

E. Schütz:

Pädagogik und Postmoderne

Vorlesung, WS 1987/88

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

<u>Inhalt</u>	<u>Seite</u>
Einleitung zur Vorlesung	1
Umschau und Fortsetzung der Einleitung	6
Übergang zu Michel Foucault	13
Das Subjektobjekt	21
Analyse der Macht als Machtverhältnis	23
Differenzierungen	34
Fragen und Probleme	41
Zwischen Epistemologie und Archäologie	49
Zwischen Dokument und Monument	56
Einige Rückblicke und Rückfragen	63
Zwischen Ähnlichkeit und Repräsentanz	68
Klassik: die Herrschaft der Zeichen	76
Semesterrückblick	98

Hinweise zur Vorlesung

vom 20.10.1987

Meine Damen und Herren,

ich muß Sie in mehrfacher Hinsicht vor dieser Vorlesung
"warnen".

- 1.) Es ist keine "rein pädagogische" Vorlesung, wenn man darunter eine fachwissenschaftliche Lehrveranstaltung versteht, die bekannte und definitiv pädagogische Gegenstände (Erziehung, Unterricht, ihre Organisation und Mittel, ihre Bereiche und ihre Besonderheiten usf.) versteht. Vielmehr ist diese Vorlesung ein grenzüberschreitender Orientierungsversuch, der sich weder allein auf die Pädagogik bezieht noch allein von ihr geleistet werden kann.
- 2.) Dieser Orientierungsversuch wird Namen ins Spiel bringen, Worte und Begriffe verwenden, Vorstellungen und Konzepte prüfen, die aus verschiedensten Disziplinen und Denkansätzen und vor allem von unterschiedlichsten Autoren stammen - Gedanken von Autoren, die selbst nicht in ausdrücklicher Nähe zur Pädagogik stehen, sondern eher zur Philosophie und ihren mannigfaltigen modernen Strömungen. Versteht man solche Nähe zur Philosophie als theoretisch, dann ist diese Vorlesung "theoretisch" - für manchen Geschmack und manche Erwartung sicherlich "zu theoretisch".
- 3.) Die Vorlesung wird nach einer Wechselbeziehung zwischen dem, was als "Postmoderne" diskutiert wird und (bislang) leitenden pädagogischen Grundüberzeugungen suchen und sich dabei in der einen wie in der anderen Richtung auf einem sehr offenen Feld bewegen. Das hat zur Folge,

daß sie kaum Erwartungen erfüllen kann, die sich - legitimerweise übrigens - in der Richtung solider Ergebnisse bewegen. Ergebnistechnisch ist die Vorlesung "unsolide", weil offen.

4.) Ein inneres Motiv dieser Vorlesung ist das "Gefühl", daß heute mehr denn je die Dignität des Subjekts und das, was man die Verlässlichkeit geschichtlicher Kontinuitäten nennt, in Frage steht. Nicht aber allein dadurch in Frage steht, daß Bürokratie und Technokratie die Innenseite des Subjekts von außen funktionalisieren, sondern im Zuge einer weitgehend anonymen Entfaltung und Differenzierung von Macht, die möglicherweise das Denken in Subjektivitäten und Kontinuitäten selbst hervorgebracht hat. Wer dieses innere Gefühl, das sich durchaus "persönlich" nennen möchte, nicht teilt, wird - mit durchaus respektierbaren Gründen - der Intention dieser Vorlesung fremd bleiben. Er wird sie, und ich akzeptiere das nachdrücklich, als "zu abstrakt" einschätzen.

5.) Da eingestandenermaßen nicht feststeht, wie postmodern die Postmoderne ist und worin sie ihre Charakteristik hat, bleibt die Wahl von Autoren recht zufällig und wohl auch persönlich. Ich werde in den Mittelpunkt der Überlegungen dieses Semesters einige Arbeiten und Denkansätze von Michel Foucault stellen - also nicht von Baudrillard, Lyotard, Glucksmann oder anderen. Diese Wahl kann sich nur in der Durchsprache begründen. Wer darin eine Einseitigkeit oder Fehlentscheidung sieht, wird sicherlich kein besonderes Interesse an dieser Vorlesung finden können und stößt dabei auf mein volles Verständnis.

Lassen Sie mich zusammenfassen: Diese Vorlesung könnte

- zu unpädagogisch
- zu theoretisch
- zu ergebnislos
- zu abstrakt
- zu einseitig sein.

Sie müssen prüfen, ob Sie ihr unter diesen Bedingungen überhaupt folgen wollen. Und das ist, als akademische Bürger, Ihr Recht und Ihre Pflicht - was ich hier nicht nur feststellen möchte, sondern wozu ich Sie ausdrücklich aufrufen möchte.

Vorspann

Was ich mit Ihnen erwägen möchte, gehört - schlicht gesagt - in den Bereich pädagogischer Hintergrunderkundung. Solche Hintergrunderkundung geht davon aus, daß, was sich auf der Bühne pädagogisch reflektierter Praxis abspielt, alle die bekannten Veranstaltungen zur Grundlegung, Organisation und Durchführung erzieherischen und bildnerischen Handelns, in bestimmten Resonanzbeziehungen zu dem steht, was man - mehr verlegen als genau - mit dem Wort "Zeitbewußtsein" beschreibt. Dieses Zeitbewußtsein ist etwas Strömendes und zumeist in sich Vielschichtiges, das man nicht ohne weiteres genau fassen, vorstellen und abhandeln kann und das doch in mannigfaltigen Erscheinungen und Erfahrungen präsent ist. Schichtet es sich nun um, so wird es präsent in bestimmten Auffälligkeiten, auf die wir dadurch aufmerksam werden, daß - scheinbar plötzlich, in Wirklichkeit nicht unvorbereitet - sich neue Worte, Begriffe, Sprachgewohnheiten, Redestile festsetzen, ältere verschwinden und noch ältere wieder auftauchen, die man als historisch überholt eingeschätzt hatte. Aber es sind nicht nur diese sprachlichen Auffälligkeiten, zu denen die überraschende Inflationierung eines Wortes wie "Postmoderne" gehört oder die Favorisierung bestimmter Denker-Namen, die auf Verschiebungen im Hintergrund des Zeitbewußtseins aufmerksam machen. Es sind vielmehr auch, so in der Pädagogik, unerwartete Neubewertungen und Einstellungsänderungen, die sich in Thesen - wie etwa derjenigen vom "Ende der Erziehung" (H. Giesecke, Stuttgart 1987) - wirksam Gehör verschaffen möchten. Wenn solche Thesen überdies noch von Autoren vorgetragen werden, die sich gewissermaßen als Stimmführer einer Hochleistungspädagogik in gesellschaftsverändernder Absicht verstanden hatten, so sind diese Thesen auch dann noch Umschichtungssymptome, wenn man sie nicht beim Wort nimmt - was übrigens die Verfechter dieser These selbst nicht tun, wenn man genauer hinsieht.

Aber es gibt nicht nur Zeitbewußtsein beeinflussende Umschichtungen und Verwerfungen in öffentlichen und Fachverlautbarungen. Es gibt sie auch in persönlichen Veränderungserfahrungen mit Überraschungseffekten. Man sieht sich etwa plötzlich konfrontiert mit Verständigungsschwierigkeiten, die es bislang nicht gab. Bestimmte, eingespielte Diskurse lassen sich nicht mehr problemlos praktizieren, Leitvorstellungen mit hoher persönlicher Erfahrungsladung geraten ins Wanken vor Stummheiten, die ihre eigene schwierige Sprache sprechen. Jeder Lehrer kennt das - ein gewisses Selbstverstummen in neuen Schüler- oder Studentengenerationen, dem auch ein bestimmtes Insistieren auf wissenschaftlicher Überzeugungskraft nicht mehr ohne weiteres gewachsen ist. Der Umgang mit diesem Selbstverstummen im Anderen initiiert auf persönlicher Ebene - dort jedenfalls zunächst - ebenfalls diese Hintergrunderkundung und sucht nach ähnlichen Erfahrungen, die solidarisch im Problem sind.

Es gibt also eine persönliche und eine öffentliche Symptomatik sich umschichtenden Zeitbewußtseins, seiner Heterogenitäten und seiner Verschiebungen. Beide sollen in dem zu entwickelnden Gedankengang verwoben, miteinander vermittelt, aneinander geprüft werden - allerdings unter höchst disziplinierter Anspannung und im Gespräch mit einem Kenner der Archäologie wissenschaftlicher Diskurse, der - sicher nicht zufällig - ein starkes Interesse auf sich gezogen hat: Michel Foucault. Er selbst betrieb - als Archäologie und Genealogie vor allem der Humanwissenschaften - eine Hintergrunderkundung, deren Sensibilität und provokative Eigenwilligkeit geeignet ist, etwas mehr Licht in die diffuse Symptomatik sich postmodern empfindende Zeitbewußtseins zu bringen, als es das willkürliche Changieren des Begriffs vermag.

Ich möchte allerdings diesem Programm einer Hintergrunderkundung unter erschwerten Bedingungen noch ein vorklärendes Wort hinzufügen: Die Hintergrunderkundung von Umschichtungen

unter dem Stichwort "Postmoderne" soll sich vor allem an zwei auffälligen Phänomenen orientieren: das eine kann man als "Krise des Subjektes" bezeichnen, das andere als "Krise historischer Kontinuität". In massiven Fragen verdeutlich: Wie steht es um das Subjekt als "Koinzidenzpunkt" (Herbart) modernem pädagogischen Handelns? Stehen wir etwa vor einem Ableben des Subjekts, das sein selbstbereitetes Schicksal und die zwangsläufige Dialektik seiner Mündigkeit wäre? Und wie steht es um die sinnhafte Kontinuität der Geschichte? Gibt es noch eine synthetisierende Kraft von Sinn in und gegenüber der Geschichte - oder zersplittert Geschichte in den Kontingenzen von Ereignissen, in denen keine Sinnspur zu finden ist, es sei denn, man zwingt sie ihr auf? Verläuft also die Verwerfung zwischen Moderne und Postmoderne, zwischen dem Glauben an das Subjekt und seinem Absterben einerseits und zwischen einer sich erfüllenden Geschichte und ihrer Zersplitterung in disparate Ereignisse andererseits, - haben wir in diesen Verwerfungen das zutreffende Hintergrundbewußtsein angesichts empfundener Umschichtungen? Oder sind sie bloß akademische Trennlinien, die sich analytisch rechtfertigen, aber praktisch - auch in pädagogischer Praxis - nicht verifizieren lassen? Es werden also diese Fragen sein, die unsere Frage nach der Postmoderne leiten. Wohin uns diese Fragen führen, können wir nicht antizipieren. Wir können uns auch für diese Fragen nicht vorab methodisch absichern. Denn wenn wir tatsächlich auf tiefgreifende Umschichtungen des Zeitbewußtseins treffen sollten, so bleiben davon auch bekannte methodische Konzepte nicht unberührt. Die härteste Konsequenz, die sich dadurch für den Gedankengang ergibt, ist, daß sein wissenschaftlicher Status selbst fraglich ist. Indes, man muß manchmal vertraute Brücken abbrechen, wenn man neue bauen will oder gar dazu gezwungen wird.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Einleitung zur Vorlesung

Wer sich in den Problemerkis von "Pädagogik und Postmoderne" begibt, hat einen empfindlichen Nachteil. Er kann nicht vorab und zuverlässig sagen, wohin ihn seine Such- und Verständigungsbewegung führen wird; er kann nicht verbindlich angeben, was - in genauen Grenzen - Gegenstand des Nachdenkens ist und mit welcher gesicherten Methode er sich seinem Gegenstand, seinem Thema nähern wird. Denn weder ist "klar", was "die Postmoderne" meint, noch läßt sich logischerweise unter dieser Bedingung, und sei es auch nur im Sinne einer andeutenden Perspektive, angeben, wie diese Postmoderne auf die Pädagogik zurückschlage. Thematische Rahmengenrenzen lassen sich also für beide Brennpunkte - denjenigen der Pädagogik und denjenigen der Postmoderne - nicht skizzieren, und der Ausweg über Autoritäten verbietet sich schon deshalb, weil es zwar Autoren, aber noch keine standardisierten Texte gibt, die sich als Fix- und Auslegungspunkte bewährt hätten. Die Frage "Was ist postmodern?" ist nicht nur hinsichtlich der Antworten offen, sondern selbst als Frage fraglich. Nun könnte man in dieser Offenheit nichts Besonderes finden und argumentieren: es sei das Schicksal aller Versuche gewesen, die lebendige Gegenwart auf Begriffe bringen wollten, damit rechnen zu müssen, daß sich im Rückblick der Späteren die Selbstbegriffe als Illusionen, als Selbstmißverständnisse oder gar als eingebildete Wunschprojektionen erweisen könnten. Wollte man diesem Risiko ausweichen, so bliebe nur ein Abwarten, bis eine Gegenwart historisch genug geworden sei, um sich zuverlässig als geschlossene Epochengestalt analysieren und darstellen zu lassen. Oder - und das wäre eine andere Möglichkeit der Sicherung gegen mögliche Selbstmißverständnisse - : Man könnte die eigene Zeitalage allein auf ihre Abweichungen von Traditionsnormen beziehen, Distanzen und Veränderungen vermessen und den Augenblick gleichsam aus dem Rückblick auf die Geschichte protokollieren, auf deren Sedimentierungen und Wissenszuverlässigkeiten. Damit wäre

das Risiko des Selbstmißverständnisses ebenso eingegrenzt (wenn auch nicht ausgeschlossen), wie wenn man Maß nimmt am Dogma einer Utopie, die die Gegenwart auf die Scheingewißheit zukünftiger Geschichte hin überspringt. In der Tat, die Norm utopisch installierter Zukunft unterscheidet sich nicht von derjenigen normativ fort- und festgeschriebener Vergangenheit. Sie ist nichts anderes als ein Traditionalismus mit verändertem Vorzeichen.

Die Strategien der Rück- und Voraussicherungen, der Erhaltung von Kontinuitäten oder der Erfindung neuer Kontinuitäten, auf die hin sich eine Zeit, bei Strafe sonstiger Verfehlung ihres wesentlichen Sinns, verstehen soll - diese Strategien erlauben scheinbar eine größere Begriffs- und Verständnissicherheit. Aber tatsächlich nur scheinbar, denn in Wahrheit überspielen sie die Analytik des Moments, indem sie ihn mit Kontinuitäten verschweißen, die ihn verleugnen. Anders gesagt, sie versuchen das Nicht-Verstehen, das Nicht-mehr oder Noch-nicht-Verstehen auszuschließen, zu vermeiden, sich auf die Begriffsrisiken einzulassen, die sich an den Bruchstellen der Kontinuitäten ergeben. Sie suchen in möglichen Brüchen die überdauernde Gemeinsamkeit von Nennern zu retten, obwohl jedes Gespräch auch Brüche bezeugt und die Gemeinsamkeit der Nenner Kontinuitäten nur als Kompromisse - lebensnotwendig zwar, aber eben doch als Kompromisse - erfahren läßt. Vor diesem Hintergrund fassen wir den Titel "Postmoderne" als ein Begriffsrisiko, das in der Geschichte weder einmalig noch vermeidbar ist - das vielleicht sogar zu einer einmaligen Schärfe gediehen ist. Dabei läßt sich, gemäß unseren knappen Vorüberlegungen Zweierlei schon jetzt sagen: Erstens, wir fassen den Titel "Postmoderne" nicht als eine klassifizierende Epochenbezeichnung, die noch nicht ganz erfüllt und begriffen ist und die sich an die Epoche der Moderne sukzessiv anschließt. Zweitens, wir betrachten den Titel "Postmoderne" auch nicht als ein utopisches Konzept, dem sich unsere Zeit zu unterstellen hätte, damit sie geschichtlich legitim werde. Wir betrachten vielmehr den Titel als Anzeige einer tief-

Diese Kopie wird nur zu persönlichen Informationen überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

greifenden Irritation, die das Denken in Kontinuitäten und Sukzessionen überhaupt in Frage stellt (was noch nicht bedeutet, daß dieses Denken historisch abgewirtschaftet hätte). Denn wie immer man die Postmoderne auslegen mag - ob als künstlerische Reaktion auf die Moderne, ob als Dekonstruktion von Existenzphilosophie, Phänomenologie und schließlich Strukturalismus - ein gemeinsames Motiv dieser Auslegungen ist offenbar der Zweifel an der Dominanz der Geschichte als Kontinuität und des Subjekts als Autonomie.

Der Zweifel aber an der inneren Kontinuität der Geschichte, sei es im Sinne übergreifender, universeller Geschichte oder im Sinne individueller, wie auch immer strukturierter Entwicklungsgeschichte, trifft ebenso eine substantielle Überzeugung der Pädagogik, wie der Zweifel an der wesentlichen Einheit und Autonomie des Subjekts, das sich lebendig zu seiner unvertauschbaren Gestalt entfaltet. Zumindest seit Beginn der Neuzeit gehörte der Glaube an einen Kontinuität verbürgenden Sinn der Menschheitsgeschichte (sei es als Heilsgeschichte, als Geschichte der Selbstvervollkommnung oder als Geschichte dialektisch sich vollendender Freiheit und Menschlichkeit) zu den Leitüberzeugungen pädagogischen Handelns. Der Pädagoge verstand sich als Mitvollzieher, gelegentlich auch als Mitbeweger eines geschichtlichen Sinns, der als verschieden interpretierter Überlieferungszusammenhang das pädagogische Handeln zwischen den Generationen vermittelte. Ebenso verstand er sich als Förderer der Individuen und Subjektivitäten, deren Eingebundensein in soziale und umweltliche Kontexte zwar nicht bestritten wurde, die aber gleichwohl den "personalen Bezug" nicht auflösten, sondern ihn herausforderten. Das Selbstsein im Miteinandersein, die Ichgewißheit in den mannigfaltigen Wir-Bezügen galt als theoretische wie praktische Unumstößlichkeit. Dieser Primat der Subjektivität (und das nicht nur in der Pädagogik) erschien ebenso unbezweifelbar wie auch als eine Errungenschaft anthropologisch aufgeklärten Menschentums. Darauf verpflichtete sich die Pädagogik auch dann noch, wenn sie - wie etwa bei Makarenko - sich als Kollektiv-

pädagogik verstand. Denn eine Kollektivpädagogik ist nichts anderes als eine zweckmäßig organisierte Intersubjektivität, als das Phänomen der Subjektivität in der Mehrzahl. - Jetzt aber, und nicht ohne Vorläufer, kommt ein Bewußtsein auf, dem das Denken in Subjektivitäten wie eine unhaltbare Verirrung erscheint, die nicht nur sachlich falsch, sondern eine bestimmte Weise der Selbstvergessenheit sein soll. Und der Pädagoge fragt sich betroffen: Gibt es überhaupt eine Pädagogik ohne Subjekt und Subjekte? Oder ist das Ende der Erziehung mit dem Verschwinden des Zöglings im Formalismus von Strukturen und Bezügen eingeläutet? Oder ist der Rückgang auf Strukturen und Bezüge vielleicht ein Tieferlegen des Subjekts, ein Zurückgehen hinter sein Erscheinen in den reflexiven Vernunftmustern neuzeitlicher, cartesianisch inspirierter Philosophie, die schließlich auch in der Pädagogik Geschichte gemacht hat?

Lévi-Strauss, der Initiator und Vollender des ethnographischen Strukturalismus, der 1977 in fünf Radio-Vorträgen eine Summe seiner ethnographischen Forschungen und Reflexionen zog, sagte in der Einleitung zu diesen Vorträgen Bemerkenwertes. Er sagte: "Ich habe nie ein Gefühl meiner persönlichen Identität gehabt, habe es auch jetzt nicht. Ich komme mir vor wie ein Ort, an dem etwas geschieht, an dem aber kein *I c h* vorhanden ist." Was er damit ausdrücken wollte, wird noch deutlicher in der nachfolgenden bildhaften und zugleich verallgemeinernden Feststellung: "Jeder von uns ist eine Art Straßenkreuzung, auf der sich Verschiedenes ereignet. Die Straßenkreuzung ist völlig passiv; etwas ereignet sich darauf." Und er fügt hinzu: "Etwas anderes, genau so Gültiges ereignet sich anderswo. Es gibt keine Wahl, es ist einfach eine Sache des Zufalls." (Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Radiovorträge und Gespräche, hrsg. v. Adelbert Reif, Frankfurt a.Main, 1980, S. 15f.) Das Bild von der Straßenkreuzung läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die Straßenkreuzung ist in der Tat nur ein Ort, und zwar ein Ort, der durch das

definiert wird, was an ihm jeweils geschieht, geschehen soll und geschehen wird. Geschehe nichts auf der Straßenkreuzung, so würde sie zum leeren, unbedeutenden Ort. Die Straßenkreuzung ist also so viel wert wie die Verkehrsbewegungen, die sich auf ihr ereignen. Und ohne sie wäre die Kreuzung nichts. Es gibt aber nicht nur eine Straßenkreuzung, sondern deren viele, und nichts berechtigt offenbar dazu, das, was sich auf diesen Straßenkreuzungen ereignet, nach Gesichtspunkten von Gültigkeit und Ungültigkeit, von mehr oder weniger Bedeutung zu unterscheiden. Das System der Straßenkreuzungen einer Stadt, vergleichbar dem System der Subjekte, hätte seinen Zweck einzig darin, ein Erscheinen der Ereignisse - genauer: der Zufälle - sicherzustellen, die das System zwar regelt, aber nicht hervorbringt. Übersetzt man das Bild der Straßenkreuzung in das Problem von Ich und Subjektivität, so heißt das: beide konstituieren nicht die Ereignisse, in deren Schnitt- und Nullpunkt sie stehen, sondern sie w e r d e n durch diese konstituiert. Offenbar im Blick auf Sartre und dessen Anthropologie des sich als Freiheit und in Freiheit wählenden Menschen unterstreicht Lévi-Strauss: "Es gibt keine Wahl ..." (a.a.O. S. 16) "Wahl" würde bedeuten, daß sich eine Straßenkreuzung ihre Ereignisse aussuchen könnte, daß sie eine selektive Souveränität gegenüber der Ereignisgeschichte praktizieren könnte. Gerade diese Wahlchance jedoch lehnt Lévi-Strauss ab, und zwar, wie er hervorhebt, nicht aus methodischer Überzeugung, sich - als Wissenschaftler - nicht in das Geschehen einmischen zu dürfen, das er nur protokollieren will, sondern aus Erfahrung - aus der Erfahrung eines ethnographischen Forschers und Schriftstellers, der niemals das "Gefühl" hatte, seine "Bücher selbst geschrieben zu haben", der sich also genötigt findet, sich nicht eigentlich als Autor, sondern als "Durchgangsstelle" für seine Bücher zu begreifen. (a.a.O. S. 15) Die Provokation gegenüber Einstellungen, die von der Substantialität und Souveränität des Ich ausgehen, erreicht einen Höhepunkt in der Feststellung, daß nicht nur die Mythen im Menschen gedacht würden "ohne daß er etwas davon weiß" (was aus dem Selbstverständnis neuzeitlichen Denkens noch begreifbar wäre), sondern daß auch die

wissenschaftliche und künstlerische Arbeit ohne Wissen der Künstler und Wissenschaftler geschehe. Selbstverständlich heißt "ohne Wissen" hier nicht, Bücher würden geschrieben (und Kunstwerke hergestellt), ohne daß es ein begleitendes und strukturierendes Tätigkeits- und Vollzugsbewußtsein gäbe. Der Wissenschaftler weiß, daß er schreibt; der Künstler daß er - wie auch immer - "gestaltet". Aber dieses Wissen hält für Lévi-Strauss nicht das ein, w a s letztlich geschrieben, erforscht oder gestaltet wird. Mit einem Wort: Wissen ist des Wißbaren nur bedingt mächtig (wie künstlerische Intention des Gestaltbaren); die Lebens- und Zeitprotokolle von Wissenschaft und Kunst haben immer kontingente Ereignisse im Hintergrund, die der Blick von der Straßenkreuzung registriert, ohne sie in ihre Herkunft und Zukunft auflösen zu können.

Umschau und Fortsetzung der Einleitung

Das Gefühl, "Kreuzungspunkt" zu sein von kontingenten Ereignissen und nicht etwa Mittelpunkt, von dem her Ereignisse souverän bestimmt, geordnet und historisierend zitiert werden, zieht sich offenbar durch das, was man mit Vorbehalten "post-modernes Lebensgefühl" nennen könnte, hindurch. Lévi-Strauss steht, so jedenfalls hat es den Anschein, mit seiner Bemerkung über das fehlende (nicht etwa mangelnde) persönliche Identitätsgefühl in einem Verweisungszusammenhang mit Erfahrungen des Surrealismus André Bretons, der im "Ersten Manifest des Surrealismus, 1924" den Surrealismus lexikonreif in folgender Weise zu definieren suchte: Der Surrealismus sei "Reiner psychischer Automatismus, durch den man mündlich oder schriftlich oder auf jede andere Weise den wirklichen Ablauf des Denkens auszudrücken sucht. Denk-Diktat ohne jede Kontrolle durch die Vernunft, jenseits jeder ästhetischen oder ethischen Überlegung." (André Breton, Die Manifeste des Surrealismus, Hamburg 1986, S. 26) Den wirklichen Ablauf des Denkens zum Ausdruck bringen, Denken ohne die Kontrolle ästhetisch oder ethisch normierender

Vernunft, die reine Position der Hinnahme dessen, was einfällt und zufällt, ein Selbstverständnis als "Registriermaschine", wie es Breton programmatisch ausdrückt (a.a.O., S. 26) - das sind Verhaltensmotive, in denen Vernunftskepsis und Selbstskepsis radikal zu einer künstlerischen Programmatik verbunden werden, die mit dem Sich-selbst-nicht-ernst-Nehmen ernst macht und wohl erstmalig - jedenfalls in der jüngeren Neuzeit - nicht die Konzentrierung auf das Ich, sondern dessen bewußte Dezentrierung als Freilegung von Schaffensquellen fordert. Und wir müssen beachten: Die Zurücknahme des Ich auf den Status einer "Registriermaschine" bedeutet, in surrealistischer Blickbahn, keine Erwartung höherer Sinngebung, keine Sinai-Situation der Offenbarung ewiger Gesetze, sondern die schlichte Akzeptanz dessen, was sich ereignet, wenn man die üblichen psychischen Kontrollmechanismen gleichsam abgeschaltet hat. Die Verbindung zwischen Lévi-Strauss und dem Surrealismus mag überraschend erscheinen - und dennoch ist der Zusammenhang zwischen der "Straßenkreuzung" und der "Registriermaschine", die gemeinsame Skepsis gegenüber dem Primat von Subjekt und Vernunft unverkennbar, und unverkennbar ist auch, daß das "automatische Schreiben", das der Surrealismus am Beginn fordert, zumindest in einer bestimmten Nähe zum Einmischungsverbot strukturalistischer Beschreibung steht, wenn auch hier - im Ethnographismus - mehr aus methodischen Gründen. Im übrigen, das sei noch hinzugefügt, hat das Grundkonzept des Surrealismus in seiner eigenwertigen Akzentuierung von Traum und Spiel, in deren Schätzung ohne Bewußtseinsauflage, die Rehabilitation des Mythos und des mythischen Denkens offenbar vorbereitet, eine Rehabilitation, die im ethnographischen Strukturalismus gleichsam ihre wissenschaftliche Bestätigung fand.

Bleiben wir noch einen Moment bei der durch die Selbstbeschreibung von Lévi-Strauss eingeleiteten Umschau nach Verbindungen, die zwischen seinem ichlosen Selbstgefühl und ähnlichen literarisch-künstlerischen Erfahrungen bestehen. Das Wort "postmodern" und "Postmoderne" wurde bekanntlich durch

amerikanische Kunst- und Literaturkritik - zumindest verstärkt - in Umlauf gebracht. Das löste verständlicherweise auch die Bemühung aus, dem Begriff, wenigstens in diesem Feld, ein deutlicheres Profil zu geben - bislang allerdings ohne Erfolg. Der Amerikanist Hans Bertens (er lehrt an der Rijks-Universität Utrecht) hat in einem Aufsatz mit dem Titel "Die Postmoderne und ihr Verhältnis zum Modernismus" (abgedruckt in: Die unvollendete Vernunft; Moderne Versus Postmoderne, hrsg. v. Dietmar Kamper und Willem van Reijen) versucht, einen Überblick über den Bedeutungsumkreis des Begriffs zu geben. Wir sind durchaus in Übereinstimmung mit der Überzeugung des Autors, wenn wir davon ausgehen (siehe Einleitung), daß der Terminus "Postmoderne" kein klarer Begriff, sondern ein "Begriffsrisiko" sei, also mehr diffuses Anzeichen einer Hintergrundbewegung als ein bestimmtes Zeichen. Denn Bertens stellt fest, seit Mitte der Siebziger Jahre habe sich die Debatte über das, was als postmodern einzuschätzen sei, "in einen brodelnden Tumult, in einen Wettstreit verwandelt, in dem alles erlaubt ist und an dem ein weiter Kreis von Kunstkritikern teilnimmt." (a.a.O., S.46) Entsprechend endet die Entwicklungslinie, die Bertens von 1934 bis in die Mitte der siebziger Jahre zieht, in einem offenen Feld von Fragen (Postmodernismus: Ein amerikanisches Phänomen? Eine internationale Erscheinung? Beginnt er bei Sade? Bei Borges? Bei Beckett? Bei Sartre und Heidegger?). Über diese Fragen herrscht keine Einigkeit. Aber Bertens zieht, mit aller Vorsicht, einige für uns bemerkenswerte Schlußfolgerungen. Das Wichtigste sei, "daß in den meisten Theorien und fast allen neueren Theorien des Postmodernismus die Frage der ontologischen Unsicherheit einen absolut zentralen Stellenwert einnimmt." (a.a.O., S. 92) Und die "ontologische Unsicherheit" wird in folgender Weise charakterisiert: "Es ist das Bewußtsein über die Abwesenheit von Mittelpunkten, von privilegierten Sprachen, von höheren Diskursen, das als wichtigste Veränderung gesehen wird gegenüber dem Modernismus, der sich in der Einschätzung fast aller Kritiker noch an bestimmte Mittelpunkte klammerte und den Konsequenzen der durch den Postmodernismus akzeptierten radikalen Unbestimmtheit zu entgehen versuchte." (a.a.O., S. 92)

Die Akzeptanz der "radikalen Unbestimmtheit", die - als o n t o l o g i s c h e Unsicherheit - nicht mit den vielen empirischen Bestimmtheiten, die auf den Einzelmenschen niederprasseln, verwechselt werden darf, wird für Bertens in der Literatur (in postmoderner Kunst und Kunstkritik überhaupt) greifbar am Phänomen der Verschiebung, die im Verhältnis vom Künstler und seinen Rezipienten eingetreten sei. Gemäß dieser Verschiebung (Bertens bezieht sich hier auf einen Artikel von Hoffmann u.a. in den Amerikastudien 22, 1977) begreife sich der Künstler nicht mehr als Autor einer bestimmten Botschaft, die zu verstehen und zu interpretieren sei, sondern als Auslöser einer freien Interaktion von Kunstwerk und Rezipient, die offenbar keinen anderen Normen als denjenigen der Zufallsinspiration folgt. Unter Bedingungen dieser Verschiebung wird jeder zu einem Künstler. Es gibt keine trennenden Hierarchien von Werk und Nachvollzug mehr.

