen Bewegung wahrgenommen worden: Einflussreiche Monographien bzw. Anthologien wie *Der französische Strukturalismus* (vgl. Schiwy 1969, 80–85 und 203–207) oder *Antworten der Strukturalisten* (vgl. Reif 1973, 143–184) führten ihn selbstverständlich auf den von Roman Jakobson, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss und Roland Barthes gesäumten Gemeinplatz; auf der berühmten Karikatur »Le dejeuner sur l'herbe structuraliste« von Maurice Henry aus der *Quinzaine littéraire* vom Juli 1967 bildet er zusammen mit Lacan, Lévi-Strauss und Barthes den mit Baströckchen geschürzten Stamm jener Ende der 1960er Jahre in Mode gekommenen Denker, die den bösen Blick ethnologischen Befremdetseins auf die eigene Gesellschaft richteten (vgl. Barthes 1978, 159). Äußerungen wie: »Wenn man die menschliche Sprache analysiert, stößt man nicht auf die Natur, das Wesen oder die Freiheit des Menschen. Stattdessen stößt man auf unbewusste Strukturen, die uns beherrschen, ohne dass wir es bemerkten oder wollten und ohne dass dabei jemals von unserer Freiheit oder unserem Bewusstsein die Rede wäre; und diese Strukturen entscheiden über das Schicksal, in dessen Rahmen wir sprechen« (DE I, 841), erweckten im Zusammenspiel mit seinen Büchern *Die Ordnung der Dinge* (dazu kritisch Wahl 1981b) und *Archäologie des Wissens* den trügerischen Eindruck, als teile Foucault mit dem Strukturalismus den Gegenstand (sprachlich analysierbare Strukturen), die Methode (die Linguistik) und die sich daraus ergebende radikale Subjektkritik (vgl. Revel 2008, 124–125). Zur Hochzeit des Strukturalismus, 1967 als dessen »Hohepriester« bezeichnet, kleidete Foucault sich allerdings in die Allegorie des »Chorknaben«: »Sagen wir, ich habe die Schelle geläutet, die Gläubigen knien nieder, die Ungläubigen sind in Geschrei ausgebrochen. Aber die Messe hat schon vor langer Zeit begonnen. Das wahre Mysterium habe nicht ich vollzogen. Ich bin nur ein unschuldiger Beobachter in weißem Chorhemd, so sehe ich die Dinge« (DE I, 744–745). François Dosse jedenfalls hat die Geschichte von Michel Foucaults Werk weitgehend parallel zur Geschichte der strukturalistischen Bewegung geschrieben (vgl. Dosse 1996 und 1997).

Demgegenüber steht Foucaults mit zusehends schneidenderer Schärfe vorgetragene Selbstverwahrung gegen dieses Etikett. Ausdrücklich beugt Foucault in der »Einleitung« zur *Archäologie des Wissens* dem möglichen Missverständnis vor, es handle sich bei diesem method(olog)ischen Projekt um »die Übertragung einer strukturalistischen Methode, die ihren Beweis in anderen Feldern der Analyse geliefert hat, auf das Gebiet der Geschichte und insbesondere der Geschichte der Erkenntnisse« (AW, 27). Und die Schwelle des Übergangs von der Archäologie zur Genealogie versiegelte Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France mit einer in Ironie gehüllten barschen Absage: »Und nun mögen jene, deren Sprache arm ist und die sich an dem Klang von Wörtern berauschen, sagen, daß das Strukturalismus ist« (ODis, 44).

Tatsächlich teilt – selbst der frühe – Foucault mit der strukturalistischen Bewegung weder deren wichtigste Begriffe noch deren (Tiefen-)Hermeneutik. Weder in der archäologischen noch in der genealogischen Spielart untersucht seine Diskursanalyse die ›doppelte Artikulation‹ des sprachlichen bzw. semiologischen Bedeutungsgefüges zwischen ›Signifikant‹ und ›Signifikat‹, das sich nach dem ›Zwei-Achsen-Modell‹ von ›Paradigma‹ und ›Syntagma‹ im Allgemeinen, mit Hilfe der tropologischen Struktur von ›Metapher‹ und ›Metonymie‹ im Besonderen analysieren ließe (die konziseste und wirkungsmächtigste Darstellung bei Barthes 1983). Allerdings sollten noch das Bedingungsverhältnis zwischen Episteme und Epoche in *Die Ordnung der Dinge* wie die Anlehnung an eine – vermeintlich – linguistische Terminologie in *Archäologie des Wissens* den Verdacht nähren, bei Foucault handle es sich um einen – wenn auch verkappten – Strukturalisten.

Gegen die strukturalistische Hermeneutik und ihre Neigung zum unhistorischen Transzendentalismus hat Foucault im Fall der Diskursivitätsbegründer »Nietzsche, Freud, Marx« das – in seinen Schriften zur Literatur herausgearbeitete und methodisch erprobte – Moment der Selbstimplikation ins Feld geführt, durch das sich das starre hierarchische Verhältnis vergegenständlichter Objekt- und vergegenständlichender Metasprache – unabdingbare Voraussetzung der »strukturalistischen Tätigkeit« (Barthes 1969) – in Frage gestellt sieht. Wo der Strukturalismus bei diesem starren Verhältnis stehen bleibt, fällt er hinter Nietzsches, Freuds und Marx' Revolution der »Art und Weise, wie Zeichen generell gedeutet werden können«, ihre Reflexivität zurück: »Ich frage mich, ob man nicht sagen könnte, Freud, Nietzsche und Marx hätten uns, als sie uns in eine Interpretationsaufgabe

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_32

verwickelten, die sich endlos in sich selbst spiegelt, mit diesen Spiegeln umstellt, die uns jene Bilder zurückwerfen, deren unheilbare Wunden unseren heutigen Narzissmus bilden« (DE I, 730).

Doch obwohl Foucault diese Kritik mit der method(olog)isch reflektierten Absetzbewegung der Dekonstruktion und der strukturalen Poetik rund um die *Tel Quel*-Gruppe teilt, die als Kennzeichen des (Übergangs zum) Poststrukturalismus gelten könnte, ist zu gegebener Zeit seine Polemik gegen Roland Barthes und Jacques Derrida nicht weniger heftig. Von Derrida wurde sie durch die Streitschrift »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« provoziert (s. Kap. 36), in der er Foucault implizit des unreflektierten Strukturalismus bezichtigt. Foucaults Antwort zeigt gleichzeitig, dass dort, wo bei Jacques Derrida und Roland Barthes an die Stelle des Verhältnisses zwischen Objekt- und Metasprache der Begriff der ›Schrift‹ bzw. des ›Schreibens‹ (*écriture*) tritt – der für Foucault geradezu »die Einsicht in das Verschwinden des Autors« verstellt (DE I, 1010) –, für Foucault die Geschichte einsteht: Literarizität versus Historizität. Gegenstand der historischen Kritik der Genealogie konnten nicht länger nur Zeichen im Allgemeinen, die Sprache im Besonderen sein – eine Ausschließlichkeit, die den Strukturalismus in seinem Selbstverständnis auszeichnet (vgl. Wahl 1981a, 11) –, wiewohl sie eine symptomatologische Lektüre übte; sie analysiert gleichzeitig Strategien, als deren Teil sie ihre eigene Tätigkeit versteht. So trat an die Stelle der ›Episteme‹ (s. Kap. 55) – die ihrerseits weder ›System‹ noch ›Struktur‹ waren – das Konzept des ›Dispositivs‹ (s. Kap. 53): War jenes ein diskursives Dispositiv, so umfasst dieses auch, was Foucault in *Archäologie des Wissens* versuchshalber noch »nichtdiskursive Formationen« genannt hat, also auch Institutionen, administrative Maßnahmen, architektonische Einrichtungen etc. (vgl. Revel 2002, 24–27). Gegenüber dem Strukturalismus und seinem Glauben »an die absolute Existenz der Zeichen« (DE I, 737) tritt für die Genealogie damit die Gewaltsamkeit jeder Interpretation, ihre Willkür in den Vordergrund, die der Geschichte als Abfolge von Ereignissen – für Foucault »die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses; der Verlust der Macht; die Übernahme eines Wortschatzes, der nun gegen seine bisherigen Benutzer gewendet wird; die Schwächung einer Herrschaft, die sich selbst vergiftet, während eine andere noch verdeckt auf den Plan tritt« (DE II, 180) – ein gänzlich unstrukturalistisches Gesicht verleiht. Die Literatur war allerdings gleichzeitig der Ort der Wiederannäherung zwischen Barthes und Foucault, der 1975/76 erfolgreich dessen Berufung auf den Lehrstuhl für Literatursemiologie am Collège de France betreiben sollte (vgl. Eribon 1998b).

Selbst die Reverenz, die Foucault in seiner Antrittsvorlesung Georges Dumézil als Lehrmeister erweist, zeugt von seiner Ambivalenz gegenüber der strukturalistischen Methode, die Dumézil ausdrücklich für seine Analyse der »dreiteiligen Ideologie« der Herrscher-, der Krieger- und der Fruchtbarkeitsfunktion in der indoeuropäischen Mythologie in Anspruch genommen hat (vgl. Eribon 1998b; Balke 2006). Foucault konstruiert einen Strukturalismus ohne »Strukturalismus« – für ihn letztlich nur eine »kleine Episode [...] dieses großen Phänomens des Formalismus im 20. Jahrhundert« (DE IV, 524) –, wenn er Dumézil die Lektion zuschreibt, »die innere Ökonomie eines Diskurses ganz anders zu analysieren als mit den Methoden der traditionellen Exegese oder des linguistischen Formalismus; er hat mich gelehrt, durch Vergleiche das System der funktionellen Korrelationen zwischen Diskursen zu etablieren; er hat mich gelehrt, die Transformationen eines Diskurses und die Beziehungen zur Institution zu beschreiben« (ODis, 44–45).

Literatur

Balke, Friedrich: Die Maske des Kriegers. Foucault, Dumézil und das Problem der Souveränität. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 80 (2006), 128–170.

Barthes, Roland: Die strukturalistische Tätigkeit. In: Schiwy 1969, 153–158 (frz. 1963).

Barthes, Roland: *Über mich selbst*. München 1978 (frz. 1975).

Barthes, Roland: *Elemente der Semiologie*. Frankfurt a. M. 1983 (frz. 1964).

Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 1: *Das Feld des Zeichens, 1945–1966*. Hamburg 1996 (frz. 1991).

Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 2: *Die Zeichen der Zeit, 1967–1991*. Hamburg 1997 (frz. 1991).

Eribon, Didier: Die Dumézilsche Abstammungslinie (Foucault und Dumézil III). In: Ders.: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998a, 150–171 (frz. 1994).

Eribon, Didier: Das Spiel der Literatur (Foucault und Barthes). In: Ders.: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998b, 216–235 (frz. 1994).

Reif, Adelbert (Hg.): *Antworten der Strukturalisten: Roland Barthes, Michel Foucault, François Jacob, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss*. Hamburg 1973.

Revel, Judith: *Le vocabulaire de Foucault*. Paris 2002.

Revel, Judith: Structure/structuralisme. In: Dies.: *Dictionnaire Foucault*. Paris 2008, 124–127.

Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*. Reinbek bei Hamburg 1969.

Wahl, François (Hg.): *Einführung in den Strukturalismus*. Frankfurt a. M. 1981a (frz. 1968).
Wahl, François: Einführung. In: Ders. 1981, 7–12 (frz. 1968). (1981a)
Wahl, François: Gibt es eine strukturalistische Episteme? Oder von einer Philosophie diesseits des Strukturalismus: Michel Foucault. In: Ders. 1981, 327–408 und 455–468 (frz. 1968). (1981b)

Martin Stingelin

33 Louis Althusser

Biographische und geistesgeschichtliche Wirkungstheorien hat der Wissenschaftstheoretiker und -historiker Foucault stets abgelehnt. Nach einem besonderen Einfluss auf seine Arbeit und nach möglichen persönlichen Gründen für eine intellektuelle Dankesschuld befragt, verneinte er 1982 beides und rang sich schließlich zu der lakonischen Formulierung »ich war der Schüler von Althusser« (DE IV, 646) durch. Ein Schüler des marxistischen Philosophen Louis Althusser (1918–1990) war Foucault in der Tat in formaler Hinsicht als Student an der École Normale Supérieure (ENS) in der Rue d'Ulm. In einer kleinen Studiengruppe wird er von dem mit der Aufgabe eines *agrégé répétiteur* Beauftragten Althusser auf den *concours d'agrégation* vorbereitet. Daraus erwächst eine kontinuierliche, über Jahrzehnte andauernde freundschaftliche Beziehung. Nimmt man hinzu, wer zusammen mit Foucault oder später bei Althusser studierte (die Reihe reicht von Jacques Derrida bis zu Régis Debray), wird deutlich, dass diese Freundschaft in das Netzwerk der akademischen Eliten im fußläufig abzuschreitenden Pariser Intellektuellenmilieu der Zeit vor und nach 1968 eingewoben war.

Die Geschichte dieser Beziehung lässt sich in fünf Phasen gliedern: die Zeit zwischen 1948 und 1955 an der ENS, in der Foucault als Student, Lehrbeauftragter und kurzzeitiger Genosse in der Parteizelle der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF) zu finden ist, deren Mitglied Althusser zeitlebens war; 1961 bis 1966 (nach den Auslandsaufenthalten Foucaults in Schweden, Polen und Deutschland), charakterisiert durch die Rezeption strukturalistischer Linguistik und die gemeinsame Kritik an den sogenannten humanistischen Philosophien; 1966 bis 1975, gekennzeichnet zum einen durch die Differenz in der Einschätzung der Bedeutung von Marx und des Marxismus in *Für Marx* (1965) und *Das Kapital lesen* (1965) von Althusser und in *Les mots et les choses* (OD) von Foucault, zum zweiten durch unterschiedliche politische Konzepte und Aktivitäten nach dem Pariser Mai 1968; die Jahre zwischen 1975 bis 1980, in denen Foucault zunächst in *Surveiller et punir* (ÜS) das von Althusser in *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (1970/76) entwickelte Staats- und Politikverständnis zurückwies und dann seine Kritik an der Unterdrückung in den sozialistischen Ländern verschärfte, während Althusser vergeblich versuchte, Einfluss auf die Politik der KPF zu nehmen; schließlich gehörte Foucault zu denjenigen, die Althusser regelmäßig in der psychiatrischen Klinik und später zu Hause besuchen, nachdem dieser 1980 in einem Anfall geistiger Umnachtung seine Frau getötet hatte.

Althusser erkannte rasch die außergewöhnliche Begabung seines Studenten und förderte ihn entschieden. So empfahl er ihn für eine universitäre Assistentenstelle und vermittelte die erste Buchpublikation, die 1954 erschienene Studie *Maladie mentale et personalité* (F 1968), die Foucault ihm in »Dankbarkeit und Freundschaft« widmete. Er bewegte ihn dazu, in die KPF einzutreten und akzeptierte den bald erfolgenden Austritt. Althussers Autobiographie (Althusser 1993) lässt erkennen, dass er die suizidalen Tendenzen und Depressionen Foucaults in der Zeit an der ENS als verbindende Leiderfahrungen wahrnahm, die allerdings auf unterschiedliche Ursachen zurückzuführen waren: zum einen auf Althussers traumatische Erlebnisse in langjähriger Kriegsgefangenschaft und bei Foucault auf die stigmatisierende Homosexualität. Trotz der Schülerschaft entwickelte sich Foucault nicht zum Marxisten. Ihn trennte vor allem die intensive Rezeption Nietzsches von Althusser. Nietzsche galt nach der Darstellung des einflussreichen ungarischen Marxisten und Späthegelianers Georg Lukács (1885–1971) als geistiger Wegbereiter des Faschismus und war deshalb indiskutabel. Während Foucault seinen Antihegelianismus an Nietzsche schulte, so Althusser den seinen an Machiavelli, Spinoza und Rousseau.

Als Foucault nach seiner Rückkehr nach Frankreich 1961 seine Thèse für das Doktorat unter dem Titel *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (WG) veröffentlichte und ihr zwei Jahre später *Naissance de la clinique* (GK) folgen ließ, wertete Althusser beide Werke als originelle, bahnbrechende historische Studien zum Verhältnis von Gesellschaft und Wissen, in denen das marxistische Basis-Überbau-Schema samt seiner Hauptprobleme, der kausalen Determination und der Geschichtsteleologie, überwunden schien. Sie stützten durch ihren Materialreichtum seine epistemologisch ausgerichteten Marxlektüren (Althusser 1968; 1972), die auf eine selbstreflexive marxistische »Theorie der Erkenntnisproduktion« abzielten, und stärkten aus seiner Sicht die materialistische These, dass »das ›Denken‹ ein eigenes Realitätssystem auf der Basis der realen Welt einer gegebenen geschichtlichen Gesellschaft« (Althusser 1972, 53) sei. Darüber hinaus deutete er Foucaults Arbeiten als einen erfolgversprechenden Weg, »die Geschichte zu begreifen als eine ständig unterbrochene Geschichte tiefgreifender Diskontinuitäten« (ebd., 57). Anders als das reduktionistische Ge-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_33

schichtsverständnis des Parteimarxismus erlaube Foucaults Arbeitsweise, die Althusser scharfsinnig als »Archäologie einer Wissenschaft« (Eribon 1998, 325) bezeichnete, die Darstellung komplexer Verflechtungen heterogen erscheinender gesellschaftlicher Ebenen. Seinerseits teilte Foucault noch 1969, als er mit *L'archéologie du savoir* (AW) schon nach neuen methodischen Wegen suchte, Althussers wissenschaftshistorische Charakterisierung des Marx'schen *Kapitals* als »logische Analyse des Realen« (DE I, 1047). Die Arbeiten beider in dieser Phase einte die Ablehnung des Subjekts als Leitkategorie. Es blieb dennoch im Zentrum ihres Interesses, so wenn Althusser provokativ das Subjekt als einen Effekt der Ideologie bezeichnete, oder Foucault in seiner Diskurstheorie von einer Subjektposition bzw. Autorposition spricht (s. Kap. 48).

> Dieser Charakter des Subjekts, dass es nicht fundamental und nicht ursprünglich ist, stellt, glaube ich, den Punkt dar, der all jenen gemein ist, die man Strukturalisten genannt hat, und der bei der vorangehenden Generation oder ihren Vertretern eine so große Irritation ausgelöst hat. Es ist richtig, dass [...] in den Arbeiten von Althusser und in dem, was ich selbst auf meine Weise zu zeigen versucht habe, wir alle in dem Punkt übereinstimmen, dass man nicht vom Subjekt ausgehen sollte, [...] sondern dass das Subjekt selbst eine Genese hat. (DE III, 742; auch DE IV, 65)

Das so gefasste Subjekt verliert die Funktion, Totalität, Kohärenz und Sinn seiner Handlungen zu garantieren, eine Aufgabe, die in Foucaults Theorie der Diskurs und bei Althusser die Geschichte übernimmt (s. Kap. 52).

In dieser Phase rückte bei Foucault stärker das Verhältnis diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken in den Vordergrund. Wie Althussers auf die ›Materialität‹ der Institutionen ausgerichtete Ideologietheorie lief auch Foucaults Versuch, die aussagenorientierte Diskursanalyse »mit nicht diskursiven Praktiken in Beziehung [zu] setzen, die sie umgeben und ihnen als allgemeines Element dienen« (AW, 224), auf eine funktionale Beschreibung gesellschaftlicher Ordnungen hinaus. Wenn er diese Praktiken »in den Gesellschaftsformen, Produktionsverhältnissen, Klassenkämpfen« (DE II, 608) verortete, dann war er zumindest in den Jahren zwischen *Les mots et les choses* und *Surveiller et punir* nicht weit von dem entfernt, was in der Marxismusversion Althussers mit den Kategorien ›Gesellschaft‹, ›Ökonomie‹ und ›Politik‹ beschrieben wurde. Auffällig ist allerdings, dass er von ihm weder die Theorie des (revolutionären) Wandels noch einen der Begriffe vom »epistemologischen Bruch« und der »Überdeterminierung« über die Re-Interpretation des Widerspruchs, der Dialektik (Althusser 1968) und der Ideologie bis zur staatsphilosophischen Konzeption der Ideologischen Staatsapparate (Althusser 1977) übernahm. Mehr noch: In *Les mots et les choses* bestreitet Foucault die von Althusser vorgenommene Unterscheidung zwischen dem ›ideologischen‹ Marx der Frühschriften und dem ›wissenschaftlichen‹ Marx des *Kapital* und damit den Innovationscharakter und die Aktualität der marxistischen Politischen Ökonomie. Der Marxismus ruhe, wie er zugespitzt formulierte, »im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser« (OD, 320).

Am Ende seines direkten politischen Engagements gegen die staatliche Gesundheits- und Justizpolitik greift Foucault in *Surveiller et punir* 1975 den Marxismus nun auch als politische Theorie an. Er wendet sich Althussers viel beachtetem Entwurf *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (Althusser 1977) zu, in dem dieser die Formen direkter und indirekter Klassenherrschaft im Rückgriff auf Antonio Gramsci (1891–1937) zu unterscheiden und die Rolle der beherrschten Subjekte zu bestimmen sucht. Ihm stellte Foucault eine eng am historischen Material entwickelte Theorie der Mikrophysik der Macht entgegen. Ihr Zentrum bildete nicht die Analyse äußerer Unterwerfung, sondern die Beschreibung der Machteffekte modernen Wissens vom Menschen, von den Überwachungs- und Strafprozeduren, die in sozialistischen Gesellschaften ebenso erzeugt werden wie in kapitalistischen.

In den heftigen politischen Auseinandersetzungen innerhalb der französischen Linken in den 1970ern bezog er nun dezidiert Stellung gegen einen theorieorientierten, historisierenden Antistalinismus, wie ihn Althusser vertrat, und schloss sich der wachsenden Kritik am Unterdrückungssystem des realen Sozialismus und ihn legitimierenden Marxismus an: »Mit dem Gulag bekam man nicht die Konsequenzen eines unglücklichen Irrtums, sondern die Auswirkungen der ›wahrsten‹ Theorien im Bereich der Politik zu sehen« (DE III, 366). Spätestens Mitte der 1970er Jahre ließen sich weder die Wahrheitspolitik noch die Wissenschaftspraxis des ehemaligen akademischen Lehrers und seines Schülers auf einen gemeinsamen Nenner bringen.

All das spielte wenige Jahre später keine Rolle mehr, als Althusser, eingewiesen in eine psychiatrische Klinik, mit dem Theologen Stanislas Breton und Foucault, angeregt durch dessen späte Arbeiten zur Ethik,

ein letztes gemeinsames Projekt initiieren möchte: wohl nicht zufällig über Freundschaft (Althusser 1993, 309–311; Eribon 1998, 340–344; s. Kap. 57).

Literatur

Althusser, Louis: *Für Marx*. Frankfurt a. M. 1968 (frz. 1965).

Althusser, Louis: *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*. Hamburg/Berlin 1977 (frz. 1970/76).

Althusser, Louis: *Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen*. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1992).

Althusser, Louis/Balibar, Etienne: *Das Kapital lesen*. 2 Bde. Reinbek bei Hamburg 1972 (frz. 1965).

Bogdal, Klaus-Michael: Marx's Gespenster. Althussers Denken. In: Joseph Jurt (Hg.): *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz*. Freiburg i. Br. 1998, 45–58.

Eribon, Didier: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).

Kelly, Mark G. E.: Foucault against Marxism: Althusser beyond Althusser. In: Jernej Habjan/Jessica Whyte (Hg.): *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. London 2014, 83–98.

Lecourt, Dominique: *Kritik der Wissenschaftstheorie*. Berlin 1975 (frz. 1972).

Macey, David: *The Lives of Michel Foucault. A Biography*. London/Brooklyn, NY 2019.

Montag, Warren: »The Soul is the Prison of the Body«: Althusser and Foucault, 1970–1975. In: *Yale French Studies* 88 (1995), 53–77.

Montag, Warren: *Althusser and His Contemporaries*. Durham/London 2013.

Moulier-Boutang, Yann: *Louis Althusser. Une biographie*. Bd. 1. Paris 1992.

Nigro, Robert: Vom Macht-Wissen-Dispositiv zum Wahrheitsregime. In: Marc Rölli/Roberto Nigro (Hg.): *Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Foucault'schen [sic] Machtanalyse.* Bielefeld 2017, 75–196.

Resch, Robert Paul: Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault. In: *Poetics Today* 10/3 (1989), 511–549.

Ryder, Andrew: *Foucault and Althusser: Epistemological Differences with Political Effects*. DOI: http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i16.4121.

Simons, Massimiliano: Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology. In: *Pulse: a History, Sociology and Philosophy of Science Journal* 3 (2015), 62–77.

Klaus-Michael Bogdal

34 Jacques Lacan

Lacan und Foucault dürften sich in den frühen 1950er Jahren kennen gelernt haben. Lacan beginnt im Herbst 1953 im Hörsaal des Pariser Krankenhauses Sainte-Anne sein berühmtes Seminar; zu der Zeit ist Foucault in Sainte-Anne als Psychologe tätig. Berührungspunkte über Personen gibt es: Der renommierte medizinische Psychologe Jean Delay leitet die Abteilung, in der Foucault tätig ist, er ist mit Lacan befreundet, der ihm später eine seiner Schriften widmet (Lacan 1966, 739–764; 2015, 257–288; Roudinesco 1996, 319), und stellt ihm den Hörsaal für sein Seminar zur Verfügung. Jacqueline Verdeaux, Übersetzerin von Binswangers *Traum und Existenz*, zu dessen französischer Ausgabe Foucault seine enorme *Einführung* verfasste (DE I, 107 ff.), hat früher bereits für Foucaults Vater gearbeitet und kümmert sich nun auch privat um den Sohn; ihr Ehemann hat Lacan als Prüfer bei seiner Dissertation (Eribon 1991, 79 ff.). Die in der »Zeittafel« der *Dits et Écrits* unter »Januar 1953« angeführte Angabe, Foucault besuche »Jacques Lacans Seminar in der Klinik Sainte-Anne« (DE I, 23), kann schon insofern nicht stimmen, als Lacan sein Seminar in Sainte-Anne erstmals am 18.11.1953 hält, und zu dem Seminar, das Lacan seit 1951 in den eigenen vier Wänden hielt, dürfte Foucault als Nicht-Psychoanalytiker wohl kaum Zugang erhalten haben. Foucault selbst verneint eine Teilnahme am Lacan'schen Seminar (DE IV, 73).

Immerhin musste Foucault Lacan im Besonderen und die Psychoanalyse im Allgemeinen so gut gekannt haben, dass er es wagen konnte, ihn 1954 in seiner *Einführung* zu Binswanger in einem Atemzug mit Melanie Klein auf pointierte Weise als wichtigen Nachfolger Freuds zu präsentieren (DE I, 117). 1961, in einem Gespräch mit J.-P. Weber über die gerade erschienene *Histoire de la folie*, spricht er Lacan die Verantwortung für eine »zweite, glanzvolle Existenz« der Psychoanalyse und einen gewissen Einfluss auf sein eigenes Werk zu, der freilich hinter dem von Dumézil zurückstehe (DE I, 235). Lacan wiederum verweist in der Urfassung seines »Kant avec Sade«, das als Vorwort zu einer Ausgabe der Werke Sades gedacht war, aber abgelehnt wurde, anlässlich der Erwähnung von Pinel in einer Fußnote auf die »bewundernswürdige *Histoire de la folie* von Michel Foucault [...], namentlich auf ihren Dritten Teil« (Lacan 1963, 306); bei der Übernahme in die Ausgabe seiner *Écrits* wird diese Fußnote hinweislos fallen gelassen (Lacan 1966, 783; 2015, 311); an anderer Stelle fügt er zwei Hinweise auf *Die Geburt der Klinik* mit einer falschen Angabe des Erscheinungsjahres ein (ebd., 66, 324; 2016, 78, 383). Er selbst war in der *Geschichte des Wahnsinns* nicht genannt worden; das von Foucault gezeichnete sehr ambivalente Bild von Freud, insbesondere die Behauptung, Freud habe sämtliche Strukturen, die Pinel und Tuke in der Internierung eingerichtet hatten, auf den Arzt übergehen lassen und so eine »letzte«, für die Psychoanalyse unaufhebbare »Struktur« der Entfremdung geschaffen, die ihr den Zugang zu den »Stimmen der Unvernunft« verbaute (GW, 535), dürfte ihn, obgleich er sich selbst im Kampf gegen die Medizinisierung der Psychoanalyse sah, tangiert haben, weil sie ihm Freud als Stütze in diesem Kampf entzog.

Hatte Foucault in den frühen 1950er Jahren vermutlich noch ein persönliches Interesse an der Psychoanalyse (so soll er jahrelang erwogen haben, sich psychoanalysieren zu lassen; Eribon 1991, 78), so verlor sich dieses in den 1960er Jahren mehr und mehr. Immerhin räumt er, vermutlich aus theoriestrategischen Gründen, in *Les mots et les choses* der Psychoanalyse neben der Ethnologie die hervorragende Stellung einer »Gegenwissenschaft« ein, in der sich die allen Humanwissenschaften innewohnende »kritische Funktion« am besten als Prinzip jener »Unruhe« verkörpert (OD, 447), wodurch Foucault den Strukturalismus am besten definiert sah (OD, 260). Gemeint sind die Strukturale Anthropologie von Lévi-Strauss und die Strukturale Psychoanalyse von Lacan, was an der deutschen Übersetzung insofern nicht immer erkennbar wird, weil ein zentraler Begriff der Lacan'schen Psychoanalyse, *Désir* (*Begehren*), zumeist durch »Verlangen«, an manchen Stellen unbegreiflicherweise gar durch »Lust« übersetzt wird (Foucault 1966, 386 f.; OD, 448 f.). Die drei Figuren der Endlichkeit, der *Tod* [*Mort*], das *Begehren* [*Désir*] und die *Sprache als Gesetz* [*Loi-Langage*] (ebd., 386; OD, 448), decken sich in ihrer Charakteristik vollkommen mit der Auffassung einer Psychoanalyse, die nicht von einem biologisch fundierten, sondern sprachlich verfassten Unbewussten ausgeht, und entsprechend auch den Todestrieb als sprachimmanentes Geschehen reformuliert.

Generell ist festzuhalten, dass das seinerzeit in der interessierten Öffentlichkeit gepflegte Bild von der intellektuellen Einheit oder zumindest Diskussionsgemeinschaft der Strukturalisten selbst zur Hochzeit des Strukturalismus niemals wirklich gestimmt hat. Insbesondere Lévi-Strauss hält Lacan (vgl. Lévi-Strauss/Eribon 1989, 112; Eribon 1998, 247; Roudinesco 1996, 318–320; Zafiropoulos 2003), mit dem er

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_34

immerhin befreundet war, vor allem aber Foucault theoretisch auf Distanz, der ja bekanntlich in Dumézil und nicht in Lévi-Strauss seinen Mentor sah, und unterstützt auch nicht dessen Kandidatur für das Collège de France (Eribon 1998, 247).

In den 1960er Jahren sucht Lacan privat wie öffentlich den Kontakt zu Foucault (Eribon 1991, 240). In den Sitzungen vom 21.3. und 7.4.1965 seines Seminars über *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* äußert er sich voll des Lobes zur *Geburt der Klinik* und bezeichnet Foucault als einen jener »fernen Freunde«, zu denen er sich dennoch »sehr nah« und in »sehr beständiger Korrespondenz« sieht. Dass er Foucault fragt, ob dessen Auffassung des *medizinischen Blicks* durch seine eigene Ausarbeitung über den Blick motiviert sei, ist unsinnig, weil zu dem Zeitpunkt, als Lacan sie im Frühjahr 1964 in seinem Seminar über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (Lacan 1978, 73–126) präsentierte, Foucaults Buch bereits erschienen war, wird aber verständlich, wenn man beachtet, dass Lacan permanent das falsche Erscheinungsjahr 1964 für Foucaults Buch angibt.

Mit der *Ordnung der Dinge*, v. a. mit der Analyse von Velásquez' *Las meninas* aus dem Eingangskapitel, beschäftigt sich Lacan in seinem Seminar von 1965–1966, *L'objet de la psychanalyse*, über fünf Sitzungen hinweg (vgl. Safouan 2005, 128–134). Am 18.5.1966 trägt Lacan im Beisein von Foucault eine eigene Interpretation des Gemäldes vor, die mit der von Foucault wenig gemeinsam hat. Hatte dieser das Werk als »Darstellung (*représentation*) der klassischen Repräsentation« dechiffriert (DE I, 620), so ist Lacan bemüht, es im Sinne der Freud'schen *Vorstellungsrepräsentanz* (»représentant de la représentation«) sowie als »Blickfalle« aufzufassen, die den Betrachter gleichsam ins Bild hineinzieht und ihm in diesem eine Subjektposition zuweist (s. Kap. 70). Lacans Wiedereinschreibung des Subjekts steht ebenso im klaren Gegensatz zu dem von Foucault postulierten *Verschwinden des Sujets/Subjekts* wie Lacans Angebot, beider Bemühungen unter dem Titel »Geschichte der Subjektivität« einzuordnen, oder seine Heranziehung von Heideggers Interpretation des Platon'schen Höhlengleichnisses (W. Bergande hat eine Deutung des Gemäldes aus Lacan'scher Sicht unter Berücksichtigung der gesamten Interpretationsgeschichte vorgelegt; vgl. Bergande 2000; Bergande 2007, 60–81).

Zu einer weiteren direkten Begegnung kommt es am 22.2.1969, als Foucault in Gegenwart Lacans vor der Société française de philosophie seinen Vortrag über »Was ist ein Autor?« hält. Foucault unterscheidet zwischen Romanautoren, die ein Genre initiieren, Wissenschaftlern, die eine Wissenschaft ins Leben rufen, und den von ihm so genannten Begründern einer »Diskursivität«, wofür er Freud und Marx als Beispiel anführt (DE I, 1024 ff.). Das Werk dieser Begründer fordert anders als eine etablierte Wissenschaft zu einer ständigen Rückkehr zu ihnen und ihren Texten auf, unter Wahrung des Eigennamens, und durch dieses Moment einer »Rückkehr zu ...« (in der Vortragsankündigung mit Auslassungspunkten geschrieben; DE I, 1004) sieht sich Lacan, dessen Programm die Neubegründung der Freud'schen Psychoanalyse in einer Rückkehr zu Freud durch eine Relektüre der Texte ist, aber mit den seinerzeit verfügbaren intellektuellen Möglichkeiten, v. a. der strukturalen Linguistik nach Saussure und Jakobson und der strukturalen Anthropologie von Lévi-Strauss, bestens verstanden und gewürdigt und bringt dies auch zum Ausdruck (1040 f.). Außerdem springt er Foucault in seiner Erwiderung auf L. Goldmanns antistrukturalistische Einwände bei und verkehrt den von Goldmann zitierten Satz, den ein unbekannter Student im Mai 68 an einer Tafel der Sorbonne hinterließ, »Die Strukturen gehen nicht auf die Straße« (1036): »... wenn es etwas gibt, das die Ereignisse des Mai zeigten, dann das Auf-die-Straße-Gehen der Strukturen« (1041; Copjec 2004, 13–27). Lacan macht jedoch zugleich seine Distanz zu Formulierungen wie denen vom »Tod des Subjekts« geltend; ihm sei es stets nur um die »Abhängigkeit des Subjekts« gegangen (1041). In der folgenden Sitzung seines Seminars bringt er nochmals zum Ausdruck, wie gut er sich durch Foucault in seiner Beziehung zu Freud verstanden fühlt (Lacan 2006, 188 f.).

Möglicherweise war das Konzept der »Diskursivität« auch damals schon von einer gewissen Ambivalenz gezeichnet. Sieben Jahre später, in *Der Wille zum Wissen*, gilt die für die These des Vortrags »Was ist ein Autor?« konstitutive Entgegensetzung von Wissenschaft und Diskursivität nicht mehr; Foucault spricht von einer »wissenschaftlichen Diskursivität« (WW, 88) bzw. von »Diskursivitäten« im Plural, die Summe jener unterschiedlichen Wissensformen, die sich des Themas der Sexualität annehmen, von der Demographie über die Psychologie usw. bis hin zur Politischen Ökonomie (WW, 47). Ein besonderer Status der Psychoanalyse ist kaum mehr erkennbar; sie erfährt Lob, weil sie mit der Theorie der »Entartung« gebrochen hat (WW, 143 f.); ansonsten aber hat auch sie ihren Anteil an der »Diskursivierung« des Sexes.

Foucault würdigt Lacan zuletzt anlässlich seines Todes im September 1981 (DE IV, 248 f.) und kurze Zeit

später in seiner Vorlesung am Collège de France (HS, 51 f.). Lacan sei »wohl seit Freud der einzige« gewesen, »der die Frage der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit wieder ins Zentrum der psychoanalytischen Problematik stellen wollte« (HS, 51), und neben Heidegger auch der Einzige im 20. Jh., der überhaupt die Frage nach der Wahrheit und dem Verhältnis von Subjekt und Wahrheit gestellt habe (HS, 240). Diese »Lobrede« sieht Lagrange angesichts der Wahrheit, die Foucault der Psychoanalyse als späte Konsequenz eines christlichen Geständniszwangs vorbehielt, mit einem »Giftzahn« versehen (Lagrange 1990, 59).

Literatur

Allouch, Jean: Les trois petits points du »retour à...«. In: *Littoral* 9: *La discursivité* (1983), 39–78.

Bergande, Wolfram: Lacan, Kojève und ›Las meninas‹ von Velásquez. In: *RISS* 15 (2000-II), 53–86.

Bergande, Wolfram: *Die Logik des Unbewussten in der Kunst*. Wien 2007.

Bou, Ali/Goel, Rohit (Hg.): *Lacan contra Foucault. Subjectivity, Sex, and Politics*. London 2019.

Copjec, Jean: *Lies mein Begehren. Lacan gegen die Historisten*. München 2004 (engl. 1994).

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Eribon, Didier: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).

Forrester, John: Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse. In: Marques 1990, 75–128.

Lacan, Jacques: Kant avec Sade. In: *Critique* 19 (1963), 291–313. In: Lacan 1966, 765–790; 2015, 289–321.

Lacan, Jacques: *Écrits*. Paris 1966.

Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Olten 1978 (frz. 1974).

Lacan, Jacques: *Le Séminaire, Livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964–65, unveröffentlicht).

Lacan, Jacques: *Le Séminaire, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse* (1965–66, unveröffentlicht).

Lacan, Jacques: *Le Séminaire, Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. Paris 2006.

Lacan, Jacques: *Schriften II. Vollständiger Text*. Wien/Berlin 2015.

Lacan, Jacques: *Schriften I. Vollständiger Text*. Wien/Berlin 2016.

Lagrange, Jacques: *Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text*. In: Marques 1990, 11–74.

Marques, Marcelo (Hg.): *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen 1990.

Lévi-Strauss, Claude/Didier Eribon: *Das Nahe und das Ferne*. Frankfurt a. M. 1989 (frz. 1988).

Roudinesco, Élisabeth: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*. Köln 1996, Wien 2011 (frz. 1993).

Safouan, Moustapha (Hg.): *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan. II: 1964–1979*. Paris 2005.

Zafiropoulos, Markos: *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951–1957)*. Paris 2003.

Hans-Dieter Gondek

35 Gilles Deleuze

Die vielfältigen wechselseitigen Bezugnahmen sowie ihr gemeinsames politisches Engagement verweisen auf eine philosophische Grundeinstellung, die Michel Foucault und Gilles Deleuze miteinander teilen: Sie betrifft das Problem des Diskurses bzw. der Logik des Sinns auf der einen und die Frage der Macht sowie der Möglichkeiten, sich ihr zu entziehen, auf der anderen Seite. Die erste Begegnung Foucaults mit Deleuze 1962 erfolgt im Zeichen Nietzsches. Deleuze hatte gerade seine Abhandlung *Nietzsche und die Philosophie* veröffentlicht, deren erste Kapitel bereits zentrale Stichwörter der späteren diskurs- und machtanalytischen Untersuchungen Foucaults aufrufen: Deleuze setzt mit der Exposition des Begriffs der Genealogie ein, entfaltet anschließend Nietzsches Theorie des Sinns, weist die Begriffe der Kraft und des Kräfteverhältnisses als die grundlegenden Konzepte der Machtanalyse Nietzsches aus und kritisiert schließlich alle Versuche, in Nietzsches philosophischer Polemik eine Variante der Dialektik zu sehen (Deleuze 1991, 5–14). Alle vier grundlegenden Motive dieser Nietzschelektüre greift Foucault auf und formuliert rückblickend die Frage, die er mit Deleuze teilt: »Welchen ernsthaften Gebrauch kann man von Nietzsche machen?« (DE IV, 538).

Die Genealogie, argumentiert er in seinem großen Aufsatz »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« von 1971 (DE II, 166–191), steht im Gegensatz zur Suche nach dem Ursprung, wie ihn die Metaphysik als Wissenschaft von den ersten Ursachen postuliert. Statt für das Wesen einer Sache interessiert sie sich für die kontingenten Anfängen, die ›Entstehungsherde‹ (Nietzsche) einer Institution oder eines Wissens und weist die Heterogenität dessen, was man für einfach hält, nach. Der Genealoge entdeckt im ›Ursprung‹ ein differentielles Element oder ein Gegeneinander und Zusammenspiel von Kräften, die eine bestimmte Ordnung hervorbringen und ihre wesenhafte Zerbrechlichkeit vorführen. Nietzsche wendet sich sowohl »gegen die Idee der Begründung von oben, die die Werte gegenüber ihrer Herkunft indifferent läßt, wie gegen die Idee einer einfachen Kausalableitung oder eines platten Anfangs, die die indifferente Herkunft der Werte postuliert« (Deleuze 1991, 6). Weder also verdanken die Werte ihre Existenz sich selbst noch auch haben sie stets dieselbe Ursache. Foucaults Polemik gegen die hermeneutische Ansetzung des Sinns, der ein bestimmtes Aussagefeld auf ein Äußerungssubjekt, ein kollektives Bewusstsein oder eine transzendentale Subjektivität bezieht, greift Nietzsches Wissen von der Bedeutung der Praktiken auf, die einen spezifischen Sinn artikulieren oder ›fabrizieren‹. Ein Sinn ist nur zu erfassen, sofern wir erkennen, »welche Kraft sich das Ding aneignet, es ausbeutet, sich seiner bemächtigt oder in ihm sich zum Ausdruck bringt« (ebd., 7).

Keine Bedeutungsanalyse erübrigt eine Untersuchung der Problematisierungsweisen und Wertsetzungen, die für eine bestimmte historische und kulturelle Situation festlegen, als was Wahnsinn, Verbrechen, Krankheit, Sexualität oder Begehren jeweils erscheinen: »Die Geschichte eines Dings besteht ganz allgemein in der Aufeinanderfolge der Kräfte, die sich seiner bemächtigen sowie im gleichzeitigen Vorhandensein der Kräfte, die um seine Überwältigung ringen« (ebd., 7 f.). Diskurse sind für Foucault dementsprechend solche Praktiken, die systematisch die Gegenstände bilden oder ›zurechtmachen‹, von denen sie sprechen oder die sie darstellen. Wie für Nietzsche gilt auch für Foucault, dass er einen Begriff der Kraft verwendet, »die sich auf eine andere Kraft bezieht« (ebd., 11; vgl. auch Deleuze 1987, 99–102). Dadurch unterscheidet sich die Kraft von der Gewalt, die auf die Körper zielt, deren Form sie verändert oder zerstört. Die Kategorien der Macht sind solche einer wesentlich indirekten Beeinflussung und Anreizung. Deleuze führt eine Reihe von Verben an, die das Machtverhältnis als eine Form der Einwirkung von Handlungen auf Handlungen beschreiben: »veranlassen, verleiten, umleiten, erschweren oder erleichtern, etwas wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen …« (Deleuze 1991, 99 f.) Foucault bestimmt die Macht daher, so Deleuze, als »Affektion« (ebd., 100), sie affiziert und setzt ein Gegenüber voraus, dass affiziert werden kann. Statt sein Ziel zu erreichen, definiert der Machthaber einen Spielraum des Verhaltens, der demjenigen, der von der Macht affiziert wird, sehr unterschiedliche Formen der Reaktion ermöglicht, die den Binarismus der simplen Regelbefolgung außer Kraft setzt. Die Machtverhältnisse verlaufen »in jedem Augenblick ›von einem Punkt zum anderen‹ und zeigen Brechungen, Kehrtwendungen, Drehungen, Richtungswechsel und Widerstände« (ebd., 103).

Foucaults grundlegende Thesen, die besagen, dass die Macht nicht so sehr verhindert oder unterdrückt, als vielmehr bewirkt oder produziert, dass sie nicht so sehr besessen als vielmehr ausgeübt wird und dass sie die Unterscheidung von Herrschenden und Beherrschten übergreift, sind allesamt nietzscheanischer Herkunft. Insbesondere die letzte These, der zufolge selbst die unterlegene Seite in einem Machtverhältnis über Spielräume verfügt, die es ihr erlauben, sich an

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_35

der überlegenen Seite schadlos zu halten (etwa indem sie die überlegene Macht in ihren Dienst stellt), ist eines der großen Themen von Nietzsches *Genealogie der Moral* und der in ihr entwickelten Theorie des Ressentiments: »Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert« (KSA 5, 270). Die Produktivität dieses Reaktionstyps resultiert nicht aus offenem Widerspruch, sondern aus der Aneignung und Umfunktionierung einer etablierten Autorität und ihrer Machttechnik. An die Stelle der Geschichte einander ablösender Gestalten des Geistes (oder, wie im Marxismus: der Arbeit), zwischen denen die Dialektik vermittelt, treten bei Foucault daher verschiedene Arten von »Ersetzung, Versetzung und Verschiebung, der verdeckten Eroberung und der systematischen Verkehrung«, deren Operationsgebiet das System von Regeln ist, »das in sich keine Wesensbedeutung trägt« und keineswegs den Fortschritt zu einer »universellen Gegenseitigkeit« verbürgt (DE II, 177 f.).

1967 zeichnen Foucault und Deleuze gemeinsam für die französische Ausgabe der von Colli/Montinari veranstalteten *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke und des Nachlasses von Nietzsche verantwortlich und veröffentlichen die bereits 1965 verfasste »Allgemeine Einführung« zur französischen Ausgabe. Sie erhoffen sich, dass die erstmals unverfälschte Publikation des Nachlasses eine »Rückkehr zu Nietzsche« (DE I, 726) anbahne. In den 1970er Jahren erscheinen eine Reihe von Rezensionen, in denen beide ihre jeweiligen Arbeiten ausführlich kommentieren: Foucault *Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns* (»Der Ariadnefaden ist gerissen«; »Theatrum philosophicum«), Deleuze die *Archäologie des Wissens* (»Ein neuer Archivar«) und *Überwachen und Strafen* (»Kein Schriftsteller: Ein neuer Kartograph«). Neben genauen Analysen der jeweiligen Texte und ihres philosophischen Einsatzes finden beide Autoren emphatische Ausdrücke für die wechselseitige Bewunderung, die schnell zu geflügelten Worten werden: »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht deleuzianisch sein«, schwärmt Foucault (Deleuze/Foucault 1977, 21). »Es hat den Anschein, als ob endlich etwas Neues seit Marx auftauchte«, schreibt Deleuze anlässlich der Aufkündigung der »Komplizenschaft hinsichtlich des Staates« (ebd., 109), die Foucaults Machtanalytik vornehme.

Ebenfalls Anfang der 1970er Jahre engagieren sich beide in der von Foucault und Daniel Defert gegründeten GIP (Groupe d'information sur les prisons), die nicht nur die unerträglichen Zustände in französischen Gefängnissen anprangert, sondern vor allem auch den spezifischen Machttyp, den das Gefängnisregime impliziert, grundsätzlich in Frage stellt, da es – entgegen seiner offiziellen Zweckbestimmung – als eine Einrichtung nicht zur Reduktion, sondern zur Reproduktion von Delinquenz funktioniert.

Ende der 1970er Jahre bricht der Dialog zwischen Deleuze und Foucault infolge politischer Differenzen (die u. a. die Rolle des Linksterrorismus und die durch ihn ausgelösten staatlichen Reaktionen in der Bundesrepublik und in Italien betreffen) und unterschiedlicher Auffassungen zu den sogenannten *Neuen Philosophen* in Frankreich ab. Deleuze lässt Foucault eine Reihe von Notizen zukommen, in denen er sich mit dem gerade erschienenen ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* auseinandersetzt. Eine Antwort Foucaults bleibt aus. Dabei wirft Deleuze entscheidende Fragen auf, die seitdem in der Beschäftigung mit Foucault immer wieder auftauchen: Sollte man der Macht und ihren Dispositiven, wie es teilweise bei Foucault der Fall zu sein scheint, eine konstituierende Dimension zusprechen, die man so lange dem Staat und seinen Apparaten (*pouvoir constituant*) attestiert hat? Geht Foucault nicht zu weit in seiner Zurückweisung der ›Repressionshypothese‹, so dass er nicht länger zwischen dem Erfindungsreichtum der Macht*prozeduren* und ihren repressiven *Effekten* zu unterscheiden vermag? Die Machtdispositive zerschlagen, so Deleuze, die komplexen Gefüge (*agencements*), die aus heterogenen Elementen und Ebenen bestehen, zwischen denen der Wunsch zirkuliert. Foucault hat sich noch nicht weit genug von der Dialektik und ihrem Vertrauen auf die Sprengkraft der Widersprüche entfernt, wenn er jeder Macht eine Position des Widerstands zur Seite stellt: »Ein soziales Feld definiert sich nicht durch seine Widersprüche«, wendet Deleuze ein, sondern durch seine »Fluchtlinien«, durch seine Decodierungs- und Deterritorialisierungsbewegungen, die die Dispositive der Macht und ihre ›anordnende‹ und grenzsetzende Aktivität allererst auf den Plan rufen: »Die Strategie wird gegenüber den Fluchtlinien nur sekundär sein können, gegenüber deren Vereinigungen, Ausrichtungen, Konvergenzen oder Divergenzen.« (Deleuze 1996, 235) Weil Foucault den Primat des Begehrens vor der Macht nicht akzeptiert, muss er zu einer Konzeption der »Lüste« (*plaisirs*) greifen, die wie im Falle des Sexualitätsdispositiv stets auf eine Norm bzw. auf ein Normalisierungsregime bezogen sind.

Foucault scheint auf diese Kritik zu reagieren, so jedenfalls sieht es Deleuze, wenn er in seinem Spätwerk den eingeschlagenen Pfad der lustnormierenden Dispositive verlässt und sich eine dritte Dimension (ne-

ben der Wissens- und Machtanalytik) erschießt. Diese der normierenden und normalisiereden Macht entzogene Achse der Subjektivierungstechniken und Selbstkünste hängt ganz im Sinne der Deleuze'schen Konzeption von variablen Gefügen ab, nämlich von ›ethopoetischen‹ Praktiken, die sich den Individuen nicht in der Form von Gesetzen und Normen aufzwingen. In seiner letzten großen Monographie, die Deleuze einem Philosophen gewidmet hat, also nach den Büchern über Bergson, Hume, Kant, Nietzsche, Spinoza und Leibniz, unternimmt er den Versuch, die philosophische »Topologie« Foucaults im Rahmen einer Rekonstruktion seines Denkwegs zu beschreiben: Danach nimmt Foucaults Denken von den »Schichten oder historischen Formationen«, also den Büchern über das Sichtbare und Sagbare, seinen Ausgang, gelangt von dort zu den »Strategien«, also den Kräften, die zwischen den Schichten wirken und sie aufeinander beziehen, um schließlich zu den »Faltungen«, also ins »Innen des Denkens« zu gelangen: Das »Innen«, um das es in den späten Untersuchungen zu den Technologien und Künsten des Selbst geht, bezeichnet dabei keine »Innerlichkeit«, wie Deleuze nicht müde wird zu betonen. Es entsteht vielmehr als das Werk des Außen, denn »in seinem gesamten Werk scheint Foucault von diesem Thema eines Innen verfolgt zu werden, das nur die Faltung des Außen ist, so als ob das Schiff lediglich eine Falte des Meeres wäre« (Deleuze 1987, 134 f.). Was Foucault an den Griechen bewunderte, war ihre ›athletische‹ Fähigkeit, die Kraft zu ›falten‹, sie auf sich selbst zu beziehen. Die Griechen haben das Subjekt erfunden, es sei ganz falsch, seine Geschichte mit Descartes beginnen zu lassen. Allerdings haben sie es erfunden als Ableitung, als das Ergebnis einer Subjektivierung. Damit findet Deleuze beim späten Foucault eine Konzeption des Subjekts wieder, die derjenigen des Wunsches gleicht, die er zusammen mit Félix Guattari ausgearbeitet hatte: Der Wunsch befindet sich mitten unter den Dingen, er ist kein innerlicher, weltloser Zustand, ist ohne die Verbindung zu den Gefügen, in denen er zirkuliert, nicht reproduktionsfähig. Vor allem aber: Der Wunsch wird produziert, er ist kein ›Projektionssystem‹, sondern bedarf vielfältiger ›Operatoren‹ und Praktiken, ohne die es ihm nicht gelingt, sich dem Zugriff des Wissens und der Mächte zu entziehen.

Deleuzes Beschreibung des Denkwegs seines Freundes verdient noch aus einem anderen Grund die Aufmerksamkeit der Foucault-Forschung. Während die nietzscheanischen Motive, die beide Denker teilen, auf der Hand liegen und Gegenstand zahlreicher Abhandlungen sind, hat eine andere These, die Deleuze vertritt und die bislang wenig erörtert wurde, weitreichendere Bedeutung. Deleuze macht zur Überraschung vieler bei Foucault einen »eigentümlichen Neukantianismus« aus, insofern er den Diskurs und damit das Sagbare und das Sichtbare als »apriorische Bedingungen« behandelt, »gemäß denen sämtliche Ideen zu einem bestimmten Zeitpunkt formuliert werden und die Verhaltensweisen sich zeigen« (Deleuze 1987, 86). Foucaults Apriori ist zwar erklärtermaßen historisch, aber das nimmt ihm nichts von seiner präskriptiven Kraft: Was wir denken und wissen, resultiert nicht aus einer bewusstseinsförmigen Innerlichkeit, sondern wird an den kontingenten Grenzen dessen, was wir zu einem bestimmten Zeitpunkt sagen und sehen können, greifbar. Kants Rezeptivität der Eindrücke wird bei Foucault zu einer neuen Raum-Zeit-Form des (physikalischen oder technischen) Lichts, das die Wahrnehmbarkeit reguliert. Kants Verstandesbegriffe (ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen) verwandeln sich bei Foucault in das System der Aussagen, die auf keinen Wahrnehmungsakt reduzierbar sind und daher ein Primat gegenüber dem Sichtbaren ausüben. Die Gesamtheit der Aussagen, schreibt Foucault zum Beispiel über die »Geisteskrankheit«, ist »weit davon entfernt, sich auf ein einziges Objekt zu beziehen, das ein für allemal gebildet ist, und es unbeschränkt als ihren Horizont unerschöpflicher Idealität zu bewahren« (AW, 49).

In seinen Vorlesungen zu Foucault, die inzwischen im Internet verfügbar sind, entfaltet Deleuze die Frage des Verhältnisses von Sagbarkeit und Sichtbarkeit, Aussage und Anschauung mit Blick auf Kants berühmte Lehre vom »Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« (Kant 1976, 196–205), wobei er hier offensichtlich von Heideggers Auseinandersetzung in *Kant und das Problem der Metaphysik* beeinflusst ist (Deleuze 1986). Wie ist die »Koadaption« von determinierenden Verstandesbegriffen bzw. Aussagen und empirischen Eindrücken bzw. ›Sehen‹ zu denken? Was macht die Anwendung der Begriffe auf Erscheinungen möglich? Wie kommt es zu einer (aus Sicht Foucaults) historisch kontingenten Zusammenfügung von Sagen und Sehen in bestimmten Feldern des Wissens? Für Kant ist das *Schema* jene Instanz, die diese Zusammenfügung herstellt: Er definiert es als die »Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe« (Kant 1976, 200). Die Fähigkeit des Schemas, einem Begriff ein Bild zu verschaffen, bedeutet zugleich, dass kein Begriff von sich aus mit einem Gegenstand ›übereinstimmt‹. Fou-

caults Aussagen sind ohne einen Schematismus nicht denkbar, der jeweils den »Kreis des möglichen Aussehens als solchen« festlegt, genauer, so Heidegger, »das, was diesen Kreis zieht, dasjenige, was regelt und vorzeichnet, wie etwas überhaupt aussehen muß«, um als dieser Gegenstand den entsprechenden Anblick bieten zu können (Heidegger 1998, 95). Heidegger geht noch einen Schritt weiter, wenn er von der Regelungskapazität des Schemas ganz ähnlich wie Foucault von der Fähigkeit des Diskurses, etwas erscheinen zu lassen, was anders nicht existieren würde, sagt, dass sich das Schema »in den darstellenden Anblick hineindiktiert« (ebd., 96).

Heideggers spekulativ anmutende Ausführungen zum Schematismus werden durch die epistemologischen Untersuchungen zur wissenschaftlichen Beobachtung (im Unterschied zur bloßen Wahrnehmung) bestätigt: Ludwik Fleck hat in verschiedenen Aufsätzen die Funktionsweise des Schematismus auf die Formel gebracht: »Um zu sehen, muß man zuerst wissen« (Fleck 1983, 147) und sie am Problem der Gestaltwahrnehmung erläutert. Lange vor Foucault bestätigt Fleck die determinierende und erzieherische Funktion der Aussagen, ohne die die Wahrnehmung von relevanten Phänomenen nicht möglich wären. Das Schema wirkt als »sanktionierte Schablone« (ebd., 160).

Literatur

Deleuze, Gilles: *Sur Foucault: le pouvoir.* Cours Vincennes – St Denis, Cours du 25/02/1986. In: https://www.webdeleuze.com/textes/276.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).

Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg 1991 (frz. 1962).

Deleuze, Gilles: Begehren und Lust. In: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München 1996, 230–240.

Deleuze, Gilles/Foucault, Michel: *Der Faden ist gerissen*. Berlin 1977.

Fleck, Ludwik: Schauen, sehen, wissen. In: Ders.: *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1983, 147–174.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929/1934]. Frankfurt a. M. 1998.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1787]. Hamburg 1976.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. München/Berlin/New York 1988, 245–412 (KSA 5).

Friedrich Balke

36 Jacques Derrida

Derrida und Foucault lernen sich in den frühen 1950er Jahren kennen, als Foucault in der Funktion eines Repetitors für Psychologie an der Pariser École Normale Supérieure Vorlesungen gibt, darunter 1954 eine über »Phänomenologie und Psychologie« (DE I, 21, 26; Bennington/Derrida 1994, 335). Am 4. März 1963 hält Derrida auf Einladung von Jean Wahl am Collège philosophique in Anwesenheit Foucaults einen Vortrag zum Thema »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«. Darin bezieht sich Derrida auf die drei Seiten über Descartes' *Meditationes*, die den Auftakt zum 2. Kapitel von Foucaults Geschichte des Wahnsinns, »Die große Einsperrung« (und nicht »Gefangenschaft« wie in WG, 68; die zitierten Übersetzungen werden fortan, sofern nötig, stillschweigend korrigiert), bilden (WG, 68–71). Foucault behauptet dort, das Zeitalter der Klassik habe durch einen »eigenartigen Gewaltakt« den Wahnsinn zum Schweigen gebracht, und wendet sich dann übergangslos Descartes' *Erster Meditation* zu, worin dieser über den Weg des Zweifels, der zunächst die sinnlichen, dann die intelligiblen Dinge in Frage stellt, zur unbezweifelbaren Gewissheit des Cogito gelangt und dabei »neben« dem Traum und dem Irrtum auch dem Wahnsinn begegnet. Doch während für die Täuschungen der Sinne und den Traum noch die Wahrheit als Bedingung der Möglichkeit in Anschlag gebracht, der Zweifel also nicht bis zum »äußersten Punkt seiner Universalität« potenziert werden kann, ist für das »Subjekt, das denkt« die Unmöglichkeit, wahnsinnig zu sein, wesentlich – so dass durch eine »Teilungslinie« zwischen Vernunft und Wahnsinn Letzterer ins »Exil« gedrängt wird.

Derrida, der bekennt, »Schüler Michel Foucaults« zu sein (Derrida 1972, 53 f.), stellt zum einen die Frage, ob diese Interpretation der cartesischen Intention begründet, das »Zeichen« richtig gelesen sei, zum anderen, ob die Lesart dieses »Zeichens« auch den Bezug zu der historischen Totalität richtig erfasst, auch die »historische Bedeutung« hat, die man ihr zuweist (55), woraus sich weitere Fragen nach den philosophischen und methodologischen Voraussetzungen von Foucaults *Geschichte des Wahnsinns* ergeben. Kurz gesagt: Lassen sich die *Meditationes* als eine »*philosophische* Einsperrung des Wahnsinns« (72) interpretieren? Es ist v. a. die Frage nach der Sprache, innerhalb derer die Diagnose einer Teilung zwischen Wahnsinn und Vernunft formuliert werden kann (58 f.; 88), aber auch die nach dem Begriffsgehalt und der phänomenalen Ausweisung eines Terminus wie »Wahnsinn« (*folie*) (68) sowie die nach dem Verhältnis von empirischer Geschichte und transempirischer Geschichtlichkeit, von Vernunft und Geschichte und der »Geschichtlichkeit der Vernunft im allgemeinen« (70 f.), die von Derrida Foucault gestellt werden – womit, worauf Pierre Macherey aufmerksam macht, auch unterschiedliche Lesarten von Heidegger auf dem Spiel stehen (Macherey 2014, 43).

Für Derrida ist der Wahnsinn bei Descartes »nur ein besonderer Fall, und nicht einmal der ernsteste der Sinnestäuschung« (Derrida 1972, 80). Vielmehr sei der Traum als »die hyperbolische Verschlimmerung der Hypothese des Wahnsinns« anzusehen, weil er *alle* meine Sinneswahrnehmungen in Frage stelle, folglich »der Schlafende oder Träumende wahnsinniger sei als der Wahnsinnige« (82 f.). Und schließlich gilt der Akt des Cogito, »selbst *wenn ich wahnsinnig bin, selbst wenn* mein Denken durch und durch wahnsinnig ist« (89). Und so wie sich Descartes in letzter Konsequenz wieder auf eine Grundlegung der intelligiblen Wahrheiten durch Gott zurückzieht (94 f.), kann »das Buch Foucaults als eine mächtige Geste des Schützens und Einsperrens« angesehen werden. »Eine cartesianische Geste für das 20. Jahrhundert. Eine Wiederaneignung der Negativität.« (88) Die sogar einen »strukturalistischen Totalitarismus« implizieren könnte (92), auch weil Foucault die von ihm implizit eingenommene »archimedische Position« (Rekret 2018, 52) nicht zureichend reflektiere.

Hatte Foucault nach dem Vortrag und 1964 bei dessen Erstveröffentlichung Derrida noch seine klare Anerkennung gezollt (Artières/Bert 2011, 164–167; Peeters 2013, 192 f.), sollte er im Lauf der Jahre und vermutlich auch in Anbetracht der wachsenden Berühmtheit seines ehemaligen Schülers, nicht zuletzt aber durch seine eigene diskurstheoretische Verabschiedung von einem festen philosophischen Boden als theoretischem Ausgangspunkt (das klarste Zeugnis davon ist die *Archäologie des Wissens*) allmählich zu einer anderen Einstellung zu diesem Vortrag gelangen, die er schließlich 1972 zunächst in einer japanischen Zeitschrift, die Texte von ihm und Derrida veröffentlichen wollte, und dann in einem Anhang zur Neuausgabe der *Histoire de la folie* deutlich zum Ausdruck brachte. Über einen aktuellen Anlass für diese späte Reaktion kann nur spekuliert werden; Eribon führt hierzu Streitigkeiten im Redaktionskomitee der Zeitschrift *Critique*, dem beide angehörten, an (Eribon 1991, 191).

Der 1972 als Anhang zur *Histoire de la folie* veröffentlichte Text »Mein Körper, dieses Papier, dieses

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_36

Feuer« bemüht sich um eine minutiöse Widerlegung von Derridas Kritik an Foucaults Descartes-Interpretation. Die Generallinie ist die, zu zeigen, dass eine zu enge philosophische Behandlung des Textes von Descartes zu Fehllektüren führt. Da, wo Derrida philosophische Rechtsfragen anführt, sieht Foucault vielmehr Fragen der rechtlichen Behandlung von Wahnsinnigen impliziert, die sich in unterschiedlichen Termini kundtun (*amens*, *demens*, *insanus* – DE I, 312 f.), deren Differenzierung Derrida mangels materialer Kenntnisse verfehlt habe. Die *Meditationes* seien in einem doppelten Sinne als Beweisführung *und* als »asketische« geistige Übung zu begreifen (316 ff.) – was Foucault selbst erst im Anschluss an die *Archäologie des Wissens* so formulieren konnte; der Text nimmt also erhebliche Verschiebungen des Terrains vor. Das meditierende Subjekt durchläuft gewisse Verwandlungen; ausgeschlossen ist indes, dass es – real oder fiktiv, hypothetisch – in diesem Prozess wahnsinnig wird, weil das zu seiner Disqualifikation als meditierendem Subjekt führen würde.

Foucaults Erwiderung gipfelt in einem generellen Angriff auf Derrida als Repräsentanten eines überlebten Verständnisses von Philosophie als richtender Instanz über die Wahrheit allen Wissens und als einer rein textuellen Auslegungspraxis. Aus Foucaults Sicht ist das, was Derrida betreibt, nicht nur »Metaphysik«, sondern »eine historisch genau bestimmte kleine Pädagogik«, die »der Stimme der Lehrmeister jene grenzenlose Souveränität verleiht, die es ihr endlos erlaubt, den Text wieder aufzusagen« (330). Zweifellos sollte damit der Derrida der Lektürepraxis der *Dekonstruktion* getroffen werden. Auf die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Geschichtlichkeit und all die Methoden- und Begründungsfragen geht Foucault nicht ein, aber natürlich lässt sich aus seinen Veröffentlichungen seit 1961 entnehmen, wie sehr sich die beiden Opponenten in der Sache voneinander entfernt hatten.

Die in der japanischen Zeitschrift *Paideia* erschienene »Erwiderung auf Derrida« legt eine konzentriertere Relektüre von Descartes vor und schlägt einen ähnlich scharfen Ton an. Derrida wird vorgeworfen, den Descartes'schen Text »entstellt« zu haben (DE II, 361); zugleich wird seine Lesart der »Naivität« geziehen (366 f.). Immerhin gesteht Foucault zu, dass die drei Seiten über Descartes »der nebensächlichste Teil meines Buches« waren und in Wirklichkeit von einer »Schwäche« zeugten, nämlich sich noch nicht »von den Postulaten der philosophischen Lehre freigemacht« zu haben (352), als deren »profundester« und »radikalster« Vertreter eben Derrida anzusehen sei (351). Letztlich besagen diese Postulate, dass jede Erkenntnis einen »Grundbezug« zur Philosophie zu unterhalten habe, dass die Philosophie folglich das »Gesetz jedes Diskurses« aufzustellen beanspruche und dass »die Philosophie jenseits und diesseits eines jeden Ereignisses sei« (348 ff.). Die Analyse eines singulären Ereignisses bezeichnet Foucault aber gerade als die entscheidende Leistung seines Buches und damit auch als den Schritt fort von der klassischen Philosophie.

Obgleich Derrida Foucaults Attacke unerwidert ließ und auch 1991 die Gelegenheit eines Beitrags zu einem Kolloquium zum 30-jährigen Erscheinen von Foucaults *Histoire de la folie* (Roudinesco 1992) nur dazu nutzte, der Präsenz von Freud im Werk Foucaults nachzugehen, aber natürlich einen Rückbezug auf seinen damaligen Vortrag und allfällige Sachbezüge nicht aussparen konnte (Derrida 1998, 59–64), lebt die Auseinandersetzung fort. Ein Strang ist die philosophiegeschichtliche Debatte, die in Frankreich um die Descartes-Lektüre geführt wurde. So hat der Descartes-Experte Jean-Marie Beyssade in der Auseinandersetzung ein erhebliches Erschütterungspotential für den Historiker der cartesischen Philosophie ausgemacht (Beyssade 2001, 17) und das anhand von acht Themenkomplexen über die *Meditationes* hinausgehend am Descartes'schen Werk erörtert. Mit dem Ergebnis einer sehr ins philologische Detail gehenden Bearbeitung, die immer wieder schwer bis kaum lösbare Übersetzungs- (lateinisch-französisch) und Deutungsfragen (was verstand Descartes unter Wahnsinn?) aufwirft. Foucault hatte in einem Brief zu dieser Analyse Stellung bezogen (abgedruckt in Beyssade 2001, 41–43) und eingestanden, dass er 1960, also in der *Histoire de la folie*, den Status des Ausschlusses des Wahnsinns nicht richtig bestimmt hatte (Beyssade 2001, 42), aber auch der Philosophiehistoriker Martial Gueroult meldete sich zu Wort (abgedruckt in Beyssade 2001, 43–46), und später konnte Beyssade noch eine Stellungnahme des Philosophiehistorikers Ferdinand Alquié aus dessen Nachlass präsentieren, der zwischen zwei möglichen Lesarten der Hypothese des Wahnsinns bei Descartes unterscheidet: der Wahnsinnige als halluzinierend vs. der Wahnsinnige als delirierend, womit ein wahrnehmendes und ein urteilendes Subjekt gegenübergestellt werden (Alquié 1994, 108). Die beiden Lesarten lassen sich nicht umstandslos den Positionen von Foucault und Derrida zuordnen; es sei immerhin eine Tendenz von Foucault zur ersten auszumachen, bei Derrida sei es komplizierter. Die Frage einer Entscheidung zwischen Foucault und Derrida gerät in die-

ser fortgeführten Debatte immer weiter aus dem Blick, und die Monographie von Sébastien Buckinx hält diese letztlich für »überflüssig«: »Die Lektüre des einen geht nicht ohne die Lektüre des anderen, und gemeinsam öffnen sie die Pforte zu einer Neulektüre des erörterten cartesischen Textes.« (Buckinx 2008, 186) Die Behauptung, dass »viele der Kritiken Derridas eigentlich auf einem einfachen Missverständnis beruhen« (Balzaretti 2018, 46), ist angesichts dieser philosophiehistorischen Debatte nicht nachvollziehbar.

Im Anschluss an den 50. Jahrestag des Erscheinens der *Histoire de la folie* bzw. des Vortrags von Jacques Derrida sind insbesondere im angelsächsischen Sprachraum diverse Monographien und Tagungsbände zum Verhältnis von Foucault und Derrida erschienen (Aryal 2016; Custer 2016; Rekret 2018). Neben dem Nachvollzug der französischen Debatte zeichnet sich eine Erweiterung der Perspektiven durch Vergleiche und Konfrontationen in neu besetzten Themenfeldern ab; nur kommen die wenigen neutral herangehenden Ansätze kaum über eine abstrakt-allgemeine Vergleichsebene wie etwa das Verhältnis des Transzendentalen und des Empirischen hinaus (Rekret 2018: 45–72; Khurana 2016).

Literatur

Alquié, Ferdinand: Le philosophe et le fou. In: John-Robert Armogathe/Giulia Belgioioso (Hg.): *Descartes metafisico. Interpretazioni del novecento*. Rom 1994, 107–116.

Artières, Philippe/Jean-François Bert: *Un succès philosophique. L'*Histoire de la folie à l'âge classique *de Michel Foucault*. Caen 2011.

Aryal, Yubrai et al. (Hg.): *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh 2016.

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist 2018.

Baring, Edward: *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*. Cambridge 2011.

Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Frankfurt a. M. 1994 (frz. 1991).

Beyssade, Jean-Marie: »Mais quoi ce sont des fous« [1973]. In: Ders.: *Descartes au fil de l'ordre*. Paris 2001, 13–48.

Buckinx, Sébastien: *Descartes entre Foucault et Derrida. La folie dans la Première Méditation*. Paris 2008.

Custer, Olivia et al. (Hg.): *Foucault/Derrida. Fifty Years Later. The Future of Genealogy, Deconstruction, and Politics*. New York 2016.

Derrida, Jacques: Cogito und Geschichte des Wahnsinns. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1972 (frz. 1967).

Derrida, Jacques: »Gerecht sein gegenüber Freud«. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse (frz. 1992). In: Ders.: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Frankfurt a. M. 1998, 59–127.

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Foucault, Michel: Lettre de Michel Foucault (7 novembre 1972). In: Beyssade 2001, 41–43.

Gondek, Hans-Dieter: »La séance continue«. Jacques Derrida und die Psychoanalyse. In: Derrida 1998, 179–232.

Gueroult, Martial: Lettre de Martial Gueroult (11 Janvier 1974). In: Beyssade 2001, 43–46.

Khurana, Thomas: »The Common Root of Meaning and Nonmeaning«: Derrida, Foucault and the Transformation of the Transcendental Question. In: Custer 2016, 80–104.

Macherey, Pierre: *Querelles cartésiennes*. Paris 2014.

Peeters, Benoît: *Jacques Derrida. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 2013 (frz. 2010).

Rekret, Paul: *Derrida and Foucault. Philosophy, Politics, and Polemics*. London/New York 2018.

Roudinesco, Élisabeth et al. (Hg.): *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris 1992.

Hans-Dieter Gondek

C Anschlüsse an Foucault

37 Judith Butler

Judith Butler teilt mit Foucault das »Projekt eines performativen Diskurses« (Mersch 1999, 164), dem es um eine kritische Haltung des Andersdenkens geht. Dabei ist das Performative nicht Selbstzweck einer Sprachpraxis, sondern Kennzeichen einer Verschiebung und Übertretung, ja Zurückweisung vorgegebener sozialer Ordnung(en) und sanktionierter Normen. Performativität ist bei Butler Bestandteil einer (Theorie-)Politik, die auf die Instabilität regulierender Normen und die unterminierende Wirkung permanenter Verschiebungen abhebt.

Butler verbindet Foucaults machttheoretische Analysen mit sprachphilosophischen Überlegungen zur machtförmigen Konstitution von erwünschten, lebbaren und verworfenen Formen der Subjektivierung, »Körpern von Gewicht« und solchen, denen in der Gesellschaft ihre Existenz als Geschlechtskörper aberkannt wird. Sie stellt einen Zusammenhang zwischen der Performativität von Sprechakten und ihren materiellen Effekten, den Körpern und Subjekten her. Zentral ist das Performative bei Butler daher nicht nur in seiner konstitutiven Funktion für Geschlechtskörper und Subjekte, sondern auch in seiner Funktion einer »Politik des Performativen«, in der es um die Möglichkeit der Zurückweisung sprachlich artikulierter Anrufungen, Zuschreibungen und verbal-körperlicher Verletzungen, aber auch die Wiedereinsetzung verworfener Körper, Subjekte, Sexualitäts- und Lebensformen geht.

Butler und Foucault gemeinsam ist das diskurs- und sprachtheoretische Programm. Im Rekurs auf die Machtwirkung von Diskursen und in der Ablehnung von Sprache als bloßer Gesamtheit von Zeichen oder bedeutungstragenden Elementen, die auf die bloße Repräsentation der Wirklichkeit verweisen, liegt der Zugang zu der für beide Theorieprojekte zentralen Auffassung, dass es keine sprach- oder diskursunabhängige Materialität und Wirklichkeit gibt (s. Kap. 52). Beide verbindet die Auffassung, dass Worte von der Macht durchdrungen sind und die Macht haben, Dinge wie den Körper aus der begrifflichen Substanz heraus zu fertigen. Denn performative Sprechakte setzen das, was sie (aus-)sagen, in Kraft. Worte besitzen demnach nicht die Qualität, etwas Reales, der Sprache und dem Diskurs Vorgängiges zu beschreiben oder abzubilden, sondern eine handlungsartige Qualität: Sie erzeugen das, was sie bezeichnen. Beides, der Akt der Bezeichnung und der des faktischen Vollzugs fallen in eins. Es kommt zu einem Zusammenspiel der wiederholbaren Materialität von Äußerungen, Mitteilungen oder Anrufungen und ihrer körperlichen Materialisierung. Diese verweist auf eine soziale und semiotische »Matrix der Macht« (ebd., 52), auf die sich performative Sprechakte in einer sich »ständig wiederholende(n) und zitierende(n) Praxis, durch die der Diskurs Wirkungen erzeugt, die er benennt« (Butler 1995, 22) beziehen. Die Wirkmächtigkeit diskursiver Macht ist das fundamentale Konstruktionsprinzip sozialer Realität. Diskurse bilden, als Materialitäten generierende Praktiken, das Substrat gesellschaftlicher Wirklichkeit(en) und geschlechtlicher Identität(en). Butler geht davon aus, dass diese aus der Verselbständigung konstruktiver Prozesse hervorgehen, die – vermittelt durch performative Sprechakte – körperhafte Gestalt annehmen. Sie sind begründet in überindividuellen, subjektlosen Operationen und lassen sich nicht zurückführen auf intentionale Absichten eines sprechenden oder handelnden Subjekts. Vielmehr sind sie, hervorgegangen aus einer emergenten Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und Abfolge besitzt, mit zwingender Gewalt ausgestattet, die sich im Körper, Subjekt und Geschlecht, in der Kultur und Gesellschaft materiell einlagert.

Damit wendet sich Butler, wie Foucault, gegen die Annahme natürlicher, scheinbar unveränderlicher Evidenzen. Sie problematisiert ontologisierende Setzungen (wie den Körper, das Geschlecht etc.) als Wirkung von Macht und fasst die scheinbar natürliche ›Wahrheit des Geschlechts‹ als Ausdruck sozialer Normen. Das ›biologische‹ Geschlecht bildet daher ei-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_37

ne soziale Norm, keineswegs eine Naturressource, die als Basis sozialer Normen von diesen überlagert wird und auf einen ›Apparat‹ »der Produktion und Normalisierung des Männlichen und Weiblichen« (Butler 2009, 74; vgl. dazu auch Bublitz 2018; Bublitz 2019, 373 f.) zurückzuführen ist.

Butlers Theorie kreist um die Verschränkung von Körper und Geschlecht, Subjekt und Macht. Der Körper bildet den Stützpunkt einer politischen Anatomie der Macht, die ihn als Naturalie handelt, wo er sich Machtwirkungen verdankt und sich mit Machtmechanismen verschränkt (s. Kap. 62). Wie Foucault geht Butler davon aus, dass bereits der anatomische Körper vollständig politisiert ist und zum Einsatz im Machtspiel wird. Sie nimmt an, dass der Körper weder ein den kulturellen Be-Zeichnungen vorausgesetzter Körper noch unveränderliche Naturressource ist, sondern einen spezifischen politischen Einsatz der Kategorie ›Natur‹ darstellt. Diese These und die Auffassung, dass Wissen und Macht in Sprache und Diskurs zusammenwirken, erfordern »eine Form der kritischen Untersuchung, die Foucault im Anschluss an Nietzsche als »Genealogie« bezeichnet hat (Butler 1992, 9). Das machtkritische Verfahren der Genealogie, das Butler mit Foucault teilt, erforscht die politischen Einsätze und deren Naturalisierungseffekte. Es verweist auf den verhohlenen Machtcharakter unveränderlich erscheinender Phänomene, deren Entstehungsgeschichte sich hinter ihrer scheinbaren Natürlichkeit, ihrem Wesen oder ihrer substantiellen Bedeutung als Universalie verbirgt (s. Kap. 58).

Während Foucault der Einfügung menschlicher Körper und Subjekte in historische Wissens- und Machtordnungen eine materialistische Wendung gibt, indem er von einer »physischen Ausdehnung sozialer Regeln« ausgeht, die der »physischen Präsenz« bedürfen und in »permanent wiederholten Akten« (Honneth 2003, 24) im Körper materielle Gestalt annehmen, erfolgt dieser wiederholte Zwang zur Subjektivierung bei Butler im Namen des Geschlechts. Sie geht davon aus, dass sich das Geschlecht körperlich aufgrund von performativen Sprechakten materialisiert, nimmt aber an, dass Körper in ihrer Materialität nie vollständig auf Diskurse zurückführbar sind. Mit Foucault teilt sie die Annahme, dass es keine von der symbolischen Ordnung unberührte körperliche Materialität gibt, sondern sich vielmehr, im Rückgriff auf eine diskursive, kulturelle Matrix (der Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität), über die Performativität der Sprache konstituiert. Geschlechtskörper bilden bei Butler wie bei Foucault die physische Form der »Wahrheit des Geschlechts«, das in der Verkörperung gesellschaftlicher Normen und Konventionen auf das Zusammenspiel von Körper und Macht verweist. Bereits das biologische Geschlecht, die Materialität von Geschlechtskörpern ist, so nimmt Butler an, ein ideales Konstrukt, das sich mit der Zeit zwangsweise materialisiert. Seine Materialität entsteht durch ständige Wiederholung der heterosexuellen kulturellen Matrix verankerten Geschlechternormen, die nicht kraft eines subjektiven Willens Wirkung zeigt, sondern »immer abgeleitet ist« (Butler 1995, 36) aus symbolischen Ordnungen, verfestigten Machtstrukturen, kodierten, wiederholbaren Äußerungen.

Die physische Wirksamkeit performativer Sprechakte beruht also auf dem Zitieren verfestigter Konventionen, was gewährleistet, dass Diskurse »Körper von Gewicht«, die »Wahrheit des Geschlechts«, machtförmig konstituierte und unterworfene Subjekte produzieren. Dem Zwang zur Stabilisierung symbolischer Ordnungen korrespondiert deren Unterminierung in der wiederholten Verschiebung abgelagerter sprachlicher Konventionen und sozialer Normen.

Bis in seine Materialität folgt der Körper regulierenden Idealen. In soziale Prozesse einbezogen, die ihn als (Geschlechts-)Körper formen, ein- und zuordnen, gibt es für ihn kein Außerhalb des Symbolischen. Vielmehr ist er ein immer schon kartographierter Körper, der diskursiv Konstruiertes physisch materialisiert (vgl. Butler 1995; 2009). Dabei bildet die Sprache das Medium von Machttechnologien, die kulturelle Signaturen in seiner vermeintlichen Natürlichkeit verbergen. Beschrieben ist damit ein diskurs- und sprachtheoretisches Programm der Versprachlichung des Körpers wie auch der *Verkörperung von Macht*, deren kapillare Struktur sich in den Praktiken des Körpers entfaltet.

In ihrer durch Foucault angeleiteten Analyse der Subjektbildung geht Butler davon aus, dass das Subjekt in einer (Um-)Wendung der Macht, die es als Subjekt erst ins Leben ruft und es gesellschaftlichen Normen unterwirft, diese untergräbt, insofern sie die Selbstanerkennung des Subjekts verhindern oder begrenzen. Gleichzeitig richtet sie sich, wie Foucault, gegen die Vorstellung eines autonomen oder souveränen Subjekts. Dieselbe Macht, die das Subjekt – sprachlich-diskursiv – begründet, verankert sich in der psychischen Topographie des Subjekts und bildet dort eine psychische Dimension der Macht, die »Psyche der Macht« (Butler 2001). Sie entzieht sich, als Spur des Sozialen im Subjekt, der freien Verfügbarkeit des Subjekts, aber auch der Gesellschaft (vgl. Butler 2001, 2005).

Auch dem Subjekt kommt also eine gewisse »perfor-

mative Produktion [...] innerhalb feststehender öffentlicher Konventionen« (Butler 2003, 119) zu; es konstituiert und formt sich selbst in Bezug auf vorgegebene Codes und Normen in der permanenten, öffentlich manifestierten Selbstinszenierung und -vergewisserung. Dass sich diese Konventionen in der Gegenwartsgesellschaft ihrerseits, nicht nur im performativen Handeln des Subjekts, längst verflüssigt haben und einer beständigen Verschiebung durch Normalisierungseffekte unterliegen, entgeht Butler offensichtlich. Das mag daran liegen, dass sie sich vor allem auf Foucaults Machtanalyse der Disziplinargesellschaft bezieht, wonach Geständnispraktiken des Subjekts als erzwungene Praxis im Dienste einer Ordnungsmacht erscheinen, nicht auf seine Analysen der Normalisierungsgesellschaft, die das Subjekt im Fokus von optimierenden Selbsttechnologien und Taktiken der Selbstnormalisierung verorten (vgl. auch Link 1997, 80). Darin zeigt sich einmal mehr die fehlende Historizität von Butlers sprachanalytisch fundierter Körper- und Subjekttheorie.

Andererseits wendet sich Butler zunehmend der Vielschichtigkeit politischer Praktiken im Rahmen neoliberal-kapitalistischer Verhältnisse und prekärer Lebensbedingungen zu, die, so ihre Einschätzung, je nach sozialer Zugehörigkeit, einerseits die Bedeutungslosigkeit des Lebens und des Körpers hervorbringt, andererseits aber dessen performative, öffentliche physische Präsenz in Demonstrationen und Versammlungen erforderlich macht (vgl. Butler/Athanasiou 2014). Butler reflektiert aber nicht nur die erzwungene normative Ontologie des Körpers im Kontext der Geschlechterdifferenz (Butler 2009), sondern dessen gesellschaftliches und politisches Gewicht sowie die Materialität von Körpern, die – nicht – zählen, nicht zuletzt aber auch alternative, affektive Ökonomien der Körper im öffentlichen Raum, die sie gegen die körperlosen Konzepte politischen Handelns setzt. Hier ist der Ort, an dem sich ihre Überlegungen mit Foucaults körper- und biopolitischen Überlegungen verschränken (ließen), was Butler aber nicht oder zumindest nicht explizit tut. Vielmehr situiert sie ihre Überlegungen im Rahmen einer performativen Theorie der Versammlung (vgl. Butler 2016).

Literatur

Bublitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*. 5., ergänzte Aufl. Hamburg 2018.

Bublitz H.: Diskurstheorie: zur kulturellen Konstruktion der Kategorie Geschlecht. In: B. Kortendiek/B. Riegraf/K. Sabisch (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft*. Bd. 1. Wiesbaden, 369–377.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter.* Frankfurt a. M. 1991 (amerik. 1990).

Butler, Judith: Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«. In: Seyla Benhabib u. a. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart.* Frankfurt a. M. 1993, 31–58. (1993a)

Butler, Judith: Für ein sorgfältiges Lesen. In: Benhabib u. a. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart.* Frankfurt a. M. 1993, 123–132. (1993b)

Butler, Judith: *Körper von Gewicht [Die diskursiven Grenzen des Geschlechts]*. Frankfurt a. M. 1995 (amerik. 1993).

Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M. 2001 (amerik. 1997).

Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a. M. 2003.

Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M. 2009.

Butler, Judith/Athena Athanasiou: *Die Macht der Enteigneten. Das Performative des Politischen.* Zürich/Berlin 2014.

Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin 2016.

Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen 1997.

Mersch, Dieter: Anders denken. In: Hannelore Bublitz u. a. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults.* Frankfurt a. M. 1999, 162–176.

Hannelore Bublitz

38 Giorgio Agamben

Viele Interpreten lesen die vieldiskutierten *Homo sacer*-Studien des italienischen Philosophen Giorgio Agamben als kongeniale Weiterführung und notwendige Radikalisierung des von Foucault entwickelten Bio-Politik-Konzepts (Roedig 2002; Menke 2003). Foucault führt den Begriff ›Bio-Politik‹ Mitte der 1970er Jahre ein, um deutlich zu machen, dass neben der Disziplinierung des Körpers auch die Regulierung der Bevölkerung einen zentralen Stützpfeiler der staatlichen Machtausübung darstellt. Tatsächlich bekommen Foucaults Überlegungen zur Bio-Politik, die er hauptsächlich in seiner Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* aus den Jahren 1975–76 sowie in *Der Wille zum Wissen* entwickelt hat, einen gänzlich neuen Stellenwert, liest man sie mit Blick auf die weltweit aufflammenden neuen Kriege und im Zeichen von ethnischen und religiösen Differenzen, auf die Konstruktion rechtsfreier Räume wie in Guantanamo Bay sowie auf die neusten Entwicklungen in der Bio-Industrie und die sie flankierenden politischen Legitimationsdiskurse. Nicht umsonst hebt Agamben den Einfluss, den Foucault auf sein Denken ausübt, explizit hervor. Der Tod habe Foucault daran gehindert, schreibt Agamben im Vorwort zum *Homo sacer*, »alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik zu entfalten und die Richtung anzugreifen, in der er die Untersuchung vertieft hätte« (Agamben 2002, 14). Dieses vermeintliche Desiderat soll mit dem *Homo sacer*-Projekt nun umfassend geschlossen werden. Einmal abgesehen davon, dass die These vom vorzeitigen, weil todesbedingten Ende der biopolitischen Forschungen Foucaults schon mit Blick auf seine Biographie und Bibliographie kaum zu halten ist, dient die suggestive Wendung ›vertieft hätte‹ wohl allein dazu, sich als Erben des zunächst von Hannah Arendt und dann vor allem von Foucault reflektierten Verhältnisses von souveräner Macht und Leben zu inthronisieren. Dass dieses Erbe zumindest mit Blick auf die Foucault'schen Überlegungen zur Bio-Politik illegitim angetreten wird, hat die Forschung mittlerweile deutlich herausgearbeitet (Sarasin 2003; Lemke 2004 und 2007).

Agambens zentrale These ist, dass die Souveränität des (nackten) Lebens über sich selbst als seine Kehrseite immer auch das unwerte Leben impliziert:

> Bevor der Strom der Biopolitik, der das Leben des *homo sacer* mit sich trägt, so ungestüm ans Licht unseres Jahrhunderts tritt, hat er bereits -unterirdisch, aber beharrlich seinen Lauf genommen. Es ist gleichsam, wie wenn von einem bestimmten Zeitpunkt an jedes entscheidende politische Ereignis ein doppeltes Gesicht angenommen hätte: Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich freizumachen gedachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament. (Agamben 2002, 129)

Die *Homo sacer*-Studie zeichnet die Gegenwart als katastrophischen Endpunkt dieser seit der Antike stattfindenden, biopolitisch grundierten Entwicklungslogik, die ihren folgerichtigen und nur vorläufigen Höhepunkt in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern findet.

Für Foucault stellt das Aufkommen biopolitischer Mechanismen im 17. und 18. Jh. allerdings eine historische Zäsur dar, die sichtbar werde durch den »Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken« (WW, 169). Damit weist Foucault der Bio-Politik einen präzisen historischen Ort an der Schwelle der Moderne zu. In *Der Wille zum Wissen* hebt er hervor:

> Kann man als ›Bio-Geschichte‹ jene Pressionen bezeichnen, unter denen sich die Bewegungen des Lebens und die Prozesse der Geschichte überlagern, so müßte man 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. (WW, 170)

Agamben hingegen sieht in der Bio-Politik den Kern souveräner Machtausübung und zeichnet eine historische Linie von der Antike bis in die Moderne, die in der These mündet, dass nicht der Staat sondern das Lager »das biopolitische Paradigma des Abendlandes« (Agamben 2002, 190) sei. Als ›Lager‹ wird in diesem Kontext jener Schwellenraum identifiziert, in dem nacktes Leben produziert, in dem also der Ausnahmezustand zur Regel wird (vgl. ebd., 183). Die Konstitution souveräner Macht impliziert bei Agamben somit immer schon die Produktion eines biopolitischen Körpers, womit sich für Agamben Politik seit ihren Anfängen als Bio-Politik offenbart. Daher ist es nur folgerichtig, wenn er die moderne Bio-Politik des 20. Jh.s in einer sehr viel älteren Struktur zu begrün-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_38

den sucht und darauf insistiert, deren »Genealogie über die chronologischen Grenzen, die Foucault (zwischen dem 17. und 18. Jh.) gesetzt hat, hinaus zu verlängern« (Agamben 2001, 20). Trotz dieser Genealogie stellt auch für Agamben die Moderne das biopolitische Zeitalter par excellence dar. Denn erst jetzt wird der Ausnahmezustand systematisch als Normalzustand codiert, womit es in den modernen Demokratien möglich ist, »öffentlich zu sagen, was die nazistischen Biopolitiker nicht zu sagen wagten« (Agamben 2002, 174). Diese Radikalisierung hat ihren letzten Grund, so Agamben, offensichtlich in einer fortschreitenden Verinnerlichung jener Differenz, die einst das nackte Leben (*zoé*) von der politischen Existenz (*bios*) trennte. Souveränität besteht nun genau darin, »so etwas wie eine absolute biopolitische Substanz zum Vorschein« (Agamben 2003, 74 f.) kommen zu lassen, und der Ort, wo dies geschieht, ist das Lager:

> Man versteht nun die entscheidende Funktion der Lager im System der nationalsozialistischen Biopolitik. Sie sind nicht nur der Ort des Todes und der Vernichtung, sondern auch und vor allem der Ort der Produktion des Muselmanns, der letzten im biologischen Kontinuum isolierbaren biopolitischen Substanz. (Ebd., 75)

Agamben leitet diese These direkt aus Foucaults Rassismuskonzept ab, dessen letzte Konsequenz sich für Agamben darin verdichtet, in das biologische Kontinuum der menschlichen Gattung Zäsuren einzuzeichnen. Durch diese Zäsuren kann die Bio-Macht die Bevölkerung gleichsam verdoppeln: »jedes *demokratische* Volk ist zugleich ein *demographisches* Volk« (ebd., 74). Das Lager ist dann der geographische Raum, wo »Völker in Bevölkerungen und Bevölkerungen in Muselmänner übergehen« (ebd., 75), wo also die Bio-Politik des Rassismus über die Rasse hinaus geht und an die letzte Grenze ihrer Klassifizierungslogik stößt. Diese Weiterführung von Foucaults Rassismuskonzept vermag zu überzeugen, denn die von Foucault aufgeworfene Frage war ja genau die: »[W]ie kann man eine Bio-Macht funktionieren lassen und zugleich Kriegsrechte ausüben, das Recht auf Mord und die Funktion des Todes, wenn nicht über Rassismus?« (VL 1975/76, 311).

Vor allem Philipp Sarasin aber hat gezeigt, an welchen Stellen Agamben Foucault auf eine entscheidende Weise falsch referiert. Im Mittelpunkt steht dabei vor allem Agambens Fehlinterpretation dessen, was Foucault in seinen Schriften zur Bio-Politik mit dem Begriff ›Leben‹ impliziert. Denn obwohl Foucault dezidiert angemahnt hat, dass es nicht darum gehen kann, »auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende im Bereicht von Wert und Nutzen zu organisieren« (WW, 171), bezieht sich Agamben in einer Weise auf Foucault, als ob in dessen Lebenskonzept schon das nackte Leben des *Homo sacer* impliziert sei. Das jedoch ist ein entscheidendes Missverständnis, wie Sarasin hervorhebt, da Bio-Politik in den Überlegungen Foucaults gerade nicht auf den Tod, sondern auf das Leben ziele (vgl. Sarasin 2003, 351). Allerdings gerate dieser wichtige Unterschied im Horizont von Agambens »todesfixierte[m] Mystizismus der Souveränität« (ebd., 353) notwendigerweise aus dem Blick. Für Agamben ist Bio-Politik in erster Linie »Thanatopolitik« (Agamben 2002, 130).

Literatur

Agamben, Giorgio: Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben. In: *Literaturen* 1 (2001), 16–22 (Interview mit Hanna Leitgeb und Cornelia Vismann).

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002 (ital. 1995).

Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 1998).

Geulen, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg 2005.

Lemke, Thomas: Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben. In: Ulrich Bröckling u. a. (Hg.): *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*. Tübingen 2004, 257–274.

Lemke, Thomas: Die Macht und das Leben. Foucaults Begriff der ›Biopolitik‹ in den Sozialwissenschaften. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007, 135–156.

Menke, Bettine: Die Zonen der Ausnahme. Giorgio Agambens Umschrift Politischer Theologie. In: Jürgen Brokhoff/Jürgen Fohrmann (Hg.): *Politische Theologie. Form und Funktionen im 20. Jahrhundert*. Paderborn 2003, 131–152.

Roedig, Andrea: Großer Wurf ins Unbestimmte. In: *Freitag* 20. Die Ost-West-Wochenzeitung (10.5.2002). In: http://www.freitag.de/2002/20/02201501.php (13.9.2007).

Sarasin, Philipp: Agamben – oder doch Foucault? Zu: Giorgio Agamben: Homo Sacer. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 51 (2003), 348–353.

Georg Mein

39 Antonio Negri

Antonio Negri ist zweifellos einer der eigenwilligsten Interpreten Michel Foucaults. In den mit seinem Partner Michael Hardt verfassten Theoriebestsellern *Empire* und *Multitude* hat er die Genealogie aus der Enge der Fachdiskurse in die Weite der globalen Kämpfe zurückgeholt. In den beiden Fortsetzungsbänden, *Common Wealth* und *Assembly*, hat er diese Perspektive intensiviert und präzisiert.

Beide, Negri und Foucault, sind Zeitgenossen einer Generation europäischer Intellektueller, deren Konfrontation mit der historischen Realität von Faschismus und Stalinismus sie in die Lage versetzte, in der europäischen Nachkriegswirklichkeit des »goldenen Zeitalters des Kapitalismus« (Hobsbawm 1995, 285) eine sehr eigene intellektuelle Praxis zu kreieren. Als Kritiker dieser Gegenwart waren sich Negri und Foucault nah und fern zugleich. Eingebunden in die intellektuellen Felder und politischen Traditionen ihrer Herkunftsländer bearbeiteten sie in differenten Lagen ähnlich gelagerte Problemstoffe. Negris Erneuerung des historischen Materialismus im Kontext der italienischen Sozialkämpfe traf auf Foucaults Anliegen, sein Projekt der Genealogie (s. Kap. 58) gegen das erstarrte Denken der französischen Linken zu etablieren. Das Ereignis ›1968‹ markiert dabei die Möglichkeit ihrer Begegnung. Negri liest Foucault systematisch aus dieser Perspektive, nämlich als einen politischen Autor und als Theoretiker einer neuen Politik der Kämpfe, des Subjekts und der umkämpften Subjektivität. In seiner 2017 erschienenen Essaysammlung *Marx and Foucault* hat Negri seine erste Begegnung aus dem »Einfluss von Foucaults Werk auf das Denken der revolutionären Linken in Italien« (Negri 2017, 155) hergeleitet. Zugleich hat er die Bedeutung Foucaults für eine Neulektüre von Marx kenntlich gemacht. Durch das »*Dispositiv* der Subjektivierung« (Negri 2017, 188) ließ sich nicht nur die subjekttheoretische Spur in der Geschichte des Kapitals deutlicher nachzeichnen, sondern auch der Wandel der technischen Zusammensetzung der globalen Arbeitskräfte nach der Epochenwende von 1989. Negris Foucault bleibt dabei konsequent ein materialistischer Foucault: »Foucault bedient sich, was sein Verhältnis zum Marxismus angeht, vieler Masken – *larvatus prodeo* –, doch bleibt dieses Verhältnis nichtsdestotrotz ganz grundlegend« (Negri 2010, 45).

In seinem berühmt gewordenen Artikel »Lenin in England«, der die »Operaismus«-Traditionslinie des italienischen Marxismus mitbegründet (Umkehr der traditionellen materialistischen Sichtweise; nicht die technologischen Entwicklungsschübe treiben den geschichtlichen Prozess voran, sondern die Widerständigkeiten der lebendigen Arbeitsvermögen, der subjektiven Kräfte), bemerkt Mario Tronti:

> Das Kapital hat seine Geschichte und seine Historiker schreiben sie. Aber die Geschichte der Arbeiterklasse, wer wird sie schreiben? [...] Auch wir haben erst die kapitalistische Entwicklung gesehen und dann die Arbeiterkämpfe. Das ist ein Irrtum. Man muß das Problem umdrehen, das Vorzeichen ändern, wieder vom Prinzip ausgehen: und das Prinzip ist der proletarische Klassenkampf. (1994, 93 f.)

Die Idee des Kampfes als Motor der gesellschaftlichen Entwicklung hat eine Generation von europäischen Intellektuellen in den 1960er und 1970er Jahre in ihren Bann geschlagen. Wie ein Echo dieses Appells von Tronti klingt Foucaults Forderung nach einer »Geschichte der Besiegten« (DE III, 505) und der Problematisierung der Frage: »Was ist Kampf?« (DE III, 761). Die Lektüre des Operaisten Negri erlaubt, diese Denkarbeit Foucaults nach 1968 in neuer Weise zu verstehen und zugleich eine Prüfung ihrer gegenwartspolitischen Potentiale vorzunehmen.

Der ›Kampf‹ ist eine wenig beachtete Kategorie der Genealogie Foucaults. Er taucht bereits im programmatischen Text »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (DE II, 166–191) auf, mit dem Foucault eine neue Phase seiner intellektuellen Praxis einläutet. In der Hitze der Auseinandersetzungen nach 1968 plant er für die Tageszeitung *Libération* eine auf den Erfahrungen der sozialen Kämpfe aufbauende »Chronik des Arbeitergedächtnisses« (DE II, 497). Endgültig wird der Kampf in seiner »Definition der Genealogien« zu einer pragmatischen und erkenntnistheoretischen Achse der Analytik: »Als ›Genealogie‹ bezeichnen wir die Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen, eine Verbindung, die es ermöglicht, ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen« (VL 1975/76, 16 f.). Eine so verstandene Genealogie ist stets eine »Gegen-Geschichte« (VL 1975/76, 76–98), die ein unterschlagenes Wissen aus dem gesellschaftlichen Bodensatz heraushebt. Dabei lebt die Genealogie vom Willen, sich jeder ökonomistischen Verkürzung der Wirklichkeit zu versagen, Foucaults zentrale Differenz zu jedem dogmatischen Materialismus. In der Vorlesung von 1978 untersucht er so die »Verhaltensrevolten« des Mittelalters und der

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_39

Frühen Neuzeit (VL 1977/78, 278–330), wie in seinen späten Schriften die Kämpfe um ein Selbst, die das antike Individuum ausgefochten hat. Im Artikel »Was soll eine Erforschung der Macht? Die Frage nach dem Subjekt« (DE IV, 269–280) unterscheidet er schließlich drei Typen von Kämpfen: a) gegen ökonomische Ausbeutung, b) gegen politische Herrschaft und c) gegen Unterwerfung durch Subjektivierung.

Antonio Negri greift diese materialistische Spur konsequent auf. Er begreift Foucaults Arbeiten als eine »Dekonstruktion der Kategorien des dialektischen Materialismus bei gleichzeitiger Rekonstruktion derjenigen des historischen Materialismus« (Negri 2006, 79). Diese Definition entspricht zwar nicht Foucaults Redeweise, beschreibt aber treffend die Grundierung seiner Denkarbeit. Foucaults Nähe zum westlichen Marxismus ist nach 1968 mit Händen zu greifen. In *Überwachen und Strafen* verdichtet sich diese Tendenz. Diese Arbeit gilt heute als ein Kapitel aus der Geschichte der okzidentalen Strafjustiz. Diese Lesart trifft Richtiges, verfehlt aber den eigentlichen Impuls: die historische Frage nach der politischen und rechtlichen Konstitution der industriellen Arbeitskräfte. Hier findet sich die dichteste Nähe zu operaistischen Vorstellungen von der politischen und technischen Zusammensetzung der Arbeitskraft. Foucault begreift die Umwandlung der vorindustriellen Arbeitsvermögen als einen körperlichen und politischen Kampf: »Das Problem bestand also darin, die Arbeiter fest an den Produktionsapparat zu binden [...], sie dem Rhythmus des Produktionsapparates zu unterwerfen, ihnen die von ihm geforderte Konstanz und Regelmäßigkeit aufzuzwingen, kurzum, sie als Arbeitskraft zu konstituieren« (DE II, 582). In der Disziplinierung treffen sich die »Akkumulation der Menschen und Akkumulation des Kapitals« (ÜS, 283) als zwei Seiten einer Medaille. Negri hat also alles Recht, diese Genealogie für sich zu reklamieren. Er tut dies in dreierlei Hinsicht.

Zum ersten entwirft seine »Genealogie des Empire« (Hardt/Negri 2002, 14) eine doppelte Gegen-Geschichte. Sie entfaltet die europäische Geistesgeschichte seit der Frühen Neuzeit als eine diskontinuierliche Auseinandersetzung von Freiheit und Souveränität, Immanenz und Transzendenz. Gleichzeitig schreibt diese Genealogie eine alternative Geschichte der politischen Modernisierung, in deren Zentrum die Kämpfe der Subalternen um Befreiung und Selbstbestimmung stehen.

Zum zweiten arbeitet Negri systematisch mit den Begriffen ›Bio-Macht‹ und ›Bio-Politik‹ (s. Kap. 49). Er überdehnt dabei den analytischen Gebrauch und den zeitlichen Horizont, den sie bei Foucault besitzen. Hier erscheinen sie als historische Vokabeln neuer Wissens- und Machttechnologien, deren Erfindung Foucault im 18. Jh. lokalisiert. Bei Negri signalisiert der Begriff ›Bio-Macht‹ eine aktualitätshistorische Diagnose. Er ist eine »Bezeichnung für die reelle Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital und beide sind Synonyme der globalen Produktionsordnung« (Hardt/Negri 2002, 372). Bio-Politik erscheint hingegen als eine dialektische Gegenkraft. Sie konzentriert das subjektive Arbeitsvermögen des globalen Produktionskörpers, der in seiner kooperativen Vernetzung auf neue Weise das Versprechen auf Emanzipation durch die Arbeit aktualisiert. *Common Wealth* bekräftigt diesen Antagonismus von Biomacht und Biopolitik als »Macht über das Leben« und »Widerstandspotential des Lebens« (Hardt/Negri 2010, 71). Als das »Wichtigste an Foucault Begriff der Biopolitik« erscheint »das »Schaffen neuer Subjektivitäten« (Hardt/Negri 2010, 72).

Die Entstehung eines globalen gesellschaftlichen Arbeiters führt daher zur dritten Rezeptionslinie. Negri überträgt die »Genealogie des Subjekts« (DE IV, 210) in die Welt der globalen Produktionsweise. Weit entfernt davon, auf die subjektiven Potentiale verzichten zu können, hat eine Phase ihrer Neukonstitution eingesetzt, die erkennbar auf die Kräfte der Steuerung des Selbst setzt. Der Bedeutungszuwachs von Wissen und Sprache, Kommunikation und Kooperation, Analytik und Innovation bringt einen gesellschaftlichen Gesamtarbeiter hervor, dem nur mit einer »neuen Theorie der Subjektivität« (Hardt/Negri 2002, 44) beizukommen ist. Negri greift die klassische These von der Industrie als dem Laboratorium der humanen Subjektivität auf und aktualisiert sie in ihrer globalen Gestalt als »Anthropologie des Cyberspace«, als »neue Art, zum Menschen zu werden« (ebd., 300). Dieser Paradigmenwechsel, der die gesamte Existenz zum Stoff der Verwertungsprozesse macht, bringt gleichzeitig Subjektivitäten als Gegenmächte hervor, die einer neuen Autonomie und Egalität fähig sind. Damit einher geht eine wichtige Akzentsetzung in Bezug auf die Macht-Analytik: Negri affirmiert Foucaults These, dass »Macht nur über freie Subjekte ausgeübt wird« (Hardt/Negri 2010, 93) und behauptet für die Gegenwart des 21. Jh.s die Tendenz, dass »die Produktion von Subjektivität (zum) vorrangigen Terrain politischer Auseinandersetzung« (Hardt/Negri 2010, 186) wird. *Assembly* setzt diese Dimension der Macht-Analytik fort und greift insbesondere Fou-

caults Rekonstruktion des Neoliberalismus in dessen Gouvermentalitätsvorlesungen auf. In einer geschärften staatskritischen Perspektive bleibt Foucault ein Kritiker des Neoliberalismus, der aufdeckt, wie sich dieser die Freiheitsspielräume der Macht-Verhältnisse zunutze macht, um Subjektformierung ökonomisch produktiv zu machen und zu regulieren (Hardt/Negri 2018, 263 f.).

Antonio Negri hat Foucault mitten in die globalisierungskritischen Kämpfe geworfen. Sein Foucault ist ein gegenwärtiger; Foucaults Genealogie »eine Methode der Transformation (von) der Gegenwart in die Zukunft« (Negri 2006, 75). In dieser Aktualisierung liegt Negris eigentliches Verdienst: einer zunehmenden Entpolitisierung Foucaults die Stirn zu bieten. Negris Foucault ist kein Liberaler, kein Lebenskünstler. Negris Foucault ist ein Militanter, ein Rebell des Denkens, ein bleibender Gesprächspartner für alle, denen die Welt, so wie sie ist, nicht gefällt. In der Genealogie der Kritik nimmt Foucault so eine prominente Rolle ein: »Foucault und Deleuze haben, jeder auf seine Art, die Potenz der Befreiung im 20. Jahrhundert rekonstruiert« (Negri 2003, 88).

Literatur

Brieler, Ulrich: Genealogie im ›Empire‹. Zum theoretischen Produktionsverhältnis von Antonio Negri und Michel Foucault. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007, 239–262.

Fillion, Réal: Moving beyond Biopower: Hardt and Negri's Post-Foucaultdian Speculative of History. In: *History and theory* 44 (2005), 47–72.

Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a. M. 2002 (engl. 2000).

Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt a. M. 2004 (engl. 2004).

Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*. Frankfurt a. M. 2010 (engl. 2009).

Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Assembly. Die neue demokratische Ordnung*. Frankfurt a. M. 2018 (engl. 2017).

Hobsbawm, Eric: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München 1995 (engl. 1994).

Negri, Antonio: *Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens*. Frankfurt a. M. 2003 (frz. 2002).

Negri, Antonio: Foucault between past and future. In: *ephemera* 6/1 (2006), 75–82.

Negri, Antonio: *Marx and Foucault*. Cambridge 2017.

Tronti, Mario: Lenin in England. In: Primo Moroni/Nanni Balestrini: *Die goldene Horde. Arbeiterautonomie, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien*. Göttingen 1994, 93–101 (ital. 1988).

Ulrich Brieler

40 Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse

Einzelne Diskurse sind bei Foucault dadurch bestimmt, dass sie sich auf je spezielle Wissensausschnitte beziehen, deren Grenzen durch Regulierungen dessen gebildet werden, was sagbar ist, was gesagt werden muss und was nicht gesagt werden kann, sowie durch ihre je spezifische Operativität (zum Diskursbegriff s. Kap. 52). Darüber hinaus hat Foucault in der *Archäologie des Wissens* jedoch auch die mehreren Diskursen gemeinsamen Regularitäten in den Blick genommen und beispielsweise von den Analogien in den Aussageverfahren der allgemeinen Grammatik, der Analyse der Reichtümer und der Naturgeschichte im klassischen Zeitalter der Aufklärung als »interdiskursive[r] Konfiguration« bzw. »determinierte[r] Gesamtheit diskursiver Formationen« (AW, 225) gesprochen. Diesen in der *Archäologie des Wissens* erst ansatzweise entwickelten Gedanken der »Interpositivität« (246) greift die Interdiskursanalyse in Deutschland seit Mitte der 1970er Jahre auf und entwickelt ihn systematisch weiter, indem sie genauer nach dem Verhältnis von Spezial- und Interdiskursen einer Kultur, nach der Dialektik von Spezialisierung und Re-Integration von Wissen, sowie der Beschaffenheit und Funktionsweise der die Interdiskurse einer Kultur materiell bildenden Elemente fragt. Dies geschieht zunächst stärker -literaturwissenschaftlich orientiert (zum interdiskursiven Charakter von Literatur vgl. Link 1983 und 1988), dann sukzessive kultur- und medienwissenschaftlich erweitert (vgl. die bei Parr/Thiele 2010 verzeichnete Literatur). Berücksichtigung finden dabei auch solche Dispositive wie ›Vernunft‹, ›Sexualität‹ oder ›Normalität‹, die soziale Gegenstände von besonderer, tendenziell gesamtgesellschaftlicher Relevanz konstituieren und dadurch charakterisiert sind, dass »jeweils mehrere Spezialdiskurse mit mehreren nicht-diskursiven Praktiken ›vernetzt‹ sind« (Link/Link-Heer 1990, 92), also eine besonders komplexe Form interdiskursiver Konstellationen darstellen.

1. Ausgangsüberlegungen der Interdiskurstheorie: Mit einer Reihe anderer Theorien wie der Systemtheorie Niklas Luhmanns, der historischen Semantik Reinhart Kosellecks und auch der Marx'schen Ökonomie teilt die Interdiskurstheorie den Befund des beschleunigten Auseinanderdriftens von Wissen und der daraus resultierenden Arbeitsteilung seit Beginn der zweiten Hälfte des 18. Jh.s. Demnach besteht die Gesamtkultur einer modernen Gesellschaft aus dem Spektrum ihrer arbeitsteilig organisierten Spezialdiskurse (z. B. naturwissenschaftlichen, human- und sozialwissenschaftlichen, kultur- und geisteswissenschaftlichen), aber auch aus kompensatorischen Interdiskursen, die diese ausdifferenzierten Spezialdiskurse wieder reintegrieren. Denn würde es allein bei Spezialisierung bleiben, wäre Verständigung über die Grenzen der Spezialdiskurse hinweg kaum mehr möglich. Die modernen Gesellschaften haben sich daher nicht nur in arbeitsteilige Spezialbereiche ausdifferenziert, sondern als kompensatorische Antwort auf das immer weitere Auseinanderdriften der Spezialwissensbereiche auch solche diskursiven Verfahren entwickelt, die zwischen den Spezialisierungen wieder neue Verbindungen herstellen, also gleichsam Brücken schlagen. Dazu gehören in erster Linie alle Formen von Metaphern und Symbolen, kurz alle analogiebildenden Verfahren, die Elemente eines Spezialdiskurses zum strukturierenden Medium eines anderen machen können, aber auch Mythen, narrative Schemata, Stereotype und Charakterbilder. Alle diese interdiskursiven, Diskurse punktuell verbindenden Elemente werden spontan bereits im Alltag (als einem nicht-spezialisierten Lebensbereich) gebildet. Elaborierter und gehäuft sind sie in der Literatur sowie in modernen Medieninterdiskursen anzutreffen.

Interdiskurse ermöglichen es den Individuen, in hochgradig arbeitsteiligen und ausdifferenzierten Gesellschaften zu leben und zurecht zu kommen, ohne dabei ständig in verschiedenste Spezialisierungen und Professionalisierungen auseinander gerissen zu werden, d. h. Interdiskursivität »verwandelt die praktisch geteilte Arbeit imaginär in Lebenstotalität« (Link 1983, 27). Dabei kann es natürlich nicht um vollständige Integration aller gesellschaftlichen Teilbereiche und aller menschlichen Fähigkeiten gehen, sondern nur um einzelne, in der Regel fragmentarisch bleibende ›Brückenschläge‹. Sie sind vor allem im Alltagswissen, in der Literatur, aber eben auch in den modernen Medieninterdiskursen zu finden (vgl. Link 2003, 71 f.). Die Interdiskursanalyse versteht die modernen Medieninterdiskurse daher als Orte, an denen sich solche verbindenden, der Re-Integration des in den Spezialdiskursen arbeitsteilig organisierten Wissens dienenden Elemente und Verfahren häufen. Interdiskurse bilden somit den allgemeinen interdiskursiven Rahmen eines Diskurssystems, ein soziales Band der Integration, das ein Reservoir von Anschauungsformen für die notwendige Kodierung spezialdiskursiver Sachverhalte, insbesondere auch für die aktueller Er-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_40

eignisse, bereitstellt. Die Gesamtheit dieser Verfahren lässt sich daher als die integrierende *Kultur* moderner Gesellschaften verstehen.

2. Kollektivsymbole als typische Interdiskurselemente: Interdiskurse produzieren die sie ausmachenden diskursverbindenden Elemente nun nicht ständig neu, sondern es lassen sich empirisch relativ stabile, häufig wiederkehrende Teilstrukturen identifizieren, z. B. kollektiv verwendete und ebenso kollektiv rezipierbare Symbole wie ›Organismus‹, ›Körper‹, ›Schiff‹, ›Auto‹, ›Deich/Flut‹, die zwar mit verschiedenen Spezialdiskursen verbunden sein können (so ›Organismus‹ und ›Körper‹ mit der medizinischen Wissenschaft), die aber jenseits solcher Spezialität in verschiedensten Diskursen und zugleich durch unterschiedlichste soziale Träger verwendet werden. Sie verkoppeln gesellschaftliche Praxisbereiche und schließen sie zugleich an Alltagserfahrungen an. So wird der politische Berichterstatter in der Tagespresse vielleicht vom ›Abstieg Deutschlands in die zweite Liga‹ sprechen und schon nach einem neuen ›politischen Nationaltrainer‹ Ausschau halten, der Wirtschaftsjournalist vom ›immer noch stotternden Konjunkturmotor‹ und eine Lokalredaktion eine ›Schneeflut mit Land unter‹ konstatieren.

Semiotisch besehen (vgl. Link/Parr 2005), sind solche Kollektivsymbole komplexe, ikonisch motivierte, paradigmatisch expandierte Zeichen, die eine Bildseite (Pictura) und eine Seite des eigentlich Gemeinten (Subscriptio, ›Sinn‹) vereinen. Diskurstheoretisch betrachtet stellen Kollektivsymbole Kopplungen von Spezialdiskursen dar. In ihrer Gesamtheit bilden sie ein sich historisch zwar modifizierendes, synchron jedoch relativ stabiles und in sich kohärentes System, wobei die für eine Kultur relevanten Elemente durchaus zu verschieden perspektivierten kulturellen Interdiskursen wie Religion, Philosophie und eben auch Literatur gebündelt werden können, und zwar sowohl parallel als auch in Konkurrenz zueinander. Als »typische Beispiele« nennen Link/Link-Heer (1990, 93) für die »Goethezeit« solche »Natur- und Geschichtsphilosophien«, wie sie etwa die Vulkanismus- und Neptunismustheorien zur Erdentstehung entwickelten, für das »19. Jahrhundert Popularphilosophien und Weltanschauungen« wie beispielsweise den Monismus und für die heutige Zeit den »Interdiskurs der Massenmedien«.

Dieser Systemcharakter resultiert daraus, dass Kollektivsymbole sowohl auf Seiten der Pictura als auch der Subscriptio zu paradigmatischen Äquivalenzklassen tendieren. Denn *erstens* können Picturaelemente aus verschiedensten gesellschaftlichen Teilbereichen bei beibehaltenem ›Sinn‹ untereinander ausgetauscht werden. So lässt sich ein Gesellschaftssystem mal als Fahrzeug (Auto, Boot, Flugzeug, Zug oder Fahrrad) symbolisieren, dann aber auch als Organismus (mit Kopf, den verschiedenen Gliedmaßen, dem Blutkreislauf usw.). Daraus ergeben sich Ketten von Bildern, etwa: ›Politik‹ ist wie ›Fußball‹, ist wie die ›Regiearbeit an einer Oper‹, ist wie der ›Kopf‹ des Volks›körpers‹. Im Sportteil einer Zeitung kann es dann heißen, dieser oder jener Spieler führe ›überlegene Regie im Mittelfeld‹, im Politikteil, dass ein Vorsitzender der ›Kopf‹ seiner Partei sei. *Zweitens* können verschiedene Sachverhalte unter einem Bild subsumiert werden. So stehen ›Flut‹-Symbole gleichermaßen für Wassermassen, Flüchtlinge, Fußballfans und Autokolonnen bei Beginn der Sommerferien. Aus diesen beiden Strukturachsen (eine Bildlichkeit mit mehrfacher Sinnbildung bzw. gleicher ›Sinn‹ bei wechselnder Bildlichkeit) resultiert insgesamt der Charakter der Kollektivsymbolik als ein komplexes, synchrones System, das zwar aus vielen einzelnen Symbolen besteht, etwa 100 bis 150 zurzeit besonders relevanten, die untereinander in Beziehung gesetzt sind und immer wieder herangezogen werden, um Ereignisse jeglicher Art in der öffentlich-medialen wie auch literarischen Darstellung zu kodieren. In konkreten Texten wird daher der fortlaufende Bildbruch der Normalfall des integrierenden Ins-Spiel-Bringens verschiedener gesellschaftlicher Praxisbereiche sein.

3. Interdiskursanalyse und Literatur: Für die institutionalisierte Kunstliteratur stellen solche spontan im Alltag gebildeten interdiskursiven Elemente, wie sie Presse und Fernsehen mit schöner Regelmäßigkeit aufgreifen, intensivieren, selbst produzieren und massenhaft distribuieren, so etwas wie ›Halbfertigfabrikate‹ dar, die sie weiter elaboriert. Wir haben es also mit einem kreativen Kreislauf zwischen im Alltag spontan gebildeten ›Brückenschlägen‹, ihrer Aufnahme und zugleich Distribution durch Alltagsmedien wie Presse oder Fernsehen, daraus entstehenden verfestigten Interdiskursen einer Kultur und schließlich der Weiterverarbeitung der interdiskursiven Elemente in der Kunstliteratur zu tun, von der aus diese wiederum in Mediendiskurse und Alltag hinein appliziert werden können. Literatur ist daher neben Religion, Philosophie, den ›Weltanschauungen‹ der zweiten Hälfte des 19. Jh.s und den modernen Mediendiskursen als ein auf interdiskursive Integration hin angelegter Spezial-

diskurs zu beschreiben, der sich aus je schon spontan gebildetem interdiskursivem Material ›nährt‹.

Insgesamt kommt der institutionalisierten Kunstliteratur aus interdiskurstheoretischer Sicht ein quasi paradoxer Status zu: Einerseits ist sie als Spezialdiskurs zu beschreiben, da sie eigenen Formationsregeln unterliegt (z. B. dem tendenziellen Gesetz der ästhetischen Innovation); andererseits greift sie, da sie ja kein eigenes genuines Thema hat, in besonders hohem Maße auf diskursübergreifende Elemente der beschriebenen Art zurück, und zwar in zweierlei Hinsicht: erstens *extensiv* durch enzyklopädische Akkumulation von Wissen (viel Wissen aus verschiedensten Sektoren nebeneinander aufstellen; zweitens *intensiv* dadurch, dass polyisotopes (mehrstimmiges, d. h. auch mehrdeutiges) Diskursmaterial so verwendet wird, dass die Ambivalenzen und semantischen Anschlussmöglichkeiten noch gesteigert werden und im Extremfall die gesamte Struktur der Spezial- und Interdiskurse einer Kultur ins Spiel gebracht wird. Literatur übernimmt also als Spezialdiskurs die Funktion interdiskursiver Re-Integration in ganz besonderem Maße. Interdiskursanalyse als Literaturanalyse (vgl. Link 1988) zeichnet zum einen »die Entstehung literarischer Texte aus einem je historisch-spezifischen diskursintegrativen Spiel« nach, gewinnt damit aber zugleich ein Instrumentarium, mit dem sie am Leitfaden einzelner literarischer Diskurselemente den Prozess der Rezeption materaliter verfolgen und zeigen kann, welche empirisch verifizierbaren Subjektivitäten das literarische Integralwissen ebenso wie andere Interdiskurse generiert.

4. Grundlegende Arbeitsschritte: Interdiskurstheoretisches Arbeiten setzt als *ersten* Schritt immer eine Rekonstruktion desjenigen Diskurssystems oder derjenigen diskursiven Formation voraus, innerhalb derer ein zu analysierender Text (bzw. ein anderer medialer oder im weitesten Sinne kultureller Gegenstand) in seiner Spezifik zu situieren ist. Diese Rekonstruktionsarbeit kann den gesamten Fächer der Spezial- und Interdiskurse einer Zeit umfassen oder auch nur den Gebrauch eines einzelnen Diskurselementes, etwa eines einzelnen Kollektivsymbols (zum ›Ballon‹-Symbol vgl. exemplarisch Link 1988). Das impliziert immer auch eine gewisse empirische Komponente, denn interdiskursive Regularitäten werden (wie auch die von Foucault vorrangig untersuchten internen Formationsregeln von Diskursen) erst in der Serialität des Materials als solche sichtbar. Im *zweiten* Schritt ist zu analysieren, welche Praxisbereiche jeweils integriert werden und in welchem Verhältnis dieses Integrationsprojekt zum Diskursfächer der Zeit steht. Bestätigt es ihn? Entwirft es eine Alternative? Stellt es eine Art Putsch oder eine kulturelle Revolution dar? Weiter ist mit Blick auf die jeweils verwendeten interdiskursiven Elemente selbst zu fragen, ob sie kohärent verwendet werden, indem sie z. B. mit konstant bleibenden Wertungen verknüpft sind. Dann würde man diese spezifische, in sich kohärente Verwendungsweise des kulturellen Vorrats an Interdiskurselementen als einheitliche ›diskursive Position‹ bezeichnen können, die im und mittels des Interdiskurses einer Kultur sowohl individuell als auch kollektiv eingenommen werden kann. Von hier aus lässt sich eine interdiskurstheoretische Alternative zum theoretisch nicht immer überzeugenden Ideologiebegriff entwickeln (vgl. Link 1996), der Zusammenhang von Texten, diskursiven Positionen und (Lese-)Publiken erforschen sowie zeigen, welche ›mental maps‹ mit Systemen von Kollektivsymbolen entworfen werden (vgl. Parr 2013).

5. Charakteristika der Interdiskursanalyse bzw. -theorie: Worin liegt nun die Spezifik der Interdiskursanalyse im Vergleich mit anderen Ansätzen? *Erstens:* Mit Foucault interessiert sich die Interdiskursanalyse für die Materialität sowie die Macht- und Subjekteffekte von historisch je spezifischen Aussageformationen, d. h. auch sie fasst Diskurse strikt als materielle Produktionsinstrumente auf, mit denen auf geregelte Weise soziale Gegenstände wie ›Wahnsinn‹, ›Sexualität‹ oder ›Normalität‹ und die ihnen entsprechenden Subjektivitäten produziert werden. – *Zweitens:* Speziell – und darin gleichsam *mit* Foucault über Foucault hinausgehend – interessiert sie sich für die Kopplungen zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Teilbereichen und ihren Spezialdiskursen und stellt dafür ein Modell des Prozesses der kulturellen Akkumulation von Wissensbeständen über ein Ensemble von analogiebildenden Verfahren bereit. – *Drittens:* Schließlich bietet interdiskursanalytisches Vorgehen eine gewisse prognostische Kapazität, so dass sich häufig ziemlich präzise voraussagen lässt, auf welche Interdiskurselemente in dieser oder jener Situation in mediopolitischen Interdiskursen zurückgegriffen werden wird. Das eröffnet über die reine Analyse -hinaus auch die Möglichkeit zur Intervention in Diskurse, zum strategischen politischen Einsatz von Interdiskurselementen bzw. zum Entwurf -alternativer Interdiskurse. – *Viertens:* Mit der Einführung der Instanz der diskursiven Position erlaubt es der interdiskurstheoretische Ansatz -zudem sehr viel stärker als etwa mentalitätsgeschichtliche Theorieansätze, auch Brü-

che und Interferenzen zu beschreiben. Sind Mentalitätstheorien eher auf Homogenisierung von Disparatem angelegt, so ist die Interdiskurstheorie in der Lage, Interferenzen, Brüche, Verwerfungen und ihre diachrone Entwicklung zu fokussieren. – *Fünftens:* Über den engeren Gegenstandsbereich der Literatur hinaus stellt die Interdiskurstheorie damit nicht nur ein Modell für den komplexen Funktionszusammenhang von Literatur, Spezialdiskursen und Gesamt-Kultur bereit, sondern liefert zudem einen Beitrag zur Debatte um Intertextualität, die dann lediglich als ein Spezialfall von Interdiskursivität zu verstehen wäre. In medienwissenschaftlicher Hinsicht (s. Kap. 78) ist sie zudem in der Lage, die verschiedenen Dimensionen des Medialen, im Falle des Fernsehens etwa Bild, Ton, Text, Programm, Serialität eng aufeinander zu beziehen (vgl. Parr/Thiele 2004; Parr 2007). – *Sechstens:* Die Interdiskurs*theorie* stellt ein theoretisches Modell für die Beschreibung des Prozesses der kulturellen Zusammenführung von Wissensbeständen über ein Ensemble von im weitesten Sinne analogiebildenden Verfahren bereit. Damit gibt sie zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Funktionszusammenhang von Alltag, Mediendiskursen, Spezialdiskursen und Kultur einer Gesellschaft (vgl. Parr 2011). ›Kultur‹ ist dann als das durch Interdiskurse immer wieder neu integrierte Ensemble ausdifferenzierter moderner Wissensbereiche zu verstehen, ›elementare Kultur‹ als das (spontane) Integralwissen des Alltags. Damit liefert die Interdiskurstheorie eine eigene Definition von Kultur. – *Siebtens:* Schließlich kann das Denkmodell der Interdiskurstheorie zeigen, dass die Regularitäten von Diskursen keineswegs ausschließlich zu identischer Reproduktion führen müssen, was Foucault immer wieder vorgeworfen wurde, sondern dass in und mit dem Ensemble der interdiskursiven Elemente ganz unterschiedliche diskursive Positionen artikuliert werden können.

Literatur

Link, Jürgen: *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse (mit einem Beitrag von Jochen Hörisch und Hans-Georg Pott).* München 1983.

Link, Jürgen: Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft.* Frankfurt a. M. 1988, 284–307.

Link, Jürgen: Wie »ideologisch« war der Ideologie-Begriff von Marx? Zur verkannten Materialität der Diskurse und Subjektivitäten im Marxschen Materialismus. In: Rüdiger Scholz/Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Literaturtheorie und Geschichte. Zur Diskussion materialistischer Literaturwissenschaft*. Opladen/Wiesbaden 1996, 132–148.

Link, Jürgen: Zur Frage, was eine kulturwissenschaftliche Orientierung der Literaturdidaktik »bringen« könnte. In: *kultuRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie* 45/46 (Mai 2003), 71–78.

Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird* [1997]. Göttingen ^{3}2006.

Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum ›Dreieck‹ Foucault – Bourdieu – Luhmann. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007, 219–238.

Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. In: *LiLi. Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20/77 (1990), 88–99.

Link, Jürgen/Parr, Rolf: Semiotik und Interdiskursanalyse. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung* [1990]. Göttingen ^{3}2005, 108–133.

Parr, Rolf: Börse im Ersten: Kollektivsymbole im Schnittpunkt multimodaler und multikodaler Zeichenkomplexe. In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 54/1 (2007), 54–70.

Parr, Rolf: Medialität und Interdiskursivität. In: Georg Mein/Heinz Sieburg (Hg.): *Medien des Wissens. Interdisziplinäre Aspekte von Medialität*. Bielefeld 2011, 23–42.

Parr, Rolf: Räume, Symbole und kulturelle Konfrontationen. Kollektivsymbolsysteme als ›mental maps‹. In: Carla Dauven-van Knippenberg/Christian Moser/Rolf Parr (Hg.) unter Mitarbeit von Anna Seidl: *Räumliche Darstellung kultureller Begegnungen*. Heidelberg 2013, 15–35.

Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Eine »vielgestaltige Menge von Praktiken und Diskursen«. Zur Interdiskursivität und Televisualität von Paratexten des Fernsehens. In: Klaus Kreimeier/Georg Stanitzek (Hg.) unter Mitarbeit von Natalie Binczek: *Paratexte in Literatur, Film und Fernsehen.* Berlin 2004, 261–282.

Parr, Rolf/Thiele, Matthias: *Link(s). Eine Bibliographie zu den Konzepten ›Interdiskurs‹, ›Kollektivsymbolik‹ und ›Normalismus‹ sowie einigen weiteren Fluchtlinien. Jürgen Link zum 65. Geburtstag* [2005]. Heidelberg ^{2}2010.

Rolf Parr

D Überschneidungen und Differenzen

41 Kritische Theorie

In den zahlreichen kleinen Schriften und Interviews Foucaults finden sich nur wenige Passagen, in denen sein Verhältnis zur Kritischen Theorie thematisiert wird (vgl. Meyer 2008 für einen instruktiven Überblick). Foucaults Äußerungen beziehen sich dabei vor allem auf Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* aus dem Jahr 1944 (Horkheimer/Adorno 1947). Zudem wird die Weiterentwicklung der Kritischen Theorie durch Jürgen Habermas in einigen späten Texten kurz berührt.

Foucaults Bemerkungen über die Kritische Theorie sind nicht frei von Ambivalenz. Angesichts ihrer Sensibilität für die Geschichtlichkeit der Vernunft situiert Foucault das Werk von Horkheimer und Adorno in der Tradition der Aufklärung, so wie er sie versteht, als Denken, »das die Form einer Ontologie unserer selbst, einer Ontologie der Aktualität« annimmt (DE IV, 848). Er lobt das Bemühen um eine vernunftkritische Selbstreflexion der Aufklärung, das ihr Werk mit dem Hegelmarxismus des frühen Georg Lukács, der Soziologie Max Webers sowie der französischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung von Gaston Bachelard, Alexandre Koyré, Jean Cavaillès und Georges Canguilhem (s. Kap. 30) verbindet (DE III, 554–556; DE IV, 531 f., 947 f., 999). Über diesen eher allgemeinen Bezug auf die Philosophie als kritische Selbstreflexion der Aufklärung hinaus (vgl. dazu DE IV, 687–707), stellt Foucault Horkheimer und Adorno als unmittelbare Vorläufer zumindest seiner Schriften zu Disziplinargesellschaft und Biopolitik von 1975 bis 1979 dar. Er interpretiert die Kritische Theorie als Teil einer Denktradition, in der die Frage nach der »Ontologie der Gegenwart« (DE IV, 848, s. Kap. 65) in erster Linie als Frage nach »der Geschichte der Vernunft, [...] der Herrschaft der Vernunft, [...] den unterschiedlichen Formen, durch welche sich diese Herrschaft der Vernunft ausübt« (DE IV, 531; vgl. auch DE IV, 165 f.), aufgefasst wird. Foucault betont trotz dieser programmatischen Gemeinsamkeiten allerdings auch, dass die Frankfurter Schule sein eigenes Denken nicht beeinflusst hat (DE IV, 92). Nach der frühen, von Ablehnung geprägten Lektüre einiger Texte Horkheimers ist er erst während seiner Arbeit an *Überwachen und Strafen* durch das Buch über *Punishment and Social Structure* von Otto Kirchheimer und Georg Rusche (1939) wieder auf die Kritische Theorie aufmerksam geworden (vgl. DE IV, 90–92). Diese verspätete Rezeption ist aber nicht der entscheidende Grund für Foucaults Distanz gegenüber der Kritischen Theorie. Wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, ist sie vor allem in systematischen Differenzen zum Werk von Horkheimer, Adorno und Habermas begründet, auf die Foucault selbst aufmerksam gemacht hat.

Bei der Übernahme der Leitung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung im Jahr 1930 formulierte Horkheimer das Programm, eine unorthodoxe Form des Marxismus zu entwickeln, durch die im interdisziplinären Dialog zwischen den verschiedenen Sozial- und Kulturwissenschaften das theoretische Fundament für eine sozialistische Politik geschaffen werden sollte (Horkheimer 1988). Etwa ein Jahrzehnt später, nach der Vertreibung des Instituts und seiner Mitglieder im Nationalsozialismus, wandten sich Horkheimer und Adorno dann von dem Projekt ab, die Überwindung von Irrationalität, Verdinglichung und Entfremdung mit theoretischen Mitteln voranzutreiben. In der *Dialektik der Aufklärung* konzentrieren sie sich vielmehr auf die Folgen, die die Proliferation einer defizitären Rationalität der Naturbeherrschung für die sozialen Beziehungen und psychischen Strukturen im Kapitalismus hat (vgl. Wiggershaus 1987, 364–383). Eine ihrer zentralen Thesen lautet, dass eine immer weitergehende Kontrolle von Naturgegenständen im Dienst der menschlichen Selbsterhaltung die in den voraufklärerischen Weltbildern inkarnierte, sinnstiftende »objektive Vernunft« verdrängt, indem sie einen Prozess der Rationalisierung anstößt und vorantreibt, der das gesamte soziale und gesellschaftliche Leben erfasst (Horkheimer 1991). Die dominante Stellung, die die auf Herrschaft über

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_41

die Natur ausgerichtete instrumentelle Rationalität in der Moderne für das menschliche Selbst- und Weltbild gewinnt, ist die grundlegende Interpretationsfigur, mit der eine Vielzahl disparater historischer Entwicklungen beschrieben werden. Der Siegeszug der instrumentellen Vernunft erklärt die Transformation der Produktionsverhältnisse seit dem 18. und 19. Jh. ebenso wie die damit einhergehende Entindividualisierung und Deformierung von Persönlichkeitsstrukturen, die schleichende Marginalisierung der bürgerlichen Ästhetik durch eine marktförmig regulierte »Kulturindustrie« und die moralisch-politischen Katastrophen, deren unmittelbare Zeitzeugen Horkheimer und Adorno waren.

Foucault hingegen distanziert sich ausdrücklich von dem Projekt, die Entfaltung *einer* Rationalitätsform für die kulturelle, ökonomische und psychosoziale Entwicklung der Gesellschaft insgesamt verantwortlich zu machen (DE IV, 166 f., 534 f.). Den globalen geschichtsphilosophischen Thesen der *Dialektik der Aufklärung* setzt er eine quellengestützte Beschreibung in sich vielfältiger Rationalisierungsprozesse entgegen, die immer nur räumlich und zeitlich begrenzte Bereiche der Gesellschaft (Irrenanstalten, Schulen, Gefängnisse, Dispositive zur Regulierung der Sexualität, »gouvernementale« Regierungstechniken) betreffen. In seinen Studien über die *Geburt des Gefängnisses*, die *Geschichte der Sexualität* und die *Geschichte der Gouvernementalität* geht es ihm um eine historisch präzise und differenzierte Analyse von Macht- und Selbstverhältnissen, die ohne starke geschichtsphilosophische Hintergrundannahmen, einen starken Subjektbegriff und auch ohne die marxistische Anthropologie auskommt, die in der *Dialektik der Aufklärung* ins Negative gewendet noch präsent ist (DE IV, 92–94; zum unterschiedlichen Stellenwert von widerständiger Individualität bei Horkheimer und Foucault vgl. Meyer 2008). »Rationalität« ist für ihn kein globaler Begriff, der zeitdiagnostische Erklärungskraft hat, weil er eine Totalität sozialer Phänomene beschreibt, sondern bezieht sich auf die spezifische sozialtechnische und politische Funktionalität konkreter Praktiken. Allerdings haben Foucaults historische Darstellungen ebenfalls eine kritische Pointe. Sie sind rhetorisch so angelegt, dass Foucaults Leserinnen und Leser in ihnen soziale und politische Bedingungen wiedererkennen, die ihre eigenen Lebensvollzüge regulieren (vgl. Saar 2007).

Die beiden prominentesten Vertreter der zweiten und dritten Generation der Kritischen Theorie, Jürgen Habermas und Axel Honneth, haben argumentiert, dass Foucault unbeschadet dieser Unterschiede mit den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* ein Problem teilt. Mit Blick auf die *Dialektik der Aufklärung* und Horkheimers Schrift *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Horkheimer 1991) formuliert Habermas dieses Problem so: »Die Kritik der instrumentellen Vernunft [...] denunziert als Makel, was sie in seiner Makelhaftigkeit nicht erklären kann, weil ihr für die Integrität dessen, was durch instrumentelle Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit fehlt« (Habermas 1981, 522). Demnach können Horkheimer und Adorno die normativen Maßstäbe nicht ausweisen, auf die sie sich in ihrer Kritik an den Wirkungen der instrumentellen Vernunft berufen. Sie können nicht begreiflich machen, *warum* die sozialen Strukturen und individuellen Selbstverhältnisse in modernen Gesellschaften als defizitär erscheinen. Wenn die instrumentelle Vernunft in der Moderne die einzig gültige Rationalitätskonzeption darstellt, muss eine rationale Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie hervorbringt, als unmöglich erscheinen.

Habermas und Honneth sind der Meinung, dass es Foucault ganz analog zu Horkheimer und Adorno nicht gelingt, die gesellschaftskritischen Aspekte seiner Theorie auf ein solides normatives Fundament zu stellen. Im Mittelpunkt der Diskussion steht dabei der in *Überwachen und Strafen* erstmals entwickelte und im ersten Band der *Geschichte der Sexualität*, in den posthum veröffentlichten Vorlesungen *In Verteidigung der Gesellschaft* sowie in zahlreichen Interviews und kleinen Texten theoretisch erweiterte und modifizierte Machtbegriff. Foucault begreift Macht als ein komplexes Netz von Handlungsnormen und -bedingungen, die sich zwar als strategisches »Dispositiv« (s. Kap. 53) beschreiben lassen, das das Verhalten von Individuen reguliert und soziale Herrschaftsstrukturen stabilisiert bzw. reproduziert, aber in seiner Totalität nicht durch Individuen konzipiert oder gesteuert wird (Wolf 2003, 37–41). Machtverhältnisse dieser Art erscheinen in normativer Hinsicht als kritikwürdig, insofern sie in deskriptiver Hinsicht offensichtlich Beschränkungen von Freiheitsspielräumen darstellen, die von den betroffenen Individuen ggf. mit subversiven Gegenstrategien und abweichendem Verhalten unterlaufen werden (DE IV, 275 f.).

Autorinnen und Autoren aus dem Spektrum der Kritischen Theorie haben schon früh bemerkt, dass Foucault an Versuchen, die moralisch-politischen Implikationen einer solchen normativen Kritik auszuformulieren, nicht interessiert ist (z. B. Fraser 1994). Obwohl die meisten Leserinnen und Leser von Foucaults

Darstellungen ihren kritischen Gehalt unmittelbar erkennen, vermeidet es Foucault ausdrücklich zu erklären, warum die von ihm beschriebenen Machteffekte kritisiert werden sollten. Dieses Desinteresse an der Explikation und Rechtfertigung von Kritikmaßstäben erstreckt sich nicht nur auf die normative Fundierung seiner historisch-politischen Analysen, sondern auch auf die sozialtheoretische Grundfrage nach der Entstehung stabiler Institutionen aus sozialen Interaktionen (Honneth 1985, 193–195). Die in normativer Hinsicht kritikwürdigen Machtverhältnisse erscheinen in dieser Perspektive als alternativlose soziale Regulationsmechanismen und es bleibt unklar, wie die »Integrität« von Individuen positiv beschrieben werden kann, in deren Licht die von Foucault analysierten Machtverhältnisse und -formen erst als problematisch erkannt werden können. Dieses Problem verschärft sich noch angesichts von Foucaults Beschreibungen von Prozessen der »Subjektivierung«, die bislang vor allem von der feministischen Theorie aufgegriffen und weiterentwickelt worden sind (vgl. etwa Butler 2001, 81–100; Hauskeller 2000). Aus diesen Gründen glaubt Habermas, dass Foucault als anarchistischer Denker verstanden werden muss, der sich in der Nachfolge Nietzsches bewusst einem »Kryptonormativismus« und »Relativismus« verschrieben hat und sich damit als philosophischer Gesprächspartner für die Weiterentwicklung der Kritischen Theorie disqualifiziert (Habermas 1998, 324–334).

Die Foucault-Kritik der zweiten Generation der Kritischen Theorie ist von der Vorstellung abhängig, dass Foucaults Ansatz wenigstens insoweit mit dem der Kritischen Theorie übereinstimmt, dass er ebenso wie Horkheimer und Adorno daran interessiert gewesen ist, seine Diagnose unserer »Aktualität« auf einen gesellschaftstheoretischen Entwurf zu gründen. Allerdings sind Zweifel an diesem Foucault-Bild angebracht. Foucaults Distanz gegenüber Theorieentwürfen, die historische Untersuchungen lediglich zur anekdotischen Illustration ihrer eigenen Thesen nutzen und zur Reduktion der komplexen Sozialverhältnisse auf wenige Grundkategorien tendieren (vgl. DE IV, 94 f.) sowie seine Neigung, zentrale theoretische Begriffe wie den der »Macht« nicht zu fixieren, sondern ihre Bedeutung flexibel zu variieren (vgl. die Untersuchung von Lemke 1997), sprechen dagegen, ihn als Sozialtheoretiker und sein Werk als eine »Reflexionsstufe« (Honneth) der kritischen Gesellschaftstheorie zu lesen. Dies wird in zwei späten Textstellen deutlich, in denen Foucault direkt auf Habermas Bezug nimmt (DE IV, 210, 282–284). Foucault erkennt die für Habermas' Gesellschaftstheorie basale Unterscheidung von instrumentellem, kommunikativem und strategischem Handeln ohne weiteres an. Nichtsdestoweniger stehen seine Schriften quer zu dessen Theorie. Denn die in Foucaults Machtanalytik beschriebenen »Machtbeziehungen« lassen sich mit traditionellem handlungstheoretischem Vokabular nicht adäquat erfassen und die in Foucaults Spätwerk entwickelte Analytik von Selbstverhältnissen nimmt einen Phänomenbereich in den Blick, der bei Habermas gar nicht thematisch wird.

Die Periode des interessierten Vorbeiredens an Foucault ist auf der Seite der Kritischen Theorie in den letzten zwei Jahrzehnten von einer produktiven Rezeption abgelöst worden, die immer noch anhält. Die charakteristische Differenz von Foucaults Kritikmodus zu dem für die Kritische Theorie typischen methodischen Gestus der immanenten Kritik und seine Verweigerung einer Reflexion normativer Grundlagen werden nun eher als anregend denn als Provokation wahrgenommen. Von entscheidender Bedeutung war dabei zunächst die Einsicht, dass das Projekt einer sozialphilosophischen Analyse und Kritik von Ideologien und Herrschaftsverhältnissen die genealogische Erkundung ihrer historisch-politischen Entstehungsbedingungen voraussetzt, die erst einmal aufgedeckt und analysiert werden müssen, bevor eine gehaltvolle normative Kritik erfolgen kann (vgl. Biebricher 2005; Butler 2002; Honneth 2000; Saar 2007 und Wolf 2003). Aufbauend darauf ist Foucaults kritische Genealogie von Macht-Wissen-Komplexen, Regierungsmächten und Subjektivierungsformen sowohl zu einem wichtigen Bezugspunkt der metatheoretischen Selbstreflexion als auch zum Gesprächspartner für die Weiterentwicklung des eigenen Ansatzes geworden. Drei besonders relevante Beispiele für diese neue Welle der Foucault-Rezeption werden hier abschließend kurz skizziert.

Amy Allen (Allen 2016) identifiziert in Foucaults diskontinuierlicher Geschichte des Wandels im Verhältnis von Vernunft und Unvernunft in *Wahnsinn und Gesellschaft* begriffliche Ressourcen und methodische Anknüpfungspunkte für ihr Projekt einer »Dekolonisierung« der Kritischen Theorie. Sie erkennt im Werk von Habermas, Honneth und (mit Einschränkungen) Rainer Forst geschichtsphilosophische Prämissen, die sie für ihren impliziten Hegelianismus kritisiert: Sie schließen Fortschritt als moralischen Imperativ (»progress as an imperative«) mit der Beobachtung historischer Lernprozesse (»progress as a fact«) kurz, was aus der Perspektive postkolonialer Kritik

zur unhaltbaren Annahme einer prinzipiellen normativen Überlegenheit »fortgeschrittener« westlicher Gesellschaften (ver-)führt. Auf der Grundlage einer Engführung fortschrittskritischer Motive im Werk von Foucault und Adorno schlägt Allen eine alternative, kontextualistische Konzeption von Kritik als genealogische Problematisierung der unauflösbaren Verstrickung von sozialer Praxis, Subjektivität und Macht vor, die es ermöglichen soll, sowohl die normativen Grundlagen der Kritikverfahren postkolonialer Theoriebildung zu explizieren (»criticalizing postcolonial theory«) als auch den geschichtsphilosophischen Ballast abzuwerfen, den die Kritische Theorie aus ihrer Sicht mit dem westlichen Kolonialismus noch teilt (»decolonizing critical theory«).

Während Allen vorschlägt, mit Foucault zu Adorno zurückzugehen, macht Kristina Lepold auf die Relevanz von Foucaults Begriff der »subjektivierende[n] Unterwerfung« (ÜS, 238) für aktuelle anerkennungstheoretische Ansätze in der Kritischen Theorie aufmerksam (Lepold 2014). Obwohl der Begriff der »Anerkennung« in Foucaults Werk (vermutlich aufgrund seiner hegelianischen Färbung) kaum vorkommt, zeigt Lepold aufbauend auf James Tully (Tully 2008, 122–126), dass Foucaults Konzeption von Machtverhältnissen als intentional, nicht-subjektiv und produktiv (s. Kap. 64) nicht einfach die Freiheit der in Machtbeziehungen verstrickten Subjekte voraussetzt, sondern vielmehr die Existenz eines grundlegenden Anerkennungsverhältnisses impliziert, das Subjekte im Kontext von gesellschaftlichen Macht-Wissen-Komplexen als »frei« konstituiert. Anerkennungsbeziehungen, so die Schlussfolgerung, sind deshalb immer mit Unterwerfung verbunden. Ausgehend von Foucaults Machtbegriff lässt sich so eine ambivalente und tendenziell negativistische Lesart des Anerkennungsbegriffs gewinnen, die das insbesondere im Frühwerk Honneths (Honneth 1994) prominent vertretene posthegelianische Verständnis des Anerkennungsbegriffs korrigiert, in dem Anerkennung einseitig als »Medium der Freiheit« (Lepold 2014, 298) gedeutet wird.

Ein weiterführender Versuch, Foucaults Auseinandersetzung mit der neoliberalen Gouvernementalität in seinen am *Collège de France* gehaltenen Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik* (VL 1978/79; s. Kap. 21) für politiktheoretische Debatten der Gegenwart fruchtbar zu machen, findet sich schließlich in Wendy Browns düsterer Diagnose einer »schleichenden« Revolutionierung der Gegenwartsgesellschaften durch den Neoliberalismus (Brown 2015). Brown knüpft eng an Foucaults Darstellung der »neoliberalen Vernunft« (Brown 2015, 100) als einer Machtform an, die Subjekte durch das Einräumen von Freiheiten regiert und sie zugleich an den normativen Individualismus des *homo oeconomicus* bindet, soziale Institutionen und Praktiken kommodifiziert, politische Anliegen in einer ökonomischen Sprache reinterpretiert und sie unter vermeintliche wirtschaftliche Sachzwänge unterordnet (Brown 2015, 66–79 und 207–239). Freilich bedient sich Foucault in Browns offen anachronistischer Lesart »einer eigenartig einengenden, liberalen Sprache« (Brown 2015, 84), die dem Neoliberalismus zu weit entgegenkommt und es versäumt, den Menschen als *homo politicus* in Bezug auf seine Fähigkeit zur kollektiven politischen Selbstbestimmung zu thematisieren. Vor dem Hintergrund dieser Kritik plädiert Brown dafür, Foucaults enge »Fassung des Politischen« zu »revidieren« (Brown 2015, 84 und 91–131) und die zerstörerischen Konsequenzen neoliberaler Politiken für demokratische Institutionen und Praktiken auszubuchstabieren. Allerdings vernachlässigt ihr Versuch, Foucault auf diese Weise politiktheoretisch fruchtbar zu machen, den spezifischen Modus einer genealogisch verfahrenden Gesellschaftskritik, den die Kritische Theorie zuvor noch in ihr eigenes Kritikprogramm zu integrieren versucht hatte (s. o.). Es bleibt offen, wie Widerstand gegen das neoliberale Projekt angesichts der fortgeschrittenen Zerstörung des Politischen heute überhaupt möglich ist (Brown 2015, 250 f.). Während Foucault sich in seiner Vorlesung von 1978/79 darauf beschränkt, den Neoliberalismus als politisches Projekt der Etablierung einer bestimmten Form von Regierungsmacht (s. Kap. 60) zu rekonstruieren, ist Browns normativ anspruchsvolle politiktheoretische Aneignung und Erweiterung seiner Analysen mit dem gleichen Typ von Begründungsproblemen konfrontiert, den die Kritische Theorie in den 1980er und 1990er Jahren in Foucaults Machttheorie (und in verwandter Weise auch bei Horkheimer und Adorno, s. o.) auszumachen glaubte.

Wie diese drei Beispiele deutlich machen, besitzen Foucaults Arbeiten für das Projekt der Kritischen Theorie nach wie vor ein hohes Anregungspotential, insbesondere für Fragen der kritischen Zeitdiagnose, der Methode der Kritik und der metatheoretischen Reflexion. Angesichts der allgemein anhaltenden Foucault-Konjunktur, angeregt insbesondere durch die noch nicht lange zurückliegende Publikation aller Vorlesungen am *Collège de France* und die Nachlassveröffentlichung des vierten Bandes der *Geschichte der*

Sexualität (s. Kap. 13, 20–24 und Gutting 2019), ist ein Abflauen des Interesses an Foucault im Kontext der Kritischen Theorie nicht zu erwarten.

Literatur

Allen, Amy: *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York 2016.

Biebricher, Thomas: *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*. Frankfurt a. M. 2005.

Brown, Wendy: *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*. Berlin 2015 (u. d. T. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* amerik. 2015).

Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M. 2001 (u. d. T. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* amerik. 1997).

Butler, Judith: Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 50 (2002), 249–265.

Fraser, Nancy: Foucault über die moderne Macht. Empirische Einsichten und normative Unklarheiten. In: Dies.: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt a. M. 1994, 31–55 (u. d. T. *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* amerik. 1989).

Gutting, Gary: *Foucault. A Very Short Introduction*. Oxford ^{2}2019.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M. 1981.

Habermas Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. ^{6}1998.

Hauskeller, Christine: *Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen 2000.

Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M. 1985.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M. 1994.

Honneth, Axel: Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 48 (2000), 729–737.

Horkheimer, Max: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung [1931]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1988, 20–35.

Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [1967]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Frankfurt a. M. 1991, 19–186 (u. d. T. *Eclipse of Reason* engl. 1947).

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947.

Kirchheimer, Otto/Rusche, Georg: *Punishment and Social Structure*. New York 1939.

Lepold, Kristina: Die Bedingungen der Anerkennung. Zum Zusammenhang von Macht, Anerkennung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 62 (2014), 297–317.

Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg 1997.

Meyer, Katrin: Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität. In: Richard Faber/Eva-Maria Ziege (Hg.): *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften*. Würzburg 2008, 87–102.

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M. 2007.

Tully, James: *Public Philosophy in a New Key. Volume I: Democracy and Civic Freedom*. Cambridge 2008.

Wiggershaus, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München/Wien ^{2}1987.

Wolf, Markus: Kritische Neubeschreibung. Michel Foucaults Beitrag zu einer kritischen Theorie sozialer Praxis. In: *Dialektik. Zs. für Kulturphilosophie* 2 (2003), 27–50.

Markus Wolf

42 Pierre Bourdieu

Foucaults Interesse bezieht sich auf das tatsächliche Funktionieren, nicht die Analyse symbolischer Repräsentationen der Macht (s. Kap. 64). In seinen historischen Analysen richtet er sich gegen die Annahme, moderne Macht sei überwiegend repressiv und damit auch gegen ein naives Emanzipationsdenken. Macht wird strikt relational, als soziale Beziehung gefasst, als Handlungsgewebe, das nicht nur auf uns lastet und uns unterdrückt, sondern Wissen und Diskurse (s. Kap. 52) erzeugt, vernetzt ist in vielfältigen Kräfteverhältnissen und Praktiken und sich in ständigen Auseinandersetzungen verändert. »Macht steigert sich, destabilisiert sich aber auch« (Hörning 1997, 39 f.).

Diese Auffassung von der Dynamik der Machtverhältnisse und ihrer Machtwirkungen teilt Foucault mit dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu. Diskurse verweisen in Bourdieus Theorie zwar auf die Eigendynamik kultureller Prozesse, mehr noch aber auf ihre Wirkungen, die sie produzieren. »Symbolische Macht ist die Macht, Dinge mit Wörtern zu schaffen« (Bourdieu 1992a, 153). Die Analyse der Welt der symbolischen Formen und Praktiken, Diskurse und Bedeutungsstrukturen ist auch bei Bourdieu nicht Selbstzweck, sondern dient der Analyse ihrer machtvollen Wirksamkeit. Wie bei Foucault geht es nicht lediglich um eine sprachtheoretisch inspirierte Analyse semiotischer Zeichenwelten, sondern um die *Analyse der verborgenen Mechanismen der Macht*: Sie wird sowohl von Foucault als auch von Bourdieu in den symbolischen, kulturellen Ordnungen und Klassifikationsprinzipien aufgespürt, die als natürliche Gegebenheit ausgeben, was als kontingentes Ergebnis historischer Machtverhältnisse zu gelten hat.

Bourdieus Konzeption des sozialen Raums sieht diesen als agonalen Raum und als Feld von symbolischen Ein-, Ab- und Ausgrenzungen, von Machtkämpfen und Konflikten. Die Dynamik des sozialen Raums entsteht durch Strukturveränderungen im sozialen Raum ebenso wie durch unablässige Distinktionskämpfe. Dabei regeln symbolische Praktiken als unbewusste Mechanismen der Macht den Zugang zur materiellen, symbolischen und sozialen Welt: Im Habitus, Ergebnis sozialer »Konditionierungen«, spiegelt sich die Ordnung des sozialen Raums und mit ihr eine spezifische soziale Biographie. Als umfassender, individueller wie klassenspezifischer Vergesellschaftungsmodus ermöglicht er kollektiv abgestimmtes strategisches Handeln, »ohne in irgendeiner Weise das Resultat einer wirklichen strategischen Absicht darzustellen« oder »das Werk der planenden Tätigkeit eines ›Dirigenten‹ zu sein« (Bourdieu 1976, 165). Habitusformen sind nach Bourdieu durch objektive Strukturen (einer Umgebung) erzeugte Regelmäßigkeiten und Dispositionen des Handelns, die ohne Zutun der Akteure erzeugt werden und sich als Handlungsstrategien in den Subjekten verfestigen. Sie bilden die »unbewußten Prinzipien des *Ethos* [...], die, als Ergebnis einer umfassenden, von einem bestimmten Typ von Regelmäßigkeiten beherrschten Lehrzeit, die ›vernünftigen‹ wie ›unvernünftigen‹ (die ›Verrücktheiten‹) Verhaltensweisen eines jeden diesen Regelmäßigkeiten unterworfenen Individuums bestimmt« (ebd., 167). Sie erklären, wie sich, durch die Komplizenschaft zwischen dem Habitus und den objektiven Strukturen der Welt, soziale Unterschiede und Machtverhältnisse der Veränderung verschließen und sich reproduzieren. Der Habitus ist ein System von Grenzen. An ihm zeigt sich die Einverleibung objektiver Strukturen der Welt in ein System dauerhafter Dispositionen, die sich in den Körper einschleifen. Dieser funktioniert aufgrund des Habitus als »Automat«, der in der Lage ist, »unvorhergesehenen und fortwährend neuartigen Situationen entgegenzutreten« (Bourdieu 1976, 165).

Anders als Foucault geht Bourdieu davon aus, dass zwischen mentalen und sozialen Strukturen, den objektiven Aufteilungen der sozialen Welt und den subjektiven Denk- und Wahrnehmungsformen eine Korrespondenzbeziehung besteht. Die sozialen und die kognitiven Strukturen hängen demnach strukturell zusammen; ihre Entsprechung bildet »einer der solidesten Garanten der sozialen Herrschaft« (Bourdieu/Wacquant 1996, 34). Bourdieu formuliert eine Soziologie symbolischer Macht. Diese wird aus sozialen Strukturen abgeleitet und nicht, wie bei Foucault, aus Diskursen, die materielle Formen (Dinge, Körper, Subjekte) annehmen. Symbolische Macht erscheint zwar auch bei Bourdieu als »Vermögen des worldmaking« (Bourdieu 1992a, 151), aber dieses Vermögen geht aus sozialen Machtpositionen, nicht aus der Macht der Diskurse hervor: »Die Macht zur Durchsetzung einer alten oder neuen Sicht der sozialen Trennungen und Gliederungen hängt ab von der in vorangegangenen Kämpfen erworbenen sozialen Autorität« (ebd., 152). Als Gegenstand andauernder Klassifizierungs- und Distinktionskämpfe resultiert die Macht des Diskurses bei Bourdieu nicht aus diesem selbst, sondern aus sozialen Machtverhältnissen. Der Bourdieu'schen Habitustheorie und einer von ihm postulierten »Ökonomie des sprachlichen Tausches« (Bour-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_42

dieu 1990) folgend, ergibt sich, dass Diskurse, wie Lebensstile, immer sozialen (Sprecher-)Positionen zugeordnet werden können, die ihre Macht aus einer ihnen gesellschaftlich verliehenen Autorität, nicht aus einer Diskursordnung und der Regelmäßigkeit ihres Auftretens beziehen, wie Foucault annimmt. Sprechakte sind in dieser Hinsicht Machtakte; ihre Durchsetzungskraft resultiert aus bestehenden Machtverhältnissen und deren Akzeptanz im sozialen Feld. Ein entsprechender sprachlicher und sozialer Habitus ist, so Bourdieu, Voraussetzung, um gehört und als bedeutsam eingeschätzt zu werden. »Form wie Inhalt des Diskurses« sind »von der sozialen Position des Sprechers abhängig, die über seine Zugangsmöglichkeiten zur Sprache der Institution, zum offiziellen, orthodoxen, legitimen Wort entscheidet« (Bourdieu 1990, 75). Die Wirksamkeit der Sprache liegt also nicht im Diskurs selbst, sondern sie ist nach Bourdieu »nichts anderes als die delegierte Macht der Institution. Die symbolische Macht, die Macht, das Gegebene zu konstituieren, indem man es ausspricht, auf die Welt einzuwirken, indem man auf die Darstellung der Welt einwirkt, ist nicht als ›illokutionäre Macht‹ in den ›symbolischen Systemen‹ enthalten. Sie vollzieht sich vielmehr in einem bestimmten Verhältnis [...], das den Glauben an die Legitimität der Wörter und der Personen schafft, die sie aussprechen und sie wirkt nur in dem Maße, wie die, die dieser Macht unterliegen, diejenigen anerkennen, die sie ausüben« (Bourdieu/Wacquant 1996, 183).

Nicht nur der Sprachgebrauch ist also von der sozialen Position abhängig, sondern auch seine Wirkung; sie setzt voraus, dass »der autorisierte Sprecher nur [...] mit Worten auf andere Akteure [...] einwirken [kann], weil in seinem Wort das symbolische Kapital konzentriert ist, das von der Gruppe akkumuliert wurde, die ihm Vollmacht gegeben hat und deren *Bevollmächtigter* er ist« (Bourdieu 1990, 75). Die »Magie« der Worte beruht auf sozialer Macht, weshalb man, um die Wirksamkeit von Sprache und Diskursen zu erklären, »den gesamten sozialen Raum, [...] in dem die Dispositionen und Gläubigkeiten produziert und ausgeübt werden« (Bourdieu/Wacquant 1996, 183), rekonstruieren muss.

Bourdieu bezieht sich explizit auf Foucault, wenn er sich dagegen wendet, »das Kulturelle, die *Episteme*, als ein vollkommen autonomes System zu behandeln« und kritisiert, dass dieser die Dynamik von Diskursen letztlich in den »Ideenhimmel« (Bourdieu 1998, 58) verlegt. Er wirft ihm vor, dass er sich, wie die Sprachwissenschaft, im Grunde immer nur im Bereich des Systems der Werke und der Beziehungen zwischen Texten, also der Intertextualität bewege und die sozialen Strukturen der Produzenten (von Sprache und Diskurs) vernachlässige. Gegenüber der »mysteriösen *Selbstbewegung*« der Ideen und Diskurse, die sich »der Möglichkeit begibt, die Veränderungen zu erklären, die in diesem eigenständigen Universum eintreten« (Bourdieu 1998, 58 f.), erinnert Bourdieu mit Wittgenstein daran, »daß die mathematischen Wahrheiten keine fix und fertig dem Hirn des Menschen entsprungenen ewigen Wahrheiten, sondern historische Produkte einer bestimmten Art von historischer Arbeit« (ebd., 59) sind. Er unterstellt Foucault, dass dieser einem Essentialismus verhaftet sei, wonach Veränderungen wissenschaftlichen Denkens nur durch die Diskurse selbst erklärt werden können.

Bourdieus Perspektive ist umgekehrt: Er führt die symbolische, kulturelle Praxis als Erweiterung ökonomischer Begriffe, wie Kapital, Klasse, Klassenkampf ein und modifiziert diese. Aber das Feld des Symbolischen und Kulturellen bildet hier lediglich eine Form der Repräsentation von etwas anderem, nämlich einer ökonomischen Buchhaltung, die sich auch im kulturellen und symbolischen Kapital und den entsprechenden Dispositionen niederschlägt.

Der genealogische Rahmen einer spezifischen, historischen Denkmatrix wird dabei vernachlässigt oder lediglich auf sozioökonomische Posten zurückgeführt. Warum sich die Logik der Finanzmärkte und des »Konzils der Buchhalter« (vgl. Lorenzer 1991) zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt durchsetzen und aus welcher – diskursiven – Position heraus diese als »neokonservativ« eingeschätzt werden können, gerät auf diese Weise nicht in den Blick. Dabei spricht Bourdieu selbst vom »Zeitgeist«, der als »gemeinsame ideologische Matrix« und »System der gemeinsamen Schemata«, die »das Denken strukturieren und die Weltsicht organisieren« (Bourdieu 1988, 32), nicht unbedingt und schon gar nicht ausschließlich rückführbar ist auf die Position im sozialen Raum, sondern darüber hinaus auf die »Umkehrung der Kräfteverhältnisse« und die »Umfunktionierung einer Sprache« verweist (OD, 98), wie sie von Foucault auf der Ebene diskursiver Ereignisse und auch von Bourdieu im intellektuellen Gegendiskurs gegen das neoliberale »Evangelium« der Bankiers geltend gemacht wird (vgl. Bourdieu 1992b und 1997; vgl. auch Bublitz 1997).

Zwar öffnet sich die Klassenanalyse Bourdieus zur kulturtheoretischen Analyse des Habitus und der Lebensstile, aber die Annahme einer Homologie des Raums sozialer Positionen und des Raums sozialer Lebensstile verkürzt diesen lediglich zum geometri-

schen Ort symbolischer Ausdrucksformen objektiver Sozialstrukturen. Dispositionen entsprechen sozialen Positionen; sie gehen genetisch aus ihnen hervor und nehmen durch körperliche Einverleibung unbewusst und unhinterfragt die stumme Festigkeit soziotechnischer, körperlicher Schematismen an. Sie bilden erzwungene Repräsentationen der Ein- und Aufteilungen einer sozialen Welt, in der sie als ungezwungenes oder angestrengtes Auftreten in Erscheinung treten, ohne ihre Herkunft preiszugeben (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996; Bourdieu 1984). Im Sortiment des je nach sozialer Position verfügbaren ökonomischen, sozialen und symbolischen (Bildungs-)Kapitals zeigt sich die Struktur des sozialen Raums und im Grunde auch die darin angelegte entsprechende Haltung zur Welt. Die Ordnung der Dinge entspricht der Ordnung des sozialen Raums.

Bei Foucault wird der Diskurs und seine Ordnung, seine Dynamik und möglichen Veränderungen nicht auf eine soziale Ökonomie zurückgeführt; im Gegenteil: Strukturbildendes Prinzip der Gesellschaft ist eine diskursive Praxis, die soziale Wirklichkeit konstituiert. Diese unterliegt, verbunden mit einem komplexen System von materiellen Architekturen und Institutionen, einer Eigendynamik kultureller Prozesse, ihrer Macht und ihren Machtwirkungen. Bourdieu unterwirft die Durchsetzung kultureller Ordnungssysteme und Klassifikationskämpfe hingegen – analog ökonomischer Interessen – einem Marktgeschehen, in dem die sozialen Akteure mit unterschiedlichen Einsätzen – verschiedenen Kapitalsorten – um die Durchsetzung ihrer Standpunkte und kulturellen Formeln konkurrieren. Gesellschaftliche Macht symbolisiert sich in Zeichen und Ritualen, die einem Marktmechanismus unterliegen und im Sinne des ökonomischen Prinzips der Gewinnmaximierung optimal zum Einsatz gebracht werden (müssen). Damit verkürzt Bourdieu Kultur im Grunde auf das Anhängsel eines Marktgeschehens und einer sozialen (Klassen-)Struktur, die sich in der Ökonomie kultureller Praktiken »abbildet«.

Während Foucault in scheinbar rationalen Bereichen des Wissens, der Wahrheit und der Erkenntnis auf Macht stößt, deckt auch Bourdieu die in kulturellen Gewohnheiten verborgene Macht auf. Foucault beharrt auf der Macht der Diskurse und der kulturellen Ordnung, aber als eine, die dem Ökonomischen zugrunde liegt; Bourdieu hingegen macht auf die ökonomischen Mechanismen symbolischer Formen und kultureller Praktiken aufmerksam, ohne die Eigendynamik kultureller Präferenzen anzuerkennen.

Literatur

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M. 1976 (frz. 1972).

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Zur Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft.* Frankfurt a. M. 1984 (frz. 1979).

Bourdieu, Pierre: *Die politische Ontologie Martin Heideggers.* Frankfurt a. M. 1988 (frz. 1988).

Bourdieu, Pierre: *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*. Wien 1990 (frz. 1982).

Bourdieu, Pierre: *Rede und Antwort.* Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1987). (1992a)

Bourdieu, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur.* Hamburg 1992. (1992b)

Bourdieu, Pierre: *Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur 2.* Hamburg 1997.

Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 (frz. 1994).

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc: *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1996 (frz. 1992).

Bublitz, Hannelore: Politische Erkenntnis-Praxen: Foucault und Bourdieu. In: *Das Argument* 222/5 (1997), 667–674.

Bublitz, Hannelore: Klassifikationskämpfe. In: *Vorgänge* 141/1 (1998), 81–95.

Hörning, Karl H.: Kultur und soziale Praxis. In: Andreas Hepp/Rainer Winter (Hg.): *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse.* Opladen 1997, 31–46.

Lorenzer, Alfred: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik.* Frankfurt a. M. 2002.

Hannelore Bublitz

43 Niklas Luhmann

Eine Nähe zwischen den theoretischen Entwürfen Michel Foucaults und Niklas Luhmanns wurde lange Zeit nur in der konkreten empirischen Forschung konstatiert, indem sich Studien in methodischer und analytischer Perspektive sowohl bei der Diskursanalyse, als auch bei der Systemtheorie bedienten (vgl. exemplarisch Greis 1991; Bobsin 1994; Klinkert 2002; Reinhardt-Becker 2005). Eine Debatte über mögliche Affinitäten und Differenzen beider Theorien blieb lange aus, wurde dann aber 2003/4 in der Zeitschrift *Kulturrevolution* begonnen. Die Beiträge waren durch ihren je spezifischen Blick charakterisiert, der entweder seinen Ausgangspunkt von der Diskurstheorie nahm und von dort aus die Systemtheorie beobachtete (vgl. Parr 2003; Link 2003) oder umgekehrt (vgl. Stäheli 2004; Reinhardt-Becker 2004). Die Ergebnisse waren durchaus verschieden: Die erste Autorengruppe stellte letztlich als Resultat ihrer vergleichenden Betrachtung eine höhere Leistungsfähigkeit der Diskurstheorie zur Analyse gesellschaftlicher und historischer Prozesse fest, während die zweite Gruppe an einer Ergänzung der Systemtheorie durch diskursanalytische Denkmodelle interessiert war (Link 2007).

Einig waren sich die Diskutanten darüber, dass sich beide Theorien »hauptsächlich auf gesellschaftliche Grundstrukturen der westlichen Moderne« beziehen, und diese »nach einer Logik der Spezialisierung und Rekombination [...] analysieren bzw. beschreiben [...], wobei beide dem sich spezialisierenden Wissen eine strategische Position zuerkennen« (Link 2003, 58). Dieses Wissen erscheint bei Foucault als Diskurs (s. Kap. 52), bei Luhmann als Semantik. Hier beginnen schon die Probleme: Foucault hat eine offene Theorie entwickelt, während Luhmann eher ein geschlossenes Denksystem geschaffen hat, das er zeit seines Lebens weiterentwickelt hat. Wir müssen bei Foucault also immer fragen, welcher Diskursbegriff im Vergleich zum Semantikbegriff Luhmanns adressiert wird. In der *Archäologie des Wissens* sieht er den Diskurs beispielsweise als eine Menge von Aussagen, die in Gruppen individualisiert werden können (vgl. AW, 116), also als regulierte Praxis, die für eine bestimmte Zahl von Aussagen verantwortlich ist (s. Kap. 8). Der Schwerpunkt des Interesses liegt hier auf der Materialität der Aussagen, weniger auf dem, was die Aussagen hervorbringt; damit wird dem Diskurs ein hohes Maß an Freiheit zuerkannt. In Foucaults berühmt gewordener Antrittsvorlesung am Collège de France *Die Ordnung des Diskurses* verschiebt sich sein Fokus: Nun interessieren ihn vornehmlich die Ausschließungsmechanismen, mit denen der Diskurs verknappt wird. Es geht um die Regeln, mit denen eine Menge von Aussagen/der Diskurs erzeugt wird.

Was versteht Luhmann nun unter Semantik? Der Begriff bezeichnet sprachlich-kulturelle Muster oder noch abstrakter »benutzbare Formen« (Luhmann 1980, 19), die für den Einzelnen »Sinnverarbeitungsregeln« (ebd., 19) bereithalten. *Sinn* eröffnet den Horizont für Handlungs- und Erlebens-Möglichkeiten (ebd., 35), er ist die Aktualisierung einer bestimmten Kommunikation vor dem Hintergrund ihrer möglichen Alternativen: »Unter Semantik verstehen wir demnach einen höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn« (ebd., 19). Die Semantik umfasst das gesamte kulturelle Wissen, das in die mit dem Sinnprozessieren verbundenen Selektionen eingreift. Anders ausgedrückt: Sie ist die Gesamtheit dessen, was die Welt sinnhaft konstituiert – die Summe aller Formen, die der Wirklichkeit und dem menschlichen Existieren Bedeutung zuschreiben. Das Denken, Handeln und Erleben des Einzelnen wird von der Semantik gesteuert. Der Semantikbegriff impliziert also, ähnlich wie Foucaults Diskursbegriff in der *Ordnung des Diskurses*, ein Regelwerk, mit dem Aussagen (Kommunikationen) hervorgebracht werden. Dabei verweist der Begriff des Sinns auf die Materialität des Diskurses, denn er ist die kommunikative Realisierung der Semantik als Sinnhorizont. Aber sozialer Sinn erschöpft sich nicht in Sprache: Auch Objekte wie sakrale Gegenstände, Könige, Münzen, Fußbälle etc. gehören dazu (vgl. Luhmann 1998, 47 f.). An der Sprache wird jedoch sichtbar, wie die Subjekte (s. Kap. 70) indirekt in die Gesellschaft eingebunden bleiben, obwohl sie bei Luhmann zur Umwelt der Gesellschaft gehören: Sprache ermöglicht die regelmäßige strukturelle Kopplung von Bewusstseins- und Kommunikationssystemen. Auch Foucault geht davon aus, dass es einen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken gibt, der vom Begriff ›Diskurs‹ bezeichnet wird. Für Luhmann ermöglicht diese Kopplung aber keinen vorausschauenden Blick in die Köpfe der Subjekte, wie ihn einige Diskursanalytiker postulieren (vgl. exempl. Link 2003, 60 f.; Parr 2003, 55). Bewusstseine (Subjekte) bleiben letztlich unbeobachtbar, nur die (soziale) Kommunikation ist beobachtbar. Sprache als strukturelle Kopplung macht zwar ein bestimmtes sprachgebundenes Denken im Augenblick der laufenden Kommunikation sichtbar, aber Kommunikation und Denken können sich unterscheiden. Das Denken vermag sich vom Sprechen zu entfernen,

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_43

es ist mehr als Sprache (Luhmann 1998, Bd. 1, 212): Bilder, Assoziationen und Gefühle kommen hinzu. Obwohl die Semantik einer Gesellschaft Grenzen des Denkbaren markiert, wird das Gedachte nicht beobachtbar, sondern die Vermutung über bestimmte sprachlich verfasste Gedanken wird nur mit einer gewissen Plausibilität ausgestattet.

Hier zeigt sich eine weitere gedankliche Nähe zwischen Luhmann und Foucault: Das Subjekt kann sich immer nur im Rahmen dessen bewegen, was die kulturellen Muster der Gesellschaft vorgeben, zumindest auf der Ebene von Handeln und Sprechen. Der Einzelne ist nicht unabhängig von den Regeln des Diskurses (Semantik), sondern bewegt sich in ihnen. Auch die Freiheit, das eigene Ich selbstreferentiell zu konstruieren, ist letztlich eine Regel, die zu dieser Selbstkonstruktion im Rahmen vorgegebener Möglichkeiten zwingt. Dass die Subjekte verantwortlich für die Geschichte seien, wird sowohl von Foucault als auch von Luhmann bezweifelt. Denn der Diskurs bzw. die Kommunikation schafft seinen/ihren eigenen (sozialen) Raum jenseits der Individuen. Auf den Lauf der Geschichte hat der Einzelne keinen direkten Zugriff, es ist der Diskurs/der gesellschaftsevolutionäre Prozess, der die Weichen stellt.

Foucaults Hinwendung zum Bereich des Nichtdiskursiven (Raum, Beobachtung, Körper) und Ungesagten (Institutionen) ist teilweise auch bei Luhmann feststellbar. So beschreibt er den physischen Aspekt der Kommunikation als symbiotischen Mechanismus. In jedem Funktionssystem werden die Körper der Menschen in spezieller Weise eingebunden: Im Politiksystem, in dem es um die Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen geht, ist die physische Gewalt (z. B. gegen Demonstranten) »eine solche Form von Einbeziehung körperlich-materieller Erfahrungen« (Becker/Reinhardt-Becker 2001, 96). Im Wissenschaftssystem spricht Luhmann der Wahrnehmung diese Qualität zu, im Wirtschaftssystem der Befriedigung elementarer Bedürfnisse und im System der Intimbeziehung ist die Liebeskommunikation mit Sexualität verbunden (vgl. Luhmann 1982, 11). Räume und Institutionen sieht er als Mittel, bestimmte Formen von Kommunikation wahrscheinlicher zu machen. So erhöht ein Universitätslabor die Wahrscheinlichkeit für Wissenschaftskommunikation, ein Wochenmarkt die Wahrscheinlichkeit für Wirtschaftskommunikation. Auch wenn Luhmann das Ungesagte und Nichtdiskursive also keineswegs ausblendet, spielt es in seinen Untersuchungen jedoch nur eine relativ geringe Rolle.

Eine grundsätzliche Ähnlichkeit beider Theoretiker zeigt sich auch in der Art und Weise ihres methodischen Vorgehens: Beide suchen den Diskurs bzw. die Semantik nicht innerhalb der Grenzen einzelner Texte oder Werke. Sie sehen von der Autorpersönlichkeit ab, es geht nicht darum, wer etwas wann gesagt hat, sondern darum, was gesagt, geschrieben, gemalt, vorgeführt etc. wurde. Auch der Unterschied zwischen erst- und zweitrangigen Texten wird aufgehoben. Aber bei Luhmann gibt es noch eine Sonderform der Semantik, die sogenannte gepflegte Semantik. Sie wird als »ernste, bewahrenswerte Kommunikation« definiert und übernimmt zugleich auch die Funktion, die »Grenzen des sprachlichen Ausdrucks und die Risiken der Formulierungen zu kontrollieren«, und ermöglicht »dann den take off einer besonderen Ideenevolution« (Luhmann 1980, 19). Die gepflegte Semantik ist die Reflexionsebene der Semantik, sie stellt das kulturelle Wissen der Gesellschaft zur Diskussion, kann es affirmieren, variieren oder radikal verändern. Die Medien der gepflegten Semantik werden als *Hochformen* der Semantik gefasst. Vor allem *bewahrenswerte* literarische, philosophische, historische, politische Texte gehören ihr an. Wenn es sich um fiktionale Texte wie einen utopischen Roman handelt, so kann dieser zwar gleichzeitig auch auf die Semantik seiner Zeit verweisen, aber durch seine Möglichkeit, der jedermann geläufigen Realität eine andere »Version derselben Realität« (Luhmann 1995, 624) entgegenzustellen, werden Freiheitsgerade gewonnen, die auch die Abweichung von der kulturellen Praxis ermöglichen. Durch diese Abweichung gewinnt die Gesellschaft die Möglichkeit, »sich selbst zu beobachten« (ebd., 235). Es wird nämlich sichtbar, dass die Welt etwas Anderes sein kann, als das, was sie ist. Die fiktionale Realität produziert alternative Realitätsmodelle nach eigenen Regeln, die sie anderen Systemen – für deren eigene evolutionäre Entwicklung – als semantisches Material zur Verfügung stellt. Für dieses Denkmodell gibt es bei Foucault keine Entsprechung, vor allem seitdem er sich – spätestens mit der *Archäologie des Wissens* – von der Vorstellung verabschiedet hat, Literatur könne so etwas wie einen ›Gegendiskurs‹ darstellen (OD, 76).

Bis zu diesem Punkt ist deutlich geworden, dass es durchaus Affinitäten zwischen Diskurs- und Systemtheorie gibt. Die konkreten Beschreibungsmodi der Gesellschaft weisen aber deutliche Unterschiede auf. Diese Differenz resultiert aus einer Perspektivverschiebung: Sieht die Diskurstheorie die Gesellschaft vornehmlich durch Spezialdiskurse differenziert, wie

den juristischen, medizinischen oder politischen Diskurs, so ist das primäre Differenzkriterium der Systemtheorie die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in Teilsysteme. Diese Systeme erfüllen exklusiv und -autonom eine bestimmte Funktion. Das Wirtschaftssystem verteilt knappe Güter, das Wissenschaftssystem gewinnt Erkenntnisse über die Wirklichkeit, das Kunstsystem stellt Kontingenz her, indem es alternative Realitäten produziert und das System Intimbeziehung konstruiert Individualität. All diese Systeme sind autopoetisch geschlossen, d. h. sie erzeugen die Elemente (Kommunikationen), aus denen sie bestehen, selbst. Sie kommunizieren mit Bezug auf ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium (Geld, Wahrheit, Kunstwerke, Liebe) und den zugehörigen Code: im Wirtschaftssystem geht es dann um Zahlen oder Nichtzahlen, im Wissenschaftssystem um Wahrheit oder Unwahrheit, im Kunstsystem um Schön oder Hässlich und im Liebessystem um Totalverstehen oder Nichtverstehen. Das heißt nicht, dass zum Beispiel wissenschaftliche *Diskurse* wie der medizinische (die nicht selbst mit dem Wissenschaftssystem identisch sind) keine Rolle für die einzelnen Funktionssysteme spielen. Sie erscheinen in diesen Systemen jedoch nicht als Elemente der Systemkommunikation, sondern als Beobachtungen zweiter Ordnung, als Fremdbeobachtung, die wiederum vom System beobachtet werden und Resonanzen erzeugen können.

Eine weitere Verflechtung verschiedener Kommunikationstypen kann durch die Hervorbringer der Kommunikation selbst erzeugt werden, wenn diese im Rahmen eines Gesprächs zwischen den verschiedenen Systemen hin und her wechseln. Zur Verdeutlichung können die Äußerungen eines heiratswilligen Paares betrachtet werden: Selbst wenn die Liebenden über die Hochzeit sprechen, wird nicht jede ihrer Kommunikationen Liebeskommunikation sein, es kommt immer darauf an, auf der Basis welcher Leitdifferenz über die Heirat gesprochen wird. Der Heiratsantrag ist eindeutig: Die Frage aller Fragen aktualisiert den positiven Codewert (Totalverstehen) im System, denn seit der Romantik gehört die Ehe zur (verstehenden) Liebe, es wird dem Antragsteller nicht darum gehen, ein Vermögen oder politische Macht an sich zu binden (zumindest nicht im Idealfall). Das erhoffte »Ja« des Geliebten gehört natürlich auch zur Liebeskommunikation. Beginnen nun die konkreten Hochzeitsvorbereitungen, überlegt das Paar, wie viel das Brautkleid, die Hochzeitsfeier, die Flitterwochen kosten dürfen (Zahlen/Nicht-Zahlen: Wirtschaftskommunikation), ob man kirchlich heiratet (Immanenz/Transzendenz: Kommunikation im Religionssystem), befindet ›es‹ sich mit seinen Kommunikationen in einem anderen System. All diese Themen können natürlich auch von anderen Systemen unter Zugrundelegung von deren jeweiliger Leitdifferenz thematisiert werden: So kann das Wirtschaftssystem eine neue Kollektion mit Hochzeitsmoden produzieren, um die Heiratswilligen zum Zahlen zu animieren, und im Rahmen des Religionssystems kann darüber diskutiert werden, ob im Sinne des Glaubens der Verzicht auf eine kirchliche Trauung vertretbar ist. Diese Kommunikationen in anderen Systemen können vom Liebespaar beobachtet werden und Resonanzen erzeugen; so kann sich das Paar für eine religiöse Zeremonie entscheiden, das Religionssystem hat aber nicht die Macht, sie zu erzwingen. Das Autonomiepostulat der Funktionssysteme ist insofern keineswegs mit einer blinden Abgeschlossenheit gleichzusetzen. Die Funktionssysteme beobachten ständig ihre Umwelt. Zudem gibt es den Mechanismus der strukturellen Kopplung. Damit sind sowohl hierarchische Kopplungen wie diejenige zwischen Gehirn und Bewusstsein sowie zwischen psychischen und sozialen Systemen gemeint, als auch nicht-hierarchische, nebenordnende Kopplungen, wie sie zwischen den verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft erfolgen (Luhmann 1997, Bd. 2, 779). Luhmann nennt als Beispiele für solche strukturellen Kopplungen in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* für die Systeme Recht und Wirtschaft, Eigentum und Vertrag, für Wissenschaft und Erziehung die Universität, für das Erziehungssystem und die Wirtschaft Zeugnisse und Zertifikate (ebd., 781–787). Eine weitere Verbindung zwischen den Funktionssystemen entsteht dadurch, dass die Systeme nicht nur eine Funktion für die Gesamtgesellschaft übernehmen, sondern auch für andere Teilsysteme Dienste zur Verfügung stellen. Luhmann nennt diese Dienste *Leistungen*. So produziert das Wissenschaftssystem Erkenntnisse, die in unterschiedlichen Systemkontexten verwertbar sind. »Das politische System nutzt die Vorgaben der Wissenschaft, um mit ihrer Hilfe Entscheidungen zu treffen, das Wirtschaftssystem greift sie auf, wenn sie profitabel erscheinen – das Rechtssystem schließlich läßt sich durch Gutachten in Prozessen unterstützen. [...] Für alle Systeme gilt, daß sie sich durch die Bereitstellung und Entgegennahme von Leistungen mit den jeweils anderen Systemen in einem ständigen Austauschprozess befinden« (Becker/Reinhardt-Becker 2001, 64). Die Systeme *kopieren* die jeweiligen Leistungen anderer Systeme nicht einfach *herein*, sondern formen sie

nach Maßgabe der im empfangenden System geltenden Sinnverarbeitungsregeln um.

Die Verbindungen zwischen den Teilsystemen werden von der Systemtheorie sehr prononciert beschrieben, trotzdem ist ein einzelner Diskurs im Sinne Foucaults nicht mit einem Funktionssystem im Sinne Luhmanns vergleichbar. Zwar kann die Systemtheorie einige semantische (diskursive) Phänomene *an sich* ebenso differenziert oder sogar differenzierter beschreiben als die Diskurstheorie, aber eben aus einer anderen Perspektive. Sie spricht nicht dem Ehediskurs eine bestimmte Logik zu, sondern sieht das Thema ›Ehe‹ nach Maßgabe der je eigenen Systemlogik in jedem Funktionssystem anders behandelt. Wollte man das Potential der Systemtheorie im Vergleich zur Diskurstheorie positiv hervorheben, könnte man sagen, dass die Diskurstheorie zwar Diskurse beschreibt, aber keine Mittel hat zu erklären, wie genau verschiedene Diskurse aufeinander wirken, wie die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche – auf einer Prozessebene – miteinander interagieren. Kann die Diskurstheorie eine Aussage darüber machen, warum der medizinische, juristische, psychologische, biologische Diskurs über Sexualität spezielle Auswirkungen (nicht nur die Intensität betreffend) auf die sexuelle Praxis haben? Die Systemtheorie kann dies, denn sie hat das Analyseinstrumentarium, indem sie von Beobachtung, Resonanz und Leistung spricht.