Eine zweite Folge der Akzeptanz radikaler Unsicherheit, also der universellen ontologischen Unsicherheit, die nicht mehr höhere und niedere Seinsränge zu unterscheiden gewillt ist, ist - wiederum nach Bertens' Analyse - "der Verlust des Selbst". (a.a.O., S. 92) Der "Verlust des Selbst", so wird im Anschluß an Hollands Interpretation postmoderner Psychoanalyse dargelegt, werde die "solide Identität", das Ich, das seiner selbst jederzeit sicher ist, aufheben, werde zu einem "Thema mit Variation" - wobei allerdings zu fragen ist, woher das Thema kommt und welches die Regeln seiner Variation sind. Die Auflösung radikaler Unbestimmtheit scheint also in der Tat ein wesentliches Moment postmodernen Lebensgefühls zu sein, wie es sich in der Kunst spiegelt. Und so resümiert Bertens: "Das postmoderne Selbst ist keine zusammenhängende Entität mehr, das die Macht hat, seiner Umgebung eine (gewiß subjektive) Ordnung aufzuzwingen." (a.a.O., S.94) Diese Entmächtigung des Ich der Moderne, die Destruktion solider Identität wird im übrigen durchaus als Entlarvung einer Fiktion gesehen und nicht, wie man vermuten könnte, als eine äußerlich bedingte gewaltsame Zerstörung. Es ist also - zumindest wesentlich - keine Kultur-

kritik bekannter Manier, die sich mit den Bildern der "Straßenkreuzung" oder der "Registrieremaschine" oder mit den fundamentalen Empfindungen ontologischer Unsicherheit und Ich-Dezentrierung verbindet. Vielmehr geht es offenbar um die Entlarvung einer europäisch-historisch tiefsitzenden Enttäuschung, die - so etwa bei Lévi-Strauss - auch den Humanismus als Anmaßung attackiert: als Anmaßung einer ich-zentrischen Selbstherrlichkeit, die allerdings zur Arroganz wird, wenn sie sich zum Kulturmaßstab der Welt erhebt und in "primitiven" Völkern (soweit sie noch vorhanden sind und überleben können) nur Vorstufen des eigenen Kultur- und Denkfortschritts erblickt.

Im Sinne einer Entlarvung von Selbsttäuschungen des Ich über sich selbst in Vorstellungen von Solidität und Gewißheit bezieht man sich in postmoderner Diskussion und im Rahmen strukturalistischen Denkens (wie Bertens im Hinweis auf Ihab Hassan - Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Wisconsin/Milwaukee - darlegt) vielfach auch auf die späteren Schriften Friedrich Nietzsches, in denen die Ich-Skepsis erbarmungslos als Demontage der Ich-Fiktion beschrieben wird. Zum Beleg der Triftigkeit des Nietzsche-Bezugs sei eine Passage Nietzsches aus der "Götzen-Dämmerung" (1888) herangezogen, und zwar aus jenem Abschnitt, der von den "Vier großen Irrtümern" handelt. Dort heißt es über das Ich: "Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört zu denken, zu fühlen und zu wollen!..." (KTA, Bd. 77, S. 110) Was heißt das? Es heißt: am Ende einer destruktiven Genealogie entdeckt sich bei Nietzsche das Ich als Täuschung. Als Täuschung worüber? Als Täuschung über seinen Glauben, Ursache sein zu können. Und inwiefern glaubte das Ich - in Nietzsches Entlarvungsblick - Ursache sein zu können? Es glaubte, Ursache sein zu können, sofern es sich als Wille, Bewußtsein (Geist) und schließlich als Subjekt seiner Handlungen mißverstand, indem es die äußeren Wirklichkeiten auf innere Tatsachen bezog und sie aus diesen inneren Tatsachen hervorgehen ließ. Das Ich (als Inbegriff der Selbstmächtigkeit von Bewußtsein, Wille und Handeln),

so Nietzsches Rekonstruktion, hatte sich zum Autor der Welt stilisiert, fühlte sich im elementaren Sinne des Wortes als Welt-Ursache, also als erste Sache, der alle anderen Sachen entstammen. Es hatte seine Innenwelt absolut maßstäblich gemacht, diese Innenwelt, die für den Autor der Götzen-Dämmerung "voller Trugbilder und Irrlichter" ist. (a.a.O., S. 110) Der unerschütterliche Glaube des Ich - Nietzsche nennt ihn "Empirie" - ruht im Grunde auf einer falschen, einer anthropozentrischen Anthropologie, die - und hier wird man an Feuerbach erinnert - die Wirklichkeit nach ihrem Bilde schuf und in Wahrheit Maß nahm an einem christlichen Ebenbildlichkeitsdenken, allerdings mit dem Unterschied, daß das Ich sich selbst zum Gott erhob. Im Zuge solcher anthropologischen Selbstverblendung des Ich war es nicht verwunderlich, daß der Mensch "in den Dingen nur wiederfand, was er in sie gesteckt hatte." (a.a.O., S. 111) Das Ich hatte sich also - nach Nietzsche - in eine Scheinwelt eingekerkert, ohne durch die Jahrhunderte die Selbsteinkerkerung wie die Scheinwelt der vermeintlichen Wirklichkeit zu durchschauen. Jetzt aber, in der Götzen-Dämmerung seiner selbst, durchschaut es sich in seiner schlechten Empirie und Anthropologie: es erfährt sich nicht mehr als Ursache der Welt, sondern nur als deren Folge - es erscheint sich als "Fabel", "Fiktion" und "Wortspiel", also als Phantasie, als Schein, als Zufall. Nicht länger ist es kausaler Herrscher über die Dinge, sondern Konsequenz eines Spiels, das es irgendwie reflektiert und mit seinen Vernunftbegriffen nicht zu fassen vermag. Das Ich ist Konsequenz eines Weltspiels, das in den Koordinaten des universalen "Willens zur Macht" und einer "ewigen Wiederkunft des Gleichen" verläuft. Was kann vor dem Hintergrund dieser Entmächtigung, so fragt Nietzsche, "allein u n s e r e Lehre sein"? Und er antwortet: "Daß niemand dem Menschen seine Eigenschaften g i b t, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch e r s e l b s t..." (a.a.O., S. 116) Das heißt nicht, daß der Mensch keine Eigenschaften habe - es heißt jedoch, daß, was sich am Menschen als Eigenschaft zeigt, was - nach üblicher Vorstellung den Kern des Ich ausmacht - nicht kausal bewirkt

Diese Kopie wurde zur persönlichen Information erstellt. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

werden könne, sondern offenbar Konsequenz, jedenfalls für Nietzsche, von Zufallskonstellationen ist. Als Zufallsensemble von Eigenschaften aber, und darauf kommt es Nietzsche in der Götzen-Dämmerung an, gibt es keinen moralischen Anspruch auf Verantwortlichkeit. Es heißt: "N i e m a n d ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen und in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird." (a.a.O., S. 116) Weit entfernt jedoch davon, die Fatalität des aus der Verantwortung vor Idealen entlassenen Daseins zu bedauern, begrüßt Nietzsche die fatale Aufhebung des Ich als Fabel, die Destruktion der Verantwortlichkeit in der Auflösung moralischer Kausalitäten "als große Befreiung", die die "Unschuld des Werdens" wieder herstelle, über die sich der Mensch in seiner Ich-Zentrik getäuscht habe. (a.a.O., S. 116)

Es ist unübersehbar: das Fragwürdigwerden des Subjekts, seiner Solidität, Identität, seiner Sach- und Selbstmächtigkeit stiftet Verwandtschaften - Verwandtschaften zwischen scheinbar so heterogenen Philosophien wie der Lebensphilosophie Nietzsches, dem Strukturalismus, der Existenzphilosophie (Heideggers und Sartres), aber auch zwischen diesen Philosophien, dem Surrealismus und der Literatur, in der sich, wie etwa bei Beckett das Ich im Warten zerreibt oder bei Benn, bei dem das Ich - in den "Destillationen" (1953) - als überschreitbare, unsichere Form erscheint. "Durch so viel Form geschritten/ durch Ich und Wir und Du/ doch alles blieb erlitten/ durch die ewige Frage: wozu". Reiht man die Bilder - wie Straßenkreuzung, die Registriermaschine, das Ich als Fabel - oder die tastenden Begrifflichkeiten, die sich am unsicheren Lebensgefühl anlagern - die radikale Unbestimmtheit, die ontologische Unsicherheit, die Dezentrierung des Ich, die Skepsis gegenüber den höheren Diskursen, die Einebnung der Botschaften, an die sich der Verzicht auf Bedeutung anschließt - so zeigt sich in der Tat eine Unterströmung, in deren Strudeln die Selbstgewißheit und Selbst-

mächtigkeit des Ich sich immer mehr auflöst. Und im Kern richtet sich die Ich-Skepsis gegen die Sinnhaftigkeit eines Handelns, das allein auf die Vernunft setzt, auf eine Vernunft jedenfalls, die sich als Weltautorität installiert, die ihrer historischen - wie übrigens auch biographischen - Gedanken, Taxierungen und Projekte sicher ist, die vermeint, sich die Geschichte als überschaubares Tätigkeitsfeld erschließen und sie beherrschen zu können. Selbstverständlich hat diese Vernunft die Unterströmung gespürt und sich gegen deren "Irrationalismus" verteidigt - bis heute. Aber der Kampf zwischen dem selbstkompetenten Ich und seinem Vernunftanspruch einerseits und den Bedrängungen seiner (keineswegs bloß irrationalen) Selbstfraglichkeit andererseits ist noch nicht entschieden. Und er greift auf die Pädagogik aus, die, wie schon gesagt, im mündigen Subjekt der Moderne verpflichtet ist und die doch nicht mehr die "postmoderne" Unterströmung übersehen kann.

Übergang zu Michel Foucault

1982 erschien in den Vereinigten Staaten eine erste umfassende Arbeit über Michel Foucault von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow mit dem Titel "Michel Foucault" und dem - bezeichnenden - Untertitel "Jenseits von Hermeneutik und Strukturalismus." (Hubert L. Dreyfus ist Professor für Philosophie an der Universität Berkeley/Californien, Paul Rabinow ist Professor für Anthropologie an derselben Universität.) Das Buch erschien als deutsche Übersetzung 1987 in Frankfurt a.M. Zu den vielen Vorzügen dieses Buches gehört, daß es noch im Gespräch mit Foucault entstand (Foucault starb am 25. Juni 1984, noch vor Vollendung seines 58. Lebensjahres) und daß Foucault sich in einem "Nachwort" persönlich zur Frage seines "späteren" Kernthemas, zur Frage nach der Macht und ihrem Verhältnis zum Subjekt äußerte. Dieses Nachwort kann in ausgezeichneter Weise dazu dienen, durch Foucault selbst in Foucault einzuführen, da

es Entwicklungen aufzeigt und eine Bilanz zieht. Ferner wird in diesem bilanzierenden Nachwort deutlich, daß zumindest ein Problem, das wir als Erfahrung postmodernen "Lebensgefühls" identifizierten, eine tiefe gedankliche Resonanz bei Foucault finden, nämlich das Problem der "Krise des Subjekts", seiner Autonomie und Selbstmächtigkeit, die uns in strukturalistischen, surrealistischen und nachmetaphysischen Bildern (von Nietzsche) deutlich wurde.

Folgen wir zunächst einigen Gedankengängen dieses Nachworts. Es steht unter dem Titel "Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts". Der Titel enthält offenbar eine Frage und eine Antwort. Die Frage, die ein Außenstehender stellen könnte und die Foucault gleichsam übernimmt, kann auch in folgender Weise formuliert werden: Warum untersucht Foucault "Macht"? Was ist sein Motiv? Die Antwort, die Foucault mit persönlicher Authentizität nur selbst geben kann, lautet dann: er untersuche Macht nicht um der Macht willen, sondern um mit dieser Untersuchung Einblick in die Genealogie des Subjekts zu gewinnen, wobei er davon ausgeht, daß das Subjekt - im Unterschied zur Individualität - keine angeborene Befindlichkeit des Menschen ist, sondern daß das Subjekt durch bestimmte kulturelle Praktiken, wie noch zu zeigen sein wird, durch bestimmte Techniken der Macht "erzeugt" wird. In Foucaults eigenen Worten: "Meine Absicht war es ... eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden." (a.a.O., S. 243) In diesem Satz handelt es sich keineswegs nur um eine retrospektive Erklärung unterschiedlicher Forschungsabsichten, sondern - wenn man genau liest - um eine (philosophische und anthropologische) Grundthese, die im Widerspruch zu traditionellen Überzeugungen von der Konsistenz und Eigenart des Subjekts steht. Gemäß diesen Überzeugungen ist das Subjekt ein Zugrundeliegendes und Unveräußerliches des Menschen. Der Respekt vor der Subjektivität des Menschen ist identisch mit dem Respekt vor seinem unvertauschbaren Kern. Foucault hingegen setzt gegen diese Überzeugung eine ganz ande-

re. Gemäß dieser anderen und gegenwendigen Überzeugung (These) ist das Subjekt, ist die Subjektivität, eine Weise der Objektivierung des Menschen, die ihn "verwandelt". Solche Objektivierung des Menschen zum Subjekt erfolgt - durch drei Verfahrenstypen. Da ist zunächst der Typus der Untersuchungsverfahren der Wissenschaften. Foucault nennt als Beispiele die Objektivierung des Menschen zum sprechenden Subjekt in den Sprachwissenschaften (Grammatik, Philologie, Linguistik), zum produktiven Subjekt in den ökonomischen Wissenschaften und zum lebendigen Subjekt ("Objektivierung der puren Tatsache des Lebens") in naturgeschichtlichen und (später) in biologischen Wissenschaften. Aber die wissenschaftliche Objektivierung des Menschen zum Subjekt (und merkwürdigerweise nicht zum Objekt) vollzieht sich nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch durch bestimmte Techniken, die Foucault "Teilungspraktiken" nennt. Was ist damit gemeint? Gemeint sind Strategien der Klassifikation - wie die Klassifikation von Verrückten und Normalen oder diejenigen von Kranken und Gesunden, Kriminellen und Anständigen. Solche Klassifikationen, so deutet Foucault im Nachwort an, sind keineswegs nur äußere Objektivierungen des Menschen zum Subjekt, sondern sie objektivieren - darüber hinaus - auch Weisen innerer Selbsteinschätzung. Kann man nun die Verwandlung des Menschen zum Subjekt durch wissenschaftliche Untersuchungsverfahren und klassifikatorische "Teilungspraktiken" als äußere Objektivierungsstrategien bezeichnen, die man untersuchen und historisch beschreiben kann, so gibt es für Foucault auch innere Strategien - gleichsam Strategien, in denen der Mensch sich selbst zum Subjekt objektiviert. Die Entschlüsselung dieser Strategien untersuchte Foucault - vor allem in seinen letzten Lebensjahren - am Beispiel der Sexualität. Hier lautete die Untersuchungsfrage, "wie der Mensch gelernt hat, sich als Subjekt seiner 'Sexualität' zu erkennen." (a.a.O., S. 243)

Versuchen wir, uns Foucaults Grundthese aus dem "Nachwort" noch etwas genauer vor Augen zu führen und sie ein wenig zu erläutern. Die Grundthese lautet: Das Subjekt ist nicht, sondern es wird "gemacht". Das Subjekt wäre also nicht etwas apriori

Gegebenes, sondern ein "Produkt". Die Form der Produktion von Subjekten aus Menschen wäre - im grundsätzlichen Modus - das Objektivieren. Objektivieren heißt: etwas in einen bestimmten Umriß bringen, etwas mit einer bestimmten Zweckmäßigkeit versehen, ihm - wenn man so will - funktionale Eindeutigkeit zu verleihen. Jede Produktion von Objekten aber folgt bestimmten Verfahren. Das uns bekannteste und vertrauteste (wenigstens auf den ersten Blick) ist das Verfahren der Wissenschaften. Wissenschaften, so sagen wir, untersuchen objektiv eine Welt von Objekten, die durch bestimmte theoretische Vorentscheidungen qua Objekte konstituiert werden. Wissenschaften können sich, so sagen wir ferner, auf Naturdinge oder Menschen als Objekte richten und sie damit als Objekte aus-richten. Richten sie sich auf Menschen, so fügen wir hinzu, so erfassen sie gleichsam nur einen Teil des Ganzen, das der Mensch in Wahrheit ist, das heißt: wir betrachten die wissenschaftliche Objektivierung des Menschen - in den Naturwissenschaften wie in den Humanwissenschaften - durchgängig als Reduktion dessen, was der Mensch in seiner Ganzheit ist. Die Objektivierung des Menschen erscheint uns, wenn sie mit einem Totalisierungsanspruch auf volle Wahrheit auftritt als Verkürzung, also als Verkümmern des vollen blühenden Lebens unter dem Anspruch eines abstrakten Ideals - als eine pragmatisch zwar notwendige, aber auch - in der Tendenz - gefährliche, dehumanisierende Verdorrung. Mit einem Wort: das Objektivitätsideal erscheint uns - zumindest als potentieller - Feind des Menschen. Seine Subjektivität, so argumentieren wird, läßt sich nicht restlos in Objektivitäten (wissenschaftliche Aussagen) übersetzen. Und wir sehen die Grenze der Pädagogik als Wissenschaft gerade dort gezogen (im übrigen auch die Grenzen wissenschaftlich angeleiteter pädagogischer Praxis), wo diese sich anheischig machen, das Subjekt rest- und gnadenlos bestimmen zu wollen. Die Differenz zwischen Subjekt und Objekt ist uns gleichsam heilig, ihre Aufhebung und Auflösung inhuman. Für Foucault aber, so hat es den Anschein, ist die Auflösung einer qualitativen und Humanität mitkonstituierenden Differenz keineswegs

inhuman. Sie ist ihm überhaupt kein Problem von Humanität oder Inhumanität, von gebotener oder überzogener Achtung vor dem Subjekt, sondern eine Frage nüchterner und ernüchternder Analyse. Und das Ergebnis seiner - im übrigen vielfältig differenzierten - Analysen ist: das Subjekt ist kein in objektivierenden wissenschaftlichen Verfahren unerreichbares Geheimnis oder ein Zugrundeliegendes, sondern Produkt verschiedener kultureller Verfahren, verschiedener Natur- und Menschenwissenschaften, zu denen im übrigen auch die Erziehungswissenschaft gehört.

Nun kann man sagen: der Gedanke, nach dem das Subjekt durch Kulturtechniken produziert werde, sei nichts Neues und in seinem Grunde nur eine Wiederholung längst bekannter "Sozialisationstheorien". Dem würde Foucault - zunächst - auch gar nicht widersprechen. Er würde allerdings darauf aufmerksam machen, daß die sozialisationstheoretischen Modelle, die Wissenschaft zur Analyse von Sozialisation einsetzen, zu wenig darauf achten, wie diejenigen, die diese Modelle entwerfen, selbst durch sie sozialisiert werden und wurden. Wenn der Mensch wissenschaftlich zum Subjekt sozialisiert wird, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, welche sozialisierende Rolle die Wissenschaft in ihren Vertretern und Institutionen selbst spielt. Inwiefern, so wäre zu fragen, sind die Sozialisationswissenschaftler, die von Sozialisationsagenten und -agenturen sprechen, selbst mit ihren wissenschaftlichen Verfahren Sozialisationsinstanzen? Inwiefern ist überhaupt die Subjekt-Objekt-Dichotomie, mit denen auch die Humanwissenschaften (für Foucault übrigens ohne sonderlichen Erfolg) operieren, selbst ein nur aus geschichtlichem Vergleich verständliches Sozialisationsprodukt? Das wäre die Frage, die Foucault sich stellen würde und die er auf seine Weise auch stellt. Nicht die Tatsache, daß der Mensch mit Hilfe verschiedener Wissenschaften zum Subjekt "sozialisiert" wird, wäre die eigentliche Herausforderung für Foucault, sondern Herausforderung wäre die Gedankenlosigkeit, die darauf verzichtet, die Verfahren der Wissenschaften - insbesondere der Humanwissenschaften - auf

deren eigene Sozialisationseffekte hin zu prüfen. Das aber nicht im Sinne einer patenten Ideologiekritik, die das scheinbar Anonyme hinter den Wissenschaften hervorzieht und es schnell als persönliche Interessen identifiziert. Diese Ideologiekritik wäre für Foucault zu kurzfristig und vor allem zu undifferenziert. Vielmehr ist es für ihn erforderlich mit einer gewissen eiskalten Begeisterung das Machtphänomen (zum Beispiel als Sozialisationsphänomen) praktisch zu differenzieren und in archäologischer Historie zu erkunden.

Diese analytische Differenzierungsarbeit wird im "Nachwort" nur angedeutet, aber es wird in den wenigen Strichen dieser Skizze schon ersichtlich, wie Foucault den zum Subjekt sich objektivierenden Menschen - unter Enthaltung voreiliger Bewertungen - denkt, nämlich als Erkundung der Verfahren, mit denen die Objektivierung zum Subjekt erfolgt. Objektivierung, das deutete sich an, erfolgt nicht bloß und nicht einmal wesentlich über die wissenschaftlichen Aussagesysteme. Sie erfolgt auch durch Klassifikationen, durch Prozeduren der Einteilung, der Neben- und Unterordnung, die um so wirksamer zum Subjekt objektivieren, je unauffälliger, eingespielter und selbstverständlicher sie sind. Und in der Tat: wir denken vielfach in unauffälligen Oppositionen und Klassifikationen, denen die Merkwürdigkeit anhaftet, daß sie einerseits Subjekte in ihr subjektives Recht setzen und daß sie gerade dadurch den Objektivierungsprozeß unterstützen, mit dem sich hintergründige Machtverteilungen durchsetzen. Der Pädagoge braucht hier nur an Begabungsklassifikationen oder an die auffällige Widersprüchlichkeit von "Fördern" und "Auslesen" zu denken. Hier wird das Zusammenspiel von Subjektivierung und Objektivierung, werden die "Teilungspraktiken" anschaulich und der scheinbare Ungedanke einer Subjektivierung durch Objektivierung gewinnt ebenso Anschauung wie im Blick auf vielfache therapeutische Maßnahmen, mit denen wir die Subjektivitäten der gesellschaftlichen Landschaft, sofern sie auffällig werden, überziehen. Aber auch jene nicht-wissenschaftlichen Objektivierungs-

praktiken, in denen der Mensch sich selbst zum Subjekt objektiviert und die Foucault als "Selbstpraktiken" untersuchen wird, sind nicht anschauungsfern. Denn "Selbstpraktiken" oder "Selbsttechniken" sind sicherlich in mannigfachen Phänomenen der Selbstbeherrschung, im Umgang mit der Selbstmacht gegenwärtig. Der Appell an das Gewissen kann als eine solche Selbstpraktik gelesen werden, in der Macht gleichsam nach innen schlägt, in der ein Mensch sich in die Autorschaft seiner selbst ruft, in der er zwischen dem Es und dem Ich unterscheidet und sich selbst zum Subjekt macht oder zur Subjektivität auffordert. Auch hierzu leistet das neuzeitliche Selbstverständnis der Pädagogik einen wesentlichen Beitrag, indem Pädagogik Mündigkeit wirklich werden lassen möchte und sie mit innerer und äußerer Autonomie verbindet. In dem Konzept der Mündigkeit spiegelt sich beides: eine "Teilungspraktik" (das Ich teilt sich vom Es wie vom Über-Ich) wie auch eine "Selbstpraktik" (das Ich macht sich zum Subjekt, zum Selbst).

Ob es sich aber nun um eine Wissenschaftspraktik, eine Teilungspraktik oder um eine Selbstpraktik handelt, ob sie einzeln oder im Verbund wirken - in Foucaults Sicht sind diese Praktiken eine Formation geschichtlicher Selbstverständigung des Menschen als Subjekt und das heißt in Wahrheit: als Objekt. Ihre Analyse bringt ans Licht, wie Macht in der historischen Formation der Moderne funktioniert. Sie funktioniert als ein Verfahrensspiel, als ein "Verfahrenskorpus", der sich um das Zentrum der Subjekt-Objekt-Unterscheidung anlagert und das durchaus nicht nur in den Wissenschaften. Diese Anlagerung indes ist nicht als Folge eines philosophischen Grundgedankens zu fassen, einer "Metaphysik der Subjektivität", sondern - im Prinzip - als kontingente Entfaltung eines geschichtlichen Wirkungszusammenhangs, den man keinem Verursacher - weder einem empirischen noch einem metaphysischen - zuschreiben oder anlasten kann. Der Mensch, der sich zum Subjekt diszipliniert und autorisiert, steht in einer geschichtlichen Zufallskonstellation von Macht, die allerdings mit der Postmoderne beginnt, eine Bilanz zu ziehen - eine Bilanz, die negativ ausfällt und die

Foucault am Ende des Nachworts zu dem Satz drängt: "Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen." (a.a.O., S. 215) Das würde aber heißen: e i n e Form der Subjektivität ist fraglich geworden, nicht die Subjektivität überhaupt. Fraglich geworden wäre aber die Form der Stiftung von Subjektivität am Leitfaden der Objektivierung des Menschen. Das Ende des Subjekts wäre nicht das Ende der Subjektivität.

In einer ersten Zusammenfassung der Eindrücke: Foucault steht in der Reihe derjenigen, die vom Ende des Subjekts am Ausgang der Moderne überzeugt sind. Sofern seine Analysen auch auf Kritik abzielen, was erst in einem zweiten Schritt der Fall ist, ginge es um eine Kritik an den "Verfahren", den "Praktiken", mit denen der Mensch sich zum Subjekt der Moderne formulierte. Diese Kritik steht allerdings unter der wesentlichen Voraussetzung, daß der Mensch seine Subjektform zu revidieren vermag - im Grunde doch unter der Voraussetzung, daß es eine Unerschöpflichkeit des Daseins und der Geschichte gibt. Man könnte es so formulieren: Der Mensch erschöpft sich nicht in den formierenden Praktiken seiner Macht - aber er kann sich andererseits auch kein neues Bild von sich konstruieren. Insgeheim trägt bei Foucault aber die Hoffnung, daß die subtile Analyse historischer Verfahren und Praktiken und sich aufbauender Praktiken des Widerstands gegen die Übermächtigung durch die eigene Macht, gleichsam im Umschlag eine neue Subjektform, eine neue und veränderte Menschengestalt hervorzubringen vermag. Insofern ist für Foucault der Historiker, der wahre Historiker immer auch ein Historiker der Zukunft,

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Das Subjektobjekt

Foucaults Grundthese (oder "Botschaft"?) ist: Individuen (Menschen) werden durch Objektivierung zu Subjekten, genauer zu Subjektobjekten. Dieses Werden aber ist kein blindnaturwüchsiges Ereignis, sondern ein strategisches Machen. Das Lebensgefühl der Postmoderne indes liegt gerade darin, dieses Objektwerden des Individuums im Subjekt als machtmäßige Selbstbewirtschaftung zu durchschauen und im Gegenzug nach Strategien zu suchen, die es erlauben könnten, der Innen- und Außenobjektivierung zum Subjektobjekt zu entkommen. Der Gedanke, daß das Individuum durch Strategien der Macht - insgesamt durch Objektivierungstechniken und -praktiken - sich vergegenständliche und sich in solcher Vergegenständlichung verliere, ist nicht neu. Er findet sich (für manche vielleicht überraschend) schon bei Humboldt, der davor warnt, sich in der Hinwendung zur Welt (derer das Individuum zu seiner Bildung bedarf) zu vergessen und fremd zu werden. Der Gedanke findet sich ebenso in der Spur, die von Hegel über Marx bis zur Kritischen Theorie führt; er findet sich in vielfachen Überlegungen zu Möglichkeiten der Entäußerung, Entfremdung und Verdinglichung zu entkommen und "wieder ganz Mensch" sein zu können. Zumindest seit der Aufklärung, so kann man sagen, seit der Entdeckung und Autorisierung des Ich zur mündigen Vernunftinstanz der Welt, gibt es auch die Entdeckung, daß die Souveränität des Ich als Herrschaft über die Welt durch eben diese Herrschaft gefährdet ist. Nichts anderes meint die "Dialektik der Aufklärung", nämlich den Umschlag der Souveränität des Menschen über die Dinge, in eine irrationale Selbstunterdrückung - wenn man so will: die Etablierung einer Fremdherrschaft des Subjekts über das Individuum. Der Mensch, der sich in der Aufklärung zum Subjekt - zum Zugrundeliegenden (HYPOKEIMENON) - erklärte, durchschaute nicht, daß seine Souveränitätserklärung auch die Form einer Unterdrückung haben könnte, eine Unterdrückung der Vernunft im Namen der Vernunft ebenso wie eine Unterdrückung des Ich im Namen formalisierter Subjektivität. Aus pädagogischer Sicht: der Mensch durchschaute nicht, daß seine Mündigkeitserklärung auch die Möglichkeit

menschlicher Fremdbestimmung dieser Mündigkeit - also Unmündigkeit - einschloß. Die Selbstobjektivierung des Individuums zum mündigen Subjekt klammert in seiner Folge Unmündigkeiten, Verdinglichungen und Irrationalitäten nicht aus, sondern schließt sie durchaus ein. So aber kann die Entdeckung des Menschen zugleich sein Unmündigwerden, sein Unsichtbarwerden als Mensch, als Individuum bedeuten. Das sind, wie gesagt, keine neuen Erkenntnisse. Die Dialektik der Aufklärung, das negative Zurück schlagen der Macht auf denjenigen, der sie hat, ist ein altes Thema. Es ist das Thema der tückischen Verbindung von Macht und Vernunft, von instrumentalisierter Vernunft im Dienst von Macht.

In dieser Blickbahn kann man zu Foucaults These vom Subjektobjekt sagen, daß sie einen bekannten Problemrahmen nicht sprengt. Das Fragwürdigwerden des Menschen (Individuums) als Subjektobjekt (ein Kennzeichen der Postmoderne) liegt in einer tiefen geschichtlichen Spur. Dem widerspricht Foucault auch nicht, aber er hält es für unzureichend und voreilig, gleichsam Schuldige der Dialektik der Aufklärung identifizieren zu wollen und sie in einen Sinn der Geschichte zu verrechnen, an deren Ende sich das Machtproblem zu allseitiger Zufriedenheit und in allseitiger Versöhnung gelöst hätte. Er setzt vielmehr auf das, was man Mikroanalysen (im Gegensatz zu historischen Makroanalysen) nennen könnte, und er verspricht sich davon etwas, das man mit einem guten alten Wort "Selbsterkenntnis" nennen könnte, die auch Quelle neuer Formen der Subjektivität zu sein vermag, wenn sie entdeckt, "kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind." (a.a.O., S. 245) Will man diese Mechanismen entlarven, so muß man auf die eher unscheinbaren Praktiken der Machtstrategien in Bereichen sehen, die zu übersehen der allgemeine historische Blick genötigt ist. Im Nachwort exemplifiziert Foucault, wie er eine Mikroanalyse im Spiegel einer Neuformulierung der Subjektivität gegen ihre auslaufende Gestalt des Subjektobjekts ansetzt. Er geht nicht aus von großvolumigen Begrifflichkeiten (etwa von Theoremen des Klassenkampfes oder der Kapitalismuskritik), sondern er ist bestrebt, gleichsam von

unten, von konkreten Feldern der Machtbeziehungen her faktische Oppositionen zu analysieren, in denen Machtverhältnisse und Strategien der Macht durch Widerstände thematisch werden. In solcher mikroanalytischen Optik von unten erschließt sich eine bestimmte Struktur der Oppositionen gegen Macht. Zentrales Moment dieser Struktur ist für Foucault offenbar eine Antinomie, die er mit den Worten beschreibt: "Einerseits behaupten sie (die Kämpfe gegen Macht) das Recht, anders zu sein, und unterstreichen all das, was Individuen wirklich individuell macht. Andererseits bekämpfen sie all das, was das Individuum absondert, seine Verbindungen zu anderen abschneidet, das Gemeinschaftsleben spaltet, das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an seine Identität fesselt." (a.a.O., S. 246)

Was geht da vor sich? Was liegt dem zugrunde? Warum will das Individuum nicht identisches Subjektobjekt sein - aber auch nicht bloßes Individuum? Warum kämpft es gegen seine Identifizierung durch die objektivierenden Machttechniken und zugleich um seine Bestätigung durch das Gemeinschaftsleben, das ja auch Macht entfaltet? Geraten nicht der eine Wunsch, nicht identifiziert zu werden, und der andere, als Individualität anerkannt zu werden, in einen notwendigen Widerspruch? Wie ist es um diese Antinomie bestellt? Läßt sie sich auflösen? Vielleicht in einer historischen Versöhnung? In einer Individualisierung der Gesellschaft, die zugleich eine Vergesellschaftung der Individuen wäre?

Analyse der Macht als Machtverhältnis

Die Antinomie, die Foucault im Blick auf konkrete Machtoppositionen hervorhebt, besteht darin, daß das Individuum einerseits auf seiner Individualität beharrt und besteht und insofern seine Rolle als Subjektobjekt attackiert; daß

es aber andererseits nicht aus der Koexistenz mit anderen herausgerissen sein will, die ihm immer auch die Eigenart seiner Individualität verbürgt. Wendet sich also das Individuum gegen sein objektives Subjektsein, so reklamiert es doch zugleich eine Gemeinschaftsindividualität, die ebenfalls eine antinomische Struktur darstellt. Der Aufstand des Individuums gegen die Macht, die ihm eine historische Subjektform aufzwingt - die Subjektform objektivierter Individualität durch Verwissenschaftlichung und Teilungspraktiken - ist im Grunde keine Revolte gegen die mitmenschliche Verfassung von Individualität. Vor allem: sie ist auch nicht eine Revolte - bei Foucault - gegen die "Spiele der Macht" überhaupt, denn die Spiele der Macht sind offensichtlich unabwählbar. Sie gelten auch in individualisierenden Gemeinschaftsbezügen, in denen Individuen gegen ihre Subjektformen opponieren. Die Unabwählbarkeit der Macht ist eine Grundüberzeugung, die Foucault von allen Denkansätzen unterscheidet, die mit der Auflösung bestimmter Machtformen auf die Auflösung von Macht überhaupt setzen. Menschen wären demnach immer in Macht verstrickt. Die Alternative zu bestehenden Machtkonstellationen wäre nur eine neue Machtform, nicht aber eine machtfreie Individualgesellschaft. Zur Anthropologie der Individualität gehört für Foucault das Grundphänomen machtmäßiger Beziehung ohne endgültige Versöhnung mit sich selbst und anderen.

Nun wird man Foucaults Selbstverständnis nicht gerecht, wenn man seine Hintergrundüberzeugung von der Unabwählbarkeit der Macht im Sinne einer Metaphysik der Macht interpretiert, das heißt: wenn man Macht als eine inhaltliche anthropologische Konstante faßt. Zumindest wendet sich der Historiker Foucault entschieden gegen eine solche Hypostasierung der Macht, die mit ihrem Fixiertsein auf das Was und das Wesen der Macht das Wie der Macht praktisch entweder übersieht oder unterschätzt. Stellt man die Frage zurück, ob es überhaupt gelingen kann, dem Was der Macht mit dem historisierenden Hin-

blick auf ihr Wie zu entkommen (ob das Wie eine Vorstellung vom Was nicht voraussetzt), so kann man Foucault zunächst folgen, wenn er der Frage "Wie wird Macht ausgeübt?" (a.a.O., S. 251) den Vorrang vor der Frage "Was ist Macht?" einräumt. Dieser Vorrang entspricht durchaus seiner Analyse und Phänomenologie der Macht "von unten" und sie verspricht zumindest konkrete Aufschlüsse zur Frage, wie sich das Individuum der überfällig gewordenen Subjektform des Subjektobjekts entwinden könne. Betrachtet man nun eingehender Foucaults Explikationen über das Wie der Machtausübung (die, wie gesagt, auch dann nicht überflüssig wird, wenn Individuen und Gemeinschaft und nicht etwa Subjekte und Institutionen sich aufeinander beziehen), so ist zu beobachten, daß er Macht primär als eine **V e r h ä l t n i s b e z i e h u n g** sieht, in der Menschen Macht über andere ausüben wollen. Institutionen und Gesetze, an denen man vielfach Macht studiert, sind im Hinblick auf diese primäre zwischenmenschliche Machtausübung nur sekundär; sie lassen sich in ihrer Funktion überhaupt nur verstehen, wenn es eine elementare zwischenmenschliche Machtpraxis gibt. Wie aber wird diese elementare Machtpraxis beschrieben? Anfänglich als ein "Ensemble von Handlungen, die sich gegenseitig hervorrufen und beantworten." (a.a.O., S. 252) Machtverhältnisse wären also interaktive Handlungen. Sie sind indes zu unterscheiden von jenen interaktiven Bezügen, in denen Menschen - in Technik und Arbeit - ihre Beziehungen zu Dingen (im weitesten Sinne) formulieren; und sie sind zu unterscheiden von Kommunikationsbeziehungen vor allem sprachlicher Art. Allerdings unternimmt Foucault diese Unterscheidung nur, um Macht, Arbeit (Technik) und Kommunikation als Momente eines variablen (sozialen) Systemzusammenhangs vorzustellen. Macht, Arbeit und Kommunikation stellen demnach einen Interdependenzzusammenhang dar, der - und das ist entscheidend - nicht von einem seiner Momente her ursächlich erklärt werden kann. Weder verursacht und steuert die Kommunikation die Arbeitstechniken und die Machtverhältnisse,

noch verursachen diese einzeln oder gemeinsam die Kommunikation. Sie stellen vielmehr insgesamt ein Regelproblem dar, das historisch unterschiedlich gelöst wird. Für die Situation der Moderne ist entscheidend, daß der "Block", den Foucault mit "Fähigkeiten - Kommunikation - Macht" bezeichnet, dadurch bestimmt wurde, "daß man sich um eine immer besser kontrollierte, immer rationellere und wirtschaftlichere Abstimmung zwischen den Produktionstätigkeiten, den Kommunikationsnetzen und dem Spiel der Machtverhältnisse bemüht hat." (a.a.O., S. 253) Dieser durchgängigen Rationalisierungstendenz im Systemzusammenhang von Arbeit, Kommunikation und Machtspiel verdankt sich historisch die Entstehung des Subjektobjekts.

Ist diese Beschreibung der Trias von Verhältnissen (Arbeits-, Kommunikations- und Machtverhältnisse), in deren Ansatz man bei Foucault die strukturalistischen Hinsichten der Synchronie und Diachronie wiedererkennt, eine allgemeine Aufdeckung des Umfeldes, in dem Machtverhältnisse vorkommen und analysiert werden können, so ist damit das spezielle Phänomen der Machtausübung zwar angezeigt, aber noch nicht analysiert. Zu dieser Analyse versucht Foucault vorzudringen mit der Frage: "Worin besteht die Eigenart der Machtverhältnisse?" So viel ist schon deutlich: Machtverhältnisse sind weder Produktions- noch Kommunikationsverhältnisse, wenn sie auch mit diesen als Regelprobleme verbunden sind. Machtverhältnisse, so setzt Foucault jetzt ein, sind immer unmittelbar zwischenmenschlich ausgeübte Handlungsbeziehungen. Die primäre Erscheinungsweise der Macht ist also eine konkret-zwischenmenschliche Machtpraxis und nicht erst eine institutionalisierte Machtverteilung in einer Ordnung von Machtinstanzen und -institutionen. Aus der primären Aktualität von Macht in zwischenmenschlichen Machtverhältnissen folgt für Foucault, daß sie weder durch vorgängige Übereinkünfte hervorgebracht noch Ergebnis eines rechtsverbindlichen Verzichts auf Freiheit sein kann. Historisch, so kann man sagen, besteht zwar die Notwendigkeit, elementare zwischenmenschliche Machtverhältnisse in Konsensen über Machtverteilungen zu ordnen,

"seiner eigentlichen Natur aber ist es (das Machtverhältnis) nicht Ausdruck eines Konsenses." (a.a.O., S. 254) Wenn Foucault aber derartig auf ein primäres Machtverhältnis, auf dessen "eigentliche Natur" vor konsensuellen oder delegatorischen Machtordnungen rekurriert, so stellt sich zugleich die Frage, ob das, was Foucault als "eigentliches" Machtverhältnis bezeichnet, als elementare Machtpragmatik in zwischenmenschlichen Bezügen, am Ende nicht ein Machtverhältnis, sondern ein G e w a l t verhältnis ausdrücke. Diese Frage stellt sich im Rahmen jener geläufigen Unterscheidung von Macht und Gewalt, nach der Gewalt nichts anderes sei als unkontrollierte Machtausübung, als von allen rechtlichen, politischen und humanen Bindungen entfesselte Macht. Foucault sieht es nicht so. Für ihn ist die eigentliche Natur der Macht unterhalb der Machtübereinkünfte und -verteilungen keine demaskierte Macht, keine Gewalt (in der Macht als Machtverhältnis ihr wahres Gesicht zeigt), weil sich Macht immer nur auf Handeln bezieht, genauer: "auf mögliche oder wirkliche, künftige oder gegenwärtige Handlungen." (a.a.O., S. 254) Im Unterschied dazu wirke ein Gewaltverhältnis nicht auf Handlungen, sondern auf Körper und Dinge, (auf Körper wie auf Dinge): "es zwingt, beugt, bricht, es zerstört: es schließt alle Möglichkeiten aus..." (a.a.O., S. 254) Dem entnehmen wir, Machtverhältnisse sind - im Unterschied zu Gewaltverhältnissen - gegenwärtige Beziehungen zwischen Handelnden, so aber, daß die Handelnden sich darin als Handelnde erhalten. Das heißt: das Machtverhältnis zwischen Handelnden bricht dann zusammen (oder pervertiert zu einem Gewaltverhältnis), wenn die Handelnden sich als oppositionelle Elemente des Machtverhältnisses darin nicht erhalten und überleben. Machtverhältnisse bedürfen zu ihrem Überstehen und Überdauern der wechselseitigen Anerkennung der Handlungskontrahenten. Wird diese Anerkennung zerstört, dann bedeutet das nicht nur die Vernichtung eines Gegners, sondern die Auflösung eines Handlungsfeldes mit seinen unvorhersehbaren "möglichen Antworten, Reaktionen, Wirkungen, Er-

findungen" (a.a.O., S. 254) Mit anderen Worten: die "eigentliche" Natur des Machtverhältnisses liegt in der Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten. Machtverhältnisse sind - auf agonale Weise - ermöglichend, eröffnend. Diese Erinnerung an eigentlich ermöglichende Machtnatur, an die elementare Funktion von Machtverhältnissen kann allerdings den Gebrauch von Gewalt so wenig ausschließen wie die Abstimmung in Übereinstimmungen (Konventionen über Regeln des Machtgebrauchs). Aber gegenüber diesen "Ablenkungen", die auf verschiedene Weise das Möglichkeitsfeld der Handelnden versteinern lassen, bleibt es für Foucault wichtig, den Eigensinn des Handelns nur um so nachdrücklicher herauszustellen.

Das versucht Foucault auch in einem Rekurs auf den (in der Pädagogik so attraktiven) Begriff der "Führung". Er sagt, "Führung" bedeute sowohl die lenkende Einwirkung auf das Verhalten anderer wie auch das Sich-Führen unter Abschätzung von Handlungsgrenzen und -bedingungen in einem Feld offener Möglichkeiten. Machtausübung im Modus des Führens meine eine "Führung der Führungen" und dadurch eine "Schaffung der Wahrscheinlichkeit". So wäre Führen ein Strukturieren von Machtverhältnissen, die Einschreibung von Wahrscheinlichkeiten - nicht aber von Zwangsläufigkeiten - in das offene Feld des Möglichen. Führung würde Voraussehbarkeiten auch dort schaffen, wo sie nicht im Sinne von Über- und Unterordnungshierarchien gesetzlich fixiert werden. Führen wäre offenbar eine sanfte Macht - für Foucault jedenfalls nicht gleichbedeutend mit Manipulation, wohl aber mit "Gouvernement". Dieses Wort (Foucault erinnert an seine Bedeutung im 16. Jahrhundert) bezeichnet eine Zwischenstellung zwischen Gewalt und Terror auf der einen Seite sowie der vertraglichen Willensformulierung eines Gemeinwesens (einer Gemeinschaft überhaupt) auf der anderen Seite. Beispiele für den gouvernementalen Grundcharakter von Macht (im 16. Jahrhundert) findet Foucault in der Führung "der Kinder, der Seelen, der Gemeinden, der Familien, der Kranken." (a.a.O., S. 255)

Indem Foucault sich aber auf diese Bedeutung des "Gouvernements", der Führung, als Grundcharakteristik von Macht in Modellen des 16. Jahrhunderts bezieht (die in nachklassischer Zeit fragwürdig geworden ist), stößt er auf das Element der Freiheit. Das bedeutet: die Bestimmung des Machtverhältnisses außerhalb und unterhalb der Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse (die allerdings Instrumente der Macht sein können), die Bestimmung des Machtverhältnisses als gouvernementales Handeln in Bezug auf Handlungen und unter Stiftung von Wahrscheinlichkeiten in deren Möglichkeitsraum, dieses sanfte Bestimmen der Macht hat eine deutliche Option für die "Freiheit des Subjekts". Unter "freien Subjekten" will Foucault "individuelle oder kollektive Subjekte verstehen, vor denen ein Feld von Möglichkeiten liegt, in dem mehrere "Führungen", mehrere Reaktionen und verschiedene Verhaltensweisen statt haben können." (a.a.O., S. 255) Machtverhältnisse wären also für Foucault wesentlich auch Freiheitsverhältnisse. Macht und Freiheit schließen sich nicht aus, sondern ein. Die Macht über andere ist Vollzug einer koexistentiellen Freiheitspraxis, so aber, daß der Wunsch eines Machtsubjekts, in einer Machtbeziehung den irritierenden Möglichkeitsraum zwischenmenschlichen Handelns nicht nur in Wahrscheinlichkeiten, sondern in Übermächtigungen und Gewalttätigkeiten zu verschließen, zur Selbstauflösung dieses Machtsubjekts führen muß. Versklaven, das ist die Konsequenz, können den Menschen (die individuellen und kollektiven Subjekte) nur Zwangs- und Gewaltverhältnisse, in denen sich die möglichen Instrumente der Macht zu einer Diktatur verselbständigt haben. Schließen sich Zwang, Gewalt und Freiheit aus, so schließen sich Macht und Freiheit ein. Die bloß instrumentelle Machtobjektivation hat keine Beziehung mehr zur Freiheit, die das originäre Machtverhältnis durchstimmt. Aus der Verflochtenheit von Freiheit und Macht darf man allerdings nicht deren harmonische Koexistenz folgern. Vielmehr handelt es sich um ein provokatorisches Verhältnis. Freiheit provoziert gleichsam ihre Bestätigung in den Machtverhältnissen. Wenn diese sich verfestigen und zu überdauern suchen, provoziert das

Produkt der Freiheit diese selbst. Im Hinblick darauf sagt Foucault: "Das Machtverhältnis und das Aufbegehren sind also nicht zu trennen." (a.a.O., S. 256) Freiheit, so stellt es sich am Ende dar, erschließt das Feld der Handlungsmöglichkeiten und sie eröffnet zugleich den Wettstreit um die machtmäßige Besetzung dieses Feldes in Wahrscheinlichkeiten. Werden aber diese Wahrscheinlichkeiten als Determinanten dominant - zum Beispiel als definitive Wahrheiten und Gesetze - , verkümmern sie als Reaktionsmechanismen zu einem objektiven Interaktionsapparat, dann ist im Grunde die Revolte (nicht die Revolution) unausweichlich. In solchen Gedankenzügen über die elementare und agonistische Verspannung von Freiheit und Macht in Machtverhältnissen nähert sich Foucault Camus. Er nähert sich sogar, so kann man es von außen sehen, einer Ontologie des Machtverhältnisses. Denn der agonistische (nicht antagonistische) Widerstreit von Freiheit und Macht in Machtverhältnissen wird ja offenbar als eine sich durchhaltende Konstellation der *conditio humana* gedacht. In diese Richtung weist auch die Feststellung: "Eine Gesellschaft 'ohne Machtverhältnisse' kann nur eine Abstraktion sein." (a.a.O., S. 257) Also gehören Machtverhältnisse (neben und zwischen Arbeits- und Kommunikationsverhältnissen) konstitutiv zu jeder menschlichen Kultur. Sie sind ein unhintergebares Selbstverhältnis des Menschen. Und sollte es, das wäre die Folgerung, der Traum der Moderne gewesen sein, in der emanzipatorischen Erzählung der Aufklärung die Machtverhältnisse (das Machtverhältnis überhaupt) aufheben zu können, so hat dieser Traum in Foucaults Sicht nie eine Chance gehabt. Eine Chance hat vielleicht die Bemühung, den Verhärtungen der Macht in ihren versteinerten Gewalt- und Willensverhältnissen zu entkommen, und zwar durch Aktivierung des ursprünglichen Gegenspiels von Freiheit und Macht, das in sich selbst keine andere Prognose als sich selbst kennt.

In pointierender Zusammenfassung zeigt der Durchgang durch einige Gedankenzüge des Nachworts von Foucault:

- Foucault teilt die postmoderne Skepsis an der Autonomie des mündigen Individuums, das sich selbst emanzipatorisch und kritisch gegenüber dem Zudrang und der Zudringlichkeit von Herrschaftsstrukturen verwirklicht. Für ihn ist das autonome Subjekt eine bestimmte historische Form des Subjektseins, der lebendigen Individualität, die durch bestimmte Diskurse und Auslegungen zustande gekommen ist, durch verschiedene zum Teil unscheinbare "Praktiken". Diese Form ist weder unveränderlich, noch dem Menschen wesentlich. Sie ist historisch entstanden und wird in eine neue Form wechseln, wenn der Widerstand gegen die Verfahren der Objektivierung des Subjekts zum Subjektobjekt wächst und sich allgemein artikuliert.

- Im Grunde ist das Konzept des autonomen Subjekts für Foucault eine Fiktion. Sie ist deshalb eine Fiktion, weil die historische Mikroanalyse der wissenschaftlichen Diskurspraktiken, der Teilungspraktiken, vor allem aber der Machtpraktik offenkundig werden läßt, daß jedes menschliche Selbstverhältnis unabdingbar fundiert ist in Handlungsverhältnissen mit und zu anderen. Ein Koexistenzverhältnis liegt jedem Selbstverhältnis voraus. Es gibt kein reines Fürsichsein, so jedenfalls muß man bei Foucault vermuten, in dem ein Individuum über sich autark verfügen könnte.

- Das In-Verhältnissen-sein ist gut zu studieren am praktischen Phänomen der Macht, das heißt nicht an Macht- und Herrschaftstheorien oder an Ordnungsinstitutionen, an denen man ideengeschichtlich und systematisch das Machtproblem glaubte studieren zu können. Theorien und Institutionen sind für Foucault immer nur abgeleitete Ordnungs-

formen primärer menschlicher Handlungsbeziehungen. Sofern Menschen miteinander handeln, ist Macht überall und nicht nur in Ordnungsgebilden und bei denjenigen, die sie nutzen. Jedes Kind, jeder Erwachsene, jeder lebendige Mensch steht in elementaren Machtverhältnissen, indem er handelt und handeln muß.

- Für Foucault aber liegt das Wesentliche der Machtverhältnisse darin, daß sie einen Raum von Möglichkeiten zugleich erschließen und begrenzen, indem sie ihn in Handlungswahrscheinlichkeiten überschaubar machen. Machtbeziehungen sind also immer eingrenzend und ausgrenzend. Jede zwischenmenschliche Handlung - gleichgültig, ob sie in bewußten Verboten und Geboten organisiert ist oder nicht - ordnet auf dem Wege der Ein- und Ausgrenzung einen Beziehungsraum des wahrscheinlichen Verhaltens. Das gilt aber ebenso für Sprach- wie für Arbeitsbeziehungen.

- Bis zu dem Punkt der Beschreibung von Machtverhältnissen als Wahrscheinlichkeit verbürgenden Ordnungsbeziehungen in einem letztlich unendlichen Raum von Möglichkeiten (in den historische Machträume eingeschrieben werden) könnte man Foucault als einen strukturalistisch in Oppositionen denkenden Positivisten bezeichnen. Wenn er aber dann fortfährt, die Machtverhältnisse mit Freiheit zu verbinden, kommt offenbar ein Moment in die Machtspiele, das eine gewisse normative Wirkung hat. Diese zeigt sich dann, wenn - so jedenfalls läßt sich Foucault interpretieren - die Machtverhältnisse zu Gewaltverhältnissen versteinern. In solchen Versteinerungen erstickt das oppositionelle Handlungsspiel, und die Freiheit verwandelt sich in eine tiefgreifende Revolte. In dieser Revolte geraten die Regelsysteme der Verhältnisbeziehungen in die Krise oder sie brechen zu-

sammen. Es entsteht eine neue historische Formation - wie im Übergang von der Klassik zur Aufklärung. Foucault glaubt aber nicht daran, historische Krisen und Revolten vorhersagen zu können. Auch hier gelten am Ende nur Wahrscheinlichkeiten. Eine dieser Wahrscheinlichkeiten wäre die Auflösung des Subjektobjekts und mit ihm der Anthropozentrik, die die Moderne bestimmte.

- Foucaults Gedanken zum Verhältnis von Macht und Subjekt wecken mehrfache Erinnerungen. Sie erinnern
 - erstens - an den Pragmatismus und Gehlens pragmatische Anthropologie, wenn sie zwischenmenschliches Macht-handeln als Erzeugung von Wahrscheinlichkeiten und Übersichtlichkeiten fassen. Sie erinnern - zweitens - an die strukturalistische Lehre von den elementaren Oppositionen, in denen sich Strukturen als Ordnungs- und Regelgefüge aufbauen, und zwar so, daß erst das Feld der Beziehungen die Bedeutung einer Erscheinung definiert. (Der Gedanke der Autonomie unterschlägt gewissermaßen die Priorität der Strukturen als Fügungen und Verfügunen). Sie erinnern - drittens - im Blick auf das "Machtspiel" und seine Verschränkung mit Freiheit, die sich als Macht produziert und aus ihren Produktionen wieder herausholt, an Nietzsches Lehre vom Weltspiel des Kindes und der ewigen Wiederkunft des Gleichen in verschiedenen Formen. Sie erinnern schließlich - viertens - mit dem Vorblick auf eine kreative Neufassung des Subjekts (in der Postmoderne) noch einmal an (den jungen) Nietzsche und seinen Gedanken einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt nach dem Zeitalter des Sokratismus.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Differenzierungen

Kommt es Foucault in einem ersten Zugang darauf an, Macht als ein - primäres, elementares, - Machtverhältnis zu charakterisieren, das von Kommunikations- und Produktionsverhältnissen einerseits wesentlich zu unterscheiden und andererseits als Regelproblem mit diesen verbunden ist; geht es ihm ferner darum, das Substanzdenken in Sachen Macht abzuweisen und in historische Fragen nach dem "Wie" der Macht aufzulösen; kommt es ihm schließlich darauf an, das Freiheitsmoment der Machtspiele hervorzukehren, also nicht die Antinomie, sondern die Verschlungenheit von Macht und Freiheit herauszustellen - sind dieses gleichsam die Eröffnungszüge seiner Machtanalyse als zwischenmenschliche Handlungsanalyse, also als Machtverhältnis, so stellt sich von außen die Frage, ob der Historiker Foucault nicht mit dieser Beschreibung von Macht unter die unpolitischen Machtgläubigen zu rechnen ist, die in positivistischer Einstellung am Ende verherrlichen, was sie beschreiben. Indes, der Vorwurf des Unpolitischen (und eben dadurch Politischen) findet allzu schnell Halt an Eindrücken und sollte, will er sich als solcher Einwand (als Möglichkeit eines Einwands) ins Spiel bringen, seine Berechtigung aus Gründen der Redlichkeit und Glaubwürdigkeit prüfen. Auch im Rahmen einer solchen Prüfung (aber primär, um Genaueres über Foucaults Kategorie des Machtverhältnisses zu erfahren) muß man sich fragen, wie Foucault das "Wie der Macht" - gesetzt, Macht sei ein anthropologisches Grundverhältnis - im einzelnen analysieren will. Die geforderte Analyse der Macht als Machtverhältnis (die Grundkategorie des Machtverhältnisses) bedarf weiterer differenzierender analytischer Hinsichten, soll der Historiker der Macht seine analytische Arbeit aufnehmen können. Die Frage lautet daher: Unter welchen leitenden Hinsichten steht das Globalvorhaben einer Analyse der Machtverhältnisse, wenn es sich historisch konkretisieren will? Dabei wäre zu beachten, daß

die Leithinsichten, unter denen das Wie der Macht untersucht wird, auch Auskunft darüber geben, was als Phänomenalität der Macht betrachtet wird. Die Leithinsichten der Analyse sind nicht nur irgendwelche vorgegebenen Gesichtspunkte, keine bloß operativen Analyseinstrumente, sondern sie enthalten auch Aussagen über das Machtverständnis von Foucault. Darauf kommt es hier an - auch im Hinblick auf die Außenfrage politischer oder unpolitischer Züge in Foucaults Machtgedanken und im Hinblick auf unsere Frage nach dem Schicksal des Subjektobjekts.

Die Frage, wie Machtverhältnisse im Einzelnen zu analysieren seien, wirft Foucault im "Nachwort" selbst als Frage auf: "Wie ist das Machtverhältnis zu analysieren?" (a.a.O., S. 256) Zu Beginn seiner auf diese Frage antwortenden Überlegungen wendet sich Foucault noch einmal dagegen, die Institutionen einer Gesellschaft als eigentliches oder gar ausschließliches Machtthema zu betrachten. Der Ansatz bei den Institutionen, den gewissermaßen sekundären Machtgebilden, hält Foucault deshalb für verfänglich (wenn auch nicht grundsätzlich für falsch), weil die Institutionen zu wenig vom dynamischen Charakter grundlegender Machtverhältnisse erkennen lassen, weil sie reproduktive Verfestigungsgestalten von Macht sind und weil sie dazu verleiten, Macht durch Macht erklären zu wollen, also logisch zu einer Tautologie und phänomenal zu einer Verdrängung der Machtdynamik führen. Schließlich gibt der Ansatz der Machtanalyse bei den Institutionen auch Anlaß zur irrigen Vorstellung, institutionelle Apparate und institutionelle Regelungen seien die eigentliche Macht und die "Machtverhältnisse" nur davon abgeleitete Erscheinungen. Dagegen betont Foucault durch Wiederholung: "die Institutionen von den Machtverhältnissen her zu analysieren und nicht umgekehrt." (a.a.O., S. 257) Ebenfalls wiederholt er, daß eine Gesellschaft nicht ohne Machtverhältnisse sein könne. Und er unterstreicht noch einmal: der Rückgang auf die zwischenmenschlichen Machtverhältnisse (unterhalb der Institutionen) bedeute keine Affir-

mation eines metaphysischen Schicksalcharakters von Macht. Es gibt zwar immer irgendwelche Macht (beziehungen) zwischen Menschen, so könnte man erläuternd sagen, aber nicht "die" Macht. Weil es sich aber so verhält, weil es nicht "die" Macht, sondern immer nur eine bestimmte historisch eingebundene Vielzahl von Macht-Konstellationen gibt, ergibt sich auch das Faktum, "daß die Analyse, die Herausarbeitung, die Infragestellung der Machtverhältnisse und des 'Agonismus' zwischen Machtverhältnissen und der Intensität der Freiheit eine beständige politische Aufgabe ist, und daß gerade dies die politische Aufgabe ist, die jeglicher gesellschaftlichen Existenz innewohnt." (a.a.O., S. 257) Foucault begreift seine Analyse der Machtverhältnisse (und die Analyse der Weise, in der diese Analyse zu geschehen habe), nicht als unpolitisch, sondern durchaus als politisch - politisch allerdings nicht im Sinne einer direkten Einmischung, sondern, um ein altes Wort zu gebrauchen, im Sinne einer notwendigen Selbstverständigung über die jeweiligen Konstellationen von Macht und Freiheit, die aus deren Dynamik selbst entspringen. Der Analyse von Machtverhältnissen im Widerspruch der Freiheit (und doch auch als ihre "Produkte") ist also immer schon von sich her "politisch" und nicht erst dann, wenn aus ihr politische Konsequenzen gezogen werden. Der Mensch, so wäre mit Foucault zu sagen, existiert grundsätzlich politisch, sofern er handelnd in Machtverhältnissen verbunden und in sie verstrickt ist, sofern er in die Handlungsspiele der Macht nach unterschiedlichen historischen Regeln eingelassen ist und sie doch immer wieder überschreitet. Er kann dem Agonismus von Macht und Freiheit nicht entkommen. Darin kann man allerdings einen schicksalhaften Grundzug sehen und ihn als Kapitulation vor der Souveränität des politischen Willens interpretieren.

Die notwendige - politisch notwendige - analytische Selbstverständigung der Macht als Machtverhältnis soll nun nach Foucault in fünf Hinsichten geschehen. Diese Hinsichten lassen sich als Fragen an eine bestimmte Gesellschaftsformation formulieren. Dann wären es fünf Fragen, die man sich

nach Foucault zur historischen Konkretisierung von Machtverhältnissen stellen müßte. Die erste Frage lautet: Welches ist "das System der Differenzierungen, das dem Einwirken auf das Handeln anderer zugrunde liegt?" (a.a.O., S. 257 f.) Hier ginge es um die Feststellung von Unterschieden im Status, im Besitz, in der Stellung im Produktionsprozeß - insgesamt um das System der kulturellen und sozialen Unterschiede. Die zweite Frage müßte lauten: "Welches sind die typischen Ziele, die von den Mächtigen und den Autoritäten einer gesellschaftlichen Formation verfolgt werden?" Dies wäre die Frage nach den Interessenprofilen, die ein Muster von Über- und Unterordnungsverhältnissen konstituieren, wobei Foucault offensichtlich von einer Interdependenz (also nicht von einer einseitigen Abhängigkeit) von wirtschaftlichen, juristischen, administrativen und wissenschaftlichen Zielen ausgeht. Die dritte Frage würde lauten: "Welches sind die Durchsetzungsweisen, (die "instrumentellen Modalitäten"), die in Machtverhältnissen praktiziert werden?" Hier denkt Foucault ebenso an die Waffendrohung, an die Überredung, wie an Formen ökonomischer Sanktion oder auch an die expliziten oder impliziten Kontroll- und Überwachungspraktiken, die für die Strukturform eines Machtverhältnisses charakteristisch sind. Die vierte Frage betrifft die "Formen der Institutionalisierung". Auch hier ist nicht nur an einen Typus gedacht, sondern an ein Typen- und Formengeflecht, in dem sich klare Institutionenprofile mit unauffälligen, teilweise auch nur zeitbedingten Gewohnheiten (Moden) mischen. In einer gewissen aufsteigenden Linie kann man Härtegrade der Institutionalisierung unterscheiden: die flüchtigeren und offeneren Gewohnheiten, die fester strukturierten Institutionen (wie Schulen und militärische Einrichtungen), schließlich die komplexen und stabilen Staatssysteme, die vor allem als Kontroll-, Verteilungs- und Regulierungsinstanzen betrachtet werden, gleichsam als umfassendste und differenzierteste Organisation von Machtverhältnissen. Als letzte und fünfte stellt sich die Frage nach dem "Grad der Rationalisierung" von Machtverhältnissen

Solche Rationalisierung stehe unter zwei Gesichtspunkten: demjenigen des Erfolgs, der Kosten, und des Verhältnisses zwischen Erfolg und Kosten. Die Kostenfrage (als Motiv der Rationalisierung) wird allerdings nicht nur ökonomisch gestellt, sondern sie stellt sich für Foucault auch als Frage der "Reaktionskosten", das heißt: als Frage nach dem Verhältnis von rationaler Machtorganisation und möglichem Widerstand bei den "Betroffenen".