Laut Stäheli interessiert sich Luhmann zu wenig für die Methoden, mit denen die Semantiken hervorgebracht werden, dabei übersieht er, dass Medien wie Wahrheit oder Geld immer wieder neu hergestellt werden müssen und dass es letztlich keine übergeordnete Systemlogik gibt, die immer gilt. Bei Foucault hingegen finde sich diese mikroanalytische Perspektive, die eine wichtige Ergänzung für die Systemtheorie darstelle (Stäheli 2004, 15). Diese Diagnose Stähelis vergisst, dass auch die Systemtheorie eine dynamische Theorie ist. Die Systeme zerfallen in jeder Sekunde und entstehen durch Kommunikation in jeder Sekunde neu. Was Wahrheit zu einem bestimmten Zeitpunkt der historischen Entwicklung ist, unterliegt einem ständigen Wandel. Zwar geht Luhmann davon aus, dass es im Wissenschaftssystem immer um Wahrheit geht, also der Code ›wahr/unwahr‹ konstant gültig ist, was aber letztlich dem positiven Codewert zugeordnet wird, was also ›im Wahren ist‹, hängt von den Programmen ab. Und die Programme sind jederzeit veränderbar: So werden wissenschaftliche Methoden weiterentwickelt, in Frage gestellt, negiert, und was vor vierzig Jahren als wahr galt, kann heute schon längst unwahr sein (vgl. dazu die Überlegungen von Opitz 2013, 49–52).

Ein weiterer wichtiger Verknüpfungspunkt zwischen Foucault und Luhmann ist der Begriff der Macht (vgl. Kabobel 2011, Martinsen 2013). Sowohl bei Luhmann als auch Foucault ist Macht und Machtausübung nicht an einzelne Personen oder Herrschaftssysteme gekoppelt, sondern der Gesellschaft inhärent. »Differenztheoretisch sehen beide ab von zentralistischen Modellen von Politik, Macht und Gesellschaft sowie von deren ontologischer Begründung« (Bublitz 2003, 315), auch wenn Luhmann im politischen System den gesellschaftlichen Teilbereich identifiziert, der »die genuine Funktion hat, kollektiv bindende Entscheidungen durchzusetzen und dafür Macht bereitzustellen oder zu entziehen« (Becker/Reinhardt-Becker 2001, 86). Dies ist nur auf den ersten Blick ein Widerspruch, denn Foucault definiert Macht als »dezentriertes, substratloses Operieren«, welches »die Funktion der Subjekt- und Weltkonstitution übernimmt« (Bublitz 2008, 274) und dies nicht nur mit Blick auf Recht und Gesetz, sondern auf alle Gesellschafts›körper‹, vom einzelnen Subjekt über Organisationsstrukturen bis hin zu Räumen bzw. architektonischen Artefakten (z. B. Gefängnissen und Kliniken). Tanja Prokic merkt kritisch an, dass »Foucaults Machtbegriff den Nachteil hat, dass er an Schärfe verliert und gleichermaßen alles und nichts beschreiben kann« (Prokic 2012, 286). Dies ist gewiss nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, aber als stark symbolbehafteter Begriff macht Macht etwas deutlich, was bei Luhmann verloren zu gehen droht: Alle Semantiken, Programme, Codes und symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien bringen machtvoll das gesellschaftliche Sinnprozessieren hervor, an dem das einzelne psychische System nur via struktureller Kopplung beteiligt ist, wenn es dem Gesellschaftssystem – nach den herrschenden ›Regeln‹ – Kommunikation als Leistung zur Verfügung stellt, und dieses gesellschaftliche Sinnprozessieren wirkt ständig zurück auf die psychischen und physischen Systeme. Diese Hervorbringung und das Zurückwirken versteht Foucault nicht als belastende, unterdrückende Macht, sondern als Lust verursachende, Wissen formende und Diskurs produzierende Kraft (vgl. DE III, 197). Im Vergleich zu Luhmann wird hier der Fokus verschoben: Interessiert sich der Soziologe vor allem für das Gesellschaftssystem, nimmt Foucault die Subjekte und ihre Körper in den Blick, wenn er untersucht, wie die Disziplinargesellschaft an die Normalität angepasste (Körper-)Subjekte

erzeugt, indem sie eine fortwährende Beobachtbarkeit ohne sichtbare Beobachter herstellt, die dazu führt, dass sich die Subjekte ständig selbst beobachten und kontrollieren (vgl. ÜS und Reckwitz 2004, 220 ff.).

Festzuhalten bleibt: Es ist kein Zufall, dass immer häufiger eine Nähe zwischen Diskurs- und Systemtheorie postuliert wird und dass die beiden Theorien in der empirischen Arbeit zusammengeführt werden. Aber neben vielen Affinitäten zeigen sich auch viele Differenzen, die hier nur angedeutet werden konnten.

Literatur

Becker, Frank/Reinhardt-Becker, Elke: *Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2001.

Bellour, Raymond: Auf dem Weg zur Fiktion. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 125–135.

Bobsin, Julia: *Von der Werther-Krise zur Lucinde-Liebe. Studien zur Liebessemantik in der deutschen Erzählliteratur 1770–1800*. Tübingen 1994.

Bublitz, Hannelore: Foucaults ›Ökonomie der Machtverhältnisse‹ und Luhmanns ›Politik der Gesellschaft‹. Zum Begriff von Politik und Macht in den Theorien von Michel Foucault und Niklas Luhmann. In: Kai-Uwe Hellmann/Karsten Fischer/Harald Blum (Hg.): *Das System der Politik. Niklas Luhmanns politische Theorie*. Opladen 2003, 314–325.

Bublitz, Hannelore: Macht. In: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, 273–277.

Greis, Jutta: *Drama Liebe. Liebessemantiken im bürgerlichen Trauerspiel des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1991.

Kabobel, Jana*: Die politischen Theorien von Luhmann und Foucault im Vergleich*. Würzburg 2011.

Klinkert, Thomas: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebessemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik*. Freiburg i. Br. 2002.

Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum ›Dreieck‹ Foucault – Bourdieu – Luhmann. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007, 219–238.

Link, Jürgen: Wieweit sind (foucaultsche) Diskurs- und (luhmannsche) Systemtheorie kompatibel? Vorläufige Skizzen einiger Analogien und Differenzen. In: *Kulturrevolution* 45/46 (2003), 58–62.

Luhmann, Niklas: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1980, 9–71.

Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M. 1982.

Luhmann, Niklas: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1995.

Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [1997]. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1998.

Martinsen, Renate: Negative Theoriesymbiose. Die Machtmodelle von Niklas Luhmann und Michel Foucault im Vergleich. In: André Brodocz/Stefanie Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*. Mannheim 2013, 57–75.

Opitz, Sven: Was ist Kritik? Was ist Aufklärung? Zum Spiel der Möglichkeiten bei Luhmann und Foucault. In: Marc Armstutz/Andreas Fischer-Lescano (Hg.): *Kritische Systemtheorie. Zur Evolution einer normativen Theorie*. Bielefeld 2013, 39–62.

Parr, Rolf: Punktuelle Affinitäten, ungeklärte Verhältnisse. (Inter-)Diskursanalyse und Systemtheorie. Zur Einführung in die überfällige Debatte ›Luhmann und/oder Foucault‹. In: *Kulturrevolution* 45/46 (2003), 55–57.

Proki'c, Tanja: Michel Foucault (1926–1984). In: Oliver Jahraus/Armin Nassehi et.al. (Hg.): *Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2012, 284–287.

Reckwitz, Andreas: Die Logik der Grenzerhaltung und der Grenzüberschreitungen. Niklas Luhmann und die Kulturtheorien. In: Günter Burkart/Gunter Runkel (Hg.): *Luhmann und die Kulturtheorie*. Frankfurt a. M. 2004, 213–240.

Reinhardt-Becker, Elke: (Luhmannsche) Systemtheorie – (foucaultsche) Diskurstheorie. Analogien und Differenzen. Eine Erwiderung. In: *Kulturrevolution* 47 (2004), 8–13.

Reinhardt-Becker, Elke: *Seelenbund oder Partnerschaft? Liebessemantiken in der Literatur der Romantik und der Neuen Sachlichkeit*. Frankfurt a. M. 2005.

Stäheli, Urs: Semantik und/oder Diskurs. ›Updating‹ Luhmann mit Foucault? In: *Kulturrevolution* 47 (2004), 14–19.

Elke Reinhardt-Becker

IV Begriffe und Konzepte

44 Archäologie

Die Archäologie ist eine der schillerndsten und umstrittensten Konzeptionen im Werk Foucaults. Die Einen sehen in seiner ›archäologischen Methode‹ die Exekution von Subjekt und Autor, die Methode einer Wissenschaft vom verschwundenen Menschen, die jede subjektive Äußerung in die Struktur übergeordneter Diskurse auflöst. Andere sehen in den drei großen Archäologien Foucaults eine Wiederholung der drei Kantischen Kritiken auf empirischer Ebene (Hemminger 2004), die Anlass für eine willkommene Historisierung und Kontextualisierung überkommener geisteswissenschaftlicher Konzeptionen geben.

Den Anlass für die polarisierte Rezeption mag nicht zuletzt das von Foucault verwendete Verfahren dargestellt haben. Foucault verfährt mit der Archäologie, wie Nietzsche mit der Genealogie verfahren war – schließlich verdankt Foucaults Archäologie nach eigener Aussage der *Genealogie der Moral* (1887) mehr als dem gesamten Strukturalismus (DE I, 768; vgl. DE IV, 528 ff.). In beiden Fällen wird ein Begriff, der eine historische oder akademische Disziplin bezeichnet, zu einem neuen Paradigma umgewidmet und als Verfahren in anderen Bereichen angewendet, weswegen man Foucaults Forschungen der 1960er Jahre als »Wilde Archäologien« bezeichnen kann (Ebeling 2012, 2016). Tatsächlich verwenden alle wissenshistorischen Werke Foucaults – angefangen von der *Geburt der Klinik*, der »Archäologie des ärztlichen Blicks« von 1963 bis hin zur *Ordnung der Dinge*, der »Archäologie der Humanwissenschaften« von 1966 – die archäologische Methode. In seiner *Archäologie des Wissens* widmet Foucault 1969 seiner Archäologie, diesem »häßlichen Wort« (*vilain mot*), schließlich ein eigenes Buch.

Doch der Begriff der Archäologie bei Foucault ist älter als diese Publikationen, er begleitet bereits dessen erste Publikationen ab Mitte der 1950er Jahre. Ab diesem Zeitpunkt erscheint die »theoretische Maschinerie« (DE I, 988) der Archäologie immer wieder an entscheidenden Stellen seiner Theoriebildung. Foucault ist seinem zentralen methodischen Leitbegriff also außerordentlich treu. Dieser taucht zuerst in den frühen Publikationen auf dem Gebiet der Psychologie auf, was die Annahme nahe legt, dass Foucault die archäologische Metaphorik Freuds gekannt hat (Macey 1994, 179). In *Maladie mentale et personnalité* spricht er 1954 davon, dass »die Neurose eine spontane Archäologie der Libido« sei (F 1968, 39). Und in seiner phänomenologisch eingefärbten *Einleitung* in Binswangers *Traum und Existenz* aus demselben Jahr liefert Foucault ein kleines Referat zur archäologischen Konzeption der Traumentzifferung bei Freud ab (DE I, 114).

Die beiden Teile der Habilitation von 1961 markieren die nächste Etappe der Entwicklung des »Instruments« (AW, 296) der archäologischen Methode, die auf verschiedenen Gebieten und in unterschiedlichen Disziplinen einsetzbar sein sollte. Dort erscheint der Begriff der Archäologie als methodische Klammer zweier ungleicher Teile: Der erste, berühmte Teil der Habilitation, *Wahnsinn und Gesellschaft*, wird als »Archäologie eines Schweigens« bezeichnet (WG, 8; vgl. Macey 1994, 179). Aber auch im unbekannten und unpublizierten zweiten Teil der Prüfung, einer 125-seitigen *Einleitung* in die vom Dissertanden übersetzte Kantische *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798/1800, war ebenfalls von einer »archéologie d'un texte« die Rede (DE I, 31; Hemminger 2004, 27 f.).

Trotz einer leicht changierenden Semantik bleibt die Ausrichtung des Archäologiebegriffs bei Foucault durch die verschiedenen Werkphasen stabil. Immer bezeichnet er die Suche nach »einer ganz anderen Geschichte« (AW, 197). Einerseits operiert diese alternative Geschichtsschreibung komplexer als die herkömmliche Ereignis- oder Ideengeschichte, andererseits ist sie jedoch historischer angelegt als der damals herrschende Strukturalismus. Vor allem in den großen archäologischen Unternehmen der 1960er Jahre versucht Foucault, eine größtmögliche Distanz zu einem Wissenskomplex einzunehmen, der in der Perspektive methodischer Fremdheit erfasst werden soll. In einem Brief wurde die Archäologie entsprechend als »Methode zur Beschreibung des Denkens« (DE I, 40) bezeichnet. Mit den »archäologischen Beschreibungen«, die anstelle erkenntnistheoretischer Begründungen eingesetzt wurden, sollten Denken und Wissen möglichst voraussetzungslos und ohne die Einschreibungen des Subjekts analysiert werden.

Im Vergleich mit anderen archäologischen Unternehmungen im 20. Jh. – wie beispielsweise Freuds »Archäologie der Seele« oder Benjamins »Archäologie der Moderne« (Altekamp/Ebeling 2004) – lässt sich das

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_44

Projekt Foucaults als epistemologische Archäologie charakterisieren. Trotz der Adaption von strukturalistischen und sprachanalytischen Theorie-Bausteinen sind Foucaults große Archäologien besonders stark von der Schule der französischen Epistemologie geprägt. Von Wissenschaftshistorikern wie Gaston Bachelard und Georges Canguilhem übernahm er die Erweiterung des Blicks von der Wissenschaft auf den Komplex des »Wissens« (Schneider 2003) sowie die Konzentration auf den Prozess seiner Formation. Foucault fragt nicht mehr, ob eine Aussage ›wahr‹ oder ›falsch‹ ist, sondern aufgrund welcher Aussage-Konstellationen, Diskurse und Kontexte welches Wissen möglich wurde.

Kurz: Eine normative oder philosophische Frage wurde durch die Geste einer radikalen Historisierung abgelöst, die von den Kultur- und Medienwissenschaften weiter getragen wurde. Foucaults »Philosophie, die in Geschichte aufging, nur mehr anhand von Archiven und Kriminalakten zu betreiben« (Kittler 2002, 37), ist gewiss als sein nachhaltigster Beitrag zur Geschichte der Kultur- und Medienwissenschaften zu betrachten. Ihnen haben Foucaults archäologische Forschungen »neue Gebiete« (AW, 59) und »Analyseformen« (AW, 295) zwischen Philosophie und Geschichte erschlossen. Denn »Archäologie« meint hier »kein Fachgebiet, sondern ein Forschungsfeld« (DE I, 645), das vor allem einer »forschenden Philosophie« (Schneider 2004, 206 ff.) offensteht. In diesem Feld haben Foucaults große Archäologien einen Materialisierungs- und Konkretisierungsschub ausgelöst, der bis heute anhält.

Durch den »folgenreichen Trick, nicht mehr nur Denker und Dichter zu lesen« (Kittler 2002, 33), konnten unsichtbare Verschaltungen von Geistigem und Empirischem, Diskursen und Praktiken, Schriftlichem und Nichtschriftlichem, Materialitäten und Immaterialitäten sichtbar werden. Indem er nicht nur Wissen in Buchform sichtete, wurde auch die verzweigte Welt der Praktiken, Institutionen und Kontexte geisteswissenschaftlich sichtbar. Am Ende landete er bei der Theorie und Geschichte eines unüberschaubar komplexen Wissens, dessen »Erklärung nicht von einem Objekt zum anderen [verläuft], sondern von allem zu allem« (Veyne 1992, 74; vgl. ebd., 60; AW, 74).

Der Begriff der Archäologie setzt jedoch auch eine Differenz zur traditionellen Geschichte: Foucault, der stolz darauf war, dass in seiner Version der Geschichte die Französische Revolution nicht vorkommt (AW, 252), distanziert sich auch von jeder *great man history* (DE III, 597). Statt den Bekanntheiten der Ereignisgeschichte will der Archäologe des Wissens auf die diskreten Strukturen und Prozesse hinaus, die Wissen im Verborgenen strukturieren. Deshalb führt er eine »synchrone Untersuchung des Wissens und seiner Bedingungen« durch (Deleuze 1977, 18).

Foucaults Übergang vom historischen zu einem archäologischen Denken der Vergangenheit markiert eine neue Reflexion der Zeitlichkeit. Diese kommt vor allem dem Objekt des Wissens zu: Als »Wissen« werden Strukturen bezeichnet, deren Evidenz in der Lebenswelt verschwunden ist, um als Wissen wiederzuerscheinen. Das archäologische Objekt, das Wissen, ist für Foucault also ein untergegangenes und verschwundenes – und die Aufgabe des Archäologen dieses Wissens besteht folglich darin, die Bewegung der Konstitution wissenschaftlicher Gegenstände nachträglich zu rekonstruieren (DE I, 770–793).

Insofern als Foucault in diversen Forschungen archäologische Begriffe und Zeitlichkeiten adaptiert, kann nach dem Verhältnis zu seiner Patendisziplin, der Klassischen Archäologie, gefragt werden (Ebeling 2012, 2016). Diverse von ihm verwendete Begriffe, wie »›materielle Kultur‹« (AW, 9), »Monument« (AW, 15 ff.) oder Schicht verweisen auf eine Rezeption archäologischer Konzeptionen, die jedoch kaum erläutert werden (Kusch 1991, 7). Gelegentliche Äußerungen Foucaults sprechen von einem verhältnismäßig konventionellen Bild der Klassischen Archäologie, von dem er sich stets zu distanzieren versucht: »Dieser Ausdruck [die Archäologie] fordert nicht zur Suche nach irgendeinem Anfang auf; er rückt die Analyse nicht in verwandtschaftliche Nähe zu Ausgrabung oder geologischer Sondierung« (AW, 190; vgl. DE I, 981, 1000; DE III, 599). Am Ende war die Archäologie für Foucault ein »gefährlicher Titel, da er evoziert, wovon es loszukommen gilt« (Blanchot 1987, 24; vgl. Schneider 2004, 86) – wie zum Beispiel die Vorstellungen des Ursprungs und des ihn stiftenden Subjekts, die beide von der Klassischen Archäologie umso beharrlicher gesucht werden, als sie in ihr nicht oder nicht mehr auftauchen.

Aus postkolonialer Perspektive erlauben sowohl Foucaults konventionelles Bild des Archäologen als auch der Ort der Niederschrift der *Archäologie des Wissens* eine Neubewertung. Während Foucault selbst Zeitgenosse einer progressiven, datenverarbeitenden Archäologie in Frankreich war (Ebeling 2012, 512–662), wurde die *Archäologie des Wissens* in der Nähe der klassischen archäologischen Stätten Karthagos in einem Villenvorort von Tunis niedergeschrieben (DE I, 46). Während dieser Ort der Niederschrift sich heute als postkolonialer erweist (Lazreg 2017), stellt sich die Frage, ob die darin formulierte Theorie aufgrund

des westlichen Konzepts des Archivs sowie der in ihm eingeschriebenen westlichen Machtverhältnisse und institutionellen Strukturen gleichfalls als postkolonial zu bewerten sei. Jedenfalls dachte Foucault bei seiner *Archäologie des Wissens* noch nicht an Macht und bei Tunesien zunächst an die Antike und nicht an die ehemalige Kolonie: Tunesien war für ihn »ein Land, das von der Geschichte gesegnet ist und, weil es Hannibal und den Heiligen Augustinus hervorgebracht hat, das ewige Leben verdient« (zit. nach Lazreg 2017).

Literatur

Altekamp, Stefan/Ebeling, Knut (Hg.): *Die Aktualität des Archäologischen – in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Frankfurt a. M. 2004.

Blanchot, Maurice: *Michel Foucault vorgestellt von Maurice Blanchot*. Tübingen 1987.

Deleuze, Gilles: Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz. In: Ders./Michel Foucault: *Der Faden ist gerissen*. Berlin 1977.

Ebeling, Knut: *Wilde Archäologien 1. Theorien der materiellen Kultur von Kant bis Kittler*. Berlin 2012.

Ebeling, Knut: *Wilde Archäologien 2. Theorien der Materialität der Zeit von Archiv bis Zerstörung*. Berlin 2016.

Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin/Wien 2004.

Kittler, Friedrich: *Short Cuts*. Frankfurt a. M. 2002.

Kusch, Martin: *Foucault's Strata and Fields. An investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*. Dordrecht 1991.

Lazreg, Marnia: The Heterotopia of Tunisia. In: Dies.: *Foucault's Orient. The Cunundrum of Cultural Difference, from Tunisia to Japan*. New York/Oxford 2017, 159–191.

Macey, David: *Michel Foucault*. Paris 1994.

Schneider, Ulrich Johannes: Wissensgeschichte, nicht Wissenschaftsgeschichte. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.

Veyne, Paul: *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt a. M. 1992.

Knut Ebeling

45 Archiv

Foucaults Konzeption des Archivs ist sicher eine seiner wirkungsvollsten Begriffsprägungen, die von Kultur-, Medien- und Geschichtswissenschaften bis zur Kunsttheorie eine breite Aufnahme gefunden hat (Ebeling/Günzel 2008). Zu ihrem Erfolg trug gewiss auch ein gewisses Changieren zwischen Methode und Arbeitsort, Institution und Verfahren bei. Zunächst ist der Begriff des Archivs eine Schlüsselkonzeption von Foucaults wissensarchäologischen Forschungen der 1960er Jahre (DE III, 599). Dieser Begriff wird – vor allem in der *Archäologie des Wissens* – unter dem französischen Singular *archive* präsentiert, der in Frankreich seit dem 16. Jh. nicht mehr geläufig ist (Ernst 2002, 90 f.). Der Plural *archives* bezeichnet demgegenüber die Institution des Archivs, die vom Forscher Foucault ebenfalls gelegentlich aufgesucht und angesprochen wurde. Gerade die Spannung zwischen Singular und Plural, Institution und Theorie, Philosophie und Empirie hat für die Aufladung und Attraktivität des Begriffs des Archivs gesorgt (Gehring 2004). Der Begriff brachte ein neues Denken der Zeitlichkeit ins Spiel, das nicht von einer Repräsentation, sondern von einer Codierung von Wissen und Geschichte ausging: Was wir historisch als ›Wissen‹ verstehen, wird weniger vom Weltgeist als von kontingenten, in Archiven aufsuchbaren Faktoren geprägt. Diese historisch variablen Faktoren, die für die Formation des Wissens verantwortlich sind, nennt Foucault in der *Archäologie des Wissens* Archiv: »Es [das Archiv] ist *das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*« (AW, 188).

Transformiert wird auch der Begriff des Archivs von Foucault selbst: Verband man die Institution einmal mit der passiven Ablegung und neutralen Speicherung von Wissen, so bezeichnet sein philosophischer Begriff den Prozess seiner aktiven Neudefinition: »Ich werde als *Archiv* nicht die Totalität der Texte bezeichnen, die für eine Zivilisation aufbewahrt wurden, noch die Gesamtheit der Spuren, die man nach ihrem Untergang retten konnte, sondern das Spiel der Regeln, die in einer Kultur das Auftreten und das Verschwinden von Aussagen, ihr kurzes Überdauern und ihre Auslöschung, ihre paradoxe Existenz als *Ereignisse* und als *Dinge* bestimmen« (DE I, 902). Mit der Wendung von der Aufbewahrung zur Produktion des Wissens nimmt Foucault dem Archiv seine dokumentarische Passivität und konservierende Unschuld (Ernst 2002, 39, 92). Er verkehrt den geläufigen Begriff des Archivs in sein Gegenteil: Das Archiv ist nicht der Ort, auf den man stets zurückgreifen kann, um ›die Wahrheit‹ herauszufinden, sondern derjenige Prozess, der für ihre stete Umschichtung und Transformation sorgt. Damit steht das Archiv für die Ursprungslosigkeit und Kontingenz des Wissens.

Doch der Begriff des Archivs umschreibt nicht nur Foucaults Methode, die abstrakten Erkenntnisse der Philosophie mit dem konkreten Wissen aus dem Archiv gegenzulesen. Er bezeichnet auch eine Institution und damit den Arbeitsort des sogenannten ›Philosophen im Archiv‹ Foucault. Diese Formel trifft Selbststilisierung und Problematik eines Forschers zwischen Philosophie und Historiographie genau. Weniger genau trifft sie seine tatsächliche Arbeitsweise. Tatsächlich ist nur ein kleiner Teil seiner Forschungen – beispielsweise die gemeinsam mit Arlette Farge bearbeiteten *lettres de cachets* (F 1989) – auf der Grundlage von Dokumenten aus dem Archiv entstanden. Im Normalfall arbeitete auch »der neue Archivar« (Deleuze 1987) Foucault in den Bibliotheken der Stadt Paris (Farge 1991). Schließlich war »sein Begriff vom Archiv [...] deckungsgleich mit einer Bibliothek« (Kittler 1995, 519).

Trotz Foucaults philosophischer Prägung des Begriffs des Archivs ist dieser nicht ohne Bezug auf reale Archive. Der Bezug erscheint beispielsweise in der markanten Definition des Archivs als »Gesetz dessen, was gesagt werden kann« (AW, 187). Mit der Vorstellung eines »Gesetzes« des Wissens verweist Foucault indirekt auf das Archiv als Institution: nämlich auf den Ort, an dem die Gesetze aufbewahrt wurden (Ebeling 2007). Als institutionelles Rechtsgedächtnis ist das Archiv der Ort einer »Verräumlichung und Versprachlichung« (GK, 9) der Gesetze, der auch dem philosophischen Archivbegriff eingeschrieben bleibt.

Ebenso wichtig wie die Aufwertung des Begriffs des Archivs, der in Wissenschaften und Künsten eine ungebrochene Popularität genießt (Ebeling/Günzel 2008), ist aus heutiger Perspektive die Wirkung der Arbeit des »neuen Archivars«. Mit Foucault hat eine umfassende kultur- und medienwissenschaftliche Reflexion über Räume der Ablegung und Speicherung von Wissen eingesetzt. In deren Umfeld hat auch die Institution des Archivs als Ort der historischen Forschung eine enorme Aufwertung erfahren (Weigel 2005): Aus dem trockenen Papierfriedhof ist ein herausragender Ort der Wissensproduktion geworden. Von konkreter Bedeutung ist diese Aufwertung aktuell im postkolonialen bzw. dekolonialen Diskurs. Nicht zuletzt im Rückgriff auf Foucault werden hier Kolonialarchive beispielsweise nach der Provenienz außereuropäischer Kulturgüter befragt, wobei der

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_45

philosophische Begriff des Archivs eine gleichzeitige Theoretisierung dieser Forschungen erlaubt (Stoler 2008).

Literatur

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).
Ebeling, Knut: Die Asche des Archivs. In: Georges Didi-Huberman/Knut Ebeling: *Das Archiv brennt*. Berlin 2007.
Ebeling, Knut/Günzel, Stephan: *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten*. Berlin 2008.
Ernst, Wolfgang: *Das Rumoren der Archive*. Berlin 2002.
Farge, Arlette: Arbeiten mit Michel Foucault. In: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991, 223–226.
Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a. M. 2004.
Kittler, Friedrich, Nachwort. In: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München ^{3}1995.
Stoler, Ann Laura: *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton 2008.
Weigel, Sigrid: An-Archive: Archivtheoretisches zu Hinterlassenschaften und Nachlässen. In: *Trajekte* 10 (2005), 4–7.

Knut Ebeling

46 Aufklärung

Foucaults Begriff der Aufklärung ist in seinem Vorhaben einer »Ontologie der Gegenwart« (s. Kap. 65) philosophisch formuliert und im engen Sinn entwickelt aus einer Interpretation von Kants Schrift »Was ist Aufklärung?« aus dem Jahr 1784 (Kant 1912; DE IV, 687–707). Diese explizite Behandlung der Aufklärung als einer selbstbewussten Epoche der Moderne, führt Foucault zuerst 1983 in der Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der Anderen* aus:

> Die Aufklärung ist eine Periode, die sich selbst bezeichnet, eine Periode, die ihren eigenen Wahlspruch, ihre eigene Satzung formuliert und die sagt, was sie selbst zu tun hat, und zwar sowohl im Hinblick auf die allgemeine Geschichte des Denkens, der Vernunft und des Wissens als auch im Hinblick auf ihre Gegenwart und die Formen der Erkenntnis, des Wissens, der Unwissenheit, der Täuschung, für die Institutionen usw., innerhalb deren sie ihre geschichtliche Verankerung zu erkennen weiß. (VL 1982/83, 31)

Schon eine von Foucaults ersten Arbeiten galt Kant und seinem Spätwerk *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (Kant 2008, s. Kap. 4); Foucaults Auseinandersetzung mit dem deutschen Denker (s. Kap. 25), der wie kein anderer mit dem Aufklärungsdenken identifiziert wird, markiert also Anfang und Ende seines eigenen Werkes.

Das Thema der Aufklärung ist aber nicht allein eines des philosophischen Interesses und der Auseinandersetzung mit Kant und anderen programmatischen Formulierern aufklärerischer Programme. Denn es gibt bei Foucault auch einen historischen Begriff der Aufklärung, mit dem er sich zeitlebens auseinandergesetzt hat (Schneider 1999). In allen seinen Werken aus den 1960er und 1970er Jahren steht die Aufklärungsepoche im Zentrum, sowohl in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), als auch in *Die Geburt der Klinik* (1963), *Die Ordnung der Dinge* (1966), *Überwachen und Strafen* (1975) und im ersten Band der »Geschichte der Sexualität«, *Der Wille zum Wissen* (1976).

Obwohl aber Foucault dem Zeitraum der europäischen Aufklärung, also dem 17. und dem 18. Jh., ganze Bücher widmet, benutzt er dabei den Begriff der Aufklärung nicht explizit. Foucaults Kernthese lautet: Aufklärung ist die Frage der Vernunft nach ihrer eigenen Gewordenheit, nach ihrer Historizität. Foucault nennt sich selbst nicht Aufklärer und sieht sich weniger in der Tradition der Aufklärung als in der einer »Dialektik der Aufklärung« (vgl. Eribon 1998, 287–308). Wenn die Aufgabe einer Auseinandersetzung mit der Aufklärung für Foucault jedoch sich mit derjenigen deckt, die Arbeit der Wissenschafts- und Kulturgeschichte anders auszurichten, dann stellt sich die Frage, warum Foucault das 18. Jh. immer so behandelt, als ob es nie eine Aufklärung gegeben habe.

Trotz der späten Auseinandersetzung mit der Frage nach der Aufklärung geht Foucault nicht positiv auf das historische Projekt zurück. Es handelt sich eher um ein Zurückgehen darüber hinaus, wie er 1979 schreibt: »Selbst wenn die Aufklärung eine äußerst wichtige Phase in unserer Geschichte und in der Entwicklung der politischen Technologie war, glaube ich, dass wir uns auf viel weiter zurückliegende Prozesse beziehen müssen, wenn wir verstehen wollen, wie wir uns von unserer eigenen Geschichte in die Falle führen ließen« (DE IV, 167).

Mit der kritischen Verabschiedung traditioneller Epochenbegriffe, was bei Foucault auch die historische ›Aufklärung‹ einschließt, verbindet sich das Bedürfnis, die Herkunft der Gegenwart nicht aus einer Entwicklung, sondern aus dem ganz Anderen zu begreifen. So wird bei Foucault die Aufklärungsepoche, die er bevorzugt das »Zeitalter der Klassik« nennt, in allen größeren historischen Werken zur Signatur des Bruchs. Dass ein Begreifen des Eigenen aus dem Anderen möglich ist, wird bei Foucault gezeigt, nicht theoretisch begründet; reflektiert hat er seine Methode in dieser Hinsicht nur gelegentlich in den 1970er Jahren, und dann am sprechendsten mit dem Begriff der Genealogie (s. Kap. 58).

Die genealogisch rekonstruierbaren Lesarten der Aufklärungszeit, die Foucault in seinen historischen Studien berührt, welche diese Epoche zentral betreffen, sind folgende: In *Wahnsinn und Gesellschaft* heißt es: »Langsam und noch in diffuser Weise konstituiert das 18. Jahrhundert um das Bewußtsein, das es vom Wahnsinn und seiner bedrohlichen Zunahme erhält, eine ganze neue Ordnung von Begriffen« (WG, 379). Der Weg vom Bewusstsein zu Begriffen, die Transformation von diffusen Vorstellungen in kategoriale Ordnungen – das macht für Foucault das 18. Jh. aus. Es ist darum nicht die Irren-Befreiung einiger Ärzte im späten 18. Jh., welche für Foucault das Ende der Internierung markiert, sondern der neue Begriffsapparat der Psychiatrie, der die Internierung gewissermaßen gedanklich aufrechterhält: »Es handelt sich nicht um eine *Befreiung* der Irren am Ende des 18. Jahrhunderts, sondern um eine *Objektivierung des Begriffs ihrer Freiheit*« (WG, 542). Mit anderen Worten: Seit dem 18. Jh. ist der Irre der ärztlichen Analyse anheimgegeben.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_46

Die *Geburt der Klinik* handelt nicht von der Entstehung einer Institution, sondern von der Herausbildung eines Begriffssystems. In diesem Buch ist der Schnitt zwischen dem 18. und dem 19. Jh. sehr scharf gezogen, eben weil Foucault auf den Bruch im Verständnis von Krankheit überhaupt abhebt: »Im 18. Jahrhundert war der fundamentale Akt der medizinischen Erkenntnis die Aufstellung eines Systems von Zuordnungen: ein Symptom wird in einer Krankheit situiert, eine Krankheit in einer Artgruppe, und diese wird in den allgemeinen Plan der pathologischen Welt eingeordnet« (GK, 46). Das Spital ist der Ort, wo der Kranke unter idealen Bedingungen als Kranker erscheint, herausgelöst aus seinem Milieu, konzentriert in die Erscheinung der Krankheit an sich. Das Spital war der Wahrheitsraum für die Bestimmung des kranken Körpers, zugleich sollte es die Heilung befördern.

Im dritten großen historischen Werk Foucaults, der *Ordnung der Dinge*, geht es um die Humanwissenschaften selbst. In diesem Buch wird das 18. Jh. zum Inbegriff einer bestimmten Wissensordnung, die Foucault in Abgrenzung von der vorangehenden und der nachfolgenden Epoche auch »Diskurs« nennt. (Nur in diesem Werk wird ›Diskurs‹ als historische Figur benannt, vgl. OD 115, 161, 203, 371, 375 f.; dazu Frank 1984, 156 f.). Gemeint ist damit ein Denken in Formen der Repräsentation, die sich in Klassifikationen erschöpft. Foucault rekonstruiert so etwas wie das Unbewusste einer Epoche, was er später auch das historische Apriori nennen wird: »Wahrscheinlich hat das klassische Zeitalter, nicht mehr als irgendeine andere Kultur, das allgemeine System seines Wissens nicht umschreiben oder benennen können. Aber dieses System ist in genügendem Maße zwingend gewesen« (OD, 112). Innerhalb dieses Systems organisiert der »Mensch« als lebendiges, sprechendes und arbeitendes Wesen für uns das Wissen von ihm selbst, aber auf Zeit. Das 18. Jh. endet bei Foucault einfach so, ohne Begründung und ohne Anlass; es gibt keine Einsicht in sein Verschwinden: »Was an der Wende des Jahrhunderts sich geändert, eine irreparable Veränderung durchgemacht hat, ist das Wissen selbst als im voraus bestehende und ungeteilte Seinsweise zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis« (OD, 309). Dieser Satz ist doppeldeutig, denn er bezeichnet nicht nur ein historisches Ereignis, wie immer vage, sondern auch die *conditio moderna* unserer Erkenntnis, die ihren Gegenstand nicht in irgendeiner Weise besitzt, sondern erarbeiten muss.

Das nächste größere historische Werk, *Überwachen und Strafen*, bezeugt einen Wandel in Foucaults Fragestellungen hin zu machtpolitischen, auch praktisch-gegenwärtigen Fragen (Brieler 1998, 237 ff.). In Rücksicht auf die Behandlung der historischen Aufklärungsepoche bringt dieses Buch eher eine Rückkehr zu älteren Mustern, denn die Analyse wird hier wieder fest im Zwischenbereich von Techniken (der Bestrafung) und Institutionen (des Gefängnisses) einerseits, und Diskursen (über Strafen und über Delinquenz) andererseits verortet. Die parallele Beobachtung von Strafbehandlung und Bestrafungsdiskurs führt Foucault zu einer umfassenden Vision einer Disziplinargesellschaft, die im 18. Jh. antizipiert wird. Im Begriff der »Disziplinargesellschaft« wird eine dialektische Lektüre der Aufklärungsepoche erkennbar, denn die aufklärerisch geforderten Freiheiten haben sich sozusagen nur in disziplinierter Gestalt verwirklicht (ÜS, 285). Das moderne Individuum ist sowohl Selbstbewusstsein wie Funktionsträger gesellschaftlicher Werte, es ist einzeln frei und zugleich als bloß Vereinzeltes fest an Regeln gebunden.

Überwachen und Strafen kennt ebenso wie das folgende Buch *Der Wille zum Wissen* keine strenge Epochenabfolge mehr und damit auch kein »Zeitalter der Klassik« als Aufklärungsepoche. Zwar gibt es Hinweise auf die Koppelung des Sexualitätsdiskurses im 18. Jh. an die Erörterungen über »Polizei« und an die Problematisierung der Demographie, aber das konstituiert eine allgemeine Geschichtlichkeit der Sexualität, nicht eine spezifische Epoche (WW, 39, 131, 140). Foucault schreibt:

> Der Bereich, der in den folgenden Studien zu analysieren sein wird, ist also dieses Sexualitätsdispositiv: seine vom christlichen Fleisch ausgehende Formierung, seine Entwicklung in den vier großen Strategien, die sich im 19. Jahrhundert durchgesetzt haben: Sexualisierung des Kindes, Hysterisierung der Frau, Spezifizierung der Perversen, Regulierung der Bevölkerungen. (WW, 137)

Aufklärung auch im historischen Sinn zu verstehen, wäre bei Foucault also nicht die Rekapitulation des Anspruchs auf Vernunft, sondern die Ermittlung des Verhältnisses von Anspruch und Praxis der Vernunft. Die Geschichte vom Kampf des Lichts mit den Finsternissen von Ideologie, Religion und Dummheit lässt sich mit Foucault nicht schreiben, gerade weil er auf die konkreten Spannungen und Diskongruenzen achtet, die zu jeder Zeit bestehen. So kann man sagen, dass Foucault mit dem Projekt einer »Dialektik der Aufklä-

rung« die Vernunftkritik teilt, aber nicht das »Umschlagen von Aufklärung in Verfinsterung« herausstellt (Wetzel 1985, 126). Vielmehr muss man gerade im Wechselspiel von Vernunft und Unvernunft, Gegenvernunft und Antivernunft bei Foucault die freie Position des Kritikers hervorheben, die nicht mit der tendenziell selbst totalitären Kritikermacht bei Adorno/Horkheimer identifiziert werden kann (Schäfer 1995, 192 ff.).

Foucaults Geschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters ist im Wesentlichen antiteleologisch motiviert; Roger Chartier erklärt, dass aus eben diesem Grunde Foucault die Französische Revolution in seinen Begriff des »klassischen Zeitalters« nicht einschließt, ja kaum je erwähnt (Chartier 1997, 229). Tatsächlich bespricht Foucault die Frage »Was ist Revolution?« vornehmlich im Zusammenhang mit Kants Definition der Aufklärung (VL 1982/83, 31–59). Die in Frankreich eher übliche Lesart der Aufklärung sieht deren Ziele und Absichten in der Revolution verwirklicht und ordnet damit das Verhältnis zwischen Diskurs und Praxis in bestimmter Weise: Modern in der sozialen Welt ist das, was aufgrund einer rationalen Forderung entsteht. Foucault dagegen ist als historisch Forschenden eher an der Etablierung eines Gegen-Wissens interessiert, an der kritischen Wendung der Meta-Narrative der Geistesgeschichte, gerade auch im Blick auf die darin festgeschriebene Epoche der Aufklärung.

Literatur

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998.

Chartier, Roger: Foucault et les historiens, les historiens et Foucault. Archéologie des discours et généalogie des pratiques: à propos de la Révolution. In: *Au risque de Foucault*. Paris 1997, 223–237.

Eribon, Didier: *Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).

Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1984.

Kant, Emmanuel: *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Traduction de Michel Foucault. Précédé de Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie. Paris 2008.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. Berlin 1912, 35–42.

Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt a. M. 1995.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucault und die Aufklärung. In: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 23 (1999), H. 1, 13–25.

Wetzel, Michael: ›Aufklärung dem Aufklärer‹. Der Archäologe des Wissens als kritischer Theoretiker ›malgré tout‹! In: Wolfgang Eßbach/Christa Karpenstein-Eßbach/Michael Maropoulos (Hg.): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*. Tübingen 1985.

Ulrich Johannes Schneider

47 Aussage

Die Beschreibung und Definition von Aussage bzw. Aussagefunktion stehen im Zentrum von Foucaults Überlegungen zum besonderen Charakter diskursiver Formationen. Hier konzentrieren sich die methodologischen Fragen, die im Umkreis der *Ordnung der Dinge* und der *Archäologie des Wissens* gestellt werden und von der Schwierigkeit zeugen, sich an das wirklich Gesagte, an die Positivität eines *dictum* zu halten und dabei die »durch und durch« geschichtliche Existenzweise des Diskurses zu erfassen (AW, 170). Die Frage nach einer Archäologie des Wissens wird im Wesentlichen von der Frage nach der endlichen, historisch begrenzten Gestalt der Aussagefunktion bestimmt und nimmt Geschichte selbst als »Ensemble tatsächlich formulierter Aussagen« (DE I, 738) in den Blick.

Aus diesem Grund entwirft Foucault zunächst eine Beschreibungsebene, die den Bezug auf teleologische, globale oder universalisierende Kategorien unterbricht. Demnach lassen sich die Erscheinung und der Zusammenhang von Aussagen nicht mit der Aktivität von Äußerungssubjekten, ihren expliziten oder verborgenen Intentionen, nicht im Substrat einer vorgängigen Erfahrung und nicht im Ursprung eines Cogito, im Reflexionsraum eines Vernunftsubjekts begründen. Die Distanz gegenüber personalistischen, phänomenologischen und transzendentalen Bestimmungen der Aussagefunktion wird von der Annahme geleitet, dass der Geltungsbereich von deren Leitbegriffen wie ›Sinn‹, ›Erfahrung‹ und ›Erkenntnis‹ die Analyse geschichtlicher Differenz, den Zugriff auf die begrenzte Dauer und Transformation historischer Wissensformen erschwert oder blockiert. Das gilt insbesondere für die verschiedenen Spielarten linguistischer und logischer Definitionen der Aussage. So fällt die Aussage erstens nicht mit der Einheit einer logischen Proposition zusammen, da nicht nur der propositionale Gehalt – Referenz und Prädikation –, sondern konkrete Äußerungsmerkmale den Ort einer Aussage im Diskurs bestimmen (s. Kap. 52). Zweitens kann die Aussage nicht auf einen wohlgeformten Satz reduziert werden, sofern etwa auch Tabellen, Diagramme oder die Zahlenkolonnen eines Rechnungsbuchs Aussagecharakter besitzen und dennoch nicht in den Geltungsbereich grammatisch isolierbarer Sätze fallen. Und drittens ist die Aussage nicht als Sprechakt identifizierbar, weil dessen Äußerung stets mehrere, von ihm unterschiedene Aussagen, im Sinne von Präsuppositionen etwa, verlangt (AW, 117–122).

Vor diesem Hintergrund kann Foucault behaupten, dass Diskurse bzw. Aussagen einerseits und linguistische Strukturen andererseits nicht auf derselben Existenzstufe angesiedelt sind. Während die Sprache im Sinne moderner Linguistik als ein Konstruktionssystem begriffen werden muss, das mit einer endlichen Menge von Regeln beliebig viele Performanzen produziert, bestehen diskursive Formationen stets aus einer endlichen und begrenzen Menge von Aussagen; und während somit die Sprache als formale Bedingung möglicher Aussagen fungiert, stellen konkrete Aussagen die historische Bedingung zur Beschreibung des Sprachsystems dar. Die Aussage ist also keine Einheit sprachlich-logischen Typs; und die Analyse von Diskursen fragt somit nicht danach, gemäß welcher Regeln ähnliche Aussagen gebildet werden können, sondern danach, wie es kommt, dass eine bestimmte Aussage und nicht eine andere an ihrer Stelle erschienen ist (AW, 42; S I, 899). Es kann nicht alles ausgesagt werden.

Mit dem berühmten Beispiel der Buchstabenfolge auf der Tastatur einer (französischen) Schreibmaschine – etwa: A, Z, E, R, T – hat Foucault die beiden äußersten Grenzen der Aussagefunktion markiert. Demnach existiert die Aussage nicht im Modus der Wahrnehmung gegebener Gegenstände; die Tastatur der Schreibmaschine ist eben keine Aussage. Sie existiert aber auch nicht im Modus regulärer sprachlicher Konstruktionen: Die in einem Lehrbuch abgedruckte Buchstabenfolge AZERT ist kein regulär gebildeter Satz und doch die Aussage der alphabetischen Ordnung, die der Handhabung französischer Schreibmaschinen entspricht. Als Minimaldefinition der Aussage gilt also: Sie ist die reale und abgegrenzte Inskription einer Zeichenfolge, deren Zusammenhang einer spezifischen, nicht unbedingt linguistisch und logisch bestimmbaren Regelhaftigkeit gehorcht.

Sofern die Aussage als »elementare Einheit des Diskurses«, der Diskurs wiederum als Menge oder Population von Aussagen begriffen wird (AW, 116–117), folgt die positive Eingrenzung der Aussage als diskursives Ereignis in einem ersten Schritt jenen vier Dimensionen, in denen Foucault die Formationsregeln zur Individualisierung diskursiver Einheiten ausgemacht hat: Regeln zur Formation der Gegenstände, der Äußerungsmodalitäten, der Begriffe und Strategien von Diskursen (AW, 61–103). In Analogie zu diesen Regelsystemen werden die Existenzweise und die Verknüpfung von Aussagen, die Differenzierung und das Verhältnis unterschiedlicher Aussagetypen durch vier funktionale Beziehungen bestimmt

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_47

(AW, 128–153). Das betrifft erstens den Bezug der Aussage zu ›etwas anderem‹, zu einem korrelativen Raum, der nicht mit dem semantischen Verweischarakter von ›Bedeutung‹, ›Prädikation‹ oder ›Referenz‹ gleichzusetzen ist. Es geht vielmehr um ein *Referential*, um ein Relationsgeflecht, das die Grenzen und Regeln für die darin erscheinenden Gegenstände und Sachverhalte definiert. So ist etwa ein notorischer, sinn- und bedeutungsloser Beispielsatz wie »Farblose grüne Ideen schlafen wütend« eine Aussage insofern, als sein Referential aus den Regeln zur Formulierung wahrheitsfähiger Aussagen im Sinne der Logik besteht. Zweitens ist mit jeder Aussage eine *Subjektposition* verknüpft, die nicht mit einem pronominalen Substrat, einer empirischen Person, einer autorisierenden Instanz oder einem transzendentalen Subjekt koinzidiert. Vielmehr wird diese Position als ebenso determinierter wie leerer Ort begriffen, der von verschiedenen Individuen und Agenten eingenommen werden kann und von der Art der Aussageverknüpfung abhängig ist: Ein Satz wie »Lange Zeit bin ich früh schlafen gegangen« lokalisiert als Aussage eine je unterschiedliche Subjektposition, wenn er am Anfang eines Romans oder in einem Tagebuch steht. Aussagen werden also nicht Äußerungssubjekten zugeschrieben; sie weisen umgekehrt Subjektpositionen zu. Drittens ist eine Aussage – anders als etwa ein Satz – nicht isolierbar, sie ist kein Diskursatom; sie bleibt stets auf *assoziiertes* und *kollaterales Aussagengebiet* bezogen. Und dieses Feld lässt sich nicht auf eine kontextuelle Umgebung reduzieren; man hat es vielmehr mit einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zu tun. Die Koexistenz mit anderen Aussagen macht eine Folge von Zeichen als spezifische Aussage erkennbar. Die Buchstabenreihe AZERT etwa gewinnt Aussagencharakter dadurch, dass sie mit einem Schema der Schreibmaschinentastatur, mit einer didaktischen Anweisung, mit Feststellungen zur Buchstabenfrequenz in französischen Wörtern, mit den Aufgaben eines Lehrbuchs korreliert ist. Jede Aussage erhält ihre Besonderung – über einzelne Texte und Textsorten hinweg – durch ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis mit einem Aussageraster, der ihre Verknüpfbarkeit, ihren Status, ihre diskursiven Voraussetzungen und Konsequenzen bestimmt. Schließlich wird die Aussage – viertens – durch ihre *materielle Existenz* konstituiert, die sie lokalisierbar und datierbar macht. Diese Materialität wird allerdings nicht allein durch mediale Träger – etwa Schrift, Buch, analoge oder digitale Aufzeichnung – oder das Ereignis ihrer einmaligen, raumzeitlichen Artikulation charakterisiert. Ihre wiederholbare Materialität wird einerseits durch institutionelle Bedingungen garantiert, die etwa ein *opus postumum* von einem zu Lebzeiten publizierten Text unterscheiden; andererseits durch Anwendungsschemata und Gebrauchsregeln, die die Position einer Aussage im Verhältnis zu anderen Aussagen in ihrer Identität stabilisieren: Der Satz »Die Erde ist rund« etwa weist vor und nach Kopernikus eine jeweils andere materielle Konsistenz auf – und das nicht, weil sich der Sinn seiner Wörter geändert hätte, sondern weil der Bezug zu anderen Behauptungen, Beweisverfahren, Beobachtungsverhältnissen ein anderer geworden ist. Die Materialität, d. h. die Wiederholbarkeit einer Aussage manifestiert sich also in einem variablen Zusammenspiel von stofflichen bzw. medialen, institutionellen und diskursiven Bedingungen. Insgesamt wird der Status der Aussagen damit nicht von ihren Wahrheitswerten, sondern von den vier genannten Aussagefunktionen und ihren Regeln bestimmt, die eine diskursive Praxis charakterisieren.

Die besondere Existenzweise von Aussagen nimmt Foucault schließlich dadurch in den Blick, dass er sie als Aussagen*ereignisse* mit bestimmten Bedingungen und Erscheinungsgebieten und zugleich als ausgesagte *Dinge* mit spezifischen Verwendungsmöglichkeiten und Anwendungsbereichen bestimmt. Die damit verbundenen Operationen verweisen in zwei unterschiedliche Richtungen. Einerseits wird die Gesamtheit von Aussagen, ihr Zusammenhang und ihr historischer Ort als Archiv gefasst: als allgemeines System, das die historische Formation und Transformation von Aussagen – als Ereignisse und Dinge – charakterisiert. Das Archiv (s. Kap. 45) umfasst jene Schicht von Regeln und Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich Aussagen in Gruppen, Serien und Einheiten, in Diskursen und diskursiven Formationen zusammenfügen und differenzieren; hier werden also jene Bedingungsgefüge erkennbar, die Foucault »historisches Apriori« nennt – die positive Beschränkung dessen, was zu einer Zeit und innerhalb einer Diskursordnung ausgesagt und gewusst werden kann. Andererseits deuten sich dabei bereits die Nahtstelle und die Verknüpfung zwischen Aussagen bzw. Diskursen und nicht-diskursiven Praktiken an, die Foucault in seinen späteren Schriften in den Mittelpunkt stellen wird. Die Verkettung von Aussagen, ihr pragmatisches Einsatzgebiet, ihre Wirksamkeit und ihre Begrenzung, ihr diskursives Potential und ihre Durchsetzungskraft appellieren schließlich an Analysen, die das Verhältnis von Aussagen zueinander wie zu ihrem

Außen als strategisches und polemogenes Feld, mithin als ein von Machtwirkungen durchzogenes Gemisch aus diskursiven und nicht-diskursiven Gegebenheiten erfassen.

Literatur

Brede, Rüdiger: *Aussage und Discours. Untersuchungen zur Discours-Theorie bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. u. a. 1985.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).

Joseph Vogl

48 Autor

»Wen kümmert's, wer spricht, hat jemand gesagt, wen kümmert's wer spricht.« Dieses Zitat von Samuel Beckett wurde häufig als Leitsatz und Essenz des 1969 von Michel Foucault gehaltenen Vortrags »Was ist ein Autor?« bezeichnet. Die betonte Gleichgültigkeit gegenüber den Autoren von literarischen, juristischen, medizinischen, philosophischen oder anderen Texten resultiert aus Foucaults spezifischem Zugriff auf Literatur. Der Diskursanalytiker verzichtet darauf, wie der Hermeneutiker einzelne Texte in ihrer Ganzheit zu interpretieren, sondern fragt – »viel bescheidener [...] – nach den Funktionsbedingungen spezifischer diskursiver Praktiken« (DE I, 1006). Nicht das einzelne Werk, sondern bestimmte Themen stehen im Vordergrund, denn die Diskurse sind immer thematisch gebunden (s. Kap. 52). Bei Foucault sind es u. a. die Themen ›Strafvollzug‹, ›Wahnsinn‹ und ›Sexualität‹. Er beobachtet diese Diskurse zwar in Texten, verfolgt sie aber über die Grenzen einzelner Texte hinaus. Der Text als Ganzes wird dann – ebenso wie sein Autor – unwichtiger (vgl. DE I, 1006). Dieses Verfahren ist für die traditionelle Literaturkritik und -wissenschaft provokant, denn in unserer heutigen Zeit können »›literarische‹ Diskurse nur noch dann rezipiert werden, wenn sie mit der Autorfunktion ausgestattet sind. Bei jedem Text der Poesie oder der Fiktion fragt man danach, woher er kommt, wer ihn geschrieben hat, zu welchem Zeitpunkt, unter welchen Umständen oder in welcher Absicht. Die Bedeutung, die man ihm zugesteht, der Status oder der Wert, den man ihm beimisst, hängt davon ab, wie man diese Fragen beantwortet« (DE I, 1017). Damit hat der Begriff des Autors eine vornehmlich klassifikatorische Funktion (vgl. DE I, 1014).

Die Frage nach der Funktion des Autors ist zeitabhängig, sie wird von jeder Epoche und in jeder Kultur anders beantwortet. Seit dem späten 18. Jh. stehen Autor und Text in einem Rechtsverhältnis: Der ›Autor‹ ist im Besitz der Autorenrechte, er kann seinen Text verkaufen, ist aber auch für ihn verantwortlich. Text und Autorname sind eng miteinander verbunden (vgl. DE I, 1015). Im Mittelalter waren gerade die literarischen Texte nicht mit Autorennamen verknüpft, während im wissenschaftlichen Diskurs die Nennung des Namens unabdingbar war – er bürgte für die Wahrheit des Geschriebenen. »›Hyppokrates sagte‹, ›Plinius erzählte‹ waren nicht nur die Formeln einer Argumentation unter Berufung auf Autoritäten. Es waren Anzeichen, die Diskurse kennzeichneten, die als bewiesen akzeptiert werden sollten« (DE I, 1016). Heute müssen wissenschaftliche Lehrsätze nicht mehr durch den Namen des Erfinders/Autors authentifiziert werden. Ganz anders ist es bei literarischen Texten: Sie werden ohne Nennung des Autorennamens nur unwillig rezipiert, stattdessen immer auf ihre Herkunft hin befragt (vgl. DE I, 1016 f.). Auch das Bild vom Autor verändert sich im Wandel der Epochen (vgl. DE I, 1017 f.): War der Dichter vor dem 18. Jh. durchaus auch ein ›Handwerker‹, der die maßgeblichen Poetiken seiner Zeit kannte, nach deren Regeln er sein literarisches Kunstwerk schuf, so machte die Genieästhetik des Sturm und Drang ihn zu einem außergewöhnlichen Individuum. Andere Bestimmungen der Form des Autors blieben jedoch überraschend konstant: Schon der heilige Hieronymus kannte Kategorien, um Texte ein und demselben Autor zuzuordnen. Die Schriften mussten ein konstantes Niveau haben, sie durften sich nicht widersprechen und der Stil musste gewahrt sein. Noch heute wird die Zusammengehörigkeit einer Textgruppe mit einem Urheber ähnlich ermittelt. Sind dann doch Unterschiede im Niveau und Stil der Texte oder Widersprüchlichkeiten in den Aussagen feststellbar, werden sie mit der individuellen Entwicklung des Autorensubjekts erklärt (vgl. DE I, 1018 f.).

Was Foucault als Funktion ›Autor‹ definiert, gilt ihm folglich als Konstrukt. In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France vom 2. Dezember 1970 (ODis) nennt er den Autor zusammen mit verschiedenen Ordnungs- und Ausschließungsmechanismen, die den Diskurs regeln. So hat der Autor die Funktion, Texte zu gruppieren und diese Texte einem vernunftbegabten individuellen Subjekt zuzuordnen (s. Kap. 70). »Man verlangt, daß der Autor von der Einheit der Texte, die man unter seinen Namen stellt, Rechenschaft ablegt; man verlangt von ihm, den verborgenen Sinn, der sie durchkreuzt, zu offenbaren oder zumindest in sich zu tragen; man verlangt von ihm, sie in sein persönliches Leben, in seine gelebten Erfahrungen, in ihre wirkliche Geschichte einzufügen« (ODis, 21). Wie können diese Forderungen etwas ausschließen, oder – um eine andere Formulierung Foucaults zu benutzen – den Diskurs verknappen? Wenn ein Autor und seine Texte als Einheit angesehen werden, und diesem Autor im Rahmen seiner individuellen Geschichte bestimmte Denkweisen zugeordnet sind, dann wird das, was in seinen Texten gesagt wird, verknappt. Denn jeglicher Sinn, der nicht in Bezug zum Autor steht, zu seinem (angenommenen, einheitlichen oder sich entwickelnden) Denken, kommt nicht zur Geltung, obwohl er sprachlich gesehen vorhanden sein mag. So wird die Vieldeu-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_48

tigkeit eines literarischen Textes, das Beunruhigende seiner Sprache aufgelöst und in weniger bedrohliche Bahnen gelenkt. Will der Wissenschaftler etwas anderes oder mehr in den Texten lesen, muss er vom Autor abstrahieren. In Foucaults eigenen Arbeiten resultiert daraus – wie schon oben erwähnt – die Konsequenz, dass er sowohl die Einheit von Autor und Werk wie auch die Einheit des Werkes auflöst, um Diskurse jenseits von Autoren und Textgrenzen zu analysieren.

Foucault sieht zwar in der Nennung des Autornamens vornehmlich eine Beschränkung des Sag- und Lesbaren, aber es gibt auch (empirische) Autoren, die den Diskurs weniger verknappt als vielmehr erzeugt haben: die sogenannten ›Diskursivitätsbegründer‹. »Das Besondere an diesen Autoren ist, dass sie nicht nur die Autoren ihrer Werke, ihrer Bücher sind. Sie haben mehr geschaffen als das: Die Möglichkeit und die Formationsregeln anderer Texte« (DE I, 1022). Diese Bedeutung habe Marx für den Marxismus und Freud für die Psychoanalyse, denn beide Autoren hinterließen durch ihre Werke nicht nur einen Zitatenschatz, sondern ermöglichten Unterscheidungen. Wer die Psychoanalyse weiterentwickelt, tut dies in der Tradition oder in Abgrenzung von Freud (vgl. DE I, 1022). Die Texte der Diskursivitätsbegründer sind Urtexte, auf ihnen baut die Psychoanalyse, baut der Marxismus auf. Anders als bei den Schriften von Wissenschaftlern wie Galilei oder Newton wird die Wahrheit der Sätze nicht im Rahmen der Wissenschaft – in diesem Fall Physik und Kosmologie – bestimmt, in die sie sich einfügen. Die Texte der Diskursivitätsbegründer sind vielmehr selbst die primären Koordinaten eines neuen ›wissenschaftlichen‹ Diskurses (vgl. DE I, 1023 f.). Die Rezeption hat oft verkannt, dass es Foucault nicht um die Kategorie ›Autor‹ in einem essentiellen Verständnis geht, sondern um die Funktion, die diese Kategorie in unterschiedlichen historischen Kontexten hat. Er sagt nicht, dass Freud ein geniales Schöpferindividuum *war*, sondern analysiert den Umgang des gesellschaftlichen Diskurses mit den Freud zugeschriebenen Werken.

Die metaphorische Rede vom ›Tod des Autors‹ im Zuge der Foucault-Rezeption ist nicht nur im Angesicht der Idee vom Diskursivitätsbegründer übertrieben. Foucault spricht selbst von der Absurdität des Gedankens, »die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen« (ODis, 21). Und Uwe Japp weist zu Recht darauf hin, dass eine Problematisierung des Autors (der Autorfunktion) nicht mit seiner Abschaffung gleichzusetzen ist: »Was Foucault tatsächlich (in Ansätzen) beschreibt, ist deshalb eine kritische Analyse der Funktion des Autors *in* der Ordnung des Diskurses, nicht das Verschwinden des Autors *aus* dieser Ordnung« (Japp 1988, 232 f.).

Die provokante Rede vom Tod des Autors hat in der Literaturwissenschaft vielfältig produktiv gewirkt: So gab es 1997 und 2001 viel beachtete DFG-Tagungen zum Autor und zur Autorschaft, die sich mit den »veränderten Formen der Thematisierung, Inszenierung und Instrumentalisierung von Autorschaft in Moderne und Postmoderne, und zwar in literarhistorischen, literatursoziologischen, poetologischen und kultursemiotischen Perspektiven« (Detering 2002, XI) beschäftigt haben (vgl. Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 1999).

Literatur

Detering, Heinrich (Hg.): *Autorschaft. Positionen und Revisionen*. Stuttgart/Weimar 2002.

Jannidis, Fotis/Lauer, Gerhard/Martinez, Matias/Winko, Simone (Hg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Tübingen 1999.

Japp, Uwe: Der Ort des Autors in der Ordnung des Diskurses. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1988, 223–234.

Elke Reinhardt-Becker

49 Bio-Politik/Bio-Macht

Die Thematik des Lebens spielt in Foucaults historischen Analysen (und im Gesamtwerk) eine zentrale Rolle. Die epistemische Bedeutung des Lebensbegriffs wird in *Die Ordnung der Dinge* herausgearbeitet: An der Schwelle um 1800 – mit dem Ende der klassischen Formation der Wissenschaften – treten (in den bei Foucault exemplarisch untersuchten drei Disziplinen der ›Analyse der Reichtümer‹, der ›Naturgeschichte‹ und der ›Allgemeinen Grammatik‹) die Konzepte ›Arbeit‹, ›Leben‹ und ›Sprache‹ in den Vordergrund. Der dynamische Begriff ›Leben‹ ist dabei integrierend für den Diskurs der modernen Biologie (vgl. OD 307 ff.), wirkt seit dem 19. Jh. aber auch weit über die Biologie hinaus als »Quasi-Transzendentalie« mit den (ähnlich übergreifenden) dynamischen Größen ›Arbeit‹ und ›Sprache‹ zusammen.

Die Geburt der Klink untersucht für den Bereich der Medizin, wie hier ebenfalls das Leben mit der Moderne in den Vordergrund tritt. In der klinischen Praxis verändert dies vor allem das Verhältnis von Tod und Leben: Die alte Transzendenz, die Quasi-Personalität des Todes verschwindet. Der Tod im Zeitalter des Lebens verwandelt sich in ein flexibles, hinausschiebbares (und potentiell reversibles) Lebensende. Auch stofflich wird die Grenze zwischen Totem und Lebendigem zweideutig und gleichsam in die organischen Prozesse selbst hineinverlegt. Foucault zeigt dies an der Gewebephysiologie Bichats: Der Tod kann schon begonnen haben, während das Gewebe, die organischen Funktionen noch »leben« (GK, 156). Aus der modernen Perspektive, die sich hier abzeichnet, sind zwar Prozesse des Todes, der Krankheit und des Lebens nicht identisch, aber der Tod wird »dekomponiert«. Und er wird durch Leben absorbiert: »Bichat hat den Begriff des Todes relativiert, hat ihn seiner Absolutheit beraubt, welche ihn zu einem unteilbaren, entscheidenden und unwiderruflichen Faktum gemacht hatte; er hat ihn sich in das Leben verflüchtigen lassen, indem er ihn in partielle und langsam fortschreitende Tode auflöste, die erst nach dem eigentlichen Tod abgeschlossen sind« (GK, 158 f.).

Politische Brisanz gewinnt ›Leben‹ im Zusammenhang mit der Körperpolitik der »Disziplinierung«, die mit der Arbeitsgesellschaft einsetzt, die sich im 18. Jh. herausformt. In *Überwachen und Strafen* zeichnet Foucault die Disziplinartechniken der Dressur, dann aber auch auf das ›Innere‹ des Individuums zielende Erziehungsformen nach (s. Kap. 54). Dabei steht das Gefängnis im Zentrum des Interesses. Es ist jedoch nur eine unter mehren Institutionen (Schule, psychiatrische Anstalt, Kaserne, Fabrik), in der die Disziplinarmacht den lebendigen Verhaltenskörper – und gerade das ›Leben‹ in ihm – produktiv zu machen sucht. Eine erste bedeutsame Form des Produktivmachens ist die Arbeit.

Eine zweite Form des Produktivmachens von »Leben« entsteht als wohlfahrtsstaatliche Fortpflanzungspolitik und im Medium der für die Persönlichkeitsentwicklung für entscheidend erklärten ›Sexualität‹ (eine Errungenschaft des 19. Jh.s). Die Erfindung der Sexualität – und als ein Aspekt, die Fusion der Sexualität mit der Disziplinar- und Bevölkerungspolitik des 18. Jh.s, ist Gegenstand von Foucaults Buch *Der Wille zum Wissen* (1976). In diesem Text – sowie in der im akademischen Jahr 1975/76 gehaltenen Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* – werden die Termini *biopolitique* und *biopouvoir* geprägt.

Gemessen an ihrer seit den 1990er Jahren enormen Wirkungsgeschichte handelt es sich bei beiden Termini eher um beiläufige Wortprägungen. In einer ersten Formulierung spricht Foucault im einschlägigen Kapitel von *Der Wille zum Wissen* von einer »positiven ›Lebensmacht‹« (WW, 163), die an der Schwelle der Moderne zur »Todesmacht« des politischen Souveräns hinzutritt: »Man stellt ganze Völker auf, damit sie sich im Namen der Notwendigkeit ihres Lebens gegenseitig umbringen. Die Massaker sind vital geworden« (WW, 163). Das alte Recht, sterben zu machen und leben zu lassen, kehrt sich um in ein Recht, leben zu machen oder aber sterben zu lassen (vgl. WW, 165; VL 1975/1976, 278). Konkret unterscheidet Foucault zwei historisch versetzte »Hauptformen« der Macht zum bzw. über Leben (*pouvoir sur la vie*): Den Pol der seit dem 17. Jh. entstehenden Machtprozeduren der Disziplinen, eine »politische Anatomie des Körpers«, und einen um die Mitte des 18. Jh.s sich herausbildenden Pol einer »Bio-Politik der Bevölkerung«, der »sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrundeliegt« (WW, 166). Bio-Politik ist »die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens« (WW, 167).

Foucault fährt im Anschluss an diese Bestimmung fort: Im Laufe des klassischen Zeitalters hätten sich die Disziplinen entwickelt. Und »auf dem Felde der politischen Praktiken und der ökonomischen Beobachtungen stellen sich die Probleme der Geburtenrate, der Lebensdauer, der öffentlichen Gesundheit, der Wanderung und Siedlung; verschiedenste Techniken zur Unterwerfung der Körper und zur Kontrolle der Be-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_49

völkerungen schießen aus dem Boden und eröffnen die Ära -einer »›Bio-Macht‹« (WW, 167). Disziplin und Bevölkerungsregulierung erscheinen als zwei Stränge eines »Eintritts des Lebens in die Geschichte« (WW, 169), die aber bald eng miteinander verschränkt sind – und in diesem Sinne werden die Begriffe ›Bio-Politik‹ und ›Bio-Macht‹ auch in heutigen Diskussionen genutzt. In der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* zeigt Foucault an den Beispielen der Atombombe sowie des biologisch grundierten Staatsrassismus im Nationalsozialismus und Stalinismus, in welche Extreme der Vernichtung die Form der Lebensmacht umschlagen kann: Um des Wertes ›Leben‹ willen sind alle Maßnahmen recht – auch die des Massenmordes. Das Faktum des Todes des Anderen verliert sich in technischen und biorassistischen Exzessen einer blinden Überwindungs-, Verbesserungs- und Bereinigungslogik (vgl. VL 1975/1976, 293 ff.).

Auch im (nach der Publikation der einschlägigen Vorlesungen Foucaults) erst vergleichsweise kurz in der Diskussion befindlichen Kontext der ›Gouvernementalität‹ moderner Gesellschaften ist von der neuen Bedeutung von Leben die Rede. Der Begriff Bio-Politik hat im Kontext von Staatsräson (für den Foucault das Gouvernementalitätskonzept zunächst geprägt hat) gleichwohl nur eingeschränkt Geltung. Als »ersten großen Theoretiker dessen [...], was man die Biopolitik, die Bio-Macht nennen könnte« nennt Foucault den Autor der 1780 – also zur Epochenschwelle – erschienenen *Recherches sur la population*, den Demographen und Bevölkerungspolitiker Jean-Baptiste Moheau (VL 1977/1978, 42).

Obwohl oft synonym (und oft schlagwortartig) verwendet, lassen sich die Termini ›Bio-Politik‹ und ›Bio-Macht‹ – jedenfalls für das Denken Foucaults – systematisch durchaus unterscheiden: Bio-Politik betrifft die Ebene der konkret zu beschreibenden Machttechniken (steht also auf gleicher Eben wie Selbsttechniken, Politik des Verbots, Disziplinartechniken etc.), Bio-Macht ist eine Machtform, ein epochaler ›Machttyp‹ (gehört also in die Reihe anderer Machttypen: Juridische Macht, Disziplinarmacht) (Gehring 2006, 9 ff.). Da »Bio-Politik« (*biopolitics*) seit Mitte der 1980er Jahre auch – ganz unhistorisch – als allgemeiner Name für das Politikfeld rund um die neuen Biotechnologien eingebürgert hat, hat sich die Foucault'sche Bedeutung des Wortes heute verschliffen.

Eine programmatisch an Foucault angeschlossene, aber doch eigenständige Bedeutung gewinnt der Begriff ›Bio-Politik‹ in den Arbeiten von Giorgio Agamben. Agamben projiziert die rechtsgeschichtliche Figur des *homo sacer*, des heiligen und zugleich der Verbannung anheimfallenden Menschen, dem nichts als das ›nackte Leben‹ bleibt, auf die Verhältnisse der Moderne: In der Moderne, in der das Leben in der von Foucault beschriebenen Weise in den Mittelpunkt rückt, werden potentiell alle Bürger *homines sacri* – diesen Gedanken wendet Agamben auf die Konzentrationslager des 20. Jh.s an. Das Lager, so seine These, sei das »biopolitische Paradigma der Moderne« (Agamben 2002, 125 ff.).

Literatur

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002 (ital. 1995).

Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung [DISS]: *Bio-Macht. Biopolitische Konzepte der neuen Rechten*. Duisburg 1992.

Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung [DISS]: *Biomacht und Medien: Wege in die Bio-Gesellschaft*. Duisburg 1997.

Gehring, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Frankfurt a. M. 2006.

Lemke, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden 2006.

Lemke, Thomas: *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg 2007.

Rose, Nikolas: *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton 2007.

Schultz, Susanne: *Hegemonie – Gouvernementalität – Biomacht: Reproduktive Risiken und die Transformation internationaler Bevölkerungspolitik*. Münster 2006.

Petra Gehring

50 Christentum

Foucault thematisiert das Christentum vor allem in seinen Pariser Vorlesungen 1978–1982 und im 4. Band von *Sexualität und Wahrheit*, im Manuskript abgeschlossen 1982, posthum veröffentlicht 2018 (dt. 2019) als *Die Geständnisse des Fleisches*. Was Foucault christlich nennt, koinzidiert nicht mit dem, was Historiker, Theologen oder Philosophen darunter verstehen; es geht ihm nicht um dessen Auszeichnung oder Kritik. Christlich nennt Foucault einmal eine bestimmte Transformation im Denken der Antike und zum anderen eine Prädisposition heutiger Problematisierung: Wir sind in unseren Fragen christlich geprägt, und es fällt uns nicht leicht, die Herkunft der eigenen Denk- und Lebensregeln zu vergegenwärtigen.

Christentum als Herrschaftsform und als Subjektivierung

Auf das Christentum kommt Foucault ausführlich zuerst in der Vorlesung von 1977–1978 zu sprechen. Er behandelt unter dem Titel *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (s. Kap. 21) eine historische Alternative zur modernen politischen Regierungsmacht der Könige und findet das »christliche Pastorat« als etwas bislang Unentdecktes:

> Das Pastorat koinzidiert weder mit einer Politik oder mit einer Pädagogik, noch mit Rhetorik. Es ist etwas vollkommen Verschiedenes. Es ist eine Kunst, die Menschen zu regieren, und ich denke, dass man von dieser Seite her den Ursprung, den Formations-, den Kristallisationspunkt suchen muss, das Anfangsstadium dieser Gouvernementalität, deren Eintritt in die Politik, wie ich glaube, am Ende des 16. und im 17./18. Jahrhundert die Schwelle des modernen Staats markiert. (VL 1977/78, 241–242)

Was Foucault die Institutionalisierung des Pastorats nennt, ist ein »institutionelles Geflecht, das in der Tat und mit Recht den Anspruch erhob, auf die gesamte Kirche koextensibel zu sein, und sich also auf die Christenheit, auf die gesamte Gemeinschaft des Christentums zugleich erstreckte« (ebd., 241). Mit Christentum ist bei Foucault die Kirche gemeint, genauer sind es die praktischen Beziehungen einer Herrschaftsform, die auf Gehorsam basiert: »Das christliche Pastorat, das gewissermaßen auf Umwegen das Verhältnis zum Gesetz einnimmt, begründet einen Typus von Gehorsamsbeziehungen, von individueller, erschöpfender, totaler und permanenter Gehorsamsbeziehung.« (Ebd., 266) Die christliche Kirche wird damit zum Modell einer Macht, die sich von der territorialen Eroberungsmacht unterscheidet:

> Die Macht des Hirten erstreckt sich weniger auf ein festgelegtes Territorium als auf eine Menschengruppe, die sich auf ein Ziel hin bewegt. Er hat die Aufgabe, das Überleben seiner Herde zu sichern, tagtäglich über sie zu wachen und für ihr Heil zu sorgen. Und schließlich handelt es sich um eine Macht, die eine Individualisierung vornimmt und in einem zutiefst paradoxen Vorgang dem einzelnen Lamm ebenso großen Wert beimisst wie der ganzen Herde. Dieser Machttyp fand durch das Christentum Eingang in den Okzident und nahm dort im Hirtenamt der Kirche institutionelle Gestalt an. Das Lenken und Regieren der Seele wurde in der christlichen Kirche zu einer zentralen Tätigkeit, die Gelehrsamkeit erfordert und für das Seelenheil jedes einzelnen unerlässlich ist. (Ebd., 521)

Zwei Jahre später, im Jahr 1980, thematisiert Foucault das Christentum in seinen Vorlesungen genauer als »Religion der Beichte« (VL 1979/80, 123). Das Christentum zwingt die Individuen, ihre individuelle Wahrheit zu manifestieren, sie müssen offenbaren, was sie in Wahrheit sind. Dabei gibt Foucault vergleichende Hinweise und bezeichnet etwa den Protestantismus und den Calvinismus als extreme Formen des Christentums, die aus der Selbstprüfung bestehen und die Furcht seiner Gläubigen aufrechterhalten (ebd., 177). Anders als der Buddhismus thematisiere das Christentum nicht das Subjekt in der Wahrheit, sondern das Subjekt im Zustand der Authentifizierung und der Bewährung (ebd., 253). Mit dem Christentum werden, noch innerhalb des antiken Denkens, neue Subjektivierungstechniken entwickelt, sagt Foucault dann wiederum zwei Jahre später, 1982, wenn er sich auf die Buße konzentriert.

Dabei unterscheidet Foucault zwei Stadien. Die Möglichkeit einer Konversion, wie im frühen Christentum angenommen, führt das Subjekt nicht aus sich heraus, fordert nicht den Bruch mit sich selbst. Die Konversion in der Philosophie der ersten Christen sei keine Transsubjektivierung: »Sie führt keine wesentliche Zäsur im Subjekt ein, zeichnet es nicht mit einer Zäsur. Die Konversion ist ein langer und fortgesetzter Prozess, den ich nicht eine Transsubjektivierung, sondern eine Selbstsubjektivierung nennen würde.« (VL 1981/82, 270; vgl. Elden 2016, 147–152) Damit wird

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_50

sozusagen im Vorfeld des christlichen Lebens ein überzeitliches Modell der selbstbestimmten Lebensführung extrahiert, was u. a. Wilhelm Schmid im Anschluss an Foucault weiter ausgeführt hat (Schmid 1991, 375). Noch nicht als christlich zeichnet Foucault eine heidnische Askese darin aus, dass es darum gehe, sich selbst als Zweck und Gegenstand einer Lebenstechnik zu setzen. Nicht die Objektivierung des eigenen Selbst ist das Ziel, sondern die »Subjektivierung einer wahren Rede in einer von sich selbst durchgeführten und sich selbst zum Gegenstand habenden Praxis und Übung« (VL 1981/82, 406).

Davon unterschieden ist die Askese im Christentum: »Mir scheint, dass wir in der christlichen Askese einer Bewegung des Selbstverzichts begegnen werden, deren wesentliches Moment die Objektivierung des Selbst in der wahren Rede ist« (ebd., 406). Das Subjekt wahrer Erkenntnis soll zum Subjekt rechten Handelns werden, kann dies aber nur durch Selbstverzicht leisten (ebd., 591).

An diesem Punkt endet Foucault seine Analyse des Christentums in praktischer und lebenstechnischer Hinsicht – als einer Form der Herrschaft und einer Form der Subjektivierung – und springt in die Auseinandersetzung mit dem, was er »Wahrsprechen« (griech. *parrhesia*, s. Kap. 23) nennt und philosophisch bei den Kynikern verortet. Diesem Thema sind die beiden letzten Vorlesungszyklen von 1983 und 1984 gewidmet. Dort verweist Foucault zurück auf das Christentum und sagt, die *parrhesia* sei »in der christlichen Seelsorge institutionalisiert« worden (VL 1982/83, 437). Er führt das aber nicht weiter aus und wirft keine tiefer dringenden Blicke mehr auf das Christentum. So schließt er Ende März 1984 seine letzte Vorlesungsstunde, drei Monate vor seinem Tod, mit dem Verweis darauf, dass sich im Christentum Autoritätsstrukturen »entwickeln«, dass Mönchtum und Pastorat die christliche Kirche prägen:

> Zugleich mit der Entwicklung dieser Strukturen wird das Thema eines Verhältnisses zu Gott, das nur durch den Gehorsam vermittelt werden kann, als Voraussetzung und Folge die Vorstellung nach sich ziehen, dass das Individuum nicht durch sich selbst in der Lage ist, sein Heil zu erlangen, dass es durch sich selbst nicht dazu fähig ist, dieses Gegenüber zu Gott wiederzufinden, das seine ursprüngliche Existenz charakterisierte. Und wenn es nicht in der Lage ist, durch sich selbst, durch die Bewegung seiner Seele, durch die Öffnung seines Herzens dieses Verhältnis zu Gott herzustellen, wenn es dieses Verhältnis nur durch die Vermittlung jener Autoritätsstrukturen herstellen kann, dann ist das eben ein Zeichen dafür, dass es sich selbst misstrauen soll. (VL 1983/84, 428–429)

Christentum als Moral

Das in den Vorlesungen von 1978 bis 1982 thematisierte Christentum ist in den zu Lebzeiten veröffentlichten drei Bänden einer »Geschichte der Sexualität« Foucaults (vom deutschen Verlag *Sexualität und Wahrheit* genannt, s. Kap. 12–13) kaum gegenwärtig. Dort bildet sich der Forschungsgegenstand »Christentum« eher marginal ab: Im Band 1 (*Der Wille zum Wissen*, zuerst 1976) heißt es: »Die christliche Pastoral [hat], indem sie den Sex zum Gegenstand des Geständnisses par excellence machte, ihn zugleich in die Rolle des beunruhigenden Geheimnisses versetzt.« (WW, 49) Das Christentum erscheint als eine aufzuhebende Beschränkung der philosophischen Forschung.

Im zweiten Band (*Der Gebrauch der Lüste*, zuerst 1984) wird das Christentum nicht so sehr als Disziplinarmacht, sondern als historischer Filter gesehen: »Indem ich so aus der Epoche der Moderne durch das Christentum hindurch bis in die Antike zurückstieg, schien es mir unvermeidlich, eine zugleich sehr einfache und sehr allgemeine Frage zu stellen: Warum ist das Sexualverhalten [...] Gegenstand moralischer Sorge und Beunruhigung?« (GL, 17) Auch in diesem Kontext erscheint das Christentum hauptsächlich als Fluchtpunkt einer Analyse, die tiefer gehen will als jegliche Kodifizierung.

Im dritten Band (*Die Sorge um sich*, zuerst 1984) wird das Christentum explizit in der Forschungsfrage angesprochen: »In den ersten beiden Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nimmt, so scheint es, in der gesamten Moralreflexion über die sexuelle Aktivität und ihre Lüste die Thematisierung strenger Zucht zu. [...] Soll man [darin] den Entwurf einer künftigen Moral sehen, nämlich der des Christentums?« (SS, 301) Wie in den Vorlesungen 1978–1982 wird die Antwort gegeben, dass sich eine strengere Moral im Christentum entwickelt, nicht bereits *als* Christentum auftritt.

Auch der (als unabgeschlossenes Manuskript vorliegende) vierte Band von *Sexualität und Wahrheit* hat diesen Grundtenor, nicht das Christentum als Zäsur im antiken Denken herauszustellen, vielmehr eine Zäsur im christlichen Denken zu betonen:

> Von Clemens zu Augustinus besteht ganz offensichtlich der Unterschied zwischen einem vom Hellenismus

> und der Stoa beeinflussten Christentum, das darauf angelegt ist, eine Ethik der sexuellen Beziehungen ›einzubürgern‹, und einem strengeren, pessimistischeren Christentum, das die menschliche Natur nur über den Sündenfall denkt und die sexuellen Beziehungen folglich mit einem negativen Vorzeichen versieht. (GF, 74–75)

Die Form des institutionalisierten Christentums wird in *Die Geständnisse des Fleisches* als »eine Form der Subjektivierung« untersucht, die aus zwei Elementen besteht: »die Bußdisziplin« und »die klösterliche Askese« (GF, 76). Foucault behandelt beide Phänomene als etwas Singuläres und zieht sowohl in Zweifel, dass sie im Heidentum vorbereitet wurden, wie auch, dass sie in einer Moral zusammenzufassen seien. Christentum ist für Foucault keine gegebene historische oder philosophische Sinneinheit, sondern ein Komplex von Regeln für das Denken wie das Handeln, den er analysieren will.

Wenn innerhalb seiner Rekonstruktion spätantiken Denkens Foucault geteilte Motive heidnischer und christlicher Denker untersucht, findet seine Auseinandersetzung mit dem Christentum vornehmlich im Modus des Kommentars zu christlichen Autoren statt. Dabei werden bestimmte Themen einzelnen Autoren zugeordnet. Zur Taufe und Buße ist das Tertullian (150–220), zur Erbsünde Origenes (185–254), zur Jungfräulichkeit Gregor von Nyssa (340–394), zum Themenbereich Jungfrauen, Mönche, Ehe Johannes Chrysostomus (344–407), zu Ehe und Begehren Augustinus (354–430) und zum Gehorsam Johannes Cassian (360–435) (vgl. Chevallier, 193).

Christentum als Problemfeld

Nur wenigen Zeitgenossen war es vergönnt, zu Foucaults Lebzeiten seine Auseinandersetzung mit dem Christentum, mit den Formen des Pastorats, den Regeln der Beichte und den Vorschriften der Buße zu kennen: Man hätte mehrere Vorlesungen besuchen müssen. Niemand von Foucaults Zuhörern konnte wissen, was das Buchmanuskript *Die Geständnisse des Fleisches* dazu enthielt. Außerhalb der Vorlesungen geben nur wenige Interviews aus den frühen 1980er Jahren Einblick in die Beschreibung des Christentums als Problemfeld eines Philosophen, der über die geltenden Maßstäbe des Handelns und Begreifens hinaus denken will.

Gesprächsweise hat Foucault 1983 seinen Ansatz verteidigt, von einem »christlichen Ich« zu sprechen und dessen Verpflichtung auf permanente Selbstprüfung als Leistung des Christentums herauszustellen; im selben Atemzug betont er, es gehe ihm um die Frage, wie das Subjekt »ein vollendetes Verhältnis zu sich selbst« finden, wie es »sich selbst entziffern« könne, um in der Wahrheit zu sein (DE IV, 770). Genauer arbeitet Foucault eine doppelte Verpflichtung heraus, die er christlich nennt:

> Beispielsweise gibt es die Verpflichtung, eine Menge von Aussagen für wahr zu halten, die das Dogma darstellen, die Verpflichtung, bestimmte Bücher als ständige Quelle der Wahrheit zu betrachten, und die Verpflichtung, die Entscheidungen bestimmter Autoritäten in Sachen Wahrheit zu akzeptieren. Das Christentum verlangt aber auch noch eine andere Form der Verpflichtung zur Wahrheit. Jeder Christ muss erforschen, wer er ist, was in seinem Inneren geschieht, die Fehler, die er begangen hat, die Versuchungen, denen er ausgesetzt ist. Darüber hinaus muss jeder diese Dinge anderen sagen und auf diese Weise Zeugnis wider sich selbst ablegen. (DE IV, 211)

Es ist vielleicht typisch für Foucault, dass er beide Fragen zusammen behandelt bzw. sie so analysiert, wie sie gemeinsam auftreten: Die Frage nach dem Gehorsam und der Geltung allgemeiner Regeln im individuellen Leben, und die Frage nach der Authentizität dieses Lebens, seinem Anspruch insbesondere im Aussprechen der Wahrheit (s. Kap. 23), in einer Art der Bewährung.

In einem Gespräch mit Paul Rabinow sagte Foucault 1984, die Arbeit einer Geschichte des Denkens bestünde darin, in vorliegenden Lösungen »die allgemeine Form einer Problematisierung wiederzufinden, die sie möglich gemacht hat« (DE IV, 733). So wollte Foucault nicht danach fragen, was das Christentum aus der heidnischen Philosophie übernommen und gegen deren Absichten kodifiziert habe – etwa im Bereich der Sexualität –, sondern er fragt sich, »wie unterhalb der Kontinuität, der Übertragung oder Veränderung der Kodizes die Formen der Selbstbeziehung (und die mit ihr verbundenen Selbstpraktiken) bestimmt, verändert, ausgearbeitet und diversifiziert wurden« (DE IV, 686). So betont er erneut, dass es um die Freilegung von Veränderung als Option für das Leben der Einzelnen geht, nicht um eine Definition dessen, was christlich genannt werden soll.

Weil die meisten Texte Foucaults zum Christentum allesamt posthum und meist sehr spät veröffentlicht wurden, ist deren Diskussion bislang noch wenig ent-

wickelt. Der amerikanische Jesuit James Bernauer ist einer der wenigen, der 1982 in Toronto Vorträge Foucaults gehört und früh einen Kommentar dazu abgegeben hat (Bernauer 2009, 147). Andere Theologen haben Kritik geäußert, vor allem an Foucaults Verengung der Diskussion des Christentums auf die Praxis der Buße und des Geständniszwangs im Leben der Mönche als eines Phänomens des 4. und 5. Jh.s n. Chr. Die bei Foucault als Zeugen aufgerufenen Kirchenväter seien ohne Kontext zitiert, d. h. ohne Rücksicht auf die Geschichte der sich entwickelnden christlichen Kirche (Chevallier 2011, 112–116).

Literatur

Bernauer, James: Secular Self-sacrifice: On Michel Foucault's courses at the Collège de France. In: *Foucault's Legacy*. Hg. von C. G. Prado. New York 2009, 146–160.

Chevallier, Philippe: *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon 2011.

Elden, Stuart: *Foucault's last Decade.* Cambridge 2016.

Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M. 1991.

Senellart, Michel: Michel Foucault – Une autre histoire du christianisme? In: *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* 2013, https://journals.openedition.org/cem/12872.

Ulrich Johannes Schneider

51 Diskontinuität/Zerstreuung

In seinen methodischen Überlegungen zur *Archäologie des Wissens* kritisiert Foucault die seiner Meinung nach in der Philosophie der 1960er Jahre verbreitete Auffassung von Geschichte, die mit einem ahistorischen Subjektkonzept arbeitet (s. Kap. 70). Die Fähigkeit des Subjekts zum Selbstentwurf, zum freien Handeln und zur Welterkenntnis wird dort unabhängig vom Erfahrungskontext seiner Zeit definiert, d. h. losgelöst von der geschichtlichen Situation, die das Subjekt umgreift. Als unverzichtbares Korrelat zur Stifterfunktion des Subjekts sieht Foucault in diesem Denksystem die Vorstellung eines kontinuierlichen Verlaufs der Geschichte, die garantiert, dass sich das Subjekt die Vergangenheit in Form des historischen Bewusstseins immer wieder aneignen kann (AW, 23; DE I, 891 f.). Die Annahme eines rein kumulativen Wissenszuwachses, der wissenschaftliche Erkenntnis als stetiges Anwachsen wahrer Aussagen über die Welt und als Fortschritt der Vernunft begreift, ist für Foucault ebenso problematisch wie lineare Verlaufskonzeptionen. Seine Aufmerksamkeit gilt deshalb den Transformationen, Brüchen, Differenzen und Diskontinuitäten – also Aspekten, die sich nicht in kontinuierliche Verlaufs- bzw. Entwicklungsprozesse einordnen lassen.

Er möchte sich mit seiner Diskursanalyse von den fertiggestellten Synthesen der philosophischen Ideengeschichte der 1960er Jahre und ihren Begriffen (›Tradition‹, ›Einfluss‹, ›Entwicklung‹/›Evolution‹, ›Krise‹, ›Geist‹, ›Mentalität‹) sowie von psychologischen Erklärungen von Veränderung lösen, da diese in seinen Augen magische Tricks darstellen, die mehr verschleiern als sie erklären (AW, 33 f.). Die Skepsis gegenüber den vor jeder Analyse akzeptierten Einheiten führt Foucault zur Entwicklung einer komplexen Methodologie der Diskontinuität, wobei er in der Tradition frz. Wissenschaftshistoriker wie Koyré, Bachelard und Canguilhem steht (vgl. DE III, 557–559; DE IV, 70 f.; zu Foucault und Canguilhem vgl. grundlegend: Balzaretti 2018): So wie z. B. jede Periodisierung eine bestimmte Schicht von Ereignissen isoliert, verlangt umgekehrt jede Schicht von Ereignissen ihre eigene Periodisierung (DE I, 751 f.). Foucault möchte die alten schwammigen Formen der Kontinuität einklammern und durch eine detaillierte, deskriptive Analyse von Diskursen ersetzen, die auf die verschiedenen Transformationen und die zugrundeliegenden Bedingungsfaktoren abzielt (s. Kap. 52). Dabei geht es ihm nicht darum, die Kategorie der Kontinuität durch die der Diskontinuität zu ersetzen, sondern er versucht zu zeigen, dass Diskontinuität keine undenkbare Leere zwischen Ereignissen darstellt, die durch kausale Erklärungen oder den Rückgriff auf das menschliche Bewusstsein überbrückt werden muss. Diskontinuität kann auf spezifische Transformationen im Diskurs zurückgeführt werden, die analysierbaren Bedingungen und Regeln folgen (AW, 28 f.; DE I, 864). Foucault spricht meistens nicht von Diskontinuität, sondern von Diskontinuitäten, womit er die verschiedenen Transformationen meint, die in Bezug auf zwei Diskurszustände beschrieben werden können. Es ist nicht seine Absicht, einen Bruch bzw. Brüche zu konstatieren oder gar die Möglichkeit von Geschichte zu negieren, sondern zu verdeutlichen, in welcher Form der Übergang von einem Diskurszustand zum anderen erfolgt ist (DE I, 755, 866 ff.). Das Einlassen auf die Methodologie der Diskontinuität gilt der konkreten inhaltlichen Füllung des Konzepts ›Veränderung‹ als Resultat von spezifischen Modifizierungen im Diskurs.

Im Zusammenhang mit dem Begriff ›Diskontinuität‹ verwendet Foucault auch die Bezeichnung ›Zerstreuung‹ (bzw. Streuung/Dispersion). Die Archäologie beabsichtigt zu zeigen, wie das Kontinuierliche nach denselben Regeln und Bedingungen wie die Dispersion gebildet wird (AW, 248 f.). Durch die Analyse der Kriterien der Formation, Transformation und Korrelation will Foucault Diskurse individualisieren und die Formationsregeln für ihre Aussagen bestimmen (s. Kap. 47). Die Bestimmung der Einheit eines Diskurses, der Gesamtheit einer Menge von Aussagen in ihrer Individualität besteht aber nicht in der Beschreibung ihrer dauerhaften Merkmale, im Fixieren ihrer Individualität, sondern in der Formulierung ihres Verteilungs- bzw. Streuungsgesetzes. Eine Formationsregel ist das Prinzip der Vielfältigkeit und Streuung der Gegenstände, Begriffe, Operationen und theoretischen Optionen eines Diskurses – diese gilt es aufzuspüren. Foucault möchte eine Staubwolke diskursiver Ereignisse freisetzen und sie in ihrer reinen Streuung bewahren. Sofern er auf all jene Themen verzichten möchte, welche die unendliche Kontinuität des Diskurses garantieren und ihn nicht auf seinen Ursprung verweisen, sondern in seinem Prozess darstellen und in seiner Punktualität, seinem ereignishaften Hereinbrechen, seiner zeitlichen Streuung erfassen will, sieht er die Einheit eines Diskurses in der Gesamtheit von Regeln, die weniger vom Gegenstand in seiner Identität, als von seiner beständigen Differenz, seiner Streuung Zeugnis ablegen (DE I, 898 ff.). Der Wahnsinn z. B. ist das Streuungsgesetz unterschiedli-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_51

cher Gegenstände, die durch eine Gesamtheit von Aussagen an den Tag gebracht werden, deren Einheit genau durch dieses Gesetz definiert wird. Wenn man also in einer Gruppe von Aussagen ein Streuungsgesetz festlegen und beschreiben kann, gehören diese zu einem Diskurs bzw. einer diskursiven Formation. Diese Formation bringt keine allgemeine und einheitliche Form an den Tag, sondern ein geregeltes System von Differenzen und Streuungen (DE I, 907, 916).

Was die Zerstreuung auf der synchronen Ebene/der Ebene der Formation von Diskursen darstellt, ist die Diskontinuität gewissermaßen auf diachroner Ebene/der Ebene der Transformation von Diskursen. Wenn eine diskursive Formation an die Stelle einer anderen tritt, heißt das, dass sich eine allgemeine Transformation der Beziehungen vollzogen hat, die Aussagen gehorchen neuen Formationsregeln. Ein Bruch ist somit eine durch eine bestimmte Anzahl abgegrenzter Transformationen spezifizierte Diskontinuität zwischen abgegrenzten Diskurszuständen. Die Analyse der archäologischen Einschnitte versucht Analogien und Differenzen, Hierarchien, Komplementaritäten, Koinzidenzen und Verschiebungen zwischen den vielen Modifikationen festzustellen. Es gilt, die Streuung der Diskontinuitäten zu beschreiben, um die Veränderung bzw. den Wandel detaillierter zu erfassen (AW, 246 ff.).

Literatur

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist 2018.

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln/Weimar/Wien 1998.

Certeau, Michel de: *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse*. Wien 1997 (frz. 1987).

Michael Maset
(bearbeitet von Clemens Kammler)

52 Diskurs

Der Begriff ›Diskurs‹ ist das zentrale Etikett, unter dem das Foucault'sche Denken Eingang in nahezu das gesamte Wissenschaftsspektrum gefunden hat (vgl. die Überblicke bei Bublitz 2003; Mills 2007). Diskursanalyse und Diskurstheorie sind dementsprechend diejenigen Bezeichnungen, unter denen nicht nur ein bestimmter Ausschnitt aus dem Spektrum der Arbeiten Foucaults, sondern vielfach auch sein gesamtes Werk gefasst wird, was unterstellt, man habe es dabei mit einem von Beginn an einheitlichen, axiomatisch entwickelten Denkgebäude ›Diskurstheorie‹ aus wohldefinierten Termini zu tun. Foucault hat den Diskursbegriff jedoch keineswegs konstant verwendet, sondern im Laufe der Jahre immer wieder neu und anders akzentuiert. So räumt er rückblickend beispielsweise die noch »wilde Benutzung der Termini Aussage, Ereignis, Diskurs« (AW 48) bzw. die »schwimmende Bedeutung des Wortes ›Diskurs‹« (AW, 116) in den frühen Schriften zu den Humanwissenschaften ein. Ruoff (2007, 100 f.) bietet ein Verzeichnis der Fundstellen, das es ermöglicht, den mäandrierenden Verwendungsweisen des Diskursbegriffs im Werk Foucaults nachzugehen. Zu der Foucault-internen Vervielfältigung des Diskursbegriffs kommt für den deutschsprachigen Raum eine weitere Schwierigkeit hinzu. Während ›discours‹ im Französischen ›Rede‹ im weitesten Sinne meint, ist der Begriff im Deutschen durch die prominente Verwendung im Kontext der Habermas'schen Philosophie rationaler Kommunikation unweigerlich terminologisiert (vgl. Schneider 2004, 88; Gerhard/Link/Parr 2004, 117), und zwar für den gänzlich anderen Sachverhalt des dominant rationalen Austauschs von Argumenten bei Ausblendung aller empirischen Bedingungsfaktoren.

1. Die interne Formation von Diskursen: Reflektierter kommt der Diskursbegriff dann am Ende von *Die Ordnung der Dinge* (frz. 1966) ins Spiel, bevor er in der *Archäologie des Wissens* (frz. 1969) zu einem der wichtigsten und theoretisch stärker ausgearbeiteten Arbeitsbegriffe Foucaults avanciert. Dort steht ›Diskurs‹ – den Begriff der ›Episteme‹ (s. Kap. 55) tendenziell ablösend – *erstens* für das »allgemeine[] Gebiet aller Aussagen«, so dass in dieser Hinsicht von *dem* Diskurs im Singular zu sprechen ist. Auf dieser Ebene der Analyse geht es um die allen Diskursen gleichermaßen zuzusprechenden Charakteristika und Funktionen, wobei bereits auf dieser Ebene der Gedanke entwickelt wird, dass unser Wissen von der Welt immer diskursiv vermittelt ist. *Zweitens* meint Diskurs eine jeweils »individualisierbare Gruppe von Aussagen«, die zu einem spezifischen Diskurs gehört, ihn konstituiert, neben der es aber auch andere Gruppen von Aussagen gibt, womit Diskurse pluralisch zu denken sind (ein Diskurs im Kontext anderer). Das bedeutet u. a., dass verschiedene Diskurse das, was wir im Alltag vielleicht zunächst als einen einzigen Gegenstand ansehen, als ganz unterschiedliche, dann eben diskursive Gegenstände konstituieren können. So erscheint ein literarischer Autor im juristischen Diskurs beispielsweise als Urheber, im ästhetisch-literarischen dagegen als Schöpfer und im ökonomischen als Produzent einer Ware (vgl. Plumpe 1988). *Drittens* schließlich bezeichnet Diskurs eine »regulierte Praxis« (AW, 116), die ein bestimmtes Feld von Aussagen hervorbringt, neben dem es weitere solche Felder gibt, die von anderen Diskursen konstituiert werden. Auf dieser Ebene geht es um »die Gesamtheit der Bedingungen, nach denen sich eine« bestimmte »Praxis vollzieht« (AW, 297). Diskurse im Sinne der beiden letzten Bestimmungen beziehen sich demnach auf je spezielle Wissensausschnitte, wobei Diskurs immer nur die sprachliche Seite einer weiterreichenden diskursiven Praxis, also ein ganzes Ensemble von Verfahren der Wissensproduktion meint, das seine Gegenstände allererst hervorbringt, sie konstituiert. Falsch wäre es daher, den Foucault'schen Diskursbegriff in einem engeren linguistisch-semiotischen Verständnis so auf Sprache und Sprechen zu reduzieren (vgl. AW, 74), als würde er eine vorgängige Realität lediglich abbilden. Denn »Diskurse bestehen zwar aus Zeichen, aber ihre Funktion ist irreduzibel auf den bloßen Zeichencharakter« (Plumpe/Kammler 1980, 193).

Mit dem Konzept der Archäologie zielt Foucault darauf ab, die jeweiligen Konstitutionsregeln eines Diskurses, seine Formation und eventuell auch Transformation in andere zu rekonstruieren. Das geschieht in den vier Dimensionen der *Gegenstände*, der *Äußerungsmodalitäten* bzw. *Subjektpositionen*, der *Begriffe* und der benutzten *Strategien* (Basisoptionen, Interessen, Absichten, Doktrinen). Diskurse werden dabei als im strikten Sinne materielle Produktionsinstrumente verstanden, mit denen auf geregelte Weise solche sozialen Gegenstände wie ›Wahnsinn‹ (vgl. WG), ›Sexualität‹ (vgl. WW) oder ›Normalität‹ (s. Kap. 54 sowie VL 1974/75) und die ihnen entsprechenden individuellen und kollektiven Subjektivitäten hervorgebracht werden. Diskurs – so könnte eine vereinfachende Kurzdefinition lauten – meint in der *Archäologie des Wissens* demnach eine Praxis des Denkens,

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_52

Schreibens, Sprechens und auch Handelns, die diejenigen Gegenstände, von denen sie handelt, zugleich selbst systematisch hervorbringt. Diskurse folgen innerhalb bestimmter historischer Schnitte einem für sie spezifischen und sie von anderen unterscheidendem synchronen Set von Regularitäten, das bestimmt wie und was gedacht, geschrieben, gesprochen, gehandelt werden kann, was als wahr und was als falsch gilt: »Diskursanalyse zielt darauf, festzustellen, was faktisch gesagt wurde und dann gleichsam zu stabilen Aussagemustern kristallisierte, die nach einiger Zeit wieder zerfallen« (Sarasin 2005, 106) und deren Gesamtheit ein ›Archiv‹ (s. Kap. 45; vgl. auch AW, 187) bildet. Diskursbegriff und Begriffsinstrumentarium der *Archäologie* lassen sich somit als ein die jeweiligen Diskurse formierendes System verstehen (vgl. dazu auch die grafischen Darstellungen bei Kammler 1986, 98 und Diaz-Bone 1999, 125), für das andere Diskurse und auch außerdiskursive Aspekte sozialer Praktiken – systemtheoretisch gesprochen – Umwelt sind.

2. Ausschließung und Verknappung als äußere Formationsmechanismen von Diskursen: Geht es in der *Archäologie des Wissens* darum, die intradiskursive Formation von Diskursen plausibel zu beschreiben, so versucht Foucault sein diskursanalytisches Verfahren und damit auch den Diskursbegriff in *Die Ordnung des Diskurses* (frz. 1970) deutlicher hinsichtlich der sozialen Verarbeitungsformen von Wissen zu systematisieren. Ergänzend zur internen Formation von Diskursen in der *Archäologie* (s. Kap. 44) rücken damit die äußeren Formationsfaktoren in den Blick, da Diskurse jetzt auch durch die Menge des jeweils Ausgeschlossenen, also durch Instrumente bzw. Prozeduren der Kontrolle bestimmt werden, die das »unberechenbar Ereignishafte« der Diskurse, ihre »bedrohliche Materialität« zu »bannen« suchen, indem sie die Diskurse verknappen (ODis, 11). Dadurch verschiebt sich das Interesse stärker auf die an solcher Verknappung beteiligten und damit ihrerseits Wissen poduzierenden Institutionen wie z. B. Schulen, Universitäten oder Sammlungen (etwa Bibliotheken), auf Verfahren wie das der Kanalisierung von Wissen, der Verarbeitung sowie auf Regelungen der Versprachlichung bzw. der Verschriftlichung und Medialisierung sowie auf die Frage nach autoritativen Sprechern und ihren speziellen Sprecherpositionen. Diskursgrenzen werden hier also – diesmal von ›außen nach innen‹ denkend – durch Regulierungen dessen bestimmt, was sagbar ist, was gesagt werden muss und was nicht gesagt werden kann. In Foucaults Systematik gehören dazu erstens Strategien der *Ausschließung* (z. B. Verbote, Grenzziehungen wie die bis heute relevante zwischen normal/nicht normal oder zwischen Wahnsinn und Vernunft, sowie der Wille zur Unterscheidung von wahr und falsch), zweitens Formen der *Reglementierung* von Diskursen (alle genannten Prozeduren der Diskursverknappung wie sie der Kommentar oder auch die Instanz des Autors darstellen) und drittens die *Regulierung des Zugangs* zu Diskursen (z. B. durch Verknappung der zum Sprechen berechtigten Subjekte über Rituale oder formale Qualifikationen).

3. Der Anschluss der Diskurse nach außen: Diskurse als abgrenzbare Gruppe von Aussagen, die einen sozialen Gegenstand bzw. eine soziale Praxis konstituieren, sind aber nicht nur durch ihre interne Formation und die Modalitäten der Verknappung von außen her bestimmt, sondern korrelieren ›interdiskursiv‹ auch mit anderen Diskursen sowie ›extradiskursiv‹ mit den nicht-diskursiven Elementen sozialer Praxen. Gerade diese letzte Relation hat bis heute immer wieder zu Diskussionen geführt, da es schwer fällt, die schon bei Foucault eher eine Leerstelle im diskurstheoretischen Denkgebäude markierende nicht-diskursive Relationierungsebene theoretisch plausibel zu fassen (vgl. Plumpe/Kammler 1980, 203 sowie Bogdal 2006). Dass diese ›Leerstelle‹ jedoch ihre Berechtigung hat und man es keinesfalls stets nur mit Relationierungen von Diskursivem mit Diskursivem zu tun hat, macht neben dem von Foucault selbst häufig als Beispiel herangezogenen ökonomischen Diskurs auch der militärische deutlich: In beiden gibt es durchaus diskursive Elemente, aber eben auch andere. Foucaults eigener Lösungsversuch der Problematik liegt in der Einführung des Dispositivbegriffs (s. Kap. 53 sowie F 1976), der die strategische Vereinheitlichung von Wissensformationen, Institutionen und Techniken betont und den Übergang von der Archäologie zur Genealogie, von der Diskurstheorie im engeren Sinne zur Machttheorie markiert und noch einmal deutlich herausstellt, dass Diskurse stets auch mit Machteffekten verbunden sind. Führt man die interne Blickrichtung der Diskursformation aus der *Archäologie des Wissens* (welche Elemente qualifizieren sich für einen spezifischen Diskurs?) und die externe der Ausschließungsprozeduren aus *Die Ordnung des Diskurses* zusammen, dann ergibt sich als heuristisch-pragmatische Bestimmung: Diskurse sind materiell nachweisbare Formen gesellschaftlicher Rede, die stets nach Praxisbereichen spezialisiert und institutionalisiert sind, so dass es Diskurse mit distinkten Formations- und Aus-

schließungsregeln und jeweils eigener Operativität gibt. Dabei besteht zwischen dem Rede- und dem Handlungsaspekt von Diskursen ein Zusammenhang, womit sich unmittelbar die Frage nach der Relationierung von Diskurs und Macht stellt. Schließlich stellen Diskurse Anschlüsse für die Ausbildung kollektiver und individueller Subjektivitäten bereit, generieren also Subjekteffekte, die »von transindividuellen Regelungen und Regeln bestimmt« (Link/Link-Heer 1990, 89) werden. Indem Diskursanalyse den Gesamtzusammenhang der internen und der externen Formation untersucht, nach den mit ihnen verbundenen Subjekt- und Machteffekten fragt und diese transparent macht, erschließt sie stets auch Möglichkeiten zur Intervention in Diskurse, sei es in Form des Unterlaufens bestehender oder des Propagierens von Gegendiskursen.

4. Diskursanalyse: Weder in der *Archäologie des Wissens* noch in *Die Ordnung des Diskurses* hat Foucault eine dezidierte Methodologie seines diskursanalytischen Vorgehens entwickelt. Dennoch lassen sich aus den von ihm durchgeführten materialen Analysen einige typische Arbeitsschritte abstrahieren. Dazu gehören (in Anlehnung an Diaz-Bone 1999, 129): Erstens die Abgrenzung eines Diskurses gegen andere; zweitens die bestandsaufnehmende und insofern immer auch empirisch-materielle Beschreibung seiner Formation, also der jeweiligen Diskursstruktur; drittens die Beschreibung der inter- und extradiskursiven Einbettung eines Diskurses; viertens die Analyse seiner Dynamik, seines historischen Auftauchens, seines Verfalls, seiner Ablösung durch neue Diskurse in neuen interdiskursiven Konstellationen; fünftens die Frage nach Interventionsmöglichkeiten.

5. Diskussionen und Kontroversen im Anschluss an den Diskursbegriff: Foucaults gegen alle »optik-analogen Modelle von Erkenntnis«, die unweigerlich auf Widerspiegelungsvorstellungen hinauslaufen, gerichtete Konzeption der Diskurse als materielle Produktionsinstrumente diskursiver Praktiken, durch die »historisch-soziale Gegenstände« überhaupt erst hervorgebracht werden, »ist von manchen Polemikern vorschnell als ›idealistisch‹ etikettiert worden, als ob Foucault behaupten würde: ›Die Welt sie war nicht, ehe der Diskurs sie schuf‹«. Das ignoriert jedoch die Einbettung der diskursiven in »nicht-diskursive Praktiken«, z. B. ökonomische (Link/Link-Heer 1990, 90). Besonders umstritten ist, wie der Zusammenhang von Diskursen und Macht zu denken ist. So hat die Kritik wiederholt den Vorwurf erhoben, »bei Foucault fehle jede Denkmöglichkeit einer Resistenz gegen ›die‹ Macht« (ebd., 90). Denn wenn es stimme, dass alles Wissen immer schon durch die Ordnungen der Diskurse bestimmt sei, dann gäbe es auch kein Entkommen aus den mit den Diskursen auf das Engste verbundenen Machteffekten. Dagegen spricht jedoch, dass sich Wissen um diskursive Regularitäten immer auch gegenhegemonial, gegen vorhandene Machtstrukturen wenden lässt. Denn indem die Tätigkeit des diskurstheoretisch arbeitenden Archäologen diese Regularitäten überhaupt erst sichtbar macht, eröffnet sie mit dem so gewonnenen Wissen die Möglichkeit zu diskurstaktischer Intervention. Link/Link-Heer betonen daher, dass »›pouvoir‹, Foucaults Term für ›Macht‹«, immer auch »ein ›Können‹, eine ›Fähigkeit‹« meint, wobei Foucault gerade »diesen ›französischen‹ Nebensinn« betone. Das eigentliche Missverständnis liegt jedoch darin, dass Foucault keine »zentralisiert vorgestellte, mit Subjektstatus versehene Manipulations-Macht« vor Augen hat, sondern Macht vielmehr »als das je historisch-konkrete Geflecht aller positiv-empirischen Machtbeziehungen« denkt (ebd., 91), das man zunächst genauestens kennen muss, um Strategien diskursiver Resistenz sinnvoll entwickeln zu können. Auf diesen Zusammenhang von Diskurs und Macht hebt Foucault ab, wenn er betont, Diskurse seien »nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt)« sondern »dasjenige, worum und womit man kämpft«, nämlich »die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht« (ODis, 11).

Eng mit der Machtfrage zusammen hängt auch die nach der Autonomie des Subjekts (s. dazu auch Kap. 70), das aus Sicht der Kritik am Foucault'schen Diskursbegriff lediglich auf diejenigen Diskurse, die es auch selbst mit konstituieren, reagieren könne und daher den jeweils herrschenden Machtverhältnissen weitgehend ausgeliefert sei. Gerade Foucaults archäologische Schriften suggerierten eine anonyme Macht, die die immer gleichen Subjektivitäten auf die immer gleiche Weise produziere; sein Denken sei daher unterkomplex, er könne stets nur herausstellen, wie determiniert und in unserem Handlungsspielraum eingeschränkt wir durch die Macht der Diskurse seien, der Mensch und seine Subjektivität blieben dabei auf der Strecke. Mit Blick auf die möglichen Interventionspotentiale stets schon mitdenkende Diskurskonzeption Foucaults ist dem entgegenzuhalten, dass auch die Subjekte zu denjenigen diskursiven Elementen gehören, *um* die und *mit* denen gekämpft wird. Das macht die beteiligten Individuen gerade nicht zu nur bloß

passiven Adressaten der Diskurs/Macht-Geflechte sondern auch zu aktiv Handelnden, die ihre Spielräume aus denen der Diskurse und deren Tendenz zum allmählichen Zerfall gewinnen. Die neueren literatur- und kulturwissenschaftlichen Weiterentwicklungen der Foucault'schen Diskurskonzepts haben dies – wie etwa die Interdiskurstheorie (s. Kap. 40) – aufgegriffen und gezeigt, dass solche Spielräume und mit ihnen das Einnehmen unterschiedlicher diskursiver Positionen bereits in den semantischen Ambivalenzen und damit verknüpften Möglichkeiten der durchaus verschieden realisierbaren Wertung einzelner Diskurselemente angelegt sind.

6. Entwicklungslinien der Verwendung des Diskursbegriffs: Entgegen der strikten Aufteilung des Foucault'schen Œuvres in eine archäologische (diskursanalytische) und eine genealogische (machtanalytische) Phase, zeigt gerade die Auffassung von Diskurs als einer diskursiven *Praxis*, dass beide Pole in Foucaults Denken untrennbar miteinander gekoppelt sind. Zeichnet man die Entwicklung von *Wahnsinn und Gesellschaft* (frz. 1961) zu *Überwachen und Strafen* (frz. 1975) am Leitfaden des Diskursbegriffs nach (vgl. zum Folgenden Ruoff 2007, 93–96), so geht es bereits in den frühen humanwissenschaftlichen Schriften gleichermaßen um die diskursive Seite und die nichtdiskursiven Praktiken. In der *Archäologie des Wissens* werden die nichtdiskursiven Praktiken zwar weiterhin mitgedacht, durch die Frage nach der Formation von Diskursen rückt aber die diskursinterne Perspektive auf die einen Diskurs jeweils konstituierenden Strukturen in den Vordergrund und wird dann in *Die Ordnung des Diskurses* um die Ebene der Konstitution von Diskursen durch Ausschließung und Verknappung ergänzt, was zugleich wieder die Schnittstelle von Diskurs und Macht markiert. *Überwachen und Strafen* akzentuiert demgegenüber die nicht-diskursiven Aspekte und führt mit dem Dispositivbegriff eine Möglichkeit des Zusammendenkens von internen und externen Praktiken, von Diskurs und Macht ein.

Literatur

Bogdal, Klaus-Michael: Das Geheimnis des Nichtdiskursiven. In: Ders./Achim Geisenhanslüke (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2006, 13–24.

Bublitz, Hannelore: *Diskurs*. Bielefeld 2003.

Diaz-Bone, Rainer: Probleme und Strategien der Operationalisierung des Diskursmodells im Anschluss an Michel Foucault. In: Hannelore Bublitz u. a. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt a. M./New York 1999, 119–135.

Gerhard, Ute/Link, Jürgen/Parr, Rolf: Diskurs und Diskurstheorien. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe* [1998]. Stuttgart/Weimar ^{4}2008, 133–135.

Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werkes*. Bonn 1986.

Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. In: *LiLi. Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20/77 (1990), 88–99.

Mills, Sara: *Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis*. Tübingen/Basel 2007.

Plumpe, Gerhard: Kunst und juristischer Diskurs. Mit einer Vorbemerkung zum Diskursbegriff. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1988, 330–345.

Plumpe, Gerhard/Kammler, Clemens: Wissen ist Macht. Über die theoretische Arbeit Michel Foucaults. In: *Philosophische Rundschau* 3/4 (1980), 185–218.

Ruoff, Michael: Diskurs. In: Ders.: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. München 2007, 91–101.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. München 2004, 82–117.

Wrana, Daniel/Ziem, Alexander/Reisigl, Martin/Nonhoff, Matin/Angermuller, Johannes (Hg.): *DiskursNetz. Wörterbuch der interdisziplinären Diskursforschung*. Frankfurt a. M. 2014, 75–123

Rolf Parr

53 Dispositiv

Es ist evident, dass der wichtige Einschnitt in der Entwicklung der Theorie Foucaults nach 1968, häufig als Dominanzwechsel von der Archäologie zur Genealogie betrachtet, sich symptomatisch auch in der Emergenz der Kategorie ›Dispositiv‹ niedergeschlagen hat. Diese Emergenz geht mit einer gewissen Lockerung der Diskurs-Kategorie gegenüber der strengen Fassung in der *Archäologie des Wissens* einher. Das Dispositiv (frz. *dispositif*, engl. ursprünglich völlig hilflos allein auf nur 30 Seiten von *Sexualität und Wahrheit* ständig wechselnd mit deployment, apparatus, device, system, organization, mechanism und construct übersetzt [Foucault 1980, 75–105], neuerdings endlich auch mit dispositive) gehört zu jenen Kategorien, die in ihrer Ausgangssprache anders als in den importierenden Sprachen sowohl im Alltag als auch in der theoretischen Sprache verbreitet sind. Bei terminologischen Importen dieses Typs kann die mangelnde Berücksichtigung wichtiger alltagssprachlicher Konnotationen zu erheblichen Bedeutungsverschiebungen führen (s. auch Kap. 54). Im Falle von *dispositif* sind – nach dem frz. Wörterbuch *Robert* von 1987 – vor allem zwei alltagssprachliche Bedeutungen zu nennen, die für Foucaults Verwendung berücksichtigt werden müssen:

> 2. (v. 1860) *technisch und umgangssprachlich*. Art und Weise, wie die Bauteile bzw. Organe eines Apparats angeordnet [disposés] sind; dann der Mechanismus selbst. *Siehe Maschine, Mechanismus*. Sicherheits-Dispositiv. Passungs-Dispositiv [d'accord]. Leitungs-Dispositiv [commande]. Spielraum-Dispositiv [manœuvre]. ›Man hofft, diese mechanischen Kreaturen mit Dispositiven ausstatten zu können, die die Funktion unserer Sinne erfüllen könnten‹ (Georges Duhamel)./ 3. *Militärisch*. Ein Ensemble von Einsatzmitteln, die entsprechend einem Plan aufgestellt [disposés] werden. *Angriffs-Dispositiv. Verteidigungs-Dispositiv*. ›Gallieni begann, sein Dispositiv zu entfalten‹ [Duhamel]. (Übersetzung J. L.; frz. Begriffe in Klammern hinzugesetzt)

Ergänzend dazu folgende Einträge im Lemma »Disposition«, bei denen es von Foucault'schen Begriffen wimmelt: »6. [In der Redewendung ›À... disposition‹ = zur Verfügung, J. L.] Fähigkeit disponieren zu können, das machen zu können, was man will (mit jemandem, mit etwas). *Siehe* Pouvoir. Zu seiner Verfügung haben. *Siehe* Besitzen, Hand (in der Hand haben, zuhanden haben) Das Geld, die Werte, über die eine Gesellschaft verfügt.« Hieraus ergibt sich als eine erste vorläufige deutsche Version die (insbesondere quasi militärische, strategische) ›Verfügungs-Macht‹ mittels eines Fächers oder einer ›Klaviatur‹ quasi instrumenteller Optionen.

Schaut man sich demgegenüber das theoretische Feld an, so stellt sich die Lage sehr viel komplexer und auch komplizierter dar. So ist es in der Medien-, speziell in der Film- und Fernsehtheorie zu einer Kontamination zwischen Foucaults und Jean-Louis Baudrys (1986, 1994) kinobezogenem Dispositiv-Begriff gekommen (Offensichtlich ersetzte Baudry unter dem Eindruck Foucaults »appareil« durch »dispositif«), woraus ein spezifisches Dispositiv-Modell entstand (vgl. Parr/Thiele 2007). Auch dieses Modell teilt jedoch die folgende Grundstruktur: Einem ›objektiven‹ instrumentellen Topik-Pol (maschineller Komplex, ›Klaviatur‹) steht ein ›subjektiver‹ Verfügungs-Pol (am prägnantesten eine militärische Strategie) gegenüber. Mit Subjekt-Pol ist dabei also die Subjektivität des ›Disponierenden‹ gemeint, d. h. des Verfügenden über das Dispositiv, des Strategen, des Mächtigen. Diese Subjektivität des Herren ist nun in den bisherigen Rekonstruktionen eigenartigerweise ausgespart zugunsten der alleinigen Subjektivität des Knechtes, konkret des Filmzuschauers im dunklen Saal, des Manipulierten, militärisch gesprochen des Soldaten. Diese Einseitigkeit erklärt sich aus dem Erbe Lacans und Althussers bei Baudry, wo die Topik des Spiegelstadiums bzw. der Subjektanrufung durch den sogenannten ›ideologischen Staatsapparat‹ sich auf die wie man sagen könnte: ›Ur-Subjektivierung‹ bezieht, wobei das Individuum Teil der Topik, sozusagen Element, bloßes ›Relay‹ der Maschine ist. Hier taucht also die Frage auf, welche Rolle demgegenüber die Subjektivität des Disponierenden, des Therapeuten, des Filmemachers, kurz des Strategen spielt. Nach Lacan und Althusser teilen die Disponierenden die ›Ur-Subjektivierung‹ mit den Disponierten – auch sie beherrschen keineswegs souverän ihre Dispositive, auch sie sind genau genommen bloße Elemente, ›Relays‹ der Dispositive. Dennoch muss die Dispositiv-Analyse sorgfältig zwischen den Verfügungs-Subjektivitäten der Disponierenden und den ›verfügten‹ Subjektivitäten der Disponierten unterscheiden. Dieser Unterschied ist für Foucaults Fassung des Begriffs wesentlich, während er in Gilles Deleuzes eigenwilliger Rekonstruktion des Begriffs ›Dispositiv‹ keine konstitutive Rolle spielt (vgl. Deleuze 1989).

Die ausführlichste Definition findet sich in dem Gespräch Foucaults mit Jacques-Alain Miller und anderen Vertretern des Teams Psychoanalyse der Uni-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_53

versität Paris-VIII (1977), das ein Resümee der analytisch-deskriptiven Verwendung in *Überwachen und Strafen* darstellt (DE III, 391–396):

> Das was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.
> Zweitens ist das, was ich im Dispositiv festhalten möchte, gerade die Natur der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann. So kann irgendein Diskurs mal als Programm einer Institution, mal im Gegenteil als ein Element erscheinen, das es erlaubt, eine Praktik zu rechtfertigen oder zu verschleiern, die selbst stumm bleibt, oder er kann auch als Sekundärinterpretation dieser Praktik funktionieren und ihr Zugang zu einem neuen Rationalitätsfeld schaffen. Kurz, zwischen diesen diskursiven oder nichtdiskursiven Elementen gibt es gleichsam ein Spiel, gibt es Positionswechsel und Veränderungen in den Funktionen, die ebenfalls sehr unterschiedlich sein können.
> Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art – sagen wir – Gebilde (formation), das zu einem historisch gegebenen Zeitpunkt vor allem die Funktion hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten. Das Dispositiv hat also eine dominante strategische Funktion (fonction stratégique dominante). Dies konnte zum Beispiel die Aufnahme einer unsteten Bevölkerungsmasse sein, die eine Gesellschaft mit einer Ökonomie von im Wesentlichen merkantilistischer Art lästig fand: Es hat damit einen strategischen Imperativ gegeben, der als Matrix für ein Dispositiv funktionierte, das nach und nach zum Dispositiv für die Kontrolle und Unterwerfung [besser die alte Übersetzung: Subjektivierung-Unterwerfung] (assujetissement) des Wahnsinns, der Geisteskrankheit und der Neurose wurde. (DE 3, 392 f.)

Auch in den weiteren Ausführungen dieses Interviews wird – erstens – immer wieder die dominant strategische, also disponierende Funktion des Dispositivs betont. Eine zweite wichtige Eigenschaft ist die Kombination mehrerer verschiedener Diskurse (die interdiskursive Funktion), eine dritte die Kombination zwischen diskursiven und praktischen, darunter auch nicht-diskursiven Elementen sowie viertens die Kombination von Elementen des Wissens mit solchen der Macht. Das topische Element liegt also in der Kombination heterogener Elemente, die im strategischen Gebrauch als ebenso viele zur Disposition stehende Optionen quasi instrumenteller Intervention erscheinen. Dabei bilden die disponierten Subjektivitäten integrierende Elemente der instrumentellen Topik, über die die Klaviatur von Optionen der disponierenden Subjekte verfügen kann. Der Unterschied zwischen den disponierenden und den disponierten Subjekten, die beide im Dispositiv funktionieren, liegt genau darin, dass die letztgenannten keinen Zugang zur ›Klaviatur‹ haben. Dieser Befund erscheint insofern paradox, als Foucault den Dispositiv-Begriff offensichtlich in einer stark ›subjektiven‹ (eben strategischen) Bedeutung verwendet, obwohl er doch ebenso offensichtlich eine sogenannt ›subjektkritische‹ Position vertritt. Es ist die Klärung des Dispositiv-Begriffs, die dieses scheinbare Paradox auflösen kann.

Wie Foucaults Ausführungen in dem Interview und auch die Verwendung in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* belegen, unterscheidet sich ein Dispositiv von einem Diskurs im Wesentlichen durch drei Modifikationen: Erstens handelt es sich um einen begrenzten Komplex (und nicht um eine kulturelle Dimension mit systemartiger Ausdehnung). Zweitens sind die diskursiven Elemente des Dispositivs interdiskursiv und transdiskursiv (mit nicht-diskursiven Elementen) kombiniert. Drittens spielt nun neben der interdiskursiven Dimension des Wissens, die man sich topisch als ›horizontal‹ vorstellen kann, die sozial stratifikatorische Dimension der Macht eine konstitutive Rolle (die als ›vertikal‹ zu verbildlichen wäre). Es handelt sich also um eine historisch relativ stabile Kopplung aus einem spezifischen interdiskursiven Integral (›horizontal‹) sowie einem spezifischen Macht-Verhältnis (›vertikal‹). Diese gleichrangige Berücksichtigung der ›vertikalen‹ Macht-Dimension ist die entscheidende Innovation der ›Genealogie‹ gegenüber der ›Archäologie‹. Dabei umfasst das interdiskursive Kombinat Wissenselemente aus operativen Spezialdiskursen, insbesondere aus natur- und humanwissenschaftlichen einschließlich der spezifischen Techniken, während das ›vertikale‹ Machtverhältnis sich längs -einer Polarität von disponierender und disponierter Subjektivität aufbaut: Justiz/Polizei-Krimineller, Arzt-Patient, Psychiater-Neurotikerin, Pädagoge-Zögling, allgemein Experte-Laie. Gleichzeitig damit expliziert Foucault im Begriff des Dispositivs also die ›vertikale‹ Dimension der Sagbarkeit als Wissensmonopol monopolistischer Sprecher (Ex-

perten) – so wie er die subjektbildende Effektivität der Diskurse betont, was ebenfalls die ›vertikale‹ Dimension einschließt: das disziplinierte oder sexualisierte Subjekt als freiwilliges Ansatzprofil spezifischer Machtwirkungen (sujet als Subjekt und Unterwerfungsobjekt gleichzeitig).

So werden beispielsweise im Sexualitäts-Dispositiv ›horizontal‹ Spezialdiskurse wie Medizin, Psychologie, Pädagogik, Hygiene und Demographie kombiniert, denen wissensmonopolisierende Intelligenzgruppen (Experten mit disponierender Subjektivität), diskursive Rituale (wie provozierte Geständnisse) und produzierte abschreckende typische Subjektivitäten (»Hysterikerinnen«, »Masturbanten«, »unfruchtbare Familien«, »Perverse« [WW, 126 f.]) entsprechen, deren Funktion in der Produktion ›normaler‹ Sexualität e contrario liegt. Dabei sind die weiteren Kopplungen in der ›vertikalen‹ Dimension nach Foucault komplex: Die herrschende Klasse (Bourgeoisie) stimuliert und finanziert das Dispositiv einschließlich der Experten mit ihrer spezifischen Macht, weil sie um ihre »Erbgesundheit«, »Potenz« im weitesten Sinne, kurz: »Normalität« fürchtet (WW, 144–147). Sie lässt sich deshalb von den disponierenden Experten mittels zum Teil harter disziplinärer Regimes disponieren, unterwirft sich zuerst selbst diesen Disziplinen, bevor sie sie mithilfe der gleichen Experten hegemonial auf die anderen Klassen auszubreiten unternimmt. Aus den Spezialdiskursen folgen Sagbarkeits- und Wissbarkeitsgrenzen mit Machteffekten: So lässt sich z. B. nicht sagen, dass Masturbation ein unschädliches, fallweise vergnügliches und höchst banales Spiel ist, das es sich zu überwachen nicht lohnt. Insgesamt produziert das Dispositiv einen interdiskursiven Wissenskomplex, der sich vom oberen Sektor der Achse der Stratifikation nach unten hegemonial ausbreitet. Allerdings zeigt Foucaults partielle Rückkehr zum marxistischen Klassendiskurs in *Der Wille zum Wissen* ein offenes Problem: Wie generiert sich die molare Monopolisierung von Macht, um mit Deleuze und Guattari zu reden, aus der molekularen und umgekehrt – wie koppeln sich dabei Monopolisierungen von Wissen und von Macht, und wie funktioniert genau Resistenz und Machtumsturz mittels der Dispositive? Zur Beantwortung dieser Fragen müssten mindestens die folgenden Aspekte berücksichtigt werden:

1. Die Kopplungstendenz synchron existierender disponierender Subjektivitäten untereinander (z. B. verschiedener Sorten von Experten untereinander) einerseits, disponierter Subjektivitäten anderseits (z. B. verschiedener Sorten von Laien untereinander). So impliziert Verfügung über Kapital eine disponierende und gleichzeitig expertokratische Subjektivität, die sich eng und wechselseitig an die entsprechende Subjektivität des Gefängnis- und des Sexualitäts-Dispositivs koppeln kann, woraus sich u. a. die Unterwerfung von ›Bourgeois‹ (etwa Bankiers und Ingenieuren), unter das Sexualitäts-Dispositiv erklären lässt. Diese Bourgeois entwickeln dabei eine disponierte Subjektivität, weil sie deren produktive Notwendigkeit für die Arbeiter aus der Praxis kennen. Die gleichen Individuen können also zuweilen in disponierender, zuweilen in disponierter Position auftauchen. Es handelt sich um zwei vom Dispositiv paratgehaltene ›Stellen‹ für beliebige Individuen. Diese Fluktuation konkreter Individuen zwischen den Subjektpositionen der Dispositive erklärt die Unmöglichkeit ›eindeutiger‹, homogen-molarer Klassen, wie sie auch von der soziologischen Rollentheorie betont wird. Sie erklärt umgekehrt aber auch die Tatsache ständiger molekular-dynamischer Klassenbildung auf einer massenhaft-statistischen Ebene durch die ›Klebrigkeit‹ analoger Positionen untereinander und die daraus folgende Monopolisierungs- und Solidarisierungstendenzen. Eine klassenbildende Dimension wäre demnach diese Art Kopplungstendenz zwischen den analogen Subjekt-›Stellen‹ in verschiedenen Dispositiven.

2. Die Tendenz der ›horizontalen‹ Differenzierung (Spezialisierung, Wissens-Teilung) zur Systematisierung produziert im Prozess der ›Ausklammerung‹ aller nichtspeziellen und aller ungewissen Elemente relativ massive Grenzen um den jeweiligen Spezialdiskurs, der damit eine Monopolisierung des Wissens durch Experten fast automatisch herbeiführt. Jede Spezialisierung im Wissen setzt also einen Schnitt, eine Zäsur, eine Grenze. Aus der relativen Durchlässigkeit bzw. Undurchlässigkeit der Wissens-Grenze folgt gegebenenfalls direkt die monopolisierende Tendenz.

3. Die gegen die Spezialisierung gegenläufige, ent- und umdifferenzierende Tendenz (also die interdiskursive Tendenz) spielt im Kopplungsprozess der beiden Achsen ebenfalls eine ganz bedeutende Rolle. Dieser Faktor wird in der Interdiskurstheorie besonders hervorgehoben (vgl. Link 1988). Dabei geht es im Kern um die folgende Frage: Welche Machteffekte ergeben sich als Konsequenz einer bestimmten Wissensselektion aus dem immensen Wissensspektrum der Spezialdiskurse durch einen bestimmten Interdiskurs? Dabei können stereotype kulturelle Kollektivsymbole als In-

dikatoren dienen (vgl. Link 1988). In diesen Kollektivsymbolen haben wir es mit einer extrem komplexitätsreduzierten, dominant subjektivierten Selektion des Wissens zu tun. Disponierende und disponierte Subjekte, z. B. Ärzte und Patienten, stimmen beispielsweise darin überein, dass Menschen Organismen und keine Maschinen sind. Auf dieser Basis wirken sie im Dispositiv zusammen und auf dieser Basis können sie sich gemeinsam von Filmen wie »Matrix« erschüttern lassen. Gerade auch die Interdiskurse sind demnach Räume begrenzter Sag- und Wissbarkeit.

4. Gerade wegen ihrer hochgradigen Komplexitätsreduktion und Subjektbezogenheit eröffnen die Interdiskurse jedoch am ehesten auch die Möglichkeit der ›Umwertung‹ (Nietzsche) und der Resistenz. Das geschieht exemplarisch durch das Spiel entgegengesetzter diskursiver Positionen: Typischerweise springt beim Umschlag der diskursiven Position symbolische Identifikation zunächst in Gegenidentifikation um und umgekehrt. Eine solche Spaltung in gegensätzliche diskursive Positionen tendiert zur Kopplung an entgegengesetzte Gruppen und Strata auf der sozialen Achse. Gleichzeitig damit stellt sie in der Regel auch die Grenzen der Wissensteilung, also der Spezialdiskurse und ihrer epochalen Blöcke, infrage, öffnet diese Grenzen für Umdifferenzierungen und Wissensproduktion ›gegen den Strich‹. Hier läge also der so oft eingeklagte Ort der Resistenz in den Foucault'schen Dispositiven: Es leuchtet ein, dass die Umwertung einer diskursiven Position auch die Umdrehung der Rollenverteilung zwischen disponierender und disponierter Subjektivität generieren kann: Dann werden im Extremfall Klienten zu Therapeuten, Arbeiter zu Ingenieuren, Laien zu Experten und ›Weiber zu Hyänen‹.

5. Damit ist schließlich aber das Paradox des Status disponierender Subjekte in Dispositiven, die als solche keine Subjekte sind, noch immer ungelöst. Foucault rekurriert dabei auf das Modell der militärischen Strategie und der Notsituation (*urgence*), die zu ad-hoc-Taktiken zwingt, wodurch der ursprüngliche strategische Plan sich ständig umorientiert. Gerade das militärische Modell ist jedoch bei aller Anerkennung der ›Friktion‹ im Sinne von Clausewitz von der Instanz einer effektiven Zentralmacht schlecht zu trennen, welche der modernen Gesellschaft nach Foucault gerade fehle und notwendig fehlen müsse. Zweierlei wäre also zu ergänzen: Einmal die generative Kraft des ›horizontalen‹, spezial- und interdiskursiven Wissens in den disponierenden Subjekten, die ihre ad-hoc-Taktiken in Notsituationen in ähnliche Richtungen lenkt. Zusätzlich dazu aber auch die Rolle weniger einer zentralen Kommandomacht als einer zentralisierenden verdatenden Instanz, die wie auf einem Bildschirm die jeweiligen spontanen Tendenzen und die jeweiligen Effekte von Interventionen in ihrem Zusammenhang transparent und in orientierender Absicht ›lesbar‹ macht. Eine solche Instanz liegt insbesondere in Gestalt des modernen Normalismus (s. auch Kap. 54) vor. Dieses Dispositiv-Netz bildet seit dem frühen 19. Jh. eine entscheidend wichtige nicht-subjektive Orientierungs-, Kontroll-, Koordinierungs- und Regulierungs-Instanz zunächst für die disponierenden Subjekte, wodurch sie fähig werden, ›spontan‹ in miteinander kompatible ›Richtungen‹ zu disponieren – und sodann auch für die disponierten Subjekte, die von den disponierenden in eben diese ›Richtungen‹ disponiert werden und im Falle gelingender Disposition ›willig‹ und produktiv in diese ›Richtungen‹ mitwirken.

Literatur

Baudry, Jean-Louis: Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus. In: Philip Rosen (Hg.): *Narrative, Apparatus, Ideology. A Film Theory Reader.* New York 1986, 286–298.

Baudry, Jean-Louis: Das Dispositiv: Metapsychologische Betrachtungen des Realitätseindrucks. In: *Psyche* 48 (Nov. 1994), 1047–1074 (frz. 1975).

Deleuze, Gilles: Qu'est-ce qu'un dispositif? In: *Michel Foucault philosophe. Recontre internationale Paris 9–11 janvier 1988*. Paris 1989, 185–195.

Foucault, Michel: *The History of Sexuality.* Bd. 1: *An Introduction*. New York 1980.

Link, Jürgen: Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1988, 284–307.

Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum ›Dreieck‹ Foucault – Bourdieu – Luhmann. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007, 219–238.

Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Foucault in den Medienwissenschaften. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007, 83–112.

Robert, Paul: *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris 1987, 553.

Jürgen Link

54 Disziplinartechnologien/Normalität/Normalisierung

Der Test auf die Kombination einer Kategorie mit ›Gesellschaft‹ (nach dem Muster ›Wissens-Gesellschaft‹) dürfte zu den besten Indikatoren für die Relevanz dieser Kategorie innerhalb einer Gesellschaftstheorie gehören. In der Rezeption Foucaults dominiert dabei zweifellos die Kombination ›Disziplinar-Gesellschaft‹. Im *Post-Skriptum über die Kontroll-Gesellschaften* hat Gilles Deleuze Foucaults Theorie als eine solche der ›Disziplinar-Gesellschaften‹ historisch auf die Zeit vom 18. bis zum Beginn des 20. Jh.s begrenzt, während er danach den Aufstieg der ›Kontroll-Gesellschaften‹ postuliert. Als ›Analogie-Modell‹ (Modellsymbol) für die ›Disziplinar-Gesellschaften‹ im Sinne Foucaults bezeichnet er das Gefängnis (Deleuze 1990, 240). Als zweitwichtigste synthetische Kombination erweist sich in der Foucault-Rezeption die ›Normalisierungs-Gesellschaft‹ (exemplarisch etwa Sohn 1999) – woraus sich die Frage ergibt, ob bzw. inwieweit dieser Gesellschaftstyp mit der ›Disziplinar-Gesellschaft‹ verwandt bzw. mit ihr sogar teilidentisch gesehen werden könnte. Die Beantwortung dieser Frage muss mit einer linguistischen Vorklärung beginnen: Der französische Begriff *normalisation* meint im vorherrschenden alltäglichen Sprachgebrauch dominant die (industrielle) ›Normung‹ bzw. ›Standardisierung‹ (engl. *standardization*). Der deutschen Institution DIN und der internationalen ISO entspricht die französische AFNor (Association Française de Normalisation). Die deutsche Übersetzung mit ›Normalisierung‹ ist also in vielen Kontexten prekär, da sie den semantischen Kern von ›Standard‹ in Richtung (allgemein kulturelle) ›Normalität‹ verschiebt; symptomatisch ist Walter Seitters Übersetzung von »normalise« durch »wirkt normend, normierend, normalisierend« an einer Schlüsselstelle von *Überwachen und Strafen* (236). Je stärker man in »normalisation« also die industrielle Normung (Standardisierung) betont sieht, um so mehr erweist sich die ›Normalisierungs-Gesellschaft‹ als ›Normungs-Gesellschaft‹ und um so enger verwandt erscheint sie mit der ›Disziplinar-Gesellschaft‹.

Für das Postulat einer ›Disziplinar‹- bzw. einer ›Normalisierungs-Gesellschaft‹ bei Foucault kann sich die Rezeption in erster Linie auf *Überwachen und Strafen* berufen. Das spezielle Modell des (modernen) Gefängnisses im Sinne des Idealtyps Panoptikum subsumiert dort die flächendeckenden Disziplinaranstalten (Institutionen) Schule und Fabrik. Die Synonyme von »normalisation« sind Herstellung »gelehriger Körper« (*corps dociles* [ÜS, frz. 137–141, dt. 173–181]) und »Dressur« (*dressement, dressage* [ÜS, frz. 172–196; dt. exemplarisch 232]). Dabei spielt die Fabrikdisziplin eine wesentliche Rolle, und insofern ließe sich eine wichtige Dimension von »normalisation« auch als Herstellung maschinen-kompatibler Körper, ›Maschinisierung des Körpers‹ fassen. Dazu gehört die standardisierte Einordnung der Körper in genormte Zeiten und Räume (mit dem Kloster als ›Vorläufer‹ der Fabrik). Diese Dimension entspricht dem semantischen Kern ›Normung‹ in »normalisation«, bei der es in exemplarischer Weise um die massenhafte Austauschbarkeit von Ersatzteilen geht. Wenn sich im Schlusskapitel von *Überwachen und Strafen* dann bereits die These einer neben das »Gesetz« tretenden epochal neuen Fundamental-Kategorie ankündigt, die als »Norm« (*norme*) bezeichnet wird, so stellt sich damit implizit das Problem einer theoretisch konzisen Integration zwischen (industrieller) ›Normung‹, (sozialer) ›Normierung‹ (im Sinne von ›Dressur‹) und (allgemein kultureller) ›Normalisierung‹ (im Sinne der Produktion von Normalitäten, Normal-Machung). Diese Problematik rückt in *Der Wille zum Wissen* explizit ins Zentrum.

Bevor die Klärung des Foucault'schen ›Norm‹-Begriffs – und damit auch die seines Begriffs der »normalisation« zwischen Normung und Produktion von Normalität – systematisch weitergeführt werden kann, muss zunächst eine wichtige wissenschaftsgeschichtliche Dimension erwähnt werden, und zwar Foucaults Stellung zur Normalitätstheorie von Georges Canguilhem. Es ist Canguilhem gewesen, der in seinem Gutachten über Foucaults Thèse (publiziert als *Wahnsinn und Gesellschaft*) geschrieben hatte: »Ich weiß nicht, ob Herr Foucault bei der Abfassung seiner Thèse die geringste Absicht oder auch nur das geringste Bewußtsein hatte, einen Beitrag zu einer, wie man heute sagen könnte, ›Sozialpsychologie des Anormalen‹ zu leisten. Es scheint mir allerdings, daß er einen solchen Beitrag geleistet hat« (Übers. J. L. nach dem frz. Orig. in Éribon 1991, Anhang 2, 361). Im Unterschied zu Foucaults Sprachgebrauch in *Überwachen und Strafen* dominieren bei Canguilhem (1974) die Kategorien »des Normalen« (*le normal*) und der »Normalität«. Interdiskursanalytisch erklärt sich das aus dem medizinischen Objekt-Diskurs, dem die erste Fassung der Thèse Canguilhems von 1943 gewidmet war. Darin hatte Canguilhem zwei Ziele in untrennbarer Weise kombiniert: Zum einen eine Diskursgeschichte der Kategorie des »Normalen« und seiner »pathologischen« Ge-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_54

gensätze in Medizin und Biologie – zum anderen die Widerlegung der entsprechenden dominanten Paradigmen zwischen Broussais und dem 20. Jh. zugunsten eines an Kurt Goldstein (1878–1965, Neurologe) orientierten Konzepts streng individuell-persönlicher »Normalität«. Dabei spielte das »Prinzip von Broussais« eine Schlüsselrolle: Nach diesem »Prinzip« stand Krankheit zu Gesundheit nicht in einem Verhältnis diskontinuierlicher »Wesens«-Dualität, sondern wurde durch Überschreitung eines grundsätzlich reversiblen Grenzwerts auf einem funktionalen Kontinuum (etwa von »Reizung«; später z. B. von Blutwerten) hervorgerufen. Therapie musste dann darauf abzielen, die Werte wieder in den »Normalbereich« zurückzuführen. Bei seiner Widerlegung dieses Konzepts bedient sich auch Canguilhem biologischer, also ahistorischer Argumente. Als er in späteren Zusätzen exemplarisch-gesellschaftliche »Normalisierungen« wie die technisch-industrielle Normung in seine Theorie einbezog, integrierte er die verschiedenen »Normalitäten« philosophisch dennoch unter dem Konzept einer »normativité biologique« (155: »biologische Normativität«), im Sinne von »biologischer Normsetzungskraft« (und nicht, wie Foucault, unter einem »historischen Apriori« der okzidentalen Moderne).

An der einzigen Stelle von *Wahnsinn und Gesellschaft*, an der Foucault explizit die Canguilhem'sche Kategorie »des Normalen« reflektiert, scheint er seinem Gutachter in der entscheidenden Frage der Historizität dieser Kategorie gezielt zu widersprechen. Es handelt sich um den Schluss des Kapitels »Erfahrungen mit dem Wahnsinn«. In diesem Kapitel hatte Foucault die eigenartige Dichotomie während der Aufklärung (*âge classique*) zwischen dem juristischen Diskurs (Aberkennung der Verantwortlichkeit) und einem »sozialen«, polizeilichen Diskurs rekonstruiert, der auf Internierung jeder Spielart von »Unvernunft« (*déraison*) zielte. Die Psychiatrie des 19. Jh.s, heißt es dazu abschließend, habe diese Spaltung integriert – und zwar unter der Kategorie »des Normalen«:

> Die Psychopathologie des neunzehnten Jahrhunderts und vielleicht auch noch unsere glaubt, in Beziehung zu einem *homo natura* zu stehen und an ihm ihr Maß zu finden oder es mit einem normalen Menschen zu tun zu haben, der vor jeder Erfahrung mit dem Wahnsinn [frz. maladie = Krankheit] gegeben ist.
> Tatsächlich ist dieser normale Mensch eine Schöpfung, und wenn man ihn einordnen muß, dann kann das nicht in einem natürlichen Raum geschehen, sondern in einem System, das den *socius* mit der juristischen Person identifiziert. Folglich wird der Irre nicht als solcher erkannt, weil eine gewisse Krankheit ihn in Richtung der Randzonen der Normalen abgesetzt hat [frz.: l'a décalé vers les marges de la normale; also: ihn abgedrängt hat in die Randzonen des durchschnittlichen Normalbereichs, J. L.], sondern weil unsere Kultur ihn an den Schnittpunkt zwischen sozialem Dekret der Internierung und juristischer Erkenntnis eingeordnet hat, die die Fähigkeit der juristischen Personen unterscheidet. Die ›positive‹ Wissenschaft der Geisteskrankheiten und jene humanitären Gefühle, die den Irren auf den Rang eines menschlichen Wesens erhoben haben, sind nur möglich gewesen, als diese Synthese einmal fest etabliert war. Sie bildet in gewissem Maße das konkrete Apriori unserer ganzen Psychopathologie mit wissenschaftlichem Anspruch. (WG, 126)

Sehr deutlich (und im Gegensatz zu Canguilhem) erklärt Foucault »das Normale« (*le normal*) und die Vorstellung eines »Normalbereichs« (*la normale*) hier als eine moderne Emergenz des 19. Jh.s, die das diskursive Ereignis eines neuen historischen Aprioris voraussetzt. Darin ist impliziert, dass die »Unvernunft« (*déraison*) noch nicht eine »Anormalität« unter anderem Begriff, sondern ein ganz anderer sozialer Gegenstand gewesen sei. In *Die Ordnung des Diskurses* wird diese Historisierung des Canguilhem'schen Diskurs-Komplexes des »Normalen« unter dem Synthesebegriff »Norm« systematisch in den Kontext der »Humanwissenschaften« allgemein und ihrer Historisierung eingeordnet (OD, 428–434) – der implizite Bezug auf Canguilhem erklärt die biologische Tönung von »Norm« ebenso wie das Postulat einer »Kontinuität« (OD, 430) in der »Norm«, eben der des »normalen Spektrums« und des fließenden Übergangs zur »Anormalität«.

Die Emergenz des Diskurskomplexes »norme/normalisation/normalité« mit den entsprechenden praktischen Dispositiven seit dem 18. Jh. bildet seit *Überwachen und Strafen* dann eines der Zentren von Foucaults empirischen Forschungen und theoretischen Überlegungen. Im Schlusskapitel von *Der Wille zum Wissen* hat er eine erste Synthese vorgeschlagen, indem er die Emergenz der ›Norm‹ als eine Dimension der umfassenderen Emergenz der »Bio-Macht« einordnete und die ›Norm‹ in Opposition zum älteren ›Gesetz‹ stellt:

> Eine andere Folge dieser Entwicklung der Bio-Macht ist die wachsende Bedeutung, die das Funktionieren der Norm auf Kosten des juridischen Systems des Gesetzes gewinnt. Das Gesetz kann nicht unbewaffnet sein und

> seine hervorragendste Waffe ist der Tod. [...] Eine Macht aber, die das Leben zu sichern hat, bedarf fortlaufender, regulierender und korrigierender Mechanismen. [...] Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen, als sich in einem Ausbruch manifestieren [sic]. Statt die Grenzlinie zu ziehen, die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns scheidet, richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet. Ich will damit nicht sagen, daß sich das Gesetz auflöst oder daß die Institutionen der Justiz verschwinden, sondern daß das Gesetz immer mehr als Norm funktioniert, und die Justiz sich immer mehr in ein Kontinuum von Apparaten (Gesundheits-, Verwaltungsapparate), die hauptsächlich regulierend wirken, integriert. Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie. (WW, 171 f.)

Diese, auch in der Rezeption immer wieder als zentral verstandene These, in der auch bei Foucault selbst der Begriff »Normalisierungsgesellschaft« fällt, impliziert eine begriffliche Paradoxie, die zunächst kommentiert werden muss: Da der übliche juridische Sprachgebrauch, und das seit Jahrhunderten und international, den Begriff der ›Norm‹ (im Rahmen seiner ›Normativität‹) gerade für sich selbst reklamiert, muss bei Foucault mit ›Norm‹ nicht nur etwas anderes, sondern sogar ein Gegensatz zur juristischen ›Norm‹ gemeint sein (auch das wiederum abweichend von Canguilhem). Es liegt nahe, als diesen Gegensatz die ›Normalität‹ als eine Einheit aller ›regulierenden‹ Diskurskomplexe und Dispositive zu vermuten. Wie sich innerhalb dieser epochal gefassten »normalisation« jedoch die Normung zur Herstellung kultureller Normalitäten verhält, das ist damit noch nicht beantwortet. Insbesondere fehlt das Definiens ›Verdatung‹ und ›Statistik‹ als historisches Apriori von »Normalismus« in einem prägnanten Sinne (Link 2006), wenn auch die Vorstellung einer ›Anordnung der Subjekte um die Norm herum‹ durchaus an statistische Dispositive massenhafter Datenerhebung und anschließend daran dann an die Kalküle von Massenverteilungen, Durchschnitten, Grenzwerten und Normalspektren sowie ggf. Normalisierungen in der Bedeutung von Um-Verteilungen anschließbar ist.

Auch die These von ›Norm‹ vs. ›Gesetz‹ und das Theorem der »Bio-Macht« widersprechen in einem entscheidenden Aspekt Canguilhem: Das Biologische ist keine Instanz einer letzten Ver-Sicherung jenseits und vor Gesellschaft und Geschichte; alleinige Herrin der *normativité de la vie* ist längst nicht mehr ›die Evolution‹ – sie muss diese Macht in wachsendem Maße mit gesellschaftlichen Mächten teilen. Die Gesamtheit und den kulturellen Typ solcher »regulierenden« Mächte, von denen die »normalisation« nur eine, in Richtung Normung und Normierung/Disziplinierung tendierende Dimension darstellt, hat Foucault später auf den Begriff der »Gouvernementalität« gebracht, in dem vor allem die im deutschen Lehnwort »Gouvernante« präsente semantische Dimension einer Subjektivierung durch u. U. auch ›lockere‹ Formen der Leitung dominant ist.

Foucaults Vorlesung *Die Anormalen* am Collège de France im Winter 1974/75 hatte sich parallel zur Arbeit an *Der Wille zum Wissen* mit der frühen Diskursgeschichte der Opposition »normal/anormal« innerhalb von Diskursen um die »Seele« beschäftigt. Dabei ist die Figur des »Monstrums«, einschließlich des sexuellen »Teufelswerks« in nachtridentinischer Perspektive, zur vornormalistischen Teratologie zu zählen, die im 19. Jh. allerdings symbolisch auf spätere »Anormale« projiziert wurde und deren »Gefährlichkeit« suggerierte. Dabei zeichnet Foucault am Beispiel der Masturbation die Neu-Konfigurierung der Monsterproblematik in Form von Risiken der »Anormalität« in der Psychiatrie des 19. Jh.s nach. Er betont insbesondere die Personalisierung des Risikos in Form der diskursiven Produktion »gefährlicher, da anormaler Individuen« durch die Psychiatrie. Eine explizite Integration dieses empirischen Materials in ein allgemeines Konzept wie ›Normalisierungsgesellschaft‹ erfolgt in der Vorlesung nicht.

Der Gegenstand ›Sexualität‹ musste, wie *Der Wille zum Wissen* zeigt, Foucaults Blick sehr viel stärker als die Disziplinaranstalten auf die Subjektivierung, und damit auch auf die subjektivierenden Dimensionen von »normalisation« lenken. Die vier historischen Paradigmen aus dem 19. Jh. – Hysterisierung des weiblichen Körpers, Pädagogisierung des kindlichen Sexes, Sozialisierung des Zeugungsverhaltens und Psychiatrisierung der perversen Lust – werden zunächst ebenfalls unter der Perspektive einer »normalisation« im Sinne von Disziplinierung und Dressur behandelt – in gewissem Gegensatz dazu steht jedoch die Zurückweisung der ›Repressions-Hypothese‹ und die Betonung der stimulierenden Wirkung dieser Dispositive. Dabei betont Foucault sozusagen die vom 19. Jh. geleistete ›Vorarbeit‹ für die sexuelle Revolution seit der Mitte des 20., bei der er aber erstaunlicherweise eine Diskontinuität gegenüber der disziplinierenden »normalisation« zu leugnen scheint:

> Weder in dem von der Medizin versprochenen Ideal einer gesunden Sexualität, noch in der humanistischen Träumerei von einer vollkommenen, allseits entfalteten Sexualität und erst recht nicht in den Gesängen vom Orgasmus und den guten Gefühlen der Bioenergetik braucht man nach den wichtigsten Elementen einer Kunst der Erotik zu suchen, die an unser Wissen von der Sexualität geknüpft ist (handelt es sich dabei doch nur um ihren normalisierenden Gebrauch). (WW, 91)

Zweifellos geht es bei dieser »normalisation« der sexuellen Revolution um etwas anderes als um normende und normierende Dressur. Es geht um das, was man normalismustheoretisch als »flexible Normalisierung« bezeichnen kann und was von einer »protonormalistischen« Abrichtung denn doch deutlich unterschieden werden sollte (Link 2006; Link 1998). Diese Diskontinuität geht genau parallel mit der Verschiebung des semantischen Kerns in »normalisation« von Normung zu Produktion allgemein kulturellen, gerade auch subjektiver Normalitäten mit Streubreite. Bei Foucault sind es in erster Linie neue Begriffe wie Gouvernementalität oder Selbstsorge, mit denen er die entsprechenden flexibel-normalistischen Phänomene direkt oder indirekt-konnotativ berührt.

Gegen Deleuze wäre zu sagen, dass der Begriff einer »Kontroll-Gesellschaft« wenig geeignet erscheint, diesen Wechsel der normalistischen diskursiven Strategie von der Kompression und Fixierung des Normalspektrums zu seiner maximalen Expansion und Flexibilisierung zu bezeichnen. ›Kontrolle‹ ist ein Leitmotiv von *Überwachen und Strafen* und wird dort stringent als integrale Funktion der Disziplinar-Dispositive gekennzeichnet (vgl. exemplarisch das Kapitel »Die Kontrolle der Aktivität« (Übersetzung J. L.; vgl. ÜS 191–201) – man könnte das Modell des Panoptikums geradezu auf den Begriff der (gleichzeitig äußeren und inneren) »Kontrolle« bringen. Normalismustheoretisch gefasst, bildet die Kontrollfunktion einen integralen Aspekt von Verdatung und statistischer Transparenz – sie kartographiert sozusagen vorgängig die Massen, die es zu normalisieren gilt, wobei sie dann in concreto sehr verschiedene Strategien solcher Normalisierung zulässt.

Literatur

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln u. a. 1998.

Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische*. München 1974 (frz. 1966).

Deleuze, Gilles: Postscriptum zur Kontrollgesellschaft. In: Ders.: *Unterhandlungen. 1972–1990*. Frankfurt a. M. 1993, 254 (frz. 1990).

Éribon, Didier: *Michel Foucault*. Paris 1991.

Link, Jürgen: Von der ›Macht der Norm‹ zum ›flexiblen Normalismus‹: Überlegungen nach Foucault. In: Joseph Jurt (Hg.): *Zeitgenössische französische Denker: Eine Bilanz*. Freiburg i. Br. 1998, 251–268.

Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird* [1996]. Göttingen ^{3}2006.

Ritter, Henning: Normal/Normalität. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel 1984, 920–928.

Sohn, Werner: Bio-Macht und Normalisierungsgesellschaft – Versuch einer Annäherung. In: Ders./Herbert Mehrtens (Hg.): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen/Wiesbaden 1999, 9–29.

Waldschmidt, Anne: Normalität. In: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2004, 183–197.

Jürgen Link

55 Episteme

›Episteme‹ bezeichnet philosophiegeschichtlich das universal gültige, wissenschaftliche und vernünftige Wissen, das keinem historischen Wandel unterliegt und der ›doxa‹ gegenüber gestellt wird, unter der bloße Meinungen, Glaubensauffassungen und ›Vorurteile‹ zusammengefasst werden, die nur begrenzt gültig und historisch veränderlich sind. Die Problematik der Episteme bei Foucault schließt durchaus gelegentlich an diese philosophische Unterscheidung an, bezieht aber ihre spezifische Bedeutung aus seiner Auseinandersetzung mit der französischen Tradition der Wissenschaftsgeschichte, wie sie insbesondere mit dem Werk Gaston Bachelards und der von ihm vertretenen ›Epistemologie‹ verbunden ist.

Das bleibende Verdienst der Epistemologie Bachelards besteht in der Einsicht, dass keine wissenschaftliche Erkenntnis »bei Null« beginnt: »Man erkennt gegen ein früheres Wissen, indem man schlecht gegründete Erkenntnisse zerstört und das überwindet, was im Geiste selbst sich der Vergeistigung widersetzt« (Bachelard 1987, 46). Es ist daher unmöglich für das erkennende Subjekt, »mit einem Schlage reinen Tisch mit dem überkommenen Wissen zu machen«, sich also im Modus einer brüsken Veränderung oder Konversion ein für alle Mal von der doxa zu trennen. Obwohl sich auf die Meinung nichts gründen lässt und sie zu zerstören ist, weiß Bachelard, dass der Prozess dieser Zerstörung ein unabschließbarer ist und dass zu keinem Zeitpunkt die wissenschaftlich bewiesene Erkenntnis außerhalb der Spannung zu einem vor- oder außerwissenschaftlichen Wissen zu existieren vermag, das sie niemals völlig abstreifen kann. Das Gegenstandsfeld der wissenschaftlichen Erkenntnis ist immer schon von Vorstellungen, Auffassungen und Phantasien besetzt, die einen unbefangenen Blick auf die Dinge unmöglich machen. Der Wissenschaftler hat es, noch bevor er seinen Gegenstand erkennt, mit der Beseitigung von »Erkenntnishindernissen« (obstacles épistemologiques) zu tun, »Konter-Gedanken« (Bachelard 1987, 51), die nicht wie ein Nebel über einer Landschaft durch das Aufkommen eines frischen Windes abziehen, sondern nur durch Akte einer permanenten Mobilisierung der wissenschaftlichen Arbeit überschritten werden können. Bachelard billigt diesen Hindernissen sogar den Status von Widerständen zu, wie sie die Psychoanalyse definiert. Folgerichtig versteht er die Arbeit des Wissenschaftshistorikers als die einer »Psychoanalyse der wissenschaftlichen Erkenntnis«, der es um die im Unbewussten verankerten Vorstellungskomplexe (Analogien, Bilder, Metaphern, Symbole) geht und die der philosophischen Auffassung entgegentritt, dass die Erkenntnis etwas mit der Geburt Erworbenes ist und der Geist mit dem ersten Erwachen schon volles Licht und Klarheit besitze.

Foucault übernimmt von Bachelard die Zurückweisung jeder philosophischen Erkenntnistheorie, die das wissenschaftliche Wissen auf transzendentale, im erkennenden Subjekt verankerte Möglichkeitsbedingungen bezieht (vgl. auch Vl 1970/71, 46 f.). Das erkennende Subjekt bezeichnet eine Funktion im Raum des wissenschaftlichen Wissens, es steht ihm nicht als eine unabhängige Größe gegenüber. Aber Foucaults ›Archäologie‹ des Wissens, die sich insgesamt als eine großangelegte Erwiderung auf die Bachelard'sche ›Epistemologie‹ des Wissens lesen lässt, gründet sich doch auch nicht auf eine »Philosophie des Nein«, wie sie Bachelard vertritt (Bachelard 1980). Foucault widerspricht dem platonischen Erbe der Konzeption Bachelards, das in der ausschließlich *negativen* Bestimmung des vorwissenschaftlichen Wissens besteht und das einen bestimmten Gegenstandsbereich bereits in Beschlag genommen hat, bevor ihn der Wissenschaftler erschließt. Foucault verwendet daher nicht zufällig den Begriff der ›Positivität‹, um den Status und die Wirksamkeit der diskursiven Formationen zu kennzeichnen, die bestimmte Disziplinen oder Wissenschaften nicht etwa verhindern, sondern ermöglichen. Er verwirft die Bachelard'sche »Dialektik von *epistemologischen Hindernissen* und *epistemologischen Akten*« (Bachelard 1993, 220), weil auch das wissenschaftliche Wissen auf die fortgesetzte ›Unterstützung‹ einer es umgreifenden diskursiven Praxis angewiesen ist, die über seine Kulturbedeutsamkeit entscheidet. Weder antizipieren die diskursiven Formationen zukünftige Wissenschaften (sie müssen nicht zwangsläufig ein wissenschaftliches Wissen erzeugen) noch lassen die Wissenschaften das Feld einer diskursiven Formation, auf dem sie in Erscheinung treten, jemals hinter sich. Wenn das Wissen über den Wahnsinn zu Beginn des 19. Jh.s ein wissenschaftliches Statut annimmt, dann geht die entstehende Psychiatrie weder aus einem kontinuierlichen Rationalisierungsprozess medizinischen Wissens hervor noch auch verdankt sie ihre Existenz einer wissenschaftlichen Revolution der bisherigen Vorstellungen über die ›Krankheiten des Kopfes‹. So bleibt der Einsatz von Medientechniken zur Dokumentation hysterischer Dispositionen auch unter den Bedingungen einer ›modernen‹ »photographischen Klinik«, wie das Beispiel Charcots belegt, an fundamentale Phantasmen und Legenden gebunden,

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_55

denen wissenschaftliche Evidenz verliehen werden soll (Didi-Huberman 1997). Eine neue Medientechnik und ein neuer Typ visueller Anordnungen dienen dazu, ein längst zerfallenes und diskreditiertes nosologisches Konzept unter geschickter Ausnutzung der Bilderbegeisterung mit neuem Leben zu erfüllen. Überall in Europa, so Didi-Huberman, hatte man damit begonnen, »die Verrückten ein wenig posieren zu lassen und dabei wurden immer bessere Porträts von ihnen angefertigt« (ebd., 54). Didi-Hubermans Studie zur »photographsichen Klinik« Charcots bestätigt im großen Stil die Einsicht Foucaults, dass sich der psychiatrische Diskurs im 19. Jh. »keineswegs nur durch bevorzugte Objekte« charakterisiert, »sondern durch die Art, seine – übrigens breitgestreuten – Gegenstände zu gestalten« (AW, 67). Die technische Rationalisierung des Wissenserwerbs operiert weiterhin unter diskursiven Vorgaben, die die Bildgestaltung an die Maschinerie einer ›Legende‹ bindet, über deren Umsetzung ins Bild der Arzt als »Regisseur der Sympotme« wacht (Didi-Huberman 1997, 33).

Die Veränderung in der Systematik der Begriffe, der Analysen und der Beweise setzt grundsätzlich veränderte Beziehungen dieses Wissens zu den Orten und Techniken seiner Hervorbringung sowie zu den institutionellen Kontexten voraus, in denen es Anwendung findet. Neben den »institutionellen *Plätzen*« (AW, 76), die einem Subjekt wissenschaftliche Autorität verleihen, ist sich Foucault bereits der bedeutsamen Rolle der Infrastrukturen bewusst, die die neuere Wissenschafts- und Laborforschung ins Zentrum ihres Interesses gestellt hat. Rheinberger und Latour haben zudem im expliziten Anschluss an Foucault dessen Betonung der Produktivität von epistemischem *paperwork* sowie von Notierungs- und Medientechniken für den Wissenschaftsprozess bestätigt: Die »Anwendung neuer Systeme des Registrierens, des Notierens, des Beschreibens, des Klassifizierens und des Aufnehmens in numerische Folgen und in Statistiken« (AW, 79) diskutiert die neuere Wissenschaftsforschung unter dem Stichwort der »Inskriptionen« (Latour 2006, 285 f.). Sie verstärkt damit noch die zentrale Dimension des Diskurses, die Foucault als die »Formation der Gegenstände« (AW, 61–74) bezeichnet hatte: Die wissenschaftliche Referenz ist nicht das, worauf ich mit dem Finger zeige, sondern etwas, das ›herbeigeschafft‹ und ›hervorgebracht‹ wird durch Verfahren der Affordanz, der ›Zurechtmachung‹ des Gegenstandes. Das Epistemische wird zu einer Eigenschaft der Dinge, die durch bestimmte Einwirkungen (z. B. Reinigungen) eine Qualität gewinnen, die so in der ›Natur‹ gar nicht vorkommt: »Das Wachs des Physikers kommt nicht aus dem Bienenhaus.« (Rheinberger 2005, 19) Die Formation der Gegenstände im Sinne des *tracing* (z. B. durch Techniken der Präparierung oder Stabilisierung dessen, was von sich aus zu flüchtig wäre, um als Gegenstand zu dienen) eröffnet allererst den Raum für das systematische Experimentieren. Von daher nimmt es auch nicht Wunder, dass Rheinberger die Produktionen in den »›hyperrealen‹ Räumen des modernen Labors« mit den Produktionen des Ateliers vergleicht (ebd., 24).

Das neue wissenschaftliche Wissen kann nur operativ werden, wenn sein gesamter diskursiver und visueller Artikulationsraum sich neu ausrichtet. Die diskursive Praxis manifestiert sich nicht nur »in einer Disziplin mit wissenschaftlichem Statut und Anspruch; man findet sie ebenso in juridischen Texten, in literarischen Ausdrücken, in philosophischen Betrachtungen, bei politischen Entscheidungen, in täglichen Redensarten, in Meinungen angewandt« (AW, 254 f.), also in jenem komplexen und unübersichtlichen kulturellen Feld, das der Epistemologe verdächtigt, die Emergenz des wissenschaftlichen Wissens zu behindern. Die Positivitäten im Sinne Foucault charakterisieren keine Erkenntnisformen – und ebenso wenig stellen sie Erkenntnishindernisse dar. Die Archäologie fragt im Unterschied zur Epistemologie danach, »was gesagt werden mußte oder muß, damit es einen Diskurs geben kann, der nötigenfalls experimentellen oder formalen Kriterien der Wissenschaftlichkeit genügt« (AW, 259). Die Diskursanalyse privilegiert anders als die Epistemologie nicht die Wissenschaft zu Lasten des Wissens (*savoir*): »Das Wissen ist nicht die epistemologische Baustelle, die in der sie vollendenden Wissenschaft verschwände. Die Wissenschaft (oder was sich als solche ausgibt) lokalisiert sich in einem Feld des Wissens und spielt darin eine Rolle« (AW, 262).

Foucault geht in seinem Widerspruch zu Bachelard sogar noch einen Schritt weiter, wenn er darauf beharrt, dass auch die konstituierte, ›strenge‹ Wissenschaft eine permanente Beziehung zu dem, was man die ›Ideologie‹ nennen kann, also zum bloß vorwissenschaftlichen Meinen, Glauben und Sagen unterhält. Das ideologische Funktionieren einer Wissenschaft, wie formal und streng auch immer sie auftreten mag, zu beschreiben, heißt, sie in die sie ermöglichende diskursive Formation einzustellen, also danach zu fragen, wie sie zu ihren Gegenständen, ihren Begriffen und Äußerungstypen gekommen ist und welche strategischen Verknüpfungen sie mit bestimmten Institu-

tionen, die das Wissen anwendbar machen, unterhält. Das Verhältnis von Wissenschaft und Wissen, Epistemologie und Archäologie bei Foucault lässt sich aber nicht, wie etwa Davidson in der Nachfolge bestimmter Kuhn'scher Oppositionen nahelegt, auf die Unterscheidung von ›internen‹ und ›externen‹ Faktoren der Wissenschaftsgeschichte abbilden (Davidson 2003, 199 f.), weil Foucault »eine klare Definition von Wissenschaft bewußt suspendiert« (Schneider 2003, 221), also jede Möglichkeit einer strengen Wissenschaft zugunsten einer Analyse ihrer Funktionen und Effekte, die sich nicht von ihrer ›eidetischen Struktur‹ bzw. theoretischen Kohärenz trennen lassen, bestreitet. Für Foucault ist nicht nur die sich konstituierende, sondern auch die konstituierte Wissenschaft notwendig ›unrein‹. Daher ist es auch keineswegs zwingend, Foucaults ›Wende‹ zur Machttheorie als Ergebnis bestimmter Aporien seiner Archäologie zu verstehen. Die institutionellen Rahmungen des Wissens, die Räume und Orte, an die es notwendig gebunden ist, sowie die technisch-apparativen Bedingungen seiner Erzeugung sind von vornherein integraler Bestandteil seiner unorthodoxen Form der Wissensgeschichtsschreibung, weshalb auch Davidson für die frühe *Geschichte des Wahnsinns* und die *Geburt der Klinik* feststellen muss, dass sie »nicht nur archäologisch, sondern auch genealogisch *avant la lettre*« verfahren (Davidson 2003, 207).

Foucault macht auch im Rahmen der Archäologie weiterhin einen bestimmten Gebrauch von der Epistemologie. An die Stelle des Dualismus von ›episteme‹ und ›doxa‹ platziert er eine Serie von wissenschaftsgeschichtlichen »Schwellen«, von denen eine, nämlich die »Schwelle der Epistemologisierung« (AW, 266), zwischen der Schwelle der Positivität (die die Vereinzelung einer diskursiven Praxis markiert) und den Schwellen der Wissenschaftlichkeit und der Formalisierung liegt. Die Schwelle der Epistemologisierung markiert den Punkt, an dem ein bestimmtes Aussagengebiet innerhalb einer diskursiven Praxis »eine beherrschende Funktion (als Modell, als Kritik, als Verifikation) im Hinblick auf das Wissen ausübt« (AW, 266). Im Rahmen einer archäologischen Wissenschaftsgeschichte kommt der Schwelle der Epistemologisierung kein privilegierter Stellenwert zu. Sie nimmt nicht wie bei Bachelard die »konstituierte Wissenschaft zur Norm«, um danach zu fragen, was alles aus einem bestimmen Korpus des Wissens ausgeschieden werden musste, damit es sich als Wissenschaft etablieren konnte. Die Archäologie will zwar ebenso wenig wie die Epistemologie die Wissenschaften »auf den Boden der gelebten Erfahrung zurückführen« (AW, 272); anders als die Epistemologie bezieht sie jedoch die diskursiven Praktiken als ›Generatoren‹ des wissenschaftlichen Wissens in ihre Bestimmung dessen ein, was die Episteme ist: Unter Episteme versteht Foucault die Gesamtheit der Beziehungen innerhalb einer diskursiven Formation, die dem wissenschaftlichen Wissen *Raum geben*. Die Episteme ist daher »keine Form von Erkenntnis und kein Typ von Rationalität« (AW, 273), die die verschiedensten Wissenschaften durchzieht und ihnen ihr Gesetz gibt. Sie ist auch nicht, wie in der Wissenschaftsgeschichte Canguilhems, auf der Ebene der internen Normen und Regeln einer Wissenschaft lokalisiert. Die Episteme erlaubt es vielmehr, den Binnenraum der Wissenschaften auf die Gesamtheit der ihm äußerlichen Elemente und Figuren zu beziehen, ohne deren Mitwirkung weder ihre Formierung noch ihr Funktionieren erklärbar ist, wobei die Rede von den Möglichkeitsbedingungen nur dann statthaft ist, wenn sie in einem nicht kantischen Sinne verstanden wird: als die Gesamtheit von Bedingungen, die sich keiner transzendentalen Apperzeption erschließen. Wie bei Foucault findet sich auch in der Wissenschaftsforschung Latours ein nietzscheanisches Element, das der Rolle der Macht bei der Erzeugung des Wissens Rechnung trägt. Wissenschaftliche Erkenntnisse setzen sich nicht durch, weil sie wahrer als anderes Wissen sind, sondern weil sie »*am schnellsten die größte Anzahl gruppierter und treuer Alliierter aufzubieten*« vermögen (Latour 2006, 264). Die Verfügbarmachung von Tatsachen und Ereignissen durch Inskriptionen (Diagramme, Tabellen, Karten, Listen, technische Zeichnungen etc.) schafft nicht nur die benötigte Übersichtlichkeit und optische Konsistenz als Ausgangspunkt für weitere Forschung. Sie ist vor allem eine Machtform, die nicht nach dem Modell des königlichen Befehlsrechts funktioniert: »Ein Mensch ist niemals viel mächtiger als ein anderer – sogar von einem Thron aus; von einem Mann jedoch, dessen Auge Aufzeichnungen dominiert, durch die gewisse Verbindungen mit Millionen anderer hergestellt werden können, kann man sagen, dass er dominiert. [...] Der ›große Mann‹ ist ein kleiner Mann, der auf eine gute Karte schaut.« (Ebd., 297)

Gegen Bachelard stellt Foucault ausdrücklich fest, dass die Begrenzung, die die Episteme dem Diskurs auferlegt, »nicht jene negative [ist], die der Erkenntnis die Unwissenheit, der Beweisführung die Einbildungskraft, der gewappneten Erfahrung das Festhalten an Erscheinungen und den Vernunftschlüssen

und Schlußfolgerungen die Träumerei gegenüberstellt« (AW, 273). Ähnlich wie später für den Begriff der Macht verwirft Foucault auch für den Begriff der Episteme die ›Repressionshypothese‹. Die epistemische Dimension des Wissens bezeichnet eine *produktive* Instanz, ohne deren Wirksamkeit das wissenschaftliche Wissen nicht nur nicht entstehen, sondern sich auch nicht reproduzieren kann. Wenn es so am Ende erscheinen mag, als sei auch die Diskursanalyse wie die übrigen Wissenschaftstheorien und Wissenschaftsgeschichtsschreibungen auf die Episteme und ihr Prestige fixiert, so beschießt Foucault diese Diskussion nicht, ohne gegen ein solches Verständnis zu protestieren. Foucault charakterisiert auf den letzten Seiten der *Archäologie des Wissens* die Epistemologie als eine wissenschaftsgeschichtliche Obsession, der man nur deshalb so leicht verfalle, weil »die diskursiven Formationen durch ein Gefälle, das unsere Kulturen zweifellos charakterisiert, unaufhörlich epistemologisiert werden« (AW, 278). Mit dieser Formulierung hat er zugleich die gegenläufige Fragerichtung seiner eigenen späteren genealogischen und subjektivierungstheoretischen Untersuchungen markiert. Diese Untersuchungen spüren den Praktiken und Problematisierungen nach, denen, wie im Fall der antiken Existenzkünste, keinerlei wissenschaftliches Statut eigen ist, ohne dass ihre Bedeutung für das Selbstverhältnis der Menschen und ihre kollektive Existenzform deshalb geringer zu veranschlagen wäre.

Literatur

Bachelard, Gaston: *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*. Frankfurt a. M. 1980 (frz. 1940).

Bachelard, Gaston: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1938).

Bachelard, Gaston: *Epistemologie*. Ausgewählt von Dominique Lecourt. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Friedrich Balke. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1971).

Davidson, Arnold I.: Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 192–211.

Didi-Huberman, Georges: *Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot*. München 1997.

Latour, Bruno: Drawing Things Together: Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente. In: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld 2006, 259–307.

Rheinberger, Hans-Jörg: »Alles, was überhaupt zu einer Inskription führen kann«. In: Ders.: *Iterationen*. Berlin 2005, 9–29.

Schneider, Ulrich Johannes: Wissensgeschichte, nicht Wissenschaftsgeschichte. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 220–229.

Friedrich Balke

56 Ereignis

Foucaults Arbeit am ›Ereignis‹ (frz. *l'événement*) ist werkhistorisch eingelassen in die analytisch-theoretische Präzisierung des Diskursbegriffs im Rahmen der sogenannten archäologischen Phase seit den 1960er Jahren und der Analyse von Macht-, Wissens- und Selbstpraktiken des ›späten‹ Foucault der 1980er Jahre. Auch wenn der Begriff des Ereignisses im Gegensatz zu ›Diskurs‹, ›Macht‹, ›Wissen‹, ›Ordnung‹ und ›Selbst‹ nicht in vergleichbarere Weise zentral ist, so ist er den Konzepten von ›Diskurs‹, ›Aussage‹, ›Formation‹ und ›Praktik‹ gleichwohl seit der Frühphase eingeschrieben und durchzieht als transversale Kategorie mit kontextualisierender Funktion weite Teile von Foucaults Schriften (Raffnsøe/Gudmand-Høyer/Thaning 2016). Analytisch gewinnt das ›Ereignis‹ ab Mitte der 1960er Jahre mit der Arbeit an *Die Ordnung der Dinge* (1966) Präsenz und erhält im Vorfeld der *Archäologie des Wissens* (1969) eine erste Kontur. Diese wird in den Folgejahren weiter differenziert und partiell umgewertet, bis der Begriff mit dem Erscheinen von *Der Gebrauch der Lüste/Sexualität und Wahrheit II* im Jahr 1984 durch ›Selbstsorge‹, ›Bio-Politik‹ und ›Gouvernementalität‹ abgelöst wird. Wie mit allen konzeptuellen Begriffen verfährt Foucault auch mit dem ›Ereignis‹ sowohl historisch wie systematisch weder eindeutig noch einheitlich, was die Synthese der unterschiedlichen Verwendungen in einer pragmatische Definition deutlich erschwert (vgl. Brieler 1998, 209).

Innerhalb der insgesamt schwachen Rezeption wurden der Ereignisbegriff und das eng mit ihm verbundene Projekt der »événementialisation« (DE IV, 29) zunächst in den Geschichtswissenschaften (Brieler 1998; Maset 2002; Flynn 1994; Baker 1994) rezipiert und diskutiert; in jüngster Zeit finden sich vermehrt Beiträge aus der Rechts- und Politiktheorie (Chignola 2019). Darüber hinaus existieren einzelne Beiträge zur Ereignishaftigkeit des (literarischen) Diskurses (Johnston 1990) und zum strukturalistischen Ereignisbegriff (Dosse 1998, Bd. 2; McWhorter 1994).

Im diachronen Schnitt lassen sich zwei Bedeutungs- respektive Verwendungsebenen heuristisch unterscheiden: Zum einen benutzt Foucault ›Ereignis‹ im alltagsweltlichen Verständnis eines kontingenten, einmaligen und von außen hereinbrechenden bedeutsamen Geschehens, das sich (retrospektiv) als Umsturz bzw. Bruch darstellt, der historisch Diskontinuität stiftet. In diesem Sinne spricht Foucault von Ereignissen, die als »Ereignisse der historischen Wirklichkeit« (DE II, 507) einer »technischen, praktischen, ökonomischen, sozialen oder politischen Ordnung zugehören können« (DE I, 901).

Hiervon ist die im Folgenden genauer dargestellte diskursanalytische Spezifizierung von ›Ereignis‹ entschieden abzugrenzen. Sie steht ihrerseits im Spannungsfeld von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Es ist zunächst festzustellen, dass die historischen Wandlungen des Ereignisbegriffs, insbesondere seine Rekodierung als politisch revolutionäres Geschehen Ende des 18. Jh.s und die damit einhergehende Betonung der sozio-politischen Bedeutungsdimension, für Foucault keine nennenswerte Rolle spielen. Sein Blick ist da, wo er von ›Ereignis‹ spricht, ganz auf dessen systematische Präzisierung im Spannungsfeld von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken gerichtet, wobei es in den 1970er Jahren zu einer signifikanten Verschiebung in der terminologischen Verwendung kommt. Konzentrieren sich die ersten Überlegungen zum Ereignis im Umfeld der *Archäologie des Wissens* auf dessen Relation zu Diskurs, Aussage, Formation und Gegenstand, mithin auf die Erscheinungsformen von »diskursive[n] Ereignis[sen]« (DE I, 893), so treten unter dem Einfluss der Studentenbewegung im Verlauf der 1970er Jahre die Koppelung von diskursivem mit nicht-diskursivem Ereignis und dessen handlungspraktische Dimension in den Vordergrund, die wiederum Mitte der 1970er Jahre im genannten Konzept der ›événementialisation‹ münden.

Die Neubewertung des Ereignisbegriffs in *Die Archäologie des Wissens* steht im Zeichen von Foucaults methodologischer Generalrevision der Historiographie, seiner Fundamentalkritik am Strukturalismus und, wenn auch mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung, seiner Abgrenzung von Derrida. An die Stelle formaler Strukturen und Zeichen setzt Foucault die ›Serie‹ und das ›Ereignis‹; anstelle historiographischer Kausalität und Kontinuität fordert er eine Analyse der Zerstreuung und Serialität der Erscheinungen (vgl. Dosse 1998, Bd. 2, 292 f.). Insbesondere die Ablösung von einem Denken in Kontinuitäten, welches »das Hereinbrechen der Ereignisse« durch ein Denken in der Ungleichzeitigkeit von Ereignisschichten »auszulöschen scheint« (AW, 13), lässt das ›Ereignis‹ und die ›Serie‹ an die Stelle von ›Ursprung‹ und ›Bedeutung‹ treten (DE I, 897; AW, 16–17). Archäologisch im Sinne Foucaults zu arbeiten, bedeutet damit, dem Diskursiven seine Ereignishaftigkeit zurückzugeben, das heißt, nicht von kontinuierlichen Einheiten, sondern von »einer Menge verstreuter Ereignisse« (DE I, 894) auszugehen und sie auf die Regeln ihrer Formation, ihrer Konstitution und ihres Auftretens hin zu befragen.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_56

Brieler unterscheidet für die *Archäologie des Wissens* vier Ebenen von Ereignissen: die Aussage, die Erscheinung der Gegenstände, die Formationsregeln und den Diskurs (Brieler 1998, 212). Sie alle sind diskursive Ereignisse und als solche nicht hierarchisiert. Foucault betont jedoch besonders die Relation von Aussage und Ereignis: »Tatsächlich gestattet das systematische Auslöschen der völlig gegebenen Einheiten *zunächst* der Aussage ihre Besonderheit als Ereignis wiederzugeben [...]. So banal eine Aussage auch sein mag, [...] ist sie doch stets ein Ereignis, das weder die Sprache [d. h. die formale Struktur, HS] noch der Sinn [d. h. die Bedeutungsdimension, HS] völlig erschöpfen können« (AW, 43–44; Hervorhebung HS). Die Aussage ist ereignishaft, weil sie mehr ist als der Vollzug formaler Strukturen und kontinuitätsstiftender Gesetze. Zugleich zeigt das Zitat die Widersprüchlichkeit des Foucault'schen Ereignisbegriffs, da in der *Archäologie des Wissens* Aussage und Ereignis praktisch synonym sind (AW, 130), gleichzeitig die Aussage aber keinesfalls als ein Ereignis zu verstehen ist: »Man sieht, daß die Aussage nicht wie ein Ereignis behandelt werden darf, das sich in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort abgespielt hat [...]« (AW, 152). In der Paradoxie des »seltsame[n] Ereignis[ses]« (AW, 44) der Aussage, die kein Ereignis sein soll, tritt die ganze Besonderheit des Foucault'schen Verständnisses von Ereignis zutage: Ereignisse (wie Aussagen) sind singulär und doch zu diskursiven Serien und Tableaux verknüpft; sie sind kontingent und doch geregelt; sie sind einzigartig und doch ist ihre Wiederholbarkeit und Transformation das alles entscheidende Kriterium; sie sind sprachlich und dennoch weder auf eine Bedeutung noch auf eine formale Struktur rückführbar und sie zu analysieren, heißt nicht ihre Tiefendimension zu erfassen, sondern genau jene »Spiele von Beziehungen zu beschreiben« (AW, 43–45), die sie konstituieren.

In den 1970er Jahren vollzieht Foucault eine nochmalige Schärfung des Ereignisbegriffs, die ihn schließlich zum Begriff der ›événementialisation‹ führt. Vorbereitet in Beiträgen wie »Theatrum Philosophicum« (DE II, 93–114), »Zur Geschichte zurückkehren« (DE II, 331–347) und der »Erwiderung auf Derrida« (DE II, 347–367) wird die ›événementialisation‹ zum zentralen Schlüsselbegriff einer grundlegenden Neukonzeptualisierung der Diskursanalyse in den Diskussionen im Umfeld des Erscheinens von *Überwachen und Strafen* (1975), vor allem in Foucaults Erwiderungen auf die Kritik des französischen Historikers Jacques Leonards in »Der Staub und die Wolke« (DE IV, 12–25) und in der »Diskussion am 20. Mai 1978« (DE IV, 25–43). Die Geschichte des Ereignisbegriffs erscheint vor diesem Hintergrund auch als Reflektor seiner Politisierung im Rahmen der Gründung der G. I. P. (Groupe d'information sur les prisons). Denn wie Foucault 1971 in einem Interview bemerkt (DE II, 250–255), veranlassten ihn die Proteste, sein Augenmerk von der bis dato favorisierten Analyse des Diskurses auf die nicht-diskursiven Praktiken zu richten. Ab 1975 wird eben diese Relation von diskursiver Formation und ereignishafter, politischer Handlung konzeptionell und methodisch als ›événementialisation‹ gefasst.

Unter ›événementialisation‹ versteht Foucault nichts weniger als die radikale Historisierung des eigenen Arbeitens (vgl. Baker 1994, 192). Die Dinge zu ›verereignissen‹ heißt, sie ihrer herkömmlichen Evidenz zu berauben, sie aus den gewohnten Einteilungen und Konstanten herauszulösen und als »Singularitäten« (DE IV, 29) auftreten zu lassen, um die sich ein vielfältiges und vielgestaltiges Kraftfeld an »Zusammenhängen, Zusammentreffen, Unterstützungen, Blockaden, Kraftspielen, Strategien usw.« formiert (DE IV, 30). Die Ereignisse, um die es Foucault jetzt geht, sind nicht länger nur die diskursiven Ereignisse der Aussage, der Gegenstände, der Formationen und der Diskurse, sondern alle Formen diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken: »Was ich tun möchte, besteht [...] darin, singuläre Mengen von Praktiken zu »evenementalisieren«, in ihrer Ereignishaftigkeit herauszustellen, um sie als unterschiedliche Regime des Rechtsprechens und des Wahrheitssprechens in Erscheinung treten zu lassen« (DE IV, 34). An die Stelle der vormaligen Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken tritt jetzt die Figur des »Polymorphismus« (DE IV, 31 f.). Sie erfasst die Vervielfältigung von Elementen, Beziehungen und Referenzen, die Diskursives und Nicht-Diskursives verbindet und die im Ereignis Gestalt annimmt. Indem Foucault nicht länger nach der Funktion des Ereignisses im Diskurs fragt, verabschiedet er den archäologischen Ereignisbegriff zugunsten einer genealogischen Analyse des Ereignisses, seiner Funktion und Effekte innerhalb eben dieser diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken.