Wichtig ist nun, daß Foucault diese fünf Fragen (die Differenzierungs-, die Ziel-, die Mittel-, die Institutionalisierungs- und die Rationalisierungsfrage) nicht als endgültig beantwortbar betrachtet. Das gesellschaftliche Netz, das sich unter diesen Fragen analytisch ausbreiten soll, ist für Foucault niemals perfekt und stabil, so daß die Fragen immer nur zu einer historischen Querschnittszeichnung führen und nicht zu einer stabilen Kartographie einer Gesellschaft. Ferner ist entscheidend für Foucaults Sicht gesellschaftlicher Strukturverhältnisse, in der sich Macht - gleichsam räumlich - ausbreitet, daß sie grundsätzlich Oppositionen darstellen, in denen sich Macht bewegt, ohne jemals ein festes Gefüge anzunehmen. Zwar gibt es einen historischen Stil der Machtbewegungen - etwa den modernen Stil des Gouvernements, des unauffälligen Eindringens in die Mannigfaltigkeit konkreter Machtbeziehungen - aber dieser Stil bedeutet keine endgültige allgemeine Machtform und vor allem: kein Erscheinen von Macht als "die Macht" selbst. Daher führen auch die Fragen zu keinem definitiven Machtbild, sondern - in der richtigen Weise angesetzt - zur Aufdeckung von Überlagerungen und Überkreuzungen der Machtverhältnisse, zum Umriß eines gesellschaftlichen Machtkörpers, der weder einen rein organismischen (Organismusmodell der Institutionen und des Staates) noch einen rein technisch-organisatorischen (zweckrationales Organisationsmodell von Gesellschaft und Staat) Charakter hat. Die Fragen ziehen also Perspektiven in die Machtbewegungen ein; sie sind - bildlich gesprochen - Zeichen und Zeichnungsmittel,

deren man sich bedienen kann, wenn man ein historisches Bewegungsgefüge von Machtverhältnissen zeichnen will. Immer jedoch ist dieses Gefüge bewegt und in sich durch Widerstrebungen durchzogen. Man kann also, nach Foucault, Machtgefüge nicht beschreiben, wenn man von Zielen organisationssoziologisch ausgeht, ihnen Mittel zuordnet, ihre Verwirklichung in Institutionen verfolgt und dann, die Qualität abschätzend, nach dem Rationalisierungsindex fragt. Dabei käme kein Machtgefüge, kein beweglicher Machtkorpus zum Vorschein, sondern nur ein rationalistisches Abstraktum, das dem agonistischen Wesen der Macht und der Machtverhältnisse in Wirklichkeit nicht entspräche.

Wenn wir eingangs sagten, daß die Hinsichten, in denen Machtverhältnisse für Foucault zu analysieren sind, auch Auskunft über seine spezifische Weise der Machtbetrachtung geben könnten, so können wir jetzt festhalten, daß die Differenzierung der analytischen Hinsichten in der Tat kein Fangnetz für das Phänomen der Macht selbst darstellen. Macht, grundsätzlich begriffen als dynamisches Machtverhältnis, läßt sich in den strukturierenden Hinsichten der Fragen nicht restlos einfangen. Anders gesagt, die analysierenden Kategorien der Beschreibung von Macht sind keine verbindlichen Normen ihres Auftretens. Wenn es sich aber so verhält, dann muß man sich fragen - eine Frage, die sich Foucault (hier) nicht stellt - wie stabil die Analyse-kategorien, die offenbar einem struktural-funktionalen Grundmuster folgen, selbst sind, und zwar vor dem Hintergrund eines Machtverständnisses, das ebenso auf Dynamik wie auf Agonismus abstellt. Es ist die Frage, ob nicht die Bewegung des Machtgefüges auch die Begriffe verschieben kann, in denen diese Bewegung analysiert werden soll. Es ist - im Grunde - die Frage nach der Beziehung zwischen Machtverhältnissen und den begrifflichen Regeln ihrer Wahrnehmung. Wie, so fragt man sich, ist das Verhältnis von Macht und Sprache? Welche Sicherungen hat Foucault eingebaut, die verbürgen könnten, daß die Kategorien der Ziele, der Instrumentierung, der Rationalisierung und Institutionalisierung auch tatsächlich gegen die Bewegungen der Machtverhältnisse analytisch immun bleiben? Müßte man nicht, wenn man in andere als die modernen Machtformationen

zurückspringt, auch den kategorialen Rahmen für die Analyse der Machtspiele wechseln? Könnte man, um es ein wenig zu konkretisieren, mythisch geschlossene Gesellschaften mit den gleichen Begriffen hinsichtlich ihrer Machtverhältnisse beschreiben wie moderne Gesellschaften, in denen Gedanke und Stil der Rationalisierung sich durchgesetzt haben, die überhaupt erst das Paradigma systematisch-analytischer Beschreibung hervorgebracht haben? Foucault selbst hat untersucht (in "Die Ordnung der Dinge"), wie sich die Sprachbeziehungen, die Produktionsbeziehungen und die Verteilungsbeziehungen nach dem Ende der klassischen Zeit der Repräsentationen geändert haben, und zwar in einer Vielzahl interdependenter Vorgänge und Ereignisse. Müßte er nicht, in Kenntnis solcher historischer Veränderungsbewegungen, auch mit einer Änderung des kategorialen Rahmens zur Analyse von Machtverhältnissen durch deren Wandel selbst rechnen? Oder entspringen solche Rückfragen nur einem "Objektivitätsideal", das sich selbst zum Wissen der Postmoderne hin überholt hat?

Bleibt das Verhältnis von Begriff (Sprache) und Macht im "Nachwort" offen (sieht man von den Hinweisen ab, die sich allgemein auf Differenz und Zusammenhang von Kommunikation, Produktion und Machtbeziehungen richten), das aber gleichwohl zur Debatte gestellt werden müßte, auch wenn es nur einen "Beschreibungsrahmen" abgeben soll - so ist andererseits auch die Kategorie des Machtverhältnisses, jedenfalls aus phänomenaler Wunschoptik betrachtet, sehr offen, um nicht zu sagen: vage. Zwar gelingt es Foucault überzeugend, monothematische Zugriffe auf das Erscheinen von Macht im sozialen Raum in Frage zu stellen und sie durch die Aufdeckung eines Gefüges von Entsprechungen und Widersprechungen, Schichten, Ebenen, Verteilungen und Formen der Macht zu ersetzen. Aber alle diese vermittelnden oder sich verspannenden Wirkungslinien in einem bewegten Machtgefüge - in einem räumlich sich ausdehnenden Machtkorpus - bleiben doch rückbezogen auf einen Typus von Machthandeln, den man als Typus potentieller Übermächtigung beschreiben kann. Die Frage ist jedoch,

ob dieser Machttypus der Übermächtigung - der Wunsch, "die anderen in den Griff zu bekommen" (a.a.O., S. 259) - ausnahmslos alle zwischenmenschlichen Handlungsverhältnisse bestimmt. Geht es - grundsätzlich - immer nur um Sieg oder Niederlage in Verhältnissen, die sich als Machtverhältnisse zutreffend beschreiben lassen? Sicherlich, Foucault betont, Macht unterscheidet sich von Gewalt durch Anerkennung der Freiheit, auf die sie sich bezieht. Aber gibt es nicht sehr verschiedene Arten dieser Anerkennung im Machtspiel - darunter auch solche, die sich keinem agonistischen Wettstreit verdanken? Ist denn etwa die Anerkennung eines anderen in Freundschaft und Liebe - das Machtverhältnis des Vertrauens und das Machtverhältnis des Schönen - nur aus prinzipieller Opposition zu denken? Oder kommen hier nicht Übermächtigungen ins Spiel, die in Kategorien des Kampfes nicht mehr zu beschreiben sind, die aber gleichwohl Handeln, wenn nicht bestimmen, so doch durchstimmen - was immerhin auch eine Weise der Bestimmung ist? Es hieße sicherlich, die analytische Feinfühligkeit von Foucault zu unterschätzen, wollte man ihm einen grobschlächtigen Umgang mit Grundbegrifflichkeiten unterstellen. Aber - seine Gedanken im "Nachwort" nachdenkend - kommt man (aus phänomenologischer Sicht) nicht umhin, nach der Reichweite seiner Grund- und Folgebegriffe angesichts der von ihm selbst konstatierten Vielzahl von zwischenmenschlichen Handlungs- und Machtbezügen zu fragen. Und diese Frage ist vor allem dann aufzuwerfen, wenn es um das Subjektobjekt geht, das zum Stein des Anstoßes wurde.

Fragen und Probleme

Wir erinnern uns: Das Motiv, das Foucault am Anfang der achtziger Jahre bewegte - nachdem also ein umfangreicher Teil seines Opus geschrieben war und er sich der Analyse der Sexualität mit der Frage nach der Entstehung ethischer Selbstpraktik zuwandte -, nach der Macht zu fragen, lag nicht in

der Absicht, einen philosophischen Beitrag zum vielbedachten "Wesen der Macht" zu schreiben, sondern in dem Wunsch, die Genesis des Subjekts zu durchleuchten. Dies aber vor dem Hintergrund, daß die Beschaffenheit des Subjekts extrem fragwürdig geworden sei. Es war daher nicht nur ein persönliches Motiv, das Foucault zu seinen Untersuchungen trieb, sondern eine übergreifende Bewußtseins- und Empfindungslage, wie die Umschau einleitend zeigte. Diese Bewußtseins- und Empfindungslage läßt sich terminologisch (wie es in den Ausführungen geschah) als Zusammenfall des Subjekts und Objekts charakterisieren - als fragliche Erscheinung des Subjektobjekts, in der begrifflich angezeigt ist, was Foucault ausführt: daß nämlich das Subjekt nicht etwas ursprünglich Vorhandenes ist, sondern daß das Individuum zum Subjekt durch Objektivierungspraktiken "gemacht" werde. Es ist von Interpreten mehrfach darauf hingewiesen worden, daß der Terminus "Subjekt" Kernbestandteil des französischen "assujettissement" sei, also Kernbestandteil des Wortes "Unterwerfung" und daß Foucault in der Bahn etymologischer Verwandtschaft denke, wenn er Subjekt und Unterwerfung zusammenführe. So stellt Wilhelm Schmid in "Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste" (Frankfurt a.M. 1987, S. 16) fest: "Die Konstituierung des Subjekts zog sein Interesse in besonderer Weise auf sich. Bereits in 'Der Wille zum Wissen' (Paris 1976) hatte Foucault sich abgekehrt von der modernen Idee des souveränen Subjekts und es zu einer Illusion erklärt. Er rekapitulierte stattdessen die Etymologie des Subjektbegriffs, wie sie im französischen Begriff des Subjekts latent präsent und nach wie vor gebräuchlich ist. Die Subjektivierung der Menschen ist demnach zu verstehen als ihre 'Unterwerfung' (assujettissement), es ist ihre 'Konstituierung als Untertanen/ Subjekte'." (Hinweise auf "Der Wille zum Wissen", Frankfurt a.M. 1983, S. 78) Das Hervortreten des Subjekts ist also Unterwerfungsprodukt im Machtspiel, eine der Objektivationen dieses "Spiels" - eine Objektivation übrigens, die tief in die Geschichte zurückreicht und deren Facetten Foucault ebenso in der christlichen Vorschrift des Kniebeugens (13. Jahrhundert)

wie in den tiefenpsychologisch initiierten Geständnispraktiken wiedererkennt. Für die neuzeitliche Subjektform, für die radikalisierte Form des Subjektobjekts, die Aufgipfelung und Drehpunkt einer tiefen geschichtlichen Entfaltung ist und die in mannigfaltigen aktuellen Kämpfen gegen das "Regieren durch Individualisieren" sichtbar wird, konstatiert Foucault: "Schließlich kreisen alle diese gegenwärtigen Kämpfe um dieselbe Frage: Wer sind wir? Sie weisen die Abstraktion ab, die ökonomische und ideologische Staatsgewalt, die nicht wissen will, wer wir als Individuen sind, die wissenschaftliche und administrative Inquisition, die bestimmt, wer man sei. Man kann zusammenfassen: Das Hauptziel dieser Kämpfe ist nicht so sehr ein Angriff auf diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern vielmehr auf eine Technik, eine Form der Macht." Und er fährt fort: "Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht. Das Wort **S u b j e k t** hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht." (Nachwort a.a.O., S. 246 f.) Das eigentliche Thema moderner Machtformierung ist das zum Subjekt gefesselte Individuum. Es ist gefesselt durch objektive Herrschaftsinstanzen (ethischer), religiöser und sozialer Art), ferner durch institutionalisierte Formen der Trennung von seinen Leistungen (Produkten) und es ist gefesselt durch die Identität, die es sich - unter Außendruck - selbst unterstellt. Unter solchen analytischen Ergebnissen kann von Souveränität in der Tat keine Rede mehr sein und Mündigkeit (das pädagogische Pendant) muß sich in der Tat die Frage gefallen lassen, ob sie nicht, sofern sie die Identität des Einzelnen zu ihrem Ausgangs- und Bezugspunkt wählt, nur eine Souveränitätstäuschung darstellt.

Identifiziert man sich mit Foucaults Lagebeurteilung, mit der Analyse des zum Subjekt in der Identität gefesselten Indivi-

duums, so drängt sich die Frage auf: Wie kann sich Individualität aus der neuzeitlichen Subjektform befreien? Wie kann - im Sinne dieser Tendenz - die Machtform der Moderne sich in eine Machtform der Postmoderne verwandeln? Hier ist der Punkt, an dem Foucault enttäuschen kann - Erwartungen jedenfalls enttäuschen kann, die sich auf ein Projekt der Postmoderne richten und die vielleicht nach einem neuen "Ideal" verlangen. Foucault indes verweigert sich als Prophet, und zwar vor allem deshalb, weil ihm die Geschichte offenbar ein Spiel der Kontingenzen sowohl im Bereich der Diskurse, der Produktionen wie auch der Machtgerinnungen ist. Wir sahen: die Analyse der Macht als Machtverhältnis (unterschieden, wenn auch verbunden mit Kommunikation und Arbeit), bringt keine Geschichte der Macht (und der Mächtigen) zum Vorschein, die sich - universal-historisch und kritisch - fortschreiben ließe. Was sich in der Sicht Foucaults einzig zeigen läßt, ist, daß agonistische Beziehungen zwischen handelnden Menschen immer Machtinstanzen aufbauen werden, daß die wechselseitige Bedingung von Handeln und Macht sich in nicht antizipierbaren Revolten gegenüber der Verselbständigung von Machtinstanzen und -instrumenten in Erinnerung bringen wird, daß Gewalt, (die auf Körper und deren Vernichtung zielt), stets erneut die Freiheitsmacht provozieren wird - und daß sich darin das unendliche "Spiel der Macht" fortsetzt. Dabei bleiben bedrängende Probleme offen. Wenn man Foucault fragen würde, wie er die Entfesselung der zur Subjektivität und Identität gefesselten Individualität "denkt", so könnte seine Antwort nur lauten: Nicht als Rückkehr zur individuellen Souveränität, nicht als Reklamation irgendeiner Autonomie ober- oder unterhalb von Machtverhältnissen. Der Gedanke individueller Selbstgesetzlichkeit wie individueller Freiheit ist gleichsam gestoppt durch den Elementarcharakter unhintergebar Machtverhältnisse, in denen Individuen sich allein begreifen und finden können. Individualität ist immer schon koexistential verdrahtet - in Regelproblemen von Sprache, Produktion und Macht. Sofern Individualität aber jeweils schon koexistential und niemals bloß existen-

tial verstanden werden kann, bleibt sie mit jedem Anspruch im Schatten der Macht des Anderen. Was daher die postmoderne Machtform angeht, in der sich das Subjektobjekt aufgelöst hätte, so fragt es sich, ob diese auf irgendeine Subjektform verzichten könnte, wenn es zu den Regelproblemen einer Gesellschaft gehört, dem Machtspiel eine - wenn auch noch so veränderliche - Gestalt zu geben. Foucault unterstützt die Vermutung, daß mit dem modernen objektivierten Subjekt sich das Problem der Subjektivität als Formung der Individualität nicht von selbst erledige, mit dem Hinweis auf die Reformation, von der er sagt, sie sei ein "Kampf um eine neue Subjektivität" gewesen und sie sei zu werten "als Anzeichen einer großen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität und als Aufstand gegen den Typ religiöser und moralischer Macht, der im Mittelalter diese Subjektivität geprägt hatte." (a.a.O., S. 247)

Daraus kann man nur folgern: Ein "subjektfreies Individuum" hat es offenbar nie gegeben. Das souveräne Subjekt, es wäre das vollendete Individuum, ist eine Schimäre - wie die machtfreie Gesellschaft. Das Individuum wird offenbar immer gezwungen, sich als Subjekt zu begreifen und zu formen, wie auch jedes zwischenmenschliche Machtverhältnis gezwungen wird, sich in institutionellen Instrumenten zu formulieren. - Ist das nun eine überwertige Soziologie, die Aufspreizung soziologischer Sicht- und Denkweisen zu einer Universalphilosophie des Menschen, die nichts mehr neben sich anerkennt? Ist es die absolute Inthronisation wissenschaftlichen Denkens in Allgemeinheiten, das, seinem Charakter nach zur Formalisierung gezwungen, auch das Individuum in seine Uneinholbarkeit und Unverwechselbarkeit auf dem Altar eines objektiven Wissenschaftsaltars opfert? Gewiß, man kann darauf hinweisen, daß Foucault - der kompetente Kenner der Wissenschaftsgeschichte seit dem 16. Jahrhundert und der Inhaber des berühmten Lehrstuhls für die Geschichte der Denksysteme am Collège de France, der sich überdies in der Wahl gegen Ricoeur durchsetzen konnte - die Entstehung des modernen Subjektobjekts gerade nicht aus-

schließlich wissenschaftlichen Objektivierungspraktiken zuschrieb, sondern auch auf gesellschaftliche Teilungs- und Klassifizierungspraktiken hinwies, die im Element der Sprache und der Arbeit ihren je-eigenen Ort haben. Aber müßte man nicht dagegen einwenden, daß die analytische Vervielfältigung von Objektivierungsstrategien das Prinzip - die Objektivierung - nur durch diese Vervielfältigung noch unterstreicht und bestätigt? Vor allem aber stellt sich immer erneut die Frage: Welchen Status haben die Deskriptionen, die Analysen und Aussagen von Foucault selbst? Begreifen sie sich als objektive Geschichts- und Lageanalyse, die ihren Themen äußerlich bleibt und deshalb nicht von ihnen tangiert wird? Oder handelt es sich gar nicht um diesen Typus einer äußeren Beschreibung im Verhältnis einer zu Daten geronnenen Geschichte und Lage, die sich intersubjektiver Verstehensprüfung anbietet und unterstellt? Diese Frage nach der Wahrheit im Sinne der Prüfbarkeit, so jedenfalls hat es bislang den Anschein, stellt sich Foucault gar nicht. Die Verlegenheit, in die man dadurch gerät, hat Anlaß gegeben, Foucaults historische und gegenwärtige Beschreibungen als einen poetischen Positivismus zu kennzeichnen, dessen eigentümliche Kraft wohl darin bestünde, fein zisierte Bilder von archäologisch umspannten Ereignisräumen zu entwerfen, die gleichsam quer zu den üblichen Ideen- und Problemgeschichten liegen und als vielfältig durchspinnene historische Beziehungsformationen vorzustellen sind. Es liegt tatsächlich durchaus nahe, Foucaults analytischen Umgang mit Gegenwart und Geschichte mehr in den Bereich ästhetischer Rekonstruktion als in denjenigen traditioneller historisch-wissenschaftlicher Analyse zu rücken. Eine Ästhetik der Geschichte aber würde einem anderen als dem Objektivitätsideal folgen. Sie hätte ihre Legitimation in der Eigenwilligkeit der Komposition und der Anschaulichkeit, in der Überzeugung reiner Bilder und nicht in den Argumenten und Aussagen.

Gleichwohl stellt sich auch im Respekt vor der bildlichen Komposition - im Respekt vor der bildlichen Systematik -

der Analysen und Beschreibungen Foucaults die Frage nach der Wahrheit, der Triftigkeit des Bildes und der Verspannung seiner Elemente. Hier können wir bislang nur konstatieren, daß Individuen nur in Machtverhältnissen und Machtformen auftauchen, daß sie als letzte Stützpunkte von grundlegenden Oppositionen erscheinen - daß uns im Grunde nichts berechtigt, von Individuen (im Sinne von Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit) anders zu reden als in historischen Subjektformen, in denen sie allein positiv darstellbar sind. Zwar spricht auch Foucault von Individualitäten, die im Rahmen eines "historischen Apriori" zu Subjekten geformt würden. Aber in ästhetisch-beschreibender Einstellung ist von diesen Individualitäten nichts anderes auszumachen als eben diese Subjektform, die sie in Machtverhältnissen gewinnen oder in Verhältnissen der Sprache und der Praktiken. Das heißt: Individuen sind außerhalb ihrer Subjektverspannungen ein leeres Substrat, vielleicht eine unklare Potenz, die in den Verhältnisbeziehungen gerichtet würde. Sie sind - mit anderen Worten - das Rohgebilde oder der Rohstoff, der sich zu einer Subjektform abreibt und abschleift. Den Charakter eines leeren Substrats aber haben nicht nur die Individualitäten, sondern Macht und Freiheit, sofern man sich auch von diesen - in ästhetisch beschreibender Einstellung - kein Bild außerhalb eines historischen Apriori im Sinne bestimmter Verspannungen und Zuständlichkeiten einer Zeit machen kann. Individualität, Freiheit, Macht sind "irgendwie" vorausgesetzt - als leere oder leergelaufene Substrate, vielleicht als diffuse Kräfte oder unklare Mechanismen, sicherlich aber nicht als Kräfte und Mechanismen, die Individuen zugerechnet werden könnten. So wird es deutlicher: Foucaults realistische Absicht bildhafter Beschreibung (seine Bevorzugung der Frage nach dem Wie vor der Frage nach dem Was) erzeugt im Rückschlag eine Schattenseite der leeren Substrate und Beziehungen, die gleichwohl vorausgesetzt werden müssen, damit die historischen Bildfigurationen entstehen können.

Zusammenfassend: Auch Foucault ist der Überzeugung, daß das Individuum in der gegenwärtigen Subjektform seine historische Rolle ausgespielt hat, mehr noch: daß - wie es im Vorwort zur deutschen Ausgabe von "Les mots et les choses" (Frankfurt a.M. 1966) heißt -: "der Mensch, dessen Erkenntnis in naiven Augen als älteste Frage des Sokrates gilt, wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riß in der Ordnung der Dinge" ist. (a.a.O., S. 26) Der Mensch, ein "Riß in der Ordnung der Dinge"? Damit meint Foucault den Menschen der Anthropologie, also den Menschen, wie er sich selbst in den Humanwissenschaften vor- und darstellt, nämlich als angestregtes "Doppel" zwischen Existenz und reflektierender und objektivierender Selbstreflexion. Dieser "anthropologische Mensch" - und nicht der Mensch überhaupt - ist in historischen Dimensionen gerechnet noch sehr jung, wie alle "Schimären neuer Humanismen" für Foucault noch sehr jung und doch schon an ihrem Ende sind. Dieser Mensch ist nicht "der Mensch", sondern - wie Foucault sagt - eine "Erfindung". Er ist die Erfindung eines Wissenschaftsdiskurses, der - im Grunde aus unersichtlichen Motiven - am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts entstand, und zwar in einer Bewegung, in der sich der Mensch als Souverän seines Wissens zu begreifen suchte und in der er die klassischen Bezüge sprengte, die ihn ganz selbstverständlich unter den Dingen beheimateten. Der Preis für diese sprengende Bewegung war hoch: er bestand in einer Zerrissenheit zwischen lebendiger Individualität und vorstellendem Subjekt - auch in einer Freisetzung von Machtverhältnissen, in denen sich die Subjektformen überbieten, ohne die Chance zu haben, sich in einer Subjektordnung zu beruhigen. Aber für Foucault ist der anthropologische Riß in der Ordnung der Dinge, der sich der Erfindung eines neuen Wissenschaftstyps verdankt, offenbar nicht ein Grund zur Beunruhigung. Denn er sagt im "Vorwort": "Indessen gibt es eine Stärkung und eine tiefe Beruhigung, wenn man bedenkt, daß der Mensch (der Humanwissenschaften - E.S.) lediglich eine junge Erfindung ist, eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und daß er verschwinden

wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird."
(a.a.O., S. 27)

Zwischen Epistemologie und Archäologie

Foucaults Lehre zu Macht und Subjekt lautet: Das Subjekt löst sich nicht aus den Machtverstrickungen, in die es - handelnd - ursprünglich und elementar jeweils schon eingestellt ist. Immer erscheint das Individuum in Machtformationen, in Machtordnungen, erscheint es in einer Subjektform, die hintergründig ordnend sein Selbstbewußtsein bestimmt. Es gibt also nicht erst ein Individuum "an sich", das in Lern- und Bildungsprozessen zum freien Subjekt "für sich" wird, sondern Individuum "an sich" und Subjekt "für sich" können nur nachträglich von einander getrennt werden, und zwar in einer abständigen Reflexion, die aber - bis zum Ende durchgeführt - doch nur den eigentümlichen Zusammenhang in Machtspielen betonen kann. Was moderne Wissenschaft als Subjekt und Objekt voneinander trennt, ist nur eine bestimmte historische Form dieses Machtspiels, demgegenüber der Glaube an Befreiung durch Wissenschaft sich als Trugbild durchschauen muß. Wissenschaft befreit nicht - im Gegenteil, sie schafft ein historisches Machtgebilde von Definitionen und Beziehungsgesetzen, die dem Freiheit-Macht-Verhältnis eine überindividuelle Kontur verleihen, die, bei genauerer Betrachtung, wohl durch andere - postmoderne? - Konturen aufgelöst werden kann, niemals aber in reine Konturfreiheit zurückführt. Die Hoffnung auf eine machtfreie Sphäre der Individualität ist für Foucault in jedem Falle illusorisch, wenn auch nicht die Hoffnung auf einen Bruch mit versteinerten Herrschaftsgebilden, die die Spiele der Macht stillzulegen drohen. In ihrer Wahrheit kann die Emanzipation des Individuum mit Hilfe des Wissens und der Wissenschaft nur in eine neue Wissensordnung führen, nicht aber in eine Lage, in der sich das Individuum frei und ohne jegliche Subjektform oberhalb aller

Dieses Dokument wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Wissensordnungen bewegte. Wenn Foucault indes so argumentiert, wenn ihm eine Individualität ohne Subjektform undenkbar erscheint, wenn moderne Wissenschaft in der Gestalt der Humanwissenschaft für ihn nicht zur Autonomie, sondern zur Heteronomie des Subjekts führt, wenn er es schließlich "beruhigend" empfindet, daß der Mensch, wie wir ihn kennen, nämlich als Subjekt und Objekt der (anthropologischen) Wissenschaft, ebenso jung wie auch schon am Ende ist, dann fragt es sich, in welchem historischen Gedankenzug er Auftauchen und Verschwinden des Menschen als neuzeitliches Subjekt begründet. Im Kontext dieser Frage geht es nicht mehr um die allgemeine Erklärung durch "Machtspiele", nicht um eine Ontologie des Machtverhältnisses, die offenbar auch Foucault voraussetzen muß, um die Subjektformen und ihre Wechsel zu erklären. Es geht nicht um die Grundstruktur des wechselbezüglichen Verhältnisses von Freiheit und Macht, die allen Institutionalisierungen der Macht als Herrschaft, und zwar als immer wieder revoltierender Bewegungskern vorausliegt. Jetzt geht es um die weniger spekulative Frage, wie es dazu gekommen ist, daß der moderne Mensch, der Mensch der modernen Wissenschaft, der vermeintlichen Autonomie und des vermeintlichen Selbststandes aus der Geschichte hervor und in die Historie eintrat. Das ist die Wie-Frage, die der Historiker der anthropologischen Wissenschaften (dieser Wissenschaften, die niemals die Solidität der Naturwissenschaften erreichten) sich stellen muß. Was aber Foucault in der Rolle dieses Historikers angeht, so muß gleich hinzugefügt werden: er reiht sich mit der Frage nach der Herkunft des Menschen und der anthropologischen Wissenschaften nicht in die bekannten Problemgeschichten und Systematiken der Wissenschaften ein. Er zeichnet keine Chronologie der wissenschaftlichen Theorien, Fragestellungen, Ergebnisse, Paradigmenwechsel und ihrer prominenten Träger. Vielmehr sucht er diese Darstellungsweisen der Wissenschaftsgeschichte dadurch zu unterlaufen (und zu konterkarieren), daß er - grob formuliert - nicht nach der Geschichte und den Umwälzungen der Wissenschaft fragt, sondern

nach Bewegungen und Transformationen des Wissens. Nicht also die Wissenschaften, wie wir sie uns üblicherweise vorstellen (indem wir uns deren Gegenstände, Methodologie, Methodik, theoretische Konzepte vergegenwärtigen), werden zum Thema der Rekonstruktion, sondern die Ordnungen des Wissens, die gleichsam unterhalb der sichtbaren Aufgipflungen unserer Wissenschaften liegen. Was Foucault im Rahmen seiner Erkundung der historischen Genese des Menschen als Subjektobjekt seiner selbst und der entsprechenden Humanwissenschaften interessiert, sind die Wissensformationen und Artikulationen, die im Hintergrund wissenschaftlich identifizierten Wissens verborgen sind. Er macht sich auf die Suche nach einem Unbewußten des Wissens der Wissenschaften - überzeugt davon, daß das, was als das explizite wissenschaftliche Bewußtsein erscheint, auf einem weit umfangreicheren Ordnungsfeld vorbewußter und unbewußter Wissensgrundstrukturen aufruht. Die Differenz zwischen explizitem wissenschaftlichen Bewußtsein und implizitem Unterbewußtsein des Wissens ist das Besondere seines wissensarchäologischen Ansatzes. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von "Les mots et les choses" (1971) sagt Foucault: "Was ich ... erreichen wollte, war, ein p o s i t i v e s U n b e w u ß t e s des Wissens zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist..." (a.a.O., S. 12) In diesem Satz überkreuzen sich eine Behauptung und eine Annahme. Die Behauptung wäre, daß in jedem wissenschaftlichen Wissen eine unbewußte Wissensstruktur, ein "positives Unbewußtes" am Werk sei. "Positiv" ist dieses Unbewußte insofern, als es nicht einfach den Charakter eines Außer- und Nichtwissenschaftlichen hat, nicht das ist, wovon sich Wissenschaft als Vorwissenschaftliches absetzt, sondern die Positivität des Unbewußten meint seine konstitutive Bedeutung für das, was auch als Wissen der Wissenschaftler in Geltung ist. Das heißt: der Wissenschaftler - vor allem der Humanwissenschaftler - würde sich irren, wenn er meint, sein wissenschaftlicher Diskurs sei eine methodologisch freie Organisation von Wißbarem. Was er als sein Wissen einbringt und

erforscht, ist in seinem Rücken jeweils schon disponiert durch die ihm unbewußten Perspektiven, die er mit den Mitteln seiner Wissenschaft nicht aufzuschlüsseln vermag. Die Aufgabe eines Archäologen - und nicht nur eines Referenten - der Wissenschaftsgeschichte wäre es, zu versuchen, das "positive Unbewußte" beschreibend aufzuzeigen, über das Wissenschaft nicht Rechenschaft abzulegen vermag. Foucaults Annahme aber ist, daß es möglich sei, dieses Unbewußte des Wissens archäologisch zu recherchieren - zu recherchieren gewissermaßen in einer Tiefenanalyse von Wissensordnungen, für welche Wissenschaften nur Symptom sind. Wissenschaft als Spiegelung einer unbewußten Wissensorganisation, der Wissenschaftshistoriker als Tiefenhistoriker, als Archäologe der Voraussetzungen, auf denen der wissenschaftliche Oberflächendiskurs beruht, die Unfähigkeit von Wissenschaft, ihre eigene vorgängige Wissensordnung einzuholen - das erinnert sogleich an das Instanzenmodell von Freud wie auch an Heideggers Hinweis auf Natur, Mensch, Geschichte und Sprache als das für die entsprechenden Wissenschaften unzugängliche "Unumgängliche". (Vgl. Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 64)

Sowohl Freud wie Heidegger rechnen mit einem verborgenen Sockel wissenschaftlicher Diskurse, wenn auch mit sehr unterschiedlichen Konsequenzen. Beide geben indes auch den Glauben an das autonome Subjekt auf, den auch Foucaults Tiefenanalyse des "positiven Unbewußten" nicht stützen kann.

Das wird deutlich, wenn sich Foucault in der Rechenschaftslegung seines Vorworts (zur deutschen Übersetzung von "Les mots et les choses") dem Problem des Subjekts nähert. Das Problem nämlich, ob man Wissenschaft archäologisch beschreiben könne, führt zur Frage einer Darstellung von Wissenschaft ohne Rücksicht auf die Subjektivitäten der Wissenschaftler. Grundsätzlich muß Foucault diese Frage bejahen - und sei es auch nur, um seine Hypothese von der Rolle des "positiven Unbewußten" in den Wissenschaften aufrecht halten zu können, die in "Die Ordnung der Dinge" geprüft werden sollte. Jedoch die Bejahung der Frage, ob im Rahmen einer archäologischen Geschichtsschreibung

auf die Subjektivität der Wissenschaftler verzichtet werden könne, hat nicht nur den Zweck, eine Hypothese zu ermöglichen. Ihre Bedeutung reicht weiter. Das wird unübersehbar, wenn Foucault sagt: "Wenn es einen Weg (der methodischen Aufschlüsselung wissenschaftlicher und allgemeiner Diskurse - E.S.) gibt, den ich ablehne, dann ist es der ..., der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt..., der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historie stellt - kurz, der zu einem transzendentalen Bewußtsein führt." Und er fährt fort: "Mir scheint es, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes nicht Gegenstand einer Theorie des wissenschaftlichen Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist." (a.a.O., S. 15) Hier steht die Theorie des sich wissenden Subjekts (die ihre Spitze in dessen transzendentaler Selbstwahrnehmung hat) gegen die Theorie einer diskursiven Praxis, die zum Analyserahmen das anonyme Regelsystem der Rede nimmt, als deren matter oberirdischer Abglanz das sich wissende Subjekt der Wissenschaften gelten muß.

Wenn man also nach Foucaults historischer Begründung seiner These vom Auftauchen und Verschwinden des modernen Menschen in der Rolle des Subjektobjekts der (anthropologischen) Wissenschaften fragt, so muß man grundsätzlich beachten, was für ihn historische Begründung heißt. Historisch begründen heißt nicht, die Geschichte der anthropologischen Wissenschaften (in denen der Mensch sich auf die Suche nach sich selbst als Objekt macht) nachzeichnen, heißt nicht etwa - im Raum der Pädagogik - die anthropologischen Konzepte von Rousseau Pestalozzi, Herder, Humboldt systematisch und sukzessiv im Sinne einer Ideengeschichte von Menschen vorstellen, heißt nicht, die Methoden, die Aussagen, die bildungstheoretischen Folgerungen referieren und in einer chronologischen Geschichte der Anthropologie zu verbinden. Das alles ergibt wohl eine Geschichte der Anthropologie des Neuhumanismus im weitesten Sinne. Diese Geschichte der Anthropologie wäre indes keine Archäologie, keine archäologische

"Begründung" des thematischen Auftauchens des Menschen in der Moderne. Sie hielte sich - historisch-systematisch - nur an der historischen Oberfläche des wissenschaftsgeschichtlichen Selbstbewußtseins. Diese Oberfläche anthropologischen Selbstbewußtseins aber müßte man nach Foucault durchstoßen, um zu dem "positiven Unbewußten" zu gelangen, das als Regelkorpus im Rücken oder unterhalb der anthropologischen Wissenschaften diese disponiert. Jetzt ginge es nicht mehr darum, dem Begründungszusammenhang von Aussagen im wissenschaftlichen Diskurs und im expliziten Selbstverständnis seiner Autoren nachzugehen, sondern - im Abstieg von der epistemologischen Ebene auf die archäologische - den in den Wissenschaften verschwiegenen Grund ihrer selbst zu erspüren. Dieser Grund aber wäre in einem Regelwerk zu vermuten, in einem Regelwerk der praktischen Diskurse, in einem Regelwerk der allgemeinen Rede, das immer schon praktiziert wird in allen und nicht nur in wissenschaftlichen Diskursen des Lebens, das sich in jeder unauffälligen Redewendung an den Tag spielt und Ordnungen und Beziehungen verfügt. Die wissenschaftlich-anthropologischen Aussagen und ihre Begründungen müßten auf einen ihnen unzugänglichen Regelgrund zurückgeführt werden, soll die Geschichte anthropologischen Denkens sich zu einer Archäologie vertiefen. Erst aus solcher archäologischen Vertiefung in den untergründigen Ordnungszusammenhang könnte für Foucault verständlich werden, wie der Mensch als Objekt seiner selbst wirklich konstituiert wurde, nämlich nicht durch die Subjektivität einzelner Denker gestalten, sondern durch eine Verschiebung im Ordnungszusammenhang der Welt, die man durchaus mit einer tektonischen Faltung vergleichen kann.

Verlaufen die historischen Begründungen traditioneller Ideengeschichte gleichsam in der Horizontalen und in kausalen und motivationalen Verbindungen, so sind die Gründungs Bemühungen historischer Archäologie in einer vertikalen Bewegung. Zwar heften sie sich zunächst auch an historische Texte, aber sie stoßen sich davon ab, indem sie - sie vergleichend - in den Untergrund der allgemeinen Redeordnungen steigen. Auf diesem

Weg zu den elementaren Ordnungen bleibt das Individuum zwangsläufig zurück und wird unscheinbar. Sein persönlicher Diskurs - oder sein Diskurs in der Rolle des Wissenschaftlers - steht, bei allem Anschein von subjektiver Freiheit, im Grunde immer schon unter Einschränkungen und Wandlungen eines tiefsitzenden Ordnungs- und Sprachgefüges, eines allgemeinen Diskurses, dessen die Sprecher nie habhaft werden können und der doch ohne sie nicht ist. Will man einen ersten Eindruck von dem gewinnen, was für Foucault dieser allgemeine Hintergrunddiskurs ist, dessen Verlagerungen er am Übergang zum modernen Selbstverständnis des Menschen studierte, so kann man - nicht nur hilfsweise - an die Sprache denken. Der Unterschied von unbewußtem Sprachkorpus und gesprochener Rede, von Sprachstruktur und Sprechperformanz läßt exemplarisch die zwei aufeinander verweisenden Ebenen des bewußten Wissens und des unbewußten Gewußten auftauchen: die epistemologische und die archäologische Ebene. Und so wenig sich der Sprecher einer Sprache im Doppelaspekt von Sprache und Rede als Herr über die Sprache begreifen kann, sondern seine Rede darin gegründet weiß, so wenig kann sich offenbar für Foucault der Mensch überhaupt als Herr der Ordnungen begreifen, in denen er zu sich selbst (oder auch nicht) kommt. Die Praxis der verschiedenen diskursiven Ordnungen hat den Einzelnen - ja, den Menschen als Gattung - immer schon überholt und formuliert. Das zu beachten und nachzuzeichnen ist Aufgabe des archäologischen Historikers, der nicht der anthropozentrischen Selbstverblendung verfällt. Indem er aber die Nachzeichnung des "positiven Unbewußten" als historisches Apriori von Wissensgestalten unternimmt, stößt er wieder auf das Phänomen der Macht - der Macht eines allgemeinen Diskurses, dem auch der Wissenschaftler nicht entkommt. So viel indes ist jetzt schon ersichtlich: Foucaults Diktum vom Auftauchen und Verschwinden des Menschen - also vom Schicksal des modernen und postmodernen Menschentums - hat einen macht- und diskurstheoretischen Hintergrund. Es sind die Spiele der Sprache und die Spiele der Macht, die gleichsam aus sich selbst und durch die Individuen hindurch in einem bestimmten Bruch und Übergang unterschwelliger Wissensordnungen

beides auf Zeit ermöglichten: die Selbstbezüglichkeit des Menschen als Subjektobjekt und die Anthropologie, die sich an diese Wissensformation heftete. Ohne Zweifel, die Frage nach der Ohnmacht des Menschen im Spiel der Macht und der Diskurse drängt sich auf - auch als Problem der Bildung.

Zwischen Dokument und Monument

Das Subjekt als Thema der Macht und das Subjekt als Thema des Wissens - beide, Macht und Wissen formieren für Foucault das moderne Subjektobjekt, bestimmen die Gestalt des Ich der Moderne. Daß Wissen in der Weise der Wissenschaft Subjektivität formt, ist - zunächst - keine überraschende Feststellung, sondern eher banal und alltäglich. Jeder weiß, wie sehr sein Verhalten durch Ergebnisse und Verfahren der Wissenschaft bestimmt wird und wie diese in die einfachsten Einrichtungen als technische Apparate oder als sozialtechnische Systeme und Neuerungen hineinreichen. Wissenschaft ist allgegenwärtig und nicht nur in den Institutionen, in denen ihre Erkenntnisse produziert, gelehrt, weitergegeben und verarbeitet werden. Wenn Foucault also mit seiner These, daß der Mensch der Moderne sich nicht nur produktiv in Arbeit und kommunikativ in der Sprache, sondern auch gegenständlich in den Wissenschaften forme, nur auf die Wissenschaftsgesellschaft und das Wissenschaftssubjekt verweisen wollte, so schlösse er sich in der Tat lediglich der *communis opinio* an und wäre sicherlich kein Fixpunkt für größere Aufmerksamkeit, für die auffällige Aufmerksamkeit, die ihm zuteil wird. Worin also ist diese begründet? Offensichtlich in seinem Versuch, keine Wissenssoziologie, keine Wissenspsychologie und auch keine Erkenntnistheorie der Wissenschaften zu betreiben, sondern zu dem durchzudringen, was er eine "Archäologie" des Wissens und der Wissenschaften nennt. Nun ist Archäologie selbst der Name

für eine wissenschaftliche Forschungsdisziplin. Es wäre indes ein großes Mißverständnis, wollte man Foucaults Konzept einer Archäologie des Wissens dieser Disziplin thematisch und methodisch zurechnen. Archäologie steht für ihn nicht im Zusammenhang mit Ur- und Frühgeschichte des Menschen, ist nicht eine historische Arbeitsweise, die sich in die Vorzeit zurückgräbt, sondern der Versuch, in tiefere Schichten und Schichtungen des Wissens einzudringen, die unter der bekannten Oberflächengestalt von Wissenschaft verborgen sind und die sie gleichwohl tragen. Archäologie wäre somit die Suche nach vorbewußten oder unbewußten Wissenschaftsfundamenten, die sich nicht zeigen, wenn man nur auf die faktische Gestalt der Wissenschaften, auf ihre Gegenstände, Methoden und auf diejenigen blickt, die sie betreiben. In solchem Verständnis enthält die Archäologie des Wissens indes einen Verdacht: den Verdacht, daß den Wissenschaften - den Epistemen und ihren Diskursen - selbst nicht einsichtig ist, worin sie gründen, daß sie "archäologisch" betrachtet naiv sind. Sollte es sich aber tatsächlich so verhalten, dann sind insbesondere die Humanwissenschaften - das sind für Foucault die Wissenschaften vom arbeitenden, sprechenden und lebenden Menschen - einer möglichen Selbstverblendung ausgesetzt. Sie wissen nicht um ihren Grund und sie wissen im Grunde nicht, was sie tun. Das jedenfalls gilt für die modernen Humanwissenschaften, für die anthropologischen und die anthropologisierten Wissenschaften, deren Charakteristik es ist, von der Souveränität des Subjekts innerhalb des Entfaltungsraumes des Wissens auszugehen, und die meinen, im Typus des (modernen) Menschen Ursprung, Sinn und Ziel des Wissens überhaupt vor sich zu haben. Wie schon gesagt, dieses unarchäologische Selbstverständnis der Humanwissenschaften übergeht für Foucault die Tatsache, daß "der Mensch" erst eine knapp zweihundertjährige "Erfindung" ist, die, obgleich historisch jung, an ihr Ende kommt. Insofern hat das Projekt einer Archäologie des Wissens, einer - Nietzsche folgenden - Genealogie der Wissenschaften auch die Intention, die Unhaltbarkeit der Suprematie des

Menschen im Verfahren einer Entlarvung vor Augen zu führen. Wie nun Foucault eine archäologisch beschreibende und zugleich entlarvende Analyse der humanwissenschaftlichen Anthropozentrik sich denkt, wie er unter der Oberfläche des eingeübten und eingespielten Wissenschaftsbetriebs mit seinem Tanz um den goldenden Fetisch des omnipotenten Subjekts eine Tiefenstruktur des Wissens sich erarbeitet, das läßt sich in ersten Grundzügen in der "Einleitung" zur "Archäologie des Wissens" (Paris 1969) studieren. Dort betrachtet und analysiert Foucault eine Veränderung im Bewußtsein der historischen Wissenschaften, die ihre Aufmerksamkeit offenbar mehr und mehr auf das Diskontinuierliche richten, während die eigentliche Geschichte (eigentliche Historie) - man möchte sagen: nach wie vor - nach dem Kontinuierlichen, dem Festen, den Zusammenhängen Ausschau hält. Es sieht also aus, als habe sich der wissenschaftliche Umgang mit der Geschichte in zwei Bahnen geteilt: in eine Bahn, in der man vorzüglich historische Diskontinuitäten erforscht (so in den historischen Wissenschaften vom Denken, der Philosophie, der Literatur), und in eine andere der eigentlichen Geschichte, die sich mit den Kontinuitäten und Traditionen befaßt, die ihre Aufmerksamkeit den sich durchhaltenden historischen Gebilden, Strömungen und Einrichtungen widmet. Diese Einteilung geschichtlicher Wahrnehmung (die durch entsprechende historische Arbeiten belegt werden kann) in die Geschichte des Diskontinuierlichen der Zufälle und der Umbrüche einerseits und in die Geschichte des Kontinuierlichen und Stabilen andererseits kann für Foucault indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß unterhalb dieser Aufteilung, (die man als Schwerpunktbildungen und Differenzierungen der geschichtlichen Wahrnehmung überhaupt registrieren könnte) sich ein Problem heranschiebt, das die Geschichte des Diskontinuierlichen wie des Kontinuierlichen in gleicher Weise betrifft: das Problem einer Veränderung der Auffassung des Geschichtlichen und der Geschichte überhaupt, das sich in der verstärkten Betrachtung des Diskontinuierlichen zwar anzeigt, aber noch nicht begreift. Dieses Problem bezeichnet Foucault

als die "Infragestellung des Dokuments". (a.a.O., S. 14) Was ist damit gemeint? Was heißt "Infragestellung des Dokuments"? Gemeint ist nicht, daß der Historiker - der Historiker des Diskontinuierlichen wie der Historiker des Kontinuierlichen - beginnt, sich über die Dokumente (die Texte, die Denkmäler, die historischen Spuren) hinwegzusetzen; gemeint ist auch nicht, daß der Historiker seinen Umgang mit Dokumenten nicht mehr kritisch überwachte - gemeint ist vielmehr, daß das Dokument offenbar durch andere Fragen und Zugriffe aus der Rolle einer Stützung des kollektiven Gedächtnisses und einer "anthropologischen Rechtfertigung" (a.a.O., S. 15) heraustritt und zu einem eigenständigen Gebilde wird, das der Historiker - und hier wird man an Lévi-Strauss' Begriff der "Bastelei" erinnert - in Momente, Beziehungen und Schichtungen zerlegt und reorganisiert. Mit einem Wort: der sich abzeichnende neue Umgang mit der Geschichte besteht darin, daß der Historiker die Dokumente nicht mehr als verstümmtes Gedächtnis interpretiert, sondern sie - gleichsam spielerisch - in sich transformiert und bearbeitet. Der Historiker ist nicht mehr Interpret der Geschichte, sondern ihr Bearbeiter. Dieser neue Zusammenhang von Dokument, Geschichte und Historiker wird von Foucault in der Entgegensetzung und Neuverspannung der Begriffe "Monument" und "Dokument" charakterisiert, und zwar mit der Feststellung, "daß die Geschichte in ihrer traditionellen Form es übernahm, die M o n u m e n t e der Vergangenheit zu "memorieren", sie in D o k u m e n t e zu transformieren und diese Spuren sprechen zu lassen... heutzutage ist die Geschichte das, was d i e D o k u m e n t e in Monumente transformiert ..., die es zu isolieren, zu gruppieren, passend werden zu lassen, in Beziehung zu setzen und als Gesamtheiten zu konstituieren gilt." (a.a.O., S. 15) War es also Eigenart der traditionellen Geschichtsschreibung, die - unverbundenen - Monumente, die gewissermaßen in den Zeiten herumstehen, als Dokumente des Menschheitsgedächtnisses zunächst in Verbindung zu bringen

und ihnen dann - interpretierend - Sprache und Wahrheit zu verleihen, so ist es die Tendenz neuerer Geschichtsschreibung, die menschliche Sinnhaftigkeit der Dokumente einzuklammern und sie in analytisch zu bearbeitende Monumente zurückzuverwandeln. Archäologie wäre eine Re-Archäologisierung der Dokumente, eine Einklammerung des allgemein unterstellten Sinnrahmens und - im Grunde - eine Ausklammerung des Menschen als sinnhafte Rechtfertigungsinstanz der Geschichte und des Geschichtlichen überhaupt. Der "dokumentarische Historiker" aber unterscheidet sich vom "monumentalistischen" dadurch, daß er in der Geschichte nicht mehr einen kontinuierlichen Raum sich ineinander verkoppelnder Synthesen sähe, sondern einen Raum disparater Zufallsreihen, den es zu beschreiben, zu analysieren und - in dieser Weise - zu bearbeiten gilt.

Versucht man, was nicht einfach ist, Foucaults archäologische Trendanalyse, die Bemühung also, unter die Oberfläche der historischen Wissenschaften (Epistemen) in den Grundstrom geschichtlicher Veränderungsbewegungen zu gelangen, in distanzierender Sprache zu beschreiben, so handelt es sich offenbar darum, ein neues unterschwelliges geschichtliches Denken anzuzeigen. Die Besonderheit dieses Denkens, das als unterschwellige Wissensänderung am Werk ist, besteht darin, daß es bestimmte historische Denkgewohnheiten außer Kraft setzt. Das ist wohl gemeint mit "Infragestellung des Dokuments". Die auffälligste Denkgewohnheit, die für Foucault problematisch wird, ist die Vorstellung der Geschichte als eines kontinuierlichen kollektiven Gedächtnisses, das sich durch Wandlungen und Brüche hindurch erhält und dessen Sinntradition über Dokumente gesichert wird. Mit dieser Denkgewohnheit wird eine zweite problematisch: diejenige der anthropologischen Legitimation der Geschichte. Das heißt, die Geschichte des Menschen - und seiner Humanwissenschaften - ist weder durch ihn länger gerechtfertigt noch rechtfertigt sie ihn. Deshalb muß es für Foucault verhänglich, sogar falsch sein, der Geschichte einen übergreifen-

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

den menschlichen Sinn ablauschen zu wollen - sei es im Sinne von Heilsgeschichten, endlichen Globalgeschichten oder welcher universalhistorischen Annahmen auch immer. Die Kontinuität eines menschenbezüglichen Sinns der Geschichte, der sich überdies wissenschaftlich begründen ließe, ist eine Verlegenheit, ein Trugbild. Betrachtet man die historischen Wissenschaften symptomatisch auf eine in ihnen sich anzeigende Grundbewegung hin, so gibt diese keinen Sinn preis, sondern sie unterläuft ihn. Was Dokumente in anthropozentrischen Sinnsynthesen waren (und für viele Historiker noch sind), so müßte man folgern, sind bestimmte Selbstverblendungen, ja Selbstverlängerungen des anthropologischen Zeitalters nach rückwärts. Was aber ergibt sich nach Auflösung dieser Selbstverblendung und als Folge archäologischer Tiefenerkundung? Offenbar dies: eine Re-Monumentalisierung der jetzt nicht mehr sinnverbürgenden Dokumente. Und was kann das bedeuten? Im Grunde genommen die Rückgabe der Dokumente an die Zufälligkeit der Zeiten, die Realisierung der Diskontinuitäten und - wohl auch - eine Freigabe des Umgangs mit Geschichte und Geschichten, der sich an keinem übergreifenden Sinn mehr kontrolliert und korrigiert.

Fragen drängen sich auf: Hat die Rücktransformation sinnverbürgender Dokumente in den Zufälligkeitsraum nebeneinanderstehender Monumente nicht einen historischen Nihilismus zur Folge? Oder konkreter: Muß nicht der Verzicht auf Sinn, Interpretation und Wahrheit im Umgang mit der Geschichte (in der Archäologisierung der Historie) zu einer Freisetzung von Beliebigkeiten führen, und zwar von Beliebigkeiten, die am Ende auch zu einer ideologischen Nutzung der Monumente im Rahmen von Alibi-Beschaffungen für prätendierte allgemeine Zwecke dienen? Foucault will durch seine archäologische Tiefenforschung im Zusammenhang mit den historischen Wissenschaften aufzeigen, daß der Mensch seine usurpierte Mittelpunktstellung (usurpiert seit seiner "Selbsterfindung") im Zuge der Bewegung auf die Diskontinuitäten hin verliert,

und zwar zu recht verliert. Was aber sichert die archäologische Beschreibung gegen eine nicht nur willkürliche, sondern auch noch ideologische Wiederbesetzung, die an trügerischer Aufladung die Anthropozentrik von Ideengeschichte noch übertrifft? Immerhin könnte man sagen, daß, wo der Mensch sich als wissenschaftliches Konsenssubjekt noch einen Sinn der Geschichte zuschreibt, er an die Intersubjektivität seiner Zuschreibungen gebunden ist - also nicht willkürlich Geschichte beschreiben kann. Wenn aber diese Selbstkontrolle sich im Horizont archäologischer Tiefenerkundung als Illusion erweist - was gewährleistet, daß diese Tiefenerkundung keine Illusion ist oder keine Täuschungen freisetzt? An etwas unauffälliger Stelle sagt Foucault: "die Geschichte ist eine bestimmte Art, für eine Gesellschaft, einer dokumentarischen Masse, von der sie sich nicht trennt, Gesetz und Ausarbeitung zu geben." (a.a.O., S. 15) Man fragt sich: Was heißt das im Klartext der Folgen? Nicht wesentlich dieses, daß - in archäologisch veränderter Grundstellung zur Geschichte - die Beschreibung der Dokumente (als Monumente) zur gesellschaftlichen Gesetzgebung, zur Formierung und Formulierung einer Gesellschaft wird? Analyse und Beschreibung der Monumente als gesellschaftliche Gesetzgebung? Wer beschreibt da? Oder kann man diese Frage tatsächlich suspendieren, wenn sich der Mensch erst einmal als jung verblühende Erfindung durchschaut hat? Gibt es am Ende nur den beliebigen Sprecher des archäologisch erinnerten Hintergrunddiskurses? Steckt in der Rolle des anonymen "Man", das Foucault in seinen Beschreibungen auffällig bevorzugt, in der Tat kein lebendiger Sprecher? Kein lebendiger Beschreiber? Diese sich aufdrängenden Rückfragen sind weder leichtfertig gestellt noch besserwisserisch gemeint. Die Unterscheidung zwischen einer archäologischen und einer epistemologischen Ebene der Geschichte und ihrer Schreibung hat nicht nur einen analytischen Reiz, sondern artikuliert erneut das Problem der Unverfügbarkeit (oder begrenzten Verfügbarkeit) der Geschichte, sie unterstreicht die alte und beängstigende Frage, ob und inwieweit

es in der Geschichte vernünftig zugehe. Foucaults Hinweis, Geschichte sei nicht anthropologisch zu rechtfertigen, ist nicht nur eine Erkenntnis an der Schwelle zur Postmoderne - sie findet sich auch bei Herder und Humboldt im Neuhumanismus. Das Problem ist nur, ob und wie Geschichte noch gedacht werden kann, wenn derjenige, der sich wesentlich zur Geschichte verhält, darin seine eigene Geschichte aufbaut, keine andere Konzession ihrer Darstellung mehr hat als die Rolle eines Jedermann in einem monumentalen Diskurs, eines Jedermann, der seine Beschreibungsspiele an den Diskontinuitäten betreibt.

Einige Rückblicke und Rückfragen

In sehr groben Zügen skizziert - allerdings auch gestützt durch das spätere Vorwort zur "Ordnung der Dinge" wie durch die Einleitung zur "Archäologie des Wissens"-zeichnet sich - anfänglich und tastend - ab, was Foucault unter einer Archäologie des Wissens, der Wissenschaften und vor allem der Humanwissenschaften versteht: nämlich den Versuch, von der "epistemologischen" zu einer "archäologischen" Analyseebene überzuwechseln und Einblick in Strukturen und Regeln eines Unterbaus des Wissensdiskurses zu gewinnen, der als "positives Unbewußtes" durch die Wissensdiskurse selbst nicht gewußt wird, offenbar auch nicht gegenständlich gewußt werden kann. "Archäologie" zielt also auf eine besondere Art unbewußten Wissens ab, und man geht offensichtlich nicht fehl, wenn man bei Foucault - über Heidegger und Freud hinaus - im Archäologieprojekt eine Anlehnung an jenes strukturalistische Denken erblickt, das mit der Differenz von Sprache und Rede (französisch: langue parole) oder Struktur und Ereignis operiert. In diesem Vergleich läßt sich sagen: das positive Unbewußte ist vorstellbar als ein unterschwelliges Regelsystem von sprachlichen Regeln, das - sich selbst geschichtlich transformierend - bestimmte Formen faktischer Rede zuläßt und andere ausschließt. Wichtig ist dabei festzuhalten, daß dieses positiv-unbewußte sprachliche Regelsystem der Diskurspraktiken

für Foucault nicht den Charakter einer geheimen Bedeutung hat, die man hermeneutisch ans Licht heben könnte (im Sinne einer psychoanalytischen oder existentialphilosophischen Tiefenhermeneutik verkappter Bedeutungen). Vielmehr wird das archäologische Regelsystem gleichsam bedeutungsfrei als ein Beziehungsgeflecht von Ein- und Ausschließungen gefaßt - gewissermaßen wie eine Formengrammatik oder eine Spielregel, auf die sich die Sprachspieler in ihren alltäglichen oder wissenschaftlichen Diskussionen zwangsläufig einlassen müssen. Archäologie des Wissens ist also der Versuch einer Regelbeschreibung, noch besser: einer Beschreibung von Regelungen, nach denen Diskurse, Sprechakte, ablaufen. Diese Regelungen sind aber - und dadurch unterscheiden sie sich von Spielregeln - für Foucault keine kalkulierten Satzungen derjenigen, die sich nach ihnen verhalten, sondern sie haben die Form anonymer Hintergrundregelungen, die man allerdings rekonstruieren kann.

Einen ersten Eindruck von einer archäologischen Rekonstruktion im Rahmen der Geschichte und der sie deutenden und denkenden Wissenschaften läßt sich gewinnen, wenn man Foucaults archäologische Unterscheidung zwischen "Dokument" und "Monument" beobachtet. Diese Unterscheidung kann als eine historisch-exemplarische Verdeutlichung der Differenz von epistemologischer und archäologischer Ebene gelesen werden. Das Dokument als Gegenstand historischer Forschung und wissenschaftlicher Diskurse liegt (zunächst) auf epistemologischer Ebene. Es wird dort, nach Regeln historischer Forschung, zum Sprechen gebracht und als geronnener Sinn interpretiert. Diese Interpretation unterstellt eine Kontinuität von Sinn. Der Archäologe, der diesen Sinn (und damit das Dokument als Sinnträger) einklammert, wie er auch den Historiker als sinnverbürgendes Subjekt einklammert, entdeckt - unterhalb der Sinnauflage - das Monument, jenes Monument, das in epistemologischen Regelungen der Historiker zum Dokument stilisiert wird. Für den Archäologen aber werden die Fragen entscheidend: Wie kommen Historiker dazu, historische Gegebenheiten als "Dokumente" zu lesen? Welchen ihnen unbe-

kannten Regelungen folgen ihre (methodologischen) Regeln? Was ist deren "positives Unbewußtes"? Offenbar ist dieses für Foucault eine bestimmte Zeit- und Selbstauffassung; diejenige, die Geschichte - erstens - als dokumentarisch belegte Sinntradition interpretiert und die - zweitens - Geschichte auf "den Menschen" als forschendes und sinnverbürgendes Subjekt bezieht. Fragt man indes (unter Nutzung von Beobachtungen an gegenwärtiger historischer Arbeit) nach der Geschichte dieser Sinn dokumentierenden Geschichte, durch die sich der Mensch historisch-objektiv auf sich selbst bezieht, dann entdeckt man, zumindest nach Foucault, daß sie Regelungen folgt, die am Ende des 18. Jahrhunderts im Übergang von der Klassik zur Moderne entstanden, Regelungen, die in der bis dahin unbekanntem Selbstverdopplung des Menschen ihren Ursprung haben und die, am Ausgang der Moderne, wieder dabei sind, sich umzuwälzen, indem sie den Blick auf die Monumente als das Diskontinuierliche unterhalb der Dokumente freigeben. Die archäologische Geschichte der Geschichte - die Beschreibung der unbewußten Geschichte - entdeckt zwei Veränderungen im unbewußten Regelsystem moderner historischer Diskurse: die Zersplitterung des anthropologischen Subjekts (als des autonomen Sprechers der Geschichte) und die Auflösung von geschichtlichen Sinnaktivitäten, Traditionen, in Diskontinuitäten. Diese Tendenz wurde als strukturalistische Re-Monumentalisierung des Dokuments bezeichnet.