Literatur

Baker, Keith-Michael: A Foucauldian French Revolution?. In: Jan Goldstein (Hg.): *Foucault and the Writing of History*. Oxford 1994, 187–205.

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln/Weimar/Wien 1998.

Chignola, Sandro: *Foucault's Politics of Philosophy. Power, Law, and Subjectivity*. New York/Abington 2019.

Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus.* Bd. 2: *Die Zeichen der Zeit, 1967–1991*. Hamburg ^{2}1998.
Flynn, Thomas: Foucault's mapping of history. In: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge 1994, 28–46.
Johnston, John: Discourse as Event: Foucault, Writing, and Literature. In: *Modern Language Notes* 105 (1990), 800–818.
Maset, Michael: *Diskurs, Macht und Geschichte: Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung*. Frankfurt a. M. 2002.
McWhorter, Ladelle: The Event of Truth. Foucault's Response to Structuralism. In: *Philosophy Today* 38 (1994), 159–166.
Raffnsøe, Sverre/Gudmand- Høyer, Marius/Thaning, Morten S.: *Michel Foucault. A research companion*. Basingstoke 2016, 72–97.

Hania Siebenpfeiffer

57 Freundschaft

»Wenn eine Sache mich heute interessiert, dann ist es das Problem der Freundschaft« (DE IV, 920). Dieser Hinweis aus dem Jahre 1982 zeigt das Phänomen der Freundschaft (*amitié*) als projektierten Kristallisationspunkt des Foucault'schen Spätwerks, findet aber durch den Tod des Autors keine nähere Bestimmung mehr. Man sieht sich folglich auf verstreute Anmerkungen aus dem Umkreis der in seiner *Historie de la sexualité* etablierten ›Genealogie der Ethik‹ verwiesen, die das Phänomen der Freundschaft als Zentralverfahren einer neuen Ethik zu skizzieren erlaubt. Im Sinne einer intensiven Praxis oder »Lebensform« (DE IV, 200) flankiert Foucaults Konzept der Freundschaft altruistisch die Genese einer (homo)sexuellen *cura sui*, die durch Techniken der schöpferischen Selbstformung zur ›Lebenskunst‹ gesteigert werden soll. Die Freundschaft – das Vermächtnis der Foucault'schen Ethik und zugleich ihr Auftrag – bildet dabei eine wesentliche, wenn nicht die zentrale Variante der Technologien des Selbst (s. Kap. 68).

Die Reserve gegenüber der beliebten Forderung des Sexualdiskurses, durch ›Befreiung des Begehrens‹ subjektive Selbstaufklärung zu betreiben, führt im plastischen Modell Foucault'scher Freundschaftskunst (und im Vergleich zu konkurrierenden Konzepten von Deleuze und Derrida, vgl. Tuhkanen 2005/06) zur Neubewertung des Verhältnisses von Selbst und Wissen, zur ›Ethik des Experiments‹ (vgl. Zeeb 2011). Im werkhistorischen Verlauf verändert sich dabei die Position des ›Ich‹ von der diskursbedingten linguistischen Systemstelle, die im Konzept der Archäologie erscheint, zum regulierten Repressionsobjekt der Machtkritik und wandelt sich sodann zum schöpferischen Selbst der Genealogie. Der Wandel gründet sich auf die historische Beobachtung, dass das antike Gleichgewicht von Selbstsorge (*epimeleia heautou*) und Selbsterkenntnis (*gnothi seauton*) zu Ungunsten der Selbstsorge verschoben worden sei. Wo im antiken Wahrheitsspiel Askese als Bedingung der Erkenntnis galt, erscheint in nachantiker Zeit die Selbstsorge per se verdächtig und nur dort erträglich, wo sie sich – wie in der christlichen Askese – durch das Wahrheitsspiel legitimieren kann (vgl. DE IV, 497). Dies wiederum ist für die Konzeption der Freundschaft von erheblichem Belang. Im Rahmen seiner epistemologischen Beschreibungsachsen Wissen/Macht/Subjekt gelangt Foucault vor diesem Hintergrund zu der bemerkenswerten These, erst der Niedergang antiker Freundschaftskonzeptionen habe den Diskurs der Homosexualität begründet respektive zum Problem gemacht. Erst durch die Marginalisierung des sozialen Freundschaftsmodus, der als Grund der Selbsterkenntnis diskursiv entmächtigt wurde, sei die Frage aufgetaucht, »[q]ue fabriquent donc les hommes ensemble?« (›Was veranstalten die Männer miteinander?‹, oder auch: ›Was stellen sie zusammen her?‹) Vor diesem Zeitpunkt, so die These, sei das Amalgam aus sexuellen und asexuellen Handlungen der Männer vom Primat der Freundschaft kulturell gedeckt und akzeptiert gewesen; erst im Lauf der abendländischen Subjektgeschichte wird ihr ›Fabrikat‹ als Teil der medizinischen, sozialen und politischen Diskurse zur prekären Lebensform. Die neue, experimentelle Ethik zielt infolgedessen auf die Rückgewinnung jener epistemologischen Potenz, die mit der Freundschaft ursprünglich verbunden war. Erst auf der Basis dieser Kristallisation von Wissen, Macht und produktiver Selbstbegründung ist die programmatische Behauptung zu verstehen: »Das Ziel, auf das die Entwicklung der Homosexualität hinausläuft, ist das Problem der Freundschaft« (DE IV, 201).

Ungeachtet seiner Einsicht, die Problemlösungsverfahren anderer Epochen könnten mit Bezug auf gegenwärtige Probleme niemals exemplarisch sein, erhofft Foucault sich von der in *L'usage des plaisirs* und *Le souci de soi* entwickelten Subjekt- bzw. Subjektivitätsgeschichte die Genese einer neuen Lebenskunst. Ihr Zentrum bildet eine Neufassung der heidnischen Askese, die – im Gegensatz zum christlich motivierten »Lustverzicht« der Selbstkontrolle und -entzifferung (DE IV, 202) – auf die Vervielfachung der (nicht nur körperlichen) Lüste im Prozess der schöpferischen Selbst-Beherrschung zielt. Ihr Telos heißt Intensität. Die in der Freundschaft modellierte Selbstkonstitution lokalisiert dabei zunächst die Topoi der moralischen ›Verhaltensführung‹ ihres Trägers, etwa die Gefühle, welche dann im *mode d'assujettissement* (Subjektivierungsmodus) mit den Machtbeziehungen der Gegenwartsdiskurse (den ›Moralen‹ normativer Codices und der tatsächlich praktizierten Akte) in Verbindung treten (vgl. DE IV, 477). Freundschaft als asketisches Verfahren produziert dabei im Sinne des antiken Vorbilds ein »geschmeidiges und dennoch geregeltes Beziehungssystem«, das allerdings – im Gegensatz zur Praxis der antiken Knabenliebe – auch auf eine Reziprozität der Lust (*plaisir*) gegründet ist (DE IV, 467). Die Freundschaft, die auf solche Weise das Begehren und die sexuellen Akte überbietet, zielt darauf, die ›Lust des anderen‹ in ›unsere Lust‹ zu integrieren, ein Verfahren altruistischer ›Desexualisie-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_57

rung‹, das nicht die Entdeckung subjektiver Wahrheiten des Selbstverhältnisses befördern, sondern als aktive ›Körperkunst‹ die Existenz des Selbst ästhetisch transformieren und bis an den Rand der Auflösung intensivieren will (s. Kap. 62). Irrig sei aus diesem Grunde auch die »Vorstellung, dass die physische Lust stets aus der sexuellen Lust herrührt, und die Vorstellung, dass die sexuelle Lust die Grundlage *aller* möglichen Lüste ist« (DE IV, 913). Asketische Desexualisierung meint hier jedoch nicht die Zementierung der tradierten Differenz und Unvereinbarkeit von *eros (sexus)* und *philia (amicitia)*, als vielmehr die gezielte Wiedereinführung des Eros in die neue Konzeption der Freundschaft, eines ›Eros der Intensivierung‹, dessen schöpferische Kraft an den vitalen Eros Cosmogonos aus der lebensphilosophischen Debatte (beispielhaft in Alfred Schulers *Fragmenta Cosmogoniae* oder Ludwig Klages' *Vom kosmogonischen Eros*) denken lässt. Er wird zum multiplikatorischen Prozessor jener Lüste, deren kommunikative Ausformung die Existenz der Selbste zur Stilistik, ihr Leben zum Kunstwerk erhebt. Als Beispiel einer Lebensform im Sinne dieser Stilisierung diskutiert Foucault die Praktiken des Sadomasochismus, der – im Modus der erotischen Aleatorik und dynamischen Vertauschung – die strategischen Beziehungen der Partnerwerbung in den Akt hineinverlagert und als »Lustvereinbarung« markiert (DE IV, 920). Er wird zum Zentrum einer optimistischen ›Ästhetik des Widerstands‹.

Was ihn erstaune, schreibt Foucault, sei nicht zuletzt »die Tatsache, dass in unserer Gesellschaft die Kunst zu etwas geworden ist, das nur mit den Objekten und nicht mit den Individuen oder mit dem Leben in Beziehung steht [...]. Aber könnte nicht das Leben eines jeden Individuums ein Kunstwerk sein?« (DE IV, 473) Prädestiniert für diese Form ästhetischer Askese und Erbauung sei die *gay community*. Die Homosexuellen nämlich, deren Lebens- und Verhandlungsweisen außerhalb der institutionalisierten Macht und ihrer Rollenkonventionen lägen, müssten »ihre noch formlose Beziehung von A bis Z erfinden, und diese Beziehung ist Freundschaft, also die Summe all der Dinge, über die man einander Freude und Lust bereiten kann« (DE IV, 201). Wo Referenzdiskurse fehlen (in Gesellschaft, Ethik oder Wissenschaft), dort übernimmt die Freundschaft die Funktion als Movens oder Agens, das die Lust als widerständige Erfindungskraft ins Zeitalter des dominierenden Begehrens einschreiben soll. Infolge der Foucault'schen Umwertung des Machtbegriffs von der Kontroll-, Disziplinar- und Repressionsgewalt zur administrativen Bio-Macht und ihrem ›mikrophysischen‹ Pendant der Rituale und Routinen (s. Kap. 49, 64) wird die Freundschaftskommunikation als kreative Praxis agonal gedacht im Sinne von »Beziehungen, in denen der eine das Verhalten des anderen zu lenken versucht« (DE IV, 890). Das Spiel jedoch, das hier entsteht – »desire-in-uneasiness« (Roach 2012, 51) – ist kein tradiertes Macht-Spiel; seine »Tauschakte« und Werbepraktiken bedürfen einer Ausdeutung und Überformung, die Foucault im ethischen Primat der Knabenliebe vorgebildet sieht: »Es wäre falsch zu glauben, daß die Griechen, weil sie diese Art von Verhältnis nicht untersagten, sich über seine Implikationen nicht beunruhigt hätten. [...] Die Liebe zu den Knaben kann moralisch nur ehrenhaft sein, wenn sie [...] die Elemente enthält, die die Fundamente einer Umformung dieser Liebe in eine endgültige und gesellschaftlich wertvolle Verbindung [enthalten], die der *philía*.« (SS II, 285) Bei Foucault wird diese dem Begehren abgerungene, im Umfeld von strategischen Beziehungsspielen, Herrschaftszuständen und (Selbst-)Regierungstechniken erprobte Freundschaft zum ethischen Apriori schlechthin. Die ›transversale‹ Selbst-Formung der Freunde – »philial differentiation affirms difference in its positivity as transversal connection« (Penfield 2014, 166) – funktioniert dabei als ›gouvernementale‹ Freiheitspraxis, die den Raum der Herrschaftsmacht auf ein erforderliches Minimum begrenzen soll. Der Freund agiert in diesem Setting als Kontrollorgan, als Korrektiv und Motivator der erstrebten Selbstgestaltung, deren ethische *performance* dann die Existenz des Individuums zum Kunstwerk einer widerständigen Ästhetik formt: »Ästhetik der Existenz« (DE IV, 905; vgl. Rieger 1997, Zeeb 2011). Das Medium des Freundes, sein rhetorisches Verfahren, ist die *parrhesia*, die als nichthierarchische und -manipulative Kraft der wahren Rede die Diskurse des Begehrens und der institutionellen Herrschaftsmacht durchkreuzen, in der Selbstkonstitution des Partners überwinden und durch neue Techniken des Selbst ersetzen kann. Die Machtbeziehungen der Freundschaft, die nach innen immer instabil, mobil und reversibel bleiben (vgl. DE IV, 890), bilden dabei im Verhältnis zu den Praktiken der institutionalisierten Herrschaftsmacht ein Arsenal an Widerstandsverfahren, das – als Revision des Sexualdispositivs schon in *La volonté de savoir* beschrieben – die »Verflüssigung tradierter Beziehungsschemata« meint (Zeeb 2011, 475). Von dieser Möglichkeit zur Änderung bestehender Strukturen profitiere dann, so die Erwartung, nicht allein die *gay community* als Träger kreativer Subversionen, son-

dern die Gesellschaft insgesamt (vgl. DE IV, 204; vgl. Roach 2012, Lynch 2016).

Im Zuge dieser neoethischen Transformationsemphase wird der Kampfbegriff des ›Schwulen‹ (im erklärten Unterschied zur Homosexualität und ihrer Akte) nachgerade zur Metapher für die Möglichkeiten kritischer Beobachtung und kreativer Umgestaltung überhaupt: »Ich sage, man sollte seine Sexualität nutzen, um neuartige Beziehungen zu entdecken und zu erfinden. Schwul sein heißt schwul werden« – nämlich mit Bezug auf jenen größeren, kulturstiftenden Auftrag, demzufolge »wir nicht homosexuell sein müssen, sondern uns bemühen sollten, schwul zu sein« (DE IV, 352). Die Subversionskultur der Schwulen wird damit zum Zentrum einer epistemologischen, moralischen und kulturellen Avantgarde. Denn in dem Maße, wie die Freundschaft als Format der schwulen Selbstperformer und als Bühne ihrer Praktiken die epistemologische Potenz zurückgewinnt, die ihr antiker Vorläufer verloren hatte, kann sie sich als Korrektiv der institutionellen Herrschaft etablieren und die Existenz des individuellen Selbst »zum Akt der Wahrheit« läutern – ein Verfahren, das man als »asketische Verifikation« bezeichnet hat (Schmid 2000, 271; vgl. Ludwig 2010). Die Freundschafts*praktiken* der Freiheit sind nach diesem epistemologischen Modell auch den ›Prozessen der Befreiung‹ überlegen, die gleichwohl als deren Möglichkeitsbedingung wirksam sind: »Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt« (DE IV, 878 f.). Diese Freundschaftsethik freilich kann nur eine negative Ethik sein (vgl. Ortega 1997, 238 ff.), die, da sie keinen Codex, keine Regeln oder Normen liefern will, als rein formale Matrix einer permanenten Selbstschöpfung, als Hinweis auf den epistemologischen und machtpolitischen Bewegungsspielraum fungiert. Die Füllung dieser Räume bleibt die Aufgabe der jeweiligen Selbste; für den Theoretiker der Existenzästhetik gilt dagegen: »Das Programm muss leer sein« (DE IV, 206).

Literatur

Foucault, Michel: Que fabriquent donc les hommes ensemble? In: *Le Nouvel Observateur* 1098 (1985), 54–55.

Garlick, Steve: The beauty of friendship. Foucault, masculinity and the work of art. In: *Philosophy & Social Criticism* 28 (2002), 558–577.

Huijer, Marli: The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault. In: *Philosophy & Social Criticism* 25 (1999), 61–85.

McLaren, Margaret A.: From Practices of the Self to Politics. Foucault and Friendship. In: *Philosophy Today* 50 (2006) Supl., 105–111.

Ludwig, Paul W.: Without Foundations: Plato's Lysis and Postmodern Friendship. In: *American Political Science Review* 104 (2010), 134–150.

Lynch, Richard A.: *Foucault's Critical Ethics*. New York 2016.

O'Hara, Daniel T.: Michel Foucault and the Fate of Friendship. In: *Boundary 2. An international Journal of Literatur and Culture* 18 (1991), 83–103.

Ortega, Francisco: Michel Foucault. *Rekonstruktion der Freundschaft*. München 1997.

Penfield, Christopher: Toward a Theory of Transversal Politics: Deleuze and Foucault's Block of Becoming. In: *Foucault Studies* 17 (2014), 134–172.

Rieger, Markus: *Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der ›Technologien des Selbst‹ anhand der Essays von Michel de Montaigne*. Münster u. a. 1997.

Roach, Tom: *Friendship as a Way of Life. Foucault, AIDS and the Politics of Shared Estrangement*. New York 2012.

Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M. 2000.

Tuhkanen, Mikko: Foucault's Queer Virtualities. In: *rhizomes* 11/12 (2005/06), http://www.rhizomes.net/issue11/tuhkanen.html.

Webb, David: On Friendship. Derrida, Foucault, and the Practice of Becoming. In: *Research in Phenomenology* 33 (2003), 119–140.

Zeeb, Tanja: *Die Dynamik der Freundschaft. Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults*. Göttingen 2011.

Zembylas, Michalinos: Derrida, Foucault and critical pedagogies of friendship in conflict-troubled societies. In: *Discourse. Studies in the Cultural Politics of Education* 7 (2013), DOI: 10.1080/01596306.2013.812341.

Robert Matthias Erdbeer

58 Genealogie

Der Begriff der Genealogie wird von Foucault für ein Programm historischer Untersuchungen verwendet, die an die ›archäologischen‹ Studien, insbesondere *Die Ordnung der Dinge* und die *Archäologie des Wissens*, anschließen und deren Arbeitsfeld methodisch wie sachlich ausweiten bzw. modifizieren. Über die Analyse historischer Diskursformationen hinaus verfolgt die Genealogie die Erschließung jener Machtmechanismen, die an der Entstehung von Wissensordnungen, Wissenssubjekten und insbesondere der Humanwissenschaften beteiligt sind. Anknüpfend an frühe Nietzsche-Lektüren und an die Arbeit zur französischen Edition von Nietzsches sämtlichen Werken, die Foucault zusammen mit Gilles Deleuze betreute (vgl. DE I, 723–726), steht dabei zunächst die Auseinandersetzung mit Nietzsches moral- und erkenntniskritischen Schriften – von *Menschliches, Allzumenschliches* über *Morgenröthe* und *Jenseits von Gut und Böse* bis *Zur Genealogie der Moral* – im Mittelpunkt.

Hat Foucault bereits in den 1960er Jahren einmal bei Nietzsche (s. Kap. 28) eine radikale Spielart historischer Tiefenhermeneutik konstatiert, in der sich Interpretationen als Interpretamente von Interpretationen erweisen (vgl. »Nietzsche, Freud, Marx«, DE I, 727–743), so sondiert er in nachfolgenden Vorlesungen und Kommentaren – etwa »Nietzsche und die Genealogie« (1969; vgl. DE I, 51), »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (1971; DE II, 166–191) – einige Grundelemente von Nietzsches genealogischem Verfahren und spitzt sie programmatisch auf das eigene Vorgehen zu. Demnach lässt sich die Genealogie als eine Historisierung dessen begreifen, was bisher keine Geschichte hatte, was nicht oder schwer historisierbar erschien. Grundbegriffe der Moral, der Erkenntnis und der Metaphysik werden ebenso wie Affekte, Körperzustände und die Komponenten der Menschen-Form überhaupt auf eine »historische Analyse positivistischer Art« (DE II, 465) bezogen, die sich von historischer Wissenschaft wie Geschichtsphilosophie gleichermaßen unterscheidet. Wenn Foucault in Nietzsches Genealogie eine Art ›Gegen-Wissenschaft‹ reklamiert, so gilt das zunächst der Auflösung begrifflicher Konstanten und überhistorischer Perspektiven, die durch ihre teleologischen Implikationen die Arbeitsweise einer »wirklichen Historie« (DE II, 178) behindern. Das bedeutet einerseits, dass scheinbare Beständigkeiten wie moralische Empfindungen und Rationalitätsformen, Wahrheits- und Wertbegriffe nicht auf ideale Anfänge und transzendentale Ursprünge, sondern auf verstreute »Herkünfte« bezogen werden, auf zufällige und heterogene Genesen, die sich nicht in dauerhaften Bezugssystemen assimilieren lassen; alles, »was am Menschen unsterblich galt«, wird »wieder dem Werden« zugeführt (DE II, 179). Zudem wird mit der Frage der »Entstehung« eine Ereignishaftigkeit reklamiert, die aus Kollisionen, Konfrontationen und Peripetien im Spiel der Kräfte hervorgeht und Brüche und Diskontinuitäten im Geschichtsprozess markiert, mithin emergente Phänomene, deren Qualitäten sich nicht von den Eigenschaften ihrer konstitutiven Elemente ableiten lassen (DE II, 174–178). Wird damit eine gleichsam narzisstische Selbstbegegnung des Menschen im Milieu der Geschichte durchkreuzt, so liegt andererseits die Adresse genealogischer Untersuchungen stets im Wissen und in den Gewissheiten der eigenen Gegenwart. Der Genealoge durchwühlt den Boden, auf dem er sich selbst befindet, er schreibt sich selbst nur ein partielles und perspektivisches Wissen zu; und die »*wirkliche Historie* betreibt an dem Ort, an dem sie steht, die Genealogie der Geschichte« (DE II, 183). Nietzsches Verfahren wird für Foucault schließlich dort virulent, wo es hinter der Stabilität von epistemischen und moralischen Ordnungen Kraftwirkungen, die diskontinuierlichen Ereignisse von Kräften und Gegenkräften sichtbar macht und dabei eine eigene, genealogische Stilistik prägt: einen ironischen oder parodistischen Stil, der sich gegen die Dignität des historischen Gedächtnisses, gegen die Kontinuität der Überlieferung und gegen die Integrität eines Erkenntnissubjekts gleichermaßen wendet (DE II, 186–191).

Kann man Nietzsches Genealogie mit der Kurzformel einer Ahnen- und Stammbaumforschung der modernen Menschengestalt umschreiben, so dokumentiert sie eine markante Überschneidung mit Foucaults frühen Studien zur Formierung humanwissenschaftlichen Wissens. Bereits in der Vorlesung *Problèmes de l'anthropologie* (1954/1955) umreißt Foucault die Möglichkeit, mit Verweis auf Evolutionsbiologie und Nietzsche die Sache des Menschen einer (philosophischen) Anthropologie zu entwinden und aus ihrer Fixierung auf Wahrheits- und Wesensfragen zu befreien (*Problèmes de l'anthropologie*, 47). In seiner *Thèse complémentaire*, in der *Einführung zur Anthropologie Kants* (1961), hat Foucault dann – wiederum mit Nietzsche – eine Auflösung der »anthropologischen Illusionen« des 19. Jh.s in Aussicht gestellt (Kant 2008, 69–79); und rückblickend wurde auf die effektiven Inspirationen verwiesen, die seine »Archäologie« der Humanwissenschaften dem genealogischen Unter-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_58

nehmen Nietzsches verdanke (DE I, 767). Noch die späte Feststellung »Ich bin einfach Nietzscheaner« (DE IV, 868) gilt also ganz allgemein der historisch-analytischen Arbeit an den Substraten der Anthropologie und des Humanismus; dennoch hat Foucault seit Anfang der 1970er Jahre dem genealogischen Projekt eine eigene Wendung gegeben und dabei einige methodische und sachliche Akzente gesetzt.

Das bedeutet *erstens* in methodischer Hinsicht die Wahl einer Beschreibungsebene, die den Rückgriff auf globale Konzepte und Kategorien und insbesondere auf anthropologische, philosophische oder politische »Universalien« meidet, reduziert oder skrupulös kontrolliert. So wenig Foucault in seinen Studien von den Phänomenen oder dauerhaften Gegebenheiten *des* Wahnsinns, *des* Lebens, *der* Sexualität, *des* Staates oder *der* Delinquenz sprechen mag, so wenig lassen sich die Bestände und Transformationen historischer Diskurs- und Wissensordnungen mit Bezug auf konstante Einheiten wie ›Erfahrung‹ und ›Sinn‹, ›Erkenntnis‹, ›Subjekt‹ oder ›Vernunft‹ fassen (vgl. DE IV, 779–780; VL 1978/79, 15–16). Dieser systematische Skeptizismus, der genealogische Fragen mit Perspektiven der historischen Epistemologie – etwa bei Bachelard oder Canguilhem (s. Kap. 30) – kombiniert, nimmt allgemeine theoretische Voraussetzungen zurück, überprüft seine Begriffe an lokalen Schauplätzen und Einsatzbereichen und folgt insgesamt einem Nominalismus, der den Historiker davor bewahrt, die Hartnäckigkeit von Ausdrücken und Termen für begriffliche Identitäten zu halten.

Ähnliches gilt – *zweitens* – für jene Studien, die Foucault einer Analytik der Macht widmet. Von der Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* (1970) über Vorlesungen am Collège de France – *Theorien und Institutionen der Strafe* (1971/1972), *Die Strafgesellschaft* (1972/1973), *Die Macht der Psychiatrie* (1973/1974) – sowie die Vorlesungsreihe *Die Wahrheit und die juristischen Formen* (1973) bis hin zu *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) reicht ein Parcours, der die älteren diskursanalytischen und archäologischen Studien konsequent um die Frage nach dem Status und die Wirksamkeit nicht-diskursiver Praktiken erweitert. Dabei ergeben sich Verschiebungen, die vom Archiv der Aussagen zu Dispositiven, von der Betrachtung von Institutionen zur Beobachtung von Strategien bzw. Taktiken und von der Analyse von Vorstellungen zu einer Mikrophysik der Kräfte hinüberführen (vgl. VL 1973/74, 28–30). Hat die genealogische Perspektive in Foucaults nietzscheanischstem Buch *Überwachen und Strafen* zu einer Art Geschichte am ›Leitfaden des Leibes‹ (Nietzsche), am Leitfaden seiner Bezwingung geführt und eine gänzlich anti-platonische Wendung erhalten – »[d]ie Seele: Gefängnis des Körpers« (ÜS, 42) –, so ist gerade Foucaults Machtbegriff von einem genealogischen Anspruch bestimmt: Nicht auf politische, ökonomische, rechtliche oder soziale Institutionen bzw. Formate bezogen, wird er zum Synonym für Kräfteverhältnisse, in denen sich fortlaufende Kämpfe und ein vielfältiges Widerspiel von Unterwerfungen und Gegenkräften vollzieht. Diese Abwendung von einer »Theorie« zu einer »Analytik« der Macht (WW, 102) zeigt zudem eine doppelte Ausrichtung an. Denn einerseits werden nun die spezifischen Machtbeziehungen in den verschiedenen Disziplinartechniken selbst als »moralische Technologien«, ihre Geschichte allgemein als eine »Genealogie der Moral« (DE IV, 27) begriffen; und insgesamt geht es dabei um Agenturen, um minutiöse Kontrollen von Körpern, Gesten und Verhaltensweisen, aus denen heraus der »Mensch des modernen Humanismus«, die Humanwissenschaften samt den entsprechenden Normgefügen geboren wurden (ÜS, 181).

Andererseits hat es Foucault nicht versäumt, die Herkunft des genealogischen Diskurses selbst zu skizzieren und eine Genealogie der Genealogie zu versuchen. Eine ihrer Herkunftslinien erkennt er in jenem »historisch-politischen Diskurs«, der aus den Religionskriegen und politischen Kämpfen des 17. Jh.s hervorgegangen ist: Hier wird Politik als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln beschrieben, Gesellschaft als Schlachtordnung begriffen, kein neutrales Wissenssubjekt vorausgesetzt; und es formiert sich dabei – in Opposition zu den Institutionen von Absolutismus und Monarchie – eine »Gegen-Geschichte« in Gestalt einer »großen und glorreichen Genealogie« (VL 1975/76, 57–75, 82–83). Als historisches Wissen von politischen Kämpfen ist der historisch-politische Diskurs selbst Partei im strategischen bzw. taktischen Spiel.

Wenn sich Foucault seit seiner Antrittsvorlesung (s. Kap. 9) und den ersten Vorlesungen am Collège de France (VL 1970/71, s. Kap. 20) auf systematische Weise mit dem »Willen zur Wahrheit« bzw. »Willen zum Wissen« auseinandersetzt, so wird darin ein *dritter* Aspekt der genealogischen Frage markiert. Dabei geht es nicht nur um die Geschichte jener Ausschließungen und Grenzen, mit denen der Wille zur Wahrheit »seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt« (ODis, 11); ein unmittelbarer Bezug zum genealogischen Projekt und zu Nietzsches Analyse einer Moral des ›Ressentiments‹ und der ›asketi-

schen Ideale‹ liegt vielmehr dort vor, wo Erkenntnis als »Erfindung« und Wissen selbst als Vollzug eines polemischen Akts, als abhängig und interessiert, als Motiv und Effekt eines Machtwillens interpretiert werden soll (DE II, 297–298) – wie Foucault das etwa am Verhältnis zwischen juridischer Praxis und Erkenntnisprozeduren demonstriert (DE II, 669–792). Sinnbeziehungen werden als Machtrelationen ausgelegt, Interpretationen selbst als Effekte von Kräfteverhältnissen erfasst; und diese »politische Geschichte« von Erkenntnis und Erkenntnissubjekt (DE II, 683), diese Einklammerung von Geltungsansprüchen führt einerseits dazu, dass keine Übereinstimmung, kein affines Verhältnis zwischen Erkenntnis, Welt und menschlicher Natur unterstellt werden kann (DE II, 678). Andererseits wird der Blick damit auf ›Wahrheitsspiele‹ gelenkt, in denen sich Machtbeziehungen und Erkenntnisweisen wechselseitig unterstützen und steigern (vgl. ÜS, 287). Die Analysen von Macht/Wissen-Beziehungen haben ihren Fluchtpunkt schließlich in der Verhandlung jener Positionen, die Erkenntnissubjekte darin einnehmen können. Spätestens seit *Überwachen und Strafen* und insbesondere in den Bänden zur Geschichte der Sexualität verfolgt Foucaults genealogisches Projekt die Frage, wie sich Subjekte des Wissens und der Moral, und wie sich die Kenntnisse von diesen Subjekten konstituieren. Die Analysen von Disziplinarmechanismen einerseits, von »Selbsttechniken« andererseits prägen Foucaults großen Versuch, eine Genealogie abendländischer Subjektivierungsweisen zu entwerfen: als Geschichte von erkennenden Subjekten und »Begehrungsmenschen« (GL, 13), die sich im Verhältnis zu sich, zu anderen und zur Welt jeweils in spezifischen Machtfeldern formieren (»Zur Genealogie der Ethik«, DE IV, 759).

Mit dieser Wendung wird – *viertens* – ein immanenter Bezug zwischen Genealogie und Kritik hergestellt. Eine besondere Szene dafür hat Foucault zunächst in seinen Kommentaren zu Kants Aufklärungsschrift ausgemacht. Denn Kants Text ist für Foucault signifikant darin, dass er mit der Frage der Aufklärung zugleich seine eigene diskursive Aktualität verhandelt: Was kann in der Gegenwart Sinn für die philosophische Reflexion gewinnen? (DE IV, 838). Der Aufruf zur Mündigkeit wird damit an den Moment seiner Epochalität geknüpft, und dem Subjekt, das seine Rechtfertigung aus den formalen Strukturen der Erkenntnis gewinnt, ist die Begrenztheit seiner historischen Seinsweise eingeschrieben. Vor diesem Hintergrund sind zwei verschiedene Richtungen der Kritik vorgezeichnet: einerseits eine Analytik der Wahrheit, die nach den Möglichkeitsbedingungen wahrer Aussagen fragen und sich in der Legitimitätsprüfung historischer Erkenntnisweisen fortsetzt; andererseits aber eine genealogische Frage, die Frage nach der »Geschichtlichkeit des Denkens des Universalen«, die eine »Ontologie der Gegenwart«, eine kritische »Ontologie unserer selbst« herausfordert und eine experimentelle Prüfung der akuten und effektiven Grenzen des gegenwärtigen Diskurses verlangt (DE IV, 847). Die Genealogie verfolgt demnach eine Art »Ereignishaftigkeitsprüfung« von Wissens- und Subjektpositionen (F 1992, 30–31) und stellt einen historisch-kritischen Selbstbezug der Erkenntnis her: Wie kann das historische Wissen über eine Geschichte beschaffen sein, die die Aufteilung von Wahr und Falsch hervorbringt, auf der eben jenes Wissen beruht? (DE IV, 37–38). Als historische Problematisierung der Gegenwart geht es im genealogischen Programm also nicht darum, wie sich Kritik durch den Ausweis ihres normativen Maßstabs begründen kann, sondern darum, wie sie den Ort und die Wirksamkeit singulärer und kontingenter Ereignisse in dem aufzeigt, was sich als universal, notwendig und verpflichtend manifestiert.

Mit diesem Bezug auf die positiven Beschränkungen von Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft wird der Anspruch einer theoretischen wie szientifischen Verallgemeinerung von Kenntnissen delegitimiert, um »unterworfene«, disqualifizierte oder schlicht verborgene Wissensformen hervortreten zu lassen: ein historisches Wissen der Kämpfe innerhalb der Institutionen und Gesellschaftssysteme; und ein regionales, lokales »Wissen der Leute«, das in hegemonialen und disziplinären Wissensordnungen unausgedrückt bleibt. Dabei lässt Foucault keinen Zweifel daran, dass die Adresse genealogischer Untersuchungen auch hier in der eigenen Gegenwart liegt und bedeutet, das polemogene Feld unterworfener Wissensformen zu erschließen und »dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen« (VL 1975/76, 17). Als Geschichte der Gegenwart stellt die Genealogie also das taktische Wissen für die aktuellen Kämpfe bereit; zudem hat sie Anteil an einer Universalgeschichte der Kontingenz und kulminiert mit der Lockerung von Aspektbefangenheit schließlich in der »philosophischen Übung« hypothetischer Freiheit: »es ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im Stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken« (GL, 16).

Literatur

Foucault, Michel/Lagrange, Jacques: *Problèmes de l'anthropologie*. Cours donné à l'École Normale 1954–1955. Photocopie de feuillets manuscrits allographes. 66 feuillets (IMEC Abbé d'Ardenne. Caen. Fonds Michel Foucault. FCL 3.08).

Geuss, Raymond: Kritik, Aufklärung und Genealogie. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 145–156.

Gutting, Gerry: Foucault's Genealogical Method. In: *Midwest Studies in Philosophy* 15/1 (1990), 327–343.

Kant, Emmanuel: *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Précédé de Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie. Paris 2008.

Koopman, Colin: *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington u. a. 2013.

Lightbody, Brian: *Philosophical Genealogy. An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*. 2 Bde. New York u. a. 2010–2011.

Mahon, Michael: *Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject*. Albany 1992.

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M u. a. 2007.

Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a. M. 2009.

Visker, Rudi: *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*. München 1991.

Joseph Vogl

59 Geständnis

Wenngleich Foucaults Äußerungen zur Problematik des Geständnisses eher verstreut sind, durchziehen sie doch sein gesamtes Werk von den frühen Forschungen zur Geschichte des Wahnsinns und der Strafjustiz bis zu späten Arbeiten über das Pastorat und die Technologien des Selbst auf eine Weise, die dem Geständnis einen zentralen konzeptuellen Ort zuweist. Zeugnis über sich ablegen, sich in Anwesenheit eines anderen offenbaren, die Wahrheit seiner selbst erkunden, entziffern und sich zu dieser bekennen – die politische Bedeutungszunahme und Vervielfältigung all dieser Prozeduren seit dem Mittelalter haben Foucault zu der berühmten Aussage veranlasst, dass der Mensch im Abendland ein »Geständnistier« geworden sei (WW, 63). Foucault definiert das Geständnis als »sprachliche(n) Akt, mit dem das Subjekt eine Behauptung über sein Selbstsein aufstellt, sich an diese als eine Wahrheit bindet, sich in ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem anderen begibt, und zugleich dadurch das Verhältnis zu sich selbst verändert« (VL 1981/82, 452), als »obligatorischen und erschöpfenden Ausdruck eines individuelle(n) Geheimnisses« (WW, 65). Es ist damit ein erzwungener Diskurs des Subjekts in einer Machtsituation (DE II, 1006), in der Individuen zur Produktion der Wahrheit mittels detaillierter Introspektion mit sich selbst ins Verhältnis gesetzt werden.

Foucaults Ausführungen zum Geständnis beziehen ihre besondere Bedeutung aus dessen Rolle als praktischem Scharnier zwischen verschiedenen Subjektivierungsformen: Im Geständnis konstituieren sich Subjekte gleichzeitig als Gegenstände von Machttechniken, Normalisierungstechniken, von Wissen und von Selbsttechniken. Innerhalb all dieser Techniken erscheint das Geständnis als Bedingung und Resultat der für die westliche Kultur laut Foucault typischen Verknüpfung von Wahrheit und Subjektivität.

Vereinfacht gesagt, bietet Foucault zwei Zugänge zur Geständnisproblematik, einen über die Frage, wie Individuen über die Geständnistechnologie zu einem Gegenstand von Macht-Wissen werden, den anderen darüber, wie sich Individuen in Geständnisverfahren selbst zu Subjekten machen. Bei der ersten Herangehensweise wird, beispielsweise in *Überwachen und Strafen*, die ambivalente Rolle des öffentlichen Geständnisses für die Strafgerichtspraxis behandelt (ÜS, 52 ff.). In dieser Phase nähert sich Foucault dem »Wahrheitsbeweis« Geständnis (DE II, 726) gleichsam von außen über die Rekonstruktion der Genese der Untersuchung (*enquête*), die als historisch neue Form von Macht-Wissen die Wahrheitssuche ins Zentrum juristischer Praxis setzt und damit flexibel einsetzbare Möglichkeiten zum Abgewinnen von Wissen über Individuen schafft (DE II, 763). Der erste Band von *Sexualität und Wahrheit* analysiert hingegen am Beispiel des Feldes der Sexualität systematisch die Funktionalität der Geständnistechnologie für von Machtbeziehungen durchtränkte Wahrheitsdiskurse. Im Hintergrund steht hier die These, dass die bürgerliche Gesellschaft weniger durch eine Unterdrückung des Sexes gekennzeichnet ist, als durch die permanente Erzeugung und Vervielfältigung von Wahrheitsdiskursen über den Sex. Damit stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Diskursivierung. Die Antwort darauf liefert das Geständnis.

Foucault zeichnet eine historische Linie von frühmittelalterlichen christlichen Beichttechniken und Inquisitionsgerichten über die Entwicklung von Ermittlungs- und Vernehmungsmethoden bis hin zur Entstehung einer modernen ›Geständnis-Wissenschaft‹ (WW, 68), über deren Brüche, Formen- und Funktionsverschiebungen hinweg das Geständnis »die allgemeine Matrix (wurde), die die Produktion des wahren Diskurses über den Sex beherrscht« (ebd., 66). Beim Gestehenden hat dieser Diskurs erlösende, Schuld tilgende Wirkungen, während sein Gegenüber eine gewissermaßen richterliche Gewalt über das Geständnis ausübt. Aufgrund der der sexuellen Selbstoffenbarung zugeschriebenen therapeutischen Wirkungen wird der Erpressungscharakter des Geständnisses im Sexualitätsdispositiv der Geständniswissenschaft jedoch verdeckt. Die Machtwirkung des Geständniszwangs entfaltet sich insofern weniger in der *Unter*drückung, als im *Aus*druck des Sexes (DE I, 137).

Historisch betrachtet ist die Geständnistechnologie jedoch nicht nur die Statthalterin für die Vermehrung und Verästelung von Diskursen über den Sex; sie hat als lokaler Herd von Macht-Wissen gleichsam institutionalisierte Verfahren bereitgestellt, deren Regeln in ähnlicher Weise in Justiz, Medizin, Psychiatrie, Pädagogik, in der Familie wie insgesamt im Alltagsleben Momente der Selbstoffenbarung, Selbstprüfung und des Bekenntnisses erzeugen und dort ähnliche Verschränkungen von Subjektivität und Wahrheit, Macht und Diskurs herstellen. So zielt laut Foucault die psychiatrische Befragung auf das Bereitstellen von Symptomen durch den Patienten, mit denen er seine gegenüber dem Psychiater seine subjektive Existenz verbürgt und damit gleichzeitig von der moralischen Verant-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_59

wortung für seine Krankheit befreit wird (VL 1973/74, 397). Im dem Maße, im dem das Geständnis zum wichtigsten Beweismittel von ärztlichen Diagnosepraktiken wird (VL 1974/75, 247) und dort zunehmend individualisierend wirkt (ebd., 331), entwickelt es sich zu einem zentralen Element der Normalisierungstechniken, mit denen Subjekte an Normalitätsfolien gebunden werden. Das begriffsstrategische Changieren zwischen formaler Definition und historischer Spezifizierung eröffnet Foucault Perspektiven der Vergleichbarkeit, etwa zwischen polizeilicher Folter und christlichem Bekenntnisgebot (DE II, 1008), die nicht ohne weiteres auf der Hand liegen. Gemeinsam ist diesen Prozeduren die Unterstellung eines Geheimnisses, die das Geständnis fortwährend in eine Technik transformiert, die produziert, was sie zu entdecken vorgibt.

Die in diesen Beispielen zum Ausdruck kommende Forderung nach einem Selbstwissen begründet Foucaults *zweiten* Zugang zu den Geständnistechnologien und erklären deren privilegierten Ort in seinen späten Arbeiten über die Technologien des Selbst. Im Rahmen der Vorlesungen am Collége de France der Unterrichtsjahre 1979/80 (VL 1979/80) und 1981/82 (VL 1981/82) avanciert die Analyse der Geständnispraktiken nun zum Ausgangspunkt der Genealogie des Subjekts. In einer Weiterführung seiner radikalen Historisierung von Formen der Subjektkonstitution führt er zunächst, komplementär zu den Herrschaftstechnologien, den Begriff der Selbsttechniken ein. Er bezeichnet Weisen, durch die Individuen sich selbst führen. Die Genealogie des Subjekts bewegt sich damit an der Schnittstelle von Herrschaft und Autonomie, von Fremdführung und Selbstführung. Als Selbsttechniken erscheinen Geständnis und Gewissensprüfung nun gleichsam im inneren Kern jener Prozeduren, über welche Machtverhältnisse mit Wahrheitsdiskursen zusammengeschaltet werden. Dabei geht es prinzipiell weniger um den Inhalt als um die Form von Geständnisakten als Verfahren von Wahrheitsregimes (VL 1979/80, 122), über welche sich das Regieren von Menschen durch Wahrheit vollzieht.

Das Zentrum der Untersuchung bildet die Gegenüberstellung der Bedeutung des Geständnisses innerhalb der Antike, insbesondere bei den Stoikern, und des frühen Christentums. Die stoische Praxis des ›über sich selbst Gerichthaltens‹ gebiert hier die Figur des Selbst als eines Buchhalters, der weniger um die Entdeckung von Sünden als um die anerkennende Erinnerung des Gesetzes bemüht ist. Soweit sich dies in der Form eines Dialogs mit einem Lehrer abspielt, wie es laut Foucault vornehmlich in der medizinischen Praxis der Fall war, erscheint die Wahrheit als eine in den Regeln des richtigen Lebens verkörperte und in der Qualität des Diskurses des Lehrers begründete magnetische Kraft. Das frühe Christentum bricht, trotz gewisser Kontinuitäten, mit diesem Modell der Konstitution des Selbst *durch* die Wahrheit, indem es diese in das Subjekt selbst hinein verlagert. Das Selbst wird damit zu einem Buch, das gelesen, entziffert und interpretiert werden muss, zu einem nun in erster Linie durch Geständnisse verzeichneten Text. Foucault rekonstruiert diesen Prozess anhand der Analyse der für das frühe Christentum bestimmenden Techniken der Bußriten sowie der klösterlichen Praktiken der Seelenführung und des Zeugnisablegens des Subjekts unter Anleitung eines spirituellen Meisters. Die Aufwertung der Kontemplation und die damit gleichermaßen gegebene Möglichkeit und Verpflichtung, die Bewegung der eigenen Gedanken bis ins scheinbar unbedeutendste Detail zu verfolgen und durch den Geständnisbericht zu versprachlichen (Foucault 1993, 220), transformieren das Geständnis in eine Technik der »Arbeit an sich für sich« (DE IV, 810). Mit dieser Praxis hat die klösterliche Tradition des frühen Christentums der Geschichte des Abendlandes ein Geständnis-Modell übereignet, das später in der zeitlichen Verdichtung der allgemeinen Beichtpraxis, der Seelsorge und den Techniken der Gewissenslenkung verfeinert wurde. Nicht zuletzt im auf die Ermittlung der Gedanken seiner Bürger bedachten Staat als neuer Form von Pastoralmacht fand es letztlich Anwendung (DE IV, 275).

Die Spannungen, welche die Überlegungen bezüglich der Rolle des Geständnisses in griechischer und römischer Antike und dem Christentum und den hier skizzierten konzeptuellen Zugängen durchziehen, löst Foucault letztlich über die Kontrastierung von Geständnis und *parrhesia* (s. Kap. 23) auf (VL 1983/84). Der Begriff des Wahrsprechens markiert somit den Übergang der Hinwendung zu den antiken Selbstpraktiken.

Foucaults Perspektive auf Geständnistechniken wurde vielfältig aufgenommen: In der Literaturwissenschaft wurde sein Ansatz zur Untersuchung der schriftstellerischen Verarbeitung von Geständniszwängen aufgegriffen (Hyunseon 2000). Die politische Theorie fragte im Anschluss an Foucault nach dem Verhältnis zwischen der durch Geständnisse erzeugten ›transparenten Subjektivität‹ und Demokratie (Love 1989), während sein Begriff in Soziologie und Sozialanthropologie in der Analyse von Beichte und Therapien als Selbstthematisierungsgenre weiterentwickelt wurde (Hahn 1982; Nguyen 2013).

Literatur

Foucault, Michel: About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. In: *Political Theory* 21/2 (1993), 198–227.

Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: *Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), 407–434.

Hyunseon, Lee: *Geständniszwang und ›Wahrheit des Charakters‹ in der Literatur der DDR*. Stuttgart/Weimar 2000.

Love, Nancy S.: Foucault & Habermas on Discourse & Democracy. In: *Polity* 22/2 (1989), 269–293.

Nguyen, Vinh- Kim: Counselling against HIV in Africa: a genealogy of confessional technologies. In: *Culture, Health & Sexuality* 15, Themenheft 4 (2013), 440–452.

Marian Burchardt

60 Gouvernementalität

Der Begriff der »Gouvernementalität« (*gouvernementalité*) taucht zum ersten Mal in Foucaults Vorlesungen am Collège de France von 1978 und 1979 auf. Die Wortschöpfung leitet sich vom französischen Adjektiv *gouvernemental* (»die Regierung betreffend«) her und war schon bekannt, bevor Foucault ihn zu einem zentralen Begriff seiner Arbeit machte. So bezeichnet Roland Barthes bereits in den 1950er Jahren in den *Mythen des Alltags* mit dem »barbarischen, aber unvermeidlichen Neologismus« einen Mechanismus, der Ursache und Wirkung verkehrt und die Regierung als Autor gesellschaftlicher Verhältnisse präsentiert: als »die von der Massenpresse als Essenz der Wirksamkeit aufgefaßte Regierung« (Barthes 1964, 114). Foucault greift dieses »hässliche Wort« (VL 1977/78, 173) auf, löst es jedoch aus dem semiologischen Kontext. Gouvernementalität steht bei Foucault nicht für eine mythische Zeichenpraxis, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse entpolitisiert und verschleiert, sondern verweist auf unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung und Leitung von Individuen und Kollektiven zielen (DE IV, 116).

Das theoretische Interesse an der Untersuchung von Führungsverhältnissen signalisiert eine tiefgreifende Korrektur und Weiterentwicklung der Machtanalytik (Lemke 1997; Elden 2016; 2017). Bis hin zu *Überwachen und Strafen* hatte Foucault gegen die juridische Machtkonzeption die »Hypothese Nietzsches« (VL 1975/76, 27) zur Untersuchung sozialer Beziehungen benutzt und Macht vor allem in Begriffen von Kampf, Krieg und Konfrontation analysiert (vgl. etwa ÜS, 38). Mitte der 1970er Jahre zeigte sich jedoch, dass die »Mikrophysik der Macht« (ebd., 40) in der zunächst konzipierten Form zwei schwerwiegende Probleme aufwies. Der Akzent der Genealogie lag zum einen allein auf dem individuellen Körper und seiner disziplinären Zurichtung, ohne umfassenden Prozessen der Subjektivierung Beachtung zu schenken. Zum anderen erwies es sich als unzureichend, in der Kritik an staatszentrierten Analysen das Augenmerk einseitig auf lokale Praktiken und spezifische Institutionen wie das Krankenhaus oder das Gefängnis zu richten, ohne den Staat selbst als Resultante gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse zu begreifen. Erforderlich war eine Erweiterung des analytischen Instrumentariums, um die »Ebene der Makromacht« (VL 1977/78, 514) erfassen und Prozesse der Subjektivierung und Staatsformierung angemessen untersuchen zu können.

Im Mittelpunkt dieser theoretischen Neuorientierung steht der Begriff der Regierung (s. Kap. 67), der zum »Leitfaden« (DE III, 900) für Foucaults weitere Arbeit wird. Mit ihm ergänzt er seine Machtanalyse um eine neue Dimension, die es ermöglicht, Machtbeziehungen unter dem Blickwinkel von Führungsverhältnissen zu untersuchen, um sich gleichermaßen vom Modell des Rechts wie vom Paradigma des Krieges abzusetzen. Eingeführt zur »notwendige(n) Kritik am gängigen Verständnis von ›Macht‹« (DE IV, 259) liegt die innovative Bedeutung des Begriffs der Regierung vor allem in der »Scharnierfunktion«, die Foucault ihm zuspricht. Erstens vermittelt er zwischen Macht und Subjektivität. Auf diese Weise wird es möglich zu untersuchen, wie Herrschaftstechniken sich mit »Praktiken des Selbst« (DE IV, 889) verknüpfen und Formen politischer Regierung auf Techniken des »Sich-selbst-Regierens« rekurrieren. Zweitens erlaubt die Problematik der Regierung eine systematische Untersuchung der von Foucault immer wieder herausgestellten engen Beziehungen zwischen Machttechniken und Wissensformen.

Foucault stellt seine neue »Forschungsrichtung« (DE IV, 196) zum ersten Mal im Rahmen der Vorlesungen von 1978 und 1979 am Collège de France vor. Gegenstand dieser Vorlesungsreihe ist die »Genealogie des modernen Staates« (VL 1977/78, 508). Dabei geht es Foucault allerdings weniger um eine historische Rekonstruktion der Entstehung und Transformation politischer Strukturen. Sein theoretisches Interesse besteht vielmehr darin, der Institutionalisierung staatlich-rechtlicher Formen in ihrer Beziehung zu historischen Subjektivierungsmodi nachzugehen. Daher verwendet er den Begriff der Regierung in einem »sehr weitgefassten Sinn« (DE IV, 900) und unterscheidet die »Regierung in ihrer politischen Form« von der »Gesamtproblematik des Regierens im allgemeinen« (VL 1977/78, 136). Letztere umfasst die Führung von Menschen in vielen möglichen Aspekten: die Regierung des Selbst, die Leitung der Familie, die Erziehung der Kinder, die Lenkung der Seele, aber auch die Führung eines Gemeinwesens oder eines Geschäftes (vgl. DE IV, 286 f.). Statt Subjektivierung und Staatsformierung nicht als zwei voneinander unabhängige Prozesse zu begreifen, untersucht Foucault sie unter einer einheitlichen analytischen Perspektive. Die in den Vorlesungen verfolgte »Geschichte der ›Gouvernementalität‹« ist daher zugleich eine »Geschichte des Subjekts« (VL 1977/78, 162 bzw. 268), da Foucault den modernen Staat nicht in erster Linie als eine zentralisierte Struktur begreift, sondern als eine

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_60

»komplexe Verbindung zwischen Techniken der Individualisierung und totalisierenden Verfahren« (DE IV, 277).

Bezugspunkt dieser Analyseperspektive ist »die ›Gouvernementalisierung‹ des Staates« (VL 1977/78, 163). Foucault begreift die Konzentration und Zentralisierung von Führungstechniken in Form des modernen Staates als einen erklärungsbedürftigen politischen Prozess und als ein singuläres historisches Ereignis. Die Perspektive der Gouvernementalität untersucht den Staat nicht im Rahmen einer Staatstheorie, die ihren Gegenstand immer schon voraussetzen muss (vgl. VL 1978/79, 114), sondern »als Handlungsweise und als Denkweise« (VL 1977/78, 513). Diese Analyseform geht der Frage nach, wie verschiedene Elemente und Praktiken es möglich machen, dass so etwas wie »Staat« eine historische Wirklichkeit und strukturelle Konsistenz über einen längeren Zeitraum besitzt. Der »Staat« wird dabei weder als Real-Objekt noch als ideologische Fiktion begriffen; vielmehr stellt er ihn als ein dynamisches Ensemble von Beziehungen und Synthesen dar, das zugleich die institutionelle Struktur des Staates und das Wissen vom Staat hervorbringt. Zwar begreift Foucault den Staat als eine »mythifizierte Abstraktion« (VL 1977/78, 163), aber damit ist nichts über dessen konkrete politische Bedeutung gesagt. Vielmehr interessiert sich Foucault dafür, wie der Staat eine privilegierte Position innerhalb der »Ökonomien der Macht« (ebd., 164) einnehmen konnte.

Das Forschungsinteresse verschiebt sich damit vom Objekt »Staat« hin zu den Regierungspraktiken, in denen und durch die der Staat konstituiert wird. Als Folge wird Staatlichkeit historisch situiert, an Existenzbedingungen und Transformationsregeln gekoppelt und als eine spezifische Form des Regierens gefasst. Statt die politischen Praktiken ausgehend vom Staat zu erklären (im Sinne einer Funktionalität, Teleologie, Finalität, Reproduktion, Adäquanz etc.), erlaubt es der Begriff der Gouvernementalität, den Staat als »Korrelat« (VL 1978/79, 19) von Regierungspraktiken zu analysieren.

Im Rahmen der Vorlesungsreihe untersucht Foucault die »Entstehung eines politischen Wissens« (VL 1977/78, 520) der Menschenführung von den antiken griechischen und römischen Führungskonzepten über die frühneuzeitliche Staatsräson und die Polizeiwissenschaft bis hin zu liberalen und neoliberalen Theorien. Dabei stellt er folgende historische These zur Diskussion: Der moderne (westliche) Staat ist das Ergebnis einer komplexen Verbindung von »politischer« und »pastoraler« Macht. Während sich Erstere von der antiken Polis herleitet und um Recht, Universalität, Öffentlichkeit etc. organisiert ist, stellt Letztere eine christlich-religiöse Konzeption dar, in deren Mittelpunkt die umfassende Führung der Einzelnen steht. Die Pastoralmacht fasst das Verhältnis zwischen Führenden und Geführten nach der Idee eines Hirtenamtes, dessen Ziel in der »Regierung der Seelen« – der (An-)Leitung und Führung der Individuen im Hinblick auf ein jenseitiges Heil – besteht. Im Unterschied zu antiken griechischen und römischen Führungskonzepten liegt die Eigenart des christlichen Pastorats in der Entwicklung von Analysemethoden, Reflexions- und Führungstechniken, welche die Kenntnis der »inneren Wahrheit« der Individuen sicherstellen sollten. Neben den Gehorsam gegenüber den (moralischen und rechtlichen) Gesetzen tritt die Autorität eines Hirten, der die Einzelnen unablässig überwachen und seelsorgerisch betreuen soll, um sie auf den Weg zum Heil zu führen (VL 1977/78, 173–277; DE IV, 167–181).

Die innerhalb des Christentums entwickelten Subjektivierungsformen und Führungstechniken haben Foucault zufolge im 16. und 17. Jh. eine Ausweitung und Säkularisierung erfahren. Er weist ihnen eine entscheidende historische Bedeutung für die Entstehung des neuzeitlichen Staates und das Aufkommen des Kapitalismus zu. Eine »erste Kristallisationsform« (DE III, 811) findet die neue Regierungskunst in der Staatsräson, da sich mit ihr zum ersten Mal das Problem einer autonomen Rationalität des Regierens stellt, die weder auf theologisch-kosmologische Prinzipien rekurriert noch von der Person des Fürsten abzuleiten ist. Da die Staatsräson allerdings noch dem historischen Rahmen der Souveränität und dem traditionellen Modell der Hauswirtschaft verpflichtet blieb, lässt sich erst mit dem Aufkommen des Liberalismus von einer Gouvernementalität im modernen Sinn sprechen. Foucault analysiert den Liberalismus nicht als eine politische Ideologie oder ökonomische Doktrin, sondern als eine spezifische Regierungskunst, die sich sowohl von dem politischen Universum der Disziplin wie dem der Souveränität markant unterscheidet. Die liberale Regierung zielt weder auf ein jenseitiges Heil noch auf das Wohl des Staates; vielmehr bindet sie die Rationalität der Regierung an ein ihr äußerliches Objekt – die bürgerliche Gesellschaft und die Naturalität der Bevölkerungsprozesse –, wobei die Freiheit der Individuen als kritischer Maßstab des Regierungshandelns fungiert. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Abgrenzung der »Ökonomie« als eigenständiges Realitätsniveau und Interventionsfeld, das

sich durch spezifische Gesetzmäßigkeiten auszeichnet und die Entwicklung neuer Wissensformen – die politische Ökonomie – ermöglicht (DE III, 796–823; VL 1978/79).

Zwar präsentiert Foucault den Liberalismus als eine Art »Kritik der Staatsvernunft«, wobei die Freiheit des Individuums und seine Rechte gegenüber dem umfassenden Regelungsanspruch des (absolutistischen) Staates im Mittelpunkt der liberalen Reflexion stehen. Die individuellen Freiheitsrechte stellen jedoch keine äußere Grenze für das liberale Regierungshandeln dar; vielmehr organisiert der Liberalismus die Bedingungen, unter denen die Individuen frei sein können. Das Problem des Liberalismus besteht darin, die »Produktionskosten« der Freiheit zu bestimmen: In welchem Maße stellt die freie Verfolgung der individuellen Interessen eine Gefahr für das Allgemeininteresse dar? Die liberale Freiheit kann daher nicht unbeschränkt gelten, sondern wird einem Sicherheitskalkül unterstellt. Damit die Mechanik der Interessen und die Dynamik des Begehrens keine Gefahr für Individuen und Kollektivität darstellen, ist es notwendig, »Mechanismen der Sicherheit« zu etablieren. Sie sind die Kehrseite und die Bedingung des Liberalismus. Die Freiheit wird »nicht nur als Recht der Individuen, das legitimerweise der Macht entgegensteht, gegenüber den Übergriffen und dem Machtmißbrauch des Souveräns oder der Regierung geltend gemacht [...], sondern die Freiheit ist nun zu einem unverzichtbaren Bestandteil der Gouvernementalität selbst geworden« (VL 1978/79, 506).

Als Folge der zunehmenden politischen Bedeutung neoliberaler Regierungsformen und der Transformation staatlicher Sicherheitspolitik hat der Begriff der Gouvernementalität in den vergangenen Jahrzehnten ein ungewöhnlich starkes Interesse in den Sozialwissenschaften erfahren (Krasmann/Volkmer 2007; Walters 2012). Er fand Eingang in innovative Forschungsfelder wie etwa die Cultural Studies, Postcolonial Studies und Disability Studies (s. Kap. 85) und übt eine große Anziehungskraft auf viele aktuelle Forschungsarbeiten aus. Darüber hinaus etablierte sich mit den Governmentality Studies (s. Kap. 82) seit den 1990er Jahren insbesondere in Großbritannien, Australien, Kanada und den USA eine eigenständige Forschungsrichtung, die das »Raster der Gouvernementalität« (VL 1978/79, 261) für eine kritische Analyse der Gegenwartsgesellschaft und die Untersuchung zeitgenössischer Regierungstechniken und politischer Rationalitäten fruchtbar macht.

Literatur

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M. 1964.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2000.
Elden, Stuart: *Foucault's Last Decade*. Cambridge 2016.
Elden, Stuart: *Foucault. The Birth of Power*. Cambridge 2017.
Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): Michel Foucaults *»Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge*. Bielefeld 2007.
Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg/Berlin 1997.
Meyet, Sylvain: Les trajectoires d'un texte: ›La gouvernementalité‹ de Michel Foucault. In: Sylvain Meyet/Marie-Cécile Naves/Thomas Ribemont (Hg.): *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*. Paris 2005, 13–36.
Senellart, Michel: Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt a. M. 2004, 527–571.
Walters, William: *Governmentality. Critical Encounters*. London/New York 2012.

Thomas Lemke

61 Heterotopie

Der Begriff, wiewohl heute weit verbreitet, taucht in Foucaults Werk eigentlich nur 1966 und 1967 auf (sieht man von gelegentlichen Erwähnungen in Interviews Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre ab): 1966 zuerst im Vorwort zur *Ordnung der Dinge*, dann, ebenfalls 1966, im Radiovortrag »Die Heterotopien«. Diesen überarbeitet Foucault 1967 für einen weiteren Vortrag, den er aber erst 1984 auf Drängen der Veranstalter der Internationalen Bauausstellung in Berlin unter dem Titel »Von anderen Räumen« zur Veröffentlichung freigibt (DE IV, 931–942; vgl. dazu auch Defert 2005, 70 ff.).

Den Begriff selbst entleiht Foucault der Medizin. Dort bezeichnet er ein Gewebe, das an einem Ort erscheint, an dem es üblicherweise nicht erscheint. Wichtiger als die medizinische Verwendungsweise des Begriffs ist für Foucault jedoch der Bezug auf Georges Batailles Projekt einer »Heterologie«, die – grob gesagt – das versammelt, was an Heterogenem bei der Produktion homogener Ordnungen entsteht und durch Verbot und Tabu ausgeschlossen wird (vgl. Bischof 1984).

Bei seinem ersten Erscheinen in Foucaults Werk in der *Ordnung der Dinge* ist der Begriff ›Heterotopie‹ unbedingt an die Sprache gebunden. Er bezeichnet hier einen *Diskurstyp*, der, wie die berühmte, zu Beginn des Vorworts zitierte Einteilung der Tiere in der von Borges entdeckten »chinesischen Enzyklopädie«, die geltende Ordnung der Diskurse dadurch unterminiert, dass er der Ordnung der herrschenden Klassifikationen eine Ordnung entgegenstellt, die zwar als Ordnung erkennbar ist, mit den Mitteln der herrschenden Diskurse aber nicht begriffen werden kann (s. Kap. 52). Diese Vorstellung eines bestehende Klassifikationsmuster von innen her aushöhlenden Diskurstyps lässt sich – auch wenn der Begriff ›Heterotopie‹ dort nie fällt – in vielen der frühen Texte Foucaults zurückverfolgen, vor allem in jenen, in denen er sich mit Bataille, Blanchot, Robbe-Grillet u. a. beschäftigt.

Warum Foucault diesen Ordnungen aufstörenden Diskurstyp Hetero*topie* und nicht Hetero*logie* nennt, d. h. trotz aller Diskursorientierung zuerst in Bezug auf Räumlichkeit zu positionieren versucht, erklärt sich ebenfalls nur durch den Rückgang auf die Texte der ersten Hälfte der 1960er Jahre. Denn Foucaults Behauptung im Vorwort der *Ordnung der Dinge*, das durch die Fabel von Borges evozierte China sei der »privilegierte *Ort* des *Raums*« (OD, 21), was wohl die Rede von der Hetero*topie* rechtfertigen soll, ist nur zu verstehen vor dem Hintergrund der ihn zu dieser Zeit beschäftigenden Überlegungen zum Zusammenhang von Sprache und Raum. Diese hatten ihn schon 1964 im Aufsatz »Die Sprache des Raums« zu der Annahme geführt, dass der bis dato in der Sprache – vor allem der Sprache der Literatur – herrschende Primat der Zeit durch den Primat des Raums abgelöst werde (vgl. DE I, 533 f.). Bei den genannten Autoren bekundet sich dies für Foucault durch die zentrale Rolle, die Räume und Orte in ihren Werken spielen. Diese Räume stehen dabei in einem ähnlichen Verhältnis zum sie umgebenden Raumgefüge wie der o. g. Diskurstyp zu den ihn umgebenden Diskursen: Foucault spricht von »in der Schwebe gehaltenen« Räumen (DE I, 375) oder auch »Orten ohne Ort« (DE I, 678), die durch ihre spezifische Seinsweise etablierte Raumordnungen untergraben.

Dieser Spur topischen Denkens folgt Foucault nun in der weiteren Bestimmung der Heterotopie derart, dass er diese ganz von der Sprache abzulösen und rein räumlich zu fassen versucht (wodurch zugleich aus dem Primat des Raumes *in der Sprache* der Primat des Raumes *tout court* wird; vgl. DE IV, 931; vgl. Monod 2001). Im Radiovortrag »*Die Heterotopien*« wie auch in dessen späterer Überarbeitung »Von anderen Räumen« bezeichnen Heterotopien generell »andere Räume«, d. h. Räume, »die vollkommen anders« sind als die übrigen Räume eines -funktional gegliederten Raumgefüges. Diese vollkommene Andersartigkeit rührt daher, dass sich Heterotopien den anderen Räumen »widersetzen [s'opposent à]«, sie dabei »in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen« (F 2005, 10). Als Beispiele für derart in Opposition zu allen anderen Räumen stehenden »Gegen-Räumen« (F 2005, 10), die gleichwohl Teil desselben Raumgefüges sind, führt er im Folgenden u. a. an: das »große Bett der Eltern«, in dem die Kinder andere Welten entdecken, Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerrané, das Theater, Bibliotheken, Kolonien und Schiffe.

Auf den ersten Blick scheint wenig klar, was diese Räume miteinander verbindet. Auch die von Foucault im Folgenden ins Spiel gebrachten Grundsätze einer ›Heterotopologie‹, d. h. einer »Wissenschaft« von den »Heterotopien«, schaffen in ihrer Allgemeinheit nur im Ansatz Klarheit: dass Heterotopien in verschiedenen Kulturen verschiedene Orte betreffen, dabei neu entstehen, sich wandeln und verschwinden können; dass sie oft mehrere, auch miteinander inkompatible Räume an einem Ort versammeln; dass sie nicht selten auch »Heterochronien« (F 2005, 16) sind, d. h. in Verbindung auch mit zeitlichen Brüchen und Verschiebungen

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_61

stehen, und zudem Räume mit besonderen Ein- und Zugängen. Ebenfalls nur allgemeine Abgrenzungsfunktion hat Foucaults Hinweis, dass es sich bei Heterotopien – im Gegensatz zu bloß imaginierten Utopien – um real existierende, lokalisierbare Orte handelt, sie also nicht einfach Produkt der Einbildungskraft des Einzelnen sind, sondern äußerlich gedacht werden müssen. Auf diese Weise versucht Foucault wohl vor allem, seine Heterotopik in klarer Abgrenzung vom phänomenologischen Raumbegriff zu bestimmen.

Diese allgemeinen Eingrenzungen erklären freilich nicht, wieso und inwiefern Heterotopien sich allen anderen Räumen einer gegebenen Ordnung »entgegenstellen«, und noch weniger, wieso und inwiefern etwa der Club Méditerrané sich genauso allen anderen Räumen »entgegenstellt« wie ein Bordell, ein Gefängnis oder ein Schiff. Dies wird erst klar, wenn man begreift, was das alle Heterotopien verbindende Element ist: nicht ein positiv benennbares Merkmal, sondern einzig das Phänomen der Heterogenität als solches (und in insofern knüpft die Idee der Heterotopie tatsächlich direkt an Batailles Heterologie an). ›Heterotopie‹ ist für Foucault der Name real existierender Räume, die zuerst solchen Heterogenitäten oder Abweichungen Raum geben, für die in einem gegebenen Raumgefüge kein Platz vorgesehen ist.

Dies freilich geschieht, sieht man sich die Beispiele genauer an, jenseits aller Diversität im Einzelnen ganz offensichtlich auf zwei generell verschiedene Weisen: Entweder so, dass dem Heterogenen oder Abweichenden Raum für autonome Entfaltung gegeben wird (wie im großen Bett der Eltern, auf dem die Kinder verbotene Welten entdecken, oder auch im Bordell, in dem man »zur Unschuld und Nacktheit des Sündenfalls zurückkehren« (F 2005, 17) kann). Oder aber so, dass genau im Gegenteil alles Abweichende und Heterogene an einem Ort versammelt wird, um es von dort wieder ins Herrschende einzugliedern (wie im Gefängnis oder in der Psychiatrie).

In diesem Sinne unterscheidet Foucault zwei Arten von Heterotopie: Die erste nennt er »Krisenheterotopie«, die zweite »Abweichungsheterotopie«. Angesichts der Bestimmung vor allem der Abweichungsheterotopien ist verständlich, wieso Mitte der 1970er Jahre, also nach Erscheinen von *Überwachen und Strafen*, das Interesse am Konzept der Heterotopien aufgekommen ist. Denn das Panoptikum, zu dieser Zeit Zentrum des Foucault'schen Denkens, erscheint als die Abweichungsheterotopie par excellence. Im Anschluss an Foucaults Vorstellung von der räumlichen Ausfaltung der Macht entsteht so 1977 der erste Versuch einer Anwendung des Begriffs Heterotopie durch die Publikation der Architekturschule von Venedig (vgl. Defert 2005, 82). Die dabei vorausgesetzte Bindung des Begriffs der Heterotopie an die Interpretationsfolie der Macht – die nicht nur aus Abweichungsheterotopien Disziplinierungsräume, sondern spiegelbildlich dazu auch aus Krisenheterotopien »Orte des Widerstands« macht – setzt sich in den Folgejahren immer mehr durch (vgl. etwa Chlada 2005; als wegweisend darf hier wohl die Konzeptualisierung der Heterotopien bei Edward Soja, 1996, 145 f., gelten). Dieser Bindung aber ist vor dem Hintergrund der Entstehungszeit des Begriffs mit einiger Vorsicht zu begegnen. In den 1960er Jahren nämlich galt Foucaults Augenmerk weniger der Frage des Zusammenhangs von Raum und Macht als vielmehr solchen Schwellen- und Übergangsräumen, die zuerst den *ontologischen Status* der in ihnen erscheinenden Phänomene als eindeutig an- oder eindeutig abwesend in Frage stellen (Foucault spricht von ihnen daher u. a. als »Simulakra«, DE I, 374). Eine vollständige Bestimmung des Begriffs der Heterotopie hätte diese ontologischen Reflexionen mit in den Blick zu nehmen, d. h. zu fragen, was genau den Realitätsgehalt der von Irrealität durchsetzen Heterotopien ausmacht.

Neben der philosophischen, architektur- und politiktheoretischen Reflexion des Begriffs gibt es vor allem in den Literaturwissenschaften (vgl. etwa Warning 2003) und der Pädagogik (vgl. etwa Brohl 2003) Versuche, den Begriff theoretisch fruchtbar werden zu lassen. Als abgeschlossen kann freilich heute noch keine der genannten Diskussionen gelten.

Literatur

Bischof, Rita: *Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne*. München 1984.

Brohl, Christiane: *Displacement als kunstpädagogische Strategie*. Berlin 2003.

Chlada, Marwin: *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault*. Aschaffenburg 2005.

Monod, Jean-Claude: Structure, spatialisiation et archéologie, ou ›l'époque de l'histoire‹ peut-elle finir? In: Jocelyn Benoist/Fabio Merlini (Hg.): *Historicité et spatialité. Le problème de l'espace ans la pensée contemporaine*. Paris 2001, 55–76.

Soja, Edward: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*. Los Angeles 1996.

Warning, Rainer: *Pariser Heterotopien. Der Zeitungsverkäufer am Luxembourg in Rilkes »Malte Laurids Brigge«*. München 2003.

Tobias Nikolaus Klass

62 Körper

Zwei Aussagen sind für das Verständnis des (modernen) Körpers bei Foucault grundlegend: 1) Der Körper ist bis in seine Materialität ein Effekt strategischer Macht-Wissens-Praktiken und 2) Der Zugriff der ›Macht‹ (des ›Wissens‹, der ›Diskurse‹) auf den ›Körper‹ ist nicht allein repressiv, sondern produktiv. Zur näheren Bestimmung dieser Aussagen muss zunächst zwischen dem anatomisch-biologischen Körper des Individuums und dem sozial-biologischen Körper der Bevölkerung differenziert werden. Hiervon gilt es zudem eine vor allem in den Schriften der frühen bis mittleren 1960er Jahre zu findende Metaphorik von der Sprache als Körper (z. B. DE I, 342–356) und der 1966 im Kontext von »Andere Räume« (DE IV, 931–942) zu situierenden Bestimmung des Körpers als »absoluter Raum der Heterotopie« (F 2005, 25) abzugrenzen (vgl. Kilian 2013).

Foucault beschäftigte sich vorwiegend und ab den 1970er Jahren ausschließlich mit den beiden erstgenannten Bedeutungsebenen, d. h. dem Individualkörper in Beziehung zum Gesellschaftskörper sowie zu Macht- und Wissenstechnologien. Die der politischen Theorie des Absolutismus entstammende Metapher des ›Gesellschaftskörpers‹ akzeptierte er einzig zur Kennzeichnung eben jener spezifischen Beziehung von Souverän und Untertan in der Frühen Neuzeit, die den Individualkörper des Königs im Kollektivkörper der Untergebenen verdoppelt sah (vgl. ÜS, 44–90; DE II, 932–941). Eine Übertragung dieser Verdoppelung auf moderne Gesellschaftsordnungen lehnte Foucault ebenso kategorisch ab wie ihre Verwendung als historische Analogie für die marxistische Rekonstitution des Körpers als Kollektivträger der Arbeitskraft (vgl. DE II, 933 f.).

Mit dem Übergang von der Archäologie zur Genealogie in den späten 1960er Jahren rückt der Körper in seiner Beziehung zu Macht und Wissen in das Zentrum von Foucaults Schriften. Den Anfang macht die Analyse der unterschiedlichen Strafpraktiken im Übergang von der Folter zum Gefängnis, für die seine Schriften der 1970er Jahre allgemein, besonders aber *Überwachen und Strafen* (1976), stehen. Hier tritt die unhintergehbare, epistemologische Differenz zwischen der Bedeutung des Körpers im ›l'âge classique‹ und seiner Funktion im Kontext der politischen Ökonomie ab Mitte des 19. Jh.s. zu Tage:

> Zwar sind das Gefängnis, das Zuchthaus, die Zwangsarbeiten, das Aufenthaltsverbot, die Deportation, die in den Strafsystemen des 19. Jahrhunderts so wichtig waren, durchaus »physische Strafen« [...] Aber die Beziehung zwischen Züchtigung und Körper ist dabei nicht dieselbe wie seinerzeit bei den peinlichen Strafen. Der Körper fungiert hier als Instrument oder Vermittler: durch Einsperrung oder Zwangsarbeit greift man in ihn ein, um das Individuum einer Freiheit zu berauben. (ÜS, 18)

Es ist nicht allein der materielle Körper, sondern die immaterielle Seele als Ort der Subjektivität, auf die das moderne Strafsystem seinen Zugriff ausrichtet und die es dabei zugleich erschafft (vgl. ÜS, 25). Der historisch differenzierende Blick auf diese *Mikrophysik der Macht* (1976) entlarvt die Annahme, Körper und Seele als die beiden traditionellen Facetten des Subjekts gingen der Kultur voraus, als Strategie zur Verschleierung jener Machtpraktiken, die sie erzeugen.

Die Geburt des modernen Subjekts aus dem veränderten Zugriff auf und in den Einzelkörper und seine Situierung als Grundlage einer in die Körper eingeschriebenen politischen Ökonomie in *Überwachen und Strafen* verdeutlicht, wie eng Foucaults Analysen der historischen Bestimmung des Gesellschaftskörpers mit seiner Arbeit am Individualkörper verzahnt sind und nehmen sich retrospektiv wie eine Prolepse auf die späteren Arbeiten zur Biopolitik aus.

Die Auseinandersetzung um die kollektive Hervorbringung der Einzelkörper und ihrer Situierung in den Ordnungen von ›Macht‹ und ›Wissen‹ bildet neben ›Diskurs‹ und ›Wahrheit‹ eine der wichtigsten analytischen Konstanten in Foucaults Denken. Von den frühen Schriften zum Wahn, angefangen mit seiner 1962 erschienenen Studie zu Ludwig Binswanger (Psychologe, 1881–1966), *Psychologie und Geisteskrankheit* (1968), bis zu den bislang vier Bänden von *Sexualität und Wahrheit* (1977, 1984, 1986 und 2018) hat Foucault seit den frühen 1970er Jahren verstärkt nach der Bedeutung des Körpers für die (Selbst)Konstitution von ›Macht‹ und ›Wissen‹ gefragt. Und er ist dabei zu Antworten gekommen, die trotz ihrer unterschiedlichen Gewichtungen als gedankliche Präzisierungen der eingangs formulierten Grundaussagen verstanden werden können:

1) Den anatomisch-biologischen Einzelkörper als einen Effekt strategischer Macht-Wissens-Technologien zu denken, bedeutet, ihn radikal und das heißt bis in seine materielle Erscheinung hinein zu historisieren und seine vermeintliche diskursive und kulturelle Vorgängigkeit als ein strategisches Spiel um Macht, Wissen und Wahrheit zu dekonstruieren. Der

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_62

Körper ist der privilegierte Ort, an und in dem die im Diskurs geschlossene Verbindung von Macht und Wissen agiert und den sie als Ergebnis ihrer Akte in Erscheinung bringt. Als Schauplatz diskursiver Praktiken und Regime sind materielle Erscheinungsform (Körper) und kulturelle Bedeutung (Subjektivität) durch jene Unvorgänglichkeit charakterisiert, die alles Diskursive auszeichnet. Weder die psychische noch die materielle Konkretion des Subjekts bilden einen vorgelagerten Kern, auf den Macht ausgeübt würde. Die erste Wirkung der Macht ist vielmehr – wie es Mitte der 1970er Jahre in der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* heißt – das, »was bewirkt, daß Körper, Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden« (VL 1975/76).

2) Der Zugriff der Macht (des Wissens, der Diskurse) auf den Körper besitzt in der Repression eine ihm eigene Produktivität. Mit diesem entscheidenden Gedankenschritt verlässt Foucault die Repressionstheorien seiner Zeit und gelangt zu einer grundlegenden Neukonzeption von Macht und Körper, die er als ›produktive Negativität‹ fasst. Negativität sind die Machttechnologien, weil sie sich des Verbotes, der Strafe, des Ausschlusses etc., d. h. der Negation des kulturell Positiven bedienen. Ihre Negativität ist jedoch produktiv, da sie das, was sie in ihren Praktiken negieren, durch eben diese zum Leben erwecken. Für den Körper des Individuums bedeutet dies, dass er nicht einfach ein der Macht unterworfenes Objekt darstellt, das in der Unterwerfung unter die Macht erschaffen wird (als Negativ des Positivs), sondern, dass er seine Unterwerfung/Hervorbringung in zahlreichen mikrophysischen Doubletten der Macht, als Inkorporation der Disziplin, des Diskurses, der Macht, des Wissens, der Wahrheit, wissentlich/unwissentlich und willentlich/unwillentlich mit betreibt.

1977 macht Foucault in seinem Essay »Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über« (DE III, 298–309) deutlich, dass Körper und Subjekt keine Existenz jenseits der ›Macht‹ und ihren Ausübungen, Erscheinungen, Techniken und Strategien besitzen. Macht heißt, den Körper materiell zu formen und so das Subjekt als seelisch-leibliche Einheit zu gestalten; Körper sein heißt, jenseits der Reflexionsschwelle als körperlich-seelisches Subjekt in den und durch die Technologien der Macht zu entstehen:

> Meine Suche geht dahin, dass ich zeigen möchte, wie die Machtverhältnisse materiell in die eigentliche Dichte des Körpers übergehen können, ohne dass sie durch die Vorstellung der Subjekte übertragen werden müssen. Wenn die Macht den Körper trifft, so nicht, weil sie zunächst im Bewusstsein der Leute verinnerlicht wurde. (DE III, 302)

Insofern die Macht dem Körper nicht äußerlich ist, sondern ihn auskleidet, sind die alltäglichen kleinen Machtlinien, die zwischen Individuen verlaufen, nicht einfach Wiederspiegelungen oder Derivate der ›großen Macht‹ eines Staates, sondern das Netz, aus dem sich die ›große Macht‹ erhebt. Die Formierung des Subjekts als Einheit aus Körper und Seele im Dispositiv von Macht/Wissen/Wahrheit ist mithin »die [erste] Bedingung der Möglichkeit [der Macht]« (DE III, 303). Diese Kurzformel erklärt, warum Foucaults Körperanalysen ab den 1970er Jahren wesentlich Theorien von Macht-, Wahrheits- und Wissenstechnologien sind; sie ebenen den Weg für die späteren Studien zur Gouvernementalität.

In Konsequenz richtet Foucault seinen Blick nicht länger auf die hierarchische Beziehung zwischen Körpern und Institutionen, sondern auf die Analyse der skizzierten ›produktiven Negativität‹ der modernen Macht-Wissens-Technologien, in der die Substitution von Körperstrafen in Disziplinartechniken eine in den Körper eingreifende unsichtbare, subtile, durchdringende Machtwirkung erzeugt. Das, was sich zwischen der Analyse des juridischen Dispositivs Mitte der 1970er, den Schriften zur Gouvernementalität in den späten 1970er bis zum Konzept der Selbstsorge in den 1980er Jahren wandelt, ist keine grundsätzliche epistemologische Neukonzeption des Körpers, sondern eine Verschiebung der Perspektive, in der Foucault auf das Verhältnis von Individual- und Kollektivkörper und deren Verzahnung mit den (Diskurs-)Praktiken von ›Macht‹ und ›Wissen‹ blickt. Sie lässt sich werkchronologisch wie folgt systematisieren:

Erste Ansätze, dass der Körper bis in seine innerste Dimension der Lust durch jene Macht konstituiert ist, die ihn von außen beherrscht, formuliert Foucault 1970 in seinem Essay »Theatrum Philosophicum« (vgl. DE II, 93–122). Es sind mit Blick auf die Schriften von Deleuze noch die Phantasmen, die als Konvergenzpunkte von Seelischem und Körperlichem den Körper durchqueren, ihn entgrenzen, zerteilen, vervielfachen und fragmentarisieren und etwas in Erscheinung treten lassen, das weniger als »Organismus mit einem Zentrum« (DE II, 98) denn als eine Praktik, eine Bewegung zu denken sei (vgl. Drews/Martin 2017). Die Historisierung des materiellen Körpers, die sich hier bereits abzeichnet, wird wenig später in »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (DE II, 166–

191) konkretisiert und zur Grundlage des genealogischen Arbeitens erklärt (vgl. Dosse 1998, Bd. 2, 303–317). Diese sei nicht Suche nach den Ursprüngen, sondern Analyse der Manifestationen und Einschreibungen der Herkünfte in den Körper als materiellem Archiv der Geschichte:

> Der Leib – und alles, was damit zusammen hängt: Ernährung, Klima, Boden – ist der Ort der Herkunft; auf dem Leib findet man die Stigmata vergangener Ereignisse; aus ihm erwachsen die Begierden, Schwächen und Irrtümer; in ihm verschlingen sie sich und kommen plötzlich zum Ausdruck, aber in ihm lösen sie sich auch voneinander, geraten in Streit, bringen sich gegenseitig zum Verlöschen und tragen ihren unüberwindlichen Konflikt aus. Der Leib: eine Fläche, auf dem [sic!] die Ereignisse sich einprägen (während die Sprache sie markiert und die Ideen sie auflösen); Ort der Zersetzung des Ichs (dem er die Schimäre einer substantiellen Einheit zu unterstellen versucht); ein Körper, der in ständigem Zerfall begriffen ist. Die Genealogie stellt als Analyse eine Verbindung zwischen Leib und Geschichte her. Sie soll zeigen, dass der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird. (DE II, 174)

Der Erforschung dieser geschichtlichen Regime der Macht, denen der Körper unterworfen ist, während sie ihn zugleich formen und errichten, widmen sich Foucaults Schriften in den folgenden Jahren der bereits skizzierten repressiv-produktive Zurichtung des Körpers als Geburtsmoment des modernen, d. h. diskursiven Subjekts. Die Kontroll- und Disziplinarsysteme, unter denen das Gefängnis lediglich die markanteste Form darstellt (vgl. auch DE II, 568–585) lassen Disziplin und Ökonomie zusammenfallen, in dem der Körper in Arbeitskraft, die Lebenszeit in Arbeitszeit und solcherart die Subjektivität in kontrollierte Produktivität umgestaltet wird: »[E]in auf die Produktionszeit hin bezogener, ausgerichteter und angepasster Arbeiterkörper, der genau die erforderliche Kraft liefert« (DE II, 583). Ihr Ziel ist nicht mehr die über die Folter aufgebrachte sichtbare Markierung auf der materiellen Körperoberfläche (vgl. ÜS, 21 u. ö.; DE II, 584 f.), sondern die Einschreibung des Subjekts in die Ökonomie der Macht, wobei Macht nicht länger ein »bewahrte[s] ›Privileg‹ der herrschenden Klasse« bezeichnet, sondern als »Gesamtwirkung ihrer strategischen Positionen« aufgefasst wird, als ein alles und alle durchdringendes »Netz [von] Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen« (ÜS, 38).

Die Macht, die den Körper formt, ist identisch mit der Macht, Wahrheit zu erzeugen, d. h. etwas (als) wahr zu erschaffen. Foucault greift hiermit Mitte der 1970er Jahren einen Gedanken aus seiner Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* (1970) wieder auf, diesmal allerdings konkretisiert als spezifisches Vermögen der ›Macht‹ aus ›Wahrheit‹ ›Wissen‹ zu generieren. Erst der erweiterte Machtbegriff, der Wissen, Wahrheit und Macht identifiziert und in letzter Konsequenz alle Praktiken, alles Wissen, alle Diskursivität in einer depersonalisierten Macht aufgehen lässt, erlaubt es Foucault, auch den Körper in seiner symbolischen wie materiellen Dimension als Effekt von Macht-Wissens-Praktiken zu analysieren (vgl. Gehring 2004, 87–91). Die Verschränkung von Macht und Körper führt über die Frage, wie soziale Praktiken Regime des Wissens hervorbringen konnten, aus denen »gänzlich neue Formen von Subjekten und Erkenntnissubjekten [erwuchsen]« (DE II, 669–792, hier: 670) zur Analyse des modernen Produktions- und Staatsapparats, die Foucault ab 1975/76 unter den Stichworten ›Bio-Politik‹ und ›Bio-Macht‹ konkretisiert (vgl. u. a. DE III, 126–128, DE III, 1020–1028 sowie zur Genese von Biopolitik und nationaler Historiographie die VL 1975/76).

In der Gründungsschrift der Theorie der Gouvernementalität, der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* (1975/76; s. auch die VL 1977/78 und VL 1978/79, die die Beziehung zwischen Biopolitik und Gouvernementalität behandeln), unterscheidet Foucault zwei Machttechniken: Die regulatorische Technologie des Lebens einerseits und die disziplinäre Technologie des Körpers andererseits (VL 1975/76, 293). Sie erlauben es, die Verzahnung von Einzelkörper und Gesellschaftskörper, von individueller Körperformierung und staatlicher Körperpolitik in den Blick zu nehmen, ohne sich der hegelianischen Dialektik, des historischen Materialismus oder der Psychoanalyse Jacques Lacans bedienen zu müssen (vgl. Dosse 1998, Bd. 2, 414–426; Gehring 2004, 94–96). Die Unterscheidung zwischen einer Disziplinartechnik, die Einzelkörper produziert, individualisiert, manipuliert und so »gelehrig und nützlich macht« (VL 1975/76, 294), und den regulatorischen Technologien des Lebens, die auf die Gesamtheit der Bevölkerung zielen, ergibt zwei ineinander verschränkte, gleichwohl distinkte Serien: Die Serie »Körper, Organismus, Disziplin, Institution«, die auf den anatomisch-biologischen Einzelkörper zugreift, und die Serie »Bevölkerung, biologische Prozesse, Regulierungsmechanismen, Staat«, die auf den sozial-biologischen Kollektivkörper der Bevölkerung

zielt (VL 1975/76, v. a. 295 f.); ihre Schnittstelle ist die Sexualität, in der sich individuelles Begehren und biopolitische Matrix überlagern.

Das Kennzeichen der Moderne ist mithin die vollständige Durchdringung des Körpers mit Macht (s. Kap. 64). Weil die Machtverhältnisse in das ›Innere des Körpers‹ übergehen, ist eine Unterscheidung von Selbst- und Fremdkontrolle, von eigenem und fremdem Begehren, von Herrscher und Beherrschtem, von Macht und Ohnmacht nicht länger möglich. Foucault insistiert gegenüber der zeitgenössischen marxistischen Abwertung des Körpers zugunsten der Ideologie 1975 in »Macht und Körper« auf dessen zentraler Rolle im produktiven Spiel der Macht:

> Denn wenn die Macht nur die Funktion hätte zu unterdrücken, wenn sie nur im Modus der Zensur, der Ausschließung, der Absperrung, der Verdrängung nach Art eines mächtigen Über-Ichs arbeiten, wenn sie sich nur auf negative Weise ausüben würde, dann wäre sie sehr zerbrechlich. Stark aber ist sie, weil sie positive Effekte auf der Ebene des Begehrens – und allmählich bildet sich ein Wissen davon – und auch auf der Ebene des Wissens hervorbringt. Die Macht ist weit davon entfernt, das Wissen zu verhindern, sie bringt es vielmehr hervor. (DE II, 937)

Das Wissen der Macht um den Körper ist für Foucault gleichbedeutend mit dessen materieller und symbolischer Erzeugung. Weil der Körper untrennbar eingewoben ist in die Verschränkung von Macht und Wissen, bestimmen diese ihn bis in jene inneren Bereiche, an denen das Subjekt denkt, ganz es selbst und bei sich zu sein. Es reicht mithin nicht länger aus, sich der Machtspiele bewusst zu werden, um sich ihr zu entziehen (hier trifft sich seine Kritik an Marx mit der an Freud), da die körperliche Positivität der entkörperlichten, »polymorphen, polyvalenten, indiskreten, nichtdiskreten, synkretistischen« Macht (DE II, 761) jedwede Durchbrechung qua Reflektion verhindert und ihr formierender Zugriff gerade in jenem Gebiet am nachhaltigsten wirkt, das gemeinhin als Ort höchster Privatheit gilt: Der Sexualität.

Die Hinwendungen zu den Formations- und Regulationspraktiken des Sexuellen bestimmt in den kommenden Jahren die Arbeit am Körper, insofern Foucault seine Aufmerksamkeit von der ökonomischen Produktivität auf die sexuelle Regulation verlagert, ohne den Bezug zu den Macht-Wissens-Technologien gänzlich aufzugeben. Die ursprünglich auf sechs Bände angelegte Erforschung des biopolitischen Dispositivs der Sexualität (vgl. Foucault 2018, 7) fasst die Regelung der Lüste als privilegierteste Artikulation der Verschränkung von Macht, Wissen und Wahrheit. Ihr ist der erste Band *Der Wille zum Wissen* (1977) gewidmet, der die Erfindung des Sexualdispositivs im 19. Jh. untersucht. Entlang von vier Achsen – der Identifikation von ›Anomalien‹, der Hysterisierung weiblicher Lust, der Sexualisierung des Kindes und der Ökonomisierung der Fortpflanzung – beschreibt Foucault, inwiefern Individuen sich in ihren sexuellen Praktiken als individuell-kollektive Körper-Subjekte konstituieren (vgl. Gehring 2004, 91–94). Zeitglich und in Analogie zur politökonomischen Disziplinierung des Körpers im Dispositiv des Rechts diszipliniert und normiert das Dispositiv der Sexualität in der Moderne das sexuelle Begehren in Gestalt einer Sexualökonomie, die nicht auf ein Verbot von Sexualität, sondern auf »eine positive Ökonomie des Körpers und des Begehrens« (DE III, 304) zielt und die erzeugt, was sie verbietet, indem sie verbietet, was sie erzeugt (vgl. hierzu exemplarisch Foucaults Studie zu den ›anormalen Körpern‹ in VL 1974/75, denen im Rechtsdispositiv der delinquente Körper zur Seite gestellt ist).

In den acht Jahren bis zum Erscheinen des zweiten Bandes, *Der Gebrauch der Lüste* (1984), wird die anfängliche Konzeption aufgegeben zugunsten einer Genealogie des subjektiven Begehrens vor dem Hintergrund der antiken Lebenskünste, dessen vierter, unvollendeter Band, *Die Geständnisse des Fleisches* (2018), jüngst aus dem Nachlass publiziert wurde. Die erneute Hinwendung zum Subjekt geschieht jedoch nicht mehr unter der Maßgabe von dessen Erschaffung, sondern unter dem Aspekt der »Selbstsorge« als eine der Sorge um den Körper analoge epikureische Form der Sorge um die ›Seele‹. Diese in *Die Sorge um sich* (1986) unter den Stichworten »Ästhetik der Existenz« (DE IV, 902–909) und »Künste der Existenz« apostrophierten »Technologien des Selbst« (u. a. DE IV, 658–686; s. auch die in *Ästhetik der Existenz* (2007) gesammelten Aufsätze) teilen mit den Körpertechnologien den Umstand, dass auch sie Technologien der Wahrheitsproduktion sind (vgl. z. B. DE IV, 966–999 und *Ästhetik der Existenz*, 226–238). Im Gegensatz zu den frühen Analysen der politischen respektive sexuellen Ökonomisierung des Körpers durch Norm, Disziplin und Kontrolle fragen Foucaults späte Untersuchungen jetzt danach, in welches Selbstverhältnis sich das Subjekt zu seinem Begehren setzt und welche Form der Selbstsorge dies erfordert/erzeugt.

Sowohl in *Die Sorge um sich* als auch in *Die Geständnisse des Fleisches* rückt Foucault das antike Ge-

bot des *epimeleia heautou / cura sui* (Sorge dich um dich selbst) in eine enge Beziehung zur christlichen Ethik. Doch im Gegensatz zur Antike bestimmte das Christentum die Beherrschung und nicht die Kultivierung der Sexualität als oberste Pflicht der Selbstsorge: Selbstsorge wurde nicht länger als die Sorge um den Körper einschließlich seiner Lüste begriffen, sondern als die Sorge um die Wahrheit, die sich in ihm und in seinem Begehren verbirgt. In der Dominanz eines christlich gewendeten *gnothi seauton* (Erkenne dich selbst; vgl. DE IV, 423–438) über das *epimeleia heautou* situiert Foucault den Umschlag von einer Pflege des Körpers und seiner Lust in dessen Unterwerfung unter die normierende Macht der Körperkontrolle (vgl. auch DE III, 695–718), die im Sexus des Körpers ebenso die höchste Bedrohung wie das größte Maß an Selbstidentität fand. Die christliche Selbstsorge galt mithin der Kontrolle und Erfassung der sexuellen Lüste, für die die mittelalterlichen Diätetiken ein ganzes Regime von Praktiken zur sexuellen Gesundheit des Körpers errichten: »Die für sexuelle Lüste empfohlene Diät scheint gänzlich auf den Körper gerichtet zu sein [...]. In gewisser Weise gibt der Körper dem Körper das Gesetz« (SS, 175). Das kurz vor seinem Tod fertiggestellte Typoskript von *Die Geständnisse des Fleisches* verlängert diese Geschichte bis in die ersten frühchristlichen Jahrhunderte, danach bricht die Arbeit am Körper endgültig ab.

Foucaults Analysen des Körpers erfahren eine bis heute ungebrochen intensive und vielfältige Rezeption, die ihm eine zentrale Rolle bei der Herausbildung eines neuen kulturwissenschaftlichen Körper- bzw. Leiblichkeitsparadigmas zuschreibt. Die Diskussion und kritische Weiterentwicklung seiner Grundgedanken erstreckt sich von der Medizin-, Psychologie-, Rechts- und Sozialgeschichte (vgl. z. B. die Beiträge in Downing 2018) bis in weite Teilgebiete der Wissens- und Wissenschaftsgeschichte (vgl. dazu Laqueur 1990; Sarasin 2001). In den im engeren Sinne kulturwissenschaftlichen Disziplinen etablierte sich in kritischem Anschluss an Foucault in den 1990er Jahren eine eigenständige Körperforschung, die die Historizität des Körpers unter performativen, normativen, geschlechtsspezifischen und semiotischen Gesichtspunkten analysiert (vgl. exemplarisch Schaub/Wenner 2004, Schneider 2010). Seit der Publikation der Vorlesungen gilt ein weiterer wichtiger Forschungsschwerpunkt der Verbindung von Regierung, Gouvernementalität und Biopolitik (vgl. die Debatten in Cisney/Morar 2016 und Folkers/Lemke 2014 sowie Lemke 2007 und Sforzini 2014); dies oftmals in enger Verbindung zur Postcolonial Theory (vgl. Stoler 1995 bis hin zu den Beiträgen in Richter 2018). Auch im Bereich der Animal Studies finden sich vermehrt Bezüge auf Foucaults Konzept der Biomacht (vgl. exemplarisch Shukin 2009 und die Beiträge in Chrulew/Wadiwel 2016).

Die wohl stärkste, wenn auch strittigste Resonanz hatte Foucault zunächst in der feministischen Theoriebildung, die in der radikalen Diskursivierung von ›Gender‹ und ›Sex‹ einen Angriff auf das feministische Emanzipationspotential und eine Fortschreibung männlicher Dominanzparadigmen sah (vgl. Ramazanoglu 1993; Lorey 1996). Maßgeblich infolge dieser Auseinandersetzung um Foucaults Diktum der Diskursivität alles Leiblichen, inklusive des körperlichen, sexuellen Begehrens, bildeten sich in den 1990er Jahren die Gender- und Queer Studies (s. Kap. 92) heraus, deren wirkungsmächtigste Gründungsfigur, Judith Butler, Foucault in ihrer 1991 auf Deutsch erschienenen Studie *Das Unbehagen der Geschlechter* auf radikale Weise neu und weiterdenkt. Indem Butler Foucaults Postulat, ›die‹ Macht produziere mittels Diskursen ›die‹ Materialität des Körpers als ›Sex‹ und ›Gender‹ in einer Weise, die diese Produktion gleichzeitig verschleiere und die solcherart hervorgebrachte Materialität als natürlich und den Diskursen vorgängig erscheinen lasse, auf die vermeintliche Geschlechterbinarität rückbezieht, entlarvt sie Genus und Sexus gleichermaßen als materielle Effekte immaterieller Machtpraktiken. Für Butler ist der entscheidende Effekt diskursiver Wahrheitsproduktion nicht nur der Körper in seiner Materialität, sondern die Tatsache, dass dieser Körper immer und unhintergehbar sexuell markiert ist. Zugleich weist Butler jedoch einen Ausweg aus der Foucault'schen Aporie einer verabsolutierten Macht, insofern sie die (sexuelle) Materialität des Körpers als einen Kondensierungsprozess sprachlicher und nicht-sprachlicher Normen denkt, der der Wiederholung bedürfe, in dieser Wiederholung zugleich jedoch subversive Verschiebungen erlaube und so Irritationen im Macht-Wissens-Gefüge erzeugen könne. Die Reaktion auf Butlers Foucault-Rezeption war eine erregte Kontroverse über die fälschlicherweise an Foucault rückgebundene Entmaterialisierung des Körpers (z. B. Benhabib/Butler/Cornell 1993; jüngst verstärkt Barad 2012), auf die Butler mit einer partiellen Reetablierung einer ›prädiskursiven‹ Materialität des Körpers antwortete, die mit Foucaults Körperbegriff allerdings nicht mehr ohne weiteres vereinbar ist (Butler 1993; Butler 2004).

Literatur

Barad, Karen: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin 2012.

Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla (Hg.): *Der Streit um Differenz*. Frankfurt a. M. 1993.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a. M. 1993.

Butler, Judith: *Undoing Gender. Essays*. Oxford/New York 2004.

Chrulew, Matthew/Wadiwel, Dinesh Joseph (Hg.): *Foucault and Animals*. Leiden 2016.

Cisney, Vernon/Morar, Nicolae (Hg.): *Biopower. Foucault and beyond*. Chicago 2016.

Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus.* Bd. 2: *Die Zeichen der Zeit, 1967–1991*. Hamburg ^{2}1998.

Downing, Lisa (Hg.): *After Foucault. Culture, theory, and criticism in the twenty-first century*. Cambridge 2018.

Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.): *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin 2014.

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a. M./New York 2004.

Kilian, Patrick: Andere Körper: Foucault, die Heterotopien, die Schnittstellen. In: *foucaultblog* 20. Dezember 2013 (DOI: 10.13095/uzh.fsw.fb.31).

Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge 1990.

Lemke, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden 1995.

Lorey, Isabell: *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen 1996.

Nicole Shukin: *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis 2009.

Ramazanoglu, Caroline: *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Oxford/New York 1993.

Richter, Hannah (Hg.): *Biopolitical governance. Race, gender and economy*. London 2018.

Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt a. M. 2001.

Schaub, Mirjam/Wenner, Stefanie (Hg.): *Körper-Kräfte. Diskurse der Macht über den Körper*. Bielefeld 2004.

Schneider, Ulrich Johannes: Michel Foucault – Der Körper und die Körper. In: Emmanuel Alloa et al. (Hg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen 2010, 260–271.

Sforzini, Arianna: *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Paris 2014.

Stoler, Ann Laura: *Race and the education of desire. Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Durham [u. a.] 1995.

Hania Siebenpfeiffer

63 Kritik

Das Wort »Kritik« nimmt Foucault oft in den Mund; man findet in seinen Interviews eine beständige Auseinandersetzung mit dem Phänomen einer Kritik ›an‹ gesellschaftlichen Verhältnissen oder an bestimmten Theorien. Dabei zeigt sich, dass Foucault dem anklagenden Modus der Argumentation nichts abgewinnen kann. Auch das Wesen des ›Kritikers‹ ist ihm suspekt, sowohl in der Literaturwissenschaft wie in der Politik, weil Anmaßungen unbeteiligter Einsicht ohne analytische Anstrengung vorgebracht werden. Die ernste Arbeit der Analyse allerdings nennt er gelegentlich selber »Kritik« und ist bereit, das eigene Denken so zu titulieren. Die durch das ganze Werk verstreuten Stellen eines affirmativen Wortgebrauchs von ›Kritik‹ gipfeln in Texten aus dem Jahr 1984, in denen Foucault sich selbst und sein Werk beschreibt. Dort proklamiert er die »kritische Geschichte des Denkens« (DE IV, 777 f.) und die »kritische Arbeit des Denkens an sich selbst« (GL, 15).

Foucaults Einlassungen auf Phänomene der Kritik betreffen schon früh und durchgängig häufig die praktisch ausgeübte ›Kritik‹, insbesondere die Kritik der Kritiker, d. h. der Literaturkritiker. Er schließt sich Roland Barthes an, der die ›alte Kritik‹ der wertenden Literaturbeurteilung von einer neuen Kritik absetzt, die die intellektuellen Potentiale der Werke fördert und sich nicht zu deren Richtern, sondern zu deren Komplizen macht. Barthes sei »ein Historiker in meinem Sinne« (DE III, 729).

Die Invektiven Foucaults gegen die Kritik koinzidieren in den 1960er Jahren mit der Ablehnung des Kommentars als einer Form des Schreibens, die sich selber sekundär gibt und damit ursprüngliche Größen wie Autor und Werk beglaubigt. Foucault ruft aus: »Ist es aber auch ein unwiderrufliches Verhängnis, daß wir keinen anderen Umgang mit dem Wort kennen als den kommentierenden?« (GK 14; vgl. OD, 74, 114 ff.). Gegen die Interpretation steht bei Foucault die Intervention, gegen das verstehende das eingreifende Denken, das kein »zweites Sprechen« ist, »was man alles in allem Kritik nennt« (DE I, 548). Manchmal nutzt er philosophische Ausführungen zur Rolle der Kritik auch, um Gegner abzuwehren, die seine Argumentation nicht teilen (vgl. DE II, 263).

In allen größeren Perioden der Foucault'schen Denkentwicklung hat der Begriff ›Kritik‹ für Foucault sein operatives Potential behalten, und im Bereich des Politischen expliziert Foucault gerne den Gegensatz zur ›linken‹ Kritik mit seiner eigenen Neubesetzung des Begriffs:

> Ich will keine Kritik vorbringen, welche die anderen daran hindert zu sprechen, ich will nicht in meinem Namen einen Terrorismus der Reinheit und der Wahrheit ausüben. Ich will auch nicht im Namen der anderen sprechen und mir anmaßen, das, was sie zu sagen haben, besser zu sagen. Meine Kritik hat das Ziel, es anderen zu ermöglichen zu sprechen, ohne dem Recht zu sprechen, das sie haben, Grenzen zu setzen. (DE II, 1016)

Foucault distanziert sich von der Rolle der Philosophie in Frankreich, »universale Kritik jeglichen Wissens« zu sein (DE II, 351) und allgemeiner noch von der Idee, in der Philosophie Wissenschaft und Kritik zu vereinen (DE II, 105). Er fordert dagegen die Verbindung von Analyse und Kritik: »Wir müssen wieder ganz von vorn anfangen und uns fragen, worauf wir die Kritik unserer Gesellschaft in einer Situation stützen können, in der die bisherige implizite oder explizite Grundlage unserer Kritik weggebrochen ist« (DE III, 514). Die Originalität der Foucault'schen Position besteht darin, dass er nicht Kritik fordert, um die Verhältnisse zu ändern, sondern die neue Form der Kritik selbst als ändernde Praxis einführt: »Die Kritik hat nicht die Prämisse eines Denkens zu sein, das abschließend erklärt: Und das gilt es jetzt zu tun. Sie muss ein Instrument sein für diejenigen, die kämpfen« (DE IV, 41). Kritik sei Analyse der geltenden Praxis und damit nicht erst in der Folge politisch, sondern schon in der Analyse (vgl. DE IV, 221 f.). Foucaults Ablehnung der traditionellen Kritik ist beharrlich (DE III, 548, 638) und läuft darauf hinaus, die »ideologische Kritik« der Entlarvung und der Disqualifizierung (s. Kap. 27) zu überwinden (DE III, 103): »Versuchen wir nun, gemeinsam neue Modi der Kritik, neue Modi der Infragestellung zu erarbeiten« (DE IV, 927). Diese Form der Kritik ist zutreffend die »Induzierung eines Selbstreflexionsprozesses« genannt worden (Saar 2007, 343).

Ein Text von Foucault ist explizit dem Thema »Was ist Kritik?« gewidmet, ein Vortrag 1978 vor philosophischen Fachvertretern. Der Text schließt an die These an, die Foucault schon 1969 vorgetragen hatte, dass er als »Ethnologe der Kultur, der wir selbst angehören«, handele: »Ich versuche, mich außerhalb der Kultur zu stellen, der wir angehören, und ihre formalen Voraussetzungen zu untersuchen, um sie einer Kritik zu unterziehen, und zwar nicht, um ihre Werte herzuleiten, sondern um zu sehen, wie sie tatsächlich hat entstehen können« (DE I, 776). Nun nennt er das, den »kantischen Kanal« auszubauen und eine »historisch-philosophische Forschung« ins Werk zu setzen, die die

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_63

Frage nach der Modernität aus der Herkunft unseres Wissens und Handelns klärt (F 1992, 28 f.). Der Begriff der Kritik wird hier jedoch nur vorübergehend berührt.

Erst am Ende seines Lebens wird, vermutlich ausgelöst durch die erneute Beschäftigung mit Immanuel Kant und dessen Schrift »Was ist Aufklärung?«, der Begriff ›Kritik‹ zu einem Schlüssel für Foucaults Selbstverständnis. Er beschreibt seine ersten Texte als Versuch, ein Unbehagen an der traditionellen Wissenschaft in der »Form einer historischen Kritik« umzusetzen (DE IV, 644), »Formen der Rationalität« aufzuzeigen, noch ohne »eine Kritik der Vernunft im allgemeinen« zu geben (DE IV, 46). Früher hatte er bereits bekannt, »die Entstehung und historische Entwicklung von Systemen« aufgezeigt zu haben«, um damit eine »Kritik unserer Zeit« zu schreiben, »die sich auf rückblickende Analysen stützt« (DE III, 223). Kritik war für Foucault in den 1970er Jahren konkret und »wesentlich lokal« (DE III, 217 f.), gerade wenn sie als Wissenschaftskritik auftrat (vgl. DE II, 1005). Zuletzt ist Kritik für Foucault identisch mit »Problematisierung«, d. h. der parallelen Darstellung von Praktiken, Tatsachen und Denkweisen in ihrer sich gegenseitig stützenden Geltung (DE IV, 727).

Literatur

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M. 2007.

Ulrich Johannes Schneider

64 Macht

Foucaults Machtkonzept fügt den Machtbegriff als Analysekategorie dort ein, wo die Ordnung der Dinge natürlich erscheint und der Blick auf ihr historisches Gewordensein verstellt ist. Dass sich weder die Ordnung noch die Bedeutung der Dinge aus ihrer materiellen Präsenz ergeben und dass die Dinge weder vorgegeben noch unveränderbar sind, zeigt, dass sie eingebunden sind in eine Machtgeschichte. Die ›Analytik der Macht‹ verweist auf historische Machtpraktiken, die nicht nur die Einrichtungen und Kategorien der kulturellen Ordnung selbst zur Disposition stellen, sondern sich auch mit Machttechniken einer umfassenden Sozialdisziplinierung und einer »Machtergreifung über den Menschen als Lebewesen« (VL 1975/76, 276) verbinden. Machtwirkung dieser vielfältigen Umformungsprozesse ist die Selbstkontrolle und Selbstregulierung der Individuen.

Gegen den Anspruch universeller Wahrheiten gerichtet, wird Macht als historische Form vielfältiger Kräfteverhältnisse und als komplexe strategische Situation aufgefasst, die »kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren« (WW, 117), nicht als Substanz und Besitz, der zentralisiert verwaltet und personalisiert an Machtsymbole gebunden ist. Macht ist nicht »eine Mächtigkeit einiger Mächtiger« (WW, 114), sondern sie bildet ein ›Diagramm‹, das als politische Technologie wirksam wird. Zu ihr gibt es kein Außen. Foucault geht davon aus: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand« (WW, 116), aber dieser liegt nicht außerhalb der Macht. Vielmehr sind die Widerstandspunkte der Macht überall im Machtnetz präsent, sie existieren im strategischen Feld der Machtbeziehungen (vgl. WW, 117). Foucaults Machtanalytik fasst Macht relational, als mikrophysisch von Körper zu Körper, Subjekt zu Subjekt, in den Institutionen und Produktionsapparaten zirkulierende Kraft, nicht als System oder Struktur, als zentralisierter Regierungsapparat oder allgemeines Herrschaftssystem. Macht kann am ehesten als dezentriertes, substratloses Operieren umschrieben werden, als dessen Oberfläche zentralisierende Strukturierungsleistungen erscheinen, unter der die Macht verdeckt operiert. Darunter befindet sich die *Mikrophysik der Macht*, ein dezentralisiertes Netzwerk von Konfrontationen, das mit der ›Ordnung der Dinge‹ zugleich die Funktion der Subjekt- und Weltkonstitution übernimmt (vgl. OD und WW, 113 f.). Die Mikrophysik der Macht teilt den Menschen von anderen und in sich selbst, sie prägt ihm (s)eine Individualität auf und fesselt ihn an (s) eine Identität (vgl. DE IV, 269 f.)

Die ›Analytik der Macht‹ (vgl. DE IV, 224 f.) erfolgt in historischer Perspektive. Hier geht es nicht um Wesen und Ursprung der Macht, sondern um historisch kontingente Machtpraktiken, um wirkungsvolle Techniken und tatsächliche Funktionsweisen der Macht. Foucault wendet sich gegen die Vorstellung von Machtsystemen, in denen sich Macht als Einheit repräsentiert. Vielmehr umreißt er das ›Wie‹ der Macht, macht historisch-empirische Machtbeziehungen sichtbar und rekonstruiert das Funktionieren effektiver Machtmechanismen und -techniken (vgl. VL 1975/76).

Während der Begriff der Unterdrückung zu einer bestimmten analytischen Form der Entzifferung von Macht gehört, wird Macht bei Foucault nicht primär als eine Kraft beschrieben, die repressiv ist, Druck ausübt und zur Unterordnung zwingt, sondern Macht erscheint als produzierend, als das, was bildet und formt, wovon Individuen und ganze Bevölkerungen abhängig sind. Diese Auffassung von Macht befindet sich gegenläufig zur landläufigen Vorstellung von Macht, die Macht als das Böse, Hässliche, Hinterhältige, die Lebendigkeit der Dinge und die Authentizität des Selbst Unterdrückende fasst, während das, worüber Macht ausgeübt wird, als »gut, richtig und wertvoll« (DE III, 348) erscheint. Macht bildet so Anreiz und produktive Strategie, auch der Selbststeigerung (vgl. Fink-Eitel 1980, 60), deren Funktionsweise keineswegs die einer Instanz, die Ge- und Verbote ausspricht, einer ge- und verbietenden Gesetzesmacht ist. Der Grund für die Akzeptanz und Anziehungskraft der Macht liegt vielmehr darin, »dass sie nicht bloß wie eine Macht lastet, die Nein sagt, sondern dass sie in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert; man muss sie als ein produktives Netz ansehen, das weit stärker durch den ganzen Gesellschaftskörper hindurchgeht als eine negative Instanz, die die Funktion hat zu unterdrücken« (DE III, 197).

In dieser Konstellation verfügt Macht nicht nur über die grundlegende Möglichkeit, Dinge sprachlich zu bezeichnen, ihnen Bedeutungen beizumessen oder sie qua Zensur zu tabuisieren, sondern sie produziert die Dinge in ihrer Materialität als wirkliche und gesellschaftlich wirksame Sozialfaktoren.

Die Machtanalytik gibt die Beziehungsweisen an, in der Heterogenes so aufeinander bezogen wird, dass die Ausgrenzung ›des Anderen‹ zur Sozialintegration und Etablierung einer sozialen Ordnung genutzt werden kann; dies geschieht durch machtstrategische Dis-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_64

positive, spezifische Strategien zur Vereinheitlichung heterogener Elemente (s. Kap. 53). In der Verschränkung mit Diskursen bilden sich Macht-Wissens-Komplexe, Dispositive der Macht, in denen sich Wissenskomplexe, Techniken, Rituale, institutionalisierte Machtpraktiken und architektonisch-mediale Apparaturen in ihrer Heterogenität so verschränken, dass sie strategisch aufeinander bezogen sind und dadurch ihre Wirkung optimieren (vgl. Plumpe/Kammler 1980, 212). Alle diese Elemente stützen einander, indem sie sich zu Systemen verketten, sich in »institutionellen Kristallisierungen« und in »gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern« (WW, 113 f.; vgl. auch Bublitz 1999, 283 f.).

Die historischen Machtanalysen markieren über die Funktionsweise der Macht hinaus historische Mechanismen und Techniken der Macht, die sich nicht einfach wechselseitig ablösen und ersetzen, sondern sich transformieren, modifizieren, sich wechselseitig überlagern, integrieren und ergänzen.

So rekonstruiert Foucault zunächst den Typus der souveränen Macht, des Rechts zu töten und der ›repressiven Exklusion‹, der die mittelalterliche, feudale Strafpraxis kennzeichnet. Souveräne Macht stellt die verletzte Integrität des Souveräns mit Mitteln der Ausgrenzung, der Liquidierung und Verbannung, ja, Tötung wieder her; aber es kommen auch Mittel der institutionellen Einschließung (der Ausgeschlossenen) in Asyle und der Einkerkerung der Stigmatisierten zur Anwendung. Dieser Machttypus basiert auf der Anwendung unmittelbarer physischer Gewalt, der Präsenz eines Gewalt- und Vernichtungsapparats und der offenkundigen Asymmetrie.

In der modernen Gesellschaft sind es vor allem zwei Machtmechanismen, die ineinander greifen und von einem dritten Machttypus, dem der Souveränität oder ›Gesetzesmacht‹, ergänzt werden, diese aber zugleich modifizieren. Es ist zum einen die ›Disziplinarmacht‹, die der Macht der Norm zum Durchbruch verhilft und zum anderen die ›Normalisierung(smacht)‹, die Verfahren der Skalierung in soziale Wirklichkeiten einführt und die Homogenität des Bevölkerungs- und Gesellschaftskörpers bewirkt (s. Kap. 54).

Der Typus der Disziplinarmacht, einer individualisierenden Macht, dem der Machttyp der normierenden Sanktion und der normativen Integration entspricht (Fink-Eitel 1980, 46 f.), ist kennzeichnend für die Disziplinargesellschaft, die auf der Umformung der Individuen und ihre Anpassung an normative Vorgaben beruht. Hier regiert die Norm, die über Disziplinartechniken Konformität der Individuen herstellt. Disziplin wird, so Foucault, zum allgemeinen Vergesellschaftungsmodus moderner, normativ integrierter Gesellschaften. Sie wirkt Rang ordnend und klassifizierend und sorgt für die (Re-)Integration der/des Abweichenden in die Gesellschaft. Dem entspricht eine ›Mikrophysik der Macht‹, die mithilfe von Dressurtechniken am Körper nicht Male der Rache (wie die Folter des ersten Machttypus), sondern Spuren der Disziplinierung hinterlässt. Sie richtet sich auf den ›gelehrigen Körper‹ des einzelnen Individuums, der, in die kleinsten Details seiner Haltungen, Bewegungen und Gesten zerlegt, bis in die »Automatik seiner Gewohnheiten« (ÜS, 173) umgeformt und zu einem effektiven Kräftekörper zusammengesetzt wird. Es ist die »politische Anatomie des Details« (ÜS, 178), die hier auf den Körper zugreift, ihn umschließt, ihn gefügig und nützlich macht. Indem sie ihn kräfteökonomisch zerlegt und ihn dynamisierend zu einem neuen Kräftekörper – einer Arbeits-, Produktions-, Lern- oder sozialen Maschine – wieder zusammenfügt, funktioniert dieser Machttyp, über sein integratives Potential -hinaus, intensivierend und Kräfte steigernd.

Die innere Funktionsweise der Disziplinarmacht lässt sich am besten durch das panoptische Machtmodell (vgl. ÜS, 252–292) veranschaulichen, dessen effizienter Funktionsmodus die permanente Möglichkeit der Überwachung des Individuums durch externe Beobachter vorsieht, ohne dass diese sichtbar wären. Da die beobachteten Individuen sich zwar immer im Feld der Sichtbarkeit befinden und dadurch prinzipiell immer gesehen werden, selbst aber nicht sehen können, wer sie beobachtet, führt dies zur Antizipation und Imagination der Beobachter und damit zur Selbstdisziplinierung der Individuen. Das panoptische Machtmodell ist ein Modell sozialer Kontrolle, das letztlich ohne Kontrolleure auskommt. Es garantiert Regel- und Normenkonformität auf der Grundlage einer entindividualisierten, abstrakten Beobachtungsapparatur.

Foucault nimmt an, dass sich die Disziplin, historisch vom Kloster ausgehend, auf alle institutionellen Bereiche der Gesellschaft – des Gefängnisses, der Kliniken, der Fabrik und der Schulen – ausbreitet und diese als zentrale Form der Vergesellschaftung durchdringt. Vorrangig der individuelle Körper ist Zielscheibe dieser Machtform, die auf die »Fabrikation des zuverlässigen Menschen« (Treiber/Steinert 1980) abzielt. Foucault verhandelt, so könnte man sagen, die Geburt der modernen Gesellschaft aus der klösterlichen und militärischen Disziplin. Er betrachtet die Machtmechanismen der individuellen Disziplinie-

rung und der Sozialintegration als unausweichliche, notwendige Bedingung der modernen Gesellschaft, während die kapitalistische Ökonomie und ihre Produktionsverhältnisse faktische und das heißt, kontingente Bedingung ist, die durch andere Formen der Systemintegration ersetzt werden kann. Moderne Macht ist nicht gleichbedeutend mit einem strukturellen Imperativ im Sinne der Eigengesetzlichkeit ökonomischer Macht in der Marx'schen Theorie. Macht funktioniert vielmehr von unten, als Kräfteverhältnis, das in der Unterwerfung die Subjekte und die Körper konstituiert. »Die Machtbeziehungen bilden nicht den Überbau«, sondern sie wirken »unmittelbar hervorbringend« (WW, 115); darin materialisiert sich Macht.

Diese »Machtergreifung über den Körper, die nach dem Modus der Individualisierung« (VL 1975/76, 280) erfolgt, unterscheidet sich von einer zweiten, die nicht individualisierend wirkt, sondern massenkonstituierende, normalisierende Funktion hat. Sie bildet den Gegenstand einer die Bevölkerung regulierenden Lebenstechnologie, der ›Bio-Politik‹, die – über demographische Erhebungen und statistische Messungen, über Wahrscheinlichkeiten vorhersagende und das Leben der Masse optimierende institutionelle Normalisierungspraktiken – für ein globales Gleichgewicht in der Bevölkerung und für Sicherheit im Innern der Gesellschaft sorgt (s. Kap. 49). Es geht um eine Technologie, »die die einer Bevölkerung eigenen Massenwirkungen zusammenfasst und die Serie der Zufallsereignisse, die in einer lebendigen Masse auftauchen können, zu kontrollieren sucht« (VL 1975/76, 288). Auf diesem Wege konstituiert sich eine Normalisierungsgesellschaft, in der das Leben der gesamten Bevölkerung umfassend in Beschlag genommen und einem statistisch-mathematischen Raster eingeordnet wird. Hier geht es nicht nur um eine Ökonomie der Macht, die auf die disziplinäre Zurichtung von Arbeitskräften ausgerichtet ist, sondern um eine Ökonomie, die das gesamte Terrain des Lebens – Geburtenraten und Sterbeziffern ebenso wie statistische Häufigkeiten von Krankheiten, ökonomische Kosten der Arbeitszeitverkürzung oder -verlängerung, öffentliche Hygiene und Milieus, kurz: die Gesamtheit biosozialer Prozesse von Menschenmassen und deren Lebensführung – umfasst (vgl. Bublitz 2018, Kap. IV, bes. 58–127).

Während es sich bei der ›Disziplinarmacht‹ um disziplinäre Techniken des Individuums und die Einhaltung einer vorgegebenen Norm, an der die Individuen gemessen und differenziert werden, handelt, steht bei der ›Normalisierung‹ (s. Kap. 54) eine Sicherheitstechnologie im Zentrum der Machtinterventionen. Sie erstellt die flexibel-dynamische Norm aus der empirischen Streuung von Merkmalen, die, statistisch nach dem Muster der Gauss'schen Normalverteilung angeordnet, durch – künstlich eingefügte – Zäsuren ein Feld der Normalität, der – unauffälligen – Standardabweichungen und der extremen Abweichungen bildet. Schließlich ergeben sich im Feld der Normalität darüber hinaus Optimalwerte, die einer möglichen Optimierung des Verhaltens der Individuen zugrunde liegen. Individuelle Freiheit misst sich an dieser Optimierung; sie findet ihre Grenze an den Sicherheitskalkülen der Gesellschaft und der Politik, die die Vielfalt immer wieder homogenisieren und in das Feld der Normalität integrieren. Dispositive der Macht erweisen sich so als Dispositive der Sicherheit (vgl. Bröckling u. a. 2000).

Diese Ökonomie der Bevölkerungsregulierung liegt auch dem Begriff der ›Gouvernementalität‹ (s. Kap. 60) zugrunde, die als Ergebnis einer komplexen Verbindung von politischer Technologie und ›Pastoralmacht‹ zu verstehen ist. Foucault geht davon aus, dass sich im Anschluss an die Säkularisierung der christlich-religiösen Konzeption der Beziehung zwischen Hirte und Herde in der modernen Gesellschaft Prozeduren der Menschen- und Selbstführung ausgebildet haben, die auf der Kunst beruhen, Menschen nach dem Vorbild des Seelengehorsams und der Ökonomie zu führen (vgl. DE IV, 165 f.; VL 1977/78; VL 1978/79; vgl. dazu Bublitz 1999; 2010). In Gestalt der ›freiwilligen Selbstkontrolle‹ (Pongratz 2004) zeigt sich Macht nun als Form der erzwungenen Selbstsorge (s. Kap. 68).

Literatur

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt a. M. 2000.

Bublitz, Hannelore: *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M. 1999.

Bublitz, Hannelore: *Im Beichtstuhl der Medien. Die Produktion des Selbst im öffentlichen Bekenntnis*. Bielefeld 2010.

Bublitz, Hannelore: *Das Archiv des Körpers. Konstruktionsapparate, Materialitäten und Phantasmen*. Bielefeld 2018.

Fink-Eitel, Hinrich: Michel Foucaults Analytik der Macht. In: Friedrich A. Kittler (Hg.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften.* Paderborn/München/Wien/Zürich 1980, 38–78.

Plumpe, Gerhard/Kammler, Clemens: Wissen ist Macht. In: *Philosophische Rundschau* 27/3–4 (1980), 185–218.

Pongratz, Ludwig: Freiwillige Selbstkontrolle. Schule zwischen Disziplinar- und Kontrollgesellschaft. In: Norbert

Ricken/Marcus Rieger-Ladich (Hg.): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden 2004, 243–260.
Treiber, Hubert/Steinert, Heinz: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die »Wahlverwandtschaft« von Kloster und Fabrikdisziplin*. München 1980.

Hannelore Bublitz

65 Ontologie der Gegenwart

Zu den letzten Texten Foucaults gehört die erneute Auseinandersetzung mit Kants Abhandlung »Was ist Aufklärung?« (Hemminger 2004, 186). Dennoch hat die Rezeption bis in die 1990er Jahre hinein von einer Disjunktion gesprochen: »Foucault *oder* die Aufklärung« (Gander 1998, 199). Dem widerspricht Foucaults Interpretation der Kantischen Aufklärungsschrift ebenso wie seine darin enthaltene affirmative Stellungnahme (zu Kant s. Kap. 4, 25). Vor allem aber ist die mehrfache Kant-Lektüre im Hinblick auf das Konzept einer »Ontologie der Gegenwart« relevant, jener in den 1980er Jahren vorgenommenen, letzten Reformulierung seiner Arbeit. Die intensive Anverwandlung des Kant-Textes lässt, entlang der Achsen Wissen, Macht und Subjekt, »Foucaults Lebenswerk [...] als die sukzessive Ausarbeitung geeigneter Analysemittel einer solchen Gegenwartsdiagnose verstehen« (Kögler 2004, 8).

Foucaults Beschäftigung mit dem Schlüsseltext der Aufklärung hatte bereits 1978 mit einem Vortrag vor der Société française de Philosophie begonnen. Posthum und unter dem nicht auf seinen Autor selbst zurückgehenden Titel »Was ist Kritik?« veröffentlicht (F 1992), pointiert der Text zunächst Fragen, die Foucault seit der Antrittsvorlesung am Collège de France bewegen; das Verhältnis von Macht und Wissen sowie die »Akzeptabilitätsbedingungen eines Systems« (F 1992, 32–35). Die christliche Pastoral als neuer Ausgangspunkt erlaubt Foucault nun die Zuspitzung seiner Überlegungen auf die Geschichte einer kritischen Haltung, der »Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit« (F 1992, 15). In Anlehnung an den Kantischen »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant 1784, 35) bestimmt Foucault die zentrale Idee der Kritik als »Entunterwerfung« (F 1992, 15). Foucaults »erste Definition der Kritik [...]: die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (F 1992, 12) entspräche in Kants Augen jedoch bereits einer Revolution als Antwort auf »persönliche[n] Despotism« (Kant 1784/1912, 36). Mit der exponierten Thematisierung der »Regierung«, verstanden als Führung seiner selbst und anderer (vgl. Kögler 2004, 148–153), zeigt sich in »Was ist Kritik?« bereits ein Vorschein auf die Techniken des Selbst, schlägt Foucault einen Bogen von den wahrheits- und machtkritischen Analysen seit der *Ordnung des Diskurses* hin zur sogenannten hermeneutischen Wende.

Bereits vor der Société française hatte Foucault festgehalten, dass man »nicht auf das Problem der *Aufklärung* [stößt], weil man das 18. Jahrhundert privilegiert, weil man sich für es interessiert« (F 1992, 28), sondern die Beantwortung des »Problem[s] *Was ist Aufklärung?*« stoße einen »auf das historische Schema unserer Modernität« (F 1992, 28). Dieser Gegenwartsbezug wird in dem zweiten Text der Kant-Auseinandersetzung zum zentralen Ausgangspunkt der Lektüre: Unter dem entlehnten Titel »Was ist Aufklärung?« (DE IV, 339, 687–707; Übers. teilw. modifiziert nach F 1990) konzentriert sich Foucault auf Kants Frage »nach einer Differenz: Welche Differenz führt das Heute im Unterschied zu dem Gestern ein« (DE IV, 339, 689)? Foucault interpretiert diese »Reflexion auf das ›Heute‹« (DE IV, 694) als eine Urszene der Moderne im Sinne einer nie da gewesenen »Form der Beziehung zur Aktualität« (DE IV, 695); die Moderne ist nicht als Epoche, sondern als *Haltung* zu verstehen.

Dieses Ethos der Moderne wird zweifach bestimmt: Negativ als die »Zurückweisung dessen, was ich die ›Erpressung‹ zur *Aufklärung* nennen möchte« (DE IV, 699) – eine Historisierung der Aufklärung und ihrer Rationalitätsform, die der aufgezwungenen Wahl, für oder gegen sie sein zu müssen, entkommen will. Positiv bedeutet die Haltung der Moderne eine »historische Ontologie unserer selbst« (ebd., 702) – eine Haltung, in der »die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist« (ebd., 707). Foucault resümiert: »Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden« (ebd., 706). Die Aufklärung lasse sich jedoch als »kritische Befragung der Gegenwart« (ebd., 706) in eine philosophische Haltung mit Wirksamkeit und Bedeutung für unser heutiges Leben transformieren, ein Ethos als »geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt« (ebd., 707).

Die dritte Interpretation Kants und der Aufklärung präsentiert Foucault am 5. Januar 1983 im Rahmen seiner Vorlesungen am Collège de France (DE IV, 351, 837–848), zum Auftakt seiner letzten Vorlesungsreihe über die »Regierung seiner selbst und anderer: Der Mut der Wahrheit«, mit ihr wechselt Foucault letztlich »auf das neue Gebiet der Selbsterkenntnis und Selbstsorge« (Waldenfels 2003, 22). Die Kontextualisierung des Kantischen Aufklärungsprojekts führt auf die Schrift über den *Streit der Facultäten*. So kommt als wesentliche philosophische Leistung Kants die Reflexion der eigenen Aktualität in den Blick, nun in der Doppel-Frage: »Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?« Die Revolution, genauer: der ihr geltende Enthusiasmus der Menschen wird Kant zum Zeichen einer »moralischen Anlage der Menschen« (DE IV, 351,

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_65

845). Beide, Aufklärung und Revolution, zwingen in ihrer Ereignishaftigkeit zur Reflexion der eigenen Gegenwart und zur Stellungnahme, ihre Aktualität nötigt dem Zeitgenossen eine Haltung ab; mit ihnen können Gegenwart und Zukunft nicht mehr dieselben sein wie zuvor (DE IV, 845–46).

An der Art der Kritik schließlich, so weitet Foucault gegen Ende der Vorlesung den Blick auf die Philosophiegeschichte nach Kant, scheiden sich zwei Traditionslinien: Stellt die »kritische Philosophie« die Frage nach den Bedingungen wahren Erkennens im Sinne einer »Analytik der Wahrheit« (ebd., 847), so optiert das »kritische Denken« für eine »Ontologie der Gegenwart«. Er selbst habe versucht, so lautet der resümierende Schlusssatz, in dieser, an der je eigenen Aktualität interessierten Form von Philosophie, in der Nachfolge Hegels und der Frankfurter Schule, Nietzsches und Max Webers zu arbeiten (ebd., 351, 848).

Was macht diesen »Text zweiten Ranges« (DE IV, 339, 687) so »erstaunlich« (F 1994, 250), dass er Foucault wiederholt zum Ausgangspunkt der Überlegung dient? Man muss Foucaults Kant-Lektüre beim Wort nehmen, zentrale Bedeutung hat für ihn die Reflexion auf das Heute, auf das Jetzt: »Wer sind wir in diesem präzisen Moment der Geschichte« (F 1994, 250)? In Foucaults radikalisierender Lesart eruiert Kants Reflexion auf die eigene Gegenwart nicht allein den Status der Aufklärung, sondern bereits die *geschichtlichen* Grenzen der Erfahrung, also die Historizität und Standortgebundenheit jeden Denkens und Sagens, mithin von Wahrheit und Vernunft (vgl. Konersmann 2006; »Aktualität als philosophisches Problem«, 128–148).

Foucault nähert das Kantische »Sapere aude« dergestalt seiner eigenen Position an, dass er in ihm die Freiheit der Alternativen und das Infragestellen jeglicher Grenzen vorgeprägt findet. So kann die Aufklärungsschrift zum Ausgangspunkt werden für die Foucault'sche »Neubegründung der Ethik, [... und] Selbstkonstitution des Subjekts in einer Philosophie der Lebenskunst« (Schmid 1991, 77). Aus der Retrospektive der »vermächtnishaften Berkeley-Vorlesungen [...] von 1983 mit der antiken *Parrhesia*« (Mersch 1999, 163), wird erkennbar, dass Foucaults historische Rekonstruktionen, sein genealogischer Bruch mit den Ursprüngen, »einzig auf die Enthüllung der Grundlosigkeit der Gegenwart [zielten]« (ebd., 164). Die »Ontologie unserer selbst« als Haltung der Moderne wird im Rahmen der »Sorge um sich« verständlich als ethische Arbeit, die ein »Subjekt zu leisten hat, [... das] dem Imperativ unterworfen ist, keine Gegenwart als selbstverständlich, endgültig, oder universell ›wahr‹ anzuerkennen« (Schäfer 1990, 77). Foucaults »Ontologie der Gegenwart« lässt sich als »Vorarbeit zu einer Genealogie der Normativität« (Geuss 2003, 156) interpretieren; mit ihr nimmt Foucault das von Kant projektierte Ende der Bevormundung ernst, für ihn ist der Mensch im positiven Sinne das »noch nicht festgestellte Tier« (Nietzsche 1954, II/623).

Literatur

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über »Was ist Aufklärung?«. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 55–69.

Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 35–54.

Foucault, Michel: Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: Robert L. Dreyfus/Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim ^{2}1994, 243–250.

Gander, Hans-Helmuth: »Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden«: Anmerkungen zu Foucaults Aufklärungskritik. In: Monika Fludernik/Ruth Nestvold (Hg.): *Das 18. Jahrhundert*. Trier 1998, 199–213.

Geuss, Raymond: Kritik, Aufklärung, Genealogie. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 145–156.

Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin 2004.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1784]. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. Berlin 1912, 35–42.

Kögler, Hans-Herbert: Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 202–226.

Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar ^{2}2004.

Konersmann, Ralf: *Kulturelle Tatsachen*. Frankfurt a. M. 2006.

Mersch, Dieter: Anderes Denken. Michel Foucaults ›performativer‹ Diskurs. In: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt a. M. 1999, 162–176.

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. In: *Werke in drei Bänden*. Hg. von Karl Schlechta. München 1954, 563–760.

Norris, Christopher: What is Enlightenment? Kant -according to Foucault. In: Ricardo Miguel-Alfonso/Silvia Caporale-Bizzini (Hg.): *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*. Amsterdam 1994, 53–138.

Revel, Judith: *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris 2015.
Schäfer, Thomas: Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur ›Dialektik der Aufklärung‹. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 70–86.
Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M. 1991.
Schneider, Ulrich Johannes: Foucault und die Aufklärung. In: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 23/1 (1999), 13–25.
Schneider, Ulrich Johannes: Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion. In: *Internationale Zs. für Philosophie* 1 (2000), 5–17.
Waldenfels, Bernhard: Kraftproben des Foucaultschen Denkens. In: *Philosophische Rundschau* 50/1 (2003), 1–26.

Michael Sellhoff

66 Panoptismus

»Panoptismus« nennt Foucault jenen Typus von Machtausübung, der sich an der Wende zum 19. Jh. abzeichnet. Obschon sie sich in der Strafrechtsreform mustergültig ausprägt, weist diese Form der Disziplinierung über den Bannkreis des ›modernen Gefängnisses‹ hinaus und wird im militärischen, pädagogischen und medizinischen Bereich ebenso wirksam wie etwa in den Fabriken zur Zeit der Industrialisierung. Als ihr Emblem, Modell und Programm versteht Foucault jenes *Inspection-House*, das der utilitaristische Sozialphilosoph Jeremy Bentham 1787 unter dem Titel des »Panopticon« entworfen hat. Zwar wurde dieser Entwurf niemals vollständig umgesetzt, doch folgten ihm etliche Strafanstalten des 19. Jh.s (etwa in Pentonville, Petite Roquette oder Philadelphia) in architektonischer Hinsicht oder in der Art ihres Managements.

Die Bezeichnung für Benthams Reformgefängnis leitet sich ab von *panoptos* – in der griechischen Mythologie das Epitethon für den »allsehenden«, weil vieläugigen Wächter Argus. Entsprechend untersteht der architektonische Entwurf dem Prinzip eines allseitigen Sichtbarmachens bzw. Gesehenwerdens: Anders als in den Kerkern älterer Provenienz werden die Inhaftierten nicht kollektiv weggesperrt, sondern einzeln in gut einsehbare, voneinander isolierte Zellen verbracht, die zudem kreisförmig angeordnet sind. Exakt in der Mitte dieser Ringarchitektur befindet sich ein Aufsichtsturm, vom dem aus rundherum sämtliche Zellen beobachtet werden können. Während die Zellenmauern nach außen wie nach innen durchbrochen sind, so dass sie von Licht durchdrungen werden und sich die Silhouetten der Inhaftierten abzeichnen, ist der Zentralturm durch Jalousien, sich kreuzende oder bewegliche Zwischenwände verdunkelt. Es ist somit für die Gefangenen nicht zu erkennen, wer sie überwacht – oder ob sie überhaupt irgendjemand beobachtet (vgl. ÜS, 256–259).

»Das Wesentliche« am Panopticon besteht Bentham zufolge darin, »daß sich der Aufseher an einer zentralen Stelle befindet, und dies verbunden mit den bekannten und höchst wirksamen Vorrichtungen, die es erlauben *zu sehen, ohne gesehen zu werden*«. Andauernder Sichtbarkeit ausgesetzt, bekomme der Gefangene »das Gefühl von einer gewissen Allgegenwart« (Bentham 1843, 44). Für Foucault ist die Anlage »deswegen so bedeutend, weil sie die Macht automatisiert und entindividualisiert. Das Prinzip der Macht liegt weniger in einer Person als vielmehr in einer konzertierten Anordnung von Körpern, Oberflächen, Lichtern und Blicken« (ÜS, 259), zumal die Aufsichtspersonen beliebig ersetzbar sind und ihrerseits von anderem Aufsichtspersonal oder gar von interessierten Besuchern beaufsichtigt werden können. Einerseits ist das Zentrum der Macht evakuiert, weil es im Idealfall überhaupt nicht besetzt zu werden braucht; andererseits unterliegt seine kontingente Besetzung einem Regime wechselseitiger Beobachtung und Kontrolle, das man als ›demokratische Öffentlichkeit‹ bezeichnen kann.

Nach Benthams *law of mutual responsibility* sollen sich nicht nur die Mitglieder dieser Öffentlichkeit gegenseitig überwachen, sondern ebenso die Inhaftierten, andernfalls werden sie als Komplizen aufgefasst und für die kleinsten nicht gemeldeten Vergehen mitbestraft. Dennoch handelt es sich für Foucault um eine Art der »zwanglosen« Unterwerfung, wird doch mit der unablässigen Beobachtung das Machtverhältnis internalisiert, physische Gewalt also in einer fiktiven Beziehung aufgehoben (vgl. ÜS, 260). Laut Bentham ist es nicht nötig, den Gefangenen – wie etwa in der Konzeption des zeitgenössischen Reformers John Howard – ein Bewusstsein ihres sündigen Verhaltens zu verschaffen; vielmehr folgen sie unweigerlich dem *felicific calculus* und dem natürlichen Bestreben, Vergnügen (*pleasures*) zu erfahren und Schmerz (*pain*) zu meiden. Durch ihre Überwachung werden sie diszipliniert, durch ihre in der Anstalt verrichteten Arbeiten – unter Mitwirkung eines Prämiensystems – dann sozialisiert.

Benthams architektonischer Entwurf ähnelt in seinem Prinzip der Versailler Menagerie, inmitten derer Gehege sich ein achteckiger Pavillon mit dem Salon des Königs befand. Doch nicht nur, dass bei Bentham der Platz des Fürsten »durch die Maschinerie einer sich verheimlichenden Macht« (ÜS, 261) ersetzt wurde; an die Stelle der Tierarten und ihrer taxonomischen Gruppierung sind nun Individuen getreten, die nach einer ersten Aufteilung der betreffenden Population zellulär angeordnet werden. Das Panopticon ermöglicht so gesehen eine eigentümliche Naturforschung: Es generiert klinisches Wissen über die Häftlinge, die nicht nur verwahrt, sondern auch unablässig überprüft werden, so dass Machtentfaltung und die Konstitution neuer Erkenntnisobjekte gleichursprünglich sind und im Falle des Gefängnisses eine Naturgeschichte, dann eine Psychographie und Statistik des Verbrechens sowie zuletzt die Kriminalpsychologie möglich wird. Foucault spricht auch von einem Labor, das zu Dressur- und Korrekturexperimenten, zu päda-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_66

gogischen oder medizinischen Versuchen dienen kann, und verweist auf Benthams Vorhaben, sich hier mit Neugeborenen oder Findelkindern im »metaphysischen Experimentieren« zu üben: ihre Sprachentwicklung zu beobachten, sie in Klausur zu erziehen oder an ihnen die Genese eines beliebigen Denksystems zu verfolgen (vgl. VL 1973/74, 119 f., ÜS, 262).

Weil es sich beim Panopticon um eine Disziplinartechnik handelt, bei der sich »die Subjekt-Funktion exakt mit der somatischen Singularität überlagert«, gestattet es gleichermaßen die Projektion wie die Korrektion der Psyche als »Kern von Virtualitäten« (VL 1973/74, 90). Nur so ist es möglich, dass in der Psychiatrie um 1800 den Krankenhäusern schon durch ihre Raumorganisation, durch die Verteilung der Körper, die Arten des Verkehrs und die spezifisch panoptische Blickordnung ein therapeutischer Wert zukommt (ebd., 153). Und nur so ist es möglich, dass die der Sichtbarkeit unterworfenen Häftlinge, Schüler, Arbeiter oder Soldaten an ihrer eigenen Überwachung und Normalisierung arbeiten. Das Panopticon, mit dem sich Macht entindividualisiert, produziert dabei ein Wissen vom Menschen als Individuum. Es löst amorphe Massen oder unkontrollierbare Vielheiten auf, so dass etwa Schulkinder nicht mehr voneinander abschreiben, Arbeiter nicht mehr in den organisierten Ausstand treten, Geisteskranke sich nicht mehr kollektiv erregen können (ebd., 115 f.). Und es erlaubt, ganz konträr zu den alten Feudalgesellschaften, eine ›absteigende‹ Individualisierung.

Dabei operiert die Disziplin unterhalb der Ebene von Vertragsverhältnissen und ihren Rechtssubjekten. Diese werden nämlich nach allgemeinen Rechtsnormen qualifiziert, während die panoptische Individualisierung entlang spezifischer Skalen klassifiziert, normiert und hierarchisiert. Mithin bildet die panoptische Disziplin ein Gegengewicht zur juristischen Machtverteilung und liegt sie den formellen Freiheiten letztlich zugrunde (vgl. ÜS, 285 f.). Sie ist das allgemeine Prinzip einer politischen Anatomie, die sich von den rechtlichen und symbolischen Maßgaben der souveränen Macht gelöst hat und eine eigene ›Mikrophysik‹ entwickelt. Macht setzt sich deshalb nicht von außen den betreffenden Institutionen, Kräften oder Funktionen entgegen, vielmehr ist sie in diesen »so sublim gegenwärtig, daß sie deren Wirksamkeit steigert, indem sie ihren eigenen Zugriff verstärkt« (ÜS, 265).

In *Überwachen und Strafen* (1975) hat Foucault erstmals die Eigenart der panoptischen Disziplin herausgearbeitet. Im Gegensatz zu den Ausschließungsmechanismen, die die Bekämpfung der Lepra bis ins 17. Jh. gekennzeichnet haben, begegnen die Gesellschaften des 18. Jh.s dem Chaos der Pestepidemien mit strikten Ordnungsmaßnahmen und einem analytischen Willen zum Wissen: Die Städte werden in undurchlässige Parzellen aufgegliedert, durch detaillierte Registratursysteme erfasst und lückenlos überwacht. Während jedoch diese ältere Form der Disziplinierung auf einen begrenzten Ausnahmezustand mit einem massierten Aufgebot an Macht antwortet, verstetigt sich fortan die Machtwirkung bis hinein ins Alltagsleben. Die panoptische Disziplin löst sich aus der Situation einer einmaligen Blockade oder aus der Fassung einer konkreten Institution, sie ›entsperrt‹ sich, lockert sich zu geschmeidigen Kontrollverfahren auf und fließt so in die feinsten Kapillaren der Gesellschaft. In ihrem Normal-Betrieb rückt sie von den Rändern der Gesellschaft in deren Zentrum, sie verhilft der Norm zum Durchbruch, indem sie die Individuen normalisiert, und steigert die Produktion im Allgemeinen: die Produktion nämlich von Gütern, von Wissen und Fähigkeiten, von Gesundheit oder Zerstörungskraft (ÜS, 271, 281).

Die disziplinarische Maxime lautet, Macht mit möglichst geringen Kosten, aber möglichst intensiven Wirkungen auszuüben. Damit antwortet die Disziplin einerseits auf das demographische Wachstum im späten 18. Jh., andererseits auf die industrielle Revolution. Die Produktivität der Bevölkerung und die des Kapitals dürfen nicht gewaltsam abgeschöpft werden, sie sind vielmehr zu stimulieren, zu vervielfältigen und aufeinander abzustimmen. Die Disziplin besorgt somit im selben Zug die Akkumulation von Menschen und Kapital (ÜS, 283). Einerseits stützt sie sich dabei auf jenes Wissen, das die panoptische Organisation von Schulen, Kasernen, Kliniken, Werkstätten oder Gefängnissen zutage fördert; andererseits bringt sie dabei selbst ein Wissen hervor, das die Produktivität des Lebens, das den Menschen in seiner Individualität, mitsamt seinen Verhaltensformen und seelischen Dispositionen, und das schließlich das Soziale in seinen besonderen Gesetzmäßigkeiten betrifft. Was Foucault in der *Ordnung der Dinge* als ›Humanwissenschaften‹, in *Der Wille zum Wissen* als ›Bio-Macht‹ (s. Kap. 49) und in seinen späteren Vorlesungen als ›Gouvernementalität‹ (s. Kap. 60) analysiert, ist unauflöslich mit der panoptischen Spielart von Macht verknüpft.

So wie Benthams Panopticon aus der Menge der Straffälligen »eine abzählbare und kontrollierbare Vielfalt« isoliert, soll der Panoptismus mit der »Widrigkeit der Massenphänomene« fertig werden (ÜS,

258, 281). In beiden Fällen werden individualisierbare Körper (mit seelischen Qualitäten und besonderen Verhaltensformen) zusammengefasst, nicht aber Populationen beobachtet und reguliert. Deswegen unterscheidet Foucault die panoptische Disziplin vom gouvernementalen Regieren. Dennoch sind beide doppelt miteinander verquickt: zum einen durch einen Polizeiapparat, der, anders als die vormaligen Hilfstrupps des Souveräns oder der Justiz, mit dem Gesellschaftskörper koextensiv wird und durch seine Instrumente und Prozeduren eine infinitesimale Verteilung von Machtbeziehungen gewährleistet; und zum anderen durch den komplementären Einsatz von liberalen Wirtschaftsmaximen und umfassenden Sicherheitssystemen.

Benthams Panopticon besorgt entsprechend seiner Entwürfe nicht nur »unremitted inspection« und »perpetual superintendance«, sondern basiert auch auf einem »Management by Contract« und fordert die »Responsibility of the Manager« (Bentham 1830, 354, 351 f.). Der panoptische Strafvollzug soll sich rechnen, weshalb der Pächter des Gefängnisses für jeden Gefangenen eine Abgabe an die Staatskasse zu leisten hat und für die Sicherheit der Inhaftierten verantwortlich zeichnet, mit ihnen aber auch Profit machen kann. Bentham hatte 12.000 £ für die Realisierung seines Entwurfs investiert und sich selbst als Betreiber vorgesehen. Wohl nicht zuletzt deshalb wurde sein Projekt 1810 von der House of Commons Commission abgelehnt. Wie Foucault sagt, hatte Bentham zwar mit dem Panopticon »die eigentliche Formel einer liberalen Regierung« zu finden gehofft, doch stand hinter dem Vorhaben einer lückenlosen Überwachung letztlich »der älteste Traum des ältesten Souveräns« (VL 1977/78, 102; VL 1978/79, 102). Im wirklichen und wirksamen Liberalismus dagegen gilt, »dass hier die Kontrolle nicht mehr einfach wie beim Panoptismus [...] das notwendige Gegengewicht zur Freiheit ist. Sie ist vielmehr das treibende Prinzip« (VL 1978/79, 103). Während der Panoptismus auf das völlige Verschwinden von Kriminalität zielt, sucht der vollendete Liberalismus mittels Regulation, etwa »durch bloße Intervention auf dem Markt des Verbrechens«, auf dessen kontrollierte Begrenzung hinzuwirken (ebd., 354).

Im Panoptismus zeigt sich nicht nur eine bestimmte Ausprägung von Disziplin, sondern wird das visuelle Organisationsprinzip von Macht überhaupt sinnfällig – ein Thema, das Foucaults gesamtes Werk ausbuchstabiert. Erstens nämlich beruht bereits die souveräne Form der Machtausübung auf einer spezifischen Ordnung der Sichtbarkeit und einem besonderen Ideal panoptischer Politik, insofern die ›zwei Körper des Königs‹ den Sieg des Absolutismus über den Feudalismus inszenieren und fortan sämtliche Zeremonielle der Repräsentation ungeschmälerter Souveränität dienen sollten. Umgekehrt ist das politische Leben, ja die Ordnung der Dinge überhaupt nun auf den Blick des Souveräns perspektiviert, was theatrale Einrichtungen ebenso betrifft wie die Episteme der klassischen Repräsentation. Zweitens schließt der Panoptismus an die ältere Metapher vom ›Auge des Gesetzes‹ an, das von der Ikonographie des Souveräns bis hin zum revolutionären Gesetzeskult den Anspruch auf ›Allwissenheit‹ artikulierte. Drittens ist Benthams Utilitarismus seinerseits theatral angelegt, weil sich hier sämtliche Dispositionen in mess- und beobachtbaren Handlungen oder Verhaltensweisen manifestieren müssen und das Wissen generell dem Prinzip des *allvivifying* untersteht (vgl. Bentham 1843, 92). Viertens und letztens schreibt Foucaults Panoptismus Jean-Paul Sartres Phänomenologie des Blicks und Erblicktwerdens mitsamt all ihrer ›nichtenden‹ Konsequenzen in ein konkretes soziales Feld ein.

Benthams »principle of construction«, in dem der prominente Platz des Fürsten zugunsten anonymer Funktionsträger geräumt wurde, macht bereits deutlich, dass die Machtausübung durch visuelle Regimes sich mit entsprechenden Aussageformationen (etwa dem wissenschaftlichen oder Reformdiskurs) nicht mehr wie von selbst verknüpft. Damit Sichtbares und Sagbares, damit nicht-diskursive Prozeduren und Diskurse zusammentreten, ist ein »verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell« vonnöten (ÜS, 263). Ein ›audiovisuelles Archiv‹ wie das Panopticon ist dabei nur *eine* konkrete Form dessen, was Foucault als »Programm« oder »Diagramm« bezeichnet hat: »eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muß« (ÜS, 264). Nach Gilles Deleuze ist dieses Diagramm »eine unbestimmte Liste, die jedoch stets nichtformierte, nichtorganisierte Materien und nicht formalisierte, nicht finalisierte Funktionen betrifft, wobei beide Variablen unauflöslich miteinander verknüpft sind« (Deleuze 1995, 52). Das Diagramm, das Sichtbares und Sagbares allererst zusammenfügt, kommt mit dem betreffenden sozialen Feld zur Deckung, weil es dessen immanente Ursache darstellt und sich erst in seinen sozialen Wirkungen aktualisiert und differenziert.

Als ›abstrakte Maschine‹ verleiht das Diagramm konkreten technischen Maschinen (wie dem Panopticon, aber auch wie der Finanzverwaltung oder der Dampfmaschine) ihre spezifische Wirksamkeit, in-

dem es sie in einem bestimmten sozialen Kräftefeld platziert. So gesehen wirkt die »Technologie des Menschen vor der materiellen Technologie« (ebd., 59). Im Panoptismus treten Wissensformen, Praktiken und materielle Techniken zusammen, um sich wechselseitig zu steigern. In diesem Sinne spricht Foucault von einer »Technologie der Individuen«, als deren historisches Gegenstück er die Inquisition bezeichnet (ÜS, 288). Ist aus deren juristisch-politischer Matrix das Prinzip der ›Untersuchung‹ entstanden, das dann die empirischen Wissenschaften ermöglicht hat, so sind aus der panoptischen Beobachtung der Erkenntnismodus der ›Überprüfung‹ und damit die Humanwissenschaften hervorgegangen. Doch während sich die Naturwissenschaften von ihren konkreten Ursprüngen gelöst haben, konnte sich nach Foucault das Wissen vom Menschen niemals von den Praktiken der Überprüfung und des Panoptismus befreien.

Kritisiert wurde an Foucaults Konzeption des Panoptismus insbesondere, dass mit ihr ein Einzelaspekt aufklärerischer Reformbemühungen unzulässig verallgemeinert und dabei nicht zwischen Ideologien und technischen Prozeduren unterschieden worden sei (Certeau 1982). Aus rechtshistorischer Sicht wurde moniert, Foucault habe eher das Ende der Korrektionsanstalten als die Geburt einer neuen Disziplinarmacht beschrieben und zugleich die terroristischen Wirkungen der Haft unterschätzt, die die Gefangenen stigmatisiere und ihren Lebenshorizont durch sinnlose Arbeit und Erniedrigung zerstöre; überdies träfen seine Beschreibungen vornehmlich auf den Umgang mit jugendlichen Delinquenten zu, denn nicht umsonst habe Bentham die Inhaftierten als *grown children* bezeichnet (Pratt 1993). Schließlich wurde angemahnt, das von Foucault bloß vorausgesetzte Regime der ›Sichtbarkeit‹ und die mit ihm verbundenen Technologien der Überwachung medienhistorisch genauer zu erfassen (Rölli/Nigro 2017). Direkt angeknüpft wurde an das Konzept des Panoptismus erstens von Datenschützern und politischen Aktivisten, die das »inverse Panoptikum« (Barth 1999, 406) fordern: die demokratisch verbürgte Transparenz der Administration, also die gläserne Bürokratie statt des gläsernen Bürgers; zweitens in den Kulturwissenschaften, die Benthams Entwurf als historisches Beispiel einer ›topologischen‹ oder ›heterotopischen‹ Macht-Wissens-Konstellation auffassen; und drittens in den *Surveillance Studies*, die die öffentliche Video- und Telekommunikationsüberwachung, die automatisierte Gesichts- und Bewegungserkennung sowie die routinierte Erfassung biometrischer Daten und digitaler Nutzerspuren als Ausweitung des Panopticons zu einem ›Panspectron‹ (De Landa 1991) oder ›Synopticon‹ (Mathiesen 1997) verstehen, welches – über aktuelle Bedrohungslagen hinaus – in mögliche Zukünfte der Gefährdung vorgreife.

Kritisch fortgeschrieben wurde Foucault dann vor allem mit Rekurs auf Deleuzes Konzept der Kontrollgesellschaft (Deleuze 1993), in der die kontinuierliche Modulation (der Macht und der von ihr Erfassten), die unablässige Kontrolle (von Mobilität und Produktivität) sowie die dauernde Kommunikation (mittels neuer Netzwerke und Informationsmaschinen) an die Stelle der disziplinierenden Institutionen, ihrer einschließenden Funktion und ihrer revolutionären Bekämpfung getreten seien. Die ›Rundumbeurteilung‹ und das ›360 °-Feedback‹ im neoliberalen Management (von Unternehmen, aber auch staatlichen Institutionen wie der Universität) wurde vor diesem Hintergrund ebenso als panoptistische Entgrenzung beschrieben (Bröckling 2007, 236–247) wie jene somato-politischen Techniken und Praktiken, mittels derer sich – unter den Vorzeichen sexueller Befreiung und unter dem Druck neuer Bio- und Kommunikationstechnologien – die Subjekte der ›pharmakopornographischen Gesellschaft‹ selbst zu entwerfen, zu präsentieren und zu kontrollieren hätten (Preciado 2013, 77–79).

Innerhalb einer digitalen ›Netzwerkgesellschaft‹, die, wie es heißt, das soziale Feld vor allem als Markt der Güter, Dienstleistungen und Aufmerksamkeit strukturiert, zeugen auch und gerade *social media* für einen Umschwung von der auferlegten Fremdbeobachtung zur freiwilligen Selbstoptimierung und enthusiastischen Präsentation des *databased self*. Dabei habe sich für dieses ›dezentrale‹ (Maasen/Sutter 2016) und ›simulative‹ Regime (Baudrillard 1981, 48–56) die Differenz von Überwachenden und Überwachten ebenso verflüchtigt wie die zwischen dem Sichtbaren und dem sichtbar Gemachten. In zwei Begriffsprägungen zum ›Post-Panoptismus‹ verdichten sich die komplementären Forschungsperspektiven von heute: Das ›Funopticon‹ (Lewis 2017) bezeichnet im Rahmen des global etablierten ›Sicherheits-Entertainment-Komplexes‹ die Konversion objektiver Entwürdigung, Überwachung und Unterdrückung in als solche wahrgenommene Würdigung, Verzauberung und Unterhaltung. Als ›Ban-opticon‹ (Bigo 2008) beschrieben wird hingegen ein widersprüchliches Dispositiv gegenwärtiger Machtausübung: einerseits gelte auf allen Ebenen der Imperativ unbegrenzter Daten- und Menschenströme; andererseits eröffne der globalisierte Liberalismus eine Zone der Ausnahme, indem

er Jugendliche und Obdachlose, ›Fremde‹ und ›Anormale‹ regelrecht bannt, sie aus dem Imperativ der ›Pan-Mobilität‹ ausnimmt und – mit den Mitteln schrankenloser *dataveillance* – einem Regime der präemptiven Überwachung unterstellt.

Literatur

Ball, Kirstie/Haggerty, Kevin D./Lyon, David (Hg.): *Routledge Handbook of Surveillance Studies*. London/New York 2012.

Barth, Thomas: Die ›Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace‹ und der Panoptismus der globalen Netze. In: *MEDIENwissenschaft* 4 (1999), 402–407.

Baudrillard, Jean: *Simulacres et simulation*. Paris 1981.

Bentham, Jeremy: Panopticon; or, the Inspection-House [...]. In: *Works*. Bd. IV. Hg. von John Bowring. Edinburgh/London 1843, 37–172.

Bentham, Jeremy: *The Rationale of Punishment*. London 1830.

Bigo, Didier: Globalized (in)security: the field and the banopticon. In: Ders./Anastassia Tsoukala (Hg.): *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*. London/New York 2008, 10–48.

Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M. 2007.

Brunon-Ernst, Anne (Hg.): *Beyond Foucault. New Perspectives on Bentham's Panopticon*. Abington 2016.

De Certeau, Michel: Micro-Techniques and Panoptic Discourse. A Quid Pro Quo. In: *Humanities in Society* (HIS) 5/3–4 (1982), 257–265.

De Landa, Manuel: *War in the Age of Intelligent Machines*. New York 1991.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. ^{2}1995.

Deleuze, Gilles: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften. In: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt a. M. 1993, 254–262.

Elmer, Greg Elmer: A Diagram of Panoptic Surveillance. In: *New Media Society* 5 (2003), 231–247.

Kammerer, Dietmar: *Bilder der Überwachung*. Frankfurt a.M 2008.

Lewis, Randolph: *Under Surveillance. Being watched in Modern America*. Austin 2017.

Maasen, Sabine/Sutter, Barbara: Dezentraler Panoptismus. Subjektivierung unter techno-sozialen Bedingungen im Web 2.0. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42 (2016), 175–194.

Mathiesen, Thomas: The Viewer Society: Michel Foucault's ›Panopticon‹ Revisited. In: *Theoretical Criminology* 1/2 (1997), 215–234.

Pratt, John Pratt: ›This is Not a Prison‹. Foucault, the Panopticon and Pentonville. In: *Social & Legal Studies* 2/4 (1993), 373–395.

Preciado, Beatriz: *Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York 2013.

Rölli, Marc und Roberto Nigro (Hg.): *Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*. Bielefeld 2017.

Semple, Janet: *Bentham's Prison. A Study of the Panopticon Penitentiary*. Oxford 1993.

Burkhardt Wolf

67 Regierung

Nach Foucault ist ›Regierung‹ die »Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels dere[r] man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung« (DE IV, 116). Der Begriff der Regierung meint bei Foucault nicht allein staatliche Institutionen und politische Systeme, sondern »[s]ämtliche Prozeduren, mit denen die Menschen einander führen« (DE IV, 117). Diese Techniken umfassen neben Praktiken der Fremdführung auch solche der Selbstführung. Regieren, vom französischen Verb *gouverner* (lenken, steuern, regieren), ist in Foucaults späten Arbeiten eng verknüpft mit den Begriffen der ›Macht‹, ›Selbsttechnologie‹, ›Bio-Politik‹, ›Disziplinierungstechnologie‹, ›Normalisierung/Normierung‹ und dem Begriff der ›Gouvernementalität‹ (s. Kap. 60) – mit diesem jedoch keineswegs identisch. Der Regierung kommt bei Foucault vielmehr eine vermittelnde Funktion zu: Sie kann verstanden werden als Bindeglied zwischen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen einerseits und Machtbeziehungen und Subjektivierungstechniken andererseits.

In seiner Vorlesung *Die Anormalen* am Collège de France von 1974/75 spricht Foucault erstmals in einem weiten Sinne von Regierung: Im 18. Jh. habe sich neben den Staatsapparaten und den rechtlich-politischen Machttheorien eine »Kunst des Regierens« (VL 1974/1975, 70) entwickelt, die sich auf zahlreiche Institutionen übertragen lasse. Regiert werden auf eine bestimmte Art und Weise sowohl Kinder, als auch Arme, Verrückte und Arbeiter. Dabei stellen die von Foucault insbesondere in *Überwachen und Strafen* von 1975 analysierten Disziplinierungstechnologien jedoch nur *eine* mögliche Form der Regierungskunst von und über Menschen dar (vgl. auch DE 4, 210). Diesen weiten Begriff des Regierens führt Foucault anschließend in seiner Vorlesungsreihe *Geschichte der Gouvernementalität I* und *II* von 1977 bis 1979 weiter aus, betont jedoch sein innerhalb der Vorlesung eher spezifisches Interesse an der Form der (Menschen-)Regierung »als Ausübung der politischen Souveränität« (VL 1978/79, 14). In seiner Genealogie des modernen Staates beschreibt er – ausgehend von einer sich abzeichnenden Krise des Regierens in der Gegenwart – die Entwicklung der modernen Regierungsrationalität, der ›Gouvernementalität‹, als das Ergebnis einer komplexen Verbindung von christlicher Pastoralmacht und politischer Macht. Dabei kennzeichnet die christliche Pastoralmacht die spezifische Form der Beziehung zwischen Hirte und Herde, die in der Hirten-Metapher deutlich wird und auf die ›Regierung der Seele‹ abzielt: Um (Seelen-)Heil für die gesamte Herde, aber auch für jeden Einzelnen zu erlangen (vgl. VL 1977/78, 243–247), erfordert die Beziehung zwischen Hirte und Schaf, im Gegensatz zu antiken Konzepten des Pastorats, reinen Gehorsam gegenüber dem Hirten und intensive und permanente Gewissenserforschung mithilfe des und durch den Hirten. Dabei geht es bei dieser individualisierenden Form der Seelsorge neben der Verhaltensführung darum, bis in das vermeintlich Innerste vorzudringen und mithilfe von Geständnistechniken, allen voran der Beichte, ›verborgene Wahrheiten‹ zu entdecken. Die christliche Pastoralmacht entwickelt dadurch Subjektivierungsformen auf denen Foucault zufolge der moderne Staat historisch aufbaut, denn im Laufe des 16. und 17. Jh.s lösen sich diese Technologien aus ihrem rein religiösen Kontext und durchdringen zunehmend die gesamte Gesellschaft.

Mit wachsender Intensität stellt sich dabei im 16. Jh. im Zuge der Reformation bzw. der Gegenreformation und der Bildung von Nationalstaaten die Frage: »Wie sich regieren, wie regiert werden, wie die anderen regieren, durch wen regiert werden muß man hinnehmen, was muß man tun, um der bestmögliche Führer [gouverneur] zu sein?« (VL 1977/78, 135). Neben den Ratgebern für den Fürsten und politikwissenschaftlichen Traktaten etabliert sich eine neue Form von Schriften, die »an die Stelle dieser Abhandlung über das Geschick und das Können des Fürsten etwas anderes und, im Vergleich dazu, etwas Neues setzten will, nämlich eine Kunst des Regierens: Bei der Bewahrung seines Fürstentums geschickt zu sein heißt noch lange nicht, die Kunst des Regierens zu beherrschen. Die Kunst des Regierens ist etwas anderes« (VL 1977/1978, 140). Als theoretische Kontrastfolie dient diesen Abhandlungen Machiavellis *Il principe* (1532). Danach regiert nicht allein der Fürst sein Fürstentum, ebenso regiert der Vater in der Familie, der Lehrer über die Schüler und der Superior über das Kloster. Und während das »Ziel der Souveränität in ihr selbst liegt und sie ihre Instrumente in Gestalt des Gesetzes aus sich selbst ableitet, liegt das Ziel der Regierung in den Dingen, die sie lenkt« (VL 1977/78, 146). Die Anti-Machiavelli-Literatur setzt damit eben nicht wie Machiavelli das Territorium und das Eigentum des Fürsten ins Zentrum des Regierens, sondern eine Art »Komplex von Menschen und Dingen [...] während das Territorium und das Eigentum gewissermaßen nur dessen Variable darstellen« (VL 1977/78, 147). Diese sich im Verlauf des 16. Jh.s formierende ›Kunst des Regierens‹ wird jedoch sowohl durch historische

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_67

als auch durch mentale und institutionelle Gründe lange blockiert und kann sich erst im Laufe des 18. Jh.s voll entfalten (vgl. VL 1977/78, 152–165).

In der Staatsräson ist jedoch bereits eine erste, konkrete Antwort auf das Problem der Regierung nach Foucault zu sehen. Sie bricht im 17./18. Jh. sowohl mit dem Machiavellismus bzw. Kameralismus als auch mit der christlichen Tradition und setzt an die Stelle der Stärkung der Macht des Fürsten die Stärkung des Staates selbst. Dabei dienen ihr als Regierungstechnologien die »Policey« für die innere Verwaltung einerseits und ein ständiger diplomatisch-militärischer Apparat für die Ordnung der Außenpolitik andererseits. Während jedoch der Gegenstand der »Policey« unendlich ist (vgl. VL 1978/79, 21), bleiben die Ziele und der Gegenstand der Außenpolitik aufgrund der notwendigen Anerkennung der staatlichen Souveränität der Nachbarstaaten stets begrenzt. Denn die »Polizei regiert nicht durch Gesetz, sondern durch permanenten ordnenden Eingriff in das Verhalten der Individuen« (DE IV, 1013). Diese Eingriffe sind es, die tendenziell unendlich und unabgrenzbar sind. Zielscheibe des Regierens ist hierbei sowohl das Individuum als auch die Bevölkerung, denn »Objekt der Polizei ist das Leben. [...] Dass die Menschen überleben, dass sie leben und dass sie noch etwas mehr tun, als nur zu überleben – dafür hat die Polizei zu sorgen« (DE IV, 1011). Damit gewinnt die Policey – und mit ihr die Bio-Macht, wie sie Foucault erstmalig in *Sexualität und Wahrheit 1* ausgeführt hatte – gegenüber der Souveränität als Regierungstechnologie immer mehr an Relevanz.

Dieser Entwicklung von Sicherheitsmechanismen stellt der Liberalismus ab Mitte des 18. Jh.s jedoch das Prinzip der Freiheit entgegen. Freiheit wird nun zur Grundlage des Regierens in dem Sinne, dass Freiheit produziert und organisiert, zugunsten der ›Sicherheit‹ jedoch immer wieder eingeschränkt werden muss (vgl. VL 1978/79, 99 f.). Damit kreist der Liberalismus permanent um die Frage, wie viel regiert werden sollte bzw. wie möglichst wenig regiert werden kann, um möglichst viel Freiheit zu garantieren (vgl. VL 1978/79, 437). Im Zentrum dieser *gouvernementalen* Vernunft stehen nun nicht mehr ›der Staat‹ und seine Interessen, sondern die Gesellschaft bzw. die Bevölkerung. Am Beispiel des deutschen Ordo-Liberalismus einerseits und des amerikanischen Neoliberalismus andererseits führt Foucault die Analyse der modernen Gouvernementalität exemplarisch vor. Wichtig ist dabei Foucaults Feststellung, dass eben nicht der Staat die politische Rationalität der Gouvernementalität als Technik der (Fremd-)Beherrschung und als Techniken des Selbst produziert, sondern im Verlauf der Geschichte selbst ›gouvernementalisiert‹ wird.

Während Foucault damit jedoch innerhalb der Vorlesungen den Schwerpunkt auf die politischen Regierungstechnologien setzt, bemerkt er an späterer Stelle kritisch: »Vielleicht habe ich die Bedeutung der Technologien von Macht und Herrschaft allzu stark betont. Mehr und mehr interessiere ich mich für die Interaktion zwischen einem selbst und anderen und für die Technologien individueller Beherrschung, für die Geschichte der Formen in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt, für die Technologien des Selbst« (DE IV, 969). Die Selbsttechniken, also jene Praktiken mithilfe derer Individuen ihr eigenes Verhalten kontrollieren, regulieren und ihr Sein modifizieren (vgl. GL, 18), nehmen in den folgenden Jahren immer mehr Raum innerhalb von Foucaults Arbeiten ein. Denn geht es Foucault darum die ›Geschichte der Gegenwart‹ zu schreiben, so kann als leitende Fragestellung Ende der 1970er Jahre das Paradoxon gesehen werden, wie es möglich ist, dass der moderne Staat zugleich individualisierend als auch globalisierend und totalisierend wirkt (vgl. DE IV, 276 f.). Neben der Analyse von Herrschaftstechniken ist für eine Genealogie des modernen Subjekts immer auch die Analyse der Selbsttechniken notwendig.

Erst mit der Einführung des Regierungsbegriffs gelingt es Foucault, Subjekt und Staat in seine Machtanalyse zu integrieren. So ist das Spezifische der Macht damit eben nicht die Gewalt, ein Vertrag oder die Unterwerfung, sondern die Führung (vgl. DE IV, 286 f.). Freiheit ist von daher auch weniger als Gegenbegriff, sondern vielmehr als Grundvoraussetzung von Machtverhältnissen zu denken. Damit wird der Begriff der Regierung Ende der 1970er Jahre zum »Schlüsselbegriff« (Allen 1991, 431) innerhalb von Foucaults Arbeiten, da er als Bindeglied zwischen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen einerseits und Macht und Subjektivität andererseits fungiert. Die Perspektive des Regierens ermöglicht damit u. a. einen analytischen Zugang zur Geschichte des Körpers und eröffnet mit der Analyse von Selbsttechnologien und ihrer Verknüpfung zur politischen Rationalität ein interdisziplinäres Forschungsfeld, das es – von wenigen Ausnahmen abgesehen – mit Foucault noch zu erkunden gilt (vgl. Möhring 2006).

Literatur

Allen, Barry: Government in Foucault. In: *Canadian Journal of Philosophy* 21/4 (1991), 421–440.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas

(Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2000.
Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg 1997.
Möhring, Maren: Die Regierung der Körper. »Gouvernementalität« und »Techniken des Selbst«. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3/2 (2006), http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Moehring-2-2006 (10.1.2007).
Rose, Nikolas/Miller, Peter: Political power beyond the State: problematics of government. In: *The British Journal of Sociology* 43/2 (1992), 173–201.

Magdalena Beljan

68 Selbstsorge/Selbsttechnologie

Es ist zu kurz gegriffen, Foucaults Beschäftigung mit der Selbstsorge und den Selbsttechnologien allein als das Ergebnis seiner späten ›ethischen Wende‹ zu verstehen, die wiederum aus bestimmten Aporien seiner Machtanalytik hervorgegangen sein soll. Zwar hat auch Foucault selbst rückblickend von einer »theoretischen Verschiebung« gesprochen, die ihn dazu geführt habe, nach der Beschäftigung mit den »Formen von Diskurspraktiken« und »Manifestationen der ›Macht‹« »das Subjekt« ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit zu stellen, also zu untersuchen, »welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt« (GL, 12). Aber »das Subjekt« war bereits in all den anderen großen Untersuchungen zentraler Gegenstand Foucaults – ob es sich nun um den Wahnsinnigen, den Kranken, den Verbrecher, den ›Prüfling‹ oder den Begehrenden handelt. Selbst im Fall der Disziplinen, die scheinbar unter Umgehung ›des Subjekts‹ direkt auf den Körper zielen, um ihn abzurichten und gefügig zu machen, darf man nicht außer Acht lassen, dass das zentrale Prinzip der Klausur – also die zellenförmige Aufteilung des Disziplinarraums – ein altes architektonisches und religiöses Verfahren reaktiviert. Die Zelle der Klöster verweist auf die *Askese* des Mönches, die besagt, dass Körper und Seele einsam sein müssen, damit sich ein Leben ausschließlich dem Gottesdienst zu weihen vermag. Die Bereitschaft weiter Teile der Bevölkerung, die eigene Existenz auch außerhalb spezifischer institutioneller Kontexte einem disziplinären Überwachungsregime zu unterstellen, war, wie Foucault am Beispiel Englands zeigt, tief in den vielfältigen Bestrebungen einer religiös-moralischen Reformierung des individuellen wie kollektiven Lebens verankert (DE II, 737–742).

Die Rede von der ›ethischen Wende‹ im Spätwerk Foucaults ist irrig, weil sie ignoriert, in welchem Maße das Thema der Ethik und damit der Handlungsmacht bereits in den frühen Arbeiten präsent ist. So ist auch zu Recht bemerkt worden, dass sich das disziplinäre Subjekt der Machtanalytik und das ›ästhetisch-existenzielle‹ Subjekt der Ethik der Selbstsorge trotz der Verschiedenheit ihres jeweiligen Selbstverhältnisses durch *Übungen* hervorbringen: »Die Gemeinsamkeit von disziplinärer und ästhetisch-existenzieller Subjektkonzeption besteht darin, das Subjekt als wesentlich praktisch zu fassen« (Menke 2003, 286). Foucault stellt bereits in der großen Untersuchung über die Geschichte des Wahnsinns die »für das Verständnis des klassischen Zeitalters wesentliche Tatsache [heraus], daß der Wahnsinn ihm in der Form der Ethik wahrnehmbar wird« (WG, 130). Für das klassische Zeitalter nämlich war der Wahnsinn das Ergebnis einer »ethischen Wahl« (*choix éthique*). Er wurde als ein moralisches Faktum erfahren, weil er »völlig auf einem schlechten Willen, auf einer *ethischen Verirrung* beruht« (WG, 131). Das Subjekt entscheidet sich für den Wahnsinn genauso wie für das Verbrechen. Beide ›Vergehen‹ sind ihm zuzurechnen und mobilisieren daher, vor allen therapeutischen Anstrengungen, ein spezifisches Dispositiv der Internierung, das sich zugleich als eine »moralische Institution« (WG, 93) versteht, in der Wahnsinnige und Verbrecher (neben Kranken, Prostituierten, Libertins, Bettlern und Vagabunden) eingeschlossen werden, weil sie die oberste Norm der klassischen Ethik verletzen: die unbedingte Pflicht zur Arbeit. Der Arbeit wächst in dieser Ethik die Rolle einer ›Askese‹ zu, einer Übung, die unter Einsatz aller zur Verfügung stehenden Zwangsmittel das ›müßiggängerische Subjekt‹ dazu anhalten soll, »von neuem den großen ethischen Vertrag der menschlichen Existenz« zu unterzeichnen (WG, 93).

Dort, wo in der deutschen Übersetzung der *Histoire de la folie* eine nur durch eine Leerzeile markierte Lücke klafft (WG, 135; frz.: 186–190), erörtert Foucault in der französischen Ausgabe die philosophischen Voraussetzungen für die spezifische Wahrnehmung des Wahnsinns als einer Form der Unvernunft (*déraison*). Diese Voraussetzungen sind mit dem Namen Descartes' und seiner Weigerung benannt, den Wahnsinn unter die bloßen Irrtümer einzureihen, die sich von der Vernunft ebenso schnell auflösen lassen wie die Sinnestäuschung oder der Traum. Der Wahnsinn ist keine Möglichkeit der Vernunft, sondern ihr Gegenteil. Es kann kein cogito des Wahnsinnigen geben, weshalb die Vernunft, ohne auf das geheime Einverständnis des Wahnsinnigen zählen zu können, diesem gewaltsam aufgezwungen werden muss: »Der Arzt reproduziert in Beziehung zum Irren das Moment des cogito in der Beziehung zur Zeit des Traums, der Illusion und des Wahnsinns. Dieses cogito ist völlig äußerlich, dem Nachdenken selbst völlig fremd und kann sich ihm nur in der Form eines Hereinbrechens aufdrängen« (WG, 333). Daher gehört der klassische Wahnsinn zum »Gebiet des Schweigens«: »In sich ist er ein stummes Ding; im klassischen Zeitalter gibt es keine Literatur des Wahnsinns in dem Sinne, daß es für den Wahnsinn keine autonome Sprache gibt, keine Möglichkeit, daß er über sich wahrheitsgemäß reden könnte« (WG, 544).

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_68

Erst mit dem Zeitalter des *Neveu de Rameau* erhält der Wahnsinn das Recht zurück, über sich selbst zu sprechen – und zwar in einer Sprache, »in der es gestattet war, in der ersten Person zu reden« und zugleich »etwas auszusprechen, was eine wesentliche Beziehung zur Wahrheit hatte« (WG, 544). An dieser systematischen Stelle setzen Foucaults späte Untersuchungen zu den ethischen Selbstpraktiken ein. Die Geschichte, die Foucault nun zu schreiben beabsichtigt und die ihn in eine von seinen »einstmals vertrauten Horizonten so entfernte Epoche« verschlägt, ist nicht die Geschichte dessen, »was es Wahres in den Erkenntnissen geben mag«, sondern eine »Analyse der ›Wahrheitsspiele‹, der Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und muß« (GL, 13). Die Wahrheit ist der zentrale Einsatz des Foucault'schen Denkens: Sie ist weder reduzierbar auf diskursinterne ›Wahrheitseffekte‹ oder gar auf die Menge der wahren Aussagen einer wissenschaftlichen Disziplin, noch auch ist sie bloß ein taktisch polyvalentes Element im Feld der Kräfte- oder Machtverhältnisse. Wahrheitsspiele haben auch »im Verhältnis seiner selber zu sich« und damit in der »Konstitution seiner selber als Subjekt« (GL, 13) ihren Platz. Diese dritte Dimension des Wahrheitsbegriffs gilt es freizulegen, weil sie immer schon von einem diskurs- und machtanalytischen Verständnis der Wahrheit überlagert ist. Foucaults Rückgang auf die antike Problematisierung der Lüste hat die Funktion, diese nicht-apophantische (also nicht auf die Bedeutung und den Gegenstand der Aussage reduzierbare) Dimension der Wahrheit zu erschließen und ihre Transformation für die spätantiken und frühchristlichen Praktiken der Selbstbeherrschung und Selbststilisierung nachzuzeichnen. Wenn diese Dimension der Wahrheit in den späteren Jahrhunderten ihre antike Eigenständigkeit verliert, bedeutet das nicht, dass sie vollständig verschwindet, sondern dass sie in den Einzugsbereich eines philosophischen und später humanwissenschaftlichen Wahrheitsspiels gerät, das dem Subjekt den Bezug zur Wahrheit nur noch um den Preis gestattet, dass es sich selbst in einen Erkenntnisbereich und ein Erkenntnissubjekt verwandelt. Die Prominenz des »Selbst« in den ethischen Untersuchungen Foucaults geht im Übrigen nicht, wie Pierre Hadot Foucault vorwirft (Hadot 1991, 226), zu Lasten der philosophischen Einbettung des Selbst in übergreifende, universale Strukturen des Seins, denn die Praktiken der Lüste sind niemals, wie Foucault feststellt, ohne das »Verhältnis zum *lógos*« (GL, 114) und damit: ohne Bezug zu einer Wahrheit, die über das Subjekt hinausreicht, zu verstehen. In der aktuellen Diskussion um Selbstsorge und Selbsttechnologie kommt dieser Wahrheitsbezug immer dann zu kurz, wenn die Aspekte der Stilisierung des Selbst isoliert werden. Zwar hebt Foucault ausdrücklich hervor, dass die Verschiebung der Selbstsorge von einer primären Erkenntnis der Seele zur Gestaltung des Lebens die Existenz in den Gegenstand einer ästhetischen Bemühung (MW, 213) verwandelt. Aber der Glanz, den das Selbst auf diese Weise seinem Leben verleiht, bleibt weiterhin gebunden an das Prinzip des Wahrsprechens (*parrhesisa*). Die vieldiskutierten Versuche, Foucault als einen frühen Vordenker der *ambient media* und einer ›atmosphärischen‹ Subjektivierung zu lesen (Roquet 2016) sensiblisieren zwar den kulturwissenschaftlichen Blick für eine umweltlich-sensorische Lenkung und Leitung unserer alltäglichen Existenz (etwa durch *soundscapes* im öffentlichen Raum). Sie stellen allerdings vorzugweise auf die Erzeugung von ›ästhetischen Werten‹ eines umfassenden sozialen ›Wohlseins‹ unter den Bedingungen verschärfter Herausforderungen des Neoliberalismus ab und vernachlässigen darüber die Wahrheit als einen Generator dessen mitzuberücksichtigen, was Paul Roquet »disrupting the ambiance« (ebd., 15) nennt. Die Erzeugung einer Stimmung, die Roquet »ambivalent calm« (ebd., 18) nennt, blendet die Momente der sozialen und psychischen Unsicherheit, die der politisch-ökonomische Zustand des gegenwärtigen Kapitalismus hervorbringt, nicht aus. Ihre Berücksichtigung bewahrt das Selbst davor, dem Zustand der Ohnmacht und völligen Handlungsunfähigkeit zu verfallen.

Das Problem der Wahrheit wird von Foucault konsequent auf eine bestimmte Problematisierung des Selbst bezogen – und nicht, wie es den Objektivitätskonzepten moderner Wissenschaftlichkeit entsprechen würde, auf dessen konsequente Ausschaltung. Vor diesem Hintergrund versteht man, wieso der Ausgangspunkt der Vorlesungen Foucaults, die er der *Hermeneutik des Subjekts* gewidmet hat, eine Richtigstellung des berühmten Delphi'schen Orakelspruchs ist, der dem philosophischen Adepten aufträgt, *sich selbst zu erkennen* (*gnothi seauton*). In den Vorlesungen zeigt Foucault, wie es zu Beginn der Neuzeit zu einem entscheidenden Bruch mit der antiken Praxis der Selbstsorge (*epimeleia heautou*) kam, die durch das cartesianische Paradigma der Selbsterkenntnis verdrängt wurde. Von diesem Zeitpunkt an ist das Subjekt, so wie es sich vorfindet, der Wahrheit fähig, ohne

dass es sich der Anstrengung einer vorgängigen Läuterung oder Transformation seiner selbst unterziehen müsste. Zuvor konnte die Wahrheit nicht erlangt werden »ohne eine bestimmte Praxis bzw. ein bestimmtes Ensemble ganz spezifischer Praktiken, die die Seinsweise des Subjekts veränderten« (VL 1981/82, 70). Mit Descartes tritt die Philosophie in eine neue Epoche des Verhältnisses von Wahrheit und Subjektivität. Foucault definiert den »›cartesianischen Moment‹« als jenen Augenblick, »wo das, was den Zugang zur Wahrheit gewährt, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist«. Von nun an gilt: »›Das Subjekt ist, so wie es ist, auf jeden Fall der Wahrheit fähig‹« (VL 1981/82, 35 f.). Diese erkenntniskritische Wahrheit ist nicht länger dazu geeignet, »dem Subjekt auch das Seelenheil zu gewähren« (VL 1981/82, 37).

Foucault scheint mit dieser Ansetzung des cartesianischen Bruchs in der Geschichte der Philosophie die Geste Heideggers zu wiederholen, der bekanntlich ebenfalls mit Descartes eine philosophische Epoche beginnen lässt, in der ein spektakulärer Wechsel im Verständnis der Wahrheit vorgeht: Die Wahrheit wird bei Descartes zur »Gewißheit der Vorstellung«, das Seiende zur »Gegenständlichkeit des Vorstellens« (Heidegger 1950, 80). Von dieser Auffassung des Seienden als desjenigen, das in den Verfügungsbereich des Menschen gestellt wird, hebt Heidegger die älteste griechische Vorstellung des Seins ab, das vernommen wird und dem der Mensch sich zu öffnen hat, ohne es sich jemals als das Gegenständliche vorstellen zu können. Foucault hat mit dieser Gegenüberstellung von griechischem Vernehmen und neuzeitlichem Vorstellen allerdings nichts zu tun, denn die antike philosophische Asketik – verstanden als die Gesamtheit der Übungen, Praktiken und Vorschriften, mit deren Hilfe das Selbst seinem Leben eine Form gibt – hat einen gleichermaßen aktiven, technischen und vor allem, wenn man an die *Parrhesie* denkt: politischen Sinn, den Heidegger aus dem ursprünglichen Vernehmen gänzlich herauszuhalten versucht. Die Selbstsorge ist zudem untrennbar verbunden mit der Intervention von Medientechniken, wie denn der griechische Ausdruck für die Foucault interessierenden ethischen Selbstpraktiken »Lebenstechniken« (*techne tou biou*) ist (DE IV, 505).

Bereits im Vorwort zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* macht er klar, dass der Bereich, den er zu analysieren vorhat, »von Texten konstituiert« wird, genauer spricht er von »›präskriptiven‹ Texten«, in denen es nicht um die Entfaltung und Begründung einer bestimmten moralischen Doktrin geht, sondern um die Formulierung von Verhaltensregeln und von darauf bezogenen Erfahrungsberichten: Texte, die geschrieben werden, »um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden« und die daher in der Lage sind, »das Rüstzeug des alltäglichen Verhaltens« zu bilden. Foucault nennt diese Texte auch »Operatoren«, mit deren Hilfe es den Individuen gelingt, sich »als ethisches Subjekt zu gestalten«. Diesen Operatoren kommt eine »etho-poetische Funktion« zu (GL, 21), mit ihrer Hilfe wird »Wahrheit in Ethos« umgewandelt (DE IV, 506). Die im Anschluss an Pierre Hadots Arbeiten so genannten spirituellen Übungen (*exercises spirituels*), die den Gegenstandsbereich der Untersuchungen bilden, bezeichnen also nicht die mystische Selbstreferenz eines amedial gedachten ›Geistes‹, sondern die Gesamtheit von elementaren Kulturtechniken, mit deren Hilfe das Selbst auf sich einwirkt und eine gewisse Souveränität über sich selbst erlangt (Balke 2009, 169–202). Die für die antike Selbstsorge charakteristische Meditation ist eine Übung, die wesentlich darin besteht, ein Wissen zu reaktivieren, eine Regel, einen Grundsatz oder ein Beispiel zu vergegenwärtigen und darüber zu reflektieren, sie sich zu inkorporieren und auf diese Weise unvorhersehbaren Situationen oder Lebensprüfungen gewachsen zu sein. Anders als bei Descartes ist die Meditation »kein Spiel des Subjekts mit seinen eigenen Gedanken«, es hat nichts mit einer »›eidetischen Variation‹« zu tun (VL 1981/82, 436), sondern bezeichnet den Umgang mit einer »materiellen *logos*-Ausstattung« (VL 1981/82, 396), die aus memorierbaren Sätzen, Reden, Verhaltensgrundsätzen und Exempla besteht, die das Individuum zu seiner Lebensführung nötig hat. Die antike philosophische Askese zielt nicht auf Selbstverzicht, sondern auf Selbststärkung, sie »nimmt nicht etwas weg: Sie stattet aus, sie rüstet aus« (VL 1981/82, 393). Es geht ihr, anders gesagt, um ›instructio‹.