Wenn damit - wenigstens im Umriß - der Ansatz einer archäologischen Geschichte der Historie bei Foucault richtig gekennzeichnet ist, stellt sich vom Außenstandpunkt her die Frage, ob Foucaults Archäologie nicht eine Zirkelhaftigkeit eigne. Foucault analysiert die epistemologische Historie auf der Basis eines strukturalen Regelkonzepts, das man hermeneutisch als modernes Vorverständnis von Geschichte beschreiben kann. Das Problem aber, das dabei aufbricht, ist folgendes: Was sichert Foucaults Ansatz beim "positiven Unbewußten" - ein Ansatz, der selbst in einem bestimmten historischen Zeitpunkt Gestalt und Form gewinnt - gegen die Geschichte, die durch ihn analysiert

werden soll? Kann man nicht das Archäologiekonzept mit seinem Anspruch, Historie auf Geschichte zu bringen, selbst als eine (unzulässige) Totalisierung begreifen, die in der Geschichte gegen die Geschichte ungeschichtlich denkt? Was sich schon bei den analytischen Begriffen zur Beschreibung des Machtverhältnisses zur Debatte stellte, kehrt als Frage hier zurück: Wie stabil ist das Konzept einer Archäologie der Geschichte gegen die Geschichte selbst? Wie weit kann sich der Denktypus der Archäologie mit seiner Regelperspektive dem entziehen, worauf er sich richtet? Oder: Dokumentiert nicht auch das Monument in der Bestreitung von Sinn durchaus einen sinnhaften Umgang mit der Geschichte? Kann man nicht auch das Monument als eine bestimmte Form der Dokumentation von Geschichte für den Menschen begreifen - als diejenige Dokumentation, in der der Mensch sich die Geschichte in Regelkonstruktionen zur Verfügung stellt? Und eine andere Frage: Sucht Foucault nicht im Grunde eine Archäologie ohne Archäologen? Am Ende einen Wissenskörper ohne Wissenden? Selbst wenn man ihm beipflichtet, daß es ein positiv unbewußtes Regelsystem im Denken aller Wissenschaften, also einen allgemeinen Diskurs gäbe, - ist diese Annahme nicht nur unter der Voraussetzung sinnvoll, daß dieses Unbewußte ein bewußtes Unbewußtes sein kann? Es wäre uneinsichtig, von einem Unbewußten zu sprechen, das nicht irgendeiner Modalität von Bewußtsein oder Erfahrung bewußt sein könnte.

Wenn es aber ein Unbewußtes ohne Bewußtsein nicht gibt, wenn es ein Unbewußtes nur für ein Bewußtsein gibt, kann man dann den denkenden Menschen (das Subjekt), das das Unbewußte denkt, so weit einklammern, daß er selbst gar nicht mehr erscheint? Oder anders gefragt: Wie frei ist dieses "positive Unbewußte" von demjenigen, der es - und sei es auch nur als Unbewußtes - weiß? Wieweit kann man den Menschen in unbewußten Regelsystemen gleichsam verschwinden lassen, ohne daß es sinnlos wird, von diesem als dem Unbewußten seiner Praktiken zu sprechen? Der Angriff auf die Omnipotenz des bewußten Subjekts, so gerechtfertigt er sein mag im Sinne einer Selbstkorrektur, wird zum Problem - zumindest zu einem erkenntnistheoretischen

Problem ersten Ranges -, wenn dieses Subjekt unter den Wissens- und Handlungsregeln, die es unbewußt praktiziert, restlos seine Identität verliert, wenn es wie ein Korke auf unbewußten Regelströmen schwimmt. Es wäre ein Spiel ohne Spieler - aber ist es dann noch ein Spiel? In der Tendenz jedenfalls, so hat es den Anschein, neigt Foucault dazu, das Subjekt als unberechenbares Ereignis in eine Archäologie von Regelverflechtungen deskriptiv aufzulösen, es im "Raunen" letztlich unherrschbarer Diskurse untergehen zu lassen. Auch die geschichtlichen Diskontinuitäten des "positiven Unbewußten" kommen für Foucault nicht durch subjektive Aufstände gegen Traditionen - zumindest nicht gegen Sprachtraditionen - zustande, sondern durch prähistorische "Faltungen", die der monumentalisierende Archäologe nur als Ereignisse registrieren, nicht aber als Handlungen Menschen zuschreiben kann. Was Foucault in diesem Zusammenhang nicht bedenkt, ist die - doch auch bedenkenswerte - Möglichkeit, daß die Verbindung von archäologischem Hinter- und Untergrunddiskurs und wissenschaftlichem Regeldiskurs eine Gegenwendigkeit sein könnte, daß "der" Mensch nothhaft darauf angewiesen sein könnte, in neuen Erfindungen von Regelpraktiken sich gegen die Übermacht (und die drohende Übermächtigung) durch das "positive Unbewußte" gleichsam zu verteidigen. Dann bestünde zwischen der epistemologischen und der archäologischen Ebene der Diskurse, zwischen den Sprachregeln und den Sprechakten nicht ein fundierendes Verhältnis, sondern ein elementarer Konflikt. Wissensformationen und Wissenschaften stünden in einem Widerspruchsverhältnis - vergleichbar jenem untergründigen Widerspruchsverhältnis, das der frühe Nietzsche zwischen dem Vernunftmenschen und dem Weltgrund sah. Die Umschrift der Monumente in die Dokumente wäre zwar "Schein", aber notwendiger lebenserhaltender Schein, durch den sich der Mensch in der Zeit hält, so lange ihm das vergönnt ist. Foucault kennt - jedenfalls in seiner Archäologie - dieses Problem der Individuation nicht. Individuation, so müßte man vermuten, ist für ihn ein Phänomen, das sich tiefengeschichtlich weitgehend erledigt hat, nachdem das "positive Unbewußte" als strukturelle Disposition von Rede-, Wissens- und Handlungs-

praktiken sich am Ende der Moderne schicksalhaft aufgedeckt hat. Das individuierte Ich entlarvt sich im strukturalen Denken als kognitive Selbsttäuschung. Es entdeckt, daß es in seiner Substanz anonym ist.

Zwischen Ähnlichkeit und Repräsentanz

Die Genesis des Ich und sein - postmodernes - Ende in der Anonymität archäologisch aufgedeckter Hintergrunddiskurse und Hintergrundpraktiken ist für den Pädagogen - aber nicht nur für ihn allein - die größte Herausforderung bei Foucault. Sie stellt die Konsequenz einer archäologisch-geschichtlichen Rekonstruktion dar, die - in "Die Ordnung der Dinge" - mit der Renaissance beginnt und in der Moderne (vorläufig) endet. Diese Entstehungs- und Verfallsgeschichte des selbstbewußten Ich muß man sich vor Augen führen, will man - über die Expositionen hinaus - Foucaults These von der Diskontinuität der Geschichte und vom Ende des sich wissenden Menschen mit Anschauung füllen. Die Frage ist: Wie liest Foucault diese Geschichte mit archäologischem Blick? Wie stellt sich für ihn das Schicksal der Subjektivität (des anthropologischen Menschen) dar? Folgt man der Darstellung von Dreyfus/Rabinow (selbstverständlich im Rückbezug auf Foucaults eigenen Text), so geht es Foucault in "Die Ordnung der Dinge" um die Analyse der episteme in den bekannten Epochen der Renaissance, der Klassik und der Moderne. Unter epistemem versteht Foucault Beziehungsgesamtheiten. Beziehungsgesamtheiten sind Regelmäßigkeiten auf der archäologischen Ebene. Regelmäßigkeiten aber sind keine Erkenntnisse, sondern deren Vorformulierungen. Sie sind auch keine Rationalitäten (keine bewußten rationalen Entwürfe), sondern grundlegende Wissensprofile, die man an Diskursen, im weitesten Sinne an den Redeorganisationen bestimmter geschichtlicher Phasen und ihrer Erscheinungen studieren kann. Foucault setzt an bei der Renaissance und ihrem Diskurs- und Wissensgestus der Ähnlichkeit. In ebenso kompakten wie subtilen

Analysen zeitgenössischer Texte skizziert er das Spiel der Ähnlichkeiten als Verweisungszusammenhänge, die alles mit allem vermittelt sein lassen, die alles in eine universale Verwandtschaft einbeziehen - sei es im Sinne der *convenientia* (der faktischen Nachbarschaft und Verwandtschaft der Dinge) oder im Sinne der *aemulatio* (die auch Entferntes als Verwandtes ineinander spiegelt und in Nachahmungsbeziehungen versetzt) oder im Sinne der *analogia* (die kühn mit Entsprechungen zwischen verschiedenem Seienden operiert, so zwischen Pflanze, Tier und Mensch, und die den Menschen in zentrale Vergleichsposition zum Kosmos setzt) oder im Sinne der Sympathie (die gleichsam die Aktivität des Ähnlichen oder - als Antipathie - des Unähnlichen ist). Erkennen auf diesem Regeluntergrund der Wissensbildungen bedeutet Interpretation - wie Foucault formuliert: "vom sichtbaren Zeichen zu dem dadurch Ausgedrückten gehen, das, ohne das Zeichen stummes Wort, in den Dingen schlafend bliebe." (O.D., S. 63) Wörter aber, Zeichen überhaupt, im Raum dieser Ähnlichkeitsbezüge konnten kein theoretisches Konstrukt sein, sondern nur eine an den Dingen haftende, sich im verlautbarten Wort abspiegelnde Signatur. Das heißt: die Worte waren im Diskurs der Ähnlichkeiten die gesprochenen Signaturen, die Zeichen der Dinge selbst. Sie waren der Zusammenfall, die "Konjunktur" des Zeichens und des Bezeichneten. Ihr Zusammenhang war der unendlich fortlaufende Kommentar im Medium universeller Ähnlichkeitsbeziehungen. Einen entscheidenden Übergang zur Klassik, und zwar als Bruch in diesem Ähnlichkeitsgefüge, sieht Foucault in der Auflösung der Ähnlichkeitsverbindung zwischen Zeichen und bezeichneten Dingen, zwischen den Wörtern und den Sachen. An die Stelle der ähnlichkeitsvermittelten Synthese von Sprache und Welt (von Dingsignatur und Sprachzeichen) tritt eine Differenz, und zwar die Differenz der Repräsentation. Was ist damit gemeint? Gemeint ist: Man ist plötzlich nicht mehr sicher, ob und wie ein Zeichen die Dinge, die es vermeint, trifft. Wenn indes Zeichen (Zeichen der Sprache und andere) etwas nur noch re-präsentieren und nicht mehr analog präsentieren, dann zerreißen die Analogie-

verwandtschaften zwischen Zeichenformen und Weltgehalten. Man muß sich ausdrücklich der repräsentativen Bedeutungen und Gehalte der Zeichen versichern. Die Unschuld des Analogieverhältnisses von Wort, Bedeutung und Ding ist dahin. An die Stelle der Konjunktur von Bezeichnendem und Bezeichnetem tritt eine sich verschärfende Disjunktur. Im Hinblick auf diese Disjunktur am Ende der Renaissance sagt Foucault: "Vom Ende des siebzehnten Jahrhunderts an wird man sich fragen, wie ein Zeichen mit dem verbunden werden kann, was es bedeutet. Auf diese Frage wird das klassische Zeitalter durch die Analyse der Repräsentation antworten, und das moderne Denken wird mit der Analyse des Sinnes und der Bedeutung antworten." (O.D., S. 75) Repräsentanten sind also bereits ein Riß im Verweisungs- gewebe, im Analogiegewebe der universellen Zusammenhang stiftenden Ähnlichkeitsbeziehungen. Die Repräsentanz gibt wieder, was sie selbst nicht ist, oder - im modernen Denken - sie bedeutet etwas, was (möglicherweise) von sich selbst her nichts bedeutet. Wenn es sich so verhält, das heißt: wenn die analogische Wissens- typik vorklassischen und vormodernen Denkens in der Einheit von Welt und Denken, in dem bruchlosen, kommentierenden Über- einstimmen von allem mit allem bestand und wenn in dieses Über- einstimmen der Sündenfall distanzierenden Wissens fiel, der die Welt der Zeichen gegen das Bezeichnete verselbständigte, dann kann man Foucault nur zustimmen, wenn er feststellt: "Die tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt wird ... auf- gelöst." (O.D., S. 75) Und auch seine Prognose ist dann wahr- scheinlich, die Prognose nämlich: "Die Sachen und die Wörter werden sich trennen. Das Auge wird zum Sehen und nur zum Sehen (und nicht etwa zum Schauen - E.S.) bestimmt sein; das Ohr lediglich zum Hören (und nicht etwa zum Vernehmen - E.S.), der Diskurs wird zwar zur Aufgabe haben zu sagen, was ist, aber er wird nichts anderes mehr sein, als was er sagt." (O.D., S. 76) Dem kann man nur entnehmen: der Diskurs - gemeint ist der Tiefendiskurs des "positiven Unbewußten" - trennt sich von der Welt, die er re-präsentiert und dann - in neu- zeitlicher Verengung - "bedeutet". Er nimmt in sich das Moment

möglicher Unwahrheit auf, das die Verwandtschaft von Sprache und Welt in vorklassischem Diskurs nicht kannte.

Foucaults archäologische Rekonstruktion des Anfangs der Moderne beginnt, so kann man zunächst festhalten, mit der geschlossenen Welt der Renaissance und deren Auflösung in der Klassik (am Anfang des 17. Jahrhunderts). Was sich in diesem Übergang auf der archäologischen Ebene des Wissens (*savoir*) ereignet, wird beschrieben als Zerbrechen der Ähnlichkeiten und Verwandtschaften zwischen Dingen und Menschen durch einen neuen Geist des Unterscheidens, der den Zeichen (den Wörtern der Sprache insbesondere) eine veränderte Stellung gibt. Die Wörter sind nicht mehr Spiegelungen von Ähnlichem im Ähnlichen, nicht mehr Signatur, die an den Dingen selbst vorkommen, sondern sie lösen sich von diesen und werden zu re-präsentierenden Begriffen. Was damit gemeint ist, läßt sich im pädagogischen Raum an Comenius verdeutlichen. Dieser stünde - in der Sicht Foucaults - noch ganz im Zeichen des Ähnlichkeitsdenkens und der entsprechenden Ähnlichkeitssprache. Das Denken in Ähnlichkeiten wird bei Comenius greifbar in einer Interpretation des Verstandes, der nicht etwa - wie es in der Klassik geschehen sollte - sich analytisch zerlegend auf die prinzipiell äußerlichen Gegenstände bezieht, die er nach eigenen Maßen und Regeln ordnet. Vielmehr wird der Verstand interpretiert (und das heißt: im Wort erfahren) als eine "Kugel aus Spiegelglas" (*Didactica Magna*, S. 37), und zwar als eine Kugel, "die in einem Gemach hängt und Erscheinung aller Dinge ringsumher auffängt; aller Dinge, denn unser Verstand ergreift nicht nur das Naheliegende: auch das räumlich und zeitlich Entfernte holt er sich heran, forscht nach dem Verborgenen, erschließt das Verhüllte und müht sich um die Erforschung des Unerforschlichen: so unendlich und unbegrenzt ist er." Der Verstand als spiegelnde Kugel in einem Gemach - das ist (im Sinne der Archäologie Foucaults) nicht nur eine Metapher, kein konstruiertes Bild, sondern der Verstand ist lichtende Widerspiegelung des Kosmos und seiner Erscheinungen. Er ist Licht und Beleuchtung zugleich - Licht,

indem er seinen Spiegelglanz aus göttlicher Vernunft bezieht, der er ähnlich ist, und Beleuchtung, sofern er aus dieser Ähnlichkeit das Ähnliche der Erscheinungen aufleuchten läßt. Der Verstand beobachtet sich für Comenius also nicht erst und entdeckt sich dann als spiegelnde Kugel, sondern er ist mit dieser spiegelnden Kugel, als die er sich weiß, erfährt, wahrnimmt, verwandt. Man kann sich das Verhältnis von Verstand und spiegelnder Kugel bei Comenius nicht eng genug denken. Gewiß ist der Verstand nicht dasselbe, was eine spiegelnde Kugel in einem Gemach ist. Aber die Differenz zwischen der faktischen Spiegelkugel und dem Verstand, der sein Wesen darin ausgedrückt findet, ist nicht die Differenz zwischen zwei grundverschiedenen Dingen, die in einer Metapher zum Zweck der Veranschaulichung (und der Überraschung) zusammengebracht werden. Es ist tatsächlich nur die Differenz von ursprünglich Verwandtem, das seiner Verwandtschaftsbeziehungen, die es nicht selbst gestiftet hat, ansichtig wird. Gemach, Spiegelglas, Raum, Zeit und Verstand müssen nicht erst konstruktiv aufeinander bezogen werden: sie sind immer schon in den Ähnlichkeitsbeziehungen, an denen der Verstand sich interpretierend entdeckt. Noch deutlicher, es ist kein metaphorisch hergestellter Bezug, der Verstand und spiegelnde Kugel zusammenbringt, sondern sie stehen - jenseits aller metaphorischen Verbindungen - vorab in einem unausdrücklichen Analogiebezug. Die Schwierigkeit indes, diese analytische Innigkeit des Verwandten im Untergrund der Analogieverweisungen noch zu verstehen, hat, - bei

Foucault - ihren Grund in der Tatsache, daß die Moderne das kosmische Analogiegefüge der Spiegelungen und Widerspiegelungen, das auch die Wörter und Zeichen umfaßte, sukzessiv analytisch durchschnitten hat und daß der moderne Verstand Verbindungen zwischen Wörtern und Erscheinungen nur noch als Begriffssynthesen zu fassen vermag. Der aus dem Kosmos der Ähnlichkeiten ausgewanderte Verstand vermag nur noch sich mit einem Spiegel zu vergleichen, weil er sich nicht mehr am Spiegel findet. Wenn also Comenius sagt, "Diese Welt ist nichts anderes als eine Pflanz- und Pflegestätte und eine Schule für uns," (a.a.O., S. 32) so heißt das nicht: wir können diese

Welt mit einer schulischen Pflanz- und Pflegestätte vergleichen (immer bewußt, daß sie das "eigentlich" nicht ist). Vielmehr ist diese Aussage durchaus wörtlich zu nehmen. Der über Analogien vermittelte Blick auf die Welt zeigt für Comenius an, daß diese Welt tatsächlich "Pflanz- und Pflegestätte", Schule i s t und nicht außerdem und in Wahrheit noch irgendetwas anderes.

Aus gewärtigem (modernem) Selbstverständnis ist es ungemein schwierig, in diesem Raum des Analogiedenkens, den Foucault noch einmal zu eröffnen sucht, hineinzukommen. Daß die Wörter kein Repertoire von Bezeichnungen sind, sondern Spiegelungen von Signaturen, die selbst auf den Dingen liegen, daß die Verbindungen, die man sprechend zwischen Wörtern knüpft (oder malend zwischen Bildern), nicht den Charakter von Beurteilungen haben, daß sie keine Synthesen von Gegenständen und Eigenschaften in einem kategorial disziplinierenden Kopf sind, sondern Widerspiegelungen von vorab bestehenden Analogiebezügen - das alles ist schwer nachvollziehbar und im Grunde so fremd, daß man diese Welt der Ähnlichkeiten (similitudes) eigentlich nur von außen beschreiben kann wie eine fremde Kultur. Diese Fremdheit aber beginnt - in Foucaults archäologischer Erzählung vom vorklassischen Unbewußten - im Zeitalter des Barock. In ihm werden die bis dahin tragenden Analogien suspekt. Und es sind zwei historische Zeugen, die Foucault für den Wandel von der Analogie zur Repräsentation aufruft: Francis Bacon und René Decartes. Beide stehen ihm dafür, daß Sprache und Wissen sich nicht länger im Element der Ähnlichkeiten bewegen, sondern - aus diesem alles mit allem vermittelnden Element heraustretend - ihm gegenüber skeptisch werden. Bekannt ist Decartes' Wort aus den "Regeln zur Leitung der Erkenntnis-kraft" (Regulae ad directionem ingenii - 1701 erstmalig veröffentlicht, entstanden wahrscheinlich nach 1630): "Es ist eine menschliche Angewohnheit, sooft man zwischen zwei Dingen irgendeine Ähnlichkeit (aliquam similitudinem) bemerkt, über jedes von beiden auszusagen, was man für eines von ihnen wahr gefunden hat, selbst da, wo beide verschieden sind." (Philosophische Bibliothek Meiner, 262a S. 3)

Die Skepsis ist unübersehbar. Ähnlichkeiten erscheinen als Gewohnheitsprodukte, als Verwischungen von Verschiedenheiten, als Ungenauigkeiten. Foucault zitiert diesen Satz als Signal des Bruches zwischen Renaissance und Klassik. Die Vermittlungen im Ähnlichen beginnen sich aufzulösen. An seine Stelle treten Identität und Unterschiedenes (identité, différence). Die Suche nach dem Identischen hebt das Ähnliche gleichsam aus seinem Umkreis heraus, macht es dingfest, indem sie seine Identität bestimmt. Sofern aber jetzt die Identität des Ähnlichen bestimmt wird, ist das Ähnliche zugleich nicht identisch - nicht mehr verwandt - mit dem, wovon es sich unterscheidet. Die Identitäten lösen die Verwandtschaften auf und erklären sie zu Illusionen. Identitäten verdanken sich dem Identifizieren. Identifizieren aber ist ein Messen: die Einsetzung eines den Dingen fremden Maßstabs, auf den hin Identitäten und Unterschiede kalkuliert sind. Will man den Bruch im Übergang in Stichworten fassen, so läßt sich sagen: an die Stelle von kosmologischer Ordnung, Ähnlichkeit, Verwandtschaft und Interpretation von Ähnlichem in Ähnlichem treten: gemessene Ordnung (Organisation), Identität, Unterschiedenheit, Analyse und analytischer Vergleich. Über dem Abgrund dieses Bruchs ist es nicht länger möglich, den Verstand als spiegelnde Glaskugel, also aus dem ihm Ähnlichen zu interpretieren, so wenig es weiterhin möglich sein dürfte, die Erde als "Pflanzstätte" und Schule zu erfahren, auf der sich der Mensch über Ähnliches - das in ihm wie um ihm ist - ins Ganze einbildet. Jetzt, so muß man sagen, kann die Spiegelkugel nur noch eine Metapher der Veranschaulichung sein und die Pflanzstätte Erde nur noch ein heuristisches Denkmodell, das bestenfalls zur Hypothesenbildung dient, wörtlich genommen aber nichts anderes darstellt als eine Täuschung, die die Differenz zwischen klarer Lehre über die Dinge und verschwommener Welterfahrung überspringt. Schulen, so muß man jetzt argumentieren, gibt es auf der Erde, jedoch nicht als Verlängerungen von Ähnlichkeitserfahrungen in den menschlichen Geist hinein. Schulen sind keine durchsichtigen Spiegelgehäuse, in denen der Verstand über Analogien zu sich selbst kommt. Vielmehr sind

sie Ausgrenzungen und Abgrenzungen, von den allgemeinen Lebensvorgängen Unterschiedenes, Orte eines Aufbaus von Wissen um Identitäten und Klassifikationen jenseits aller analogischen Verwandtschaften. Mit einem Wort: Schulen sind nicht in Analogie zu vegetativen Naturvorgängen zu verstehen, sind keine Einrichtungen, in denen sich konzentriert wiederholt, was außer ihnen geschieht. Sie sind abgegrenzte Bezirke ausdrücklicher Repräsentation des Wissens von den Dingen (und Menschen), im Grunde die Repräsentanz von Repräsentanzen, keine Pflanzstätten, sondern analytisch konstruierte Ordnungsgebilde. In ihnen hätten die Heranwachsenden vor allem zu lernen, wie man die klassischen Organisationszusammenhänge des Wissens aufbaut, und zwar in Distanz zu Suggestion der Ähnlichkeiten, denen die Kinder verfallen, wenn sie analysierend Identitäten überspringen und illusionäre Verwandtschaften in Spielwelten aufbauen. Stehen bei Kindern noch die Namen für die Dinge selbst und finden sie sich selbst unterschiedslos unter ihnen - so unterschiedslos, daß es ihnen schwierig wird, "ich" zu sagen -, so werden die Schulen dafür Sorge zu tragen haben, daß sie aus den Analogiespielen vorbewußten Wissens herausfinden in die klaren und strukturierten Diskurse des analysierenden Verstandes, des messenden Vergleichens, der klassifikatorischen - und nicht mehr analogischen - Ordnungen. Die spiegelnde Kugel muß gleichsam zerbrechen oder ihre Spiegel nach innen kehren, will sich der Verstand aus den analogischen Faszinationen befreien. Das wird die neue Lehre über die Lehre sein. Sie wird den Verstand über sich selbst aufklären müssen - jenen Verstand, der nach Bacon von dem "Vorurteilsgötzen" besetzt ist: vor allem von den Vorurteilen (idola) der Gattung (idola tribus), die nicht wahrhaben wollen, daß der menschliche Verstand "einem unebenen Spiegel" gleicht, der nur verzerrt wiedergibt, was in ihn hineinfällt. Besetzt ist der Verstand aber auch von Vorurteilen, die nicht beachten, daß alle Wahrnehmungen (die sinnlichen und die geistigen) "der Beschaffenheit des Beobachters und nicht dem Weltall analog" sind. (Novum Organon, Aphorismus 41)

Bacons Skepsis betrifft schließlich auch die Sprache. In ihr liegen die Vorurteile der Gesellschaft verborgen (die *idola fori*). Das Verhältnis zwischen Verstand und Sprache ist getrübt: "Die Worte tun dem Verstand wahrhaft Gewalt an, werfen alles durcheinander und führen zu leeren Streitigkeiten und Einbildungen." (Aphorismus 43) Das heißt: die Worte sind nicht die Signaturen der Dinge. Sie sind verfängliche "Bindemittel" zwischen dem Menschen. (a.a.O.), die um so besser binden, je ungenauer sie sind. Sie stiften nicht Ähnlichkeiten, sondern Äquivokationen. So wird beides fragwürdig: der unebene Verstand, durch den der Beobachter die Welt verzerrt, und die Sprache, in der er sie sich vorstellt. Beide Fragwürdigkeiten drängen zur Analyse - zur kritischen Analyse des falsch spiegelnden Verstandes wie zur kritischen Analyse der durch die Gesellschaft vorurteilsbeladenen Sprache. Das war etwa ein Menschenalter vor Comenius. Aber Comenius brachte noch einmal zum Vorschein, was nur noch vorklassische Erinnerung sein konnte - nach Foucault: den ungebrochenen Diskurs der Ähnlichkeiten, die Einheit von Sprache, Gedanken und Welt, den Verstandesspiegel, der bruchlos und nicht brechend, also ohne Unebenheiten wiedergeben konnte, was ist, weil er selbst dem Sein zugehörte.

Klassik: die Herrschaft der Zeichen

Foucaults erste archäologische Exposition des Bruchs zwischen der Renaissance und der Klassik am Beginn des siebzehnten Jahrhunderts dreht sich um das Phänomen der Ähnlichkeit, der Ähnlichkeiten, der universalen Verwandtschaft von allem mit allem. Diese verlieh als archäologischer Grundzug vorklassischen Wissens der Sprache einen denkwürdig innigen Charakter. Sprache hatte sich noch nicht als Systemrepräsentativer Zeichen von den Dingen gelöst, unter denen sie selbst und selbstverständlich ruhte. Zeichen, Ding und Bezeichnetes, Vorstellungssymbol, Symbolisiertes und Sinn waren noch nicht auseinandergetreten. Sprache war die Sprache der Dinge und der Sprechenden zugleich, weil die

Ordnungsmacht einer Vorsehung sie in der analogia entis vereinigte, in einem unendlichen Beispiels- und Ähnlichkeitszusammenhang, in dem jedes Ort und Ordnung hatte, also auch die Sprache und ihre Sprecher. Dann aber begann - auf archäologischer Ebene rekonstruiert - "das Zeitalter des Ähnlichen" sich abzuschließen. (O.D. 83) Zeugen für diesen archäologischen Bruch sind Descartes und Bacon. Sie mißtrauen den vorgegebenen Ähnlichkeiten, die alles mit allem in Verwandtschaftsbeziehungen setzen, und prüfen die Vergleiche - auch und für Foucault vor allem den Vergleich des Zeichens mit dem Bezeichneten. Es wurde durchaus zur Frage, ob und wie das Zeichen mit seiner Zwieschlächtigkeit von Bedeutung und Bedeutetem etwas wahrhaft treffen könne. Sprache wie Bilder verselbständigten sich und wurden unsicher, weil der Vorbau der Analogiebrücken nicht mehr trug. Die Interpretation durch die Sprache, gleichsam ein fortlaufendes Hinüberwechseln zwischen Zeichen und Dingen über die Vermittlung von Ähnlichkeiten (die nicht durch Vergleiche hergestellt, sondern ihnen vorgegeben waren), wick der Kritik. - Was Foucault damit skizziert, ist ideengeschichtlich bekannt unter dem Namen "Rationalismus" und "Empirismus", die sich gegen Mythos, Magie und Aberglauben wenden, und zwar in der Etablierung einer wissenschaftlichen Ordnung der Natur mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis- und Ordnungsvermögen. Foucaults archäologische Analyse will aber nicht die epistemologische Ideengeschichte rekapitulieren, sondern - wie dargelegt - nach den Veränderungen im "positiven Unbewußten" fragen. Diese Veränderungen analysiert er (in einer ersten Zusammenfassung) als eine Vierfalt von symptomatischen Auffälligkeiten, die in einer Veränderung der Grundstellung zur Sprache zusammenlaufen.

Zunächst die symptomatischen Auffälligkeiten: Die erste ist die "Substitution der analogischen Hierarchie durch die Analyse". (O.D. 88) Gemeint ist (mit Bezug auf Decartes): Die ehemals vorausgesetzten Ähnlichkeiten werden jetzt beweispflichtig. Sie haben nur noch den Charakter von heuristischen Vergleichen. Was aber das Vergleichene miteinander verbindet,

ist nicht mehr eine universale und elementare Verwandtschaft, sondern das gesetzte Maß und die regelhaft organisierte Ordnung, vor deren Hintergrund sich Identitäten und deren Zusammenhänge auszuweisen haben. Wie schon angezeigt, geht es nicht mehr um die Verschlingungen von Ähnlichem und Unähnlichem, sondern um die Unterscheidung von Identitäten und Gemeinsamkeiten. Die zweite Auffälligkeit - allerdings in der Konsequenz der ersten - ist die Ersetzung des "Spiels der Ähnlichkeiten" (O.D. 88) in seiner Unbegrenztheit durch eine vollständige Aufzählung von Merkmalen im Rahmen vorgegebener Ordnungsmaßstäbe. Das Verhältnis von Ganzheit und Element hat nicht länger den Charakter einer Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos, sondern von identifizierter Allgemeinheit und Besonderheit, von kategorialem Rahmen und positiver Einzelheit. Weil aber das Vergleichen nicht mehr ein Interpretieren von Ähnlichkeiten, sondern ein Messen von Identitäten ist (ein Messen von Identitäten aneinander), das seinen Ursprung in der Selbstgewißheit des Verstandes und der Sinne hat, kann auch das Vergleichen zur Gewißheit führen. Der Gewißheitsanspruch und das Gewißheitspostulat - das ist die dritte Auffälligkeit - lösen die Wahrheiten der Analogiebewegungen und -entsprechungen ab. Vernunft und Verstand beginnen, im Vergleich messend und ordnend zu urteilen. Urteilen aber ist - das zeigt schon das Wort an - ein Teilungs- und insofern Unterscheidungsvorgang, der nicht (vorläufig) auseinandergerückt, um die Verwandtschaftlichkeit der Phänomene deutlich werden zu lassen, sondern der definierend unterscheidet, um das Unterschiedene in Beurteilungen synthetisch zu vermitteln. Das urteilende Ordnen im Erkennen anstelle des interpretierenden Auffindens von Gemeinsamkeiten wäre die vierte symptomatische Auffälligkeit des neuen Geistes an der Bruch- und Verwerfungsstelle zwischen Renaissance und Klassik. Faßt man nun die vier Auffälligkeiten in Denkpostulaten zusammen, so handelt es sich um das Postulat der Beweisspflicht der Vergleiche, um das Postulat der Totalität der Ordnungen, sowie um das Postulat der Gewißheit der Erkenntnis und um das Postulat der urteilenden Unter-

scheidung. Diese auffälligen neuen Postulate, die insgesamt als Grundlage neuzeitlicher Wissenschaft durchaus bekannt sind, faßt Foucault in die Gleichung von Erkennen und Unterscheiden zusammen, und zwar mit dem Hinweis auf eine ganz entscheidende Implikation, auf die Implikation nämlich, daß unter solchen Vorzeichen "die Geschichte und die Wissenschaft voneinander getrennt werden". (O.D. 89) Inwiefern entscheidend? Entscheidend insofern, als sich Wissenschaft gleichsam quer zur Geschichte und aus ihr herausstellt. Die Überlieferung ist nicht mehr wahrheitsfähig. Sie wird zu einem Hof von Meinungen, am Ende zu einem propädeutischen Lehrstück, von dem sich richtiges Urteilen absetzt. Was in der Tradition übereinstimmt, ist ebenso unzuverlässig, wie die über Zeichen kontrollierte Wahrnehmung, das Unterscheiden und Messen, zuverlässig ist. Der Zusammenhang der Geschichte erscheint jetzt wie ein Spiel verführerischer Ähnlichkeiten, aus dem sich die feststellenden und synthetisierenden Zeichen noch nicht gelöst haben. Er ist wie ein verschwommener Text, den man nicht interpretieren, sondern urteilend auflösen muß, will man ihn in seinem Sachgehalt prüfen. Wenn Erkennen Unterscheiden ist, dann erkennt Geschichte nicht - jedenfalls nicht diejenige Geschichte, die in engster Gemeinschaft mit der Sprachtradition steht, die die Sprache noch in sich birgt, wie die Sprache sie in sich eröffnet. Geschichte, so kann man im Sinne Foucaults negativ resümieren, ist weder beweisfähig, noch ist sie eine systematische Ordnungstotalität, noch kann sie - als Zusammenhang von Meinungsähnlichkeiten - Gewißeheiten verbürgen. Sie läßt in sich die Kraft des Unterscheidens nicht zu, mit der die Urteile der Wissenschaft verbunden sind. Durch die Geschichte, so wäre zu folgern, kann man nichts wissen. Sie ist bestenfalls ein Meinungsreservoir, das man als Hypothesenfundus nutzen könnte. Bildung aber, die sich durch Geschichte nährt, bugsiiert sich wissenschaftlich ins Abseits - es sei denn, sie disziplinierte sich selbst zur Historie. Dann aber müßte sie den Widerstand der Sprache und der Zeichen als Ordnungsmacht gegen die Verlockungen der Ähnlichkeiten und Verwandtschaften organisieren.