Zur Fixierung der die Übungen leitenden Operatoren ist die Schrift hilfreich. Foucault untersucht in diesem Zusammenhang den Gebrauch der sogenannten ›hypomnemata‹, ursprünglich Rechnungsbücher und öffentliche Register, die aber im privaten Zusammenhang auch als Gedächtnisstütze dienende Notizbücher sein können. Für die ›askesis‹ ist das eigene Lesen ebenso wie das Schreiben unerlässlich: Die Gedanken, die zur Lebensführung geeignet sind, muss man selbst sammeln und zusammenstellen; das Schreiben wiederum gehorcht einer »Kunst der disparaten Wahrheit«. Sie findet ihr Regulationsprinzip im ›ingenium‹ des Schreibenden und verhindert, dass das Angelesene und Aufgeschriebene »nur in unser Gedächtnis«, aber

»nicht in unser Wesen« übergeht (*in memoriam non in ingenium*) (DE IV, 511).Nimmt man noch die Praxis des Briefeschreibens hinzu, in der die Selbsterforschung mit dem Ziel erfolgt, »sich selbst dem Blick des anderen auszusetzen« (DE IV, 519), um ihn zu Ratschlägen und Empfehlungen anzuregen, dann wird deutlich, dass die Sorge um sich historisch immer stärker mit »unablässiger Schreibtätigkeit« verbunden ist: »Das Selbst ist etwas, worüber man schreibt, ein Thema oder Gegenstand des Schreibens. Dies ist durchaus kein moderner Sachverhalt, der in der Reformation oder in der Romantik hervorgetreten wäre; vielmehr handelt es sich um eine der ältesten Traditionen des Westens, und sie war bereits etabliert und tief verwurzelt, als Augustinus seine *Bekenntnisse* zu verfassen begann« (DE IV, 978).

Diese Überlegungen Foucaults zu den Aufschreibetechniken der Selbstprüfung erweisen ihre ganze Fruchtbarkeit, wenn man sie vor dem Hintergrund der abendländischen Medien- und Kulturgeschichte der Beratung liest, denn die interaktionsnah modellierte Situation der philosophischen Selbstsorge, die Foucault untersucht – mit ihrer Orientierung am Lehrer/Schüler-Verhältnis –, erfährt im Verlauf der Geschichte eine kommunikationstechnologische Ausweitung, die nicht nur durch die Schrift, sondern vor allem auch durch den Buchdruck und schließlich durch die elektronischen Medien dem »konsiliarischen Dispositiv« immer neue Anwendungsfelder und ›Beratungsbedürftige‹ erschließt (Schauerte 2019). Neben dem von Foucault untersuchten Spielarten des Über-sich-selbst-Schreibens als Modi der Selbstproblematisierung und Selbstprüfung kommen in der Frühen Neuzeit insbesondere buchgestützte Formate zum Einsatz, die das Leben in seiner ganzen alltäglichen Breite zu befragen und ihm mit Rat und Tat zur Seite stehen (Kochbücher, Schulbücher, Schreibanleitungen, Benimmbücher, Jagdfibeln, Hausbücher, astronomsche, medizinische Ratgeber etc.), bis schließlich die Presse, der Druck von Kalendern, moralische Wochenschriften und für spezielle Publiken ausdifferenzierte Zeitschriften den stetig steigenden Bedarf nach Anleitungen zur Lebensführung zu befriedigen versprechen – eine Tendenz, die sich unter den sozialmedialen Bedingungen der Gegenwart in einer Vielzahl von Online-Formaten (Tutorials, Quantifying und Coaching Apps etc.) fortschreibt, aber auch institutionelle Formen wie think tanks oder Consulting Firmen hervorbringt.

Die Sorge um sich selbst war also bereits in der Antike und darüber hinaus »eine vielfältige Tätigkeit, ein Netz von Verpflichtungen und Diensten gegenüber der Seele« (DE IV, 977) und eine zugleich weit verbreitete Tätigkeit (Schauerte 2019, 37–108). Und doch ist ihre erstaunliche Konstanz untrennbar von massiven Verschiebungen und Brüchen, die es erlauben, zwischen einer klassisch-griechischen, einer späthellenistisch-römischen, einer frühchristlichen sowie nicht zuletzt einer modernen Epoche der Selbstsorge samt der mit ihnen verbundenen Technologien zu sprechen. Im klassisch-griechischen Rahmen ist die Selbstsorge stets auf die Vorbereitung auf das politische Leben bezogen, so wie auch in theoretischer Hinsicht die »Beherrschung seiner selber und die Beherrschung der andern dieselbe Form haben sollen« (GL, 101): In beiden Fällen geht es um die Aufrichtung einer Freiheit, verstanden als der Zustand, in dem man weder der Sklave seiner eigenen Leidenschaften ist noch auch die anderen Bürger in der Stadt versklavt, also der Versuchung der Tyrannei widersteht. In der späthellenistischen Phase scheint die Selbstsorge diesen politischen Bezug zunehmend einzubüßen, indem sie sich stärker an einem medizinischen Modell orientiert: »Es gilt, sein eigener Arzt zu werden« (DE IV, 981). Die Selbstsorge wird zur Selbstprüfung, das eigene Leben wird zum Gegenstand eines administrativen Blicks und eines buchhalterischen Kalküls. Man kennt bereits den dauerhaften spirituellen Rückzug in sich selbst (*conversio ad se*), aber dieser dient ausschließlich der Schaffung von Bedingungen, die geeigneter sind, die vernünftigen Verhaltensregeln zu befolgen, und findet sein Ziel im maßvollen Genuss seiner selbst (SS, 90).

In seinem letzten Vorlesungszyklus am Collège de France widmet sich Foucault einer spezifischen Verschärfung der antiken Selbstsorge, die mit dem Kynismus auftritt. Die Kyniker lösen die Formgebung und Inszenierung des Lebens vom Bezug auf die Seele und verschieben sie auf den Körper sowie das Leben »in seiner materiellen und alltäglichen Wirklichkeit« (MW, 329). Damit vollziehen sie eine skandalöse Umwertung der antiken Selbstsorgepraktiken, in dem sie das Gebot einer radikalen Offenheit der Lebensführung, die im Stoizismus auf die privilegierte Kommunikationsbeziehung zwischen philosophischem Lenker und seinem Schüler (z. B. Seneca und sein Briefpartner Lucilius) beschränkt war, als Pflicht zu einem Leben verstehen, das sich vollständig unter den Augen der Öffentlichkeit vollzieht: »Das kynische Leben hat eine absolute Sichtbarkeit.« (MW, 329 f.) Die kynische Selbstsorge verwandelt das Selbst in eine Instanz der radikalen Infragestellung all jener Werte, die

in den übrigen philosophischen Sorge-Schulen stillschweigend akzeptiert wurden. Mit der berüchtigten Schamlosigkeit unterziehen die Kyniker die philosophisch allgemein geteilte Forderung nach einer ›natürlichen‹ und transparenten Lebensführung einer spezifischen Dramatisierung, wie sie dann im 19. Jh. in anderer Form, aber nicht weniger skandalös, von Nietzsche erneuert werden sollte. Der Kyniker bejaht die Armut in ihrer materiellen Erscheinung, er bejaht die Schmutzigkeit des Elends und geht, für das antike Selbstverständnis eine äußerste Provokation, schließlich so weit, sogar die Sklaverei und den »Bettelstand« für sich zu reklamieren, um der antiken Sklavenhaltergesellschaft den Spiegel vorzuhalten: Wir sind alle Sklaven. (W, 339)

Foucaults letzte Vorlesungen strafen damit all jene Kritiker Lügen, die in der Sorge um sich nichts anderes als den Ausdruck eines liberalen, den politischen Kämpfen abgewandten Privatismus sehen wollten. Die antiken Sorge-Schulen unterscheiden sich mit Blick auf die Reichweite und die Intensität des Sorgefokus: Während die platonische Sorge dem Raum der Polis gilt und der Epikureismus den noch eingeschränkteren Kontext einer zurückgezogenen Gemeinschaft von Freunden privilegiert, bezieht sich die Stoa zwar auf die Menschheit, allerdings charakteristischer Weise nicht in der aktivistischen Form, wie sie für den Kynismus charakteristisch ist. Wie für den heutigen Menschenrechtsaktivismus typisch, sind die Kyniker die ersten, die eine »Dramatisierung« der Menschheit betreiben und aus ihre eine militante Kategorie machen: Der philosophische Aktivismus, den es natürlich schon lange vor den Kynikern gab, wurde »immer nur in der Form einer Sekte, in der Form der kleinen Zahl ausgeübt. Bei den Kynikern haben wir [...] eine etwas andere Vorstellung, nämlich die eines Aktivismus, der gewissermaßen in einem offenen Milieu operiert, d. h. eines Aktivismus, der eben keine bestimmte Erziehung (eine *paideia*) verlangt, sondern auf eine Reihe von heftigen und drastischen Mitteln zurückgreift« (MW, 370). Weil der Kyniker mit allen sozialen Privilegien auch das Privileg des Vaterlandes verwirft, bezeichnet ihn Foucault bündig als einen »Amtsträger der Menschheit im allgemeinen«, einen »Amtsträger der ethischen Universalität« (MW, 391) – und damit als Sachwalter einer kommenden Gemeinschaft, die niemals mit einer bestehenden Gemeinschaft, auch nicht mit der einer *Weltgemeinschaft*, zusammenfällt. Foucaults wiederholte Rede von der Kunst der Dramatisierung der Sorge hat Sebastian Kirsch in einer großangelegten theatergeschichtlichen Studie zum Anlass genommen, um das philosophische Sorge-Denken in einen Zusammenhang mit den Formen und Funktionen des antiken Chors zu stellen. Die das antike Theater bevölkernden »schweigsamen Randfiguren«, die »anomalen Gestalten« und anderen »Außenseiter« übernehmen chorische Funktionen (Kirsch 2020, 159), indem sie das sozialkonsensuale oder politische Sprechen, das gemeinhin mit dem Chor identifiziert wird, aufkündigen und einen Raum für kathartische Übertragungs- und Bekehrungsdynamiken eröffnen, die Foucault als ein integrales Moment der Selbstsorge begreift (›Konversion‹).

Erst einer spezifisch christlichen Lebenstechnik gelingt es, das Selbst in das Operationsfeld für den Prozess der Dechiffrierung eines geheimen Begehrens zu verwandeln. Die Askese- und Konversionspraktiken des Christentums zielen auf die Etablierung einer Apparatur des ›großen Verdachts‹: »Jeder hat die Pflicht, zu erkennen, wer er ist, das heißt, er soll ergründen, was in ihm vorgeht, er muß versuchen, Fehler, Versuchungen und Begierden in sich selbst ausfindig zu machen« (DE IV, 990) und die Wahrheit über sein sündiges Wesen (nicht bloß die Wahrheit über die Sünde) im Rahmen eines öffentlichen Akts, eines rituellen Martyriums – Tertullian spricht von der ›publicatio sui‹ – zu bekennen. Was also aus der Perspektive einer schließlich zur Erkenntniskritik transformierten Philosophie wie ein *Abbruch* der philosophischen Übungen zur Seelenleitung und Selbstsorge aussieht, wird durch einen anderen, möglicherweise historisch und kulturell wirkungsmächtigeren Prozess überlagert, der in der *Aneignung* und ›Zurechtmachung‹ (Nietzsche) der antiken Künste der Selbstsorge durch die *christliche Pastoral* besteht. Die christliche Pastoral ›beerbt‹ das antike Modell des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit, verändert es aber kaum weniger grundlegend als die neuzeitliche Philosophie. Während in der Philosophie Descartes' die Wahrheit nicht länger als das Resultat einer bestimmten Arbeit an sich selbst zugänglich wird, wird sie im Christentum zwar weiterhin als eine Heilsangelegenheit behandelt, allerdings verlangt sie hier eine andere ›Aufgabe‹ des Subjekts der Selbstsorge, nämlich die Bereitschaft, sich vollständig der Autorität des spirituellen Lenkers zu unterwerfen und in diesem Rahmen die Wahrheit über sich selbst *zu sagen*. Das Ziel dieser in Beichte und Buße institutionalisierten Veridiktion ist nicht »Herstellung von Identität; sie dient vielmehr dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. ›Ego non sum, ego.‹« (DE IV, 993). Die Askese nimmt im Christentum nicht länger die Form der Hinwen-

dung zu sich an, sondern die eines spektakulären Bruchs mit sich selbst, der *Konversion*: »Das sich konvertierende Selbst ist ein Selbst, das auf sich selbst verzichtet hat. Auf sich selbst verzichten, sich selbst wegsterben, in neuer Gestalt in einem anderen Selbst wiederauferstehen« (VL 1981/82, 266 f.). Im philosophischen Diskurs Descartes' entspricht dieser Konversion das »gewaltige Unternehmen« eines »allgemeinen Umsturzes« aller Meinungen (Descartes 1959, 31), der allerdings ausschließlich im Binnenraum des *cogito* vor sich geht. Die philosophische Konversion bedarf nicht der Mithilfe einer pastoralen Autorität, die im christlichen Modell stets aufs Neue die Endgültigkeit der vollzogenen Bekehrung zu überprüfen und gegen allfällige Versuchungen zu sichern hat. Die Gewissensforschung verwandelt sich unter den Bedingungen des Pastorats in ein »Instrument der Abhängigkeit« (VL 1977/78, 266). Weder begibt sich der Gläubige freiwillig in die Obhut seines kirchlichen Seelenführers noch auch ist die Gewissenslenkung nur eine vorübergehende Episode in seinem Leben; vor allem aber dient die Permanenz der Gewissensleitung nicht der ›Emanzipation‹ des Subjekts, sondern seiner dauerhaften Unterwerfung unter die Autorität des Pastors. Unfreiwilligkeit, Permanenz und Abhängigkeit sind die drei fundamentalen Merkmale, die das Verhältnis zwischen spirituellem Führer und Zögling kennzeichnen: Die Selbstsorge nimmt hier die Form der Selbstaufgabe an, die Selbstenthüllung zielt auf die Selbstzerstörung.

Foucault macht jedoch deutlich, dass diese christliche Radikalisierung der Selbstsorge, die schließlich von der Selbstannihilation ununterscheidbar ist, weiterhin im Dienst der ›Seelsorge‹ und damit: des individuellen wie kollektiven Heils steht. Die monastischen Verschärfungen einer Askese übersetzen sich, wie Giorgio Agamben gezeigt hat, in die Disziplinarregimes des modernen Lebens, denen trotz aller Flexibilisierungen die Arbeitswelt weiterhin unterworfen ist – und zwar gerade dann, wenn sie das Leben und die Regel, der es zu gehorchen hat, bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenfallen lässt. Die chronometrische Gliederung menschlicher Zeit wird nicht erst in den Fabriken hervorgebracht, sie findet sich bereits in den Klöstern, die das »Leben der Mönche – zu ausschließlich moralischen und religiösen Zwecken – einer Zeiteinteilung« unterwarfen, »deren Strenge der antiken Welt unbekannt war und deren unerbittliche Absolutheit von keiner Institution der Moderne, die tayloristische Fabrik eingeschlossen, je erreicht worden wäre« (Agamben 2012, 36). Das Zönobium, also die klösterliche Lebensform, versucht Leben und Regel zur vollständigen Übereinstimmung zu bringen – und zwar in einer Weise, dass die Regel (also die lückenlose Abfolge des Tages, in dem jedem Augenblick ein Offizium entspricht: Gebet, Lesung, Handarbeit) nicht länger als heteronome Größe erfahren wird, sondern als spontaner Ausdruck des Lebens selbst.

Die aktuellen Diskussionen um die Reichweite des Konzepts der Selbstsorge und der Selbsttechnologie werden sehr stark durch Motive bestimmt, die den Zwangscharakter der Sorgedispositive mit der Geschmeidigkeit und Subtilität ihrer Wirkungsweise verbinden. Insbesondere medienwissenschaftliche Aufnahmen des Konzepts, die sich mit den zeitgenössischen digitalen Praktiken eines *quantified self* beschäftigen, können an Foucaults Überlegungen zur Permanenz der Prüfungen anschließen, denen das Subjekt sich in den antiken Selbstsorge-Schulen zu unterwerfen hatte. Das »nackte Leben« (MW, 350), das den Kynikern als das wahre Leben gilt, wird unter den digitalen Bedingungen der Gegenwart durch die alltägliche Verdatung des eigenen Körpers mittels leicht verfügbarer technischer Sensoren (Apps, *Wearables*, *tracking devices*) herstellbar, die elementare physiologische Prozesse erfassen und sozial zu teilen erlauben. So hat die neuere Forschung in genealogischer Perspektive am Beispiel digitaler Selbsttechnologien den Prozess der Umdeutung vormaliger Kontrollinstrumente, die im Kontext psychiatrischer, medizinischer oder polizeilicher Wissensformierungen eingesetzt wurden, in »Werkzeuge der Selbstermächtigung« (Bernhard 2017, 142) rekonstruiert, für diese »Tendenz der Selbsttaylorisierung« allerdings eine fragwürdige »allgemeine Erfassungssehnsucht« (ebd., 144) verantwortlich gemacht, die das »Wissen um die fragliche Verlässlichkeit der Messwerte«, die die körpernah angebrachte *calm technology* produziert, ignoriere. Dieser totalisierende Kritikgestus, der für viele Foucault-Lektüren typisch ist, unterschlägt all die Ambivalenzen der digitalen politischen Kultur der Gegenwart, in denen der Bilder- und Datenflow gegendokumentarisch gelesen und angeeignet wird – und zwar durchaus in politischer Absicht. Es ist daher an der Zeit, mit Blick auf Foucaults eigene Öffnung des philosophischen Selbstsorge- und Selbsttechnologiedispositivs die Diskurs- und Machtanalysen der digitalen Kultur stärker auf Prozesse der Bildung von forensischer Gegenexpertise (Weizman 2017) und verteilter Zeugenschaft sowie der darauf basierenden Entstehung neuer Formen eines politischen Aktivis-

mus abzustellen, als es bislang gemacht wird. Das »offene Milieu«, in dem Foucault zufolge der kynische Aktivismus operiert, erweist sich in der gegenwärtigen Medienlage als das Milieu der Daten und der umfassenden Datafizierung unserer Lebenswelt: In diesem Datenmeer zu navigieren, um neue Modi der Veridiktion zu ermöglichen, bleibt weiterhin die Aufgabe im Sinne Michel Foucaults.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*. Frankfurt a. M. 2012.

Balke, Friedrich: *Figuren der Souveränität*. München 2009.

Bernhard, Andreas: *Komplizen des Erkennungsdienstes. Das Selbst in der digitalen Kultur*. Frankfurt a. M. 2017.

Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg 1959 (lat. 1641).

Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt a. M. 2002 (frz. 1981, 1987).

Hadot, Pierre: Überlegungen zum Begriff der ›Selbstkultur‹. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 219–227.

Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes. In: Ders.: *Holzwege*. Frankfurt a. M. 1950, 69–104.

Kirsch, Sebastian: *Chor-Denken. Sorge, Wahrheit, Technik*. Paderborn 2020.

Menke, Christoph: Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 283–299.

Roquet, Paul: *Ambient Media. Japanese Atmospheres of the Self*. Minneapolis 2016.

Schauerte, Eva: *Lebensführungen. Eine Medien- und Kulturgeschichte der Beratung*. Paderborn 2019.

Weizman, Eyal: *Forensic Architecture. Violence at the Threshold of Decetability*. New York 2017.

Friedrich Balke

69 Sexe/Geschlecht

In Foucaults *Geschichte der Sexualität*, allem voran in *Der Wille zum Wissen* spielt *le sexe* eine zentrale Rolle: Foucaults These von der Erfindung der Sexualität im 19. Jh. geht mehr oder weniger selbstverständlich mit der These einher, dass *le sexe* im Rahmen des Sexualitätsdispositivs eine Schlüsselrolle spielt. Nun gibt es hier aber ein Übersetzungsproblem.

Ulrich Raulff und Walter Seitter, die Übersetzer der deutschen Ausgabe von *Der Wille zum Wissen*, haben das französische *sexe* mit dem deutschen »der Sex« übersetzt. Damit wird die Bedeutungsfacette Sex (haben, machen) eingefangen. Die zweite, ebenso wichtige Bedeutung von *sexe*, nämlich »Geschlecht« (die zwei Geschlechter), geht jedoch verloren. Sicher wäre eine Übersetzung des Wortes *sexe* mit »Geschlecht« (was im Deutschen wiederum auch familiärer oder logischer Verband heißt: im Französischen *genre*) der Doppelbedeutung des französischen Ausdrucks noch weniger gerecht geworden. Dennoch bleibt eine Grundschwierigkeit. Foucaults Thesen zum »Sex« lassen sich im Deutschen nicht ohne weiteres als geschlechtergeschichtliche Thesen lesen.

»Der Sex« ist ein Resultat einer wissens- und machtpolitischen Konstellation: Diese Aussage Foucaults besagt nicht nur, dass im Reich der als sexuell bezeichneten Handlungen oder Verhaltensweisen keinerlei »natürliche« Notwendigkeiten herrschen. Sie besagt auch, dass es eine »Geschlecht« genannte Körpernatur, ein biologisches Geschlecht, nicht gibt – jedenfalls nicht diesseits einer Machtform, die ein solches körperliches Faktum namens Geschlecht (oder auch Zweigeschlechtlichkeit) etabliert, etwa durch eine entsprechende Herstellung, Auswahl und Deutung von Körperzeichen oder (in neuester Zeit) bestimmter genetischer Daten (s. Kap. 62).

Foucaults einschlägigster Text zur Frage des Körpergeschlechts ist ein kurzes Vorwort, »Das wahre Geschlecht«, das er 1980 einer von ihm besorgten Edition von historischen Quellen zum »Fall Barbin« vorangestellt hat. Im Wesentlichen enthält der Band die vor ihrem Tod aufgeschriebenen Lebenserinnerungen von Herculine Barbin, 1838 geboren und genannt Alexina. In einem Nonneninternat wird Alexina als Mädchen unter Mädchen zärtlich großgezogen, bis man sie (aufgrund der Meldung eines Pfarrers) wegen körperlicher Anomalien als einen Fall von »Hermaphrodismus« isoliert und der Klinik und Justiz überantwortet. Ihr »wahres« Geschlecht wird nun gesucht. In der Sprache der Psychiater: Es geht um die Klärung einer »Frage der Identität«. Mittels anatomischer Untersuchungen und psychiatrischer Gutachten wird – letztlich *an* Alexinas Körper – festgestellt: Sie ist ein Mann. Im Jahr 1860 wird daraufhin behördlich die Geschlechtszugehörigkeit geändert. Im Jahr 1869 nimmt sich Alexina (jetzt: Abel) Barbin, nachdem sie ihre Lebenserinnerungen aufgeschrieben hat, durch Erstickung das Leben.

Mitte des 19. Jh.s hat folglich die biomedizinische Feststellung des »wahren Geschlechts« Priorität. Die rechtliche Geschlechtszugehörigkeit hat in der Moderne der Biologie zu folgen. Diesen Punkt arbeitet Foucault heraus. Denn in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit verhielt es sich anders: Jahrhundertelang gestand man dem Hermaphroditen schlicht zwei Geschlechter zu. Und im Mittelalter wurden Zweifelsfälle des Geschlechts durch freie Entscheidung geklärt – des Vaters oder des Paten, sobald er/sie erwachsen war aber auch noch einmal durch den/die Betroffene/n selbst. Die Gerichte bestanden dann auf einer Eindeutigkeit des Geschlechts. Ein Körper, in dem männliche und weibliche Geschlechtszeichen nebeneinander lagen, war nicht unproblematisch (in Einzelfällen erlebten Betroffene Schrecken und Gewalt). Dennoch zählten im Falle eines hermaphroditischen oder mit unklaren Geschlechtszeichen versehenen Körpers nicht biologische oder überhaupt organische Kriterien, sondern ein juridischer Einschnitt: die einmalige und verbindliche Selbstfestlegung. »Biologische Sexualtheorien, juristische Bestimmungen des Individuums und Formen administrativer Kontrolle«, so Foucaults Schlussfolgerung, »haben seit dem 18. Jahrhundert in den modernen Staaten dazu geführt, die Idee einer Vermischung der beiden Geschlechter in einem einzigen Körper abzulehnen und infolgedessen die freie Entscheidung der zweifelhaften Individuen zu beschränken. Fortan jedem ein Geschlecht, und nur ein einziges. Jedem seine ursprüngliche sexuelle Identität, tiefgründig, bestimmt und bestimmend [...]« (F 1998, 8 f.).

Der Wille zum Wissen nennt vier Achsen des Sexualitätsdispositivs (s. Kap. 12). Alle vier lassen sich nicht nur im Hinblick auf Verhaltensformung (wer, wie, wann und worumwillen Sex haben sollte oder nicht haben soll), sondern auch im Hinblick auf die Geschlechterfrage ausbuchstabieren: (1) Im Zeitalter der Sexualität »hat« jede/r von Geburt an eines von zwei biologischen Geschlechtern zu haben, »ist« also Mann oder Frau (Foucault spricht von »Sexualisierung des Kindes«); (2) ist ein »normales« Sexualleben gefordert – oder aber es besteht eine krankhafte und gefährliche Abweichung vom eigenen Geschlecht (Foucaults

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_69

Stichwort lautet »Entdeckung der Perversionen«); (3) sind Frauen durch das andere biomedizinische Wesen ihres sexualisierten Körpers definitiv und substanziell vom Mann unterschieden, der einen Männerkörper und das Triebleben eines Mannes besitzt (Foucault prägt den Ausdruck »Hysterisierung der Frau«); (4) wird das heterosexuelle Paar zur zweigeschlechtlichen Keimzelle eines biologisch grundierten Sozial- und Familienmodells (Foucault spricht von »Sozialisierung des Fortpflanzungserhaltens« und unterzieht das Modell der angeblich von ›ödipalen‹ Strukturen durchzogenen Kleinfamilie einer ätzenden Kritik).

Zum männlichen Geschlecht vor der Moderne – eigentlich zu »dem« Geschlecht, da das weibliche Körpergeschlecht über zwei Jahrtausende nur eine schwache Spielart des männlichen Geschlechts gewesen ist (Beauvoir 1968; Laqueur 1992) – ist neben Foucaults Bänden zur Geschichte der Sexualität auch auf seinen Vortrag *Sexualität und Einsamkeit* hinzuweisen, der sich u. a. mit dem Verdikt des Augustinus gegen das »rebellische« Geschlecht Adams befasst (vgl. DE IV, 207–219).

Zahlreiche Statements und Interviews Foucaults befassen sich mit der Frage der Dissidenz aus der Gebotswelt der zweigeschlechtlichen Normalität (u. a. DE III, 336–353; DE IV, 369–376, 382–402, 909–924). Da sind zum einen die Programmatiken der Schwulenbewegung: Die Liebe unter Männern neu zu erfinden als eine (auch) politische Kunst ist eine Utopie, der Foucault nachdenkliche Aussagen gewidmet hat. Da ist zum anderen die kritische Revision der »sexualisierten« Identitäts- und Subjektvorstellung der Moderne überhaupt: die fatale Maxime, in einer unendlichen Hermeneutik der Regungen der eigenen Lust hätte jede/r sich selbst zu erkennen. Deutlich zurückgewiesen hat Foucault allerdings kurzschlüssige Interpretationen, die seine Arbeiten zum Gebrauch der Lüste in der griechischen Antike (vor allem *Der Gebrauch der Lüste*) als geschlechterpolitische »Empfehlungen« für die Gegenwart lesen wollen (F 1984, 71 ff.; vgl. auch DE IV, 866 ff.; DE IV, 894). Hier fordert Foucault historischen Abstand: Die antike Erotik zeigt, wie anders es mit der Liebe und der Lust einmal ging und war. Aber sie kann kein Ausweg aus der »sexualisierten« Geschlechterfalle sein (vgl. dazu mit Blick auf das Fortpflanzungsproblem auch Gehring 2008).

Die feministische Theoriebildung, die schwul-lesbische und die »Queer«-Bewegung, sowie der soziologische Konstruktivismus haben Foucaults klares Votum gegen die biologische Natur der Geschlechter und der Zweigeschlechtlichkeit aber auch die Frage nach der »Subjektivierung« qua Geschlecht vielfältig aufgenommen. Namentlich die für die feministische Diskussion zeitweilig wichtige Unterscheidung von *sex* (biologischem Geschlecht) und *gender* (sozial konstruiertem Geschlecht) (vgl. Rubin 1975) wurde nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Foucault'schen Impulse überwunden: Es gibt keinen *sex* jenseits von *gender*, also jenseits der historisch-sozialen Konstruktion (vgl. pars pro toto Butler 1991, 1995, 2001; für die Geschlechtergeschichte Honegger 1991 und als allgemeineres Verlaufsbild des deutschsprachigen feministischen Diskurses Hark 2005).

Literatur

Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg 1968 (frz. 1949).

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991 (amerik. 1990).

Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* [1993]. Berlin 1995.

Butler, Judith: Subjektivation, Widerstand. Bedeutungsverschiebungen. Zwischen Freud und Foucault. In: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M. 2001, 81–100 (amerik. 1997).

Detel, Wolfgang: Ein wenig ›Sex‹ muß sein. Zum Problem der Referenz auf die Geschlechter. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 45 (1997), 63–98.

Gehring, Petra: Sex – Generativität – Leben. Zu den Macht-effekten des biologischen Geschlechts. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Frankfurt a. M./New York 2008.

Hark, Sabine: *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*. Frankfurt a. M. 2005.

Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib*. Frankfurt a. M./New York 1991.

Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud* [1990]. Frankfurt a. M./New York 1992.

Rubin, Gayle: The Traffic in Women: Notes on the ›Political Economy of Sex‹ [1975]. In: Linda Nicholson (Hg.): *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. New York/London 1997, 27–62.

Schäffner, Wolfgang/Vogl, Joseph: Nachwort. In: *Über Hermaphrodismus. Der Fall Barbin*. Frankfurt a. M. 1998, 215–246.

Schochow, Maximilian: Die Erfindung des Geschlechts. In: Esther Donat/Ulrike Froböse/Rebecca Pates (Hg.): *Nie wieder Sex. Geschlechterforschung am Ende von Geschlecht*. Berlin u. a. 2008.

Petra Gehring

70 Subjekt

Foucaults Prophezeiung, dass der Mensch verschwinde wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand, ist zur – poststrukturalistischen – Losung der Moderne geworden. Aber gegenüber der Auffassung, Foucault habe das Subjekt eliminiert (vgl. Honneth 1985, 136) und sei der Bewegung der radikalen Auslöschung des Subjekts gefolgt (vgl. Habermas 1988, 324), kann man geradezu behaupten, das Subjekt sei *das* Thema von Foucaults machthistorischen und historischen Analysen gewesen. Geleugnet wird nicht die Existenz des Subjekts, sondern seine im autonomen Willen und Bewusstsein begründete Stifterfunktion. Zwar betritt der Mensch in der Moderne als »unverzichtbarer Ordnungspol«, als Objekt der Erkenntnis und Subjekt des Wissens die Bühne, aber hier tritt auch die Brüchigkeit einer Konstruktion zutage, die das Subjekt als »heliozentrische Mittelpunktsfigur der Wissenschaften vom Anatomisch-Physiologischen und vom Psychischen wie auch vom Gesellschaftlich-Ökonomischen und vom Historischen« (vgl. Birnstiel 2016, 13) sieht. Foucault verortet den Menschen als Subjekt vielmehr in der Folge historisch veränderlicher Konfigurationen des Lebendigen und des Wissens.

Foucault kann zweifellos in einer theoretischen Strömung verortet werden, die sich mit der »Infragestellung der Theorie des Subjekts« (DE IV, 66) von dem cartesianischen Grundpostulat eines souveränen Schöpfersubjekts befreit. Mit diesem Angriff auf die fundierende Rolle des Subjekts, das in ständiger Selbstreflexion seine Identität sucht, ist eine Dezentrierung des Subjekts verbunden, das nun als Epiphänomen des Willens zur Macht erscheint (s. Kap. 64). Der Auffassung, das Subjekt sei der Dreh- und Angelpunkt der Welt, wird eine Subjektkonzeption gegenübergestellt, die das Subjekt als unterworfenes entwirft. Als solches bildet es eine zwar aktive Schaltstelle gesellschaftlicher Machtkämpfe, keineswegs aber einen souveränen Protagonisten in diesem Geschehen. Vielmehr wird es als unterworfener Souverän konzipiert, der »um seine letztlich nie zu überwindende Unterworfenheit weiß, ein gedoppeltes Subjekt also, das unterworfen und frei zugleich ist« (Rüb 1990, 199). Das so entworfene Subjekt konstituiert sich in Kräfteverhältnissen der Macht und als Wirkung von Macht. Macht ist demnach das, was das Subjekt – in seiner je spezifischen historischen und gesellschaftlichen Form – erst hervorbringt, bildet und formt. Eingebettet in komplexe Machtverhältnisse, unterliegt das Subjekt historischen Produktionsverhältnissen und kulturellen Sinnstiftungsprozessen. Es ist Wirkung und nicht Urheber einer gesellschaftlichen Ordnung.

Mit dieser machtanalytischen Begründung des Subjekts verbindet Foucault das Vorhaben, die Geschichte der verschiedenen »Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur« (DE IV, 269) und die »vielfältige[n] Unterwerfungen, die innerhalb des Gesellschaftskörpers stattfinden und funktionieren« (DE III, 235) zu rekonstruieren. Damit wird das Versprechen des Humanismus und mit ihm der im 18. Jh. entstehenden Humanwissenschaften, »*den* Menschen zu entdecken« (DE IV, 93; Hervorhebung H. B.), der sich scheinbar *einer* festen Erzeugungsregel und anthropologischen Grundausstattung verdankt, hinfällig. An seine Stelle rückt eine Serie von Operationen, in denen der Mensch sich selbst in »eine[r] unendliche[n] und vielfältige[n] Serie unterschiedlicher Subjektivitäten« (DE IV, 94) immer wieder als Subjekt konstruiert und sich Formen der Objektivierung unterwirft, die es in sich selbst teilen und von anderen abgrenzen. Die insbesondere von der Anthropologie anvisierte überhistorische »Wahrheit des Menschen« rekurriert nach Foucault auf eine Komplexität empirischen Wissens, dessen Objekt niemals *der* Mensch sein wird. Vielmehr geht es darum, zu erkennen, dass die Menschen ihre Subjektivität in historischen Prozessen bilden, verschieben und transformieren (vgl. ebd.).

In einer Hermeneutik der Selbsttechniken und -technologien rekonstruiert Foucault die Praktiken, mit denen Menschen auf sich und andere einwirken, um sich selbst und andere zu verstehen und zu verändern (vgl. VL 1981/82; s. Kap. 68).

Die Geburt des modernen Subjekts erfolgt im Geflecht von Zeichensystemen, Machttechnologien, diskursiven und institutionellen Praktiken, die seine Subjektivierung als machtförmige Zurichtung und permanenten Selbstbezug sichern. Die Selbstrepräsentation des Menschen und die Beziehung des Subjekts zu sich selbst werden zum Fundament letzter Gewissheiten, der Mensch zum Material, an dem sich Subjektivierung mithilfe eines Unterscheidungsrasters – von Abweichung und Norm – vollzieht. Sie ist an den Körper gebunden (s. Kap. 62). So bilden Körper- und Selbstdisziplin ein Amalgam, in dem sich Wissen und Macht zu einer schier bodenlosen Machtarchitektur verbinden. In ihrem Sog bildet sich Subjektivität als dichtes Gewebe von Selbstbeziehungen heraus, das den so produzierten Raum der Innerlichkeit einem permanenten Selbsterforschungs- und Geständniszwang unterstellt.

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_70

Hervorgegangen aus einem Zusammenspiel individualisierender Disziplinierungspraktiken und Formen der Selbstrepräsentation, erscheint das moderne Subjekt als Produkt einer Gesellschaft, in der der »Wille zum Wissen« das Subjekt einem Bemächtigungswillen aussetzt, der nicht nur das Subjekt, sondern auch die Dinge rings um sich zum Objekt macht, sie klassifiziert und auf diese Weise (s)einer taxinomischen Ordnung unterwirft.

Mit diesem Willen zum Wissen und zur Wahrheit aber überfordert das Subjekt sich selbst, indem es sich, als endliches Subjekt unweigerlich empirischen Lebensbedingungen unterworfen, in der Überschreitung seiner empirischen Existenz durch universelle Wahrheiten im Feld wahren Wissens wähnt.

Damit nimmt das Subjekt nicht nur den Status eines Objekts ein, das hinter der Fassade allgemeingültigen Wissens auf die Kulissen der Macht verweist, in denen es sich konstituiert, sondern es unterwirft sich ihr durch das Selbstbewusstsein einer auf sich selbst bezogenen, individuellen Identität. Dabei bilden Unterwerfung und Subjektivierung ein und denselben Vorgang, wobei durch die Erzeugung eines auf die Norm ausgerichteten Bewusstseins die Beziehung zu sich durch die freiwillige Bindung an einen Durchschnitt geregelt ist (vgl. Reuter 2000, 204).

Die machtförmige Konstitution des Subjekts verweist auf seine soziale Emergenz im Kontext des sozialen Körpers. »Die Seele, das Gefängnis des Körpers« (ÜS, 42), ist keine Substanz oder ahistorische Universalie, sondern verkörpert gewissermaßen die Standards der Gesellschaft; sie bildet als psychische Instanz den sozialen Ort im Subjekt als Zwangszusammenhang, der bei Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* als »tiefe Erkrankung« (Nietzsche 1999, 321) erscheint, bei Foucault jedoch die materielle Anordnung bildet, die Subjektivierung allererst gewährleistet. Das moderne Subjekt entsteht also durch die Gesellschaft im Feld politischer Kräfte als Effekt einer politischen Anatomie, die den Selbstbezug des Individuums regelt.

Das disziplinierte Gehorsamssubjekt verdankt sich einer spezifischen Übungspraxis, die einer ganzen historischen Gesellschaftsform, der Disziplinar- und Kontrollgesellschaft ihre Gestalt gibt. In ihr verbinden sich die Disziplin und die Normalisierung, also die hierarchische Überwachung und die Herstellung einer Beobachtungs- und Kontrollarchitektur mit einem System der Einhaltung detaillierter Regelwerke, der Messung und Dokumentation von Abständen und Unterschieden und der Verpflichtung des Individuums auf ein System von Normen und Normalitätsgraden (s. Kap. 54). Ihr Zusammenspiel erzeugt erst das Subjekt, das sich selbst an die Stelle dessen versetzt, der es beobachtet und zum Überwachungsorgan der eigenen Handlungen wird.

Das auf diese Weise gesellschaftlich konstituierte Subjekt bewegt sich in der Spannung zwischen Machtpraktiken, die es einem besonderen architektonischen Arrangement der Macht anvertrauen und ihm als Disziplinarindividuum eine soziale Existenz gewähren – und Selbsttechnologien, die es ihm ermöglichen, sich selbst als Subjekt zu begreifen und als solches anzuerkennen. Indem sich das Subjekt dieser Konstellation zuwendet, versucht es, dieser spezifischen Form der Unterwerfung zu entkommen. Damit ist klar, dass es unzureichend ist, Prozesse der Subjektivierung lediglich als Unterwerfung zu analysieren; vielmehr entziffern sich Individuen als Subjekte, die ein Verhältnis zu sich ausbilden. Dieses schließt ein komplexes Spiel von Macht und Freiheit ein (vgl. Lemke 1995, 32). Das heißt: Das Subjekt stellt einen Selbstbezug her, der das Schema der Unterwerfung überschreitet (vgl. Rieger-Ladich 2004, 208 f.; vgl. auch Menke 2003).

Das Projekt einer Ethik der Selbstsorge, das Foucault im Spätwerk entwickelt, ist gegen die Verstrickung des Subjekts in ein disziplinarisches Gefüge gerichtet und lenkt den Blick auf Praktiken und Diskurse, durch die Menschen in der abendländischen Kulturgeschichte dazu angehalten werden, sich als Begehrenssubjekte zu konstituieren, und sich als Subjekte ihres Begehrens zu entziffern. Das historische Projekt einer Genealogie des Subjekts ist verbunden mit einer Kritik an humanistischen Vorstellungen des Subjekts, insofern dieser eine bestimmte Form der Selbstsorge und der Moral favorisiert und »eine bestimmte Form unserer Ethik zum Muster und Prinzip der Freiheit erklärt hat« (DE IV, 965).

Im Mittelpunkt dieser Genealogie steht die Auffassung, dass das Selbst nicht als authentisches gegeben, sondern immer mit einer historisch kontingenten Praxis verbunden ist. Sie fragt nach den Entstehungsbedingungen einer Subjektvorstellung, die das Subjekt an normative Maßstäbe bindet. In der historischen Rekonstruktion der christlichen Hermeneutik des Selbst macht sie die Dispositive sichtbar, innerhalb deren die Praktiken des Selbst angesiedelt sind (s. Kap. 53). Da ist zum einen das *Dispositiv der Sünde*, das die christliche Sorge um Verzicht, Entsagung und Askese reguliert und zum anderen das *Dispositiv der Sexualität*, das die Bemühungen um die Perfektionierung des sexuellen Selbst (an)leitet.

Ausgehend vom Modell der Pastoralmacht, das, anders als souveräne Macht, dem Muster des Hirte-Herde-Modells entsprechend, nicht an der bloßen Befolgung des Gesetzes, sondern an der individuellen Selbstführung und am individuellen Seelenheil ausgerichtet ist, zeigt Foucault, dass das Subjekt im Christentum einer vollständigen Selbstbeherrschung unterworfen ist. Seine Genealogie der Ethiken des Subjekts zielt dagegen auf die zumindest partielle Befreiung von Prozessen der Disziplinierung und Normalisierung, die er machtanalytisch als zentralen Modus der Vergesellschaftung und Subjektivierung entziffert hat. Dem Projekt einer christlichen Hermeneutik des Selbst, das auf dem komplexen Austausch von Sünden und Tugenden, Verstößen und Verdiensten sowie einer umfassenden individuellen Abhängigkeit von vorgegebenen Moralcodes beruht, setzt Foucault eine *Ethik der Selbstsorge* entgegen. Sie bildet das Gegenmodell zur individualisierenden Pastoralmacht und ihren Selbstpraktiken, die durch persönliche Unterwerfung, permanente Selbstprüfung und Gewissenslenkung umfassende Kenntnisse über die inneren Regungen jedes einzelnen Individuums und schließlich den Selbstverzicht gewährleisten (vgl. DE IV, 165 f.; VL 1981/82). Der Idee einer normativ geregelten Menschenführung, wonach die Individuen wesentlich Halt in äußeren Normierungen und einem allgemeinverbindlichen Moralkodex suchen, begegnet die Ethik der Selbstsorge mit der Einforderung einer vom Subjekt selbst auferlegten Moral, das sich aus den Zwängen christlicher Geständnispraktiken befreit und in der Vervielfältigung von Existenz- und Lebensstilen den Stoff für ein Lebenskunstwerk sieht. Freilich kehren diese Geständnispraktiken in veränderter Form im ›Beichtstuhl der Medien‹ (Bublitz 2010) wieder; hier liegt die ›Absolution‹ nicht in den Händen eines (Ober-)Hirten, sondern in der Aufmerksamkeit und Anerkennung der als singulär präsentierten Lebenspraktiken eines medial expressiven Subjekts, das sich seiner individualästhetischen und körperorientierten Praktiken in den Chats der soziale Medien durch die Vielzahl der anderen versichert (vgl. ausführlich Bublitz 2010; Bublitz 2018; Reckwitz 2016; 2017)

Literatur

Birnstiel, Klaus: *Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus*. Paderborn 2016.

Bublitz, Hannelore: *Diskurs*. Bielefeld 2003.

Bublitz, Hannelore: *Im Beichtstuhl der Medien. Die Produktion des Selbst im öffentlichen Bekenntnis*. Bielefeld 2010.

Bublitz, Hannelore: *Das Archiv des Körpers. Konstruktionsapparate, Materialitäten und Phantasmen*. Bielefeld 2018.

Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1988.

Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M. 1985.

Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003.

Lemke, Thomas: Der Eisberg der Politik. Foucault und das Problem der Regierung. In: *Arbeiten mit Foucault. KultuRRevolution* 31 (1995), 31–41.

Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral.* In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999:

Menke, Christoph: Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Honneth/Saar 2003, 283–299.

Reckwitz, Andreas: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie.* Bielefeld 2016.

Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017.

Reuter, Julia: *Die Ordnung des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie.* Bielefeld 2002.

Rieger-Ladich, Markus: Unterwerfung und Überschreitung: Michel Foucaults Theorie der Subjektivierung. In: Norbert Ricken/Ders. (Hg.): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden 2004, 203–223.

Rüb, Matthias: Das Subjekt und sein Anderes. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 187–201.

Hannelore Bublitz

71 Wahrheit

Sein Gesamtprojekt charakterisiert Foucault als die Aufgabe, die »Geschichte der Wahrheit« zu schreiben sowie die zugehörigen »Wahrheitsspiele« (GL, 13) oder »Verfahrensweisen der Wahrheit« (DE III, 433) zu analysieren (Deleuze 1987, 90), wobei er ›Spiel‹ im Sinne von *game* (DE II, 671) und nicht *play* versteht; d. h. nicht als ein ›freies Spiel‹ wie etwa im Sinne Schillers, sondern als eine Summe strategischer Regeln, die ein Machtgefüge bilden, weshalb Foucault auch von einer »Politik der Wahrheit« (DE II, 210, 213) sowie der damit einhergehenden »Erzeugung der Wahrheit« (DE IV, 278) spricht. – Tatsächlich ist das Problem der Wahrheit wie kaum ein anderes Moment in allen Phasen von Foucaults Schreiben anzutreffen (Sheridan 1990): Ändern sich im Laufe der Zeit auch die Gegenstandsbereiche (Klinik, Humanwissenschaften, Gefängnis usw.) oder die methodischen Anleihen (strukturalistisch, archäologisch, genealogisch), mithin gar die Bezeichnungen seines Ansatzes (Diskursanalyse, Analyse der Macht), bildet die Wahrheitsproblematik die ständige Herausforderung seines Arbeitens.

Damit stellt sich Foucault keine geringere Aufgabe als diejenige, die vermeintlich zeitlose Basis von Philosophie zu historisieren, ohne an deren Stelle eine »Ideengeschichte« (AW, 194) zu setzen. Es geht ihm folglich nicht darum, die Meinung von Autoren oder die Rezeption von Begriffen zu rekonstruieren, sondern diejenigen Konstellationen zu beschreiben, in denen ›Wahrheit‹ jeweils eine bestimmte Funktion erfüllt. Gleichwohl übernimmt Foucault in dieser Historisierung der Wahrheit einen Aspekt der traditionellen Wahrheitsauffassung: Die Annahme der Entstehung eines wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs im griechischen Denken als Übergang vom Mythos zum Logos. Nur weicht seine Interpretation dieses Umschlagens erheblich von derjenigen der Philosophiegeschichtsschreibung ab, insofern Foucault (ganz im Sinne der frühen Frankfurter Schule) diesen vermeintlichen Eintritt in das Zeitalter des Logos wiederum selbst als »Mythos« (DE II, 705) bezeichnet, weil Wissen und (politische) Macht nun fortan als unabhängig behandelt würden und Wahrheit nur noch in Verbindung mit einem Versprechen der »Freiheit« (WW, 78) in Erscheinung tritt. In erster Linie zielt Foucault damit aber nicht auf die antike Wahrheitsauffassung selbst, sondern vielmehr auf deren christliche Umdeutung ab, wie sie sich exemplarisch im Johannes-Evangelium zeigt, wo das theologische Versprechen lautet: »die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh. 8,32).

Die werkgeschichtliche Tendenz der Behandlung von Wahrheit durch Foucault kann vereinfacht wie folgt beschrieben werden: In seiner frühen Phase steht Wahrheit unter einem Generalverdacht, den Foucault dem rationalistischen Denken im Allgemeinen und der Aufklärung im Besonderen entgegenbringt, während er in seiner mittleren Phase nach einer eigenen, diskursanalytischen Herangehensweise sucht, um Wahrheit schließlich in der letzten Phase als zentrales Bezugsmoment der ›Subjektivierung‹ zu behandeln. Foucault bezeichnet sein Vorgehen dabei selbst als durchweg »klassisch« und den Dreischritt als »systematisch« (DE IV, 966). Seine Position kann letztlich als ›realistisch‹ bezeichnet werden (Prado 2006), insofern Foucault zwar nicht von Tatsachenwahrheiten ausgeht, wohl aber von einer Wahrheitsstiftung durch Diskurse.

Diesen Dreischritt bilden auch die Vorlesungen ab, die Foucault seit 1970 am Collège de France abhielt und die das Thema Wahrheit durchgängig ansprechen, dabei jedoch eben diejenigen Akzentverschiebungen vorbereiten, die an den veröffentlichten Schriften Foucaults zu Lebzeiten ablesbar sind. 1971 fordert er, die »Wahrheit als etwas Sichtbares, Feststellbares, Messbares« zu erweisen (VL 1970/71, 287). Foucault formuliert damit die Frage nach der Wahrheit um in die Frage, worin und wodurch Wahrheit wirkt. Beispiel ist ihm oft genug der Ermittlungsprozess, den König Ödipus (gegen sich selbst) anstrengt (s. Kap. 24), weil darin das Prozedurale der Wahrheitserkenntnis offengelegt wird (Schneider 2001). 1973 geht er in Rio de Janeiro ausführlich auf Nietzsche ein (s. Kap. 28) und formuliert im Anschluss an diesen:

> Ich möchte die Hypothese aufstellen, dass es zwei Geschichten der Wahrheit gibt. Die erste ist gleichsam die interne Geschichte der Wahrheit, die Geschichte einer Wahrheit, die sich nach ihren eigenen Regulationsprinzipien korrigiert: Das ist die Geschichte der Wahrheit, wie wir sie in der Wissenschaftsgeschichte oder auf der Basis der Wissenschaftsgeschichte rekonstruieren. Auf der anderen Seite scheint es mir in der Gesellschaft oder zumindest in unseren Gesellschaften auch noch andere Orte zu geben, an denen Wahrheit entsteht und gewisse Spielregeln festgelegt werden – Spielregeln, die bestimmte Formen von Subjektivität, bestimmte Objektbereiche und bestimmte Arten von Wissen entstehen lassen. Und daraus ergibt sich die Möglichkeit einer anderen, externen Geschichte der Wahrheit. (DE II, 672–673)

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_71

In den Pariser Vorlesungen wird der Versuch, eine »kleine Geschichte der Wahrheit« zu schreiben, 1974 fortgesetzt und die »Wahrheit als Wissen« von der »Wahrheit als Ereignis« unterschieden (VL 1973/74, 345).

Spätere Vorlesungen zitieren indirekt Martin Heidegger (s. Kap. 29) wenn es heißt, das technisch-wissenschaftliche Denken der Moderne verdränge die Philosophie der der Sorge des Menschen um sich und verliere damit ein altes, mindestens antikes Vermächtnis (VL 1981/82, 31). Er bezieht sich direkt und kritisch auf Heidegger, wenn er sagt: »Ich glaube, dass man die Geschichte der Philosophie weder als Vergessen, noch als Bewegung der Rationalität schreiben muss, sondern sie auch als eine Folge von Episoden und Formen – wiederkehrenden und sich wandelnden Formen – der Veridiktion auffassen kann.« (VL 1982/83, 439)

In einer »Geschichte der Macht der Wahrheit« (VL 1979/80, 143) geht es für den späten Foucault darum, wie die »Subjekte« dabei »die Operatoren, die Zeugen oder eventuell die Objekte sind« (VL 1979/80, 142). Das Christentum hat ein Wahrheitsregime nicht anders als die Wissenschaft: »Die Wissenschaft wäre eine Familie von Wahrheitsspielen, die alle dem gleichen Regime gehorchen.« (VL 1979/80, 141, 145–153) Überall werden Operatoren bestimmt, d. h. Mitwirkende, die die Regeln durchsetzen, indem sie sie selber befolgen.

In seiner Kritik am Wahrheitsbegriffs der Philosophie ist Foucault also deutlich von Friedrich Nietzsche beeinflusst, der die Definition der Wahrheit als Entsprechung zwischen Worten und Dingen seit Platon dem Verdacht einer Gleichsetzung des phänomenal Verschiedenen unterzieht (Nietzsche 1988, Bd. 1, 877–880). (Dieser sogenannte ›korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff‹, wird vor allem in der Aristotelischen Metaphysik zugrunde gelegt und lautet in der Formulierung des Thomas von Aquin: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.) Foucault übernimmt sowohl die genealogische Datierung als auch den Erklärungsansatz von Nietzsche: Die Entstehung des Konzepts von Wahrheit als Entsprechung setzt Foucault im Übergang von Hesiod zu Platon an, wobei er wiederum Nietzsche folgt, der die hierzu vorausgehende Wahrheitsauffassung (exemplarisch bei Homer) im *agon* als in einer kämpferischen Auseinandersetzung und der Durchsetzung nicht des Richtigen (Zutreffenden), sondern des Stärkeren sieht (Nietzsche 1988, Bd. 1, 783–792). Wahrheit besteht nicht in der Wiedergabe einer Tat*sache*, sondern in der Tat selbst. Im Anschluss an Nietzsche definiert Foucault die Wahrheit des vorplatonischen Diskurses als Akt der Verwirklichung: der Diskurs erfüllte eine juridische Aufgabe und »sprach Recht« (ODis, 14). (In späten Arbeiten verhandelt Foucault diese Wahrheitsauffassung dann unter dem Begriff der *parrhesia*, dem ›Wahrsprechen‹). Der antike Wahrheitsdiskurs war stark ritualisiert, insofern ein Beweis mittels der »archaischen Wahrheitsprobe« (DE II, 690) erfolgte, d. h. durch eine exemplarische Demonstration der Handlungsfähigkeit. Mit Platon wird die Aufmerksamkeit demnach von der Wirkung einer Aussage auf die Aussage selbst verlegt, und eine Wahrheit, die im Dienste der Sache (des Mythos, der Religion, des Staates) steht, wird angesichts der Vorstellung einer eineindeutigen Wahrheit fortan als relativistisch angesehen. Die Sophisten, die versuchten, jede erwünschte Meinung, die ihre Auftraggeber von diesen vertreten haben wollte, vor allem durch Rhetorik zu stärken, erschienen von hier aus nur mehr als Wahrheitsverdreher: »Der Sophist ist vertrieben« (ODis, 14).

Erklärt wird der genealogisch-historische Umschlag von Foucault durch Nietzsches Formel des »Willens zur Wahrheit« (Nietzsche 1988, Bd. 4, 109; Bd. 5, 16 und Bd. 3, 575 f.), wonach Wahrheit als ein Wert betrachtet wird, den der ›Metaphysiker‹ anstrebt. Der ›Wille zur Wahrheit‹ stellt für Nietzsche eine Sonderform des ›Willens zur Macht‹ dar und wird von Foucault im Hinblick auf den ebenfalls mit Nietzsche so bezeichneten »Willen zum Wissen« (Nietzsche 1988, Bd. 5, 42 und 297) thematisiert; wobei der Buchtitel *Volonté de savoir* Foucaults »Hommage« (DE IV, 538) an Nietzsche ist. Nach Nietzsche ist das Agon(ale), wodurch sich die vorplatonische Auffassung von Wahrheit auszeichne, die unverstellte Äußerungsform des Prinzips der Überbietung. Ein solches Machtstreben kann sich ebenso biologisch wie auch intellektuell äußern und kann im letzten Fall eben als ›Wille zur Wahrheit‹ in Erscheinung treten. Dieser wendet sich jedoch gegen seine eigene Quelle (das ›Leben‹), sobald ausgeblendet werde, dass die Wahrheit stets mit einem Interesse verbunden ist, das heißt, dass an die Stelle des *Wer* (will Wahrheit?) das *Was* (ist Wahrheit?) tritt. Über Nietzsche hinaus ist für Foucault aber nicht nur nach den (individuellen) Instanzen der Macht zu fragen, sondern vor allem *wie* der ›Wille zur Wahrheit‹ (diskursiv) in Erscheinung tritt insofern er auch ein ›Willen zum Wissen‹ ist: Das heißt, dass nicht nur einzelne personalisierte Aussagen zu untersuchen sind, sondern epistemische Zusammenhänge.

Foucaults Analyse der Wahrheit ist im Zusammenhang mit seiner Methode zu sehen, die in einer ›statis-

tischen‹ Beschreibung besteht: Es geht Foucault selbst weder um Übereinstimmung (wie in der Korrespondenztheorie), noch um logische Kohärenz oder um sinnliche Evidenz (wie in der Phänomenologie), sondern um Häufigkeit, oder genauer: um »Häufungsformen« (AW, 178) sowie um die »Regelmäßigkeit« (AW, 33 f.), mit der diskursive Formen auftreten. Im Vordergrund stehe somit der charakteristische »Stil« (AW, 51) eines Diskurses; womit Foucaults Ansatz in die Nähe der Denkstilanalyse nach Ludwik Fleck (2006) rückt. Im Besonderen versucht Foucault, einen funktionalistischen Wahrheitsbegriff für die Diskursanalyse mittels der Unterscheidung von Aussage und Proposition zu etablieren, womit er die Existenz von Wahrheitsbedingungen selbst als mögliche Funktionen begreift. Foucaults zugehörige Aussagentheorie stellt dabei eine Überbietung der Wahrheitsauffassung von Gottlob Frege (1990) dar, der eine Aussage als mathematische Funktion beschreibt, deren Werte Wahrheitswerte sind: Das heißt, jedem (»wohlgeformten«) Satz kann entweder der Wert ›richtig‹ oder der Wert ›falsch‹ zugewiesen werden. Hiermit werden Aussagen über die Existenz (die als Prädikatformen des Seins auftreten) von Frege einer Kritik unterzogen, denn nach seiner Auffassung gehört der Umstand, *dass* es etwas gibt, nicht zur *Intension* des Begriffs, sondern gehört zu dessen *Extension*, die sich nur empirisch überprüfen lässt.

Der Clou bei Foucault besteht nun darin, dass er vorschlägt, im Rahmen der Diskursanalyse nicht nur wie Frege die Aussagen über eine Existenz, sondern auch die möglichen Wahrheitswerte, die einer Proposition zugewiesen werden können, auszuklammern und auch sie als eine »Existenzfunktion« (AW, 126) zu behandeln. (Im Modell der Mathematik gesprochen, geht es Foucault also um die Ableitung der propositionalen Wahrheitsfunktion selbst.) Die Unterscheidung wahr/falsch ist demnach selbst nur eine Möglichkeit neben anderen, über die eine Aussage beurteilt oder aufgefasst werden kann. Das heißt, ein nach Frege zwar *sinn*voller (intensional), aber *bedeutung*sloser (ohne Extension) Satz der Poesie wird zu einem solchen erst in logischer Hinsicht: Nicht jede Aussage steht nach Foucault daher in einem diskursiven Zusammenhang, worin sie als eine mögliche (wahre oder falsche) Proposition erscheint.

Foucault ist daher der Ansicht, dass der ›Wille zur Wahrheit‹ als die Übereinstimmung der Aussage mit dem Sachverhalt nicht nur in Diskursformationen ausgeprägt ist, sondern auch durch ein zugehöriges Dispositiv mit Mitteln der Ein- und Ausschließung gestützt wird: Wenn Platon also zwischen gesichertem Wissen (*episteme*) und bloßer Meinung (*doxa*) unterschieden hat, so nicht nur zwischen Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung oder ›richtig‹ und ›falsch‹, sondern zugleich auch zwischen ›gesund‹ und ›krank‹, ›vernünftig‹ und ›wahnsinnig‹, ›Innen‹ und ›Außen‹. Das Falsche wird demnach auch materiell ausgegrenzt und lässt sich historisch etwa an der Ausschließung der Leprakranken oder dem Einschluss der ›Wahnsinnigen‹ festmachen, die allesamt Teil einer »Ausschließungsmaschinerie« (ODis, 17) sind. Entsprechende ›Praktiken der Wahrheit‹ sorgten dafür, dass die Trennung sowohl auf diskursiver Ebene wie auch im Dispositiv besteht, so dass diese sich gegenseitig stützen. Ins Visier gerät daher zunächst vor allem der Barock als das klassische Zeitalter der Repräsentation (16. und 17. Jh.), das Foucault insbesondere in *Ordnung der Dinge* (1966) durch die Leerstelle der Repräsentationsinstanz historisch zu dekuvrieren sucht: Der Cartesianismus ist wie Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) behauptet daher der Inbegriff dieser Zeitschicht, weil dessen dualistische Ontologie mit der historischen Praxis der Ein- und Ausschließung korreliert. Wie Foucault in *Überwachen und Strafen* (1975) ausführt, folgt in der nächsten Zeitschicht (18. und 19. Jh.) das panoptische Dispositiv, mit dem an die Stelle des Dualismus die Wahrheitstechnik der Fremd- und Selbstbeobachtung rückt.

Foucaults einschlägigste Analyse der Macht in Form einer Beschreibung von Wissensdispositiven und zugehörigen Wahrheitsspielen findet sich im ersten Band der Geschichte der Sexualität: In *Der Wille zum Wissen* (1976) analysiert er den Umgang mit Geschlechtlichkeit im 19. und 20. Jh.s als eine ungebrochen ›viktorianische‹ Haltung (womit Foucault sich auch gegen die zeitgenössische Konjunktur der Psychoanalyse in den 1970er Jahren wendet). Viktorianisch sei der Umgang mit der Sexualität, weil diese durch die therapeutischen Wahrheitspraktiken nicht ›befreit‹, sondern vielmehr in hohem Maß gelenkt werde und (strukturell) restringiert sei. Paradoxerweise werde das erreicht, indem Psychiatrie und insbesondere Psychoanalyse ihr Vorgehen durch eine »Repressionshypothese« (WW, 19 f.) legitimieren, das heißt, die Ansicht vertreten, die (individuelle) Sexualität werde unterdrückt. Der Patient würde vor diesem Hintergrund dazu gezwungen, seine Sexualität zu diskursivieren und über sie *wahr zu sprechen*, wodurch die Wahrheit der Sexualität erst als eine Tatsache konstituiert werde. Hieran lässt sich exemplarisch die Aufladung eines Diskurses »mit einem Wahrheitswert«

(WW, 8) beobachten, denn erst durch die Sexualwissenschaft (*scientia sexualis*) komme es laut Foucault dazu, dass »wahr und falsch« (WW, 73) zu möglichen Werten der Sexualität werden. Damit liegt eine besondere Variante der korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzeption vor, weil die Sexualforscher nicht nur auf die Übereinstimmung der Aussage mit einem Sachverhalt aus sind, sondern zuallererst die Aufrichtigkeit des Patienten in Form des »Geständnis« (WW, 75) einfordern, worüber sie ihn zur Selbstbeobachtung und »Selbstprüfung« (WW, 77) drängen. Es geht nicht mehr um Lust am Sex, sondern um »die Lust die Wahrheit zu wissen« (WW, 91). Konturieren lasse sich die Wahrheitswissenschaft des Sexes durch die gegenläufige Wahrheitsauffassung der *ars erotica*, in der es eine »diskursive Verbindung des Sprechenden mit dem, wovon er spricht« (WW, 81) gibt; d. h. die Macht liegt damit nicht mehr bei einem Zuhörer der zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹ unterscheidet, sondern bei einem Zuhörer, der »lauscht und schweigt« (ebd.), also einem Schüler, der sich unterweisen lässt.

In den letzten Arbeiten wie vor allem in *Der Gebrauch der Lüste* (1984) widmet sich Foucault im Rückgang auf Texte antiker Philosophen in genealogischer Hinsicht den frühesten Formen, in denen Sexualität und Wahrheit in einem Verhältnis zueinander standen, wobei er vor allem anhand von Platons Dialog *Phaidros* auf das Verständnis von Philosophie als der ›Liebe zur Wahrheit‹ verweist und womit »das Verhältnis der Seele zur Wahrheit« definiert sei, die »dem Eros in seiner Bewegung [...] zugrunde liegt« (GL, 117). Sieht Foucault hierin auch den Ursprung der Verkopplung von Wahrheitspraktiken und Sexualität angelegt, so ist seine Einschätzung von zunehmender Ambivalenz und gar Bewunderung geprägt. Zwar ist auch dort »das Verhältnis zum Wahren [...] ein wesentliches Element der Mäßigung« (GL, 117), es gehe hier jedoch nicht um eine Wahrheit, die ausgesagt werden müsse, sondern: »Das Verhältnis zur Wahrheit ist eine strukturelle [...] Bedingung der Einrichtung des Individuums als eines mäßigenden und maßvoll lebenden Subjekts. Es ist nicht eine epistemologische Bedingung dafür, dass das Individuum in seiner Besonderheit als begehrendes Subjekt erkennt und sich vom so ans Licht gebrachten Begehren reinigt« (GL, 118). Vor den Wahrheitspraktiken des Christentums und der Neuzeit habe daher eine Praxis bestanden, die Foucault als »Ästhetik der Existenz« (GL, 118) bezeichnet (Schmid 2000). Hiermit greift Foucault erneut einen Aspekt von Nietzsches Wahrheitskritik auf, insofern unter dem Blickpunkt der Endlichkeit die Wahrheit selbst nicht mehr zeitlos sein kann, sondern im Dienst der Existenz steht (Nilson 1998).

Aufgrund seiner Kritik der auf Aussagenwerte beruhenden abendländischen Wahrheitsvorstellung wurde Foucault in die Nähe Martin Heideggers gerückt, der Wahrheit entgegen der neutestamentarischen Logosauffassung nicht am gesprochenen Wort festmacht, sondern im griechischen Sinne als Unverborgenheit (*aletheia*) begreift. Wie Heidegger würde es Foucault daher um die Entbergung verdeckter, d. h. vorhandener, aber nicht sichtbarer Strukturen gehen (Dreyfus/Rabinow 1994, 18–24). Von diskurstheoretischer Seite ist Foucaults Wahrheitsverständnis vor allem durch Jürgen Habermas (2007, 323 ff.) mit dem Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs zurückgewiesen worden, wobei jedoch Foucaults Aufklärungs- und Emanzipationsanspruch verfehlt wurde (Schäfer 1995). Einen strukturellen ›Selbstwiderspruch‹ diagnostizierten Jean Baudrillard und Jacques Derrida. Beide suchen den Widerspruch nicht darin, Foucaults Aussagen selbst wieder unter propositionalen Gesichtspunkten zu verhandeln, sondern, indem sie das strategische Vorgehen kritisieren: So behauptet Derrida, dass mit dem Anspruch, nicht nur die Geschichte der Wahrheit, sondern darüber zugleich die Geschichte des Ausgeschlossenen, Unvernünftigen, im Speziellen des Wahnsinns schreiben zu wollen, Foucault sich in einer Position wähnt, von der aus er in der Lage sei, überhaupt zwischen Vernunft und Unvernunft unterscheiden zu können und also einen externen Standpunkt einzunehmen (Derrida 2006, 82 ff.). Baudrillard (1983) wiederum setzt an der Konzeption von Sexualität an und wirft Foucault vor dem Erscheinen seiner letzten beiden Monographien vor, das Verlangen nach Wahrheit nur aus dem Blickwinkel der Macht beschreiben zu können, weshalb seine Geschichte der Wahrheit keine anderen Praktiken oder »Spiele« kennt als eben diejenigen der Herrschaft. Als etwas Drittes zwischen Macht und Ohnmacht, Vernunft und Unvernunft, Wahrheit oder Falschheit sei aber nach Baudrillard die ›Verführung‹ durch Wahrheit zu denken. Nicht zuletzt Kritik dieser Art dürfte Foucault darin bestärkt haben, im Spätwerk einen Perspektivwechsel vorzunehmen und die Attraktivität der Wahrheit im Sinne der Selbstpositionierung auch positiv zu bewerten. Eine diskursanalytische Geschichte der Philosophie als Wahrheitswissenschaft selbst blieb ein Desiderat Foucaults und wurde erst durch Schneider (1990) vorgelegt: Er zeigt, wie die neuzeitliche Philosophie durch die Verknüpfung von Wahrheit an einen individuellen Träger eine

Selbsthistorisierung durch Personalisierung betreibt. Fortan kann das Verhältnis des Wahrheitssuchenden zur Wahrheit als eine stetige Annäherung in der Sukzession einzelner Denker interpretiert werden.

Literatur

Baudrillard, Jean: *Oublier Foucault*. München ^{2}1983 (frz. 1977).

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).

Derrida, Jacques: Das Cogito und die Geschichte des Wahnsinns. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. ^{10}2006, 53–101 (frz. 1964).

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. ^{2}1994 (amerik. 1982).

Ewald, François/Frage, Arlette/Perrot, Michelle: Eine Praktik der Wahrheit. In: *Michel Foucault. Eine Geschichte der Wahrheit*. München 1987, 9–59 (frz. 1985).

Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv* [1935]. Frankfurt a. M. ^{6}2006.

Frege, Gottlob: Funktion und Begriff [1891]. In: Ders.: *Kleine Schriften*. Hg. von I. Angelelli. Hildesheim/Zürich/New York ^{2}1990, 125–142.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* [1985]. Frankfurt a. M. ^{10}2007.

Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe* [1967–77]. Hg. von G. Colli und M. Montinari. 15 Bde. München/Berlin/New York ^{2}1988.

Nilson, Herman: *Michel Foucault and the Games of Truth*. New York 1998.

Prado, C. G.: *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge/New York 2006.

Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt a. M. 1995.

Schmid, Wilhelm: *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros* [1987]. Frankfurt a. M. 2000.

Schneider, Ulrich Johannes: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M. 1990.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion. In: Günter Abel (Hg.): *Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen*. Berlin 2001, 299–313.

Sheridan, Alan: *Michel Foucault. The Will to Truth* [1980]. London/New York 1990.

Stephan Günzel

72 Wissen

Die Kategorie ›Wissen‹ taucht an zahlreichen Stellen des Foucault'schen Œuvres auf (vgl. die Übersicht in Ruoff 2018, 267–270). So ist das vorrangige Objekt seiner großen historischen Untersuchungen der 1960er Jahre (WG; GK; OD) das »Wissen der Humanwissenschaften«. Von diesem heißt es noch in einem Interview des Jahres 1968, es gehorche »unbewusste[n] Strukturen, die uns beherrschen« (DE I, 841). Finden sich hier wie in früheren Texten Foucaults noch deutliche Anklänge an die strukturalistische Terminologie, so vollzieht sich parallel dazu eine theoretische Ausarbeitung der Kategorie. Diese nimmt Foucault im Rahmen der methodologischen Reflexion vor, die in den Jahren nach der Veröffentlichung der *Ordnung der Dinge* (frz. 1966) im Zentrum seiner Arbeit steht und deren Höhepunkt die Publikation der *Archäologie des Wissens* (frz. 1969) darstellt (vgl. Kammler 2007, 16). Wenngleich in den 1970er Jahren zunehmend die Frage nach den Beziehungen von Wissen und Macht in den Fokus seines Interesse rückt und die archäologische Perspektive nun von der genealogischen überlagert wird, stellt Foucault auch in dieser Phase seiner theoretischen Arbeit die damals vorgenommene Begriffsbestimmung nicht grundsätzlich in Frage. Entscheidend bleibt für ihn die Abgrenzung des Wissens von der Erkenntnis (*connaissance*). Anders als diese ist es nicht auf eine ahistorische Beziehung zwischen einem Erkenntnissubjekt und einem Erkenntnisobjekt reduzierbar, sondern bezeichnet, so Foucault 1978, »einen Prozess [...], der es gestattet, das Subjekt zu verändern und gleichzeitig das Objekt zu konstituieren« (DE IV, 71). Bereits zehn Jahre zuvor, in der der *Antwort auf den ›Cercle d'épistémologie‹* wird dies ausführlicher erläutert:

> Wissen ist keine Summe von Erkenntnissen – denn von diesen muss man stets sagen, ob sie wahr oder falsch, exakt oder ungenau, präzise oder bloße Annäherungen, widersprüchlich oder kohärent sind; keine dieser Unterscheidungen ist für die Beschreibung des Wissens gültig, das aus einer Gesamtheit von Elementen (Gegenständen, Formulierungstypen, Begriffen und theoretischen Entscheidungen) besteht, die aus ein und derselben Positivität heraus im Feld einer einheitlichen diskursiven Formation gebildet sind. (DE I, 921)

Wie hier, so benutzt Foucault auch an anderen Stellen den Wissensbegriff häufig in der Bedeutung von ›diskursive Formationen‹ (vgl. Davidson 2003, 193). So heißt es in der *Archäologie des Wissens*: »Jede diskursive Formation kann durch ein Wissen bestimmt werden, das sie formiert« (AW, 260). Während man dem Autor der *Ordnung der Dinge* noch eine am Schema ›Oberfläche versus Tiefe‹ orientierte substantialistische Verwendung der Kategorie vorwerfen konnte (vgl. Kammler 1986, 36–42; Unterthurner 2007, 108 f.), so ist das Wissen hier als empirische Gesamtheit der Elemente konzipiert, die eine ›diskursive Praxis‹ ausmachen. Diese kann auf keine äußere Ursache, sei es ›theoretischer‹ oder ›praktischer‹ Art zurückgeführt werden, sondern sie ist selbst die Existenzbedingung für Kenntnisse, Praktiken und Ideologien, nimmt also beide Pole in sich auf (vgl. AW, 258–265). Dennoch ist der Begriff ›Wissen‹ nicht einfach ein Synonym für ›diskursive Praxis‹ und ›diskursive Formation‹. Er spezifiziert sie in Bezug auf ein theoretisches Feld, auf dem sich Erkenntnistheorie und Epistemologie gegenüberstehen, ohne ihre Problematik – bei aller gemeinsamen Kritik an der Ersteren – einfach der Letzteren unterzuordnen.

Mit der Epistemologie Gaston Bachelards und Georges Canguilhems verbindet Foucault die Skepsis gegenüber allgemeinen Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorien, die ihre Aufgabe darin sehen, die Wahrheit von Wissen durch ein in sich geschlossenes philosophisches System zu garantieren und die Abkehr von einem Denken in Kategorien von Kontinuität und »kollektive[r] Mentalität« (vgl. AW, 10 f.). Dennoch ist sein Untersuchungsgebiet ein anderes. Wenn man die Epistemologie als »Theorie der spezifischen Begriffsproduktion und der Theoriebildung einer jeden Wissenschaft« (Fichant/Pêcheux 1977, 80) bezeichnen kann, so die Archäologie als Theorie der Produktion spezifischer Wissensgebiete (s. Kap. 44). Dabei fungiert Wissenschaftlichkeit nicht als Norm (vgl. AW, 271). Gegenüber der Wissenschaft ist ›Wissen‹ vielmehr die übergeordnete Kategorie, denn jede Wissenschaft ist in einem Wissen lokalisiert (vgl. AW, 263). Während über die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft formale Kriterien entscheiden, interessiert sich die Archäologie für deren »tatsächliches historisches Auftreten« (DE I, 921), d. h. sie untersucht, aufgrund welcher Voraussetzungen Wissenschaftlichkeit definiert wurde und wieso manche Diskurse »diesen Status verloren, manche wiederum ihn nie erreicht, andere wiederum ihn nie beansprucht haben [...]« (DE I, 923). Dabei ist das Untersuchungsfeld des Archäologen weiter gesteckt als das des Epistemologen. Er interessiert sich nicht nur dafür, wann und aus welchen Gründen ein Diskurs die »Schwelle der Wis-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_72

senschaftlichkeit« überschreitet (AW, 266), sondern fragt ebenso danach, wie ›Gegenstände‹, ›Begriffe‹, ›Äußerungsmodalitäten‹ und ›Strategien‹ »in eine Wissenschaft, ein technisches Rezept, eine Institution, eine Erzählung, eine juristische oder politische Praxis usw. eingebettet sind« (DE I, 921).

Über diese Abgrenzung hinaus lassen sich weitere kritische Distanzierungen Foucaults gegenüber der wissenschaftsgeschichtlichen Fragestellung festhalten. So wendet er sich indirekt gegen Bachelards Auffassung, dass wissenschaftliche Erkenntnis mit dem Sieg begrifflicher Abstraktion über unbewusste, imaginäre Erkenntnishindernisse einhergingen (vgl. Bachelard 1959), wenn er »das magere Schema« einer Arbeit kritisiert, »in deren Verlauf die Begriffe sich durch Illusionen, Vorurteile, Irrtümer, Traditionen hindurch Bahn gebrochen hätten« (AW, 93). Diesem Schema will die Archäologie entgehen, indem sie an die Stelle der Anordnung »Bewußtsein/Erkenntnis/Wissenschaft« die Reihe »diskursive Praxis/Wissen/Wissenschaft« setzt (vgl. AW, 260). Während die erstgenannte Achse seiner Auffassung nach »vom Index der Subjektivität nicht befreit werden« kann (ebd.), beansprucht Foucault, diesen Index mit Hilfe der letzteren zu unterlaufen.

Als mögliche archäologische Fragestellung wird in der *Archäologie des Wissens* auch diejenige nach der Beziehung zwischen Wissen und Ideologie thematisiert. Dabei wendet sich Foucault wiederum gegen ein normatives wissenschaftstheoretisches Konzept, wenn er hervorhebt, es gehe nicht um die Unterscheidung zwischen dem richtigen oder falschen Bewusstsein einer Wissenschaft, sondern um die Frage »ihrer Existenz als diskursive Praxis und ihres Funktionierens neben anderen Praktiken« (AW, 264). Ideologie ist für den Autor der *Archäologie des Wissens* nicht Irrtum, Mangel an Objektivität oder Falschheit, sie ist nicht außerhalb der Wissenschaftlichkeit angesiedelt, sondern ihr »ideologische[s] Funktionieren« (AW, 265) lässt sich nur bestimmen, wenn die Frage »ihrer Existenz als diskursive Praxis und ihres Funktionierens neben anderen Praktiken« beantwortet ist (vgl. AW, 264). Dem von Foucault an dieser Stelle gewählten Beispiel der politischen Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft kann man entnehmen, dass mit dem Ausdruck ›ideologisches Funktionieren‹ die Tatsache gemeint ist, dass ein Diskurs bestimmten Interessen – in diesem Fall denjenigen der »bürgerlichen Klasse« – dient (vgl. ebd.). Gnoseologisch bleibt der hier verwendete Ideologiebegriff allerdings neutral, da die Frage nach dem Gegenteil des Ideologischen (dem ›Wahren‹) nicht gestellt wird. Grenzt sich Foucault damit implizit gegen den in den 1960er Jahren vor allem in Frankreich viel diskutierten Versuch der Althusser-Schule ab, die ›Wissenschaftlichkeit‹ des Historischen Materialismus als Überwindung ›ideologischer‹ Konzepte der klassischen Ökonomie theoretisch nachzuweisen (vgl. Althusser/Balibar 1972), so spitzt er diese Kritik in einem 1977 geführten Gespräch noch deutlich zu. Dort ist davon die Rede, der Ideologiebegriff sei »schwierig zu verwenden«, da er notwendigerweise in Opposition zum Wahrheitsbegriff, in Bezug auf ein Subjekt und als abhängig von einer »ökonomischen, materiellen usw. Determinante funktionieren muss« (vgl. DE III, 196 f.). Demgegenüber gehe es darum, herauszufinden, wie »innerhalb von Diskursen, die an sich selbst weder wahr noch falsch sind, Wahrheitswirkungen zustande kommen« (DE III, 197). Der Wahrheitsbegriff wird ebenso wie der Wissenschaftsbegriff neutralisiert gegenüber den Normen allgemeiner Erkenntnis- und Wahrheitstheorien (s. Kap. 71). Eine diskursive Formation überschreitet die »Schwelle der Epistemologisierung«, wenn sie »vorgibt (selbst ohne es zu erreichen), Verifikations- und Kohärenznormen zur Geltung zu bringen«, sie erreicht die »Schwelle der Wissenschaftlichkeit«, wenn sie »einer gewissen Zahl formaler Kriterien« gehorcht (vgl. AW, 266). Aber dies sind diskursinterne Schwellen: So war der berühmte Biologe Mendel, unabhängig davon, ob er tatsächlich »die Wahrheit« sagte, nicht »im Wahren« der Biologie seiner Epoche, da er von Gegenständen sprach und Methoden gebrauchte, die nicht ihren Regeln entsprachen (vgl. ODis, 24).

Die seit *Überwachen und Strafen* für Foucaults historische Untersuchungen zentrale Frage nach der »Verzahnung von Machtwirklichkeit und Wissensgegenstand« (ÜS, 42) steht keineswegs im Widerspruch zur *Archäologie des Wissens*. Dort heißt es nämlich, der Diskurs sei »ein Gut, das von Natur aus der Gegenstand eines Kampfes und eines politischen Kampfes« sei und daher stelle sich »mit seiner Existenz (und nicht nur in seinen ›praktischen Anwendungen‹) die Frage nach der Macht« (AW, 175). Die Konsequenzen dieser Aussage für die Analyse diskursiver Formationen werden vor allem im Kapitel über die ›Formation der Strategien‹ deutlich. Hier ist davon die Rede, dass die diskursiven und außerdiskursiven Optionen oder Strategien keineswegs bloß störende, sondern »durchaus bildende Elemente« (AW, 100) der diskursiven Praxis seien. Wie diese produktive Beteiligung von Machtstrategien an Prozessen der Wissensbildung allerdings aussehen soll, bleibt in der *Ar-*

chäologie des Wissens noch weitgehend unbeantwortet. Immerhin kündigt sich hier eine theoretische Ausarbeitung des Verhältnisses von Wissen und Macht schon an (s. Kap. 64). Bereits in der am 2. Dezember 1970 gehaltenen Antrittsvorlesung am Collège de France (ODis) wird sich Foucault mit den Reglementierungspraktiken und Zwängen auseinandersetzen, die den Diskurszugang regeln und das Sagbare begrenzen (s. Kap. 52). Beispiele hierfür sind die »Diskursgesellschaft«, in der privilegierte Wissensformen zirkulieren, die »Doktrin«, die die Zugehörigkeit der Subjekte von Orthodoxien, von ihrem gesellschaftlichen, rassischen, Nationalitäts- oder Interessenstatus abhängig macht oder das »Erziehungssystem«, das die »Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht« steuert (ODis, 28–30). Auch wenn Foucault seine Antrittsvorlesung später selbst kritisiert, da sie noch zu sehr einer traditionellen Auffassung verhaftet sei, die »die Bezüge der Macht zum Diskurs potentiell als negative Mechanismen der Verknappung darstellt« (DE III, 299 f.), markiert sie doch einen wichtigen Schritt auf dem Weg der Ausarbeitung der Beziehungen von Wissen und Macht.

Bereits in einer 1970/71 am Collège de France gehaltenen Vorlesung, in der er sein aktuelles Forschungsprojekt als »Morphologie des Willens zum Wissen« (DE II, 294) vorstellt, bezieht sich Foucault auf Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* und das dort entwickelte Modell einer »radikal« vom Interesse geleiteten Erkenntnis (vgl. DE II, 298). Noch auszuarbeiten sei das zur Analyse dieses »anonymen und polymorphen« Willens zum Wissen notwendige begriffliche Instrumentarium (vgl. DE II, 295 f.). Die Einführung der Kategorie »Macht-Wissen«, die er bereits in der Vorlesung des Studienjahres 1971/72 verwendet (vgl. DE II, 486) und die auch in seinen folgenden Büchern eine zentrale Rolle spielt (vgl. u. a. ÜS 39 f.; WW, 120), indiziert den Versuch einer solchen Ausarbeitung. Foucault wendet sich damit gegen die These des »moderne[n] Humanismus«, nach der Macht und Wissen sich gegenseitig ausschließen (vgl. DE II, 930), betont aber ebenso, dass es nicht darum gehe, Wissen und Macht für identisch zu erklären, sondern »ihre Bezüge zu untersuchen« (vgl. DE IV, 522).

Entscheidend sei, sich von der Vorstellung einer »Äußerlichkeit« von Wissenstechniken und Machtstrategien zu lösen (vgl. WW, 120), sie vielmehr als integriert zu denken. Es geht also nicht mehr darum, »herauszufinden, wie die Macht sich das Wissen unterordnet und ihren Zwecken dienstbar macht oder [...] ihm ideologische Inhalte und Begrenzungen aufzwingt« (DE II, 486), sondern um die Mechanismen ihrer wechselseitigen Produktion:

> Man muß [...] einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet ist, daß es Wissen nur dort geben kann, wo Machtverhältnisse suspendiert sind [...]. Eher ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); 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 nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden. (ÜS, 39)

Prägnante Beispiele konkreter Konstellationen des Macht-Wissens sind das Sexualitätsdispositiv (vgl. WW) oder das in *Überwachen und Strafen* untersuchte »panoptische Dispositiv« (vgl. ÜS, 251–292). Bei der Analyse von Dispositiven geht es nicht mehr primär um die Frage, wie man Wissensformationen individualisieren kann, sondern wie und gemäß welcher Imperative die Macht »Wissensapparate bildet, organisiert und in Umlauf bringt« (VL 1975/76, 43).

Dem besonderen Status des »genealogische[n] Projekt[s]« (DE III, 219) im Feld des Wissens widmet sich ein Teil der Vorlesung vom 7. Januar 1976. Ausgangspunkt der Überlegungen Foucaults ist hier die Frage nach dem »Machtstreben«, das dem Anspruch eines Diskurses auf Wissenschaftlichkeit zugrunde liegt (vgl. DE III, 220 f.). So gehe es bei dem Versuch, den Marxismus als Wissenschaft zu etablieren, vor allem darum, diesem »Machteffekte zuzuerkennen«, die das Abendland seit dem Mittelalter dem wissenschaftlichen Diskurs vorbehalte und damit gleichzeitig andere Wissensarten zu disqualifizieren (vgl. DE III, 221).

Einem derartigen Zwang zu Unterwerfung unter einen hegemonialen theoretischen Diskurs sagt Foucault den Kampf an, wenn er die »Reaktivierung« von »entunterworfenen Wissensarten« als taktische Aufgabe der Genealogien bezeichnet (vgl. ebd.) und diesen den Status von »Antiwissenschaften« zuschreibt (vgl. DE III, 219). Ähnlich wie die ›Gegendiskurse‹ und ›Gegenwissenschaften‹ innerhalb der modernen Episteme (vgl. OD, 447–462) nehmen sie damit im Feld zeitge-

nössischen Wissens eine widerständige Position ein. Ihr »Aufstand des Wissens« soll sich dabei »nicht so sehr gegen die Inhalte, die Methoden oder die Begriffe einer Wissenschaft«, sondern vorrangig gegen die Machtwirkungen richten, die ein »als wissenschaftlich angesehener Diskurs« (vgl. DE III, 220) zeitigt.

Literatur

Althusser, Louis/Balibar, Etienne: *Das Kapital lesen.* Bd. I und II. Reinbek bei Hamburg 1972 (frz. 1968).
Bachelard, Gaston: *Psychoanalyse des Feuers*. Stuttgart 1959.
Davidson, Arnold I.: Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001.* Frankfurt a. M. 2003, 192–211.
Fichant, Michel/Pêcheux, Michel: *Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt a. M. 1977 (frz. 1969).
Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*. Bonn 1986.
Kammler, Clemens: Foucaults Werk. Konzeptualisierungen und Rekonstruktionen. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007, 11–28.
Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn [4]2018.
Unterthurner, Gerhard: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie.* Wien 2007.

Clemens Kammler

V Rezeption

73 Einführung: Einige Fluchtlinien der Foucault-Rezeption

Ziel dieser den Einzelbeiträgen vorangestellten Überlegungen ist es, im Gesamtfeld der Foucault-Rezeption eine erste Orientierung zu geben. Denn auch nur die wichtigsten Linen der Rezeption des Foucault'schen Werkes bzw. Denkens quer durch alle Wissenschaftsbereiche kartographieren zu wollen und das womöglich noch international, würde als Basis zunächst eine ganze Reihe von umfangreichen Spezialuntersuchungen erfordern, da eine auch nur annähernd »vollständige Geschichte dieser vielfältigen Wirkungen und Kontroversen in den verschiedensten akademischen Disziplinen [...] viele der innovativsten humanwissenschaftlichen Debatten und Grundlagendiskussionen der letzten 40 Jahre enthalten« müsste (Honneth/Saar 2003, 9). Ansätze dazu sind – nach ersten noch vorsichtig als »Anschlüsse« deklarierten Versuchen unmittelbar nach Foucaults Tod (vgl. Dane/Eßbach u. a. 1985) – für den deutschsprachigen Raum erst in junger Zeit wieder vermehrt unternommen worden (Honneth/Saar 2003; Kammler/Parr 2007), so dass das Spektrum der nachfolgenden siebzehn Artikel zur Foucault-Rezeption einzelner Disziplinen bzw. Subdisziplinen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung oder Einheitlichkeit des Zugriffs erheben kann. So fokussieren die Beiträge teils vorwiegend einzelne Werke, teils einzelne Werkgruppen (etwa die Schriften zur Machtanalyse und Disziplinartechnologie in der Sportwissenschaft), teils ein besonders wichtiges Theorem oder ganze Ensembles von Foucault'schen Arbeitsbegriffen, die für einen bestimmten Denkzusammenhang symptomatisch sind. Allerdings lassen sich einige wiederkehrende Elemente festmachen, die quer durch die Artikel zu finden sind und erste Muster der Foucault-Rezeption in *den* Wissenschaften erkennen lassen.

1. Verspätete Rezeption: Dazu gehört zunächst das Narrativ von der verspäteten Rezeption, für die zwei verschiedene Begründungen gegeben werden: Erstens wird auf anfängliche Rezeptionssperren oder gar Blockaden hingewiesen, wofür der Bezugspunkt sowohl die französische bzw. angloamerikanische Rezeption Foucaults sein kann, als auch die in den anderen Disziplinen, etwa der Literaturwissenschaft. Besonders gut lässt sich das Verspätungsnarrativ am Beispiel der deutschen Geschichtswissenschaft aufzeigen, denn einer ersten Phase der relativ strikten Ablehnung bzw. Marginalisierung Foucaults und damit der Nicht-Beschäftigung mit seinem Werk folgte dort – zunächst an den ›Rändern‹ der disziplinären Matrix – seit Beginn der 1990er Jahre eine zwar späte, dafür aber umso produktivere Rezeption, die Foucault inzwischen zum Standardautor auch der Historiographie gemacht hat. Zweitens wird auf die späte Veröffentlichung mancher Texte Foucaults hingewiesen, insbesondere der Vorlesungen, die zunächst als nicht-autorisierte Tonmitschnitte kursierten, dann sukzessive auf Französisch publiziert wurden und erst weitere Jahre später im deutschsprachigen Raum erschienen. Das führte im Fall der Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität* von 1977/78 zu einem zeitlichen Versatz von fast 25 Jahren, für die *Hermeneutik des Subjekts* zu einer zweiten Konjunktur der Diskussion in den deutschen Feuilletons seit 2004. Zugleich wurde damit die Suche nach dem möglicherweise ›anderen Foucault‹ in Deutschland länger offen gehalten als in Frankreich.

2. Umwege und Re-Import: In Verbindung mit dem Verspätungsnarrativ wird die Rezeptionsgeschichte zudem häufig als zeiträumliche Bewegung nachgezeichnet, die ihren Ausgang in Frankreich im unmittelbaren Schüler- und Mitarbeiterkreis Foucaults hat, dann nach Großbritannien und in die USA führt und von dort aus wieder zurück in die deutschsprachigen Länder. Hier trifft dann nicht minder häufig die auf diesem Umweg nach Europa reimportierte Foucaultforschung auf frühere direkte französisch-deutsche Rezeptionslinien, wobei zwischen beiden durchaus Reibungen und bisweilen sogar Friktionen entstehen. Symptomatisch für dieses Modell ist die Gouvernementalitätsproblematik. Ähnliches lässt sich aber auch für die vielschichtige Rezeption Foucaults durch die angloamerikanischen Cultural Studies, die der ethischen Schriften Foucaults und ab Anfang der 1990er Jahre für das Aufeinandertreffen des gelegentlich als ›abgeschwächte Diskurstheorie‹ etikettierten New Historicism und der in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft seit Mitte/Ende der

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_73

1970er Jahre entwickelten (Inter-)Diskurstheorie konstatieren. Einzelne Publikationen fungieren dabei als diskursive Ereignisse, durch die ein Rezeptionsstrang in neue Räume oder auf weitere wissenschaftliche Disziplinen ausgedehnt wird. War dies für die deutschsprachige Literaturwissenschaft der Band *Urszenen* von Friedrich A. Kittler/Horst Turk (1977), für die Frage von Subjekt, Macht und Ethik der Foucaultband von Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (1982), so für die ›Gouvernmental Studies‹ der Sammelband von Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (1991).

3. Aneignung über Einführungen: Auffällig ist weiter, dass die Implementierung Foucault'schen Denkens in den Einzelwissenschaften nicht in Bezug auf einzelne Fragestellungen und Problemlagen erfolgt, sondern in so verschiedenen Fächern wie Philosophie, Soziologie, Politologie und Literaturwissenschaft über das Genre ›Einführung‹ (vgl. Gehring 2007, 32 f.). Ihre spezifische Funktion scheint darin zu liegen, die kaum mögliche Zuordnung des Foucault'schen Werks zu einer Einzelwissenschaft für eine erste Kontaktaufnahme zu nutzen, sein Denken aber zugleich noch auf Distanz zur eigenen Disziplin zu halten. Das ist selbst dann der Fall, wenn die Darstellung durchaus schon aus fachspezifischer Sicht erfolgt. Sollen Foucaults Werk und Denken in einer späteren Phase dann doch als genuines Teilelement der eigenen Wissenschaft reklamiert werden, so geschieht das in Form solcher ›Taufakte‹ wie der 1988 in Frankreich veranstalteten Tagung »Michel Foucault, philosophe« (vgl. dazu Gehring 2007, 31).

4. Kopplung von Rezeptionssträngen: Gelingt es, verschiedene Rezeptionsstränge zusammenzuführen, dann verfestigen sich einzelne Felder der Foucaultforschung, was u. a. im Falle des Dispositiv-Begriffs für die französische, angloamerikanische und deutsche Film- und Fernsehwissenschaft der Fall ist. Ein ähnlicher Effekt entsteht dann, wenn Foucault'sche Werkzeuge mit unabhängig davon entstandenen und etablierten Begriffen sowie Methoden der Einzeldisziplinen produktiv kurzgeschlossen werden. So führen eine Reihe von sprachwissenschaftlichen Arbeiten die *Archäologie des Wissens* und die *Ordnung der Dinge* seit Mitte der 1980er Jahre mit der Historischen Semantik und teils auch mit der -traditionellen Begriffsgeschichte eng. Solches Zusammendenken Foucault'scher und je disziplinärer Theoreme muss aber nicht immer funktionieren. Entsprechend lässt sich auch eine abgestufte Reihe von eher problematischen ›Kurzschlüssen‹ beobachten. Eine Gefahr bei solchen Kombinationen besteht nämlich darin, dass Arbeitsbegriffe Foucaults, die zwar nicht immer genauestens definiert sind, aber innerhalb ihrer ursprünglichen Verwendungskontexte einen relativ hohen Grad an operativer Präzision aufweisen, aufgeweicht und dadurch bisweilen geradezu entterminologisiert werden. Ein Paradebeispiel dafür bietet der inflationär verwendete Begriff des ›Diskurses‹, ein anderes der ›Dispositiv‹-Begriff in manchen medienwissenschaftlichen Kontexten. Auch Stephen Greenblatts in der Regel unter dem Theorie-Rubrum ›New Historicism‹ eingeordnete Publikationen (etwa *Wunderbare Besitztümer* 1994) nutzen zwar für das eigene Vorhaben das Label ›Diskursanalyse‹, füllen es aber in Form einer gesamtkulturell ausgeweiteten, kontextorientierten Intertextualitätstheorie. Ließe sich hier noch sagen, dass Intertextualität immer eine Form von Interdiskursivität voraussetzt, so werden Theoreme Foucaults gelegentlich sogar mit wissenschaftstheoretisch kaum kompatiblen Annahmen anderer Theorieparadigmen kombiniert. Das ist etwa dann der Fall, wenn in manchen soziologischen bzw. kommunikationstheoretischen Arbeiten der Foucault'sche mit einem interaktionistischen Diskursbegriff vermengt wird. Im Extremfall schließlich werden unter dem bloßen Namen ›Foucault‹ sogar Gedanken entwickelt, die man in seinen Arbeiten vergeblich sucht.

5. Expansion bestehender Rezeptionsstränge: Ist Foucault'sches Denken bzw. sein methodisches Instrumentarium in einer Disziplin erst einmal punktuell stabil verankert, dann gibt es die Tendenz, auch die bisher nicht berücksichtigten Theoreme, Schriften und Denkansätze des Foucault'schen Œuvres auf ihren Erkenntniswert für die jeweiligen Disziplinen und ihre Fragestellungen kritisch zu prüfen und selektiv in die bereits bestehenden Ansätze zu integrieren. Das führt in Fächern wie Medien- oder Sportwissenschaft, den an sich schon disparaten Cultural Studies und auch in der Geschichtswissenschaft und Soziologie zu einer zwar insgesamt zunehmenden, zugleich aber auch spezialistisch ausdifferenzierten Foucault-Rezeption (vgl. für die Soziologie das Spektrum der Online-Zeitschrift *Forum Qualitative Sozialforschung* sowie das Internet-Forum http://www.diskursanalyse.net).

6. Kombination mehrerer Theorien: Schließlich gibt es in neuerer Zeit darüber hinaus eine weitere Entwicklung, nämlich die Tendenz zur Kombination bzw. Verdichtung mehrerer Theorieklassiker zu einer stabilen

Konstellation. Das ist etwa für die in jüngster Zeit verstärkt in den Blickpunkt gerückten Beziehungen ›Foucault/Bourdieu‹ und ›Foucault/Luhmann‹ der Fall, die insgesamt zu einem Theoriendreieck ›Michel Foucault – Pierre Bourdieu – Niklas Luhmann‹ geführt haben (vgl. Link 2007).

7. Erneuerungszyklen und Klassikerstatus: Quer zu solchen Rezeptionsmustern kommen zusätzlich jene Erneuerungszyklen ins Spiel, die Veränderungen (nicht immer auch Innovationen) sowohl auf dem Buchmarkt als auch hinsichtlich der im akademischen Raum reüssierenden Theorieparadigmen nach sich ziehen. Über längere Zeit hinweg diskutierte Theorieklassiker scheinen sich dann dadurch auszuzeichnen, dass sie immer wieder neue Anschlusskommunikationen ermöglichen (vgl. Treml 1997 und 1999), wovon u. a. die entsprechenden Zitationsrankings Kunde geben. Wichtiger scheint aber, dass diese Klassiker es auch immer wieder aufs Neue erlauben, ihre methodischen Instrumentarien operational einzusetzen, und zwar auch für ganz neue Fragestellungen (wie seit Mitte der 1990er Jahre Foucaults Arbeiten zu gesellschaftlich ausgegrenzten Gruppen in den internationalen Disability Studies) und/oder mit fächerübergreifender Relevanz (so die Foucault-Rezeption der Cultural Studies, Soziologie und Politologie).

Nach allen diesen Kriterien wäre Foucault – entgegen Honneths Einschätzung (2003, 17) – durchaus als ›Klassiker‹ anzusehen (vgl. Angermüller 2004). Dafür spricht nicht zuletzt auch der in nahezu allen Disziplinen seit etwa 1990 zu beobachtende Rezeptionsschub, der weg von der bis dahin vielfach philosophisch überdeterminierten Diskussion und zugleich hin zu den Gesellschaftswissenschaften (gerade auch den empirisch verfahrenden) führte. Umfangreiche operationale Anschlüsse an Foucault finden sich heute über den engeren Bereich der Philosophie als traditionellem Ort der Beschäftigung mit Foucault hinaus in nahezu allen Einzelwissenschaften und ihren Subdisziplinen. Das muss aber keinesfalls bedeuten, dass es in den Einzeldisziplinen einheitliche Lesarten Foucaults gibt. Was Petra Gehring pointiert für die Philosophie festgestellt hat, lässt sich auf die meisten Disziplinen ohne weiteres übertragen: »Foucault ist philosophischer Kanon. Eine kanonische Lesart gibt es bis heute nicht« (Gehring 2007, 29).

Literatur

Angermüller, Johannes: Michel Foucault – auf dem Weg zum soziologischen Klassiker? In: *Soziologische Revue* 27 (2004), 385–394.

Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (Hg.): *The Foucault Effect. Studies in Gouvernmentality.* Hempel Hempstead 1991.

Dane, Gesa/Eßbach, Wolfgang/Karpenstein-Eßbach, Christa/Makropoulos, Michael (Hg.): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*. Tübingen 1985.

Diskursanalyse.net. Forschungsportal zur Diskursanalyse. In: http://www.diskursanalyse.net (10.1.2008).

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research. In: http://www.qualitative-research.net (12.5.2007).

Gehring, Petra: Minotaurus zwischen den Regalen. Foucault in der Philosophie. In: Kammler/Parr (2007), 29–44.

Greenblatt, Stephen J.: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker.* Berlin 1994 (engl. 1991).

Honneth, Axel: Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption. In: Honneth/Saar (2003), 15–26.

Honneth, Axel/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption.* Frankfurt a. M. 2003.

Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007.

Kittler, Friedrich A./Turk, Horst (Hg.): *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik.* Frankfurt a. M. 1977.

Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum ›Dreieck‹ Foucault – Bourdieu – Luhmann. In: Kammler/Parr (2007), 219–238.

Treml, Alfred K.: *Klassiker – die Evolution einflussreicher Semantik*. Bd. 1. Sankt Augustin 1997; Bd. 2. Sankt Augustin 1999.

Rolf Parr

74 Philosophie

Foucault wird, zwei Jahrzehnte nach seinem Tod 1984, bereits als Klassiker der Philosophie angesehen (Schneider 2008), auch wenn seine ersten Wirkungen nicht in der philosophischen Diskussion zu verzeichnen waren, sondern in den Kulturwissenschaften und der Literaturgeschichte, in der Politologie und der Wissenschaftsgeschichte. Foucaults Wirkung in die Felder der philosophischen Diskussion ist seither stark und nachhaltig; sie ist nach Regionen, nach Themen und nach einzelnen Denkern darstellbar.

Erste Aufnahme fand Foucault weltweit bei Kennern der französischen Intellektuellenszene. Man stellte in den großen Arbeiten der 1960er Jahre deutliche Einflüsse von Georges Canguilhem und Gaston Bachelard fest und verstand Foucault im weitesten Sinne als Wissenschaftshistoriker und Epistemologen (Privitera 1990). Diese Rezeption stützte sich darauf, dass Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966) den Begriff »Episteme« einsetzte und auch noch in *Archäologie des Wissens* (1969) deutlich machte, dass er die wissenschaftstheoretischen Standards der Gegenwart durch historische Problematisierungen zu unterlaufen gedachte. Man hatte offenbar eine französische Variante der Relativierung wissenschaftlicher Normativität vor Augen, wie sie im englischsprachigen Raum Thomas S. Kuhn mit großem Nachdruck und Erfolg artikulierte (Davidson 2003). Andererseits gab es eine Zurechnung Foucaults zum Strukturalismus (Dosse 1996).

Als sich in den 1970er Jahren der Rhythmus der Übersetzungen Foucault'scher Werke beschleunigte und bewirkte, dass Neuerscheinungen wie *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) ohne Zeitverzögerung rezipiert wurden, wandelte sich der Epistemologe Foucault rasch in einen politischen Denker. Foucaults nietzscheanischer Machtbegriff und seine Ablehnung der Repressionshypothese fanden Aufmerksamkeit über den Kreis der philosophisch Interessierten hinaus bei Politologen und Soziologen. Dieses Interesse hält sich bis heute, und auch wenn Foucault kein eigenes Buch zur Machtphilosophie geschrieben hat, nähren sich die meisten Auseinandersetzungen mit seiner Philosophie aus zerstreuten Texten und einzelnen Vorlesungen, die dem Problem der politischen Vernunft gelten (Elden 2016–2017).

Foucaults philosophischer Gestus provoziert bis heute ausführliche Gesamtdarstellungen (Mazumdar 2008). Die methodische Wandelbarkeit, die sich darin zeigt, dass Foucault in einer ersten Phase seiner Arbeit von »Archäologie« spricht, danach von »Genealogie« und schließlich von »Problematisierung«, stellt eine der vielen Schwierigkeiten dar, sein Werk überhaupt als einheitliche Philosophie zu begreifen (Schneider 2004, 225 ff.). Foucaults eher indirekte Berührung klassischer philosophischer Themenstellungen wie Subjektivität, Autonomie, Freiheit und Leib-Seele-Problem macht es nicht leichter, ihn mehr als kursorisch in philosophischen Argumentationszusammenhängen auftauchen zu lassen. Anders als Gilles Deleuze oder Jacques Derrida ist Foucault nicht hinreichend als Kommentator und Interpret klassischer philosophischer Positionen ausgewiesen, und seine Auslassungen über Kant, Descartes oder Nietzsche sind entschieden zu knapp, als dass sie in einer ausgeprägten und weit differenzierten, zudem philosophiehistorisch orientierten Kommentarkultur längerfristig Aufmerksamkeit beanspruchen könnten.

Frühe deutsche Foucault-Rezeption

Die Wirkung Foucaults auf die philosophische Diskussion müsste eigentlich nach Ländern differenziert betrachtet werden, weil er in unterschiedlichen nationalen Kulturen wirkte, wo auch der Status der Philosophie unterschiedlich ist. Foucaults Wirkung hatte schon zu seinen Lebzeiten die unterschiedlichsten Akzente, gefördert v. a. durch seine außerhalb Frankreichs gegebenen Interviews und dort veröffentlichten kleinen Schriften.

In Deutschland erschienen in den 1980er Jahren, gerade als Foucault einen thematischen Schwenk vollzog und mit den beiden Bänden zur antiken Ethik im Rahmen seiner Geschichte der Sexualität das Thema der Subjektivierung und der Individualisierung gewissermaßen moralphilosophisch in den Griff zu nehmen begann, zwei Werke, die Kritik am Gesamtunternehmen seiner Philosophie artikulierten. Manfred Frank veröffentlichte seine Vorlesungen *Was ist Neostrukturalismus?* (1984) und Jürgen Habermas seine Aufsätze *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985). Frank wagte eine Gesamtschau des zeitgenössischen französischen Denkens und verstand dieses im weitesten Sinne als strukturalistisch bzw. »neostrukturalistisch«. Frank hatte zuvor u. a. über Jean-Paul Sartre gearbeitet und dessen Nähe zum deutschen romantischen Denken herausgestellt. Mit Novalis und anderen auf die Hermeneutik verpflichteten Autoren argumentierte er gegen die strukturalistischen Gegner Sartres in Frankreich, und dabei galt

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_74

ihm Foucault als der Geschichtsphilosoph einer Gruppe von Subjektivitätsverächtern (Schneider 1991).

Unter Absehung vom politischen Foucault der 1970er Jahre geht Frank auf die Arbeiten der 1960er Jahre zurück und analysiert, dass Foucault den Strukturen viel, dem Diskurs alles und dem Subjekt nichts zutraute. Dieses Bild ist teilweise schief, weil Foucault vehemente Anstrengungen unternommen hatte, sich vom Strukturalismus theoretisch und auch praktisch zu distanzieren (OD, 11–16). Franks Vision einer französischen Bedrängung der deutschen philosophischen Tradition seit Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey und Hans-Georg Gadamer ist dennoch nicht falsch, denn sie markiert die bei Foucault gänzlich andere Lektüre der Philosophien von Kant und Nietzsche, wofür ein Verständnis diesseits des Rheins nicht leicht aufzubringen war. Die Voraussetzungen von Foucaults Bildung, der Hegelianismus seines Lehrers Jean Hyppolite (der sich durchaus mit dem Existenzialismus eines Kierkegaard vertrug) und die Nietzsche-Rezeptionen eines Georges Bataille oder Pierre Klossowski bezeichneten eine andere Lesart als die des deutschen Kontexts, worin Nietzsche eher als hermeneutischer Denker figurierte.

Wenn Frank in Foucault den Advokaten einer geistesgeschichtlichen Diskontinuität diagnostiziert, als Historisten, der vor allem am Übergang vom 18. zum 19. Jh. einen Bruch zwischen der »klassischen Episteme« und derjenigen der Humanwissenschaften behauptet (Frank 1984, 147), dann argumentiert Frank im Sinne einer progressiven Entwicklung in der Philosophie vom rationalistischen Denken des 18. Jh.s zum idealistischen und hermeneutischen Denken des 19. und 20. Jh.s Seine Auseinandersetzung mit Foucault greift den archäologischen Positivismus und damit das Selbstverständnis einer Philosophie an, die explizit nicht aus der Tradition der Reflexionsphilosophie begreifbar sein will und dezidiert anti-dialektisch auftritt (vgl. DE I, 541 f.).

Franks Einengung seiner Erörterung auf das archäologische Denken ignoriert eine der wesentlichen Einsichten Foucaults, dass gerade die Probleme von Vernunft und Geschichte, Subjektivität und Objektivität nicht auf der Ebene philosophischer Erörterung bleiben können, sondern in Analysen von Wissensformationen, Praktiken und Selbstverhältnissen in ihrer Wirklichkeit anerkannt und so kritisch auf Rationalität bezogen werden müssen.

An diesem gewissermaßen extrovertierten Philosophiebegriff reibt sich auch Jürgen Habermas, der in seiner Auseinandersetzung mit radikalen philosophischen Entwürfen nicht nur auf Foucault zielt. Vielmehr übt Habermas scharfe Kritik an den Gründervätern der Frankfurter Schule, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (Habermas 1985, 130–157). Im Zuge einer generellen Kritik traditioneller ›Kritik‹ wirft Habermas Foucault einen performativen Widerspruch vor, weil dessen Philosophie keine kritische Denkpraxis ermögliche, wie Habermas das von philosophischer Argumentation fordert. Habermas kann nicht verstehen, wie Foucault den der Subjektivätsphilosophie entlehnten Machtbegriff dieser entgegenstellen kann. Aus dieser Grundschwierigkeit heraus wird Foucault bei Habermas zur philosophischen Absurdität und konsequenterweise nicht in seinen Analysen bekämpft, sondern im methodischen Ansatz, der »kryptonormativ« (Habermas 1985, 324) durchsetzt sei und in die kritische Beschreibung unzulässige Annahmen investiere.

Von dieser Kritik führt ein kurzer Weg zu den foucaultkritischen Ausführungen des Habermas-Schülers Axel Honneth in dessen Buch *Kritik der Macht* (1985). Auch Honneth versucht, Foucault in der gedanklichen Bewegung festzustellen, um theoretische Inkonsistenzen aufzuzeigen. Honneth bemerkt richtig, dass Foucault in seiner politischen Philosophie nicht das Funktionieren demokratischer Institutionen analysiert und auch gar nicht am Problem der Legitimierung staatlicher Gewalt interessiert ist, wie das in der Linie traditioneller politologischer Argumentationsentwicklung liegt (Honneth 1985, 176 ff.). Foucault erscheint darum bei Honneth als individualistischer Anarchist, der das Problem der Macht auf eine so allgemeine metaphysische Ebene verschiebt, dass es mit den begrifflichen Werkzeugen der politischen Philosophie nicht zu fassen ist.

Durch den frühen Tod Foucaults 1984 ist es nicht dazu gekommen, dass die prominent artikulierte deutsche Kritik erwidert wurde (Schäfer 1995, 154 ff.). Es haben selbst die Foucault-Anhänger auf philosophischem Gebiet kein Interesse entwickelt, den Darlegungen von Frank, Habermas oder Honneth etwas entgegenzusetzen. Vielleicht lag der Grund dafür auch in der Tatsache, dass das Werk Foucaults damals noch unabgeschlossen war. Bis Mitte der 1980er Jahre waren nur die Veröffentlichungen der großen Bücher allgemein verfügbar. Die kleinen Schriften, deren Wirkung in vielen Bereichen die der großen Monographien übertraf, kamen kritisch gesammelt erst 1994 heraus und wurden zehn Jahre später vollständig ins Deutsche übertragen. Die Pariser Vorlesungen sind seit 2015 auf Französisch und seit 2017 auf Deutsch

komplett ediert; andere Vorträge und Vorlesungen erscheinen auch über dreißig Jahre nach dem Tod Foucaults noch. Erst langsam und nicht nur in der deutschen Rezeption wird die gesamte Themenvielfalt des Foucault'schen Werks als Herausforderung für ein philosophisches Verständnis erkennbar.

Anschlüsse an Foucault

Den kritischen Stimmen hielten bald andere ein positives Verständnis Foucaults entgegen; seine Philosophie wurde für vielfach anschlussfähig gehalten. In Deutschland hat Bernhard Waldenfels schon 1983 für ein Verständnis aus dem französischen Kontext heraus votiert und eine Einbettung Foucaults innerhalb der philosophischen Phänomenologie plausibel gemacht. Deren französische Weiterentwicklung seit dem Krieg schließt für Waldenfels auch Foucault ein, was eine vielversprechende Perspektive eröffnet, die freilich ohne starke Kontrastierung auskommt (Waldenfels 1983, 513 ff.). Waldenfels ist vor allem daran interessiert, Foucault als einen ›Aussteiger‹ aus der Phänomenologie von seinen Anfängen her zu rekonstruieren. Die behutsame und abwägende Arbeit des Philosophiehistorikers erkennt die archäologische Methode an ihrem Ursprung aus der anthropologiekritischen Haltung Edmund Husserls und aus der Tradition eines phänomenologischen Fragens aus der Philosophie hinaus in Bereiche lebensweltlicher Probleme.

Eine mehr als historisch vermittelte positive Aufnahme Foucaults, die in der Literaturwissenschaft, in den Kulturwissenschaften, in Gender Studies und vielen anderen sich neu formierenden disziplinären Zusammenhängen schnell in Gang kam, fand in der Philosophie zuerst im Bezug auf die späten Studien Foucaults statt. Zwei Namen sind zu nennen: Wilhelm Schmid reformuliert Foucault vor dem Hintergrund der antiken Philosophie und baut das Konzept der Lebenskunst in eigener Weise aus (Schmid 1991). Auf dem Gebiet der politischen Philosophie systematisiert Thomas Lemke den Bestand der philosophisch relevanten Ausführungen Foucaults zum Problem der Macht, um daran anschließend Ansätze für eine theoretische Weiterentwicklung vorzuschlagen (Lemke 1997).

Wilhelm Schmid nimmt Foucault ganz außerhalb der wissenschaftsfixierten Philosophietradition wahr und hat mit der Haltung des praktizierten Skeptizismus keine Probleme (Schmid 2004). Er sieht die erfahrungsbezogene Haltung Foucaults konsequent in der Entwicklung einer Ethik gipfeln. Foucault habe sich weit eher als »Experimentator« denn als Theoretiker gesehen: »Daher die Ethik des Experiments, des Versuchs, der Erprobung neuer Lebensweisen« – eine im Spätwerk entfaltete, im Übrigen aber im gesamten Werk vorbereitete »Ethik der Selbstbestimmung« (Schmid 1991, 25). Diese Ethik ist eine Transformation der Form des Subjekts, folglich Ästhetik, verstanden als selbstbegründete Lebensform im Angesicht der moralischen Normen, aber ohne kategorialen Bezug darauf. So wird die Bewegung der Foucault'schen Arbeit von den Ordnungssystemen der frühen Forschungen bis zu den ethischen Problematisierungen als einheitliche und zugleich vielfältige Bewegung verständlich.

Die theoretische Sprache, die sich beim Wechselverhältnis der Begriffe aufhält, wird von Schmid unterlaufen, indem er philosophisch nach den Problemen fragt, die das Leben als Praxis ausmachen. Die Frage nach dem Status des Subjekts im gegenwärtigen Denken gliedert Schmid aus Foucaults Werk gewissermaßen aus und macht damit deutlich, dass sie in den historischen Untersuchungen zu Wahnsinn, Medizin, Strafsystem und Sexualität bei Foucault selbst leitend ist. Der frühe Foucault, der Archäologe und Genealoge, hat den Subjektbegriff der modernen Philosophie ›ruinieren‹ wollen, hat die Verquickung der Reflexion mit der wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit und Begründung desavouiert und in diesem Sinne den Tod des Menschen behauptet. Der späte Foucault (für Schmid der ganz späte) hat sich aus der Einsicht in die Unmöglichkeit einer Moral der Ethik zugewandt, d. h. der nicht-universalisierbaren Sorge um die je eigene Existenz.

Schmid geht über Foucault hinaus durchaus eigene Wege und entwickelt eine Philosophie der Lebenskunst mit dem Grundanliegen, den »Übergang von der Frage der Norm, der das Subjekt unterliegt, zur Frage der Form, die es seinem Leben selbst gibt; von den Moraltechnologien zu den Technologien des Selbst« (Schmid 2004, 375) zu klären. Die Interpretation von Foucaults Gedankenentwicklung ist für Schmid identisch mit dem Nachweis, dass eine Problematisierung der »Technologien des Selbst« notwendig aus der Kritik jeder Normalisierung hervorgehen muss.

Schmids Aufnahme des von Foucault präferierten Konzepts des griechischen Denkens, ›parrhesia‹ (s. Kap. 23), führt über den späten Foucault hinaus und greift auf Nietzsche als ethischen Denker zurück (Schmid 2004, 186). So wird eine Philosophie skiz-

ziert, die »die Herkunft des Denkens aus der Erfahrung« anerkennt, um das Denken als Erfahrung und für die Erfahrung wieder fruchtbar zu machen. Die Emphase des »Andersdenkens« (ebd., 197 u. ö.) und des »Anderslebens« (ebd., 353 ff.) stammt von Foucault, wird bei Schmid jedoch im eigenen Zusammenhang entfaltet.

Thomas Lemke hat den »Regierungsdenker« Foucault aus den verstreuten Schriften der letzten zehn Lebensjahre rekonstruiert, um die Genealogie des modernen Staates mit der Genealogie des Subjekts in eine fruchtbare Verbindung zu bringen (Lemke 1997). Das hermeneutische Verfahren Lemkes besteht in einer Rekapitulation von Denkschritten, wodurch sichtbar gemacht werden kann, was Foucault zur Ausarbeitung einer politischen Philosophie führte. Bei Lemke ersteht ein neuer Typ des Politologen, der die Aufgabe einer Sozialtheorie neu entwirft und nicht an vorhandene Ansätze anschließt, der stattdessen die Verwaltungsgeschichte des modernen Staates mit den Selbstbeherrschungstechniken der vorchristlichen Epoche zusammendenkt. In dem Problem der Regierung kommt beides zusammen, die soziale Tatsache der Macht jenseits des Individuums und die Effekte dieser Macht im Individuum (Lemke 1997, 309–315, s. Kap. 84).

Lemke reagiert mit seiner Monographie auf die erste kritische Foucault-Rezeption seitens der Frankfurter Schule und ihrer Vertreter wie Jürgen Habermas und Axel Honneth. Dabei erkennt er durchaus, dass Foucaults Machttheorie zu philosophischen Aporien führt und die Konzepte von Freiheit und Widerstand neu zu denken zwingt. Wichtig bei Lemke ist, dass er mit Foucault den Begriff der Regierung in die deutsche politische Theorie einführt (s. Kap. 67).

Auch Martin Saar, als Vertreter einer jüngeren Generation Frankfurter Denker, nimmt die philosophischen Herausforderungen an, die Foucault der Sozialphilosophie stellt. Sein Ziel ist dabei, Foucault in den problematisierenden Horizont der kritischen Theorie einzuordnen, indem er die Mechanismen des Normativen, die Foucault kritisiert, aus genealogischer Perspektive rekonstruiert. Im Anschluss an Nietzsche identifiziert Saar das bei Foucault als Genealogie erläuterte Verfahren (s. Kap. 58) der Depotenzierung von Geltungsansprüchen mit dem ursprünglich aufklärerischen Begriff der Kritik (s. Kap. 63). Genealogische Kritik funktioniert durch einen hyperbolischen Text, der plausibilisiert, dass fremde Macht tiefe Wirkungen entfaltet, und damit zu Zweifel, Sozialkritik und (Selbst-)Transformation anregt:

> Die Zielrichtung der Genealogien ist so eher politisch als ästhetisch oder ethisch, da sie eher geteilte Lebensformen als Kunst, eher Veränderung als Neuschaffung zum Gegenstand hat. Deshalb sind Foucaults späte Werke auf mustergültige Weise kritische Genealogien des Selbst und damit Einlösungen und Fortsetzungen des von Nietzsche inspirierten Projekts, Kritik an kulturellen Einrichtungen zu leisten, die das Subjekt an verhängnisvolle Identitätsformen verstricken. (Saar 2007, 251)

Dramatisierende Darstellungen sind ein notwendiges Mittel dieser Kritik. Saar setzt sich von einer frühen Foucault-Rezeption ab, die aus Foucault fälschlicherweise sozialtheoretische Aussagen gelesen hat. Das wird in Saars Perspektive zum (paradoxen) Beleg dafür, wie gut die Genealogie zur radikalen Aufrüttlung funktioniert.

Karsten Schubert (2018) ist der jüngste Beitrag zum deutschen Streit über Foucaults Position im politischen Denken, die er als »sozialphilosophische Debatte um Freiheit bei Foucault« rekonstruiert. Er entwickelt das aus der politischen Philosophie, also extern an Foucault herangetragene Interesse nach einem klaren Freiheitsbegriff systematisch zu Ende, weil er bei früheren Versuchen, Foucault zu verteidigen, dies nicht konsequent entwickelt sieht. Deshalb wurde für Schubert das breit diskutiert »Freiheitsproblem bei Foucault« (Schubert 2018, 14) nicht zufriedenstellend gelöst. Schubert schlägt seinerseits eine institutionalistische Foucault-Lesart gegen anarchistische Momente vor, die zur Definition von »Freiheit als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung« (ebd., 133) führt. Diese Fähigkeit kann nur als das Resultat von freiheitlicher Subjektivierung in politischen Institutionen konzipiert werden. Das Konzept der »Freiheit als Kritik« mobilisiert Foucault als Kritiker der etablierten sozialphilosophischen Freiheitsbegriffe, wie der negativen, reflexiven und sozialen Freiheit und macht ihn zur philosophischen Grundlage von postfundamentalistischen Demokratietheorien.

Anschlüsse an Foucault außerhalb Deutschlands

Man kann gewiss philosophische Wirkungen Foucaults außerhalb der Anknüpfungspunkte finden, welche durch das ethische und das politische Denken in seinen späten Schriften markiert werden. Die philosophische Wirkung Foucaults in Deutschland ist aber

eher typisch und unterscheidet sich wenig von anderen Ländern, in denen Foucault intensiv rezipiert wurde.

So ist Foucault in Italien zuerst und zunächst als ein Denker des politischen Anarchismus im politischen Handeln gesehen worden. Für eine italienische Tageszeitung durfte er 1978 über die Revolution im Iran berichten, mit italienischen Philosophen hat er eine Reihe von Diskussionen über die »Mikrophysik der Macht« (F 1976) geführt. Während in Deutschland seit Beginn der 1970er Jahre der Verlag Merve in Berlin viele kleine Schriften Foucaults in Umlauf brachte, war das Bild in Italien durchaus ähnlich: Auch hier zirkulierte Foucault als ein subversiver Autor, den man nicht als systematisch denkenden Philosophen verstehen wollte, den man vielmehr im Hinblick auf politisches Handeln und Tun las. Die Rezeption in den osteuropäischen Ländern, die bis zum Ende der 1980er Jahre weitgehend im inoffiziellen Bereich blieb, kann wohl auch auf dieser Linie verstanden werden. Selten war das Zentrum der philosophischen Diskussion (im akademischen Sinne) von Foucaults Lehre berührt; erst mit Verzögerung trug seine Rezeption dazu bei, dieses Zentrum selbst zu verschieben.

Am stärksten war die Diskrepanz zwischen philosophischer Wirkung und der offiziellen philosophischen Diskussionskultur in den Vereinigten Staaten, wo die Institute für philosophische Lehre und Forschung damals wie heute der analytischen Philosophie ergeben sind und damit einer Kultur der Exklusivierung philosophischer Probleme. Foucaults Wirkung erfolgte am äußersten Rande dieser Kultur und in starker Nähe zu den kulturwissenschaftlichen Studien (s. Kap. 80) und zur Literaturwissenschaft (s. Kap. 76).

Das gilt mit Ausnahmen, denn früh schon wurde – nach einer immanent rekonstruierenden und kritisch darstellenden Würdigung des Foucault'schen Werks durch Hubert Dreyfus und Paul Rabinow (1987) – von John Rajchman eine dezidiert philosophische Interpretation vorgelegt. Rajchman hat, in Anerkennung der methodischen und begrifflichen Beweglichkeit des gesamten Werkes, Foucault als modernen Skeptiker porträtiert, einen Skeptiker »unserer Dogmatismen und unserer philosophischen Anthropologien« (Rajchman 1987, 8). Damit verträgt sich, Foucault als Nominalisten zu erkennen, d. h. als kritischen Konstrukteur des Wissens, der sich der Vorläufigkeit seiner eigenen Arbeit bewusst ist. Die Geschichte ist der bevorzugte Hebel der nominalistischen Skeptiker, mit denen sie aktuelle Sicherheiten zum Wanken brachten, und Freiheit bedeutet in diesem Zusammenhang unablässigen Widerspruch gegen die konstituierte Erfahrung (Rajchman 1987, 14). Rajchman erkennt Foucaults Philosophie gerade daran, dass die Arbeit an historischen Wirklichkeiten selbst »neue philosophische Dimensionen eröffnet« (Rajchman 1991, 217). In einem Blick wird hier eine durchgängige Bewegung des Denkens attestiert, die sich nicht aus einzelnen Thesen zusammensetzt, sondern das Denken aus seinen Effekten begreift.

Wenn Rajchman Foucault als Skeptiker und politischen Kritiker apostrophiert, isoliert er ihn gleichwohl nicht, sondern versucht, Beziehungslinien zu den Philosophien von Habermas, Heidegger, Nietzsche, Kant und anderen zu ziehen. Auch Rajchman schreibt ein Buch über den späten Foucault, der von Machtdispositiven und von Genealogien spricht, der Kriminalität und Sexualität thematisiert. Das Porträt dieses philosophischen Kritikers zeigt, dass er ohne ›kritische Theorie‹ auskommen kann und auf die ›Endlichkeit‹ oder den ›Menschen‹ nicht angewiesen ist: ein Denker ohne die geschichtsphilosophische Funktion des Richters.

Rajchman stellt gegen Habermas die Foucault'sche Kritik als eine heraus, die noch vor den Problemen von Entfremdung, Illusion und Unterdrückung agiert. Foucaults Einlassung auf die konkreten und anonymen Formen der Konflikte und Machtwirkungen nimmt die komplexe, praktische Gefangennahme des Einzelnen als Glied des sozialen Körpers ernst. Die Partikularität des Leidens in dieser Welt wird vom philosophischen Versprechen eines Ideals der Herrschaftsfreiheit nur verhöhnt. Rajchman würdigt Foucaults Misstrauen gegenüber einer rekonstruierenden und abstrahierenden Sozialphilosophie als nominalistische Position, die Freiheit praktisch einfordert. Die an Nietzsche vertiefte Einsicht in die Pluralität der Politiken verlangt die Abkehr von den Prinzipien einer rationalistischen Ethik: Widerstand ist nicht Freiheit in der Negation des Gesetzes (Hegels Verbrecher), sondern als spezifische, konkrete Gegenmacht.

So versteht Rajchman auch Foucaults Programm einer »Geschichte der Gegenwart« (ÜS, 43). Die genealogische Geschichtsauffassung entgeht dem Dilemma eines emphatisch aktuellen Denkens, indem sie Geschichte durch die Verschränkung von Wissen und Macht, durch den Hinweis auf die Existenz des Legitimationslosen begreifbar macht – und damit in Beziehung auf die politische Alternative gegen das Herrschende erkennt. Wissen ist, auch als Theorie, allein praktisch wirklich: Das zeichnet nach Rajchman den späten Foucault aus. Wenn es zur (gesellschaftskritisch gewendeten) Philosophie der Moderne ge-

hört, das Individuelle in der Unterwerfung zu thematisieren, dann analysiere Foucault im Gegenzug die Prozeduren der Unterwerfung und die Strategien der Individualisierung. Das ist nicht nur ein Schritt hin zur Problematisierung längst anonymisierter Herrschaftsstrukturen, es manifestiert sich damit auch ein Positionenwechsel des Philosophen, wie Rajchman betont: Er ist jetzt ein spezieller, spezialisierter Intellektueller, der aus eigenem Wissen spricht.

Rajchman erörtert Foucaults Schriften als neue Beiträge zur kritischen Analyse der Rationalität, die als wissenschaftliche und als politische Rationalität traditionell vor allem in ihrer Geltung problematisiert wird. Foucault denkt mithin radikaler als selbst die Kritische Theorie (s. Kap. 41): Philosophie ist der politische Einsatz eines bestimmten Wissens, ist selbst Einspruch gegen die institutionalisierten Normen, nicht dessen Anwalt.

Wenn man sagen kann, dass die Lesarten Schmids und Rajchmans das philosophische Potential des Foucault'schen Denkens freisetzen, dann gilt für Gilles Deleuze, dass in seiner Einlassung auf Foucault auch das eigene Philosophieren gesteigert wird. Von Deleuze sind wohlwollende Kritiken von Foucaults Büchern aus den 1960er Jahren erhalten. Diese wurden später aufgenommen in eine Monographie, in der Deleuze versucht, Foucaults Denken in einer so allgemeinen Weise aufzufassen, dass damit die Transformation der gesamten traditionellen Philosophie beschrieben ist (Deleuze 1987). Deleuze entwickelt eine Auffassung von Foucault als Denker des Ereignisses bzw. von Singularitäten, und darin auch als Denker von Subjektivierungen. Für Deleuze gilt, beim Denken eine Grenze zu sehen und mitzudenken, die ein Außen des Denkens angibt – kein Außen des Denkens im Sinne seiner sozialen Ermöglichung oder seiner epistemologischen Funktionalisierung, sondern ein Außen, das vom Denken selbst gedacht werde und damit immer schon eingeholt sei.

Deleuze hat in seinem Buch ›über‹ Foucault auch benannt, was er in den Schriften Foucaults problematisch und schwierig findet, nämlich die Wechselbeziehungen zwischen den drei Begriffen ›Wissen‹, ›Macht‹ und ›Subjekt‹. Sein eigentliches Thema ist jedoch das Verhältnis von Sprechen (*parler*) und sehen (*voir*). Zunächst sei es ein Problem der Ausdrucksweise Foucaults, der etwa von dem Ausgesagten (*énoncé*) als von einer unsichtbaren und zugleich unverborgenen Sache spricht und davon, dass etwa das Kerkersystem sich als Architektur auch in einem bestimmten Diskurs ausdrücke. Für Deleuze gibt diese philosophische Rede Wissen und Macht in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit zu erkennen. Was Foucault in der *Archäologie des Wissens* als die Außenseite des Ausgesagten das Nicht-Diskursive nennt, wird in *Überwachen und Strafen* als der Bereich der Macht entdeckt, die nicht nur Diskurse von innen bestimmt, sondern immer auch in deren sichtbarer Seite herrscht. Es ist nämlich das Positive des Wissens, Sichtbares und Ausgesagtes, für eine nicht-idealistische und nicht-hermeneutische Philosophie wie derjenigen von Deleuze das einzig Gegebene.

Deleuze steigt ein in den von Foucault freigemachten Raum der vielfältigen Koppelungen von diskursiver und sozialer Realität. Hauptsächlich aber scheint ihm der neue Wissensbegriff in seiner diagrammatischen Geprägtheit von der Macht alle Formen des traditionell nicht privilegierten Aussagens zu erschließen. Deleuze interpretiert Foucaults Philosophie als eine Pragmatik des Vielfachen (*pragmatique du multiple*), die etwa die Rede von »dem Menschen« politisch-historisch zu denunzieren vermag – nicht als einzelnes Konzept, vielmehr als sozial und rechtlich reale Strategie im Denken einer vielleicht gerade zu Ende gehenden Epoche.

Für Deleuze wird die Anlehnung an Foucault zum Anlass einer weitreichenden Dekonstruktion. Bei Foucault ist selbst bereits Subjektivität von der Macht und vom Wissen her entwickelt, ohne davon abzuhängen. Das Subjekt als bloße Verschränkung eines Innen und eines Außen wird dann bei Deleuze zu einer strategischen Existenz. Deleuze versucht, Foucault von Spinoza oder Nietzsche her zu denken, d. h. als einen Analytiker universeller Kräftebeziehungen, die anonym walten. Das Bestimmte ist als effektives Wissen und reale Macht zugleich wie ausgeschnitten aus einem Größeren, das im Vergleich dazu als ein unbestimmtes Außen erscheint. Diese Philosophie ist nicht die Theorie vom Ende aller Dinge oder von ihrer letzten Ordnung, sondern die frohe Botschaft von einer ständigen, gründlichen Metamorphose der Welt.

Deleuze sieht Foucault in den 1970er Jahren aus den Aporien der Machtanalytik heraus eine Ethik skizzieren, die Subjektivierung als Faltung des Denkens begreifen lässt: Foucault hat ja nach *Der Wille zum Wissen* mehr und mehr das Gefühl, daß er im Begriff steht, sich in die Machtverhältnisse einzuschließen. Und er kann sich noch so oft auf Widerstandspunkte als ›Gegenüber‹ der Machtherde berufen – woher kommen diese Widerstandskräfte? Foucault fragt sich: Wie kann man die Linie überqueren, wie die Kräfteverhältnisse überschreiten? (Deleuze 1991, 164).

Die Interpretation Foucaults durch Deleuze lässt sich auf Bewegungen und Aktivitäten ein, die in das Werk Foucaults selbst eingeschrieben sind, und fördert zugleich eine ›ontologische‹ Perspektivierung des Foucault'schen Denkens. Das hat auch der Philosophiehistoriker Pierre Macherey betont, als er im Anschluss an Deleuze Foucault als einen Denker der Singularitäten bezeichnete (Macherey 1991). Mit dem Begriff der Singularität rückt Macherey von Foucaults eigener Ausdrucksweise ab, vermag aber dessen Rede vom Historischen zu validieren. Für Macherey bezieht sich die Arbeit von Foucault immer auf das Singuläre, auf einen Erfahrungs-Wissen-Komplex, der nicht mit der Absicht auf eine alternative Universalität rekonstruiert wird, sondern präzise mit dem Interesse an der konkreten Form des Denkens. Das Singuläre interpretiert nicht die Erfahrung, es stellt sie dar, es exemplifiziert nicht das Universelle, es macht es erfahrbar. Foucaults historische Arbeit ist so gesehen gerade in philosophischer Ausrichtung von der Arbeit des Historikers nicht zu unterscheiden.

In das Bemühen um philosophische Anschlüsse an Foucault hat sich kurzfristig auch der amerikanische Pragmatist Richard Rorty eingeschaltet, weniger um immanente Klärung bemüht wie Rajchman, und kaum um gedankliche Weiterentwicklung besorgt wie Deleuze. Für Rorty erscheint Foucault als ein »Ritter der Autonomie«, als nietzscheanischer Extremist der Machtausübung im Sinne individualistischer Selbsterfindung (Rorty 1991, 194). Rorty attestiert Foucaults gesellschaftskritischem Engagement soziale Nutzlosigkeit, weil es nicht einem »wir« in irgendeiner politisch identifizierbaren Weise zugeordnet werden kann (Schäfer 1995, 115–122). Rortys Abqualifizierung Foucaults als politischer Denker kontrastiert seine Anerkennung Foucaults als Kritiker der Ideengeschichte. Unter dem Stichwort von der »Entzauberung der Geistesgeschichte« fordert Rorty eine ›intellectual history‹ auch der Philosophie, die den Ernst des philosophischen Fragens mit der Genauigkeit historischer Analyse zusammennimmt. Als Vorbild nennt er hier Foucault (Rorty 1984, 72 ff.). Der kritische Impuls Foucaults kann in der Tat gerade da wirksam werden, wo es gilt, Geistesgeschichte als Rekonstruktion und als Konstruktion wieder zu etwas zu machen, was Philosophie fordert, was philosophische Probleme aufwirft, was philosophische Begriffsbildung betrifft, kurz: was nicht nur durch Einschränkung auf den etablierten Kanon der großen Denker philosophisch ist.

Während Deleuze und Rajchman das Werk Foucaults als theoretische Operation erschließen, in welcher das ethische Moment von Anfang an eingeschlossen ist, gibt es andere, bei denen das archäologische und genealogische Forschen als Vorform und Vorbereitung einer hauptsächlich ethischen bzw. politischen Denkform erscheint. Diese Interpretation liegt etwa bei der amerikanischen Philosophin Judith Butler vor, deren Ansatz das Politische und Ethische verschränkt. Butler schließt an Foucaults Kritik der Moral als Ausdruck von Kodifizierung und Disziplinierung an. Sie formuliert mit Foucault eine Philosophie der Selbstwerdung im sozialen Zusammenhang als Theorie der individuellen Selbst(er)findung. Verletzbarkeit des eigenen Selbst ist jederzeit gegeben, jedes Individuum ist bereits verletzt, d. h. bestimmt durch andere: Es ist ›subjektiviert‹ im Foucault'schen Doppelsinn des Subjekts auch als Unterworfenes (s. Kap. 37).

Für Butler entzieht sich schon das Sprechen unserer Kontrolle (Butler 1998, 29), gleichzeitig gilt: Die Existenz des Subjekts ist in Sprache verwickelt. Butler behandelt das verletzende Sprechen in der Form von Rassismus und Sexismus. Für Butler sind wir selber Staat und Zensor unseres Seins, insofern wir es sprachlich zur Geltung bringen. Subjektwerdung heißt Subjektivierung im Sinne einer Unterwerfung unter implizite und explizite Normen, die das Sprechen regieren (ebd., 189).

An Foucaults Konzeption des Widerstands gegen die Macht erkennt Butler, dass Subjektivierung immer eine Folge von Akten ist, dass ein Subjekt nur durch eine Reartikulation seiner selbst Subjekt bleibt, »und diese Abhängigkeit des Subjekts und seiner Kohärenz von der Wiederholung macht vielleicht genau die Inkohärenz des Subjektes aus, seine Unvollständigkeit« (Butler 2001, 95).

Es besteht immer noch die grundsätzliche Schwierigkeit, eine Philosophie, die im Wesentlichen Forschung ist, in Thesen zu rezipieren (Eßbach 1989). Zwar ist Foucault nicht der erste Forscher-Philosoph: Michael Theunissen hat diese Tradition der modernen Philosophie von Marx an datiert (Theunissen 1989). Sicher aber kann man sagen, dass Foucault radikal wie kaum ein anderer die Philosophie mit dem Prozess des methodischen Arbeitens identifiziert und zugleich damit deren Horizont erweitert. Mit den treffenden Worten von Paul Veyne: »Die Originalität Foucaults unter den großen Denkern dieses Jahrhunderts macht aus, daß er unsere Endlichkeit nicht wieder in ein Fundament neuer Gewißheiten verwandelt hat« (Veyne 1991, 213).

Literatur

Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin 1998 (amerik. 1997).

Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M. 2001.

Canguilhem, Georges (Hg.): *Michel Foucault philosophe. Rencontre international.* Paris 1989.

Davidson, Arnold I.: Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001.* Frankfurt a. M. 2003, 192–211.

Deleuze, Gilles: *Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).

Deleuze, Gilles: Das Leben als ein Kunstwerk. In: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991, 161–167.

Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 1. Hamburg 1996, 217–238, 475–492 (frz. 1991).

Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

Elden, Stuart: *Foucault's last Decade.* Cambridge 2016.

Elden, Stuart: *Foucault: The Birth of Power.* Cambridge 2017.

Eßbach, Wolfgang: Zum Eigensinn deutscher Foucault-Rezeption. In: *Spuren* 26/27 (1989), 40–44.

Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1984.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.

Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M. 1985.

Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg 1997.

Macherey, Pierre: Foucault: Ethik und Subjektivität. In: Schmid 1991, 181–196.

Mazumdar, Pravu: *Der archäologische Zirkel: Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens*. Bielefeld 2008.

Privitera, Walter: *Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults*. Frankfurt a. M. 1990.

Rajchman, John: *Michel Foucault. La liberté de savoir*. Paris 1987 (engl. 1985).

Rajchman, John: Foucault: Ethik und Werk. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken.* Frankfurt a. M. 1991, 207–218.

Rorty, Richard: The historiography of Philosophy. Four Genres. In: Ders./J. B. Schnewind/Quentin Skinner (Hg.): *Philosophy in History*. Cambridge 1984, 49–75.

Rorty, Richard: Moral Identity and private Autonomy. The Case of Foucault. In: Ders.: *Essays on Heidegger and others* (Philosophical Papers 2). Cambridge 1991, 193–198.

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault.* Frankfurt a. M. 2007.

Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt a. M. 1995.

Schmid, Wilhelm (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991.

Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault* [1998]. Frankfurt a. M. ^{2}2004.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucault in Deutschland. Ein Literaturbericht. In: *Allgemeine Zs. für Philosophie* 16 (1991), 71–86.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. In: *Klassiker der Philosophie*. Hg. von Ottfried Höffe. Bd. 2. München 2008, 311–322.

Schubert, Karsten: *Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault.* Bielefeld 2018.

Theunissen, Michael: Die Möglichkeiten des Philosophierens heute. In: *Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau* 19 (1989), 79–89.

Veyne, Paul: Der späte Foucault und seine Moral. In: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991, 208–222.

Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M. 1983.

Ulrich Johannes Schneider

75 Geschichtswissenschaften

Foucault als Historiker

Als Michel Foucault 1969 in der *Archäologie des Wissens* en passant und relativ versteckt bemerkte, die Suche nach klar bestimmbaren Vorläufern eines Textes oder auch das geistesgeschichtliche Bemühen, möglichst vollkommene und homogene Traditionslinien von Texten zu entwerfen, »das alles sind liebenswerte, aber verspätete Spielchen von Historikern in kurzen Hosen«, da machte er sich unter seinen damals noch vorwiegend männlichen Kollegen in den Geschichtswissenschaften keine Freunde (AW, 205). Vielleicht waren es sogar weniger die Spitzfindigkeit und die ironische Distanz zum Fach und dessen Traditionen, die aus dieser kleinen Bemerkung sprachen und die die Fachkollegen grämten, sondern noch mehr die inhaltliche Absage an vieles, was diesen lieb und teuer war und ihre Disziplin bis dahin ausgemacht hatte. Zum Erschrecken vieler professioneller Historiker sah das Konzept einer Geschichtsschreibung, wie Foucault es in der *Archäologie des Wissens* entworfen hatte, keine klar bestimmbaren Kausalitätsketten vor, die zu einem vermeintlichen Ursprung der Dinge führten. Auch gelangte eine Geschichte à la Foucault nicht über klare Abfolgen von eindeutig einander zuzuordnenden Ereignissen zu einem bestimmbaren Ziel. Zudem schob Foucault als Philosoph das emsige Ansammeln historischer Fakten nonchalant beiseite und zeigte sich stattdessen nur zu gerne zu weitreichenden Aussagen bereit, was Berufshistorikern immer Anlass zur Skepsis und Kritik gibt. Dass Foucault in seinen bis dahin publizierten Büchern gleichwohl äußerst detailversessen und kleinteilig gearbeitet hatte, wenn es diskursive Verdichtungen oder Verschiebungen herauszuarbeiten galt, hat die historische Zunft lange ignoriert. Zu verschreckt war wohl vor allem die deutsche Fachdisziplin von den programmatischen An- und Absagen eines französischen Philosophen, der schon bald am Collège de France einen Lehrstuhl für die »Geschichte der Denksysteme« bekleidete. Als gegen Mitte der 1990er Jahre endlich auch die Geschichtsschreibung begann, den *linguistic turn* intensiv zu diskutierten, führte der Historiker Peter Schöttler die bis dahin gleichsam ängstlich erscheinende Zurückhaltung seiner Kollegen und Kolleginnen auf die »mangelnde intellektuelle Flexibilität von Berufswissenschaftlern« zurück und bemerkte spitz, wer sich über Jahrzehnte hinweg damit befasst habe, Getreidesäcke zu zählen, könne sich nicht so plötzlich darauf umstellen, nach Bedeutungen, ihrer Produktion und ihren Effekten zu fragen (Schöttler 1997, 147).

Zur lange ablehnenden Haltung der Historiographie gegenüber Foucault und seinem Denken hatte auch eine weitere seiner Äußerungen maßgeblich beigetragen, die er bereits einige Jahre zuvor im allerletzten Absatz seines Buches über Die *Ordnung der Dinge* niedergeschrieben hatte und die heute zu seinen wohl bekanntesten Formulierungen zählt. Bekanntlich prophezeit Foucault dort, dass, wenn sich die seinerzeit dominanten Dispositionen des Wissens wieder verschöben, so wie sie auch erst seit dem 18. Jh. mit den Humanwissenschaften entstanden seien, dann könne »man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (OD, 462). Nicht bloß wie Friedrich Nietzsche den Tod Gottes, sondern sogar den Tod des Menschen anzukündigen, löste unter vielen Geschichtsschreibenden Verwirrung, wenn nicht gar Bestürzung aus. Gepaart mit seinen späteren Ausführungen zur Disziplinierung und zur Strafgesellschaft in *Überwachen und Strafen* (ÜS) brachte dies Foucault den anhaltenden Vorwurf des radikalen und menschenverachtenden Nihilismus und der anti-aufklärerischen Düsterheit ein. Kaum allerdings wurde Foucaults Einlassung, dass auch der Mensch als Zentrum des Seins eine historische Figur sei, als Ausdruck einer konsequent historisierenden Perspektive wahrgenommen, für die Foucault steht. Wenn er etwa betont, Intellektuelle müssten vor allem »Evidenzen und Universalien« (DE 200, 353) hinterfragen, dann ist genau dies ein Zeichen seines Beharrens auf der »Unerbittlichkeit der Historizität« (Brieler 1998). Zudem stellt Foucault so sein Denken ausdrücklich in die Tradition aufklärerischer Kritik, indem er der Welt, ihren Bedeutungen und Ordnungsformen durch konsequente Historisierung den Nimbus der Selbstverständlichkeit nimmt und so die Begrenzungen des Menschen in ihrer Vergänglichkeit kenntlich macht (DE 339; F 1992; Bernstein 1995; Martschukat 2012; Scott 2015). Hinter den Dingen, so betont Foucault in »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« die vollkommene Historizität des Seins, verberge sich »nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, [...] dass ihr Wesen Stück für Stück [... in der Geschichte] konstruiert wurde« (DE 84, 168–169).

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_75

Foucault und die Historiker

Foucaults »Revolutionierung der Geschichte«, wie der Althistoriker Paul Veyne sein 1978 erstmals auf Französisch erschienenes Bändchen über Foucault und die Geschichte programmatisch betitelte (Veyne 1992), und vor allem die Tatsache, dass Foucault die Geschichtsschreibung gewissermaßen zur Königsdisziplin erhebt, haben die meisten professionellen Historiker lange übersehen. Entsprechend war die Geschichte der Foucault-Rezeption in der Historiographie hierzulande, aber auch andernorts, über Jahrzehnte hinweg eine Geschichte der Nichtbeachtung, Missverständnisse, Fehldeutungen und Widerstände. Die wenigen Versuche, mit oder wie Michel Foucault Geschichte zu schreiben, blieben lange vereinzelte Bemühungen von Avantgardisten, die bereit waren, angestrengt gegen den Strom zu schwimmen. Die Auseinandersetzungen um Foucault hatten in der Geschichtsschreibung bis weit in die 1990er Jahre hinein (und bisweilen auch noch länger) zumeist weniger um den möglichen Erkenntnisgewinn oder -verlust und um die produktive Reflexion historiographischer Positionen und Perspektiven gekreist, sondern die Gefechte wurden häufig viel mehr um den Erhalt wissenschaftstheoretischer Autorität geschlagen: Schließlich hatte die historische Sozialforschung erst kurz zuvor damit begonnen, das Feld der deutschen Geschichtsschreibung umzupflügen. Seit den 1960er Jahren hart erkämpfte akademische Machtstellungen waren an bestimmte erkenntnistheoretische Positionen und deren Durchsetzung gekoppelt, und nun ging es darum, sich nicht »den Schneid abkaufen [zu] lassen« und zu kapitulieren (Wehler 1998, 45; kritisch Daston 2000, und Daniel 2001, 460–461 zur Gefechtsartigkeit der Auseinandersetzungen). Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die entsprechenden historiographischen Auseinandersetzungen des ausgehenden 20. Jh.s letztlich selbst ein Paradebeispiel dafür bieten, wie wissenschaftliche Diskurse an Machteffekte und institutionelle Sedimentierungen gekoppelt sind (vgl. dazu Landwehr 2002 über Evans 1996 und Martschukat 2000). Die Chronisten der Foucault-Rezeption von Detlev Peukert (1991) über Martin Dinges (1994; 1997), Jürgen Martschukat (2002a) und Ulrich Brieler (2003) bis zu Michael Maset (2007) und Martin Kintzinger (2012) haben deren Fallschlingen und Untiefen zutreffend und hinlänglich herausgearbeitet.

Seit dem Anfang des 21. Jh.s allerdings durchläuft der Umgang mit dem Foucault'schen Œuvre einen Wandel. Insbesondere eine jüngere Generation von Historiker*innen tritt unbefangener und unbeschwerter von den wissenschaftspolitischen Gefechten der Vergangenheit an Foucaults Texte heran, und aus vereinzelten Universitätsseminaren und Arbeitsgruppen haben Konzepte wie Diskursanalyse, Mikrophysik der Macht, Subjektivierung und Gouvernementalität peu à peu Einzug in alle möglichen Arten von Qualifikationsarbeiten und wissenschaftlichen Publikationen gefunden. Seit geraumer Zeit wird eher mit als über Foucault gearbeitet, und dies häufig mit einer Selbstverständlichkeit, die die Referenz auf den »Meisterdenker« etwa im Titel der Arbeit entbehrlich macht. Während es eine Zeit lang Mode war, die Diskurs- und Kulturgeschichte als Mode abzutun und zu betonen, dass nicht überall, wo Foucault drauf steht, auch Foucault drin sei, kann man heute eher sagen, dass nicht überall, wo Foucault drin ist, auch Foucault drauf steht. Diese Entwicklung ist eng mit dem Schub verbunden, den die Kulturwissenschaften insgesamt der Geschichtsschreibung um die Jahrtausendwende herum gegeben haben. Wer Kulturgeschichte nicht mehr als Analyse eines mehr oder minder klar abgrenzbaren gesellschaftlichen Gegenstandsbereiches (neben Wirtschaft, Politik und Sozialem) betrachtet, sondern als eine analytische Perspektive, die nach der Konstitution von Sinnzusammenhängen, Bedeutungskontexten und den an sie gebundenen Handlungsmöglichkeiten von Menschen fragt, kann Foucault'schen Perspektiven auf Geschichte gar nicht grundsätzlich abgeneigt sein. Diese historiographischen Verschiebungen haben nicht zuletzt auch zu einer neuerlichen Konjunktur der Politikgeschichte geführt. Als Geschichte des Politischen hat diese neue Akzente gesetzt: Sie fragt weniger nach Haupt- und Staatsaktionen oder den Abläufen des politischen Tagesgeschäfts, sondern vielmehr nach den Möglichkeitsbedingungen und Sinnzusammenhängen politischen Handelns und – im Sinne der Gouvernementalitätstheorie – nach dem Regieren und Führen von Gesellschaften und Menschen (Landwehr 2003; Stollberg-Rilinger 2005; Frevert/Haupt 2005; Zeithistorische Forschungen 2006).

Überblicksdarstellungen und Arbeitshilfen

Die Breite und Dynamik, die die Foucault-Rezeption im 21. Jh. entfaltete, sind mit einem Bedarf nach entsprechenden Handbüchern und Referenzwerken verschiedenerlei Form einhergegangen. Mittlerweile existiert ein Spektrum an Hilfestellungen, die von der

komplexen und über 650 Seiten starken ersten geschichtswissenschaftlichen Analyse des Foucault'schen Werkes von Ulrich Brieler (Brieler 1998) bis zu dem zwölfseitigen Eintrag in Ute Daniels *Kompendium Kulturgeschichte* (Daniel 2001, 167–178) und dem FoucaultBlog (https://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/) reichen. Zwischen diesen Texten eröffnet sich ein ganzes Sample einführender und anleitender Arbeiten aus den Federn von Historiker*innen, die unterschiedlichen Ansprüchen begegnen; und natürlich gibt es eine Vielzahl ähnlicher Texte in den verschiedenen Nachbardisziplinen. Während Philipp Sarasin in einer kurzen Einführung versucht, das Foucault'sche Denken, dessen Genese und Resultate nicht nur Historiker*innen zugänglicher zu machen (Sarasin 2005), versorgt Achim Landwehr mit seiner mittlerweile in mehreren Auflagen erschienen *Historischen Diskursanalyse* Geschichtsschreibende mit einer Anleitung für das Schreiben von Diskursgeschichten. Landwehr seinerseits beschränkt sich nicht auf Foucault, sondern bindet die Lektüre seiner Texte in ein breites Spektrum von Arbeiten ein, die das Feld der historischen Diskursanalyse abstecken (Landwehr 2018). Die historischen Kategorien im Werk Foucaults umreißt Angelika Epple in einem knappen Aufsatz (Epple 2004), dessen Lektüre durch die gesammelten konzeptionellen Texte von abermals Philipp Sarasin zu Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse erweitert werden kann (Sarasin 2003). Sammelbände, von Jürgen Martschukat, Achim Landwehr und Franz X. Eder und anderen herausgegeben, verschränken konzeptionelle Ausführungen zu Foucault'schem Denken mit praktischen Anwendungen (Martschukat 2002b; Eder 2006; Landwehr 2010; Eder u. a. 2014).

Die Breite und Vielfalt der Foucault-Rezeption während der letzten Jahre lässt nur ein selektives Vorgehen zu, wenn es nun darum geht, die Umsetzung Foucault'schen Denkens in Geschichtsschreibung zu diskutieren. Es ist mittlerweile gänzlich unmöglich geworden, all das, was mit und über Foucault geschrieben worden ist, zu erfassen. Eine Darstellung ausgewählter Texte soll verdeutlichen, wie und in welchen Forschungsfeldern Foucault und sein Œuvre die Historiographie besonders geprägt haben. Darüber hinaus kann zumindest in Ansätzen erkennbar werden, welche Phasen die Rezeption Foucault'scher Theoriebausteine und Konzeptionalisierungen durchlaufen hat. Dabei werde ich mich zunächst in einem ersten Schritt historischen Diskursanalysen zuwenden, bevor ich in einem zweiten Abschnitt verschiedene Subjektivierungsgeschichten skizzieren werde. In einem dritten und letzten Teil soll dann die Einbindung der Gouvernementalität als Perspektive auf Geschichte beschrieben werden, die immer noch am Anfang steht (s. Kap. 60). Es versteht sich von selbst, dass scharfe, klare Trennlinien zwischen den drei Bereichen nicht existieren, sondern diese als interdependent und sich wechselseitig beeinflussend konzipiert sind. Die Unterteilung spiegelt lediglich Akzente wider, die die einzelnen Arbeiten setzen.

Diskursgeschichten

Es ist letztlich wenig überraschend, dass zunächst vor allem die am historischsten daher kommende Studie Foucaults die Geschichtsschreibenden erreicht und inspiriert hat. Nach der Publikation von *Überwachen und Strafen* (ÜS) war es kaum mehr möglich, über die Geschichte der Strafjustiz zu schreiben, ohne auf Foucaults große Studie über die »Geburt des Gefängnisses« und die Transformationen des Strafsystems im 18. und 19. Jh. Bezug zu nehmen. Dies galt für seine schärfsten Kritiker (Evans 1996) ebenso wie für diejenigen Geschichtsschreibenden, die sich von dem Buch inspirieren ließen – ein Text übrigens, der wie wohl kein anderer Foucault als politisch engagierten öffentlichen Intellektuellen vorführte, der eine Geschichte seiner Gegenwart schrieb (Perrot 2003; insg. zur Rezeption vgl. Bretschneider 2003).

Besonders anregend war für viele Historiker*innen dabei nicht nur die Thematik der Studie, sondern auch deren konzeptionelles Anliegen und Design. Der Einstieg mit der Hinrichtung Damiens' im Jahr 1757 einerseits und dem Reglement eines Tagesablaufs »im Haus der jungen Gefangenen von Paris« von 1838 andererseits macht deutlich, dass das Erkenntnisinteresse des Buches auf den Wandel der Strafpraktiken gerichtet ist. Folgen wir Foucault, so bedingt dies notwendig, sich der unterliegenden Rationalität des Strafens und ihrer Veränderungen anzunähern – einer Strafratio, die aus den unterschiedlichsten Diskursen gespeist ist und keinesfalls nur aus dem rechtswissenschaftlichen oder gar strafrechtswissenschaftlichen Diskurs. Entsprechende historische Studien zur Strafgeschichte der Moderne stützen sich daher nicht nur auf *Überwachen und Strafen*, sondern greifen als methodisches Rüstzeug auf die *Archäologie des Wissens* zurück.

Dies gilt etwa für das Buch von Thomas Nutz (2001) über die *Strafanstalt als Besserungsmaschine*, das an dieser Stelle als ein erstes Beispiel für die Foucault-Re-

zeption in den Geschichtswissenschaften angeführt werden soll. Nutz beschreibt dort die Entstehung und Etablierung des modernen Gefängnisses in Westeuropa und den USA, wobei das Schwergewicht auf Preußen liegt. In enger Anlehnung an Foucault ist ihm daran gelegen, sich nicht bloß zum Chronisten der Reformen und Anstalten zu machen. Vielmehr zeigt er, wie sich die Rationalitäten, die sozialen und kulturellen Konfigurationen während des 18. Jh.s, grundlegend verschoben und daher eine Neuorganisation des Strafwesens, eine Reformulierung seiner Ziele und eine Umgestaltung seiner Praktiken »Sinn« zu machen schien. »Sinn«, so zeigt Nutz, ist kontingent und bedarf notwendig der Historisierung. Im konkreten Fall sind es die Vorstellungen von der grundsätzlichen Formbarkeit des Menschen, die sich im 18. Jh. zu verdichten begannen, sowie die Veränderungen hin zu einer durchorganisierten Arbeitsgesellschaft, die den Gedanken der Erziehung delinquenter Menschen zu Fleiß, Arbeitswillen und Moralität einzufordern schien. Strafe ist nur als Teil eines sich weithin etablierenden Besserungsprinzips verstehbar, so dass sich die Strafkonzeption von der einmaligen Lektion zur dauerhaften Einübung von Normen wandelte.

Im weiteren Verlauf des Buches reagiert Nutz auf eine Kritik, die Historikerinnen und Historiker vor allem seit der Publikation von *Überwachen und Strafen* immer wieder gerne an Foucaults Arbeiten formuliert haben, nämlich dass er die Analyse der sozialen und politischen Fakten zu Gunsten einer aufgepeppten Ideengeschichte vernachlässige (vgl. etwa verschiedene Beiträge in Perrot 1980). Entsprechend kreist der zweite Teil der Arbeit um die konkrete Institution Gefängnis und somit um die Interdependenzen von Diskursen, Institutionen, Politiken und Praktiken – eine Frage, die für die Anwendung der Diskursanalyse in den Geschichtswissenschaften von zentraler Bedeutung ist. Die Konzeption und Errichtung der Gefängnisbauten wird als Ausdruck und Verdichtung aufklärerisch-bürgerlicher Prinzipien vorgeführt: Entsprechend der hygienischen und diätetischen Normen einer bürgerlichen Mentalität werden Delinquent*innen nun bei frischer Luft, Bewegung und Anleitung zur Selbstbesinnung gemäß ihres Geschlechtes, Alters, Deliktes, früheren Lebenswandels klassifiziert und in Zellenbauten untergebracht, überwacht und durch die Arbeit an den Tretmühlen zu fleißigen, disziplinierten und moralischen Menschen geformt.

Zum Ende seiner Studie kehrt Nutz zur Ebene der Wissensproduktion zurück, indem er die Herausbildung der Gefängniskunde als Wissenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jh.s analysiert. Er beschreibt dabei nicht nur die Rückkoppelung von Diskursen an Praktiken und damit die wechselseitige Interdependenz dieser beiden Elemente, sondern analysiert auch ganz im Sinne der Foucault'schen Archäologie (s. Kap. 44) die Anbindung der Gefängniswissenschaft an andere Disziplinen, benennt die Träger des Diskurses, erkundet die Orte und Institutionen, in die sie eingebunden sind, sowie die Formen ihrer Aussagen und Publikationen.

Als zweite Arbeit aus dem Bereich der Strafgeschichte als Kultur- und Diskursgeschichte soll hier auf Jürgen Martschukats *Inszeniertes Töten* (2000; vgl. auch 2003) verwiesen werden. Thematisch ebenfalls von *Überwachen und Strafen* inspiriert, macht das Buch gewissermaßen dort weiter, wo Foucault aufgehört hat. Während Foucault das Gefängnis als moderne Strafform in das Zentrum seiner Betrachtungen rückt, fragt Martschukat, welchen Platz die Todesstrafe fortan in der aufgeklärten Strafratio und in den von ihr geprägten Gesellschaften einzunehmen vermag. Die Arbeit kreist also um die Frage, welche Stellung staatlich induzierte und inszenierte Gewalt in modernen Gesellschaften hat.

Methodisch ist auch diese Untersuchung zunächst archäologisch angelegt. Die einzelnen Kapitel wenden sich unterschiedlichen Diskursfeldern aus den Bereichen der Staatswissenschaften, der Medizin und Technik, der Psychologie sowie der Rezeptionsästhetik zu und zeigen, wie diese den strafrechtlichen Diskurs vor allem von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s modellierten und eine neue Strafratio formten. Diese verlangte nach der Fortexistenz der Todesstrafe in gezähmter Form. Es ist gleichwohl beinahe evident, dass bei einer Arbeit, die sich dem Thema des Tötens widmet, handfeste Praktiken mit im wahrsten Sinne des Wortes fatalen Konsequenzen von zentraler Bedeutung sind. Daher werden immer wieder Rückkoppelungen zwischen diskursiven Verschiebungen und sozialen, kulturellen und politischen Praktiken hergestellt, so etwa konkreten Hinrichtungen und ihrer ›Aufführung‹. Nun wäre es bei der Vielzahl der möglichen Praxisfälle, aus denen ausgewählt werden kann, kaum ein Problem, diejenigen herauszugreifen, die vermeintlich die Wirkmächtigkeit von Diskursen aufzeigen und das reproduzieren, was der Diskurs fordert bzw. der Diskursanalytiker zuvor postuliert hat. Um dieser Kritik, die die historische Zunft häufig an Foucault gerichtet hat, von vornherein zu begegnen, ist die Untersuchung der konkreten Reformen und Hinrichtungspraktiken auf Hamburg zugespitzt.

Dass die Foucault-Rezeption zunächst vor allem in der Geschichte von Verbrechen und Strafen recht lebendig war, zeigt etwa auch die Studie Peter Beckers. Becker schreibt eine Diskursgeschichte der Kriminologie vom späten 18. bis zum frühen 20. Jh., und er zielt vor allem darauf ab, »Struktur und Wandel der Zuschreibungen an die Identität des Verbrechers als Negation der bürgerlichen Identität zu rekonstruieren« (Becker 2002, 12). Es geht ihm also nicht nur um die Geschichte der Kriminalität und der Kriminellen, sondern auch und vor allem um die der bürgerlichen Gesellschaft, die sie als deren Gegenwelt repräsentieren oder gar erst als solche hervorbringen. Devianz und Kriminalität verweisen auf das Misslingen des großen bürgerlichen Projektes der Fremd- und Selbstregierung.

Subjektgeschichten

Die Arbeiten von Becker, Martschukat und Nutz können als Beispiele einer Strafgeschichte stehen, die von *Überwachen und Strafen* ebenso wie von der *Archäologie des Wissens* geprägt ist. Deutlich wird dabei hier wie dort ein besonderes und nicht zuletzt aus ihren sozial- wie alltagshistorischen Anbindungen herrührendes Anliegen der Geschichtsschreibung, die Koppelung von Diskursen und sozialen Praktiken zu analysieren. Darüber hinaus macht insbesondere Nutz' Studie zur Gefängnisgeschichte deutlich, dass Diskursgeschichten eng mit der Formierung von Subjekten verschränkt sind (s. Kap. 70). Schließlich war und ist eines der Ziele der modernen Haft, nicht nur reuige Sünder, sondern auch selbstverantwortliche Subjekte als funktionierende Mitglieder liberaler Gesellschaften zu erzeugen. Im Folgenden sollen zwei Arbeiten exemplarisch vorgestellt werden, die die Formierung historischer Subjekte in das Zentrum ihres Anliegens rücken. Auch diese beiden Arbeiten stützen sich partiell auf das methodische Rüstzeug der *Archäologie des Wissens*, greifen jedoch stärker auf genealogische Konzeptionalisierungen zurück, wie Michel Foucault sie insbesondere in seinen Forschungen zur Geschichte der Bio-Macht, der Sexualität und des modernen Subjektes entworfen hat (WW; GL; SS).

Hier sei zunächst auf Philipp Sarasins Buch *Reizbare Maschinen* (2001) verwiesen, das, wie der Untertitel verrät, eine »Geschichte des Körpers 1765–1914« bietet. Sarasin analysiert hygienische Schriften aus den Zeiten von Aufklärung und bürgerlicher Gesellschaft, um herauszufiltern, wie ein gesundes, selbstverantwortliches Subjekt geschaffen wurde, das sowohl in verschiedenen Diskursfeldern konstituiert wurde und sich zugleich in hygienischen Praktiken durch Reflexion und Regiment selber konstituierte. Die aufgeklärte und bürgerliche Gesundheitslehre bedeutete sogar ganz wesentlich die Vermittlung besagter Selbstregulation der Individuen und beförderte somit deren *Sorge um sich* (SS). Dies wiederum lässt erkennen, wie das selbstverantwortliche und sich selbst modellierende Subjekt zur wesentlichen Stütze der modernen, liberalen Gesellschaftsordnung avancierte. Sarasins Studie macht daher mehr als deutlich, dass eine an Foucault orientierte Geschichte von Körpern und Subjektivitäten in den Kern moderner liberaler Gesellschaften und deren Ordnung vordringt (s. Kap. 62).

Wenn Sarasin gegen Ende seines Buches hervorhebt, dass die Hygiene »eine Ethik des autonomen Subjekts« ist (Sarasin 2001, 461), das in hygienischen Praktiken immer wieder Selbstkontrolle und das Sich-Regieren einübt, so rückt er die Praktiken des Selbst und der Subjektivierung in den Vordergrund historischen Interesses. Zugleich aber macht sein Buch deutlich, dass das historisch-spezifische Design dieses Selbst und seiner Ausprägungen ebenso ein Produkt von Diskursen ist. Diese wirken normalisierend, indem sie ein bestimmtes Ideal konturieren, an Hand dessen die Subjekte sich regulieren und als autonom entwerfen können. Dieses Ideal ist, unter anderem, bürgerlich, weiß und zuvorderst männlich zu denken.

Das bürgerliche Subjekt zeichnete sich demnach im hygienischen Diskurs und in den hygienischen Praktiken selbst als »normal«, und es grenzte sich dabei vor allem entlang der Kategorien Hautfarbe, Klasse und Geschlecht von differenten Entwürfen ab. Von »Wilden«, Arbeitern wie Adligen, hieß es im Gegensatz dazu, sie seien sorglos mit sich sowie schmutzig, triebhaft, ungepflegt und ungeregelt. Mithin wurden in einer Mischung aus Diskursen und Selbsttechniken Ein- und Ausschlüsse sowie eine Ordnung erzeugt, in der unterschiedliche Menschen unterschiedliche Zugriffe auf soziale und kulturelle Ressourcen hatten und immer noch haben, je nachdem, wie nah sie sich einem historisch-spezifischen Subjektstatus anzunähern vermögen. Die Hygiene war somit tragender Baustein einer biopolitischen Gesellschaftsordnung, die Ein- und Ausschlüsse vornahm. Entsprechend sollte sexual- und rassehygienisches Denken ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.s in aufgeklärten Gesellschaften diskursbestimmend werden, was vor allem in Deutschland bekanntlich katastrophale Folgen nach sich zog.

Reizbare Maschinen stützt sich demnach auf die sexualitätshistorischen Arbeiten Foucaults und reagiert auf die Sorge der Geschichtswissenschaften, die Diskursanalyse und das von Foucault prophezeite Verschwinden des Menschen (OD, 462) bedeuteten notwendig den Abschied vom Subjekt. Die Studie zeigt, dass dies mitnichten der Fall ist, das Subjekt bleibt eine – wenn nicht gar *die* – zentrale Kategorie in der Geschichte der Moderne. Foucault fordert die Geschichtsschreibung jedoch dazu auf, ihre Perspektive zu verändern und das autonome Subjekt nicht mehr zum unumstrittenen Ausgangspunkt ihres Denkens und Wirkens zu erheben. Stattdessen gilt es zu zeigen, wie das Subjekt historisch als Subjekt entstanden und geformt worden ist und wie es nur innerhalb historisch-spezifischer, in Diskursen und Praktiken geformter Konfigurationen denken und handeln kann. »Der vieldiskutierte ›Tod des Subjekts‹«, wie Michael Maset treffend formuliert hat, »erweist sich als seine Wiedergeburt als historisches Wesen« (Maset 2002, 93).

Das sich selbst regierende Subjekt ist eng mit dem Entstehen liberaler Gesellschaftsordnungen verknüpft, die in den Gouvernementalitätsstudien in den Fokus der Betrachtung rücken werden. Zugleich ist es Teil einer biopolitischen Gesellschaftsordnung, die darauf ausgerichtet ist, das Leben der Menschen zu kultivieren und zu optimieren. Dabei dient als Regulierungsmaßstab für das Subjekt ein diskursiv geformtes Ideal, das Abweichung mindestens als suboptimal und letztlich als schädlich für die biopolitische Gesellschaft und deren Fortkommen markiert. Der biopolitische Tenor lautet, dass wer »anders« ist und/oder sich als Subjekt nicht optimiert, nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch dem Ganzen schadet. Ausgrenzungsmechanismen und Rassismen sind demnach das Komplementär dieser Ordnung (VL 1975/76; Stingelin 2003). Philipp Sarasin hat auf die Zusammenhänge von Bio-Macht, Gouvernement und Ausgrenzung hingewiesen, Claudia Bruns rückt sie in das Zentrum ihrer Betrachtungen. Bruns hat mit Foucault'scher Theoriebildung eine Geschichte der völkischen Bewegung geschrieben, die neue Wege weisen kann, Rassismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus zu verstehen (Bruns 2007).

Aus der Perspektive der Foucault-Rezeption ist Bruns' Buch über die *Politik des Eros* aus mehrerlei Gründen besonders interessant. Erstens verknüpft Bruns nicht nur archäologische und genealogische Momente, Diskursanalyse und Subjektbildung, sondern sie spitzt diese Verschränkung zu, indem sie einen explizit biographischen Ansatz verfolgt. Im Zentrum ihrer Arbeit steht Hans Blüher als führender Kopf der Wandervögel, und Bruns zeigt, wie Blüher, aber auch andere Protagonisten der völkischen Bewegung im frühen 20. Jh., sich innerhalb eines historisch-spezifischen Geflechts von Diskursen, Praktiken, Institutionen etc. – die man als Elemente eines Dispositivs bezeichnen könnte – als Subjekte formten. Über nationale, antisemitische wie antifeministische Ein-, Aus- und Abgrenzungen generierten sie sich als arisch, maskulin und politisch. Zweitens ist Bruns' Arbeit hier bemerkenswert, weil sie in der Geschlechtergeschichte und somit in einem Feld anzusiedeln ist, in dem viele Anregungen Foucaults innerhalb der historischen Forschung am produktivsten aufgenommen wurden, auch wenn Foucault selber geschlechtliche Differenzierungen in seiner Arbeit nie thematisiert hat (s. Kap. 69). Drittens zeigt Bruns, wie Sexualitätsgeschichte mit Foucault als eine Geschichte des Politischen geschrieben werden kann. Schließlich setzte der Männerbund Spielarten von Hetero- und männlicher Homosexualität zum staatstragenden Bürger in Beziehung. *Politik des Eros* verdeutlicht, wie Sexualität in Machtgeflechte und gesellschaftliche Ordnungen eingebunden ist, die durch und durch historisch sind. Die Studie hat somit dazu beigetragen, eine der scheinbaren »Evidenzen und Universalien« (DE 200, 353) zu zerstören, nämlich dass Sexualität außerhalb von Geschichte existiere. Bruns trägt mit ihrer von Foucault inspirierten Untersuchung außerdem zur neuen Kulturgeschichte des Politischen bei. Sie schreibt eine Geschichte des völkischen Denkens und der völkischen Bewegung, die das Verstehen von Rassismus und Antisemitismus sowie des Nationalsozialismus befördert.

In diesem Forschungsfeld ist auch auf einen Aufsatz Michael Wildts zu verweisen, der ethnische Gewaltpolitiken im Europa des 20. Jh.s mit Hilfe von Michel Foucaults Konzept der Bio-Macht zu erklären sucht (Wildt 2006/2007). Während das 19. Jh. das Jahrhundert der Nation gewesen sei, bezeichnet Wildt das 20. Jh. als das des Volkes. Vorstellungen von Volkssouveränität und Volksgemeinschaft seien mit imaginierten Abstammungsgemeinden und Entwürfen ethnischer Homogenität verknüpft worden. In der europäischen Geschichte waren an diese biologisierten, rassisch aufgeladenen Volksvorstellungen häufig spezifische Gewaltpraktiken mit dem Ziel der ethnischen Säuberung gekoppelt. Wildt regt dazu an, Michel Foucaults Erwägungen zur Bio-Politik deutlicher zu berücksichtigen, um den Konnex von Volkskonzepten, Rassismus und ethnisch motivierten Gewaltpraktiken in der europäischen Geschichte der Moderne erfassen

zu können (s. Kap. 49). Wenn er betont, dass »die Ausbreitung des rassischen Antisemitismus Ende des 19. Jahrhunderts als qualitativ neue Form der Judenfeindschaft [...] eng mit der Durchsetzung der Biologie als Leitwissenschaft des ›Lebens‹ verbunden« ist, fordert er die historische Forschung auf, die bisherigen Perspektiven auf die Geschichte des Antisemitismus und der Shoa zu erweitern (Wildt 2006/2007, 93). Die gedachte völkische Blutsgemeinschaft grenzt sich gegen ihre »Feinde« im Inneren wie im Äußeren durch Rassismus und Gewalt ab – aus »Staatsgebiet« wird »Lebensraum«, den es zu erkämpfen gilt. »Der Rassismus als biopolitisches Selektionskriterium«, fordert Wildt am Ende seines Aufsatzes mit Nachdruck zur Rezeption Foucault'schen Denkens in der Neuren Geschichte auf, »markiert eine deutliche Zäsur zwischen den modernen Massenmorden zu denen der Vormoderne. Nicht die Zahl der Toten oder die Form der Gewalt stünde damit im Mittelpunkt der Analyse, sondern das Kriterium der Selektion, wer leben soll und wer sterben muss« (Wildt 2006/2007, 106).

Gouvernementalitätsgeschichten

Sobald das Sich-Selbst-Regieren nicht ausschließlich als individuelle, aus dem Subjekt hervorgehende Praktik zu verstehen ist, sondern zugleich als soziokulturelles Ordnungsmuster analysiert wird, bewegen wir uns auf der Ebene der Gouvernementalitätsstudien (s. Kap. 82). Das Sich-selber-führen ist ein wesentlicher Teil der Gouvernementalität, und mit dieser Begriffsbildung wollte Foucault zum Ausdruck bringen, »daß die Regierung im Grunde viel mehr ist als die Souveränität, viel mehr als die Herrschaft, viel mehr als das *imperium*« (VL 1977/78, 173; vgl. auch VL 1978/79). Die bereits mehrfach erwähnte neue Geschichte des Politischen hat sich diesem Plazet angeschlossen. Zumeist ohne explizit auf Foucault und die Gouvernementalität zu rekurrieren (vgl. allerdings Landwehr 2003), richtet auch sie nicht mehr ihre ungeteilte Aufmerksamkeit auf das Gebilde eines mit formaler Autorität ausgestatteten Staates, um zu erfassen, wie Menschen regiert werden.

In jüngster Zeit hat sich außerdem, neben der Geschichte des Politischen und den bereits oben erwähnten Arbeiten von Sarasin, Bruns und Wildt, auch eine wachsende historische Forschung entfaltet, die ausdrücklich mit Foucault die vielfältigen Ebenen und Formen des Regierens untersucht. Diese reichen bekanntlich vom Staat über die Familien bis hin zum Individuum, sind ineinander verklammert und in historisch kontingente Felder des Wahrnehmens, Wissens und Denkens eingebunden (DE 281, 116). Freilich kommt der Gouvernementalitätsforschung zugute, dass seit 2004 auch Foucaults Vorlesungen zur Gouvernementalität aus den Jahren 1977 bis 1979 ins Deutsche übersetzt und publiziert sind. Außerdem kann sich die Historiographie auf eine bereits recht ausdifferenzierte sozialwissenschaftliche Literatur stützen, die sich schon seit Jahren der Gouvernementalität angenommen hat. In den Sozialwissenschaften steht das Ziel, die Funktionsweise neoliberaler Gesellschaften ergründen zu können, im Vordergrund (Lemke 1997; Dean 1999; Krasmann 2003; Bröckling 2004; Angermüller/van Dyk 2010). Insofern ist es auch nur wenig erstaunlich, dass sich mit den *Zeithistorischen Forschungen* zunächst eine jüngere und theoretisch offene Fachzeitschrift aus dem Bereich der Zeitgeschichte der Gouvernementalität in den Geschichtswissenschaften angenommen hat. Schließlich ist in der Zeitgeschichte die fachliche Nähe zu den Sozialwissenschaften traditionell am größten. Das Cover des zweiten Heftes des Jahres 2006 ziert jedenfalls ein im Jahr 1977 lässig auf einer Pariser Dachterrasse in die Kamera lächelnder Michel Foucault.

Auf eine Einführung, die die konzeptionelle Anschlussfähigkeit und die historische Breite des Foucault'schen Gouvernementalitätskonzeptes von der Frühen Neuzeit bis zum Ordoliberalismus der Nachkriegsdekaden betont, folgen ein konzeptioneller Beitrag von Jürgen Martschukat und zwei stärker auch inhaltlich fokussierte Texte. Jan-Otmar Hesse befasst sich mit Foucaults Interpretation des Ordoliberalismus, die – wie sollte es auch anders sein – in Widerspruch zu weiten Teilen der bisherigen Forschung steht. Hesse jedoch sieht, bei aller Kritik an Foucaults Lesart im Detail, mit Hilfe der Foucault'schen Lektüren die Möglichkeit gegeben, »bisher nur isoliert betrachtete Entwicklungen mit dem Wandel der Regierungstechnik in Zusammenhang zu bringen und aufeinander zu beziehen« (Hesse 2006, 296; s. auch Hesse 2007). Maren Möhring arbeitet das körperhistorische Potential Foucault'scher Gouvernementalitätsanalysen heraus. Sie geht auf die Lebensreformbewegung des späten 19. und frühen 20. Jh.s und hier insbesondere auf die Nacktgymnastik ein, der sie auch eine ganze Monographie gewidmet hat (Möhring 2004). Auf Foucault wie auf Judith Butler gestützt kommt sie zu dem Ergebnis, dass die Analyse alltäglicher Körperpraktiken wie der Nacktgymnastik »als eine Art Linse fungieren [kann], um den gouvernementalen Konnex von Selbst- und

Fremdführung in modernen Gesellschaften herauszuarbeiten« (Möhring 2006, 289). Die Verbindung zur heutigen Fitnessbewegung herzustellen, fällt nicht schwer, zeichnet sich diese doch ebenfalls weniger durch äußeren Zwang, als vielmehr durch eine »Freiwilligkeit« und Selbstüberwachung aus, die freilich nur innerhalb einer ganz spezifischen subjektbildenden Konfiguration denkbar ist (Martschukat 2019).

Auch über diesen Debattenteil hinaus haben die *Zeithistorischen Forschungen* die Produktivität der Gouvernementalitätsstudien in der Geschichtsschreibung weiter erprobt. In einem Heft des Jahres 2008 zeigt Olaf Stieglitz, wie das ›Führen der Führungen‹, das Ineinanderwirken von Zwang, Loyalität und Subjektbildung einen Schlüssel zum Verständnis der US-amerikanischen Nachkriegsgesellschaft bieten kann (Stieglitz 2007; vgl. auch Stieglitz 2002); eine analytische Perspektive, die er dann in *Undercover* zu einem Buch ausgeweitet hat (Stieglitz 2013). Seine Studien über *Die Kultur der Denunziation in den USA* sind nicht darauf ausgerichtet, eine Chronologie der Verdächtigungen und Verhöre zu erstellen. Stieglitz analysiert vielmehr Denunziation als Strategie des Regierens in liberalen Gesellschaften. So zeigt er etwa am Beispiel des Filmemachers Elia Kazan und seiner verschiedenen Rechtfertigungen, wie die Figur des Denunzianten zwischen den Charakterisierungen des verwerflichen Spitzels auf der einen und des verantwortungsbewussten, liberalen und antikommunistischen Staatsbürgers auf der anderen Seite changierte. Er betont dabei, dass Denunzianten immer innerhalb einer bestimmten kulturellen Konfiguration handeln, hier innerhalb eines »Sicherheitsdispositivs, das ihr Mitwirken einforderte und sinnvoll erscheinen ließ« (Stieglitz 2007) und das wiederum erst durch den Akt der Denunziation reproduziert wird. Gleiches gilt für die Subjektposition des Denunzianten, die sich im Akt der Denunziation selbst entwirft.

Resümee

Anfang des 21. Jh.s verkündeten die Chronisten der Foucault-Rezeption erfreut, die Zeit der Nichtbeachtung Foucault'schen Denkens sei vorüber und die deutsche Historie habe endlich »eine neue theoretische Herausforderung« bemerkt (Brieler 2003, 321). Manche betonten sogar schon zu diesem Zeitpunkt, »gut zwanzig Jahre nach seinem Tod hat Michel Foucault (1926–1984) in der Geschichtswissenschaft Klassikerstatus erreicht« (Große Kracht 2006, 273).

Dies gilt heute umso mehr. Die Zeit des hermetischen Widerstandes und der Polemiken scheint vorüber, und sie ist einer produktiven und erprobenden Auseinandersetzung über das Für und Wider Foucault'scher Theoriebildung in der Geschichtsschreibung gewichen. Bemerkenswert ist vor allem die Selbstverständlichkeit, mit der mittlerweile auf Foucault'sche Argumente verwiesen und über sie hinausgegangen wird.

Im internationalen Vergleich waren die Widerstände der deutschen Geschichtswissenschaft lange außergewöhnlich ausgeprägt, was nicht zuletzt an den Spezifika deutscher historiographischer Traditionsbildung vom Historismus bis zur Historischen Sozialforschung liegen mag. Zugleich aber sind etwa auch aus dem englischen Sprachraum Polemiken bekannt, die das Ende des rationalen Argumentes, der aufgeklärten Vernunft, der Moral wie der Geschichte überhaupt befürchteten, wenn sich diskursanalytische Verfahren durchsetzten (Palmer 1990; Evans 1997).

Nun ist die Foucault-Rezeption in den letzten Jahren weit über die Erprobung der Diskursanalyse hinausgegangen. Gerade das Angebot der Foucault'schen Theoriebildung, die Lebens- und Existenzweisen von Menschen auszuloten und deren kulturelle Verfasstheit zu den Handlungsmöglichkeiten der Subjekte in Beziehung zu setzen, macht sie für Geschichtsschreibende besonders interessant. Die erst in den letzten Jahren von der Historie entdeckten Pfade, mit Foucault tiefer in die Geschichte und Wirkungsweisen von Staat, Regierung und Subjekten vorzudringen, erhöhen die Attraktivität seines Angebotes und die Möglichkeiten seiner Rezeption abermals. Hier kommt der Geschichtsschreibung sicherlich zugute, dass sowohl die Vorlesungen zur Gouvernementalität als auch die *Dits et Écrits* in Übersetzung vorliegen. Dass bei deren Benutzung niemals eine eins-zu-eins Abbildung angestrebt sein kann, sondern immer die Erprobung am historischen Material gefragt ist, sollte ohnehin unumstritten sein.

Literatur

Angermüller, Johannes/Dyk, Silke van (Hg.): *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt a. M. 2010.

Becker, Peter: *Verderbnis und Entartung. Eine Geschichte der Kriminologie des 19. Jahrhunderts als Diskurs und Praxis*. Göttingen 2002.

Bernstein, Richard J.: Foucault: Critique as a Philosophical Ethos. In: Michael Kelly (Hg.): *Critique and Power: Recas-*

ting the Foucault/Habermas Debate. Cambridge, Mass./London 1995, 211–241.
Bretschneider, Falk: Humanismus, Disziplinierung und Sozialpolitik. Theorien und Geschichten des Gefängnisses in Westeuropa, den USA und in Deutschland. In: *Comparativ* 5–6 (2003), 18–49.
Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998.
Brieler, Ulrich: Blind Date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 311–334.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2004.
Bruns, Claudia: *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880–1934)*. Köln u. a. 2007.
Daniel, Ute: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a. M. 2001.
Daston, Lorraine: Die unerschütterliche Praxis. In: Rainer Maria Kiesow/Dieter Simon (Hg.): *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft*. Frankfurt a. M./New York 2000, 13–25.
Dean, Mitchell: *Governmentality*. London 1999.
Dinges, Martin: The Reception of Michel Foucault's Ideas on Social Discipline, Mental Asylums, Hospitals and the Medical Profession in German Historiography. In: Colin Jones/Roy Porter (Hg.): *Reassessing Foucault: Power, Medicine, and Body*. London 1994, 181–212.
Dinges, Martin: Michel Foucault's Impact on the German Historiography of Criminal Justice, Social Discipline, and Medicalization. In: Norbert Finzsch/Robert Jütte (Hg.): *Institutions of Confinement: Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and America, 1500–1900*. Oxford/New York 1997, 155–174.
Eder, Franz X. (Hg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*. Wiesbaden 2006.
Eder, Franz X. et al. (Hg.): *Bilder in historischen Diskursen*. Wiesbaden 2014.
Epple, Angelika: Wahrheit, Macht, Subjekt. Historische Kategorien im Werk Michel Foucaults. In: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd. 2: *Paradigmen und Disziplinen*. Stuttgart/Weimar 2004, 416–429.
Evans, Richard J.: *Ritual of Retribution. Capital Punishment in Germany 1600–1987*. Oxford 1996.
Evans, Richard J.: *In Defence of History*. London 1997.
FoucaultBlog. Hg. von Maurice Erb et al., https://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/.
Frevert, Ute/Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.): *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*. Frankfurt a. M./New York 2005.
Große Kracht, Klaus: Vorwort: »Gouvernementalität« – Michel Foucault und die Geschichte des 20. Jahrhunderts. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3/2 (2006), 273–276.
Hesse, Jan-Otmar: »Der Mensch des Unternehmens und der Produktion«: Foucaults Sicht auf den Ordoliberalismus und die ›Soziale Marktwirtschaft‹. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3/2 (2006), 291–296.
Hesse, Jan-Otmar: Der Staat unter der Aufsicht der Marktes – Michel Foucaults Lektüren des Ordoliberalismus. In: Susanne Krasmann/Michael Volkmer (Hg.): *Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge*. Bielefeld 2007, 213–237.
Kintzinger, Martin: Michel Foucault et le Moyen Âge. Une recherche de traces. In: *Francia* 39 (2012), 285–304.
Krasmann, Susanne: *Die Kriminalität der Gesellschaft. Zur Gouvernementalität der Gegenwart*. Konstanz 2003.
Landwehr, Achim: Der Diskurs um die Todesstrafe. Anmerkungen zu einer Kontroverse. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 42 (2002), 605–614.
Landwehr, Achim: Diskurs – Macht – Wissen. Perspektiven einer Kulturgeschichte des Politischen. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 85 (2003), 71–117.
Landwehr, Achim (Hg.): *Diskursiver Wandel*. Wiesbaden 2010.
Landwehr, Achim: *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt a. M. ^{2}2018.
Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin 1997.
Martschukat, Jürgen: *Inszeniertes Töten: Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*. Köln 2000.
Martschukat, Jürgen: Geschichte schreiben mit Foucault – eine Einleitung. In: Ders. 2002, 7–26. (2002a)
Martschukat, Jürgen: *Geschichte schreiben mit Foucault*. Frankfurt a. M. 2002. (2002b)
Martschukat, Jürgen: Diskurse und Gewalt: Wege zu einer Geschichte der Todesstrafe im 18. und 19. Jahrhundert. In: Reiner Keller u. a. (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Bd. 2: *Forschungspraxis*. Opladen 2003, 67–95.
Martschukat, Jürgen: Eine kritische Geschichte der Gegenwart. In: *WerkstattGeschichte* 61 (2012), 15–27.
Martschukat, Jürgen: *Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen von Erfolg und Leistung wurde*. Frankfurt a. M. 2019.
Maset, Michael: *Diskurs, Macht und Geschichte. Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung*. Frankfurt a. M. 2002.
Maset, Michael: Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007, 45–68.
Möhring, Maren: *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*. Köln u. a. 2004.
Möhring, Maren: Die Regierung der Körper. »Gouvernementalität« und »Techniken des Selbst«. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3/2 (2006), 284–290.
Nutz, Thomas: *Strafanstalt als Besserungsmaschine. Reformdiskurs und Gefängniswissenschaft 1775–1848*. München 2001.
Palmer, Brian D.: *Descent into Discourse. The Reification of*

Language and the Writing of Social History. Philadelphia 1990.
Perrot, Michelle (Hg.): *L'impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au xixe siècle – débat avec Michel Foucault*. Paris 1980.
Perrot, Michelle: Lektionen der Finsternis. Michel Foucault und das Gefängnis. In: *Comparativ* 5–6 (2003), 50–66.
Peukert, Detlev J. K.: Die Unordnung der Dinge: Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft. In: François Ewald/Bernard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 320–333.
Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt a. M. 2001.
Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M. 2003.
Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.
Schöttler, Peter: Wer hat Angst vor dem ›linguistic turn‹?. In: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), 134–151.
Scott, Joan: Geschichte schreiben als Kritik. In: *Historische Anthropologie* 23/1 (2015), 93–114
Stieglitz, Olaf: Wort-Macht, Sichtbarkeit und Ordnung. Überlegungen zu einer Kulturgeschichte des Denunzierens während der McCarthy-Ära. In: Martschukat 2002, 241–256.
Stieglitz, Olaf: »What I'd done was correct, but was it right?« Öffentliche Rechtfertigungen von Denunziationen während der McCarthy-Ära. In: *Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History* (2007), http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40208750/Default.aspx (9.7.2008).
Stieglitz, Olaf: *Undercover. Die Kultur der Denunziation in den USA*. Frankfurt a. M. 2013.
Stingelin, Martin: *Biopolitik und Rassismus*. Frankfurt a. M. 2003.
Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.): *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Berlin 2005.
Veyne, Paul: *Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1978).
Wehler, Hans-Ulrich: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München 1998.
Wildt, Michael: Biopolitik, ethnische Säuberungen und Volkssouveränität. Eine Skizze. In: *Mittelweg* 36/15,6 (2006/2007), 87–106.
Zeithistorische Forschungen, Debatte: Gouvernementalität. In: *Zeithistorische Forschungen* 3/2 (2006), 273–296.

Jürgen Martschukat

76 Literaturwissenschaft

Diskursanalyse und Literaturwissenschaft

Obwohl Foucaults Arbeiten selbst nicht in erster Linie literaturtheoretisch ausgerichtet sind, hat die Literaturwissenschaft der letzten Jahrzehnte seinem Werk wichtige Anregungen zu verdanken. In Anlehnung an Foucault hat sich unter dem Namen der Diskursanalyse eine Methode ausgebildet, die in ähnlicher Weise wie die Dekonstruktion auf der von den Interpretationsmustern der philosophischen und literaturwissenschaftlichen Hermeneutik nicht zu bewältigenden subversiven Funktion der Literatur beharrt. Die programmatische Absage, die die Diskursanalyse insbesondere an die Adresse der modernen Hermeneutik richtet, hat Foucault in der *Ordnung der Dinge* in einer Weise formuliert, die an Deutlichkeit wenig zu wünschen übrig lässt. Auf der einen Seite hält Foucault fest, die Literatur erscheine »immer mehr als das, was gedacht werden muß« (OD, 77). Auf der anderen Seite aber betont er, dass die Literatur »in keinem Fall ausgehend von einer Theorie der Bedeutung gedacht werden kann« (OD, 77). Ob man Literatur »von der Seite des Bezeichneten her [...] oder von der Seite des Bezeichnenden her« (OD, 77) analysiere, mache letztlich keinen Unterschied. Foucaults Kritik richtet sich gegen die Hermeneutik wie den Strukturalismus. In seinem Denken übernimmt die Literatur als »eine Art Gegendiskurs« (OD, 76) im Diskurs der Moderne zunächst die Aufgabe, den hermeneutischen Vorrang der Bedeutungsfunktion der Sprache zu bestreiten (s. Kap. 52). Die Originalität, die Foucaults Ansatz für die Literaturwissenschaft repräsentiert, beruht v. a. auf der Tatsache, dass sich sein Begriff des Diskurses neben der Hermeneutik auch der semiologischen Literaturtheorie verweigert.

Das Zeichenmodell des Strukturalismus und der in der französischen Rezeption Saussures fortschreitenden Privilegierung des Signifikanten lehnt Foucault in der gleichen Weise ab wie die hermeneutische Analyse der Bedeutung. Die Absage an die Hermeneutik verbindet Foucault in der *Ordnung der Dinge* daher mit einer Kritik des strukturalistischen Denkens, die der der Hermeneutik an Deutlichkeit um nichts nachsteht. »In Frankreich beharren gewisse halbgewitzte Kommentatoren darauf, mich als einen ›Strukturalisten‹ zu etikettieren. Ich habe es nicht in ihre winzigen Köpfe kriegen können, daß ich keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturale Analyse charakterisieren« (OD, 15). Der strukturalen Analyse des Zeichens erteilt Foucault in der gleichen entschiedenen Weise eine Absage wie der hermeneutischen Analyse der Bedeutung. Wie Friedrich A. Kittler und Horst Turk hervorgehoben haben, unterläuft Foucaults emphatische Forderung, die Literatur zu denken, sowohl die Hermeneutik als auch die Semiologie. »Die Diskursanalyse ist demnach unverwechselbar und polemisch anders als die grammatologischen und semiologischen Theorien auch strukturalistischer Herkunft« (Kittler/Turk 1977, 33).

Die Unverwechselbarkeit der Diskursanalyse im Vergleich zu hermeneutischen oder semiologischen Literaturtheorien kann jedoch nicht über die enormen Schwierigkeiten hinwegtäuschen, vor die sich der Leser Foucaults gestellt sieht, sobald er die Diskursanalyse in der ihr eigenen Positivität aufzuweisen sucht. Denn jenseits der Kritik an Strukturalismus und Hermeneutik ist die Idee einer literarischen Diskursanalyse, wie schon Jürgen Link festgehalten hat, in Foucaults Werk nirgends systematisch begründet: »Obwohl bei Foucault in nahezu all seinen historischen Analysen literarische Texte als exemplarische Fälle eingesetzt sind und obwohl der Begriff ›literarischer Diskurs‹ auftaucht, gibt es bei ihm dazu keine explizite Theorie« (Link/Link-Heer 1990, 91). Zwar ist die Literatur in ihrer Funktion als ein Gegendiskurs innerhalb der Moderne insbesondere in den frühen Schriften bis hin zur *Ordnung der Dinge* ein privilegierter Gesprächspartner von Foucaults historischen Untersuchungen. Über verstreute Hinweise auf die Autonomie der poetischen Sprache seit Mallarmé hinaus verrät Foucaults Interesse an der Literatur jedoch kaum einen systematischen Charakter, der es erlaubte, in ihr – wie in der Auseinandersetzung mit anderen Künsten (vgl. Gente 2004) – mehr als eine Randfigur in seinem Denken zu erblicken. Zwar »stand die Literatur nie im Mittelpunkt seiner philosophischen Arbeit«, schreibt Martina Meister, sie repräsentiere aber »einen wichtigen Aspekt seines Denkens« (Meister 1990, 236), den es nicht zu unterschlagen gelte (vgl. During 1992). Einen systematischen Aufweis der Funktion der Literatur sucht man in seinem Werk jedoch vergeblich. »Foucault hat nie eine systematische Abhandlung über ästhetische Erfahrung vorgelegt. Dennoch besteht kein Zweifel an der überragenden Bedeutung von Kunst und Literatur für sein Werk« (Kögler 2004, 63). Clemens Kammler kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass es eine Foucault'sche Theorie der Literaturwissenschaft im engeren Sinne gar nicht gebe. »Festzuhalten bleibt, daß es eine genuin Foucault'sche Literaturwissenschaft nicht gibt und nicht geben kann,

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_76

da es in jedem Fall spezifischer Verfahren zur Analyse *literarischer Diskurse* bedarf« (Kammler 1990, 50). Kammler bestreitet damit zwar nicht die Möglichkeit einer historischen Diskursanalyse, die sich auf Foucault berufen kann. Die Existenz einer explizit Foucault'schen Literaturanalyse, die über die von Manfred Frank kritisierte »massenhaft gewordene und modische Verwendung« (Frank 1988, 25) des Diskursbegriffes hinausginge, bestreitet Kammler jedoch zu Recht.

Foucault und die Literatur

Festzuhalten bleibt, dass Foucaults eigenes Interesse an der Literatur bis zu den ersten Publikationen zurückreicht. Die 1954 erschienene Einleitung zu Ludwig Binswangers Abhandlung *Traum und Existenz* formuliert die später allerdings nie ausgeführte Aufgabe einer phänomenologischen Theorie des Ausdrucks, die Foucault in eine Anthropologie der Kunst zu überführen sucht, die sich gattungspoetisch nach den Momenten des Epischen, Lyrischen und Tragischen auszudifferenzieren hätte. Foucaults Augenmerk gilt dabei insbesondere dem Tragischen, das er in Anlehnung an Heidegger als den möglichen »Übergang von der Anthropologie zur Ontologie« (DE I, 172) begreift. Das Leitmotiv des Tragischen als Ansatzpunkt für eine Ontologie der Literatur bestimmt *Wahnsinn und Gesellschaft* ebenso wie die frühe Schrift *Psychologie und Geisteskrankheit*, in der er sich an verschiedenen Stellen auf die »tragische Zerrissenheit« (F 1968, 132) bei Hölderlin, Nerval, Roussel und Artaud beruft. Im Zeitraum zwischen 1962 und 1967 veröffentlicht Foucault zudem eine Monographie über *Raymond Roussel* sowie verschiedene Aufsätze zur Literatur der Moderne, die die Konzeption der *Ordnung der Dinge* nachhaltig beeinflussen.

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Sein der Sprache in der Literatur und der modernen Erfahrung der Endlichkeit als Grundlage einer Ontologie der Literatur verhandelt Foucault in verschiedenen, zwischen 1963 und 1966 verfassten Aufsätzen zur französischen Literatur der Moderne, insbesondere zu Raymond Roussel, Pierre Klossowski, Georges Bataille und Maurice Blanchot. Jüngere Publikationen zu Vorträgen Foucaults aus den 1960er Jahren bestätigen, dass die Literatur in seinem frühen Denken eine zentrale Rolle spielt (Klawitter 2014). Gemeinsames Thema all seiner Schriften ist die Bestimmung der Ontologie der Literatur als Ausgangspunkt für das Verschwinden des Subjekts in der Sprache (s. Kap. 70). Schon 1963 fordert Foucault in programmatischer Weise eine »Ontologie der Literatur« (DE I, 346), um das Verhältnis von Sprache und Endlichkeit zu klären. Während im Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit Roussel der Zusammenhang von Wahnsinn und literarischem Schreiben steht, deutet Foucault Klossowskis Darstellung des *Simulakrums*, Batailles Begriff der Übertretung und Blanchots Denken des Außen als drei unterschiedliche Weisen, das Verhältnis zwischen dem Sein der Sprache und dem Sein des Menschen zu denken. Wesentliche Motive von Foucaults frühem Denken erschließen sich erst durch seine Auseinandersetzung mit literarischen Texten. Das gilt insbesondere für die *Ordnung der Dinge*, in der die Literatur der Moderne als Zeichen für ein Wiederauftauchen des seit der Renaissance verschwundenen Seins der Sprache gewertet wird, das zugleich das Verschwinden des Subjekts präfiguriert, das Foucaults eigene Theorie ausmacht.

Im Vergleich zur *Ordnung der Dinge* verschiebt die *Archäologie des Wissens* jedoch den Akzent, indem sie einen allgemeinen Begriff des Diskurses zu entwickeln versucht, der die Literatur aus ihrer privilegierten Rolle verdrängt. Auch Foucaults Diskursbegriff, der von Beginn an das besondere Interesse der Literaturwissenschaft gefunden hat, lässt jedoch viele Fragen offen. Einigkeit herrscht in der Forschung allein darüber, dass Foucault kein einheitliches Theorieangebot vorgelegt hat, das sich etwa unter dem Namen der Diskursanalyse zusammenfassen und auf Literatur applizieren ließe. Gerade das Buch, von dem die theoretische und methodische Begründung des Diskurses erwartet wird, die *Archäologie des Wissens*, enttäuscht den Leser in dieser Hinsicht. »Nein. Die *Archéologie du savoir* ist kein methodologisches Buch. Ich habe keine Methode, die ich unterschiedslos auf verschiedene Bereiche anwendete« (DE III, 521).

Der Erwartung einer kohärenten methodologischen Begründung seiner Arbeit hat Foucault damit eine klare Absage erteilt. Die Ablehnung einer Methode, die sich auf alle Bereiche des Wissens gleichermaßen bezöge, lässt jedoch zugleich Spielraum für Interpretationen. Denn das scheinbar kategorische Nein Foucaults richtet sich nicht gegen die grundsätzliche Möglichkeit einer systematischen Begründung des Diskursbegriffes, um die sich die *Archäologie des Wissens* bemüht, und dessen Anwendung auf jede Form der diskursiven Praxis, also auch der Literatur, sondern gegen eine Auffassung der Diskursanalyse als einer Methode, die nur die Applikationsvorlage für un-

terschiedliche Wissensgebiete liefere. Der Diskurs markiert nach Foucault keine Metaebene, von der herab sich die Diskursanalyse auf einzelne Wissensfelder wie Biologie, Ökonomie und Philologie einließe. Vielmehr markiert der Diskurs in der *Archäologie des Wissens* einen Zwischenraum, der sich in einer ebenso fundamentalen wie paradoxen Ausgangskonstellation ganz unterschiedlichen Analysefeldern öffnet. Den Zusammenhang zwischen dem Zwischenraum des Diskurses und der Literatur hat Foucault zwar nicht ausdrücklich in den Blick genommen. Deutlich wird jedoch, dass die Aufgabe der Literaturwissenschaft v. a. darin besteht, Foucaults allgemeinen Begriff des Diskurses mit der speziellen Funktion der Literatur zu vermitteln. In Frage steht also die Vermittlung zwischen einer diskursanalytischen und einer poetologischen Bestimmung der Literatur, ohne dass beide doch im strengen Sinne in Übereinstimmung zu bringen wären. Dass diese Aufgabe auf ganz unterschiedliche Art und Weise erfüllt werden kann, zeigen so unterschiedliche Ansätze wie die Interdiskursanalyse (s. Kap. 40), die Historische Diskursanalyse, der New Historicism, die Medientheorie (s. Kap. 78) und die Kulturwissenschaft (s. Kap. 80), die sich gleichermaßen auf Foucault berufen, um seine Analysen literaturwissenschaftlich zu wenden.

Foucault und die Ontologie der Literatur

Die Tatsache, dass sich Foucault von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis zu *Die Ordnung der Dinge* immer wieder zu der Funktion moderner Literatur als einer Form des »Gegendiskurses« geäußert hat, konnte von der Forschung zunächst auf unterschiedliche Weise zum Ansatzpunkt der Auseinandersetzung mit der Diskursanalyse genommen werden. In der frühen Arbeit von Achim Geisenhanslüke *Foucault und die Literatur* (1997) stand die Unvereinbarkeit von Foucaults programmatischen Äußerungen zur Literatur und dem theoretischen Anspruch der Diskursanalyse im Vordergrund. Ausgangspunkt der Studie ist die Beobachtung, dass die Literatur bis zur *Ordnung der Dinge* eine Vorbildfunktion für die Diskursanalyse einnehme, da sie die Foucault'sche Kritik des Subjekts in wesentlichen Zügen vorbereite. Geisenhanslüke beruft sich auf den Begriff des Tragischen in *Wahnsinn und Gesellschaft* wie auf die frühen Schriften zur Literatur im Lichte einer Ontologie der Literatur, um die subversive Funktion herauszuarbeiten, die Foucault an literarischen Texten von Hölderlin, Nerval, Artaud, Roussel, Bataille und Blanchot hervorhebt. Dass die Literatur mit der *Archäologie des Wissens* aus dem Gesichtsfeld der Psychoanalyse zunehmend verschwinde, deutet Geisenhanslüke als Indiz dafür, dass die Literatur auch in Foucaults Werk die Funktion eines Gegendiskurses übernehme.

In ähnlicher Weise argumentiert Stefan Wunderlich in seiner Studie *Michel Foucault und die Frage der Literatur* (2000), die mit der Einsicht schließt, dass sich aus Foucaults verstreuten Aussagen zur Literatur keine einheitliche Theorie ableiten lasse. »Die Foucaultschen Fragen nach den internen Relationen von Werk und Negativität (Wahnsinn, Tod, Außen), von Werk und historischer Struktur (der Sprache, des Wahnsinns, des Wissens), von Werk und Subjektivität können nur dann für ein literaturwissenschaftliches Projekt fruchtbar gemacht werden, wenn sie ihren Ausgang von einer differenzierten Analyse des literarischen Phänomens in seiner Eigengesetzlichkeit nehmen« (Wunderlich 2000, 360 f.). Damit verschiebt Wunderlich in ähnlicher Weise wie Geisenhanslüke den Akzent von der Diskursanalyse, die die Frage nach den historischen Bedingungen des Phänomens Literatur stellt, auf die Poetik, die auf das Problem der Autonomie der literarischen Sprache reflektiert. Die Schwäche der Ansätze von Wunderlich und Geisenhanslüke, der 2007 unter dem Titel *Gegendiskurse* eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner Dissertationsschrift vorgelegt hat, besteht darin, dass sie den eigentlich diskursanalytisch begründeten Analysen Foucaults im Blick auf eine noch zu leistende Poetik der Literatur kaum mehr Raum geben. Das innovative Potential der Diskursanalyse wird zwar theoretisch anerkannt, bleibt aber ohne Konsequenzen für die Literaturwissenschaft, die sich weiterhin als Frage nach der poetischen Funktion der Sprache verstehen kann.

Der ausführlichste Versuch, aus Foucaults Äußerungen zur Literatur dennoch eine eigenständige Theorie zu entwickeln, ist von Arne Klawitter in seiner Dissertation *Die ›fiebernde Bibliothek‹* (2003) unternommen worden. In kritischer Auseinandersetzung mit Wunderlich und Geisenhanslüke setzt Klawitter bei der frühen ontologischen Bestimmung der Literatur in Foucaults Werk an, um aus dessen Ontologie der Literatur insbesondere am Beispiel Raymond Roussels heraus eine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur zu entwickeln. »Der Weg meiner Überlegungen führt von der Ontologie der Sprache zu einer Diskursanalyse, die der Annahme eines Seins der Sprache nicht mehr bedarf« (Klawitter 2003, 23). Auf Foucaults Ontologie der Literatur greift Klawitter

im Rahmen seiner Arbeit dabei zunächst zurück, da er in ihr die These vorbereitet sieht, »dass die Sprache ein Sein hat, das allem Sprechen unterliegt, aber durch die signifikative Funktion der Zeichen verborgen wird, und dass die Literatur dieses Sein erfahrbar macht« (ebd., 20). In diesem Punkt kann Klawitter an Foucaults eigene Bestimmung des Seins der Sprache in der Literatur anknüpfen, wie sie die *Schriften zur Literatur* und *Die Ordnung der Dinge* entfalteten: »In der modernen Zeit ist die Literatur das, was das signifikative Funktionieren der Sprache kompensiert (und nicht bestärkt)« (OD, 77). Foucaults Definition moderner Literatur als Gegendiskurs nutzt Klawitter zu einer intensiven Relektüre der frühen Arbeiten Foucaults mit dem ausdrücklichen Ziel, eine Systematik zu entwickeln, die die ontologische Bestimmung der Literatur als eine Form der Entäußerung mit dem methodologischen Anspruch der Diskursanalyse in Übereinstimmung bringt. Literatur, so argumentiert Klawitter im Blick auf Foucaults Auseinandersetzung mit Maurice Blanchot, fördere ein Draußen zutage, das als »Ungewusstes des Wissens« (Klawitter 2003, 380) zugleich die Rückseite diskursiver Ordnungen bilde: »Die Sprache konstituiert sich selbst im Sprechen der Sprache (d. h. im Sprechen des Seins der Sprache) als ihr eigenes Draußen« (ebd., 256).

Klawitters engagierter Versuch trifft damit allerdings gleich auf mehrere Probleme. Wenn er Foucaults Ontologie der Literatur als eine Form der Selbstimplikation des literarischen Sprechens begreift, die sich von der Selbstreferentialität des strukturalistischen Zeichenmodells signifikant unterscheide, dann überdehnt Klawitter Foucaults Kritik des modernen Subjekts durch die Sprache zugleich zu einer Selbstbegründung der Literatur im Zeichen des Seins der Sprache. Ist die Literatur bei Foucault v. a. ein Instrument, mit dessen Hilfe jede Form der transzendentalen Begründung von Subjektivität im Kontext einer Selbstbefreiung von der Philosophie außer Kraft gesetzt werden soll, so wird die Literatur bei Klawitter zu einem Selbstzweck, aus dem sich die theoretische Entfaltung des Diskurses erst ableiten lasse. Klawitter konstatiert in Übereinstimmung mit den Arbeiten von Geisenhanslüke und Wunderlich zwar, dass die theoretische Begründung der Diskursanalyse bei Foucault praktisch mit einem Verschwinden der Literatur einhergehe. Er zieht daraus aber nicht die naheliegende Konsequenz, die späteren Schriften Foucaults zu Wort kommen zu lassen, sondern bleibt bei Foucaults frühen Überlegungen stehen, um dessen tendenziell romantisierende Auffassung eines Seins der Sprache, das allein in der Literatur in Erscheinung trete, systematisch auszubauen. Klawitter handelt sich damit all die Probleme ein, die Foucault dazu gedrängt haben, seinen frühen Ansatz zu korrigieren: Auf der -systematischen Ebene die Mystifizierung der selbstreferentiellen Funktion der Sprache in der Literatur, auf der historischen Ebene die Beschränkung auf eine ganz bestimmte Form der Literatur im Zeichen des Surrealismus. Die Aporien, in die sich Foucaults Ontologie der Literatur verstrickt, da das Sein der Sprache und der Diskurs unterschiedliche Ordnungen sind, die sich nicht ohne Schwierigkeiten miteinander vermitteln lassen, werden nicht als solche aufgedeckt, sondern wiederholt. Klawitters Versuch einer Begründung der Diskursanalyse aus der von Foucault selbst entwickelten Funktion der Literatur heraus verdeutlicht damit gegen die eigene Intention die Notwendigkeit für die Literaturwissenschaft, den Rahmen zu verlassen, den Foucaults frühe Schriften zur Literatur vorgeben. Die produktiven literaturwissenschaftlichen Anschlüsse an Foucault sehen sich meist genötigt, mit Foucault gegen Foucault zu arbeiten.

Das gilt auch noch für jüngere Studien wie Mazumdars umfangreiche Untersuchung zum archäologischen Zirkel bei Foucault. Mazumdar versteht unter dem archäologischen Zirkel »eine Darstellung, die nie die Objektebene des Diskurses zugunsten einer Metaebene verlässt, sondern auf der Ebene eines in sich kreisenden Diskurses bleibt.« (Mazumdar 2008, 15) Auf dieser Grundlage versucht er eine réécriture des archäologischen Diskurses im Blick auf *Die Ordnung der Dinge*, die wie bereits Geisenhanslüke Foucaults Rede vom Wiedererscheinen der Sprache als Bedingung der Möglichkeit des Verschwindens des Menschen begreift. Mazumdar gelangt so zu einer präzisen Darstellung des Standorts von Foucaults eigenem archäologischen Diskurs, die bestätigt, dass die Literatur der eigentliche Fluchtpunkt von Foucaults frühen Schriften bis hin zu Archäologie des Wissens ist.

Interdiskursanalyse

Einen gänzlich anderen Ansatz als den Klawitters, mit Foucaults Literaturbegriff umzugehen, bildet die von Jürgen Link und Ursula Link-Heer begründete Interdiskursanalyse, die Jürgen Link nicht zu Unrecht als eine »besondere Spielart der Diskursanalyse« (Link 2003, 189) bezeichnet hat (s. Kap. 40). Ausgangspunkt der Überlegungen von Link und Link-Heer ist Differenzierung des Wissens in der Moderne in unter-

schiedliche Spezialdiskurse. Unter dem Interdiskurs sind vor diesem Hintergrund »alle Strukturen zu verstehen, die in hoch spezialistischen, ausdifferenzierten Kulturen wie insbesondere den sog. modernen Kulturen Interferenzen zwischen den Spezialdiskursen bzw. Querschnittsformen über ihren Grenzen hinaus bilden« (ebd., 197). Wenn Link und Link-Heer Literatur als Interdiskurs bestimmen, brechen sie von vornherein mit den Versuchen einer poetologischen Lesart der Diskursanalyse, wie sie Geisenhanslüke, Wunderlich und Klawitter vorgelegt haben. Ihnen geht es vielmehr darum, die spezifisch diskursiven Gesetze der Literatur herauszuarbeiten. Literatur erscheint damit nicht mehr als privilegierter Ort der Diskursanalyse, sondern als ein Diskurs unter vielen anderen, wobei sich die Diskurse grundsätzlich in einzelne Spezialdiskurse und vermittelnde Interdiskurse unterscheiden lassen. Die Interdiskursanalyse nimmt vor diesem Hintergrund die Schnittmenge zum Gegenstand, die einzelne Spezialdiskurse aufweisen: »Wir schlagen vor, jede historisch-spezifische ›diskursive Formation‹ im Sinne Foucaults als ›Spezialdiskurs‹ zu bezeichnen und dann alle interferierenden, koppelnden, integrierenden usw. Quer-Beziehungen zwischen mehreren Spezialdiskursen ›interdiskursiv‹ zu nennen« (Link/Link-Heer 1990, 92). Die Interdiskursanalyse kann damit zwar auf wichtige Anregungen Foucaults zurückgreifen. Dennoch ist sie als eine ganz eigenständige Leistung zu werten, die über das von Foucault selbst zu Literatur und Diskurs Gesagte bewusst hinausgeht.

Die Eigenständigkeit der Interdiskursanalyse zeigt sich v. a. an ihrer Bestimmung der Funktion der Literatur in modernen Diskursformationen. Es sind insbesondere zwei Aspekte, mit deren Hilfe Link und Link-Heer den Frage-Horizont der Interdiskursanalyse bestimmen. Zum einen untersucht die Interdiskursanalyse in generativer Absicht »die Entstehung literarischer Texte aus einem je historisch-spezifischen diskursintegrativen Spiel«. Darüber hinaus geht es ihr um »die je besondere Subjektivierung des Integral-Wissens« (ebd., 95), das den literarischen Diskurs in subjektiv applizierbare Vorgaben verwandle. Die beiden Fragerichtungen der Interdiskursanalyse sind zugleich miteinander vermittelt. Die erste besteht in der genealogischen Betrachtung der Entstehung der Literatur aus einem diskursiven Kräftefeld heraus, das es in seiner historischen Besonderheit zu rekonstruieren gilt (s. Kap. 58). In dem Maße, in dem Literatur als eine Form des Interdiskurses, also als ein Zusammenspiel verschiedener Spezialdiskurse verstanden wird, nähert sich die Interdiskursanalyse dem historischen Phänomen der Literatur daher zunächst von außen auf einer beschreibenden Ebene. Als dezidiert externe Betrachtung literarischer Texte kann die Interdiskursanalyse darin unmittelbar an Foucault anknüpfen: »Um zu erfahren, was Literatur ist, würde ich nicht ihre internen Strukturen studieren wollen. Ich wollte lieber die Bewegung verstehen, den kleinen Vorgang, durch den ein nicht-literarischer Diskurs, ein vernachlässigter, so rasch vergessen wie ausgesprochen, in das literarische Feld eintritt« (F 1990, 233), sagt Foucault in einem Interview aus dem Jahre 1975, das zugleich eine Selbstkorrektur seiner frühen Überlegungen zur Literatur vollzieht.

Die Interdiskursanalyse erschöpft sich aber nicht in der deskriptiven Bestimmung von Literatur aus dem diskursintegrativen Spiel. Sie begreift die Funktion moderner Literatur zugleich als eine Subjektivierung des Wissens, das die einzelnen Spezialdiskurse bereithalten. Im Unterschied zu intertextuellen Ansätzen, denen es meist um Interferenzphänomene zwischen rein literarischen Diskursformen geht, verknüpft die Interdiskursanalyse im Blick auf die Mechanismen der Diskursspezialisierung und der Diskursintegration in der Moderne demnach die beiden Momente von Wissen und Macht, die Foucaults eigene Analysen leiten. Literatur ist eine bestimmte Form der Verknüpfung von Wissen aus anderen Diskursen, ihre besondere Funktion, die sie zugleich von anderen Spezialdiskursen signifikant unterscheidet, besteht in der Transformation des Wissens in »subjektiv applizierbare Vorgaben« (Link-Heer 1998, 133). Literatur erscheint damit zugleich als eine Form der Macht, die Diskurse auf den Menschen ausüben. In der Nähe zur Kultursoziologie etabliert sich die Interdiskursanalyse als eine kritische Analyse literarischer Texte, die sich ihrem Gegenstand gegenüber bewusst äußerlich verhält und die Literatur von jener Unschuld befreit, die sie beim frühen Foucault als Ausdruck des reinen Seins der Sprache noch zu verkörpern schien. Nicht mehr allein als subversiver Gegendiskurs zur Ordnung des Wissens erscheint die Literatur im Licht der Interdiskursanalyse, sondern in Übereinstimmung mit Foucaults späten Überlegungen zur Funktion des literarischen Diskurses als integrative Kraft innerhalb diskursiver Formationen, an denen sie teil hat. Die Interdiskursanalyse bricht mit den romantisierenden Vorgaben einer Ontologie der Literatur, die Foucaults frühe Überlegungen noch gekennzeichnet hatten, zugunsten einer nüchternen Analyse der Literatur als einer spezifischen diskur-

siven Konstellation, deren Regeln durch externe Beobachtung beschrieben werden können. Im Unterschied zu den letztlich scheiternden Versuchen, aus Foucaults eigenen Analysen zur Literatur eine Theorie des literarischen Diskurses zu entwickeln, erreicht die Interdiskursanalyse mit ihrem Vorgehen ein weitaus größeres Maß an wissenschaftlicher Objektivität.

Historische Diskursanalyse der Literatur

Die Aufgabe einer kritischen Analyse der Funktion der Literatur und ihres diskursiven Umfelds verbindet die Interdiskursanalyse und die Historische Diskursanalyse der Literatur. Allerdings unterscheiden sie sich zugleich in wesentlichen Punkten. Im Unterschied zur Interdiskursanalyse wie zu Foucault selbst ist die Historische Diskursanalyse an einer Vermittlung mit Fragen der hermeneutischen Interpretation interessiert. So betont Klaus-Michael Bogdal das philologische Moment der Textnähe, das die Historische Diskursanalyse der Literatur auszeichne: »Im Spektrum neuerer literaturwissenschaftlicher Ansätze hat sich die Historische Diskursanalyse in den letzten Jahren als eine Forschungsrichtung etabliert, die programmatisch die textnahe Untersuchung literarischer Werke mit historischer Darstellung zu verbinden sucht« (Bogdal 1999, 7). Die grundsätzliche Frage, die sich die Historische Diskursanalyse stellt, ist die, ob die Literaturwissenschaft auf das Moment der textnahen Interpretation ganz Verzicht leisten kann. Klaus-Michal Bogdal zieht aus den Prämissen, die das Werk Michel Foucaults vorgegeben hat, daher eine andere Konsequenz als die Interdiskursanalyse. Hatte Foucault selbst auf dem theoretischen und methodischen Zuschnitt der Diskursanalyse als einer Wissenschaft bestanden, die nicht einzelne Texte zum Gegenstand nimmt, sondern übergreifende diskursive Formationen, so versucht Klaus-Michael Bogdal, philologische Erkenntnis und Diskursanalyse miteinander zu verbinden. Bogdal unterscheidet dabei vier Problemfelder, die den Problemhorizont der Historischen Diskursanalyse kennzeichnen: die Frage nach der Literarizität des sprachlichen Kunstwerks, die nach der Historizität von Literatur sowie die Fragen nach dem sozialen Ort und der Medialität von Literatur (vgl. Bogdal 2003, 162 f.). Im Blick auf die Historizität von Literatur betont Bogdal dabei besonders, dass die Historische Diskursanalyse ein »komplexes Untersuchungsinstrumentarium« (ebd., 168) herausarbeiten müsse, im Blick auf die Literarizität des sprachlichen Kunstwerks, dass »literarische Werke als solche ›Ereignisse‹, einmalig und zugleich bedingt, wahrnehmbar nur in ihrer Einmaligkeit« (ebd., 169) zu begreifen seien.

Die Historische Diskursanalyse orientiert sich demnach literaturtheoretisch v. a. an der Begrifflichkeit, die Foucault in der *Archäologie des Wissens* entwickelt hat, um auch literarische Phänomene als eine Form des diskursiven Ereignisses zu begreifen (s. Kap. 56). Trotz ihres Grundinteresses an philologischen Fragestellungen, das mit Foucaults theoretischen und methodischen Vorgaben kollidiert, kann die Historische Diskursanalyse an Foucault anknüpfen, indem sie diskursive Regelmäßigkeiten, die sich historisch herausarbeiten lassen, auf Kontingenzerfahrungen bezieht, wie sie zum Beispiel in Foucaults Untersuchungen zum Wahnsinn, zur Strafe und zur Sexualität zur Sprache gekommen sind: »Die historische Diskursanalyse, wenn sie denn systematisch betrieben wird, müsste bei gleichem intertextuellen Befund die Differenzen – und eben nicht die Kohärenzen – herausarbeiten, die durch die jeweiligen Diskursformationen bewirkt werden« (ebd., 165), hält Klaus-Michael Bogdal in diesem Zusammenhang fest. Der Begriff des diskursiven Ereignisses als Ausdruck historischer Heterogenität und Kontingenz unterscheidet die Historische Diskursanalyse damit nicht nur von intertextuell-semiotischen Ansätzen, sondern auch von soziologischen Theorien wie etwa der Bourdieu'schen Feldtheorie oder der Luhmann'schen Systemtheorie (vgl. Link 2004), die meist an der Erstellung von Kohärenzmodellen interessiert sind und dabei die Eigendynamik literarischer Texte tendenziell vernachlässigen. Dennoch wirft auch der Ansatz der Historischen Diskursanalyse kritische Fragen auf, die insbesondere die Ausgangsfrage nach der Möglichkeit einer Vermittlung von Diskursanalyse und Interpretation betreffen. »Foucaults Kritik am Kommentar, seine erklärte Absicht, die Herrschaft des Signifikanten zu brechen, macht die Werkzeuge der Diskursanalyse stumpf gegenüber der Bedeutungsfülle, die literarische Texte gerade auszeichnet« (Kammler 2006, 238), fasst Clemens Kammler mit diesen Worten seine Skepsis gegenüber den Möglichkeiten einer Diskursanalyse der Literatur zusammen. Wie die Vermittlung von literaturwissenschaftlicher Interpretation und Diskursanalyse genau auszusehen hätte, bleibt daher eines der Geheimnisse, das Foucaults Theorie bis heute bereithält. Die Historische Diskursanalyse der Literatur markiert in diesem Kontext weniger eine Lösung der Frage nach der prinzipiellen Vereinbarkeit von

Diskursanalyse und Literaturwissenschaft als vielmehr ein Problembewusstsein, das die Auseinandersetzung der Foucault'schen Diskurstheorie mit literarischen Phänomenen auf grundsätzliche Weise betrifft. Indem sie den Akzent auf die historische Seite des literarischen Diskurses legt, entfernt sie sich von den Versuchen, eine systematische Definition des Diskurses vorzulegen, die einer literaturwissenschaftlichen Diskursanalyse als Ausgang dienen könnte. Sie unterscheidet sich darin insbesondere von systemtheoretischen und medienwissenschaftlichen Ansätzen, die Foucaults Diskursanalyse im Blick auf eine allgemeine Theorie der medialen Formen noch zu überschreiten suchen.

Medienwissenschaft

Während sich die Interdiskursanalyse und die Historische Diskursanalyse auf unterschiedlicher theoretischer Grundlage für die Historizität von Literatur interessieren, geht die Medientheorie einen anderen Weg. Sie konstatiert zunächst ein spürbares Manko der Diskursanalyse, das den Foucault'schen Begriff des Archivs bestimme, der sich allein auf Formen der Schriftlichkeit beziehe. Wie Friedrich A. Kittler in seiner bahnbrechenden Studie zu den *Aufschreibesystemen 1800 – 1900* entwickelt, müsse an die Stelle der Konzentration auf das Medium der Schrift, das Foucault mit traditionellen geisteswissenschaftlichen Ansätzen teile, vielmehr eine zeitgemäße Form der Diskursanalyse daher auch die modernen Formen der Datenverarbeitung in den Blick nehmen (vgl. Kittler 1987, 429). Literatur als eine spezifisch diskursive Formation zu beschreiben, reicht der Medientheorie nicht aus, da die spezifisch medialen Erscheinungsweisen von Literatur damit noch nicht in den Blick rücken. Trotz ihrer kritischen Ausrichtung gegenüber dem Diskursbegriff kann die Medienwissenschaft daher zunächst in wesentlichen Punkten an Foucault anknüpfen: Literatur erscheint im Rahmen der Diskursanalyse wie dem der Medienwissenschaft als ein Regelsystem, das nur von außen adäquat beschrieben werden kann, Selbstzuschreibungsverfahren der Literatur als Mystifikationen, die einer kritischen Analyse unterzogen werden müssen. Eine weitere Übereinstimmung zwischen Foucault und den Medienwissenschaften betrifft das Interesse an den Epocheneinschnitten, die das Feld des Wissens teilen. So orientiert sich Friedrich A. Kittler in *Aufschreibesysteme* wie Foucault in seinen historischen Untersuchungen v. a. an den Zäsuren um 1800 und 1900. Auf der anderen Seite aber geht die Medienwissenschaft deutlich über Foucault hinaus. Die entscheidende Transformation, die die Diskursanalyse von Seiten der Medientheorie erfährt, besteht darin, an die Stelle der Schrift mediale Prozesse der Datenspeicherung zu setzen. Die methodische Folgerung aus der Foucault'schen Diskursanalyse lautet daher: »Archäologien der Gegenwart müssen auch Datenspeicherung, -übertragung und -berechnung in technischen Medien zu Kenntnis nehmen« (ebd., 429).

Die Medientheorie, wie sie v. a. Friedrich A. Kittler entwickelt hat, steht zur Diskursanalyse also in einem zwiespältigen Grundverhältnis. Einerseits knüpft sie explizit an Foucault an, andererseits aber geht sie bewusst über ihn hinaus, um den historischen Gegenstand Foucaults, den Diskurs, durch das Medium zu ersetzen. Zwar weiß sich die Medientheorie darin weiterhin in Übereinstimmung mit dem Moment der Subjektkritik, das Foucaults Ansatz bis heute bereithält: »Statt die Reden einer höchsten zu unterstellen, die wahrheitsfähig oder -stiftend wäre, bezieht die Diskursanalyse sie umgekehrt auf den Grenzwert eines weißen Rauschens, das Foucault ›das obstinate Gemurmel einer Sprache‹ genannt hat, die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner« (Kittler/Turk 1977, 21 f.). Der Hinweis auf das weiße Rauschen der Sprache scheint Foucaults Diskursanalyse zu bestätigen. In dem Maße, in dem das weiße Rauschen aber nicht mehr, wie noch bei Foucault, mit einer bestimmten historischen Form der Literatur gleichgesetzt wird, sondern nur noch als ein reines Rauschen des Mediums identifiziert wird, das letztlich nur mit sich selbst kommuniziert, wie es Kittler in *Grammophon Film Typewriter* vorschlägt, entfernt sich die Medientheorie von den Prämissen der Diskursanalyse. Der Übertragung von Foucaults Kennzeichnung des Diskurses als eines weißen leeren Raums auf den Bereich der Medien liegt ein Spiel mit Analogien zugrunde, das den Gegenstand der Analyse unmerklich verschiebt, um die eigene Position theoretisch begründen zu können. In der betont eklektizistischen Form, in der sich die Medientheorie Kittlers neben Psychoanalyse, Dekonstruktion und Systemtheorie auch die Diskursanalyse aneignet, verliert der Begriff des Diskurses seine Bestimmtheit. Im Unterschied zur Diskursanalyse wird die Funktion der Literatur als medialer Oberfläche vereinheitlicht und gerade nicht mehr als Zeichen von historischer Heterogenität und Kontingenz begriffen. Vor dem Hintergrund der Prämissen der Foucault'schen Arbeiten ist

die Medientheorie daher nicht nur als äußerst produktive Weiterführung der Diskursanalyse zu verstehen, sondern zugleich als Versuch der Selbstermächtigung eines Metadiskurses, dem es um Herrschaft über andere Diskursformen geht: Mit dem Leitbegriff des Mediums sucht die Medienwissenschaft eine hegemoniale Position zu begründen, die die bewusste Nachfolge der Diskursanalyse antritt.

Kulturpoetik und New Historicism

In ähnlicher Weise wie für die Medientheorie ist das Interesse der Kulturwissenschaften an Foucault von strategischer Bedeutung. Kulturwissenschaftlichen Ansätzen in der Literaturwissenschaft geht es meist um einen theoretisch entschlackten Foucault. Die Strategie, mit der die Kulturwissenschaften auf die Diskursanalyse reagieren, ist eine doppelte. Zum einen positionieren sich die Kulturtheorien v. a. in der germanistischen Literaturwissenschaft als Ansätze, die die literaturtheoretischen Debatten der 1980er Jahre ein für alle Mal für beendet erklären. »Das Zeitalter des Methodenstreits scheint vorüber« (Benthien/Velten 2002, 7), schreiben Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten in ihrer Darstellung der *Germanistik als Kulturwissenschaft*, um die eigene Position zugleich als scheinbar ungebrochenes Ergebnis des Methodenstreits der 1980er Jahre präsentieren zu können: »Kulturwissenschaft ist nicht ein neuer Trend, sondern im Grunde ein Resultat der (internationalen) Theoriedebatten der letzten zwanzig Jahre« (ebd., 16). Neben der programmatischen Verabschiedung der Theoriedebatten liegt darin zugleich die zweite Strategie der Kulturwissenschaft begründet: die Berufung auf die Diskursanalyse ohne die methodischen Prämissen, die Foucault in seinen Arbeiten entwickelt hat.

Die Vereinnahmung Foucaults von Seiten der Kulturwissenschaften lässt sich exemplarisch am Beispiel des New Historicism veranschaulichen. Im Vorwort zu dem Sammelband *New Historicism* schreibt Moritz Baßler: »Der wichtigste methodische Einfluß ist wohl die Foucaultsche Diskursanalyse« (Baßler 1995, 14). Er weiß sich darin mit Anton Kaes einig: Michel Foucault, so Kaes, sei durch die wiederholten Gastaufenthalte in Berkeley »einer der geistigen Grundväter des New Historicism« (Kaes 1995, 254). Der anekdotische Hinweis auf Foucaults Amerikaaufenthalte reicht jedoch kaum aus, um eine diskursanalytische Begründung der Poetik der Kultur zu leisten, die der New Historicsm für sich in Anspruch nimmt. Was etwa Stephen Greenblatt als Begründer des New Historicsm unternimmt, ist letztlich eine Erweiterung intertextueller, nicht diskursanalytischer Ansätze: »Der Diskursbegriff ermöglicht also die Beschreibung von Intertextualität als Eigenschaft nicht nur des Textes, sondern einer ganzen Kultur« (Baßler 1995, 15). Das Problem, das sich den Kulturwissenschaften stellt, ist nicht mehr das von Literatur und Diskurs, sondern das von Text und Kontext. Eine Poetik der Kultur kann sich der New Historicism nennen, da er eine Erweiterung des Kontextbegriffes vornimmt, derzufolge auch solche Texte in den Blick rücken, die nicht mehr selbst literarisch sein müssen. Was damit allerdings verloren geht, ist der subversive Gehalt, den Foucaults Theorie wie seine Auffassung der Literatur bereitzuhalten schienen. Das wird an der Verhältnisbestimmung von Text und Kontext deutlich, die der New Historicism vorschlägt. »Die Rückbeziehung des Textes auf das kulturelle Feld, das ihn hervorgebracht und auf das er sich in seiner spezifischen Form funktional bezogen hat, sollte die sozialen Kräfte sichtbar machen, die durch die Überlieferung und allmähliche Isolierung des Textes von seinem Ursprung verlorengegangen waren« (Kaes 1995, 255).

Was Anton Kaes einfordert, ist das Moment, das Foucault schon in der *Ordnung der Dinge* im Blick auf Heidegger und Lacan kritisch als »Rückkehr zum Ursprung« (OD, 396–404) bezeichnet hat. Gegenstand der Diskursanalyse ist dagegen nicht das kulturelle Feld und die soziale Energie von Texten, sondern der Begriff der Abwesenheit, der schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* im Kontext des Tragischen entwickelt wurde: »man kommt auf den Text selbst zurück, auf den Text in seiner Nacktheit und zugleich auf das, was im Text als Leerstelle, als Abwesenheit, als Lücke gekennzeichnet ist« (DE I, 1026) Der Hinweis auf die Nacktheit des Diskurses verdeutlicht noch einmal, dass es Foucault mit der Literatur um eine Subversion des Wissens ging, die sich in der Literaturwissenschaft nur schwer umsetzen lässt. »Ich bin überhaupt kein Literaturkritiker, ich bin kein Literaturhistoriker« (DE IV, 744) hatte Foucault daher auch rückblickend über seine frühe Auseinandersetzung mit Raymond Roussel festgehalten. Darin kommt das ambivalente Verhältnis, das Foucault zur Literatur einnimmt, ebenso zur Geltung wie die Ambivalenz der literaturwissenschaftlichen Anschlüsse an die Diskursanalyse. Der Versuch, mit Foucault eine Ontologie der Literatur zu entwickeln, führt letztlich zu einer Mystifizierung einer bestimmten subversiven Funktion der poetischen Sprache, die hinter das kritische Potential der Dis-

kursanalyse zurückfällt. Konsequentere Weiterführungen wie die Interdiskursanalyse und die Historische Diskursanalyse der Literatur sehen sich daher dazu gedrängt, in ihren Analysen über Foucault hinauszugehen. Trotz ihrer produktiven Leistungen bleibt aber offen, wie sich die systematische Definition des Diskurses und die historische Funktion der Literatur miteinander vermitteln lassen. Medienwissenschaft und Kulturpoetik verlassen das Feld der Diskursanalyse letztlich, um in ihren produktiven Anschlüssen an Foucault zugleich das kritische Potential zu verlieren, das die frühe Bestimmung der Literatur als Gegendiskurs bei Foucault noch auszeichnete. So vielfältig und unterschiedlich die bisher vorliegenden literaturwissenschaftlichen Ansätze auch sind, so sehr betont Clemens Kammler daher zu Recht, dass die Diskursanalyse noch immer »ein uneingelöstes Forschungsprogramm« (Kammler 2006, 233) verkörpere, deren produktives Potential nicht ausgeschöpft sei.

Literatur

Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt a. M. 1995.

Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf (Hg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte.* Reinbek bei Hamburg 2002.

Bogdal, Klaus-Michael: *Historische Diskursanalyse der Literatur. Theorie, Arbeitsfelder, Analysen, Vermittlung*. Opladen/Wiesbaden 1999.

Bogdal, Klaus-Michael: Diskursanalyse, literaturwissenschaftlich. In: Ulrike Haß/Christoph König (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute*. Göttingen 2003, 153–174.

Bogdal, Klaus-Michael/Geisenhanslüke, Achim (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2005.

Bürger, Peter: Die Wiederkehr der Analogie. Ästhetik als Fluchtpunkt in Foucaults Ordnung der Dinge. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1988, 45–52.

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1987 (amerik. 1982).

During, Simon: *Foucault and literature. Towards a genealogy of writing*. London/New York/Routledge 1992.

Frank, Manfred: Zum Diskursbegriff bei Foucault. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1988, 25–44.

Geisenhanslüke, Achim: *Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung*. Opladen 1997.

Geisenhanslüke, Achim: *Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Michel Foucault*. Heidelberg 2007.

Gente, Peter: *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004.

Greenblatt, Stephen: Kultur. In: Baßler 1995, 48–59 (engl. 1990).

Kaes, Anton: New Historicsm: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne? In: Baßler 1995, 251–267.

Kammler, Clemens: Historische Diskursanalyse. Michel Foucault. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien*. Opladen 1990, 32–56.

Kammler, Clemens: Die Abwesenheit der Theorie. In: Bogdal/Geisenhanslüke 2006, 231–241.

Kittler, Friedrich A.: *Aufschreibesyteme 1800 – 1900*. München 1987.

Kittler, Friedrich A./Turk, Horst (Hg.): *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*. Frankfurt a. M. 1977.

Klawitter, Arne: *Die ›fiebernde Bibliothek‹. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003.

Klawitter, Arne: Foucaults Ontologie der Literatur. In: *Michel Foucault, Die große Fremde. Zu Wahnsinn und Literatur*. Zürich 2014, 187–206.

Kögler, Hans Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar ^{2}2004.

Link, Jürgen: Zum Anteil der Diskursanalyse an der Öffnung der Werke: Das Beispiel der Kollektivsymbolik. In: Ulrike Haß/Christoph König (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute*. Göttingen 2003, 189–198.

Link, Jürgen: Kulturwissenschaftliche Orientierung und Interdiskurstheorie der Literatur zwischen ›horizontaler‹ Achse des Wissens und ›vertikaler‹ Achse der Macht. Mit einem Blick auf Wilhelm Hauff. In: Georg Mein/Markus Rieger-Ladich (Hg.): *Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien*. Bielefeld 2004, 65–83.

Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. In: *Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik* 77 (1990), 88–99.

Link-Heer, Ursula: Foucault und die Literatur. In: Joseph Jurt (Hg.): *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*. Freiburg i. Br. 1998, 119–142.

Mazumdar, Pravu: *Der archäologische Zirkel. Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens*. Bielefeld 2008.

Meister, Michaela: Die Sprache, die nichts sagt und die nie schweigt. Literatur als Übertretung. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 235–259.

Wunderlich, Stefan: *Michel Foucault und die Frage nach der Literatur*. Frankfurt a. M. 2000.

Achim Geisenhanslüke

77 Sprachwissenschaft

Bezugspunkte der linguistischen Diskursanalyse

Angesichts der Bedeutung, die der Strukturalismus für die Geschichte der Linguistik und ihre Binnendifferenzierung hatte, verwundert es nicht, dass seine radikale Transformation im Poststrukturalismus die Linguistik herausgefordert hat. Zwar gibt es im Zuge der sogenannten pragmatischen Wende zahlreiche Erweiterungen sprachwissenschaftlicher Gegenstandsbereiche in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s und bis heute. Die poststrukturalistische Provokation greift aber offensichtlich tiefer und fordert die Linguistik noch lange Zeit heraus. Besonders ungewöhnlich für das tradierte linguistische Denken ist dabei »die Negation jeder geschlossenen Systematik zugunsten offener Systeme, die nur in Ansätzen in streng wissenschaftlicher, gelegentlich in philosophischer, oft in essayistischer, im Grenzfall in künstlerischer Sprache skizziert werden« (Rusterholz 1998, 2329). Die Abkehr von Systematiken der Distinktion und der offene Umgang mit Sprache selbst rütteln an tradierten Formen linguistischer Arbeit, die bereits im 19. Jh. begründet werden. Wenn Trabant (1990, 59) darauf hinweist, dass Wilhelm von Humboldts »Programm des vergleichenden Sprachstudiums« auch als »eine Vermählung von *Philologie* und Sprachwissenschaft« zu spät kam, weil »die Sprachwissenschaft bereits die Richtung der historisch-vergleichenden Forschung eingeschlagen« habe, so zeigt sich, dass die Selbsteingrenzung und das kategorielle Denken in distinkten Systematiken bereits zur Gründungsgeschichte der Sprachwissenschaft gehört und dass Sprachwissenschaft insofern eine Disziplin mit ausgeprägter Selbstdisziplinierung ist und durch damit verbundene Effekte des Ausschlusses geprägt wird. Poststrukturalismus und Sprachwissenschaft sind insoweit schwer gemeinsam zu denken. Dies ist auch der Grund dafür, dass die linguistische Beschäftigung mit Foucault und insbesondere mit Diskurstheorie, wo sie denn stattgefunden hat und stattfindet, nicht etwa ein grundlegend neues Paradigma offener Systeme in freien Schreibformen begründet hat. Im Gegenteil, denn in gewisser Weise stellt die Beschäftigung mit Diskursen in der Linguistik zunächst vor allem einen Gegensatz dar zu dem, wie sich Linguistik in ihren Traditionen selbst entwirft, doch ohne ihre eigene Verfasstheit dabei grundsätzlich in Frage zu stellen. Dies gilt insbesondere für die Rezeption Foucaults in der germanistischen Sprachwissenschaft, auf die im Weiteren hauptsächlich eingegangen wird. Die internationale linguistische Beschäftigung mit Foucault ist in Teilen durchaus anders gelagert und durch eine Ausfächerung vor allem der *Critical Discourse Analysis* (CDA) gekennzeichnet. Einen hervorragenden Überblick zum entsprechenden Kritikbegriff und zur Kritischen Diskursanalyse mit ihren unterschiedlichen internationalen Spielarten gibt Reisigl (2018).

Die Protagonisten einer an Foucault orientierten Diskurslinguistik in der Germanistik sind nicht zuletzt aufgrund der historischen Verfasstheit von Sprachwissenschaft zunächst also als Protagonisten der Entgegnung tätig, als Akteure, die Grenzen der Sprachwissenschaft in Frage stellen müssen. Diskurslinguistik ist insofern von vornherein mehr als eine Spielart linguistischer Interessen, sie ist auch eine Infragestellung der eigenen Disziplin und durch offen gezeigte Marginalisierung seitens der etablierten Sprachwissenschaft charakterisiert. Diskurslinguistik kann in Teilen als ein selbstadressiertes Projekt der Sprachwissenschaft verstanden werden, dessen Ziel es ist, über die Fehlgänge ihrer Vergangenheit hinwegzukommen. Dieser Selbstbezug ist ein wesentlicher Grund für die erstaunliche Tatsache, dass linguistische Diskursanalysen für andere diskursinteressierte Disziplinen nicht etwa als wichtiger Baustein interdisziplinärer Forschung wahrgenommen werden, sondern Sprachwissenschaft sich einmal mehr vor allem im eigenen Kontext bewegt. Man kann die Perspektive jedoch auch umkehren und Foucaults enorme Bedeutung daran ablesen, dass es selbst der Sprachwissenschaft, die in weiten Teilen keineswegs auf den Poststrukturalismus gewartet hat, nicht gelungen ist, sich seiner fundamentalen Theoriebildung zu entziehen.

Zwei Texte Foucaults bilden die wichtigsten Bezugspunkte sprachwissenschaftlicher Diskursanalyse bzw. Diskurslinguistik oder auch linguistischer Diskursanalyse: *Die Ordnung des Diskurses* (1972) und die *Archäologie des Wissens* (1969). In *Die Ordnung des Diskurses* finden sich zahlreiche Impulse für linguistische Bezugnahmen auf Foucault. Da ist zunächst die Figur der Umkehrung, wonach Sprache nicht als ein verlässliches Verständigungsmittel zu verstehen ist, als die große soziale Verknüpfungsinstanz im Zusammenleben, sondern das Sprechen als eine gefährliche Praxis erscheint. Denn Foucault (ODis, 10) fragt ja gleich zu Beginn seiner Vorlesung danach, was denn »so gefährlich an der Tatsache« sei, »daß die Leute sprechen und daß ihre Diskurse endlos weiterwuchern«. Sprache ist, versteht man sie als Sprechen

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_77

und Diskurs, bedrohlich und unkontrollierbar; grammatische Regeln können das nicht einhegen. Für Foucault (ebd., 11) besteht diese Gefahr des Diskurses darin, dass er etwas »unberechenbar Ereignishaftes« hat und eine »schwere und bedrohliche Materialität« besitzt. Aus dieser Hypothese leitet Foucault (ebd., 10–11) die Überlegung ab, dass »in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird«. Bereits diese noch recht allgemeinen Setzungen provozieren für die Sprachwissenschaft zahlreiche Fragen. Insbesondere kann gefragt werden, unter welchen Umständen Sprache *unberechenbar ereignishaft* ist und wie sie *materialisiert* wird. Dies sind linguistische und empirische Fragen, denn es geht dabei auch um die Formalisierung von Bedeutung in konkreten Wörtern, Phrasen, Sätze, Texten usw. Jedoch ist es Foucault selbst, der einer Privilegierung der Sprache eine Absage erteilt und damit das linguistische Interesse nicht nur weckt, sondern das linguistische Selbstbewusstsein auch antastet. Seine Formel vom Diskurs als »Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht« (ebd., 11) ist verbunden mit der Zurückweisung eines Verständnisses vom Diskurs als Instanz der bloßen Übersetzung von Gegenständen und Sachverhalten, von Wissen und Welt in Sprache. Diskurse sind also einerseits an Sprache gebunden, doch sie weisen über diese zugleich deutlich hinaus. Und genau darin liegt die Herausforderung für Sprachwissenschaftler*innen bei der Beschäftigung mit Foucault, mit einer Metatheorie der Sprache konfrontiert zu sein, die die Grenzen der Sprache zugleich – und dies nicht deutlich und distinkt, sondern vage und offen – überschreitet.

Hinzu kommt, dass mit Bezug auf die »Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen« (ODis, 13) der Diskurs seit dem 5. Jh. v. Chr. als etwas erscheint, was Wahrheit als ein System von Aussagen geltend macht: »[...] eines Tages hatte sich die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben« (ebd., 14). Der Diskurs ist demnach das, was sich durch sich selbst sagt und damit Wahrheit hervorbringt. In linguistisch eingeübter Praxis nach einer Definition von Diskurs zu fragen, so wie man fragen kann, was ein Laut ist oder ein Wort, führt hier in die Irre, denn der Diskurs manifestiert sich eben durch sich selbst und seinen Wahrheitsanspruch in Aussagen. Gegenstand des konkreten linguistischen Interesses können daher nur Aussagen sein; der Diskurs ist dabei unmittelbar nicht sichtbar, er kann nur vermittelt erfasst werden. Daraus folgt eine komplexe linguistische Aufgabe. Eine an Foucault orientierte Linguistik müsste, folgte sie diesen Überlegungen, interessiert sein an unberechenbar ereignishafter Sprachmaterialisierung als eine vermittelte Analyse des Diskurses, verstanden als ein System von wahrheitsdeklarierenden Aussagen, die mit Foucault überdies eng an »Prozeduren der *Ausschließung*« (ebd., 11) gebunden sind. Gefragt ist insofern nach einer Linguistik des konkret Gesagten und Nicht-Gesagten, nach einer nicht nur an sprachlichen Produkten interessierten Sprachwissenschaft, die sprachliches Handeln in den Blick nimmt. Dabei kommen auch noch die weiteren Diskursordnungen in den Blick, die Foucault als »Interne Prozeduren« (ebd., 17) mit den Prinzipien des Kommentars (ebd., 18–20), des Autors bzw. der Autor-Funktion (ebd., 20–22) und der Disziplin (ebd., 22–25) bezeichnet. Schließlich können in einer an Foucault orientierten Linguistik Aussagen nicht als Produkte freier Individuen verstanden werden, sondern als Effekt einer »Verknappung [...] der sprechenden Subjekte« (ebd., 26) mit Ritual (ebd., 27), Diskursgesellschaften (ebd., 27–28) und Doktrin (ebd., 28–29) als Realisationen. Foucault hat in *Die Ordnung des Diskurses* schließlich mit den Prinzipien der Umkehrung, der Diskontinuität, der Spezifizität und der Äußerlichkeit (ebd., 34–35) eine recht konkrete Vorstellung davon entwickelt, wie Diskursanalyse zu organisieren ist. Für die Analyse nennt er zudem sogenannte regulative Prinzipien, »die Begriffe des Ereignisses, der Serie, der Regelhaftigkeit, der Möglichkeitsbedingung« (ebd., 35).

Linguistik kann nicht zuletzt viel über sich selbst lernen und über ihre Ausgrenzungsmechanismen, wenn sie sich mit *Die Ordnung des Diskurses* befasst. Ein selbstrelativierender Duktus muss der Sprachwissenschaft allerdings fremd bleiben, will sie in ihrem Diskurs beständig sein. Insofern ist Diskurslinguistik stets eine Zumutung. Sie rüttelt an den unausgesprochenen Grundfesten eines Selbstverständnisses, das sich diskursiv in einer zweihundertjährigen Ordnung und Disziplinierung gefestigt hat. Es ist zu vermuten, dass die Zurückhaltung weiter Teile der Sprachwissenschaft gegenüber jeglicher Foucault-Rezeption von einer Angst herrührt, die eigene Gewissheit einer konstruierten Ordnung hinterfragen zu müssen. Dies ist insofern paradox, als Diskurse immer auch an Aussagen gebunden sind und man durchaus sagen könnte, dass die Sprachwissenschaft die Aussagenwissenschaft schlechthin ist. Insoweit versteckt sich eine Disziplin hier auch vor ihren eigenen Gegenständen. In weiten Teilen der Sprachwissenschaft kann besichtigt

werden, was Foucault »zweifache Unterwerfung« nennt und mit dem folgenden Chiasmus umreißt: »[...] die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen« (ebd., 29). Um die Disziplin zu bleiben, die sie geworden ist, muss Sprachwissenschaft über Foucault hinweggehen; indem sie ihn jedoch übergeht, lässt sie einen ihrer wichtigsten Gegenstände unbeachtet, den Diskurs.

Ist *Die Ordnung des Diskurses* so etwas wie ein ›Manual‹ der Diskurslinguistik, dann ist die *Archäologie des Wissens* so etwas wie ihr ›Gründungstext‹, auch wenn Foucault selbst nicht an ein linguistisches Projekt im engeren Sinne gedacht hat. In der *Archäologie des Wissens* wird elaboriert, was der Diskurs und die diskursiven Regelmäßigkeiten sind, was der Aussagenbegriff meint, wie die Integration des Diskurses in den Rahmen des Archivs zu verstehen ist und warum die Archäologie ein Verfahren ist. Die von Foucault hier aufgeworfenen Fragen sind solche, die auch der Linguistik gestellt sind, etwa die Frage, wie es kommt, »daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?« (AW 1981, 42). Diese Frage kehrt das Programm einer generativen Grammatik um, denn es geht hier nicht darum, wie durch endliche Regeln potentiell unendlich viele Sätze produziert werden können, sondern wie aus der Zahl der potentiell unendlichen Sätze immer nur wenige tatsächlich erscheinen. Die *Archäologie des Wissens* ermöglicht daher eine selbstkritische Evaluation nicht zuletzt linguistischer Praxis. Letzthin geht es dabei auch um die grundlegende Infragestellung einer wirkungsvollen Vorstellung von Sprache als Zeichensystem, das die Welt einfängt. Dem steht Foucaults Annahme diametral gegenüber, wonach Diskurse als Praktiken zu verstehen sind, »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen« (ebd., 74). Verbunden damit ist der Entwurf von Diskursanalyse als Aussagenanalyse (ebd., 170–171). Dass Diskursanalyse ein empirisches Projekt ist, wird insbesondere auch mit Foucaults Positivitätskonzept deutlich: »Eine diskursive Formation zu analysieren, heißt also, eine Menge von sprachlichen Performanzen auf der Ebene der Aussagen und der Form der Positivität, von der sie charakterisiert werden, zu behandeln« (ebd., 182); es geht um die »wirklich gesagten Dinge« (ebd., 184). Und gerade damit ist Foucaults Diskursanalyse anschließbar an linguistische Interessen am Gesagten, auch wenn Komplexitäten der Foucault'schen Theorie dabei unberücksichtigt bleiben müssen und neue, linguistische Komplexitäten erwachsen.

Die *Archäologie des Wissens* und *Die Ordnung des Diskurses* können also als zentrale Bezugstexte linguistischer Diskursanalyse angeführt werden. Neben diesen breit rezipierten und kanonisierten Texten finden sich im Foucault'schen Werk zahlreiche weitere Arbeiten mit linguistischer Relevanz. Dafür seien drei Beispiele gegeben, ohne damit auch nur im Entferntesten zu umreißen, welche Bedeutung auch das weitere Œuvre Foucaults für die Linguistik hat. Die Beispiele beziehen sich auf das, was man das Denken in *Interdependenzen*, das Denken der *Umkehrung* und das Denken der *Erfahrung* nennen kann.

Im Denken der *Interdependenz* geht es um Fragen der Verwobenheit von Sprache mit anderen Mechanismen der Selbstverständigung des Menschen. Foucault (DE IV, 968) nennt in einer späten Arbeit vier interdependente Techniken des menschlichen Selbstverstehens: »Technologien der Produktion, [...] Technologien von Zeichensystemen, [...] Technologien der Macht, [...] Technologien des Selbst (vgl. auch Foucault 1980/1985, 35). Eine auf Foucault bezogene Analyse von Zeichensystemen, und was ist die Linguistik anderes als eine Wissenschaft auch der Zeichensysteme, kommt nicht umhin, diese anderen Technologietypen zu berücksichtigen. Dies bedeutet keineswegs, primär Technologie der Macht in die Analyse zu integrieren. Ein Beispiel für die Verknüpfung dieser Technologien ist die Kunst des Zuhörens, wie Foucault (1988/1993, 42) sie für die Stoa beschreibt, und bei der sich Technologien von Zeichensystemen und Technologien des Selbst überlagern. Für die Sprachwissenschaft öffnet sich mit dieser Typologie von Technologien und der mit ihr ermöglichten Bezüge von Sprache als Zeichensystem auf andere Praktiken des menschlichen Selbstverstehens ein weites Feld an Fragestellungen, dessen Relevanz nicht zuletzt für digitale Kommunikation heute schnell offensichtlich werden kann.

Im Denken der *Umkehrung* begegnen wir Foucaults Rhetorik der Subversion, die vermeintlich gegebene Sachverhalte grundlegend hinterfragt. So befasst sich Foucault etwa mit dem Negationszweck von performativen Akten, bei denen gerade nicht durch Vollzug eine Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht bzw. konstituiert wird, sondern im Gegenteil, der Vollzug die Wirklichkeit eliminiert. Mit Bezug auf die Psychiatrie des 19. Jh.s bezieht sich Foucault (1980/1985, 33) hier auf die Annahme, dass Wahnsinn verschwinde, wenn der Patient die Wahrheit ausspreche und sage, dass er wahnsinnig sei: »Wir haben da das Gegenteil des performativen Sprechakts: die Behauptung zerstört im sprechenden Subjekt die Wirklichkeit, die eben diese

Behauptung wahrgemacht hat.« Die sprechakttheoretische Relevanz des Beispiels und die Kraft der Umkehr des üblicherweise Gedachten ist hier für die Sprachwissenschaft eine weitere Herausforderung.

Mit Foucaults Denken der *Erfahrung* wird die Sprachwissenschaft schließlich daran erinnert, dass Abstraktionen von Sprache reduktionistische Fallen aufstellen. Foucault verweist verschiedentlich auf die Bedeutung, die die Kategorie der Erfahrung für sein Werk hat. Nicht zuletzt für Wahrheitsansprüche sind Erfahrungen von großer Bedeutung, wie Foucault etwa mit Bezug auf die Erfahrungen beim Bücherschreiben (DE IV, 903) ausführt bzw. grundlegender mit folgender Aussage festhält: »Ich glaube zu sehr an die Wahrheit, um nicht zu unterstellen, dass es verschiedene Wahrheiten und verschiedene Weisen, sie zu sagen gibt.« (Ebd., 907) Dieses Zitat könnte ein Kernsatz auch der Diskurslinguistik sein, wenn sie denn darauf zielt, die Varianz der Aussprache von Wahrheit und Unwahrheit zu untersuchen. Aussagen sind jedoch keine abstrakten sprachlichen Daten, sondern sie sind an Sprecher*innenpositionen gekoppelt, die wiederum nicht nur an Genres und Kontexte gebunden sind, sondern insbesondere an Erfahrungen. »Ich denke niemals völlig das gleiche, weil meine Bücher für mich Erfahrungen sind, Erfahrungen im vollsten Sinne [...]. Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht.« (DE IV, 52) Für die linguistische Rezeption Foucaults bedeutet das – will sie seinem Werk komplex begegnen –, sprachliche Daten in ihrer Bindung an menschliche Erfahrungen zu verstehen und damit reduktionistische Systemuntersuchungen zu vermeiden. Methodologisch gesprochen muss Diskurslinguistik eine Empirie des Sprechens umfassen, die ein Verständnis für Sprecher*innenpositionen ermöglicht. Dabei kann es nicht nur um Fragen der Identität zwischen Sprache und Sprecher gehen, sondern insbesondere auch um Fragen von Dissonanz und Grenzerfahrungen, »die darauf zielen, mich von mir selbst loszureißen, mich daran zu hindern, derselbe zu sein« (Foucault 1980/1996, 27). Foucault hält dabei fest, dass Erfahrungen zwar individuell, aber sozial folgenreich sind (ebd., 33). In der Vermittlung von individueller Erfahrung und sozialer Folge kommt dem *fait social* schlechthin, der Sprache, zentrale Bedeutung zu. Dass es dabei um Fragen von Subjektivierung und der Versuche geht, den Einzelnen festzulegen, und zugleich um Auflehnung dagegen in erfahrungsreichen Praktiken, zeigt bereits die *Archäologie des Wissens* (AW, 30).

Festzuhalten bleibt, dass die Sprachwissenschaft durch Texte von Foucault herausgefordert ist. Diese Herausforderungen wurden in der Linguistik jedoch vielfach angenommen. Als disziplinengeschichtlich folgenreicher Schritt kann bis heute vor allem die Ausarbeitung einer Diskurssemantik und linguistischen Epistemologie gelten.

Diskurssemantik und linguistische Epistemologie

Dreh- und Angelpunkt einer Vielzahl linguistischer Diskursanalysen sind Fragen nach den Bedeutungen von Aussagen. Diskurslinguistische Arbeiten sind insofern vor allem Angelegenheiten einer Diskurssemantik. Die Annahme der Geschichtlichkeit diskursiver Bedeutung ist dabei zentral, so dass Diskurslinguistik immer (auch) ein Projekt im Rahmen einer mehr oder weniger deutlich erkennbaren historischen Semantik ist. Es verwundert daher nicht, dass schon Siegfried Jäger (2008) in seinem Beitrag zur ersten Auflage des vorliegenden Handbuchs der historischen Semantik (und Begriffsgeschichte) einen eigenen, und zwar den ersten Abschnitt seines Artikels gewidmet hat. Die mit Dietrich Busses *Historischer Semantik* von 1987 begonnene Rezeption Foucaults in der germanistischen Linguistik kann aber noch heute als initiales Ereignis für die Entwicklung linguistischer Diskursanalyse im deutschen Sprachraum gelten. Und es ist Busse, der die historische Semantik im Sinne einer Diskurssemantik über die Jahre konsequent fundiert und die Diskurslinguistik damit entscheidend weiterentwickelt hat. Mit Busses *Historischer Semantik* liegt eine umfangreiche Analyse und Neubestimmung einer an historischer Bedeutungskonstitution interessierten Geisteswissenschaft vor, die deutlich über die Linguistik hinausgeht, diese aber gleichwohl entscheidend bereichert. Historische Semantik wird dabei in letzter Konsequenz als Diskursgeschichte verstanden. Damit verbunden ist eine kritische Evaluation von begriffsgeschichtlichen Ansätzen und herkömmlichen Formen der historischen Semantik. Mit dem 9. Kapitel seines Buches, das die Überschrift »Die Rolle der Diskurse« trägt, werden wesentliche Konzepte diskurslinguistischer Arbeit vorgelegt, die im 10. Kapitel, »Möglichkeiten einer Diskurssemantik«, vertieft ausgearbeitet sind. Die kritische Auseinandersetzung mit herkömmlicher Begriffsgeschichte ist hier Anlass für das Interesse an epistemischen Kontexten sprachlicher Aussagen, »d. h. eines Wissens, das erst die Äußerung lautlicher oder schriftlicher Zeichen sinnvoll macht« (Busse 1987, 11). Betont werden damit »Faktoren des

epistemischen (Wissens-)Kontextes« (ebd.). Busse verbindet dieses Konzept mit einer fundamentalen Kritik an einem reduktionistischen Sprachbegriff bzw. daran, was er »die sprachwissenschaftlichen Defizite vorliegender Konzeptionen der historischen Semantik« (ebd.) nennt. Entscheidend ist dabei die Lösung semantischer Fragestellungen von fixen Bedeutungsvorstellungen im Sinne eines »traditionellen ›essentialistischen‹ Bedeutungskonzept[s]« (ebd., 12); Bedeutung wird vielmehr als Resultat von kommunikativem Handeln verstanden. Die *Historische Semantik* erhebt damit den Anspruch, »Beitrag zu einer Bewußtseinsgeschichte historischer Epochen zu sein« (ebd.). Dabei gehört die Analyse von Diskursen zum »Bereich der die Einzelhandlung übergreifenden gesellschaftlichen kommunikativen und außersprachlichen Praktiken« (ebd., 14); die Nähe zu Sigurd Wichters (1999, 274) später formuliertem Konzept vom Diskurs als Gesellschaftsgespräch ist dabei offensichtlich.

Über zwanzig Jahre später legt Busse eine Einführung in die Semantik vor, die unter anderem auch seine diskursanalytische Konzeption konzise darstellt. Dabei werden nicht zuletzt die Konsequenzen für »Wissenschaft und wissenschaftliche Erkenntnis« (Busse 2009, 15) auf den Punkt gebracht, wenn er diese »als Prozess nicht der Feststellung scheinbar vorherbestimmter und feststehender Wahrheit bzw. Wirklichkeit, sondern der Konstitution diskursiv bestimmter, von kulturellen, soziologischen und epistemologischen Voraussetzungen abhängiger Begriffe und Modelle« (ebd.) versteht. Dies kann beim Lesen den Blick auf die linguistische Diskursanalyse selbst lenken und auf die Frage, unter welchen Bedingungen sich diese wann und mit welchen strategischen Zwecken innerhalb der Sprachwissenschaft zunehmend durchsetzen konnte: »Wissenschaftliche Wahrheit ist also stets diskursiv vorgeprägt, nur innerhalb eines bestimmten Diskurses (von mehreren miteinander konkurrierenden), innerhalb eines gegebenen Paradigmas existent« (ebd., 16). Mit Bezug auf Foucault gebraucht Busse (ebd., 127) dabei auch die Formel vom »›*Diskurs*‹ als treibende Kraft des gesellschaftlichen Wissens (der Episteme)«. Man kann dem Autor keine linguistische Abschließung nach Innen vorhalten, im Gegenteil, seine Diskurskonzeption ist zwar linguistisch und vor allem semantiktheoretisch fundiert, aber eben offen für den interdisziplinären Dialog. Darin liegt bis heute ein Wert dieser Beiträge. Für sprachwissenschaftliche Theoriebildung im engeren Sinne ist der Diskurs auch deshalb so relevant und stellt eine entscheidende konzeptionelle und empirische Weiterung dar, weil er mit Foucault »zwischen Denken und Sprechen angesiedelt ist und weder zu der einen, noch zu der anderen Seite hin aufgelöst werden kann, also niemals auf entweder eine Bewegung des Denkens [...] noch auf Aspekte der Sprache« (ebd.) zu reduzieren ist. Es geht mithin auch hier um eine Erweiterung der Diskurssemantik im engeren Sinne zu einer sogenannten linguistischen Epistemologie im Sinne der Analyse von »Bedingungen des Verstehens« (ebd., 131). Busse verweist hier insbesondere auf Arbeiten des US-amerikanischen Linguisten Charles J. Fillmore.

Linguistische Diskursanalyse ist so verstanden weniger ein Verfahren der Untersuchung von manifesten Äußerungen als eine »semantische Beschreibung des sprachzeichen-bezogenen verstehensrelevanten Wissens«, also dessen, was auch »›tacit knowledge‹« (›stillschweigendes Wissen‹)« (ebd., 132) genannt wird. Diskurslinguistik im Rahmen einer linguistischen Epistemologie fragt danach, welches Wissen für das Verstehen notwendig und gegeben ist und wie dieses durch Aussagen konstituiert und perpetuiert, aber auch modifiziert und transformiert wird. Es geht um ein Wissen, das so selbstverständlich erscheint oder ist, dass es selbst nicht explizit versprachlicht werden muss, aber gleichwohl für das Verstehen sprachlicher Äußerungen entscheidende Funktion besitzt. Busse (ebd., 133) spricht mit Blick auf diese Dimension des Diskurses zu recht von der »theoretische[n] Sprengkraft einer epistemologischen Perspektive in der linguistischen Semantik«. Es geht also in diskursorientierter Linguistik auch und vor allem darum, einen Weg »aus den wortverhafteten Ansätzen einer reinen Begriffsgeschichte in Richtung einer eher auf ganze Texte, Textnetze und Textstrategien rekurrierenden Diskursgeschichte« (Busse 2008, 115–116) zu finden. Linguistische Epistemologie versteht dabei unter Wissen »nicht nur [...] das explizite, overte, bewusste Wissen, sondern [...] im Sinne des etwa bei Foucault verwendeten Begriffs ›Episteme‹ auch Wissenselemente, die der bewussten Reflexion momentan verborgen sein können, die aber das Denken und Wissen in seinen Grundzügen strukturieren und konstituieren« (ebd., 122). Diskurslinguistik ist damit eine Linguistik, die »verstehensrelevante[s] Wissen« (ebd., 123) in den Blick nimmt. Busse entwickelt dieses Konzept dann bis hin zu seinem umfangreichen Kompendium zur Frame-Semantik (Busse 2012) weiter, nicht zuletzt auch mit Bezug auf diskurslinguistische Fragestellungen. Dabei geht es um »Ziele und Methoden der Diskursanalyse in epistemologischem Interesse«, wie Busse (2003, 23) es auch nennt. Er ist dabei eng an

Foucault orientiert, wenn er »Diskurse [...] als Formationssysteme von Wissenssegmenten« (ebd., 24) versteht, »die, wie Foucault weiter hervorhebt, die Bedingungen der Möglichkeit der Produktion bestimmter Äußerungen steuern« (ebd.).

Insbesondere mit diesen Arbeiten von Busse erweist sich die germanistische Linguistik als eine Disziplin mit vertieftem semantischem Interesse an Diskursen, was ihr allerdings nicht nur Zustimmung eingebracht hat. Auch darauf weist Busse mit rhetorisch scharfer Zurückweisung hin: »Die von mir befürwortete Inanspruchnahme der Diskursanalyse für die Zwecke einer historisch-semantischen Epistemologie sah und sieht sich mancher Kritik ausgesetzt, von der diejenige aus der Sicht der Gralshüter einer vermeintlich wahren, weil ideologiekritischen, Diskursanalyse gewöhnlich am schärfsten ausfällt.« (Ebd., 25)

Angesicht der Komplexität aber auch Klarheit des Programms von Diskursanalyse im Rahmen oder auch zum Ziel einer linguistischen Epistemologie erstaunt es, dass von Busses Texten vor allem und immer wieder der in Ko-Autorschaft mit Wolfgang Teubert (Busse/Teubert 1994) verfasste Aufsatz »Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt?« zitiert wird, auch wenn er im Untertitel die Bezüge zum Programm der historischen Semantik ebenfalls deutlich macht. Dies mag auch an der programmatischen Frage des Titels liegen, die in den 1990er Jahre für weite Teile der Linguistik durchaus provozierend geklungen hat und die als rhetorische Frage formuliert ist. Zudem findet sich im Text eine korpuslinguistisch affine Diskursdefinition, die sich bis in die Gegenwart als nützlich erweist (vgl. ebd., 14). Will man jedoch die sprachtheoretische Bedeutung von Diskursanalyse für weite Teile der deutschsprachigen Linguistik verstehen, bleiben die hier exemplarisch ausgewählten Grundlagentexte von Busse zu Diskurssemantik und linguistischer Epistemologie zentral.

Binnendifferenzierungen der Diskurslinguistik

Seit Dietrich Busses *Historischer Semantik* und auch seinem programmatischen Aufsatz, den er mit Wolfgang Teubert verfasst hat, hat sich linguistische Diskursanalyse stark erweitert und vor allem auch als linguistische Teildisziplin konstituiert. Der Effekt dieser Differenzierung und Konsolidierung ist nicht frei von Paradoxie. Waren die frühen Arbeiten noch eng an der Foucault'schen Theorie orientiert und hat Foucault gleichsam als Autorität das subversive Ansinnen jüngerer Linguist*innen, Sprachwissenschaft verändern zu wollen, legitimiert, so bewegt sich die linguistische Diskursanalyse heute häufig eher entfernt von poststrukturalistischen Fragestellungen. Bedauern muss man das nicht, aber festhalten, denn in der deutschsprachigen Linguistik hat sich inzwischen eine recht eigenständige diskurslinguistische Praxis entwickelt, deren kleinster Nenner darin liegt, dass man zumeist Sammlungen von Texten analysiert. Aus diesem Grund passt auch die eigentlich von diskurslinguistischen Interessen autonom agierende Korpuslinguistik gut zu dieser Form linguistischer Diskursanalyse, bzw. das Programm einer sogenannten Korpuspragmatik, die sich als diskurslinguistisch versteht (vgl. Felder/Müller/Vogel 2012).

Die Folge ist eine implizite und folgenreiche Reformulierung der Rede von den »virtuelle[n] Textkorpora« (Busse/Teubert 1994, 14) zum Diskurs als konkretem Textkorpus, das eine Art Abbildungsverhältnis zum Diskurs besitzt. Dogmatische Foucault-Bindung kann man dieser Anverwandlung nicht unterstellen, eher handelt es sich um einen in Teilen lockeren Bezug auf poststrukturalistische Theorie. Eine solche Lesart der linguistischen Diskursanalyse in Deutschland ist fraglos vereinfachend und blendet viele Einzelarbeiten aus. Eine andere Lesart liegt daher auch nahe, nämlich linguistische Diskursanalyse als ein Programm fortschreitender Partikularisierung und Individualisierung von Forschung zu betrachten. Vor dem Hintergrund einer solchen Annahme eher individueller Rezeptionen Foucaults ist es umso wichtiger, darauf hinzuweisen, dass sich ein Teilfach herausgebildet hat, dass man heute Diskurslinguistik nennt.

Ausdruck dieser Konsolidierung und des programmatischen Erscheinens von Diskurslinguistik in der Sprachwissenschaft sind inzwischen vorliegende Einführungen (Spitzmüller/Warnke 2011; Niehr 2014; Bendel Larcher 2015) sowie ein *Handbuch Diskurs* (Warnke 2018a), das einen umfangreichen Überblick zu den wesentlichen Positionen der insbesondere deutschsprachigen linguistischen Diskursanalyse gibt, darunter auch Neuerungen und Impulse für zukünftige Forschung und Theorieentwicklung. Darin werden zunächst Basiskonzepte dokumentiert. Dazu gehören Wissensrahmen mit ihren engen Bezügen zur Wissenssoziologie, das Verhältnis von Text und Diskurslinguistik, grammatische Zugriffe auf den Diskurs sowie der Bezug auf Zeitgeschichte und Fragen von Intersektionalität. Ausgehend von diesem Fundament werden außerdem methodische Anker von Diskurs-

linguistik ausführlich behandelt. Ergänzt werden diese Beiträge durch Darstellungen zu Dynamik und Varianz in der Diskurslinguistik und zu sogenannten Diskurskodierungen. Eine Vielfalt methodischer Ansätze und inhaltlicher Interessen liegt damit vor, wobei häufig verschiedene analytische Ebenen miteinander verknüpft werden. Diskurslinguistik nutzt insofern auch Verfahren der Triangulierung, so spricht neben anderen auch Spieß (2008) bereits von einer Mehrebenanalyse.

Die germanistische Rezeption Foucaults folgt dabei in weiten Teilen und bis heute zunächst der Logik einer Erweiterung linguistischer Gegenstandsbereiche vom Satz zum Text – Heinemann/Viehweger (1991, 24) sprechen vom sogenannten »Erweiterungspostulat« – und dann auch über den Einzeltext hinaus zum Diskurs. Daraus ergibt sich eine Lesart von Diskurs als transtextuelle Ebene des Sprachsystems (vgl. Spitzmüller/Warnke 2011). Wichter (1999, 265) spricht auch vom Diskurs als einer »texttranszendenten Einheit«. Es ergibt sich daraus eine Spannung zwischen linguistischer Epistemologie als einem innovativen Konzept semantischer Theoriebildung und der eher praktisch orientierten Integration des Diskurses in etablierte Vorstellungen vom sprachlichen Konstituentensystem, das von kleineren zu größeren Einheiten strukturiert ist. In dieser Spannung bewegt sich Diskurslinguistik bis heute.

Zu den konsolidierten Methoden der Diskurslinguistik gehören inzwischen die Toposanalyse, die eng mit Arbeiten von Martin Wengeler (u. a. 2003) verbunden ist, sowie die insbesondere in der Diskurslinguistik von Alexander Ziem (u. a. 2008) vertretene Frameanalyse mit entsprechenden Bezügen auf Dietrich Busse. Argumentative Strukturen und kognitive Bedeutungskonstitution sind inzwischen zentrale Gegenstandsbereiche diskurslinguistischer Analysen. Selbstverständlich gibt es daneben zahlreiche weitere Vorschläge zur Umsetzung von linguistischer Diskursanalyse. Die Vielfalt an Ansätzen und vor allem auch thematischen Interessen (vgl. auch Warnke 2018b) dokumentieren unter anderem die Buchreihen *Sprache und Wissen* sowie *Diskursmuster – Discourse Patterns*. Hinzu kommt die *Zeitschrift für Diskursforschung*, die zwar einen sozialwissenschaftlichen Hintergrund hat, aber auch diskurslinguistische Beiträge publiziert.

Für die Verankerung von Diskurslinguistik im deutschsprachigen Raum sind neben Publikationen insbesondere auch zwei Netzwerke verantwortlich. Einerseits das von Ekkehard Felder 2005 begründete und betreute Netzwerk *Sprache und Wissen* an der Universität Heidelberg, das in Jahrestagungen seitdem viele auch diskurslinguistische relevante Diskussionen ermöglicht hat. Eine Engführung auf interdisziplinäre Diskursanalyse aus primär linguistischer Perspektive wird in dem von Heidrun Kämper begründeten und betreuten Tagungsnetzwerk *Diskurs – interdisziplinär* geleistet, das seit 2011 thematische Jahrestagungen durchführt. Die Jahrestagung 2019, die als Klausurtagung organisiert wurde, trägt dabei den bezeichnenden Titel *Diskurs – wohin?* Dies ist Ausdruck einer fortgeschrittenen Diversifizierung von Ansätzen, deren Bündelung wünschenswert ist. In der Verbindung der Netzwerke und Publikationen, darunter gewichtige Qualifikationsschriften, hat sich etwas etabliert, was man mit Ludwik Fleck ([1935] 1980) als ein *Denkkollektiv* bezeichnen kann.

Der Status quo der Diskurslinguistik in Deutschland stellt sich als ein vielfach vernetztes Paradigma mit unterschiedlichsten Akteur*innen dar. Ausdruck dieser Teildisziplin sind vielfache Erweiterungen in die Linguistik und damit verbundene Integrationen aus der Linguistik in die Diskurslinguistik hinein. Beispielhaft sei das wachsende Interesse an der sogenannten Konstruktionsgrammatik und Diskursgrammatik (vgl. Müller 2018; Ziem 2018) genannt, womit einer der zentralen Bereiche linguistischer Theorie und Forschung, die Grammatik, als diskurslinguistisch relevant gesetzt wird. Andere Bereiche sind die Mediendiskursanalyse (Dreesen/Spieß/Kumięga 2012) oder Fragen digitaler Gewalt (Marx 2017). Man kann von einer Normalisierung sprechen. Rechtfertigungszwänge, wie sie noch zu Beginn dieses Jahrhunderts gegenwärtig waren, sind im ungünstigsten Fall einem freundlichen Desinteresse gewichen. Doch das Interesse ist insgesamt groß, gerade auch in der akademischen Lehre. Kennzeichen dieser Normalität (vgl. Link 2009) von Diskurslinguistik ist nicht zuletzt ihre transversale Relevanz. So finden sich inzwischen in den unterschiedlichsten Teilbereichen der Sprachwissenschaft wie Phraseologie (Stumpf/Kreuz 2016) oder Onomastik (Stolz/Warnke 2018) ebenfalls diskurslinguistische Ansätze.

Infragestellung als Aufgabe

Angesichts des breiten Forschungsprogramms einer insbesondere aus Foucault'schen Arbeiten resultierenden Diskurslinguistik scheint es fast eine rhetorische Übung zu sein, abschließend nach offenen Enden zu

fragen und zukünftige Aufgaben der Forschung zu benennen. Bei Jäger (2008) gilt es noch als Ziel für weite Teile einer sprachwissenschaftlichen Diskursanalyse, Macht- und Herrschaftsanalysen stärker in die Linguistik zu integrieren. Ob dies das vorrangige Interesse sein muss, kann sicherlich und weiterhin kontrovers diskutiert werden. Zuzustimmen ist Jäger in jedem Fall noch heute, wenn es darum geht, Diskurslinguistik nicht als ein abgeschlossenes Projekt zu betrachten. Allerdings haben die Ausdifferenzierung seit den 2000er Jahren und die mit ihr gezogenen Pfade eine solche Ausweitung des Forschungsinteresses paradoxerweise nicht etwa leichter gemacht. Die etablierte Teildisziplin der Diskurslinguistik ist stark mit ihrer Binnensicherung und Binnendiversifizierung befasst und weniger als offene Bewegung des Nachdenkens über Sprache im Diskurs gekennzeichnet. Dies ist der Preis ihrer akademischen Konsolidierung mit der Kennzeichnung klarer Pfade der Forschung, nicht zuletzt in korpuslinguistische Richtungen.

Offensichtlich ist dabei auch, dass die linguistische Rezeption von Foucault es in vielen Bereichen nicht vermocht hat, den entgrenzenden Anspruch des Poststrukturalismus auch auf den linguistischen Gegenstand und nicht zuletzt auf seine sprachliche Erfassung, Beschreibung sowie Kritik selbst zu beziehen. Hier wäre noch viel zu erreichen, wenn sich Diskurslinguistik aus der Klammer eines traditionellen Wissenschaftsbegriffs von Objektivität, Regel, Gesetz, Validität usw. befreite, nicht zuletzt aus dem, was in der Linguistik oft und gern ›System‹ genannt wird. Dies bedeutet vor allem aber auch eine Lösung von dominant euroamerikanischen Theoriebezügen, nicht zuletzt auch von einer ausschließenden Konzentration auf Foucault selbst. So wäre es für eine Linguistik des Diskurses sicher nützlich, sich vertieft mit der Infragestellung eines eigenen, in die Jahre gekommenen Selbstverständnisses zu befassen (vgl. Warnke 2019), und dies jenseits des eingeübten Systemdenkens zu versuchen. Ein wichtiger Bezugspunkt könnte dabei Édouard Glissants *Poétique du Divers* sein, in der die Kritik an eben dem Systemdenken auf den Punkt gebracht ist: »Dieses Systemdenken, das ich auch als ›kontinentales Denken‹ bezeichne, hat jedoch insoweit versagt, als es das Nicht-System der Kulturen der Welt nicht berücksichtigt hat« (Glissant 2013, 34). Glissants Projekt einer Poetik der Vielheit ist nur eine der zahlreichen Herausforderungen einer in sich zentrierten nördlichen Form auch der linguistischen Selbstverständigung. Anstatt zu fragen, welche Foucault-Rezeption in der Linguistik kanonischer und am Werk Foucaults orientiert angemessener ist, und damit Dogmatik zu betreiben, sollte Diskursanalyse immer auch über Diskursanalyse hinausweisen. Für die Linguistik heißt das insbesondere eine Öffnung für drei Räume des Nachdenkens: Diversifizierung, Dezentrierung und Ereignis.

Diversifizierung von Diskurslinguistik bedeutet mit Bezug auf Glissant, das systembezogene Denken der Linguistik zu weiten und damit zu transformieren und in einem »Denken der Spur« (ebd., 13; 51–54) aufgehen zu lassen bzw. in dem, was Glissant archipelisches Denken (34) nennt, und das dem Systemdenken bzw. den Denksystemen gegenübergestellt ist (ebd., 13). Das übergeordnete Konzept ist hier die »Kreolisierung« (ebd., 11–22) bzw. »Vielsprachigkeit« (ebd., 31) nicht zuletzt im Gegenwartsprojekt einer Infragestellung von gewaltvollen Identitätskonzepten (vgl. ebd., 39–49) und einer Ästhetik der Beziehung (ebd., 55–69). Dies ist bei weitem nicht nur eine Herausforderung an Kultur- und Literaturwissenschaft oder im Rahmen einer in die Jahre gekommenen Multikulturalitätsdebatte, sondern ein politischer Gegenstand per se und damit auch für die Linguistik von größter Bedeutung. Dass über das Konzept der Kreolisierung und über Glissants Sprachkonzept (ebd., 26–35) der Bezug zur Linguistik besonders eng ist, sei dabei betont. Diskurslinguistik sieht sich vor diesem Hintergrund vor der Aufgabe, sich nicht in Fallen des Systemdenkens zu verfangen, sondern Diversifizierung stets zu ermöglichen und zu gewinnen.

Dezentrierung von Diskurslinguistik bedeutet, sie aus den Dominanzen einer euroamerikanischen Theoriebildung zu lösen und dabei vermehrt das in den Blick zu nehmen, was Raewyn Connell (2007) für die Sozialwissenschaften *Southern Theory* nennt. Es geht dabei um neue Wege der Sozialwissenschaften, die eine dominante Perspektivierung ihres Gegenstandes aus der globalen Metropole, die Idee von Gründungsvätern und einer *general theory* grundlegend hinterfragen (vgl. Connell 2007, vii–viii). Ziel dieser Infragestellung ist bei Connell eine Weitung des Interesses durch Integration dessen, was sie *Southern Theory* nennt. Bei Connell werden dazu vier Situationen betrachtet: das postkoloniale Afrika, die Modernisierung des Iran, Lateinamerika seit dem Zweiten Weltkrieg und Indien seit dem Ausnahmezustand in den 1970er Jahren (vgl. ebd., viii). Die deutschsprachige Diskurslinguistik ist von einer solchen Öffnung ihres Blickes weit entfernt und steht deshalb vor der immensen Aufgabe einer Dekolonisierung ihrer eigenen epistemischen Ordnung. Poststrukturalistische Theorie im-

pliziert Kolonialität sogar. Es geht in der Diskurslinguistik um die hegemoniale Ordnung derer, die sprechen und damit lenken, wer im Feld gehört und gelesen wird. Dies ist eine globale und aktuell drängende Herausforderung für Wissenschaft überhaupt, für Diskursanalyse aber besonders, verschreibt sie sich der theoretischen Bearbeitung genau dessen, was sie selbst prägt. Linguistik ist ein Teil der so befragten Disziplinen. Ein Stichwort ist dabei auch das, was Dipesh Chakrabarty (2000) *Provincializing Europe* nennt.

Schließlich geht es darum, aus Bezügen, wie sie u. a. Glissant und Connell ermöglichen, Formen der Wissensproduktion abzuleiten, die einen technischen Reduktionismus von Sprache im Kontext der Digital Humanities und der Korpuslinguistik in Frage stellen und dem Ereignischarakter des Diskurses, von dem Foucault (ODis, 11) bereits spricht, mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Der Ereignischarakter kann sich dabei sowohl auf die Qualität der Daten beziehen als auch und besonders auf die Methoden ihrer Beschreibung. Jacques Derrida (2001/2003, 7) weist darauf hin, »dass ein Ereignis Überraschung, Unvorhersehbarkeit und Exponiertheit bedeutet«. Das heißt, dass schriftliche Wissensproduktion, disziplinierte Verfahren der Publikation von Wissen und des mündlichen Austauschs in globalisierten Konferenzformaten gerade in der Diskursanalyse infrage gestellt werden sollten, um auch im wissenschaftlichen Diskurs über den Diskurs das Ereignis zu ermöglichen. Hier geht es also auch um die Frage neuer Formate der Wissensproduktion, die vermehrt diskutiert werden und für die es diverse Beispiele gibt (für die Linguistik und angrenzende Disziplinen vgl. etwa *The Mouth*).

Diversifizierung, Dezentrierung und Ereignis als drei Räume des Nachdenkens über eine zukünftige Linguistik des Diskurses führt schließlich zu einer produktiven Infragestellung des Erreichten. Und sie führt zurück zu einem wichtigen Gegenstand der Archäologie des Wissens, zum Widerspruch (AW, 213–223; vgl. Warnke/Acke 2018). Diskursanalyse ist nämlich eine wissenschaftliche Praxis, die ihre eigene Infragestellung immer mitdenken muss. Das ist nicht nur herausfordernd und bleibt es für die Linguistik allemal, sondern das ist auch eine zutiefst widersprüchliche Praxis.

Literatur

Bendel Larcher, Sylvia: *Linguistische Diskursanalyse. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen 2015.

Busse, Dietrich: *Historische Semantik. Analyse eines Programms*. Stuttgart 1987.

Busse, Dietrich: Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte? Zu theoretischen Grundlagen und Methodenfragen einer historisch-semantischen Epistemologie. In: Carsten Dutt (Hg.): *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*. Heidelberg 2003, 17–38.

Busse, Dietrich: Begriffsgeschichte – Diskursgeschichte – Linguistische Epistemologie. Bemerkungen zu den theoretischen und methodischen Grundlagen einer Historischen Semantik in philosophischem Interesse anlässlich einer Philosophie der ›Person‹. In: Alexander Haardt/Nikolaj Plotnikov (Hg.): *Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der ›Person‹ aus deutscher und russischer Perspektive*. München 2008, 115–142.

Busse, Dietrich: *Semantik*. Paderborn 2009.

Busse, Dietrich: *Frame-Semantik. Ein Kompendium*. Berlin/Boston 2012.

Busse, Dietrich/Teubert, Wolfgang: Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik. In: Dietrich Busse/Fritz Hermanns/Wolfgang Teubert (Hg.): *Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik*. Opladen 1994, 10–28.

Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford 2000.

Connell, Raewyn: *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Sciences*. Cambridge/Malden MA 2007.

Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin 2003 [frz. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: Alexis Nouss (Hg.): *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris 2001, 79–112].

Dreesen, Philipp/Spieß, Constanze/Kumięga, Łukasz (Hg.): *Mediendiskursanalyse. Diskurse – Dispositive – Medien – Macht*. Wiesbaden 2012.

Felder, Ekkehard/Müller, Marcus/Vogel, Friedemann (Hg.): *Korpuspragmatik. Thematische Korpora als Basis diskurslinguistischer Analysen*. Berlin/Boston 2012.

Foucault, Michel: Sexualität und Einsamkeit. Michel Foucault und Richard Sennett. In: *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin 1985, 25–53 [engl. Orig. Sexuality and Solitude. In: *London Review of Books* 3/9 (1980), 21, 3–7].

Foucault, Michel*: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. Frankfurt a. M. 1996 [ital. Conversazione con Michel Foucault. In: *Il contributo* 4/1 (1980), 23–84].

Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* [1935]. Frankfurt a. M. 1980.

Glissant, Édouard: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg ^{2}2013 [frz. *Introduction à une Poétique du Divers*, 1996].

Heinemann, Wolfgang/Viehweger, Dieter: *Textlinguistik. Eine Einführung*. Tübingen 1991.

Jäger, Siegfried: Sprachwissenschaft. In: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.): *Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, 341–346.

Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Göttingen ^{4}2009.

Marx, Konstanze: *Diskursphänomen Cybermobbing. Ein internetlinguistischer Zugang zu [digitaler] Gewalt*. Berlin/Boston 2017.
The Mouth. Critical Studies on Language, Culture and Society. Hg. von Anne Storch, Nico Nassenstein, Andrea Hollington, Angelika Mietzner und Janine Traber.
Müller, Marcus: Diskursgrammatik. In: Warnke 2018a, 75–103.
Niehr, Thomas: *Einführung in die linguistische Diskursanalyse*. Darmstadt 2014.
Reisigl, Martin: Diskurslinguistik und Kritik. In: Warnke 2018a, 173–207.
Rusterholz, Peter: Poststrukturalistische Semiotik. In: Roland Posner/Klaus Robering/Thomas A. Sebeok (Hg.): *Semiotik: Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*. Berlin/New York 1998, 2329–2339.
Spieß, Constanze: Linguistische Diskursanalyse als Mehrebenenanalyse. Ein Vorschlag zur mehrdimensionalen Beschreibung von Diskursen aus forschungspraktischer Perspektive. In: Ingo H. Warnke/Jürgen Spitzmüller (Hg.): *Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin/New York 2008, 237–259.
Spitzmüller, Jürgen/Warnke, Ingo H.: *Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse*. Berlin/Boston 2011.
Stolz, Thomas/Warnke, Ingo H.: System- und diskurslinguistische Einblicke in die vergleichende Kolonialtoponomastik. Eine gemeinsame Einführung. In: Dies. (Hg.): *Vergleichende Kolonialtoponomastik. Strukturen und Funktionen kolonialer Ortsbenennung*. Berlin/Boston 2018, 1–75.
Stumpf, Sören/Kreuz, Christian D.: Phraseologie und Diskurslinguistik – Schnittstellen, Fallbeispiele und Forschungsperspektiven. In: *Zeitschrift für angewandte Linguistik* 65/1 (2016), 1–36.
Trabant, Jürgen: *Traditionen Humboldts*. Frankfurt a. M. 1990.
Warnke, Ingo H. (Hg.): *Handbuch Diskurs*. Berlin/Boston 2018. (2018a)
Warnke, Ingo H.: Diskurslinguistik – Verdichtete Programmatik vor weitem Horizont. In: Warnke 2018a, IX–XXXIV. (2018b)
Warnke, Ingo H.: Three Steps in Chromatic Abysses – On the Necessity of Studying Colonialism in Late Linguistics. In: *Journal of Postcolonial Linguistics* 1 (2019), 41–59.
Warnke, Ingo H./Acke, Hanna: Ist Widerspruch ein sprachwissenschaftliches Objekt? In: Martin Wengeler/Alexander Ziem (Hg.): *Diskurs, Wissen, Sprache. Linguistische Annäherungen an kulturwissenschaftliche Fragen*. Berlin/Boston 2018, 319–344.
Wengeler, Martin: *Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985)*. Tübingen 2003.
Wichter, Sigurd: Gespräch, Diskurs und Stereotypie. In: *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 27 (1999), 261–284.
Ziem, Alexander: *Frames und sprachliches Wissen. Kognitive Aspekte der semantischen Kompetenz*. Berlin/New York 2008.
Ziem, Alexander: Diskursgrammatik und (Berkeley) Construction Grammar. In: Warnke 2018a, 104–133.

Ingo H. Warnke

78 Medienwissenschaften

Dem in vielerlei Hinsicht (noch) offenen disziplinären Status der Medienwissenschaften und ihrer Begriffsbildung entspricht eine vielfältig und bisweilen in kleinste Stränge ausdifferenzierte Foucault-Rezeption durch (Teil-)Medientheorien und Einzelanalysen. Von daher ist auch der Stellenwert, der dem Foucault'schen Denken insgesamt bzw. einzelnen seiner Werkzeuge in den Medienwissenschaften zuerkannt oder abgesprochen wird, mehr als nur heterogen, was bereits eine erste Bestandsaufnahme von Selbstaussagen der Medienwissenschaften zu ihrer Foucault-Rezeption deutlich macht. Das *Metzler-Lexikon Medientheorie – Medienwissenschaft* etwa konstatiert zunächst das Fehlen genuin medialer Gegenstände bei Foucault. Dieser habe sich in seinen Arbeiten den »konkreten, aber historisch veränderbaren Möglichkeitsbedingungen des Sichtbaren und Sagbaren in der westlichen Moderne« gewidmet, dazu aber »weder Medien im Einzelnen, noch im Verbund« analysiert; »seine Quellen« seien »vor allem Texte, sein Arbeitsplatz Bibliotheken. Nur selten« würden »Bilder [...], Filme [...] oder Fotos zum Gegenstand der Analyse« (Hesper 2002, 123 f.). Allerdings – so ist dem entgegenzuhalten – gibt es eine ganze Reihe von meist kleineren Arbeiten Foucaults zu Malerei, Fotografie, Kino, Information und Medienmacht, in denen er »die Entstehung und den Wandel der heutigen Medienkultur beleuchtet, wie sie Bernhard J. Dotzler im Band *Schriften zur Medientheorie* (Foucault 2013) als Auszüge aus den Bänden der *Dits et écrits* zusammengestellt hat, nicht ohne im Nachwort noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass Foucault kein Medienwissenschaftler gewesen sei (319), »seinen Begriff von Medialität [...] mehr oder weniger auf den des Diskurses« (322) beschränkt habe und man es bei ihm mit einer »Art der punktuellen Medienaufmerksamkeit« (329) zu tun habe.

Ganz ähnlich wie Hesper stellt Frank Hartmann in einer Rezension des *Foucault-Reader Diskurs und Medien* (Engelmann 1999) zunächst fest, dass Foucault »ein Theoretiker des Archivs und des Diskurses« gewesen sei, der »sich kaum je explizit über Medien geäußert« habe. »Dennoch« habe »es schon seine Richtigkeit, wenn jetzt ein Reader über ›Diskurs und Medien‹« erscheine. »Der Wissensarchäologe Foucault« sei zwar »kein Medientheoretiker« gewesen, »seine Thesen« jedoch seien »medientheoretisch relevant« (Hartmann 1999). Auch Wolfgang Ernst sieht den »blinde[n] Fleck der Beobachtungen des Bibliomanen Foucault« in der »mediale[n] Verfaßtheit von Kulturtechniken« (Ernst 2004, 243). Daher könnten »wir die Liaison zwischen Foucault und den Medien« nicht einfach »in einem manifesten, oberflächigen Sinn« fassen (ebd., 252), nötig sei vielmehr »die Transgression einer Wissens- zur Medienarchäologie, die [...] die konstitutive Leistung technischer Apparaturen der Speicherung, Übertragung und Berechnung von Daten« beschreibe (ebd., 243), um so zu einer »*Medienarchäologie des Wissens*« (ebd., 249) zu werden. Die sich daraus ergebende Trennung von Foucault'scher Diskursanalyse und aktueller Medienwissenschaft forciert Norbert Bolz noch einmal, indem er sie sogar zur eigentlichen Ausgangsbedingung heutiger medienwissenschaftlicher Forschung erklärt: Gerade weil Foucault sich »über neue Medien ausgeschwiegen« habe, hätten die Medien »die Nachfolge von Michel Foucaults ›Diskurs‹ angetreten« (Bolz 2001, 36).

Medienwissenschaftliche Anschlüsse an Foucault

Wenn es also auch kaum umfassende medienwissenschaftliche Anschlüsse an ein als geschlossen imaginiertes Gesamtwerk Foucaults gibt (eine Ausnahme bildet Gnosa 2018), noch den Versuch, die Spezifik von Mediendiskursen mit Rekurs auf Foucault zu bestimmen, so doch eine ganze Reihe von häufig wiederkehrenden Formen des Anknüpfens an seine Begriffe und Methoden, die in den Medienwissenschaften in ausgesprochen vielfältiger Weise aufgenommen und durchaus produktiv weiterverarbeitet werden. »Foucaults vielgestaltiges Werk«, so lässt sich resümieren, ist »posthum zu einer Art Steinbruch für die Medientheorie« (Schumacher 2000, 56) geworden. Von daher leuchtet es durchaus ein, dass die »Gesellschaft für Medienwissenschaft« unter »den ›Kernbereichen der Medienwissenschaft‹ die Diskurstheorie als eine zentrale gesellschaftsfokussierende Medientheorie und empirische Methode« (Meyer/Pentzoldt 2014, 123) nennt.

Solche produktiven begrifflichen Anschlüsse stellen jedoch nicht die einzige Form der medienwissenschaftlichen Rezeption Foucaults dar. Ein zweiter Typus weist in Vorworten, Schlussbetrachtungen und Ausblicken zwar häufig auf Foucault als Person hin, arbeitet aber nicht direkt mit seinen Werkzeugen. Diese, die schützende Aura Foucaults für sich in Anspruch nehmende Gruppe, lässt sich als diejenige der ›Selbstadelung durch pauschalen, aber nicht wirklich operationalen Anschluss an Foucault‹ bezeichnen. Eine dritte Gruppe bilden diejenigen Arbeiten, die gele-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_78

gentlich sogar explizit auf ihre Foucault-Rezeption verweisen und ihr begriffliches Instrumentarium mit Bezug auf Foucault entwickeln, bei genauerer Betrachtung aber eher Transformationen Foucaults in andere Theoriekonzepte darstellen, bisweilen sogar solche, die den Foucault'schen tendenziell entgegenstehen. Dazu gehört z. B. das Changieren zwischen Foucault'schem und Habermas'schem Diskursbegriff und im Weiteren das zwischen Foucault'scher Diskursanalyse und interaktionistischer Kommunikationstheorie überhaupt (vgl. Müller 2001; vgl. zur Differenzierung von Kommunikations- und Medienwissenschaft mit Bezug auf Foucault und den Diskursbegriff Meier/Pentzold 2014, 125). Bleiben schließlich viertens noch solche medienwissenschaftlichen Beiträge, die sich bei Foucault die besonders prägnante oder ästhetisch befriedigende Formulierung ausleihen und auf die eigenen, von Foucault relativ unabhängigen Kontexte applizieren.

Die also an sich schon vielfältig ausdifferenzierten und durchaus disparaten Anschlüsse der Medienwissenschaften an Foucault schwanken also zusätzlich noch einmal zwischen unkritischer bzw. naiver Adaption, völliger Umwandlung in andere Konzepte bei Beibehaltung der puren Namen der Foucault'schen ›Werkzeuge‹ und schließlich der kritisch-produktiven Weiterentwicklung unter Berücksichtigung der Medienspezifik. Für diese lassen sich einige Felder besonders dichter Kopplungen zwischen der disziplinären Struktur der Medienwissenschaften und dem Werkzeugkasten Foucaults ausmachen. Dazu gehören 1. der Komplex ›Archiv, Archäologie, Medienarchäologie‹, dann 2. der ›Dispositiv‹-Begriff, 3. der des ›Panopticon‹ bzw. ›medialen Panoptismus‹ und 4. der Komplex ›Macht/Wissen/Körper‹.

Archäologie der Diskurse/Archäologie der Medien

Den Foucault der *Archäologie des Wissens* machen für die Medien(literatur)wissenschaft der frühen 1980er Jahre zwei Punkte interessant. Zum einen die Diskursanalyse, aber nur insoweit, als sie »im Begriff des Archivs die Machtstrukturen und -techniken zur Produktion, Organisation und Distribution von Wissen als historisches Apriori« (Lagaay/Lauer 2004, 17) des in einer diskursgeschichtlichen Epoche Sag- und Denkbaren rekonstruiert, zum anderen die Analyse des Krieges als Zivilisationskatalysator (vgl. VL 1975/76, 195 f.; zu Foucaults Archäologiebegriff s. Kap. 44–45) und innovierende Basis auch der technischen Medien. Der Krieg, seine Technizität und seine Medialität dienen dabei als Modell, um über die Wirkungsweise und die Entwicklungsgeschichte der Materialität der Medien zu sprechen. Diese Form einer sich aus zwei Foucault-Facetten speisenden Faszination findet sich ebenso in der Medienarchäologie Friedrich Kittlers und seiner Schule (Bernhard Siegert, Bernhard J. Dotzler) wie auch in den Kasseler Forschungen von Georg Christoph Tholen und anderen zu ›Krieg und Medien‹.

Kittler geht zunächst noch von der Diskursanalyse Foucaults aus, die er *mit* diesem weiterhin als das Bemühen um Rekonstruktion derjenigen Regeln versteht, die die Diskurse einer Epoche und ihr Beziehungsgeflecht organisieren. In *Aufschreibesysteme. 1800–1900* (1987) formuliert er dann aber als Ausgangspunkt seines eigenen Programms eine dezidierte Kritik an Foucault, der sich nur an die traditionelle Form des schriftlich vorliegenden Textes gehalten habe. Seine »Archäologien der Gegenwart machten immer wieder halt vor jenem Datum, von dem an technische Medien Europas unvordenkliches Schriftmonopol gebrochen« hätten (Kittler/Tholen 1989, 9), sie müssten aber »auch Datenspeicherung, -übertragung und -berechnung in technischen Medien zur Kenntnis nehmen« (Kittler 1987, 429). Kittler fragt daher zunächst noch in konsequenter Verlängerung Foucaults über Textarchive hinaus nach weiteren Medien wie Schreibmaschine, Grammophon, Film und Computer als diskurskonstituierenden und diskursregulierenden Aufschreibesystemen bzw. nach den Veränderungen einzelner Spezialdiskurse und ihrer Medien im sich zunehmend ausdifferenzierenden System der Medienkonkurrenzen. Zur Etablierung von Einschnitten dient ihm dabei der Rekurs auf das Foucault'sche ›historische Apriori‹ der Archäologie, das zu einem ›*technischen* Apriori‹ der Medien wird. »Damit vollzieht Kittler« zwar »den ersten Schritt zu einer Überführung der Diskursanalyse in die Medientheorie«, doch führt ihn dieser Schritt dann ebenso konsequent wie er von Foucault ausgegangen ist, auch wieder von diesem weg (Geisenhanslüke 2003, 138). Denn es sind nicht mehr die Diskurse und ihre Analyse, die bei Kittler im Fokus des Interesses stehen, sondern die technische Materialität der Medien selbst. Kritisch zu fragen bleibt, ob eine solche forcierte »Instrumentalisierung« Foucaults »für eine technizistisch-materialistische Medienwissenschaft« das Potential der nötigen Deckung in Foucaults Schriften nicht überzieht und eine »einheitliche

Fluchtlinie des Foucault'schen Denkens« suggeriert, »die es vorgeblich erlaubt, ihn als ›frühen Softwareexperten‹ [...], als Begründer eines ›Strukturalismus der Materialitäten‹ [...] oder als Ahnvater einer ›übertragungswissenschaftlich fundierten Medientheorie‹ zu installieren« (Kirchmann 2000, 121). Kritik an Kittler ist zudem dahingehend geäußert worden, dass auch das ›mediale Apriori‹ ein ›historisches‹ und nicht nur ›technisches‹ sei, und dass der überwiegende Teil der Medientheorien einem gemäßigten ›Medienapriorismus‹ folge, der das historische nicht einfach dem medialen Apriori subsumiere (vgl. Gnosa 2017; 2018, 57–52, 149–151, 304–308). Vorgeschlagen wurde daher »ein *diskursives* Apriori anzunehmen, das *zusammen* mit« einem »mediale[n]« und einem »strategische[n] Apriori das historische Apriori einer spezifischen Kultur an einem spezifischen raumzeitlichen Punkt bildet« (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Medienarchäologie die Foucault'sche Wissensarchäologie beerbt, sie aber qua Historisierung auch radikal umbaut. Die medienarchäologischen Ansätze übernehmen Foucaults (anti-hermeneutischen) »Verzicht auf das Erklären und das Verstehen zugunsten der Beschreibung der Regeln, welche die [...] Diskurse einer Epoche organisieren«; sie übernehmen ebenfalls »die Orientierung an der Äußerlichkeit, die bei Foucault sich in der Verschränkung von diskursiven und nichtdiskursiven Techniken, von Diskursen und Institutionen zeigt« (Krämer 2004, 207); schließlich halten sie am ›historischen Apriori‹ bzw. ›Archiv‹ fest. Der Foucault'sche ›Archiv‹-Begriff (vgl. Stingelin 2016, 23 f.) wird aber (bei Ernst stärker als bei Kittler) auch »in Richtung einer von aller Semantik bereinigten ›Nicht-Diskursivität‹, einer absolut gesetzten Signatur der technischen Speicher« (Weber 2003, 68) eingeengt. Dennoch erscheint es nicht ganz falsch, die Medienarchäologie als eine um die Konstitutionsleistungen der Medientechnologie erweiterte Diskursanalyse zu betrachten, und zwar dann, wenn der technische Aspekt nur *einer* innerhalb umfassender gedachter Mediendispositive ist.

Medien-Dispositive

Wenn Foucault von Dispositiven sowohl mit Blick auf konkrete Diskursstrukturen als auch ihre Machteffekte von einem entschieden heterogenen Ensemble »aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen« spricht, das »die Natur der Verbindung« aufzeigt, »die zwischen diesen heterogenen Elementen« besteht, und das schließlich eine »dominante strategische Funktion« hat (DE III, 392 f.), dann ist es die völlige Offenheit und damit vielfältigste Anschließbarkeit, die den so verstandenen Dispositivbegriff zu dem in den Medienwissenschaften vielleicht am häufigsten rezipierten Theoriebaustein Foucaults gemacht hat (zum Dispositivbegriff s. Kap. 53). Die begriffliche Suchbewegung auch schon bei Foucault selbst, die ihn von ›Prozeduren‹, ›Praktiken‹, ›Operationen‹, ›Instrumentarien‹ über ›Maschinerien‹ und ›Mechanismen‹ bis hin zu ›Techniken‹, ›Strategien‹ und ›Taktiken‹ mäandrieren lässt, findet ihre Bündelung im Dispositivbegriff, der in den Medienwissenschaften dann einerseits als Bündelung von Faktoren und Phänomenen weiterverwendet wird (wenn auch hier wieder häufig unter Umakzentuierungen), andererseits jedoch vielfach auf lediglich einzelne seiner Bestandteile zurückgeführt wird. Drei Beispiele können das verdeutlichen: Christian Müller akzentuiert den Dispositivbegriff in seiner Medienethik mühelos interaktionistisch-kommunikationstheoretisch und bindet auch gleich noch den Machtaspekt ein: »In der Medienkultur ist diese Instanz ein Kommunikationsdispositiv, das zugleich auch durch Machtverhältnisse gekennzeichnet ist« (Müller 2001, 70 f.). Demgegenüber forciert Johanna Dorer den technisch-medialen Aspekt, indem sie als Dispositiv nicht die Kommunikation in einem Netz, sondern den »Schaltplan eines strategischen Netzes versteht, das sich aus dem Wissen und den Praktiken zu einer technisch-strategischen Gesamtheit von Kontroll- und Regulierungsinstanzen zusammenfügt« (Dorer 1997, 249). Und Wolfgang Ernst scheint es sogar so, »als ob bei Foucault der Begriff des *dispositif* als Stellvertretung oder Verdeckung von Einsichten in mediale Infrastrukturen« fungiere (Ernst 2004, 244). Im extremsten Fall wird Dispositiv sogar nur noch als Synonym für ›Phänomenzusammenhang‹ nahezu beliebiger Faktoren gebraucht. Der Dispositivbegriff kann damit zwar universell genutzt und in medienwissenschaftliche Zusammenhänge hinein appliziert werden, verliert zugleich aber auch seine analytische Operationalität. Rainer Leschke führt dies auf die »reine [Netz-]Metaphorik« und eine »dreifach potenzierte[] Unschärfe« (Leschke 2015, 72 f.) des Dispositivs bei Foucault zurück.

Macht man sich jedoch als zwei grundsätzliche Fragerichtungen der Medientheorie die beiden Alternativen klar, entweder »die technisch apparative Verfaßt-

heit eines Mediums in seiner determinierenden oder zumindest überdeterminierenden Kraft« in den Vordergrund zu stellen oder Aufschluss über die »Wirkungsmächtigkeit von Medien« v. a. »aus einer Analyse von Symbolsystemen« gewinnen zu wollen, bei der »die ›Eigentlichkeit‹« der Medien »un- oder zumindest unterbestimmt bleibt«, dann bietet der Dispositivbegriff in der Praxis seiner de facto-Verwendungen so etwas wie den übergreifenden schützenden Schirm beides zu tun, und zwar ohne es im konkreten Fall explizit benennen zu müssen. Die kulturelle Fundierung des Medienbegriffs als Symbolsystem würde die Diskurse einer Kultur stärker in den Blick nehmen, eine Akzentsetzung auf Technik dagegen deren – mit Kittler gesprochen – technisches Apriori. Zwischen tendenzieller »Medienvergessenheit der Kulturtheorien« und umgekehrt tendenzieller »Kulturvergessenheit der Medientheorien« (Fohrmann 2001, 1) sorgt der Dispositivbegriff in den Medienwissenschaften dann im positiven Fall für die nötigen Transformationen, wobei darauf hinzuweisen ist, dass es Foucault selbst nicht um eine Überwindung der »Dualität von diskursiven und nichtdiskursiven Formationen« (Deleuze 1996, 14 f.), sondern vielmehr um die Klärung ihres Verhältnisses geht. Die Möglichkeit, mit dem solchermaßen verstandenen Dispositivbegriff »die Unhintergehbarkeit der Sprache« mit der »Anerkennung der Opazität der Technik« zu verbinden, macht für Hartmut Winkler die »hohe Attraktivität« Foucaults »im Feld der Medienwissenschaft« aus (Winkler 2004, 208).

Der Weg des Dispositivbegriffs von Foucault in die verschiedenen Teildisziplinen der Medienwissenschaften und seine von Foucault zumindest teilweise unabhängige weitere medienwissenschaftliche und dann teilweise wiederum Foucault nahe stehende medienkulturwissenschaftliche Karriere lässt sich chronologisch recht genau nachzeichnen.

In einem *ersten* Schritt wird der Dispositivbegriff zunächst durch Jean-Louis Baudry in die Filmwissenschaft eingebracht (vgl. Baudry 1994) und dabei gleich mehrfach überdeterminiert. Das geschieht erstens ideologiekritisch, indem Kino und Film als Illusionsapparat mit bürgerlicher Zentralperspektivik beschrieben werden, die als architektonisch-technische Anordnung die dahinter stehende aufwendige Technik vergessen machen; zweitens psychoanalytisch durch die Analogisierung von Zuschauer und Voyeur; drittens philosophisch durch die Analogie zwischen Kino und Film auf der einen und Platons Höhlengleichnis auf der anderen Seite, da der Zuschauer auch im Kino zwischen dem projizierten Bild und der projizierenden technischen Apparatur platziert ist. Trotz der psychoanalytischen und philosophisch-überhistorischen Ausrichtung ist Foucault'sches Denken dabei insofern impliziert, als Kino und Film das Subjekt positionieren sowie das Imaginäre und die Subjektivität mit produzieren (vgl. Leitner 2015). Der Dispositivbegriff steht hier also für ›Anordnung‹, ›Konstellation‹ bzw. ›Zusammenhang‹; theoretisch eigentlich Heterogenes kann mit Blick auf die ideologischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Aspekte im Dispositivbegriff zusammengedacht werden (vgl. Paech 2003). Gerade in der Frühphase der Rezeption des Dispositivbegriffs kommt es dabei aber auch zu einer Akzentuierung in Richtung Intermedialität, die aus einer vermischten Rezeption von Foucault'schem und Baudry'schem Dispositivbegriff zu resultieren scheint (vgl. Paech 1991; [2]1997, 75; Müller 2003).

In einer *zweiten* Phase greift die amerikanische Kinotheorie den Baudry'schen Ansatz als Apparatus-Theorie auf (wobei apparatus zunächst einmal nur die angloamerikanische Übersetzung des französischen ›dispositif‹ ist) (vgl. Winkler 1992; Riesinger 2003).

Drittens wird dann seit Ende der 1980er Jahre das Dispositiv-Konzept der filmwissenschaftlichen Apparatus-Theorie in Deutschland auf das Fernsehen übertragen, was – bei wieder explizitem Anknüpfen an Foucault und Gilles Deleuze – eine Modellierung, Analyse, Ästhetik und Geschichtsschreibung des Fernsehens ermöglicht, die zugleich die Produktion, die Technik, die Institutionen, das Programm, die Rezeption und die Ebene der Diskurse berücksichtigt (vgl. Hickethier 1993; 1995; Elsner/Müller/Spangenberg 1993). »Fernsehen dabei als dispositive Anordnung zu verstehen, macht es möglich, oft getrennt besprochene Bereiche wie Wahrnehmungs-, Gebrauchs- und Rezeptionsweisen, technologische, ökonomische und institutionelle Rahmenbedingungen und Diskurse wie auch die Formen der televisuellen Repräsentation (Programme, Formate, Stile u. a.) zusammen zu denken« (Bernold 2001, 16). Von daher erweist sich der Dispositivbegriff in den Medienwissenschaften dadurch als produktiv, dass er »ungeachtet aller Kritik an den theoretischen Prämissen« dazu beiträgt, »die mediale Struktur zu ordnen und einen Rahmen für Fragestellungen und Untersuchungsansätze zu gewinnen« (Hickethier 2003, 186). Das scheint auch für den *vierten* Schritt der Rezeption des Dispositivbegriffs zu gelten, seine Übertragung auf weitere Medien, insbesondere das Radio (vgl. z. B. Lenk 1996; Schrage 2001), die Fotografie (vgl. Dubois 1998; Becker 2016; Sykora 2016) sowie die zum world-wide-web ver-

schalteten Computer (vgl. Dorer 1997; Distelmeyer 2017). Während der mediale Wandel der digitalen postkinematographischen Vermehrung von Plattformen, Verfügbarkeiten, Screens und Displays durchaus mit dem Dispositivbegriff gerade auch in der Foucault'schen Fassung analysiert und beschrieben wird (vgl. Schröter 2006; Distelmeyer 2012; Frohne/Haberer/Urban 2019), findet eine Anwendung auf das mobile Medium Smartphone kaum statt – dafür findet sich eine explizite Abgrenzung zum Foucault'schen Dispositiv mit Hinwendung zum (Basis-)Apparat im Baudry'schen Sinne bei Kaerlein (2018, 88–95).

Über die Gleichsetzung von Dispositiv und (Einzel-)Medium hinaus hat sich als *fünfte* Rezeptionsphase eine medienkulturwissenschaftliche Perspektive herauskristallisiert, die alternative Relationen zwischen Medien und Dispositiven modelliert und mit Foucault von Mikro- und Makrodispositiven sowie Dispositiv-Netzen ausgeht. So werden sowohl Dispositive *in* Medien als auch Medien als Elemente *von* Dispositiven in den Blick genommen. Zugleich werden Verknüpfungen mit Foucaults Konzepten der Gouvernementalität und der Selbsttechnologien – also den Foucault'schen Fragen nach den Prozessen der Subjektivierung und der Problematik der Regierung bzw. des Regiertwerdens – betont und untersucht (vgl. Münte-Goussar 2015; Seier 2011; 2019; Sieber 2011; Stauff 2005b; Thiele 2015; Vismann 2011).

Zwei Aspekte der medienwissenschaftlichen Rezeption des Dispositivbegriffs bleiben jedoch kritisch zu hinterfragen.

Zum einen ob und wenn ja inwieweit der Dispositivbegriff »anstelle des komplexen und bei Foucault ständig weiter entwickelten Diskurs-Begriffs genutzt« wird, womöglich sogar »um einer mühsamen Auseinandersetzung« mit ihm »auszuweichen«, wobei dann »übersehen« würde, »dass das Dispositiv bei Foucault auf dem Diskurs basiert« (Barth 2003, 9). Tanja Gnosa hat daher in ihrer Studie *Im Dispositiv. Zur reziproken Genese von Wissen, Macht und Medien* den Dispositivbegriff zunächst aus »Foucaults Diskursdenken rekonstruiert«, so dass er »als Konfiguration von Wissens- und Machtelementen begreiflich wird«, dann in einem zweiten Schritt die diesem Begriff »innewohnende strukturelle Analogie zum Diskursdenken« Foucaults aufgezeigt, um in einem dritten Schritt dann »den Anteil des Medialen am Dispositiv unter Rückgriff auf die Mediendispositiv-Debatte, moderne Medienkonzeptionen sowie Foucaults eigene Äußerungen zu Medien zu bestimmen« (2018, 11).

Zum anderen wäre zu überlegen, ob wirklich immer nur die Einzelmedien (einschließlich ihrer ›Einbettungen‹) mit einigem Recht der Berufung auf den Foucault'schen Begriff als mediale Dispositive anzusehen sind, oder ob der Blick nicht verstärkt auch auf solche medialen Dispositive zu lenken ist, die bereits bei Foucault thematisiert wurden, gerade für aktuelle Mediengesellschaften aber von besonderer Bedeutung sind, wie etwa das Normalitätsdispositiv, das ohne die massenmediale Basis von Printmedien und Fernsehen, kaum so wirkungsvoll hätte werden können. Die Frage nach den Spezifika verschiedener Mediendispositive wäre also um die vielleicht ›foucaultnähere‹ nach den aktuellen (trans-)medialen Realisierungen der von Foucault auch materialiter in den Blick genommenen Dispositive zu ergänzen, wie dies einige durch das Konzept der Interdiskurstheorie fundierte Arbeiten zum Film und Fernsehen getan haben. So muss sich z. B. die Kopplung von medial-materiellen Dispositiven wie etwa ›Fernsehen‹ und interdiskursiv-strategischen Dispositiven wie ›Sexualität‹ und eben auch ›Normalität‹ in dieser Perspektive *dann* nicht ausschließen, wenn das Zusammenspiel von dispositiven Faktoren und Formaten des jeweiligen Mediums mit Aspekten normalistischer Dispositive enggeführt werden kann (vgl. Parr 2001; Parr/Thiele 2003). Insbesondere bietet die Arbeit zum Profilierungsdispositiv von Andreas Weich (2017) vielfältige theoretische, methodische und analytische Reflexionen zur Kopplung von medial-materiellen und (inter-)diskursiv-strategischen Dispositiven. Der Frage nach der Transmedialität von Dispositiven und den Verbindungen von Dispositiven und Formaten bzw. Genres widmet sich auch der Sammelband *Mediale Dispositive* (Ritzer/Schulze 2018).

Man kann jedoch nicht sagen, dass die Medienwissenschaften auf diesem zweiten ›Dispositivauge‹ gänzlich blind seien, denn *ein* an moderne Medien besonders gut anschließbares Foucault'sches Dispositiv haben sie wirklich extensiv aufgegriffen und weitergedacht: das des Panopticons.

Panopticon/medialer Panoptismus

Das Bentham'sche Panopticon fungiert bei Foucault als Modell-Symbol einer in toto als panoptisch vorgestellten modernen Disziplinargesellschaft und ihrer Beobachtungs-, Überwachungs- und Kontrolldispositive sowie der durch sie generierten spezifischen Typen von Subjektivität. Es ist weder als eine konkrete Materialität (auch nicht als die des nie wirklich reali-

sierten Bentham'schen Gefängnisentwurfs), noch als die Zentralperspektive einer personalisierten Macht, noch als konkretes Privileg zu verstehen. Es ist vielmehr, wie Foucault in *Überwachen und Strafen* deutlich sagt, »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; zum Panoptismus s. Kap. 66). Insofern ist das Panopticon kein Beispiel im klassischen Verständnis, nicht etwas, das ein allgemeines Prinzip veranschaulicht, sondern genau umgekehrt die Entsinnlichung eines Konkreten zu einer abstrakten Technologie, eine »abstrakte Maschine« (Deleuze 1996, 15). Die Medienwissenschaften setzen in dieses Abstrakte aber vielfach wieder konkrete Medien in bisweilen sehr spezifischen Verwendungssituationen ein: den Film, das Fernsehen, einzelne Fernsehgenres oder -formate mit ihren spezifischen räumlichen Settings, Closed-Circuit-TV-Systeme, die Videoüberwachung, die Satellitentechnik und nicht zuletzt den Computer mit seinen Datenbanken und -netzen. Das Feld der Kopplungen von Foucault'schem Panopticon-Gedanken und Medien im weitesten Sinne unterteilt sich auch hier wieder in vergleichsweise naive und durchaus produktive, bisweilen auch problematisierende Anschlüsse.

Im ersten Fall werden in der Regel einzelne Strukturmerkmale des Panopticons isoliert appliziert. Für Phelan z. B. entspricht das Fernsehen dem Foucault'schen Panopticon insofern, als sie die Fernsehmacher mit dem beobachtenden Wächter und die individuellen, in ihrer abgetrennten und observierten Einsamkeit fernsehenden Zuschauer mit den Gefangenen gleichsetzt (vgl. Phelan 1992, 269). Für Sachs wiederum wird durch Satelliten ein »umgekehrtes« Panopticon (Sachs 1994, 326) errichtet, in dem nun das Zentrum von der Peripherie her unter Dauerbeobachtung steht; und Tholen sieht im Daily Talk neben dem auf affektbetonte Statements reduzierten Geständniszwang auch den panoptischen, Abweichungen erfassenden Blick am Werk, wobei gerade »in der spielerischen Übernahme des [...] Aufseher-Blicks, den das Panoptikon« (Tholen 2002, 165) eröffnet, das Vergnügen sowohl der Kandidaten als auch der Zuschauer bestehe. Rainer Winter schließlich sieht im »Big Brother«-Format einen Beleg dafür, dass der obsessive Blick des Voyeurs, wie er kulturell durch Kino, Fernsehen, Video und Computer gepflegt wird, eine Fortsetzung der Blickordnung des Panopticons sei.

Die Medienwissenschaften greifen also v. a. die mit dem Panopticonmodell eingeführte Trennung von ›Sehen‹ und ›Gesehen werden‹ als wirkmächtige Struktur der anonymisierten Überwachung und Kontrolle auf. Von daher müsste eine Kritik an eher naiven Übertragungen des Panopticons auf die Vielfältigkeit der medial installierten Blickverhältnisse zielen, also das Denkmodell des zentralen Bentham'schen durch das eines dezentralen, zerstreuten, vervielfachten modern-medialen Panopticons ersetzen, wie es z. B. die Videoüberwachung im öffentlichen Raum darstellt. Auch Fernsehgenres wie der Daily Talk beerben nicht einfach den panoptischen Blick, sondern ermöglichen Moderatoren, prominenten Gästen und Kandidaten sich auf Monitoren zu beobachten, so dass die Kandidaten stets zwei Funktionsstellen des Panopticons gleichzeitig ausfüllen: sie sehen und werden gesehen. Das ist etwas anderes, als bloße »Teleüberwachung« (Dotzler 1999, 370).

Im zweiten Fall der produktiv-problematisierenden Übertragung geht es weder um solche direkten Entsprechungen zwischen Panopticon und einzelnen Mediendispositiven noch um Kontinuität des Panoptismus. Im Vordergrund stehen vielmehr medienspezifische Modifikationen und gesellschaftliche Transformationen. So zeigt Peter Friedrich bezogen auf das Fernsehen nicht nur, dass sich Foucaults Beschreibung des Panopticons und Walter Benjamins Analyse des technischen Mediums der Kamera genau darin treffen, dass in beiden die Aufhebung der Reziprozität des Auges und der daraus resultierende ›testende Blick‹ als zentrale Effekte hervorgehen, sondern betont darüber hinaus auch, dass der panoptische Blick durch die Apparatur Fernsehen erstmals demokratisiert werde. Durch Spiel- und Quizshows würden aus »dem einen unsichtbaren Auge der Macht [...] Millionen von souveränen Blicken, die Modelle des Gewinnens und Verlierens, des Bestehens oder Versagens« (Friedrich 1991, 52 f.) testeten. Stefan Wunderlich, der präzise die Differenzen zwischen Benthams Panopticonmodell, seiner Foucault'schen Rezeption und der Vision zukünftiger computergestützter, aus Kameras, Bewegungssensoren, dem Internet und Mustererkennungssoftware bestehender, dezentraler, aber untereinander vernetzter Überwachungsdispositive herausarbeitet, bestimmt den Foucault'schen Begriff des Panopticons entsprechend als ein Werkzeug, das im Hinblick auf die neuen digitalen Medien nicht eine universalisierende Medientheorie, sondern eine an-

gemessene Problematisierung ermögliche (vgl. Wunderlich 1999, 365). Dies realisiert sich in den Medienwissenschaften gegenwärtig v. a. durch die Verbindung mit den Deleuze'schen Thesen zur Kontrollgesellschaft, die die von Foucault beschriebene Disziplinargesellschaft ablöse. In ihr ist der panoptische Blick nicht mehr an Einschließungsmilieus und einen zentralen Blickpunkt -gebunden, sondern an offene Milieus und die fortlaufende Positionsbestimmung ihrer Elemente.

John Fiske schließlich verbindet den panoptischen Blick mit der ›Kontrollgesellschaft‹ indem er Videoüberwachung und computergestützte Erstellung von Konsumenten- und Wähler-Profilen zusammen denkt, wobei er insbesondere die Verzahnung des souveränen panoptischen Blicks mit rassistischen Diskursen und Strategien herausarbeitet (vgl. Fiske 1994, 46 f.). Ein weiterer Impuls der medienwissenschaftlichen Rezeption des Panopticons liegt für ihn in der Überlegung, dass sich der Panoptismus zwar auch in Technologien materiell realisiere, aber erst im Zusammenspiel mit normalistischem Orientierungswissen spezifische Subjekteffekte hervorbringe. Dies betont auch Friedrich, für den die Effizienz der neuen Überwachungstechnologien genau darin besteht, dass die doppelte Funktion des Panoptismus (nämlich einerseits visuelle Dokumentation und entsprechenden Zugriff zu ermöglichen, andererseits Verhalten zu regulieren) mit der normalistischen Funktion der Massenmedien (nämlich permanent statistische Normalitätswerte und symbolische Normalitätsvorstellungen zur flexiblen Selbstadjustierung der Subjekte auszusenden) wechselseitig durchdrungen ist (Friedrich 2001, 111 f.; vgl. Link 2006); ein Befund, der inzwischen auch durch mediensoziologische Forschungen gestützt wird. So sieht Susanne Krasmann den Unterschied zwischen modernen Videoüberwachungstechniken und dem Bentham'schen Panopticon darin, dass die Videotechnik »keine Ordnung« erzeuge, sondern »das räsonierende, sich selbst kontrollierende Individuum« bereits voraussetze (Krasmann 2005, 316).

Unabhängig davon, wie die einzelnen medienwissenschaftlichen Aufnahmen und Weiterverwendungen von Foucaults Überlegungen zum Panopticon aussehen, setzt es mit der Idee ›zu sehen, ohne gesehen zu werden‹ eine auf Wissen basierende körperlose Macht in Kraft, die »sich als Effekt« einer »abstrakten technologischen Struktur zu ereignen« scheint (Wunderlich 1999, 350). Das panoptische Dispositiv erlaubt es von daher, einen dritten Schwerpunkt der Kopplungen zwischen Medienwissenschaften und Foucault anzuschließen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von ›Macht‹, ›Wissen‹ und den davon betroffenen ›Körpern‹.

Macht, Wissen, Körper

Foucault hat sich vor allem auf drei Ebenen mit der Macht-Problematik befasst: erstens in Form der Beschäftigung mit Diskursen, kulturellen Praktiken und den Machteffekten beider (vgl. ODis), zweitens als Analyse der *Mikrophysik der Macht* (F 1976), bei der das Beziehungsgeflecht von Macht und Wissen im Zentrum steht; drittens mit Blick auf die zwar im Schutz, aber unterhalb der Schwelle der Gesetzesmacht und bisweilen konträr zu ihr wirksame Bio-Macht (vgl. VL 1975/76). Für alle drei Fragestellungen hat er dabei stets betont, dass Macht nicht ursprünglich sei, nicht auf ein sie innehabendes Zentrum oder eine souveräne Position der Herrschaft zurückzuführen sei, vielmehr gelte es Macht- und Wahrheits*effekte* zu analysieren, um ihnen dann auch sinnvoll entgegentreten zu können (zu Foucaults Machtbegriff s. Kap. 56; zu Wissen s. Kap. 72, zu Körper s. Kap. 62). An diese Reflexionshorizonte Foucaults haben insbesondere die Medienanalysen der angloamerikanischen Cultural Studies angeschlossen. Sie denken den Konnex von ›Wissen‹ und ›Macht‹ dabei mit der marxistischen Ideologietheorie, Gramscis Hegemoniekonzept, Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes sozial strukturierter und diskursiv vermittelter Unterscheidung von ›power bloc‹ und ›people‹ sowie mit Michail M. Bachtins Begriff der Heteroglossie zusammen (vgl. Hall 2000; Müller 1993; Winter 1997), um so das Zusammenspiel von ›Macht‹ und ›Widerstand‹ bzw. ›Dominanz‹ und ›Resistenz‹ für die Massenmedien und ihre populären Diskurse und Wissensformen präziser modellieren und beschreiben zu können. Insbesondere Fiske hat in diesem Kontext eine aktualhistorische Diskursanalyse der Massenmedien und ihrer Medienereignisse entwickelt, in der es sowohl um die sozialen als auch die medientechnologischen und -institutionellen Aspekte des Zugangs, des Ausschlusses und der Zirkulation von Diskursen und Sprecherpositionen geht (vgl. Fiske 1994). Wie die Diskurs- und vor allem Machtanalyse Foucaults für die Untersuchung und Theoretisierung von Mediendispositiven genutzt werden kann und wie sich mit ihr die heterogenen gegenwärtigen medialen Entwicklungen und Politiken fassen lassen, hat Samuel Sieber (2014) in seiner Studie *Macht und Medien. Zur Diskursanalyse des Politischen* gezeigt. Dabei betont er, dass die »jeweils neue[n] Me-

dien« insofern »[t]ransformativ wirken, als »in historischer wie gegenwärtiger Perspektive [...] veränderte Diskursivierungen und Visualisierungen des Medialen mit veränderten Machtbeziehungen einhergehen« (8). Denn das »Politische jeweils neuer Medien – ihre unruhestiftende vielleicht gar revolutionäre Kraft – liegt nicht allein in ihrer medientechnischen Innovation, sondern auch in ihrer medienästhetischen und -kulturellen Kontur, genauer: in den sich verändernden Sag- und Sichtbarkeitsordnungen« (13). In konsequent machttheoretischer Perspektive versteht Sieber Medien daher »in erster Linie« als »audiovisuelle Archive der Sag- und Sichtbarkeit, die Wissens- und Wahrheitsregime ausbilden« (9), und zwar in Form von Dispositiven, das heißt »heterotope[n] Gefüge[n]«. Denn das »Netzwerk medialer Sag- und Sichtbarkeiten verläuft weder hierarchisch noch linear, sondern horizontal-diffus, gleichsam wie ein unkontrollierbar wucherndes Rhizom« (10). Dementsprechend sei die »Macht der Medien [...] zugunsten medialer Mächte aufzufächern« (9).

Auch Foucaults Frage nach dem Verhältnis von Körper und Macht wird in den Medienwissenschaften auf vielfältige Weise produktiv aufgegriffen: *Erstens* wird der Körper mit Rekurs auf Foucaults Arbeiten zum medizinischen Diskurs (GK) und zum Sexualitätsdispositiv (WW) als diskursiv konstituierter Gegenstand thematisiert. Hier sind vor allem Arbeiten der feministischen Filmwissenschaft anzuführen, die Film(genres) als spezifische narrative Visualisierungen des geschlechtlichen und sexuellen Körpers als Wissensobjekt analysieren und dabei betonen, dass gerade die Herstellung von Sichtbarkeit einen Zugang zu den Widerständen im Geflecht von Wissen und Macht ermöglicht (vgl. Doane 1987; Williams 1995). *Zweitens* wird der disziplinierte und gelehrige Körper im Anschluss an *Überwachen und Strafen* aufgegriffen, um mediale Anordnungen als Abrichtungsmittel zu erfassen. So werden Kino und Fernsehen als je spezifische Medien der Zerstreuung bzw. der Disziplinierung der Zuschauer konzipiert (vgl. Williams 1998). Auch Medien wie das Computer- und Videospiel können dadurch historisch auf Arbeitswissenschaft, Psychotechnik und Kybernetik zurückgeführt und so als Effizienz steigernde Messgeräte ihrer Benutzer verstanden werden (vgl. Pias 2002). *Drittens* schließlich wird der Körper im Kontext der Selbsttechnologien, wie sie Foucault in *Die Sorge um sich*, *Der Gebrauch der Lüste* und in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* entwirft, dahingehend reflektiert, dass auch die Selbstpraktiken auf Medien basieren, also zum Beispiel buchgestützt vollzogen werden (vgl. Koschorke 1999; Moser 2006).

Medienwissenschaftliche Perspektiven mit Foucault

Was die Diskurstheorie(n) in der Literaturwissenschaft schon deutlich früher als in den Medienwissenschaften so interessant erscheinen ließ, war die Möglichkeit, Elemente von Texten an überindividuelle Ordnungen der Rede anzuschließen, die zum einen die Instanz des Autors transzendierten, zum anderen die Texte selbst zugunsten von Diskurselementen auflösten, die quer durch ganze Bündel von textuellen Manifestationen zu finden sind. Gerade manche Fragestellungen und Begrifflichkeiten der Fernsehwissenschaft könnten hier noch konsequenter an Foucault angeschlossen werden. Das ist etwa bei der fernsehwissenschaftlichen Kategorie ›flow‹ der Fall, die geradezu hätte einladen müssen, die Auflösung der Instanzen von Autor, Werk und Subjekt bei Foucault auf sich zu beziehen. Zu denken ist hier an die Zerstreuung durch Zappen, überleitende Programmverbinder und schließlich die tendenziell interdiskursiven, diskursverbindenden Paratexte des Fernsehens überhaupt. Hier anzusetzen und die spezifischen Formen der Interdiskursivität des Fernsehens herauszuarbeiten (vgl. Parr/Thiele 2004), könnte einige Problemlagen in den bisherigen Diskussionen der Fernsehwissenschaft einen Schritt weiter bringen. So hat z. B. Hartmut Winkler (1999) nach dem »Jenseits der Medien« gefragt und sehr viel begriffliche Distinktionsarbeit in eine möglichst saubere Scheidung ›diskursiver‹ und ›nichtdiskursiver‹ Bestandteile von Fernsehnachrichten, von ›Diskursen‹ und ›außersymbolischen Praktiken‹, gesteckt. Mit Einführung der zusätzlichen Ebene des Interdiskurses könnte das noch einfacher und plausibler geschehen (vgl. Winkler 2004, 205).

Die zunächst literaturwissenschaftlich orientierte, dann sukzessive medienwissenschaftlich erweiterte Interdiskursanalyse im Anschluss an die Arbeiten von Jürgen Link hat den bei Foucault selbst erst ansatzweise vorhandenen Gedanken von Interdiskursen (vgl. AW, 246) für literarische und auch moderne Medieninterdiskurse systematisch weiterentwickelt (zu Interdiskurs s. Kap. 40, 52). Demnach besteht die Kultur einer modernen Gesellschaft im Wesentlichen aus einem Fächer ihrer Spezialdiskurse und Interdiskurse, die die Spezialdiskurse reintegrieren. Die wichtigste Leistung

und Funktion von Interdiskursen für die Subjekte (gerade auch im Modus von Medien-Rezipienten) besteht also in »selektiv-symbolischen, exemplarisch-symbolischen, also immer ganz fragmentarischen und stark imaginären Brückenschlägen über Spezialgrenzen hinweg«, wie sie v. a. im Alltagswissen, in der Literatur, aber eben auch in den modernen Medieninterdiskursen zu finden sind (vgl. Link 2003, 71 f.). Auf dieser Basis bietet eine interdiskurstheoretisch orientierte Medienanalyse nicht nur einen ausgesprochen operationalen Zugriff, sondern ist zudem in der Lage, die verschiedenen Dimensionen des Medialen, im Falle des Fernsehens etwa Bild, Ton, Text, Programm, Serialität usw. einzubeziehen (vgl. Thiele 2005).

Auch für andere genuin Foucault'sche Begriffe steht eine interdiskurstheoretisch orientierte medienwissenschaftliche Rezeption noch weitgehend aus. So wäre über das Verhältnis von ›diskursivem Ereignis‹ und Ereignis-Begriff der Fernsehberichterstattung nachzudenken (zum Ereignisbegriff s. Kap. 56), insbesondere mit Blick auf das Normalitätsdispositiv (s. Kap. 54). Denn meint die Ereignishaftigkeit des Fernsehens zunächst einmal alles das, was alltägliche Vorstellungen, Üblichkeiten und Gewohntes als Störung, Abweichung, Denormalisierung bis hin zum irreversiblen Ausnahmezustand durchbricht (und das nicht bloß in den Nachrichtenformaten), so stellt das Medium insgesamt doch auch einen prädestinierten medialen Ort der Produktion von Normalitätsvorstellungen dar, und zwar für sowohl kollektive als auch individuelle Subjektivierungen. Herauszuarbeiten wäre das Zusammenspiel von Besonderem, Abweichendem und Normalität als Orientierungsrahmen auf der medialen und auch der diskursiven Ebene der Ereignisproduktion (vgl. Thiele 2006; 2011; Conradi 2015). Weiter wäre Foucaults ›Serialität der Aussagen‹ mit der gleich vielfachen Serialität von Fernsehen und Film zu konfrontieren; und schließlich ist die ebenfalls genuin Foucault'sche Frage der Sag- und Sichtbarkeit für die Medien im Grunde genommen noch nicht wirklich gestellt worden, vielleicht weil sie bisher für zu ›technikleicht‹ und zugleich zu ›diskurslastig‹ angesehen wurde.

Eine weiterhin offene Problematik in den Medienwissenschaften bildet auch die eher verdrängte als systematisch in Angriff genommene Frage nach »Passagen an der Technik-Kultur-Grenze« (Lösch/Spreen u. a. 2001, 10), danach also, wie ›Technisches und Außertechnisches‹, ›Technisches und Soziales‹, ›Diskurse und Apparate‹ unter Rückgriff auf Foucault'sches Denken zusammengedacht werden können. Die Medienwissenschaften haben ihre Energie demgegenüber bisher eher in Modelle der Differenzierung gesteckt. Eine rühmliche Ausnahme bildet hier der von Andreas Lösch, Dominik Schrage, Dierk Spreen und Markus Stauff herausgegebene Band *Technologien als Diskurse*, der diese Dichotomien dadurch aufzuheben versucht, dass er die Fragerichtung ›von der Technik zu den Diskursen‹ um diejenige ergänzt, »inwiefern Diskurse selbst als Technologien beschrieben werden können«, ohne sich »schon vor Beginn der Analyse auf Definitionen der Technik und des Technischen« zu verlassen (9). Das ist das Komplementärprogramm zur Medienarchäologie Kittler'scher Prägung und ihrem Ansetzen bei den stets technischen Voraussetzungen von Diskursen. Einige Arbeiten (Stauff 2001, 2005a, 2005b) sind dieses Programm für das Fernsehen inzwischen erfolgreich angegangen.

Einen letzten großen weißen Fleck auf der Foucaultkarte der Medienwissenschaften bildet schließlich der späte Foucault und seine ›Ethik/Ästhetik des Selbst‹. Medienethik hat in den letzten Jahren einen regelrechten Boom erlebt, aber ohne Foucault und mit einigen Ausnahmen sogar ohne den Foucault der Machtanalysen. Ein möglicher Grund mag darin liegen, dass die Frage in den einschlägigen Publikationen meist unter dem Stichwort ›Manipulation‹ behandelt wird, das auf »gezielte Beeinflussung« bzw. interessengeleitete »Täuschung« oder auch die intentional »technisch-apparative Manipulation der Subjekte« zielt (Hickethier 2003, 48, 97, 190). Damit bewegt man sich aber tendenziell auf dem Boden ideologiekritischer Theoriebildung und ein gutes Stück weit von einem Foucault weg, der stets größten Wert darauf legte, an die Stelle des Kategorienpaares »›Wissenschaft/Ideologie‹« das von »›Wahrheit/Macht‹« zu setzen (DE III, 212).

Modellierungen des Verhältnisses von Diskursen und Medien

Für eine Zusammenfassung der vielfältigen und zugleich disparaten Foucault-Rezeption in den Medienwissenschaften bietet sich heuristisch das Verhältnis von Diskursen und Medien als roter Faden an. Ein *erstes* Modell ist dann das der ›Ersetzung‹. Seinen Vertretern gilt Foucaults Diskursanalyse als Produkt des Buchs und der Bibliothek. Für die audiovisuellen und digitalen Medien, die Tonarchive, Filmrollentürme und Festplatten könne die Foucault'sche Diskursanalyse jedoch nicht mehr zuständig sein, denn was bis 1850 den wirkmächtigen Diskursen zugeschrieben

worden sei, falle nun den Medien zu. Nicht mehr die letztlich sprach- und schriftgebundenen Diskurse, sondern die Medien konstituierten jetzt Realität, soziale Gegenstände und Gesellschaft, regulierten Wissen und Wahrnehmung, organisierten den Zugriff auf die Körper, produzierten Subjektivitäten. In Fortführung dieser Perspektive bildet sich konsequenterweise ein *zweites* Modell heraus, das ein hierarchisches Verhältnis zwischen Medien und Diskursen annimmt. Hierbei sind es die technischen Medien die stets Diskurse zutage fördern und bestimmen. Ein *drittes* Modell setzt ebenfalls Hierarchien voraus, kehrt das Verhältnis von Medien und Diskursen jedoch genau um. Jetzt sind es v. a. die Diskurse, die die Medien als Ereignis, Innovation, Fortschritt usw. gesellschaftlich durchsetzen. Demnach ermögliche erst die diskursive Problematisierung die Etablierung technischer Medien. Dieses Modell erarbeitet nicht nur Regelmäßigkeiten der Diskursivierung technischer Erfindungen, sondern tendiert vielfach auch zu einer interaktionistischen Auslegung der Foucault'schen Diskurs- und Machtanalyse, indem sie die Etablierung neuer Techniken und Medien als einen kommunikationstheoretisch modellierten gesellschaftlichen Aushandlungsprozess konzipiert.

Von einem wechselseitigen, unauflösbaren Verhältnis zwischen Medien und Diskursen geht ein *viertes* Modell aus. Im Zentrum stehen hier zum einen die strategischen und kontingenten Kopplungen von Apparaten, Diskursen und Praktiken. Analysiert werden z. B. die Sagbarkeiten und Sichtbarkeiten, die sich im Zusammenspiel zwischen audiovisuellen Medien und Diskursen herausbilden (Sexualitätsdiskurs oder medizinischer Diskurs und die Kinematographie). Schließlich das *fünfte* Modell. Es nimmt die modernen audiovisuellen und Printmedien durchaus im Sinne von Massenmedien als Medieninterdiskurse in den Blick und analysiert dementsprechend ihre Spezifika und generativen Regelhaftigkeiten, insbesondere das Zusammenspiel mit anderen Spezial- und Interdiskursen sowie Macht- und Subjekteffekte. Diese interdiskurstheoretisch orientierte Medienanalyse versteht sich zugleich als aktualhistorisch und insofern auch interventionistisch, als es das Wissen um die diskursiven Regelhaftigkeiten ist, das einen sinnvollen Umgang mit und Kritik im System moderner Mediendiskurse allererst ermöglicht. Der institutionelle Rahmen solcher Medieninterdiskurse wird dabei v. a. hinsichtlich des Zugangs, der Kanalisierung, Distribution und Zirkulation und damit der Reproduktion von Diskursen thematisiert.

Vor dem Hintergrund der bereits absehbaren erheblichen Veränderungen des Spektrums und Zuschnitts der aktuellen technischen Medien wie Zusammenwachsen von Fernsehen und Internet, Fernsehen per Handy, Möglichkeit zur Nutzung eines umfangreichen und vielfach privat erstellten Onlineangebots an Videos bei gleichzeitigem Verschwinden der vorgegebenen herkömmlichen Programmstrukturen, Regionalisierung der öffentlich-rechtlichen Programme usw. wird zukünftig interessant sein, ob dann noch oder vielleicht wieder auf Foucault'sche Überlegungen zur Analyse zurückgegriffen werden kann, und wie sich die Frage nach den Machteffekten, den Diskurszugängen, dem Panoptismusvergleich und nicht zuletzt dem Dispositivbegriff Foucaults in den Medienwissenschaften neu stellen wird.

Eine deutliche »Hinwendung zur Diskurstheorie« und zum Diskursbegriff findet seit einiger Zeit in Form einer »Distanzierung von alten Medienbegriffen« und insbesondere von der vielfach privilegierten Transportfunktion statt (Bleicher 2006, 657). So fassen neuere Publikationen Medien vermehrt als diskursiv produzierte Gegenstände auf (vgl. Kümmel/Scholz/Schumacher 2004; Fahle/Engell 2006), was den Medienbegriff gegenüber linearen Modellen insgesamt offener für variable Bedeutungszuweisungen (vgl. Bleicher 2007, 6) macht. Ausdruck hat dies in der Rede von ›Mediendiskursen‹ gefunden, die ambivalent sowohl für »Diskurse *in* den Medien« als auch auf »Diskurse über die Medien« benutzt wird, »so dass Gegenstand und Meta-Diskurs interdependent miteinander verbunden sind« (Meier/Pentzold 2014, 123 f.).

Literatur

Barth, Thomas: Blick, Diskurs und Macht: Michel Foucault und das Medien-Dispositiv. In: *MEDIENwissenschaft* 1 (2005), 8–14.

Baudry, Jean-Louis: Das Dispositiv. Metapsychologische Betrachtungen des Realitätseindrucks. In: *Psyche. Zs. für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 48 (Nov. 1994), 1047–1074 (frz. 1975).

Becker, Ilka: Akte, Agencies und Un/Gefügigkeiten in fotografischen Dispositiven. In: Dies./Bettina Lockermann/Astrid Köhler/Ann Kristin Krahn/Linda Sandrock (Hg.): *Das fotografische Dispositiv. Bd. 1: Fotografisches Handeln*. Marburg 2016, 9–37.

Bernold, Monika: Fernsehen ist gestern. Medienhistorische Transformationen und televisuelles Dabeisein nach 1945. In: *Österreichische Zs. für Geschichtswissenschaften* 12 (2001), 8–29.

Bleicher, Joan Kristin: Abschiede von der Wirklichkeit. Aktuelle Frontlinien der medien- bzw. kommunikationswissenschaftlichen Fernsehforschung seit 2005 – eine

Sammelrezension. In: *Medien & Kommunikationswissenschaft* 54/4 (2006), 654–665.
Bolz, Norbert: *Weltkommunikation*. München 2001.
Conradi, Tobias: *Breaking News. Automatismen in der Repräsentation von Krisen- und Katastrophenereignissen*. Paderborn 2015.
Deleuze, Gilles*: Lust und Begehren*. Berlin 1996.
Distelmeyer, Jan: *Das flexible Kino: Ästhetik und Dispositiv der DVD & Blu-ray*. Berlin 2013.
Distelmeyer, Jan: *Machtzeichen. Anordnungen des Computers*. Berlin 2017.
Doane, Mary Ann: *The Desire to Desire. The Woman's Film of the 1940s*. Bloomington, Ind. 1987.
Dorer, Johanna: Das Internet und die Genealogie des Kommunikationsdispositivs: Ein medientheoretischer Ansatz nach Foucault. In: Hepp/Winter 1997, 247–257.
Dotzler, Bernhard J.: MarionettenTheaterSzenen. Von Kleist bis Virilio: Polare Machtverhältnisse. In: Maresch/Werber 1999, 368–390.
Dubois, Philippe: *Der fotografische Akt. Versuch über ein theoretisches Dispositiv*. Hg. und mit einem Vorw. von Herta Wolf. Amsterdam/Dresden 1998.
Elia-Borer, Nadja/Sieber, Samuel/Tholen, Georg Christoph (Hg.): *Blickregime und Dispositive audiovisueller Medien*. Bielefeld 2011.
Elsner, Monika/Müller, Thomas/Spangenberg, Peter M.: Zur Entstehungsgeschichte des Dispositivs Fernsehen in der Bundesrepublik Deutschland der fünfziger Jahre. In: Hickethier 1993, 31–66.
Engelmann, Jan (Hg.): *Der Foucault-Reader Diskurs und Medien. Botschaften der Macht*. Stuttgart 1999.
Ernst, Wolfgang: Das Gesetz des Sagbaren. Foucault und die Medien. In: Peter Gente (Hg.) im Auftrag des Zentrums für Kunst und Medientechnologie (ZKM): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004, 238–259.
Fahle, Oliver/Engell, Lorenz (Hg.): *Philosophie des Fernsehens*. München 2006.
Fiske, John: *Media Matters. Everyday Culture and Political Change*. Minneapolis, London 1994.
Foucault, Michel: *Schriften zur Medientheorie.* Ausgewählt und mit einem Nachwort von Bernhard J. Dotzler. Frankfurt a. M. 2013.
Fohrmann, Jürgen: Einleitung. In: Ders./Erhard Schüttpelz (Hg.): *Die Kommunikation der Medien*. Tübingen 2001, 1–3.
Friedrich, Peter: Der Ernst des Spiels. Zur Semantik des Negativen in Quiz- und Gameshows. In: Wolfgang Tietze/Manfred Schneider/Institut für Medienanalyse Essen (Hg.): *Fernsehshows. Theorie einer neuen Spielwut.* München 1991, 50–79.
Friedrich, Peter: Von Spielleitern als Testleitern, Unfällen und Gesichtern in Fernsehshows – Verhaltensmikroskopie als Unterhaltungskunst. In: Parr/Thiele 2001, 102–131.
Frohne, Ursula/Haberer, Lilian/Urban, Annette: Displays und Dispositive. Ästhetische Ordnungen. In: Dies. (Hg.): *Display / Dispositiv. Ästhetische Ordnungen*. Paderborn 2019, 9–58.
Geisenhanslüke, Achim: *Einführung in die Literaturtheorie. Von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft*. Darmstadt 2003.
Gnosa, Tanja: Historisches oder mediales Apriori. Versuch einer terminologischen Rejustierung. In: *Le foucauldien. Open Access Journal for Research along Foucauldian Lines* (August 2017), https://foucaldien.net/article/10.16995/lefou.31/.
Gnosa, Tanja: *Im Dispositiv. Zur reziproken Genese von Wissen, Macht und Medien*. Bielefeld 2018.
Hall, Stuart: *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*. Hg. und übers. von Nora Räthzel. Hamburg 2000.
Hartmann, Frank: Botschaften der Macht. Rezension des Foucault-Readers zu Diskurs und Macht. 14.6.1999. In: *Telepolis-Artikel-ZRL*: http://www.telepolis.de/deutsch/inhalt/buch/3385/1.html (22.6.2004).
Hepp, Andreas/Winter, Rainer (Hg.): *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*. Opladen 1997.
Hesper, Stefan: Foucault, Michel. In: Helmut Schanze (Hg.): *Metzler-Lexikon Medientheorie – Medienwissenschaft. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart/Weimar 2002, 123–124.
Hickethier, Knut (Hg.): *Geschichte des Fernsehens in der Bundesrepublik*. Bd. 1: *Institution, Technik und Programm*. München 1993.
Hickethier, Knut: Dispositiv Fernsehen, Programm und Programmstrukturen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Ders. 1993, 171–243.
Hickethier, Knut: Dispositiv Fernsehen. Skizze eines Modells. In: *montage/av. Zs. für Theorie & Geschichte audiovisueller Kommunikation* 1 (1995), 63–83.
Hickethier, Knut: *Einführung in die Medienwissenschaft*. Stuttgart/Weimar 2003.
Kaerlein, Timo: *Smartphones als digitale Nahkörpertechnologien. Zur Kybernetisierung des Alltags*. Bielefeld 2018.
Kirchmann, Kay: Wiedergelesen. Michel Foucault: Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien [...]. In: *MEDIENwissenschaft* 1 (2000), 120–123.
Kittler, Friedrich A.: *Aufschreibesysteme. 1800–1900*. München ^{2}1987.
Kittler, Friedrich A./Tholen, Georg Christoph (Hg.): *Arsenale der Seele. Literatur- und Medienanalysen seit 1870*. München 1989.
Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999.
Krämer, Sibylle: Friedrich Kittler – Kulturtechniken der Zeitachsenmanipulation. In: Lagaay/Lauer 2004, 202–224.
Krasmann, Susanne: Mobilität: Videoüberwachung als Chiffre einer Gouvernementalität der Gegenwart. In: Leo Hempel/Jörg Metelmann (Hg.): *Bild – Raum – Kontrolle. Videoüberwachung als Zeichen gesellschaftlichen Wandels*. Frankfurt a. M. 2005, 308–324.
Kümmel, Albert/Scholz, Leander/Schumacher, Eckhard (Hg.): *Einführung in die Geschichte der Medien*. Paderborn 2004.
Lagaay, Alice/Lauer, David: Vorwort. In: Dies.: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt a. M./New York 2004, 7–29.
Leitner, Florian: Dispositiv und Disposition. In: Othmer/Weich 2015, 59–70.
Lenk, Carsten: Das Dispositiv als theoretisches Paradigma

der Medienforschung. Überlegungen zu einer integrativen Nutzungsgeschichte des Rundfunks. In: *Rundfunk und Geschichte* 1 (1996), 5–17.
Leschke, Rainer: »Die Einsamkeit des Mediendispositivs in der Vielheit der Medien.« Zur Logik des Wandels von der Ordnung des traditionellen zu der eines postkonventionellen Mediensystems. In: Othmer/Weich 2015, 71–85.
Link, Jürgen: Zur Frage, was eine kulturwissenschaftliche Orientierung der Literaturdidaktik »bringen« könnte. In: *kultuRRevolution. zs. für angewandte diskurstheorie* 45/46 (Mai 2003), 71–78.
Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Göttingen ^{3}2006.
Lösch, Andreas/Schrage, Dominik/Spreen, Dierk/Stauff. Markus (Hg.): *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern.* Heidelberg 2001.
Maresch, Rudolf/Werber, Niels (Hg.): *Kommunikation – Medien – Macht*. Frankfurt a. M. 1999.
Meier, Stefan/Pentzold, Christian: Diskursforschung in den Kommunikations- und Medienwissenschaften. In: Johannes Angermuller/Martin Nonnhoff/Eva Herschinger/Felicitas Macgilchrist/Martin Reisigl/Juliette/Daniel Wrana/Alexander Ziem (Hg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bd. 1: *Theorien, Methodologien und Kontroversen*. Bielefeld 2014, 118–129.
Moser, Christian: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen 2006.
Müller, Christian: *Medien, Macht und Ethik. Zum Selbstverhältnis der Individuen in der Medienkultur.* Wiesbaden 2001.
Müller, Eggo: »Pleasure and Resistance.« John Fiskes Beitrag zur Populärkulturtheorie. In: *montage/av. Zs. für Theorie & Geschichte audiovisueller Kommunikation* 2 (1993), 52–66.
Müller, Jürgen E.: Dispositiv – intermedial? Einige Gedanken zu den dispositiven Zwischen-Spielen des Films. In: Riesinger 3003, 247–260.
Münte-Goussar, Stephan: Dispositiv – Technologien des Selbst – Portfolio. In: Othmer/Weich 2015, 109–127.
Othmer, Julius/Weich, Andreas (Hg.): *Medien – Bildung – Dispositive. Beiträge zu einer interdisziplinären Medienbildungsforschung*. Wiesbaden 2015.
Paech, Joachim: Eine Dame verschwindet. Zur dispositiven Struktur apparativen Erscheinens. In: Hans Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Frankfurt a. M. 1991, 773–790.
Paech, Joachim: *Literatur und Film*. Stuttgart ^{2}1997.
Paech, Joachim: Überlegungen zum Dispositiv als Theorie medialer Topik (1997). In: Franz-Josef Albersmeier (Hg.) *Texte zur Theorie des Films*. Stuttgart ^{5}2003, 465–498
Parr, Rolf: Blicke auf Spielleiter – strukturfunktional, interdiskurstheoretisch, normalistisch. In: Parr/Thiele 2001, 13–38.
Parr, Rolf/Thiele, Matthias (Hg.): *Gottschalk, Kerner & Co. Funktionen der Telefigur ›Spielleiter‹ zwischen Exzeptionalität und Normalität*. Frankfurt a. M. 2001.
Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Normalize it, Sam! Narrative Wiederholungsstrukturen und (de-)normalisierende ›Lebensfahrten‹ in Film und Fernsehen. In: Ute Gerhard/Walter Grünzweig/Jürgen Link/Rolf Parr (Hg.): *(Nicht) normale Fahrten. Faszinationen eines modernen Narrationstyps.* Heidelberg 2003, 37–64.
Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Eine »vielgestaltige Menge von Praktiken und Diskursen«. Zur Interdiskursivität und Televisualität von Paratexten des Fernsehens. In: Klaus Kreimeier/Georg Stanitzek (Hg.) unter Mitarbeit von Natalie Binczek: *Paratexte in Literatur, Film und Fernsehen.* Berlin 2004, 261–282.
Phelan, Margaret: Panopticism and the Uncanny: Notes toward Television's Visual Time. Nichtpublizierter Vortrag, zit. nach E. Ann Kaplan: Feminist Criticism and Television. In: Robert C. Allen (Hg.): *Channels of Discourse, Reassembled. Television and Contemporary Criticism*. London ^{2}1992, 247–283.
Pias, Claus*: Computer Spiel Welten*. München 2002.
Riesinger, Robert F. (Hg.) unter Mitwirkung von Guntram Geser: *Der kinematographische Apparat. Geschichte und Gegenwart einer interdisziplinären Debatte*. Münster 2003.
Ritzer, Ivo/Schulze, Peter W. (Hg.): *Mediale Dispositive*. Wiesbaden 2018.
Sachs, Wolfgang: Satellitenblick. Die Ikone vom blauen Planeten und ihre Folgen für die Wissenschaft. In: Ingo Braun/Bernward Joerges (Hg.): *Technik ohne Grenzen*. Frankfurt a. M. 1994, 305–346.
Schrage, Dominik: *Psychotechnik und Radiophonie. Subjektkonstruktionen in artifiziellen Wirklichkeiten 1918–1932*. München 2001.
Schröter, Jens: Statt einer Einleitung: Versuch zur Differenz zwischen dem Medialen und dem Display. In: *Navigationen – Zs. für Medien- und Kulturwissenschaften* 2 (2006), 7–12.
Schumacher, Heidemarie: *Fernsehen fernsehen. Modelle der Medien- und Fernsehtheorie.* Köln 2000.
Seier, Andrea: Un/Verträglichkeiten: Latours Agenturen und Foucaults Dispositive. In: Tobias Conradi/Heike Derwanz/Florian Muhle (Hg.): *Strukturentstehung durch Verflechtung. Akteur-Netzwerk-Theorie(n) und Automatismen*. Paderborn 2011, 151–172.
Seier, Andrea: *Mikropolitik der Medien*. Berlin 2019.
Sieber, Samuel: Zur Politik medialer Dispositive. In: Elia-Borer/Ders./Tholen 2011, 295–310.
Sieber, Samuel: *Macht und Medien: Zur Diskursanalyse des Politischen*. Bielefeld 2014.
Stauff, Markus: Medientechnologien in Auflösung. Dispositive und diskursive Mechanismen von Fernsehen. In: Lösch/Schrage u. a. 2001, 81–100.
Stauff, Markus: Zur Gouvernementalität der Medien. Fernsehen als ›Problem‹ und ›Instrument‹. In: Daniel Gethmann/Markus Stauff (Hg.): *Politiken der Medien*. Berlin/Zürich 2005, 89–110. (2005a)
Stauff, Markus: *Das neue Fernsehen: Machtanalyse, Gouvernementalität und digitale Medien.* Münster 2005. (2005b)
Stingelin, Martin: Archivmetapher. In: Marcel Lepper/Ulrich Raulff (Hg.): *Handbuch Archiv. Geschichte, Aufgaben, Perspektiven*. Stuttgart/Weimar 2016, 21–27.
Sykora, Katharina: Vorwort: Das fotografische Dispositiv. In: Dies./Kristin Schrader/Dietmar Kohler/Natascha Pohlmann/Daniel Bühler (Hg.): *Das fotografische Dispositiv.*

Bd. 3: Valenzen fotografischen Zeigens. Marburg 2016, 7–14.
Thiele, Matthias: *Flucht, Asyl, Einwanderung im Fernsehen*. Konstanz 2005.
Thiele, Matthias: Ereignis und Normalität – Zur normalistischen Logik medialer und diskursiver Ereignisproduktion im Fernsehen. In: Fahle/Engell 2006, 121–136.
Thiele, Matthias: Von Eisbären, dem Patienten Erde, Weltrettungs- und Weltuntergangsszenarien. Eine Interdiskurs- und Dispositivanalyse des Medienereignisses ›Klimagipfel Kopenhagen‹. In: Elia-Borer/Sieber/Tholen 2011, 267–294.
Thiele, Matthias: Vom Medien-Dispositiv- zum Dispositiv-Netze-Ansatz. Zur Interferenz von Medien- und Bildungsdiskurs im Klima-Dispositiv. In: Othmer/Weich 2015, 87–108.
Tholen, Georg Christoph: *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*. Frankfurt a. M. 2002.
Vismann, Cornelia: *Medien der Rechtsprechung*. Hg. von Alexandra Kemmerer und Markus Krajewski. Frankfurt a. M. 2011.
Weber, Stefan: Einführung: (Basis-)Theorien für die Medienwissenschaft. In: Ders. (Hg.): *Theorien der Medien. Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus*. Konstanz 2003, 11–48.
Weich, Andreas: *Selbstverdatungsmaschinen. Zur Genealogie und Medialität des Profilierungsdispositivs*. Bielefeld 2017.
Williams, Linda: *Hard Core. Macht, Lust und die Traditionen des pornographischen Films*. Basel/Frankfurt a. M. 1995.
Williams, Linda: Discipline and Distraction: Psycho, Visual Culture, and Postmoderne Cinema. In: John Carlos Rowe (Hg.): »*Culture« and the Problem of the Discipline*. New York 1998, 87–120.
Winkler, Hartmut: *Der filmische Raum und der Zuschauer. ›Apparatus‹ – Semantik – ›Ideology‹*. Heidelberg 1992.
Winkler, Hartmut: Jenseits der Medien. Über den Charme der stummen Praxen und einen verdeckten Wahrheitsdiskurs. In: Eike Hebecker/Frank Kleemann/Harald Neymanns (Hg.): *Neue Medienumwelten*. Frankfurt a. M./New York 1999, 44–61.
Winkler, Hartmut: *Diskursökonomie. Versuch über die innere Ökonomie der Medien*. Frankfurt a. M. 2004.
Winter, Rainer: Cultural Studies als kritische Medienanalyse: Vom »encoding/decoding«-Modell zur Diskursanalyse. In: Hepp/Winter 1997, 47–63.
Wunderlich, Stefan: Vom digitalen Panopticon zur elektrischen Heterotopie. Foucaultsche Heterotopien der Macht. In: Maresch/Werber 1999, 342–367.

Rolf Parr / Matthias Thiele

79 Medizin

Michel Foucaults Haltung gegenüber der Medizin und insbesondere bezüglich der Disziplinen, welche sich der Diagnostik und Therapie psychischer Leiden widmen, variierte im Laufe seines Lebens. Foucault arbeitete bis zu seinem Lebensende mit verschiedenen Ansätzen und verfolgte zeitgleich unterschiedliche Theorien, so dass es schwer ist, einen endgültigen Stand seines Denkens festzumachen (Schneider 2004, 61; Rüb 1988, 99). Die Beschäftigung mit der Psychiatrie betrachtete er als persönliches Anliegen (DE IV, 667). Es lässt sich jedoch konstatieren, dass er im Laufe der Zeit zunehmend die Hoffnung verlor, dass sich aus der etablierten Medizin heraus irgendein positiver Impuls zugunsten gesellschaftlich marginalisierter Gruppen entwickeln könnte (Schönherr-Mann 2016, 138 f.). An die Stelle der Betrachtung von Diskursen rückte diejenige der Analyse von Dispositiven, in die Institutionen, Entscheidungen, juristische Vorgaben und ärztliche Erkenntnisse einflossen (DE III, 392). Dies minimierte die Rolle von Ärzten als Wegbereiter einer besseren Zukunft und konterkarierte ihre Selbstwahrnehmung. Daher ist Foucault bis heute in der Medizin eine marginale Figur geblieben. Anders verhält es sich im Bereich der Medizinhistoriographie (Eckart/Jütte 2007, 143 f., 164 f.).

Die 1960er Jahre

Auch die Rezeption Foucaults in der Medizin hat in den vergangenen Jahrzehnten Wandlungen erfahren (vgl. Talcott 2004, 295; Taylor 2004, 404). Die erste Wahrnehmung der Schriften Foucaults durch Ärzte erfolgte in Deutschland in den 1960er Jahren durch die Medizinhistoriker und Psychiater Werner Leibbrand und Annemarie Wettley. 1964 stellte Leibbrand der deutschsprachigen Fachwelt erstmals die beiden Bücher *Histoire de la folie* und *La Naissance de la clinique* vor und zeigte sich von Michel Foucaults archivalischen Studien und philosophischen Überlegungen äußerst angetan (Leibbrand 1964a; 1964b). Er betonte, dass die Psychiatriegeschichte tatsächlich einer Neubetrachtung unterzogen werden müsse, wobei vor allem die Vorurteile der eigenen Fachdisziplin (der Medizingeschichte) überwunden werden müssten. Leibbrand und Wettley stimmten mit Foucault überein, dass im Laufe des 17. Jh.s eine völlige Neuorientierung des wissenschaftlichen Diskurses stattgefunden habe (vgl. Wettley 1967, 50). Leibbrand hatte bereits zuvor – gestützt auf Karl Jaspers – mechanistisch-kollektivistischen Überlegungen in der deutschen Psychiatrie eine Absage erteilt (vgl. Leibbrand 1943, 240). Er hielt wenig von einer iatrozentrischen Betrachtung, wie sie in der Medizingeschichte üblich war (vgl. Lindeman 2003, 192). Bereits 1954 hatte sich Foucault positiv zu Jaspers Konzept der anthropologischen Psychiatrie geäußert (vgl. Bert/Basso 2015, 186 f.). Die Überlegungen von Jaspers wurden in Frankreich von Sartre scharf attackiert, jedoch von dem mit Foucault in Austausch stehenden Soziologen Raymond Aron positiv rezipiert (vgl. Gens 2015, 257). Auch erblickte Foucault in der Psychoanalyse eine Methode, um positives Wissen über das eigene Selbst zu gewinnen, ohne sich den Machtmechanismen der klinischen Psychiatrie auszuliefern (vgl. Lagrange 1990, 15). Einer rein naturwissenschaftlichen Psychologie stand er ablehnend gegenüber (vgl. Novella 2008, 18). Dies fiel bei Leibbrand auf fruchtbaren Boden. Ferner hatte sich Foucault positiv zum für das Selbstbild der deutschen Ärzteschaft wichtigsten Philosophen geäußert: 1964 erschien Foucaults Übersetzung und Einführung zu Immanuel Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Zöller 1995, 128). Dies dürfte Leibbrand auf Foucault zusätzlich aufmerksam gemacht haben. Allerdings wurde der Text in Deutschland nie rezipiert und erschien erst 2008 in Übersetzung (vgl. Foucault 2008).

Die nächste bedeutsame Rezeption Foucaults durch einen Arzt bzw. Medizinhistoriker erfolgte 1969 durch den Psychiater Klaus Dörner, der sich zugleich von Leibbrand und Wettley absetzte (vgl. Dörner 1969, 334). Er benannte – bei allem Lob für Foucaults Werk – das zentrale Problem, welches das Buch für Ärzte quasi unbenutzbar machte, nämlich dass Foucault es dem Leser nicht erlaube, aus seinen Aussagen normative Vorgaben abzuleiten, die in die tägliche psychiatrische Arbeit einfließen könnten (vgl. Heinze 2008, 421; Dörner 1979, 787). Allerdings nutzte Dörner die Arbeiten Foucaults zugleich, um von seinen nervenärztlichen Kollegen eine kritische Reflexion der eigenen Arbeit aus der Geschichte heraus einzufordern (vgl. Blasius 1986, 31). Doch auch hierbei hätten sich Ärzte konkretere Empfehlungen Foucaults gewünscht, wie sich ein Rezensent in der Ärztezeitschrift *Der praktische Arzt* hinsichtlich des Inhalts von *Wahnsinn und Gesellschaft* äußerte (Anonym 1970, 1194).

Ein großes Problem für eine Rezeption der Schriften Foucaults in den 1960er Jahren stellten die Sprachbarriere und die jüngste Vergangenheit dar. Nur wer die französische Sprache fließend beherrschte und zugleich mit französischen Gelehrten auf Augenhöhe

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_79

verkehrte, konnte Foucault in dieser Zeit wahrnehmen. Dies schloss nahezu automatisch sämtliche durch Verstrickung in den Nationalsozialismus belastete Gelehrte aus. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass die erste Rezeption Foucaults in den 1960er Jahren durch Ärzte erfolgte, die sich gegen den Nationalsozialismus positioniert hatten. Leibbrand und Wettley unterrichteten zudem von 1955 bis 1973 in den Sommermonaten an der Sorbonne in Paris. Dies war ihren Kollegen verwehrt. Die singuläre Position Leibbrands und Wettleys dürfte dazu beigetragen haben, dass Foucaults Werke seitens der Ärzteschaft und Medizinhistoriographie unbeachtet blieben, da Leibbrand und Wettley gerade wegen ihrer Ausnahmerolle im Nationalsozialismus auch später seitens der nur oberflächlich entnazifizierten Kollegenschaft ausgegrenzt wurden.

Die nächste Generation an Medizinhistorikern und universitär angebundenen Ärzten nahm wenig bis keinen Bezug auf Leibbrand und postulierte die Entdeckung Foucaults für die Medizin, wenn sie ihn denn wahrnahmen, als eigene Leistung. Der einzige zeitgenössische Medizinhistoriker, der ebenfalls gegen den Nationalsozialismus Position bezogen hatte und dem französischen Kulturkreis verbunden war, vertrat eigene Ansichten zur Geschichte der Medizin und insbesondere der Psychiatrie, die lange Zeit als inkompatibel zu den Überlegungen Foucaults angesehen wurden: der in Zürich lehrende Erwin H. Ackerknecht, der zudem Leibbrand in einer Art von Intimfeindschaft verbunden war (LaBerge/Hannaway 1998, 34; Keel 1998, 119).

Die 1970er Jahre

Im Laufe der 1960er und frühen 1970er Jahre gab es nicht nur einen altersbedingten Austausch der Hochschullehrerschaft, sondern es vollzogen sich auch Veränderungen im Verhältnis der Fächer untereinander sowie – bedingt durch die 1968er Revolte – eine Öffnung gegenüber neuen, marxistisch anmutenden oder induzierten Theorien. Die Modernisierung von Forschung und Lehre beinhaltete aber auch eine Abkehr von überkommenen Begriffen. Hierzu zählten in der Medizin insbesondere ›Wahnsinn‹ und ähnliche Termini, weswegen Foucaults Bücher jüngeren Studierenden der Humanmedizin wie eine Erzählung aus vergangenen Tagen erscheinen konnten (vgl. Armstrong 1997, 20). Zugleich gab es Zweifel, ob historische Entwicklungen in Frankreich, wie Foucault sie beschrieb, auf Deutschland übertragbar wären (vgl. Schrenk 1973, 17). Ein weiteres Hindernis in der Rezeption Foucaults stellte der nationalen und internationalen Sozialisten gleichermaßen innewohnende Fortschrittsoptimismus dar, der mit den von Foucault geäußerten Zweifel an einer Verbesserung der Lage von Patienten durch Wissensakkumulation seitens der Ärzte nicht harmonierte. Foucault hatte sich zu diesem Zeitpunkt jedoch von einer marxistischen Weltsicht bereits gelöst (vgl. Peukert 1991, 323). In der DDR war es der Medizinhistoriker Achim Thom, der die mangelhafte Selbstverortung Foucaults im Marxismus-Leninismus als dessen größte Schwäche sah. Diese werde auch durch die gut herausgearbeitete »soziale Stellung des Geisteskranken« in der Geschichte nicht genügend kompensiert (1972, 1069). Seitens der westdeutschen Medizinhistoriker erfolgte eine allmähliche Annäherung an Foucault, die sich zunächst in einer Rezeption seiner Denkmodelle ausdrückte, ohne dass Autoren wie beispielsweise Dieter Jetter ihn direkt zitierten (Jetter 1971; Jetter 1973). Eine direkte Bezugnahme findet sich jedoch in den Arbeiten des Psychiaters Dirk Blasius (1970; 1976).

Seitens des medizinisch geschulten Feuilletons wurden Foucaults Arbeiten als Teil einer Bewegung verstanden, die eine »Krisis der Medizin« ausrufen würde (Sonnemann 1974). Auch wurde er auf eine Stufe mit anderen Kritikern der Naturwissenschaft gestellt, deren Werk seitens der Ärzteschaft auf wenig Gegenliebe stieß, wie beispielsweise mit dem Wissenschaftsphilosophen Carl Friedrich v. Weizsäcker und dessen Œuvre (Hädecke 1978, 127). Weitere Kritiker betonten, dass Foucault aufgezeigt habe, dass die Medizin vielfach eine »Kehrseite der Vernunft« repräsentiere (vgl. Lepenies 1970; Köhler 1970; Jacobi 1971). Problematisch sei allein die schwer verständliche Sprach- und Denkstruktur der französischen Strukturalisten (vgl. Hädecke 1970). Somit erschien Foucault ärztlichen oder naturwissenschaftlich sozialisierten Lesern als Prophet einer Weltsicht, die keinesfalls mit dem neu entfachten Zukunftsoptimismus der Ärzteschaft in Einklang zu bringen war, deren Protagonisten den baldigen Sieg über Zivilisationskrankheiten und den Krebs prophezeiten. Foucaults Kehrtwende in der Beurteilung der Psychoanalyse, die er in *Der Wille zum Wissen* (1976) als Teil des medizinischen Machtapparates begriff (vgl. Schneider 2004, 137; Forrester 1980, 296), behinderte eine Rezeption seiner Werke durch analytisch geschulte Ärzte nachhaltig. Zur Ablehnung Foucaults durch Analytiker trugen auch die wirkmächtigen Rezensionen des

Schriftstellers Jean Amery bei, der 1977 Foucaults Kursänderung hinsichtlich der Psychoanalyse als besonders wertvollen Teil seiner Werke hervorhob (vgl. Amery 1977a, 392; 1977b). Eine mögliche Vereinbarung von psychoanalytischem Analyse- und foucaultschem Diskursmodell wurde erst Anfang der 1990er Jahre seitens der Analytiker untersucht (vgl. Copjec 1991, 18; Lagrange 1990). Begünstigt wurde dies dadurch, dass Foucault das ›Unbewusste‹ nie genauer definiert hatte und so Raum für Interpretation ließ (vgl. Hegener 2005, 614).

Die 1970er Jahre waren auch das Jahrzehnt der Wiedergeburt ganzheitlicher Sichtweisen in der Behandlung von Patienten. Dies geschah im Kontext einer ökologischen Kritik des Fortschrittsglaubens. Aber Foucaults Blick auf die Medizin konzentrierte sich auf die psychischen bzw. psychosomatischen Heilweisen und ließ Konzepte abseits der Schulmedizin gänzlich unbeachtet (vgl. Taureck 1997, 109). Sein gallozentrisches Weltbild verhinderte auch, dass er sich mit heilkundlichen Emanzipationsbewegungen beschäftigte, die von Ärzten begründet wurden, jedoch außerhalb von Frankreich Gestalt annahmen. Dies behinderte eine Rezeption durch die Reformkreise des »New Age«. Am Schnittpunkt von aufbegehrenden Patienten und reformorientierten Ärzten formierten sich die Selbsthilfegruppen. Am wirkmächtigsten war das in den Linksterrorismus verwickelte »Sozialistische Patientenkollektiv Heidelberg« (SPK), zu dessen Wirken sich beispielsweise Sartre 1972 bekannte (vgl. Pross/Schweitzer/Wagner 2016, 414). Foucault tat dies nicht, äußerte aber gelegentlich Verständnis für entsprechende Konzepte und sprach sich für eine Verbindung von »Medizin und Klassenkampf« aus (Foucault 1976, 81, 86). Eine Rezeption Foucaults in diesen Kreisen lässt sich immerhin im Bereich der »Knastbewegung« 1977 belegen (vgl. Anonym 1977, 19). In Italien, wo sich in den 1970er Jahren eine beispiellose Reform der Psychiatrie vollzog, wurde Foucault als Ideengeber wahrgenommen. Die Bücher des bedeutenden Nervenarztes und Kritikers seiner Disziplin Giovanni Jervis wurden ins Deutsche übersetzt und lassen erahnen, wie wichtig Foucaults Einfluss war, selbst wenn sein Name nicht explizit genannt wurde (vgl. Jervis 1978, 51 ff., 107; Jervis 1979, 143 f.). Auch in Frankreich wurde Foucault entsprechend wahrgenommen, was deutsche Ärzte bisweilen bemerkten (vgl. Kisker 1979, 821; Sedgwick 1981, 238). Allerdings waren alle diese Konzeptionen auf die Gegenwart bezogen, während Foucault ›nur‹ eine Sicht auf die Vergangenheit bot, weswegen er gegenüber den Theorien eines Theodor W. Adorno oder Niklas Luhmann selbst von Klaus Dörner für weniger relevant erachtet wurde (1979, 787 f.). Foucault seinerseits bereitete den Weg für eine breitere Rezeption seiner Arbeiten in den 1980er Jahren dadurch vor, dass er sich im Laufe der 1970er Jahre in seinem Werk vertiefend mit Adorno und Horkheimer auseinandersetzte (Dinges 1994, 187). Auf diese Weise ordnete er seine Arbeit in einen Kontext ein, der deutschen Lesern, gerade wenn sie sich der politischen Linken zurechneten, vertraut war.

Die 1980er Jahre

In den 1980er Jahren war Foucault für klinische Ärzte weitgehend uninteressant geworden und wurde allenfalls von denjenigen unter ihnen gelesen, die sich den Postmodernisten zurechneten oder dem weiten Spektrum der unorthodoxen Linken (vgl. Eßbach 1991, 74). Die Überhöhung der Sexualität als historischer und wissenschaftlicher Faktor harmonierte nicht mit der weitestgehenden Ausblendung dieser Thematik im medizinischen Fächerkanon der Universitäten. Das im 19. Jh. ansetzende Denkmodell eines Thomas S. Kuhn erschien da naheliegender (vgl. Rothschuh 1977, 86). Die Unterscheidung von Moral und Ethik sowie die Zusammenführung von medizinischer Macht und staatlicher Herrschaft, die besonders in Foucaults Spätwerk hervortreten, konnte nur diejenigen Mediziner begeistern, die ihr Œuvre als Teil einer Gesellschaftskritik begriffen, d. h. vor allem engagierte Sozialmediziner, Sexualforscher und Medizinhistoriker. Letztere befanden sich in einem Abnabelungsprozess von der positivistischen Wissenschaftstheorie und Forschungsperspektive der Kliniker und wandten sich allmählich kultur- und sozialhistorischen Fragestellungen zu. Zunehmend wurde der philologische Doktortitel als Einstellungskriterium für ebenso wertvoll befunden wie ein bestandenes medizinisches Staatsexamen (vgl. Amsterdamska/Hiddlinga 2004, 242). Auf internationaler Ebene begünstigten die herausragenden Fachvertreter Roy Porter und Eric H. Middlefort die Rezeption Foucaults innerhalb des Faches (vgl. Gutting 2006, 49 f.). Sie reihten Foucault in die Liga akzeptierter Theoretiker ein, die im angloamerikanischen Raum die Entwicklung der modernen Psychiatrie kritisch sahen, z. B. Ivan Illich (1974) oder Tomasz Szasz (1970), von denen sich Foucault dadurch unterschied, dass er ärztliche Entwicklungsgänge nicht nur begleitete, sondern die Frage in den Raum stellte, wie sich Macht und Autorität im (historischen) Zeitkontext entfalteten (vgl. Turner

1997, 177). Er gewährte den Historikern eine Interpretationsperspektive für den ›klinischen Blick‹ des Arztes, in dem der Mensch zum Untersuchungsgegenstand und zur Projektionsebene für Machtphantasien wurde (Brieler 1998, 113 f.).

Wirkmächtige Bedeutung für die Rezeption Foucaults in der deutschsprachigen Medizin- und Wissenschaftsgeschichte kam den Aufsätzen von Claudia Honegger (1982) und Dirk Blasius aus dem Jahre 1982 zu (vgl. auch Blasius 1980; Brieler 2003). Es folgten die Studien von Robert Jütte (1986) und Martin Dinges (1991). Gleichwohl spielte Foucault im Fach Medizingeschichte insgesamt noch eine eher marginale Rolle. Häufig wurden ›foucaultspezifische‹ Themen (Psychiatriegeschichte) bearbeitet und seine Theorien eventuell einbezogen, Foucault selbst aber nicht zitiert (vgl. Dieckhöfer 1984; Hertling 1985; Schmidt 1985). Einzelne Fachvertreter integrierten Foucaults Konzepte in die universitäre Lehre, allen voran die am Lehrstuhl von Heinrich Schipperges in Heidelberg wirkenden Medizinhistoriker (z. B. Dietrich v. Engelhardt).

Seitens der im deutschen Universitätssystem quasi marginalisierten Sexualforschung war es vor allem der in Frankfurt am Main tätige Fachvertreter Volkmar Sigusch, der in den 1980er Jahren Foucault zu rezipieren begann. Es waren gerade Foucaults Interesse an der Sexualität als historischem Faktor und die Vereinbarkeit seiner Ansätze mit denen eines Theodor W. Adorno, die Sigusch an Foucault interessierten (Sigusch 2016, 3). Aus seiner Sicht manifestierte sich in den späten 1970er Jahren eine sogenannte ›neosexuelle Revolution‹, in deren Verlauf überkommene Pathologisierungs- und Einordnungsmuster von Sexualitäten aufgrund juristischer und gesellschaftlicher Reformen massiv an Bedeutung verloren, sich aber zugleich neue Verfolgungs- und Betrachtungsmechanismen entfalteten (vgl. Sigusch 2005). Um diese zu erkennen, bediente sich Sigusch der Diskursanalyse Foucaults. Dessen Genealogie der wegweisenden Sexualforscher und ihrer Theorien waren für Siguschs eigene Schriften ebenfalls wichtig (vgl. Foucault 1977, 82, 90, 126 f., 134; Sigusch 2008).

Für die im Grenzbereich von Universität und Praxis wirkenden Sozialmediziner entwickelte sich Foucault zu einer wirkmächtigen Bezugsgröße. Denn sein Tod an den Folgen von AIDS machte ihn und sein Werk zu einem Verbündeten gegen selbst berufene ›Seuchenexperten‹, die in den 1980er Jahren die Krankheit AIDS als gesellschaftspolitisches Vehikel für Repression gegen Homosexuelle missbrauchen wollten. Die Rezeption Foucaults erfolgte ohne direkte Bezugnahme oder Zitate, doch Begriffe aus seinem Repertoire wie ›Diskurs‹, ›Dispositiv‹, ›Wille zum Wissen‹ schwirrten durch zeitgenössische ›graue‹ Publikationen. Jedoch konnten Foucaults Schriften nicht für die Analyse der sich vollziehenden Wandlungen in westlichen Gesundheitssystemen herangezogen werden, so dass ein direkter Effekt auf die praktische Arbeit von Ärzten wiederum ausblieb (vgl. Osborne 1997, 173).

Insgesamt war Foucault das gelungen, woran viele andere Theoretiker des 20. Jh.s gescheitert waren: die erfolgreiche Nachwirkung des eigenen Schaffens über den physischen Tod hinaus. Da jedoch nun eine weitere Analyse durch ihn selbst unterblieb und nur noch eine Auslegung seiner bestehenden Werke erfolgen konnte, war eine Rezeption durch an aktuellen praxisorientierten Forschungen interessierten Gelehrten nahezu ausgeschlossen, d. h. Ärzte, die als Ärzte arbeiteten und nicht etwa als Wissenschaftstheoretiker oder Historiker wirkten, verloren endgültig jeden Bezug zu Foucault.

Nach 1990

In den 1990er Jahren büßte die marxistische Analyse von Geschichte schlagartig an Relevanz ein. Neue Aspekte, wie die Genderproblematik, traten an ihre Stelle. Gleichzeitig mehrte sich die Kritik an zu starren Theoriemodellen wie denen von Thomas S. Kuhn und Ludwik Fleck, so dass das Œuvre Foucaults aus Sicht von Medizinhistorikern eine Art analytischen Mittelweg verkörpern konnte. Denn Foucault hatte seinerseits spätestens in den 1970er Jahren mit den Marxisten gebrochen, hatte Kuhn nie beachtet und hatte andererseits die Frau bzw. ein anderes Geschlecht als das männliche immerhin erwähnt, wenn auch nicht vertiefend (vgl. Frietsch 1992, 215 f.). Auch schienen die wirkmächtigen Schriften des Soziologen Ulrich Beck zur »Risikogesellschaft« mit diskursanalytischen Theorien vereinbar (vgl. Petersen 1997, 195). Die Konzepte Judith Butlers beflügelten die Rezeption medizinischer Denkmodelle in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften, was wiederum die Integration Foucaults erleichterte (vgl. Lühring 2016, 230). Medizinhistorische Forschungsthemen wurden sukzessive in zahlreichen anderen Fächern aufgegriffen, z. B. Kulturethnologie, Geschichtswissenschaften, Soziologie oder Kulturwissenschaft. Dies macht eine genaue Aufschlüsselung der Rezeption von Foucault im Kontext der Medizingeschichte faktisch unmöglich, da sich die al-

lermeisten Autoren nicht als Medizinhistoriker begriffen (vgl. Laufenberg 2016). Einige Diskurslinien lassen sich jedoch benennen. So gibt es seit den 1990er Jahren verstärkt Ansätze, Foucault'sche Begriffe und Theorien für eine Kritik des Medizinsystems »von unten« zu nutzen (Holz 1996, 64 f.). Hierbei wird von soziologischer oder kulturwissenschaftlicher Seite an die Konzepte von *Gouvernementalität* und *Biomacht* angeknüpft, um beispielsweise gesellschaftliche Trends, die von Ärzten begünstigt oder begleitet werden, kritisch zu hinterfragen, so etwa die plastische Chirurgie (vgl. Morgan 2008, 152 f.) und die öffentlichen Debatten über das Körpergewicht (vgl. Henderson 2015, 325). Soziologen stellten mittels der Diskursanalyse grundsätzliche Fragen zu Gesundheitsmodellen, wie sie von Ärzten und Administration postuliert wurden und werden. Hierbei ist insbesondere auf die Werke von David Armstrong (1994), Deborah Lupton (1995) und Alan Petersen (Petersen/Bunton 1997; vgl. auch Fox 1999; Mills 2016) zu verweisen. In jüngerer Zeit finden Foucaults Werke Beachtung bei der Herausarbeitung der gesellschaftlichen Vorurteile, denen ältere Menschen oder Personen mit Behinderungen ausgesetzt sind (vgl. Waldschmidt 2007; Plunger 2007). Auch die historische Rassismusforschung nutzt Studien Foucaults aus den 1970er Jahren, um die Medizin als Definitionsmacht zu untersuchen (vgl. Sarasin 2003). Foucaults eigene Affinitäten zu historischen Denkstrukturen wurde am Beispiel seiner Haltung zur Darwin'schen Evolutionslehre beleuchtet (vgl. Sarasin 2009). Im Kontext neoliberaler Reformen des Gesundheitssystems rückt die Selbstoptimierung zunehmend in den Mittelpunkt. Den »Imperativ der Selbstsorge« hatte Foucault ursprünglich als Mittel zur Emanzipation von der »biopolitischen Strategie« des Staates avisiert (GL 121, 546; SuS 98). Er sah darin u. a. für sozial benachteiligte Schichten eine Chance, sich ärztlicher Autorität, Bürokratie und gesellschaftlichen Vorgaben zu entziehen (vgl. DE III, 61).

Ausblick

Mittlerweile jedoch hat es eher den Anschein, als ob neoliberale Gesundheitsplaner andere Schlüsse aus Foucaults Werk gezogen haben und die »Sorge um sich« vor allem als Begründung für den Abbau von Sozialleistungen anführen. Entsprechende Vermutungen hat der französische Soziologe Daniel Zamora 2014 geäußert. Insgesamt lässt sich festhalten, dass die medizinhistorisch induzierte Forschung mittlerweile derartige Diversifikationen erfahren hat, dass Foucaults Werke und Theorien allein zur Deutung der Geschichte der Medizin nicht mehr ausreichen (vgl. Heinze 2008, 419).

Literatur

[Anonym]: Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. In: *Der praktische Arzt* 12 (1970), 1194.

[Anonym]: Michel Foucault: »Überwachen und Strafen«, Suhrkamp Taschenbuch, über 400 Seiten. In: *Das Schließfach* 16 (1977), 19.

Amery, Jean: Kritik. Michel Foucaults Version des Kerker-Universums. In: *Merkur* 31/347 (1977), 389–394. (1977a)

Amery, Jean: Leben wir im Kerker-Archipel? Eine Strafpredigt über die Strafe. In: *Die Zeit* (14.11.1977), 15. (1977b)

Amsterdamskaja, Olga/Hiddlinga, Anna: Trading Zones or Citadels? Professionalization and Intellectual Change in the History of Medicine. In: Frank Huisman/John Harley Warner (Hg.): *Locating Medical History. The Stories and their Meanings*. Baltimore 2004, 237–261.

Armstrong, David: Bodies of knowledge/knowledge of bodies. In: Carola Jones/Roy Porter (Hg.): *Reassessing Foucault*. London 1994, 17–27.

Armstrong, David: Foucault and the sociology of health and illness: a prismatic reading. In: Alan Petersen/Robin Bunton (Hg.): *Foucault, Health and Medicine*. London 1997, 15–30.

Bert, Jean Francois/Basso, Elisabeth: *Foucault á Münsterlingen. A l'origine de l'Histoire de la Folie. Avec des phottographiques de Jacqueline Verdeaux*. Paris 2015.

Blasius, Dirk: Die Pathologie als historisches Problem. In: *Neue politische Literatur* 15 (1970), 485–504.

Blasius, Dirk: Geschichte und Krankheit. Sozialgeschichtliche Perspektiven der Medizingeschichte. In: *Geschichte und Gesellschaft* 2 (1976), 386–415.

Blasius, Dirk: *Der verwaltete Wahnsinn. Eine Sozialgeschichte des Irrenhauses*. Frankfurt a. M. 1980.

Blasius, Dirk: Psychiatrische Versorgung in Preußen 1880–1910. In: *Sudhoffs Archiv* 66 (1982), 105–128.

Blasius, Dirk: Die Pathologie der Gesellschaft als historisches Problem. Die Anfänge der modernen Psychiatrie im Spiegel der Bücher von Michel Foucault und Klaus Dörner. In: Dirk Blasius (Hg.): *Umgang mit Unheilbarem. Studien zur Sozialgeschichte der Psychiatrie*. Bonn 1986, 11–37.

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998.

Brieler, Ulrich: Blind date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003, 311–334.

Copjec, Joan: Strukturen gehen nicht auf die Straße. In: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*. Freud – Lacan 14/45 (1991), 11–28.

Dieckhöfer, Klemens: Frühe Formen der Antipsychiatrie und die Reaktion der Psychiatrie. In: *Medizinhistorisches Journal* 19 (1984), 100–111.

Dinges, Martin: Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozial-

disziplinierung? Probleme mit einem Konzept. In: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), 5–29.
Dinges, Martin: The Reception of Michel Foucault's ideas on social discipline, mental asylums, hospitals and the medical profession in German historiography. In: Colin Jones/Roy Porter (Hg.): *Reassessing Foucault. Power, medicine and the body*. London 1994, 181–212.
Dörner, Klaus: *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie* [1969]. Frankfurt a. M. ^{2}1984.
Dörner, Klaus: Psychiatrie und Gesellschaftstheorien. In: Karl Peter Kisker/Joachim E. Meyer (Hg.): *Psychiatrie der Gegenwart*. Bd. I/1. Berlin 1979, 771–788.
Eßbach, Wolfgang: Deutsche Fragen an Foucault. In: Francois Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 74–88.
Foucault, Michel: *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin 1976.
Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin 2008.
Forrester, John: Michel Foucault and the History of Psychoanalysis. In: *History of Science* 18 (1980), 286–303.
Fox, Nick: *Beyond Health. Postmodernism and Embodiement*. New York 1999.
Frietsch, Ute: *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox-Keller*. Frankfurt a. M. 1992.
Gens, Jean Claude: Die Rezeption von Karl Jaspers in der französischen Philosophie und Psychiatrie. In: Dietrich v. Engelhardt (Hg.): *Psychopathologie. Gestern, Heute, Morgen. Zum 100. Geburtstag der »Allgemeinen Psychopathologie« von Karl Jaspers*. Heidelberg 2015, 247–266.
Gödde, Günter/Zirfas, Jörg: *Therapeutik und Lebenskunst. Eine psychologisch-philosophische Grundlegung*. Gießen 2016.
Gutting, Gary: Foucault and the History of Madness. In: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge ^{2}2006, 49–73.
Hädecke, Wolfgang: Irre Vernunft. Wahnsinn ist Verbannung ins Schweigen. In: *Deutsche Zeitung – Christ und Welt* 36 (4.9.1970), 13.
Hädecke, Wolfgang: Der taube Lärm unterhalb der Geschichte. Das Thema Wahnsinn in der neuesten Literatur. In: *Neue Rundschau* 89 (1978), 120–130.
Hegener, Wolfgang: Zwischen Gegenwissenschaft und Unterwerfungsmacht – Foucault, die Psychoanalyse und das Unbewusste. In: Michael B. Buchholz/Günter Gödde (Hg.): *Das Unbewußte in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*. Gießen 2005, 614–634.
Heinze, Martin: Psychiatrie. In: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, 417–425.
Henderson, July: Michel Foucault: Gouvernmentality, Health Policy and the Governance of Childhood Obesity. In: Fran Collyer (Hg.): *The Palgrave Handbook of Social Theory in Health, Illness and Medicine*. London 2015, 324–339.
Hertling, Marianne-Elisabeth: *Die Provinzial-Heil- und Pflegeanstalt Düren. Die Entwicklung einer großen psychiatrischen Anstalt der Rheinprovinz von ihrer Gründung 1878 bis 1934*. Herzogenrath 1985.
Holz, Olaf: *Zur Neuorientierung des Gesundheitswesens. Plädoyer für die individuelle Auslegung eines komplexen Phänomens*. Schorndorf 1996.
Honegger, Claudia: Michel Foucault und die serielle Geschichte. In: *Merkur* 407 (1982), 500–523.
Illich, Ivan: *Medical Nemesis*. London 1974.
Jacobi, Hans: Foucault, Michel. Wahnsinn und Gesellschaft. In: *Grenzgebiete der Wissenschaft* 2 (1971), Aprilheft [o. S.].
Jervis, Giovanni: *Kritisches Handbuch der Psychiatrie*. Frankfurt a. M. 1978.
Jervis, Giovanni: *Die offene Institution. Über Psychiatrie und Politik*. Frankfurt a. M. 1979.
Jetter, Dieter: *Zur Typologie des Irrenhauses in Frankreich und Deutschland*. Wiesbaden 1971.
Jetter, Dieter: *Grundzüge der Hospitalgeschichte*. Darmstadt 1973.
Jütte, Robert: Disziplinierungsmechanismen in der städtischen Armenfürsorge der Frühneuzeit. In: Carola Sachße/Florian Tennstedt (Hg.): *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*. Frankfurt a. M. 1986, 101–118.
Jütte, Robert/Eckart, Wolfgang U.: *Medizingeschichte. Eine Einführung*. Köln 2007.
Keel, Othmar: Was Anatomical and Tissue Pathology a Product of the Paris Clinical School or Not? In: Caroline Hannaway/Ann LaBerge (Hg.): *Constructing Paris Medicine*. Amsterdam 1998, 117–184.
Kisker, Klaus Peter: Antipsychiatrie. In: Klaus P. Kisker/Joachim E. Meyer (Hg.): *Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis*. Bd. I. Berlin 1979, 811–825.
Köhler, Ernst: Die Exilierten. Michel Foucault über Geisteskranke und bürgerliche Wissenschaft. In: *Die Zeit* (10.4.1970), Literaturbeilage, 9.
LaBerge, Anne/Hannaway, Caroline: Paris Medicine: Perspectives Past and Present. In: Caroline Hannaway/Ann LaBerge (Hg.): *Constructing Paris Medicine*. Amsterdam 1998, 1–70.
Lagrange, Jacques: Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text. In: Marcelo Marques (Hg.): *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen 1990, 11–74.
Laufenberg, Mike: Die Macht der Medizin. Foucault und die soziologische Medikalisierungskritik. In: Orsolya Friedrich/Diana Aurenque/Galia Assadi/Sebastian Schleidgen (Hg.): *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*. Bielefeld 2016, 109–130.
Leibbrand, Werner: Harmonie und Seele. In: *Der Nervenarzt* 16 (1943), 233–243.
Leibbrand, Werner: Das Geschichtswerk Michel Foucaults. In: *Sudhoffs Archiv* 48 (1964), 352–359. (1964a)
Leibbrand, Werner: Beziehungen zwischen Psychologie und Psychopathologie von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1900. In: *Aktuelle Fragen der Psychiatrie und Neurologie* 1 (1964), 1–35. (1964b)
Leibbrand-Wettley, Annemarie: Die Stellung des Geisteskranken in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. In: Walter Artelt/Walter Rüegg (Hg.): *Der Arzt und der Kranke in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts*. Stuttgart 1967, 50–69.

Lepenies, Wolf: Philosoph im Garten der Arten. Michel Foucaults »Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (16.5.1970), Literaturblatt [o. S.].

Lindemann, Mary: Wie ist es eigentlich gewesen? Krankheit und Gesundheit um 1800. In: Bettina Wahrig/Werner Sohn (Hg.): *Zwischen Aufklärung, Policey und Verwaltung. Zur Genese des Medizinalwesens 1750–1850*. Wiesbaden 2003, 191–207.

Lühring, Nicole: Zur diskursiv-moralischen Pathologisierung von Homosexualität. In: Orsolya Friedrich/Diana Aurenque/Galia Assadi/Sebastian Schleidgen (Hg.): *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*. Bielefeld 2016, 223–244.

Lupton, Deborah: *The Imperative of Health. Public Health and the regulated body*. London 1995.

Mills, Catherine: Biopolitics and the Concept of Life. In: Vernon W. Cisney/Nicolae Morar (Hg.): *Biopower. Foucault and Beyond*. Chicago 2016, 82–101.

Morgan, Kathryn Pauly: Foucault, Hässliche Entlein und Techno-Schwäne. Fett-Hass, Schlankheitsoperationen und biomedikalisierte Schönheitsideale in Amerika. In: Paula-Irene Villa (Hg.): *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologie des Selbst*. Bielefeld 2008, 143–172.

Novella, Enric J.: *Der junge Foucault und die Psychopathologie. Psychiatrie und Psychologie im frühen Werk von Michel Foucault*. Berlin 2008.

Osborne, Thomas: Of health and statecraft. In: Alan Petersen/Robin Bunton (Hg.): *Foucault, Health and Medicine*. London 1997, 173–188.

Petersen, Alan: Risk, governance and the new public health. In: Alan Petersen/Robin Bunton (Hg.): *Foucault, Health and Medicine*. London 1997, 189–206.

Petersen, Alan/Bunton, Robert (Hg.): *Foucault, Health, and Medicine*. London 1997.

Peukert, Detlev J. K.: Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft. In: Francois Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 320–333.

Plunger, Sybille: *Patientenautonomie und Willensfreiheit im Umfeld der Gerontopsychiatrie. Über die praktische Realisierbarkeit philosophischer Denkansätze in der Medizin*. Frankfurt a. M. 2007.

Pross, Christian/Schweitzer, Sonja/Wagner, Julia: *»Wir wollten ins Verderben rennen«. Die Geschichte des Sozialistischen Patientenkollektivs Heidelberg*. Köln 2016.

Rothschuh, Karl E.: Ist das Kuhnsche Erklärungsmodell wissenschaftshistorischer Wandlungen mit Gewinn auf die Konzepte der Klinischen Medizin anwendbar? In: Alwin Diemer (Hg.): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anläßlich ihres zehnjährigen Bestehens 8.–10. Mai 1975 in Münster*. Meisenheim 1977, 73–90.

Rüb, Matthias: Von der Macht zur Lebenskunst – Foucaults letzte Werke und ihre Interpretation in der Sekundärliteratur. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 1988, 97–107.

Sarasin, Philipp: Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus. In: Martin Stingelin (Hg.): *Biopolitik und Rassismus*. Frankfurt a. M. 2003, 55–79.

Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a. M. 2009.

Schmidt, Franciscus Joseph Maria: *Die Entwicklung der Irrenpflege in den Niederlanden. Vom Tollhaus bis zur gesetzlich anerkannten Irrenanstalt*. Herzogenrath 1985.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.

Schönherr-Mann, Hanns-Martin: Die Sozialmedizin als kynisches Herz der Biopolitik und Gouvernementalität. In: Orsolya Friedrich/Diana Aurenque/Galia Assadi/Sebastian Schleidgen (Hg.): *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*. Bielefeld 2016, 131–159.

Schrenk, Martin: *Über den Umgang mit Geisteskranken: Die Entwicklung der psychiatrischen Therapie vom »moralischen Regime« in England und Frankreich zu den »psychischen Curmethoden« in Deutschland*. Berlin 1973.

Sedgwick, Peter: Michel Foucault: the anti-history of psychiatry. In: *Psychological Medicine* 11 (1981), 235–248.

Sigusch, Volkmar: Michel Foucault, die Macht, die Sexualität und der Körper. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 29 (2016), 1–10.

Sigusch, Volkmar: *Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*. Frankfurt a. M. 2005.

Sigusch, Volkmar: *Geschichte der Sexualwissenschaft*. Frankfurt a. M. 2008.

Sonnemann, Ulrich: Expeditionen zu sich selbst. In: *Die Zeit* (28.11.1974), Literaturbeilage, 8.

Szasz, Tomasz: *The Manufacture of Madness. A comparative study of the inquisition and the mental health movement*. New York 1970.

Talcott, Samuel: Medicine. In: Leonard Lawlor/John Nale (Hg.): *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge, Mass. 2004, 295–299.

Taureck, Bernhard: *Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg 1997.

Taylor, Chloe: Psychiatry. In: Leonard Lawlor/John Nale (Hg.): *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge, Mass. 2004, 404–410.

Thom, Achim: Michel Foucault. Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 20 (1972), 1066–1069.

Turner, Bryan S.: Medicine, Diet and Moral Regulation. Foucault's Impact on medical sociology. In: Dorothy Porter (Hg.): *Social Medicine and medical socioloty in the twentieth century*. Amsterdam 1997, 175–194.

Waldschmidt, Anna: Verkörperte Differenzen – Normierende Blicke. Foucault in den Disability Studies. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007, 177–200.

Zamora, Daniel: *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Bruxelles 2014.

Zöller, Günter: Michel Foucaults Dissertation über Kants Anthropologie. In: *Kant-Studien* 86 (1995), 128–129.

Florian G. Mildenberger

80 Cultural Studies

Die angloamerikanischen Cultural Studies hatten nie den Status einer Disziplin, sondern bildeten sich in den 1960er und 70er Jahren aus einer Reihe von Bemühungen um eine gegenwartsorientierte, intervenierende Kulturanalyse. Entsprechend wundert es nicht, dass die Foucault-Rezeption der Cultural Studies besonders heterogen ist; sie realisiert wohl mehr noch als andere Adaptationen das Foucault'sche Selbstverständnis eines ›offenen‹ Werkzeugkastens. Bezeichnend dafür ist, dass innerhalb der Cultural Studies lange Zeit kaum intensivere Diskussionen um einzelne Werke Foucaults oder um die Architektur seines Gesamtwerks geführt wurden. Vielmehr wurden einzelne Konzepte wie ›Diskurs‹, ›Macht‹, ›Subjektivität‹ und ›Gouvernementalität‹ aufgegriffen, um damit bestimmte methodologische und theoretische Fragestellungen zu konturieren, die sich aus den vielfältigen Forschungen der Cultural Studies ergaben. Bis in die 1990er Jahre hinein gab es deshalb auch nur sehr wenige Texte, für die Foucault der zentrale und entscheidende Bezugspunkt ist. Der Regelfall ist eher, dass Foucault'sche Überlegungen, Begriffe und Theoreme neben und gemeinsam mit Begriffen und Versatzstücken anderer Theorien auftauchen, die aus der Perspektive einer dogmatischen Foucault-Lektüre widersprüchlich und inkonsistent erscheinen müssen, etwa Ideologiekritik, Handlungstheorie.

Ein Grund dafür ist die zunächst nur zögerliche Foucault-Rezeption: Erst Anfang der 1980er Jahre, nachdem Louis Althusser und Roland Barthes in den Cultural Studies bereits etabliert waren, nahm sie Konturen an und war lange Zeit durch andere Bezugsgrößen dominiert. Während beispielsweise in der Soziologie Großbritanniens (vor allem durch Barry Hindess/Paul Hirst und die Zeitschrift *Economy and Society*) Foucault zunächst mit großer Nähe zu Althusser rezipiert wurde, diskutierten die britische Filmwissenschaft und die Zeitschrift *Ideology and Consciousness* Foucault vor allem mit Bezug auf Lacan, die australischen Cultural Studies dagegen vor allem mit Bezug auf Gilles Deleuze (vgl. Packer 2003).

Gerade deshalb aber können die Cultural Studies als ein besonders prägnantes Beispiel für die Konsequenzen und Dynamiken der internationalen Foucault-Rezeption gelten. An ihnen zeigt sich nicht nur, wie vielfältig und wie heterogen auf die Arbeiten von Foucault zurückgegriffen wird, und dass sich Foucault hierbei gleichermaßen in einen Historiker, einen Kulturanalytiker, einen Machttheoretiker verwandeln kann, sondern auch, wie nachhaltig und einschneidend die Konsequenzen der Auseinandersetzung mit dem Foucault'schen Werkzeugkasten waren und bis heute sind. Denn so eklektisch und selektiv die Cultural Studies Argumente und Passagen von Foucault auch aufgegriffen haben mögen, trug dies doch immer zu einer Schärfung und häufig zu einer entscheidenden Modifikation der Methoden und Theorien, der Vorannahmen und Zielsetzungen bei und war nicht zuletzt Anlass für heftige und langandauernde Auseinandersetzungen. Dies betraf in erster Linie das Verhältnis von Ökonomie, Staat und Kultur sowie das Verhältnis von Diskurs, Subjektivität und ›agency‹. Nicht weil Foucault zu einem unumstrittenen Bezugspunkt für die Modellierung dieser Fragenkomplexe innerhalb der Cultural Studies wurde, sondern weil diese unter Bezug auf Foucault immer wieder neu und immer wieder anders perspektiviert werden konnten, konnte Foucault zeitweise als der meistzitierte Philosoph innerhalb der Cultural Studies gelten (vgl. Barker 2002, 18). Für die Cultural Studies waren insbesondere die interventionistischen und die selbstreflexiven Aspekte der Foucault'schen Arbeit ein wichtiger Bezugspunkt, weil damit nicht zuletzt die Machteffekte der eigenen Wissensproduktion zum Thema werden konnten (Packer 2003, 27). Schließlich zielte auch die Multi- (oder Anti-)Disziplinarität der Cultural Studies nie darauf ab, einen Gegenstand möglichst vollständig zu erschließen: »On the contrary, work in cultural studies accepts its partiality, in both senses of the term: it is openly incomplete, and it is partisan in its insistence on the political dimensions of knowledge« (Frow/Morris 1998, 354).

Worin lag nun die Attraktivität Foucaults für die Cultural Studies und für welche Fragestellungen wurde der Foucault'sche Werkzeugkasten benutzt? Anhand der Konzepte von ›Macht‹ und ›Diskurs‹ lässt sich zeigen, wie sehr die Cultural Studies auf der einen Seite durch die Foucault-Rezeption modifiziert wurden, wie sehr sie aber auf der anderen Seite mit ihrer selektiven und eklektischen Bezugnahme einen ›Eigensinn‹ gegenüber der Foucault'schen Theoriearchitektur bewahrten. Die Foucault-Rezeption der Cultural Studies findet im Kontext einer breiten Rezeption (post-)strukturalistischer und neo-marxistischer Theoriebildung statt, die nicht nur sehr unterschiedliche Modelle miteinander verbindet, sondern darüber hinaus auch zentrale Begriffe der Cultural Studies (Repräsentation, Ideologie, ›agency‹) bewusst und zum Teil durchaus auch gegen Foucault beibehält (z. B. Hall 2016, 121 f.). Erst im Zuge einer Ausdifferenzierung

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_80

der Cultural Studies seit Mitte der 1990er Jahre entstanden dann Studien, die sich umfassend und systematisch auf die Foucault'sche Theorie und Methodologie beziehen, aber keinerlei Allgemeinverbindlichkeit für das Feld der Cultural Studies im Ganzen mehr haben. Die Darstellung dieser Zusammenhänge bleibt im Folgenden auf den angloamerikanischen Diskussionszusammenhang beschränkt. Im deutschsprachigen Bereich existieren zwar zahlreiche Anknüpfungen an die Cultural Studies, kaum aber ein einheitlicher Diskussionskontext. Prominent vertreten ist das Label Cultural Studies am ehesten im soziologischen Kontext, in dem aber bezeichnender Weise Foucault einen nur geringen Stellenwert hat (vgl. Hepp 1999; Göttlich/Winter 2000).

Fragestellungen der Cultural Studies

Unter Cultural Studies soll hier im engeren Sinne die im Umfeld des britischen Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS, gegründet 1964) etablierte Diskussion verstanden werden, die eine interventionistische und parteiliche Analyse der Verschränkung von alltäglich gelebten und medial reproduzierten kulturellen Praktiken und Produkten anstrebt. Auch wenn Cultural Studies in Großbritannien und erst recht in den USA oder Australien nicht alleine auf diese Tradition zu reduzieren sind, stellte diese doch bis mindestens zur Mitte der 1990er Jahre einen verbindlichen Referenzpunkt für die vielfältigen Entwicklungen und Ausdifferenzierungen dar, die unter dem Label ›Cultural Studies‹ zu beobachten sind.

Die Fragestellungen der Cultural Studies bildeten sich im Kontext der britischen New Left und insbesondere im Kontext der Erwachsenenbildung der 1950er und 1960er Jahre heraus (vgl. u. a. Lindner 2000; Sparks 1998, 4–30; Grossberg 1996). In der Beschäftigung mit der Arbeiterkultur entwickelten die Literaturwissenschaftler Raymond Williams und Richard Hoggart sowie der Sozialhistoriker Edward Thompson einen weiten Kulturbegriff, der den ›gelebten Alltag‹ entgegen einer gängigen Hierarchisierung soziokultureller Praktiken einschließt. Damit waren zwei Argumente verbunden. Zum einen wurde darauf hingewiesen, dass alle Praktiken sinnhaft und bedeutsam sind; sie sind kulturell, insofern die Subjekte damit ihr Leben gestalten und den objektiven Voraussetzungen Sinn verleihen. Zum anderen wurde betont, dass diese Praktiken bestimmte Regelmäßigkeiten aufweisen, die ihnen eine Identität in Abgrenzung zu anderen Praktiken verleihen und sie damit im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang spezifisch positionieren. Sie sind also auch insofern kulturell, als sie Differenzen zwischen unterschiedlichen Gruppen (Klassen, Subkulturen usw.) artikulieren, deren Identitäten wechselseitig aufeinander bezogen sind.

Indem der Kulturbegriff derart ausgeweitet wird – alle Praktiken sind in die Produktion von Kultur involviert –, wird Kultur zugleich als gesellschaftsanalytische Kategorie aufgewertet, trägt sie doch ebenso wie ökonomische oder politische Prozesse zur Strukturierung von Gesellschaft, zur Integration aber auch zur Hierarchisierung oder Differenzierung von Kollektiven bei. Weder historische Prozesse noch gesellschaftliche (Macht-)Strukturen sind demnach ohne Berücksichtigung der kulturellen Mechanismen zu erklären (Hall 1981, 20).

Mit dieser Umformulierung des Kulturbegriffs eröffnet sich ein breites Feld an theoretischen und methodologischen Fragestellungen, die durch die zunehmende Berücksichtigung von Medien sowie von ausdifferenzierten (Sub-)Kulturen in den 1970ern eine weitere Auffächerung erfahren. Zumindest drei zentrale Fragestellungen erweisen sich im Folgenden als ausschlaggebend für die Foucault-Rezeption der Cultural Studies: (1) Die Ausweitung des Kulturbegriffs (und die der Kultur zugesprochene ›relative Autonomie‹) wirft das Problem auf, worin Kultur besteht und wie ihre Dynamik ohne direkten Bezug auf ökonomische und politische Faktoren analysiert werden kann. Hier greifen die Cultural Studies auf Modelle von Bedeutung, Repräsentation und Textualität zurück und definieren Kultur somit als das Geflecht von Texten, Bildern, Codes, Narrativen etc., die soziale Praktiken möglich machen und strukturieren (Frow/Morris 1998, 345). Mit Bezug auf diese Fragestellung gewinnt der Foucault'sche Diskursbegriff (s. Kap. 52) an Relevanz. (2) Mit der Aufwertung der alltäglichen Praktiken, denen ein Mindestmaß an kultureller Produktivität zugestanden werden muss, erhält die Frage nach dem Verhältnis zwischen Strukturen und Handlungsmacht (›agency‹) zunehmend Bedeutung. Dies ist der Kontext für die Adaptation der Foucault'schen Konzepte von Subjektivität (s. Kap. 70) und von diskursiven Praktiken. (3) Wenn Kultur nicht nur ›Ausdruck‹ gesellschaftlicher Widersprüche ist, sondern diese mit produziert, dann stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Kultur und Politik sowie von semiotischen Prozessen und Machtstrukturen. Kultur entspricht einerseits dem ›gelebten Alltag‹ und der ›Kreativität der Leute‹, sie ist aber andererseits auch ei-

ne dem und der Einzelnen nicht verfügbare Ordnung an Zeichen, Bedeutungen, Repräsentationen. Häufig wird Kultur als das ›Feld‹ oder als ›Ort‹ der Auseinandersetzung um Macht betrachtet, wobei Macht selbst ambivalent bleibt und sowohl Herrschaft/Hegemonie als auch Selbstermächtigung/empowerment umfasst. Dies ist sicher der offenkundigste Schnittpunkt mit Foucault, dessen Mikrophysik der Macht (s. Kap. 64) eine enorme Bedeutung für die Debatten um die Machteffekte von Kultur zukommt: »Cultural Studies, then, in its British manifestation, has had a longstanding concern with politics and power. Given this concern, it is hardly surprising that Michel Foucault came to occupy a prominent position in the Cultural Studies' pantheon« (Kendall/Wickham 2001, 17).

Während somit eine Entwicklung der Cultural Studies bis zu Beginn der 1980er Jahre festzustellen ist, die eine Auseinandersetzung mit zentralen Foucault'schen Konzepten zumindest plausibel, wenn nicht notwendig erscheinen ließ, waren die Interessen und Ausrichtungen derer, die Cultural Studies betrieben, viel zu heterogen für eine systematische Bezugnahme auf *ein* theoretisches und methodologisches Modell.

Foucault-Rezeption im Kontext des (Post-) Strukturalismus

Stuart Hall, seit 1969 Direktor des CCCS, unterscheidet schon 1981 einen kulturalistischen von einem strukturalistischen Strang der Cultural Studies. Auch wenn Hall diplomatisch die Vorzüge und Nachteile beider Perspektive gegeneinander abwägt, betont er in seinem Aufsatz zu den »Zwei Paradigmen« der Cultural Studies (Hall 1981) doch in erster Linie die Notwendigkeit, die ›klassischen‹ Cultural Studies (v. a. Hoggart, Williams, Thompson) durch strukturalistische Modelle (hier sind dies v. a. Lévi-Strauss und Althusser) zu ergänzen. Kultur wäre demzufolge als Geflecht von »signifying practices« zu betrachten, die in erster Linie durch ihr internes relationales Geflecht Bedeutung erhalten (Hall 1981, 28). Das Konzept der Erfahrung, das für die Etablierung des weiten Kulturbegriffs wichtig war, wird somit grundlegend hinterfragt. Praktiken, Artefakte und Texte können, insofern sie Teil übergreifender Systeme sind, in keinem Fall als ursprünglich oder als authentisch betrachtet werden; ihre Bedeutungen ergeben sich aus einem System von Ähnlichkeiten und Differenzen.

Obwohl diese Übernahme (post-)strukturalistischer Perspektiven keineswegs unumstritten und auch keineswegs einheitlich und systematisch verlief, verlieh sie dem Projekt der Cultural Studies ganz erheblich Prägnanz: »It was structuralism that offered a flag under which an otherwise motley collection of interdisciplinary mercenaries could unite, however precariously. And it was through the terms of structuralist theories that, at least for a time, diverse inputs could be synthesized into a larger endeavour« (Tudor 1999, 8). Zum einen nämlich ersetzten nun semiotische und linguistische Konzepte das eher offene methodologische Experimentieren. So traten beispielsweise abwechselnd das Mythoskonzept Lévi-Strauss', Althussers Ideologie oder später der Foucault'sche Diskurs als sehr viel elaboriertere Modelle an die Stelle von Raymond Williams' bewusst sehr offener Formulierung einer »structure of feeling« (Milner 2002, 71 f.). Zum anderen spitzten die (post-)strukturalistischen Modelle die Vorannahmen und Modellbildungen der Cultural Studies so zu, dass sie für lange Jahre die Auseinandersetzung etwa um den Stellenwert der Ökonomie für die Kultur oder um die Eingriffsmöglichkeiten von Individuen in die semiotischen Strukturen/Diskurse prägten (Tudor 1999, 118). Aufmerksamkeit erhält der (Post-)Strukturalismus in den Cultural Studies also nicht zuletzt, weil diese ›das Soziale‹, ›den Alltag‹, die ›agency‹ der Leute gegen jenen pointiert in Stellung bringen. In diesem Zusammenhang galten etwa Antonio Gramscis Hegemonietheorie und Michel deCerteaus *Kunst des Handelns* als notwendige Ergänzungen, die die Alltagspraktiken als Taktiken und Strategien innerhalb dominanter Formationen (und gegen diese) zu entziffern halfen.

Der Diskursbegriff

Im Kontext dieser (post-)strukturalistischen ›Wende‹ der Cultural Studies nahm Foucault eine ambivalente Position ein: Auf der einen Seite gingen seine Begriffe schlicht in das unübersichtliche und theoretisch selten konsistente Methodenpastiche ein; vor allem *Die Ordnung des Diskurses* wurde gemeinsam mit Barthes' *Mythen des Alltags* oder Althussers Modell ›ideologischer Staatsapparate‹ in den Werkzeugkasten einsortiert, mit dem die Machteffekte der Medienkultur untersucht werden sollten. Gemeinsam ist den Begriffen die doppelte Funktion, Schließungsmechanismen der immer instabilen und offenen Bedeutungsprozesse zu erfassen und den Bezug dieser Schließungen zu sozialen Praktiken und Strukturen herzustellen. Auf der

anderen Seite wurde Foucault aber zugleich immer wieder als eine Alternative zu den diagnostizierten Verkürzungen des Strukturalismus ins Spiel gebracht. Am Ende seines Aufsatzes zu den zwei Paradigmen der Cultural Studies führt Stuart Hall Foucault gemeinsam mit Gramsci als eine mögliche dritte Position ins Feld:

> The third position is closely related to the structuralist enterprise, but has followed the path of ›difference‹ through into a radical heterogeneity. Foucault's work [...] has had an exceedingly positive effect: above all because in suspending the nearly-insoluble problems of determination Foucault has made possible a welcome return to the concrete analysis of particular ideological and discursive formations, and the sites of their elaboration. (Hall 1981, 36)

Diese methodologische Wertschätzung des Foucault'schen Unternehmens wird aber sofort durch den Einwand relativiert, dass sein Skzeptizismus gegenüber jeglicher Form von Determination oder nur eines systematischen Zusammenhangs unterschiedlicher Praktiken es schwer mache, eine soziale Formation im Ganzen und insbesondere die staatliche Komponente zu fassen (ebd., 36 f.).

Hier wird die ambivalente Haltung der Cultural Studies zum Diskursbegriff deutlich. Auf der einen Seite bietet dieser ein Instrumentarium, um die Verzahnung von Kultur und Macht, von Bedeutungsprozessen und Praktiken zu modellieren. Auf der anderen Seite bestehen Bedenken, dass mit dem Diskursbegriff weder die Mikroebene der vielfältigen Alltagspraktiken noch die Makroebene staatlicher und ökonomischer Strukturen adäquat zu fassen sind. Wie am Beispiel der machttheoretischen Diskussion gezeigt werden kann, insistieren die Cultural Studies auf dieser dichotomischen Gegenüberstellung von Praktiken und Strukturen, gegen die Foucault mit seinem gesamten Begriffsapparat anarbeitet. Entsprechend bleibt der Diskursbegriff selbst meist ambivalent und wird nicht selten synonym mit Ideologie verwendet (z. B. O'Sullivan u. a. 1994, 142; für eine stärkere Trennung der Begriffe innerhalb der Cultural Studies plädiert u. a. Barker 2002, 18).

Trotz des verbreiteten Bezugs auf Foucault ist es deshalb fraglich, ob (und wo) innerhalb der Cultural Studies tatsächlich mit einem genuin Foucault'schen Diskursbegriff gearbeitet wird. R. Keith Sawyer hat rekonstruiert, dass das Diskurskonzept, mit dem in den 1970er und frühen 1980er Jahren gearbeitet wurde, eher den Arbeiten von Jacques Lacan, Michel Pêcheux und Althusser entliehen wurde; erst später wurde dem Wort Diskurs (häufig ohne dass seine begrifflichen Konturen verändert wurden) das Etikett Foucault angeheftet – was Sawyer nicht zuletzt auf den Marktwert dieses Etiketts zurückführt (Sawyer 2002). Eine deutliche Sprache sprechen die seltenen Arbeiten, in denen Pêcheux' Diskursbegriff wegen seiner besseren Einbindung ökonomischer Determinierungen explizit der Foucault'schen Variante vorgezogen wird (z. B. Montgomery/Allan 1992) oder Definitionen, in denen (in der Tradition der Soziolinguistik) Diskurse strikt an demographische Merkmale rückgebunden werden (z. B. O'Sullivan u. a. 1994, 93 f.; Morley 1992). Es blieb ausgerechnet den häufig als ›populistisch‹ gescholtenen Arbeiten von John Fiske vorbehalten, die Potentiale einer im engeren Sinne Foucault'schen Diskursanalyse für die Untersuchung der populären Medienkultur auszubuchstabieren, indem dieser die Machteffekte der Wissensproduktion und vor allem die historische Gemachtheit der Gegenstände, ›über‹ die ein Wissen geschaffen wird, herausarbeitete:

> The way that experience and the events that constitute it, is put into discourse – that is, the way it is made to make sense – is never determined by the nature of experience itself, but always by the social power to give it one set of meanings rather than another. [...] Although discourse may not produce reality, it does produce the instrumental sense of the real that a society or social formation uses in its daily life. (Fiske 1994, 4)

Fiske greift darüber hinaus den Aspekt der diskursiven Positionen auf, um so auch die Populärkultur als ein Feld der Auseinandersetzung um die Autorisierung von Wissen zu verstehen (v. a. Fiske 1993).

Eine Rezeption des Foucault'schen Diskursbegriffs fand darüber hinaus vor allem im Umfeld der Debatten um Rassismus und Kolonialismus statt. Im Anschluss an Edward Saids Studie zum Orientalismus wurden literarische Werke, massenmediale Produkte und bürokratische Dokumente als Teil eines Funktionszusammenhangs erfasst. Entsprechend beziehen sich beispielsweise Ella Shohat und Robert Stam in ihrer grundlegenden Studie zu Eurozentrismus und Multikulturalismus ganz explizit auf eine Foucault'sche Konzeption des Diskurses, mit der sie das transindividuelle und multiinstitutionelle Archiv von Bildern und Aussagen, das das Wissen und das Verständnis eines Sachverhalts reguliert, bezeichnen: »This discursive ensemble [...] produces the non-European world for Europe«

(Shohat/Stam 1994, 18). Bei der Analyse von Subkulturen oder einzelner populärer Medienformate wurde gegen einen so präzisierten Diskursbegriff meist die ›Polysemie‹ der Texte und die ›Kreativität‹ der Zuschauerinnen und Zuschauer ins Feld geführt. Allerdings zeichnete sich mit Beginn der 1990er Jahre eine neue Perspektive in der Zuschauerforschung ab, die sich wiederum der Bezugnahme auf Foucault verdankte, insofern Mediennutzung in einem doppelten Sinn als diskursive Praxis perspektiviert wurde: Zum einen wurde das Reden ›über‹ die Zuschauerinnen und Zuschauer (sei es durch die Medienindustrie, sei es durch die wissenschaftliche Forschung) als eine diskursive Praxis aufgefasst, die (durchaus analog zum Orientalismus und Eurozentrismus) ihren Gegenstand als handhabbares und regulierbares Wissensobjekt allererst konstituiert (vgl. Ang 1991; Hartley 1992). Zum anderen wurden die Äußerungen von Zuschauerinnen und Zuschauern ›über‹ einzelne Sendungen nicht mehr als deren ›Aneignungen‹ (und somit als Momente verbindlicher Bedeutungsrealisierung), sondern als Positionierungen innerhalb der Medienkultur betrachtet. Sowohl die Medien im Ganzen als auch ihre einzelnen Produkte sind immer schon diskursiv konstituiert, so dass jede (vermeintlich punktuelle) ›Rezeption‹ mit all ihren möglichen ›Abweichungen‹ doch auf diese diskursive Formation bezogen bleibt (z. B. Alasuutari 1999; Allor 1997). Gegenwärtig scheint sich allerdings ›critical discourse analysis‹, die größere Ähnlichkeiten mit einer linguistischen Diskursanalyse hat, gegenüber dem Foucault'schen Diskurskonzept als dominante Referenz etabliert zu haben (z. B. Glapka 2017).

Der Machtbegriff

Vielleicht noch mehr als der Diskursbegriff betrifft die Frage der Macht das gesamte Projekt Cultural Studies, wird dieses doch immer wieder definiert als »a whole range of approaches, which [...] share a commitment to examining cultural practices from the point of view of their intrication with and within relations of power« (Bennett 1992, 23). Das Foucault'sche Modell einer relationalen, ›von unten‹ kommenden Macht, insbesondere die Kopplung von Wissen und Macht, sorgte in diesem Kontext für erhebliches Aufsehen. Ein wichtiger Strang innerhalb der Cultural Studies betont in einer Verbindung von Foucaults Machtbegriff mit Gramscis Hegemonietheorie, dass Macht nicht in Institutionen (Staat, Medienunternehmen etc.) vorliege, sondern ständig neu durch je spezifische Integration lokaler Praktiken stabilisiert werden müsse. So werden etwa die (kommerziellen) Produkte der Populärkultur als hegemoniale Artikulationen von lokalen Praktiken, Interessen und Wissensformen verstanden. Die je unterschiedlichen Aneignungen des Foucault'schen Machtbegriffs innerhalb der Cultural Studies führten dazu, dass Foucault sowohl für die Hermetik seines Machtbegriffs kritisiert wurde (die zu wenig Raum für die eigenwilligen Praktiken der Leute lasse) als auch für seine ›Liberalität‹, die die Repressionen von Staat und Ökonomie ignoriere.

Noch deutlicher als in der Auseinandersetzung mit dem Diskursbegriff zeigt sich hier, dass die Cultural Studies häufig ein dichotomisches Modell (Strukturen vs. Praktiken) und somit auch eine repressive Konzeption von Macht beibehalten. Entsprechend wurden auch die verschiedenen Theorieangebote – darunter das Werk Foucaults – vor allem unter diesem Aspekt bewertet und angeeignet: »What conceptions do they hold concerning the ubiquitous tension between the structuring capacity of cultural forms and the activity of human agency?« (Tudor 1999, 4). Besonders prägnant zeigt sich dies in den medien- und rezeptionsanalytischen Arbeiten der Cultural Studies. Vor der Folie der Foucault'schen Machttheorie muss es überraschen, dass immer wieder die Frage gestellt wird, inwiefern die Zuschauerinnen und Zuschauer von den Machteffekten der Medien erfasst werden oder in welchem Ausmaß sie diesen widerstehen können. Die Cultural Studies – als ein komplexer Diskussionszusammenhang – vertreten allerdings (entgegen häufiger verkürzender Darstellungen) nicht eine der beiden Positionen, sondern tarieren diese unermüdlich und mit immer neuem methodologischem und theoretischem Instrumentarium aus (Abercrombie/Longhurst 1998, 15).

Mit der Zentrierung der Medienpraktiken um eine punktuelle Begegnung zwischen (mehr oder weniger polysemischen) Texten und (mehr oder weniger eigenwilligen) Zuschauern erhalten die Machtwirkungen letztlich einen Ursprungsort: Die Medien haben (mehr oder weniger) Macht; die Zuschauerinnen und Zuschauer können dieser Macht (mehr oder weniger) etwas entgegensetzen. ›Die Medien‹ bleiben – sei es durch Hinweis auf ihre ökonomischen oder ihre semiotischen Funktionsweisen – eine zentrale (und repressive) Machtinstanz. Es ist bezeichnend, dass sich die abwägende Beschreibung des Verhältnisses zwischen Text und ›Rezeption‹ auf eine Semantik der ›Beschränkung‹ stützt: Die Rezeption erstellt eigene Bedeutungen, aber ›in Grenzen‹, die vom Text vor-

gegeben sind (z. B. Couldry 2000, 11). Welche Konsequenzen dies für die Foucault-Rezeption hat, kann wiederum anhand neuerer Texte von Stuart Hall verdeutlicht werden, die sich ausführlicher auf Foucault beziehen. Dieser wird dabei auch hier als wichtige Anregung aufgegriffen, aber hinsichtlich einiger markanter Aspekte auch dezidiert abgelehnt. Im Kontext der postkolonialen Auseinandersetzung mit ›Identitäten‹ betont Hall, dass diese »innerhalb und nicht außerhalb des Diskursiven konstruiert sind« (Hall 2004, 171); zugleich definiert er Identitäten als »solche Punkte temporärer Verbindungen mit Subjektpositionen, die aus diskursiven Praktiken hervorgehen. Sie sind das Ergebnis einer erfolgreichen Artikulation oder ›Verkettung‹ des Subjekts in den Lauf der Diskurse« (ebd., 173). Gegen Foucault insistiert er darauf, dass als Voraussetzung für diese ›Verkettung‹ eine »entsprechende Erwiderung von Seiten des Subjekts erfolgen muss« (ebd., 181). Für Hall sind es beispielsweise die »reale soziale Positionierung« (ebd., 179) oder auch körperliche Faktoren, die eine externe Voraussetzung für die Einnahme von Subjektpositionen bilden und nicht selbst durch die Einnahme von diskursiven Positionen erklärt werden können. Mit seinem Modell der ›Artikulation‹ zielt Hall genau darauf, diskursive/semiotische und praktische/soziale Prozesse in ihrer distinkten Logik zu belassen und dafür ihre punktuellen, immer instabilen ›Verkettungen‹ zu rekonstruieren. Dass er hierbei wiederum Schnittmengen mit dem ›Spätwerk‹ von Foucault, insbesondere dessen Modell der Gouvernementalität (s. u.), gibt, sieht Hall, arbeitet dies aber nicht aus (Hall 2004, 182 f.).

Für die ›klassische‹ Phase der Cultural Studies bleibt Foucault somit durchgängig ein zwiespältiger und überdeterminierter Bezugspunkt; die unterschiedlichen Rezeptionen von Foucault nehmen diesen für konträre Positionen innerhalb des Konfliktfeldes von Ideologie und Alltagspraktiken, von Subjekteffekten und ›agency‹ in Anspruch. Foucaults Diskurs- und Machtbegriff wurden durch die Cultural Studies selten in ihrer vollen Tragweite entfaltet. Dennoch trugen sie entscheidend dazu bei, die Konflikte innerhalb der Cultural Studies zu schärfen. Die Begriffe Repräsentation, Ideologie, Identität erhielten durch die Auseinandersetzung mit Foucault (und zahlreichen anderen poststrukturalistischen Ansätzen) eine neue Ausrichtung; dass sie aber nie gänzlich durchgestrichen wurden, weist eben auch auf eine Beharrungskraft der mit diesen Begriffen verbundenen Vorannahmen und politischen Optionen hin.

Ausdifferenzierungen seit 1990 – Gouvernementalität

Auch in den jüngeren Diskussionen im Umfeld der Cultural Studies bleibt der Status der Foucault-Rezeption ambivalent. Die Lage ist nochmals unübersichtlicher geworden, insofern kaum noch ein einheitlicher Diskussionszusammenhang existiert. Mit dem zunehmenden Interesse an Affekten werden andere Referenzautoren, wie etwa Gilles Deleuze, wichtiger (Berlant 2011; Grossberg 2016). Zudem lässt sich eine stärkere Fokussierung ökonomischer Faktoren beobachten, die sich zum Teil explizit gegen die (post-)strukturalistische ›Phase‹ der Cultural Studies richtet. Beispielhaft zeigt sich dies an der Neuausrichtung der Grundlagenliteratur der britischen Open University. Noch Mitte der 1990er war in der Publikationsreihe *Culture, Media, Identity* unter Leitung von Stuart Hall die Foucault'sche Perspektive sehr präsent; Gesellschaft und Kultur fielen begrifflich weitgehend zusammen:

> As Foucault might say, the operations of the economy depend upon the discursive formation of a society at any particular moment. [...] The ›economic‹ so to speak, could not operate or have real effects without ›culture‹ or outside of meaning and discourse. [...] They are mutually constitutive of one another – which is another way of saying that they are articulated with each other. [...] Not that there is nothing but discourse, but that every social practice has a discursive character. (Hall 1997, 226)

Die in den Jahren 2005/06 realisierte neue Lehrbuchreihe *Understanding Media* geht demgegenüber auf Distanz zur Foucault'schen Perspektive, um Aspekte einer Politischen Ökonomie der Medien stärker in den Mittelpunkt zu stellen (Hesmondhalgh 2004). Diese Veränderungen sind Symptom einer Ausdifferenzierung (um nicht zu sagen: eines Auseinanderfallens) des Feldes der Cultural Studies. Komplementär nämlich zu diesen Versuchen, Foucault los zu werden, lassen sich zunehmend Bemühungen feststellen, die seine Arbeiten jenseits der etablierten und kennzeichnenden Dichotomien von Macht und Subversion, von Medien und alltäglicher Aneignung für Kultur- und Medienanalyse fruchtbar machen. Foucaults Konzept der Biomacht und seine Analyse von Subjektivierungsprozessen, vor allem in Bezug zur Sexualität, wurden vielfältig in Gender und Queer Studies diskutiert (Butler 1990). In den Postcolonial Studies wurde neben dem Konzept der Biomacht (z. B. Chow

2002) auch seine Analyse von Räumlichkeit (z. B. Legg 2007) – zugleich aber auch die ethnozentrischen Beschränkungen seiner Analysen – kritisch diskutiert (Bhabba 2000, 361).

Eine besonders interessante Entwicklung innerhalb der Cultural Studies ist hier die Diskussion um das Foucault'sche Konzept der Gouvernementalität. Zumindest fällt auf, dass wohl der erste Sammelband, der sich explizit dem Verhältnis der Cultural Studies zu Foucault widmet, Gouvernementalität in den Mittelpunkt stellt (Bratich/Packer/McCarthy 2003). In den angloamerikanischen Kultur- und Sozialwissenschaften hat sich schon früher als im deutschsprachigen Raum ein breites Feld an ›Governmentality Studies‹ herausgebildet, die auf die späten Arbeiten Foucaults Bezug nehmen und u. a. die Schaffung von Milieus und Technologien analysieren, die die Selbstführung von Subjekten mit staatlichen und nicht-staatlichen Regierungsrationalitäten verknüpfen (Lemke 2000; s. Kap. 82). Dieses Feld ist keineswegs identisch mit den Cultural Studies, weist aber signifikante Überschneidungen damit auf, etwa wenn kreative Arbeit in der Kulturindustrie oder auch die alltägliche Nutzung von sozialen Medien als Elemente einer (neoliberalen) Optimierungskultur analysiert werden, in der Selbsterfüllung und Ausbeutung Hand in Hand gehen (z. B. McRobbie 2015; Ashman et al. 2018). Hier zeigt sich einmal mehr Foucaults Relevanz für die Konzeptualisierung von ambivalenter ›agency‹ in den Cultural Studies.

Besonders prägnant für die Konsequenzen des Foucault'schen Spätwerks für die Cultural Studies sind die Arbeiten von Tony Bennett, der 1998 Stuart Halls Nachfolger auf der Soziologieprofessur an der Open University wurde. Seine Aneignung des Gouvernementalitätkonzepts ist schon deshalb von besonderem Interesse, weil er damit auf eine grundlegende Transformation des Kulturbegriffs der Cultural Studies zielt. Anfang der 1990er diagnostizierte er in einigen Aufsätzen zunächst ein Defizit der Cultural Studies, sich mit Fragen der Kulturpolitik zu beschäftigen (Bennett 1992 und 1993). Brisanz erhielt seine These, weil er nicht einfach (wie viele Kritiker der Cultural Studies) eine stärkere Berücksichtigung von staatlicher Politik einforderte, sondern verdeutlichte, dass die Cultural Studies selbst zur Gouvernementalisierung von Kultur beitragen. Dies führte er Mitte der 1990er in einer historischen Untersuchung – *The Birth of the Museum* (1995) – sowie einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff – *Culture. A Reformer's Science* (1998) – im Detail aus. Er rekonstruiert zunächst, wie Museen zu Beginn des 19. Jh.s die Aufgabe zugesprochen wurde, einen ›zivilisierenden‹ Einfluss auf Verhalten und Moral der Besucherinnen und Besucher zu nehmen; seine Exponate und seine räumlichen und zeitlichen Anordnungen realisierten spezifische Rationalität, die Kunst nicht als Repräsentation von Macht, sondern als Instrument einer Politik einsetzte, die auf die ›Besserung‹ der Besucherinnen und Besucher zielte (vgl. Bennett 1998, 118). Dem Museum wurde die Aufgabe übertragen, verantwortungsvolle Bürgerinnen und Bürger zu formen, wobei dies durch eine subtile Verschränkung von Anleitung und individuellen Wahlmöglichkeiten erreicht werden sollte (vgl. Bennett 1995, 23). Unter dem Konzept von ›cultural citizenship‹ werden solche Fragen von anderen Autorinnen und Autoren auch mit Blick auf gegenwärtige Kultur- und Medieninstutionen diskutiert. Diese erscheinen dann nicht mehr nur als Produzenten und Vermittler von Ideologien oder Diskursen, sondern als Scharniere zwischen Subjektivierungs- und Regierungsprozessen, die Teilhabemöglichkeiten und Verantwortlichkeiten ungleich verteilen (z. B. Miller 2007; Ouellette 2016).

Über den Einzelfall des Museums hinausgehend, zeigt Bennett, wie gerade die zunehmende Erweiterung des Kulturbegriffs, die immer auch mit inneren Differenzierungen verbunden ist, Kultur als eine Regierungstechnologie handhabbar macht. Die Produkte, Institutionen und Praktiken der Kultur werden hinsichtlich ihrer quasi-technologischen Effizienz differenziert und für gouvernementale Strategien produktiv gemacht. Sämtliche Alltagspraktiken der Individuen lassen sich kulturell ergreifen und differenzieren; jede Erweiterung des Kulturellen – wie sie etwa auch von den Cultural Studies vorgenommen wird – ermöglicht die Intensivierung von Zugriffspunkten und Regierungstechnologien (vgl. Bennett 1998, 91; weiterführend dazu Kendall/Wickham 1999 und 2001). In seinen jüngeren Arbeiten diskutiert Bennett zudem Querbeziehungen zwischen Governmentality Studies und Actor-Network Theorien und setzt damit den offenen, im produktiven Sinne eklektizistischen Gebrauch von Foucault in den Cultural Studies fort (Bennett 2013 und 2016).

Diese Diskussionen sind kaum repräsentativ für die Foucault-Rezeption der gegenwärtigen Cultural Studies, aber sie sind repräsentativ dafür, dass sich im Zuge der Ausdifferenzierung die Bezugnahmen auf Foucault eher konkretisieren, weil einige zentrale Dogmen der Cultural Studies an Bedeutung verlieren. Sie sind weiter insofern repräsentativ, als sicher die größte

Gemeinsamkeit zwischen Foucault und den Cultural Studies in der Bereitschaft besteht, die eigene Arbeit immer neu auf den Prüfstand zu stellen.

Literatur

Abercrombie, Nicholas/Longhurst, Brian: *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*. London u. a. 1998.

Alasuutari, Pertti: Introduction: Three Phases of Reception Studies. In: Ders. (Hg.): *Rethinking the Media Audience. The New Agenda*. London u. a. 1999, 1–21.

Allor, Martin: The Politics of Producing Audiences. In: James Hay/Lawrence Grossberg/Ellen Wartella (Hg.): *The Audience and its Landscape*. Oxford/Boulder 1997, 209–219.

Ang, Ien: *Desperately Seeking the Audience*. London/New York 1991.

Ashman, Rachel/Patterson, Anthony/Brown, Stephen: ›Don't Forget to like, Share and Subscribe‹: Digital Autopreneurs in a Neoliberal World. In: *Journal of Business Research* 92 (November 2018), 474–83.

Barker, Chris: *Making Sense of Cultural Studies. Central Problems and Critical Debates*. London/Thousand Oaks/New Delhi 2002.

Bennett, Tony: Putting Policy into Cultural Studies. In: Lawrence Grossberg/Cary Nelson/Paula A. Treichler (Hg.): *Cultural Studies*. London/New York 1992, 23–37.

Bennett, Tony: Useful Culture. In: Valda Blundell/John Shepherd/Ian Taylor (Hg.): *Relocating Cultural Studies. Developments in Theory and Research*. London/New York 1993, 67–85.

Bennett, Tony: *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*. London/New York 1995.

Bennett, Tony: *Culture. A Reformer's Science*. London u. a. 1998.

Bennett, Tony: *Making Culture, Changing Society*. New York 2013.

Bennett, Tony: Mind the Gap: Toward a Political History of Habit. In: *The Comparatist* 40/1 (2016), 28–55.

Berlant, Lauren Gail: *Cruel Optimism*. Durham 2011.

Bhabha, Homi K.: ›Race‹ Time and the Revision of Modernity. In: Les Back/John Solomos (Hg.): *Theories of Race and Racism: A Reader*. London/New York 2000, 354–368.

Bratich, Jack Z./Packer, Jeremy/McCarthy, Cameron (Hg.): *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*. Albany 2003.

Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York 1990.

Chow, Rey: *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*. New York 2002.

Couldry, Nick: *Inside Culture. Re-imagining the Method of Cultural Studies*. London u. a. 2000.

Fiske, John: *Power Plays – Power Works*. London/New York 1993.

Fiske, John: *Media Matters. Everyday Culture and Political Change*. Minneapolis/London 1994.

Frow, John/Morris, Meaghan: Australian Cultural Studies. In: John Storey (Hg.): *What Is Cultural Studies?* London u. a. 1998, 344–367.

Glapka, Ewa: On a Stepping-Stone to Cultural Intelligence: Textual/Discursive Analyses of Media Reception in Cultural Studies. In: *International Journal of Cultural Studies* 20/1 (2017), 31–47.

Göttlich, Udo/Winter, Rainer (Hg.): *Politik des Vergnügens. Zur Diskussion der Populärkultur in den Cultural Studies*. Köln 2000.

Grossberg, Lawrence: Toward a Genealogy of the State of Cultural Studies. The Discipline of Communication and the Reception of Cultural Studies in the United States. In: Cary Nelson/Dilip Goankar (Hg.): *Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies*. London/New York 1996, 131–147.

Grossberg, Lawrence: Cultural Studies and Deleuze–Guattari, Part 1. In: *Cultural Studies* 28/1 (2014), 1–28.

Hall, Stuart: Cultural Studies: Two Paradigms. In: Tony Bennett u. a. (Hg.): *Culture, Ideology and Social Process: A Reader*. London 1981, 19–37.

Hall, Stuart: The Centrality of Culture: Notes on the Cultural Revolutions of our Time. In: Kenneth Thompson (Hg.): *Media and Cultural Regulation*. London u. a. 1997, 207–238.

Hall, Stuart: Wer braucht Identität? In: Ders.: *Ideologie, Identität, Repräsentation: Ausgewählte Schriften 4*. Hg. von Juha Koivisto und Andreas Merkens. Hamburg 2004, 167–187.

Hall, Stuart: *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*. Hg. von Jennifer Daryl Slack und Lawrence Grossberg. Durham/London 2016.

Hartley, John: *Teleology. Studies in Television*. London/New York 1992.

Hepp, Andreas: *Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung*. Opladen 1999.

Hesmondhalgh, David: Media Studies, the Open University and New Times. In: *Flow* 2/10 (2004), http://jot.communication.utexas.du/flow/?jot=view&id= 906 (10.10.2005).

Kendall, Gavin/Wickham, Gary: *Understanding Culture. Cultural Studies, Order, Ordering*. London u. a. 2001.

Kendall, Gavin/Wickham, Gary: *Using Foucault's Methods*. London u. a. 1999.

Lemke, Thomas: Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies. In: *Politische Vierteljahresschrift* 41/1 (2000), 31–47.

Lindner, Rolf: *Die Stunde der Cultural Studies*. Wien 2000.

McRobbie, Angela: *Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries*. Cambridge/Malden MA 2015.

Miller, Toby: *Cultural Citizenship: Cosmopolitanism, Consumerism, and Television in a Neoliberal Age*. Philadelphia 2007.

Milner, Andrew: *Re-imagining Cultural Studies*. London u. a. 2002.

Montgomery, Martin/Allan, Stuart: Ideology, Discourse, and Cultural Studies: The Contribution of Michel Pêcheux. In: *Canadian Journal of Communication* 17/2 (1992), 191–219.

Morley, David: *Television, Audiences & Cultural Studies*. London/New York 1992.

O'Sullivan, Tim u. a.: *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. London/New York ^{2}1994.

Legg, Stephen: Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism. In: Jeremy W. Crampton/Stuart Elden (Hg.): *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*. Aldershot 2007, 265–289.
Ouellette, Laurie: *Lifestyle TV*. New York 2016.
Packer, Jeremy: Mapping the Intersections of Foucault and Cultural Studies. An Interview with Lawrence Grossberg and Toby Miller, October 2000. In: Jack Z. Bratich/Jeremy Packer/Cameron McCarthy (Hg.): *Foucault, Cultural Studies and Governmentality*. Albany 2003, 23–46.
Sawyer, R. Keith: A Discourse on Discourse. An Archeological History of an Intellectual Concept. In: *Cultural Studies* 16/3 (2002), 433–456.
Shohat, Ella/Stam, Robert: *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. London/New York 1994.
Sparks, Colin: The Evolution of Cultural Studies. In: John Storey (Hg.): *What is Cultural Studies?* London u. a. 1998, 4–30.
Tudor, Andrew: *Decoding Culture. Theory and Method in Cultural Studies*. London u. a. 1999.

Markus Stauff

81 Gender Studies/Feminismus

Der französische Philosoph und Sozialhistoriker Michel Foucault gehört auch über 30 Jahre nach seinem Tod nicht nur im angloamerikanischen Raum zu den am meisten diskutierten Gegenwartsphilosophen, sondern er wird seit etlichen Jahren im deutschsprachigen Raum auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften stark rezipiert. Insbesondere in den 1990er Jahren avancierte Foucault neben Derrida, Lacan und Lyotard ebenfalls zu einem wichtigen Bezugsautor für den US-amerikanischen und bundesdeutschen poststrukturalistischen Feminismus. Und das aus guten Gründen, denn das Foucault'sche Œuvre bietet trotz seiner mangelnden und unsystematischen Berücksichtigung der Geschlechterperspektive vielfältige methodische und theoretische Ansatzpunkte für eine (selbst-)kritische und auf Emanzipation abzielende feministische Theorie, Politik- und Gesellschaftsanalyse.

Foucaults Werk hat Feministinnen jedoch nicht nur angezogen, sondern auch beunruhigt. Insbesondere sein Verständnis von Macht (s. Kap. 64), sein antinormatives Widerstandskonzept, aber auch seine fundamentale Subjektkritik sorgten mitunter für recht harsche Kritiken und ließen Befürchtungen aufkommen, mit dem Bezug auf das Foucault'sche Denkgebäude liefe der Feminismus generell Gefahr, seine theoretische und politische Basis zu verlieren. Die Faszination und die Beunruhigung, die Foucault auslöste, hat innerhalb der feministischen Theorie daher zu zahlreichen Auseinandersetzungen geführt und spiegelt sich in einer nach wie vor kaum noch zu überschauenden Debatten- und Rezeptionslage, die hier nicht entfaltet werden kann. Wir konzentrieren uns deshalb – wie in der ersten Version des Artikels – zunächst auf eine Darstellung der Foucault-skeptischen Positionen, geben einen Überblick über deren wichtigste Kritikpunkte und stellen diesen Positionen gegenüber, die Foucault – trotz seines Androzentrismus – für anschlussfähig und weiterführend halten. Im Anschluss daran erfolgt eine chronologische und kursorische Rekonstruktion jener Rezeptionslinien, in denen zentrale Aspekte des Foucault'schen Theoriekorpus für eigene Untersuchungen aufgegriffen und systematisch weiterentwickelt wurden. Diese Innovationen werden vor allem am bundesdeutschen feministischen Poststrukturalismus der 1990er Jahre veranschaulicht und exemplarisch an einzelnen Ansätzen konkretisiert. Anschließend wird ein Blick auf den durch die inzwischen vorliegende gesamte Veröffentlichung des Foucault'schen Nachlasses prominent gewordenen Strang der Gouvernementalität geworfen (s. Kap. 60), der in den vergangenen Jahren oftmals auch im Zusammenhang mit Foucaults Konzept der Bio-Macht und des Sexualitätsdispositivs unter geschlechtertheoretischen Gesichtspunkten aufgegriffen und weiterentwickelt wurde. Zum Schluss werden einige produktive, an Foucault anschließende Weiterentwicklungen in den Queer Studies vorgestellt, wobei auch hier der Fokus auf Publikationen im deutschsprachigen Raum liegt.

Foucault im Kontext (inner-)feministischer Kritiken

In Hinblick auf die feministische Foucault-Kritik sind zwei zentrale Diskussionsstränge zu differenzieren, die zugleich unterschiedliche Positionen innerhalb der Debatte zum Verhältnis von Feminismus und Poststrukturalismus bzw. Postmoderne repräsentieren (vgl. Raab 1998, 56). Während Vertreterinnen der ersten Position eine weitreichende Skepsis insbesondere gegenüber Foucaults Machtanalytik und seiner Dezentrierung des Subjektbegriffs formulieren und eine potentielle Unterminierung feministischer Kritik und Politik befürchten, problematisieren Vertreterinnen der zweiten Position zwar – wie im Übrigen alle Feministinnen – Foucaults weitgehende Ausblendung der Kategorie ›Geschlecht‹ im Kontext der Formierung moderner Machtverhältnisse, unterstreichen jedoch die Potentiale seiner genealogischen Perspektive und sehen in Foucaults materialreichen Studien weiterführende Anschlussstellen für die feministische Theorie und Kritik.

Verlust feministischer Kritik- und Politikfähigkeit?

Kernpunkte der Foucault gegenüber skeptisch und zum Teil auch ablehnend eingestellten feministischen Positionen bilden die Frage nach der feministischen Handlungsfähigkeit angesichts der grundlegenden Infragestellung der Souveränität des Subjekts, die Frage nach den normativen Grundlagen von Kritik und die Frage nach den Möglichkeiten von widerständigem Handeln im Horizont der Foucault'schen Machttheorie. Zwar sympathisieren viele Feministinnen einerseits mit Foucaults radikaler Subjektkritik, da mit dieser vor allem das universal gesetzte abendländische Vernunftsubjekt als ein männliches entmystifiziert und dezentriert werden kann. Anderer-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_81

seits wird gegenüber Foucaults Modell der Subjektkonstitution der Einwand erhoben, dass dieses letztlich in einer Auflösung des Subjekts mündet und dadurch politische Kritik- und Handlungsfähigkeit verspielt werden (s. Kap. 70).

Zu den prominenten feministischen Theoretikerinnen, die vor allem mit dem poststrukturalistischen Konzept der Subjektkonstitution durch Sprache eine grundsätzliche Auflösung des Subjekts und den Verlust von Selbstreflexivität, zielgerichtetem Handeln und Autonomie verbinden, gehört Seyla Benhabib. Wenn das Subjekt nur noch ein Produkt verschiedenster Bezeichnungspraxen ist – so ihr Argument – wie ist es dann möglich, in die vorhandenen Bezeichnungspraxen zu intervenieren und Veränderungen aufzuzeigen? Diese starke Version der These vom Tod des Subjekts sei mit den Zielsetzungen des Feminismus nicht vereinbar (vgl. Benhabib 1993, 14), da hiermit nicht nur die Handlungsfähigkeit, sondern auch die Möglichkeit der theoretischen Formulierung der Emanzipationsbestrebungen von Frauen untergraben werde (vgl. ebd., 25 f.). Dies spiegele sich nicht zuletzt in einem Rückzug utopischer Aspekte im Feminismus (vgl. ebd., 26).

Nancy Fraser (1994, 50) schließlich beanstandet an Foucaults Macht- und Widerstandskonzept, dass, selbst wenn Widerstand eine reale Möglichkeit innerhalb von Machtverhältnissen sein könnte, keine Kriterien für dessen Legitimität vorhanden seien, wodurch jegliche Grundlage für eine Kritik an bestimmten Formen von Macht fehle und damit letztlich der Anspruch auf eine politisch praktische Orientierung preisgegeben werde. Sie moniert an Foucault insbesondere, dass dieser auf eine Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Macht verzichte, wodurch unklar bleibe, von welchem Standpunkt aus er gegen was welche Kritik formulieren möchte. Da sowohl eine Kritik der Gesellschaft als auch alternative Gesellschaftsentwürfe auf normative Kriterien angewiesen seien, Foucault es jedoch versäumt habe, eine konsistente normative Strategie zu entwerfen, sei – so Fraser – sein Theorieentwurf für das Projekt einer feministischen Herrschafts- und Gesellschaftskritik nur eingeschränkt brauchbar.

Andere Autorinnen wiederum werfen Foucault – was allerdings angesichts der an Foucault bereits von Autoren wie Habermas, Fink-Eitel oder Honneth hervorgebrachten Kritik weder ein Novum noch ein Spezifikum feministischer Theorie ist – eine zentralistische und monolithische Auffassung von Macht vor, die zum Universalschlüssel für alle politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse avanciere (vgl. etwa Emcke 2000; Illouz 2013). Ein solcher Machtbegriff sei reduktionistisch und unscharf, da er der Komplexität moderner Machtverhältnisse nicht gerecht werde. Diese Kritik zielt in grundlegender Weise auch auf Foucaults Entwurf und Analyse der modernen Gesellschaft, da für einige feministische Theoretikerinnen fraglich ist, ob ein allzu deterministischer, statischer und alles durchdringender Machtbegriff überhaupt geeignet ist, moderne und komplexe Formen von Gesellschaften, die von Ungleichzeitigkeiten und Widersprüchen geprägt sind, zu analysieren. Vor dem Hintergrund der von Foucault konstatierten Allmächtigkeit der Disziplinartechniken wird zudem die Frage aufgeworfen, ob über einen solchen Machtbegriff die asymmetrischen und hierarchischen Setzungen im Geschlechterverhältnis und damit konkret auch die auf die Geschlechter unterschiedlich angewandten Disziplinierungsstrategien überhaupt eingefangen werden können (vgl. Knapp 1992; Ott 1998).

(De-)Thematisierung von Geschlecht in Foucaults Werk

Im Mittelpunkt der Kritik von feministischen Theoretikerinnen, die das produktive Potential der Theorie Foucaults betonen, steht die unzureichende Thematisierung der Kategorie ›Geschlecht‹, die sich an der fehlenden Berücksichtigung der geschlechtsspezifischen Ausformung der Disziplinarmacht sowie der androzentrischen Konzeption des Sexualitätsdispositivs entzündete. So wird an Foucaults geschlechtsneutral formuliertem Entwurf der Disziplinarmacht bemängelt, dass er überwiegend die Disziplinierung männlicher Körpersubjekte im Blick habe (vgl. Landweer 1990; Bührmann 1995), während die Besonderheiten der auf das weibliche Geschlecht bezogenen Disziplinierungsstrategien und Vergesellschaftungsmodi einmal mehr in der Tradition einer androzentrisch geprägten Geschichtsschreibung verschwinden (vgl. Ott 1998, 45) – ein Problem, das ebenfalls Foucaults Sexualitätsanalyse tangiert, denn auch dort erfährt das asymmetrische Geschlechterverhältnis keine konsequente Thematisierung, so dass das sexuell formierte Subjekt wiederum als männliches erscheint (vgl. de Lauretis 1987, 14). In diesem Zusammenhang geraten zudem Unterdrückungs- und Gewaltverhältnisse aus dem Blick, die sich in patriarchal und sexistisch geprägten Gesellschaften nur allzu oft in Form von sexueller Belästigung, sexuellem Missbrauch und

Vergewaltigung manifestieren (vgl. Soine 2002). Und nicht zuletzt wirkt sich die ungenügende Berücksichtigung der Geschlechterperspektive auf Foucaults Konzept der diskursiven Produktion devianter Sexualitäten aus (vgl. Raab 1998, 59). Hier führt die tendenzielle Gleichstellung schwuler und lesbischer Sexualität dazu, die hierarchische Positionierung der Geschlechter, die nicht nur in der normativen Heterosexualität, sondern auch in der marginalisierten Homosexualität zum Tragen kommt, zu übersehen und damit die Eigenständigkeit der Formierung und Disziplinierung lesbischer Subjektpositionen zu übergehen (vgl. Hark 1996; Jäger 1998).

Gleichwohl finden sich in Foucaults Werk selbst einige wenige, aber äußerst präzise Thematisierungen der Kategorie ›Geschlecht‹ (s. Kap. 69). Insbesondere die in seiner Analyse des Sexualitätsdispositivs entwickelten Thesen zur »Hysterisierung des weiblichen Körpers« (vgl. WW, 126) sind für viele Feministinnen (vgl. u. a. Landweer 1990; Weedon 1990; Sawicki 1991) ein deutlicher Beleg dafür, dass Foucault die Geschlechterdifferenz gerade in seiner Sexualitätsanalytik berücksichtigt hat, da sich die Geschlechterunterscheidung vor allem durch die Bedeutung, die der Reproduktion zugeschrieben wurde, eben auch in einer differenten Zurichtung von männlichen und weiblichen Körpern und Lüsten niederschlägt (s. Kap. 62). Viel spricht also dafür, auch wenn dies Foucault selbst nicht ausgeführt hat, dass die diskursive Erzeugung polarer Geschlechtsidentitäten unter anderem in der Bio-Macht begründet ist und von dieser zu einem zentralen Instrument der Optimierung des Lebens funktionalisiert wurde (vgl. Ott 1998), wie dies zuletzt und sehr überzeugend Hanna Meißner (2010) im Rückgriff auf zentrale Theoreme der Foucault'schen Theorie (vor allem durch Erweiterung und Präzisierung seines Dispositivbegriffs) belegt hat. Dass das Geschlecht in Foucaults Theorie nicht nur relevant ist, sondern explizit als ein Effekt der Macht und damit zugleich als genuines Produkt von Gesellschaft benannt wird, zeigt sich darüber hinaus in Foucaults Dossier *Über Hermaphrodismus. Der Fall Barbin* (1998). Seit Beginn der 2000er Jahre haben etliche Autorinnen (z. B. Hauskeller 2000; Bublitz 2001; Gehring 2004) die weitreichende Bedeutung dieses Textes hervorgehoben, in dem, vor allem unter dem Aspekt eines naturwissenschaftlich abgesicherten Wissensbegehrens hinsichtlich der Eindeutigkeit und Einheit des psychophysischen Geschlechts, auf die für die Moderne konstitutive Normalisierung qua biologischem Geschlecht und den damit verknüpften neuartigen geschlechtlichen Identitätszwang hingewiesen wird (s. Kap. 54).

Aber nicht nur die explizite – wenn auch unsystematische – Thematisierung der Geschlechterdimension in Teilen seines Werks machte Foucault für den poststrukturalistisch orientierten Feminismus interessant. Darüber hinaus boten übergreifende Perspektiven des Foucault'schen Theoriekorpus wichtige Impulse für die feministische Theoriebildung selbst. Hier sind vor allem die Betonung des erfinderischen und realitätserzeugenden Charakters der Macht, der Hinweis auf die unauflösbare Beziehung zwischen Macht und Wissen, die grundlegende Kritik am Modell des rationalen, mit sich selbst identischen und autonomen Subjekts der Aufklärung sowie Foucaults strikt historisierende Vorgehensweise zu nennen. Sie bilden einen theoretisch und methodisch komplexen Untersuchungsrahmen, in dem zwar dem abendländischen Vernunftsubjekt als Begründer und Gestalter von Geschichte und Erkenntnis eine klare Absage erteilt wird, der jedoch vielfältige Anschlussmöglichkeiten bietet, die Konstitution konkreter denkender, handelnder und arbeitender Subjekte im Horizont heterogener diskursiver Wissens- und Machtpraktiken in einem spezifischen gesellschaftlichen Feld zu rekonstruieren.

Anschlüsse im feministischen Poststrukturalismus

Wesentlicher Kontext der Rezeption Foucaults innerhalb der feministischen Theorie war und ist die kritische Auseinandersetzung mit den eigenen kategorialen Grundlagen. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung, die den Beginn einer ›konstruktivistischen Wende‹ in der Frauen- und Geschlechterforschung markiert, stand zum einen die Kritik an der Sex/Gender-Unterscheidung, die sich auf die erkenntnistheoretischen und politischen Aporien der unreflektierten Annahme einer ›Natur‹ des Geschlechts bzw. einer ›natürlichen Sexualität‹ richtete – eine Annahme, die den binären Rahmen einer hierarchisch strukturierten heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit festschreibt, statt ihn grundlegend zu hinterfragen (vgl. hierzu zusammenfassend Mehlmann 2006). Zum anderen wurde eine grundlegende Kritik am feministischen Subjektbegriff formuliert, die auf die problematischen Implikationen solcher feministischer Politikstrategien zielte, die von einer einheitlichen und kohärenten weiblichen Identität als Basis politischen

Handelns ausgehen, wobei Überschneidungen der Kategorie ›Geschlecht‹ mit anderen Kategorien sozialer Ungleichheit wie ›Race‹/Ethnie, sexuelle Orientierung, Klasse etc. ausgeblendet werden, wodurch die Differenzen und Hierarchien zwischen Frauen tendenziell verschwinden (vgl. dazu zusammenfassend Gümen 1994; Gutiérrez Rodríguez 1996; Wartenpfuhl 2000). Foucaults genealogische Analysen moderner Macht- und Subjektivierungstechnologien und die damit verknüpfte De-Naturalisierung und De-Essentialisierung von Körper, Sexualität und Identität bildeten hierbei zentrale Bezugspunkte für (selbst-)kritische Reflexionen und Neuorientierungen im Kontext feministischer Theorie und Politik.

US-amerikanischer Rezeptionsstrang: Dekonstruktionsansturm auf die Kategorie ›Geschlecht‹

Im Zuge dieser Grundlagendiskussion, die im US-amerikanischen Feminismus bereits Mitte der 1980er Jahre einsetzte, fanden Foucaults Arbeiten über den Umweg der US-amerikanischen Rezeption auch einen breiteren Eingang in die bundesdeutsche Frauen- und Geschlechterforschung. Exemplarisch für die US-amerikanische Rezeptionslinie skizzieren wir im Folgenden zwei Ansätze, die in je unterschiedlicher Weise auf Foucaults genealogische Perspektive rekurrieren und die zugleich differente Zugänge für eine kritische Revision des Sex/Gender-Paradigmas repräsentieren: zum einen Joan Scotts programmatischen Entwurf von ›Gender‹ als historischer Analysekategorie (vgl. Scott 1988), der für die Frauen- und Geschlechtergeschichte im deutschsprachigen Raum prägend war (vgl. Opitz 2001, 95); zum anderen Judith Butlers diskurstheoretisch-dekonstruktivistisches Projekt einer kritischen Genealogie der Geschlechter- und Identitätskategorien, das sowohl für die weit verzweigten Debatten um die Kritik am naturalistischen Unterbau der Kategorie ›Geschlecht‹ als auch für die hitzig geführten Diskussionen um den feministischen Subjektbegriff und die mit ihm verbundenen Ausschlusspraxen relevant war (vgl. hierzu insbesondere Hark 2005; Villa 2012; Bublitz 2018).

In kritischer Auseinandersetzung mit marxistisch und psychoanalytisch orientierten feministischen Theorien plädiert Scott für einen stärker historisierenden Zugang, der es ermöglicht, »the fixing of the binary opposition of male and female as the only possible relationship and as a permanent aspect of the human condition« (Scott 1988, 40) zu dekonstruieren. Ihr Ansatz einer radikalen Historisierung von ›Gender‹ schließt an Foucaults genealogisches Projekt einer kritischen ›Geschichte der Gegenwart‹ an, das jegliche teleologische Dimension der Geschichte ablehnend, die Kontingenz, den ›Zufall‹ und den Bruch zum leitenden Prinzip der Historiographie erhebt (vgl. Opitz 2001, 108). Scott konzipiert ›Gender‹ als historisch, kulturell und sozial variables und politisch umkämpftes Wissen über die Geschlechterdifferenz. Im Rekurs auf ein durch Foucault inspiriertes Verständnis von Wissen »as a way of ordering the world« (Scott 1988, 2) wird ›Gender‹ als Instrument der Konstruktion von Machtbeziehungen betrachtet, das gesellschaftliche Institutionen, soziale Strukturen und Alltagspraktiken durchdringt und somit untrennbar mit der sozialen Organisation der Geschlechterverhältnisse verbunden ist (vgl. ebd.). In dieser Konzeption wird zugleich die Trennung von Sex und Gender unterlaufen: ›Gender‹ wird nicht länger als kulturelle Ausarbeitung oder Interpretation fixer biologischer Differenzen, sondern als bedeutungsstiftender Horizont betrachtet, der die Wahrnehmung ›natürlicher‹ Unterschiede erst ermöglicht und strukturiert. Damit wird die Geschlechterdifferenz selbst zu einem erklärungsbedürftigen Phänomen (vgl. ebd.). Im Zentrum von Scotts analytischem Konzept stehen zwei miteinander verbundene Dimensionen des Gender-Begriffs: ›Gender‹ wird zum einen als konstitutives Element gesellschaftlicher Beziehungen definiert, die auf ›wahrgenommenen‹ Unterschieden aufbauen, wobei neben kulturellen Symbolisierungen, normativen Konzepten, politischen und sozialen Organisationsformen des Geschlechts/der Geschlechterdifferenz auch Modi der Herstellung vergeschlechtlichter Identitäten in das Blickfeld historischer Forschung gerückt werden (vgl. ebd., 43 f.). Zum anderen wird ›Gender‹ als zentraler Bezugspunkt für die Artikulation von Macht betrachtet (ebd., 45), wobei die Verknüpfung von Geschlecht und Macht über die Geschlechterverhältnisse im engeren Sinne hinausgehend auf die geschlechtliche Codierung und Naturalisierung sozialer Differenzierungen und Hierarchisierungen bezogen wird. In machttheoretischer Hinsicht stützt sich Scott auf Foucaults Konzept von Macht »as dispersed constellations of unequal relationships, discursively constituted in social ›fields of force‹« (ebd., 42). Im Unterschied zu Auffassungen, die von einer einheitlichen, kohärenten und zentralisierten Macht ausgehen, bietet dieses Konzept – so Scott – sowohl Raum für einen (Neu-) Entwurf von Handlungsfähigkeit, als Versuch inner-

halb bestimmter Grenzen eine Identität, ein Leben, Beziehungen und Gesellschaft zu gestalten, als auch für Widerstandstrategien, die sich auf die Möglichkeit des Einspruchs, der Re-Interpretation, der metaphorischen (Neu-)Erfindung und Imagination im Feld der Sprache/Diskurse stützen können (vgl. ebd.).

Demgegenüber entfaltet Butler in ihrem frühen und am häufigsten zitierten Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991), das zum Grundlagentext sowohl innerhalb als auch außerhalb der deutschsprachigen Gender-Debatte avancierte, Foucaults genealogischen Ansatz als antifundamentalistische Methode, mit der sie die Vorstellungen eines ›natürlichen Geschlechts‹ und einer ›natürlichen Sexualität‹ als Effekte diskursiver Machtpraktiken dechiffriert. In ihrer diskurstheoretisch angeleiteten Argumentation, die – mit Foucault – die bedeutungs- und wirklichkeitsgenerierende und ordnungsstiftende Funktion von Sprache/Diskursen akzentuiert, nimmt sie eine radikale Entnaturalisierung der Geschlechterkategorien vor, mit der sie die Sex/Gender-Unterscheidung letztlich auflöst. ›Gender‹ bezeichnet nunmehr einen diskursiven/kulturellen »Produktionsapparat [...], durch den die Geschlechter (*sexes*) selbst gestiftet werden« (ebd., 24). Darüber hinaus formuliert sie eine fundamentale Kritik an essentialistischen Konzepten geschlechtlicher und sexueller Identität, die aus jenen vermeintlich ›natürlichen‹ Gegebenheiten hervorgehen. Butler geht umgekehrt davon aus, dass die kulturell/diskursiv erzeugten Geschlechter- und Sexualitätskategorien den Rahmen und »die Kriterien fest[legen], nach denen die Subjekte selbst gebildet werden« (ebd., 16). In dieser identitätskritischen Position greift Butler ebenfalls die im Kontext des Schwarzen Feminismus, der Women of Color, der Postcolonial und der Queer Studies formulierten Kritik an der Universalisierung der Subjektkategorie ›Frau‹ auf, die – statt die politischen Möglichkeiten der Repräsentation zu erweitern – andere Subjekte ausschließt (vgl. ebd., 20 f.).

Im Unterschied zu Foucault, dessen genealogische Studien zur Sexualität und zum ›wahren Geschlecht‹ auf die empirische Rekonstruktion historischer Macht-Wissens-Formationen, Subjektivierungsweisen und Normalisierungsverfahren zielen, beziehen sich Butlers eher theorieorientierte Analysen im Wesentlichen auf das ›zeitgenössische‹ Feld von Sprache und Macht (vgl. ebd., 20) das, so ihre zentrale These, durch ein hegemoniales Macht/Diskurs-Regime der Zwangsheterosexualität und des Phallogozentrismus strukturiert ist. Die »heterosexuelle Matrix« (ebd., 219) Matrix, so lautet der vielfach zitierte Terminus, wird dabei nicht nur als kultureller Bedeutungshorizont betrachtet, in dem die Geschlechter- und Identitätskategorien (*sex*, *gender*, *desire*) verschränkt, naturalisiert, auf eine binäre Struktur festgelegt und als ›innere Wahrheit‹ der Subjekte konstruiert werden; sie wird vielmehr als regulative Norm ausgewiesen, die die Grenzen kultureller Intelligibilität markiert. Mit dem Konzept der heterosexuellen Matrix, das Foucaults Definition des sexes als künstliche und fiktive Einheit »anatomische[r] Elemente, biologische[r] Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste« (WW, 184) aufgreift und um die Dimension der Geschlechtlichkeit erweitert (vgl. Butler 1991, 145), macht Butler auf die konstitutive Verbindung von (Hetero-)Sexualität und Zweigeschlechtlichkeit aufmerksam, in der die Naturalisierung der binär-hierarchischen Geschlechterdifferenz unmittelbar mit der heterosexuellen Normierung der Begehrens verknüpft wird.

Mit Blick auf den binären Zwangsrahmen des Geschlechts, der die Grenzen zwischen männlich/weiblich, sex/gender, hetero-/homosexuell etc. fixiert und Ausschlüsse und Verwerfungen entlang der Trennlinie normal/nicht-normal, intelligibel/nicht-intelligibel erzeugt, hält Butler jedoch – in Abgrenzung von Foucault – an der Konzeption einer juridischen Macht fest, wobei sie gleichzeitig deren produktiven und generativen Charakter betont (vgl. Lorey 1996, 32 ff.). Neben dem Entwurf einer juridisch-produktiven Macht, ist schließlich auf Butlers Konzept der Performativität des Geschlechts hinzuweisen, das die wirklichkeitsgenerierenden und materialisierenden Effekte diskursiver Praktiken in erster Linie sprachtheoretisch begründet.

Die vermeintliche ›Naturhaftigkeit‹ des (Körper-)Geschlechts und der »substantivistische[n] Schein der Geschlechtsidentität« (Butler 1991, 60) werden in dieser Perspektive als Resultate performativer Wiederholungen/Zitierungen jener durch die heterosexuelle Matrix festgelegten sprachlich-diskursiven Regeln und Normen ausgewiesen, die in jedem dieser Akte erneut bestätigt werden müssen, aber auch verändert und unterlaufen werden können. Butler avancierte in der Folge nicht nur zu einer zentralen Bezugsautorin für poststrukturalistische Ansätze in der bundesdeutschen Frauen- und Geschlechterforschung, sondern sie war und ist es bis heute noch ebenfalls, wenngleich nicht als Gründungsfigur, so doch als eine zentrale Impulsgeberin für die deutschsprachigen Queer Studies, die sich insbesondere auf die Heterosexismuskritischen Perspektiven ihrer Analyse stützen (vgl.

Villa 2012; Bublitz 2018). Diese für das gesamte Buch instruktiven Überlegungen wurden zu Beginn der kontroversen Auseinandersetzungen um Butlers Theorieentwurf schlichtweg ausgeblendet (vgl. hierzu insbesondere Purtschert 2003; Hark 2005), da sich die Kritiken zunächst vor allem auf Butlers pauschalisierenden Vorwurf eines per se essentialistisch und universalistisch konzipierten feministischen Subjektbegriffs sowie auf die Ausblendung leiblich-affektiver Erfahrungen, die Vernachlässigung der Generativität von Geschlecht und schließlich auf die fehlende historisch-empirische und gesellschaftstheoretische Fundierung ihres Ansatzes konzentrierten (vgl. hierzu zusammenfassend Becker-Schmidt/Knapp 2000).

Bundesdeutscher Rezeptionsstrang: Genealogie und Materialität von Körper, Geschlecht und Sexualität

Obwohl Foucault selbst die Kategorie ›Geschlecht‹ in seinem Gesamtwerk sehr sparsam thematisiert und insbesondere soziale Hierarchisierungen entlang der Kategorie ›Geschlecht‹ kaum in Betracht gezogen hat, war sein theoretischer Bezugsrahmen – nicht zuletzt aufgrund der Kritik an den Engführungen in Butlers diskurs- und sprachtheoretischer Argumentation – für den bundesdeutschen poststrukturalistisch orientierten Feminismus der 1990er Jahre von zentraler Bedeutung. Denn mit den von Foucault gelieferten theoretischen Impulsen konnten ontologische Konstruktionen von Körper und Geschlecht in ihrer Selbstverständlichkeit relativiert und weitestgehend durch eine Perspektive ersetzt werden, die den Körper und das Geschlecht nicht nur als performative Konstruktionen ins Zentrum der Betrachtung stellen, sondern beide als historisch geronnene Produkte verschiedenster diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken beleuchten. In diesem theoretischen Horizont können die gesellschaftsstrukturellen Dimensionen bei der Herstellung von Körper- und Geschlechterkonstruktionen stärker in den Vordergrund gerückt werden, ohne dabei die Materialität von Körperlichkeit zu leugnen oder gar die Komplexität geschlechtlicher Subjektivierungsweisen auf rein diskursive, symbolische und kulturelle Aspekte zu verkürzen.

Aus der Fülle der feministisch orientierten Arbeiten, die Foucaults genealogischen Zugang nutzen, um das ›Geschlecht‹ aus einer machttheoretischen Perspektive als eine komplexe, produktive und gesellschaftsstrukturierende Sozialkategorie bestimmen zu können, greifen wir die Ansätze von Bührmann und Bublitz auf, die in unterschiedlicher Weise an Foucaults historische und theoretische Analysen moderner Macht-Wissensformationen, insbesondere an seine Konzepte der Disziplinarmacht und der Bio-Macht sowie an seine Sexualitätsanalytik anknüpfen und diese systematisch um die Kategorie ›Geschlecht‹ erweitern.

Zu diesen Ansätzen wiederum existieren zentrale Vorarbeiten. Wichtig war zum einen die von Hilge Landweer vorgelegte diskursanalytische Studie *Das Märtyrerinnenmodell* (1990). Landweer hat im Rahmen einer kritischen Rekonstruktion der in weiten Teilen der Frauenbewegung verbreiteten und durch moralisierende Argumentationsfiguren gestützten Vorstellungen von authentischer weiblicher Identität eine dezidierte Kritik an Foucaults Disziplinaransatz herausgearbeitet und gezeigt, dass die Disziplinierung von Frauen, die vor allem in ihrer Formierung als Mutter im Horizont eines neuen Modells der ›Mutterliebe‹ gründete, nicht hinreichend mit dem Modus der disziplinierenden Überwachung erfasst werden kann. Zudem gerät dabei die Formierung einer spezifisch weiblichen Individualität, die immer nur in Relation zu anderen (Mann, Kind) definiert wird (vgl. Landweer 1990, 133), aus dem Blick. Darüber hinaus hat Landweer als erste deutschsprachige Theoretikerin nicht nur die geschlechtertheoretischen Leerstellen im Foucault'schen Sexualitätsdispositiv verdeutlicht und die Geschlechterperspektive explizit für die von Foucault beschriebenen vier strategischen Fronten eingeholt. Sie hat auch nachgewiesen, dass diese vier Fronten nicht als voneinander unabhängige Macht- und Wissenskomplexe zu verstehen sind, sondern historisch betrachtet über eine geschlechtliche Matrix miteinander verbunden sind (vgl. ebd., 137 ff.).

Zum anderen waren für diesen Rezeptionsstrang die wissenshistorischen Arbeiten *Geschichte unter der Haut* von Barbara Duden (1987), *Die Ordnung der Geschlechter* von Claudia Honegger (1991) und *Auf den Leib geschrieben* von Thomas Laqueur (1992) wegweisend, die die historische, kulturell und sozial bedingte Prägung des Geschlechtskörpers nachgezeichnet und die Genese einer exklusiven biologisch begründeten und hierarchisch strukturierten Zweigeschlechtlichkeit als konstitutives Moment der Moderne herausgearbeitet haben. Diese wissenshistorischen Studien basieren auf Foucaults Arbeiten zur Archäologie der Humanwissenschaften (vgl. GK; OD), in denen er darauf hinweist, dass in der Medizin an der Wende vom 18. zum 19. Jh. ein epistemologischer Bruch im Ver-

ständnis des Körpers stattgefunden hat, was zu einem dramatischen Wandel des menschlichen Selbstbildes führte. Zudem hat Foucault der Medizin den herausragenden und bestimmenden Platz in der Gesamtarchitektur der Humanwissenschaften zugewiesen, da keine andere Wissenschaft der sie alle tragenden anthropologischen Struktur so nahe gewesen sei wie die Medizin (vgl. GK, 208).

Im Anschluss an diese wissenshistorisch angelegten Untersuchungen, die wiederum für die deutschsprachige feministische Sex/Gender-Debatte zentral waren, wird die historisch spezifische Verschränkung von Geschlecht und Sexualität in den Studien von Bührmann und Bublitz sowohl theoretisch-systematisch als auch historisch entfaltet. Darüber hinaus haben beide Autorinnen in ihren Arbeiten Foucaults Begriff des Dispositivs für die Analyse der soziokulturellen Genese moderner Geschlechterkonstruktionen herangezogen.

Bührmann untersucht in ihrer diskurskritischen Arbeit *Das authentische Geschlecht* (1995) die Sexualitätsdebatte der westdeutschen Frauenbewegung in den 1970er Jahren. Sie stellt die These auf, dass die Frauenbewegung mit ihrer Konstruktion einer zu befreienden ›authentischen‹ weiblichen Sexualität nicht nur dem Repressionsmodell der Macht verhaftet bleibe (vgl. Bührmann 1995, 201), sondern neue ›Wahrheitsdiskurse‹ und Normen produziert habe, die zu einer Re-Ontologisierung der Zweigeschlechtlichkeit beitragen (vgl. ebd., 212). Die Sexualitätsdebatte sei daher nicht nur »als zentraler Beitrag zur Befreiung der Frauen«, sondern selbst als eine »Normalisierungsinstanz« zu betrachten, die »in die Tradition mächtiger Normalisierungs- und Disziplinierungsmechanismen« (ebd., 23) einzuordnen sei. Diese These arbeitet sie mit Rückgriff auf Foucaults Machtanalytik aus und zwar anhand zeitgenössischer feministischer Sexualitätstheorien sowie anhand der historischen Entwicklung der Sexualwissenschaften als historisches Apriori der Sexualitätsdebatte der Frauenbewegung aus. Obwohl Bührmann die Produktivität der Foucault'schen Macht- und Disziplinartheorie wie seiner Sexualitätsanalytik unterstreicht, kritisiert sie die fehlende Differenzierung zwischen den Geschlechtern (ebd., 50). Und auch die wenigen Stellen in Foucaults Theorie, in denen die Geschlechterdifferenz zum Thema wird – insbesondere seine Ausführungen zur Hysterisierung des weiblichen Körpers und die Erläuterungen zur Entstehung biologistischer Geschlechtstheorien –, sind für Bührmann nur bedingt weiterführend, da es Foucault ihrer Ansicht nach versäumt hat zu untersuchen, aus welchen Gründen und auf welche Weise die biologische Zweigeschlechtlichkeit in die Vielfältigkeit der Körper eingeschrieben wurde. Die Klärung dieser Frage sei jedoch notwendig, da die Hervorbringung der Vorstellung von zwei biologischen Geschlechtern als Naturtatsache die grundlegende Voraussetzung für das von Foucault beschriebene Sexualitätsdispositivs bilde (vgl. ebd., 51). In Anlehnung an Foucaults Dispositivbegriff schlägt sie deshalb an anderer Stelle (vgl. Bührmann 1998) vor, das gesamte gesellschaftliche System der hierarchisch strukturierten und biologisch begründeten Zweigeschlechtlichkeit als spezifische und konkrete Historisierungen eines abendländischen, modernen Geschlechterdispositivs zu verstehen. Der Vorteil dieses Konzepts liege zum einen darin, dass der Geschlechtskörper nicht hinter dem Diskurs verschwindet, seine Existenz und Materialität nicht geleugnet werden, er vielmehr samt seiner leiblich-affektiven Erfahrungen als Effekt von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken verstanden werden kann. Zum anderen biete dieses Konzept die Möglichkeit, dem Vorwurf eines ahistorischen Vorgehens entgegenzutreten und stattdessen zu zeigen, dass das Geschlecht ebenso wie individuelle und auch kollektive Vorstellungen über die Anzahl der Geschlechter und deren körperliche und psychische Verfasstheit historisch bedingte und kulturell erzeugte Phänomene sind, die weder eindeutig noch unveränderbar oder gar natürlich sind (vgl. ebd., 74 ff.). Bührmann betrachtet das moderne Geschlechterdispositiv, das auf dem Modell einer binären und asymmetrisch-hierarchisch strukturierten psychophysischen Zweigeschlechtlichkeit basiert, als Grundlage des Sexualitätsdispositivs, in dem die Geschlechterdifferenz als sexuelle Differenz aus- bzw. umgearbeitet wird und so schließlich als eine zentrale Normalisierungsinstanz in modernen Gesellschaften fungiert (vgl. Bührmann 1995, 98 ff.).

Demgegenüber hebt Bublitz (2000; 2001) die historische Gleichzeitigkeit und die Interdependenzen des Geschlechter- und des Sexualitätsdispositivs hervor. In einer detaillierten historischen Rekonstruktion weist sie überzeugend nach, dass beide Dispositive unmittelbar miteinander verquickt sind, da das Geschlechterdispositiv als historisch singuläres Wissens- und Machtarchiv im direkten Zusammenhang mit den Fortpflanzungs- und Zeugungstheorien des Sexualitätsdispositivs steht, wodurch sowohl das Geschlechter- als auch das Sexualitätsdispositiv die Basis für die Bevölkerungsregulierung und die Disziplinierung der

Geschlechtskörper bilden (vgl. Bublitz 2000, 57; Bublitz 2001, 282). Ausgehend von Foucaults Konzept der Bio-Macht (s. Kap. 49) verortet Bublitz die historische »Diskursstelle« des Geschlechts und der Geschlechterdifferenz in modernen Gesellschaften seit dem ausgehenden 18. und besonders im 19. Jh. genau »dort, wo es um die Kopplung der Individualisierung mit der gesellschaftlichen Regulierung der Bevölkerung geht« (Bublitz 2000, 60). Vor diesem Hintergrund bestimmt Bublitz das Geschlecht als Effekt einer in den Humanwissenschaften erzeugten und sich im gesamten Gesellschaftsraum ausbreitenden Geschlechterpolitik, die das Geschlecht als Naturkategorie begründet und dabei »die – männliche und weibliche – Struktur des Geschlechtskörpers ins Zentrum der ›Wahrheit‹ rückt« (Bublitz 2001, 257). Die ›geschlechtliche Natur‹ wird Bublitz zufolge jedoch nicht nur zum ausschlaggebenden Bestimmungsmoment für die Individuen, sondern avanciert darüber hinaus zu einer der Basiskategorien, »mit denen sich moderne Gesellschaften konstituieren und sich eine Ordnung geben« (ebd., 257). Gleichzeitig macht sie deutlich, dass über die enge dispositive Kopplung von Sexualität mit anatomischen und psychischen Geschlechtsmerkmalen einerseits und von Sexualität und Fortpflanzung andererseits die Kategorie ›Geschlecht‹ in eine heterosexuelle Matrix eingebunden ist, die die biologische und kulturelle Reproduktion eines ›gesunden‹ Gattungskörpers gewährleisten soll und damit zum grundlegenden Prinzip der Organisation von Gesellschaft avanciert (vgl. ebd.). Mit Blick auf das Doppelspiel von Anreizung und Verknappung sexueller Lüste und Begehren im Rahmen des Sexualitätsdispositivs, das »ständig gegenläufige Modelle zum hegemonialen System der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit« hervorbringt, macht Bublitz zudem auf die Flexibilität von Normalisierungsverfahren aufmerksam, die es ermöglichen, die vielfältigen sexuellen und geschlechtlichen Abweichungen in ein Normalitätsfeld zu integrieren und auf diese Weise in ein System der Zweigeschlechtlichkeit einzubinden (vgl. ebd.).

Gouvernementalität und Geschlecht

Foucaults Vorlesungsreihe zur Gouvernementalität, die erst seit 2004 komplett in deutscher Sprache vorliegt, wurde in der Bundesrepublik insbesondere durch den wegweisenden Sammelband von Bröckling/Krasmann/Lemke (2002) bekannt. Im Mittelpunkt dieser Vorlesungsreihe steht ein historisch unterfüttertes Analyseraster, mit dem Probleme der Menschenführung, der Verhaltenssteuerung sowie die Regierung ganzer Gesellschaften dezentral auf der Basis einer Analyse der Mikromächte untersucht werden können. Diese für viele Untersuchungsfragen offene Forschungsperspektive traf in der feministischen Theorie zunächst nicht auf uneingeschränkte Zustimmung, denn im Vergleich zu Foucaults vorangegangenen Analysen, die das Geschlecht zwar nicht systematisch, so doch zumindest in Ansätzen integrieren, zeichnet sich sein Gouvernementalitätskonzept – wie im Übrigen auch etliche an ihn anschließenden Studien aus der angloamerikanischen Governmentality-Forschung – durch eine auffällige Vernachlässigung der Kategorie Geschlecht aus. Grund genug für die feministische Theorie, sich eigenständig und unabhängig von der anglo-amerikanischen Rezeption mit Foucaults Konzept der Gouvernementalität zu befassen und dieses grundlegend um die fehlende Kategorie ›Geschlecht‹ zu ergänzen. Auf dieser erweiterten Grundlage bieten die gouvernementalitätstheoretischen Thesen Foucaults den Gender Studies zahlreiche Ansatzpunkte, um vor allem neoliberale Regierungsformen der Gegenwart kritisch zu reflektieren, in denen die kollektive Verantwortung durch individuelle Haftung ersetzt wird. Ferner wird es nun möglich, neue Formen der Machtausübung zwischen den Geschlechtern zu reflektieren und sowohl aktuelle Effekte sichtbar zu machen als auch den Staat selbst als Produkt geschlechtsspezifischer Regierungstechnologien auszuweisen. Und nicht zuletzt eröffnet das gouvernementale Theoriekonzept instruktive Anschlussstellen, sowohl um Vorstellungen der Selbstführung als geschlechtlich codierte Anrufungs- und Selbstverortungspraxen sichtbar zu machen als auch um Formen widerständiger Macht- und Interventionspraktiken zu identifizieren. Aus den inzwischen vorliegenden feministischen Texten, die das gouvernementale Forschungsprogramm für eigene Fragestellungen und Untersuchungen nutzen, werden im Folgenden kurz zwei Sammelbände skizziert, die einen guten Einblick in die breite feministische Rezeption dieses Strangs des Foucault'schen Gesamtwerks geben.

Die erste Publikation, die das erkenntnistheoretische Potential des Gouvernementalitätsansatzes nicht nur für die Soziologie und Sozialwissenschaften, sondern ebenso für die Genderforschung auslotet, ist der Sammelband von Pieper/Gutiérrez Rodríguez (2006). In diesem wird – neben einer präzisen Erläuterung der Foucault'schen gouvernementalitätstheoretischen

Überlegungen und der detaillierten Betrachtung einzelner Begrifflichkeiten – an Hand diverser gesellschaftliche Felder und Politikbereiche systematisch der Frage nach den Widerstandsmöglichkeiten der Subjekte im Feld disparater Gouvernementalitäten nachgegangen. Ausgangspunkt des Sammelbandes ist insgesamt die an Stuart Hall angelehnte Beobachtung, dass der postfordistische Staat Impulse von sozialen Akteur*innen und Protestbewegungen gezielt aufnimmt und in seine Regierungsformen integriert. So sind z. B. Aspekte feministischer und queerer Politik sowie der sogenannte Multikulturalismus mittlerweile Bestandteil von Praktiken »hegemonialer Konsensbildung« (ebd., 7) und in entsprechende politische Strategien wie Gender Mainstreaming oder Managing Diversity eingeflossen. Das wirft die Frage auf, ob diese Entwicklung als Erfolg feministischer Kritiken am hierarchischen Geschlechterverhältnis und am patriarchal strukturierten Arbeitsmarkt, als Resultat queerer Angriffe auf die Heterornomativität und als gelungene antirassistische Politiken gewertet werden kann oder ob sie nicht vielmehr auf neue und subtilere Formen der Regierung verweist, wie dies Foucault in seinem Konzept der Gouvernementalität so überzeugend dargelegt hat. Vor dem Hintergrund dieser Frage versuchen einige Beiträge des Bandes die Anschlussfähigkeit der Gouvernementalitätsstudien für feministische Fragestellungen darzustellen. Analysiert wird sowohl der Zusammenhang von Macht- und Selbsttechnologien als auch die Gouvernementalisierung der Gesellschaft. Dabei setzen sie sich zugleich kritisch von einem eindimensionalen Staatsverständnis ab (Staat wird sowohl als institutionell rechtliche Struktur als auch als zentralisierendes und dezentralisierendes Kräfteverhältnis gedacht) und werfen auf dieser Folie einen (geschlechter-)kritischen Blick auf die Formierung von Subjekten unter den Bedingungen gegenwärtiger neoliberaler Regierungsformen. So wird insbesondere in den Untersuchungen zur Arbeits-, Bevölkerungs- und Migrationspolitik die Transformationen in den Geschlechterverhältnissen unter den Bedingungen neoliberaler Gouvernementalität kritisch reflektiert und hierbei sowohl der vielerorts behauptete sukzessive Rückgang des Staates als auch die Aufweichung traditioneller asymmetrischer Geschlechterstrukturen angezweifelt. Es seien vielmehr Paradoxien und Ungleichzeitigkeiten, die den Charakter moderner Regierungstechnologien und Regulierungsweisen und somit auch Strukturen der Geschlechterverhältnisse prägen. In diese Strukturen sind die Subjekte als vergeschlechtlichte, als sexuell Abweichende/Normale, als rassistisch markierte Andere etc. ambivalent eingebunden.

In dem politikwissenschaftlich orientierten Sammelband *Gouvernementalität und Geschlecht* (Bargetz et al. 2015) steht die Frage zur Debatte, ob bzw. wie angesichts der weitgehenden Vernachlässigung der Kategorie Geschlecht Foucaults Vorlesungsreihe zur Gouvernementalität für die feministische politische Theorie anschlussfähig gemacht werden kann. Denn für die Herausgeber*innen steht außer Frage, dass die von Foucault beschriebenen modernen Regierungstechnologien nicht geeignet sind, die in den Staat eingeschriebenen Vergeschlechtlichungsprozesse einzufangen. Es müsse vielmehr – umgekehrt – präzise herausgearbeitet werden, dass »die historisch-spezifische Rationalität des Staates durch in Praxen gelebte androzentrische, heteronormative, rassierende, kapitalistische und ability-zentrierte Gouvernementalität« (Bargetz et al. 2015, 22) bedingt sei. Hierzu schlagen die Autor*innen »ein feministisches Re-Reading« (ebd., 15) zentraler Begriffe wie Macht, Staat, Regieren, Gouvernementalität, Wissen, Sicherheit, Subjekt und Bevölkerung, Kritik und Widerstand vor. In der Einleitung werden daher zunächst die wesentlichen Dimensionen einer feministisch orientierten Theorie umrissen. Das Geschlecht soll als Effekt mannigfaltiger konstituierender Machtprozesse und zugleich als ein die modernen Verhältnisse konstituierendes und sie prägendes Struktur- und Ordnungsmuster sichtbar werden. Vor diesem Hintergrund werden vor allem drei Bereiche für eine feministische Erweiterung der gouvernementalen Forschungsperspektive ausgemacht: 1. die Weiterentwicklung einer feministisch und poststrukturalistisch orientierten Staatstheorie, 2. die theoretische Erweiterung des Konzepts moderner Subjektivierungsweisen, wodurch diese als Effekte staatlicher Regierungspolitiken erkennbar werden und 3. das Aufzeigen neuer gouvermentalitätskritischer Macht- und Widerstandspraktiken, die das komplexe Wechselspiel von Führung der Führungen beleuchten. Zwei produktive Erweiterungen sollen exemplarisch genannt werden.

Der Text von Isabel Lorey setzt sich mit der Genealogie der Foucault'schen Machttheorie auseinander. Lorey geht es dabei weniger um den Nachweis geschlechtertheoretischer Leerstellen, sie arbeitet vielmehr die geschlechtertheoretischen Aspekte in Foucaults Spätwerk heraus, die grundlegende Einsichten sowohl zu den gesellschaftspolitischen Funktionen heterosexueller Zweigeschlechtlichkeit liefern als auch zu Klassenherrschaft und Rassismus. Birgit Sau-

er, eine der Herausgeberinnen des Sammelbandes, zieht in ihrem Beitrag Foucaults Reflektionen zum Staat für eine schärfere Konturierung feministischer Staatstheorie heran. Hierbei rekonstruiert sie einerseits die für eine geschlechterkritische Staatstheorie produktiven Anschlussstellen von Foucaults Staatsanalytik (die Rolle der Körperlichkeit für das Staatsverständnis sowie das Konzept der Führung als gezielte Steuerung von Subjektbildung). Andererseits deckt sie »systematisch (geschlechts-)blinde Flecken« (ebd., 93) und Leerstellen des Foucault'schen Staatsdenkens auf (Staatsapparat, Macht, Gewalt), die sie auf die mangelnde Thematisierung von Herrschaft bei Foucault selbst zurückführt. Abschließend schlägt Sauer vor, die Staatsanalytik Foucaults durch feministisch-materialistische Herrschaftsanalysen zu ergänzen.

Anschlüsse im Kontext der deutschsprachigen Queer Studies

Nicht zuletzt haben Foucaults Arbeiten, allen voran seine Sexualitätsanalytik, sein Konzept der Bio-Macht, sein Macht- und Widerstandskonzept, seine identitätskritischen Postulate, seine normalisierungstheoretischen Reflexionen und sein Gouvernementalitätsansatz auch maßgeblichen Einfluss auf die ursprünglich aus dem angloamerikanischen Kontext stammenden Queer Studies bzw. Queer-Theorien gehabt, die vor allem in ihrer Anfangszeit häufig auf ihre sexualpolitischen Kritikdimensionen reduziert wurden. Insbesondere im deutschsprachigen Raum wurde immer wieder betont und in der weiteren Debatte schließlich auch zur Kenntnis genommen, dass Queer Theorien in einer engen Verbindung zu den theoretischen und politischen Anliegen feministischer und auch lesbisch-schwuler Theorietraditionen stehen. Analysen zur Konstruktion und Reproduktion des modernen und naturalistisch abgestützten binären Zweigeschlechtersystems führen ohne den systematischen Einbezug der asymmetrisch gesetzten Dichotomie von Hetero-/Homosexualität zu erheblichen erkenntnistheoretischen Einbußen. Seit der zunehmenden Prominenz des Intersektionalitätsparadigmas in den Gender- und Queer Studies werden auch Strukturkategorien wie *race*, *class*, *dis/ability* etc. in die Analysen einbezogen (vgl. dazu Engel 2002; Perko 2005; Raab 2007; Hark 2009; Dietze et. al. 2012).

Im Anschluss an Foucaults Sexualitätsanalytik, in der die Sexualität als Angelpunkt von Machtverhältnissen und als die ›perfideste‹ und effektivste Subjektivierungstechnologie bestimmt wird, sowie mit direktem Bezug auf Butlers Konzept der heterosexuellen Matrix richten sich die deutschsprachigen Queer-Vertreter*innen gegen ontologische Sexualitätskonstruktionen, die in der Sexualität ein intrinsisches Persönlichkeitsmerkmal sehen und ihr damit eine universelle Eigenart zuschreiben. Sexualität, so heben Queer Theorien hervor, ist ebenso wenig wie das Geschlecht ein der Kultur vorgängiges Phänomen; sie ist vielmehr immanentes Produkt multidiskursiver gesellschaftlicher Machtverhältnisse und steht zugleich in einem direkten Zusammenhang mit der kulturellen Erzeugung von Geschlecht. Deshalb kann Sexualität nicht als eine Sphäre des Privaten begriffen werden, sondern muss genauso wie das Geschlecht als eine genuin soziohistorische und politische Kategorie verstanden werden, die im Feld der Macht steht und Effekt genau dieser Macht ist. Zentraler Analyse- und Kritikfokus der Queer Theorien ist – und hier gehen sie deutlich über Foucault hinaus – insbesondere die hegemoniale Dominanz von Heterosexualität, wie sie typisch für kapitalistisch und nationalstaatlich verfasste Gesellschaften ist. Heterosexualität bzw. Heteronormativität – dies der zentrale, inzwischen theoretisch ausgearbeitete Terminus (vgl. Paul/Lüder 2016; Herrera Vivar et al. 2016; vgl. zusammenfassend Woltersdorff 2019) – habe sich als naturalisierte, allgemeingültige und damit als unhinterfragte selbstverständliche Norm sozialen Lebens in vielfältige gesellschaftliche Strukturen, Praxen, Institutionen, Wissenssysteme und in geschlechtlich-sexuelle Subjektivierungsprozesse eingeschrieben. Heteronormativität ist daher in grundlegender Weise in die Sozialstruktur, in den Staat und in die Kultur moderner Gesellschaften eingelassen, beispielsweise in die Institutionen der Ehe und Familie, in das Erbrecht, in Konzepte wie Bevölkerung, Gemeinschaft und Nation, in die Arbeitsteilung, in die ökonomischen Sicherungssysteme und ebenso in die juridischen Kodifizierungen von Personenstand und Verwandtschaftsbeziehungen (vgl. quaestio 2000; Jagose 2001; Hark 2009; Woltersdorf 2019). In dieser omnipräsenten gesellschaftsstrukturierenden Funktion wird den Queer Theorien zufolge die regulierende und ordnungsstiftende Dimension von Heterosexualität deutlich. Sie nimmt über In- und Exklusionsmechanismen normalisierende Identitätspositionierungen vor, die die Individuen, sofern sie die Norm einer eindeutigen weiblich/männlichen heterosexuellen Geschlechtsidentität erfüllen, im Zentrum oder aber bei Abweichung von dieser heterosexuellen Geschlechtsnorm an der sozialen Peripherie

verorten. Entsprechend ihrer so zugeordneten Positionen wird den Individuen der Zugang zu institutionellen, ökonomischen Ressourcen, die Partizipation an sozialen Privilegien sowie die Inanspruchnahme von rechtlichem Schutz ermöglicht oder sie werden durch soziale Kontrollen und Sanktionen von eben diesen Rechten ganz oder teilweise ausgeschlossen (vgl. Hark 2004).

Diese den gesamten gesellschaftlich Raum durchziehende Heteronormativität, die in den letzten Jahren verstärkt historisch, intersektional, sexismuskritisch und weniger als monolithischer Machtblock als vielmehr als wandelbares, flexibles und hoch integratives Macht- und Kräfteverhältnis reflektiert wurde, ist durch materialreiche empirische Studien (vgl. bspw. Hartmann et al. 2007) sowie durch historisch-theoretisch angeleitete Untersuchungen detailreich belegt worden. Insbesondere in den historisch-politikwissenschaftlich ausgerichteten Untersuchungen wurden neben den bereits angeführten und bekannten Theorieversatzstücken Foucaults und der eingehenden Berücksichtigung postkolonialer Diskurse seine gouvernementalitätstheoretischen Überlegungen, die vor allem die staatliche Macht akzentuieren, mit heteronormativitätskritischen und queeren Intersektionalitätstheorien verknüpft (vgl. hierzu besonders Ludwig 2011).

Ökonomiekritische Studien (vgl. z. B. Groß/Winker 2007; Engel 2009) greifen ebenfalls neben den subjekt- und widerstandstheoretischen Überlegungen Foucaults sein Gouvernementalitätskonzept auf. Dabei wird die Verschränkung von Staat, Ökonomie und Heteronormativität herausgearbeitet und zugleich belegt, dass die radikale Vermarktung, die profitorientierte Verwertung fast aller gesellschaftlichen Bereiche mit neoliberalen Regierungsformen korrespondiert. Das Resultat dieser Verschränkung ist die immer wieder aufs Neue eingeforderte Betonung von flexibler Eigenverantwortlichkeit, das, was Foucault in diesem Zusammenhang so treffend als »Unternehmer seiner selbst« (Foucault 2004, 314) bezeichnet hat.

Die verstärkte Ökonomisierung nahezu sämtlicher gesellschaftlicher Bereiche und die damit einhergehenden permanenten Anforderungen der Selbstregierung an die Individuen zum Zwecke der Profitmaximierung machen daher auch nicht vor den sogenannten sexuellen Minderheiten halt. Diese erfahren seit der letzten Dekade des 20. Jh.s einerseits fraglos vermehrt staatliche Anerkennung und Akzeptanz, werden anderseits jedoch über toleranzpluralistische Inklusions-Strategien in die Vermarktungs- und Verwertungslogiken des neoliberalen Kapitalismus eingespeist, was zeigt, in welchem paradoxen gesellschaftlichen Spannungsfeld sich derzeit sexuelle und geschlechtliche Minderheiten auch mit ihren eigenen Forderungen nach sozialer Anerkennung und sozialer Absicherung befinden. Sie verfangen sich, um es in den Worten Foucaults zu formulieren, in einem Kreislauf von Normalisierung und Selbstnormalisierung, was z. B. an den Debatten über eine rechtliche Gleichstellung im Ehe- und Adoptionsrecht oder an den Diskussionen um die Staatsbürger*innenschaft als Garant für rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Integration deutlich wird (vgl. Raab 2011; Haberler et al. 2012). So kritisieren Hark und Laufenberg z. B., dass solche Forderungen an die »Heterosexualisierung der Homosexualität« (Hark/Laufenberg 2013, 233) gebunden seien, da vorwiegend diejenigen in den Genuss gesellschaftlicher Privilegien kämen, die an heteronormativen Lebens- und Beziehungsmodellen orientiert seien, während eine große Bandbreite alternativer nicht klassisch familiär ausgerichteter Lebens- und Liebesmodelle weitgehend von staatlicher Unterstützung, rechtlichem Schutz und gesellschaftlicher Teilhabe und Solidarität abgeschnitten bleiben. Solche Entwicklungen sind nicht nur deshalb problematisch, da sie normaliserende Spaltungslinien innerhalb der LSBTIQ-Community begünstigen, sie sind vor allem auch deshalb frag- und kritikwürdig, da bestehende Machtverhältnisse, die sich eben auch und in einer mannigfaltigen Weise durch klassische Familien- und Beziehungskonstellationen ziehen (wie z. B. die Reproduktion sozialer Klassenverhältnisse durch das Erbschaftsrecht, unentgeldliche Care-Arbeit in der Familie) weiterhin unangetastet bleiben (vgl. Laufenberg 2019, 337).

Von einer Entschärfung, gar einem Rückgang heteronormativ geprägter Macht-und Kräfteverhältnisse kann angesichts dieser Entwicklungen nicht die Rede sein. Im Gegenteil: Auch hier bewahrheitet sich das Foucault'sche Diktum der enormen Wandelbarkeit von Macht, hier von heteronormativ strukturierter Regierungsmacht, die angesichts gravierender gesellschaftlicher Transformationsprozesse und der expansiven Ausweitung neoliberaler Vermarktungsstrategien ihre Stabilität und Dominanz keineswegs verliert, allerdings subtiler agiert sowie mit Flexiblisierungen und Verschiebungen einhergeht, die neue Inklusions- und Exklusionsprozesse hervorbringen (vgl. Engel 2002; Woltersdorff 2019).

Vor dem Hintergrund der hier skizzierten Analyse- und Kritikdimensionen und angesichts der immensen

Weiterentwicklungen in dem recht heterogenen Spektrum der Queer Theory und Queer Studies selbst (vgl. hierzu zusammenfassend Hark 2009; Laufenberg 2019; Wolterdorff 2019) bleibt ein zentrales und übergeordnetes Ziel bestehen: die Aufhebung der die modernen Gesellschaften konstituierenden und sie durchziehenden heteronormativen Ordnung, d. h. die Abschaffung der heterosexuell strukturierten »Normalgesellschaft«, die in den binären, naturalistischen und hierarchisierenden Dualismen von männlich/weiblich und von hetero/homosexuell sowie in rassistischen und nationalistischen Codifizierungen gefangen ist und die auf dieser Basis alle uneindeutigen und vermeintlich nicht natürlichen sexuellen und geschlechtlichen Formen menschlicher Existenz ausgrenzt.

Literatur

Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hg.): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 2015.

Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.): *Feministische Theorien zur Einführung*. Hamburg 2000.

Benhabib, Seyla: Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis. In: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1993, 9–30.

Bublitz, Hannelore: Zur Konstitution von ›Kultur‹ und Geschlecht um 1900. In: Hannelore Bublitz/Christine Hanke/Andrea Seier (Hg.): *Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900*. Frankfurt a. M./New York 2000, 19–96.

Bublitz, Hannelore: Geschlecht als historisch singuläres Ereignis: Foucaults poststrukturalistischer Beitrag zu einer Gesellschaftstheorie der Geschlechterverhältnisse. In: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.): *Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*. Münster 2001, 256–287.

Bublitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*. 5., ergänzte Aufl. Hamburg 2018.

Bührmann, Andrea D.: *Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse*. Münster 1995.

Bührmann, Andrea D.: Die Normalisierung der Geschlechter in Geschlechterdispositiven. In: Hannelore Bublitz (Hg.): *Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz*. Frankfurt a. M./New York 1998, 71–94.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991.

De Lauretis, Teresa: *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington, Ind. 1987.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice: Intersektionalität und Queer Theory. 2012. In: http://www.portal-intersektionalität.de (29.10.2013).

Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart 1987.

Emcke, Carolin: *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*. Frankfurt a. M./New York 2000.

Engel, Antke: *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt a. M. 2002.

Engel, Antke: *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Praktiken im Neoliberalismus*. Bielefeld 2009.

Fraser, Nancy: *Widerspenstige Praktiken: Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt a. M. 1994.

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a. M. 2004.

Groß, Melanie/Winker, Gabriele: *Feministische Queer Kritiken neoliberaler Verhältnisse*. Münster 2007.

Gümen, Sedef: Geschlecht und Ethnizität in der bundesdeutschen und us-amerikanischen Frauenforschung. In: *Texte zur Kunst* 4/15 (1994), 127–137.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: Frau ist nicht gleich Frau, nicht gleich Frau, nicht gleich Frau... Über die Notwendigkeit einer kritischen Dekonstruktion in der feministischen Forschung. In: Ute L. Fischer/Marita Kampshoff/Susanne Keil/Mathilde Schmitt (Hg.): *Kategorie Geschlecht. Empirische Analysen und feministische Theorien*. Opladen 1996, 163–190.

Haberler, Helga/Hajek, Katharina/Ludwig, Gundula/Paloni, Sara: *Que[e]r zum Staat. Heteronormativitätskritische Perspektiven auf Staat, Macht und Gesellschaft*. Berlin 2012.

Hark, Sabine: *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*. Opladen 1996.

Hark, Sabine: Lesbenforschung und Queer Theory; Theoretische Konzepte, Entwicklungen und Korrespondenzen. In: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden 2004, 104–111.

Hark, Sabine: *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*. Frankfurt a. M. 2005.

Hark, Sabine: Queer Studies. In: Christina von Braun/Inge Stephan (Hrsg): *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Köln 2009, 285–303.

Hark, Sabine/Laufenberg, Mike: Sexualität in der Krise. Heteronormativität im Neoliberalismus. In: Erna Appelt/Brigitte Aulenbacher/Angelika Wetterer (Hg.): *Gesellschaft: Feministische Krisendiagnosen*. Münster 2013, 227–245.

Hartmann, Jutta/Klesse, Christian/Wagenknecht, Peter/Fitzsche, Bettina (Hg.): *Heterornormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden 2007.

Hauskeller, Christine: *Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Foucault*. Tübingen 2000.

Herrera Vivar, Maria Teresa/Rostock, Petra/Schirmer, Ute/Wagels, Karin (Hg.): *Über Heterornormativität. Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Verhältnisse und konzeptionelle Zugänge*. Münster 2016.

Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib*. Frankfurt a. M./New York 1991.

Illouz, Eva: *Die Errettung der modernen Seele*. Frankfurt a. M. ^{3}2013.

Jäger, Susanne: *Doppelaxt oder Regenbogen? Zur Genealogie lesbisch-feministischer Identität*. Tübingen 1998.
Jagose, Annamarie: *Queer Theory. Eine Einführung*. Hg. und übers. von Corinna Genschel, Caren Lay, Nancy Wagenknecht und Volker Woltersdorff. Berlin 2001.
Knapp, Gudrun-Axeli: Macht und Gesellschaft. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion. In: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.): *TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg i. Br. 1992, 287–325.
Landweer, Hilge: *Das Märtyrerinnenmodell. Zur diskursiven Erzeugung weiblicher Identität*. Pfaffenweiler 1990.
Laufenberg, Mike: Queer Theory: identitäts- und machtkritische Perspektiven auf Sexualität und Geschlecht. In: Beate Kortendieck/Birgit Riegraf/Birgit, Katja Sabisch (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden 2019, 331–340.
Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Frankfurt a. M./New York 1992.
Lorey, Isabell: *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen 1996.
Ludwig, Gundula: *Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie*. Frankfurt a. M. 2011.
Meißner, Hanna: *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld 2010.
Mehlmann, Sabine: *Unzuverlässige Körper – Zur Diskursgeschichte des Konzepts geschlechtlicher Identität*. Königstein, Ts. 2006.
Opitz, Claudia: Gender – eine unverzichtbare Kategorie der historischen Analyse. Zur Rezeption von Joan W. Scotts Studien in Deutschland, Österreich und der Schweiz. In: Claudia Honegger/Caroline Arni (Hg.): *Gender. Die Tücken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik. Beiträge zum Symposium anlässlich der Verleihung des Hans-Sigrist-Preises 1999 der Universität Bern an Joan W. Scott*. Zürich 2001, 95–119.
Ott, Cornelia: *Die Spur der Lüste. Sexualität, Geschlecht und Macht*. Opladen 1998.
Paul, Barbara/Tietz, Lüder (Hg.): *Queer as ...- Kritische Heteronormativitätsforschung aus interdisziplinärer Perspektive.* Bielefeld 2016.
Perko, Gudrun: *Queer Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*. Köln 2005.
Pieper, Marianne/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault.* Frankfurt a. M. 2003.
Purtschert, Patricia: Feministischer Schauplatz umkämpfter Bedeutungen: zur deutschsprachigen Rezeption von Judith Butlers »Gender Trouble«. In: *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik* 23/44 (2003), 147–158.
quaestio (Hg.): *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*. Berlin 2000.
Raab, Heike: *Foucault und der feministische Poststrukturalismus.* Dortmund 1998.
Raab, Heike: Intersektionalität und Behinderung: Zur Interdependenz von Disability, Heterornormativität und Gender. In: Anne Waldschmidt/Werner Schneider (Hg.): *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung*. Bielefeld 2017, 244–277.
Raab, Heike: *Sexuelle Politiken. Die Diskurse zum Lebenspartnergesetz*. Frankfurt a. M. 2011.
Sawicki, Jana: *Disciplining Foucault. Feminism, Power, and the Body*. New York/London 1991.
Scott, Joan W.: *Gender and the Politics of History*. New York 1988.
Villa, Paula-Irene: *Judith Butler*. 2., akt. Aufl. Frankfurt a. M. 2013.
Wartenpfuhl, Birgit: *Dekonstruktion von Geschlechtsidentität – Transversale Differenzen. Eine theoretisch-systematische Grundlegung*. Opladen2000.
Weedon, Chris: *Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie*. Zürich 1990.
Woltersdorff, Volker (2019): Heteronormativitätskritik: ein Konzept zur kritischen Erforschung der Normalisierung von Geschlecht und Sexualität. In: Beate Kortendieck/Birgit Riegraf/Katja Sabisch (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden 2019, 323–330.

Stefanie Soine / Sabine Mehlmann

82 Governmentality Studies

Die »Geschichte der ›Gouvernementalität‹« (VL 1977/78, 162), die Foucault in den Vorlesungsreihen von 1978 und 1979 am Collège de France vorstellt, wurde erst ein Vierteljahrhundert später in Buchform veröffentlicht. Zunächst lagen nur die unter dem Titel »La gouvernementalité« publizierte Vorlesung vom 1. Februar 1978 (DE III, 796–823) sowie die von ihm besorgten Zusammenfassungen der Arbeitsergebnisse vor (DE III, 900–905 bzw. 1020–1028). Trotz dieser außerordentlich schwierigen Rezeptionslage und Foucaults skizzenhafter Ausarbeitung des Konzepts der Gouvernementalität hat diese »Forschungsrichtung« (DE IV, 196) seit den 1970er Jahren eine große Zahl von historischen und sozialwissenschaftlichen Untersuchungen inspiriert.

Den ersten Anknüpfungspunkt bildeten die Arbeiten der Mitarbeiter*innen von Foucault. Sie gingen in der Mehrzahl auf Forschungsprojekte zurück, die im Rahmen der vorlesungsbegleitenden Seminare von 1978 und 1979 am Collège de France stattfanden und konzentrierten sich auf einen Zeitraum, den Foucault im Rahmen seiner »Genealogie des modernen Staates« (VL 1977/78, 508) weitgehend ausgespart hatte: die Veränderungen der Regierungsformen im 19. Jh. und die Konstitution des modernen Sozialstaates. François Ewald (1993) rekonstruiert in seiner Studie die Übertragung der zunächst im privatwirtschaftlichen Bereich entwickelten und erprobten Versicherungstechnologie auf die Regulierung der Gesellschaft. Anhand des Problems der Industrieunfälle zeigt er, wie die Kategorie des sozialen Risikos im Verlauf des 19. Jh.s zunehmend das Prinzip der individuellen Verantwortung verdrängt, zu einer Transformation gesellschaftlicher Machtverhältnisse beiträgt und die für den Liberalismus konstitutive Trennung zwischen Recht und Moral untergräbt.

Daniel Defert (1991) und Jacques Donzelot (1984) machen in ihren Arbeiten deutlich, dass die Versicherungstechnologie gegen bestehende Formen von Solidarität innerhalb der Arbeiterbewegung durchgesetzt wurde und schließlich zu einer Entpolitisierung der sozialen Konflikte und Klassenkämpfe beitrug. An die Stelle gesellschaftlicher Antagonismen trat die Homogenisierung des sozialen Feldes durch die Konzentration auf Wahrscheinlichkeitskalküle, quantitative Abweichungen und unterschiedliche Risikoverteilungen (vgl. auch Pasquino 1991; Procacci 1993).

In den 1990er Jahren veränderte sich die Rezeptionslage in zweierlei Hinsicht. Erstens fand das Thema der Gouvernementalität starkes Interesse über den Kreis der unmittelbaren Mitarbeiter*innen Foucaults hinaus. Mit der Gründung des *History of the Present*-Netzwerks 1989 in London und dem Erscheinen des programmatischen Sammelbands *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (Burchell/Gordon/Miller 1991) verlagerte sich der Schwerpunkt der Gouvernementalitätsliteratur aus der frankophonen in die englischsprachige Welt. In Großbritannien, Australien, den USA und Kanada griffen immer mehr Forscher*innen Foucaults Konzept der Gouvernementalität (s. Kap. 60) für ihre eigene Arbeit auf. Damit einher ging eine zweite Akzentverschiebung. Die meisten dieser Studien waren weniger genealogisch-historisch orientiert, sondern nutzten Foucaults Analyse-Instrumente zur Untersuchung zeitgenössischer gesellschaftlicher Transformationsprozesse.

Das wachsende Interesse im angloamerikanischen Raum an der von Foucault aufgezeigten Forschungsperspektive hatte sowohl theoretische als auch politische Gründe. Viele radikale Intellektuelle waren zunehmend unzufrieden mit den klassischen Formen marxistischer Analyse und Kritik. Traditionelle politökonomische Erklärungsansätze, die von einem einfachen Basis-Überbau-Schema ausgingen, und funktionalistische Konzepte von Ideologie als »falschem Bewusstsein« verloren in den 1970er und 1980er Jahren rasch an theoretischer Überzeugungskraft. Während einige Wissenschaftler*innen versuchten, marxistische Konzepte mit poststrukturalistischen Theorieelementen zu verbinden, begriffen andere ihr Interesse für kulturelle Aneignungsprozesse, Subjektivierungsformen und diskursive Muster als Ausdruck einer »postmarxistischen« Orientierung (Rose/O'Malley/Valverde 2006, 85–89). Neben dieser veränderten intellektuellen und theoretischen Konjunktur verdankte sich das Interesse an dem Konzept der Gouvernementalität auch der kollektiven Erfahrung dramatischer politischer Umbrüche. Seit den 1980er Jahren wurden – vor allem in Großbritannien und in den USA – (wohlfahrts-)staatliche Regulationsmuster und Steuerungsinstrumente durch neoliberale Regierungsformen ersetzt. Die Governmentality Studies bezogen sich auf Foucaults Arbeiten, um auf Defizite und Probleme der vorherrschenden Neoliberalismusanalyse und -kritik aufmerksam zu machen. Sie zwängten die gesellschaftlichen Transformationsprozesse nicht in ein ökonomistisches oder ideologiekritisches Analyseraster. Den scheinbaren Verlust staatlicher Regelungs- und Steuerungskompetenzen begriffen sie als eine Restrukturierung der Regierungstechniken und

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_82

richteten die Aufmerksamkeit auf die Neukonstitution von Politikformen und Staatsebenen (etwa auf die Einführung von Selbstorganisationsmechanismen und Empowerment-Strategien) und die Reartikulation von Identitäten und Subjektivitäten.

Inzwischen haben die Governmentality Studies im angloamerikanischen Raum eine eigenständige Forschungstradition in einer Reihe kultur- und sozialwissenschaftlicher Einzeldisziplinen begründet. Dabei handelt es sich jedoch weniger um ein kohärentes Forschungsprogramm oder eine homogene Theorie-Schule als um ein loses Netzwerk von Wissenschaftler*innen, die sich in unterschiedlicher Weise und mit divergierenden theoretischen Interessen auf das Konzept der Gouvernementalität beziehen. Die thematische Bandbreite reicht von der Analyse sozialer Implikationen biomedizinischer und biotechnologischer Praktiken über organisationssoziologische Fragestellungen, die postkoloniale Theorie, die Raum- und Stadtforschung bis hin zur Kriminologie (vgl. etwa Barry/Osborne/Rose 1996; Dean 1999; Rose 1999; Walters 2012).

Seit Ende der 1990er Jahre trifft das Konzept der Gouvernementalität auch außerhalb der englischsprachigen Welt auf größeres Interesse. In Frankreich ist seit einigen Jahren eine verstärkte Auseinandersetzung mit dieser Forschungsperspektive in der Politikwissenschaft, der Soziologie und der Kulturanthropologie zu beobachten (für einen Überblick vgl. Meyet 2005). Auch im deutschsprachigen Raum sind vor allem seit der Jahrtausendwende eine Reihe von Monographien und Sammelwerken erschienen, die dieses analytische Instrumentarium einsetzen und weiterentwickeln (vgl. etwa Lemke 1997; Bröckling/Krasmann/Lemke 2000; Pieper/Gutiérrez Rodriguez 2003; Krasmann/Volkmer 2007). Hinzu kommt eine auch hierzulande nicht mehr zu überschauende Vielzahl von Buchbeiträgen und Artikeln, deren disziplinäres Spektrum sich von der Kriminologie über die Medienwissenschaften bis hin zur Geschichtswissenschaft und Pädagogik erstreckt.

Methodisch-theoretische Prinzipien und Forschungsschwerpunkte

Die Gouvernementalitätsstudien zeichnen sich vor allem durch zwei zentrale Charakteristika aus. In methodisch-theoretischer Hinsicht suchen sie allgemeine begriffliche Oppositionen wie ›Macht und Subjektivität‹, ›Staat und Gesellschaft‹, ›Ideen und Praktiken‹ etc. zu vermeiden und lenken das Untersuchungsinteresse auf die systematischen Verbindungen zwischen Rationalitätsformen und Führungstechnologien, Wissen und Praktiken, Repräsentationen und Interventionen. Damit geraten nicht nur Alltags- und Selbstpraktiken in den Blick der politischen Analyse, sondern auch die Kopplung der Wissensproduktion an Machttechnologien. Ein zweiter Vorzug des Ansatzes liegt in seiner starken empirisch-forschungsstrategischen Ausrichtung. Diese konkretisiert sich in der Abneigung, Objekte und Makro-Phänomene (etwa: »Risikogesellschaft« oder »Staat«) als Ausgangspunkt und Erklärungsprinzip der Analyse zu wählen. Die Aufmerksamkeit richtet sich demgegenüber auf die Analyse von Mikro-Praktiken, deren Verknüpfung, Systematisierung und Homogenisierung erst die Herausbildung von Makrophänomen erlaubt.

Die Governmentality Studies interessieren sich für Wissenssysteme und Rationalitätsformen, die die Realität begreifbar und kalkulierbar machen, um sie zu strukturieren und zu regulieren. Zugleich stellt diese Forschungsperspektive die Materialität und Eigenart von Technologien heraus. Sie begreift diese weder als »Ausdruck« sozialer Verhältnisse noch betrachtet sie umgekehrt die Gesellschaft als Resultat technologischer Determinationen. Politische Technologien bezeichnen einen Komplex von praktischen Verfahren, Instrumenten, Programmen, Kalkulationen, Maßnahmen und Apparaten, der es ermöglicht, Handlungsformen, Präferenzstrukturen und Entscheidungsprämissen von Akteuren im Hinblick auf bestimmte Ziele zu formen und zu steuern. Hierzu gehören etwa Methoden der Evaluation, der Untersuchung, des Berichts, der Aufzählung, der Buchhaltung, Routinen für die zeitliche und räumliche Anordnung von Handlungen in konkreten Räumen, Präsentationsformen wie Abbildungen, Grafiken und Schaubilder, Anleitungen für die Arbeitsplanung, die Einübung von Gewohnheiten, pädagogische und therapeutische Techniken der Bildung und Heilung, architektonische Pläne, ökonomische Instrumente und rechtliche Verordnungen (Rose/Miller 1992, 183; Inda 2005, 9 f.).

Sehr schematisch lassen sich innerhalb der Gouvernementalitätsliteratur zwei bedeutende Forschungsschwerpunkte unterscheiden. Den ersten bildet die empirische Untersuchung von Risikodispositiven in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern. In Absetzung von realistischen und universalistischen Risikokonzepten wird von einer Reihe von Arbeiten die soziale Konstruktion und politische Proliferation von Risiken auf der Grundlage spezifischer kalkulatorischer

Rationalitäten herausgearbeitet (für den Versuch einer Systematisierung vgl. Dean 1998). Im Mittelpunkt steht daher nicht die Identifizierung einer abstrakten »Risikogesellschaft«, sondern die Untersuchung der technischen und praktischen Dimensionen einer »Regierung der Risiken«. Die gemeinsame erkenntnisleitende These dieser Arbeiten lautet, dass eine zentrale Strategie neoliberaler Regierung darin besteht, die Verantwortung für gesellschaftliche Risiken wie Krankheit, Arbeitslosigkeit, Armut, Kriminalität etc. in den Zuständigkeitsbereich von Individuen zu verlagern und zu einem Problem der »Eigenverantwortung« zu transformieren (O'Malley 1996; Weir 1996; Krasmann 2003).

Ein zweites wichtiges Forschungsfeld der Gouvernementalitätsarbeiten liegt in der Analyse des Verhältnisses von abstrakten politischen Rationalitäten zu den Mikrotechniken des Alltags sowie in der Anbindung der scheinbar privaten Selbsttechnologien an übergreifende politisch-ökonomische Regulationsformen. Peter Miller und Nikolas Rose (1994; Rose 1999; vgl. auch Bröckling 2007) haben auf die Bedeutung der Übertragung von Unternehmensformen, der Anwendung von Kosten-Nutzen-Kalkülen und Wettbewerbskriterien auf individuelle und institutionelle Entscheidungsprozesse hingewiesen. Durch diese »Ökonomisierung« sozialer Bereiche und ihre Kolonialisierung durch Prinzipien wirtschaftlicher Effizienz lassen sich ökonomischer Wohlstand und persönliches Wohlsein eng aneinanderkoppeln und wechselseitig verstärken. Im Arbeitsprozess etwa fungieren Subjektivität und Selbstverwirklichung weniger als Störfaktoren, die kontrolliert und begrenzt werden müssen, sondern werden als aktive Elemente und sozialtechnische Ressourcen zur Optimierung betrieblicher Prozesse eingesetzt. Barbara Cruikshank (1999) hat US-amerikanische Regierungsprogramme zur Bekämpfung der Armut einer kritischen Überprüfung unterzogen. Ihre zentrale These lautet, dass die dabei verfolgte Strategie des »empowerment« weniger in quantitativen als in qualitativen Begriffen zu analysieren ist. Sie ziele nicht darauf, Machtlosigkeit und Ausgrenzung zu bekämpfen und die Partizipationschancen der Betroffenen zu erhöhen, sondern sei eine Regierungstechnik, welche die »Armen« als eine homogene Gruppe mit einheitlichen Interessen erst konstituiere, sie auf bestimmte moralische Ziele verpflichte und in ihrem Verhalten diszipliniere. Macht bzw. Machtlosigkeit zeige sich nicht allein im Ausschluss der Armen durch Nicht-Handeln oder Nicht-Entscheidungen, sondern auch in der Einbindung der Armen in Regierungsprogramme durch die Strukturierung neuer Handlungsoptionen und die Förderung spezifischer Subjektivierungsformen.

Insgesamt ist festzustellen, dass ein besonderes Augenmerk der Arbeiten in den vergangenen dreißig Jahren auf der politischen Verschiebung von keynesianischen und wohlfahrtsstaatlichen Regierungsformen zu neoliberalen Regimen liegt. Das theoretische Verdienst der Gouvernementalitätsstudien besteht in der Entwicklung einer dynamischen Analyse, die sich nicht auf die Feststellung eines »Niedergangs des Politischen« beschränkt, sondern den »Rückzug des Staates« bzw. die »Dominanz des Marktes« selbst als ein politisches Programm dechiffriert, das auf eine umfassende Restrukturierung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse zielt. In dieser Hinsicht lässt sich keine Erosion staatlicher Souveränität und Planungskompetenz, sondern deren Transformation im Rahmen einer »neoliberalen Gouvernementalität« beobachten, die durch die Verschiebung von formellen zu informellen Formen der Regierung und die Konstitution neuer Techniken individueller und kollektiver Führung gekennzeichnet ist.

Probleme und Potentiale

So fruchtbar das Konzept der Gouvernementalität für die Untersuchung gegenwärtiger Regierungsformen ist, seine Popularität hat auch zur Folge, dass es inzwischen wenig trennscharf oder gar inflationär verwendet wird. Kritiker*innen sahen schon vor einiger Zeit eine »Gouvernementalitätsliteratur-Industrie« am Werke, die »der Geschichte des Regierens eine veritable evolutionäre Logik [unterlegt], die in soziologistischer Manier vom Stadium der ›Polizey‹ über den Liberalismus und Wohlfahrtsstaat zum Neoliberalismus mechanisch fortschreitet« (Osborne 2004, 35). Der Vorwurf eines impliziten Funktionalismus mag der Komplexität vieler Arbeiten nicht gerecht werden; gleichwohl besteht jedoch die Gefahr einer theoretischen Überhöhung des Konzepts. Während Foucault sein Analyseinstrumentarium jeweils im Hinblick auf die von ihm konkret untersuchten historischen Objekte (Wahnsinn, Delinquenz, Sexualität etc.) bildete, ohne einen allgemeinen Theorieapparat zu entwickeln, verwenden manche Arbeiten »Gouvernementalität« als eine Art Metanarrativ. Dies wird für beliebige Untersuchungsgegenstände und -ziele eingesetzt wird, ohne selbst der Überarbeitung, Weiterentwicklung oder Korrektur zu bedürfen.

Wirft man einen Blick auf die konkrete Forschungspraxis und die Literatur in den vergangenen Jahrzehnten, fallen insbesondere zwei konzeptionelle Probleme und analytische Schwächen bzw. Unklarheiten auf. Erstens beziehen viele Gouvernementalitätsstudien Kämpfe und Konflikte nur unzureichend in die Analyse ein und betonen demgegenüber die Kohärenz und Konsistenz der untersuchten Regierungstechnologien. Zudem gibt es häufig eine theoretische Präferenz für die Analyse von Rationalitäten im Sinne widerspruchsfreier Entitäten. Viele Gouvernementalitätsstudien neigen dazu, die politische Bedeutung expressiver und emotionaler Faktoren zugunsten bewusster Kalküle und rationaler Konzepte zu vernachlässigen. Im Mittelpunkt des Untersuchungsinteresses stehen politische Technologien, die nicht mittels Gewalt und Zwang, sondern über »Freiheit« und die Steigerung von Handlungsoptionen regieren (Rose 1999). Seit einigen Jahren ist jedoch eine Perspektivenerweiterung zu beobachten. Während die frühen Gouvernementalitätsstudien auf die Analyse (neo-)liberaler Regierungsformen und westlicher Demokratien fokussierten und sich durch einen impliziten »Eurozentrismus« (Ferguson/Gupta 2002, 998; vgl. auch Walters 2012) auszeichneten, machen neuere Arbeiten diese Forschungsperspektive für die systematische Untersuchung nicht-westlicher und illiberaler Regierungsformen fruchtbar (Sigley 2006; Li 2007). Darüber hinaus kommen zunehmend zwangsförmige, autoritäre und gewaltsame Formen der Politik ebenso in den Blick wie die politische Rationalität des Irrationalen, etwa die Mobilisierung von Ängsten oder die Bedeutung »unökonomischer« populistischer Diskurse (Dean 2007; Opitz 2008; Lemke 2011).

Zweitens ist zu beobachten, dass viele Autor*innen, die sich in ihrer Arbeit auf das Konzept der Gouvernementalität beziehen, zwar beanspruchten, »politische Macht jenseits des Staates« zu untersuchen – so der Titel des programmatischen Artikels von Nikolas Rose und Peter Miller (1992) –, häufig das selbstgesetzte Ziel aber nicht einlösten. Der souveräne Territorialstaat bildete oft den impliziten oder expliziten Bezugspunkt vieler Gouvernementalitätsstudien. Als Folge dieser theoretischen Fixierung konnte jedoch nicht angemessen untersucht werden, wie politische Veränderungen auf nationaler Ebene mit internationalen Restrukturierungsprozessen verknüpft sind und die Entstehung von neuen Akteuren innerhalb des globalen Systems mit Verschiebungen nationalstaatlicher Aufgaben und Handlungsfelder korrespondiert.

Spätestens seit der Jahrtausendwende thematisierten Arbeiten im Feld der Gouvernementalitätsstudien, welche neuen Regierungsformen sich mit dem Auftreten von inter-, supra- und transnationalen Regierungsorganisationen wie UN, IWF oder Weltbank und weltweit tätigen Nicht-Regierungsorganisationen abzeichnen. Die wachsende Bedeutung dieser neuen Akteure, Organisationsformen und Politiknetzwerke rechtfertigt es, von einem Regime »transnationaler« bzw. »globaler« Gouvernementalität zu sprechen (Ferguson/Gupta 2002; Larner/Walters 2004). Weitere wichtige konzeptionelle Korrekturen und empirische Ergänzungen markieren die Verknüpfung der Gouvernementalitätsstudien mit geschlechtertheoretischen Fragestellungen (Bargetz/Ludwig/Sauer2015), die Aufnahme von Anliegen und Fragestellungen der *critical animal studies* (Taylor 2013) sowie der Anschluss an Diskussionen innerhalb der Neuen Materialismen und die Erweiterung des analytischen Blicks von der Regierung von Menschen auf die »Regierung der Dinge« (Lemke 2015).

Ausblick

Viele der genannten Defizite und Blindstellen werden seit langem auch innerhalb der Gouvernementalitätsliteratur thematisiert (O'Malley/Weir/Shearing 1997; Lemke 2000; Bröckling/Krasmann/Lemke 2011). Diese interne Diskussion hat zu einer kritischen Selbstüberprüfung dieser Forschungsperspektive beigetragen, um die skizzierten konzeptionellen Schwächen und analytischen Blindstellen zu korrigieren und den Tendenzen einer Kanonisierung und »Normalisierung« dieser Forschungsperspektive zu begegnen. Es ist zu erwarten, dass sich die Forschungsinteressen und -schwerpunkte nach der jetzt abgeschlossenen Edition der Vorlesungen Foucaults am Collège de France (bzw. der Publikation der Übersetzungen) noch einmal verlagern und sich neue Lektüren und Interpretationslinien etablieren werden. Insgesamt hängt die weitere Produktivität und das kritische Potential dieser Forschungsperspektive davon ab, in welchem Maße es gelingt, innovative Theorieansätze und neue Forschungsmethoden zu integrieren.

Literatur

Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit: *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 2015.

Barry, Andrew/Osborne, Thomas/Rose, Nikolas (Hg.): *Fou-*

cault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government. London 1996.
Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M. 2007.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2000.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. New York/London 2011.
Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (Hg.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality.* Hemel Hempstead 1991.
Cruikshank, Barbara: *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects.* Ithaca/London 1999.
Dean, Mitchell: Risk, Calculable and Incalculable. In: *Soziale Welt* 49 (1998), 25–42.
Dean, Mitchell: *Governmentality. Power and Rule in Modern Society.* London/Thousand Oaks/New Delhi 1999.
Dean, Mitchell: *Governing Societies: Political perspectives on domestic and international rule*. Maidenhead/Berkshire 2007.
Defert, Daniel: ›Popular Life‹ and Insurance Technology. In: Graham Burchell/Colin Gordin/Peter Miller (Hg.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead 1991, 211–233.
Donzelot, Jacques: *L'invention du social. Essai sur le -déclin des passions politiques.* Paris 1984.
Ewald, François: *Der Vorsorgestaat.* Frankfurt a. M. 1993.
Ferguson, James/Gupta, Akhil: Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. In: *American Ethnologist* 29 (2002), 981–1002.
Inda, Jonathan Xavier (Hg.): *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics.* Malden, Mass. 2005.
Krasmann, Susanne: *Die Kriminalität der Gesellschaft. Zur Gouvernementalität der Gegenwart*. Konstanz 2003.
Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): *Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« als Paradigma in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge.* Bielefeld 2007.
Larner, Wendy/Walters, William (Hg.): *Global governmentality. Governing international spaces*. London/New York 2004.
Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/Hamburg 1997.
Lemke, Thomas: Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die ›governmentality studies‹. In: *Politische Vierteljahresschrift* 41 (2000), 31–47.
Lemke, Thomas: *Foucault, Governmentality, and Critique*. Boulder/London 2011.
Lemke, Thomas: New Materialisms: Foucault and the ›Government of Things‹. In: *Theory, Culture & Society* 32 (2015), 3–25.
Li, Tania Murray: *The will to improve: governmentality, development, and the practice of politics*. Durham 2007.
Meyet, Sylvain: Les trajectoires d'un texte: ›La gouvernementalité‹ de Michel Foucault. In: Sylvain Meyet/Marie-Cécile Naves/Thomas Ribemont (Hg.): *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*. Paris 2005, 13–36.
Miller, Peter/Rose, Nikolas: Das ökonomische Leben regieren. In: Richard Schwarz (Hg.): *Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault*. Mainz 1994, 54–108.
O'Malley, Pat: Risk and Responsibility. In: Andrew Barry/Thomas Osborne/Nikolas Rose (Hg.): *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. London 1996, 189–207.
O'Malley, Pat/Weir, Lorna/Shearing, Clifford: Governmentality, Criticism, Politics. In: *Economy & Society* 26 (1997), 501–517.
Opitz, Sven: Zwischen Sicherheitsdispositiven und Securitization. Zur Analytik illiberaler Gouvernementalität. In: Patricia Purtschert/Katrin Meyer/Yves Winter (Hg.): *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Bielefeld 2008, 201–228.
Osborne, Thomas: Technologien und Subjekte: Von den ›Governmentality Studies‹ zu den ›Studies of Governmentality‹. In: Ramón Reichert (Hg.): *Governmentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault*. Münster 2004, 33–42.
Pasquino, Pasquale: Criminology: The Birth of a Special Knowledge. In: Burchell/Gordon/Miller 1991, 235–250.
Pieper, Marianne/Gutiérrez Rodriguez, Encarnación: *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault*. Frankfurt a. M./New York 2003.
Procacci, Giovanna: *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789–1848*. Paris 1993.
Rose, Nikolas: *Powers of Freedom. Reframing political thought*. Cambridge 1999.
Rose, Nikolas/Miller, Peter: Political Power Beyond the State: Problematics of Government. In: *British Journal of Sociology* 43 (1992), 173–205.
Rose, Nikolas/O'Malley, Pat/Valverde, Mariana: Governmentality. In: *Annual Review of Law and Social Science* 2 (2006), 83–104.
Sigley, Gary: Chinese governmentalities: government, governance and the socialist market economy. In: *Economy & Society* 35 (2006), 487–508.
Taylor, Cloe: Foucault and Critical Animal Studies: Genealogies of Agricultural Power. In: *Philosophy Compass* 8 (2013), 539–551.
Walters, William: *Governmentality. Critical Encounters*. London and New York 2012.
Weir, Lorna: Recent developments in the government of pregnancy. In: *Economy & Society* 25 (1996), 372–392.

Thomas Lemke

83 Soziologie

Soziologie und Gesellschaft

Foucault ist zwar nicht Soziologe, dennoch liegt die soziologische Relevanz seines Werks auf der Hand. Begründet auf der Annahme, der Mensch unterstehe, wie die Kultur und die Gesellschaft, in denen er sich als Subjekt formt, den unbewussten Strukturen des Wissens und sozialen Machtgefügen, bieten sich Foucaults historische Analysen der Wissensformationen und Machtpraktiken sowie seine analytische Verschränkung von Disziplinar-, Selbst- und Sicherheitstechnologien als Bezugpunkt für soziologische Gegenwartsanalysen an: Denn bei Foucault erscheint die strukturelle Verkoppelung heterogener Elemente zu Dispositiven der Macht nicht nur als sozialkonstitutives Moment, sondern, von konkreten Individuen freigesetzt, als Mechanismus sozialer Steuerung, der soziale Ordnung auf Dauer stellt (vgl. Bublitz 1999a und b; Makropoulos 1997).

Mit Rückgriff auf Foucaults Machtanalytik gehen Dieter Claessens und Daniel Tyradellis in ihren »dekonstruktiven Vorüberlegungen« zu ihrer *Einführung in soziologisches Denken* (1997) davon aus, dass die moderne Gesellschaft nur -funktioniert, weil die Ordnung stiftende Macht »irgendwie überall ist« (1997, 216). Dieser positiv(ierend)e Bezug auf Foucaults Annahme einer Omnipräsenz der Macht ist in einer Einführung in die Soziologie ein singuläres Ereignis.

Ein Großteil der Rezeption des Foucault'schen Werks in der Soziologie schließt an sein Programm panoptischer Disziplinarstrategien und Normalisierungspraktiken sowie an seine macht- und subjekttheoretischen Überlegungen unter dem Aspekt optimierender Praktiken der Menschen- und Selbstführung an (z. B. Bröckling u. a. 2000; Bröckling 2005; 2007; Bublitz 2005; Burkhart 2006). Demgegenüber blieb sein diskurstheoretischer Ansatz, der »bedrohlichen Materialität des Diskurses« (ODis, 11) und seinen materiellen Wirkungen geradezu physisches Gewicht beizumessen, in der Soziologie lange Zeit eher marginal. Anschlüsse an seine Diskurstheorie blieben einigen wenigen diskursanalytisch und -theoretisch ausgerichteten Arbeiten (Bublitz u. a. 1999; Bublitz u. a. 2000; Bublitz 2006; Link 1997; Link/Loer/Neuendorff 2003; Lösch u. a. 2001; Keller u. a. 2001 und 2003) sowie jenen Arbeiten vorbehalten, denen es darum ging, die der gesellschaftlichen Architektur zugrunde liegende diskursive Ordnung freizulegen (Bublitz 1999b; 2003a, b; 2005; Reuter 2002; Spreen 1998; Stäheli 2000). Gegenwärtig bietet Foucaults Werk zahlreiche produktive Anschlüsse in der Soziologie, bis in die 1990er Jahre aber vor allem Angriffsflächen (Habermas 1986; Honneth 1985; Kneer 1996).

Rezeptionssperren

Aus der Perspektive des Gegenstandsbereichs der Soziologie ist es erstaunlich, welchen Rezeptionssperren sich Foucaults Abhandlungen in der etablierten Soziologie lange Zeit gegenübersahen. Zugleich spricht einiges dafür, dass sowohl Foucaults Machtkonzept, als auch sein Konzept der Biomacht quer steht zu den Positionen und Architekturen gängiger akademischer soziologischer Theorie; denn während hier Macht eher als hierarchisches, repressives Verhältnis nach dem Muster souveräner Macht erschien, betont Foucault in seinen historischen Analysen die Transformationen dieser Macht, die schließlich in ein modernes Regime der Sicherung des Lebens der Bevölkerung und des Individuums mündet, das eher auf der Ebene unbewusster kultureller Konfigurationen des Wissens zu verorten ist, aber auch im direkten physischen Zwang sozialer Normen, die allerdings nie als erzwungene, sondern geradezu als natürliche, wahre Formen erscheinen (vgl. ÜS, VL 1975/76; VL 1977/78; VL 1978/79). Sein Zugang zu sozialen Phänomenen ist ein historischer, der die Ordnung der Dinge als kontingent und damit veränderbar relativiert. Darüber hinaus aber erschien Foucault in seinem Denkansatz der bürgerlichen Wissenschaft geradezu als avantgardistisch, als Teil einer politischen Bewegung, die das Feld des Politischen und seine Macht weniger in staatlichen Institutionen und Zwangsmaßnahmen, denn in einer Mikrophysik effektiver Kontrollmechanismen sieht, deren Herkunft und Wirkung, strukturell bedingt, unsichtbar bleibt (vgl. Felsch 2015, 135–141).

Fraglos folgt Foucault einer anderen Diskurslogik als soziologische Diskurse, deren rhetorischer Duktus eher auf modernitätstheoretische Globalanalysen abstellt, während es bei Foucault eher um die Spezifität der Diskurse, die Beschreibung diskursiver Bruchstellen und Brüche geht, statt sie als konkrete Modelle einer allgemeinen Theorie zu behandeln oder auf vordiskursive Objekte des Sozialen zurückzugreifen.

Lange Zeit wurden Foucaults Schriften eher an den Rändern als im Kern wissenschaftlicher Disziplinen wahrgenommen. Der eher plakativen Rezeption seines Werks entsprach, wie Honneth in seiner »Zwi-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_83

schenbilanz einer Rezeption« (2003) deutlich macht, seine Marginalisierung. Damit wurde eine positive Rückwirkung auf zentrale Diskurse innerhalb humanwissenschaftlicher Disziplinen so gut wie ausgeschlossen. Honneth kommt zu der Auffassung, dass Foucault schon deshalb nicht zum Klassiker im traditionellen Sinne tauge, weil er zu den »dunkleren Autoren« gehöre, deren »ungezügeltes, eruptives Aufbrechen einer zerklüfteten Interpretationsgeschichte« (ebd., 15) sich nicht dem »ruhigen Fluß einer kontinuierlichen Traditionsbildung« einfüge. Zudem sperre sich Foucaults Werk aufgrund der Spezifizität seiner historisch angelegten Untersuchungen dagegen, aus dem historischen Korpus seiner Analysen »den Ansatz einer geschlossenen Theorie herauszudestillieren« (ebd., 17).

Nun wendet sich Foucault mit seinem »Diskurs über Diskurse« (AW, 292) selbst dagegen, eine allgemeine, geschlossene Theorie aufzustellen und damit der Illusion einer totalisierenden Einheit, eines Ursprungs oder eines im Diskurs verborgenen Gesetzes Vorschub zu leisten (AW, 292.). Stattdessen ginge es ihm darum, »die Gegenwart zu diagnostizieren« (F 1991; 13.), was in der Tat etwas völlig anderes als das selbstgenügsame Projekt einer der Zeit gegenüber gleichgültigen Theorie ist.

Man mag, anders als Honneth (2003) davon überzeugt sein, dass sich Foucault zumindest im deutschsprachigen Raum allmählich zu einem »soziologischen Klassiker« entwickle (vgl. Angermüller 2004), und zweifellos sieht sich Foucaults Werk, ungeachtet theoretischer Kontroversen um seine materialreichen – macht- und subjekttheoretischen – Analysen, einer zunehmend breiteren Aufnahme mit vielfältigen Facetten gegenüber, auch wenn diese partiell inkommensurabel erscheinende Rezeptionslinien aufzuweisen scheinen (vgl. Krasmann/Volkmer 2007, 8 f.). Aber Foucaults Rekurs auf »die ›unsichtbare Hand‹ der Diskurse im modernen ›Macht/Wissens-Regime‹« (Wehler 1998, 74) und ihre konstitutionstheoretische Bedeutung für das, was in der Soziologie ›Gesellschaft‹ genannt wird, ebenso wie seine machtkritischen Analysen moderner Gesellschaften als kapillare, soziale Machtgefüge haben lange genug irritiert und rütteln bis in die Gegenwart an eingeschliffenen Denkformen. Zum Teil erwecken die diskursiven Kämpfe um Foucaults Theorie den Eindruck, als ginge es um das Abstecken und Sichern von Theoriehegemonien auf dem Feld einer kritischen Gesellschaftstheorie und historischen Sozialwissenschaft.

Macht als strukturierendes Element des Sozialen

Die Rezeption der Foucault'schen Analysen beschränkte sich lange Zeit auf Einwände gegen seine Machttheorie: So argumentierte Jürgen Habermas, Foucault könne die Entstehung sozialer Ordnung machttheoretisch nicht hinreichend erklären, das Problem der Kristallisierung einzelner Macht- und Diskursformationen zu einem epochalen Machtgefüge sei bei Foucault nicht hinreichend geklärt und unter anderem blieben auch die Gründe für die Verallgemeinerung der Disziplin zur Disziplinargesellschaft offen (Habermas 1986). Auch Axel Honneth kritisierte in seiner »Kritik der Macht« (1985), dass Foucaults machttheoretischer Beitrag zur Etablierung und Institutionalisierung des modernen Machtsystems lediglich darin bestünde, die Unterwerfung des Einzelnen unter soziale Zwänge, wie es das Modell der totalen Institution vorsieht, zu verallgemeinern. Moderne Macht würde von Foucault als minutiöses Überwachungs- und Kontrollsystem und als Prozess der Optimierung sozialer Kontrollverfahren und Machttechniken entworfen (vgl. Honneth 1985, 199 f.).

Später kann Foucault offenbar Terrain wieder gut machen, denn nun wird seiner Verklammerung von Macht- und Wissensbegriff ein gesellschaftstheoretischer Ort zugewiesen: Beide, Wissen und Macht können demnach als immanenter Bestandteil »jener sozial eingeübten Regeln aufgefaßt werden, die insgesamt den Typ der gesellschaftlichen Machtordnung festlegen« (Honneth 2003, 22). Dass das menschliche Subjekt bei Foucault keineswegs nur in der Rolle eines Objekts auftritt, das den verschiedenen Strategien der Machtausübung hilflos unterworfen scheint, erhellt sich, so Honneth, sobald »durchschaut ist, daß Foucault in all seinen Analysen auf sozialkonstitutive Regeln hinaus will« (ebd., 23). Auch wird Foucault nun nicht zuletzt sozial- und subjekttheoretisch interessant, insofern er der Einfügung menschlicher Körper und Subjekte in historische Wissens- und Machtordnungen und den damit verbundenen Arten und Weisen der Subjektivierung eine *materialistische Wendung* gibt. Foucault betont das physische Moment der Einübung in die Regeln eines Sozialgefüges, dem soziale Subjekte unterworfen sind.

Folgt man den zahlreichen kritischen Einwänden, dann besteht die Pointe von Foucaults historischen Analysen offenbar darin, dass sie potentiell alles mit Macht durchtränken, das Feld des Sozialen als Feld heterogener Machtformen und die Geschichte des So-

zialen als diskontinuierliche Abfolge von Machtkonstellationen beschreiben. Macht bildet demnach »ein monistisches Prinzip, das keinen Raum lässt für andere Entwicklungsdimensionen« (Kneer 1996, 267). Foucaults Machtbegriff hat sich, bis auf wenige Ausnahmen vor allem im Umfeld kultur- und mediensoziologischer Arbeiten, poststrukturalistischer Theorie und der cultural studies (vgl. Hörning 2006) den Vorwurf eines »Monismus der Macht« (vgl. Fink-Eitel 1980, 51) eingehandelt. Er war lange Zeit der Kritik ausgesetzt, sein Machtverständnis sei totalitär. Aus der Allgegenwart der Macht wurde ihre Allmacht, die in der Durchdringung der Körper subjektive Widerstandskräfte unterlaufe (Fink-Eitel 1980; Habermas 1986; Honneth 1985).

Diesem häufig gemachten Einwand, Foucault erkläre die Macht zum Grund der Gesellschaft, begegnen Claessens/Tyradellis (1997) dagegen in ihrer Einführung mit dem Argument, Foucault benutze »den Begriff gerade deshalb, weil sein weitverbreiteter Gebrauch den Gedanken eines Grundes unterminiert« (ebd., 215). Unterschiedlicher könnten die Rezeptionsarten kaum sein.

Sicher ist ein Teil der Kritik, die sich vor allem an der Metapher der panoptischen Macht und den generalisierenden Aussagen Foucaults zur Disziplinargesellschaft entzündet hat, wie de Marinis (2000) herausstellt, auf die völlig anderen Forschungsprioritäten Foucaults zurückzuführen, dessen Texte wenig mit dem rhetorischen Duktus der Soziologie zu tun haben (de Marinis 2000, 36 f.). Die Konstitutionskraft der Macht für das Soziale besteht bei Foucault nämlich keineswegs in ihrer das Soziale fundierenden Substanz, auch nicht in einem territorialen Zentrum, sondern im Funktionieren einer Macht, die als Austauschverhältnis und zirkulierende Kraft gedacht ist und die »jede institutionelle Ordnung als nur temporäres Produkt eines dynamischen Machtgeschehens durchsichtig macht« (Saar 2007, 31). Was Foucault interessiert, ist nicht das Wesen der Macht und ihre ursächliche Begründung: »Die Macht hat kein Wesen, sie ist operativ. Sie ist kein Attribut, sondern ein Verhältnis« (Deleuze 1995, 43). Es ist vielmehr die »Mikrophysik der Macht«, Macht als kapillares Gebilde und Kräfteverhältnis, die Zirkulation von Macht und die Umkehrung der Machtverhältnisse, d. h. die Art und Weise, »wie in einer Gruppe, einer Klasse, einer Gesellschaft die Maschen der Macht funktionieren, an welchem Ort im Netz der Macht sich jeder befindet, wie er die Macht seinerseits ausübt, wie er sie bewahrt, wie er sie weitergibt« (DE IV, 244), die im Zentrum der Machtanalyse steht.

Soziologische Anschlüsse an Foucault

Trotz harscher Kritiken wie der des Historikers Hans-Ulrich Wehler, der in seiner Skizze zu einer Historischen Kulturwissenschaft (1998) in einem scharfzüngig gegen Foucault gerichteten Feldzug davon ausgeht, dass dieser keinen klar präzisierten Gesellschaftsbegriff habe und als Ersatzangebot den der ›Disziplinargesellschaft‹ vorschlage (vgl. Wehler 1998), – und vor ihm auch die von Jürgen Habermas, der Foucault vorwarf, sich in den Aporien seiner eigenen Machttheorie zu verfangen (Habermas 1986) – haben sich auch in der deutschen Soziologie seit den 1990er Jahren zahlreiche weiterführende Anschlüsse an Foucaults diskurs-, macht- und subjekttheoretische Analysen ergeben (vgl. dazu auch Angermüller/Wedl 2014).

Foucaults Analysen zur Subjektivierung, zu historischen Formen der Selbstsorge und der Lebensführung werden zunehmend in den Kanon der Soziologie aufgenommen (Bublitz 2003a, b; 2005; Honneth/Saar 2003; Reckwitz 2008, 23 f.). Auch im Bereich veränderter Formen der Subjektivierung, etwa des unternehmerischen Selbst (Bröckling 2000; 2003; 2007) als auch – medialer – Formen der Selbstfindung, -präsentation, -thematisierung und -inszenierung wird verstärkt auf Foucaults Ansatz panoptischer Machtdispositive zurückgegriffen (Balke u. a. 2000; Papilloud 2000; Burkart 2006). Erweiterungen seines machtanalytischen Instrumentariums erweisen sich vor allem unter dem Aspekt veränderter Formen sozialer Integration und Normalität als anschlussfähig (vgl. Link 1997; Makropoulos 1997, 2003; 2004; Sohn/Mehrtens 1999). Ebenso sind hier konstitutionstheoretische Ansätze der Gesellschaftsanalyse zu nennen (Bublitz 1999a und 2001b; Spreen 1998; 2008). Im Kontext der international angelegten Forschung zu neoliberalen Gesellschaften haben sich zweifellos Rezeptionspotentiale verbreitert und präzisiert, insbesondere im Anschluss an seine historisch ausgewiesenen Analysen zur – Gouvernementalität der – Gegenwartsgesellschaft aber auch genuine theoretische Konzepte entwickelt (vgl. u. a. Bröckling u. a. 2000; Rose 2000; Bröckling 2007; Krasmann/Volkmer 2007; Dean 2007).

Foucault wird in Deutschland vor allem in sozialhistorischer Perspektive gelesen. Soziologische Anschlüsse an den »Werkzeugkasten« Foucaults finden sich daher zunächst vor allem auf dem Gebiet seiner materialreichen historischen Schriften, die den machttheoretischen Kontext der Herausbildung für die moderne Gesellschaft typischer Formen der Sozi-

alkontrolle sichtbar werden lassen. In der Tat gibt es auf dem gesamten Terrain der Machtanalytik zahlreiche Anschlüsse an sein Werk (Bröckling 1997; Honneth 1995; 2005; Hörning 1997; Reuter 2002; de Marinis 2000). Anknüpfungspunkte an Foucaults Studien der Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft gibt es auch auf dem Gebiet der Analyse spezifischer Kontrolltechnologien moderner Gesellschaften. Hier sind neben begrifflichen Überlegungen zu *›Normalität‹ im Diskursnetz soziologischer Grundbegriffe* (Link/Loer/Neuendorff 2003) vor allem sozialtheoretischer Überlegungen zu nennen (Kneer 1997; Sohn/Mehrtens 1999), die sowohl die diskursgeschichtliche Sonderstellung des Normalismus als auch die Bedeutung einer – veränderten – Dynamik von Norm, Normalität und Normativität sowie deren subjektformierende Aspekte ausloten (Link 1997; Sohn/Mehrtens 1999).

Darüber hinaus werden Foucaults Annahmen zum Verhältnis von Diskurs, Wissen, Körper-, Sozial- und Selbsttechnologien verstärkt im Rahmen kultursoziologischer Theoriebildung weitergeführt, die nicht nur auf die Materialität diskursiver Praktiken abhebt, sondern darüber hinausgehend spezifische massenkulturelle Formen der Vergesellschaftung in den Blick nimmt (Bublitz u. a. 1999; Bublitz 1999b; Bublitz u. a. 2000; Bublitz 2003; Bublitz 2005; Lösch u. a. 2001; Makropoulos 1997; 2004; Spreen 1998; Schrage 2001).

Genauso auffällig ist jedoch die nach wie vor verkürzte Rezeption der Foucault'schen Machtanalytik, die sich überwiegend auf Foucaults Arbeiten zur Disziplinarmacht bezieht, seine Analysen zur Regulierungs- oder Normalisierungsmacht sowie zur Subjektkonstitution demgegenüber aber weit weniger zur Kenntnis nimmt oder sie ganz unterschlägt. Schließlich arbeitet Foucault eine zweite historische Form der Machtergreifung heraus, die nicht über disziplinäre Formen der machtförmigen Zurichtung und Umformung der Individuen ausgeübt wird, sondern vermassend wirkt, indem sie das gesamte Leben in Beschlag nimmt und sich zur Bio- und Normalisierungsmacht steigert. Diese sich auf den Menschen als Gattungs- und Lebewesen richtende biopolitische Machttechnik fand zunächst nur vereinzelt Eingang in die engere soziologische Diskussion, befand sich eher an den Schwellen zu anderen Disziplinen, vor allem aber im breiteren Rahmen der sozialwissenschaftlichen Diskussion zum Konzept der ›Gouvernementalität‹ (vgl. Lemke 1997; Bröckling u. a. 2000; Krasmann/Volkmer 2007; Bröckling 2007).

Eine breit angelegte Diskussion und Auseinandersetzung hat im Spektrum methodologischer und methodischer Überlegungen zur Diskurs- und Dispositivanalyse, deren sozialwissenschaftlicher Anwendung und gesellschaftsanalytischer Bedeutung stattgefunden: Hier liegen sowohl theoretische als auch methodische, z. T. empirisch durch eigene Forschungsprojekte ausgewiesene Anschlüsse an die Foucault'sche Diskursanalyse als auch deren Erweiterung zur Gesellschaftsanalyse, Subjektformierung und Analyse der Lebensführung und des Lebensstils vor (vgl. Bublitz 1998; Bublitz u. a. 1999; Bublitz 1999a und b; Bublitz u. a. 2000) Bublitz 2001a und b; 2003a und b; Bublitz 2006; Diaz-Bone 2002; Jäger 1999; Link 1997; Keller 1997; 2004; Keller u. a. 2006). Aber auch hier wird deutlich, dass Foucaults Diskursanalyse im Bereich sozialwissenschaftlicher, qualitativer Methoden eine Sonderstellung einnimmt, insofern sie als spezifisches Forschungsprogramm und methodisches Verfahren quer steht zu genuin hermeneutischen, aber auch zu textanalytischen Verfahren, die in der Soziologie, neben Inhaltsanalyse, Interviewtechniken und quantitativ-statistischen Methoden, ohnehin noch immer eine marginale Rolle spielen. Dennoch: Die Diskursanalyse hat sich als sozialwissenschaftliche Methode etabliert. Das spiegelt sich in einer Vielzahl von Monographien mit diskursanalytischer Ausrichtung. Auch ist die Bedeutung des diskurstheoretischen Zugangs zu gesellschaftlichen Phänomenen zweifellos gestiegen (Keller u. a. 2006).

Dabei folgen diskursanalytische Ansätze der Archäologie Foucaults, um den Raum abzustecken, in dem sich verschiedene Diskursobjekte profilieren und sich unaufhörlich verändern, deren historische Situierung in der genealogischen Rekonstruktion des Auftauchens und der durch Diskurse generierten Gesellschaftsstrukturen, ihrer Differenzen und Polaritäten erfolgt (vgl. Bublitz u. a. 1999; 2000; Bublitz 2006, 227–262).

Auf der anderen Seite steht ein diskursanalytischer Zugang, wie er in der Zeitschrift *KultuRRevolution* um Jürgen Link institutionalisiert wurde, der auf die Analyse von Kollektivsymbolen als integrativer Kraft einer kulturellen Einheit abhebt. In diesem Zusammenhang ist auch die Kritische Diskurs- und Dispositivanalyse von Siegfried Jäger zu nennen, die sich in ideologie- und herrschaftskritischer Absicht methodisch vor allem der Verbindung soziolinguistischer und diskurstheoretischer Analyseformen und inhaltlich insbesondere der Analyse des ›alltäglichen Rassismus‹ verschreibt (Jäger 1999). Darüber hinaus ist im Kontext methodischer und methodologischer Überlegungen der qualitativen Sozialforschung auf das (Inter-

net-)Forum Qualitative Sozialforschung (FQS) hinzuweisen, das sich als Diskussionsforum unterschiedlicher empirischer Methoden versteht und 2007 ein eigenes Themenheft zur empirischen Diskursforschung im Anschluss an Foucault herausgegeben hat (vgl. Bührmann/Diaz-Bone u. a. 2007).

Aber nicht nur auf dieser Ebene diskursanalytisch ausgewiesener Analysen hat Foucault Eingang in die soziologische Diskussion gefunden. Vielmehr verdankt sich ihm eine Vorstellung von sozialer Wirklichkeit, die sich mit der Verabschiedung eines vordiskursiven Fundaments von Individuum und Gesellschaft verbindet. Hier wird Gesellschaft als diskursiver Raum eines kulturellen Unbewussten entworfen, in dem heterogene Diskurs- und Machtformen gesellschafts- und subjektkonstitutive Prozesse hervorbringen.

Die Geburt der Gesellschaft aus diskursiven Ordnungen

Foucaults singulärer Denkansatz rekurriert bei seiner »Entzifferung der Gesellschaft und ihrer sichtbaren Ordnung« zunächst auf diejenigen kontingenten Prozesse unterhalb der Rationalität des Wissens, »die das bleibende Gewebe der Geschichte und Gesellschaften bilden« (VL 1975/76, 66). Soziale Ordnung wird zurückgeführt auf Diskursordnungen. Foucault entwirft das Szenario einer Gesellschaft, die sich der Verselbständigung konstruktiver Prozesse verdankt. Diese »Ordnung der Dinge« geht, anders als bei subjekttheoretischen Konzeptionen von Kultur und Gesellschaft, aus der anonymen Kraft regelgeleiteter Praktiken, den Diskursen hervor (s. Kap. 52). Sie bilden das konstitutive und bewegende Moment des Sozialen, sie sind gewissermaßen Zeitmarken für das historische Erscheinen der Dinge und ihrer Klassifikation, Protagonisten eines Geschehens, in dem diskursive Kämpfe, Anschlüsse und Kreuzungen ein Ensemble von Machtkomplexen bilden.

Während das Soziale in der Soziologie seit dem 19. Jh. gleichsam als Prototyp des Gesellschaftlichen und zugleich als dessen unhintergehbare Grundvoraussetzung gilt, bezeichnet es diskurstheoretisch begründet ein zeitliches, veränderbares Feld, das sich zwischen verschiedenen Diskursen aufspannt: Entgegen einer Perspektive, die das Soziale zugrunde legt, wird hier die *Geburt der Gesellschaft* im diskursiven Dreieck des Sozialen begründet (Spreen 1998, 13). Das Soziale und die Gesellschaft, beides ist aus diskurstheoretischer Perspektive nicht auf das Subjekt als normativen Angelpunkt der Gesellschaft und auf subjektives Handeln zurückführbar (vgl. Bublitz 2001b, 75 f.). Die Gesellschaft ist nicht das Gegebene, das sich aus einer sozialen Basisqualität des Sozialen ableitet, sondern sie wird, wie das Soziale, auf die Machtförmigkeit diskursiver Prozesse und deren Performanz zurückgeführt. Die Generierung einer Gesellschaftsanalyse erfolgt hier aus der Analyse der Materialität historischer Praktiken. Dabei rückt an die Stelle einer umfassenden Gesellschaftstheorie, die dem empirischen Material das *eine* Prinzip, die *eine* Struktur abgewinnt, die »Entfaltung einer Streuung, die man nie auf ein einziges System von Unterschieden zurückführen kann« (AW, 293 f.; vgl. auch Bublitz 2003a, 79 f.; vgl. auch Stäheli 2000). Das bedeutet aber nicht, dass die Gesellschaft in Streuungen heterogener Diskurse zerfällt, es bedeutet lediglich, dass die Gesellschaft nicht als hegemoniale einheitliche Gesamtstruktur erscheint oder durch ein Kollektivbewusstsein zusammengehalten wird. Was unter Gesellschaft verstanden wird, ist der Auffassung einer normativ integrierten Totalität entzogen; sie öffnet sich zur Heterogenität und Pluralität sozialer Wirklichkeiten. Vorgeschlagen wird hier ein dezentriertes Gesellschaftsmodell, das nicht auf zentralen Widersprüchen oder Hierarchien, wie dem von Überbau und Basis oder auf ein zentrales Ausbeutungs- oder Unterdrückungsverhältnis, wie dem von Kapital und Arbeit oder dem patriarchalen Herrschaftsverhältnis begründet wird und sich jeder Letztbegründung, auch modernisierungstheoretischen Fortschrittsperspektiven entzieht. Gesellschaft erscheint hier als Gefüge von Machtbeziehungen, als »Archipel aus verschiedenen Mächten« (DE III, 229). Die soziologische Anwendung und Weiterführung dieses Foucault'schen Gesellschaftskonzepts als Austauschverhältnis und Nebeneinander verschiedener Mächte, die in der temporären Verschränkung den Status ihrer jeweiligen Besonderheit behalten, stellt innerhalb der Soziologie ein Forschungsdesiderat dar. Bisher liegen einzelne Forschungsansätze vor, deren Weiterführung einer breiteren Forschung vorbehalten bleibt (vgl. u. a. Spreen 2008).

Disziplinargesellschaft

Disziplin als Technik und als Vergesellschaftungsform ist ein Machtparadigma, das nach Foucault das der souveränen Macht überlagert und seinerseits von dem der Sicherheit ergänzt wird. Es ist eine disziplinäre

Machttechnologie, die sich zunächst auf das Individuum richtet, sich aber intensiviert und – auf den Gesellschaftskörper – ausbreitet. Zunächst folgt die Disziplinierung, so zeigen Foucaults Analysen, einer abgesteckten Logik: Die Disziplin sperrt die Individuen in die Institution ein, produziert sie gewissermaßen aus einem Guss, aber nicht, um sie vollständig zu vergesellschaften, sondern um sie mittels disziplinärer Arbeitstechniken an den (Arbeits-)Erfordernissen der Gesellschaft auszurichten und sie mittels eines Systems von Überwachung, Hierarchie, Aufsicht, Anordnungen und Architekturen sowie Niederschriften und Berichten so herzurichten, dass sie auf so wenig kostspielige und aufwendige Weise wie möglich ihre Nutzkraft erhöhen. Dem liegt eine Machtökonomie zugrunde, die qua räumlicher Verteilung und zeitlicher (An-)Ordnung die Effektivität sozialer Normen am individuellen Körper auf Dauer sicherstellt.

Das Problem der (Sozial-)Disziplinierung bildet für die Soziologie kein neues theoretisches Problem, sondern ist seit ihren Anfängen im 19. Jh. ein zentraler Forschungsgegenstand der Soziologie. Er verknüpft sich mit dem Problem sozialintegrativer Mechanismen. Wird Disziplin(ierung) bei Max Weber in den weiteren Kontext der Rationalisierung und Bürokratisierung moderner Gesellschaften eingeschrieben, so bildet der »Geist der Disziplin« bei Émile Durkheim nicht nur die Voraussetzung sozialer Integration und Ordnung, sondern auch individueller Freiheit und Selbstverwirklichung. Über die Disziplin verbindet sich, so Durkheim, die Natur des Menschen mit der ›Natur‹ der Gesellschaft. Durkheim nimmt an, dass sich die Gesellschaft und individuelle Freiheiten nur über die Befolgung sozialer Regeln verbinden lassen. Während jedoch bei Durkheim aus dem »Geist der Disziplin« zugleich der Geist eines Fortschrittsoptimismus spricht, der darauf ausgelegt ist, Menschen durch Disziplin und Moral – autoritär – dem Programm der (Selbst-)Vervollkommnung und der sozialen Ordnung zu verschreiben, geht es Foucault um eine historische Machttechnik, die keineswegs der Natur des Menschen entspricht, sondern den sozialhistorischen Unterbau für die Steigerung der Kräfte, die Leistungs- und Produktivitätssteigerung in Schule und Fabrik bildet.

Vor allem Foucaults Thesen zur modernen Disziplinargesellschaft als einer Gesellschaftsformation, in der Macht, unabhängig vom Individuum, automatisiert wie eine Anlage oder Maschine operiert und deren Prinzip weniger in einer Person als in einer »konzertierten Anordnung von Körpern, Oberflächen, Lichtern und Blicken« (ÜS, 259) liegt, ist auf ein breites soziologisches Interesse, aber auch starke Kritik gestoßen und hat weit über seine übrigen historischen Analysen hinaus innerhalb der Soziologie, auch international Wirkung gezeigt.

So betont Kneer (1996), dass die Ausweitung und Vervielfältigung der – panoptischen – Disziplinarkräfte im gesamten Gesellschaftskörper -insofern zu einer grundlegenden Umstrukturierung des Sozialen geführt habe, als das panoptische Machtmodell als »verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen« (ÜS, 263) sei. Dem entspricht die Einschätzung, dass sich mit der »Formierung einer Disziplinargesellschaft« (ÜS, 269) nicht nur eine umfassende Verallgemeinerung der Disziplinarmacht im gesamten Gesellschaftskörper ergeben hat, sondern die Disziplinierung zum grundlegenden Mechanismus der modernen Gesellschaft geworden sei. Demnach bilde die moderne Disziplinargesellschaft eine »gigantische Apparatur der Dressur und Abrichtung von Individuen« (Kneer 1996, 253).

In der Tat konstatiert Foucault die Perfektionierung der Machtausübung in der modernen Gesellschaft. Das »Ei des Kolumbus« (ÜS, 265) moderner Machttechnologien bildet nach Foucault das Panopticon, das aufgrund einer durch die Architektur und Überwachungsanordnung erzeugten inneren Haltung einer vorweggenommenen, permanent möglichen Beobachtung die effektive Überwachung jedes einzelnen Individuums gewährleistet (s. Kap. 66). Der allumfassende Blick der panoptischen Anlage wird zur inneren Haltung der beobachteten Individuen, zur andauernden Selbstbeobachtung und -kontrolle. Das Panopticon erscheint bei Foucault folgerichtig nicht nur als optische und architektonische Vorrichtung, sondern als politische Technologie, die sich in jede – gesellschaftliche – Funktion integrieren lässt und insofern abgelöst werden kann von jeder spezifischen Verwendung und institutionellen Einbindung. Das – machtausübende – Individuum ist austauschbar, ersetzbar – und dennoch oder gerade deshalb funktionieren die Machtmechanismen.

Das heißt: Das Prinzip des Sozialen unterliegt einem Regelmechanismus, der soziale Kontrolle nicht mehr beim sozial handelnden Subjekt, -sondern bei letztlich vielschichtigen und ungreifbaren Machtprozeduren ansiedelt. Soziale Integration wird hier auf Dauer durch eine ›Apparatur‹ gestellt, die von Machthabern und -ausübenden unabhängig ist. Es ist eine omnipräsente und objektivierte Macht, die, der Sichtbarkeit entzogen, sich schließlich von institutionellen

Kontrollmechanismen verabschiedet. Das Panopticon ist, wie Foucault ausführt, eine »Maschine zur Scheidung des Paares Sehen/Gesehenwerden« (ÜS, 259) und damit verbunden, eine »Maschinerie einer sich verheimlichenden Macht« (ÜS, 261), die sich individueller Kontrolle entzieht, gleichzeitig aber jederzeit Zugriff hat auf das Individuelle, Abweichende, das es umstellt, als ›Anormales‹ identifiziert und modifiziert.

Hier geht es um die Herstellung einer Ordnung der Dinge, deren Urheber nicht das Subjekt, sondern symbolische Praktiken sind, die den Dingen ihre Materialität erst geben und ihnen und dem Subjekt mithilfe von Blickrastern, Tableaus, Schreib- und Registriersystemen Platz, Bedeutung und Zugehörigkeit zuweisen, sie im Falle der Nichtzuordenbarkeit aber ausschließen oder so modifizieren, dass sie ins Raster passen.

Diese Perspektive ist für eine Konzeption des Sozialen und der Gesellschaft, die sich dem von sozialen Regeln zwar nicht unabhängigen, aber in Grenzen doch als autonom entworfenen Subjekt als Ausgangs- und Angelpunkt des Sozialen verpflichtet fühlt, wie die eingangs dargestellte Kritik zeigt, offensichtlich so fremd, dass sie sich zunächst nur an den Rändern der soziologischen Disziplin entfalten konnte. Sicher kann man die These der Formierung einer Disziplinargesellschaft so lesen, dass die Gesellschaft wie ein Kerker-System funktioniere, in dem das einzelne Individuum einer unentwegten Konditionierung und Überwachung unterworfen sei und davon ausgehen, eine solche Macht sei totalitär, das einzelne Individuum sei der Macht blind-zufälliger, anonymer Mächte ausgeliefert, wodurch individuelle Freiheiten restlos eingezogen würden (vgl. Breuer 1995, 55 f.; vgl. auch Honneth 1985). Aber diese Lesart geht an Foucaults Machtbegriff vorbei, der Freiheit (in den Grenzen gesellschaftlicher Regeln und Normen) geradezu voraussetzt und Macht keineswegs primär repressiv, unterdrückend, sondern produktiv, hervorbringend konzipiert.

Normalisierung und Sicherheit: Gesamtökonomie der Bevölkerungsregulierung

Foucaults Ausführungen zur Disziplinargesellschaft erscheinen angesichts vielfältiger gesellschaftlicher Veränderungen zur Beschreibung der Belange komplexer, postmoderner Gesellschaften erweiterungsbedürftig. Disziplinargesellschaften, die Foucault dem 18. und 19. Jh. zuordnet und die zu Beginn des 20. Jh.s ihren Höhepunkt erreichen, werden demnach, so die Diagnose des französischen Philosophen Gilles Deleuze, durch sogenannte Kontrollgesellschaften abgelöst (Deleuze 1993, 255). Betont wird hier, dass sich die ehemals disziplinierenden Instanzen und Institutionen, die als Einschließungsmilieus fungierten und alle Individuen gewissermaßen aus einem ›Guss‹ formten, in der Krise wenn nicht gar Auflösung befänden und durch situationsspezifische Anpassungs- und Selbstregulierungsformen oder wie Pablo de Marinis und Christian Papilloud im Anschluss an die Ausführungen von Gilles Deleuze zu »Kontrollgesellschaften« formulieren, durch Modulationen abgelöst werden. Diese gleichen, wie Deleuze ausführt, »einer sich selbst verformenden Gussform, die sich von einem Moment zum anderen verändert« (ebd., 256).

Foucault selbst macht darauf aufmerksam, dass die Disziplinarmacht überlagert wird von einer zweiten, für die moderne Gesellschaft zentralen Machtform: der Bio-Macht, die sich auf den Menschen als Gattungswesen, vor allem aber auf die Gesamtmasse der Bevölkerung und das gesellschaftliche Leben selbst richtet. Der biopolitische Charakter des neuen Machtparadigmas beruht auf der Macht über das Leben, die den Tod ausgrenzt, das Leben verwaltet und es von innen her reguliert. Foucault stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass es zur Intensivierung -disziplinärer Machttechniken kommt. Dabei entspricht der Vervielfältigung der Disziplinarinstitutionen paradoxerweise die Deinstitutionalisierung der Disziplinarmechanismen, die sich, so Foucault, zu »weichen, geschmeidigen, anpassungsfähigen Kontrollverfahren« (ÜS, 259) ausweiten und nicht nur von geschlossenen Institutionen ausgehend, sondern von verstreuten Kontrollpunkten in der Gesellschaft aus operieren. Gleichzeitig werden disziplinäre Mechanismen zunehmend durch »Dispositive der Sicherheit« modifiziert (VL 1977/78; Lemke 1997, 191 f.), wobei es darum geht, den Gefährdungen der Gesellschaft vorzubeugen und sie zu verhindern.

Das flexible Individuum ist demnach eines, das sich an Normal- oder Durchschnittswerten orientiert, um nicht aus der Zone der Normalität herauszufallen (vgl. Hark 1999). In diesem Zusammenhang verlieren tradierte Normen ihre Integrationskraft. Sie werden in hochkomplexen Gesellschaften ersetzt durch dynamische Normen, die sich, empirisch ermittelt, situativ verändern und sich daher auch nur temporär als angemessen erweisen. Die soziale Dynamik ist nun zusätzlich zur souveränen Gesetzesmacht und zur Disziplinarmacht gekennzeichnet durch Dynamiken der ›Normalisierung‹ und durch ›Sicherheitsdispositive‹. Die Praxis der Normalisierung bezieht sich auf Kur-

venlandschaften und Normalverteilungen (der Geburten- und Sterberate, des Bevölkerungswachstums, des Gesundheits- und Krankheitszustands, praktizierter Formen von Sexualität, Lebensformen etc.), an die sich die Individuen in ihrer »Selbst-Normalisierung« und »Selbst-Adjustierung« (Link 1997) halten (sollen). Im Anschluss an Foucaults Ausführungen zur Normalisierung hat sich ein Spektrum von Ansätzen entwickelt, die Begriffe der Normalisierung und der Normalität diskurstheoretisch ausdeuten und, interdisziplinär angelegt, eine breite Diskussion angeregt haben. Insbesondere der »Versuch über den Normalismus« von Jürgen Link (1997) ist über die Literaturwissenschaft hinaus in der Soziologie wirksam geworden. In diesem Zusammenhang verweist Foucaults Konzept der Selbsttechnologien auf ein Modell der Menschenführung, das auf »freiwilliger Selbstkontrolle« und der ›Demokratisierung‹ panoptischer Kontrollmechanismen der Individuen beruht, an das in der Soziologie in vielfältiger Weise angeknüpft wurde (vgl. u. a. Bröckling 2003). Dabei obliegt es dem einzelnen Individuum, den Rückmeldungen, die es von den anderen bekommt, zu folgen und sein Verhalten zu modifizieren. Damit befindet es sich nicht nur in einem permanenten Dialog mit sich und anderen, sondern es eröffnet sich ihm auch ein Feld möglichen Handelns, das nicht fixen, vorgegebenen Normen folgt, sondern statistische Vorgaben und feedbacks aufnimmt und diese in Selbstpraktiken, Praktiken der Selbstkontrolle und -normalisierung umwandelt. Diese sind zwar weiterhin abhängig von anderen, aber die Aufnahme der von ihnen ausgesendeten Signale obliegt der Selbststeuerung der Individuen und ihrer Entscheidungsfreiheit. Auch beruhen Selbstverhältnis und Selbstführung nicht – mehr – auf der Kriegs- oder Kampfförmigkeit sozialer Auseinandersetzungen noch sind sie wesentlich negativ (im Sinne der panoptischen Kontrolle oder der souveränen Gesetzesmacht), sondern sie gewähren subjektive Entscheidungsfreiheiten, die sich nicht zuletzt in der Singuralität des kreativen Subjekts und seiner kommunikativen Verschränkung mit (Selbst-)Technologien und medialen Kulturtechniken zeigen (Saar 2007, 37; vgl. auch Bröckling 2003; 2007; 2007; Bublitz 2010; 2018; Reckwitz 2006; 2017).

Im Gegensatz zu Deleuzes Konzept der Kontrollgesellschaft geht Foucault von sich überlagernden historischen Typen der Machtausübung und ihnen entsprechenden Disziplinar-, Normalisierungs- und Sicherheitstechnologien aus (s. Kap. 54). Dem liegt, wie er annimmt, nicht die Logik einer linearen, distinkten und diskontinuierlichen Abfolge zugrunde, sondern die Historie einer Macht, die als »Wandel von Regierungsformen aus variablen Arrangements zwischen den Machtformen der Souveränität, der Disziplin und der Bio-Macht« (Krasman/Volkmer 2007, 13) zu verstehen ist. Foucault stellt mit Blick auf die Regierung der Bevölkerung fest: »Diese neue Technik unterdrückt die Disziplinartechnik nicht, da sie ganz einfach auf einer anderen Ebene, auf einer anderen Stufe angesiedelt ist, eine andere Oberflächenstruktur besitzt und sich anderer Instrumente bedient« (VL 1975/76, 279). Gleichzeitig integriert sie die Disziplin, modifiziert sie teilweise und benutzt sie. Dabei richtet sich die Sicherheitsgesellschaft nicht an das Individuum und seine Selbstführung, auch »nicht an bestimmte soziale Klassen, sondern an das Kontinuum einer Bevölkerung, die sich nach Risiken unterscheidet« (Lemke 1997, 212 f.). Im Begriff der Gouvernementalität fasst er »die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches Moment die Sicherheitsdispositive hat« (Foucault. In: Bröckling u. a. 2000, 64; vgl. dazu VL 1975/76). Machtgeschichte wird nun zur Geschichte der Regierungsweisen und Bevölkerungsregulierung, an die sich Studien zur – Gouvernementalität der – Gegenwartsgesellschaft, zur Dominanz der Marktökonomie und zur Ökonomisierung des Sozialen anschließen (vgl. Bröckling/Krasmann 2000; Krasmann/Volkmer 2007). Insbesondere die französischen Theoretiker François Ewald und Daniel Defert haben im Anschluss an Foucault auf die Umstellung des Prinzips der individuellen Verantwortung auf politische Sicherheitstechnologien hingewiesen (Ewald 1993; Defert 1991). Im Kontext soziologischer Anschlüsse richtet sich das Augenmerk u. a. auf die kritische Analyse staatlicher Sicherheitspolitik und -vorkehrungen, urbaner Bauinterventionen und die Privatisierung sozialer Kontrolle (de Marinis 2000, 226 f.; Holert 2004; Kunz 2005; Schmidt-Semisch 2002; Spreen 2008), aber auch auf den Zusammenhang von Biotechnologien, Biopolitik und Gesellschaft (vgl. u. a. Lemke 2000; 2008; Bublitz 2018)

Literatur

Angermüller, Johannes: Michel Foucault – auf dem Weg zum soziologischen Klassiker? In: *Soziologische Revue* 27 (2004), 385–394.

Angermüller, Johannes et al. (Hg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bd. 1: Theorien, Methodolo-

gien und Kontroversen. Bd. 2: Methoden und Analysepraxis. Perspektiven auf Hochschulreformdiskurse. Bielefeld 2014.
Angermüller, Johannes/Wedl, Juliette: Diskursforschung in der Soziologie. In: Angermüller et al. (Hg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bd. 1: *Theorien, Methodologien und Kontroversen*. Bielefeld 2014, 162–191.
Balke, Friedrich/Schwering, Gregor/Stäheli, Urs (Hg.): *Big Brother. Beobachtungen*. Bielefeld 2000.
Breuer, Stefan: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Berlin 1995.
Bröckling, Ulrich: *Disziplin. Soziologie und die Geschichte militärischer Gehorsamsproduktion.* München 1997.
Bröckling, Ulrich: Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement. In: Bröckling/Krasmann/Lemke 2000, 131–167.
Bröckling, Ulrich: Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360 °-Feedback. In: Honneth/Saar 2003, 77–93.
Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst.* Frankfurt a. M. 2007.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt a. M. 2000.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Glossar der Gegenwart.* Frankfurt a. M. 2004.
Bublitz, Hannelore (Hg.): *Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz.* Frankfurt a. M. 1998.
Bublitz, Hannelore: Diskursanalyse als Gesellschafts-›Theorie‹. »Diagnostik« historischer Praktiken am Beispiel der ›Kulturkrisensemantik‹ und der Geschlechterordnung um die Jahrhundertwende. In: Bublitz u. a. 1999, 22–48. (1999a)
Bublitz, Hannelore: *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissens-Begehren und Wissens-Archiv moderner Gesellschaften.* Frankfurt a. M. 1999. (1999b)
Bublitz, Hannelore: Geschlecht als historisch singuläres Ereignis: Foucaults poststrukturalistischer Beitrag zu einer Gesellschafts-Theorie der Geschlechterverhältnisse. In: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.): *Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik.* Münster 2001, 256–287. (2001a)
Bublitz, Hannelore: Der »Schatten der Wahrheit«: Gesellschaft als dasjenige, von dem man später sagen wird, dass es existiert hat. In: Alex Demirovic (Hg.): *Komplexität und Emanzipation. Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns.* Münster 2001, 73–100. (2001b)
Bublitz, Hannelore: *Diskurs*. Bielefeld 2003. (2003a)
Bublitz, Hannelore: Diskurs und Habitus. Zentrale Kategorien der Herstellung gesellschaftlicher Normalität. In: Link/Loer/Neuendorff 2003, 151–162. (2003b)
Bublitz, Hannelore: *In der Zerstreuung organisiert. Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur.* Bielefeld 2005.
Bublitz, Hannelore: Differenz und Integration. Zur diskursanalytischen Rekonstruktion der Regelstrukturen sozialer Wirklichkeit. In: Keller/Hirseland/Schneider/Viehöver [2]2006, 227–262.
Bublitz, Hannelore/Bührmann, Andrea/Hanke, Christine/Seier, Andrea: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults.* Frankfurt a. M. 1999.
Bublitz, Hannelore/Hanke, Christine/Seier, Andrea: *Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900*. Frankfurt a. M. 2000.
Bublitz, Hannelore: *Im Beichtstuhl der Medien. Die Produktion des Selbst im öffentlichen Bekenntnis*. Bielefeld 2010.
Bublitz, Hannelore: *Das Archiv des Körpers. Konstruktionsapparate, Materialitäten und Phantasmen.* Bielefeld 2018.
Bührmann, Andrea/Diaz-Bone, Rainer/Encarnación, Gutiérrez Rodriguez/Kendall, Werner Schneider/Francisco J. Tirado (Hg.): Von Michel Foucaults Diskurstheorie zur empirischen Diskursforschung. Aktuelle methodologische Entwicklungen und methodische Anwendungen in den Sozialwissenschaften. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 8/2 (2007).
Burkart, Günter (Hg.): *Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung?*. Wiesbaden 2006.
Claessens, Dieter/Tyradellis, Daniel: *Konkrete Soziologie. Eine verständliche Einführung in soziologisches Denken.* Opladen 1997.
Dean, Mitchell: Die »Regierung der Gesellschaften«. Über ein Konzept und seine historischen Voraussetzungen. In: Krasmann/Volkmer 2007, 75–106.
Defert, Daniel: ›Popular Life‹ and Insurance technology. In: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.): *The Foucault Effect: Studies in Governementality*. Hempstead 1991, 211–233.
De Marinis, Pablo: *Überwachen und Ausschließen. Machtinterventionen in urbanen Räumen der Kontrollgesellschaft.* Pfaffenweiler 2000.
Deleuze, Gilles: Postskriptum über die Kontrollgesellschaft. In: Ders.: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt a. M. 1993, 254–262 (frz. 1990).
Diaz-Bone, Rainer: *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil*. Opladen 2002.
Ewald, François: *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1986).
Felsch, Philipp: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990*. München 2015.
Fink-Eitel, Hinrich: Michel Foucaults Analytik der Macht. In: Friedrich A. Kittler (Hg.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften.* Paderborn 1980, 38–78.
Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte.* Hamburg 1994.
Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt a. M. 1986.
Hark, Sabine: deviante Subjekte. In: Sohn/Mehrtens 1999, 65–84.
Hepp, Andreas/Winter, Rainer (Hg.): *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*. Opladen 1997, Wiesbaden [3]2006.
Holert, Tom: Sicherheit. In: Bröckling/Krasmann/Lemke [3]2004, 244–250.
Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt a. M. 1985.
Honneth, Axel: Foucault und die Humanwissenschaften.

Zwischenbilanz einer Rezeption. In: Honneth/Saar 2003, 15–26.
Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003.
Hörning, Karl H.: Kultur und soziale Praxis. In: Hepp/Winter ³2006, 109–123 [1997, 31–46].
Jäger, Siegfried: *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg ²1999.
Keller, Reiner: Diskursanalyse. In: Ronald Hitzler/Anne Honer (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen 1997, 309–334.
Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für Sozialwissenschaftlerinnen*. Opladen 2004.
Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneide, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse*. Bd. 1: *Theorien und Methoden* [2001]. Wiesbaden ²2006.
Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneide, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse*. Bd. 2: *Forschungspraxis*. Opladen 2003.
Kneer, Georg: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann*. Opladen 1996.
Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): *Michel Foucaults Geschichte der »Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften*. Internationale Beiträge. Bielefeld 2007.
Kunz, Thomas: *Der Sicherheitsdiskurs. Die innere Sicherheitspolitik und ihre Kritik*. Bielefeld 2005.
Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der Gouvernementalität*. Berlin 1997.
Lemke, Thomas: Die Regierung der Risiken. Von der Eugenik zur genetischen Gouvernementalität. In: Bröckling/Krasmann/Lemke 2000, 227–264.
Lemke, Thomas: Gouvernementalität und Biopolitik. Wiesbaden ²2008.
Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen 1997.
Link, Jürgen/Loer, Thomas/Neuendorff, Hartmut: *›Normalität‹ im Diskursnetz soziologischer Begriffe*. Heidelberg 2003.
Lösch, Andreas/Schrage, Dominik/Spreen, Dierk/Stauff, Markus (Hg.): *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*. Heidelberg 2001.
Makropoulos, Michael: *Modernität und Kontingenz*. München 1997.
Makropoulos, Michael: Aspekte massenkultureller Vergesellschaftung. In: *Mittelweg* 36 (2004), 65–87.
Papilloud, Christian: Das Begehren der Kontrolle – Big Brother im Internet. In: Balke/Schwering/Stäheli 2000, 231–244.
Reckwitz, Andreas: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Velbrück 2006.
Reckwitz, Andreas: *Subjekt*. Bielefeld 2008.
Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Frankfurt a. M. 2017.
Reuter, Julia: *Die Ordnung des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie*. Bielefeld 2002.
Rose, Niklas: Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. In: Bröckling/Krasmann/Lemke 2000, 72–109.
Saar, Martin: Macht, Staat, Subjektivität. In: Krasmann/Volkmer 2007, 23–46.
Schmidt-Semisch, Henning: *Kriminalität als Risiko. Schadenmanagement zwischen Strafrecht und Versicherung*. München 2002.
Schrage, Dominik: *Psychotechnik und Radiophonie. Subjektkonstruktionen in artifiziellen Wirklichkeiten 1918 – 1932*. München 2001.
Schwering, Gregor: Über das Auge triumphiert der Blick. Perspektiven des Voyeurismus. In: Balke/Schwering/Stäheli 2000, 129–150.
Sohn, Werner/Mehrtens, Herbert (Hg.): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen 1999.
Spreen, Dierk: *Tausch, Technik, Krieg. Die Geburt der Gesellschaft im technisch-medialen Apriori*. Hamburg 1998.
Spreen, Dierk: *Krieg und Gesellschaft. Die Konstitution moderner Gesellschaft im Krieg*. Berlin 2008.
Stäheli, Urs: *Poststrukturalistische Theorien*. Bielefeld 2000.
Wehler, Hans-Ulrich: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München 1998.

Hannelore Bublitz

84 Politikwissenschaft

Welche Politikwissenschaft? Welcher Foucault? Auf beide Fragen gibt es mehrere Antworten und eine, die näher liegt als andere. Nämlich: das *organisierte* Wissen *hierzulande* daraufhin zu befragen, wie weit es von den Einsichten des Franzosen profitiert hat – oder eben nicht.

Prima facie sieht es ganz danach aus, wie wenn beide Seiten nicht zueinanderkommen könnten. Die politikwissenschaftliche »Zunft« ist auf Vorgänge im politischen Zentrum fixiert (Information, Planung, Koordination, Exekution), Foucault hält sich damit gar nicht erst auf; umgekehrt muss ihren Wortführern das Faible des Franzosen für – speziell »mißglückte« - Personen (Sünder, Kranke, Kriminelle, Verrückte) deplatziert vorkommen. Und wo sich beide kreuzen, beim Interesse an Institutionen, kommen sie einander nicht näher: Gefängnisse gelten den einen als marginale Erscheinungen, während Foucault zu Zeiten so weit gegangen ist, staatlich verfasste Gesellschaften als herrschaftstechnisch optimierte Strafanstalten einzustufen (Foucault 2015).

Hinter diesen und weiteren Diskrepanzen im Einzelnen stecken allgemeine (epistemologische) Differenzen. Gleichwohl existiert ein kleinster gemeinsamer Nenner: Beide Seiten fragen danach, *wie moderne Gesellschaften* am besten *regiert* werden können resp. sollen. Diese Gemeinsamkeit bleibt aber, wie sich zeigen wird, an der Oberfläche – auch deshalb, weil die Analysen ganz unterschiedlich ansetzen: einmal geht es um *Prozesssteuerung* (Jann/König 2009; Bröckling 2010), das andere Mal um *Menschenführung* (Foucault 2010).

Verhältnisse ordnen

Als die Politik-, als sie noch eine Policeywissenschaft war (Maier 1980), hat sie das Regierungsproblem zwar nicht entdeckt, doch, Foucault zufolge, entschieden anders, »moderner«, behandelt als frühere Versuche, den politischen Betrieb zu verstehen oder anzuleiten. Moderner als Machiavelli, dessen »Fürst« seine gesamte Energie in das Unterfangen steckt, sich gegen ehrgeizige und verdrossene Zeitgenossen gewaltsam oder mit Tücke vom Leib zu halten. Moderner auch als Thomas Hobbes, dessen »Leviathan« seinen Daseinszweck erfüllt hat, sobald er den Untertanen befriedete Verhältnisse garantieren kann – die diese dann nutzen, um verträglich ihren einträglichen Geschäften nachzugehen.

Wenn Foucault, um sich politikwissenschaftlich zu orientieren, nicht klassischen Spuren folgt, also die Großen der Zunft als Referenz wählt sondern bei einem umtriebigen, inzwischen aber vergessenen, ja verstaubten Vielschreiber namens Johann Heinrich Gottlieb von Justi (1720–1771) fündig wird, dann deswegen, weil dessen policeywissenschaftlicher Ansatz das neuzeitliche »Regieren« am besten auf den Punkt bringt, sprich: als staatliche »Entwicklung der konstitutiven Elemente des Lebens der Individuen« begreift, »und zwar auf solche Weise, dass deren Entwicklung auch die Macht des Staates stärkt.« (Foucault 2005, 194) Oder in Justis eigenen Worten: Es geht darum, »dass die Untertanen solche Fähigkeiten und Eigenschaften besitzen und in solcher Zucht und Ordnung erhalten werden, als es der Endzweck der Erhaltung der gemeinschaftlichen Glückseligkeit erfordert« (Justi 1759, 12).

Die Untertanen sind also in zweifacher Hinsicht Objekt der Regierung: als Einzelne (*singulatim*), deren Qualität sichergestellt werden muss, und als Elemente des Ganzen (*omnes*), dessen Glück mit ihrer Hilfe verwirklicht wird (DE II, 165–198). Im idealen Fall glaubt sich ein jeder dann glücklich, wenn er »funktioniert«.

An diesem Gleichgewicht arbeiten sich, staatlich koordiniert und kontrolliert, mehre »Akteure« ab, allen voran die Familie. Vormals als Form der ganzen Gesellschaft gedacht (mit dem Souverän als Hausvater, dessen Sorge seinen Angehörigen gilt), findet sich dieser Verband nun zu einem »Teilsystem« heruntergestuft, dessen Funktionieren freilich gesichert sein muss, soll das Regime im Ganzen funktionieren. Allerdings sind Ehen, was immer ihre Partner einander versprochen haben mögen, notorisch krisenanfällig – und damit ein natürliches Objekt policeylicher Interventionen: »Vornehmlich«, dekretiert Justi müsse die Obrigkeit »den Hausfrieden erhalten« - und zu diesem Zweck konsequent durchzugreifen, weil der familiäre Raum bedingungslos streit- resp. gewaltfrei zu bleiben habe. Denn das sei die zentrale Errungenschaft der »inneren Sicherheit« (Justi 1759, 271).

Was der Volksmund weiß, ist auch dem »Polizisten« bekannt: Man kann von Hans nichts erwarten, wenn Hänschen nichts gelernt hat. Dieser Leistungslücke vorzubeugen, ist jedenfalls Sache des Staates: Die Schule (»Volksschule«) erfordert, weiß Justi, »umso mehr die Aufmerksamkeit der Policey, je schlechter es allenthalben damit aussieht. Da der Republik an den Fähigkeiten und Geschicklichkeiten ihrer künftigen Bürger allerdings sehr viel liegen muss, so sollten die Kinder in solchen Schulen nicht bloß im Lesen, Schreiben und dem Christentum, sondern auch von

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_84

ihren künftigen Pflichten als gute Bürger und Hausväter unterrichtet, ihnen ein Trieb zu nützlichen Gewerben und dieselben zu mechanischen Arbeiten vorbereitet werden.« (Justi 1759, 225 f.)

Indessen ruht nicht alle Ordnungslast lauf den Schultern des Staates; stellt er es richtig an, steht ihm die organisierte Religion zur Seite. Werden Leute doch »dadurch ungleich geschickter gemacht, ihre bürgerlichen Pflichten desto besser zu erfüllen; und ein Staat kann schwerlich alle Glückseligkeit erreichen, deren er fähig ist, wenn nicht ein äußerlicher Gottesdienst darinnen eingeführt ist.« (Justi 1759, 202) Eine Staatsaufgabe ist das Kirchenwesen für Justi nicht – die »ewige Glückseligkeit« meint er, sei »nicht der Gegenstand und Endzweck der Republiken« (Justi 1759, 203), jedermann dürfe nach seiner Façon dereinst selig und vorderhand nützlich werden. Wohl aber muss man von Amts wegen genau darauf achten, dass sich Gegensätze zwischen verschiedenen Konfessionen in sozial verträglichen Grenzen halten. Dass es beim Glauben um die ewige (und nicht nur irdische) Glückseligkeit geht, kann nämlich leicht zu Spannungen (Religionskriegen) führen, denen der Staat nicht gewachsen ist.

Die Effektivität staatlicher Fürsorge hält sich freilich in Grenzen. »Man hat«, notiert Justi, »allenthalben eine unbeschreibliche Menge von Gesetzen; und es werden sehr wenige davon gehalten.« (Justi 1759, 314) Wird dafür die Renitenz der Leute verantwortlich gemacht (was keineswegs immer passiert), kommt das staatliche Strafsystem zum Zuge. Dessen Abstufungen korrelieren mit dem Abweichungsgrad und sollen nicht alleine Gerechtigkeit walten lassen, sondern auch abschreckend wirken: »Die Furcht vor dem Übel, das die Untertanen in der Bestrafung wahrnehmen, ist ein Bewegungsgrund, die Übertretung zu unterlassen.« Wobei auch das Mittel der Einschüchterung eher fein dosiert sein soll, weil ein Übermaß das Risiko birgt, statt bürgerlichen tyrannische Verhältnisse schaffen (Justi 1759, 324).

Menschen führen

Justis Rat an Regierende konzentriert sich darauf, das disziplinarische Potential »assoziierter« Einrichtungen auszunutzen. Ungeklärt bleibt, wie – mit welcher Konsequenz, Raffinesse, Intensität – deren Betreiber ihre Möglichkeiten realisieren.

In jedem Fall steht aber am Anfang eine statistische (»tabellarische«) Erfassung des Status quo, also die »Zählung der Menschen in einem Lande« (Justi 1759, 3). In weiteren Verfeinerungen geht es dann um Tote und Kranke, Verletzte und Verseuchte, Reiche und Arme etc. pp. (VL 1978/79, 23 ff., 49 ff.). Sollten Zahlen oder Proportionen missfallen, sind »Relais« (Foucault) gefragt, mit deren Hilfe passende Verhaltensänderungen initiiert werden müssten: eben Familie, Schule, Kirche und Gefängnis. Davon, dass deren Beitrag mit Foucaults Hinwendung zur »Bevölkerung« an (theoretischem oder politischem) Interesse verlieren würde (Mazumdar 2011, 81), kann keine Rede sein.

Foucault nimmt Justis Aufgabenkatalog als Ausgangspunkt um zu rekonstruieren, wie und von wem der regulatorische Imperativ (zeitgleich oder später) umgesetzt worden ist. Zum Beispiel hat er – gemeinsam mit Arlette Farge – die staatliche Regulierung familiärer Streitigkeiten untersucht (Farge/Foucault 1989). Konkret geht es um Bittschriften (von meist »sehr armen Leuten«), die der Obrigkeit zugegangen sind und das Ziel hatten, ein Familienmitglied wegen schlechten Betragens bis auf weiteres ins Gefängnis zu stecken. Konflikte »zwischen Eltern und Kindern, Unstimmigkeiten in der Ehe, die Verfehlung eines Partners, die Liederlichkeit eines Sohnes oder einer Tochter« haben den Hausfrieden so gestört, dass er innerhalb des Hauses nicht mehr repariert werden kann. Wo das der Fall ist, wird unvermeidlich das Gemeinwesen mit hineingezogen: »die Nachbarn, der Kommissar, der Pfarrer, die Kaufleute, Mieter« etc., aus deren Reihe dann auch Zeugen benannt werden – mit dem Ziel, kollektiv wieder ins Gleichgewicht zu bringen, was innerhalb von vier Wänden aus dem Lot geraten war.

Dass die Religion – in Gestalt des ansässigen Pfarrers – im Gemenge der Expertisen auftaucht, war unter den damaligen Verhältnissen keineswegs verwunderlich. Bei anderer Gelegenheit hat Foucault darauf hingewiesen, wie gut gerade das Beichtgeheimnis dafür taugt, in persönliche Geheimnisse einzudringen. Der »Wille zu Wissen« erschließt dabei Informationen, deren Vernachlässigung grob fahrlässig wäre. »Dass die Beichte auf den Staat nachteilig wirkt, weil der an das strengste Geheimnis gebundene Geistliche ... nichts entdecken darf« (Heinrich Klee), ist eine Sorge, deren sich staatliche Instanzen dann entledigen können, wenn sie pastorale Ohrenzeugen in ihr Befriedungsmanagement mit einbeziehen.

Das organisatorische Nahverhältnis von Staat und Kirche, wie es sich gerade in der frühen »Volkserziehung« manifestiert hat (und zu Justis Zeiten darin zum Ausdruck gekommen ist, dass Ortsgeistliche als Schulaufseher gewirkt, derweil ihre Küster den Unterricht übernommen haben), wird in Foucaults Analyse

durch ein ideologisches abgelöst: jenes zwischen Schul- und Militär- resp. Industriesystem. Unter diesem Regiment werden Schüler wie nachwachsende Soldaten oder Industriearbeiter behandelt, d. h. einerseits fast bis zur Bewusstlosigkeit gedrillt (»gute Abrichtung«), andererseits darauf vorbereitet, in hierarchischen Verhältnissen, ein jeder an seinem Platz, wie Maschinen auf »Knopfdruck« zu operieren. Das ist leichter gesagt als getan – auf den zweiten Blick zeigt sich nämlich, wie tief gegliedert die Arrangements sein müssen, damit sie ihren Zweck im besten Fall erfüllen. Dass derartige Konstellationen Konjunkturen unterliegen und funktionalen Äquivalenten von höherer Attraktivität weichen müssen, versteht sich von selbst. So wurde etwa die Erziehung zur »Selbstverantwortlichkeit« als bessere Alternative gehandelt (vgl. Cruikshank 1999).

In Sachen Gefängnis entfernt sich Foucault von seinem »Helden« wohl am weitesten. Für Justi ist die Strafe, wie gesagt, ein Mittel der Abschreckung, nichts weiter. Sprich: Man hat eigentlich weniger den Delinquenten im Visier; stattdessen zählt, was dessen Bestrafung dazu beitragen kann, andere davon abhalten, ihm nachzueifern; dass er selbst bei Wasser und Brot klüger werden könnte, ist kaum mehr als ein willkommener Nebeneffekt. Foucaults Analyse der Gefängnisstrafe setzt den Akzent ganz anders. Wäre, argumentiert er, Abschreckung der gewünschte Effekt, dann würde es keinen Sinn ergeben, die Strafe so »einzumauern«, dass niemand sie zu Gesicht bekommt. Tatsächlich gehe es um etwas ganz Anderes: Man kann oder will jedenfalls inhaftierte Gesetzesbrecher ungestört von äußeren Einflüssen, sozusagen unter Laborbedingungen, reformieren, also in nützliche – gesetzestreue, arbeitswillige – Gesellschaftsmitglieder verwandeln (ÜS).

Prozesse steuern

Der Kapitalismus als »Ökonomie der armen Leute und für arme Leute« (Plumpe 2018) produziert und stabilisiert Widersprüche – die Leute sind arm, müssen arm bleiben und sollen sich aus ihrer Armut befreien wollen. Deshalb hat man es heute mit einer »Abstiegsgesellschaft« zu tun (Nachtwey 2016), deren Mitglieder gleichwohl dazu aufgerufen werden, ihr Ich zu »managen«, damit sie im Leben etwas erreichen (Peters 2001; Bröckling 2007). Augenscheinlich würde es sich lohnen, Foucaults Forschungsprogramm den neuen Verhältnissen, vor allem der Erosion des disziplinarischen »settings« (Familie, Schule, Arbeitsplatz, Kirche), anzupassen – was da und dort auch geschehen ist, allerdings unter Ausschluss des politikwissenschaftlichen Mainstreams hierzulande. Dessen Wortführer traktieren zwar auch Regierungsprobleme, verstehen darunter aber etwas grundsätzlich anderes, nämlich eine optimierte Organisation bürokratischer Entscheidungsprozesse: Governance, in ihrem Jargon.

Ihr Ehrgeiz: »die Voraussetzungen und Grundlagen institutioneller Steuerung (wieder) ins Zentrum der Aufmerksamkeit der Regierungsforschung« zu rücken. Auf dem Wunschzettel stehen Reformvorschläge für »die Organisation des Regierungsapparats«, sprich: »die überkommenen Formen der horizontalen, vertikalen und externen Koordination und Interaktion.« Schließlich wird, um das Erkenntnisinteresse noch enger an die Kandare zu nehmen, der exekutive Kern (*core executive*) – »Regierungszentralen, Ministerialverwaltung und nachgeordneten Behörden« als eigentliche Referenzgröße fixiert (Jann 2009, 1).

Vom sicheren Standpunkt aus darf der Blick dann schweifen: »Auf den Nationalstaat bezogen meint Governance das Gesamt aller nebeneinander bestehenden Formen der kollektiven Regelung gesellschaftlicher Sachverhalte, von der institutionalisierten gesellschaftlichen Selbstregulierung über verschiedene Formen des Zusammenwirkens staatlicher und privaten Akteure bis hin zum hoheitlichen Handeln staatlicher Akteure« (Mayntz 2004, 66). Kurz gefasst: Die »Gesellschaft der Leute« reduziert sich auf ein »System« mit »Stellgrößen«.

Im Effekt wird das Regieren zum reinen »Management-Problem« – ein In-Sich-Geschäft, zusammengesetzt aus »Planen, Organisieren, Rekrutieren, Koordinieren, Budgetieren, bis hin zur Berichterstattung« (König 2008, 29 f.), zwar unter Einschluss gesellschaftlicher Organisationen, aber ohne Rücksicht auf das, was die »Leute« denken und treiben. Deren Ruhe ist zwar keine Bürgerpflicht mehr, wohl aber ein Dauerzustand, den man »unbehandelt« voraussetzt. Foucault ist da ganz weit weg.

»Disziplin wahren«

Eine Disziplin wäre keine, hätte sie keine. So gesehen mag es beunruhigen, dass sich am Rande des Mainstream nicht eine »kritische« Politikwissenschaft herauskristallisiert hat, sondern viele Varianten miteinander um Aufmerksamkeit und mehr konkurrie-

ren (Bröckling/Feustel 2010). Weshalb man sich fragen könnte: Warum Foucault?

Zunächst fällt auf, dass es um einen innerfranzösischen Wettbewerb geht: Badiou, Balibar, Baudrillard, Blanchot, Derrida, Deleuze, Foucault, Guattari, Latour, Lefort, Nancy, Rancière – es ist fast so, also ob dieses Land von einem Virus erfasst worden sei, den man wohl »Dekonstruktion« taufen müsste. Was könnte diese kollektive Anfälligkeit erklären?

Frankreich war auch das Land Henri Fayols (1841–1925), des Begründers der Verwaltungswissenschaft. Von Haus aus Ingenieur hat er– ähnlich wie Max Weber, doch ganz ohne dessen Verdüsterung – das hohe Lied des »modernen«, hermetisch-bürokratischen Staates gesungen. Der politische Führer, dekretiert er, »leitet das Regierungsunternehmen. Es ist seine Pflicht, den Unternehmenszweck zu verfolgen und dabei alle verfügbaren Ressourcen bestmöglich zu nutzen. Er ist der Vorgesetzte seiner Minister und achtet darauf, dass alle wesentlichen Arbeiten erledigt werden. Jeder Minister ist für einen Arbeitsbereich verantwortlich und leitet die ihm unterstellten Direktoren an. Jeder Direktor ist für spezielle Aufgaben zuständig und Vorgesetzter der dafür angestellten Mitarbeiter.« Anders formuliert: Politik – die Entscheidung über »the probabilities and the possibilites of the future« – ist an der Spitze konzentriert (»the high command«) und wird dann auf seinen Weg durch die Verwaltungshierarchie nur noch parzelliert, immer weiter, ohne dass inhaltlich etwas Neues dazu kommen darf. Was umgekehrt bedeutet: »Politik« existiert nur, soweit sie sich so administrieren lässt (Fayol 1937, 225).

Diese Hermetik provoziert den Ruf nach Unterbrechung: managérialisme ou retour du politique (Dreyfus 2000, 239) – und legt die Vermutung nahe, dass das wilde Denken des »Politischen« ihr Reflex ist. Dann wäre Foucault insofern eine Ausnahme, als er den staatlichen Apparat nicht alleine »bedenkt«, sondern auch beobachtet. Was ihn eigentlich dazu prädestiniert, der Disziplin – dem Fach – einen »Stoß« zu versetzen. Derzeit beherrschen freischwebende Reflexionen den Markt.

Foucault »fortschreiben«

Immerhin wird Foucault fortgeschrieben, recht intensiv sogar. Jede Edition lanciert eine Diskussion, jedes Jubiläum provoziert eine Tagung, jeder Aspekt wird kollektiv ergründet (Bröckling/Krassmann/Lemke 2014, Marchart/Martinsen 2019, Rölli/Nigro 2017), und in den Wiederholungen haben sich »Sprecher« herauskristallisiert, ohne die anscheinend es nicht geht – alles Anzeichen der nachholenden Normalisierung des Umgangs mit einem Klassiker.

Allerdings verläuft diese Entwicklung weitgehend innerhalb der *Politischen Theorie*, einem offenen Haus, das unter seinem Dach viele Disziplinen in »diskursiver« Absicht versammelt. Deren Repräsentanten können einander verstehen, weil sie sich von ihren primären Verankerungen ebenso gelöst haben wie von bestimmten Wirklichkeitsbezügen (daher der Wert, den sie darauf legen, »konstruktivistisch« zu arbeiten). Das freie Schweben hat Vor- und Nachteile. Einerseits haben sich die Begriffe enorm geschärft, was seinerseits dazu führt, dass Foucaults »Denkströme« präzise nachverfolgt, in ihrer Eigenart erfasst und gegen konkurrierende Doktrinen abgesetzt werden können. Ein *theoretisch* halbierter Foucault kommt zu seinem Recht – die *empirische* Seite kommt zu kurz.

Was man dabei verpasst, lässt sich zumindest exemplarisch zeigen. Etwa daran, dass Foucaults Analyse des »totalen« Gefängnisses (Benthams Panopticon) einen Kontrollmodus freigelegt, dessen Wirkungsweise auch in anderen Zusammenhängen (wieder-)entdeckt werden kann (ÜS, 251 ff.) - darunter etwa das Vorhaben des amerikanischen Staates, im Anschluss an 9/11 in eine wahre Beobachtungshysterie hineinzutreiben. Alle waren gehalten, alles zu notieren, inklusive ihres eigenen Verhaltens: »Be alert as you go about your daily business. This will help you to learn the normal routines of your neighborhood, community, and workplace. Understanding these routines will help you to spot anything out of place.« Die Gefahr ersetzt das Gefängnis (s. Sarasin 2004).

An Gefahren gewöhnt man sich, weshalb der Mobilisierungseffekt allmählich schwindet, falls dauerhaft nichts passiert. Was die Frage nahelegt, ob sich individuelle Alarmbereitschaft von den »Höhepunkten« (Carl Schmitt) loslösen und veralltäglichen lässt. Dieser Transfer funktioniert wenigstens dann, wenn man Leute dazu bringt, ihre eigene Biographie als ernsten Fall einzustufen. Ernst darum, weil heutzutage (Berufs-)Biographien notorisch prekär sind, ja sein sollen – wer kein aufmerksames, auch aufwendiges »Selbstmanagement« betreibe, warnen selbsternannte Kassandren, laufe Gefahr, von einem Tag auf den anderen »ausgespuckt« zu werden (Peters 2001; dazu: Bröckling 2007). Das »unternehmerische Selbst« gleicht dann dem gefangenen Ich – beide fühlen sich wie auf einem Präsentierteller, permanent beobachtet von allwissenden Wächtern, seien es imaginierte »Wärter«

oder ideelle »Märkte«. Dass es sich dabei um mehr handelt als funktionale Hirngespinste, zeigt freilich jener Überwachungsfuror am deutlichsten, dessen Opfer nicht einmal gewahr werden sollen, wie ihnen geschieht, weil »Selbstmanagement« die Kreise eher stören würde.

Wie effektiv solche Zugriffe tatsächlich sind, ist eine interessante, auch offene Frage. Sie könnten Schauspielerei prämiieren (Gehring 2017) oder sogar Schelmenstücke provozieren – worauf Foucault setzt: »Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, als Weise ihnen zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen«, hätten findige Leute die »Kunst, nicht regiert zu werden«, entwickelt (F 1992, 12). Eine Phalanx der Phantasie, welche zu anderen Zeiten wenigstens und an anderen Orten überraschend lange standgehalten hat, allerdings ohne eine Perspektive zu haben (Scott 2011). Vor dem Hintergrund dieser störrischen »Widerwärtigkeit« lässt sich nachvollziehen, dass seit längerem Konzepte im Umlauf sind, die nicht die Führung des Menschen anvisieren, sondern sich – medizinisch, technologisch – am Menschen selbst zu schaffen machen (Lembke 2008, Lembke/Rüpel 2017).

Gerade solche Entwicklungen legen eine Kurskorrektur nahe: Es mag an der Zeit sein, mehr *mit* anstatt so viel *über* Foucault zu arbeiten. Ansonsten wird es vielleicht zur »politischen Theorie der Gegenwart« (Machart/Martinsen 2019) kommen, doch die Theorie der politischen Gegenwart ließe weiter auf sich warten.

Literatur

Bleek, Wilhelm: *Kritik der Politikwissenschaft in Deutschland*. München 2001.

Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst*. Frankfurt a. M. 2007.

Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken*. Bielefeld 2010.

Bröckling, Ulrich/Krassmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernmentality*. New York/London 2011.

Cruikshank, Barbara: *The Will to Empower*. Ithaca 1999.

Dreyfus, Françoise: *L'invention de la bureaucratie*. Paris 2000.

Farge, Arlette/Foucault, Michel: *Familiäre Konflikte: Die »Lettres de cachet«*. Frankfurt a. M. 1989.

Fayol, Henri: The Administrative Theory in the State. In: John C. Wood/Michael Wood (Hg.): *Henri Fayol*. Bd. I. London/New York 2002, 223–238.

Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.): *Biopolitik*. Frankfurt a. M. 2014.

Foucault, Michel: *Kritik des Regierens*. Hg. von Ulrich Bröckling. Frankfurt a. M. 2010.

Foucault, Michel: *Die Strafgesellschaft*. Frankfurt a. M. 2015.

Jann, Werner: Regieren als Gouvernance-Problem. Bedeutung und Möglichkeiten institutioneller Steuerung. In: Jann/König 2009, 1–28.

Jann, Werner/König, Klaus: *Regieren zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Tübingen 2009.

Justi, Johann Heinrich Gottlob v.: *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*. Göttingen 1759.

König, Klaus: Regieren als Management-Problem. In: Jann/König 2009, 29–47.

Lemke, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden 2008.

Lemke, Thomas/Rüpel, Jonas: *Reproduktion und Selektion*. Wiesbaden 2017.

Machart, Oilver/Martinsen, Renate: *Foucault und das Politische*. Wiesbaden 2019.

Maier, Hans: *Die ältere Staats- und Verwaltungslehre*. München 1980.

Mayntz, Renate: Gouvernance im modernen Staat. In: Arthur Benz (Hg.): *Gouvernance – Regieren in komplexen Regelsystemen*. Wiesbaden 2010, 65–76.

Mazumdar, Pravu: An der Schwelle zum neuzeitlichen Staat: Foucaults Genealogie der Gouvernmentalisierung des Staates. In: Felix Heidenreich (Hg.): *Technologien der Macht*. Baden-Baden 2011, 67–97.

Nachtwey, Oliver: *Die Abstiegsgesellschaft*. Frankfurt a. M. 2016.

Peters, Tom: *Selbstmanagement*. Düsseldorf 2001.

Plumpe, Werner: *Das kalte Herz*. Reinbek bei Hamburg 2019.

Rölli, Max/Nigro, Roberto (Hg.): *40 Jahre »Überwachen und Stafen«*. Bielefeld 2017.

Sarasin, Philipp: *Anthrax*. Frankfurt a. M. 2004.

Scott, Jim: *The Art of Not Being Governed*. New Haven 2011.

Wolfgang Fach

85 Disability Studies

Auch wenn sich Foucault, mit Blick auf sein Gesamtwerk, nur *en passant* mit einem Phänomen beschäftigt hat, das üblicherweise als Domäne sonderpädagogischer oder rehabilitationswissenschaftlicher Fächer gilt, nämlich mit der Differenzkategorie ›Behinderung‹, so ist doch sein Werk ein zentraler Bezugspunkt der interdisziplinären und internationalen Disability Studies. Bereits 1961, in *Wahnsinn und Gesellschaft*, hatte Foucault herausgearbeitet, dass der Wahnsinn kein objektives Faktum darstellt, sondern nur in seinem Verhältnis zur Vernunft analytisch erfasst werden kann. Ein ähnliches Vorhaben charakterisiert auch die Disability Studies, für die eine gesellschaftskritische Orientierung prägend ist. Seit den 1980er Jahren zunächst vorzugsweise an angloamerikanischen Hochschulen, seit 2001 auch in der deutschsprachigen Wissenschaft präsent, geht es ihnen darum, die Historizität und Kulturalität, Relativität und Kontingenz von (Nicht-)Behinderung (*dis/ability*) zu erfassen. Dabei liefert das Werk Foucaults eine Fülle von Einsichten in gesellschaftliche Normierungs-, Regierungs- und Subjektivierungspraktiken, die, indem sie Abweichung herstellen, zugleich immer auch Normalität produzieren.

Foucault als Referenzpunkt der Disability Studies

Michael Oliver, Nestor der britischen Disability Studies und erster Lehrstuhlinhaber an der University of Greenwich, hat den von Foucault inspirierten Grundgedanken des Forschungsgebiets prägnant so formuliert: »The idea of disability as individual pathology only becomes possible when we have an idea of individual able-bodiedness, which is itself related to the rise of capitalism and the development of wage labour« (1990, 47). Zugleich wird an dieser Stelle auch eine Problematik der Rezeption deutlich: Des Öfteren findet man Montagen unterschiedlicher Theorien, z. B. die Kombination von diskurstheoretischen und materialistischen (vgl. auch Erevelles 2011) oder auch phänomenologischen (z. B. Hughes/Paterson 1997) Ansätzen, die wissenschaftstheoretisch betrachtet eigentlich kaum zueinander passen. Bei einem Überblick über den Forschungsstand fällt zudem als Paradox auf, dass zwar in rekonstruierenden Rückblicken, Einführungstexten und Lehrbüchern die Bedeutung Foucaults für die Disability Studies immer wieder herausgestellt wird und auch das möglichst elegante *name dropping* weit verbreitet ist; jedoch wird das Werk selbst als genuiner theoretischer Bezugspunkt nicht eben häufig benutzt. So wird in dem einflussreichen, 1992 erstmalig und mittlerweile in dritter, aktualisierter Auflage erschienenen Lehrbuch *Disabling Barriers – Enabling Environments* (Swain u. a. 2014) Foucault nur dreimal erwähnt und in dem *Handbook of Disability Studies* (Albrecht u. a. 2001) finden sich im Index unter »Foucault, Michel« nur fünf Verweise, von denen sich drei einem anthropologisch-phänomenologisch argumentierenden Beitrag zuordnen lassen und die beiden anderen Einträge lediglich auf Foucault verweisen. In der fünfbändigen *Encyclopedia of Disability* geht Henri-Jacques Stiker (2006) nur auf zwei Werke ein, zum einen auf *Wahnsinn und Gesellschaft*, dessen Lektüre er als obligatorisch anempfiehlt, und zum anderen auf die Vorlesungsreihe *Die Anormalen* (VL 1975/75), bei denen er hervorhebt, dass die Ansichten Foucaults zur Monstrosität denen von Georges Canguilhem gleichen. Diese Schwerpunktsetzung erstaunt insofern, als die Vorlesungsreihe in den Disability Studies kaum eine Rolle spielt, während *Die Geburt der Klinik*, *Überwachen und Strafen*, *Der Wille zum Wissen* und auch die Studien zu Bio-Macht und Gouvernementalität (VL 1977/78; VL 1978/79) zu den einflussreichen Arbeiten gehören. Die jüngere Tertiärliteratur deutet eine erhöhte Aufmerksamkeit für Foucaults Werk an; so listet das *Routledge Handbook of Disability Studies* (Watson/Vehmas 2020) eine ganze Reihe von Verweisen auf, bei denen thematisch Disziplinarmacht und Gouvernementalität hervorstechen.

Einen Meilenstein für die Disability Studies Foucault'scher Prägung stellt der internationale Sammelband *Foucault and the Government of Disability* dar, als dessen Herausgeberin Shelley Tremain (2015), eine in Kanada lehrende Philosophin fungiert. 2005 erstmalig und 2015 in erweiterter Auflage veröffentlicht, bietet er unter den Überschriften »Epistemologies and Ontologies«, »Histories«, »Governmentalities«, »Ethics and Politics«, »Disability and Governmentality in the Present« eine breite inhaltliche Palette und umfasst mit einem Schwerpunkt auf den angloamerikanischen Sprachraum insgesamt 21 Beiträge. Weitere internationale Sammelbände zu der Theorieentwicklung in den Disability Studies (Goodley u. a. 2012) und den Cultural Disability Studies (Waldschmidt u. a. 2017) dokumentieren vielfältige Anschlüsse, wobei hier Verbindungen mit den Ansätzen von Erving Goffman (Nunkoosing/Haydon-Laurelut 2012), Pierre Bourdieu (Blackmore/Hodgkins 2012) sowie

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_85

Jacques Derrida, Gilles Deleuze and Félix Guattari auffallen (vgl. hierzu auch Shildrick 2009).

Recht überschaubar ist das Korpus deutschsprachiger Arbeiten, die sowohl den Disability Studies als auch der Foucault-Schule zugerechnet werden können. So zeigt der den Startpunkt der deutschsprachigen Disability Studies markierende, von Petra Lutz u. a. (2003) herausgegebene Sammelband das Bild eines ›Steinbruchs‹: In verschiedenen Aufsätzen werden etwa das Panoptikum, die Bio-Macht, die *Geburt der Klinik* und die Körpertheorie erwähnt und man kann prägnante Foucault-Zitate lesen; jedoch wird der Ansatz lediglich in einem Beitrag systematisch benutzt (Waldschmidt 2003b). Die deutschsprachige Tertiärliteratur zu den Disability Studies geht dagegen ausführlich auf Foucault ein (Dederich 2007, Waldschmidt 2020; 2021). Auch in dem für die soziologischen Disability Studies grundlegenden Sammelband von Anne Waldschmidt und Werner Schneider (2007) nimmt die Mehrzahl der insgesamt 13 Beiträge auf Foucault Bezug. In jüngerer Zeit berufen sich insbesondere Arbeiten zum kulturellen Modell von Behinderung (Schneider/Waldschmidt 2012; Waldschmidt 2018) auf sein Werk. Wichtige Beiträge zur Rezeption hat Waldschmidt (1998; 2003a, b; 2007a, b, c; 2011; 2015) geleistet; dabei nutzt sie, neben Goffman und Bourdieu, die macht-, normalitäts- und körpertheoretischen Arbeiten Foucaults sowie die Diskursanalyse und das Dispositivkonzept. Michael Schillmeier (2007; 2012; 2014) schließt ebenfalls explizit an Foucault an. Für diesen ersten Überblick lässt sich resümieren: In den Disability Studies ist Foucault einerseits nur oberflächlich präsent, andererseits wird er punktuell eingehend rezipiert. Diese produktiven Anschlüsse werden im Folgenden – orientiert an den drei großen Werkphasen – erläutert.

Diskurs – Epistemologie – Wissen

Shelley Tremain (2006; 2015; 2017) bringt das Anliegen der an Foucault anschließenden Diskursanalysen so auf den Punkt: Die nicht nur in den Disability Studies, sondern auch in den Rehabilitationswissenschaften allgemein übliche Differenzierung zwischen Beeinträchtigung (*impairment*) und Behinderung (*disability*) soll dekonstruiert werden. Es geht darum zu zeigen, dass gesundheitsrelevante Beeinträchtigungen mittels diskursiver Praxis naturalisiert werden, um als nichthistorische, rein biologische Merkmale des menschlichen Körpers zu erscheinen. Somit beabsichtigen die Foucaultianer*innen in den Disability Studies nichts weniger als den etablierten Behinderungsdiskurs einer radikalen Kritik zu unterziehen. Besonders markant ist dabei ein Argumentationsstrang, der neben der Diskurstheorie auch an die Gender Studies (s. Kap. 81) und Queer Studies anschließt, um herauszuarbeiten, dass bei Behinderung ein Diskursmuster dominiert, das medizinisch kategorisierbare Differenzen außerhalb des Soziokulturellen stellt und auf diese Weise gegen Kritik immunisiert (vgl. auch McRuer 2006, Shildrick 2009).

In methodologischer Hinsicht liefert *Die Geburt der Klinik* wichtige Impulse. Die »Archäologie des ärztlichen Blicks«, d. h. der Wahrnehmungsstruktur des Mediziners, der die Körperoberfläche zu durchdringen sucht, um therapeutisches Wissen anhäufen zu können, dient den Disability Studies als Anregung, um eine taktische Inversion zu vollziehen: Die Blickrichtung wird umgedreht und die wissenschaftlichen, klinischen, therapeutischen Perspektiven werden mit den Sichtweisen derjenigen konfrontiert, die als Patienten, Anstaltsinsassen, Rehabilitanden gelten.

Ein gutes Beispiel für diesen Perspektivenwechsel bietet Nicholas Mirzoeff (1995); er weist auf, dass die Sichtbarkeit von auffälligen Zeichen produziert werden muss, damit diese als typische Symptome eines pathologischen Defizits fungieren können. Der Harem des osmanischen Sultans in Istanbul, in dem, wie europäische Reisende seit dem 16. Jh. verwundert feststellten, die Verwendung der Gebärdensprache üblich war, lieferte der Anthropologie, Medizin und Psychiatrie des 19. Jh.s den passenden Rahmen, um Gebärdensprachnutzer als ›primitiv‹ und ›defizitär‹ zu deuten und ihnen die Lautsprache als Ausdruck der Vernunft und somit als Heilmittel angedeihen zu lassen. Auch Thomas Becker (2007) rekonstruiert die Struktur wissenschaftlicher Perspektiven auf Behinderung. Die im 18. Jh. sich etablierende, vornehmlich klassifizierende Beobachtung von ›Monstern‹ habe sich selbst als universal verstanden und gleichsam eine körperlose Beobachterposition eingenommen. Weil die Normalität des Lebens nicht anhand von ›normalen‹, sondern von ›monsterhaft‹ abweichenden Formen bestimmt wurde, konnten die ›Monster‹ wie später auch ›die Behinderten‹ zu ›natürlichen Gegenständen‹ eines scheinbar ›reinen‹, nicht-normativen wissenschaftlichen Blicks werden. Ergänzend liefert Birgit Stammberger (2011) mit *Monster und Freaks* eine Wissensgeschichte außergewöhnlicher Körper im 19. Jh.

Ebenfalls an Foucault anschließend problematisiert Michael Schillmeier (2007; 2012; 2014) den Kosmos

unhinterfragter Ordnung und Normalität und versteht (Nicht-)Behinderung als heterogene Praxis der (Dis-)Lokalisierung, die primär in situ zu analysieren sei und so als materiales ›Ereignis‹ beschreibbar werde; dabei könne keineswegs direkt von der Beeinträchtigung auf Behinderung oder umgekehrt geschlossen werden. Betont wird in dieser ›kosmopolitischen‹ Perspektive die Situiertheit der Erfahrung von (Nicht-)Behinderung, die in jeweils besonderen biographischen, lokalen und raumzeitlichen Interaktionsprozessen entsteht. Aus diesem Blickwinkel wird die Normativität tradierter Konstruktionen von Körperlichkeit, Individualität und Sozialität sichtbar und zugleich fragwürdig.

Körper – Subjekt

Neben der *Geburt der Klinik* wird auch die Körpertheorie Foucaults im Diskurs der Disability Studies recht häufig aufgegriffen. Dabei wird sie sowohl produktiv genutzt (Schneider 2005; Waldschmidt 2007a) als auch scharf kritisiert (Hughes 2015). Foucaults Arbeiten (z. B. ÜS; WW) bieten die Erkenntnis, dass die mikroskopische Zergliederung von Dysfunktionen, Defiziten und Defekten für als behindert kategorisierte Menschen konkrete, materielle Folgen hat: nicht nur segregierte Beschulung, institutionelle Unterbringung und soziale Isolierung, sondern auch chirurgische Eingriffe und normierende Prothetisierung.

Aus Sicht der feministischen Disability Studies fächert Helen Meekosha (1998) mit Foucault drei Dimensionen des (behinderten) Körpers auf: Neben dem ›objektivierten Körper‹, einem Körper als Sexualobjekt und Fortpflanzungsmaschine, der Zielscheibe von Unterdrückung sei, stehe der ›regulierte Körper‹, ein Körper, der in Disziplinarinstitutionen wie auch mittels Selbstkontrolle und Selbstbemächtigung produziert wird; drittens fungiere der ›Körper als (kultureller) Text‹, als Träger von Bedeutung und Symbolik. Mit dem Begriff der ›Narrationsprothese‹ verknüpfen David Mitchell und Sharon Snyder (2000) die Ebene des Körpers mit dem Bereich der kulturellen Repräsentation, um auf ein Paradox aufmerksam zu machen: Ebenso wie eine Prothese das fehlende Körperglied zu kompensieren sucht und dabei den Mangel zugleich augenfällig macht, ereignet sich die soziale Exklusion behinderter Menschen inmitten einer vielfältigen Nutzung behinderter Körper für die literarische und künstlerische Produktion. Auch Bill Hughes und Kevin Paterson (1997) stellen in ihrem körpersoziologischen Beitrag direkte Anschlüsse an Foucault her. Ihnen geht es darum, eine machtkritische Theorie des behinderten Körpers auszuarbeiten. Allerdings beziehen sie sich nicht nur affirmativ auf den Foucault'schen Ansatz, sondern üben auch recht deutlich Kritik: Für die Disability Studies habe die theoretische Eliminierung körperlicher Materialität und leiblichen Eigensinns nur geringen Wert, da sie keinen Raum lasse für die immer auch subjektiv geprägte Erfahrung von ›impairment‹; insofern handle es sich bei dem ›diskursiven Essentialismus‹ Foucaults um eine Sackgasse (Hughes/Paterson 1997, 333–336).

Jedoch lassen sich durchaus auch mit dem Diskurstheoretiker, der sich, wie ein Blick in das Sachregister der *Dits et Écrits* (DE IV, 1121) zeigt, mit der Frage von Widerstand immer wieder beschäftigt hat, die Widerspenstigkeit des Körpers und der Eigensinn der (behinderten) Subjekte studieren. So analysiert z. B. Walburga Freitag (2005) den Diskurs der Orthopädie, der nach der auffälligen Häufung von Geburten mit ähnlichen Anomalien zu Beginn der 1960er Jahre die ›Conterganschädigung‹ als eigenen ›Missbildungstyp‹ konstituierte und zugleich den Zusammenhang mit dem Medikament zu verschleiern suchte. Kontrastierend gibt sie Einblicke in das ›wahre‹ Wissen der Contergangeschädigten, die als Erwachsene auf Kindheit und Lebenswege zurückblicken. Auch Claudia F. Bruner (2005) nutzt für ihre biographische Studie über die Selbstverhältnisse behinderter Frauen den Foucault'schen Werkzeugkasten. Ihr geht es darum, die ambivalenten Verbindungslinien zwischen Körper, Geschlecht, Sozialstatus, Biographie, Identität und Behinderung herauszuarbeiten. Subjekt- und Identitätsfragen stehen bei Mairian Corker (1998) ebenfalls im Mittelpunkt. Sie weist auf, dass der kulturalistische Ansatz der ›*Deaf* community‹, die sich nicht als ›behindert‹, sondern als sprachliche Minderheit versteht, die alte, hierarchisierte Grenzziehung zwischen Hörenden und Gehörlosen nicht aufhebt, sondern nur zu einer Modernisierung des Referenzsystems führt. Nirmala Erevelles (2015) wiederum vergleicht den *Fall Rivière*, den 1835 in Frankreich begangenen Mordfall, mit der in den 1990er Jahren in den USA geführten Debatte um die ›Unterstützte Kommunikation‹ autistischer Menschen. Beide Ereignisse unterlaufen den gängigen Begriff des Autors (vgl. DE I, 1003–1041) und unterscheiden sich dennoch voneinander. Während der Mörder Rivière seinen Subjektstatus affirmieren soll, sind die Autisten aufgefordert, die ihnen attestierte Unvernünftigkeit zu widerlegen. Gezeigt wird, dass insbesondere geistig und psychisch

auffällige Menschen den herrschenden, am Vernunftbegriff ausgerichteten Subjektbegriff irritieren (vgl. hierzu auch Yates u. a. 2008).

Macht – Normalität – Gouvernementalität

Mit Foucaults genealogischem Ansatz lässt sich erkennen, dass die psychiatrische Anstalt das historische Vorbild der ›Behindertenhilfe‹ war. Sie bildete einen Raum, der in idealer Weise die beiden Funktionen der Klinik – Erkenntnisgewinnung und Interventionsfeld – mit denjenigen des Gefängnisses – Internierung und (Re-)Sozialisierung – kombinierte. Kein Wunder also, dass man unter der Frage, in welchen institutionellen Zusammenhängen sich der sowohl medizinisch-diagnostische wie auch isolierende Blick auf behinderte Menschen entfaltet hat, eine ganze Reihe von historisch angelegten Studien findet (vgl. etwa Beiträge in Tremain 2015). An dieser Stelle fällt allerdings auf, dass die Anwendung der Foucault'schen Macht- und Institutionentheorie oftmals repressionstheoretisch verkürzt erfolgt. Abgesehen von Ausnahmen (z. B. Beiträge in Barsch u. a. 2013) dominieren Ausgrenzungs- bzw. Aussonderungsgeschichten, in denen Behinderung vorzugsweise als Effekt disziplinärer und exkludierender Strategien herausgearbeitet wird.

Auf einen einseitigen Fokus auf Unterdrückung und Kontrolle wird man auch in vielen normalitätstheoretischen Reflexionen treffen. So spricht etwa Lennard Davis, dessen Studie *Enforcing Normalcy* (1995) die Debatten über Normalität in den Disability Studies geprägt hat, von einer ›Tyrannei‹ der Durchschnittsnorm. In einer neueren Publikation ruft er »The End of Normal« (2013) aus, denn mittlerweile habe Diversität den Vorrang. Waldschmidt (1998; 2003a, b; 2007b) versucht dagegen, Normierung und Normalisierung als widersprüchliches Wechselverhältnis zu analysieren. In diesem Zusammenhang greift sie auf das Dispositivkonzept Foucaults zurück, um (Nicht-)Behinderung als dynamische, flexible und ›heterogene Gesamtheit‹ zu verstehen (Waldschmidt 2003a; 2011).

Mit Hilfe der Disziplinarmacht nach Foucault kann in den Blick geraten, dass behinderte Körper Regimen der Normierung ausgesetzt sind und ein ganzes Arsenal an Rehabilitationstechniken für ihre möglichst reibungslose Eingliederung in Kommunikations-, Produktions- und Konsumtionsabläufe sorgt. Auch in der Gegenwartsgesellschaft werden als behindert etikettierte Menschen dem negativen Pol des Normalfelds ›Gesundheit‹ zugeordnet und Anpassungsprozeduren unterzogen, jedoch geschieht dies mittlerweile vorzugsweise über flexibel-normalisierende Strategien. Diese wirken sich – wie etwa am Beispiel von kognitiv beeinträchtigten Heimbewohnerinnen und ihres Betreuungspersonals (Nunkoosing/Haydon-Laurelut 2012) oder von Sonderschülern und ihren Bildungsbiographien (Pfahl 2011) gezeigt werden kann – auf die Subjektivierungspraktiken aus.

Nicht zuletzt lassen sich auf Behinderung fokussierte Gouvernementalitätsstudien ausmachen (vgl. hierzu vor allem Tremain 2015). In einer frühen Arbeit zeigen Janet Price und Margrit Shildrick (1998) am Beispiel von Diagnostik- und Klassifikationssystemen, dass im britischen Sozialstaat Selbstkontrolle und Selbstnormalisierung als Techniken eingesetzt werden, um die Inanspruchnahme von Unterstützungsleistungen zu kontrollieren. Tremain (2006; 2015, 2017) kritisiert die Dominanz von juridisch-souveränen und disziplinären Machtkonzepten in den Disability Studies und plädiert dafür, den Ansatz der normalisierenden Bio-Macht zu benutzen, da im Neoliberalismus die ›government of disability‹ nicht nur disziplinierend, sondern auch produktiv wirkt, und zwar sowohl auf der Ebene politischer Souveränität als auch in den Institutionen, in interpersonalen Beziehungen sowie im Selbstverhältnis. In ähnlicher Weise lassen sich mit Foucault die widersprüchlichen – sowohl emanzipatorischen wie auch kontrollierenden – Effekte der Behindertenbewegung in Großbritannien analysieren (Blackmore/Hodgkins 2012).

Das aktuell intensiv diskutierte Konzept des ›ableism‹ von Fiona K. Campbell, dem zufolge »a network of beliefs, processes and practices« zur Konstruktion von Behinderung »as a diminished state of being human« (2009, 5) und zur Unterdrückung behinderter Menschen führt, kann ebenfalls als eine Variante gouvernementalitätstheoretischer Disability Studies angesehen werden; es geht jedoch im Kern von der Repressionsthese aus. Arbeiten, welche die Neujustierung des Behinderungsdispositivs in Richtung auf Inklusion, Gleichstellung und Teilhabe mit Foucault analysieren (z. B. Mitchell/Snyder 2015; Tobias/Waldschmidt 2017), sind in den Disability Studies noch eher selten.

Resümee

Zwar gibt es nur vereinzelt Bemühungen, eine Foucault'sche Schule in den Disability Studies zu entwickeln. Dennoch finden sich sowohl international als

auch im deutschsprachigen Diskurs einige vielversprechende Ansätze. Der Werkzeugkasten Foucaults wird immer wieder auf's Neue entdeckt und für eigene Fragestellungen genutzt. Methodologische und theoretische Weiterentwicklungen sind ebenfalls zu beobachten. Mit den Disability Studies, die sich in jüngerer Zeit verstärkt als *Critical Disability Studies* (Shildrick 2020) oder *Dis/ability Studies* (Goodley 2014; Waldschmidt 2018) verstehen, verbindet sich im Anschluss an Foucault ein Potential, das auch in allgemeiner Hinsicht Anregungen für Analysen der Schattenseiten der Moderne verspricht. ›Behinderung‹ stellt sich als paradigmatischer Fall einer Abweichung heraus, die sich gegen Versuche von Dekonstruktion sperrt und auf einer naturgegebenen Ontologie beharrt. Wenn man davon ausgeht, dass Normalität und Abweichung komplementäre Begriffe sind, sich gegenseitig bedingend und auf einander verweisend, vermag ein entschieden kulturalistischer Ansatz wie der Foucaults die entscheidenden Impulse zu geben.

Literatur

Albrecht, Gary L./Seelman, Katherine D./Bury, Michael (Hg.): *Handbook of Disability Studies.* Thousand Oaks 2001.

Barsch, Sebastian/Klein, Anne/Verstraete, Pieter (Hg.): *The Imperfect Historian. Disability Histories in Europe*. Frankfurt a. M. 2013.

Becker, Thomas: Vom Blick auf den deformierten Menschen zum deformierten Maßstab der Beobachter. Versuch einer feldtheoretischen Genealogie des normalisierenden Beobachterhabitus in den Human- und Lebenswissenschaften. In: Waldschmidt/Schneider 2007, 151–173.

Blackmore, Theo/Hodgkins, Stephen L.: Discourses of Disabled People's Organisations: Foucault, Bourdieu and Future Perspectives. In: Goodley/Hughes/Davis 2012, 70–87.

Bruner, Claudia Franziska: *KörperSpuren. Zur Dekonstruktion von Körper und Behinderung in biografischen Erzählungen von Frauen*. Bielefeld 2005.

Campbell, Fiona K.: *Contours of Ableism: Territories, Objects, Disability and Desire*. London 2009.

Corker, Mairian: *Deaf and Disabled, or Deafness Disabled*. Buckingham/Philadelphia 1998.

Davis, Lennard J.: *Enforcing Normalcy. Disability, Deafness and the Body*. London/New York 1995.

Davis, Lennard J.: *The End of Normal. Identity in a Biocultural Era*. Ann Arbor 2013.

Dederich, Markus: *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*. Bielefeld 2007.

Erevelles, Nirmala: *Disability and Difference in Global Contexts: Enabling a Transformative Body*. New York 2011.

Erevelles, Nirmala: Signs of Reason: Rivière, Facilitated Communication, and the Crisis of the Subject. In: Tremain 2015, 45–64.

Freitag, Walburga: *Contergan. Eine genealogische Studie des Zusammenhangs wissenschaftlicher Diskurse und biographischer Erfahrungen*. Münster/New York 2005.

Goodley, Dan: *Dis/ability Studies. Theorising Disablism and Ableism*. London/New York 2014.

Goodley, Dan/Hughes, Bill/Davis, Lennard (Hg.): *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. London 2012.

Hughes, Bill: What can a Foucauldian Analysis Contribute to Disability Theory? In: Tremain 2015, 78–92.

Hughes, Bill/Paterson, Kevin: The Social Model of Disability and the Disappearing Body: Towards a Sociology of Impairment. In: *Disability & Society* 12 (1997), 325–340.

Lutz, Petra/Macho, Thomas/Staupe, Gisela/Zirden, Heike (Hg.): *Der (im-)perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung*. Köln/Weimar 2003.

McRuer, Robert: *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York 2006.

Meekosha, Helen: Body Battles: Bodies, Gender and Disability. In: Tom Shakespeare (Hg.): *The Disability Reader. Social Science Perspectives*. London/New York 1998, 163–200.

Mirzoeff, Nicholas: *Silent Poetry. Deafness, Sign, and Visual Culture in modern France*. Princeton 1995.

Mitchell, David T./Snyder, Sharon L.: *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*. Ann Arbor 2000.

Mitchell, David T./Snyder, Sharon L.: *The Biopolitics of Disability. Neoliberalism, Ablenationalism and Peripheral Embodiment*. Ann Arbor 2015.

Nunkoosing, Karl/Haydon-Laurelut, Mark: Intellectual Disability Trouble: Foucault and Goffman on ›Challenging Behaviour‹. In: Goodley/Hughes/Davis 2012, 103–211.

Oliver, Michael: *The Politics of Disablement. A Sociological Approach*. New York 1990.

Price, Janet/Shildrick, Margrit: Uncertain Thoughts on the Dis/abled Body. In: Margrit Shildrick/Janet Price (Hg.): *Vital Signs. Feminist Reconfigurations of the Bio/logical Body*. Edinburgh 1998, 224–249.

Schillmeier, Michael: Zur Politik des Behindert-Werdens. Behinderung als Erfahrung und Ereignis. In: Waldschmidt/Schneider 2007, 79–99.

Schillmeier, Michael: *Rethinking Disability: Bodies, Senses and Things*. London/New York 2012.

Schillmeier, Michael: *Eventful Bodies. The Cosmopolitics of Illness*. London/New York 2014.

Schneider, Werner: Der Prothesen-Körper als gesellschaftliches Grenzproblem. In: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a. M. 2005, 371–397.

Schneider, Werner/Waldschmidt, Anne: Disability Studies. (Nicht-)Behinderung anders denken. In: Stephan Moebius (Hg.): *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung.* Bielefeld 2012, 128–150.

Shildrick, Margrit: *Dangerous Discourses of Disability. Subjectivity and Sexuality*. London 2009.

Shildrick, Margrit: Critical Disability Studies: Rethinking the Conventions for the Age of Postmodernity. In: Watson/Vehmas 2020, 32–44.

Stammberger, Birgit: *Monster und Freaks. Eine Wissensgeschichte außergewöhnlicher Körper im 19. Jahrhundert*. Bielefeld 2011.

Stiker, Henri-Jacques: Foucault, Michel (1926–1984). French philosopher. In: Gary Albrecht (Hg.). *Encyclopedia of Disability*. Bd. 2. Thousand Oaks 2006, 740.

Swain, John/French, Sally/Barnes, Colin/Thomas, Carol (Hg.): *Disabling Barriers – Enabling Environments*. London ^{3}2014.

Peter, Tobias/Waldschmidt, Anne: Inklusion. Genealogie und Dispositivanalyse eines Leitbegriffs der Gegenwart. In: *Sport und Gesellschaft* 14 (2017), 29–52.

Pfahl, Lisa: *Techniken der Behinderung. Der deutsche Lernbehinderungsdiskurs, die Sonderschule und ihre Auswirkungen auf Bildungsbiografien*. Bielefeld 2011.

Tremain, Shelley: On the Government of Disability: Foucault, Power, and the Subject of Impairment. In: Lennard J. Davis (Hg.): *The Disability Studies Reader*. New York 2006, 185–196.

Tremain, Shelley (Hg.): *Foucault and the Government of Disability*. Enlarged and revised edition. Ann Arbor 2015.

Tremain, Shelley: *Foucault and Feminist Philosophy of Disability.* Ann Arbor 2017.

Waldschmidt, Anne: Flexible Normalisierung oder stabile Ausgrenzung: Veränderungen im Verhältnis Behinderung und Normalität. In: *Soziale Probleme* 9 (1998), 3–25.

Waldschmidt, Anne: Ist Behindertsein normal? Behinderung als flexibelnormalistisches Dispositiv. In: Günther Cloerkes (Hg.): *Wie man behindert wird. Texte zur Konstruktion einer sozialen Rolle und zur Lebenssituation betroffener Menschen*. Heidelberg 2003, 83–101. (2003a)

Waldschmidt, Anne: Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Foucault in den Disability Studies. In: Waldschmidt/Schneider 2007, 55–77. (2003c)

Waldschmidt, Anne: Risiken, Zahlen, Landschaften. Pränataldiagnostik in der flexiblen Normalisierungsgesellschaft. In: Lutz/Macho/Staupe/Zirden 2003, 94–107. (2003b)

Waldschmidt, Anne: Behinderte Körper: Stigmatheorie, Diskurstheorie und Disability Studies im Vergleich. In: Torsten Junge/Imke Schmincke (Hg.): *Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers*. Münster 2007, 27–43. (2007a)

Waldschmidt, Anne: Die Macht der Normalität: Mit Foucault »(Nicht-)Behinderung« neu denken. In: Roland Anhorn/Frank Bettinger/Johannes Stehr (Hg.): *Michel Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme*. Wiesbaden 2007, 119–133. (2007b)

Waldschmidt, Anne: Symbolische Gewalt, Normalisierungsdispositiv und / oder Stigma? Soziologie der Behinderung im Anschluss an Goffman, Foucault und Bourdieu. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 36 (2011), 89–106.

Waldschmidt, Anne: Who is normal? Who is deviant? »Normality« and »Risk« in Genetic Diagnostics and Counseling. In: Tremain 2015, 191–207.

Waldschmidt, Anne: Disability – Culture – Society: Strengths and Weaknesses of a Cultural Model of Dis/ability. In: *ALTER: European Journal of Disability Research* 12 (2018), 67–80.

Waldschmidt, Anne: *Disability Studies. Eine Einführung.* Hamburg 2020.

Waldschmidt, Anne (Hg.): *Handbuch Disability Studies.* Wiesbaden 2021 (im Ersch.).

Waldschmidt, Anne/Berressem, Hanjo/Ingwersen, Moritz (Hg.): *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*. Bielefeld 2017.

Waldschmidt, Anne/Schneider, Werner (Hg.): *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Bielefeld 2007.

Watson, Nick/Roulstone, Alan/Thomas, Carol (Hg.): *Routledge Handbook of Disability Studies*. London/New York 2012.

Yates, Scott/Dyson, Simon M./Hiles, Dave: Beyond Normalisation and Impairments: Theorising Subjectivity in Learning Difficulties – Theory and Practice. In: *Disability & Society* 23 (2008), 247–258.

Anne Waldschmidt

86 Pädagogik

›Das erste Muster ist Abwesenheit‹ – so lautet der Befund von Bernadette Bakers und Katharina E. Heynings Versuch, Verwendungsweisen von Michel Foucault in der englischsprachigen Erziehungswissenschaft zwischen 1954 und 2002 zu identifizieren (2004, 29). Foucault, so Baker und Heyning, findet sich als Stichwort oder Schwerpunkt erziehungswissenschaftlicher Arbeiten erst ab 1977. Auch in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft finden sich Hinweise auf Foucault erst Ende der 1970er Jahre. Diese Verspätung fand ihre Fortsetzung in den 1980er Jahren. So notierte Ludwig Pongratz noch ein Jahrzehnt nach Klaus Mollenhauers (1979) ›etwas irritiertem Versuch, sich Foucault zu nähern‹, dass dieser in der erziehungswissenschaftlichen Forschung kaum Resonanz gefunden habe (vgl. Pongratz 1989, 57). Zwar wurden in den 1980er Jahren erste Arbeiten vorgelegt, die seinem Anregungspotential nachgehen, doch ist Foucault bis Anfang der 1990er Jahre eine ›Randfigur‹ geblieben.

Foucaults Schriften stießen allerdings in der Pädagogik lange Zeit nicht nur auf Desinteresse, sondern auch auf, mal mehr und mal weniger vehemente, Abwehr. Diese Abwehr verdankte sich insbesondere der spezifischen Verknüpfung der Pädagogik mit dem Projekt der Moderne und seinem ›Glauben‹ an das souveräne autonome Subjekt sowie einer Lesart von Foucaults Kritik an Bildungsinstitutionen als einer bloßen Denunzierung pädagogischen Handelns (vgl. Ricken 2007, 158; Meyer-Drawe 1996, 655). Dass Foucault die Pädagogik längst – als eine machtvolle ›Maschine‹ – im Blick hatte, bevor diese ihn entdeckte (vgl. Grabau 2013b, 292), ist daher ein nicht unerheblicher Grund für deren ›Aversionen‹ (Pongratz) gegenüber seinen Schriften.

An die Stelle der Ignoranz und Abwehr ist nun aber längst eine wachsende Resonanz getreten. Sowohl im englisch- als auch im deutschsprachigen Diskurs lässt sich im Verlauf der 1990er Jahre eine bis heute anhaltende Intensivierung der Rezeption Foucaults feststellen. Ebenso wie Bestrebungen, ihn als einen ›Klassiker der Pädagogik‹ einzuführen (vgl. Messerschmidt 2011), dokumentiert dabei die seit Beginn des 21. Jh.s stetig wachsende Anzahl von Monographien, Fachzeitschriften und Sammelbänden zu Foucault (vgl. Chambon et al. 1999; Ricken/Rieger-Ladich 2004; Pongratz et al. 2004; Weber/Maurer 2006; Anhorn et al. 2007), dass es inzwischen zu einer breiten Akzeptanz der ehemaligen ›Randfigur‹ gekommen ist.

Ein Versuch, die erziehungswissenschaftliche Rezeption Foucaults zu skizzieren, sieht sich vor eine zentrale Schwierigkeit gestellt: Angesichts der Breite und Vielfalt der Foucault-Rezeption in der Erziehungswissenschaft ist es unmöglich, das, was über und mit Foucault geschrieben wurde, auch nur annähernd vollständig zu erfassen. Die folgenden Ausführungen machen es sich daher zwar zur Aufgabe, einen Einblick darin zu geben, wie in der Erziehungswissenschaft an Foucault angeschlossen wurde und heute wird. Sie beanspruchen aber nicht, eine vorgängige, prädiskursive Wirklichkeit zu repräsentieren und über diese Definitives auszusagen: Sie sind nicht das Ergebnis distanzierter Beobachtungen eines außerhalb existierenden Diskurses, sondern eine in Machtlogiken involvierte diskursive Praxis, die mittels Grenzziehungen und Aus- wie Einschlüssen eine diskursive Praxis (›die‹ Rezeption Foucaults) sowie *über* diese Bedeutungen und Sinn erzeugt, und sich damit zugleich in sie einschreibt.

Mit der im Folgenden unternommenen Skizzierung von *drei* Rezeptionslinien sollen weniger *An*sätze denn ausgewählte *Ein*sätze der Verwendung Foucault'scher Instrumente und Kategorien verdichtet werden, die sich weder trennscharf voneinander unterscheiden noch den Verlauf seiner Arbeiten widerspiegeln. Vielmehr kann innerhalb der ersten Rezeptionslinie eine Entwicklung von der Problematik ›disziplinärer Unterwerfung‹ hin zur Befragung verschiedener Figuren pädagogischer Regierung und Subjektivierung nachgezeichnet werden (vgl. Ricken 2007), die sowohl in der zweiten als auch in der dritten Rezeptionslinie im Zentrum stehen.

Mit Foucault Geschichte schreiben

Jene, die mit Foucault die Geschichte der Pädagogik (neu) schreiben, fragen insbesondere danach, *wann* und *wie* soziale und gesellschaftliche Probleme als pädagogische Probleme formuliert und bearbeitet wurden, und wenden seine ›Analytik der Macht‹ auf verschiedene Aspekte der Geschichte von Erziehung und Bildung an. Historiographische Analysen pädagogischer Institutionen und Praktiken Ende der 1970er und im Verlauf der 1980er Jahre markieren zugleich den Beginn der Auseinandersetzung mit den Arbeiten Foucaults in der Erziehungswissenschaft. Diese nehmen Foucault vorwiegend als Theoretiker der Disziplinarmacht und -gesellschaft auf und stützen sich zentral auf seine Studie zur *Geburt des Gefängnisses*.

Erste Erprobungen der Bedeutung Foucaults für die Pädagogikgeschichte unternahm Ludwig Pongratz

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_86

(1989). In seiner Rekonstruktion der verschiedenen Ausprägungen von Erziehung, Bildung und Schule entlang der von Foucault aus archäologischer Sicht beschriebenen Schwellen und aus genealogischer Sicht unterschiedenen Machtformationen macht er die Schule als ein ›Dispositiv der Macht‹ sichtbar. Dabei kommt er nicht nur zu dem Schluss, dass die Geschichte der Schule Foucaults Analysen »auf Schritt und Tritt« (ebd., 244) bestätigt, sondern entmythisiert auch die sogenannte reformpädagogische Bewegung, indem er die propagierte Selbsterziehung als eine den Prinzipien des Panoptismus folgende Disziplinartechnik markiert (s. Kap. 66). Zugleich weist er den Eindruck, dass die gegenwärtige Schule mit der »Drillanstalt des 19. Jahrhunderts« (ebd., 230) nicht mehr viel gemeinsam hat, zurück: Schule und Schultheorie bildeten »in unserer Zeit mehr denn je einen Macht/Wissen-Komplex« (ebd.).

Bereits 1979 ist Keith Hoskin im Anschluss an Foucault dem Wandel mündlicher und schriftlicher Prüfungsformen an den Universitäten in Oxford und Cambridge zwischen dem 15. und 19. Jh. nachgegangen. Hoskin kennzeichnet die moderne Prüfung als paradox: Sie umgreife sowohl strukturelle Kontinuität als auch einen fundamentalen Wandel, insofern die Grundprinzipien – Rationalität und Autorität – zwar nicht verdrängt, jedoch durch die Disziplinarmacht in die unteilbare Form rationaler Autorität verschmolzen worden seien (vgl. ebd., 146). Seine Ausgangsthese, dass die Prüfung nicht eine wertfreie Wissens-, sondern eine Machttechnik darstellt, vertieft Hoskin nicht näher. In seinem späteren Versuch einer Demaskierung Foucaults als ›crypto-educationalist‹ (1990) formuliert er aber die These, dass ›the educational‹ als Bindestrich in der Macht-Wissen-Relation fungiere (vgl. ebd., 51).

Die Verknüpfung von Formen der Machtausübung mit Typen der Wissensformierung rückt in verschiedenen historiographischen Anschlüssen an Foucault im Verlauf der 1980er Jahre in den Fokus (vgl. bündelnd Balzer 2004). Diese verdeutlichen, dass und wie ›die‹ Pädagogik an der ›Durchsetzung‹ der Disziplinarmacht beteiligt ist. Nicht selten liegt ihnen allerdings ein negatives wie mechanistisches Verständnis von Machtmechanismen zugrunde. Historiographische Arbeiten, die Foucaults Gouvernementalitätskonzept und/oder seine pastoralmachttheoretischen und biopolitischen Überlegungen aufnehmen, legen dagegen ein ›positives‹ Verständnis von Macht nahe und verdeutlichen, dass pädagogische Institutionen mit Foucault nicht nur als »Geschöpf[e] der Disziplinarmacht« (Caruso 2003, 48) zu lesen sind.

Vergleichsweise früh hat Ian Hunter mit seinem Versuch des *Rethinking the school* (1994) eine die pädagogische Geschichtsschreibung um gouvernementalitäts- und pastoraltheoretische Überlegungen erweiternde Studie vorgelegt. Hunter rückt die Etablierung der modernen Volksschule in westeuropäischen Gesellschaften zwischen dem 18. und 20. Jh. ins Zentrum und markiert diese als Antwort auf das Problem der ›Regierung‹. Im Zuge der Problematisierung von Erziehung als Regierungs*problem* werde Schule als Regierungs*instrument* neu gedacht und als eine pastorale Schule umgebildet (vgl. ebd., XVIII): Die sich etablierenden pädagogischen Techniken stellten sich als Verlängerungen der »Christian pastoral guidance« (ebd., XX) dar.

Während Hunter die moderne Schule als Amalgam von (bürokratischer) Regierung und pastoralen Techniken sichtbar macht, arbeitet Marcelo Caruso in seiner Studie zur *Ordnung der Führungspraktiken in den Bayerischen Volksschulen* (2003) die Zusammenhänge zwischen der Entwicklung der modernen Schule und der ›Entdeckung‹ der Bevölkerung als Ressource des Staates heraus. In seinen Analysen von Umbrüchen im bayerischen Volksschulwesen zwischen 1869 und 1918 zeichnet er die Zurückdrängung einer katechetischen Unterrichtskultur zugunsten eines regulierenden Unterrichts nach und verdeutlicht diese als Teil biopolitischer Anstrengungen. Carusos Skizzierungen des keinesfalls reibungslosen (vgl. ebd., 375 ff.) »Paradigmenwechsel[s] weg von einer Disziplinarmethodik hin zu einer Regulierungsmethodik« (ebd., 51) im Unterricht machen die biologisch-psychologische Auffassung von Kindern als wachsenden Wesen als Voraussetzung und Ansatzpunkt neuer, auf die Selbstregulierung der Kinder sowie eine »kalkulierte Mobilisierung der Seelen« (ebd., 472), zielender ›Technologien des Schulraums‹ sichtbar (vgl. ebd., 351 ff.). Der »Übergang vom Primat des Äußeren zum inneren Zwang« (ebd., 235) wird aber nicht als eine bloße Ablösung disziplinierender Machttechniken und lineare Durchsetzung der *Biopolitik im Klassenzimmer* ausgewiesen. Die »regulierenden Techniken der biopolitischen Führung« teilten, so Caruso, »den Unterrichtsraum mit den alten Formen des an die Seelsorge erinnernden Einzelunterrichts und mit den mechanisierenden Prozeduren der Disziplin« (ebd., 473).

Sowohl Carusos als auch Hunters Studie forcieren auch insofern eine ›positive‹ Lesart von Macht, als sie ihre subjekt*konstituierenden* Effekte ausweisen. Dass

die Frage nach ›Subjektivierung‹ nicht nur eine Lesart der reformpädagogischen Diskurse als Vollendung und Überspitzung eines die Einbindung des Subjekts ›perfektionierenden‹ Ansatzes (vgl. Caruso 2003, 51; 477), sondern auch eine anders justierte disziplinartheoretische Lesart pädagogischer Praktiken eröffnet, hat Roland Anhorn (2007) an der Wichern'schen Sozialpädagogik des Rauhen Hauses aufgezeigt. Die Disziplinierungspraktiken Wicherns stünden einem »Verständnis von Disziplin als einer weitgehend außengesteuerten Verhaltenskonditionierung« (ebd., 340) insofern entgegen, als sie nicht auf die bloße Überführung von Fremd- in Selbstdisziplinierung, sondern auf die Selbst*formierung* zielten (vgl. ebd., 330).

In diversen historiographischen Studien rückt die Frage nach den subjektivierenden Effekten von Macht-Wissen-Komplexen und Kategorien, wie die der Kindheit und ›des‹ Kindes, ins Zentrum (vgl. Popkewitz et al. 2001). So skizziert z. B. Bernadette Baker (2001) diskursive Verschiebungen, durch die dem Kind eine einzigartige Natur zugesprochen und es Machttheorien unterworfen wurde, und fragt dabei nicht nur nach Techniken und Reformen, die ›das‹ Kind als spezifisches Objekt hervorbringen, sondern auch, welche Subjektivitäten ihm durch diese möglich und unmöglich wurden (vgl. ebd., 3). Ebenso wie Baker illustrieren Versuche, die Geschichte der Pädagogik im Ausgang von Foucaults Gouvernementalitätskonzept zu schreiben, nicht nur, dass pädagogische Konzepte Foucaults Genealogie von Regierungs- und Machtformen widerspiegeln. Zugleich machen sie den historischen Raum der Entwicklung der modernen Pädagogik sichtbar und forcieren auf *diese* Weise eine Infragestellung ihrer ›Humanität‹.

Dass der zentrale Antrieb der modernen Pädagogik nicht »in erster Linie die Ideale der Aufklärung« (Grabau 2013b, 293) gewesen sind, hat in der jüngeren Zeit insbesondere Christian Grabau in seiner Studie *Leben machen – Pädagogik und Biomacht* (2013a) verdeutlicht. Wie bereits Caruso geht Grabau der Frage nach, wie sich die moderne Pädagogik am ›Kreuzungspunkt‹ von Körper und Bevölkerung entwickelt hat (vgl. 2013a, 20). Er verdeutlicht zunächst den Philanthropinismus als eine ›Erbmacht‹ des Staatsprogramms Policey sowie des christlichen Pastorats (vgl. ebd., 248), fokussiert sodann anhand von Texten aus der Reformpädagogik der Wende zum 20. Jh. »einige Nervenpunkte der Verstrickung von Pädagogik und Biopolitik« (ebd., 18), um schließlich »Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Biomacht im Zeitalter der Biotechnologien zu bestimmen« (ebd., 19). Dabei unternimmt Grabau nicht eine bloße Illustration des »Ineinandergreifen[s] von Biotechnologien und Pädagogik« (ebd., 244), sondern verdeutlicht, inwiefern biopolitische Überlegungen in pädagogischen Programmatiken transformiert und popularisiert sowie, im Fall der Reformpädagogik, »mit wärmenden Vokabeln« (2013b, 301) geschmückt wurden.

Während Grabau die (moderne) »Pädagogik als Normalisierungsmacht« (2013a, 201) sichtbar macht, in der der »der innere Mensch [...] Effekt und Stützpunkt« (ebd., 248) einer nicht nur unterdrückenden Macht ist, hat Kristin Straube-Heinze (2016) im Anschluss an Foucault verdeutlicht, dass in der Pädagogik der Aufklärung mechanistische Erziehungskonzepte entstanden sind, in denen »die Strafe als produktives Element der Erziehung« (ebd., 54) und, neben eher subtileren Strafen, die Ausübung der repressiven Machttechnik der körperlichen Züchtigung erziehungs- und bildungstheoretisch begründet wird. Im Zentrum der Legitimation stehe der »als entwicklungsbedingte Tatsache« (ebd., 54) bestimmte ›Eigenwille‹ des Kindes. Die Konstruktionen von ›Technologien der Subjektformierung‹ seien mit einer »zwanghafte[n] Furcht vor den untugendhaften Beweggründen des Willens« (ebd., 35) verbunden und auf die »Unterwerfung des Willens in den ersten Lebensjahren des Kindes« (ebd., 49) gerichtet.

Eine umfangreiche Studie zur Geschichte der Problematisierung des Willens im Kontext der Erziehung und Bildung von Menschen mit geistiger Behinderung hat Thomas Hoffmann (2013) vorgelegt. In seiner problemgeschichtlichen Untersuchung von Willenskonzepten und -praktiken des 19. sowie des 20. Jh.s geht Hoffmann der Frage nach, »wie und warum der Wille im 19. Jahrhundert überhaupt zu einem pädagogischen Problem werden konnte« (ebd., 39 f.). Der Willensbegriff fungierte, so sein Befund, als ein ›Dispositiv‹ und erfüllte für die pädagogische Theorie und Praxis »eine wichtige Scharnierfunktion« (ebd., 267): Er verband unterschiedliche, sich um das ›Phänomen‹ der geistigen Behinderung konstituierende Institutionen und Diskurse miteinander (vgl. ebd.); und über die Konstruktion von Bildung und Erziehung als »Praktiken der Objektivierung und Beeinflussung des Willens« (ebd., 118) seien diese in den Dienst einer »Normalisierung oder wenigstens Verbesserung behinderter Subjektivität« (ebd., 267) gestellt worden. Damit antworte das ›Dispositiv des Willens‹ zugleich auf die im 18. Jh. hervortretende ›Idee des modernen Subjekts‹ (vgl. ebd., 118, 267).

So wie Hoffmanns Arbeit, so stellen an Foucault anschließende historiographische Arbeiten deutlich die Humanisierungs- und Fortschrittsgeschichte der modernen Pädagogik in Frage. Mit Foucaults Instrumentarien geraten dabei nicht nur unberücksichtigte Richtungen der Pädagogik in den (kritischen) Blick. Darüber hinaus ermöglicht es die Fokussierung von Verstrickungen pädagogischer Diskurse mit ›der‹ Macht, »Distanz zu [...] hartnäckigen Traditionsbeständen zu gewinnen« (Andresen 2004, 173). – Eine solche Distanz gewinnen nun auch solche Arbeiten, die mit Foucault (pädagogische) Kategorien bearbeiten.

Mit Foucault Kategorien bearbeiten

Im Verlauf der 1990er Jahre haben in der Erziehungswissenschaft die verschiedenen Facetten der Foucault'schen Kritik des abendländischen Subjektdenkens die wohl größte Aufmerksamkeit erhalten. Bildungsphilosophisch und systematisch justierte Arbeiten nehmen sie zusammen mit Foucaults pastoralmachttheoretischen Überlegungen und – implizit wie explizit – seinem Verständnis von Macht in Begriffen der Regierung und Führung zum Ausgangspunkt von Problematisierungen pädagogischer Begriffe und Konzepte. Bildung und Erziehung werden dabei insbesondere *in ihrer Option für Autonomie* einer Kritik unterzogen.

Seit Beginn der 1990er Jahre hat Käte Meyer-Drawe mit Bezug auf Foucault wiederholt die Autonomiekategorie im pädagogischen Zusammenhang zu problematisieren unternommen und eine Kritik des pädagogischen »Begehren[s] nach Befreiung von jeglicher Fremdbestimmung« (2000, 146) formuliert. Die Pädagogik werde in die Alternative von Fremd- und Selbstbestimmung eingespannt, und durch ihre »Bevorzugung der Eigentümlichkeit, später der Individualität und noch später der Identität« (ebd., 140) gerate immer mehr die »andere Seite des Subjekts, [...] die, die es als der Gesetzgebung unterliegend kennzeichnet« (1998, 45), in Vergessenheit. Die pädagogisch betriebenen ›Illusionen von Autonomie‹ (vgl. 1990) führten zu einer Blindheit gegenüber Machtprozessen. Demgegenüber betont Meyer-Drawe, dass die »Differenz von souveränem Subjekt und dem Subjekt als Untertan« (1991, 397) durch das Subjekt selbst hindurchgeht. Damit forciert sie nicht nur die Einsicht, dass dualistische Weichenstellungen ›irreführend‹ sind, sondern auch die These, dass die erzieherische Praxis »vor allem als Pastoraltechnik ausgeübt« (1996, 656) wird. Gerade weil das pädagogisch dominante Machtverhältnis das der Pastoralmacht sei, müssten sowohl die Positivierung des Selbst qua Geständniszwang als auch die Ausstattung des »pädagogische[n] Primat[s] der Selbstbestimmung mit einem Humanismusvorschuß« (ebd., 656 f.) zum Fokus der Kritik werden.

Wie Meyer-Drawe, so hat auch Alfred Schäfer im Verlauf der 1990er Jahre Foucaults Kritik des autonomen Subjekts als Kritik einer *bestimmten* »Illusion von Autonomie« (1996, 185) – jener, die sie »jenseits sozialer Zumutung und Unterwerfung« (ebd.) platziert – gedeutet und auf die Pädagogik bezogen. Weil Autonomie »nur um den Preis der Selbstdisziplinierung, der Unterwerfung« (ebd., 180) möglich sei, könne auch die Verstrickung erzieherischen Handelns in den Prozess der Transformation von Fremd- in Selbstdisziplinierung nicht ›aufgehoben‹ werden. Vielmehr sei seine aporetische Struktur als Möglichkeitsbedingung dafür einzusehen, ›Autonomie‹ praktisch werden zu lassen und »*in* der Disziplinierung *gegen* diese zu steuern« (1997, 124). Im Anschluss an seine Auslegung von Autonomie als einer ›real wirksamen Illusion‹ verdeutlicht Schäfer Foucaults Verständnis von Kritik als einen »alternative[n] Ansatzpunkt eines pädagogischen Nachdenkens« (2004, 161). Mit ihm gehe es »nicht um eine Alternative von Herrschaft und Befreiung« (1996, 187), sondern um eine »Haltung gegenüber der genealogisch aufgezeigten Situation der Autonomisierung als Unterwerfung« (ebd., 210).

Eine umfangreiche Studie zu einer mit der Autonomiekategorie eng verknüpften Kategorie hat Norbert Ricken in seinen historisch-systematischen *Beiträgen zu einer Genealogie der Bildung* (2006) vorgelegt. Jenseits von Ideen- und Sozialgeschichte rekonstruiert Ricken ›Bildung‹ als ein sich aus der neuzeitlichen ›Policey‹ ausdifferenzierendes ›Dispositiv der Macht‹. Seine Analysen u. a. des Bildungsdenkens von Humboldt, Fichte und Herder machen Bildung als eine die Etablierung moderner Pastoralmacht ermöglichende Form der Subjektivierung und zugleich als eine »Neuinszenierung des Verhältnisses von Individuum, Gesellschaft und Staatsmacht« (ebd., 205) deutlich, welche die Vorstellung von Individualität, vom Geschöpf zum sich unendlich vervollkommnenden Subjekt, sowie von Sozialität, vom Gemeinsamen zum Allgemeinen, verschiebe. Entlang dieser zwei ›Pfeiler‹, Formation des Selbst und Formation des Sozialen, weist Ricken Bildung als eine Variante gleichzeitiger Individualisierung und Totalisierung aus. Macht wird damit als »etwas im Konzept der Bil-

dung bereits selbst Enthaltenes« (ebd., 161) deutlich. Rickens Analysen erschöpfen sich allerdings nicht in einer Anwendung der Foucault'schen ›Analytik der Macht‹. So stellt er Foucaults Zurückweisung anthropologischer Reflexionen in Frage (vgl. ebd., 125 ff.) und entwickelt eine ›anthropologische Matrix‹ als systematische Folie für die Rekonstruktion der ›Macht der Bildung‹, um Bildung als eine ›Anthropolitik‹ sichtbar zu machen, die auf die Durchsetzung einer spezifischen Menschenfassung zielt (vgl. ebd., 208).

Während Ricken daran zweifelt, ob ›Bildung‹ »als Kritik neuerlich zur Geltung gebracht werden kann« (ebd., 347; vgl. aber Ricken 2019, 107), während Malte Brinkmann (1999) mit Foucaults Subjekt-Kritik das ›Ende der Bildung‹ eingeläutet sieht, und während Gert Biesta (1998) herausstellt, dass Foucaults ›Dekonstruktion des Subjekts‹ die Pädagogik dazu führen müsse, sich der Kategorien von ›Autonomie‹, ›Freiheit‹ etc. zu entledigen (vgl. ebd., 12), betonen andere Autorinnen und Autoren die Notwendigkeit und Möglichkeit, mit Foucault pädagogische Kategorien neu zu denken. Seit Mitte der 1990er Jahre lassen sich dabei verschiedentlich Arbeiten finden, die an Foucaults Überlegungen zu einer ›Ästhetik der Existenz‹ sowie den ›Techniken des Selbst‹ anschließen, um Bildung als ›Selbstsorge‹, als eine ›Art der Lebenskunst‹ und ›Arbeit am Selbst‹ zu reformulieren (Wain 1996; Koller 2001; Peters/Besley 2007; Böhmer 2012).

Leitend ist dabei der Gedanke, dass die von der Selbstsorge ausgehende ›Ästhetik der Existenz‹ selber einen (atelologischen) Bildungsgedanken beinhalte. So betont z. B. Roland Reichenbach (2000), dass Selbstsorge auf die »*kommunikative* Struktur [...] des Selbst« (ebd., 178) verweise und nicht nur darauf ziele, »sich um die eigene Freiheit zu kümmern« (ebd., 181), sondern sich einem »*allgemeinen* Guten« (ebd., 178) widme, eine Sorge um den Anderen beinhalte (vgl. ebd.) und überdies zu einer »Auseinandersetzung mit Macht und Normierung« (ebd., 184) führe. Vor diesem Hintergrund fordert Reichenbach, die pädagogische Aufgabe darin zu sehen, »die geistigen und affektiven Voraussetzungen zu kultivieren« (ebd., 185), welche es dem Selbst ermöglichen, sich zu verändern. Bildung hieße, »von der passiven und normierten zur aktiven und ethischen Form der Selbstkonstituierung zu kommen« (ebd., 184).

Solche Neubestimmungen von Bildung verdeutlichen, dass Foucaults Arbeiten zur ›Ästhetik der Existenz‹ »aufklärerische Relevanz und Aktualität« (ebd., 184) haben und zudem die Möglichkeit eröffnen, den Bildungsgedanken entgegen individual- und identitätstheoretischer Verengungen zu schärfen. Auch wenn die Autorinnen und Autoren vielfach betonen, dass die mit dem Gedanken der Selbstsorge in Aussicht gestellte Freiheit nicht im Sinne traditioneller Vorstellungen von Autonomie zu begreifen sei (vgl. Marshall 1996, 217), scheinen ihre Überlegungen aber doch mit der Gefahr verbunden zu sein, in ein Denken von Erziehung *ohne* Macht zu führen (vgl. Balzer 2004). Mit Foucault steht aber, wie Meyer-Drawe pointiert, nicht in Frage, »*daß* Erziehung ein Machtverhältnis bedeutet«, sondern, »*ob* die Machtformation so sein muß, *wie* sie sich im Lichte der Foucaultschen Analysen zeigt« (1996, 655).

Dass mit Foucault pädagogische Zentralbegriffe nicht nur *nicht* in einen schlichten Gegensatz zu Machtkonstellationen zu bringen sind, sondern gerade angesichts seiner Infragestellung von zu einfachen Oppositionen eine Neubestimmung erfahren können, hat Markus Rieger-Ladich in seinen Studien zur *Pathosformel Mündigkeit* (2002; 2003) verdeutlicht. Im Ausgang von einer begriffsgeschichtlichen Skizze sowie von Analysen der pädagogischen Rede von Mündigkeit nach 1945 unternimmt er es zunächst, den Mündigkeitsbegriff zu ›entzaubern‹, um sodann Konturen einer neuen Rede von Mündigkeit zu skizzieren. Wie Schäfer und Meyer-Drawe rückt er dabei den paradoxen Zusammenhang von Autonomie und Heteronomie ins Zentrum: Mündigkeit sei als »*relationale[r]* Begriff zu konzipieren, der das Zugleich von Abhängigkeit und Widerstand, von Disziplinierung und Aufbegehren, von Unterwerfung und Kritik betont« (2002, 176). Denkfiguren, die »das Zugleich von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung« (ebd.) theoretisch einzuholen erlauben, würden aber erst dann möglich, wenn das »Gravitationsfeld des subjektphilosophischen Paradigmas« (ebd., 177) verlassen werde.

Die mit dem Müdigkeitsbegriff aufgeworfene Frage, inwiefern mit Foucault an den Gedanken der Kritik und des Widerständigen festgehalten werden kann, steht im Zentrum verschiedener Versuche, *angesichts* der von Foucault eröffneten Perspektiven auf die Verstrickungen von Fremd- und Selbstbestimmung den *Bildungsbegriff* kategorialer Neujustierungen zu unterziehen. Diese problematisieren Bildung als einen identifizierbaren Vorgang und betonen die grundlegende Ambivalenz und Unbestimmtheit von Bildungsprozessen.

So stellt Jenny Lüders (2007) in ihrem Versuch einer »Neufassung des Bildungsbegriffs im Anschluss an Michel Foucault« (ebd., 69) heraus, dass Bildung mit Foucaults Verständnis von Kritik als ein experimentel-

ler Versuch der ›Entsubjektivierung‹ in Selbstpraktiken begriffen werden könne, die aber grundlegend ambivalent seien, weil es keine Sicherheit dafür gebe, dass diese »nicht selbst noch den Unterwerfungsprozeduren« (ebd., 124) entsprängen. Als experimentelle Praxis impliziere Kritik eine »Ambivalenz« (ebd., 139) zwischen Subjektivierung und Ent-Subjektivierung, die nicht zu tilgen sei und »eine einfache Identifizierung« (ebd.) von Ent-Subjektivierung »unmöglich macht« (ebd.). Daher stehe ganz grundlegend zur Frage, was sich über Bildungsprozesse »noch begründet sagen [lässt]« (ebd., 54). Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Lüders in einer Untersuchung von Figuren von Welt- und Selbstverhältnissen in einem Weblog, inwiefern Foucaults Arbeiten einen Horizont eröffnen, um Wandlungen menschlicher Selbstverhältnisse und Praktiken empirisch zu untersuchen. Ihre, auf prozessuale Veränderungen im Sprachgeschehen konzentrierte, Perspektive bleibt dabei grundlegend skeptisch gegenüber der Möglichkeit, die »Realität von Bildung« (ebd., 185) zu identifizieren.

In eine ähnliche Richtung weist Christiane Thompsons Studie *Bildung und die Grenzen der Erfahrung* (2009). Thompson verfolgt gerade nicht das Ziel, »ein ›richtiges‹ bzw. ›angemessenes‹ Verständnis von ›Bildung‹ durch ein ebenso ›richtiges‹ oder ›angemessenes‹ Verständnis von ›Erfahrung‹ zu entwickeln« (ebd., 14). Vielmehr ist es ihre Absicht, »die Qualität des Bildungsbegriffs genauer ins Blickfeld zu rücken« (ebd.) und sich »den Problembezügen dieses Begriffs zuzuwenden« (ebd.). Im Anschluss an Foucault begreift Thompson Erfahrungen als nicht-identifizierbare Übergänge, Umschlagpole und Leerstellen im Immanenzraum der Macht (vgl. ebd., 211, 195), die sich »auf die *Grenzen* unseres Seins beziehen« und sich »auf die Grenzen unseres *Seins* [richten]« (ebd., 196). Vor diesem Hintergrund betont sie, dass es »mehr als fragwürdig« (ebd., 200) sei, eine »Reformulierung des Bildungsbegriffs« (ebd., 200) auf Identifikation und Zuschreibung auszurichten: Die Bildungskategorie wäre »im Horizont einer kritischen Ontologie der Gegenwart« (ebd., 209) gerade nicht eine »Zuschreibungskategorie, sondern ein analytisches Konzept, das auf Erfahrungen als Fiktion und Entsubjektivierung fokussiert« (ebd., 201) und Subjektivierungen »vor dem Hintergrund ihrer Schließung durch Machtstrukturen und gleichzeitig vor dem Hintergrund [betrachtet], dass diese Schließung auf einer Fiktion beruht« (ebd., 201 f.).

Solche Neu-Einsätze halten daran fest, Bildung als eine pädagogische Kategorie zu begreifen, die mit ›Kritik‹ verbunden ist. Angesichts dessen, dass mit Foucault ein positivierbares Verständnis von Kritik ›jenseits von Macht‹ undenkbar wird (vgl. Thompson 2004, 54; 2009, 187), betonen sie aber, dass der ›kritische‹ Gehalt von Bildungsprozessen nicht letztgültig bestimmbar ist, sondern fragil bleibt und ›diesseits von Authentizität und Emanzipation‹ anzusiedeln ist (vgl. Thompson 2004). Die Frage, ob sich Praktiken innerhalb oder außerhalb einer jeweiligen »Subjektivierungsmatrix« (Ricken 2019, 105) bewegen, wird damit zu einer nicht bloß theoretisch, sondern experimentell-empirisch zu bearbeitenden Frage. – Wie Foucaults Arbeiten in der Erziehungswissenschaft für empirische Untersuchungen genutzt wurden, wird nun im Folgenden verdeutlicht.

Mit Foucault die Gegenwart analysieren

Obwohl Klaus Mollenhauer der Pädagogik bereits Ende der 1970er Jahre empfohlen hatte, Foucault auf seine Methode hin zu lesen (1979, 64), sind Hans-Christoph Koller und Jenny Lüders noch 2004 zu dem Schluss gekommen, dass Foucaults *methodische* Verfahren in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft »erstaunlich wenig Aufmerksamkeit und noch weniger Nachahmer gefunden [haben]« (ebd., 57). Die Rezeption sei bislang »vor allem von dem Versuch geprägt, Foucaults *begriffliche* Konzepte [...] als Anregung für die erziehungswissenschaftliche Theoriebildung zu nutzen« (ebd., 57). Heute, d. h. mehr als 15 Jahre später, stellen Arbeiten, die Foucaults Diskurs- und Dispositivbegriff sowie sein Verständnis von Macht in Begriffen der Führung und Regierung für Analysen ›der‹ Gegenwart, d. h. von (pädagogischen) Konzepten, Programmen, Praktiken etc. nutzen, eine überaus zentrale, wenn nicht die zentralste Rezeptionslinie dar.

Forciert wurde diese Rezeptionslinie vor allem durch die Suche nach einem Instrumentarium für die Analyse von Reformen im Bildungswesen. So werden seit Beginn des 21. Jh.s im Rekurs auf Foucaults Gouvernementalitätskonzept vermehrt Arbeiten vorgelegt, die – unter dem Stichwort der ›Ökonomisierung der Pädagogik‹ – zeigen, dass (jeweilige) Reformen nicht als Rückzug des Staates aus dem Bildungssystem zu deuten sind, sondern als eine veränderte Konfiguration von ›Regierung‹ und Entwicklung einer politischen Rationalität, die auf die Ausdehnung der ökonomischen Form auf das Soziale zielt und Selbstführung in neue Führungsstrategien einbaut.

Während z. B. Roswitha Lehmann-Rommel (2004) mit Blick auf Diskurse und Praktiken zu Partizipation, Selbstreflexion und Rückmeldung zu dem Schluss kommt, dass sich »Ökonomisierung im schulischen Sektor primär durch das Schaffen von Umgebungen« realisiert, »in denen Techniken, Arrangements und Taktiken Subjekte als selbstregulierende und autonome Agenten positionieren und dafür sorgen, dass zunehmend indirekt [...] regiert werden kann« (ebd., 267), verdeutlichen Hermann Josef Forneck und Julia Franz (2006) in ihrer Analyse der Regierung der Erwachsenenbildung Qualitätssicherungssysteme als Elemente der »Transformation der Gouvernementalität von einem direkten Weisungsverhältnis zu einer indirekten Mobilisierung der Individuen« (ebd., 222). Dabei stellen sie insbesondere die »Verschränkung von Fremd- und Selbsttechnologien in Qualitätssicherungsverfahren« (ebd., 227) heraus und kennzeichnen die ›Praktik des Dokumentierens‹ als eine »neue Form säkularer Beichtpraxis« (ebd., 229), die »die basalen Elemente einer neoliberalen Selbstführung« (ebd., 230) enthalte.

Einem zentralen Element des neuen ›Willens zur Qualität‹ (Simons) sind Patrick Fitzsimons, James Marshall und Michael Peters (2000) in ihrer Analyse der Bedeutung des Selbst-Managements nachgegangen. Der ›managerialism‹ fungiert, so verdeutlichen sie, als eine neoliberale Form gouvernementaler Disziplin (vgl. ebd., 129), die auf verschiedenen Ebenen operiert: der individuellen, institutionellen, programmatischen etc. (vgl. ebd., 110). Als Effekt der Implementierung von Managementstrukturen stellen die Autoren die Konstituierung des Subjekts als ›free autonomous chooser‹ heraus. Die ›managerialist forms of education‹ stellten Spezifikationen der Freiheit von Individuen bereit und seien »nothing more than a moment in an individualizing and totalizing process« (ebd., 129).

Auch Andrea Liesner (2006) betont in ihrer Analyse von Reformen an Universitäten den sich in der Einführung von Managementkonzepten realisierenden »drive towards efficiency and quality« (ebd., 71). Die Qualitäts- und Effizienzdiskussionen zielten auf einen neuen Modus der Regulation ab; und die Reformen seien als Regierungsmodus der neoliberalen Gouvernementalität zu deuten: Der ›Aufstieg der unternehmerischen Universität‹ führe zu einer veränderten Wahrnehmung von Studierenden als Kunden und von Lehrenden als Servicepersonal und forciere eine Transformation des Subjekts in ein ›unternehmerisches Selbst‹ (vgl. ebd., 70).

Letzteres steht im Zentrum auch von Studien, die weniger die Reformen selber, sondern die gegenwärtige Sprache der Pädagogik und Bildungspolitik befragen – wie die Beiträge in dem von Agnieszka Dzierzbicka und Alfred Schirlbauer herausgegebenen *Pädagogischen Glossar der Gegenwart* (2006) und verschiedentlich unternommene Analysen zur Bedeutung von ›lifelong learning‹. ›Lifelong learning‹, so z. B. der Befund von Anna Tuschling und Christoph Engemann (2006), suche Individuen dazu zu animieren, an der Generierung des Wissens über sich selbst permanent mitzuwirken und zu Subjekten ihrer eigenen Dokumentation zu werden (vgl. ebd., 49). Selbstbeurteilung, Selbstdarstellung und ›self-assessment‹ würden zum wesentlichen Bestandteil von Selbstverhältnissen (vgl. ebd., 49 f.).

In ähnlicher Weise verdeutlichen diverse jüngere Studien (z. B. Löbel 2011; Ball 2016; Delaune 2019) die ›neue Regierung‹ der Pädagogik als eine »Verlagerung des Führens im Namen des Sozialen hin zu einem Führen« (Masschelein/Simons 2005, 47), das beim Individuum ansetzt. Die Studien bestätigen nicht nur die von Foucault vermutete Trennung »von der Disziplinargesellschaft von heute« (DE III, 673), sondern sie stellen zugleich die Bedeutung heraus, die der Pädagogik in ›Transformationen des Sozialen‹ zukommt: Das Bildungssystem wird als jenes Feld sichtbar, in dem Rationalitäten angeeignet und in Subjektivitäten ›übersetzt‹ werden (sollen).

Im Anschluss an Foucault wird dabei vielfach gerade *nicht* eine nicht verurteilende Form der Kritik praktiziert, sondern die jeweils in den Blick genommenen (Diskurs-)Formationen und Transformationen werden – mal mehr und mal weniger offensiv – als Verkürzungen oder Instrumentalisierungen von Bildung und Erziehung zurückgewiesen. Während das Gouvernementalitätskonzept dadurch als eine spezifische Variante der (neoliberalen) Reform- und Gesellschaftskritik erscheint, erscheinen die jeweils untersuchten (Trans-)Formationen tendenziell als (bloße) ›Unwahrheitsregime‹, die einen ›Verfall‹ pädagogischer Institutionen und Praktiken evozieren, indem sie ihnen ›fremde‹ Prinzipien ›aufoktroyieren‹.

Auch in Untersuchungen, die (weitgehend) unabhängig von der Frage nach Ökonomisierungstendenzen in am Gouvernementalitätskonzept orientierten Diskursanalysen etwa sozialarbeiterische Konzepte (Kessl 2005), diagnostische Verfahren (vgl. Haas 2016) oder Reformen in der Lehrerbildung (Dehmel 2011) in den Blick nehmen, wird nur selten angemerkt, dass diese ambivalent sein oder (gar) positive

Seiten haben könnten (vgl. aber Wutzler 2019). Hiermit verbunden ist, dass vielfach »tiefgreifende [...] Wirkungen auf Subjektivierungs- und Bildungsprozesse« (Lehmann-Rommel 2004, 262) postuliert werden, ohne dass nach dem praktischen Niederschlag diskursiver Anrufungen von Reformen, Programmen etc. eigens gefragt würde.

In den letzten Jahren zeichnet sich nun aber in der Erziehungswissenschaft zugleich die Tendenz ab, das engere Feld der Diskurs- und Gouvernementalitätsanalyse zu verlassen und mit Foucault nach der ›Realität‹ von Subjektivierungsprozessen in Praktiken zu fragen. Dabei wird z. B. auf Basis ethnographisch erhobener Daten verdeutlicht, wie in pädagogischen Praktiken Subjektivierungs- mit Objektivierungsprozessen verknüpft sind (vgl. Breidenstein/Thompson 2014), oder wie in pädagogischen Kontexten Normen und ›Normalitäten‹ sowohl eingeführt als auch situativ ausgehandelt und verschoben werden (vgl. Kelle/Mierendorff 2013; Bühler at al. 2015).

Auf die Analyse von Subjektivierungsprozessen zielende Studien stellen sich vielfach auch als eine Antwort auf die verschiedentlich geäußerte Kritik dar, dass im Anschluss an Foucault vorgenommene Diskursanalysen den Eindruck einer Homogenität zwischen Regierungstechnologien und Subjektivierungsformen erzeugen und suggerieren würden, dass diskursive Anrufungen lineare Wirkungen hätten. So gehen die Untersuchungen nicht nur der Frage nach, wie und welche Muster der Subjektformierung und -positionierung praktiziert und prozessiert werden. Im Rekurs auf den Dispositivbegriff und/oder auf praxeologische Lesarten des Diskursbegriffs (vgl. Wrana/Langer 2007) fragen sie darüber hinaus, in welcher Weise Diskurse, Reformen und Regierungstechnologien wirksam werden, wie die mit ihnen verbundenen diskursiven Anrufungen rezipiert bzw. ›übersetzt‹ werden (vgl. Perryman et al. 2017) und wie sich Akteure zu ihnen positionieren (vgl. Spies 2010).

Dabei arbeiten z. B. die von Heide von Felden (2019) vorgelegte Studie zu *Rezeptionen von Appellen des Lebenslangen Lernens* sowie die von Annette Plankensteiner (2013) vorgelegte Studie zu Wirkungen aktivierender Sozialstaatlichkeit im Feld der Erziehungshilfen Subjektivierungsweisen heraus, die von (mehr oder weniger) affirmativen bis hin zu ablehnenden, widerständigen Positionierungen reichen. Während diese Untersuchungen verdeutlichen, dass diskursive Anrufungen, Reformen etc. *auch* unterwandert bzw. überschritten und transformiert werden (vgl. auch Pfahl et al. 2015 sowie Charlier/Panait 2018), fragen andere Autorinnen und Autoren explizit nach Formen des Widerständigen und der Kritik sowie nach Bildungspotentialen innerhalb von Praktiken und Dispositiven (vgl. Maurer 2011). Um »dasjenige zu begründen, was man als Widerstand bezeichnen kann« (Münte-Goussar 2015, 109), wird dabei auch auf Foucaults spätere Arbeiten zu den ›Technologien des Selbst‹ sowie den Begriff der ›Ent-Subjektivierung‹ rekurriert (vgl. ebd., 125).

Arbeiten, die mit Foucault ›widerständige‹ Praktiken in den empirischen Blick zu nehmen beabsichtigen, stehen dabei vor der bereits von Lüders und Thompson akzentuierten Herausforderung, dass nicht von einer bloßen »Opposition von geforderter Normalität und widerständiger Aneignung« (ebd., 124) auszugehen ist und sich ›das‹ Widerständige einer einfachen Identifizierungsmöglichkeit widersetzt. Vermutlich ist dies auch ein Grund dafür, dass in der Erziehungswissenschaft die Frage nach Widerstand in empirischen Anschlüssen an Foucault bis heute eher selten explizit bearbeitet wird. Weil aber mit Foucault von einem »komplizierte[n] Zugleich von Unterwerfung und Überschreitung« (Rieger-Ladich 2004, 214) auszugehen ist, und weil daher die Behauptung zu einfach wäre, »jede Form von ›Widerstand‹ oder ›Überschreitung‹ sei von den Machtlinien des untersuchten Feldes immer schon wieder eingehegt« (Schröder/Wrana 2015, 26), ist zu vermuten, dass sich dies zukünftig ändern wird.

Mit Foucault? Schlussbemerkungen

Fragt man nun abschließend nach Gemeinsamkeiten der zuvor skizzierten Anschlüsse an Foucault, dann ist zu konstatieren, dass in allen drei Rezeptionslinien das, »was für wahr gilt« (F 1984, 22), mit Foucault einer problematisierenden Kritik unterzogen wird: Während historiographische Arbeiten mit Foucault insbesondere an der Humanisierungsgeschichte der modernen Pädagogik Kritik üben, stehen in bildungsphilosophischen Anschlüssen an Foucault pädagogische Zentralbegriffe und in den empirisch-qualitativen Anschlüssen Regierungs- und Subjektivierungslogiken sowie Rationalitäten der Gegenwart in der Kritik.

Foucault fungiert in der Erziehungswissenschaft folglich keinesfalls als ein »Bezugsautor für den Entzug kritischer Positionierungen« (Messerschmidt 2007, 46), sondern als ein zentraler Stichwortgeber für eine Disziplin, die sich vor ein ›Dilemma der Kritik‹ gestellt sieht, weil ihre ehemals ›kritisch‹ gedachten

Orientierungen zum Fokus von Machtstrategien geworden sind. Dass mit Foucault dieses ›Dilemma‹ bearbeitet und das Projekt einer ›kritischen‹ Erziehungswissenschaft erneut aufgenommen werden konnte, hat vermutlich zentral zu der breiten, die erziehungswissenschaftlichen Teildisziplinen übergreifenden Akzeptanz der ehemaligen ›Randfigur‹ beigetragen.

›Kritik‹ aber ist in erziehungswissenschaftlichen Anschlüssen an Foucault auch insofern ein zentrales Thema, als immer wieder neu herausgestellt wird, dass Foucault das Subjekt zwar als Durchgangspunkt von Machtbeziehungen denke, es aber doch auch mit einem widerständigen Potential kritischer Distanzierung sowie mit (gewissen) Freiheitsspielräumen ausstatte. Dass auch dies erheblich dazu beigetragen hat, die erziehungswissenschaftlichen ›Aversionen‹ gegenüber Foucault abzubauen, ist zu vermuten.

Das Beharren auf kritisch-widerständigen Potentialen des Subjekts mag ein Spezifikum einer Disziplin sein, in der eine Praxis fokussiert wird, die zwar wohl nicht immer ausdrücklich Selbstbestimmung, aber doch auch nicht bloß ›Folgsamkeit‹ intendiert. Dass der Frage nach Widerstand und Kritik in erziehungswissenschaftlichen Anschlüssen an Foucault ein so zentraler Stellenwert zukommt, kann aber auch als eine – eben kritische – Antwort auf die seit nunmehr geraumer Zeit hegemonial(er) werdenden technologischen Auffassungen von Erziehung und Unterricht sowie auf (bildungspolitische) Bestrebungen gedeutet werden, die pädagogische Praxis technologisierbar und verfügbar zu machen.

In den vielen unter Berufung auf Foucault unternommenen Analysen der (pädagogischen) Gegenwart zeichnen sich nun aber hierzu in gewisser Weise gegenläufige Tendenzen ab: Zwar betonen die Autorinnen und Autoren vielfach, dass weder Diskurs- noch Dispositivanalyse formalisierte Methoden seien und es für die konkrete methodische Umsetzung keine standardisierten Vorgaben gebe. Zwar stellen sie auch häufig heraus, dass der Dispositiv- und Diskursbegriff nicht nur die Forschungsperspektive, sondern auch den Forschungsgegenstand formieren. Gleichwohl erscheinen in den Analysen selber Diskurse und Dispositive sowie Subjektivierungslogiken bzw. -muster vorrangig als stabile und schematisch rekonstruier- und identifizierbare Einheiten, über die und über deren ›Wirklichkeit‹ das forschende Subjekt verfügt.

Dass mit Foucault Vorstellungen einer identifizier- und rationalisierbaren Wirklichkeit auf den Prüfstand kommen, dass seine Arbeiten den Anspruch der Wissenschaft in Frage stellen, die Wirklichkeit auf Begriffe zu bringen, und dass seine Methoden Erkenntnissicherheiten mit Misstrauen und Verdacht begegnen, wird in vielen Studien kaum wahr- und aufgenommen (vgl. dagegen Schäfer 2019; Thompson 2004, 2009). Ob Foucaults methodische Verfahren in der Erziehungswissenschaft viele Nachahmerinnen und Nachahmer gefunden haben, kann daher auch heute noch als fraglich gelten: Empirische Arbeiten, die von (strengen) Methodisierungsversuchen Abstand nehmen, die die Brüchigkeit der eigenen Erkenntnisbemühungen, die Grenzen der Bestimmbarkeit sowie die Fluidität und Heterogenität von Diskursen und Subjektivierungsprozessen zentral stellen, sind bis heute die Ausnahme (vgl. aber neben den Arbeiten von Lüders und Thompson Schäfer 2011, 2019; Großkopf 2012; Jergus 2011).

Mit dieser ›Feststellung‹ ist nicht ein Appell verbunden, sich an *eine* Lesart der Foucault'schen Schriften oder (gar) an ein ›Original‹ zu halten. Mit ihr soll auch nicht übergangen werden, dass Foucault selber dazu ermuntert hatte, mit seinen Instrumenten, Forschungswegen, Modellen etc. »völlig frei« (VL 1975/76, 7) umzugehen: »Machen Sie damit, was Sie wollen.« (ebd., 8) Mit ihr ist vielmehr die Vermutung verbunden, dass das, was Foucault für die Erziehungswissenschaft besonders interessant machen könnte, in den empirischen Einsätzen tendenziell stillgestellt und ›diszipliniert‹ wird. Diese Tendenz ließe sich, ungeachtet des Schillerns dieses Begriffs, auch als eine Tendenz zur ›Normalisierung‹ Foucaults charakterisieren, d. h. als eine Tendenz, die Arbeit *mit* Foucault an den Normen der gegenwärtigen ›educational governance‹ auszurichten – und damit zugleich *gegen* Foucaults Widerstand gegenüber den Zwängen und Rationalitäten eines einheitlichen Wissenschaftsdiskurses zu arbeiten (vgl. ebd., 19).

Gegenüber dieser Tendenz sei hier die These formuliert, dass Foucaults Schriften gerade *aufgrund* dieses Widerstandes für die Erziehungswissenschaft heute, d. h. *angesichts* der gegenwärtigen Rationalitäten der ›educational science order‹, bedeutsamer denn je sind: Weil sie »sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten« (DE IV, 961) richten, helfen sie zu entdecken, »wie willkürlich Institutionen sind [...] und wie viel Wandel immer noch möglich ist« (ebd.). – Dass diese Schlussbemerkungen, wie überhaupt der Versuch, ›die‹ Rezeption Foucaults in eine Ordnung zu bringen, in diskursive Praktiken verstrickt sind, zu denen und zu deren subjektivierenden Effekten es kein ›Außen‹ gibt, von dem aus es möglich wäre, ›etwas‹ objektiv zu repräsentieren und zu beurteilen, sei betont.

Literatur

Andresen, Sabine: Kindheit als Dispositiv. Ein Zugang erziehungswissenschaftlicher und historischer Kindheitsforschung. In: Pongratz/Wimmer/Nieke/Masschelein 2004, 158–175.

Anhorn, Roland: »...wir schmieden alle unsere Ketten von inwendig und verschmähen die, so man von außen anlegt.« – Johann Hinrich Wicherns Sozialpädagogik des Rauhen Hauses und die Macht der Individualisierung. In: Ders./Bettinger/Stehr 2007, 321–343.

Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Stehr, Johannes (Hg.): *Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme*. Wiesbaden 2007.

Baker, Bernadette M.: *In Perpetual Motion: Theories of power, educational history, and the Child*. New York 2001.

Baker, Bernadette M./Heyning, Katharina E. (Hg.): *Dangerous Coagulations? The uses of Foucault in the study of education*. New York 2004.

Ball, Stephen J. (Hg.): *Michel Foucault and education policy analysis*. New York 2016.

Balzer, Nicole: Von den Schwierigkeiten, nicht oppositional zu denken. Linien der Foucault-Rezeption in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft. In: Ricken/Rieger-Ladich 2004, 15–35.

Biesta, Gert J. J.: Pedagogy Without Humanism: Foucault and the subject of education. In: *Interchange* 29 (1998), 1–16.

Böhmer, Anselm: Ästhetik der Bildung. Zur Kritik von Subjektivität im Bildungsbegriff. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 58 (2012), 389–406.

Breidenstein, Georg/Thompson, Christiane: Schulische Leistungsbewertung als Praxis der Subjektivierung. In: Christiane Thompson/Kerstin Jergus/Georg Breidenstein (Hg.): *Interferenzen. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung*. Weilerswist 2014, 89–109.

Brinkmann, Malte: *Das Verblassen des Subjekts bei Foucault. Anthropologische und bildungstheoretische Studien*. Weinheim 1999.

Bühler, Patrick/Forster, Edgar/Neumann, Sascha/Schröder, Sabrina/Wrana, Daniel (Hg.): *Normalisierungen. Wittenberger Gespräche* III. e.Publi/Berlin 2015.

Caruso, Marcelo: *Biopolitik im Klassenzimmer. Zur Ordnung der Führungspraktiken in den Bayerischen Volksschulen (1869 – 1918)*. Weinheim 2003.

Chambon, Adrienne S./Irving, Allan/Epstein, Laura (Hg.): *Reading Foucault for Social Work*. New York 1999.

Dehmel, Alexandra: *Lehrerausbildung im internationalen Vergleich. Eine diskursanalytische Studie zur Lehrerausbildung für den berufsbildenden Bereich in Deutschland und England*. Paderborn 2011.

Delaune, Andrea: Neoliberalism, Neoconservativism, and Globalisation: The OECD and New Images of What Is ›Best‹ in Early Childhood Education. In: *Policy Futures in Education* 17 (2019), 59–70.

Dzierzbicka, Agnieszka/Schirlbauer, Alfred (Hg.): *Pädagogisches Glossar der Gegenwart. Von Autonomie bis Wissensmanagement*. Wien 2006.

Fitzsimons, Patrick/Marshall, James D./Peters, Michael A.: Managerialism and Education Policy in a Global Context: Neoliberalism, Foucault and the Doctrine of Self-Management. In: Nicholas C. Burbules/Carlos Torres (Hg.): *Globalization and Education: Critical Perspectives*. New York/London 2000, 109–132.

Forneck, Hermann Josef/Franz, Julia: Der marginalisierte Diskurs – Qualitätssicherung in der Weiterbildung. In: Weber/Maurer 2006, 219–232.

Grabau, Christian: *Leben machen. Pädagogik und Biomacht*. München 2013. (2013a)

Grabau, Christian: Die Geburt der Pädagogik aus dem Geist der Policey. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 89 (2013), 292–306. (2013b)

Großkopf, Steffen: Diskursanalyse – Ein Forschungsbericht über Etablierungsprobleme einer Analysestrategie. In: *Zeitschrift für Qualitative Forschung (ZQF)* 13 (2012), 209–234.

Haas, Benjamin: Diagnostik als gouvernementale Strategie. Regierungsweisen der Differenz und Anforderungen an eine inklusive Diagnostik. In: Bettina Amrhein (Hg.): *Diagnostik im Kontext inklusiver Bildung. Theorien, Ambivalenzen, Akteure, Konzepte*. Bad Heilbrunn 2016, 118–133.

Hoffmann, Thomas: *Wille und Entwicklung. Problemfelder – Konzepte – Pädagogisch-psychologische Perspektiven*. Wiesbaden 2013.

Hoskin, Keith: Foucault under examination: The crypto-educationalist unmasked. In: Stephen Ball (Hg.): *Foucault and Education. Disciplines and Knowledge*. London 1990, 29–53.

Hoskin, Keith: The Examination, Disciplinary Power and Rational Schooling. In: *History of Education* 8 (1979), 135–146.

Hunter, Ian: *Rethinking the School: Subjectivity, Bureaucracy, Criticism*. New York 1994.

Jergus, Kerstin: *Liebe ist... Artikulationen der Unbestimmtheit im Sprechen über Liebe*. Bielefeld 2011.

Kelle, Helga/Mierendorff, Johanna (Hg.): *Normierung und Normalisierung der Kindheit*. Weinheim/Basel 2013.

Kessl, Fabian: *Der Gebrauch der eigenen Kräfte. Eine Gouvernementalität Sozialer Arbeit*. Weinheim 2005.

Koller, Hans-Christoph: Bildung und die Dezentrierung des Subjekts. In: Bettina Fritzsche/Jutta Hartmann/Andrea Schmidt/Anja Tervooren (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*. Opladen 2001, 35–48.

Lehmann-Rommel, Roswitha: Partizipation, Selbstreflexion und Rückmeldung: gouvernementale Regierungspraktiken im Feld Schulentwicklung. In: Ricken/Rieger-Ladich 2004, 261–283.

Liesner, Andrea: Education or Service? Remarks on teaching and learning in the entrepreneurial university. In: *Educational Philosophy and Theory* 38 (2006), 483–495.

Löbel, Katarina: *Doing higher education quality. A discourse analysis approach to the meaning construction of higher education quality in Sweden between 1992 and 2007*. Hamburg 2011.

Lüders, Jenny: *Ambivalente Selbstpraktiken. Eine Foucault'sche Perspektive auf Bildungsprozesse in Weblogs*. Bielefeld 2007.

Marshall, James D.: A Critical Theory of the Self: Wittgen-

stein, Nietzsche, Foucault. In: *Studies in Philosophy and Education* 20 (2001), 75–91.
Marshall, James D.: *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*. London 1996.
Masschelein, Jan: ›Je viens de voir, je viens d'entendre‹. Erfahrungen im Niemandsland. In: Ricken/Rieger-Ladich 2004, 95–115.
Masschelein, Jan/Simons, Maarten: *Globale Immunität oder Eine kleine Kartographie des europäischen Bildungsraums*. Zürich/Berlin 2005.
Maurer, Susanne: Bildung als gelebte Kritik und (soziale) Bewegung oder: »Was mich vergangene Woche interessiert hat am Feminismus...«. In: Bernd Lederer (Hg.): *›Bildung‹: was sie war, ist, sein sollte. Zur Bestimmung eines strittigen Begriffs*. Baltmannsweiler 2011, 151–172.
Messerschmidt, Astrid: Michel Foucault (1926–1984). In: Bernd Dollinger (Hg.): *Klassiker der Pädagogik. Die Bildung der modernen Gesellschaft*. 3., durchgesehene Aufl. Wiesbaden 2011, 289–310.
Messerschmidt, Astrid: Von der Kritik der Befreiungen zur Befreiung von Kritik? Erkundungen zu Bildungsprozessen nach Foucault. In: *Pädagogische Korrespondenz* 36 (2007), 44–59.
Meyer-Drawe, Käte: Bildung und Identität. In: Wolfgang Eßbach (Hg.): *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg 2000, 139–150.
Meyer-Drawe, Käte: Das ›Ich als die Differenz der Masken‹. Zur Problematik autonomer Subjektivität. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 67 (1991), 390–400.
Meyer-Drawe, Käte: *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München 1990.
Meyer-Drawe, Käte: Streitfall ›Autonomie‹. Aktualität, Geschichte und Systematik einer modernen Selbstbeschreibung des Menschen. In: *Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie 1*. Baltmannsweiler 1998, 31–49.
Meyer-Drawe, Käte: Versuch einer Archäologie des pädagogischen Blicks. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 42 (1996), 655–664.
Mollenhauer, Klaus: »Dies ist keine Pfeife«. Ein etwas irritierter Versuch, sich Foucault zu nähern. In: *päd extra* 1 (1979), 63–65.
Münte-Goussar, Stephan: Dispositiv – Technologien des Selbst – Portfolio. In: Julius Othmer/Andreas Weich (Hg.): *Medien – Bildung – Dispositive. Beiträge zu einer interdisziplinären Medienbildungsforschung.* Wiesbaden 2015, 108–128.
Olssen, Mark/Codd, John A./O'Neill, Anne-Marie: *Education Policy: Globalization, Citizenship and Democracy*. London 2004.
Perryman, Jane/Ball, Stephen J./Braun, Annette/Maguire, Meg: Translating Policy: Governmentality and the Reflective Teacher. In: *Journal of Education Policy* 32 (2017), 6, 745–756.
Peters, Michael A./Besley, Tina A. C.: *Subjectivity and truth: Foucault, education and the culture of the self*. New York 2007.
Pfahl, Lisa/Schürmann, Lena/Traue, Boris: Das Fleisch der Diskurse. Zur Verbindung von Biographie- und Diskursforschung in der wissenssoziologischen Subjektivierungsanalyse am Beispiel der Behindertenpädagogik. In: Susann Fegter/Fabian Kessl/Antje Langer/Marion Ott/Daniela Rothe/Daniel Wrana (Hg.): *Erziehungswissenschaftliche Diskursforschung: Empirische Analysen zu Bildungs-und Erziehungsverhältnissen*. Wiesbaden 2015, 121–149.
Pongratz, Ludwig A.: *Pädagogik im Prozeß der Moderne. Studien zur Sozial- und Theoriegeschichte der Schule*. Weinheim 1989.
Pongratz, Ludwig A./Wimmer, Michael/Nieke, Wolfgang/Masschelein, Jan (Hg.): *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*. Wiesbaden 2004.
Popkewitz, Thomas S./Franklin, Barry M./Pereyra, Miguel A. (Hg.): *Cultural History and Education: Critical Essays on Knowledge and Schooling*. New York 2001.
Reichenbach, Roland: Die Tiefe der Oberfläche: Michel Foucault zur Selbstsorge und über die Ethik der Transformation. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 76 (2000), 177–189.
Ricken, Norbert: Bildung und Subjektivierung. Bemerkungen zum Verhältnis zweier Theorieperspektiven. In: Ders./Casale/Thompson 2019, 95–118.
Ricken, Norbert: *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden 2006.
Ricken, Norbert: Von der Kritik der Disziplinarmacht zum Problem der Subjektivation. Anmerkungen zur erziehungswissenschaftlichen Rezeption Michel Fouaults. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften – eine Bestandsaufnahme,* Heidelberg 2007, 157–176.
Ricken, Norbert/Casale, Rita/Thompson, Christiane (Hg.): *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*. Weinheim/Basel 2019.
Ricken, Norbert/Rieger-Ladich, Markus (Hg.): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden 2004.
Rieger-Ladich, Markus: *Mündigkeit als Pathosformel. Beobachtungen zur pädagogischen Semantik*. Konstanz 2003.
Rieger-Ladich, Markus: Pathosformel Mündigkeit. Beobachtungen zur Form erziehungswissenschaftlicher Reflexion. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 78 (2002), 153–182.
Rieger-Ladich, Markus: Unterwerfung und Überschreitung. Michel Foucaults Theorie der Subjektivierung. In: Ricken/Rieger-Ladich 2004, 203–224.
Schäfer, Alfred: Autonomie – zwischen Illusion und Zumutung. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 72 (1996), 175–189.
Schäfer, Alfred: Bildung und/als Subjektivierung. Annäherungen an ein schwieriges Verhältnis. In: Ricken/Casale/Thompson 2019, 119–136.
Schäfer, Alfred: Erziehungsphilosophie. In: Armin Bernhard/Lutz Rothermel (Hg.): *Handbuch Kritische Pädagogik*. Weinheim 1997, 120–131.
Schäfer, Alfred: *Irritierende Fremdheit, Bildungsforschung als Diskursanalyse*. Paderborn 2011.
Schäfer, Alfred: Macht – ein pädagogischer Grundbegriff? Überlegungen im Anschluss an die genealogischen Betrachtungen Foucaults. In: Ricken/Rieger-Ladich 2004, 145–163.

Schröder, Sabrina/Wrana, Daniel: Normalisierungen – eine Einleitung. In: Bühler/Forster/Neumann/Schröder/Wrana 2015, 9–34.

Spies, Tina: *Migration und Männlichkeit. Biographien junger Straffälliger im Diskurs*. Bielefeld 2010.

Straube-Heinze, Kristin: Subjektbildung als Technologie. ›Antrieb‹ und ›Bewegung‹ im anthropologischen Modell der Maschine. In: Carsten Heinze/Egbert Witte/Markus Rieger-Ladich (Hg.): *»...was den Menschen antreibt...« Studien zu Subjektbildung, Regierungspraktiken und Pädagogisierungsformen*. Oberhausen 2016, 35–59.

Thompson, Christiane: *Bildung und die Grenzen der Erfahrung. Randgänge der Bildungsphilosophie*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2009.

Thompson, Christiane: Diesseits von Authentizität und Emanzipation. Verschiebungen kritischer Erziehungswissenschaft zu einer ›kritischen Ontologie der Gegenwart‹. In: Ricken/Rieger-Ladich 2004, 39–56.

Tuschling, Anna/Engemann, Christoph: From Education to Lifelong Learning: The emerging regime of learning in the European Union. In: *Educational Philosophy and Theory* 38 (2006), 451–469.

Wain, Kenneth: Foucault, Education, the Self and Modernity. In: *Journal of Philosophy of Education* 30 (1996), 355–360.

Weber, Susanne Maria/Maurer, Susanne (Hg.): *Gouvernementalität und Erziehungswissenschaft. Wissen, Macht, Transformation*. Wiesbaden 2006.

Wrana, Daniel/Langer, Antje: An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 8 (2007), http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0702206 (13.1.2020).

Nicole Balzer

87 Psychiatrie

Psychiatrie nimmt in der Form der Analyse ihrer institutionellen Verfassung in den machttheoretischen Schriften Foucaults einen großen Raum ein. Schon vorher gewinnt Foucault den Anfang seiner Reflexionen zunächst über den Menschen, dann über die Geschichte seiner kulturellen Selbstauslegung und schließlich über Subjektivität ausgehend von der klassischen, insbesondere deutschsprachigen Psychopathologie. So knüpft seine Einleitung zu Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* affirmativ an die daseinsanalytische Bestimmung der menschlichen Existenz eines Binswanger an (DE I, 1). Auch der erste Teil von *Psychologie und Geisteskrankheit* (F 1968) bleibt dem Ansatz der sogenannten Anthropologischen Psychiatrie verpflichtet, die Strukturen des gelingenden Lebens negativ aus der Analyse der Psychopathologie zu gewinnen:

> Man darf nicht vergessen, daß die ›objektive‹ oder ›positive‹ oder ›wissenschaftliche‹ Psychologie ihren historischen Ursprung und ihren Grund in einer pathologischen Erfahrung gefunden hat. Eine Analyse der Persönlichkeitsspaltungen hat eine Psychologie der Persönlichkeit zugelassen; eine Analyse der Zwänge und des Unbewußten eine Psychologie des Bewußtseins begründet; eine Analyse der Defizite eine Psychologie der Intelligenz ausgelöst. (F 1968, 133)

Christian Kupke kommentiert, dass Aussagen über den Menschen als Vernunftwesen nur möglich seien, indem sie den faktischen Umweg über diejenigen ginge, die sich gerade nicht als vernünftig erwiesen – die also gegenüber dem einen Positiven das vielfältig Negative der Vernunft darstellten (Kupke 1995, 102).

Mit *Wahnsinn und Gesellschaft* wechselt Foucault seinen Ansatz. Auffallend ist bereits der terminologische Wandel: Während Geisteskrankheit (*maladie mentale*) noch ein pathologischer und objektivierbarer Begriff ist, ist Unvernunft (*déraison*) eher philosophisch bzw. kulturtheoretisch ausgerichtet. Psychiatrie allgemein ist nun Gegenstand einer historischen Betrachtung. Die Diskursanalyse zeigt jeweils Positivitäten auf – das Gesetzsein der Vernunft wie der Unvernunft. Gegenüber der herrschenden Psychologie, in der Krankheit nur als Abweichung von der Norm und damit negativ bestimmt ist, zielt Foucault auf das Positive und Wirkliche der Krankheit. In der Geisteskrankheit kehrt dasjenige wieder, was die Vernunft am Wahnsinn, indem sie ihn verkennt, gerade nicht erkennt, und »durch das sie ist, was sie nicht ist, und nicht ist, was sie ist« (Kupke 1995, 107). Weniger offensichtlich ist, dass Foucault auch hier der Anthropologischen Psychiatrie treu bleibt, die letztlich zumindest erkenntnistheoretisch Vernunft als Negation der Unvernunft auffasst und positiviert. Insbesondere Wolfgang Blankenburg wäre hier zu nennen, der in seinen Schriften dem eigenen Ausdruck und Möglichkeiten der Geisteskrankheiten nachgeht und in ihnen eine bestimmte, positive Weise des menschlichen Sichverhaltenkönnens sieht (vgl. Heinze 2007, 16).

Mit der historischen Rekonstruktion der Psychiatrie verbindet Foucault weiterreichende Thesen, die Möglichkeit abendländischer Vernunft überhaupt betreffend. Er verlässt damit den eigentlich psychiatrischen bzw. psychopathologischen Boden. Foucault versucht »jenen Punkt der Geschichte des Wahnsinns wieder zu finden [...], an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist« (WG, 7). Die viel zitierte Hauptthese ist, dass der Wahnsinn zum Schweigen gebracht worden sei: »Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können. Ich habe nicht versucht, die Geschichte dieser Sprache zu schreiben, vielmehr die Archäologie dieses Schweigens« (WG, 8).

Somit bietet Foucault für eine psychiatrische Rezeption unterschiedliche Anknüpfungspunkte: die Weiterführung von Gedanken der Anthropologischen Psychiatrie, die im engeren Sinne geschichtliche Rekonstruktion psychiatrischer Praktiken und Institutionen und die Reflexion über den Wahnsinn als das Andere der Vernunft. Diese Themen werden nicht nur in den genannten Hauptwerken, sondern auch in vielen kleineren Schriften und Interviews ausgeführt, wobei insbesondere die letzte Textart auch politisch zu verstehende Wertungen im Sinne der Antipsychiatrie enthält. Umso erstaunlicher ist, dass Foucault trotz dieser Vielfalt von Anknüpfungspunkten in der klinisch-psychiatrischen Standardliteratur bis heute nur eine kursorische Rezeption erfährt. Es ergibt sich ein gespaltenes Bild. Einerseits sind die historischen Thesen von *Wahnsinn und Gesellschaft* zu Schlagwörtern geworden, auf die keine Darstellung der Psychiatriegeschichte mehr verzichtet, andererseits findet eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Thema der Vernunft und Unvernunft, also mit dem philosophischen Gehalt, nicht statt, bzw. nur in der Psychiatriegeschichtsschreibung und in der Sozial- und Antipsychiatrie. In der Arbeitsliteratur der Psychiatrie als

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_87

medizinischem Fach, der Datenbank Medline, fanden sich zunächst nur einzelne Arbeiten aus den 1970er und 1980er Jahren mit direktem Bezug auf Foucault. Häufiger wird Foucault ab 2005 zitiert und mittlerweile finden sich dort mehr als 40 Einträge.

Eine Auseinandersetzung mit Foucaults Thesen zur Psychiatrie mit systematischem Anspruch hat über lange Zeit gefehlt. Einen ersten Ansatz dazu, der sicher noch keinen Anspruch auf Vollständigkeit hat, aber die wichtigsten Linien rekonstruiert, haben Brückner et al. 2017 vorgelegt. Eine besonders intensive Auseinandersetzung gelingt den Autoren bei der Rekonstruktion der frühen Schriften Foucaults zur Psychiatrie, ausgehend von Foucaults *Einleitung zu Binswangers Traum und Existenz*, über die selten diskutierte Monographie *Geisteskrankheit und Persönlichkeit* und ihre Bezugnahme auf eine materialistische Psychologie bis hin zum erste Teil von *Psychologie und Gesellschaft*. Rekonstruiert wird das frühe anthropologisch-existenzielles Modell von Geisteskrankheiten und der wechselnde Gegenstandbezug auf Geisteskrankheiten im Allgemeinen, dann auf das grundlegendere Thema des Wahnsinns, der Psychiatrie als Episteme und als Institution. Gegenüber den Geisteskrankheiten thematisiere der Begriff des Wahnsinns grundsätzlich eine gegenüber der subjektiven Erfahrung wie auch gegenüber theoretischen Systemen neutrale, »abwesende« Position und er entziehe sich den diskursiven Optionen, ihn zu erfassen (Brückner et al. 2017, 76). Spätestens seit den 1970er Jahren habe Foucault Geisteskrankheiten nicht mehr als einheitlichen wissenschaftlichen Gegenstand verstanden, sondern »analysierte sie als einen Schwarm von aufeinander bezogenen Aussagen im konstitutiven Zusammenhang des psychiatrischen Dispositivs der Macht« (ebd., 71).

Zuvor haben in der angelsächsischen Literatur vor allem Übersetzungen der später veröffentlichten Vorlesungen dazu geführt, dass auch außerhalb der durch *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Überwachen und Strafen* geprägten Rezeptionslinie eine differenzierte Auseinandersetzung mit Foucaults Aussage zur Psychiatrie sichtbar wird (Bracken et al. 2007), so dass auch für diesen Sprachraum eine systematische Übersicht entstand (Bracken/Thomas 2010).

Psychiatriegeschichtsschreibung

Wahnsinn und Gesellschaft gehört mit seiner Rekonstruktion der Psychiatriegeschichte vom Mittelalter bis in das 18. Jh. zu den heute einflussreichsten Büchern zur Psychiatriegeschichte. Die erste systematische Besprechung von *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* erscheint 1964 in der renommiertesten deutschsprachigen Zeitschrift für Medizingeschichte, *Sudhoffs Archiv*. Ihr Autor ist der linksliberale Sozialpsychiater und Medizinhistoriker Werner Leibbrand. Er geht – anders als spätere Medizinhistoriker – eingehend auf Foucaults These der vorwissenschaftlichen Trennung von Vernunft und Unvernunft ein. Dieser nicht medizingeschichtliche Ausgangspunkt führe zu einer gänzlichen neuen Sicht auch der Psychiatriegeschichte: »Von diesem Feldherrenhügel aus erfährt gewissermaßen prospektiv und nicht mehr retrospektiv das Geschehnis des Wahnsinns in soziologischer, anthropologischer und klinischer Verflechtung eine neue Deutung, und diese ist in der medizingeschichtlichen Verklammerung, mit der Fachoptik nicht treffbar« (Leibbrand 1964, 352). Leibbrand hatte zuvor (1960) selbst eine umfassende Geschichte des Wahnsinns vorgelegt, die diesem Thema von der Antike bis zur Moderne nachgeht und durchaus parallele Argumentationen zu Foucault aufweist. Der für eine Buchbesprechung lange Text Leibbrands war nur mit gewissen Widerständen in das eher konservativ ausgerichtete *Sudhoffs Archiv* aufgenommen worden.

Sowohl Leibbrand als auch Foucault nahmen in den 1960er Jahren eher Randstellungen im medizingeschichtlichen Diskurs ein. Hierin sieht Florian Mildenberger (2006) eine erste Parallele zwischen den Werken Leibbrands und Foucaults. Weitere Übereinstimmungen sieht Mildenberger in der Rezeption der Daseinsanalyse Binswangers, bei der Psychoanalysekritik und bezüglich der zentralen Stellung des Themas Subjektivität. Neben dieser ausführlichen Diskussion Foucaults finden sich einzelne Arbeiten, die ebenfalls nicht nur geschichtlich, sondern medizinphilosophisch Foucault rezipieren. Zu nennen wäre hier vor allem der Aufsatz von Peter Sedgwick »Michel Foucault: the Anti-History of Psychiatry« (1981), der Foucaults wissenschaftstheoretische Einwände gegen eine positivistische Geschichtsschreibung in einem weiten medizingeschichtlichen Kontext diskutiert (Rawlinson 1987).

Foucault ist gerne psychiatriekritischer Beleg, wenn die Psychiatrie im Nationalsozialismus untersucht wird. Die Darstellungen von *Wahnsinn und Gesellschaft* gelten dann als Vorlauf der Psychiatriegeschichte des 20. Jh.s mit der Generalthese, dass die Entwicklung hin zur Vernichtung der psychisch Kranken nur möglich war auf dem Hintergrund der Eigen-

schaft psychiatrischer Institutionen als totale Institutionen (vor allem Kersting 1993). Differenzierter nimmt Dirk Blasius (1994) den historisch-politischen Kontext auf, in den Foucault die Psychiatriegeschichte stellt, vor allem die Kritik an einem zu naiven Fortschrittsglauben. Die Psychiatrie habe zu berücksichtigen, »dass der Bildungsprozess der neuzeitlichen Gesellschaft keineswegs im Zeichen des Fortschritts, der Mehrung bürgerlicher Freiheiten und der Verwirklichung von Menschenrechten gestanden habe« (Blasius 1994, 9). Blasius bemerkt, dass der philosophische Gehalt Foucaults in der Rezeption dann wesentlich auf soziologische Stichworte wie Disziplinargesellschaft und ›Labeling‹ eingeengt bzw. auf eine reine Repressionstheorie psychischer Krankheiten zurückgenommen worden sei. In dieser verkürzten Art habe die Psychiatriegeschichte »lange Zeit im mächtigen Schatten Foucaults gestanden« (ebd., 11). Diese Ansätze reichten nicht aus, die komplexeren Entwicklungen der Psychiatrie im 19. und 20. Jh. zu verstehen, vor allem nicht die Produktivität psychiatrischer Diskurse, die keinesfalls nur repressiver Art seien. Die These der Sozialdisziplinierungsmacht der Psychiatrie, als deren Urheber Foucault angesehen wird, wird auch insgesamt bestritten (Kaufmann 1995, 128–132).

Auch 20 Jahre nach dieser ersten Diskussionswelle scheint Foucaults Rekonstruktion einerseits der psychiatrischen Episteme, andererseits der psychiatrischen Institutionen weiterhin unverzichtbar für die Auseinandersetzungen psychiatrisch Tätiger oder Forschender mit ihrem Fachgebiet. Zunehmend werden aber seine Thesen mit vielfältigem historischem Material gegengelesen und zum Teil in der Sache falsifiziert. Der Eindruck, dass sich Foucault zugunsten seiner theoretischen Konstruktionen weniger um die psychiatrischen Fakten gekümmert habe, wird heute in der psychiatriegeschichtlichen Forschung fast allgemein geteilt und empirisch angereichert. So z. B. Fauvel (2015), die anführt, neuere Forschungen zeigten, dass international seit dem 19. Jh. auch eine andere medizinische Kultur bestanden habe, die sich kritisch gegenüber der Exklusion psychisch Erkrankter in Asylen positionierte und für eine weitgehende Integration psychisch Erkrankter eintrat. Brückner et al. (2017) konstatieren vor allem eine hohe Selektivität des Foucault'schen Materials und die Auslassung wichtiger zeitgenössischer Kontroversen in den untersuchten Zeiträumen zu zentralen Begriffen wie der Idiotie, dem Delir und vor allem der französischen Degenerationslehre Morels und anderer (Brückner et al. 2017, 88). In gleicher Weise wird auch Foucaults These, dass die Mechanismen von Überwachen und Strafen in subtiler Weise in eine Praktik des Heilens umgewandelt worden seien, in Frage gestellt (Fernandez/Lézé 2014). Darüber hinaus finden sich neben dem eher negativ konnotierten Bild der totalen Institution infolge von Goffman und Foucault auch Stimmen, die, durchaus philosophisch, die Notwendigkeit institutioneller Verfasstheiten von Psychiatrie betonen und somit ebenfalls das psychiatriehistorische Bild Foucaults korrigieren. So stellt Quentin (2012) einen Bezug zu Hegel her, der sich in der Auseinandersetzung mit Pinel und dessen *traitement humain* gegen Modelle ausgesprochen habe, die Institutionen entwerteten, damit aber wiederum selbst psychische Erkrankung und in der Folge die davon Betroffenen exkludierten.

Seitenthemen und Wissenschaftstheorie

Vielfältige Rezeptionsansätze finden sich in Seitenthemen der Psychiatrie, vor allem im Bereich der forensischen Psychiatrie, was nicht verwundert, da der Maßregelvollzug eine Mischinstitution zwischen Klinik und Gefängnis darstellt, altes Anstaltswesen institutionell weiter besteht und die Theorie einer Disziplinargesellschaft besonders gut anwendbar ist. So diskutiert Schauer (2006) die Besonderheiten forensisch-psychiatrischer Diskurse anhand von Gutachtertexten. Auch der in Deutschland publikumswirksame Fall Schmöckel wird mit diskursanalytischen Mitteln angegangen (Steger 2003). Eine Analyse der Machttechniken, durch die eine »Governance der mentally ill criminals« möglich wird, wird für die forensische Psychiatrie in Kanada vorgelegt (Holmes 2005; Holmes/Gagnon 2018). Ebenso wird die Produktion von ›psychiatrischen Identitäten‹ speziell für die psychiatrische Pflege untersucht (Roberts 2005; Winch 2005).

Foucaults spätes Stichwort der Bio-Politik liefert des Weiteren einen Ansatz zu einem Psychiatrieverständnis, in dem die Psychiatrie als Teil des Sexualitätsdispositivs gesehen wird. Besonders gefährlich werde dieses Dispositiv, indem sich im Verlauf des 19. Jh.s die Psychiatrie zu seinem dynamischen Zentrum entwickelte. Theorien der Perversion, der Vererbung und Entartung organisierten nun eine von Foucault ›Staatsrassismus‹ (WW, 143) genannte Praktik, in der politische Gegner und deviante Subjekte gleichermaßen als Gefahr für den Gesellschaftskörper imaginiert würden (Müller/Lyotard 2005). Es finden sich auch Diskussionen zum Zusammenhang von Se-

xualität und Psychiatrie aus Foucault'scher Perspektive (z. B. Krumm/Kilian/Becker 2004).

Neben diesen Seitenthemen nimmt die psychiatriehistorische Rezeption ansonsten fast ausschließlich die Rekonstruktion der Institutionsgeschichte von *Wahnsinn und Gesellschaft* auf. Bereits zu Beginn der 1970er Jahre integrierte Dieter Jetter Überlegungen Foucaults in sein Buch über die Typologie des Irrenhauses (Jetter 1971). Gerade diese Institutionsgeschichte wird dann auch in die Standardlehrbücher übernommen, z. B. bei Shorter (1999), wobei eine Auseinandersetzung unterbleibt, *Wahnsinn und Gesellschaft* entweder nur im Literaturverzeichnis angegeben oder wie selbstverständlich die Psychiatriegeschichte bis ins 18. Jh. in der Foucault'schen Weise wiedergegeben wird. In der psychiatriegeschichtlichen Übersicht im wichtigsten Handbuch der Psychiatrie *Psychiatrie der Gegenwart* findet sich in der Auflage von 1975 Foucault ohne jegliche Diskussion im Quellenverzeichnis. Allerdings wird gegen eine vermeintlich von Foucault getragene Psychiatriekritik polemisiert:

> [...] folglich gibt es auch keine medizinische, moralische oder juristische Rechtfertigung für unerbetene psychiatrische Eingriffe, seien es nun Diagnose oder Hospitalisierung oder auch Behandlung: sie alle sind schlechtweg ›Verbrechen gegen die Menschlichkeit‹. Von diesem Standpunkt aus wird die klassische Psychiatrie deklassiert und in eine Reihe gestellt mit Alchimie und Astrologie oder ähnlichen Pseudowissenschaften. (Schipperges 1975, 30)

Angesichts solcher negativer Wertungen in den Standardwerken erstaunt nicht, dass Übersichtsarbeiten zu den Büchern Foucaults angeben, dass eine tiefere Rezeption in der Mainstream-Psychiatrie nicht stattgefunden habe. Dies bemerken z. B. Bracken u. a. (2007): »In the past his [Foucaults] work has been largely ignored or rejected by mainstream psychiatry«. Immerhin konnte die letztere Übersichtsarbeit in einer der bedeutenden Zeitschriften der Psychiatrie erscheinen, der *Current Opinion of Psychiatry* und, wie gesagt, hat sich dieses Bild mittlerweile doch differenziert.

Auch an der wissenschaftstheoretischen Seite von *Psychologie und Geisteskrankheit* zeigt sich Interesse. Die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Organpathologie und Psychopathologie ist insofern wieder aktuell, als die neurowissenschaftliche Reformulierung der Psychiatrie seit den 1990er Jahren Grundlagenfragen der Psychopathologie wieder virulent macht (vgl. Vogeley 2008). Das epistemologische Fundament des eigenen Faches war zuvor seit der Übersichtsarbeit »Psychiatrie und Philosophie« (1979) von Wolfgang Blankenburg kaum mehr diskutiert worden. Blankenburg sah Foucault als Epistemologen, der der Psychiatrie helfe, ihre aktuelle Grundlagenkrise zu verstehen. Aufgabe der Psychiatrie sei die Behebung psychischer Beeinträchtigungen. Was das aber bedeuten könne, sei gegenwärtig strittig. Die Psychiatrie befände sich so in einer »Grundlagenkrise«. Fragen nach dem Gegenstand einer Wissenschaft seien früher in der Philosophie als transzendentale Fragen behandelt worden. Heute habe sich gezeigt, dass solche Fragen, die die Gegenständlichkeit ihres Gegenstandes beträfen, den Wissenschaften selbst immanent sein müssten (Blankenburg 1979, 835). So setzten sich Epistemologie, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssoziologie an die Stelle philosophischer Reflexion. Für die Psychiatrie sei dies am besten an den Veröffentlichungen Foucaults zu verfolgen – Blankenburg bezieht sich allerdings ebenfalls nur auf *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Psychologie und Geisteskrankheit*. Foucault rühme sich, »Bahnbrecher für eine Epistemologie der Humanwissenschaften zu sein, die es ihnen erlaube, [...] das Band, das sie mit der Philosophie verbindet, zu zerschneiden und sich selbst zu bestimmen« (ebd.).

Sozialpsychiatrie

Eine Kritik der überkommenen psychiatrischen Institutionen zu gewinnen, dazu aber auch eine alternative Reformpsychiatrie zu entwickeln, war in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s ein Anliegen von vielen Autoren in fast allen westlichen Ländern. Einen guten Überblick über die Entstehung der sozialpsychiatrischen Debatten im Rahmen der gesellschaftspolitischen Bewegung der sogenannten 1968er gibt Kersting (2001). Er beschreibt, wie das Problem psychischer Krankheiten verstärkt als gesellschaftliches Problem wahrgenommen wurde. Eine sich antirepressiv und emanzipatorisch verstehende Gesellschafts- und Psychiatriekritik habe den Begriff der totalen Institution von Goffman popularisiert (vgl. Goffman 1972). In Deutschland erschienen etwa zeitgleich die Übersetzung von Goffmans Buch *Asylums* und die deutsche Übersetzung von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Mit seiner These von der Gefangenschaft des Wahnsinns habe Foucault die im Zeichen der bürgerlichen Aufklärung und Vernunft vermeintlich medizinisch-humanitäre und fortschrittlich motivierte und voranschreitende Psychia-

triegeschichte gewissermaßen entzaubert. Bis heute hält auch die Kritik am psychiatrischen Diagnosesystem an: so rekonstruieren z. B. Delille und Kirsch (2016) die Kritik einer naturalistischen Auffassung psychiatrischer Diagnosen aus ihrer kulturellen und historischen Entstehung unter Anwendung von Methoden Foucaults und Hackings (2004).

Im gleichen Zeitraum erscheint auch Klaus Dörners Studie *Bürger und Irre* (1969), mit der Dörner zum Anführer der Psychiatriekritik im deutschen Sprachraum wird. Dörner bezeichnet sein Buch selbst als ein Produkt der antiautoritären Studentenbewegung und schreibt andernorts, seine Schrift sei daraus entstanden, dass er den gesellschaftskritischen Ansatz der Kritischen Theorie und den wissenschaftssoziologischen Ansatz von Roland Kuhn auf die Frage nach dem Sinn der Psychiatrie übertrug (Dörner 1979, 774). Dörner räumt der Diskussion von Foucaults Schriften einen größeren Raum ein. Seine Rekonstruktion der Entwicklung der psychiatrischen Institutionen ist mit der Foucaults bis hin zur Ambivalenz des aufklärerischen Gehaltes moderner Psychiatrie und der mit der Psychiatrisierung der Gesellschaft (s. zu diesem Stichwort auch Beeker 2019) gegebenen Ordnungs- und Polizeipolitik parallel. Foucault transponiere die Psychiatriegeschichte auf eine einzige Struktur: auf das Gespräch zwischen der Welt des Wahns und der normalen Welt. Dieses sei zu Renaissancezeiten offen gewesen, sei in der Aufklärung zu einem Monolog der Vernunft über den Wahnsinn geworden und habe genau in dem Augenblick in absoluter Sprachlosigkeit geendet, den man bisher als die ›Befreiung der Irren‹ durch Pinel und Tuke (um 1790) und als Geburtsstunde der Psychiatrie als medizinischer Wissenschaft zu feiern gewohnt gewesen sei: »Hier ist die Dialektik der Aufklärung unmittelbar thematisch geworden, wird jedoch zugleich zu ihrer destruktiven Seite hin einseitig aufgelöst« (Dörner 1995, 336). In seiner späteren Handbuchübersicht »Der Sinn der Psychiatrie« widmet Dörner Foucault unter dem Stichwort »Strukturalismus« einen eigenen Abschnitt. Foucault gelänge »die bisher wohl faszinierendste Darstellung der Psychiatrie« (Dörner 1979, 787). Dies läge an der strukturalistischen Methode – besser einer ethnologischen Methode der Identifizierung des Beobachters mit dem Beobachteten, hier also mit der Unvernunft des Wahnsinns.

Andererseits übt Dörner aus Sicht des von ihm selbst eingenommenen Standpunktes der Kritischen Theorie heftigen Einspruch gegen Verkürzungen durch den strukturalistischen Ansatz:

> Die Identifizierung mit dem Beobachteten erfolgt aus der schützenden Distanz eines Archäologen, der sich auch deshalb nicht selbst in seine eigene Untersuchung einbeziehen muß, weil der Strukturalismus keine Geschichte kennt, die von miteinander sprechenden und handelnden Subjekten gemacht wird, also auch keinen Anspruch aus der Geschichte, etwa aus der Aufklärung, der heute noch eine wahrheitsfähige Legitimationsbasis für Handeln sein könnte. Dies scheint mir die größte Schwäche des Strukturalismus gegenüber etwa der kritischen Theorie zu sein. (Dörner 1979, 787)

Dörner kritisiert also das Fehlen einer normativen, praktischen Aussage und damit die Unmöglichkeit, psychiatriepolitische Maximen für die Gegenwart abzuleiten. Weiterhin beklagt Dörner die defizitäre Auffassung des Subjektes als wesentlich passiv und durch die Machtverhältnisse konstituiert. Ihm fehlt die handelnde Seite der Subjekte, sei es der Geisteskranken oder der Psychiater.

In der Folge der sozialpsychiatrischen Theorieentwicklung hat die kritisch-psychiatrische Literatur dann eine besondere Wende hin zum Einbezug der Erfahrungen Betroffener gemacht, zuletzt auch im Bereich der Wissenschaft durch von Betroffenen selbst durchgeführte Forschung. Philosophisch grundlegender war zuvor bereits die umfangreiche Monographie *Delirium und Wahn* von Burkhart Brückner (2007) an Foucaults Arbeiten herangegangen, indem Foucaults Begriff des Deliriums in seiner philosophischen und kulturgeschichtlichen Dichte eingehend diskutiert und zur Grundlage einer Psychiatriegeschichte gemacht wird, die aus einer subjektiven Perspektive zu erzählen wäre. Für einen narrativen Ansatz könne vor allem Foucaults früher Begriff der Erfahrung fruchtbar gemacht werden. Der Preis der Wende vom zunächst historisch-materialistischen und daseinsanalytischen Ansatz hin zur nietzscheanischen und strukturalistischen Geschichtsdeutung der späteren Werke sei für Foucault allerdings hoch, denn die Frage nach einem reellen Sein der Wahnsinnserfahrung könne dann nicht mehr gestellt werden: »Die Geschichtlichkeit seines Gegenstandes bleibt abstrakt, weil Foucault die Wahnsinnigen selbst und ihre Geschichte nicht wirklich kennenlernt« (Brückner 2007, 274). Zwar gewinne Foucault einen in sich kritischen Begriff von Vernunft in der von ihm analysierten historischen Epoche, dies aber zu Lasten der entsprechenden Erfahrungen. Er zeige kein »durchgreifendes Interesse für die Seite der Subjekte« (ebd., 269 f.).

Seine Analyse führe zwar über das Selbstvergewisserungssystem der klassifizierenden Vernunft hinaus, »nicht aber in die Lebenswelt der Wahnsinnigen hinein« (ebd., 271) – insofern reiche sie als Grundlage einer umfassenden Psychiatriegeschichtsschreibung nicht aus.

Mittlerweile hat sich ein neuer Wissenschaftsbereich gebildet, die Mad Studies (z. B. le François et al. 2013). Während man einerseits durchaus affirmativ zumindest an die machttheoretischen Studien Foucaults ansetzt, um konkrete Machtstrukturen in der Psychiatrie oder den objektivierenden Blick der Professionellen infrage zu stellen, gilt bezüglich des Rückgriffs auf Erfahrungen Foucault eher als Verhinderer, da die postmoderne Kritik skeptisch gegenüber der Möglichkeit gewesen sei, die Patientensichtweise außerhalb des soziohistorischen Kontexts rekonstruieren zu können. Foucault habe, anstatt solche Dokumente in den Archiven zu suchen, wie es vielleicht noch seine vormaligen Arbeiten nahegelegt hätten, vorrangig offiziöse Quellen und Lehrbuchtexte untersucht (Brückner et al. 2017, 79). Mehr noch, Foucaults Werk habe die Möglichkeit einer patientenzentrierten Epistemologie untergraben. Dadurch sei der Patient »ausradiert« worden. Daher müsse man alternativen Epistemologien folgen, z. B. der Hermeneutik Gadamers oder dem Dialogismus Bakhtins, um den historiographischen Herausforderungen einer Rekonstruktion der Patientensichtwiese gerecht zu werden (Chin-Yee et al. 2019).

Antipsychiatrie

Die Antipsychiatrie, deren historisches Ziel, vereinfacht gesagt, die Abschaffung aller psychiatrischen Institutionen war, geht in ihrer Psychiatriekritik über die Sozialpsychiatrie hinaus. Den Ausdruck »Antipsychiatrie« prägte Cooper (1971). Weitere klassische Autoren sind Laing (1994), Basaglia (1973) oder Szasz (1962), Autoren, die zeitgleich zu Foucault schreiben, die wie er im gesellschaftspolitischen Kontext der 68er Bewegung stehen und zwischen denen und Foucault wechselseitige Beziehungen bestehen. Die Antipsychiatrie wird als Theorie dadurch definiert, dass sie die Existenz seelischer Krankheiten negiert. In der psychiatrischen Standardliteratur wird *Wahnsinn und Gesellschaft* immer wieder als Beleg dieser These zitiert (vgl. Häfner 2001, 86; Payk 2004). Dies ist zunächst eine auffällige Fehllektüre, denn explizit hat Foucault eine solche These an keinem Ort vertreten. Vielmehr beschreibt er ja die Positivität des Diskurskonstruktes des Wahnsinns.

Auf der Basis einer solchermaßen eher ungenauen Lektüre ist Foucault für die Antipsychiatrie zur Ikone geworden. Ein Anhaltspunkt dafür ist zum Beispiel, dass die Anklage der Psychiatrie und die ›Verhandlung‹ ihrer realen oder angeblichen Verfehlungen sich in Deutschland unter dem Namen Foucault-Tribunal eingebürgert hat (Talbot/Kruckenberg 1998). Mit Foucaults Namen wird die Wertung verbunden, dass Psychiatrie nur Disziplinierungsmacht sei, gegen die es Widerstand zu leisten gelte. Solche Ambivalenz bezüglich seiner Stellung zur Psychiatrie verursacht Foucault selbst: Die größeren Monographien ergeben keinen normativen Standpunkt, aus seinen Interviews und seinem persönlichen Engagement lässt sich andererseits entnehmen, dass er die Haltung der Antipsychiatrie zumindest politisch unterstützt. Hintergrund ist die Herangehensweise, die Foucault zu Zeiten von *Wahnsinn und Gesellschaft* verfolgt. Der Wahnsinn mag nur als Konstrukt erscheinen, tut dies allerdings im Rahmen eines Diskurses, der andere ›Aufgaben‹ zu erfüllen hat, nämlich die Etablierung der bürgerlichen Vernunft. Dazu müsse die Unvernunft ausgeschlossen werden – was sich letztlich als eine Repressionsthese lesen lässt, wie es die Antipsychiatrie tat. Erst mit dem späteren machttheoretischen Denken lässt sich die Distanz zur Antipsychiatrie und deren Repressionshypothese verbinden: Wenn Individualität allererst durch psychiatrische Diskurse hergestellt wird, so kann diese Positivität nicht durch Kritik ungeschehen gemacht werden, vielmehr wird ebenso über diese Kritik eine neue Positivität generiert. Insofern kann Foucault dann schreiben: »Why should an archaeology of psychiatry function as an ›anti-psychiatry‹, when an archaeology of biology does not function as an anti-biology?« (zit. nach Dreyfus 1987, 314). Mittlerweile lässt sich feststellen, dass auch die antipsychiatrischen Diskussionen selbst differenzierter geworden sind, weniger einer einfachen Repressionshypothese folgen, sondern aus Sicht der Betroffenen mikrophysikalische Strategien im Sinne Foucaults verfolgen. Getragen wird diese neue Diskussion von Psychiatrie-Erfahrenen und von einem Verständnis von Empowerment (Quindel 2004) bzw. einer »radical consumerist reform« (Rissmiller 2006). Die Rezeption gerade der in Deutschland neu erschienenen Vorlesungen Foucaults zur Psychiatrie (*VL 1973/74*) tragen erheblich dazu bei (vgl. die Neuauflage 2007 des anti-psychiatrischen Standardwerkes von Kerstin Kempker und Peter Lehmann *Statt Psychiatrie*).

Ein scharfer Kritiker der Antipsychiatrie aus sozialpsychiatrischer Sicht ist Karl-Peter Kisker: »[Der Antipsychiatrie war] stets der Doppel-Impetus eigen: anti-asyläre Heilsbewegung und Verleugnung des brutalen psychopathologischen Faktums. Sie gab sich als Anklägerin der vermeintlich repressiven Rolle des Psychiaters in der Sozietät und stellte das psychiatrische Feld als Produkt ärztlich-gewinnbringender Phantastik vor« (Kisker 1979, 816). Kisker sieht, dass eine solche Kritik auf Foucault selbst nicht zurückfällt, nachdem dieser die Repressionshypothese kritisiert habe. Positiv sei hervorzuheben, dass im Werk Foucaults der Begriff ›Verrücktheit‹ so systematisch wie nie zuvor negiert werde und das psychiatrische Hospital als Press-Institution der Polizei- und Staatsverwaltung enttarnt worden sei. Die Autoren der Antipsychiatrie hätten aber die Chance ausgelassen, sich auf Foucaults historologische Theorien zu beziehen bzw. seine Aussagen über Vernunft und Unvernunft auszuschöpfen: »Würden sie allerdings Foucaults dialektische Entdinglichung der seelischen Pathologie ernst genommen haben, so wären ihnen die Paradoxien erspart geblieben, [...] die Psychiatrie psychogenetisch oder soziogenetisch zu einer ›Super-Psychiatrie‹ (oder einer ›Anti-Psychiatrie‹) umzufungieren« (ebd., 821). Kisker resümiert, die Antipsychiatrie sei letztlich zu einer falschen ›Politchiatrie‹ verkommen und werde noch eine Weile »Verführung psychiatrisch Ahnungsloser und Lehrstück eines kulturpsychopathologischen Manierismus bleiben« (ebd., 824).

Den diffamierenden Begriff der ›Politchiatrie‹ hat Kisker allerdings nicht selbst geprägt, sondern entnimmt ihn tatsächlich einer Auseinandersetzung, die in Frankreich zwischen der Psychiatrie und Foucault geführt worden ist. Für den Psychiater Henri Ey ist *Wahnsinn und Gesellschaft* das »große Rotbuch der Antipsychiatrie«. Foucault halte hier die Thesen, dass die Geisteskrankheit nichts anderes sei als die Repression der Unvernunft durch die Vernunft, die Pathologie der Geisteskrankheit sei rein artifiziell und ihre Therapie rein sozial (Ey 1971, 248). Dem stellt Ey die Materialität der Psychopathologie entgegen: »c'est précisément cette résistance, ce poids du fait psychopathologique qui pour nous constitue le fondement de la Psychiatrie. De telle sorte qu'un certain nombre de thèses s'enchaînent pour former une ›interprétation symétriquement opposée‹ à celle de M. Foucault: la ›maladie mentale‹ est une maladie de la réalité et de la liberté liée« (ebd., 256). Hier fällt dann auch das Stichwort des Psychiatrizids: »Pour moi, je préfère opter pour cette interprétation ou, si l'on veut, ce modèle théorique, laissant M. Foucault et ses épigones conscient ou inconscient de leur psychiatricide (qui est même un génocide à l'égard du système des valeurs de l'Humanité), le triste privilège de penser que la Démence vaut la Raison, que le Rêve vaut l'Existence, que l'Erreur vaut la Vérité, que l'Aliénation vaut la Liberté« (ebd., 257).

In Frankreich wird diese Diskussion zwischen Ey und einigen anderen Psychiatern (vor allem Szultman und Daumezon) und Foucault in den frühen 1970er Jahren in der Zeitschrift *Evolution psychiatrique* ausgetragen. Ey nimmt, anders als die sonstige psychiatrische Rezeption, letztlich auch den philosophischen Gehalt von *Wahnsinn und Gesellschaft* ernst. Er teilt die Hypothese, dass sich die Psychiatrie zugunsten der Vernunft gegen die Unvernunft richte. Nur dreht er die Wertung um: Genau dies sei die positive Aufgabe der Psychiatrie und der Grund ihrer Existenz. Die Psychiatrie verleugne sich selbst, wenn sie sich nicht mehr bewusst sei, dass sie sich an der (materiellen) Freiheit der Menschen zu orientieren habe: »je n'ai jamais cessé de dire tout à la fois que la psychiatrie est la pathologie de la liberté, et que le malade mental était dans la constitution même de la maladie qui le retranche de la coexistence, un Homme, cet ›Ecce Homo‹ qui apparaît précisément dans le tragique de sa privation de liberté« (ebd., 258). Foucault repliziert in seinen Vorlesungen zur Psychiatrie genau auf diesen Text und hinterfragt die ›Spezifizität‹ der Nervenheilkunde bzw. deren Zuständigkeit für diese Art der Debatten – nämlich die um menschliche Freiheit. Die Psychiatrie versuche nur, sich gegen die Psychoanalyse einerseits und biologische und sozialpolitische Debatten zu schützen (VL 1973/74, 528).

Im Sinne eines Ausblicks: Spät- und Frühwerk

Nach dem Faszinosum, aber auch der Einengung auf die Institutionskritik und Reformpsychiatrie ist eine Differenzierung in der psychiatrischen Literatur auch bezüglich sehr früher Schriften Foucaults und seines Spätwerks eingetreten. Einer möglichen Ernüchterung, zum Thema des Wahnsinns nicht ausreichend ›sachdienliche‹ Informationen zu bekommen, bzw. dem Vorwurf der Unkonkretheit und allzu großen Abstraktion bei Themen der Psychopathologie (z. B. Sponsel 2002) steht gegenüber, dass Foucault selbst in seinem Werk genau an diesen Stellen weitergegangen ist. Nach der Archäologie der psychiatrischen Institu-

tion und der Genealogie des Diskurses über den Wahnsinn folgt beim späten Foucault die Genealogie des Subjektes als eines durchaus körperlichen und begehrenden Wesens. Auch mit Themen wie der Sorge um das Selbst, dem Wahrsprechen und der ›gouvernementalité‹ im Sinne der Selbstbeherrschung, Ethik und Lebenskunst bietet Foucault Anknüpfungspunkte an die von den Psychiatern eingeforderten materiellen und ethischen Aspekte der Geisteskrankheit. Diese späten Werke, insbesondere unter dem Stichwort der Technologien des Selbst, sind in der psychiatrischen Literatur erst in den 2010er Jahren einschlägig geworden, etwa in der transkulturellen Psychiatrie, wo sie dann auf durchaus sehr konkrete Fragestellungen wie die Familientherapie angewandt werden (Pritzker/Duncan 2019).

Mit seiner kritischen Weiterführung der Subjekttheorie Freuds oder Lacans, die Foucault 1982 unter dem Stichwort »Hermeneutik des Subjekts« vorlegt und die das Spätwerk einleitet, nähert er sich wieder dem, was er in seinen frühesten Schriften zur Psychiatrie der Phänomenologie und Psychopathologie entnommen hatte, wieder an. Hubert L. Dreyfus beachtete dies in seinem Text »Foucault's critique of psychiatric medicine« schon früh (Dreyfus 1987). Dreyfus setzt bei Foucaults Frühwerken an und stellt den Zusammenhang einerseits zur Wissenschaftstheorie eines Canguilhem, andererseits aber vor allem den zur Phänomenologie Heideggers und Merleau-Pontys dar, die so etwas wie eine ›existenzielle Therapie‹ begründeten. Insgesamt rekonstruiere Foucault auf existenziellem Hintergrund im Hinblick oder mit Hilfe psychiatrischer und psychoanalytischer Diskurse generelle Strukturen der menschlichen Seinsweise als ein sich selbst interpretierendes Wesen: »[Foucault] therefore preferred existential therapy, which did not attempt to give a causal account of human nature, but rather described the general structure of the human way of being and its possible distortions« (ebd., 311). Dies habe die praktische Konsequenz, dass wir uns selbst aus zu restriktiven Selbstinterpretationen befreien könnten. Nicht die Repression einer vermeintlichen Natur, sondern die Konstituierung isolierter Individuen stelle die Wirksamkeit bzw. (wirksame) Realität der psychiatrischen Diskurse dar: »The ultimate form of alienation in our society is not repression but the constitution of the isolated individual subjects to which all psychiatries contribute« (ebd., 329).

Im gleichem Sinne werden, nachdem unter dem Eindruck der institutionskritischen Schriften die frühen Arbeiten Foucaults fast in Vergessenheit geraten waren, in den letzten Jahren die Beiträge Foucaults zu einer phänomenologischen Psychopathologie wieder intensiver aufgenommen, insbesondere durch die Arbeiten von Elisabetta Basso (2012, 2016), die resümierend schreibt, Foucault habe durch die frühen Arbeiten eine herausragende Bedeutung für die Philosophie der Psychiatrie als ganzer. Eine solche Bewertung wurde möglich durch die späte Diskussion auch bisher noch nicht veröffentlichter Vorlesungen Foucaults, insbesondere seiner *Kurse an der Universität Lille (1952–1954)*, deren einer sich unter dem Titel »*Binswanger et la phénoménologie*« auf die existenziell-phänomenologische Psychiatrie Ludwig Binswangers bezieht (Basso 2016). Heute interessiert vor allem die philosophische Reflexion inhärenter anthropologischer Probleme der Psychopathologie. Basso habe, so Brückner et al. 2017 (76), gezeigt, dass Foucault im Übergang vom »existenziellen Apriori« zum neuen »konkreten« oder »historischen Apriori« die Idee einer sich am »Wie« des Gegebenen selbst zeigenden, kohärenten Struktur der Erfahrung, die sich nicht aus universalen Gesetzen deduzieren lasse, auf das generelle Verständnis von Historizität übertragen. Interesse besteht wieder an Foucaults frühen Themen wie Traum, Existenz, Imagination und Wahnsinn als Formen eines existenziellen Ausdrucks und individuellen Lebensvollzugs. Foucaults Überlegungen zur Tragik werden ebenfalls aufgenommen (Brückner et al. 2017, 80): Der vorklassische Wahnsinn habe noch auf die tragische Verletzlichkeit und Reversibilität der Vernunft hingewiesen. Das Tragische sei so für Foucault unter Nietzsches Einfluss zum Sublimat des vorprädikativen Seins und zum Mittler von Wahrheit geworden.

So kann man erneut an Dreyfus (1987) anschließen, der dann aus diesem Material heraus die neue Sichtweise Foucaults gegenüber der Phänomenologie darin bestimmt, dass nicht der Inhalt, sondern eher die Struktur von Diskursen die Unterscheidung von pathologisch und nicht-pathologisch im psychopathologischen Sinne bringt. Der Positivität psychiatrischer Diskurse sei nur durch historische Genealogie zu entkommen. Psychiatrie müsse sich der diskursanalytischen und genealogischen Methoden bedienen, um sich ihrer eigenen Geschichtlichkeit zu versichern und der Art und Weise, wie sie in ihrer Struktur als vermeintliche Wissenschaft eben psychiatrische Gegenstände wie auch die Grenzen der Psychiatrie konstruiere. Dreyfus spricht dann zusammenfassend Foucault als Therapeuten der Moderne an: »Foucault is practicing genealogical therapy on

modernity at large« (ebd., 331). Dies sei letztlich das Anliegen Foucaults – womit Dreyfus Foucault auch als wirksame Person mit der Psychiatrie und Psychotherapie engeführt.

Literatur

Basaglia, Franco (Hg.): *Die negierte Institution. Ein Experiment der psychiatrischen Kliniken in Görz*. Frankfurt a. M. 1973 (ital. 1968).

Basso, Elisabetta: On Historicity and Transcendentality Again. Foucault's Trajectory from Existential Psychiatry to Historical Epistemology. In: *Foucault Studies* 14 (2012), 154–178.

Basso, Elisabetta: À propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–1954). In: *Revue de synthèse* 137 (2016), 35–59.

Beeker, Timo/Thoma, Samuel: Die digitale Psychiatrie zwischen User-Empowerment und Psychiatrisierung. In: *Suizidprophylaxe* 46 (2019), 82–98.

Blankenburg, Wolfgang: Psychiatrie und Philosophie. In: Karl-Peter Kisker/J. E. Meyer/C. Müller/E. Strömgren (Hg.): *Psychiatrie der Gegenwart*. Bd. I/1. Berlin/Heidelberg/New York ^{2}1979, 827–876.

Blasius, Dirk: *Einfache Seelenstörung, Geschichte der deutschen Psychiatrie 1800–1945*. Frankfurt a. M. 1994.

Bracken, Patrick/Khlafa, Jean/Thomas, Philip: Recent translations of Foucault on mental health. In: *Current Opinion of Psychiatry* 20 (2007), 606–608.

Bracken, Patrick/Thomas, Philip: From Szasz to Foucault: On the Role of Critical Psychiatry. In: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 17 (2010), 219–228.

Brückner, Burkhart: *Delirium und Wahn*. Hürtgenwald 2007.

Brückner, Burkhart/Iwer, Lukas/Thoma, Samuel: Die Existenz, Abwesenheit und Macht des Wahnsinns. Eine kritische Übersicht zu Michel Foucaults Arbeiten zur Geschichte und Philosophie der Psychiatrie. In: *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 25 (2017), 69–98.

Chin-Yee, Benjamin/Diaz, Pablo/Bryden, Pier/Soklaridis, Sophie/Kuper, Ayelet: From hermeneutics to heteroglossia: ›The Patient's View‹ revisited. In: *Medical Humanities*, Epub ahead of print Dec 12, 2019.

Cooper, David: *Psychiatrie und Anti-Psychiatrie*. Frankfurt a. M. 1971 (engl. 1967).

Delille, Emanuel/Kirsch, Marc: Natural or interactive kinds? Les maladies mentales transitoires dans les cours de Ian Hacking au Collège de France (2000–2006). In: *Revue de Synthèse* 137 (2016), 87–115.

Dörner, Klaus: Psychiatrie und Gesellschaftstheorien. In: Karl-Peter Kisker/J. E. Meyer/C. Müller/E. Strömgren (Hg.): *Psychiatrie der Gegenwart*. Bd. I/1. Berlin/Heidelberg/New York ^{2}1979, 771–788.

Dörner, Klaus: *Bürger und Irre* [1969]. Frankfurt a. M. 1995.

Dreyfus, Hubert L.: Foucault's critique of psychiatric medicine. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 12 (1987), 311–333.

Ey, Henri: Commentaire critique sur ›L'histoire de la folie‹ de M. Foucault. In: *Evolution psychiatrique* 36 (1971), 243–258.

Fabrice, Fernandez/Lézé, Samuel: The psychiatric report as moral tool: a case study in a French district court. In: *Social Science & Medicine* 116 (2014), 41–48.

Fauvel, Aude: »Außerhalb der Mauern« – Für eine neue Geschichte der Irrenanstalten in der Moderne. In: *Therapeutische Umschau* 72 (2015), 429–435.

Goffman, Erving: *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt a. M. 1972 (engl. 1961).

Hacking, Ian: Between Michel Foucault and Erving Goffman: Between Discourse in the Abstract and face-to-face Interaction. In: *Economy and Society* 33 (2004), 277–302.

Häfner, Heinz: Die Psychiatrie-Enquete – historische Aspekte und Perspektiven. In: Aktion Psychisch Kranke (Hg.): *25 Jahre Psychiatrie-Enquete*. Bonn 2001.

Heinze, Martin: Einführung. In: Wolfgang Blankenburg (Hg.): *Psychopathologie des Unscheinbaren. Gesammelte Aufsätze*. Berlin 2007, 11–23.

Holmes, Dave: Governing the captives: forensic psychiatry nursing in corrections. In: *Perspectives of Psychiatric Care* 41 (2005), 3–13.

Holmes, Dave/Gagnon, Marielou: Power, discourse, and resistance: Poststructuralist influences in nursing. In: *Nursing Philosophy* 19 (2018).

Jetter, Dieter: *Zur Typologie des Irrenhauses in Frankreich und Deutschland*. Wiesbaden 1971.

Kaufmann, Doris: *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ›Erfindung‹ der Psychiatrie in Deutschland 1770–1850*. Göttingen 1995.

Kempker, Kerstin/Lehmann, Peter (Hg.): *Statt Psychiatrie* [1993]. Vollst. überarb. Neuaufl. Berlin 2007.

Kersting, Franz-Werner: Psychiatrie-Reform und 68. In: Aktion Psychisch Kranke (Hg.): *25 Jahre Psychiatrie-Enquete*. Bonn 2001.

Kersting, Franz-Werner/Teppe, Karl/Walter, Bernd: Gesellschaft – Psychiatrie – Nationalsozialismus. Historisches Interesse und gesellschaftliches Bewusstsein. In: Dies. (Hg.): *Nach Hadamar. Zum Verhältnis von Psychiatrie und Gesellschaft im 20ten Jahrhundert*. Paderborn 1993, 9–61.

Kisker, Karl-Peter: Antipsychiatrie. In: Ders./J. E. Meyer/C. Müller/E. Strömgren (Hg.): *Psychiatrie der Gegenwart*. Bd. I/1. Berlin/Heidelberg/New York ^{2}1979, 811–826.

Krumm, Sylvia/Kilian, Reinhold/Becker, Thomas: Stationäre psychiatrische Versorgung und Sexualität. In: *Psychiatrische Praxis* 4 (2004), 212–217.

Kupke, Christian: Kommentare zu Michel Foucault über den anthropologischen Kreis. In: *Entwurf – Schriftenreihe zur Psychoanalyse und ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Kunst*. Bd. 1: *Psychoanalyse, Psychiatrie, Institution*. Frankfurt a. M. 1995, 87–116.

Laing, Ronald D.: *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*. Köln 1994 (engl. 1960).

Leibbrand, Werner: Das Geschichtswerk Michel Foucaults. In: *Sudhoffs Archiv* 48 (1964), 352–359.

Leibbrand, Werner/Wettley, Annemarie: *Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie*. Freiburg i. Br. 1960.

LeFrançois, Brenda A/Menzies, Robert/Reaume, Geoffrey (Hg.): *Mad matters: a critical reader in Canadian mad studies*. Toronto 2013.
Mildenberger, Florian: Die Geburt der Rezeption: Michel Foucault und Werner Leibbrand. In: *Sudhoffs Archiv* 90 (2006), 97–105.
Müller, Thomas/Lyotard, Judith W.: Biopolitik, Recht und Nationalsozialismus. In: *Phase* 2.17 (2005), http://www.phase2.nair.org/index – Artikel 319.
Payk, Theo R.: Antipsychiatrie – eine vorläufige Bilanz. In: *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie* 72 (2004), 516–522.
Pritzker, Sonya E./Duncan, Whitney L.: Technologies of the Social: Family Constellation Therapy and the Remodeling of Relational Selfhood in China and Mexico. In: *Culture, Medicine, and Psychiatry* 43 (2019), 468–495.
Quentin, Bertran: Penser l'homme selon toutes ses facettes. In: *Soins Psychiatrie* 279 (2012), 17–20.
Quindel, Ralf: *Zwischen Empowerment und sozialer Kontrolle. Das Selbstverständnis der Professionellen in der Sozialpsychiatrie*. Bonn 2004.
Rawlinson, Mary C.: Foucault's strategy: knowledge, power, and the specificity of truth. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 12 (1987), 371–395.
Rissmiller, David J.: Evolution of the antipsychiatry -movement into health consumerism. In: *Psychiatric Services* 57 (2006), 863–866.
Roberts, M.: The production of the psychiatric subject: power, knowledge and Michel Foucault. In: *Nursing Philosophy* 6 (2005), 33–42.
Schauer, Christian: *Aufforderung zum Spiel. Foucault und das Recht*. Weimar/Köln/Wien 2006.
Schipperges, Heinrich: Psychiatrische Konzepte und Einrichtungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Karl-Peter Kisker/J. E. Meyer/C. Müller/E. Strömgren (Hg.) *Psychiatrie der Gegenwart*. Bd. III. Berlin/Heidelberg/New York ^{2}1975, 1–38.
Sedgwick, Peter: Michel Foucault: the anti-history of psychiatry. In: *Psychological Medicine* 11 (1981), 235–248.
Shorter, Edward: *Geschichte der Psychiatrie*. Berlin 1999 (engl. 1997).
Sponsel, Rudolf: *Michel Foucault. Wissenschafts-Kurz-Biographie und Kritik seiner psychopathologischen Hauptwerke*. Internet Publikation für Allgemeine und Integrative Psychotherapie IP-GIPT. Erlangen: http://www.sgipt.org/biogr/sonst/foucault.htm (2002).
Steger, Florian: Von der Person zum isolierten Fall: Frank Schmökel in den Diskursen von Macht und Stigmatisierung. In: *Psychiatrische Praxis* 30 (2003), 389–394.
Szasz, Thomas S.: *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. London 1962.
Talbot, René-Robert/Kruckenberg, Peter: Das »Foucault-Tribunal«. In: *Psychiatrische Pflege* 4 (1998), 213–220.
Vogeley, Kai: Zur Möglichkeit einer Metapathologie von Neuropathologie und Psychopathologie. In: Kai Vogeley/Thomas Fuchs/Martin Heinze (Hg.): *Psyche zwischen Natur und Kultur*. Berlin 2008, 153–176.
Winch, Sarah: Ethics, government and sexual health: insights from Foucault. In: *Nursing Ethics* 12 (2005), 177–186.

Martin Heinze

88 Psychoanalyse

Eine Rezeption Foucaults in der Psychoanalyse, das heißt eine gezielte Anverwandlung seiner Methoden, Begriffe, Themen und Sichtweisen, hat es nicht gegeben und kann es eigentlich auch nicht geben. Neben kontingenten historischen Gründen lassen sich auch systematische Gründe benennen, die eine solche Rezeption ausschließen. Lediglich in einem spezifischen theoretisch-politischen Kontext konnte es vorübergehend zu einer Annäherung zwischen Foucault und Lacan sowie Schülern Lacans kommen.

Selbst die Publikation, die sich dem Titel nach als ein Versuch ausnimmt, Foucaults Archäologie für ein anderes Denken des »sexuierten Körpers« zu nutzen und das von Foucault selbst aufgebene Projekt einer Geschichte der Hysterisierung des weiblichen Körpers nachträglich durchzuführen, ist letztlich soziologisch-historisch angelegt (Le Blanc 2004).

Foucaults Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse

Foucault hat sich seit seinen frühesten Veröffentlichungen deutlich von der Freud'schen Psychoanalyse distanziert. Bereits in dem 2020 posthum veröffentlichten, aus den frühen 1950er Jahren stammenden Manuskript über »Binswanger et l'analyse existentielle« wird die Freud'sche Psychoanalyse als defizitär gegenüber der Binswanger'schen Daseinsanalyse beschrieben, insofern sie sich nicht von einer letztlich biologisch-physiologisch fundierten »Anthropologie des ›Vitalen‹« zu lösen vermag, die noch den progressiven Ansatz einer Analyse des Erlebten beschädigt (Foucault 2020, 17 f.; vgl. auch 151, 158 f., 162, 164 f.). Diese Frontstellung wird in der *Einführung* in Binswangers *Traum und Existenz* 1954 fortgeschrieben; zudem nähert sich Foucault hier via Bachelard zuweilen jungianischen Positionen an. Die im gleichen Jahr veröffentlichte Monographie *Maladie mentale et personnalité* attackiert die Freud'sche Psychoanalyse dagegen sozialtheoretisch von einem marxistischen Paradigma aus. Der durch diese Schriften gesetzte Eindruck konnte auch durch entgegenkommendere Stellungnahmen etwa in dem (an entlegener Stelle publizierten) Artikel »Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie« von 1957 nicht wirklich entkräftet werden. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* von 1961 zeichnet ein sehr ambivalentes Bild von Freud (vgl. Derrida 1998, 76 ff.; Lagrange 1990, 16). *Les mots et les choses* von 1966 spricht der Psychoanalyse zwar die Qualität einer »Gegenwissenschaft« zu, wodurch sie aus dem Kontinuum der Humanwissenschaften herausgehoben wird; doch diese Auszeichnung ist ersichtlich allein auf die Strukturale Psychoanalyse eines Jacques Lacan gemünzt und war von der Konjunktur des Strukturalismus getragen, die kurze Zeit darauf bereits wieder abflaute. Im Dezember 1976, mit dem Erscheinen des ersten Bandes der Geschichte der Sexualität, *Der Wille zum Wissen*, wartet Foucault mit einer historischen Neubestimmung der Psychoanalyse auf, die von den Freudianern nur als Provokation empfunden werden konnte: Die Psychoanalyse wurde in eine christliche Tradition des »Geständniszwangs« und der »Diskursivierung des Sexes« eingeschrieben; insbesondere wurde die explizit eigentlich nur von Wilhelm Reich vertretene, aber latent durchaus in der Psychoanalyse und in der damaligen politischen Öffentlichkeit verbreitete Hypothese einer »sexuellen Repression« massiv angegriffen.

Die Diskussion zwischen Foucault und den Schülern Lacans

Das entscheidende Hindernis für eine Rezeption des Foucault'schen Werkes ist metatheoretischer Natur. Die radikale Historisierung der Gegenstände der Psychoanalyse (»Sexualität«) und ihrer Verfahrensweisen (die »Deutung«, von Foucault in den frühen 1950er Jahren immanent kritisiert, wird ab 1976 als späte Modalität einer christlichen Geständniserzwingung dechiffriert) stellt die fundamentalen Geltungsansprüche und damit letztlich die Daseinsberechtigung der Psychoanalyse in Frage.

Dennoch kommt es zu einer Diskussion zwischen Foucault und Schülern Lacans (vgl. DE III, 391–429). Sie findet Anfang 1977 statt und wird im selben Jahr in der lacanianischen Zeitschrift *Ornicar?* publiziert (»Das Spiel von Michel Foucault«). Bei den Teilnehmern aus dem Kreis um Lacan handelt es sich um jene Schüler, die dieser ab 1964, nach dem zwangsweisen Umzug seines Seminars an die École Normale Supérieure und der unvermeidlichen Öffnung für ein universitäres Publikum gewann (vgl. Roudinesco 1996, 437 ff.), in der Hauptsache Schüler von Louis Althusser, der sich während der 1960er Jahre auf Lacan zubewegt hatte (Althusser 1993; vgl. Roudinesco 1996, 442 ff.). Unter diesen ist Jacques-Alain Miller hervorzuheben, der Schwiegersohn Lacans und spätere Nachlassverwalter und Herausgeber des Lacan'schen

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_88

Seminars. Teils über die Person Althussers, teils über geteilte Interessen an epistemologischen Fragestellungen, teils auch im politischen Kontext der Hochschulreformen und universitären Neugründungen (Eribon 1991, 288) waren hier seit den Hochzeiten des Strukturalismus und danach Beziehungen entstanden, die es erlaubten, Foucaults *Der Wille zum Wissen* trotz seines provokanten Charakters unter Psychoanalytikern zu diskutieren.

Tatsächlich ist ein Großteil der Diskussion von epistemologischen Fragen geprägt. Das gilt auch und gerade für die Bestimmung des Status der Psychoanalyse. Die Psychoanalytiker verteidigen deren singuläre Stellung und den epistemologischen »Einschnitt«, der mit dem Namen Freud verbunden ist und den Jacques-Alain Miller durch die Vorgehensweise von Foucault bedroht sieht: »Ich sehe schon, dass du danach suchst, welche Operatoren dir erlauben werden, den Einschnitt auszulöschen, den man bei Freud ansetzt. Du erinnerst dich sicher, zu dem Zeitpunkt, als Althusser den marxistischen Einschnitt geltend machte, warst du bereits mit deinem Radiergummi gekommen. Und jetzt wird es Freud erwischen ...« (DE III, 410). Foucaults Verteidigung ist zurückhaltend, fast defensiv, betont die Relativität von Einschnitt vs. Nicht-Einschnitt, den hypothetischen, ja spielerischen und versuchsweisen Charakter seines Vorgehens, insbesondere in diesem als Programmschrift konzipierten Buch, die perspektivische Anlage, die zur Gewinnung anderer Einsichten das »Bühnenbild zu wechseln« empfiehlt (ebd., 391 f., 411). Miller empfindet dies als »artifiziell«, nimmt ihm das Spielerische, Unernste nicht ab (ebd., 412, 414).

Dabei zeigt sich in einem Punkt durchaus eine Übereinstimmung zwischen Foucault und der Lacan'schen Psychoanalyse, die Foucault allerdings nicht bewusst war. Denn auch Lacan verneint ein biologisches oder soziologisches Substrat, auf das die Reden über die Sexualität als eine referentielle Realität zurückgeführt werden können; das Sprechen darüber hat vielmehr die Funktion eines Ersatzes, der eine Leerstelle zu füllen versucht. Zudem besteht für ihn keine prästabilierte Harmonie zwischen den Geschlechtern, auch nicht in Gestalt eines Ideals, an dem sich die unzureichende Wirklichkeit zu messen hätte; jede entsprechende Normativität wird entschieden abgewiesen. Lacan hat das in der Formel zusammengefasst, »es gebe kein Geschlechtsverhältnis« (Lacan 1986, 39), was Miller auch Foucault mitteilt (DE III, 413). Zumindest mit seinem Verständnis der »Sexualität« als einem diskursiven Konstrukt rennt Foucault bei den Lacanianern (wohl nicht bei der Mehrheit der Psychoanalytiker) offene Türen ein. Strittig bleiben in der Diskussion und darüber hinaus die Kontinuitätsstiftungen etwa zwischen christlicher Beichtpraxis und psychoanalytischen Kur, in denen die Psychoanalytiker die Eigenständigkeit der Psychoanalyse bedroht sehen. Foucaults Zugeständnis einer genuinen Leistung Freuds, die nicht in der Entdeckung der Sexualität, sondern in einer »Logik des Unbewussten« bestehen soll (ebd.), genügt den Lacanianern nicht.

Jacques-Alain Miller führt 1989 in seinem Beitrag zu der großen Pariser Foucault-Tagung *Michel Foucault, philosophe* in ausdrücklichem Anschluss an diese Diskussion das Scheitern des in *Der Wille zum Wissen* skizzierten Projekts und die daraus folgende »rückwärts gerichtete, ungebremste und grenzenlose Bewegung« (Miller 1991, 72), die Foucault bis in die griechische und römische Antike abdriften ließ, auf eine fehlgeschlagene »Auseinandersetzung mit Lacan« (ebd., 71) zurück, die Foucault noch unter dem Anspruch einer »Archäologie der Psychoanalyse« (ebd., 69) hatte führen wollen. Er bezeichnet den Zielpunkt Foucaults, nämlich »die Körper und die Lüste«, offen als »Perversion«, verstanden im psychoanalytischen, also nicht moralisierenden, wertenden Sinne, was die verweigerte Anerkennung der »Kastration« bedeutet (ebd., 72), aber spricht ihm zugleich die »Bewunderung« dafür aus, dieses Projekt unter Inkaufnahme dieser Konsequenzen weiter verfolgt zu haben (ebd., 71).

Michel de Certeaus Foucault-Rezeption

Ein spezieller Fall ist noch zu erwähnen, der des Historikers und Psychoanalytikers Michel de Certeau, der sich wohl als Einziger seiner Generation sowohl von der Foucault'schen Weise, die Geschichte zu schreiben, als auch von den psychoanalytischen Implikationen für ein Verständnis der Geschichte (»Nachträglichkeit«, »Familienroman«, »Vatermord«) inspirieren ließ, und zwar auf theoretisch-methodisch höchst anspruchsvollem Niveau. Dieser Autor, Mitglied des Ordens der Jesuiten und bewandert in Semiotik und Ethnologie, der sich als Historiker u. a. mit der Körpererfahrung der Mystik und dem Umgang der Kirche mit Phänomenen von »Besessenheit« beschäftigt hatte, hinterließ in seinem letzten, noch von ihm vorbereiteten, aber posthum erschienenen Buch *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse* auf dieser Grundlage brillante Porträts von Foucault und Lacan.

Literatur

Althusser, Louis: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris 1993.
Certeau, Michel de: *Das Schreiben der Geschichte*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1975).
Certeau, Michel de: *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse* [1997]. Wien 2006 (frz. 1987).
Derrida, Jacques: »Gerecht sein gegenüber Freud«. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse (frz. 1992). In: Ders.: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Frankfurt a. M. 1998, 59–127.
Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).
Forrester, John: Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse. In: Marcelo Marques (Hg.): *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen 1990, 75–128 (engl. 1988).
Foucault, Michel: *Binswanger et l'analyse existentielle*. Hg. von Elisabetta Basso. Paris 2020.
Lacan, Jacques: *Das Seminar Buch XX: Encore*. Weinheim/Berlin 1986 (frz. 1975).
Lagrange, Jacques: Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text. In: Marcelo Marques (Hg.): *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen 1990, 11–74 (frz. 1987).
Laufer, Laurie/Squverer, Amos (Hg.): *Foucault et la psychoanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Paris 2015.
Le Blanc, Jocelyne: *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps séxué autrement*. Paris 2004.
Miller, Jacques-Alain: Michel Foucault und die Psychoanalyse. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991, 66–73 (frz. 1989).
Roudinesco, Élisabeth: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*. Köln 1996, Wien 2011 (frz. 1993).

Hans-Dieter Gondek

89 Naturwissenschaften

Der Begriff der Natur enthält, wie vielleicht keine zweite Idee, den Bezug zum Anderen des Begriffs. Als Natur gilt, was an sich besteht. Im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelt sich, aufbauend auf diesem Naturbegriff, die Idee einer Wissenschaft, die Natur an und für sich begreift, die als ›Spiegel der Natur‹ (Rorty 1980) deren Sein transparent und ohne subjektive Einmischung repräsentieren soll. Zugleich entfaltet sich eine erkenntnistheoretische Diskussion, deren Grundergebnis (in der Hume-Kantischen Formulierung) darin besteht, *die Natur bzw. das Ding an sich* ins Reich der Unerkennbarkeit zu verbannen, während die wissenschaftliche Erkenntnis als Konstruktionsleistung eines entweder empirischen oder transzendentalen Subjekts gedacht wird. Die absolute Naturerkenntnis wird hier entweder skeptisch bzw. pragmatisch abgeschwächt (Hume) oder aber als Universalperspektive zwar subjektiv-relativ, aber dennoch universal-bindend bestimmt (Kant). Obwohl diese epistemologische Wende philosophiehistorisch von entscheidender Bedeutung war, hat sich dennoch weithin ein *realistisches Naturwissenschaftsverständnis* durchgesetzt – und zwar gleichermaßen in der gebildeten Öffentlichkeit wie im philosophischen Diskurs. Daran hat auch der *linguistic turn* nichts geändert. Zugleich aber mehren sich in der jüngsten Gegenwart die Stimmen, die einen pragmatisch-konstruktivistischen Ansatz auch und gerade in Bezug auf die Wissenschaften von der Natur vorschlagen.

In diesem Kontext können die methodologischen und theoretischen Überlegungen Foucaults, die sich vornehmlich auf die empirischen Humanwissenschaften konzentrieren (Frietsch 2002), einen wichtigen Beitrag leisten. In der Tat haben die Arbeiten Foucaults bereits eine erstaunlich produktive Literatur mitinspiriert, in deren Zuge die wissenschaftlichen Perspektiven auf Naturbereiche auf ihre diskursiven, sozialen, und kulturellen Ursprünge hin kritisch untersucht werden (vgl. Rouse 1987; Pickering 1992). Anstatt das interne und realistische Selbstverständnis der naturwissenschaftlichen Disziplinen zu teilen und von dort aus eine normative Rekonstruktion der Rechtfertigbarkeit ihrer jeweiligen Geltungsansprüche zu unternehmen, geht es demgegenüber um eine Dekonstruktion der naturwissenschaftlichen Realitätsbilder, deren Entstehung aus lokalen, kontingenten, und oftmals machtbestimmten Kontexten nachgewiesen werden soll. Was im wissenschafltichen Diskurs als Annährung an bzw. angemessene Darstellung einer an sich bestehenden Realität – eben als Entdeckung – ausgewiesen wird, erweist sich in dieser ›genealogischen‹ Perspektive als projektiv-sozialer Entwurf, als amalgame Fabrikation von Fakten bzw. Natureigenschaften entstehend aus einer Vielzahl von Akten, Praktiken, Strategien, und Verhältnissen, die zusammenwirkend bestimmte Naturgesetze eher erfinden denn erkennen (s. Kap. 53).

Eine solche Sicht provoziert freilich unmittelbar den Vorwurf des *Relativismus*, da die angebliche Erkenntnis der Natur nunmehr abhängig gemacht wird von den jeweils kontingenten Diskursformationen und Machtpraktiken, die kontextspezifisch die Konstruktion von Wirklichkeitsmodellen anleiten und bestimmen. Zugleich kann der Vorwurf des *Idealismus* erhoben werden, weil hier Wahrheit allein durch den diskursinternen Bezug zur Realität bestimmt wird. Dieser symbolische oder linguistische Idealismus wird zudem dem Vorwurf ausgesetzt, dass sich dadurch auch ein *Reduktionismus* auf soziale Macht ergibt, da die Diskurse selbst wiederum als durch Macht- und Herrschaftspraktiken strukturiert gedacht werden. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die durch empirische Verfahrenstechniken ein angemessenes Verständnis der Natur ermöglichen können soll, wird dann durch externe Sozialpraktiken kontrolliert gedacht, wodurch sich jeder ernsthaft erhobene Wahrheitsanspruch als *diskursiv erzeugte Illusion*, bzw. als rein machtbestimmte *soziale Konstruktion*, zu erkennen gäbe (Habermas 1985).

Um Foucault für eine pragmatisch aufgeklärte Theorie der Naturwissenschaften fruchtbar zu machen, muss auf diese Vorwürfe reagiert, müssen diese Gefahren umschifft werden. Dabei geht es um die begriffliche Destillierung einer von Foucault informierten Position, die gegen epistemische Inkonsistenz oder diskursiven Selbstwiderspruch gefeit ist. Eine solche Position soll herausgearbeitet werden, indem wir eine *linguistisch-idealistische*, eine *wissenschaftlich-realistische*, und eine *kritisch-pragmatische* Lesart von Foucaults impliziter Theorie der Naturwissenschaften unterscheiden. Es wird sich zeigen, dass die dritte pragmatische Deutung die besten Chancen auf eine rationale Verteidigung hat. Darauf aufbauend können dann die Vorzüge einer neuen kritischen Einstellung zu den Naturwissenschaften ausgewiesen werden, die durch Foucault greifbar werden. Dabei müssen wir zum einen den Idealismus der reinen Diksurse vermeiden, demzufolge die Welt an sich durch symbolische Raster vollständig erzeugt würde. Eine solche Position wird der Widerstandserfahrung, die wir mit unseren Natur-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_89

deutungen machen, nicht gerecht. Zum anderen müssen wir jedoch auch einen naiven Realismus der Natur vermeiden, demzufolge die Naturwissenschaften die von ihnen erfasste Wirklichkeit einfach abbilden. Foucaults Ansatz lässt sich dahingehend entfalten, dass der konstruktive wie auch der widerständige Teil der Naturerkenntnis als dynamischer Prozess erfassbar wird.

Linguistischer Idealismus der Natur

Die erste Lesart eines *radikalen Diskurskonstruktivismus* bietet sich an, da Foucault die Bestimmung diskursiver Regeln weder durch eine vordiskursive Subjektivität oder Intentionalität zuläßt, noch den Bezug zu Objekten oder Begriffen als außerdiskursiven Größen ernstnimmt (OD; AW). In der *Archäologie des Wissens*, die immerhin die einzige rein methodologische Großstudie von Foucault darstellt, wird der Diskurs und seine innere Regelformation als jene Basis ausgewiesen, dergmäß sich jede Beziehung zu externen Objekten, Subjektpositionen, Begriffsschemata und sogar außerdiskursiven Praktiken und Strategien als *durch den autonomen Diskurs und seine innere Regelmäßigkeit vorstrukturiert* denken lassen muss (AW; vgl. ODis). Demgemäß ist jede Referenz auf *Naturgegenstände* der Effekt einer Diskursformation, die intern und ohne relevanten Wirklichkeitskontakt vorschreibt, was als Natur bzw. Objekt bzw. Fakt gilt. Foucaults philosophische Grundposition, die gleichsam als Generalfolie hinter den humanwissenschaftlichen Studien ebenso steht wie hinter einer impliziten Wissenschaftstheorie, wäre damit der Position von Ernst Cassirer ähnlich. Cassirer hat tatsächlich in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zu zeigen versucht, dass die wissenschaftliche Begriffsformation ein autonom und symbolisch erzeugter Prozess ist, der kreativ und produktiv die Basis für den wissenschaftlichen Objektbezug darstellt (Cassirer 1997). Das Objekt als Jenseits des Diskurses, das diesen objektiv in der Welt bzw. Wirklichkeit verankert, wird als Chimäre eines fehlgeleiteten Empirismus erkannt, der sich aus dem Mangel an Reflexivität bezüglich der welterschließenden, ja welterzeugenden Funktion der Sprache (bzw. der symbolschaffenden Kraft des Geistes) einstellt (Kögler 2009). Sobald man aber der begriffsformativen Kraft der des sprachlichen Geistes innewird, löst sich der ›Wille zum Sein‹ auf und macht einer reflexiven Analyse der in den jeweiligen Symbolwelten bzw. Wissenschaftsdiskursen vorwaltenden Sinn- und Geltungskriterien Platz (Cassirer 1997; vgl. auch Goodman 1990).

Gegen eine solche Weiterentwicklung Foucaults bezüglich der Naturwissenschaften sprechen vor allem drei Argumente. Eine allgemeine Wissenschafts- bzw. Erkenntnistheorie, die *Erfahrung überhaupt* von der Grunddimension der symbolischen Vermittlung her versteht, müsste nämlich selbst eine Position über allen Diskursen und Kontexten einnehmen, dabei zugleich aber substantielle Wissens- und Erkenntniskriterien beanspruchen, was der Kontextualität allen Wissens widerspricht. Cassirer kann eine solche Position entfalten, da er von universalen Formpotentialen des menschlichen Geistes ausgeht. Foucaults tiefste Intention zielt demgegenüber jedoch auf die Verunsicherung, Transformation, und Distanzierung in Bezug auf akzepierte Kriterien, anstatt selbst an deren konzeptueller ›transzendentaler‹ Begründung bzw. Zementierung teilhaben zu wollen (ODis; GL). Wichtig ist zweitens, dass eine allgemeine und damit notwendig abstrakte (weil abstrahierende) Position in ihrem Erkenntnisinteresse nicht auf die konkreten Diskurse, Praktiken, und subjektiven Wissens- und Denkkompetenzen ausgerichtet ist. Genau darauf aber kommt es der genealogischen Analytik Foucaults an: es gilt, die jeweils *besonderen* Verflechtungen von Wissen/Macht-Konstellationen in ihrer *internen* Logik aufzuspüren und nachzuzeichnen (WW). Der Erkenntnisgewinn speist sich dabei aus je kontextspezifischen Einsichten, die als *lokales Wissen* dann kritische Kraft entfalten können (F 1976). Schließlich handelt sich der symbolische Konstruktivismus drittens ein genuin epistemologisches Problem ein, denn die Intuition ist schwer abzuweisen, dass eine auf die Welt gerichtete Sprache intern auf *Welterfahrung* bezogen ist. Die sprachlich vermittelte Welterschließung bleibt in ihrer Bewährung auf die Welt selbst angewiesen. Dass bedeutet, dass die Welt bzw. deren interne Phänomene auf unsere Begriffsvorgaben – die wir ihr wie ein Richter zum Urteil vorlegen – reagieren können muss (Putnam 1989). Unsere Begriffe und Diskurse schreiben der Welt zwar immer schon vor, was oder wie sie zu sein hat – aber diese Begriffe sind selbst dennoch auch das Produkt dessen, was die Welt (im Labor, in der Messung, im naturwissenschafltichen Experiment) mit sich machen lässt. Dieses komplexe Verhältnis aufzuklären ist die Aufgabe, wodurch eine einseitige Auflösung zur Sprache hin wenig überzeugen kann. Insoweit Foucaults Theorie also auf einen Diskurskonstruktivismus einseitig verpflichtet würde, wird das Ziel einer tragfähigen Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis verfehlt.

Wissenschaftlicher Realismus der Natur

Aus dem Scheitern der radikal-konstruktivistischen Deutung darf nicht der Schluss gezogen werden, dass demgegenüber eine *szientisitisch-realistische Deutung der Naturwissenschaften* vorzuziehen sei. Foucault selbst scheint bisweilen dieser Gefahr zu erliegen. In der *Archäologie des Wissens* werden die Humanwissenschaften, die Foucault anhand ihrer Perspektiven auf die Bereiche von Leben, Arbeit und Sprache in der Moderne untersucht hat, kritisch gegenüber weitgehend formalisierenden Wissenschaftstypen abgegrenzt (AW; vgl. OD). Hier kann der Eindruck entstehen, dass ein naturwissenschaftliches Strukturmodel als positive Kontrastfolie gegenüber den kontextuell situierten, in Bedeutungs- und Interpretationszusammenhängen verstrickten Geistes- bzw. Kulturwissenschaften mobilisiert wird. Insofern die mathematische Formalisierung sich von Kontextpraktiken und machtbestimmten Hintergrundanahmen lösen kann, ensteht tatsächlich der Eindruck, dass damit die wahre und eigentliche Struktur der Natur darstellbar wird. Den Humanwissenschaften wird so auch das strukturalistische Modell als Hoffnungsträger anempfohlen (OD). In *Überwachen und Strafen* suggeriert Foucault, dass sich die naturwissenschaftlichen Disziplinen erfolgreich aus den zunächst auch für diese konstitutiven Sozial- bzw. Machtpraktiken emanzipieren konnten, während die Humanwissenschaften in Theoriebildung und Forschungspraxis tief in soziale Macht eingebunden bleiben (ÜS). Man darf diese beiden Referenzen – es handelt sich tatsächlich eher um komparativ eingeführte Mini-Exkurse als um an der Sache der Naturwissenschaften selbst interessierte Analysen – nicht überbewerten. Dennoch stellen sie eine für Foucaults Wissenschaftsverständnis problematische Position dar.

In der *strukturalistischen Deutung* ergeben sich folgende Schwierigkeiten. Erstens ist nicht klar, dass der Verweis auf eine mathematische Formalisierung schon erfasst, wie Begriffsschemata und Theorieformen die jeweiligen Objektbereiche in den Naturwissenschaften erschließen. Während die Physik weitgehend von mathematischen Modellen bestimmt bleibt, spielen diese z. B. für die Biologie keine wesentliche Rolle. Bezieht man auch die Human- und Sozialwissenschaften ein, wird zudem klar, dass gewisse Modelle formaler Rationalität überaus kontrovers in ihrer Anwendung sind, wie z. B. die Rational Choice Theory für die Ökonomie im Besonderen und die Sozialwissenschaft im Allgemeinen. Zweitens zeigt die Formalisierung selbst nicht an, wie die konkrete Welterfahrung mit den Modellen vermittelt wird. Hier muss auf einen Forscherkonsens verwiesen werden, der selbst zu problematisieren wäre (Rouse 1987; Dreyfus/Rabinow 1983; Pickering 1995). Die Möglichkeit einer formalen Beschreibung eines Gegenstandsbereiches verdankt sich womöglich einer praktisch-kontextuellen Welterschließung, deren Strukturen und Praktiken oftmals im Hintergrund bleiben und selbst für eine vollständige Theorie der Naturerfahrung einbezogen werden müssten. Mit Bezug auf die *›Emanzipationstheorie‹ der Naturwissenschaften*, dergemäß sich diese Disziplinen sozusagen von der Macht freigeschwommen haben sollen und in ein Reich vorurteilsfreier und objektiver Erkenntnis vorgedrungen seien, stellt sich, knapp gesagt, der Ideologieverdacht (s. Kap. 64). Mit Verweis auf das implizite Hintergrundwissen ist zu fragen, ob sich die Naturwissenschaften tatsächlich in einem von sozialer Macht abgeschotteten Wissensraum bewegen, oder nicht vielmehr, durch das praktische Hintergrundwissen, an dieses rückgebunden bleiben.

Damit ergibt sich aus Foucaults eigener Thematisierung des Diskurses als in Machtpraktiken eingebettet eine neue Sicht auf Naturwissenschaft, die sich nicht an einer universalen oder realistischen Darstellung der Natur orientiert. Vielmehr wird die praktische Kontextualität des Wissens bzw. des Diskurses nun so auf Naturwissen angewendet, dass die Hintergrundpraktiken und unbefragt akzeptierten Prämissen jeweils auf ihre Machtfunktionalität hin analysiert werden. Es stellt sich die Aufgabe, genauer zu bestimmen, wie in den jeweiligen Disziplinen (a) der wissenschaftliche Diskurs, (b) die soziale Wissenschaftspraxis und (c) weiterreichende soziale Praktiken und Funktionszusammenhänge, die Ausdruck von Macht und Herrschaft sein mögen, miteinander in Beziehung stehen. Weder die Formalisierungsthese als solche noch der problematische Verweis auf eine naturwissenschaftliche Autonomie von Macht können hier unmittelbar überzeugen. Stattdessen müssen wir Foucaults Diskursanalyse in Richtung eines kritischen Pragmatismus weitertreiben.

Kritischer Pragmatismus der Natur

Um das Potential Foucaults für unser Verständnis der Naturwissenschaften zu erschließen, muss also bis zu einem gewissen Grad mit Foucault gegen Foucault gedacht werden. Es soll um eine machtreflexive Diskursanalyse der naturwissenschaftlichen Wissenspraxis

gehen. Darin besteht das Projekt einer *kritisch-pragmatischen Applikation Foucaults auf die Naturwissenschaften*. Eine solche Konzeption kann durch Rückgriff auf Foucaults eigene methodologische Erwägungen (ODis) ebenso wie durch einen Theorievergleich mit Thomas S. Kuhns einflussreicher Wissenschaftstheorie der Paradigmen entfaltet werden (Kuhn 1976). Dabei kommt der Diskussion eine gewisse begriffliche Unschärfe des Paradigmabegriffs zugute, der zugleich (a) eine textlich diskursive Modelltheorie (z. B. Newtons Physik), (b) die in einem Feld vorwaltenden Begriffe und Denkregeln, und (c) die sozial geteilten Praktiken und Institutionen meinen kann (vgl. Dreyfus/Rabinow 1983; Kögler 2004). Mit Foucault eröffnet sich die aussichtsreiche Perspektive einer machtorientierten Diskurstheorie der Naturwissenschaften, dergemäß die von Kuhn eingeführten Ebenen anders und kritischer bestimmt werden können. Es geht vor allem darum, zugleich den diskurskonstruktivistischen Idealismus zu vermeiden und den Einfluss sozialer Praktiken der Macht auf naturwissenschaftliche Diskurse dennoch rekonstruieren zu können.

1.) In einem ersten Schritt wird dabei ein wissenschaftlicher Gegenstandsbereich, ausgehend von einer vom eigenen Vorverständnis ausgehenden Projektion, auf seine internen diskursiven Regeln hin erschlossen (vgl. Kögler 2007). Es kann hier z. B. um den Diskurs über Quarks, Evolution, Gene usw. gehen, der selbst in einen Kontext disziplinspezifischer Regeln, z. B. der theoretischen Physik oder Biologie, eingebettet ist (Pickering 1995; Lancaster 2003). Hier werden also die den Diskurs gegenwärtig bestimmenden Theoriemodelle, Begriffsentscheidungen, sowie Relevanz- und Evidenzkriterien rekonstruiert, wobei die Stellung zentraler Texte selbst vom Diskurs her verstanden wird. Die Diskursanalyse wird die interne Regelstrukturierung nachzeichnen, die enthüllt, was in einem Diskurs zu einem bestimmten Zeitpunkt *in der Wahrheit* sein kann, und was systematisch ausgegrenzt, verhüllt, verdeckt, und als irrelevant oder schlicht unverständlich erscheinen muss (ODis). Hier geht es um die *interne Diskursordnung*, also um das, was vom Diskurs ausgehend in diese symbolische Ordnung hineingehört, oder was als falsch bzw. Unsinn erscheint. Eine solche Perspektive kann auch zeigen, inwieweit die Eingangsregeln (Putnam 1982; Habermas 1999) für neue, herausfordernde, oder konträre Erfahrungen und Theorien offen sind, oder ob sie etwa einen kritischen Diskurs von vornherein ausschließen.

2.) Entscheidend ist, dass diese diskursive Dimension in einem zweiten Schritt mit den kontext- bzw. feldspezifischen Praktiken der *wissenschaftlichen Institutionen* verbunden wird. In dem Vergleich zwischen *interner* Objekterschließung und *direktem* sozialem Umfeld zeigt sich, was die Produktion von Realität tatsächlich stabilisiert. Die Fabrikation der Erkenntnis (Knorr-Cetina 2002) mag sich hier als Effekt einer praktisch eingespielten Sozialpraxis, die zudem den Zugang enstprechend kompetenter Mitglieder durch eine Reihe von Prüfungen und Ritualen regelt, erweisen. Statt vom Objekt her wird Wahrheit als bestimmte Darstellung der Wirklichkeit von sozialer Verbindlichkeit bzw. Macht abhängig (s. Kap. 71).

Unsere bisherige Diskussion erlaubt nun, diesen Schritt als methodologische Perspektive derart einzuführen, dass die begriffsschematische Erschließung der Wirklichkeit in der Wissenschaft als von sozialen Praktiken strukturiert erfahrbar wird, ohne in einen erkenntnisidealistischen Konstruktivismus zu geraten, der dann, durch die Rückkoppelung der Hintergrundannahmen an Machtpraktiken, in einen Machtreduktionismus verfallen würde. Die Machtstrukukturierung bzw. das durch Macht strukturierte Vorverständnis wäre dann vollkommen durch die soziale Praxis bestimmt, ohne dass sich *die Erfahrung mit der Welt* in den Diskursen nierderschlagen könnte. Indem man die Vorerschließung der Wirklichkeit durch Diskurse strukturiert denkt, kann man Machteinflüsse rekonstruieren. Dennoch wird aber weder die Wahrheit selbst noch die vom Diskurs angepeilte Realität an sich als durch Macht vollkommen determiniert. Die Strukturierung der wissenschaftlichen Diskurse durch soziale Macht wird dabei durch die Korrelation von empirisch untersuchbaren Machtpraktiken mit entsprechenden Wissenschafts- und Theoriemodellen erfasst. Damit wird der entscheidende Gewinn der Foucault'schen Perspektive auf die Naturwissenschaften greifbar: die Überwindung von deren sozialkritischer Unantastbarkeit. Bestimmte Aussagen, Theorien, Begriffsnetze und Methodenstrategien werden sich allein so in ihrer Komplizenschaft mit der Reproduktion sozialer Macht zu erkennen geben, ohne dass jedoch die Naturwissenschaft als *reine* Machtpraxis, die ihre Wirklichkeit allein sozial konstruiert, verstanden wird.

Es ist entscheidend, dass die Rekonstruktion der Machteinflüsse auf die wissenschaftlichen Diskurse nicht derart verallgemeinert oder ontologisiert wird, dass jede wissenschaftliche Leistung oder Idee als nichts anderes als ein Machtinstrument oder Herrschaftsdiskurs erscheint. Während Machtpraktiken

durch die soziale Einbettung der Wissenschaft deren sinnhaften Bezug auf die Wirklichkeit mitbestimmen, muss von der Vorerschließung dennoch die *endgültige Bewährung der Aussagen* unterschieden werden. Wie Foucault z. B. anhand der Umstrukturierung der modernen Medizin gezeigt hat, entsteht das moderne Krankenhaus im Zuge einer Ausweitung der Macht der Ärzte; das heisst aber nicht, dass die ›Geburt der Klinik‹ nicht gleichzeitig neues gültiges Wissen in der Medizin zu produzieren vermochte (GK). Es ist deshalb wichtig, den sozialen Entstehungskontext methodologisch von dem intern-wissenschaftlichen Bewährungskontext zu trennen, ohne beide jedoch in völlig unabhängige Wert- oder Seinssphären zu verbannen. Deshalb ist auch die Unterscheidung der diskursiven Regelebene, auf deren Grundlage die Validität der Aussagen eigens geprüft werden kann, von der Ebene der Sozialpraktiken wichtig. Wenn sich wissenschaftliches Wissen bewährt, kann sich dies zugleich einer eingespielten Machtpraxis oder der relativen Angemessenheit der Sacherkenntnis an den Objektbereich verdanken. Die Foucault'sche Perspektive in kritisch-pragmatischer Lesart verlangt, dass Wissenschaft immer zugleich auch als potentieller Hort der Macht verstanden wird, aber sie versagt sich dogmatische Aussagen über die Konstitution aller wissenschaftlichen Erkenntnis durch Macht allein. Während es in den Human- und Sozialwissenschaften ontologisch Sinn macht, von der Konstitution *bestimmter* Wirklichkeitsbereiche durch Macht zu sprechen, insofern die ›Gegenstände‹ der Sozialwelt wesentlich von den sprachlichen Kategorien ihrer Erschließung mitgeschaffen werden, verbietet sich eine solche Ontologisierung für die Naturwissenschaft als ganzer, da es sich hier um einen definitorisch außerhalb des Begriffs liegenden Seinsbereichs handelt.

Damit ist es möglich, naturwissenschaftliche Erkenntnise als bewährte Wahrheiten zu akzeptieren, und damit einer ideologisch oder politisch motivierten Kritik, die sich aus bestimmten Interessenlagen speist, zu begegnen. Am Beispiel der Kritik der Kilmaerwärmung wird deutlich, wie wissenschaflticher Wissen illegitim politisiert werden kann. Die Expertendiskurse verfügen hier über einen starken Konsens. Die Zurückweisung dieses Konsenses kann sich auf keine vergleichbar gut erforschte Basis stützen, und kann damit als extern motiviert (z. B. durch die politische Bindung an bestimmte Wähler- bzw. Berufsgruppen) entlarvt werden. Während es unsere Absicht ist, mit Foucaults Diskursanalyse den Einfluss von Machtpraktiken auf wissenschaftliche Deutungen nachkonstruierbar zu machen, muss doch der rein machtbestimmten Instrumentalisierung der Naturwissenschaft vorgebaut werden. Der Generalvorbehalt, dass alle Wissenschaft von Macht bestimmt ist, würde jede wissenschaftliche Erkenntnis entwerten. Die wissenschaftlich fundierte Kritik an einer Politik, die sich Maßnahmen gegen Umweltverschmutzung zum Zweck der Kontrolle des Klimawandels verweigert, wäre damit der Boden entzogen. Es ist deshalb wichtig, die Rekonstruktion von Machteinflüssen auf Wissenschaft von einem Generalverdacht, dass alle Wissenschaft durch Macht bestimmt wird, oder dass alles Wissen bloß Machtinteressen dient, zu bewahren.

3.) Die Einbettung des wissenschaftlichen Diskurses in die institutsionelle Praxis und Wissenschaftskultur (Pickering 1992) muss nun in einem dritten Schritt, ausgehend von der Praxis im Institut oder Labor, zur Analyse makrosystemischer oder allgemeinhistorischer Einflüsse ausgeweitet werden. Damit wird die in der konkreten Disziplin ausgeübte institutionelle Macht in Beziehung gesetzt zu generellen sozialhistorischen Kräften. In diesem Sinn hat Ian Hacking in *The Taming of Chance* (1990) den Siegeszug des Begriffs der statistischen Wahrscheinlichkeit in dessen kulturhistorischen Entstehungskontext rekonstruiert, um die sozialen Kräfte und Interessen zu lokalisieren, die dieser Erkenntnisstrategie zu ihrer heutigen Autorität verhalfen. Ähnlich suggeriert Bruno Latour in seinen Arbeiten, dass eine angemessene Wissenschaftstheorie gleichwertig die Dimensionen des Diskurses, der Wissenschaftspraxis und der sozialpolitischen Transformationskraft der wissenschaftlich erzeugten Realität einbeziehen muss. Wissenschaftliche ›Entdeckungen‹ führen für Latour dabei zu einer Neubestimmung der Wirklichkeit selbst, die Konsequenzen für die soziale Existenz in einer derart wissenschaftlich strukturierten Wirklichkeit hat (vgl. Latour 1993). Und in einem ähnlichen Sinn hat Andrew Pickering den Einfluss des industriell-militärischen Komplexes auf die Entwickling bestimmter Zweige der modernen Physik nachgezeichnet (Pickering 1995).

Autoren wie Bruno Latour und Andrew Pickering treiben den kritischen Pragmatismus einer Foucault'schen Wissenschaftskonzeption gezielt in die Richtung einer Anerkennung der (freilich dynamisch verstandenen) Realität der wissenschaftlichen Objekte weiter, die gerade dadurch wiederum zum Realitätsfaktor in der sozialen Wirklichkeit werden können (Pickering 1995). Latour und Pickering geht es, dezidiert gegen jeden Diskursidealimus gerichtet, um eine rea-

listische Wendung. Wir müssen hier betonen, dass die wissenschaftlichen Erschließungen jeweils eine interne, diskurs-vermittelte Sicht auf die Welt eröffnen, und doch zugleich mit einer wirklichen Welt, die sich auch widerständig gegenüber den Interpretationen verhalten kann, zu tun haben. Der Geist und die Welt erschaffen zusammen den Geist und die Welt (Putnam 1982). Insofern kann sich Wahrheitsbewährung ebenso vollziehen, wie auch die Deutungsmuster von Makrotendenzen des Sozialen mitbestimmt sein mögen. Es handelt sich hier um reflexive Looping-Effekte, in der die machtbestimmte Wissenschaftlichkeit zu einer ›Verwissenschaftlichung‹ der Macht führt. Wiederum ist jedoch wichtig, dass die Auseinandersetzung der Theoriebildung mit Weltwiderstand nicht als reine Schöpfung der Macht erscheint. Dennoch: weil Macht *durch den Diskurs* Wirklichkeit erfasst, kann diese wiederum von der Macht effektiv in sozialen Umlauf gebracht werden. Widerstand gegen Macht kann sich so nie allein auf ›Wahrheit‹ berufen – das kann Macht nämlich auch – sondern muss immer die Einflüsse einer machterschlossenen Wirklichkeit reflexiv aufzeigen, um Raum zu schaffen für eine andere Sozialpraxis mit anderen erschließbaren Wirklichkeiten. Zugleich aber kann die interne Erschließung der Wirklichkeit auch eine pragmatisch bewährte Wahrheit beanspruchen, die nicht einfach mit einem Globalverdacht auf Machtverstrickung abgewiesen werden kann. Es muss jeweils im Einzelfall geprüft werden, ob die extern motivierten Machteinflüsse oder die intern etablierte Forschungspraxis der plausiblere Kontext der Entstehung des Aussagen und des Diskurses sind.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Foucault'sche Diskursanalyse mit den eingeführten Qualifizierungen für eine kritische Neubestimmung der Naturwissenschaft fruchtbar gemacht werden kann.

- Erstens wird durch die soziale Situierung der Naturwissenschaft dem Wert der wissenschaftlichen Wahrheit sein sakrosankter Charakter genommen. Damit kann einem szientistischen Technokratismus, der praktische Diskurse über Wertorientierungen durch Verweis auf das Machbare kurzschließen will, vorgebaut werden. Durch die reflexive Einbettung der Wissenschaft in praktische Kontexte wird die Frage nach den Wertorientierungen, die diesen vermeintlich ›wertfreien‹ Disziplien vermittelt innewohnen, überhaupt erst wirklich thematisch.
- Zweitens kann die Ausgrenzung bestimmter Wissens- bzw. Forschungszweige in deren potentiellem Machtursprung rekonstruiert werden, wodurch sich die mangelnde Evidenz des ausgeschlossenen Wissens als extern bedingt erweisen kann. Beispiele wären hier eine neurologisch beschränkte Psychiatrie oder eine mechanistisch orientierte Medizin, die hermeneutische, kulturelle, oder anderskulturelle Perspektiven gar nicht erst zulassen. Eine reflexive Kritik ›objektiver‹ und vermeintlich alternativloser naturwissenschaflticher Ansätze kann hier zu einer Pluralisierung und Neubestimmung der jeweiligen Paradigmen führen.
- Drittens erlaubt unsere kritisch-pragmatische Neuorientierung der Foucault'schen Diskursanalyse, dass unterschieden werden kann zwischen (a) kontext- bzw. machtbestimmten Projekten und dadurch bedingtem Wissen, welches sich dennoch intern experimentell oder andersweitig bewährt hat (wie etwa die militärisch initiierte Raumfahrtindustrie und deren Physik), und (b) sich pseudo-wissenschaftlich gebärdenden Projekten, die sich aus kulturellen Machtkämpfen um Deutungshoheiten speisen (wie etwa der Versuch, die Schöpfungsgeschichte als Alternative zur biologisch begründeten, und damit wissenschaftlich durch empirische Evidenz fundierten Evolutionstheorie, einzuführen).
- Viertens kann durch die kritisch-pragmatische Dekonstruktion der Naturwissenschaft als ›reinem‹ bzw. autonomen Wissen ihr problematischer Modellcharakter für die Human- und Sozialwissenschaften genommen werden. Indem den Naturwissenschaften nämlich ein Ideal von Wissen als vorurteilsfreiem Konsens der Abbildung der Realität an sich unterlegt wird (was für diese selbst, wie gezeigt, verfehlt ist), kann daraus ein für Human- und Sozialwissenschaften gänzlich unangemessenes Methodenverständnis abgeleitet werden. Wenn demgegenüber die Kontextualität auch des naturwissenschaftlichen Wissens eingestanden wird – wenn also auch dieses Wissen als hermeneutisch erkennbar wird –, öffnet sich auch für die Kulturwissenschaften ein neuer und pluralisierter Raum. Wenn die Produktion von Fakten und Gesetzen schon in den eigentlichen Naturwissenschaften ein diskursive Leistung ist, die sich zudem noch machtbestimmten Prozessen verdanken mag, dann kann die Anwendung naturwissenschaftlicher Modelle zum Zwecke der wissenschaftlichen Objektivität, sozusagen als Modell und Paradigma, nicht mehr überzeugen.

Insgesamt wird sich von nun an wissenschaftliches Wissen, ob in den Natur-, Geistes-, oder Sozialwissenschaften, zur eigenen Kontextabhängigkeit reflexiv verhalten müssen: zum einen, um der Macht des Kontexts nicht unreflexiv zu verfallen; zum andern, um die sich bewährenden Aussagen dann als wahre gegenüber ideologischen oder machtbestimmten Instrumentalisierungen verteidigen zu können.

Literatur

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* [1923–1931]. Darmstadt 1997.

Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1983 (amerik. 1982).

Frietsch, Ute: *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller*. Frankfurt a. M. 2002.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode* [1960]. Tübingen ^{4}1975.

Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt a. M. 1990.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.

Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a. M. 1999.

Hacking, Ian: *The Taming of Chance*. Cambridge 1990.

Hacking, Ian: *Was heißt sozialer Konstruktivismus?* Frankfurt a. M. 1999 (engl. 1999).

Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault* [1994]. Stuttgart ^{2}2004.

Kögler, Hans-Herbert: Die Macht der Interpretation: Kritische Sozialwissenschaft in Anschluss an Foucault. In: R. Anhorn u. a. (Hg.): *Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit*. Wiesbaden 2007, 347–366.

Kögler, Hans-Herbert: Consciousness as Symbolic Construction: A Semiotics of Thought after Cassirer. In: *Constructivist Foundations* 4/3 (Juli 2009), 159–169.

Knorr-Cetina, Karin: *Die Fabrikation von Erkenntnis* Frankfurt a. M. 2002

Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M. 1976 (engl. 1962).

Lancaster, Roger: *The Trouble with Nature*. Berkeley 2003.

Latour, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass. 1993.

Pickering, Andrew (Hg.): *Science as Practice and Culture*. Chicago 1992.

Pickering, Andrew: *The Mangle of Practice*. Chicago 1995.

Putnam, Hilary: *Vernunft, Wahrheit, und Geschichte*. Frankfurt a. M. 1982 (engl. 1981).

Rouse, Joseph: *Knowledge and Power*. Ithaca/London 1987.

Rorty, Richard: *The Mirror of Nature*. Princeton 1980.

Hans-Herbert Kögler

90 Kunst- und Bildwissenschaften

Eine Rezension zweier Monographien Erwin Panofskys eröffnet Foucault 1967 mit den Sätzen: »Man möge mir meinen Mangel an Kompetenz verzeihen. Ich bin kein Kunsthistoriker« (DE I, 794). Und am Beginn seines Manet-Vortrags von 1971 heißt es: »Je ne suis pas spécialiste de Manet; je ne suis pas spécialiste de peinture, c'est donc en profane que je vous parlerai de Manet« (Foucault 2004). – Nicht von ungefähr hat die Frage nach der Beziehung von Foucault zu den bildenden Künsten ein »ein kleines philosophisches Staunen« provoziert (Raulff 2004, 9). In der Wahl seiner Quellen verhält sich Foucault auffallend einseitig, seine Präferenz für Texte ist unübersehbar. Und sieht man von sehr wenigen Ausnahmen ab (vgl. OD, 108 und 265 f.), bleibt Foucault auch hinsichtlich seiner Darstellungsmittel nahezu ausschließlich der Sprache verpflichtet. Vor allem aber hat Foucault – und hierin durchaus im Gegensatz zu Claude Lévi-Strauss oder Roland Barthes, zu Jacques Derrida oder Gilles Deleuze – mit keiner seiner Schriften Überlegungen vorgelegt, die als eine ausgearbeitete Ästhetik angesehen werden könnten. Martin Jay schließlich geht noch einen Schritt weiter, wenn er mit Blick auf die französische Theoriebildung des 20. Jh.s im Allgemeinen und auf Foucault im Besonderen (Jay 1994, 381–434) einen einseitigen Logozentrismus und, hieran anschließend, eine systematische Missachtung der visuellen Dimensionen von Kulturalität kritisiert. Tatsächlich wird die Frage gestellt werden müssen, welche Bedeutung das Werk Foucaults für die an Theorie wie Geschichte der Bildmedien interessierten Kunst- und Bildwissenschaften wird einnehmen können.

Wenn gleichwohl die Dimension visueller Medien in verschiedenen Studien als eine zentrale Kategorie für Denken und publiziertes Œuvre Michel Foucaults diskutiert wird (Catucci 2004; Raulff 2004; Schröder-Augustin 2001), so liegt dies durchaus in der Sache selbst begründet. Foucault mag tatsächlich »en profane« und in eher okkasioneller Weise über Bilder gesprochen und geschrieben haben, für die grundsätzliche Frage nach den diskursiven Funktionen von Visualität im Allgemeinen bietet seine Philosophie gleichwohl wesentliche Anknüpfungspunkte. Und diese reichen weit über sein privates, allenfalls anekdotisch dokumentiertes Interesse für die bildenden Künste hinaus (Defert 2004). Anknüpfungspunkte finden sich zunächst in der konkreten Bildanalyse: zum Beispiel der Verweis auf Hieronymus Bosch und Sebastian Brant in *Wahnsinn und Gesellschaft*; die berühmte gewordene Interpretation von Velázquez' *Las Meninas* (OD, 30–45); die schmale Monographie zu Magrittes *La trahison des images* (F 1974); ferner eine kleine Abhandlung zum Verhältnis der Malerei des Realismus und dem damals noch jungen Medium der Fotografie (DE II, 871–882); der erst posthum, nach einer Mitschrift veröffentlichte Vortrag zu Manets Malerei (F 1999); schließlich nie veröffentlichte Studien zu Picasso und zu Warhols Marilyn-Serien. Das einzige seiner Bücher, in dem für die Entwicklung sowie den Beleg der Argumente ausdrücklich zu Bildern gegriffen wird, bleibt indes die Studie zur »Geburt des Gefängnisses« (ÜS, insgesamt 30 Tafeln).

Bildmedienfragen

Gehört Diego Velázquez' Gemälde *Las Meninas* (»Hoffräulein«) ohnehin zu den am intensivsten diskutierten und am häufigsten interpretierten Werken der abendländischen bildenden Kunst, so nimmt Foucaults Kapitel zu den »Hoffräulein« (OD, 30–45) hierbei eine Schlüsselstellung ein. In Foucaults Deutung spielt die bis dahin publizierte kunsthistorische Forschung keine erkennbare Rolle; als Eröffnungskapitel funktioniert diese Analyse des Gemäldes vielmehr wie ein Emblem auf die leitende These der *Ordnung der Dinge*: die epistemologischen Wenden von einem Zeitalter der Ähnlichkeit über ein »klassisches« Zeitalter der Repräsentation hin zu einem Zeitalter des modernen Subjekts. Der kunsthistorische Diskurs zu *Las Meninas* hat Foucaults Zuschreibung des Gemäldes zum Zeitalter der Repräsentation mit verschiedenen Gründen in Frage gestellt und sich im Übrigen hierfür allenfalls am Rande interessiert (Greub 2001; Stratton-Pruitt 2003). Foucaults minutiöse Analyse der vielfältigen Überkreuzungen verschiedener Blickachsen sowie Medien der Sichtbarkeit, die innerhalb des Bildes organisiert sind, und vor allem der Verweis auf Leerstellen sowie die essentielle Rolle eines Außerhalb dieses Bildes für dessen Repräsentationsordnung insgesamt wurden indes beispielgebend für eine kunsthistorische Forschung, die sich für die Reflexion der Bedingungen von Bildmedialität im Medium des Bildes selbst interessiert. Von hier ausgehend konnte sowohl die Geschichte der »Metamalerei« (Stoichita 1993) als auch eine Theorie der »Metapsychologie des Bildes« (Didi-Huberman 1992) geschrieben werden. Jüngere Arbeiten verweisen, hieran anschließend, zudem auf die anthropologischen Bedingungen der Ent-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_90

stehung von sowie der Reflexion über Bildmedien (Kruse 2003).

Im weiter gefassten Kontext medienarchäologischer Diskurse gewannen vor allem Foucaults Analysen zum »Panoptismus« (s. Kap. 66) sowie zum »Blickregime« zentrale Bedeutung. An diese Studien anschließend die Dispositive des Visuellen und die vielfältigen Phänomene der Sichtbarkeit auf ihre diskursiven Bedingungen hin zu befragen, hieße für die bildmediengeschichtliche Forschung vor allem, visuelle Wahrnehmung als eine Geschichte des Sehens zu beschreiben und zugleich die Aufmerksamkeit auf die sich verändernden technischen Bedingungen dieses Sehens zu richten. In unterschiedlicher Akzentsetzung werden diese Dispositive zum einen als eine Geschichte des Blicks (Kleinspehn 1989) bzw. als »Techniken des Betrachters« (Crary 1990) sowie der visuellen Aufmerksamkeitsökonomie (Crary 1999) geschrieben, zum anderen als eine Geschichte der optischen Medien (Kittler 2002), und hierbei mit einer besonderen Präferenz für die modernen Medien seit der Erfindung der Fotografie (exemplarisch Plumpe 1990). Keine geringe Zahl von Arbeiten zum Verhältnis von Bildmedien- und Kulturgeschichte schließt im Übrigen in unmittelbarer Weise an verschiedene, für Foucaults Diskursanalysen relevante Themen an und erweitert diese um Fragen nach Ausbildung, Produktion und Tradition diskursspezifischer Ikonologien, so zum Beispiel zur »photographischen Ikonographie« der Hysterie (Didi-Huberman 1982), zur »medialen Konstruktion des Kriminellen« (Regener 1999), zur Mediengeschichte des panoptischen Blicks (Oettermann 1980) oder auch zur Wahrnehmung und Ordnung von Geschlecht und Sexualität (Hentschel 2001).

Das Verhältnis von Sprache und Bild

Foucaults eingangs konstatierte Präferenz für Sprache und Text besitzt, im Sinn einer Kontrastfigur, auch für die Kunst- und Bildwissenschaften eine weiter reichende Bedeutung. Am deutlichsten zeichnet sich dies an seiner Auseinandersetzung mit René Magrittes Wort-Bild-Kunst ab. Mit Blick auf Magritte den »Text als Bild« (F 1974, 15) zu beschreiben, heißt auch, die scheinbar trennscharfe Dichotomie von figürlicher Darstellung und sprachlicher Referenz in Frage zu stellen. Von hier aus haben Foucaults Analysen des komplexen Verhältnisses von Sichtbarem und Sagbarem paradigmatischen Status gewinnen können (Deleuze 1986, 55–75; Lüdeking 2006; Prange 2001). Zugleich verbindet Foucault hiermit das – methodologisch auf die Diskursanalyse gewendete – Postulat eines »grundlegenden Ortswechsels« (DE I, 794): »Diskurs und Figur haben jeweils ihre eigene Seinsweise; aber sie unterhalten komplexe, verschachtelte Beziehungen. Ihr wechselseitiges Funktionieren gilt es zu beschreiben« (ebd., 796). Das in diesem Zusammenhang evozierte »ganze Feston des Sichtbaren und des Sagbaren« (ebd., 795) ist etwa für die jüngere Forschung zur Ekphrasis, das heißt zu den literarischen Strategien einer Verbalisierung des Pikturalen, wesentlich geworden (Boehm/Pfotenhauer 1995; Krieger 1992). Analysiert wird Ekphrasis hierbei als eine komplexe Zirkulation von Zeichen, die nur ungenügend ineinander übersetzbar sind und die sich daher, dies hat insbesondere James Elkins (1998) betont, zuletzt verfehlen müssen.

Die an solche Befunde anschließenden kunsthistorischen und bildwissenschaftlichen Forschungen reichen thematisch vom »verwirrten Verhältnis von Schrift und Bild im Mittelalter« (Sauerländer 1994) über Mieke Bals Rembrandt-»Lektüren« – programmatisch angesiedelt »beyond the Word-Image-Opposition« – (Bal 1991) bis hin zu Fragen intermedialer Dispositive in digitalen Medien (Paech/Schröter 2007). Grundsätzlich in Frage steht hierbei nicht allein die Möglichkeit einer systematisch zwingenden Abgrenzung der verschiedenen Medien von Sichtbarkeit sowie Derridas grammatologisch motivierte Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und Schrift. Das Verhältnis von Sichtbarem und Sagbarem wurde bereits früh von Jean Gérard Lapacherie als eines der »Grammatextualität« (Lapacherie 1984) bestimmt und ist in seiner Folge vor allem als ein Phänomen der »Schriftbildlichkeit« diskutiert worden (exemplarisch Krämer 2005). Die sich mit Foucaults Metapher des Festons abzeichnende These von der Unmöglichkeit einer Bestimmung der diskreten Entitäten ›Schrift‹ und ›Bild‹ erfährt hier ihre konsequenteste medienphilosophische Formulierung. Mit Blick auf medienhistorische Untersuchungen ist zu gleicher Zeit der Begriff des »Ikonotextes« vorgeschlagen worden (Montandon 1990; Wagner 1996). Dieser scheint bereits terminologisch am deutlichsten die Probleme hybrider Medialisierung im Kontext von Sichtbarkeit zu markieren und wurde wohl deshalb zuletzt am intensivsten diskutiert (Horstkotte/Leonhard 2006). Am Horizont einer solchen, an Foucaults Metapher des Festons anknüpfenden Fragestellung steht eine sich gegenwärtig formierende Text-Bildwissenschaft (Wenzel 2007).

Das Projekt der Bildwissenschaft

Die Debatten über die Frage nach der Ausdehnung und den Grenzen des Sichtbaren und seiner Medien hat zu gleicher Zeit Fragen nach der Identität insbesondere des Faches der Kunstgeschichte nach sich gezogen. Die bereits im Œuvre Aby Warburgs entschieden vollzogene, aber zum Beispiel auch bei Rudolf Arnheim und Erwin Panofsky vorgezeichnete Erweiterung der kunstwissenschaftlichen Methodik und des kunsthistorischen Gegenstandsbereichs wurde spätestens seit den 1970er Jahren mit allem Nachdruck endgültig durchgesetzt. Unter dem Rubrum ›critical‹ bzw. ›kritisch‹ zeichnet sich seither eine Öffnung in Richtung der Kultur- und Medienwissenschaften, der Gender Studies und der Psychologie sowie, allerdings nur in Ansätzen, der Ethnologie und der Semiotik ab. Foucaults eigene Beiträge zu einer solchen systematischen Entgrenzung tradierter disziplinärer Ordnungen stehen mit der insbesondere in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien intensiv geführten Diskussion um eine »New Art History« in engem Zusammenhang (exemplarisch Bryson 1988). In Gemeinschaft mit Autoren wie Roland Barthes und Julia Kristeva, Louis Marin und Michel Serres wurden Foucaults Schriften als Beiträge zur Ideologie- und Gesellschaftskritik rezipiert und, hieran anschließend, die Disziplin der (akademischen) Kunstgeschichte selbst befragt, als voraussetzungsreiche Institution im Dienst der Analyse und Kritik des Sichtbaren und seiner Medien (Rees/Borzello 1986).

Die von Foucault (und auch von Barthes) nachdrücklich betriebene Kritik des Autors als einer Instanz der Kontrolle und der Normierung für die Analyse kultureller Artefakte (DE I, 1003–1041) erscheint aus einer spezifisch kunsthistorischen Warte mit eigentümlicher Verspätung eingetreten zu sein. Bereits um die vorletzte Jahrhundertwende verbindet sich mit den Vertretern der sogenannten »Wiener Schule« eine fundamentale Wandlung der kunsthistorischen Methodik. Die vergleichende Stilanalyse Alois Riegls etwa orientierte sich weder an kanonisch gewordenen Ordnung der Kunstgeschichte noch an einer engen Definition des Kunstbegriffs als einer normierenden Größe für die kunsthistorischen Fragestellungen. Nimmt Heinrich Wölfflins programmatisches Wort von einer »Kunstgeschichte ohne Namen« schließlich Foucaults Kritik am Autor vorweg, so lassen sich bereits in Julius von Schlossers Monographien zur frühneuzeitlichen Kunstkammer (1908) sowie zum Wachsporträt (1910/11) ein genuines Interesse für Fragen visuell verfasster Dispositive jenseits der traditionell eng gefassten Begriffe von ›Kunst‹, ›Werk‹ und ›Bild‹ ablesen. Nicht zufällig wurde daher gerade anhand des Beispiels der Kunstkammer mit Nachdruck für eine »Zukunft der Kunstgeschichte« plädiert, die ihren Gegenstand im gesamten Spektrum des Sichtbaren und der visuellen Medien auffinden soll (Bredekamp 1993).

Spätestens mit den von W. J. T. Mitchell sowie Gottfried Boehm ausgerufenen programmatischen ›Wenden‹ (*pictorial* bzw. *iconic turn*) zum Bild ist die Öffnung der Kunstgeschichte auf ein weiter gestecktes Feld des Visuellen schließlich eine Sache interdisziplinärer Bildforschung geworden. Stehen hierfür im englischen Sprachraum die *Visual Studies*, so haben sich im deutschen Sprachraum diesbezügliche Forschungen unter dem Begriff einer ›Bildwissenschaft‹ formiert. In den jüngsten Entwürfen einer solchen Bildwissenschaft als ein inter- bzw. transdisziplinäres Unternehmen finden die von Foucault mit dem Begriff des Dispositivs gekennzeichneten diskursiven Geflechte mit Blick auf Systematik wie Geschichte der Bildmedien eine nachdrückliche Wiederaufnahme. So werden in dem von Klaus Sachs-Hombach herausgegeben Kompendium (Sachs-Hombach 2005) die Fragen und Gegenstände, die Methoden und Zielstellungen von nicht weniger als 28 akademischen Disziplinen in Beziehung gesetzt und in die globale Perspektive einer allgemeinen Bildwissenschaft gerückt. Hieran anschließend haben sich jüngste Beiträge zur interdisziplinären Bildwissenschaft detaillierten Analyse jener mit Hilfe von Bildmedien geführten Vielfalt von Diskursen zugewendet (exemplarisch Reichle/Siegel/Spelten 2007).

Literatur

Bal, Mieke: *Reading »Rembrandt«. Beyond the Word-Image Opposition*. Cambridge, Mass. 1991.

Boehm, Gottfried/Pfotenhauer, Helmut (Hg.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995.

Bredekamp, Horst: *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. Berlin 1993.

Bryson, Norman (Hg.): *Calligram. Essays in New Art History from France*. Cambridge, Mass. 1988.

Catucci, Stefano: La pensée picturale. In: Philippe Artières (Hg.): *Michel Foucault, la littérature et les arts*. Paris 2004, 127–144.

Crary, Jonathan: *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass. 1990.

Crary, Jonathan: *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge, Mass. 1999.

Defert, Daniel: Sehen und Sprechen, für Foucault. In: Peter Gente (Hg.): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004, 58–77.
Deleuze, Gilles: *Foucault*. Paris 1986.
Didi-Huberman, Georges: *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris 1982.
Didi-Huberman, Georges: *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Paris 1992.
Elkins, James: *On Pictures and the Words That Fail Them*. Cambridge 1998.
Foucault, Michel: *La peinture de Manet. Suivi de Michel Foucault, un regard*. Hg. von Maryvonne Saison. Paris 2004.
Greub, Thierry (Hg.): *Las Meninas im Spiegel der Deutungen. Eine Einführung in die Methoden der Kunstgeschichte*. Berlin 2001.
Hentschel, Linda: *Pornotopische Techniken des Betrachters. Raumwahrnehmung und Geschlechterordnung in visuellen Apparaten der Moderne*. Marburg 2001.
Horstkotte, Silke/Leonhard, Karin (Hg.): *Lesen ist wie Sehen. Intermediale Zitate zwischen Bild und Text*. Köln/Weimar/Wien 2006.
Jay, Martin: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley/Los Angeles/London 1994.
Kittler, Friedrich: *Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999*. Berlin 2002.
Kleinspehn, Thomas: *Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*. Reinbek bei Hamburg 1989.
Krämer, Sybille: ›Operationsraum Schrift‹. Über einen Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Schrift. In: Gernot Grube/Werner Kogge/Dies. (Hg.): *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*. München 2005, 23–57.
Krieger, Murray: *Ekphrasis. The Illusion of the Natural Sign*. Baltimore/London 1992.
Kruse, Christiane: *Wozu Menschen malen. Historische Begründungen eines Bildmediums*. München 2003.
Lapacherie, Jean Gérard: De la grammatextualité. In: *Poétique* 59 (Sep. 1984), 283–294.
Lüdeking, Karlheinz: Die Wörter und die Bilder und die Dinge [1996]. In: Ders.: *Grenzen des Sichtbaren*. München 2006, 97–122.
Montandon, Alain (Hg.): *Iconotextes*. Paris 1990.
Oettermann, Stephan: *Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums*. Frankfurt a. M. 1980.
Paech, Joachim/Schröter, Jens (Hg.): *Intermedialität – Analog/Digital. Theorien, Methoden, Ansätze*. München 2007.
Plumpe, Gerhard: *Der tote Blick. Zum Diskurs der Photographie in der Zeit des Realismus*. München 1990.
Prange, Regine: *Der Verrat der Bilder. Foucault über Magritte*. Freiburg i. Br. 2001.
Raulff, Ulrich: Der Souverän des Sichtbaren. Foucault und die Künste – eine Tour d'horizon. In: Peter Gente (Hg.): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004, 9–22.
Rees, A. L./Borzello, Frances (Hg.): *The New Art History*. London 1986.
Regener, Susanne: *Fotografische Erfassung. Zur Geschichte medialer Konstruktionen des Kriminellen*. München 1999.
Reichle, Ingeborg/Siegel, Steffen/Spelten, Achim (Hg.): *Verwandte Bilder. Die Fragen der Bildwissenschaft*. Berlin 2007.
Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): *Bildwissenschaft. Disziplinen – Themen – Methoden*. Frankfurt a. M. 2005.
Sauerländer, Willibald: *Initialen. Ein Versuch über das verwirrte Verhältnis von Schrift und Bild im Mittelalter*. Wolfenbüttel 1994.
Schröder-Augustin, Markus: *Literatur und Kunst im Werk Foucaults*. Diss. Marburg 2001.
Stoichita, Victor I.: *L'instauration du tableau. Métapeinture à l'aube des temps modernes*. Paris 1993.
Stratton-Pruitt, Suzanne L. (Hg.): *Velázquez's* Las Meninas. Cambridge 2003.
Wagner, Peter (Hg.): *Icons – Texts – Iconotexts. Essays on Ekphrasis and Intermediality*. Berlin/New York 1996.
Wenzel, Horst: Zur Narrativik von Bildern und zur Bildhaftigkeit der Dichtung. Plädoyer für eine Text-Bildwissenschaft. In: Hans Belting (Hg.): *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch*. München 2007, 317–331.

Steffen Siegel

91 Sportwissenschaft

Mit der antiken Gymnastik und Athletik hat sich Michel Foucault eingehend beschäftigt (VL 1981/1982), doch zum modernen Sport äußerte sich der Philosoph nicht. Die Sportwissenschaft hingegen begann ab den 1990er Jahren – teils explizit, teils implizit –, das Instrumentarium von Foucault aufzugreifen. Insbesondere die Sportphilosophie, -soziologie und -geschichte entwickelten auf diese Weise ein neues Verständnis für die Zusammenhänge von Mensch, Raum, Körper, Geschlecht, Bewegung, Spiel und Sport. Gleichzeitig setzten sich auch die verschiedenen Mutterwissenschaften zunehmend mit dem Sport als einem maßgeblichen Phänomen der modernen Welt auseinander (vgl. u. a. Dinçkal 2013). Er wurde mit Foucault als ein Dispositiv (vgl. Reinhart 2010, 43 f.) bzw. als ein »discursive web of normalizing practices« (Markula/Pringle 2006, 45; vgl. auch 214 f.) begriffen.

Im Mittelpunkt der Rezeption steht Foucaults ›Genealogie der Macht‹ und sein bislang wohl am häufigsten zitiertes Werk in der Sportwissenschaft ist das machtanalytische Standardwerk *Überwachen und Strafen* (ÜS), aufgrund dessen Foucault inzwischen sogar in den Rang eines »Klassikers und Wegbereiters« der Sportwissenschaft gehoben wurde (vgl. Alkemeyer/Pille 2006). Die Mehrheit der sportwissenschaftlichen Arbeiten mit Foucault stammt aus dem angelsächsischen Raum, die deutschsprachige Rezeption setzte einige Jahre später ein. In jüngster Zeit versammelte Scholl (2018) zahlreiche Aufsätze zu Sport und Biopolitik in einem Band. Insgesamt sind die Studien so zahlreich, dass hier nur vergleichsweise wenige Beispiele genannt werden können.

Archäologie des Wissens

Zentrale Gegenstände der Sportwissenschaft, wie Körper, Bewegung, Spiel und Sport, werden in der Forschung nicht selten als anthropologische Universalien begriffen, kaum in Frage gestellt und dadurch, so wurde kritisiert (vgl. u. a. Shogan 1999, 47 ff.), in ihrer bestehenden Form zementiert. Die von Foucaults Archäologie inspirierten Studien hingegen versuchen scheinbar ›natürliche‹ Kategorien zu dekonstruieren. So zeigte beispielsweise Reinold (2016), dass pharmakologische Leistungssteigerungen nicht automatisch als Doping qualifiziert werden müssen. In diesem Sinne gab es Doping nicht etwa, wie vielfach unterstellt wurde, seit den antiken Ursprüngen des Sports. Vielmehr wurde dieser moralisch aufgeladene Begriff erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jh.s insbesondere von Sportmedizinern geprägt, die gleichzeitig die Bekämpfung des Dopings entwickelten.

Die soziale Konstruktion von Körper und Geschlecht steht im Zentrum zahlreicher sportwissenschaftlicher Studien (vgl. u. a. Alkemeyer 1996; Caysa 2003; Günter 2005; s. Kap. 62, 69), und für die (Sport-) Soziologie sprach Gugutzer (2006) sogar von einem *body turn*. Die Prägung von Schönheitsidealen in Gesundheits-, Fitness- und Lifestylepublikationen wurde besonders eingehend untersucht. White und Gillett (1994) beispielsweise zeigten, dass sich seit Beginn des 20. Jh.s, als die Körperkraft ihre praktische Bedeutung weitgehend verlor, ein muskulöser Oberkörper zu einem Symbol männlicher Kontrolle und Autorität entwickelte. In der Bundesrepublik Deutschland durften Männer allerdings noch bis in die 1960er Jahre einen »Wohlstandsbauch« zeigen, während Frauen bereits einer Schlankheitsnorm unterlagen (Pfütsch 2018). In den 1980er Jahren wurde das weibliche Ideal um eine gewisse muskuläre Spannung erweitert und Fitnessübungen, wie die von der amerikanischen Schauspielerin Jane Fonda propagierte *Aerobic*, gewannen an Bedeutung. Ein schlanker und gespannter Körper symbolisiert für Frauen, ähnlich wie für Männer, Kontrolle und Selbstbewusstsein (vgl. u. a. Markula 1995; Woitas 2018).

Zunehmend rücken auch alte, behinderte und »deviante« Körper ins Zentrum der Forschung (vgl. u. a. Günter [in Vorb.]). Stieglitz (2018) untersuchte den US-amerikanischen Diskurs zu Gesundheit und Fitness im »Alter« – also ab etwa dem 30. Lebensjahr. Wurde seit der Wende zum 20. Jh. zunächst die gesellschaftliche Verantwortung älterer Menschen betont, traten nach dem Ersten Weltkrieg – insbesondere bei den Männern – die individuelle Selbstbestimmung und Freude als Motiv für eine sportliche Lebensweise in den Vordergrund.

Genealogie der Macht

Das besondere Interesse der Sportwissenschaft an der Theorie Foucaults liegt weniger in seiner Dekonstruktion von Wissen und Wahrheit als in seinem körperlich-praktischen Machtverständnis begründet. Viele sportwissenschaftliche Untersuchungen konzentrieren sich auf die Machttechnologie der Disziplinierung, der »Individualisierung von Macht« (DE IV Nr. 297, 233), die in unterschiedlichen Leibesübun-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_91

gen deutlich hervortritt. Heikkala (1993) analysierte, wie Athleten durch die von Foucault beschriebenen »Mittel der guten Abrichtung« (ÜS, 220 ff.) – der hierarchischen Überwachung, z. B. durch Trainer, der Normierung, z. B. durch Spielfelder, und der Prüfung, z. B. durch Wettkämpfe – zu »objects of knowledge« werden (Heikkala 1993, 401). In ähnlicher Weise bezog sich Shogan (1999) auf Foucaults Ausführungen über die »gelehrigen Körper« (ÜS, 173 ff.), die »map very well onto sport, thus illustrating that the classificatory and controlling impulses of modern power are also central to high-performance sport« (Shogan 1999, 19). Der Wille des Staates, leistungsbereite und -fähige Bürger zu formen, wird nirgendwo so sichtbar wie in den gestählten Körpern der Medaillengewinner. Sarasin (2001, 325 f.) bezeichnete den Athleten gar als ein »Vorbild für industrielle Produktivität« und eine »Zentralmetapher« der Moderne (vgl. auch Alkemeyer 1996).

Der Sport eignet sich aber nicht nur für die individuelle Disziplinierung, sondern ebenfalls für die staatlich organisierte Machttechnologie der Regulierung, die Foucault als »Bio-Politik der Bevölkerung« (WW, 166) bezeichnete. Schul- und Breitensport beispielsweise kann der Mobilisierung der Bevölkerung dienen, was insbesondere in totalitären Gesellschaftssystemen deutlich wird. Das Motto des Sportabzeichens der DDR lautete, dem sowjetischen Vorbild folgend, »Bereit zur Arbeit und zur Verteidigung«. Es sollte mit seinem Anforderungsprofil, zu dem auch paramilitärische Übungen gehörten, dazu beitragen, normgerechte sozialistische Persönlichkeiten zu formen (vgl. Reinhart 2010, 80 ff., 98 ff.). Die hier erkennbare Technologie der Machtausübung blieb nicht auf Wettkampfsport im engen Sinne beschränkt, sondern durchzog die gesamte DDR, wie eine Äußerung Joachim Gaucks (2006), u. a. erster Bundesbeauftragter für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes (BStU), verdeutlicht: »Ich spreche übrigens in meinen Vorträgen nur noch selten über die Formung von DDR-Bürgern durch die Stasi, sondern über das alltägliche Training der Untertanen.« Doch auch in liberalen, westlichen Gesellschaften wird mit Sport Bio-Politik betrieben. So versuchte beispielsweise der Europarat mit seinem »Sport für Alle«-Paradigma in den 1960er/1970er Jahren die Menschen zu mehr körperlicher Bewegung zu motivieren (Scholl 2018).

Mit Blick auf die westlichen Gesellschaften wurde insbesondere das alltägliche, körperliche Einüben der Geschlechterrollen analysiert. Kraft- und kampfbetonte Sportarten galten von Beginn an als eine Schule der Männlichkeit (vgl. u. a. White/Gillett 1994, 20). Frauen streben mit gymnastischen Leibesübungen, trotz aller Emanzipation, zumeist nach klassischen weiblichen Schönheitsidealen, wie verschiedene Untersuchungen verdeutlichen (vgl. u. a. Markula 1995; Barker-Ruchti 2007). Personen, die nicht diesen gesellschaftlichen Erwartungen entsprechen, können in *gender troubles* geraten, wenn z. B. die Weiblichkeit oder Heterosexualität von Frauen in »männlichen« Sportarten in Frage gestellt wird (vgl. u. a. Duncan 1994; Chapman 1997).

Foucaults Konzept des Panoptikums (s. Kap. 66) fand in der Sportwissenschaft besondere Berücksichtigung. Duncan (1994) beispielsweise interpretiert Fitnessmagazine, gespickt mit Diätvorschlägen und Bildern von Models, als ein Panoptikum, das Frauen zwinge, ständig einen prüfenden Blick auf ihren eigenen Körper zu richten, und sie somit zu ihren eigenen Wächtern mache (vgl. auch Chapman 1997; Shogan 1999; Cole/Giardina/Andrews 2004; Markula/Pringle 2006, 83 ff.). Auch ganze Institutionen des Sports lassen sich, vergleichbar mit Kasernen, Krankenhäusern, Schulen etc., als Panoptikum verstehen. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des Leistungssports der DDR, von der flächendeckenden Talentsuche (ESA) bis zu den abgeschotteten Internaten des Leistungssports (KJS), die sich in ihrer skrupellosen Dopingpraxis, wie von Foucault beschrieben, als »ein bevorzugter Ort für Experimente an den Menschen« (ÜS, 262) erwiesen (vgl. Reinhart 2010, 104 f.; Rehmann 2018).

Genealogie des Subjekts

In seiner letzten Schaffensphase, der ›Genealogie des Subjekts‹, betrachtete Foucault das Individuum nicht mehr als einen bloßen Effekt der Macht, sondern räumte ihm einen gewissen Handlungsspielraum ein. Es werde »durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Art und Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert« (DE IV Nr. 357, 906). Der körperlich-praktische Ansatz der Machtausübung blieb also erhalten, wurde aber um die Möglichkeit einer ebenso körperlich-praktisch funktionierenden Selbstermächtigung erweitert. Der Fremd-Führung stellte Foucault die Selbst-Führung gegenüber, der absoluten Wahrheit die persönliche Erfahrung und dem starren moralischen Kodex eine flexible Ethik. Eines der zentralen Werke Foucaults aus dieser Phase, *Der Gebrauch der Lüste* (GL), ist auch für die Sportwissenschaft von großem Interesse. Noch wichtiger er-

scheint aber seine Vorlesung über die *Hermeneutik des Subjekts* (VL 1981/1982), in der sich Foucault u. a. mit antiken Leibesübungen auseinandersetzte und ihre Funktion für eine selbstbestimmte Ausgestaltung des Lebens und Seins analysierte.

Der Zusammenhang von Selbst-Führung und Leibesübungen in der Antike legt die Frage nahe, inwiefern moderne Sportpraktiken ebenfalls ein emanzipatorisches Potential entfalten können. Chapman (1997) sowie Johns und Johns (2000) begriffen die Diäten von verschiedenen Leistungssportlern als Selbst-Technologien, da sie ihre Erfolgsaussichten steigerten und von den Athleten frei gewählt würden. Wesely (2001) sah im Bodybuilding eine Möglichkeit, die eigene Identität auszuhandeln, die gerade für Frauen eine Form von Widerstand gegen das gängige Schönheitsideal bedeuten könne. Markula und Pringle (2006, 145) kritisierten solche Interpretationen als zu oberflächlich. Die Technologie des Selbst dürfe nicht auf einen bloßen Wechsel zwischen verschiedenen Dispositiven reduziert werden, sondern müsse im Sinne Foucaults auch die Problematisierung der eigenen Identität vor dem Hintergrund von Wahrheit und Moral erkennen lassen.

In Reinhart (2010, 187 ff.; 260 ff.) wurde eben dies am Beispiel verschiedener informeller Sport-Szenen in der DDR deutlich. Die untersuchten Bergsteiger und Skateboarder erschufen durch ihre Form der Selbst-Führung gleichzeitig auch eine eigene Erfahrung und eine eigene Ethik. Im totalitären Sozialismus, der in besonderem Maße auf der Formung des Subjekts beruhte (vgl. u. a. VL 1978/1979, 134 ff.), konnte eine solche Selbstermächtigung nicht toleriert werden, so dass diese Sportszenen als eine Form von Widerständigkeit bzw. *contre-conduite* (Gegen-Verhalten) im Sinne Foucaults verstanden werden können (vgl. Reinhart 2010, 321 ff.). Mit diesem Begriff sei es »zweifellos möglich zu analysieren, ohne diesen oder jenen als Dissidenten sakralisieren zu müssen« (VL 1977/1978, 292). Im liberalen Westen (vgl. DE II, 936; DE IV, 905) hätten die Bürger zunehmend die Freiheit gehabt, ihre Existenz selbst zu bestimmen (vgl. DE IV Nr. 357, 905), was geradezu eine eigene Identifikationsarbeit verlangt, bei denen körperliche Praktiken eine große Rolle spielen können (vgl. u. a. Gugutzer 2006). Selbst-Technologien im Sport können zugleich aber auch als eine effiziente Herrschaftsweise interpretiert werden, in der jeder Menschen selbst für seine Gesundheit und Leistungsfähigkeit sorgt (vgl. u. a. Duttweiler 2003; Cole/Giardina/Andrews 2004; Müllner 2018).

Der Sportwissenschaft eröffnet Foucaults Werk einen neuen Blick auf die Theorie und die Geschichte der Leibesübungen: In theoretischer Perspektive birgt es die Möglichkeit, ein neues, postmodernes Sportverständnis zu entwickeln. Auf ihrer Grundlage ließe sich überlegen, was der Sport für den Einzelnen und die Gesellschaft im 21. Jh. leisten kann. In historisch-soziologischer Perspektive treten Leibesübungen als ein entscheidendes Merkmal der modernen Bio-Macht hervor. Die sportwissenschaftliche Forschung kann in dieser Perspektive einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Moderne insgesamt leisten.

Literatur

Alkemeyer, Thomas: *Körper, Kult und Politik. Von der »Muskelreligion« Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936.* Frankfurt a. M. 1996.

Alkemeyer, Thomas/Pille, Thomas: Michel Foucault: Surveiller et punir – La naissance de la prison [1975]. In: Jürgen Court/Eckhard Meinberg (Hg.): *Klassiker und Wegbereiter der Sportwissenschaft*. Stuttgart 2006, 431–441.

Barker-Ruchti, Natalie: *Women's Artistic Gymnastics: An (Auto-)Ethnographic Journey.* Diss. University of Queensland 2007.

Caysa, Volker: *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports.* Frankfurt a. M. 2003.

Chapman, Gwen E.: Making Weight: Leightweight Rowing. Technologies of Power, and Technologies of the Self. In: *Sociology of Sport Journal* 14 (1997), 205–223.

Cole, Cheryl L./Giardina, Michael D./Andrews, David L.: Michel Foucault: Studies of Power and Sport. In: Richard Giulianotti (Hg.): *Sport and Modern Social Theorists.* London 2004, 207–223.

Dinçkal, Noyan: *Sportlandschaften. Sport, Raum und (Massen-)Kultur in Deutschland 1880–1930.* Göttingen 2013.

Duncan, Margaret C.: The Politics of Women's Body Images and Practices: Foucault, the Panopticon, and Shape Magazine. In: *Journal of Sport and Social Issues* 18 (1994), 48–65.

Duttweiler, Stefanie: Body-Consciousness – Fitness – Wellness – Körpertechnologien als Technologien des Selbst. In: *Widersprüche* 87 (2003), 31–43.

Gauck, Joachim: »Schuld ist nicht nur eine Sache der Gerichte«. In: *Die Zeit* 61/46 (2006), 7.

Günter, Sandra: *Geschlechterkonstruktion im Sport. Eine historische Untersuchung der nationalen und regionalen Turn- und Sportbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts.* Göttingen 2005.

Günter, Sandra [in Vorb.]: *Deviante Körper. Eine körpersoziologische Analyse im Feld der körperlichen Praxen des Sports*.

Gugutzer, Robert (Hg.): *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports.* Bielefeld 2006.

Heikkala, Juha: Discipline and Excel: Techniques of the Self and Body and the Logic of Competing. In: *Sociology of Sport Journal* 10 (1993), 397–412.

Johns, David P./Johns, Jennifer S.: Surveillance, Subjectivism and Technologies of Power: An Analysis of the Discursive Practice of High-Performance Sport. In: *International Review for the Sociology of Sport* 35 (2000), 219–234.

Markula, Pirkko: Firm but Shapely, Fit but Sexy, Strong but Thin: the Postmodern Aerobicizing Female Bodies. In: *Sociology of Sport Journal* 12 (1995), 424–453.
Markula, Pirkko/Pringle, Richard: *Foucault, Sport and Exercise. Power, knowledge and transforming the self*. London/New York 2006.
Müllner, Rudolf: Sich in Form bringen. Historische Facetten der körperlichen (Selbst-)Verbesserung im und durch Sport seit 1900. In: Scholl 2018, 41–69.
Pfütsch, Pierre: Zwischen Gesundheit und Schönheit: Fitness als biopolitische Praktik zur Modellierung des Körpers in bundesrepublikanischen Gesundheitspublikationen der 1970er und 1980er Jahre. In: Scholl 2018, 265–290.
Rehmann, Lukas: Zwischen Gesundheitsprävention und Doping – Sportmedizin als biopolitische Interventionstechnik in der DDR. In: Scholl 2018, 177–208.
Reinhart, Kai: *»Wir wollten einfach unser Ding machen«. DDR-Sportler zwischen Fremdbestimmung und Selbstverwirklichung*. Frankfurt a. M. 2010.
Reinold, Marcel: *Doping als Konstruktion. Eine Kulturgeschichte der Anti-Doping-Politik*. Bielefeld 2016.
Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers (1765–1914)*. Frankfurt a. M. 2001.
Scholl, Stefan: Europäische Biopolitik? Das Sport-für alle-Paradigma des Europarats in den 1960er und 1970er Jahren. In: Scholl 2018, 243–264.
Scholl, Stefan (Hg.): *Körperführung. Historische Perspektiven auf das Verhältnis von Biopolitik und Sport*. Frankfurt/New York 2018.
Shogan, Debra: *The Making of High Performance Athletes: Discipline, Diversity, and Ethics*. Toronto 1999.
Stieglitz, Olaf: »A man of our years shouldn't expect to be able to do those things« – Älter werden in Bernarr Macfaddens Physical Culture-Welt. In: Scholl 2018, 99–130.
Wesely, Jennifer K.: Negotiating Gender: Bodybuilding and the Natural/Unnatural Continuum. In: *Sociology of Sport Journal* 18 (2001), 162–180.
White, Philip G./Gillett, James: Reading the Muscular Body: A Critical Decoding of Advertisements in *Flex* Magazine. In: *Sociology of Sport Journal* 11 (1994), 18–39.
Woitas, Melanie: »Go for the burn!« Jane Fondas Aerobic-Videos und die Entstehung des *aerobic body*. In: Scholl 2018, 291–312.

Kai Reinhart

92 Queere und schwule Theorie

Foucault bildet eine zentrale Grundlage der queeren und schwulen Theorie, die sich seit den späten 1980er Jahren insbesondere in den USA entwickelt hat. Seine Macht- und Subjekttheorie ist die Basis für eine nicht-essentialistische Analyse von Sexualität und für die Kritik ihrer normierenden Wirkung, die Foucault selbst in *Der Wille zum Wissen* (1983, frz. 1976) begonnen hat und die das Kerngeschäft der Queertheorie ist. Während Foucault als Grundlage der Queertheorie insgesamt rezipiert wird, gibt es eine spezifisch schwule Rezeption von Foucault, die an seine vielfältigen Äußerungen zur schwulen Politik anschließt und dessen Machtanalyse und seine späteren Arbeiten zur Ästhetik der Existenz mobilisiert, um damit das schwule Leben vor, während und nach der AIDS-Krise zu analysieren.

Foucault als queerer und schwuler Theoretiker

Sechs Monographien beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Foucault und der Queertheorie und erläutern die fundamentale Bedeutung seines Denkens für die queere Gesellschaftskritik. David Halperins *Saint Foucault* von 1995 sticht heraus, weil Halperin Foucaults Denken mit großer Detailschärfe und in tiefer Kenntnis der allgemeinen Foucault-Rezeption aus einer queeren und schwulen Perspektive entfaltet. Die nunmehr 25 Jahre alte Monographie ist zum Referenzpunkt weiterer Beiträge zu Foucault und Queer geworden und hat nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Im Gegensatz zum heterosexuellen Blick insbesondere der sozialphilosophischen Kritiker*innen an Foucaults Methode und an seinem Interesse an antiker Ethik wird bei Halperin Foucaults spezifisch schwule Perspektive intelligibel, ohne dass Foucault homophob auf sein Schwulsein reduziert würde – wie es Halperin einigen heterosexuellen Rezipienten vorwirft. Das ärgerliche Unverständnis und die Fehlrezeption der frühen sozialphilosophischen Foucault-Kritiker*innen, wie Charles Taylor, Edward Said, Jürgen Habermas und Nancy Fraser, das in der Fachdebatte mittlerweile korrigiert ist, wird durch die neue Dimension – die heterosexuelle Perspektive der Debattierenden – besser erklärt als aus rein sozialphilosophischen Missverständnissen. Im Folgenden geht es um zwei zentrale Aspekte der Studie: Wie Foucaults Machttheorie eine neue Analyse und Kritik von Sexualität ermöglicht und wie seine Konzepte der Ethik, der Ästhetik der Existenz und der genealogischen Kritik die transformative und kreative Neuschaffung von schwulen und queeren Lebensweisen beschreiben, die Widerstand gegen die Anpassung an heteronormative Lebensstile leisten. Beide Aspekte – der machtanalytisch-kritische und der transformativ-kreative – tauchen in fast allen queertheoretischen Texten auf.

Halperin geht von der Beobachtung aus, dass Foucaults *Der Wille zum Wissen* der zentrale theoretische Text der AIDS-Aktivist*innen war, insbesondere von ACT-UP in den späten 1980er und frühen 90er Jahren, die queere Kritik *avant la lettre* betrieben (17). Er fragt: »What did gay activists see in Foucault, and specifically in The History of Sexuality, Volume I, that his straight-liberal critics missed, and why?« (26). Halperins These ist, dass Foucaults Macht- und Subjekttheorie besonders geeignet ist, um moderne Homophobie zu analysieren. Foucault bot erstens die Theorie zur AIDS-Krise: Dass Sexualität ein besonderer Knotenpunkt der Macht ist, dass die Autorität von Expert*innenwissen sie zusammen mit Machttechnologien und biopolitischen Regierungsrationalitäten reglementiert und dadurch der Körper zum Ort politischer Kämpfe wird – das ist die Realität des AIDS-Aktivismus (27 f.). Zweitens sei Foucaults These, dass Freiheit nicht außerhalb der Macht liegt, als eine Befreiung von ihr, sondern nur als widerständige und kritische Praxis gedacht werden kann, eine Beschreibung der schwulen Praxis des Camps, also der widerständigen Umdeutung und parodierenden Aneignung von existierender heterosexueller Kultur wie beispielsweise beim Drag (29). Genau ein solcher Akt des Widerstandes und nicht der Befreiung ist drittens das Coming-Out, denn die repressive Macht der homophoben Normierung wird dadurch nicht aufgehoben, sondern man ändert seine Position im strategischen Umgang mit ihr (29 f.). Nichts macht Foucaults Einsicht in die Allgegenwart der Macht deutlicher als das Closet und das Coming-Out. Zentral ist nach Halperin viertens, dass Foucault ein grundsätzlich neues Verständnis der Sexualität anbietet, das sie nicht als eine essentielle oder biologische Eigenschaft, sondern als ein Produkt und Konstrukt von vermachteten Diskursen bestimmt. Der Begriff der Macht-Wissens-Komplexe macht eine Alternative dazu möglich, der Homophobie durch neue Wahrheiten über den Sex zu begegnen, wie frühere Theorien zur Befreiung der Sexualität es versucht haben – eine Strategie, die wegen der Widersprüchlichkeit homophober Diskurse nach Halperin aus-

J. B. Metzler © Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature, 2020
C. Kammler / R. Parr / U. J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 2. A., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_92

sichtslos ist. Mit Foucaults Theorie kann der Fokus vielmehr auf die exponierende Kritik der Sexualitätsdiskurse und ihrer widersprüchlichen Konstruktionen gerichtet werden. Auf dieser Grundlage – und gerade wegen ihrer marginalisierten Position im Diskurs – können aus den ›homosexuellen‹ Objekten des Expert*innenwissens schwule politische Subjekte werden, die die wissenschaftliche Wahrheitsproduktion über ihre »Spezies« als Machtechnologie ablehnen: »The homosexual subject can now claim an identity without an essence« (42, 60 f.).

›Homosexualität‹ als Potential zur Entwicklung von kreativen und transformativen Lebensweisen und nicht als substantielle Identität zu betrachten, ist ein direktes Ergebnis dieser machtanalytischen und genealogischen Kritik der Sexualität. Foucault äußert sich entsprechend in mehreren Veröffentlichungen vor allem in schwulen Magazinen: »Wir müssen also darauf hinarbeiten, homosexuell zu werden und dürfen uns nicht darauf versteifen, dass wir es schon sind.« (Foucault 1984, 85) Damit bringt Foucault den transformativen Gehalt des heutigen Begriffs ›queer‹ auf den Punkt und hätte heute entsprechend ›queer‹ anstatt ›homosexuell‹ geschrieben (Halperin 1995, 66–68). Dabei ist »[s]elf-invention [...] not a luxury or a pastime for lesbians and gay men: it is a necessity« (81), eine Notwendigkeit, die aus der homophoben Normierung und ihren eingeschränkten Formen des Zusammenlebens, wie der Ehe, folgt. Foucault reflektiert die Möglichkeiten solcher schwulen Selbsterfindung durch seine Analysen der antiken Ethik der Existenz (68 ff.). Dabei geht es nicht darum, die Wahrheit seines Selbst zu entdecken, sondern sich in Relation zu anderen neu zu erfinden. Halperin erläutert, wie für Foucault die schwule Kultur, insbesondere die BDSM-Szene, in die er in San Francisco eintauchte, eine solche zeitgenössische Ästhetik der Existenz ist. Zentral ist dabei, dass es sich um eine freie, gemeinschaftliche und nicht-normalisierende Praxis der Selbsterfindung handelt. Dass die antike Askese sich als selbstauferlegte Einschränkung der Sexualität verstand, die auf den ersten Blick weit entfernt von der Entfaltung der Lüste in der BDSM-Kultur ist, spielt für diese systematische Verwandtschaft der Ästhetiken keine Rolle (77, 85–90): »Foucault goes on to hypothesize that ›Gide in Greece would have been an austere philosopher‹; by the same token, one might speculate that Seneca in San Francisco would have been a gay leatherman – and a butch bottom, at that« (103). Doch subkulturelle Praktiken und insbesondere kritische Theorien tendieren auch dann zur Normalisierung, wenn sie inhaltlich dagegen gerichtet sind. Kritisch attestiert Halperin dies schon 1995 der sich institutionalisierenden Queertheorie und wiederholt diese Diagnose später (Halperin 2003). Genau gegen solche Institutionalisierungen hätte Foucault seine nicht-normativen und nicht-kodifizierenden Analysen von Normen und Freiheitspotentialen ausgerichtet (Halperin 1995, 133). Genützt hat es, wie im zweiten Abschnitt deutlich wird, bezüglich der Queertheorie wenig, die zumindest in den USA längst eine klassische akademische Disziplin geworden ist. Allerdings liegt es nahe, im Anschluss an Foucault und gegen Halperin, diese Institutionalisierung des queeren Denkens in der Akademie als ein Mittel im strategischen Kampf gegen homophobe Diskurse zu beschreiben und als solche zu begrüßen.

Lynne Huffers *Mad for Foucault* (2010) argumentiert, dass nicht nur *Der Wille zum Wissen*, sondern insbesondere *Wahnsinn und Gesellschaft* (1973, frz. 1961), das im Englischen erst seit 2006 in kompletter Länge vorliegt, für die Queertheorie von entscheidender Bedeutung ist. Huffer zeigt, wie ›Queerness‹ in der Moderne mit Unvernunft verbunden wurde. Mike Laufenberg bietet in *Sexualität und Biomacht* (2014) eine Interpretation von Foucaults Biopolitiktheorie in Hinblick auf queere Sexualität. Laufenberg kritisiert dort auch die (heteronormative) Ausblendung der Sexualität in den etablierten biopolitischen Ansätzen. Das kleine Büchlein *Foucault and Queer Theory* (Spargo 1999) empfiehlt sich als Einleitung in die queere Politik und Theorie, Foucaults Werk und den Zusammenhang zwischen beiden. Didier Eribons *Betrachtungen zur Schwulenfrage* (2019), in Frankreich 1999 veröffentlicht, entwickelt nach Foucault eine Theorie der Beleidigung und Stigmatisierung, wobei der dritte Teil des Buches der dafür nötigen Re-Interpretation von Foucaults Werk gewidmet ist. Ladelle McWorthers *Bodies and Pleasures* (1999) ist eine persönliche Foucault-Lektüre aus lesbischer Perspektive, die den transformativen Effekt von Foucaults Kritik bezeugt. Zentral für die queere und feministische Rezeption Foucaults ist Judith Butler (s. Kap. 37).

Normierung und Historisierung

Gayle Rubins »Thinking Sex« (2011) von 1986, eines der Gründungsdokumente der Queertheorie, ist tief von Foucaults Machtanalyse geprägt. Rubin sieht die zunehmende Repression und Pathologisierung von

sexueller Vielfalt in den USA der 1980er als einen Wendepunkt in der Politik der Sexualität – wie schon vorher die 1880er und die 1950er Jahre –, zu deren Analyse eine neue radikale Theorie der Sexualität nötig ist (138–144). Sie erläutert sechs Annahmen über Sexualität in Wissenschaft, Gesellschaft und Kultur, die der Entwicklung einer solchen Theorie entgegenstehen und deshalb überwunden werden müssen. Die erste und wichtigste Annahme ist sexueller Essentialismus, also die Annahme, dass Sexualität eine natürliche, vorsoziale und historisch invariable Kraft sei, die nur auf Biologisches zurückführbar sei (146). Neue Forschung setzt dagegen eine konstruktivistische Auffassung von Sexualität als abhängig von sozialen Normen, Machtverhältnissen und historischen Denkweisen: »Michel Foucault's *The History of Sexuality* has been the most influential and emblematic text of the new scholarship on sex« (146). Der konstruktivistischen Perspektive im Generellen und Foucault im Speziellen wurde vorgeworfen, Repression von Sexualität nicht denken zu können. Rubin stellt klar, dass Foucault nie die Existenz von sexueller Repression bestritten hat, sondern sie in eine größere gesellschaftliche Dynamik einordnet. Das ist ein entscheidender Hinweis angesichts der oft verkürzten Rezeption von Foucaults Kritik der Repressionshypothese. Foucault unternimmt also, was auch die Aufgabe der Queertheorie ist: die Analyse von sexueller Repression, ohne dabei auf essentialistische Modelle zurückzugreifen, wie der Freudomarxismus (147 f.).

Die fünf weiteren geläufigen Annahmen über Sexualität, die von einer radikalen Theorie überwunden werden sollen, sind nach Rubin (148–154): Eine grundsätzlich negative Bewertung von Sexualität (1), der aber dennoch enorme kulturelle Wichtigkeit zugemessen wird (2) und die in einem strikten Hierarchiesystem organisiert ist, ähnlich wie rassistische Ideologie (3). Dabei steht monogamer, reproduktiver Sex in der Ehe an der Spitze und kommerzieller, promisker, homosexueller Sex ganz unten. Folglich gibt es eine Angst vor dem kompletten Einbruch der Moral durch kleine Abweichungen von der ›guten‹ Sexualität (4) und eine Ablehnung von sexueller Vielfalt (5). Dieses Denken muss überwunden werden, um ein demokratisches Modell der Sexualität zu entwickeln, bei dem Konsens und Lust der Partner*innen im Mittelpunkt stehen (154).

Die epistemologischen Widersprüche des westlichen homophoben Diskurses erläutert Eve Sedgwick in ihrem Klassiker *The Epistemology of the Closet* (1990) und vertieft damit Foucaults Analysen des Sexualitätsdispositivs (3). Sie beschreibt die Wirkung der Unterscheidung von Homo- und Heterosexualität, die sich in der dritten Hälfte des 19. Jh.s in Deutschland ausgebildet hat und eine erklärungsbedürftige Dominanz entfalten konnte. »What was new from the turn of the century was the world-mapping by which every given person, just as he or she was necessarily assignable to a male or a female gender, was now considered necessarily assignable as well to a homo- or a hetero-sexuality« (2). Diese Binarität ist voller Widersprüche, Unklarheiten und Halbwissen. Nach Sedgwick ist es genau diese Widersprüchlichkeit, die homophobe Diskurse so mächtig werden lässt. Das ist mit dem Titel angezeigt: »An assumption underlying the book is that the relations of the closet – the relations of the known and the unknown, the explicit and the inexplicit around homo/heterosexual definition have the potential for being peculiarly revealing, in fact, about speech acts more generally« (3). Sedgwick zeigt im Anschluss an Foucault, wie Schweigen, Unwissenheit und Ignoranz Machtstrategien sind, beispielsweise bei der Zurückweisung des Rechts auf konsensualen Analsex des U. S. Supreme Court als scherzhaft und lächerlich (6 f.). Wie Halperin spricht sich deshalb auch Sedgwick nicht für eine Strategie der Etablierung einer neuen Wahrheit über den Sex zur Korrektur des Unwissens aus, sondern dafür, die Widersprüche im Diskurs zu analysieren und machtkritisch zu multiplizieren (8), was einer Methode der Dekonstruktion gleichkommt: »A deconstructive understanding of these binarisms [hetero/homo und natürlich/unnatürlich; K. S.] makes it possible to identify them as sites that are *peculiarly* densely charged with lasting potentials for powerful manipulation – through precisely the mechanisms of self-contradictory definition« (10, Herv. im Orig.). Durch diese Methode der dekonstruktivistischen Machtkritik entwickelt Sedwick beispielsweise eine kritische Position zur Debatte um Essentialismus und Konstruktivismus, die sie für obsolet hält, »because I am very dubious about the ability of even the most scrupulously gay-affirmative thinkers to divorce these terms, especially as they relate to the question of ontogeny, from the essentially gay-genocidal nexuses of thought through which they have developed« (40). Diese Ablehnung der Frage zur Entstehung der ›Homosexualität‹ mit dem Hinweis, dass nicht nur die essentialistische, sondern auch eine sozialkonstruktivistische Auffassung gefährlich sein kann, ist brandaktuell, wie die rechte homophobe Politik der späten 2010er Jahre zeigt: Sie basiert implizit auf sozialkonstruktivisti-

schen Argumenten, wenn argumentiert wird, neue Bildungspläne und queere ›Propaganda‹ würden die Kinder vom rechten Weg der Heteronorm abringen.

Es wäre aber verfehlt, diesen Hinweis auf den homophoben Hintergrund der Frage nach der Erklärung von ›Homosexualität‹ als die queertheoretische Konklusion der Debatte um Essentialismus und Konstruktivismus zu verstehen. Einerseits, weil die emanzipative Wirkung einer konstruktivistischen Betrachtung die Gefahr einer reaktionären Umkehrung überwiegt. Andererseits aber, weil es in dieser wissenschaftlichen Debatte einen tatsächlichen Erkenntnisfortschritt gegeben hat, der zeigt, dass der Konstruktivismus plausibel ist. Wie genau eine solche konstruktivistische Analyse der männlichen ›Homosexualität‹ unternommen werden kann, zeigt Halperins »How to do the history of gay male homosexuality« (2000; s. auch Spector et al. 2012). Er fragt »how exactly—in what terms, by virtue of what temporality, in which of its dimensions or aspects—sexuality does have a history« (87). Nach Foucault entwickelt er dafür einen genealogischen Konstruktivismus, der vom zeitgenössischen Begriff der Homosexualität ausgeht, weil in ihm die Entwicklungslinien der Vergangenheit kulminieren. Die Inkonsistenz des Begriffs wird dadurch nicht zum Problem, sondern zum Einstiegspunkt der genealogischen Analyse der diskontinuierlichen und widersprüchlichen Einzelaspekte (90), die im Begriff der Homosexualität verschmelzen, was die von Sedgwick konstatierte Inkohärenz des Begriffs erklärt. In einer aufschlussreichen historischen Kulturanalyse beschreibt Halperin vier vormoderne und »prähomosexuelle« Kategorien, die Gender gegenüber Sexualität priorisieren, was sich dann im Begriff der Homosexualität umkehrt. (1) Feminisiertheit, (2) Päderastie bzw. aktive Sodomie, die auf klaren Geschlechterrollen (aktiv und passiv) beruht und nicht als sexuelle Orientierung gedacht wird, (3) Freundschaft zum Ausdruck gleichrangiger Beziehungen und (4) Inversion, als krankhafte totale Aufgabe der Männlichkeit. Der Begriff der Homosexualität konstruiert erstmals eine sexuelle Orientierung und kombiniert die Elemente psychologische Kondition, gleichgeschlechtliche Objektwahl und abweichendes Sozialverhalten und umfasst damit zum ersten Mal jedes gleichgeschlechtliche Begehren und Verhalten, unabhängig von Hierarchie und Gender. ›Homosexualität‹ ist im Gegensatz zu den prähomosexuellen Konzepten egalitärer, was neue gleichberechtigte homosexueller Beziehungen ermöglicht. Andererseits führt die Schaffung der ›Homosexuellen‹ als Spezies auch dazu, dass (heterosexuelle) Männer sich in der Gefahr sehen, für homosexuell gehalten zu werden, was ein Grund für die enorme Zunahme der Homophobie im 20. Jh. ist (122).

AIDS-Krise und die These der Antisozialität schwuler Sexualität

Viele Beiträge der queeren und schwulen Theorie sind Analysen der neuen Repression und Stigmatisierung während der AIDS-Krise. Leo Bersanis Artikel »Is the Rectum a Grave?« (1987) ist eine schonungslose Kritik normierender Effekte der liberalen und bürgerlichen Antworten auf die AIDS-Krise und entwickelt dabei eine grundsätzliche These zum negativen und anti-sozialen Charakter von Sex, die viel Resonanz in der Queertheorie gefunden hat: die »Antisocial Thesis«. Bersani kritisiert, wie schwuler Sex von vielen Aktivist*innen frei, konsensual und divers dargestellt wird, um rechten Vernichtungsphantasien zu begegnen, indem sie zeigen: Wir sind gute bürgerliche Subjekte. Dabei räumt er mit einigen optimistischen Gemeinplätzen auf, wie, dass Cruising und schwule Saunen demokratische Orte sozialer Egalität seien (206), oder dass die schwule Verehrung und Reproduktion maskuliner Stile ein Mittel zur politischen Subversion und Parodie sexy sein könne (208). Er hält dagegen, dass Schwulsein nicht per se politisch radikal ist (205). Weiter noch: Das Begehren nach Männern, das trotz der sozialen Konstruktion von Geschlechternormen immer das Begehren nach den jeweils gültigen – also nach wie vor machohaften, heute würde man sagen toxisch-maskulinen – Männlichkeitsformen ist, führt sogar zu einer grundsätzlichen Internalisierung und Identifizierung mit homophober Maskulinität (209). Schwule Sexualität hat aber trotzdem das Potential, Maskulinismus zu sprengen. Das funktioniert aber nicht in einem liberalen Modell, sondern nur durch die Untersuchung der Negativität des Sex, wofür Bersani von der Beobachtung ausgeht, dass Schwule die heterosexuelle Männlichkeit nicht durch Parodie zersetzen, »but rather because, from within their nearly mad identification with it, *they never cease to feel the appeal of its being violated*« (209; Herv. im Orig.).

In einer kreativen Aneignung von radikalfeministischer Theorie entwickelt Bersani die These, dass Sex inhärent gewaltvoll, männliche Penetration vernichtend und penetriert zu werden die totale Aufgabe von Macht sei (213). Bersani analysiert, dass es ein quer durch die politischen Lager geteiltes Projekt der »re-

demptive reinvention of sex« (215) als gewaltfrei, konsensual, sozial und liebend gebe, das in seiner Normativität eine pastorale Funktion hat. Diese humanistische Normativität des Sexes sieht Bersani nicht nur bei sexpositiven und sexnegativen Feminist*innen, sondern auch in der schwulen Theorie am Werk, inklusive Foucaults Spekulationen über den Wert der »Lüste«. Bersani radikalisiert also Foucaults Kritik, indem er die auch bei ihm vorhandenen Elemente des normalisierenden Denkens aufdeckt und in einen größeren Diskurs einordnet. Gegen das pastoral-bürgerliche Modell behauptet Bersani »the inestimable value of sex as – at least in certain of its ineradicable aspects – anticommunal, antiegalitarian, antinurturing, antiloving« (215). Der Wert des Sexes liegt nach Bersani gerade in der Ausübung und im tatsächlichen Verlust von Macht (216). Bürgerlicher Phallozentrismus ist dagegen die Verneinung des Wertes der Machtlosigkeit, womit Bersani die »radical disintegration and humiliation of the self« meint (217). Sexualität kann das stabile, bürgerliche Selbst zersetzen und transformieren, das die Basis für (sexistische) Herrschaftsverhältnisse ist (218). Gegen die pastorale Reinigung der Sexualität, die schwule Promiskuität, insbesondere passiven Analsex, entweder verurteilt oder in eine bürgerliche Diversitätserzählung einordnet, hält Bersani entsprechend fest: »But if the rectum is the grave in which the masculine ideal (an ideal shared – differently – by men and women) of proud subjectivity is buried, then it should be celebrated for its very potential for death« (222). Die Antisocial-Thesis wurde kontrovers diskutiert, wobei Foucault den geteilten Hintergrund der Debatte und der darin formulierten Kritik an der Integration des queeren Sexes in die bürgerliche Gesellschaft bildet (Edelman 2004; Berlant/Edelman 2014; Muñoz 2009; Caserio et al. 2006).

Homonormativität und Homonationalismus

Der Kampf um die rechtliche Gleichstellung von Schwulen und Lesben hat seit den 2000er Jahren in westlichen Demokratien enorme Fortschritte gemacht (Schubert 2013; Trott 2016). Die neuere queere Theorie in Foucault'scher Tradition setzte die Kritik an der normalisierenden und ausschließenden Funktion der damit einhergehenden Verbürgerlichung fort und hat dafür zwei zentrale Konzepte entwickelt: Homonormativität und Homonationalismus. Während der Begriff ›Homonormativität‹ von Lisa Duggan (2002–2003) geprägt wurde, finden sich zentrale Gedanken systematischer in Laurent Berlants und Michael Warners Klassiker »Sex in Public« (1998). Sie kritisieren die hetero- und homonormative Verschiebung von Sexualität in private Intimität und zeigen dagegen, dass gegenöffentliche Orte der Sexkultur, wie Clubs oder Bars, die Basis für queere Emanzipation sind. Ihre Kritik an den bürgerlichen Schwulen, die nur heiraten wollen, aber sich von queerer (Sex-)Kultur distanzieren, ist angesichts des heutigen Rechtspopulismus aktueller denn je: »Respectable gays like to think that they owe nothing to the sexual subculture they think of as sleazy. But their success, their way of living, their political rights, and their very identities would never have been possible but for the existence of the public sexual culture they now despise. Extinguish it, and almost all out gay or queer culture will wither on the vine. No one knows this connection better than the right« (563; vgl. Warner 1993, 2000; Halperin/Traub 2009; Halperin 2012). Homonationalismus wird als ein spezifischer, aber nicht notweniger Aspekt von Homonormativität verstanden. Der Begriff wurde von Jaspir Puar geprägt (2007) und dient der Analyse und Kritik der Anschlussfähigkeit von bürgerlichen Schwulen und Lesben an nationalistische und konservative Politikprojekte. Dies betrifft vor allem die Rechtfertigung anti-muslimischer Politik und nationaler Abschottung durch die rassistische Konstruktion von grundsätzlich homophoben Muslimen, vor deren Einwanderung westliche Schwule und Lesben geschützt werden müssten.

Die Kritik an Homo- und Heteronormativität in der queeren Theorie ist heute intersektional, und Foucaults Macht- und Subjekttheorie bildet einen kontinuierlichen Bezugspunkt dieser Ausdifferenzierung. Dabei hat sich die Thematisierung von trans* (Halberstam 2018; Preciado 2013) mittlerweile zum eigenständigen Forschungsfeld der Trans*-Studies entwickelt (Keegan 2018). Die Intersektion von Queerness und Race ist Gegenstand vieler aufschlussreicher Studien (Scott 2010; Nguyen 2014; Amin 2017).

HIV, Biopolitik und die Sexualitätspolitik der Gegenwart

Die Diagnose, Behandlung und Kontrolle von HIV und die dafür eingesetzten Gesundheitspolitiken haben direkte Auswirkungen auf schwule Sexualität und das schwule Leben. Foucaults Werk ist doppelt geeignet zur Analyse dieser Verhältnisse, denn sie sich ers-

tens als Biopolitik beschreiben, die zweitens in sexuelle Subjektivierungen eingreift und sexuelle Ethiken und Praktiken verändert (Schubert 2019). Insbesondere werden mit Foucault neue Gouvernementalitäten der HIV-Prävention auf ihre normierenden und repressiven Effekte hin untersucht. In diesem Sinne beschreibt Tim Dean die Kultur des Kondomverzichts (*bareback*) als eine widerständige queere Praxis (Dean 2009) und die neue biomedizinische HIV-Prä-Expositions-Prophylaxe (PrEP) als ein Mittel zur gesteigerten Überwachung von schwulen Körpern (Dean 2015a; Orne/Gall 2019). Demgegenüber kann die Zusammenarbeit von medizinischer und aktivistischer Community bei der Etablierung von PrEP auch als »demokratische Biopolitik« verstanden werden (Schubert 2019). Die Bedeutung von PrEP für schwule Subjektivität liegt darin, dass es die seit den 1980ern aufgrund der AIDS-Krise vorherrschende Assoziation von schwulem Sex mit Tod und Krankheit beendet und so nicht nur zur Destigmatisierung beiträgt, sondern potentiell auch zur Überwindung von rigider Homonormativität, die Promiskuität auch wegen des Krankheitsstigmas ablehnt. Andere Beiträge zu PrEP finden sich in Varghese (2019). Einer Foucault'schen Normativitätskritik sind auch Analysen aktueller urbaner schwuler Sexkultur verpflichtet, wie der Benutzung von Online-Dating-Apps (Race 2015; Shield 2019) oder Chemsex, dem Gebrauch von Drogen beim Sex (Hakim 2018), die diese Kulturen und die damit verbundenen transformativen Ethiken jenseits eines pathologisierenden und sensationsgetriebenen Blicks darstellen. Solche Beiträge wehren sich auch gegen eine mit der Akademisierung einhergehende Desexualisierung der Queertheorie, die selbst ein Effekt von Homonormativität ist (Dean 2015b).

Die Aufgabe der Queertheorie – die Kritik an Hetero- und Homonormativität – ist aktueller denn je: Der aktuelle Rückschritt durch eine konservative Restauration, die in vielen Ländern schon zur Rückabwicklung von erkämpften Rechten führt, ist eine reale Gefahr für das Leben von queeren Personen. Die gesellschaftliche Basis für diese Homophobie wurde durch die assimilativen Strategien der Einforderung gleicher Rechte der vergangenen Jahre nicht erfolgreich bekämpft, wovon die queere Kritik dank ihres durch Foucault geschulten Blicks auf Macht jenseits des Rechts keineswegs überrascht ist. Unter der Oberfläche eines rechtlichen Fortschritts für privilegierte Schwule und Lesben herrscht nicht erst seit Trump und AfD ein »War on Sex«, der alle nicht-normativen Formen der Sexualität, insbesondere den kommerziellen, HIV-positiven und nicht-monogamen Sex bekämpft, wie im gleichnamigen Sammelband ausführlich analysiert wird (Halperin/Hoppe 2017). Ob dem konservativen Anti-Genderismus in Zukunft die Stirn geboten werden kann, entscheidet sich nicht zuletzt daran, ob es gelingt, queeres Denken in der Akademie voranzubringen.

Literatur

Amin, Kadji: *Disturbing Attachments. Genet, Modern Pederasty, and Queer History*. Durham 2017.

Berlant, Lauren/Warner, Michael: Sex in Public. In: *Critical Inquiry* 24/2 (1998), 547–566.

Berlant, Lauren Gail/Edelman, Lee: *Sex, or the Unbearable*. Durham 2014.

Bersani, Leo: Is the Rectum a Grave? In: *October* 43 (1987), AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism, 197–222.

Caserio, Robert L./Edelman, Lee/Halberstam, Judith/Muñoz, José Esteban/Dean, Tim: The Antisocial Thesis in Queer Theory. In: *PMLA* 121/3 (2006), 819–828.

Dean, Tim: *Unlimited Intimacy. Reflections on the Subculture of Barebacking*. Chicago/London 2009.

Dean, Tim: Mediated Intimacies. Raw Sex, Truvada, and the Biopolitics of Chemoprophylaxis. In: *Sexualities* 18/1–2 (2015), 224–246. (2015a)

Dean, Tim: No Sex Please, We're American. In: *Am Lit Hist* 27/3 (2015), 614–624. (2015b)

Duggan, Lisa: The New Homonormativity. In: Russ Castronovo/Dana D. Nelson/Donald E. Pease/Joan Dayan/Richard R. Flores (Hg.): *Materializing Democracy*. Durham 2002, 175–194.

Duggan, Lisa: Chapter 3: Equality, Inc. In: Lisa Duggan: *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston MA 2003, 43–66.

Edelman, Lee: *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham/London 2004.

Eribon, Didier: *Betrachtungen zur Schwulenfrage*. Frankfurt a. M. 2019 (frz. 1999).

Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a. M. 1973 (frz. 1961).

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1. Frankfurt a. M. 1983 (frz. 1976).

Foucault, Michel: Von der Freundschaft als Lebensweise. Gespräch mit René de Ceccatty, Jean Danet und Jean Le Bitoux (Gai Pied). In: Michel Foucault: *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin 1984, 85–110.

Hakim, Jamie: The Rise of Chemsex. Queering Collective Intimacy in Neoliberal London. In: *Cultural Studies* 33/2 (2018), 249–275.

Halberstam, Judith: *Trans*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability*. Oakland 2018.

Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York 1995.

Halperin, David M.: How to Do the History of Male Homosexuality. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 6/1 (2000), 87–123.

Halperin, David M.: The Normalization of Queer Theory. In: *Journal of Homosexuality* 45/2–4 (2003), 339–343.
Halperin, David M.: *How to be Gay*. Cambridge, Mass. 2012.
Halperin, David M./Hoppe, Trevor (Hg.): *The War on Sex*. Durham 2017.
Halperin, David M./Traub, Valerie (Hg.): *Gay Shame*. Chicago 2009.
Huffer, Lynne: *Mad for Foucault. Rethinking the Foundations of Queer Theory*. New York u. a. 2010.
Keegan, Cáel M.: Getting Disciplined. What's Trans* About Queer Studies Now? In: *Journal of Homosexuality* (2018), 1–14.
Laufenberg, Mike: *Sexualität und Biomacht. Vom Sicherheitsdispositiv zur Politik der Sorge*. Bielefeld 2014.
McWhorter, Ladelle: *Bodies and Pleasures. Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Bloomington 1999.
Muñoz, José Esteban: *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York/London 2009.
Nguyen, Hoang Tan: *A View from the Bottom. Asian American Masculinity and Sexual Representation*. Durham 2014.
Orne, Jason/Gall, James: Converting, Monitoring, and Policing PrEP Citizenship. Biosexual Citizenship and the PrEP Surveillance Regime. In: *Surveillance & Society* 17/5 (2019), 641–661.
Preciado, Beatriz: *Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. Übers. von Bruce Benderson. New York 2013.
Puar, Jasbir K.: *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham 2007.
Race, Kane: ›Party and Play‹. Online Hook-Up Devices and the Emergence of PNP Practices among Gay Men. In: *Sexualities* 18/3 (2015), 253–275.
Rubin, Gayle S.: Thinking Sex [1986]. In: Gayle S. Rubin: *Deviations: A Gayle Rubin Reader*. Durham/London 2011.
Schubert, Karsten: Langer Weg zur sexuellen Selbstbestimmung. Der Schutz von LSBTI durch die Vereinten Nationen. In: *Vereinte Nationen* 61/5 (2013), 216–222.
Schubert, Karsten: The Democratic Biopolitics of PrEP. In: Helene Gerhards/Kathrin Braun (Hg.): *Biopolitiken – Regierungen des Lebens heute*. Wiesbaden 2019, 121–153.
Scott, Darieck: *Extravagant Abjection. Blackness, Power, and Sexuality in the African American Literary Imagination*. New York 2010.
Sedgwick, Eva Kosofsky: *Epistemology of the Closet*. Berkeley 1990.
Shield, Andrew D. J.: *Immigrants on Grindr. Race, Sexuality and Belonging Online*. London 2019.
Spargo, Tamsin: *Foucault and Queer Theory*. Duxford 1999.
Spector, Scott/Puff, Helmut/Herzog, Dagmar (Hg.): *After the History of Sexuality. German Genealogies with and beyond Foucault*. New York 2012.
Trott, Ben (2016): Same-Sex Marriage and the Queer Politics of Dissensus. In: *South Atlantic Quarterly* 115/2 (2016), 411–423.
Varghese, Ricky (Hg.): *Raw. Prep, Pedagogy, and the Politics of Barebacking*. London 2019.
Warner, Michael: *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis/London 1993.
Warner, Michael: *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, Mass. 2000.

Karsten Schubert

Anhang

Zeittafel

15.10.1926 (Paul-)Michel Foucault wird als zweites Kind des Mediziners Paul-André Foucault und seiner Frau Anna geboren.

1945 Besuch der Eliteschule »Lycée Henri IV« in Paris, dort u. a. Schüler von Jean Hyppolyte

1946 Aufnahme in die École Normale Supérieure in Paris, Rue d'Ulm, dort u. a. Schüler von Louis Althusser

1948 Diplom (*licence*) in Philosophie an der Sorbonne; Beginn des Studiums der Psychologie; Praktikum an der psychiatrischen Klinik Hôtel Saint-Anne

1950–1953 Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs

1951 Agrégation in Philosophie

1951–1955 Dozent für Psychologie an der Universität Lille

1952 Diplom in Psychopathologie

1954 *Maladie mentale et personnalité*

1955 Lektor für französische Literatur an der Universität Uppsala, Schweden

1958 Leiter des Centre français an der Universität Warschau

1959 Direktor des Institut français in Hamburg

1960–1966 Professor für Psychologie an der Universität Clermont Ferrand

1961 Habilitation (*grand thèse*) in Philosophie mit *Wahnsinn und Gesellschaft* und einer Übersetzung von Kants *Anthropologie* mit Einleitung (*thèse complementaire*)

1961 *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (dt. 1969: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*)

1963 *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (dt. 1973: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*). – *Raymond Roussel* (dt. 1989)

1966–1968 Professor an der Universität Tunis

1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (dt. 1971: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*). – *Archéologie du savoir* (dt. 1973: *Archäologie des Wissens*)

1968–1970 Professor an der Universität Paris VIII in Vincennes

1970–1984 Professor für »Geschichte der Denksysteme« am Collège de France

1971 Gründung der »Groupe d'Information sur les Prisons (GIP)« zusammen mit Gilles Deleuze und Daniel Defert; Beteiligung an zahlreichen politischen Aktionen

1971 *L'ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France* (dt. 1974: *Die Ordnung des Diskurses*)

1973 Reisen u. a. in die USA, nach Kanada und Brasilien

1975 Aufenthalt in Kalifornien

1975 *Surveillet et punir. La naissance de la prison* (dt. 1976: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*)

1976 *Histoire de la sexualité. Tome 1: La volonté de savoir* (dt. 1977: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*)

1979 Tanner-Lectures an der Stanford-University, Kalifornien; im Kontext staatstheoretischer Reflexionen Beschäftigung mit dem griechisch-christlichen Ursprung der westlichen Kultur

1981 Zusammenarbeit mit der sozialistischen Gewerkschaft CFDT; zusammen mit Pierre Bourdieu Aktion gegen die Anerkennung des Jaruzelski-Putsches in Polen durch die sozialistische Regierung Frankreichs

1982–1983 Seminare an den Universitäten von Vermont und Berkeley zu Selbst- und Regierungstechnologien des 20. Jahrhunderts

25.6.1984 Michel Foucault stirbt an Aids

1984 *Histoire de la sexualité. Tome 2: L'usage des plaisirs* (dt. 1986: *Der Gebrauch der Lüste*); *Tome 3: Le souci de soi* (dt. 1986: *Die Sorge um sich*)

Werk- und Siglenverzeichnis

1 Bücher (chronologisch)

WG *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969, ^{2}1973 [*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon 1961; 2. Aufl. unter dem Titel: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard 1972, mit neuem Vorwort und Anhängen, die seit der 3. Aufl. 1976 wieder weggelassen wurden].

GK *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Übers. von Walter Seitter. München 1973, 2. Aufl. Berlin: Ullstein 1976, 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 [*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: P. U. F. 1963, 2., leicht veränderte Aufl. 1972].

OD *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971 [mit Foucaults »Vorwort zur deutschen Ausgabe«], Nachauflagen unverändert [*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard 1966].

RR *Raymond Roussel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989 [*Raymond Roussell*, Paris: Gallimard 1963].

AW *Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, Nachauflagen unverändert [*Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard 1969].

ODis *Die Ordnung des Diskurses*. Übers. von Walter Seitter. München 1974, Frankfurt a. M.: Ullstein 1977, erweiterte Neuausgabe Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 [*L'ordre du discours*. Paris: Gallimard 1971].

ÜS *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, Nachauflagen unverändert [*Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Paris: Gallimard 1975].

WW *Der Wille zum Wissen*. Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977 (*Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1) [*Histoire de la sexualité*. Bd. 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard 1976].

GL *Der Gebrauch der Lüste*. Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (*Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2) [*Histoire de la sexualité*. Bd. 2: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard 1984].

SS *Die Sorge um sich*. Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (*Sexualität und Wahrheit*. Bd. 3) [*Histoire de la sexualité*. Bd. 3: *Le souci de soi*. Paris: Gallimard 1984].

EKA *Einführung in Kants Anthropologie*. Übers. von Ute Frietsch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger. Berlin: Suhrkamp 2010. [*Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2008].

GF *Die Geständnisse des Fleisches*. Hg. von Frédéric Gros. Übers. von Andrea Hemminger. Berlin: Suhrkamp 2019 (*Sexualität und Wahrheit*. Bd. 4) [*Histoire de la sexualité*. Bd. 4: *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard 2018].

2 Vorlesungen

VL 1970/71 *Über den Willen zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012 [*Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France 1970/71. Paris 2011].

VL 1971/72 *Theorien und Institutionen der Strafe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017 [*Théories et institutions pénales*. Cours au Collège de France 1971/72. Paris 2015].

VL 1972/73 *Die Strafgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015 [*La société punitive*. Cours au Collège de France 1972/73. Paris 2013].

VL 1973/74 *Die Macht der Psychiatrie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 [*Le Pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France 1973/74. Paris 2003].

VL 1974/75 *Die Anormalen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 [*Les anormaux*. Cours au Collège de France 1974/75. Paris 1999].

VL 1975/76 *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999 [*»Il faut défendre la société«*. Cours au Collège de France 1976. Paris 1997].

VL 1977/78 *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 [*Sécurité, Territoire et Population*. Cours au Collège de France 1977/78. Paris 2004].

VL 1978/79 *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 [*Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978/79. Paris 2004].

VL 1979/80 *Die Regierung der Lebenden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014 [*Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France 1979/80. Paris 2012].

VL 1980/81 *Subjektivität und Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016 [*LSubjectivité et vérité*. Cours au Collège de France 1980/81. Paris 2014].

VL 1981/82 *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 [*L'Herméneutique du Sujet*. Cours au Collège de France 1981/82. Paris 2001].

VL 1982/83 *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 [*Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France 1982/83. Paris 2008].

VL 1983/84 *Der Mut zur Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Suhr-

kamp 2010 [*Le courage de la vérité*. Cours au Collège de France 1983/84. Paris 2009].

3 Schriften

DE *Dits et Écrits. Schriften*. 4 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001–2005 [*Dits et Écrits*. 4 Bde. Paris: Gallimard 1994].

4 Texte Foucaults und Textsammlungen außerhalb der *Dits et Écrits*

F 1968 *Psychologie und Geisteskrankheit*. Frankfurt a. M. 1968 [*Maladie mentale et psychologie*. Paris 1962].

F 1974 *Dies ist keine Pfeife*. München 1974, ^{2}1984 [*Ceci n'est pas une pipe*. Paris 1973].

F 1975 [Herausgeber:] *Der Fall Rivière. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Strafjustiz*. Frankfurt a. M.: 1975 [*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère ... Un cas de parricide au XIXe siècle*. Paris 1973].

F 1976 *Mikrophysik der Macht*. Berlin 1976.

F 1977 [mit Gilles Deleuze:] *Der Faden ist gerissen*. Übers. von Walter Seitter und Ulrich Raulff. Berlin 1977.

F 1982 *Der Staub und die Wolke*. Bremen 1982.

F 1984 *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin 1984.

F 1989 [mit Arlette Farge (Hg.):] *Familiäre Konflikte. Die »Lettres de cachet« aus den Archiven der Bastille im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1989 [*Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. Paris 1983].

F 1990 Funktionen der Literatur [unveröffentlichtes, unredigiertes Gespräch mit Roger-Pol Droit vom 20.7.1975]. In: Erdmann/Forst/Honneth 1990, 229–234.

F 1991 *Von der Subversion des Wissens*. Hg. von Walter Seitter [zuerst 1974]. Berlin 1987, Frankfurt a. M. ^{2}1991.

F 1992 *Was ist Kritik?*. Berlin 1992 [Qu'est-ce que la critique? Critique de l'Aufklärung (1978). In: *Bulletin de la société française de philosophie* 84. Paris 1990, 35–63].

F 1998 Herculine Barbin/Michel Foucault: *Über Hermaphrodismus*. Hg. von Wolfgang Schäffner und Joseph Vogl. Frankfurt a. M. 1998 [*Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris 1978].

F 1999 *Die Malerei von Manet*. Berlin 1999 [frz. 1989].

F 2000 *Staatsphobie*. In: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2000, 68–71.

F 2005 *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Hg. von Daniel Defert. Übers. von Michael Bischoff. Frankfurt a. M. 2005.

Auswahlbibliographie

1 Bibliographien und Nachschlagewerke

Fisch, Michael: *Michel Foucault. Bibliographie der deutschsprachigen Veröffentlichungen in chronologischer Folge – geordnet nach den französischen Erstpublikationen – von 1954 bis 1988*. Bielefeld 2008.

Revel, Judith: *Dictionnaire Foucault.* Paris 2008.

Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon*. München [4]2018.

2 Einführungen und übergreifende Monographien zu Leben und Werk

Blanchot, Maurice: *Michel Foucault.* Tübingen 1987 (frz. 1986).

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998.

Chlada, Marvin/Dombowski, Gerd (Hg.): *Das Foucaultsche Labyrinth. Eine Einführung*. Aschaffenburg 2002.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1986).

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Frankfurt a. M. [2]1994 (amerik. 1982).

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie.* Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).

Eribon, Didier: *Foucault und seine Zeitgenossen.* München 1998 (frz. 1994).

Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.

Fisch, Michael: *Werke und Freuden. Michel Foucault, eine Biographie.* Bielefeld 2011.

Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv.* Frankfurt a. M./New York 2004.

Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks.* Bonn 1986.

Keller, Reiner: *Michel Foucault*. Konstanz 2008.

Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar [2]2004.

Kremer-Marietti, Angèle: *Michel Foucault – Der Archäologe des Wissens*. Frankfurt a. M. 1976 (frz. 1974).

Marti, Urs: *Michel Foucault*. München [2]1999.

Ruffing, Reiner: *Michel Foucault.* Paderborn 2008.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.

Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault.* Darmstadt 2004.

Sich, Peter: *Foucault. Eine Einführung*. Stuttgart 2018.

Taureck, Bernhard H. F.: Michel Foucault. Reinbek bei Hamburg [3]2003.

3 Einzelne Aspekte des Werks

Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem.* Weilerswist 2018.

Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hg.): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 2015.

Behrent, Michael C./Zamora, Daniel (Hg.): *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge 2016.

Bublitz, Hannelore: *Diskurs*. Bielefeld 2003.

Chevallier, Philippe: *Michel Foucault et le christianisme.* Lyon 2011.

Chlada, Marwin: *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault.* Aschaffenburg 2005.

Detel, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt a. M. 1998.

Elden, Stuart: *Foucault. The Birth of Power.* Cambridge 2017.

Elden, Stuart: *Foucault's Last Decade*. Cambridge 2016.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz: *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis/London 2016.

Gehring, Petra, Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit.* Zürich 2012.

Geisenhanslüke, Achim: *Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Michel Foucault.* Heidelberg 2008.

Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Wien/Berlin 2004.

Kelm, Holden: *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*. Berlin/München/Boston 2015.

Klawitter, Arne: *Die fiebernde Bibliothek. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur*. Heidelberg 2003.

Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg 1997.

Lemke, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden 2006.

Martschukat, Jürgen (Hg.): *Geschichte schreiben mit Foucault*. Frankfurt a. M. 2002.

Mazumdar, Pravu: *Der archäologische Zirkel. Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens*. Bielefeld 2008.

Maset, Michael: *Diskurs, Macht und Geschichte: Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung.* Frankfurt a. M. 2002.

Meißner, Hanna: *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld 2010.

Mills, Sara: *Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis*. Tübingen/Basel 2007 (engl. 1997).
Rölli, Marc: *Kritik der anthropologischen Vernunft*. Berlin 2011.
Rölli, Marc/Nigro, Roberto: *Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*. Bielefeld 2017.
Saar, Michael: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M./New York 2007.
Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt a. M. 1995.
Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M. 1991.
Schmid, Wilhelm (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M. 1991.
Sieber, Samuel: *Macht und Medien. Zur Diskursanalyse des Politischen*. Bielefeld 2014.
Unterthurner, Gerhard: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie*. Wien 2007.
Veyne, Paul: *Foucault. Der Philosoph als Samurai*. Stuttgart 2009.
Wunderlich, Stefan: *Michel Foucault und die Frage nach der Literatur*. Frankfurt a. M. 2000.

4 Sammelbände

Bogdal, Klaus-Michel/Geisenhanslüke, Achim (Hg.): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Heidelberg 2007.
Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2000.
Bublitz, Hannelore u. a. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt a. M./New York 1999.
Dane, Gesa/Eßbach, Wolfgang/Karpenstein-Eßbach, Christa/Makropoulos, Michael (Hg.): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*. Tübingen 1985.
Drews, Ann-Cathrin/Martin, Katharina D. (Hg.): *Innen – Außen – Anders. Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault*. Bielefeld 2017.
Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990.
Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M. 1991.
Gente, Peter (Hg.): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a. M. 2004.
Hechler, Daniel/Philipps, Axel (Hg.): *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld 2008.
Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M. 2003.
Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2007.
Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): *Michel Foucaults Geschichte der »Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften*. Internationale Beiträge. Bielefeld 2007.
Ricken, Norbert/Rieger-Ladich, Markus (Hg.): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden 2004.
Warnke, Ingo H. (Hg.): *Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände*. Berlin/New York 2007.
Weber, Susanne Maria/Maurer, Susanne (Hg.): *Gouvernementalität und Erziehungswissenschaft. Wissen, Macht, Transformation*. Wiesbaden 2006.

Autorinnen und Autoren

Dr. Friedrich Balke, Professor für Medienwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Theorie, Geschichte und Ästhetik bilddokumentarischer Formen an der Ruhr-Universität Bochum (28 Friedrich Nietzsche; 35 Gilles Deleuze; 55 Episteme; 68 Selbstsorge/Selbsttechnologie).

Dr. Ugo Balzaretti, assoziierter Forscher IHM – Institut des humanités en médecine – Université de Lausanne – CHUV (30 Georges Canguilhem).

Dr. Nicole Balzer, Akademische Oberrätin am Institut für Erziehungswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (86 Pädagogik).

Dr. Magdalena Beljan, Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft der Frauen- und Geschlechterforschungseinrichtungen Berliner Hochschulen (afg) (20 Vorlesungen zur Disziplinierung/Strafgesellschaft; 67 Regierung).

Dr. Klaus-Michael Bogdal, Senior-Professor für Germanistische Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld (10 *Überwachen und Strafen*; 33 Louis Althusser).

Dr. Ulrich Brieler, Referatsleiter Wissenspolitik im Geschäftsbereich des Oberbürgermeisters der Stadt Leipzig, Honorarprofessor an der Universität Leipzig (27 Karl Marx; 39 Antonio Negri).

Dr. Hannelore Bublitz, em. Professorin für Soziologie an der Universität Paderborn (37 Judith Butler; 42 Pierre Bourdieu; 64 Macht; 70 Subjekt; 83 Soziologie).

Dr. Marian Burchardt, Professor für Soziologie, Universität Leipzig (59 Geständnis).

Dr. Wolfgang Detel, em. Professor für Philosophie an der Goethe- Universität Frankfurt a. M. (18 Schriften zur Ethik).

Dr. Knut Ebeling, Professor für Medientheorie an der weißensee kunsthochschule berlin (44 Archäologie; 45 Archiv).

PD Dr. Robert Matthias Erdbeer, wissenschaftlicher Koordinator der LMET-Forschungskooperation am Germanistischen Institut und am Englischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie am Karlsruher Institut für Technologie (57 Freundschaft).

Dr. Wolfgang Fach, bis 2011 Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Leipzig (17 Schriften zu Politik, Machtbegriff und Gouvernementalität; 84 Politikwissenschaft).

Dr. Ute Frietsch, Privatdozentin, Projekt »Epistemischer Wandel: Stadien der frühneuzeitlichen Alchemie« an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (7 *Die Ordnung der Dinge*; 25 Immanuel Kant).

Dr. Petra Gehring, Professorin für Philosophie am Institut für Philosophie der Technischen Universität Darmstadt (12 *Der Wille zum Wissen*; 13 *Der Gebrauch der Lüste / Die Sorge um sich / Die Geständnisse des Fleisches*; 21 Vorlesungen zu Staat/ Gouvernementalität; 49 Bio-Politik/Bio-Macht; 69 Sexe/Geschlecht).

Dr. Achim Geisenhanslüke, Professor für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. (5 *Wahnsinn und Gesellschaft*; 11 *Raymond Roussel*; 76 Literaturwissenschaft).

Dr. Hans-Dieter Gondek, freier Autor und Übersetzer (3 Schriften zur Psychologie und Geisteskrankheit; 14 Schriften zur Psychologie; 34 Jacques Lacan; 35 Jacques Derrida; 88 Psychoanalyse).

Dr. Stephan Günzel, Professor und Fachgebietsleiter Medienwissenschaft, TU Berlin (71 Wahrheit).

PD Dr. Felix Heidenreich, wissenschaftlicher Koordinator am Internationalen Zentrum für Kultur- und Technikforschung (IZKT) der Universität Stuttgart (22 Vorlesungen zur Ethik).

Dr. Martin Heinze, Professor für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt Hochschulklinik für Psychiatrie und Psychotherapie der Medizinischen Hochschule Brandenburg Theodor Fontane (87 Psychiatrie).

Dr. Clemens Kammler, em. Professor für Germanistische Literaturwissenschaft/-didaktik an der Universität Duisburg-Essen (2 Einführung: Konzep-

tualisierungen der Werke Foucaults; 8 *Archäologie des Wissens*; 19 Beiträge zum politischen Journalismus; 72 Wissen).

Dr. Tobias Nikolaus Klass, Akademischer Rat für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal (61 Heterotopie).

Dr. Arne Klawitter, Professor an der Waseda Universität, Tokyo, Faculty of Letters, School of Humanities (15 Schriften zur Literatur).

Dr. Hans-Herbert Kögler, Professor für Philosophie an der University of North Florida, Jacksonville, USA (89 Naturwissenschaften).

Dr. Thomas Lemke, Professor für Soziologie Goethe-Universität Frankfurt a. M. (60 Gouvernementalität; 82 Governemental Studies).

Dr. Jürgen Link, geb. 1940, em. Professor für Literaturwissenschaft und Diskurstheorie, zuletzt an der Technischen Universität Dortmund (53 Dispositiv; 54 Disziplinartechnologien/Normalität/Normalisierung).

Dr. Jürgen Martschukat, Professor für Nordamerikanische Geschichte an der Universität Erfurt (75 Geschichtswissenschaften).

Dr. Michael Maset, Gymnasiallehrer (51 Diskontinuität/Zerstreuung).

Dr. Sabine Mehlmann, Referentin für Nachwuchsförderung am Zentrum für Promovierende und Postdocs an der Universität Osnabrück (81 Gender Studies/Feminismus).

Dr. Georg Mein, Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Luxemburg (38 Giorgio Agamben).

Dr. Carolin Meister, Professorin für Kunstgeschichte an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Karlsruhe (16 Schriften zur Kunst).

Dr. Florian G. Mildenberger, Professor für Geschichte der Medizin, Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung Stuttgart (79 Medizin).

Dr. Rolf Parr, Professor für Germanistik (Literatur- und Medienwissenschaft) an der Universität Duisburg-Essen (40 Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse; 52 Diskurs; 73 Einführung: Einige Fluchtlinien der Foucault-Rezeption; 78 Medienwissenschaften).

Dr. Angelika Pillen, Leiterin des Instituts für Fort- und Weiterbildung der Alexianer GmbH (26 G. W. F. Hegel).

Dr. Elke Reinhardt-Becker, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Germanistik an der Universität Duisburg-Essen (43 Niklas Luhmann; 48 Autor).

Dr. Kai Reinhart, Akademischer Oberrat am Institut für Sportwissenschaft der Universität Münster (91 Sportwissenschaft).

Wilhelm Roskamm, freier Autor, lebt und arbeitet in Berlin (16 Schriften zur Kunst).

Aaron Sabellek, M. A., Wiss. Mitarbeiter am Forum für Digital Humanities der Universität Leipzig (23 Vorlesungen zum Wahrsprechen)

Dr. Ulrich Johannes Schneider, Professor für Philosophie am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig; Direktor der Universitätsbibliothek Leipzig (1 Zur Biographie; 24 Vorlesungen zu Ödipus; 29 Martin Heidegger; 31 Phänomenologie und Existenzialismus; 46 Aufklärung; 50 Christentum; 63 Kritik; 74 Philosophie).

Dr. Karsten Schubert, Geschäftsführender Assistent / wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Wissenschaftliche Politik, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (92 Queere und schwule Theorie).

Michael Sellhoff, freier Lektor, Redakteur und Berater (9 *Die Ordnung des Diskurses*; 65 Ontologie der Gegenwart).

Dr. Hania Siebenpfeiffer, Universitätsprofessorin für Neuere deutsche Literatur mit Schwerpunkt Frühe Neuzeit und europäische Aufklärung an der Philipps-Universität Marburg (56 Ereignis; 62 Körper).

Dr. Steffen Siegel, Professor für Theorie und Geschichte der Fotografie, Folkwang Universität der Künste Essen (90 Kunst- und Bildwissenschaften).

Dipl. Soz. Stefanie Soine, Leiterin einer Fachberatungsstelle zu häuslicher Gewalt und Lehrbeauftragte für Erziehungswissenschaften sowie Gender Studies an der Universität Bielefeld (81 Gender Studies/Feminismus).

Dr. Markus Stauff, Medienwissenschaftler an der Universität Amsterdam (UvA) (80 Cultural Studies).

Dr. Martin Stingelin, Professor für Neuere deutsche Literatur an der Technischen Universität Dortmund (32 Strukturalismus).

Dr. Matthias Thiele, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Technischen Universität Dortmund (78 Medienwissenschaften).

Dr. Joseph Vogl, Professor für Literatur- und Kulturwissenschaft/Medien, Institut für deutsche Literatur, Humboldt-Universität zu Berlin (47 Aussage, 58 Genealogie).

Jan Völker, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kunstwissenschaft und Ästhetik an der UdK (6 *Die Geburt der Klinik*).

Dr. Anne Waldschmidt, Professorin für Soziologie und Politik der Rehabilitation, Disability Studies

an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln (85 Disability Studies).

Dr. Ingo H. Warnke, Professor für Deutsche Sprachwissenschaft unter Einschluss der Interdisziplinären Linguistik an der Universität Bremen (77 Sprachwissenschaft).

Dr. Burkhardt Wolf, Professor für Neuere deutsche Literatur/Literatur- und Medientheorie, Institut für Germanistik, Universität Wien (66 Panoptismus).

Dr. Markus Wolf, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Sozialwissenschaften der BTU Cottbus-Senftenberg (41 Kritische Theorie).

Personenregister

A

Ackerknecht, Erwin H. 409
Adorno, Theodor W. 238–241, 260, 343, 359, 410–411
Agamben, Giorgio 80, 93, 229–230, 267
Allen, Amy 240–241
Allo, Éliane 146
Alquié, Ferdinand 224
Althusser, Louis 4, 38, 64, 73, 83, 191–192, 202, 213–215, 278, 349, 415, 417–418, 485–486
Amery, Jean 410
Anhorn, Roland 465
Aquin, Thomas von 344
Arendt, Hannah 185
Aristoteles 18, 135, 344
Armstrong, David 412
Arnheim, Rudolf 497
Aron, Raymond 408
Artaud, Antonin 17, 32, 35, 83, 116, 377–378
Artemidor 99, 164
Augustinus 133, 270

B

Baader, Franz von 18
Babinski, Joseph 14
Bachelard, Gaston 18, 26, 58, 202–203, 238, 254, 272, 286–288, 297, 348–349, 358
Bacon, Francis 48, 157, 167
Baillarger, Jules 151
Baker, Bernadette 463, 465
Bakhtin, Michail Michailowitsch 401, 480
Bal, Mieke 496
Balzac, Honoré de 37
Balzaretti, Ugo 23, 37, 107
Barbin, Hercule 83
Barraqué, Jean 4
Barth, Thomas 399
Barthes, Roland 5, 117, 145, 210–211, 303, 314, 415, 417, 495, 497
Basaglia, Franco 147, 480
Basso, Elisabetta 482
Bataille, Georges 4, 86, 109, 114–117, 306–307, 359, 377–378
Baudelaire, Charles 167, 186
Baudrillard, Jean 346
Baudry, Jean-Louis 113, 278, 398
Beccaria, Cesare 75
Beck, Ulrich 411
Becker, Frank 247
Becker, Peter 370
Becker, Thomas 458
Beckett, Samuel 66, 167, 264
Bekker, Balthazar 152
Belaval, Yvon 5, 66
Belhomme, Jacques-Étienne 149
Benedict, Ruth 16
Benhabib, Seyla 425
Benjamin, Walter 253, 400
Bennett, Tony 421
Bennington, Geoffrey 223
Bentham, Jeremy 77, 148, 159, 323–325, 401
Benveniste, Emile 57
Bergande, Wolfram 217
Berlant, Laurent 507
Bernauer, James 271
Bernold, Monika 398
Bersani, Leo 506–507
Beyssade, Jean-Marie 224
Bichat, Marie François Xavier 41, 43, 57, 266
Biesta, Gert 467
Binswanger, Ludwig 4, 15, 17–18, 26, 31, 33, 105, 123, 145, 191, 206, 253, 308, 377, 475–476, 482, 485
Blanchot, Maurice 3–4, 47, 84–86, 109, 116, 254, 306, 377–379
Blankenburg, Wolfgang 475, 478
Blasius, Dirk 409, 411, 477
Bleicher, Joan Kristin 404
Blüher, Hans 371
Boehm, Gottfried 497
Bogdal, Klaus-Michael 80, 275, 381
Borges, Jorge Luis 46, 306
Bosch, Hieronymus 119, 495
Botero, Giovanni 154
Boulez, Pierre 4, 145
Bourdieu, Pierre 145, 202, 243–245, 357, 381, 457
Bouts, Dirte 119
Bracken, Patrick 478
Brant, Sebastian 29, 495
Braudel, Fernand 145
Brede-Konersmann, Claudia 144
Brieler, Ulrich 291, 367–368
Broussais, François-Joseph Victor 42
Brown, Wendy 241
Brückner, Burkhart 476–477, 479, 482
Brueghel, Pieter 119
Bruner, Claudia F. 459
Bruns, Claudia 371–372
Brunschvicg, Léon 203
Bublitz, Hannelore 429–431
Büchner, Georg 72
Buckinx, Sébastien 225
Bührmann, Andrea D. 429–430
Bukowski, Wladimir 146
Burchell, Graham 356
Burlet, Gérard 144
Burroughs, William S. 167
Busse, Dietrich 388–390
Butler, Judith 226–227, 312, 364, 372, 411, 427–428, 504
Byzantios, Constantin 119

C

Cabanis, Pierre-Jean-Georges 41
Caillois, Roland 17
Campbell, Fiona K. 460
Canguilhem, Georges 4, 26, 36–37, 40, 53, 58, 107, 202–204, 238, 254, 272, 282–284, 288, 297, 348, 358, 457, 482
Cartouche, Louis Dominique Bourguignon 75
Caruso, Marcelo 464
Caruso, Paolo 56
Cassian 163
Cassirer, Ernst 58, 489
Castel, Robert 146, 202
Cavaillès, Jean 202–203
Certeau, Michel de 173, 486
Cervantes, Miguel de 47, 50
Chakrabarty, Dipesh 393
Chapman, Gwen E. 501
Char, René 145
Charcot, Jean-Martin 14
Chartier, Roger 260
Chartrier, Émile 202
Chemnitz, Bogislaus Ph. von 154

Chomsky, Noam 7
Cixous, Hélène 146
Claessens, Dieter 442, 444
Clausewitz, Carl von 157, 281
Colli, Giorgio 220
Comte, Auguste 78, 203
Condillac, Étienne Bonnot de 41
Connell, Raewyn 392
Cooper, David 147, 480
Corker, Mairian 459
Cornier, Henriette 151
Crébillon (fils), Claude Prosper Jolyot de 109
Croissant, Klaus 80, 141
Cruikshank, Barbara 439

D
Damiens, Robert François 74–75
Dane, Gesa 355
Daniel, Ute 368
Darwin, Charles 156
Davidson, Arnold I. 62, 288
Davis, Lennard 460
Dean, Tim 508
Debray, Régis 213
deCerteaus, Michel 417
Defert, Daniel 3–4, 56, 146, 164, 220, 437, 449
Defert, Maxime 119
Delacroix, Eugène 119, 123
Delay, Jean 216
Deleuze, Gilles 5–6, 12, 34, 53, 61, 93, 141, 146, 175, 202, 219–221, 254, 278, 280, 282, 285, 296, 309, 325, 358, 363–364, 398, 400–401, 415, 448–449, 458, 495
Delille, Emanuel 479
Demetrius 167
Derrida, Jacques 5, 34, 36, 38, 53, 117, 202, 211, 213, 223–225, 290–291, 346, 393, 424, 458, 495–496
Descartes, René 5, 29, 31, 36, 171, 221, 223–224, 331, 333, 345, 358
Detering, Heinrich 265
Diaz-Bone, Rainer 275–276
Diderot, Denis 32, 37, 111
Dilthey, Wilhelm 105, 166, 359
Dinges, Martin 367, 411
Dionysios I. 171
Doane, Mary Ann 402
Domenach, Jean-Marie 73, 146
Donzelot, Jacques 437
Dorer, Johanna 397, 399
Dörner, Klaus 408, 410, 479
Dosse, François 210
Dotzler, Bernhard J. 395–396, 400
Dreyfus, Hubert L. 12, 61, 64, 356, 362, 482
Duden, Barbara 429
Duggan, Lisa 507
Dumézil, Georges 4, 66, 145, 211, 217
Duncan, Margaret C. 500
Dürer, Albrecht 119
Duret, Claude 50
Durkheim, Émile 16, 447
Dyrberg, Torben Bech 173
Dzierzbicka, Agnieszka 469

E
Eco, Umberto 50
Eder, Franz X. 368
Elkins, James 496
Engelhardt, Dietrich v. 411
Engell, Lorenz 404
Engemann, Christoph 469
Epiktet 172
Epikur 99, 162
Epple, Angelika 368
Erevelles, Nirmala 459
Erhard, Ludwig 159
Eribon, Didier 3, 5, 17, 19, 79, 105, 141, 214–215, 223, 504
Ernst, Wolfgang 395, 397
Esquirol, Jean Étienne 147–149, 151
Eßbach, Wolfgang 355
Étienne, Jean 147
Euripides 171, 178
Ewald, François 144, 146, 437, 449
Ey, Henri 481

F
Fahle, Oliver 404
Farge, Arlette 256, 453
Fauvel, Aude 477
Fayol, Henri 455
Felder, Ekkehard 391
Felman, Shoshana 37
Fichant, Michel 348
Fillmore, Charles J. 389
Fink-Eitel, Hinrich 12, 425
Fiske, John 401, 418
Fitzsimons, Patrick 469
Flaubert, Gustave 37, 113, 121
Fleck, Ludwik 345, 391, 411
Fodéré, François Emmanuel 147
Fohrmann, Jürgen 398
Folkers, Andreas 173
Fonda, Jane 499
Fontana, Alessandro 144, 146
Forneck, Hermann Josef 469
Forst, Rainer 240
Fournier, Narcisse 151
Franco, Francisco (General) 80
François I. 145
Frank, Manfred 167, 358–359, 377
Franz, Julia 469
Fraser, Nancy 425, 503
Frege, Gottlob 345
Freitag, Walburga 459
Freud, Sigmund VIII, 15–18, 34, 62, 88, 93, 105, 110, 175, 210, 216–217, 224, 253, 265, 311, 482, 485–486
Friedrich, Peter 400
Friedrich II. 126–127
Frietsch, Ute 54
Fromanger, Gérard 119, 123
Frow, John 415

G
Gadamer, Hans-Georg 58, 166, 359, 480
Galen 136
Galilei, Galileo 265
Gandillac, Maurice de 4
Gauchet, Marcel 37
Gauck, Joachim 500
Gehring, Petra 11, 63, 173, 356–357
Geisenhanslüke, Achim 396
Gelhart, Andreas 173
Gerhard, Ute 274
Géricault, Théodore 119
Gillett, James 499
Glissant, Éduard 392
Gloy, Karen 50
Goffman, Erving 457, 477–478
Goldmann, Lucien 217
Goldstein, Kurt 14
Gondek, Hans-Dieter 19
Goodman, Nelson 489
Gordon, Colin 356
Gouhier, Henri 4
Goya, Francisco de 119
Gramsci, Antonio 214, 401, 417–419
Greenberg, Clement 121
Greenblatt, Stephen 356, 383
Gregor von Nyssa 270
Gros, Frédéric 131–132, 162, 164
Guattari, Félix 7, 34, 93, 175, 221, 280, 458
Gugutzer, Robert 499

H
Häberlin, Paul 17
Habermas, Jürgen 68, 132, 138, 238–240, 340, 346, 358–359, 362, 425, 443–444, 488, 503
Hacking, Ian 479, 492
Hadot, Pierre 131, 165, 332–333
Hall, Stuart 417–418, 420
Halperin, David 503–506
Haraway, Donna 54
Hare, Richard 132
Hark, Sabine 434
Hartmann, Frank 395
Haslam, John 147
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 27, 29, 32, 37, 165, 188–189, 202, 208, 321, 477
Heidegger, Martin 26, 34, 48, 86, 113,

164–166, 185, 191, 195, 200, 217, 333, 346, 362, 377, 383, 482
Heikkala, Juha 500
Henry, Maurice 210
Heraklit 18
Hesiod 344
Hesper, Stefan 395
Hesse, Jan-Otmar 372
Heyning, Kataharina 463
Hickethier, Knut 398, 403
Hieronymus, Sophronisus Eusebius (der Heilige) 264
Hippolyte, Jean 66
Hobbes, Thomas 155, 452
Hoffbauer, Johann Christoph 148
Hoggart, Richard 416–417
Hölderlin, Friedrich 17, 32, 35, 83, 111, 116, 377–378
Homer 109, 344
Honegger, Claudia 54, 411, 429
Honneth, Axel 227, 239–241, 340, 355, 357, 359, 425, 442–443
Honsel, Konrad 144
Hoppe, Katharina 173
Horkheimer, Max 238–241, 260, 343, 359, 410
Hörning, Karl 243
Hoskin, Keith 464
Howard, John 323
Huffer, Lynne 504
Hughes, Bill 459
Hugo, Victor 18
Humboldt, Wilhelm von 385
Hunter, Ian 464
Husserl, Edmund 18, 38, 58, 63, 203, 207, 360
Hyppolite, Jean 4, 66, 145, 202, 359

I
Illich, Ivan 410

J
Jacob, François 145
Jäger, Siegfried 388, 392, 445
Jakobson, Roman 210, 217
Janet, Pierre 15, 85, 105
Jann, Werner 454
Japp, Uwe 265
Jaspers, Karl 15, 105, 206, 408
Jay, Martin 495
Jervis, Giovanni 410
Jetter, Dieter 409, 478
Johannes Cassianus 170, 270
Johannes Chrysostomus 270
Johns, David P. 501
Johns, Jennifer S. 501
Justi, Johann Heinrich Gottlieb von 452–454
Jütte, Robert 411

K
Kaes, Anton 383
Kammler, Clemens 12, 62, 274–275, 355, 376, 381, 384
Kämper, Heidrun 391
Kandinsky, Wassily 122
Kant, Immanuel 22–24, 39, 46, 48, 52, 57, 63, 70, 132, 183–185, 253, 258, 296, 298, 315, 320–321, 358–359, 362, 408
Kempker, Kerstin 480
Kendall, Gavin 417
Kersting, Franz-Werner 478
Khomeini, Ruhollah 142
Kirchheimer, Otto 75, 238
Kirchmann, Kay 397
Kirsch, Marc 479
Kisker, Karl-Peter 481
Kittler, Friedrich A. 53, 254, 256, 356, 376, 382, 396, 403
Klee, Heinrich 453
Klee, Paul 122
Klein, Melanie 15, 18, 216
Kleist, Heinrich von 80
Klossowski, Pierre 4, 86, 111, 116, 359, 377
Kneer, Georg 447
Kögler, Hans-Herbert 12
Kojève, Alexandre 188
König, Klaus 454
Koschorke, Albrecht 402
Koselleck, Reinhart 234
Koyré, Alexandre 202–203, 238, 272
Krämer, Sibylle 397
Krasmann, Susanne 401
Kristeva, Julia 497
Kuhn, Roland 15
Kuhn, Thomas S. 47, 358, 410–411, 479, 491
Kunz, Hans 105
Kupke, Christian 475

L
Lacan, Jacques 18, 93, 120, 164, 202, 210, 216–217, 278, 310, 383, 418, 424, 482, 485–486
Laclaus, Ernesto 401
Lagaay, Alice 396
Lagache, Daniel 4, 107
Lagrange, Jacques 144, 150, 218
Laing, Ronald D. 142, 147, 480
Landweer, Hilge 429
Landwehr, Achim 368
Lapacherie, Jean Gérard 496
Laqueur, Thomas 429
Latour, Bruno 53, 492
Lauer, David 396
Laufenberg, Mike 434, 504
Lehmann, Peter 480
Lehmann-Rommel, Roswitha 469
Leibbrand, Werner 408–409, 476
Lemke, Thomas 360–361
Leonard, Jacques 291
Lepold, Kristina 241
Lévi-Strauss, Claude 206, 210, 216–217, 417, 495
Liesner, Andrea 469
Lindemann, Gesa 153
Link, Jürgen 81, 234–236, 246, 276, 284, 376, 379, 401–402, 445, 449
Link, Matthias 274
Link-Heer, Ursula 234–235, 276, 379
Lin Piao 141
Lorey, Isabel 432
Lösch, Andreas 403
Luhmann, Niklas 234, 246–248, 357, 381, 410
Lukács, Georg 213, 238
Lupton, Deborah 412
Lutz, Petra 458
Lyotard, Jean-François 184, 424

M
Macey, David 3, 5
Macherey, Pierre 17, 364
Machiavelli, Niccolò 126, 154, 213, 328, 452
Magritte, René 119, 122–123, 495–496
Mallarmé, Stéphane 85, 111, 116
Manchetti, Valerio 144
Manet, Eduard 119, 121–122, 167, 495
Marc Aurel 136
Marcuse, Herbert 88
Marin, Louis 497
Markula, Pirkko 501
Marshall, James 467, 469
Martschukat, Jürgen 367–370
Marx, Karl VIII, 34, 156, 188–189, 191–193, 210, 213–214, 220, 234, 265, 311, 437
Maset, Michael 80, 367, 371
Mauriac, Claude 146
Mayntz, Renate 454
McIntyre, Alasdair 132
McWorther, Ladelle 504
Meekosha, Helen 459
Meißner, Hanna 426
Mendel, Gregor Johann 349
Merleau-Ponty, Maurice 14, 18, 63, 105, 107, 206–207, 482
Messerschmidt, Astrid 469
Meyer-Drawe, Käte 463, 466–467
Michals, Duane 119
Middlefort, Eric H. 410
Mildenberger, Florian G. 476
Miller, Jacques-Alain 278, 485–486
Miller, James 3, 6, 19
Miller, Peter 356, 439–440
Minkowski, Eugène 15

Mirzoeff, Nicholas 458
Mitchell, David 459
Mitchell, W. J. T. 497
Möhring, Maren 372
Mollenhauer, Klaus 463
Montinari, Mazzino 220
Moore, George Edward 132
Morel, Bénédict Augustin 477
Morgagni, Giovanni Battista 41
Morris, Meaghan 415
Moser, Christian 402
Mouffes, Chantal 401
Moulin, Anne-Marie 146
Müller, Christian 396–397
Musonius Rufus 164

N
Naudé, Gabriel 157
Negri, Antonio 231–232
Nerval, Gérard de 17, 35, 37, 377–378
Newton, Isaac 265
Nietzsche, Friedrich 17, 24, 27–28, 32–35, 39, 47, 68, 83, 89, 165, 177, 184, 195–196, 198–199, 202, 210, 213, 219–220, 227, 240, 253, 281, 296–297, 303, 309, 344, 358–360, 362–363, 366, 482
Novalis 18, 358
Nutz, Thomas 368, 370

O
Oestreich, Gerhard 80
Oliver, Michael 457
Origenes 270
Ott, Michaela 144

P
Palazzo, Giovanni Antonio 154
Panofsky, Erwin 122, 495, 497
Parr, Rolf 64, 234–235, 237, 274, 355, 399, 402
Pasquino, Pasquale 146
Paterson, Kevin 459
Pawlow, Iwan 16, 191
Pêcheux, Michel 348, 418
Peregrinus 167
Pestalozzi, Johann Heinrich 16
Pestaña, José Lous Moreno 107
Peters, Michael 469
Petersen, Alan 412
Peukert, Detlev 80, 367
Phelan, Margaret 400
Piaget, Jean 203
Pias, Claus 402
Picasso, Pablo 119, 495
Pickering, Andrew 492
Pinel, Philippe 147, 216, 479
Platon 62, 98, 135, 162–163, 165, 171–172, 176, 217, 344–346
Pleynet, Marcelin 113
Plumpe, Gerhard 274–275
Plutarch 101, 171
Politzer, Georges 107
Pongratz, Ludwig 463
Popkewitz, Thomas 465
Porter, Roy 37, 410
Post, Albert Hermann 198
Price, Janet 460
Pringle, Richard 501
Proust, Marcel 61
Pseudo-Lukian 101
Puar, Jaspir 507
Putnam, Hilary 489
Pythagoras 62

Q
Quentin, Bertran 477
Quétel, Claude 36

R
Rabinow, Paul 12, 61, 64, 270, 356, 362
Racine, Jean 31
Rajchman, John 362, 364
Rancière, Jacques 146
Raulet, Gérard 179, 193, 202
Raulff, Ulrich 338
Rebeyrolle, Paul 119
Reich, Wilhelm 88, 485
Reinhardt-Becker, Elke 247
Reinhart, Kai 501
Reinold, Marcel 499
Revel, Judith 11
Ricci, N. P. 54
Ricken, Norbert 466
Ricœur, Paul 5, 66, 166
Rieger-Ladich, Markus 467
Riegl, Alois 497
Rivière, Pierre 83
Robbe-Grillet, Alain 113, 306
Rorty, Richard 364, 488
Rose, Nikolas 439–440
Roudinesco, Élisabeth 36, 107, 216
Rousseau, Jean-Jacques 16, 213
Roussel, Raymond 4, 17, 42, 83–86, 108, 111–114, 117, 377–378, 383
Rubin, Gayle 504–505
Ruoff, Michael 274
Rusche, Georg 75, 238

S
Saar, Martin 355
Sachs, Wolfgang 400
Sachs-Hombach, Klaus 497
Sade, Donatien Alphonse François Marquis de 32, 35, 47, 109, 111–112, 115–116, 216
Said, Edward 418, 503
Saint-Cyr, Jacques-Antoine Révéroni 109
Salomoni, Antonella 144
Sarasin, Philipp 11, 53, 62, 230, 275, 368, 370–372, 455, 500
Sartre, Jean-Paul 5–6, 17–18, 44, 73, 86, 141, 191, 203, 206–208, 325, 358, 408, 410
Sauer, Birgit 433
Saussure, Ferdinand de 217
Sawyer, Keith 418
Schauer, Christian 477
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 165
Schiller, Karl 159
Schillmeier, Michael 458
Schipperges, Heinrich 411, 478
Schirlbauer, Alfred 469
Schleiermacher, Friedrich 359
Schlosser, Julius von 497
Schmid, Wilhelm 269, 360, 363
Schneider, Ulrich Johannes 11–12, 274, 346
Schneider, Werner 458
Scholl, Stefan 499
Schöttler, Peter 366
Schrage, Dominik 403
Schröder, Jürgen 144
Schulte, Regina 80
Schumacher, Heidemarie 395
Scott, Joan 427
Séchehaye, Marguerite 15
Sedgwick, Eve 505–506
Sedgwick, Peter 476
Seitter, Walter 19, 282, 338
Seneca 136, 167, 172
Serres, Michel 497
Shelley, Mary 47
Shildrick, Margrit 460
Shogan, Debra 500
Shohat, Ella 418–419
Shorter, Edward 478
Siegert, Bernhard 396
Sigusch, Volkmar 411
Sloterdijk, Peter 53
Snyder, Sharon 459
Sokrates 165, 167
Sollers, Philippe 113
Sonderegger, Ruth 173
Sontag, Susan 142
Sophokles 169, 175–179
Spargo, Tamsin 504
Spinoza, Baruch de 18, 213
Spitz, René 15
Spreen, Dierk 403
Stäheli, Urs 249
Stam, Robert 418–419
Stammberger, Birgit 458
Stauff, Markus 403
Stieglitz, Olaf 373, 499
Stiker, Henri-Jacques 457
Strauß, Botho 79

Swain, Gladys 37
Szasz, Thomas 147, 410, 480

T
Talbot, Henry Fox 123
Taylor, Charles 138, 503
Tertullian 163, 270
Teubert, Wolfgang 390
Theunissen, Michael 364
Thibaudeau, Jean 113
Thiele, Matthias 64, 234, 237, 399, 402
Tholen, Georg Christoph 396, 400
Thom, Achim 409
Thomas von Aquin 126
Thompson, Edward 416–417
Tocqueville, Alexis de 128
Tremain, Shelley 457–458, 460
Treml, Alfred 357
Trombadori, Duccio 193
Tronti, Mario 231
Tudor, Andrew 417, 419
Tuke, William 216, 479
Tully, James 241
Turgot, Anne-Robert-Jacques 47
Turk, Horst 356, 376
Tuschling, Anna 469
Tyradellis, Daniel 442, 444

U
Unterthurner, Gerhard 58

V
Velázquez, Diego 45, 47, 50–51, 119–122, 217, 495
Verdeaux, Jacqueline 216
Verne, Jules 117
Veyne, Paul 3, 64, 145, 254, 364, 367
Vidal-Naquet, Pierre 73, 146
Vogelmann, Frieder 173
Vuillemin, Jules 66, 145

W
Wacquant, Loïc 243–245
Wahl, Jean 188, 223
Wain, Kenneth 467
Waldenfels, Bernhard 64, 360
Waldschmidt, Anne 458, 460
Warburg, Aby 497
Warhol, Andy 119, 123, 495
Warner, Michael 507
Weber, Alfred 105
Weber, J.-P. 216
Weber, Max 238, 321, 447, 455
Weber, Stefan 397
Wehler, Hans-Ulrich 68, 80, 444
Weizsäcker, Carl Friedrich v. 409
Wengeler, Martin 391
Wesely, Jennifer K. 501
Wettley, Annemarie 408–409
White, Hayden 27
White, Philip G. 499
Wichter, Sigurd 389
Wickham, Gary 417
Wiener, Oswald 105
Wildt, Michael 371
Williams, Bernard 132
Williams, Linda 402
Williams, Raymond 416–417
Winkler, Hartmut 398
Wittgenstein, Ludwig 244
Wölfflin, Heinrich 497
Wunderlich, Stefan 401

X
Xenophon 135, 164

Z
Zamora, Daniel 412
Ziem, Alexander 391
Zola, Émile 73