Was Foucault am Beginn des 17. Jahrhunderts als Bruch mit der Vorklassik beschreibt, ist in der Tat nicht unbekannt und als Einbruch der Rationalisierung von vielen "Ideengeschichtlern" beschrieben worden. Diese Rationalisierung wird üblicherweise gefaßt als mathematischer Natur- und Weltentwurf, wofür - in unterschiedlicher und auch ergänzender Weise - Decartes und Leibniz stehen. Foucault allerdings ist der Überzeugung, daß die Rede vom mathematischen Weltentwurf, von der MATHEISIS UNIVERSALIS, wenn damit eine Grundorientierung an mathematischer Wissenschaft verbunden wird, nur unzureichend faßt, was in diesem Übergang vor sich ging. MATHEISIS meint für Foucault eine "allgemeine Wissenschaft der Ordnung" (O.D. 91), wobei man genauer sagen müßte: ein Ordnungsdenken, das in Orientierungen an der Mathematik seinen auffallendsten und deutlichsten Ausdruck fand, das aber gleichsam inter- und subdisziplinär als Organisation des Wissens durch eine veränderte Qualität der Zeichen beschrieben werden muß. Es ist also für Foucault nicht der Idealtypus einer Wissenschaft, der "im Grunde" (man kann wohl sagen: im "positiven Unbewußten") das organisierende und klassifizierende neue Ordnungsdenken im Gegensatz zum Ordo-Denken kennzeichnet, sondern eine Änderung der Seinsweise der Zeichen, der Zeichenfunktion und des Zeichensystems. Die Vorliebe für Mathematisierung und Mathematik ist nur ein Ausdruck dieser tiefgreifenden Funktionsänderung, die Foucault wiederholt und schließlich zusammenfassend mit den Worten beschreibt: "An der Schwelle des klassischen Zeitalters hört das Zeichen auf, eine Gestalt der Welt zu sein ..." (O.D. 92) Es hört auf, "Gestalt" zu sein, weil es zum systematischen Instrument wird, zu einem Instrument des Klassifizierens, des Identifizierens und Unterscheidens, des Markierens und Abschätzens. Als dieses Instrument hat sich das Zeichen von dem gelöst, wofür es stand, nämlich von der "empirischen und murmelnden Ähnlichkeit der Dinge." (O.D. 91) Das Zeichen, ehemals der Schatten der Dinge, ist theoriefähig und theoriebedürftig geworden und es

entfaltet jetzt seine Theoriefähigkeit in einer Mannigfaltigkeit von Disziplinen, die von den mathematischen bis zu den empirischen reichen. Die "Ordnung der Dinge" folgt jetzt der repräsentativen Anordnung der Zeichen. Ohne diese Anordnungen in den sie repräsentierenden Disziplinen bleiben die Dinge und ihre Ähnlichkeiten diffus. Die Zeichen befehlen die Art und Weise ihres Zusammenhangs und Erscheinens - zumindest eröffnen sie für Foucault den Raum zwischen dem Ansichsein der Dinge und dem Fürsichsein der (reinen) Zeichen und bauen die Architektur einer neuen Ordnung des Empirischen auf. Die zeichenvermittelte MATHESIS (und nicht nur die MATHESIS UNIVERSALIS - nach Leibniz: der Name für das Gesamtgebiet der formalen Wissenschaften, die Logik, Arithmetik, Geometrie und Mechanik) macht die Substanz der archäologischen Umschichtung aus. Ihr muß der Archäologe des Wissens daher nachspüren, will er nicht nur ideengeschichtlich die Konturen an der historischen Oberfläche von Namen, Begriffen und Disziplinen nachzeichnen.

Was aber macht jetzt das Sein der Zeichen aus? Foucault nennt drei Grundzüge: (erstens) die Erkenntnisrelevanz des Zeichens; (zweitens) den analytischen Definitionscharakter des Zeichens und (drittens) den Urteile unterstützenden Charakter des Zeichens. Alle drei Grundzüge des neuen Zeichenkorpus zeigen sich in Distanz zur analogen Auffassung der Zeichen in der Vorklassik. Die Erkenntnisrelevanz und -funktion des Zeichens steht im Kontrast zur vorklassischen Entschlüsselung von Zeichen als der "Sprache der Dinge selbst" (O.D. 93). Zeichen im Horizont der Erkenntnis ist nicht schon vorliegendes Symbol oder Anzeichen in einem eigenen Raum von Sinn, der divinatorisch interpretiert werden kann, der aber auch unabhängig von jeder Interpretation bestünde - vielmehr ist Zeichen jetzt ein selbstgeschaffenes Merkmal, das eine Beziehung des erkennenden Menschen zu Objekten feststellt. Hier zitiert Foucault George Berkeley (1684 - 1753), der in der "Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" (1810) ausführte: "Das

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Feuer, das ich sehe, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern das Merkmal, welches mich davor warnt." (O.D. 94) Das heißt: das Feuer ist nicht identisch mit dem Feuer-Zeichen, mit dem Vorstellungsmerkmal, das ich mir von ihm gebildet habe. Das Auseinandertreten von Vorstellungsmerkmal und faktischem Objekt in der Festlegung des Feuer-Zeichens aber erlaubt mir, die Erkenntnis, daß Feuer gefährlich ist, festzuhalten. Erst durch die Erkenntnis konstituierende und festhaltende Trennung von Ding und Zeichen gewinnen die Zeichen ihren erkenntnisinstrumentalen Sinn. Der Verursacher der Zeichen ist jetzt der erkennende Mensch, der sich durch verselbständigte Beziehungen der Zeichen die Welt als Objekte zuschreibt und zugänglich macht. Die Beziehung der Zeichen in der Vorstellung bildet die Welt also nicht ab, interpretiert nicht den geheimen Zeichencharakter der Dinge selbst mit divinatorischem Blick, sondern die Beziehung der Zeichen auf der Bühne der Vorstellung rekonstruiert gesetzhafte Zusammenhänge unter dem Gesichtspunkt von Wahrscheinlichkeiten. Oder anders gesagt: die neue Funktion der Zeichen repräsentiert die Welt unter dem Vorzeichen entlastender Erkenntnis pragmatisch relevanter Gesetzmäßigkeiten. Damit ist man aber auch schon beim zweiten Grundzug des Zeichens, seiner definitorischen Funktion. Diese Funktion gewinnt das Zeichen aus der Distanz zu dem, was die Empfindung aufdrängt oder die Wahrnehmung in den Blick trägt. Das Zeichen wendet sich gegen den Eindruck, der es zu überflutet sucht. Es tritt als Element des Eindrucks zu ihm in Opposition und macht ihn übersichtlich, indem es ihn zerlegt. Definition aber wäre ein solches Zerlegen, eine Teilung des Ungeteilten, eine Bestimmung des Unbestimmten: das Durchschneiden der in sich kreisförmig zurückverbundenen Ähnlichkeiten und Verwandtschaften. Foucault sagt: das (ausdrücklich) geschaffene Zeichen "zieht die Trennungslinie zwischen den Menschen und dem Tier, es transformiert die Vorstellungskraft in willentliche Erinnerung, die spontane Aufmerksamkeit in Überlegung und den Instinkt in vernünftige Erkenntnis."

(Damit bezieht er sich auf Condillacs "Essay über den Ursprung menschlichen Wesens" (Paris 1746/54)) Die Trennungslinie ist Markierung, Aus- und Eingrenzung, also definitorisches Zeichen. Was aber durch die Trennungslinien geteilt und verteilt wird, was als Vorstellung in markante Erinnerung transformiert, was - mit den Fixierungsmitteln geschaffener Zeichen - sich in Überlegung und Vernunft übersetzt, das kann in variable Beziehung gesetzt und beurteilt werden. Das wäre der dritte Grundzug der neuen Zeichenwelt: der Grundzug einer urteilenden Kombinatorik, einer Kalkulation und Kombination von "freien" Zeichen, die - im weitesten Sinne - rechnen und berechnen und in diesem Sinne urteilen und beurteilen lassen. So begründet das neue Zeichensystem der Klassik als positiv-unbewußte Denkvorschrift die dreifältige Welt der Wahrscheinlichkeit, der Analyse und der Kombinatorik: "Es rückt alles Wissen in die Nähe einer Sprache und bemüht sich allen Sprachen ein System künstlicher Symbole und Operationen logischer Natur zu substituieren. (O.D. 97) Es ist eine Welt der über Zeichen organisierten und im Medium der Zeichen sich organisierenden logischen Ordnung, die sich als ordentliche Ordnung über die Menschen und Dinge legt und zugleich eine Distanz aufbaut, die es vormals - als die Zeichen noch Anzeichen der Dinge waren - nicht gab. Die Zeichen, so könnte man sagen, haben sich zum Menschen emanzipiert, wie er sich durch sie von der Welt.

Indes, noch ist diese "Emanzipation" im Frieden einer Balance. Der Mensch sagt, ordnet, analysiert, strukturiert die Dinge im Element der Zeichen - so aber, daß er gleichsam ihrer Zustimmung gewiß ist. Das Wiedergeben der Zeichen-Repräsentanzen - in der Naturgeschichte, in der Verteilung der Reichtümer, in der Ordnung der Sprache - ist noch im Einklang mit dem, was es wiedergibt. Die Wiedergabe der Merkmale, der Merkmals-

komplexe, die Auflistung in den Klassifikationen ist zwar nicht mehr in einem substantiellen Ähnlichkeitsbezug, wohl aber steht sie in einem Raum grundsätzlicher Entsprechungen. Oder auf die repräsentative Zeichenwelt bezogen: Diese Zeichenwelt ist transparent, sie ist durchsichtig im Hinblick auf das, was in ihr geordnet aufscheint. Zwar ist es der Mensch, der in Merkmalsanalysen, Kombinationen und Re-Kombinationen die neue Ordnung der Logik und der Erfahrungen stiftet, der Natur- wie Menschenkunde betreibt (und noch nicht Biologie und Anthropologie), der die Systeme schafft, in denen sich Logik und Vernunft artikulieren. Jedoch, noch ist er gleichsam selbst in diesen Systemen. Er ist gestifteter Stifter. Die Differenzen und Unterschiede, die er trifft, reichen in ihn hinein; die Bezüge, die er entwirft, sind ihm zugeworfene Fragen und Antworten. Diesen Raum der ordnenden Wiedergabe, der luziden Repräsentanz in der Zwischenwelt der Zeichen, auf der Oberfläche des Ordnungstableaus ("Tableau" ein bevorzugtes Wort von Foucault) kann man sich vielleicht verdeutlichen an der Formel von der "Stellung des Menschen im Kosmos". Diese Formel setzt Differenz und unterstellt Ver-spannung. Das heißt: der Mensch ist zwar nicht länger (wie bei Comenius) ein Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos bruchlos spiegelt, seine Erscheinung ist nicht mehr ein - mehr oder weniger - bewußtloses Aufscheinen des Ganzen in einem Modell, in einem Analogie-Modell. Vielmehr liegt sein Er-scheinen im vergewissernden Ordnen und Sichten dessen, was ist. Seine Stelle ist definiert, durch ihn fragend definiert. Aber indem er definiert, ordnet er nicht nur an, sondern er ordnet sich ein. Ordnung und Einordnung sind die beiden Seiten des analytischen Geschehens. Und man kann hier noch an Rousseau denken und an Pestalozzi, die in ihrer gemeinsamen Hoffnung auf die Verbindlichkeit eines rekonstruierbaren Naturzustandes einerseits die sich anbahnende Krise des repräsentativen Ordnungsgefüges tabellarisch im Zeichen repräsentierbarer Welt anzeigen und andererseits noch Rückwege aus der Entfremdung durch Versöhnung in Aussicht stellen.

Die repräsentierende Stellung des Menschen im Kosmos (und nicht der analogische Aufgang in ihm) sind für Rousseau und Pestalozzi in der Erfahrung der Entfremdung noch Grundmarkierungen ihres Bildungsdenkens. Und die "genetische Methode", inspiriert durch naturkundliche Klassifikationsverfahren, wie sie etwa bei Buffon (1707-1788) anzutreffen sind, verbindet sich mit der Gewißheit, die Stellung des Menschen im Ordnungsganzen der Natur repräsentativ und normativ zugleich sichern und ausmachen zu können. Womit aber bereits beide konfrontiert werden und was sie auf die Spur ihres genetischen Rückfragens bringt, das läßt sich - im Sinne der Archäologie Foucaults - als Dunkelwerden der alten Zeichen-Transparenzen beschreiben: als Einbruch der geschichtlichen Ungewißheit in die Gewißheit der klaren Repräsentanzen. Es ist ein Einbruch, eine tektonische Verschiebung, die Foucault - zunächst formelhaft - als Übergang "v o n d e r O r d n u n g z u r G e s c h i c h t e" (O.D. 272) faßt. Es ist ein Übergang, den er äußerlich-chronologisch in den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts angezeigt findet.

Was ist hier geschehen? Allgemein läßt sich die neuerliche Diskontinuität so kennzeichnen, daß die zeichenvermittelte Differenz zwischen den Gedanken (dem Denken, dem Wissen) und den Dingen noch größer wird, am Ende zerbricht. Das repräsentierende Ordnungsgefüge gerät in eine Bewegung, und zwar in eine Bewegung, die Menschen und Dinge, Sein und Wissen auseinandertreibt - im Grunde in eine doppelte Fraglichkeit. Fraglich werden die Dinge und fraglich wird der Mensch, der sich jetzt nicht länger die Dinge qua Dinge, sondern die Dinge qua Objekte vorstellt und sich selbst unter den Dingen als Subjektobjekte. Fraglich fragend rückt der Mensch als Subjekt aus dem Kontext der Dinge heraus. Er ist und er denkt sich. Indem er sich jedoch denkt und ein Riß zwischen seinem Denken und seinem (empirischen) Sein auftaucht, kann er sich selbst nicht mehr schlicht unter seinen Klassifikationen repräsentieren - wie er auch den Zusammenhang dieser Klassifikationen, ihren zutreffenden Repräsentanzcharakter in Frage stellen muß. Zwar gab es auch schon im klassischen

Denken der Repräsentanzen und Repräsentationen das Hinblicken des Menschen auf sich selbst und den Verdacht, daß die unmittelbare Vorstellung von den Dingen ihnen nicht adäquat sein könnte. Grundsätzlich aber war offenbar die Gewißheit leitend, daß ein Raum von Ordnungen möglich sei, in dem sich das Unterschiedene am Ende zu einer Ordnungseinheit zusammenschlösse, die - wie eine vollendete Architektur - alles Einzelne vollendet aufeinander bezöge und zwar in einer stabilen und homogenen Statik, in einem festen Gesamtbild der Welt. Jetzt aber - Foucault nennt die letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts - ist die Architektur der Distinktionen und Synthesen, die Einheit des Gedankenbildes der repräsentativ vermittelten Dinge nicht mehr gewährleistet. Und warum ist sie nicht mehr gewährleistet? Weil die Geschichte die Einheit auseinandertreibt, weil sie als unendliche Endlichkeit der Zeit auftaucht - als Bewegung, die die Gleichzeitigkeit, von der die Repräsentanzen, Taxonomien und Chronologien lebten, nicht mehr erlaubt. Die ungeschichtliche Korrelation der Repräsentanzen und des Repräsentierten in Distinktionen und Taxonomien (hier ist an die Geschichtsfremdheit der MATHESES zu erinnern) endet. Mit anderen Worten: es ist die Zeit, die das homogene Feld ordnender Repräsentationen sprengt. Sie kehrt sich gegen ihre Unterdrückung in Gleichzeitigkeiten und Chronologien. So aber entsteht nicht nur die Frage, ob und wie Vorstellungen Dinge repräsentieren und über adäquate Zeichensysteme ordnen können, sondern es stellt sich die Frage, ob man überhaupt in vorgängigen Synthesen denken kann, wenn gegenüber der geschichtlichen Gewalt der Zeit alles nachträglich ist. Wenn aber die Welt nicht mehr in repräsentativen Synthesen von Merkmalseinheiten und Klassifikationen wiedergegeben werden kann, wenn aus der repräsentativen taxonomischen Ordnung - geschichtlich erzwungen - ein Deutungssystem wird, das nicht länger ordnend abbildet, sondern durch eine Mannigfaltigkeit von Zeichensystemen endlich p r ä g t, wenn an die Stelle der Repräsentanz die verunsicherte Prägnanz tritt, dann wird der Mensch in der Tat endgültig aus der Welt heraus und auf sich zurückgeworfen. Er kann sein Sein nicht mehr repräsentativ am anderen Sein,

von dem er sich unterscheidet und mit dem er sich unterscheidend verbindet, begreifen, sondern er ist gezwungen, sich selbst und allein als Kraft und Ursprung seiner Vorstellungen zu fassen. Nicht länger buchstabiert die Erkenntnis - in der Gewißheit ihrer Vollendbarkeit - analytisch den Text der Wirklichkeit nach, sondern sie schreibt ihn gewissermaßen aus eigener Kraft und ohne Aussicht auf einen Abschluß selbst. Foucault faßt es so: "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." (O.D. 309) Das bedeutet: Die Seinsverbindung zwischen Menschen und Dingen, die Überzeugung, in der Tatsache des schlichten Seins eine unverbrüchliche Verbindung zwischen Mensch und Welt zu haben, ist zerbrochen. In diese unverbrüchliche Verbindung unterhalb der repräsentativ durch Vernunft und Erfahrung gebildeten Synthesen, die die Welt in zuverlässiger Ordnung analysieren und darstellen, hat sich ein Keil der Trennung geschoben, der nach beidem fragen läßt: nach den jetzt "nie objektivierbaren Objekten", sie haben sich der adäquaten Repräsentierbarkeit entzogen, wie auch nach dem sich selbst nicht endgültig objektivierbaren Menschen, dessen Selbstgewißheit in eine anhaltende Fraglichkeit stürzt. (O.D.300) Die Erkenntnis, so kann man jetzt sagen, wird gezwungen, sich als endliche Kraft zu durchschauen. Sie repräsentiert keinen Ordnungszusammenhang von Repräsentationen mehr, sondern sie repräsentiert s i c h die Dinge unter Vorgabe von transzendentalen Grundinteressen: in den Perspektiven von "Arbeitskraft", "Lebenskraft" und "Sprachvermögen". Der klassische Repräsentationsbezug zur Welt schlägt um in einen Produktionsbezug. Das heißt: die Dinge zeigen und zeichnen sich unter der (transzendentalen) Bedingung der Bedürftigkeit, der geschichtlichen Funktionalität des Lebens und der freien sprachlichen Disposition. Auf der Ebene der episteme löst die Biologie die Naturgeschichte ab, die Philologie die Sprachkunde und die produktionsorientierte Ökonomie die Lehre von der Verteilung der Reichtümer.

Das ist - in grober Skizze - die bruchhafte Veränderung, die neue Diskontinuität, die der Wissensarchäologe Foucault am Ende des achtzehnten Jahrhunderts (historisch in der Zeit des Ausbruchs der französischen Revolution) konstatiert. Die Moderne beginnt ihr eigenes Wissensprofil gegen die Klassik zu formulieren - nicht aber, weil bestimmte Ideenträger und Ideenkonstellationen sich kontrovers und programmatisch zugleich gegen die Tradition der repräsentativen Ordnungen durchsetzten, sondern deshalb, weil das "positive Unbewußte" sich in sich selbst verändert, durch die Geschichte in seinen alten Formationen aufgebrochen und verunsichert wird. Die Kreisbewegung, die allen Verbindungen zwischen Zeichenrepräsentation und Repräsentiertem eigentümlich war, wird aufgebrochen und endlich unendlich linearisiert. Der Mensch beginnt sich als Subjekt zu wissen und holt damit die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt in sich selbst herein: er redupliziert sich geschichtlich selbst, ist zugleich Subjekt und Objekt, ist jenes "anthropologische Doppel", das transzendental seiner selbst gewiß ist und sich empirisch nie wirklich kennt. Das ist der eigentliche Einsatz der Moderne. Foucault zeichnet nun die Skizze bruchhafter Veränderung durch im Hinblick auf "Arbeit", "Leben" und "Sprache" unter Bedingungen des Einbruchs der Historizität und der Anthropozentrik, die sich wechselseitig beeinflussen. Arbeit wird jetzt zu einer ökonomischen Aktivität. Ökonomische Aktivität, die den Wert der Arbeit an Bedürfnissen mißt, so expliziert Foucault vor allem an Ricardo (1772-1823), gewinnt eine dynamische und vor allem anthropologische Bedeutung. Arbeit ist jetzt die Weise, wie der Mensch seine Endlichkeit als Bedürfniswesen sich vermittelt. So gehört zur Ökonomie der Arbeit die Psychologie der Bedürfnisse der Arbeitenden. Arbeit erfüllt nicht eine Ordnungspflicht im Rahmen einer stabilen Verteilungsordnung von Reichtümern, sondern arbeitend erfüllt sich der Mensch sein Leben, ohne ihm ehemalige Fülle geben zu können. Arbeit als ökonomische Aktivität und im modernen bedürfnisgeleiteten Produktionsverständnis ist für Foucault der wesentliche Versuch der Selbsterhaltung - "Versuch" deshalb, weil die mit der Erfahrung der Endlichkeit ge-

setzte Todesdrohung eigentlich unb besiegt ist. Das heißt: der Wert der Arbeit, der Arbeitsprodukte, der sich jetzt von der investierten und zur Verfügung stehenden Zeit her bemißt, artikuliert in seiner Schätzung die Endlichkeit der Zeit im Menschen. Die neue Gestalt des Arbeiters - der homo oeconomicus - ist nicht mehr derjenige, der sich seine Bedürfnisse und die möglichen Gegenstände ihrer Erfüllung repräsentiert, sondern er ist derjenige, "der sein Leben verbraucht und verliert, indem er versucht, der Drohung des Todes zu entgehen." (O.D. 315) Indem er aber auf diese Weise Arbeit interpretiert - also als Lebensfristung gegen die Todesdrohung - ,wird er durch sein Arbeiten auf das zurückgeworfen, was er mit ihm zu verdrängen sucht: auf seine natürliche Endlichkeit. So entsteht im Rahmen ökonomischer Aktivität eine merkwürdige Sinn-Dialektik. Die Arbeit "arbeitet" gegen die fundamentale Endlichkeit der Geschichte. Indem sie aber gerade diese gegengeschichtliche Intention verfolgt, bringt sie die Unhintergebarkeit der Geschichte hervor - und setzt damit die Zeichen zu anthropologischen Utopien. So trinkt die Geschichte als (leere) und nicht mehr erfüllbare Zeit nach dem Bruch klassischer Bezogenheit von Bedürfnis und Produkten die neue Wissensgestalt der Ökonomie. Sie dramatisiert die Zeit zur Tragik der Endlichkeit im Horizont des Mangels. Aber die in der Ökonomie, in der Bewirtschaftung des Mangels unter dem Eindruck der Endlichkeit entdeckte Fatalität der Zeit schöpft auch Hoffnung. - Hoffnung auf Zeiten, in denen Mangel und Bedürfnis sich ausgeglichen haben könnten (Ricardo), oder Hoffnung darauf, daß durch ökonomische Entfremdung der ungleich verteilte Mangel jener Wahrheit des Menschen sich hervorkehre, die das leere Feld der Zeit nach dem Ende dieser Entfremdungsgeschichte mit einer neuen menschlichen Geschichte besetzen werde (Marx). Foucault resümiert: "Das große Träumen von einem Endpunkt der Geschichte ist die Utopie eines kausalen Denkens, wie der Traum von den Ursprüngen die Utopie des klassifikatorischen Denkens war." (O. D. 221) Der Zeitblick nach vorn, heißt das, schiebt jetzt dem Menschen die Kausalität zu als Möglichkeit, Erfinder seiner eigenen Ge-

schichte zu sein oder Beherrscher der leeren Zeit, die er - ökonomisch - in solchen Zielen der Geschichte zu stornieren trachtet, in denen Mangel und Arbeit endgültig zum Ausgleich kommen könnten.

Wie in die Schaffung und Verteilung der Produkte, so drängt sich in die Naturgeschichte das Moment der Historizität, löst sich aus dem Rahmen repräsentativer Ordnungsvermittlungen. Foucault bezieht sich hier auf Cuvier (1769-1832). Die Klassifikationen des repräsentativen klassischen Denkens, die die Geschichte der Natur als Ordnung der Lebewesen gleichsam an der Oberfläche arrangierten, werden jetzt durchstoßen. Die Morphologie des Beschreibens und Klassifizierens, die sich an das Sichtbare hielt, wird unterlaufen durch die Analyse von Funktionalitäten, von inneren Funktionszusammenhängen der Organismen und Systeme, die ihrerseits noch tiefer in den Dunkelraum des Lebens überhaupt verweisen. In solcher neuen Grundstellung des Naturwissens ist die Anatomie weniger ein Sichtbarmachen des bislang Unsichtbaren, sondern die Eröffnung eines neuen Wissensraumes unterhalb der klassischen Kontinuität von Sein, Natur und Naturerscheinung. Sein und Natur fallen gleichsam auseinander: das Sein der Natur findet sich nicht an den Naturdingen. Diese sind vielmehr Erscheinungen des Seins als Leben, sind Manifestationen der Geschichte des Lebens selbst. In dieser Perspektive jedoch kann die an Naturwesen ablesbare Naturgeschichte nicht mehr identisch sein mit der Geschichte der Natur. Die klassifikatorische Naturgeschichte mit ihren Aufzählungen und Tabellen, mit ihren lesbaren und repräsentierbaren Repräsentanzen wird zersprengt von einer Historizität des Lebens, mit der sie nicht länger identisch ist. Die Geschichte des Lebendigen besteht nicht weiterhin in antizipierbarer Variation von Lebewesen im Rahmen einer Chronologie. Die Bedingungen werden jetzt wichtig und diese lassen sich nicht abschätzen: "Für das Denken des achtzehnten Jahrhunderts sind die chronologischen Folgen nur eine Eigenschaft und eine mehr oder weniger undeutliche Offenbarung der Ordnung der Wesen. Seit dem neunzehnten Jahrhundert drücken sie auf

mehr oder weniger direkte Art und bis in ihre Unterbrechung hinein die tiefe historische Seinsweise der Dinge und der Menschen aus." (O.D. 338) Das bedeutet: die Oberflächenstabilität der Chronologien, das beständige Zeitnetz der Sukzessionen zerreißt unter der Entdeckung der Geschichtlichkeit des Lebendigen. Deshalb, so erläutert Foucault, ist auch nicht mehr die Pflanze exemplarischer Gegenstand des Lebendigen. War sie geeignet, für die Representanz der Ordnung und Klassifikationen (auch in der Ordnung der Chronologien), so wird jetzt das Tier zur bevorzugten Gestalt des Lebendigen - das Tier als Symbol "jener fernen Kraft in der Tiefe von allem, die es am Leben hält." (O.D. 338) Das Tier in seiner offenkundigen Lebensgeschichtlichkeit ist jetzt der nächste Verwandte des Menschen. An ihm läßt sich geschichtliche Körperlichkeit studieren. Es teilt die Historizität des Menschen, unbewußt zwar, aber doch augenscheinlich in seiner Eingerumtheit zwischen Leben und Tod. Es ist den Menschen nicht mehr fremd und bedrohlich, wie noch am Ende des Mittelalters, sondern es ist Schicksalsgenosse - auch darin, daß es Leben als Tötung vor Augen führt. Das heißt indes auch: "Die Natur kann nicht mehr gut sein." (O.D. 339) Das wäre eine wesentliche Lehre der biologischen Wissensformation unter dem Einfluß der Historizität der Natur. Alles Lebendige wird zu einer vorübergehenden Gestalt - vorübergehend jedoch nicht auf der Linie von Chronologien, sondern vorübergehend in der Geschichte des nicht klassifizierbaren Lebens selbst, die sich keiner sie representierenden Ordnung - im Sinne einer finalen Teleologie - fügt. Es bleibt nur noch die Staffelung von Funktionen, und zwar zurück in eine letzte, nicht mehr ergrndliche Funktion.

Wie in die klassifikatorische Ordnung der Lebewesen und in die Verteilungsordnung der Reichtümer so dringt die Historizität - Foucault nennt sie die "Ordnung der Zeit" - auch in die allgemeine Ordnungsgestalt der Sprache ein. Das heißt: am Ausgang des 18. Jahrhunderts und fortschreitend im 19. Jahrhundert wird nicht nur aus der Naturgeschichte die Biologie (mit ihrer funktionalen Organisation des Lebendigen

bis zum Leben selbst hin), nicht nur aus der Verteilung der Reichtümer die Ökonomie (mit ihrer Historisierung der Arbeit zur Bewirtschaftung mangelhaften menschlichen Lebens), sondern es entstehen auch Sprachgeschichten als Philologien, als eine Viel- und Mehrfalt einzelner Sprachphilologien und -grammatiken, die nicht mehr von einer universalen Grammatik ausgehen. Die Welt der Zeichen als Sprache gerät unter die Ordnung der Zeit - einer Zeit, die sich in sich staffelt und die nicht mehr den gefesselten Charakter von Chronologien besitzt, einer Zeit also, die ihre Wirkung als Geschichtlichkeit entfaltet und neue Erfahrungsgestalten des Wissens - Foucault nennt sie neue "Empirizitäten" - hervortreten läßt. Foucault knüpft seine archäologischen Analysen hinsichtlich der Änderung des positiven Unbewußten im Feld der Sprache an das Sprachdenken bekannter Sprachforscher und Grammatiker, so an Friedrich Schlegel (Essay "Über die Sprache und Weisheit der Inder", 1808), an Jacob Grimm ("Deutsche Grammatik", 1822 - 1837), an Franz Bopp ("Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache", 1816). Faßt man, was nicht ohne Vergrößerungen möglich ist, den Übergang vom klassischen Verständnis der Sprache (von der klassischen Sprachordnung und ihrer allgemeinen Grammatik) zum philologisch-historischen Sprachverständnis in einigen Grundzügen zusammen, so ist dieser Übergang - für Foucault - dadurch charakterisiert, daß die Sprache sich immer mehr trennt von der nominalistischen Merkmalsfixierung, in der die klassischen Sprachrepräsentanzen die Dinge, ihre Identitäten, Differenzen und Bezüge aufbauten. Die Sprache, so kann man sagen, porträtiert jetzt nicht mehr die Welt der Dinge an der Oberfläche ihrer Erscheinungen und in der Mannigfaltigkeit ihrer Bezüge nach Tabellen und Gesetzen. Vielmehr, die Sprache wird gleichsam "verbalistisch". Damit ist gemeint: Die Verben gewinnen eine deutliche Souveränität gegenüber den Nomen. Das in Verben angezeigte Handeln und das Ausgreifen des Willens und Verlangens im Handeln bestimmen nun die geschichtlich dynamisierte (und nicht nur chronologisch sukzessiv geordnete) Sprachwelt.

Foucault stellt fest: "Die Verben (und Personalpronomen) werden erstrangiges Element der Sprache, von dem aus sie sich entwickeln kann." Und er zitiert zustimmend Bopp: "Hebel aller Wörter scheinen pronomina und verba." (O.D. 353) Erwägt man das genauer, so zeigen die neuen Sprachforschungen unter dem Einfluß repräsentative Ordnungen sprengender Historizität (insbesondere diejenigen Sprachforschungen, die sich für Verbwurzeln interessieren) eine Neuverwurzelung der Sprache im Sprechenden an. Der Sprechende ist es, der jetzt in der Sprache hervortritt, der die Sprache an sich zieht, der aus ihr und zu den Dingen hinüberspricht, der den objektiven Repräsentanzraum der Sprache als Feld seines Sagens, Zeigens und Bezeichnens in Anspruch nimmt. Der Sprecher als Ursprung der Sprachhandlung, als derjenige, der das Zeichensystem der Sprache ausdruckskräftig nutzt, ihm einen dynamisch-beweglichen Charakter verleiht - er wird jetzt zum entschieden aktiven Subjekt. Sofern er aber aktives Subjekt ist, ist er nicht mehr - so kann man folgern - neutraler Träger von Attributen, die sich an ihm sammeln und repräsentieren, ist er nicht mehr Verdoppelungspunkt einer Ordnungswelt, die in Tabellen und Maßen wiedergibt, sondern hervortretender Ursprung von Ausdruck, Intention, Sprachabsicht, und zwar geschichtlicher Ursprung, der gewissermaßen seine eigene Geschichtlichkeit in der Geschichte der Sprache, die Wurzeln seiner eigenen Aktivität in den Wurzeln - den Wortwurzeln - der Sprache aufsucht. In diesem Sinne resümiert Foucault: "Die Sprache verwirklicht sich nicht bei den wahrgenommenen Dingen, sondern beim aktiven Subjekt. Und vielleicht ist sie dann eher dem Wollen und der Kraft entsprungen als jener Erinnerung, die die Repräsentation redupliziert. Man spricht, weil man handelt, und nicht, weil man beim Wiedererkennen erkennt. Wie die Handlung drückt die Sprache einen tiefen Willen aus." (O.D. 353) Hier wird der Sprachbruch zwischen Klassik und Moderne ganz deutlich. Die alte Gleichung von Sprache und Erkennen stimmt nicht mehr. Sprache ist keine Sammlung von Merkzeichen und Merkinstrumenten, mit denen man die Dinge feststellt, wie sie sind, und sie in einer überschaubaren Ordnung sichernd reproduziert. Sprachzeichen als Handlungsmarkierungen

lassen nicht mehr wiedererkennen, weil sie nicht neutral in einer Ordnungswelt verdoppeln, was an sich selbst verlässlich gegeben ist. Sprache ist - im Bild gesagt - kein Dokumentarfilm der Dinge mehr, den man sich jederzeit, das Dokumentierte wiedererkennend und dadurch erkennend, wieder vorführen kann. Erkenntnis ist nicht merkmalsgesicherte Wiedererkenntnis. Vielmehr ist Erkennen jetzt - unter Bedingungen der Verbalakzentuierung und Subjektakzentuierung des Sprechens und der Sprecher - ein transitives Handeln. Sprache, Sprechen und Handeln verschlingen sich ineinander. Sie verschlingen sich aber deshalb ineinander, weil die Ordnung der Zeit als Geschichtlichkeit sie in Bewegung hält - weil die Verben die Vorherrschaft der Namensmerkmale auflösen, weil die Sprache primär nicht Merkmal, Architektur, Gebilde, nicht ERGON, sondern ENERGEIA, Kraft ist. Dieser Vergeschichtlichung der Sprache im Sprechen der Sprecher hat Folgen - nach Foucault vor allem zwei: einmal wird die Sprache zurückgeführt auf ihren Ausdruckswert (und nicht mehr auf ihr repräsentierendes Nenn- und Bezeichnungsvermögen), und sodann wird die Sprache einheimisch im Geist eines Volkes. Als Ausdruckskraft (und hier ist Foucaults Bezug auf Humboldt belegt) unterläuft Sprache alle Konventionen und Grammatiken (auch alle allgemeinen Grammatiken), die sich in ihr bilden. Die Sprachkraft ist immer mächtiger als ihre historischen Organisationen (wie übrigens das Individuum mächtiger ist als seine Attribute). Als virulenter, dunkler Geist eines Volkes aber formuliert jede Sprache in und unter geschichtlichen Bedingungen, die nicht auf der Oberflächenlinie einer Zeitchronologie abbildbar, die aber auch nicht antizipierbar sind. So faßt Foucault zusammen: "Die Sprache ist nicht mehr mit der Kenntnis der Dinge verbunden, sondern mit der Freiheit des Menschen." (O.D. 354) Indem sie aber mit dieser Freiheit verbunden ist, ist sie auch Gegenstand der Freiheit. Das ist sie in den Philologien, den Sprachforschungen, den (historischen) Grammatiken. In ihnen werden Sprachen und das Gesprochene gegen die alte Ordnung der Chronologien nebeneinander gestellt. Sprachen und ihre Ausdruckswelten erscheinen jetzt als verwandte Systeme, die diskontinuierlich aufeinander verweisen. Sprachen und ihre Grammatiken treten als

eigene Regelkomplexe hervor, zugleich unabhängig und doch bezogen auf Sprechende und Handelnde. Die Objektivierung der Sprachen in Grammatiken und Philologien löst die repräsentierenden (und repräsentativen) Zeichensystem immer mehr von ihren Ding- und Erkenntnisorientierungen. Der Blick auf die Strukturen verschärft sich, wird unabhängig von deren erkenntnisinstrumentalem Sinn. Die strukturelle Analyse der Sprachen in den Grammatiken "behandelt sie als eine autonome Organisation, bricht ihre Verbindung mit dem Urteilen, der Attribution und der Affirmation." (O.D. 366) Es sind also im Grunde zwei Tendenzen, die die Brüche, Umschichtungen, Verwerfungen im Sprachkorpus mit dem Ende des achtzehnten und dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts kennzeichnen: einmal die Tendenz der Vergeschichtlichung der Sprachen im Handlungskontext der Sprechenden (insofern ihre Subjektivierung und Anthropologisierung) und sodann die Tendenz zur Objektivierung der Sprachen (im Sinne von grammatisch organisierten Zeichensystemen), also zu ihrer ablösenden Vergegenständlichung. Beide Tendenzen verweisen aber auch aufeinander. Die systematische Objektivierung der Sprache ist erst möglich im freien Spiel des Handelns durch die Sprache und mit der Sprache. Andererseits wird eben dieses freie Spiel mit Sprachobjektivitäten erst möglich, wenn sich Sprache als geschichtliche Ausdruckskraft auf die Seite des Menschen geschlagen hat. Sprachen sind dann beides zugleich (und sich wechselseitig bedingend): Gerinnungen von Ausdruckskraft als grammatisch geordnete Zeichensysteme und, indem sich die Sprecher in diesen Systemen bewegen, lebendige, letztlich unerschöpfliche Ausdruckshandlungen, die die Grenzen der Systeme überborden. Sie sind objektivierte Struktur und geschichtliches Ereignis - sie sind Struktur vor dem Hintergrund der Geschichtlichkeit und Geschichte vor dem Hintergrund von Strukturen, alles aber in einer offenbar unendlichen Bewegung, die keine allgemeine Grammatik mehr zuläßt, so wenig wie eine allgemeine Kenntnis der Geschichte als geschlossener Ordnungszusammenhang innerhalb einer Chronologie noch möglich ist. Anders gesagt, die Aufhellung der Sprachen im Strukturobjekt der Philologien und Grammatiken macht sie wieder dunkel, sofern die Vielfalt

der Strukturen auf die Anonymität einer geschichtlichen Kraft verweist, die als Individualisierung der Struktur im Ausdruck unberechenbar ist. Der Versuch, die Sprache, die sich von den Dingen gelöst hat, wissenschaftlich zu disziplinieren, ruht selbst auf einer Ausdrucksenergie, die durch wissenschaftliche Grammatiken und durch die Philologien nicht einzuholen ist. So betrachtet entzieht sich die Sprache gerade durch ihre strukturelle Erhellung im Sprecher. Er wird ihrer ansichtig, aber er kann sie nicht durchsichtig machen, weil sie - als Kraft auch seines wissenschaftlichen Ausdrucks - immer in seinem Rücken steht, wenn er glaubt, sie vor sich zu haben. Man kommt der Sprache mit der Sprache, dem Diskurs mit dem wissenschaftlichen Diskurs letztlich nicht bei. Diesen (bekannten) Sachverhalt moderner Sprachforschung (und Sprachforschung) formuliert Foucault in dem Satz: "Umsonst wird sie (sc. die Sprache) selbst unter dem Blick reiner Wissenschaft angeordnet, entfaltet und analysiert, stets taucht sie wieder beim erkennenden Subjekt auf, sobald es sich für dieses um die Aussage dessen handelt, was es weiß."

(O.D. 361) Die Sprache läßt sich mit der Sprache wissenschaftlich offenbar weder kopieren noch porträtieren. Vor dem Eingeständnis, daß die anthropologische Enthüllung der Sprache, der Zeichen- und Ordnungssysteme der Sprachen, sich Sprache letztlich wieder - als geschichtliche Kraft - verdunkelt und verhüllt, aber sind die Bemühungen verständlich, eine sprachunabhängige Zeichenlogik zu erfinden, gleichsam eine sprachlose Sprache des Kalküls, die die offensichtliche Unsicherheit der Diskurse außer Kraft setzen könnte. Es wäre die Sprache eines sprachbefreiten Kalkülgottes jenseits von Sprachereignis und Sprachstruktur.

Im Aufbrechen des klassischen Raumes der Repräsentationen, der transparenten Wiedergabe der Dinge in der Ordnung der Zeichen, im Einbruch der Zeit in den Raum der Klassik entstehen für Foucault die neuen Positivitäten - das heißt: die neuen Formationen biologischen, ökologischen und linguistisch-philologischen Wissens. Für den Menschen Entscheidendes - wieder in der Sicht Foucaults - geschieht allerdings vor allem in der Verstreuung der Sprache. Sie zeichnet, ordnet, erkennt, bezieht

nicht mehr in klassischen Zeiten, sondern sie beginnt - gerade indem sie sich wissend auf sich selbst wendet - sich zu entziehen. Sie kommt nicht mehr zu einer neuen Einheit, zu einer neuen analogischen oder logischen Transparenz. Sie ist Kraft, gewiß, aber durch die Zeit vielfältig gebrochen. Sie ist noch Instrument der Kommunikation (auch das), aber ohne Verlässlichkeit. Sie ist noch Zeichen, aber als System von Zeichen in Konkurrenz mit anderen - vielleicht zuverlässigeren - Systemen. Man kann bei Foucault gegen den Eindruck kaum argumentieren: Die Sprache, ehemals der Eigenglanz der Dinge, dann das transparente Medium der wechselseitig repräsentierenden Verbindungen von Menschen und Dingen - diese Sprache verschließt sich in archäologischer Analyse gerade in dem Moment, in dem sie auf die Seite der Handelnden tritt, indem sie hier ihre Mannigfaltigkeit offenbart. Ihre Mannigfaltigkeit aber wird zu ihrer Zerstreuung in die Zeit. Ihre Geschichtlichkeit nimmt ihr die Kraft der gültigen Bilder. Man könnte von einer linguistischen Dialektik im archäologischen Untergrund sprechen: die Aufklärung über die Sprache zerreibt und materialisiert sie - materialisiert sie auch zum reinen Material von Literatur (Mallarmé), die nur noch den Ausdruck will und keine Inhalte mehr, die für Geschmack, Vergnügen und Wahrheit zu transportieren wären. In dieser "reinen" Literatur stehen Kraft und Form nackt voneinander - bilden eine "schroffe Existenz", eine "schweigsame, vorsichtige Niederlegung eines Wortes auf das Weiße eines Papiers, wo es weder Laut noch Sprecher geben kann..." (O.D. 366) Hier, in dieser Literatur, könnte sich ein neuer Diskurs, ein neues Denken anbahnen - eine neue Sprachlichkeit, unvergleichbar derjenigen von Klassik, von Vorklassik, unvergleichbar aber auch den willentlichen Verfügungen sprachlichen Handelns. Das sind weiterreichende - in die Postmoderne reichende? - Fragen. Foucault zögert nicht mit dem Eingeständnis, sie nicht beantworten zu können. Die Möglichkeiten seiner Analyse sind erschöpft, und er bedauert es nicht.

Semesterrückblick zur Vorlesung Ws 87/88

Wir haben unseren Gedankengang zum Thema "Pädagogik und Postmoderne" nicht zum Abschluß gebracht. Wir stehen vielmehr mitten in einer "Archäologie der Archäologie" des Wissens bei Foucault. Die Arbeitsbilanz ist also negativ unter dem Gesichtspunkt des Abschlusses und des Ergebnisses - aber vielleicht nicht ganz so negativ, wenn man auf den Verstehensrahmen, das Profil des Vorverständnisses für das Problem achtet. Denn dieses hat schon eine gewisse Deutlichkeit gewonnen.

Erinnern wir uns:

Das Problem der Postmodernität verband sich uns mit zwei Problemerkahrungen, die nicht jüngsten Datums und gleichwohl unter dem Vorzeichen des Optimismus einer wissenschaftlich disziplinierten Vernunft wenig an den Tag traten: es handelt sich

- 1.) um das - unterschwellige - Problematischerwerden der Selbstsicherheit des Subjekts und
- 2.) um das Problematischerwerden des Glaubens an die sinnhafte Kontinuität der Geschichte, um ihre Antizipierbarkeit, Steuerbarkeit, Machbarkeit.

Wir sahen (einleitend):

- der selbstsichere Glaube des Subjekts wurde zumindest erschüttert durch Nietzsches Hinweis auf die Fiktion des Subjekts, deren Ende gekommen sei; durch Bretons surrealistisches Bekenntnis zur "Registrieremaschine" als Ort und nicht als Produzent von Wahrheit; durch Levi-Strauss' Bild von der "Straßenkreuzung", als die er sich gefühlt habe;

schließlich durch die "ontologische Unsicherheit", die postmoderne Kunstkritik der Kunst attestiert;

- der Glaube an die sinnhafte Kontinuität der Geschichte ist - gleichsam mitlaufend - in dem Augenblick gebrochen, in dem das Subjekt seiner Herrschaft über sich selbst nicht mehr traut, in dem es an sich als Sinn-Träger, als Zentrum seines Willens, Fühlens und Denkens zweifelt. Zwar ist Geschichte (Biographie) auch dann nicht aufgehoben, aber sie wird opak.

Vor diesen beiden Erinnerungsbefunden, die das Selbstverständnis der Pädagogik als Ich-und Identitätsbildung und als Konturierung von Sinn-Tradition zutiefst treffen, wandten wir uns Michel Foucault zu.

Warum?

Weil er offenbar nicht nur die Doppelthese vom Problematischerwerden der Vernunft und des Subjekts teilt (im Sinne einer ideologischen Beteuerung), sondern weil er versucht - im Ansatz einer Archäologie der Macht und einer Archäologie des Wissens - zu zeigen,

- 1.) daß die selbstsichere Subjektivität des Subjekts sich der Untergründe und Voraussetzungen nicht bewußt ist, auf denen sie aufruht, und
- 2.) daß der - ungebrochene - Glaube an die Vernunft oder die vernünftige Bestimmbarkeit der Geschichte zwar Folge der "historischen Aufklärung" ist, im Grunde aber ~~eine archäologische Unaufgeklärtheit~~ darstellt.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Wir verfolgten seine Darstellungen, seine Rekonstruktionen und Dekonstruktionen (im übrigen niemals unkritisch) zunächst in seiner Explikation der Macht. Das Subjekt, so argumentiert Foucault, ist nicht persönlicher Eigner von Macht, sondern es formiert sich zum Subjekt in Machtkonstellationen an anderen Subjekten. Das moderne Subjekt ist nichts anderes als ein historischer Ausdruck bestimmter Machtkonfigurationen, Ausdruck von zwischenmenschlich oppositionellen Beziehungen, die allerdings zusammenbrechen, wenn Macht sich in Gewalt pervertiert, in Gewalt, die auf Körper geht. Macht, so Foucault, ist die Erscheinung einer bestimmten Machtpraktik, zu der andere Praktiken hinzutreten: die Teilungspraktik und die Wissenspraktik. Die Zeichnung dieser Praktiken, die das moderne Subjektobjekt hervorbringen, bedarf indes äußerst subtiler historischer Analysen - eben archäologischer Analysen und nicht Analysen an der historischen Oberfläche des geläufigen historischen Bewußtseins.

Ihnen gingen wir nach in Foucaults archäologischem Hauptwerk: in der "Ordnung der Dinge". Hier müßten wir - an bekanntem historischem Material - die Arbeit des Archäologen zur Analyse der Hintergrundpraktiken studieren können - jener Hintergrundpraktiken, die die Genealogie des Subjektobjekts würden verstehen lassen.

Wir konstatierten:

- Foucault operiert mit einer Differenz zwischen (Sinn) Dokument und Monument, von dem das Dokument nur die Spitze, allerdings auch die Anzeige ist.
- Foucault sieht zwischen den Monumenten (sie sind für ihn in den Raum der Geschichte "verstreut") keine kausalen oder motivationalen (jedenfalls keine rational klärbaren) Verbindungen, sondern sie stehen diskontinuierlich zueinander.

- Will man also die Monumente rekonstruieren, muß man die Bruchlinien der archäologischen Verwerfungen nachzeichnen.
- Bruchlinien sieht Foucault zwischen der Renaissance und der Klassik einerseits und der Klassik und der (eigentlichen) Moderne andererseits.
- Diese Bruchlinien lassen sich als Umschichtungen "des positiven Unbewußten" charakterisieren - also der untergründigen Wissenspraktiken, auf denen die episteme aufruhem.
- Die Bruch- und Verwerfungslinie zwischen Vorklassik und Klassik ist als Übergang von einer analogischen Wissenspraktik zu einer repräsentativen und die Verwerfungslinie zwischen Klassik und Moderne als Übergang von repräsentativen Ordnungen zu geschichtlich-anthropologischen Organisationen zu kennzeichnen.

Das Besondere dieser Rekonstruktion der Geschichte der Neuzeit bei Foucault, die schon häufig als Wissenschaftsgeschichte rekonstruiert wurde, ist, daß sie sich - in der "Ordnung der Dinge" - vorzüglich auf die Zeichen- und Sprachpraktik richtet. Die Grundfrage Foucaults ist hier: Wie ändert sich das Verhältnis der Zeichen (Sprachen) und Dinge unterhalb der episteme? Die Frage ist nicht: Wie ändern sich die Wissenschaftsparadigmen in der historischen Sukzession der Wissenschaftler und ihrer Ideen? Anders gesagt: Foucault liest die faktische Wissenschaftsgeschichte als Symptom von tiefersitzenden Vorgängen und Umbrüchen, die an der veränderten Stellung der Zeichen zu den Dingen deutlich werden sollen.

Dabei stellt sich für ihn heraus:

- Die Zeichen rücken - über Brüche - immer mehr

von den Dingen ab und exponieren von der Vorklassik und im Übergang zur Moderne den Menschen als "Souverän" der Zeichen - als über Zeichen sprechendes Subjekt.

- Das bedeutet: Der Mensch objektiviert sich und die Dinge durch ausdrückliche Vermittlung über Zeichen, die selbst den Charakter von Zugriffs- und Verlautbarungs-, von Ordnungs- und Analyseinstrumenten erhalten.
- Diese Instrumentalisierung der Zeichen ist aber für Foucault nicht nur positiv zu veranschlagen, sondern sie bringt - wie in einem dialektischen Gegenzug - die Endlichkeit des Menschen (seine geschichtliche Offenheit) zum Vorschein und sie trägt den Riß zwischen Zeichen und Ding in den Menschen selbst hinein. Er entdeckt beides: Die Welt und sich selbst als Objekt über Zeichen vermittelten Handelns. Er katapultiert sich gleichsam aus der Welt heraus, indem er in ihr Objekt und außerhalb ihrer Subjekt ist.
- Das ist die eigentliche Dialektik des wissenschaftsanthropologischen Weltentwurfs: Der Mensch spricht zwar in den Wissenschaften über die Welt, aber die Welt spricht nicht mehr aus ihm; er spricht gekonnt, aber die Sprache (als Symbol oder Ordnung der Dinge) spricht nicht mehr aus ihm. Die Entdeckung (oder Stilisierung) der Sprache als Ordnungsgrammatik hat sie zwar struktural und instrumentell aufgeklärt, sie aber zugleich als sicheres Bedeutungsreservoir entleert. Das ist wohl gemeint, wenn Foucault die Feststellung trifft, die Sprache (das Zeichen) habe sich mit Beginn der Moderne (und im Vergleich zur Klassik und Vorklassik) wieder verdunkelt - wie sich auch die Naturgeschichte in ihrer Bedeutung im Übergang zur Biologie und die Verteilung der Reichtümer im Übergang zu ihrer ökonomischen Produktion verdunkelt habe.

- Diese Dialektik von Sprachaufklärung und Bedeutungsverdunklung der Welt, ablesbar am Schicksal der Zeichen und in der Symptomatologie der positiven Wissenschaften, ist der "Preis" für das Auftauchen des subjektiven Menschen, für seine - unverschuldete - Anthropozentrik. Denn: der Mensch kann - im Rahmen des archäologischen Ansatzes von Foucault - eigentlich nicht haftbar gemacht werden für sein anthropologisches Auftauchen als Subjektobjekt. Er ist archäologisch unschuldig und zugleich nur schlecht beraten, wenn er seine anthropologische Gestalt nicht als "Spiel der Zeichen" (Derrida), nicht als ein besonderes Spiel der Zeichen nach dem archäologischen Bruch mit der Klassik begreift. Er ist im genauen Wortsinn "Gezeichneter der Zeichen", selbst dann noch, wenn er sich der Zeichen objektiv bemächtigt hat.

Was ist nun an diesem archäologischen Ansatz "postmodern"?

- postmodern (wenn auch durchaus nicht neu) ist sicherlich die gering veranschlagte Rolle der Vernunft als Möglichkeit der Selbstbestimmung, (weshalb man das Denken in archäologischen Strukturen des Konservatismus bezichtigte und bezichtigt);
- postmodern ist die archäologische Relativierung des Subjekts, der Hinweis auf sein Erscheinen und Verschwinden;
- postmodern ist die quasi-ontologische Rolle der Zeichen, die aus dem Untergrund steuern, was sich auf der Ebene der Epistemen abspielt;
- postmodern sind die Argumentationslinien, die in historisch-archäologischer Erinnerung die Diskontinuitäten als eigentliche Markierungen der Geschichte darzulegen suchen;

- postmodern ist der a-historische Duktus des archäologischen Denkens überhaupt.

Pädagogisch aber sind diese postmodernen (schon prämodern entwickelten) Grundzüge im archäologischen Denken Foucaults eine vehemente und nicht übergehbare Herausforderung an anthropozentrische Oberflächentheoreme, die positivistisch mit Selbstkompetenzen rechnen, an Bildungstheoreme, die sich allein auf den Umgang mit Wissenschaft stützen. Zu prüfen wäre, ob in einer Archäologie des Wissens sich möglicherweise auch die Strukturen einer elementaren Bildungstheorie abzeichnen, die entweder als Ergänzung oder als Korrektur oder gar als Umbruch traditionellen bildungstheoretischen Denkens ins Spiel zu bringen wären.

Diese Prüfung bedürfte aber einer viel eingehenderen Auseinandersetzung mit Foucaults Denken, als sie in diesem Semester-rahmen möglich war.

Aus der Distanz

Was hat sich geändert an den beiden Bruch- und Verschiebungsstellen zwischen Vorklassik und Klassik sowie zwischen Klassik und Moderne? Genauer noch: Was beschreibt Foucault einerseits in differenzierten Verästelungen der Epistemen und andererseits in großen Bildern des "positiven Unbewußten", das ihnen zugrunde liegt? Was sucht diese Archäologie unter der Oberfläche der historischen Dokumente und in deren Rekonstruktion als Monumente zu erreichen? Offenbar nicht das Arrangement der Methoden und Methodologien, in denen der Wille zum Wissen sich theoretisch auslegt. Vielmehr: die unterschwelligten Praktiken des Wissens, die Formierungen und Transformierungen der Wissenspraxis, wie sie sich in den Elementarbereichen von Leben, Arbeit und Sprache abzeichnet und an die Oberfläche von Bewußtseinsgestalten dringt. Wissenspraxis unterhalb der Theorien des Wissens - das ist anscheinend die wesentliche Intention dieser archäologisch inspirierten Exkursionen von Foucault. Wissenspraxis nicht als Folge theoretischer Verständigung, nicht als Umsetzung, Anwendung vorab bestehender Wissens- und Wissenschaftsprojekte, sondern als struktureller Grund, als historisches Apriori soll archäologisch aufgeschlüsselt, als Unsichtbares sichtbar gemacht werden. Die Archäologie des Wissens zielt auf die Erhellung von Praktiken, die eigentlich ohne Subjekte, also anonym sind, die aber gleichwohl die Subjekte bestimmen. Das Wort "Praktik" gewinnt dabei einen eigentümlichen Sinn: es ist nicht ein faktisches Tun, sondern eine disponierende Gestalt, deren zumeist unauffällige Vermittlungen von Welt man sich in der Tat am besten an den Redeformationen der Diskurse verdeutlichen kann, an dem sprachlichen Netzwerk, in dem sich Bewußtsein bildet, ohne daß ihm dieses Netzwerk jemals vollständig zur Disposition stünde. Aber wenn es sich so verhält, dann taucht wiederum die Frage auf: Wie kann eine Analyse der Diskurspraktiken (der Wissenspraktiken)

im archäologischen Untergrund diese überhaupt erreichen? Steht nicht der Analytiker der Wissenspraktiken, seinem eigenen Ansatz zufolge, auch unter dem Zeichen von Konstellationen einer Wissenspraktik, und muß er sich im Hinblick darauf nicht fragen, ob seine Analysen (erstens) den vergangenen Wissenspraktiken (der Klassik, der Vorklassik) tatsächlich angemessen sein können, ob (zweitens) er nicht zwangsläufig einem Vorurteil erliegt, wenn er glaubt, archäologische Monumente der Vergangenheit - und sei es auch "struktural" - beschreiben zu können? Oder: Kann dieser Zirkel der Hermeneutik - man müßte sogar von einem Zirkel der Tiefenhermeneutik sprechen - durchbrochen werden? Im Grunde handelt es sich um eine ganz einfache - und deshalb schwierige, kaum lösbare - Frage: Wie "wahr" sind Foucaults Durchblicke auf die Wissenspraktiken unter dem Vorzeichen der Analogie, der Repräsentanz und schließlich der Geschichtlichkeit? Oder: Kann das Denken des Archäologen der Geschichtlichkeit entkommen, die doch offenbar nicht nur den Übergang zur Moderne und das Auftauchen des Menschen als Subjektobjekt charakterisiert, sondern auch als archäologische Tradition am Werk ist? Zwar gibt es - nach Foucault - keinen Kausal- oder Finalnexus auf der Ebene der vorbewußten Wissenspraktiken ihrer Brüche. Um so mehr aber wird der Eindruck von der Tradition der Brüche bekräftigt, gegen die alle Wissensveranstaltungen machtlos sind. Müßte das jedoch nicht auch die Wissenskonzeption einer Archäologie des Wissens treffen? Könnte sie mehr sein als ein Seinsmograph von Bewegungen, der allerdings - um im Bild zu bleiben - nicht nur nichts über die Erschütterungen vermag, die er registriert, sondern der auch die Herkunft seiner Skala nicht bestimmt?

Gleichwohl, Foucaults Beschreibungen der Wissenspraktiken im Hintergrund der Wissenschaften sind faszinierend. Sie sind faszinierend wie überraschende Bildkompositionen, in denen sich der Betrachter wiedererkennt und wiedererfährt. Sie haben, wie schon ausgeführt wurde, ihre ästhetische Wahrheit. Aber sie setzen auch den Betrachter voraus - selbst dann noch, wenn er in geschlossenen Bildräumen nicht erscheint. Es gibt keine Wahr-

heit ästhetischer Betrachtung ohne den Betrachter. Ästhetische Betrachtung ist immer ein "anthropologisches Doppel", auch wenn sich der Betrachter im Betrachteten spielerisch verliert. Man hat den Eindruck, als appelliere Foucault an diese Betrachterrolle, wenn es um die Wahrheit seiner Rekonstruktionen geht - und das wäre die Rolle der Individualität vor ihrer historischen Einweisung in die Form des Subjektobjekts. Und wenn nicht Vieles täuscht, dann ist das Individuum in der Rolle des Betrachters ein sich durchhaltender Bezugspunkt, auf den die Analyse der Wissenspraktiken sich bezieht. Der Betrachter ist nicht jemand, der sich heraushält. Er ist kein Beobachter. Er ist der Ko-Praktikant der Diskurspraktiken, die nicht an ihm vorbei-, sondern durch ihn hindurchlaufen. In der Einladung zu ko-praktischen archäologischen Exkursionen an den Betrachter liegt gewissermaßen die bislang wohl ungenützte bildungstheoretische Chance der Archäologie Foucaults. Was er als Wissenspraktik in seiner Geschichtsschreibung rekonstruiert, ist - aus pädagogisch-bildungstheoretischer Sicht - ein Rückgang in elementare Bildungsprozesse. Die Wissenspraktiken sind zutiefst Bildungsformationen, und zwar Bildungsformationen unterhalb erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Zurüstungen von Wissen. Nur, damit diese Wissens- und Diskurspraktiken auch als Bildungsformationen lesbar werden, bedürfen sie des Bezugspunkts von Individualitäten, von Individualitäten in jener Betrachterrolle, die sich nicht mit den Subjekten deckt, von denen und mit denen anthropologische Positivitäten nach Foucault handeln. Erst der Rückbezug der Archäologie auf Biographie (ein Rückbezug, den Foucault selbst praktizierte) läßt die Wahrheitsthematik in dem Licht erscheinen, das Foucault bevorzugte: Im Licht einer Wahrheitspraxis vor einem wissenschaftlichen Erkenntnisbetrieb.

Diese Kopie ist nur zur rein persönlichen Information zu verwenden. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz