

E. Schütz

Pädagogik und Postmoderne II

Vorlesung, SS 1988

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 zum Teil II der Vorlesung Pädagogik und Postmoderne	I - VII
Analyse der Endlichkeit: Das Auftauchen des Menschen	105
Verdoppelungen. Die empirisch-transzendente Doublette	110
Selbsterkenntnis: Zwischen Gedachtem und Ungedachtem	118
Endlichkeit: Wiederkehr des Ursprungs	123
Vom Ende des repräsentativen Diskurses	129
Der "Schlaf" der Anthropologie und das "künftige Denken"	136
Die gefährliche Rolle der Humanwissenschaften im Raum der epistemen	144
Humanwissenschaften als Transmission	158
Kritische Perspektiven I	166
Kritische Perspektiven II	174
Anhang	1-11

Einleitung zum zweiten Teil der Vorlesung
"Pädagogik und Postmoderne".

Wenn ein zunächst spezieller oder gar esoterischer Begriff wie "Postmoderne" beginnt, öffentlich Karriere zu machen, können die Pädagogik und der Pädagoge nicht unberührt abseits stehen. Die öffentliche Karriere eines Begriffs hat zumindest eine symptomatische Bedeutung, die anzeigt, daß etwas im Hinter- oder Untergrund geschieht - unabhängig davon, ob dieses Geschehen den Begriff deckt oder das Geschehen unter diesem Begriff gefaßt werden kann. Pädagogik, sofern sie - bildlich gesprochen - eine Disziplin mit ausgefransten Rändern ist oder, anders gesagt, immer auch selbst ein Teil des Gewebes darstellt, auf das sie sich bezieht, muß in den Dauervollzug ihres Selbstverständnisses auch die Symptomatik von Begrifflichkeiten einbeziehen. Das ist weder ungefährlich noch unbedenklich. Es ist deshalb nicht ungefährlich oder unbedenklich (unter der Forderung solider Einsichten und Aussagen), weil öffentliche Karrieren und Konjunkturen von Begriffen und ihnen entsprechenden Vorstellungen im Horizont einer Zeit bekanntlich auch mit Bedeutungsunschärfen einhergehen, die die Suche nach dem sachhaltigen gemeinsamen Nenner mit Fehleinschätzungen bedrohen - übrigens mit Fehleinschätzungen, die nachzurechnen einer späteren Zeit offensichtlich immer Erfolg und Vergnügen bereitet. Indes, da die Gegenwart zwar auch Geschichte, aber nicht schon Historie ist und darin ihren unsicheren Rang hat und da ferner der Pädagoge die unsichere, weil unhistorische Geschichte seiner Zeit immer auch - und vielfach leibhaftig - vor Augen hat, kann er nicht abwarten, bis sich in seiner Zeit sedimentiert und herausgefiltert hat, was unbezweifelbar "solide" ist. Mit Nietzsche gesprochen: Die antiquarische Einstellung ist, unbeschadet ihrer Vorzüge und Gewinne, keine in der Pädagogik durchzuhaltende Denkposition. Was ihr immer auch Gegenstand ist und werden muß, sind vielfach unsichere Zeitprofile, die sich nicht zuletzt an öffentlichen Begriffskarrieren zu erkennen oder besser zu vermuten geben. Anders gesagt, der Pädagoge sieht sich immer auch

in der Rolle eines Chronisten, der nicht nur Geschichte schreibt, sondern - bewußt oder unbewußt - an der Geschichte (oder zumindest an Geschichten) mitschreibt, deren Ausgang offen ist, selbst wenn man den Anfang kennt.

Diese durchaus prekäre Lage eines "Mitautors am Rande", eines Zeugen in einer Verhandlung, die noch nicht Historie geworden ist, oder eines Interpretieren von unvollendeten Texten und Partituren - diese offensichtlich unsichere Lage kann nur dann als Vorzug empfunden werden, wenn der Pädagoge in Anwendung von omnipotenter Phantasie sich zum Ersatzpropheten und Dogmatiker einer objektiven Gegenwart und Zukunft glaubt erheben zu können. Indes, das ist bekannt: der dogmatische Anspruch gegenüber Gegenwart und Zukunft und das Recht über sie ist ebenso falsch und verfänglich wie der dogmatische Richterspruch gegenüber einer Vergangenheit, die man nicht gelebt hat und nur in der Einbildungskraft, in Wahrheit aber niemals wirklich wieder herstellen kann. Der Dogmatismus gegenüber der Zukunft steht an Bedenklichkeit gegenüber jenem der Vergangenheit nicht nach. Im Gegenteil, er ist noch bedenklicher, weil er folgenreiche Vormundschaften errichten kann, gegen die das Vergangene als Vergangenes letztlich immun ist. Stimmt man diesen Überlegungen zu (was sicherlich nicht uneingeschränkt der Fall sein wird), dann wird man den Risiko- und Experimentiercharakter nicht unterschätzen können, der sich mit Zeitanalysen verbindet, die pädagogische Konsequenzen haben sollen, zumindest haben können. Die von den Pädagogen gern in Anspruch genommene Formel von der "Anwaltschaft für das Kind" verdeckt mehr die prekäre Situation, die die Zeit zwischen den Generationen auffaltet, als daß sie diese in ihrer Problematik exponiert. Überdies verlocken Anwaltschaften zum Expertengestus, der das Wissen an die Stelle des Rates setzt und die Wissenschaft mit ihren Prognosen an die Stelle der Lebensentwürfe mit ihren Kontingenzen. Möglicherweise aber ist gerade in der Pädagogik (wie in der Politik) der Experte ein schlechter Ratgeber, weil er mit seinem Klienten Gemeinsamkeit nicht teilt - die Gemeinsamkeit in der Problemerkennung -, die für den Ratgeber und den Ratsuchenden entscheidend ist. Der

Ratgeber kann für den Ratsuchenden "nur" Beispiel sein und umgekehrt. Der Experte aber hält sich an Fälle und deren Regelungen. Er ist in jedem Fall qualifiziert, aber nicht unbedingt "gebildet" - was selbstverständlich nicht einschließt, daß beides in einer Person zusammentreffen kann.

Was indes sollen solche Überlegungen zu öffentlichen Begriffskarrieren- und konjunkturen sowie zur prekären Rolle des Pädagogen, der, herausgefordert durch den Blick der nachwachsenden Generation, mit seiner Selbstverständigung in der Zeit nicht abwarten kann, bis ihm diese als Historie objektiv geworden ist und (vielleicht) wissenschaftlich zuverlässig abgehandelt werden kann? Was haben solche Gedanken zu tun mit der Thematik, die hier weiter verfolgt und entwickelt werden soll: mit der Thematik von Pädagogik und Postmoderne? Sie haben einiges damit zu tun und wahrscheinlich mehr als der erste Blick vermutet. -

Zunächst: Das Wort "postmodern" und "Postmoderne", ursprünglich beheimatet in Ästhetik und Kunstkritik, also ein Begriff von Insidern und für sie, insofern durchaus ein Expertenterminus, hat öffentlich Karriere gemacht und hat Konjunktur. Er kann durchaus den Rang eines symptomatischen Wortes der Zeit und der Zeitanalyse beanspruchen. Politiker verwenden ihn, Intellektuelle, Soziologen; Pädagogen werden irritiert; die Medien haben sich seiner bemächtigt. Man sucht Trennschärfen in Absetzungen, besinnt sich auf seine Geschichte, erwägt seine systematische Problematik im Streit von Meinungs- und Bedeutungsvielfältigkeiten. Der Begriff ist auf der Bahn zum Schlagwort. Diese Beobachtung könnte eine Bemühung um seine Klärung überflüssig erscheinen lassen, wenn nicht jede Totalisierung von Begriffen zu Schlagworten jeweils auch die Anzeige dafür wären, daß dem hohen Umlaufwert etwas entsprechen muß, das möglicherweise darin nur indirekt zum Ausdruck gelangt. Es mag an Begründungen beim inflationären Gebrauch von Begriffen durchaus fehlen. Aber dieses Fehlen von Begründungen ist nicht identisch mit dem Fehlen von Motiven. Und im Hinblick darauf ist der analytische Gedanke nicht überflüssig, sondern gefordert. Zu den Hintergrundmotiven

der Begriffskonjunktur von Postmoderne, zu der Motivationslage, die dem Begriff "postmodern" einen so hohen Kredit einräumt, gehört sicherlich seine angenommene Passung auf ein allgemeines Zeitgefühl, das sich nicht mehr umstandslos als "modern" begreifen kann oder möchte, das zumindest gegenüber der Suggestion anfällig ist, daß in diese Zeit, die wir "unsere" nennen, eine andere, eine Nachzeit hineinragt, die "unsere" Zeit mit dem Vorzeichen ihres Endes versieht. Als Indiz einer Motivationslage betrachtet, verrät die Konjunktur des Postmodernen ein Unstimmigwerden von Verstehens- und Verständniskategorien - zunächst ganz unabhängig davon, ob dieses Unstimmigwerden analytisch begründbar ist oder nicht. Wir hatten im ersten Teil der Vorlesung uns die Frage gestellt, welche modernen Kategorien es sein könnten, deren Unstimmigwerden als Anbruch einer Postmoderne verstanden werden könnten und hatten dabei auf die Kategorie des selbstkompetenten Subjekts und der vernunftkontinuierlichen Geschichte abgehoben. Beide schienen uns einem - durchaus nachweislichen - Erosionsvorgang ausgesetzt zu sein, in dem die Postulate der Aufklärung fraglich werden mußten: das Postulat der persönlichen Souveränität ebenso wie das Postulat eines vernünftigen Sinns der Geschichte.

Faßt man nun als Motiv für die durchaus umstrittene Akzeptanz des Wortes Postmoderne das Gefühl von Fragwürdigwerden des souveränen Subjekts (des allseitig gebildeten Individuums), jenes Subjekts, das Nietzsche eine "Fiktion" und Levi-Strauss eine "Straßenkreuzung" nannte, und ferner das - keineswegs nur negative - Empfinden der Zufälligkeit der Geschichte, dann ist die Brücke zur Pädagogik nicht erst mühsam zu schlagen. Denn die Sinnkontinuität der Geschichte ebenso wie die Souveränität und Dignität des Subjekts gehören ohne Zweifel zu den Orientierungsstandards neuzeitlich-moderner Pädagogik. Wollte sie doch in und durch die Tradition zu ihrer vernünftigen Fortsetzung bilden und die Geschichte des Einzelnen als Entwicklung der Individualität gleichsam als Traditionsbildung im besonderen Fall be-

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

treiben. Und etwas weiteres: War die Situation des Pädagogen als Anwalt der Zukunft des Kindes immer schon schwierig, weil auch Traditionen unvorhersehbare Sprünge kennen - um wieviel schwieriger muß sich die Lage darstellen, wenn nicht nur, wie von Theoretikern der Postmoderne vermutet, eine bestimmte Geschichte sich ändert, indem eine neue "große Erzählung" beginnt, wenn vielmehr die Geschichtlichkeit überhaupt in ihrem Sinn umbricht. Dann, das muß man sich verdeutlichen, wäre die Postmoderne nicht eine "neue Moderne", in der sich eine altgewordene Moderne verabschiedet, vielmehr müßten alle Verständigungsbrücken zwischen den Zeiten abbrechen, weil sie verstreut in den Raum der Zeit nichts mehr miteinander verbänden. Es würden sich nicht nur die Zeiten ändern, sondern die Weise, wie Zeit als Geschichte präsent ist, selbst. Der Pädagoge hätte nicht nur mit Traditionsverlusten und Traditionsabbrüchen zu rechnen, sondern mit einer möglichen Diskontinuität der Zeiterfahrung selbst. Dann wäre nicht nur eine Erzählung abgelaufen, vielmehr hätte das Erzählen einen bestimmten Sinn und Zweck verloren.

Dieser Gedanke mag überzogen, er mag spekulativ im unkontrollierten Sinn des Wortes erscheinen. Er zeigt jedoch gerade dadurch, wie vehement und abgründig die gedankliche Herausforderung ist, die in der Begriffskonjunktur von Postmoderne liegt. Die Frage zwingt sich auf: Wie postmodern ist die Postmoderne? Ist sie Änderung, Verschiebung, Übergang, Kritik, die dem Kritisierten verbunden bleibt? Oder kündigt sich darin ein in seinen Folgen unabsehbarer Bruch an - nicht nur ein Bruch mit der Geschichte, sondern ein Bruch mit der Erfahrung der Geschichte überhaupt? Oder wendet sie sich zurück in prämoderne Vergangenheiten, deren unerfüllte Hoffnungen aufnehmend und sie erneut reklamierend? Bündig sind auf diese Fragen wohl keine Antworten zu geben. Gewiß ist offenbar nur, daß die Konjunktur des Begriffs auf tiefergreifende Analysen drängt, wenn man seiner assoziativen Vermarktung entkommen will. Gewiß ist ferner, daß sich unter diesem Begriff, der selbst ein Nacheinander der Zeit qua Geschichte signalisiert, die Frage nach Geschichte und Geschichtlichkeit, nach Kontinuität

und Diskontinuität, nach Verbindung, Bruch und Abbruch, nach Verlässlichkeit der Kategorien und großen historischen Erzählungen aufdrängt. Will man hier indes die Rolle des Überlegenen vermeiden, zu der wenig Recht besteht, wenn man die analytischen Auflagen ernst nimmt, die allererst das Schlagwort zum Begriff rechtfertigen, so gibt es nur den Weg eines Gespräch mit Autoren, die eine gewisse Übereinstimmung in der Sensibilität für das Phänomen und seiner Analyse zeigen oder gezeigt haben. Für welches Phänomen? Für das Phänomen des Umbruchs, der Diskontinuität, der untergründigen Störung in den Gewißeiten und Diskursen, die etwa in den gegenwärtigen Wissenschaften die Rede von deren Einheit mit einem unübersehbaren Fragezeichen versehen.

Wir bezogen uns im ersten Teil dieses Gedankengangs zur Postmoderne auf Michel Foucault - genauer: auf seine Archäologie des Wissens, wie sie in "Die Ordnung der Dinge" als Rekonstruktion der Wissensdiskurse in drei Schritten von der Renaissance bis in die Moderne entfaltet wird. Diese Archäologie Foucaults ist das Experiment einer anderen Geschichtsschreibung, die den Menschen nicht mehr als Souverän seiner Geschichte faßt - auch nicht in den Wissenschaften - , die ihn vielmehr allmählich und keinesfalls endgültig aus der Geschichte hervortreten läßt, aus Sprachspielen von Untergrunddiskursen, über die er letztlich nicht verfügt. Es waren zwei Thesen, die uns Foucault als Analytiker der Moderne aus der Erfahrung ihres Umbruchs in die Postmoderne (in unserer Sicht) empfahlen: die These von der Diskontinuität der Geschichte und die These vom Ende des (epistemologischen) Menschen am Ausgang der Moderne. Beide Thesen sollen in der Archäologie des Wissens erhärtet werden - wie gesagt: in einer anderen Geschichtsschreibung, die, pauschal formuliert, den Strukturen den Vorzug von Personen gibt und den Diskontinuitäten den Vorzug vor jenen Sinnkontinuitäten, in denen der Mensch Geschichte auf sich selbst zugeschrieben hat. Foucault erschien uns, auch wenn er sich selbst durchaus nicht unter diesem Titel faßt, als ein "Denker der Postmoderne" - was Kontra-

henten ihm bestreiten und bestritten haben. Unsere Bemühung aber, Foucault bei der Erhärtung seiner Thesen zu folgen - Bemühungen, die nicht nur auf cursorischer Kenntnisnahme des Textes beruhen konnten - gelangten lediglich bis zu Foucaults Analyse der archäologischen Struktur der Klassik und der Repräsentanzen und forderten - wollten wir unserer Sache treu bleiben - eine Fortsetzung der Analyse seiner geschichtlichen Rekonstruktion in den Bahnen von Arbeit, Sprache und Leben. Diese Fortsetzung aber setzt an einem zentralen Punkt unseres Interesses an: an dem Punkt, an dem der Einbruch der Zeit als Geschichtlichkeit den Ordnungsraum der Klassik sprengt und sich das uns noch leitende Selbstverständnis der Moderne - ihr anthropologisierendes Selbstverständnis - anbahnt. Foucault selbst charakterisiert diesen Punkt als Übergang "von der Ordnung zur Geschichte", in seinem Sinne: als eine archäologische Verschiebung im positiven Unbewußten, an deren Ende wir angekommen sind.

So führt uns die Fortsetzung der Analyse seiner Gedanken direkt in den Fragebereich, der hier anfänglich exponiert wurde: in den Bereich der Frage, welche Zeichen des Endes des Menschen und seiner Historie sich für Foucault abzeichnen - also in den Bereich einer Frage nach der Postmoderne in archäologischer Perspektive. Es wird also jetzt darum gehen, zu verfolgen, wie Foucault sich unserer historischen Situation nähert, über welche archäologischen Beschreibungen und Linien er seinen Gedanken vom Ende des modernen Menschen gewinnt, und vor allem: wie sich nach dem Verlust repräsentativer Intimität von Mensch und Welt die Wissenschaften vom Leben, von der Arbeit und - insbesondere - von der Sprache umgestalten. Immer aber werden wir dabei uns fragen müssen, ob der strukturelle Historiker Foucault uns überzeugende Verstehensperspektiven für unsere Zeit erschließt - Verstehensperspektiven, die es erlauben könnten, die Symptomatik der Begriffskonjunktur von "Postmoderne" sachhaltig aufzulösen.

Der zweite Teil der "Ordnung der Dinge", der sich mit der archäologischen Analyse der Moderne beschäftigt, ist in vier signifikante Kapitel eingeteilt - in das Kapitel über "Die Grenzen der Repräsentation", in das Kapitel über "Arbeit, Leben, Sprache", in das Kapitel mit der Überschrift "Der Mensch und seine Doppel" und schließlich in das Kapitel, das "Die Humanwissenschaften" zum Thema hat. Die Kapitelüberschriften verweisen auf eine deutlich artikulierte Abfolge des Gedankenganges von Foucault. Im Kapitel über "Die Grenzen der Repräsentation" geht es um die Exposition des archäologischen Umbruchs von der (repräsentierenden und repräsentativen) Ordnung zur "Ordnung der Geschichte", die - wie dargestellt - als Entfesselung der Zeit gegenüber der sie einschließenden Ordnung der Klassik charakterisiert werden kann. Und es geht um eine erste Charakteristik jenes neuen Denkens, das sich aus dem Raum der Repräsentationen (aus dem Raum metaphysisch verbürgter Einheit) zurückzieht, indem es neue "Positivitäten", ablesbar an den Wissenschaften von Natur, Leben und Arbeit, schafft. Was jetzt beginnt, ist die neue Ordnung der Subjektivität, das heißt: die Ordnung des wissenschaftlichen Zeitalters mit ihrem Grundmuster dichotomer Unterscheidung von Subjekt und Objekt - einer Unterscheidung, die nicht mehr abgelesen, sondern gesetzt wird, und zwar gesetzt wird durch den Menschen, der sich als endlich-unendliche Kraft geschichtlicher Vergegenständlichung und Verständigung entdeckt. Das Denken, so kann man sagen, wird jetzt historisch aktiv, jedoch nicht aus einem einsamen oder gemeinsamen Entschluß von Menschen, sondern gleichsam als Entfaltung eines archäologischen Schicksals. Darin sind die Grenzen der Ordnung erreicht und gesprengt. - Das nachfolgende Kapitel über "Arbeit, Leben, Sprache" verfolgt dann, wie der Übergang der Ordnung der Geschichte - die Auflösung des repräsentativen Raumes in der Dynamik auf Dauer gestellter Geschichte - sich einerseits neuen Empirizitäten (in den Positivitäten von Leben, Arbeit und Sprache und den sie bearbeitenden Wissenschaften)

niederschlägt, und wie andererseits der Mensch darin immer deutlicher hervortritt. Er ist, so läßt sich sagen, jetzt derjenige, der die Dinge gemäß seinen Intentionen vergegenständlicht (wie er auch sich selbst vergegenständlicht); indem er aber die neuen Positivitäten (der Ökonomie, Biologie, Philologie) schafft, indem er sie auf sich und sein Erkennen zuordnet, entdeckt er sich selbst als keineswegs sicheren Grund seines Wissens. Er ist aber offenbar deshalb kein sicherer Grund seines Wissens, weil die Zeit, in der er die Dinge positiv auslegt, die Geschichte, in der er sie verknüpft, als unendliche Endlichkeit immer schon in seinem Rücken und vor ihm steht. Kurz, er denkt und handelt in der Zeit so, als ob sie ihm zur Verfügung stünde. In Wahrheit aber verfügt sie über ihn, indem er sich zum Tode arbeitet, indem ihm das Leben unabsehbar wird, indem sich ihm die Sprache ihrer universellen Beherrschung als Ausdrucksmittel entzieht. Der Aufbruch in die Geschichte von Arbeit, Leben und Sprache ist also für Foucault durchaus ambivalent und keineswegs nur auf der Haben-Seite sich aufklärender Menschheit zu verrechnen. In jeder aufklärenden Vergegenständlichung, in jedem historisierenden Sich-Präsentieren der Welt durch den Menschen liegt zugleich ein Welt- und Selbstentzug. In jedem Verfügen wird Unverfügbares deutlich, in jeder Souveränität dunkle Abhängigkeit. So betrachtet ist der Preis des Ausgangs aus unmündiger Ordnungsverfallenheit in mündig beanspruchte Geschichte hoch. Dieser Preis aber ist für Foucault kein Thema. Ihn - er nannte sich gelegentlich einen "glücklichen Positivisten" - interessiert vor allem die Evidenz seiner archäologischen Analyse.

Im Kapitel über "Der Mensch und seine Doppel" geht es nun um einen weiteren analytischen Schritt in die Tiefe. Was in der Durchsprache der neuen Empirizitäten immer schon deutlich wurde, nämlich die Doppeldeutigkeit des neuen positiven Wissens - als gegenständliche Verfügung und als Entdeckung von Unverfügbarkeiten in deren Rücken -, das wird jetzt zum systematischen Thema. Die Frage lautet: Wer ist

dieser Mensch, von dem sich inzwischen herausgestellt hat, daß in ihm die nachklassischen wissenschaftlichen Positivitäten ihr Zentrum haben, und der andererseits doch wiederum nicht nur dieses Zentrum ist, weil er selbst unter den positiven Gegenständen auftaucht? Wer ist dieser Mensch in der aporetischen Schwebung eines dezentralisierten Zentrums - eines Subjekts, das zugleich Objekt und eines Objekts, das zugleich Subjekt ist: Erkennender und Erkannter zugleich und doch beides nicht mit Sicherheit? Wer ist dieser Mensch, der, wie Foucault meint, sich kannte, als er sich nicht erkannte, und der sich nicht mehr wesentlich kennt, seit er sich als Gegenstand seiner Erkenntnis fand? Offenbar sehr fern davon, das Hervortreten des Menschen in der archaischen Verschiebung zur Moderne zu feiern und die Autorisierung menschlicher Vernunft zur Quelle der Erkenntnis zu rühmen, sagt Foucault, daß der "König", der seinen Platz einnimmt, nicht der erwartete Souverän ist, sondern ein "unterworfenen" Herrscher, daß er keine eindeutige Position bezieht, in der alle Bezüge zusammenlaufen und von der sie ausgehen. Vielmehr ist der neue anthropologische Mensch, der Mensch der anthropologischen Wissenschaften, das Subjektobjekt, das sich in dem Maße in eine dunklere Welt verstrickt, indem es diese klar auf sich zu beziehen vermeint. Die Insignien moderner Humanität, die Freiheit, die Vernunft, rücken in Foucaults Betrachtung und Einschätzung durchaus in den Hintergrund, und zwar vor einer ebenso "unabweisbaren" wie "rätselhaften" (O.D. 375) Existenz des Menschen. Erkenntnistheoretisch gesehen aber liegt die Rätselhaftigkeit des Menschen in seinem Doppelgängertum, das heißt: der Mensch findet sich immer im Erkannten wieder, auch wenn er glaubt, die Dinge, die Gegenstände und sich selbst "rein" vor sich zu haben. Er ist auf der Seite des Objekts wie auf der Seite des Subjekts, sofern er selbst die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände wie auch der Produzent der bestimmten Inhalte seiner Erkenntnis ist. Er kann sich gleichsam vor sich selbst nicht zurück-

ziehen, kann sich nicht aus dem Erkennen heraushalten und dadurch Erkennen und Erkenntnis gewiß werden lassen. Er verbürgt und verstört seine Erkenntnis und Selbsterkenntnis zugleich. Er verbürgt sie, indem er das Empirische positiv und wissenschaftlich vor sich bringt, es methodisch fixiert und durch andere Subjektivitäten überprüfen läßt. Er verstört aber auch seine Erkenntnis, indem er weiß (oder ahnt), daß sein eigenes Sein als Bedingung des Erkennens, alles Erkannte schon vorgängig überstimmt und durch es verändert wird. Anders gesagt: Erkennen unter Bedingungen menschlichen Doppeltgängertums muß die Gestalt unauflösbarer Vorurteilshaftigkeit annehmen. Die gesamte transzendente Konstruktion der Erkenntnis (die als Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis auf menschliche Vernunft zurückweist) muß jetzt als eine Vorurteilsbildung erscheinen - als ein letzter Versuch des Menschen, der Endlichkeit zu entkommen, die ihm die neuen Positivitäten durchweg bescheinigen. Foucault sagt: "Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich, und zwar auf gebieterische Weise in der Positivität des Wissens an." (O.D. 379)

Was ist damit gemeint? Gemeint ist, daß neue Formen nachklassischen Wissens den Menschen zugleich exponieren und gefangen nehmen. Er ist nicht mehr endlich im Rahmen eines Ewigen, das sein Dasein als Metaphysik, Glaube oder Bildung (zur Vollkommenheit) überbietet. Er ist nicht länger endlich begrenzte Verwirklichung einer unendlichen Idee. Vielmehr zeigen ihm die Wissenschaften, in denen er sich selbst vorstellt (die Wissenschaften von Leben, Arbeit und Sprache) seine endliche Unendlichkeit. War für das klassische Denken, so führt Foucault aus, die Endlichkeit menschlichen Lebens, Arbeitens und Sprechens und menschlicher Erkenntnis gleichsam eine Negativität (eine negative Erfahrung), die vom Unendlichen wissen oder zumindest ahnen ließ, so ist für das nachklassische moderne Denken die Endlichkeit des Daseins nicht

mehr durch eine Metaphysik des Unendlichen überboten. Der metaphysische Himmel ist eingestürzt. Die Endlichkeit ist kein reduzierter Ausschnitt, kein unvollkommenes Symbol eines Unendlichen, sondern factum brutum, an dem die metaphysische Spekulation zerschellt. Oder noch anders gesagt: Die neuen Wissensformationen und Wissenspositivitäten "repräsentieren" nicht länger einen idealen und metaphysischen Ordnungszusammenhang, sondern sie präsentieren eine unendliche Bewegung der Endlichkeit, in der der Mensch selbst nur in endlicher Gestalt möglich ist. Unter Bedingungen des neuen Wissens kommt also auch bei Foucault die Metaphysik der Ordnungen und Repräsentanzen an ihr Ende, das heißt: sie wird in ihrem Anspruch kritisch demontiert, und zwar entweder als "Schleier der Illusion" (vor dem Hintergrund der Wissenschaften vom Leben), oder als "entfremdetes Bewußtsein" (vor dem Hintergrund der Wissenschaften von der Arbeit) oder als "kulturelle Episode" (vor dem Hintergrund der historischen Sprachwissenschaften). (O.D. 383)

Zusammenfassend: Unter Bedingungen nachklassischer Denk- und Wissensformationen hat die "Analytik der Endlichkeit" (gewissermaßen die historische Nachfolge der "transzendenten Analytik" Kants, die die reinen Kategorien des Verstandes ermittelte) die Stelle der klassischen Ordnungsmetaphysik eingenommen - oder besser: die "Analytik der Endlichkeit" hat dem Ordnungsgedanken der Metaphysik ihr Ende bereitet. "Analytik der Endlichkeit" aber bedeutet: die Endlichkeit wird nicht mehr in einem sie überbietenden Bezug zu einem Unendlichen, das sie repräsentiert, gedacht. Vielmehr fällt das Unendliche in die Endlichkeit selbst. In diesem Sinne spricht Foucault davon, daß die Modernitätsschwelle "an dem Tag überschritten (wurde), an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht worden ist." (O.D. 384) Der unendliche Selbstbezug der Endlichkeit wäre demnach das eigentliche Stigma nach-

klassischer Moderne. Er wäre die neue - und äußerst problematische - Gestalt eines Denkens, in dem sich - mit unseren Worten - die Zeit "entfesselt" hat: entfesselt von allen Vorzeichnungen, die sie in den Bann bestimmter Gestalten schlägt. Die Entfesselung der Zeit indes zeigt sich als fortlaufend positiver Zugriff des Menschen auf die Dinge und auf sich selbst. Dieser Zugriff ist, wie gesagt, nie eindeutig und endgültig. Der Mensch, der sich selbst in den Wissenschaften verdoppelt, hat, unter Bedingungen radikalierter Zeitbewegung, offenbar nicht die Chance, sich selbst in seinen wissenschaftlichen Zugriffen zu sichern. Was er aber über sich selbst - in wissenschaftlicher und denkerischer Zuwendung zu Leben, Arbeit, Sprache - in Erfahrung bringt, löst in ihm immer wieder auf, was er vermeintlich selbstgewiß wußte. Zwischen dem Wissen, das der Mensch von sich selbst hat, und der Gestalt, die er flüchtig lebt, besteht eine verhängnisvolle Wechselbeziehung. Er ist aus der Metaphysik heraus und in das Zentrum des Wissens gerückt. Aber im Zentrum des Wissens sein heißt: sich im Zentrum einer fortlaufenden Bewegung zu befinden - eben jener Bewegung, in der die Endlichkeit des Denkens sich nur noch selbst überbietet. So aber ist der Mensch zwar im Zentrum, aber er ist nicht zentral.

Die Einsicht in die unhintergehbare und unüberbietbare Endlichkeit des Daseins als Effekt und Konsequenz des positiven Wissens, auf die Foucault abhebt, ist nicht neu - was nicht gegen ihre Demonstration spricht. In Verbindung mit dem Gedanken der Archäologie aber bedeutet diese Einsicht, daß der Mensch, der sich erst jetzt als Subjekt und Objekt des Wissens (als Subjektobjekt) entdeckt, keine Chance hat, gegenüber der neuen - der modernen - Wissensformation Stand zu gewinnen. Denn im Grunde ist nicht er der Erfinder der Wissenschaften, in denen er sich selbst unendlich fortlaufend spiegelt, sondern er findet sich in

den Wissenschaften. Er verdankt sein (anthropologisches) Vorkommen einer archäologisch verfügbaren Wissenskonstellation, die man zwar als historisches Apriori analysieren, aber nicht selbst bestimmen kann. Mit einem Wort: der Mensch ist Gefangener der Wissenschaften, die er betreibt - wie die Wissenschaften Erscheinungen eines Vorbewußten sind, das durch sie selbst nicht kausal zu erklären ist. Noch einmal in anderer Formulierung: In archäologischer Sicht ist der Mensch eher Produkt seines Wissens als dessen Produzent. Er vollstreckt an sich, was letztlich nicht durch ihn bedingt ist. Alles andere ist, mit Nietzsche gesagt; "Traum".

Verdoppelungen.

Die empirisch-transzendente Doublette

Es sind drei Grundzüge, denen sich die archäologische Verschiebung im positiven Unbewußten am Ende des achtzehnten und am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts für Foucault bemerkbar macht: erstens, der Grundzug des sprengenden Sich-Durchsetzens der Zeit (die Entfesselung der Zeit); zweitens, und zwar in der Folge des ersten Grundzugs, das Aufkommen der positiven Wissenschaften (von Leben, Arbeit und Sprache); drittens, das Auftauchen des anthropologischen Menschen im Aufkommen der Wissenschaften, so aber, daß sich ihm am Ende die Frage stellt, ob er überhaupt existiere. Mit der Herausarbeitung dieser Grundzüge in Absicht einer archäologischen Analytik befindet sich Foucault zunächst durchaus in Übereinstimmung mit bekannten Rekonstruktionsthesen zur Geschichte der Moderne, nämlich mit der These vom Ende der Metaphysik und mit der These einer anbrechenden Anthropozentrik, die ihren Ausdruck in vielfältigen anthropologischen Erkenntnisbemühungen des Menschen um sich selbst findet. In Übereinstimmung befindet er sich ferner mit jenen Kritikern, die die Anthropozentrik,

das Fixiertsein des Menschen auf sich selbst, als Ausdruck einer - sich nicht durchschauenden - Metaphysik der Subjektivität entlarven und die darauf bedacht sind, das "Unzugängliche-Unumgängliche" (Heidegger) gegen die Selbstgewißheit und Selbstsicherheit der Subjektivität ins Spiel zu bringen. Schon in ihrem Ansatz hat das Unternehmen einer Archäologie des Wissens eine starke Affinität zur Skepsis gegenüber der möglichen Wahrheit menschlichen Wissens (das für den frühen Nietzsche bekanntlich eine außermoralische und notwendige Lüge darstellt) wie auch zu Heideggers Feststellung, daß die Beziehung der Wahrheit allein auf den Menschen zu jener Seinsvergessenheit führe, in der sich das Wesen der Wahrheit in Wirklichkeit entziehe.

Diese Affinitäten reichen aber keineswegs aus, Foucaults archäologischen Ansatz geistes- und problemgeschichtlich einzuordnen und ihn in solcher Einordnung zu neutralisieren. Schon die Subtilität seiner Analysen sperrt sich dagegen, aber auch der Ansatz bei den Diskursformationen, der sich gegen geistesgeschichtliche Perspektivierungen richtet und mit der Insistenz auf archäologischen Diskontinuitäten sich gegen deren Vereinnahmung durch übergreifende Geschichtsverläufe sperrt. Zum wichtigsten analytischen Instrumentarium der Analyse archäologischer Verschiebung von der Klassik zur Moderne werden indes zwei Begriffe: der Begriff der Repräsentation und der Begriff der Reduplizierung. Man muß sich vor Augen halten: Repräsentation ist nicht dasselbe wie Reduplizierung oder Reduplikation. Die Repräsentation, so läßt sich sagen, gibt etwas wieder - eine Macht, ein Ding - die als solche dem überlegen sind, was sie repräsentiert. Das Repräsentierte steht an Seinsrang, Seinsdichte, Seinsfülle höher als der Repräsentant. Der Repräsentant ist nichts ohne das Repräsentierte, ohne die Macht, die hinter ihm steht. Repräsentationen gibt es immer nur im Zusammenhang mit Über- und Unterordnungen, mit Ordnungen überhaupt. Oder noch anders:

Repräsentationen sind über- und unterordnende und dadurch vermittelnde Beziehungsgefüge. Das Ordnungsmoment aber schwindet, wenn die Repräsentation durch die Reduplizierung ersetzt wird. Denn Reduplizierung, Verdoppelung, meint: etwas verdoppelt sich oder etwas wird verdoppelt. Die Bedeutungsdifferenz zwischen Repräsentation und Reduplizierung wird sofort deutlich, wenn man sich vor Augen stellt, daß sich in einer Repräsentanzbeziehung (zum Beispiel in einer Beziehung zwischen einem Herrscher und seinem Repräsentanten) das Repräsentierte im Repräsentanten nicht verdoppelt (und auch nicht wiederholt). Der Repräsentant repräsentiert oder symbolisiert nur den Herrscher, ohne dieser jemals zu sein. Der Repräsentant ist also keine Verdoppelung der Macht, die er symbolisiert - zumeist erkennbar an bestimmten Insignien, Zeichen, Privilegien. Der Rückzug der Macht vom Repräsentanten läßt diesen zu einer leeren, kraftlosen Figur werden, weil der Herrscher in seinem Repräsentanten sich tatsächlich niemals wirklich verdoppelt. Würde er sich verdoppeln, so könnte er "seinem" Repräsentanten nicht die Legitimation entziehen.

Jeder Repräsentation eignet also eine hierarchische Abhängigkeitsbeziehung, eine Beziehung der Über- und Unterordnung, der Ursprünglichkeit und der Abhängigkeit. Repräsentanzbeziehungen sind insofern nicht reversibel. Werden sie reversibel gedacht (oder gemacht), so brechen die Ordnungsräume der Repräsentation zusammen. Und eben das geschieht in dem archäologischen Augenblick, in dem die Reduplikation die Repräsentanz verdrängt. Erkennend ist der Mensch jetzt nicht mehr ein Repräsentant einer Ordnung, die er nicht gestiftet hat und die ihm den Ort seines eigenen Daseins (ohne sein wesentliches Zutun) anweist. Vielmehr redupliziert er sich jetzt erkennend die Welt. Er ist gewissermaßen selbstbeauftragter Repräsentant, das heißt aber: repräsentant, der sich selbst repräsentiert - also eigentlich kein Reprä-

sentant oder - im Vergleich zur Stellung im Ordnungsgefüge - ein machtloser Repräsentant, wenn auch der Augenschein dagegen spricht. Diese Stellung des repräsentanzlosen Repräsentanten wird im Grunde bei Foucault durch den Begriff der Reduplikation analysiert. Reduplikation ist, wie gesagt, Verdoppelung von etwas, das durch diese Verdoppelung geteilt wird, ohne daß das Geteilte sich wieder zu einer übergeordneten Ganzheit zusammenfügen ließe. Reduplizierung wäre also (im Unterschied zur Repräsentanz) tatsächlich und im strikten Sinne des Wortes Teilung - eine Teilung, die an die Stelle des Einfachen ein Mehrfaches treten läßt. Das Geteilte gleicht sich dann zwar, aber die gleichen Teile sind nicht identisch, so wie die geteilten Zellen einer Zellteilung gleich, aber nicht identisch sind. Wenn nun die Reduplikation an die Stelle der Repräsentanz tritt und wenn sie das Auftauchen des Menschen in der Moderne bestimmt, dann heißt das zunächst einmal, daß sich der Mensch (und er insbesondere) in Teile teilt, die voneinander unabhängig, möglicherweise gleich, aber nicht identisch sind. Die Grundteilung (die Grundverdoppelung) sieht Foucault offenbar in der Subjekt-Objekt-Teilung, das heißt: in einer wissensmäßigen Teilung des Menschen, die ihn - mit besonderen Folgen in den anthropologischen Wissenschaften und in den Humanwissenschaften - sowohl auf der Seite des Zu-Erkennenden wie auch auf der Seite des Erkenntnissubjekts auftauchen läßt. Der Mensch ist Subjekt und Objekt des Wissens zugleich. Er hat sich in Subjekt und Objekt, in die Gestalt des Wissenden und des Gewußten verdoppelt.

Nun wäre es noch nicht ausreichend, mit der Doppelung des Menschen in die Gestalt des Wissenden und des Gewußten (jenseits aller repräsentativen Ordnungsgefüge) den Grundzug der Re-Duplikation zu begründen. Re-Duplikation heißt nicht nur Verdoppelung, sondern - die Vorsilbe "Re" verweist darauf - Wieder-Verdoppelung. Die Re-Duplikation dürfte nicht in einer einfachen Teilung (in zwei gleiche Teile) bestehen, sondern es müßte sich um eine mehrfache Teilung

handeln, wenn der Terminus Re-Duplikation überlegt gewählt ist. Anders formuliert: der moderne Mensch (nicht also das menschliche Wesen der Klassik) müßte sich nicht nur einmal, sondern mehrfach verdoppelt haben und weiterhin verdoppeln. Er müßte auf dem Grunde grundlegender Doppelung (die im vorbewußten Wissen stattgefunden hätte) sich mehr- und vielfach verdoppeln. Wie aber ist das zu denken? Inwiefern gibt es im Grundzug modernen Menschentums das Phänomen der Wiederverdoppelung? Woran ließe sich dieses Phänomen der Wieder-Verdoppelung analytisch verdeutlichen? Grundsätzlich läßt es sich in der Sicht Foucaults wohl dadurch verdeutlichen, daß man auf die freigesetzte Zeit qua Geschichte verweist. Die freigesetzte Zeit als Geschichte (als Geschichte, die in den verschiedenen modernen Wissenschaften spielt) bringt den Menschen als unendlich-endliches Dasein vor sich selbst. In dieser Lage, so kann man sich vorstellen, verdoppelt jeder Blick des Menschen in die Zukunft ihn ebenso wie ein Blick auf die Gestalten der Vergangenheit ihm eine Vielzahl von Reduplizierungen zeigt. Der retro-wie prospektive Wechsel der Gestalten erschließt Dasein als Verdoppelungen in Permanenz, als eine offene Zahl von Teilungen. Die auf Dauer gestellte Zeit selbst wäre der Motor der Verdoppelungen - wenn dem "Gang" der Geschichte selbst keine überzeitliche Norm (Vorsehung, Vollendung, Eschatologie) zukommt. Die Verdoppelung der Geschichte in den einzelnen Geschichten, die aneinander gleich, aber nie identisch sind, wäre indes zwar eine wesentliche Seite der Wieder-Verdoppelung; ebenso wichtig aber ist für Foucault die Exposition der wiederholten Verdoppelung im Zusammenhang mit den Grundzügen modernen Denkens.

Was sind Doppelungen und Verdoppelungen in der Struktur modernen Denkens? Diese studiert Foucault, nachdem er in der "Analytik der Endlichkeit" das Auftauchen des Menschen und seine fundamentale Endlichkeit beschrieben hat, in der Geschichte der Erkenntnistheorie. Dort findet er die Grundstruktur der "Doublette", und zwar in einer Reihe von

Doubletten. Zunächst geht es ihm um eine Verdoppelung (Doublette), die er "empirisch-transzendental" nennt: um die "empirisch-transzendente Doublette". Was indes heißt "empirisch-transzendente" Verdoppelung? Für Foucault ist das die Charakteristik eines entscheidenden Paradoxes, das die moderne menschliche Erkenntnislage kennzeichnet. Der Kern dieses Paradoxes besteht darin, daß die Wissenschaften (und mit ihnen der Wissenschaft treibende Mensch) sich, nach Auflösung des klassischen Repräsentationsraumes, selbst ermöglichen müssen. Hatte die Kantische Transzendentalphilosophie das Verhältnis des Transzendentalen zum Empirischen keineswegs als Verdoppelung (Selbstverdoppelung) des Wissens gedacht, sondern - vereinfachend gesagt - als ein Verhältnis von apriorischer Vorgängigkeit und aposteriorischer Nachträglichkeit angesetzt, also als ein Fundierungs- und Ermöglichungsverhältnis, so hat das Aufkommen der neuen Positivitäten dafür gesorgt, daß sich dieses Fundierungsverhältnis von kategorialer Struktur und Empirie in ein Verhältnis der Wechselseitigkeit auflöste. Das Denken wurde abhängig von positiven Wissen über seine empirischen Bedingungen - während diese empirischen Bedingungen andererseits abhängig sein sollten von eben jenem Denken, über das sie Auskunft gaben. Das ist ein *circulus vitiosus*, ein Teufelskreis. Wenn Denken einerseits von empirischen Bedingungen des Denkenden abhängig sein soll, wenn es andererseits für die Wahrheit eben dieser Bedingungen eintreten soll - wie kann es dann überhaupt noch Wahrheit verbürgen? Oder: Wenn der Mensch auf der einen Seite Wissenschaft unter natürlichen Bedingungen seines Körpers und historischen Bedingungen seiner Kultur betreibt - wie kann er andererseits so auf diese Bedingungen blicken, daß der Blick selbst nicht mehr durch sie getilgt wird? Die Zentrierung der Wissenschaft auf den Menschen führt in die Aporie einer menschenfreien Wissenschaft vom Menschen oder - bildlich gesprochen - in eine Münchhausiade des Denkens der Wissenschaften. Sie wäre die empirisch-transzendente Doublette in ihrer Grundform auf erkenntnistheoretischer

Ebene.

Die Verdoppelung im erkenntnistheoretischen Teufelskreis des modernen Menschen (zugleich empirische Bedingung wie empirischer Gegenstand des Erkennens zu sein) hat nun, nach Foucault, zu einem dreifachen Lösungsversuch dieser aporetischen Verdoppelung geführt. Der erste Versuch bestand darin, die Wahrheit allein bei den natürlichen Bedingungen des menschlichen Erkennens festzumachen. Das führte zu Analysen vom "positivistischen Typ" (O.D. 386), das heißt: zu Untersuchungen über Sinneswahrnehmung, neuromotorische Abläufe, Täuschungsanfälligkeiten und anderes mehr. Der zweite Versuch zur Aufhebung der Verdoppelung - im Prinzip dem ersten durchaus ähnlich - bestand in Analysen vom "eschatologischen Typ" (O.D. 386), das heißt: in Erinnerung und Antizipation der objektiven historischen Bedingungen als Quelle und Bestimmungen der Erkenntnis. Hier ist an Marx ebenso wie an Comte zu denken. Lief der erste Lösungsversuch auf eine naturalistische Reduktion des Erkenntnisproblems hinaus, so der zweite auf eine Wahrheit der "Verheißung" - beide aber blieben in einer präkritischen Naivität stecken und konnten offenkundig für Foucault die anthropologische Verdoppelung des Menschen im Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt nicht aufheben. Sie provozierten dagegen einen dritten Versuch: die (phänomenologische) "Analyse des Erlebten" (O.D. 387). Diese stellt die transzendente Fragestellung wieder her, indem sie sich bemüht, auf eine ursprünglichere als positive Erfahrung zurückzugehen, das heißt: sie weigert sich, den positivistischen oder den eschatologischen Positivitäten Raum zu geben, indem sie nach der Seite der natürlichen wie nach den geschichtlichen Bedingungen hin analysiert. Aber auch durch den Ansatz beim erlebenden Subjekt löst sich die aporetische Verdoppelung des Erkennens nicht auf, weil es auch hier letztlich nicht gelingt, die Heraufkunft des anthropologischen Menschen rück-

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

gängig zu machen. Mit anderen Worten: auch der Restaurationsversuch transzendentaler Phänomenologie in der Analytik des Erlebens steht auf demselben Boden wie der Positivismus oder die Eschatologie - auf dem Boden des "anthropologischen Postulats", also auf der Tatsache, daß der moderne Mensch sich - seit seinem Erscheinen - im Denken und in den Wissenschaften nicht hintergehen kann, daß er als empirisch-transzendente Doublette historisch-archäologisches Apriori ist. Zusammenfassend: Das moderne Denken der Erkenntniskritik entkommt nicht der Situation der empirisch-transzendentalen Doppelung. Werden die Bedingungen des Erkennens - archäologisch zwangsläufig - im Menschen aufgesucht, so kann er sich nicht erkenntniskritisch überspielen. Er bleibt in sich selbst befangen, wenn er sich selbst zu entkommen sucht. Weder die Analysen der menschlichen Natur, noch die Analysen der menschlichen Geschichte, noch die Analysen des Erlebens, die beides miteinander zu vermitteln suchen, können die Verdoppelung des erkennenden Subjekts, das zugleich erkanntes Subjekt ist, rückgängig machen. Der Mensch trifft, auch in Ambitionen reinen Erkennens, nur noch auf sich selbst und erweist zugleich, daß diese Selbstbezüglichkeit die Wahrheits- und Weltproblematik in eine äußerste Fraglichkeit reißt. Denn, das ist für Foucault entscheidend, die selbstbezügliche Verdoppelung des Menschen, die das Denken durchgängig anthropologisiert, ist eine Verblendung. Der Mensch trifft nur noch auf sich selbst. Wo er aber nur noch auf sich selbst trifft, das hatten Heisenberg und Heidegger schon betont, dort trifft er nicht mehr die Welt. Sie entzieht sich ihm - sei es im anthropologischen Schlaf oder, mit Bewußtsein, in erkenntniskritischen Tautologien.

Ist aber die aporetische Selbstbefangenheit des Menschen in seiner Verdoppelung erkenntniskritisch nicht aufzulösen - weder im Naturalismus, noch im Historismus, noch in der Phänomenologie - so bliebe als Ausweg aus dieser Selbstbefangenheit für Foucault nur noch die Frage: "ob der Mensch wirklich existiert". (O.D. 388)

Selbsterkenntnis: Zwischen Gedachtem und Ungedachtem

Eine entscheidende Folge der irreduziblen Verdoppelung des modernen Menschen im Auftauchen unter den Dingen ist, daß er sich nicht mehr als Wesen unter Wesen (Dingen unter Dingen) begreifen kann, wie es im Raum der Klassik und der Repräsentanzen möglich war. Vielmehr ist der Mensch jetzt, wie Foucault sagt, "Ort". Diese Ortshaftigkeit des Daseins aber meint: Das Dasein ist markiert durch Spannungen, Bewegungen, Ereignisse, über die es selbst nicht völlig verfügt. Die Grundspannung ist bekannt: es ist jene zwischen Subjektivität und Objektivität, der unüberbrückbare Riß zwischen dem positiven Wissen von sich und dem Wissen, daß dieses Wissen sich nur einer Reduplizierung verdankt. Der Mensch ist also Ort einer unheilbaren Reduplizierung, ein Ort, der nur erkennt, indem er sich miterkennt in dem, was er erkennt, der aber auch, indem er das weiß, sich an das Ungedachte erinnert, das sich seinem reduplizierenden Denken entzieht. Als ein solcher Ort des Denkens, als welcher der Mensch zwischen Subjektivität und Objektivität oszilliert, wird er auch - gemäß der Interpretation Foucaults - "zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen," (O.D. 390), so aber, daß diese Selbsterkenntnis sich nicht mit Sicherheit erfüllt. Foucault knüpft an das kartesianische Cogito an, wenn er darlegt, wie der Mensch der Moderne auf der Suche nach seiner Seinsweise zwischen dem "Gedachten" und dem "Ungedachten" schwankt. Auch der moderne Mensch sucht, wie Descartes, nach einem fundamentum inconcussum Während aber Descartes, noch im Raum der Repräsentationen verbleibend, das "Ich denke" im Zweifelsgang zur Evidenz des "Ich bin" bringen konnte, der Mensch sich also sicher zu wissen vermochte, ist dem modernen sich verdoppelnden Menschen solche selbstgewisse Selbsterkenntnis nicht mehr gegeben. Der sich denkende Mensch der Moderne sieht die alte Sicherheit des "Ich bin" immer wieder durchkreuzt durch das, was er auch ist, was sich aber

der Zielsicherheit des Denkens entzieht. Dieses ist das "Ungedachte". Das Denken verdoppelt sich also in ein Gedachtes und Ungedachtes, und die Gewißheit des "Ich bin" schwindet zwischen diesen Polen.

Wie aber ist die Verdoppelung des Denkens in ein Gedachtes und ein Ungedachtes bei Foucault zu verstehen (eine Verdoppelung, die sich an die empirisch-transzendente Doublette anschließt)? Woran wird das Zerriebenwerden des "Ich bin" (der kartesischen Selbstevidenz) für Foucault ersichtlich? Woran läßt sich ablesen, daß der moderne Mensch, indem er denkt, immer auch etwas denkt, was er nicht denkt? Foucault sucht den irritierenden Zusammenhang von Gedachtem und Ungedachtem, von Selbstgewißheit und Selbstungewißheit, in dem sich der Mensch als "Ort" unsicher ausspannt, in drei Grundfragen der Verunsicherung zu verdeutlichen. Er fragt (erste Frage): "Kann ich in der Tat sagen, daß ich diese Sprache bin, die ich spreche und in die auch mein Denken so weit hineingleitet, daß es in ihr das System all seiner Möglichkeiten findet, das aber nur in der Schwere der Sedimentierungen existiert, die es nie vollständig aktualisieren können wird?" (O.D. 391) Diese selbstkritische Frage des Denkens, in der das Ich sich seiner selbst zu vergewissern bemüht, exponiert die - wie man allgemein sagt - sprachliche Bedingtheit des Denkens. Entscheidend ist für Foucault jedoch, daß das sprachlich vermittelte Denken, in dem das "Ich denke" sich aufsucht, niemals die Denkmöglichkeiten und Denkdispositionen der Sprache (die "Sedimentierungen") restlos vor sich bringen kann. Anders gesagt: sofern Denken in der Sprache denkt, hat es immer auch einen unausgedachten Hintergrund, kann es sich also nicht völlig durchsichtig werden. Das Ich, das sich denkend seiner selbst in der Sprache zu versichern sucht, findet sich verunsichert im Unausgedachten der sprachlichen Sedimente. Das Ich ist gleichsam vielsprachiger, als es seinem Sprechen bewußt ist. Oder: das Ausgesprochene präsentiert immer auch ein Unausgesprochenes. Ähnlich verhält es sich, wenn das Ich sich seiner

selbst in der Arbeit vergewissern will. Hier lautet Foucaults selbstkritische (zweite) Frage: "Kann ich sagen, daß ich jene Arbeit bin, die ich mit meinen Händen ausführe, aber die mir nicht nur entgeht, wenn ich sie beendet habe, sondern sogar, bevor ich sie angefangen habe?" (O.D. 391) Inwiefern "entgeht" das Ich sich selbst in der Arbeit? Offenbar auf zweifache Weise: einmal insofern, als es sich an das Produkt verliert, sich darin verdinglicht - aber auch insofern, als die Produkte nach den Regeln der Ökonomie eingesetzt, gebraucht, geschätzt, entfremdet werden. "Bevor ich sie angefangen habe" entgeht mir (meinem Ich) die Arbeit, weil sie selbst Produkt eines Mangels ist, der meine Biographie als Arbeitender in die Tiefe der Gattungsgeschichte zurückzieht. So teilt die Selbstvergewisserung des Ich in der Arbeit das Schicksal der Selbstvergewisserung in der Sprache. Dem im Sprechen Unausgesprochenen entspricht die Unverfügbarkeit der Produktion im gefertigten Produkt. Auch in der Arbeit gewinnt das Ich keinen letzten Halt, auch in der Arbeit kann sich das Ich nicht als (souveränes) Ich bestätigen. Es bleibt die Frage nach der Selbstvergewisserung im Leben. Foucault formuliert als (dritte) Frage: "Kann ich sagen, daß ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig durch die furchtbare Zeit, die es mit sich schleppt und die mich einen Augenblick lang auf ihrem Kamm reiten läßt, aber auch durch die drohende Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt, einhüllt?" (O.D. 391) Selbstverständlich kann das moderne Ich auch das nicht sagen. Das "Ich bin", das sich als Lebenszeit vorzustellen und zu begreifen sucht, das durch seine Lebenszeit ausgespannt ist, hat sein Leben einerseits zwar vor sich, antizipiert Lebenszeit in Elementen verfügbarer Planung, gibt dem Leben Form und Inhalt von Projekten und Entwürfen. Andererseits verfügt es jedoch nicht über die "Vorschrift" seines Endes. "Mein" Leben zieht sich zurück in die Unvordenklichkeit und Unausdenklichkeit des Lebens und seiner Geschichte überhaupt. Es ist gedoppelt (dupliziert und redupliziert) in die Unbestimmtheit seiner Herkunft und Zukunft und in die Bestimmtheit seiner

Vorhaben. Insgesamt: Das Ich, das ich bin, ist zwar das Ich, das spricht, das arbeitet, das lebt, aber es ist in seinem Sprechen, Arbeiten und Leben jeweils schon überholt und verdoppelt durch das, worüber es nicht verfügt und was gleichwohl - als Unverfügbares - in ihm ist. Die Produkte holen den Mangel nicht ein, das Sprechen nicht die Sprache, das Leben nicht die Geschichtlichkeit des Lebens. Foucault resümiert: "Das Cogito führt nicht zu einer Seinsbestätigung (nicht zur kartesischen Selbstgewißheit - E.S.), sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt." (O.D. 392) Mit anderen Worten: als Fundierungsbemühung zersplittert die ehemalige Gewißheit des Cogito. Das Cogito diffundiert - in eine Vielzahl von konkreten Bezügen einerseits und in die Differenz dessen, was es ist und nicht ist, indem es ist, andererseits.

Daß der moderne Mensch im Denken des Gedachten auf das Ungedachte stößt und daß ihn diese Erfahrung der Möglichkeit beraubt, die klassische Selbstgewißheit des Cogito noch einmal zu erreichen, daß er selbst der "Ort" ist, an dem Denken und Ungedachtes, die Selbstgewißheit des "Ich bin" auflösend, zusammentreffen - das ist eine vergleichsweise negative Konsequenz des modernen Denkens. Der Mensch als das vielfache Doppel, das sich nicht zur Einheit eines Ich bringen kann, das ist Foucaults wesentliche Botschaft über die Lage modernen Menschentums und im Vergleich zur Klassik, die Verdoppelungen nicht kannte. Indes, die negative Konsequenz, in der der Versuch, denkend die Sicherheit des "Ich bin" wieder herzustellen endet, hat für Foucault auch eine "positive" Konsequenz. Man kann diese positive Konsequenz scheiternder Selbstgewißheit als Erinnerung an das Ungedachte bezeichnen. Was wäre damit gemeint? Gemeint ist, daß im Scheitern der Selbstvergewisserung des "Ich bin" etwas in den Blick gelangt, das die Selbstreflektivität des Bewußtseins - bei Kant wie bei Descartes - gewissermaßen von sich ausschloß, nämlich, in Foucaults Worten,

"eine ganze Schattenlandschaft, die man direkt oder indirekt das Unbewußte genannt hat." (O.D. 393) Das Ich, das nur auf sich selbst reflektierte, das Ich der Selbstreflexion - so wäre das zu erläutern, kann nicht entdecken, was der wissenschaftlich geführte Blick des Ich auf sich selbst - der Blick der positiven Wissenschaften - mit vor Augen führt: die dunkleren, sogar nächtlichen Seiten des Ich und seines Denkens. Das heißt: erst unter Bedingungen wissenschaftlicher Selbstwahrnehmung (also unter Bedingungen nicht mehr reduzierbarer Selbstverdoppelungen) "zeigt sich", was hinter dem Bewußtsein liegt - die Nacht- und Schattenseite des Bewußtseins, die nie einer reinen Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst gegeben sind, weil dieses sich immer schon von dem Bereich abgeschnitten hat, der nicht in seine Helligkeit fällt. Jetzt wird dieser Bereich gleichsam im Rücken der Wissenschaft deutlich - der Bereich der "dunklen Mechanismen" und der "gestaltlosen Determinationen", wie Foucault sagt. (O.D. 395) Mit anderen Worten: Wissenschaft in der Moderne läßt immer auch einen Bereich wissen, der nicht in ihr aufgeht. Diesen, den dunklen Bereich, nennt Foucault auch das "brüderliche Andere". Und der Mensch der Wissenschaften wäre von diesem "brüderlichen Anderen", das die verhangene Welt sein könnte, umgeben, jedenfalls nicht ihm als "Zwilling" verbunden. Solange aber das "Ich bin" sich allein auf die Reflektivität des Denkens stellte, konnte es von diesem Anderen nichts erfahren. Ist also der Preis für die verlorene Sicherheit des Cogito einerseits hoch, so wäre - in der Sicht Foucaults - der Lohn der Heraufkunft des Ungedachten nicht zu unterschätzen. Indes, woran macht Foucault das Erscheinen des Ungedachten in den Positivitäten des Wissens und im Verlust der Selbstgewißheit des "Ich bin" fest? Wer bezeugt ihm, dem archäologischen Historiker, daß das Doppel des Gedachten und Ungedachten, die Anzeige des einen im anderen, dem modernen Denken entspricht? Bezeugung sieht er in Hegels Unterscheidung von "An sich" und "Für sich", in Schopenhauers "Unbewußtem" (des Weltwillens), in Marx' Gedanken der menschlichen Entfremdung, schließlich auch bei Husserl im "Unaktuellen"

und "Sedimentierten" des Bewußtseins. (Vgl. O.D. 394)
In diesen Positionen sieht Foucault einen denkenden Umgang mit dem Ungedachten. Denn, und das wiederum ist entscheidend, das moderne Denken, sofern es durch die Wissenschaften hindurchblickt und das "Andere" erblickt, versucht, es an sich zu ziehen, ihm Gestalt und Gesetz zu geben. Das Denken bleibt nicht stumm vor der Entdeckung des Anderen im Wissen. Sein Imperativ wäre: das Unbewußte und Ungedachte soll bewußt werden. Das aber nennt Foucault "einen gefährlichen Akt" (O.D. 396). Das soll heißen: Das Denken des Ungedachten ist in der Substanz gefährlich, weil dieses Denken nicht tatenlos zusieht, weil es das "An sich" in das "Für sich" zieht. Gegenüber diesem substantiellen Trend modernen Denkens, gegenüber dem Trend, das sich zeigende Ungedachte an sich zu ziehen und es dadurch zu versöhnen oder zu verletzen, hält Foucault alle ethischen, humanistischen, politischen Intentionen der Steuerung schlicht für illusorisch.

Endlichkeit: Wiederkehr des Ursprungs

Foucaults Hauptintention ist sicherlich der Nachweis, daß es - archäologisch betrachtet - den modernen Menschen, also den Menschen in der Sicherheit eines souveränen anthropologischen Selbstbezugs, nicht gibt. Der Mensch ist eine disparate und keineswegs kohärente Form des Wissens. Alle Absichten, den Menschen der Moderne souverän zu denken, ihn tendenziell mit Vollkommenheiten auszustatten, ihn auf die Bahn von Humanität und Bildung zu bringen, können in archäologischer Betrachtung nur als eine Selbsttäuschung erscheinen. Der Gedanke der Selbstverwirklichung, das wäre Foucaults strukturalarchäologische "Botschaft", die den Pädagogen und Bildungstheoretiker provozieren muß, ist schon deshalb illusionär und - im Sinne des "anthropologischen Schlafs" - traumtänzerisch, weil die Formationen nachklassischen Wissens es gar nicht erlauben, von einer Selbstidentität zu sprechen, die in sich ebenso stabil wie unverwechselbar und undelegierbar wäre. Was wir den individuellen Menschen nennen oder als Individuum

verteidigen, was wir als menschliches Selbstsein reklamieren, ist in Foucaults archäologischer Perspektive nur eine Gedankenlosigkeit. Selbstverständlich gibt es auch für Foucault den Menschen, wie er leibt und lebt, gibt es "den" oder "die" faktisch existierenden Menschen. Doch erscheinen diese wesentlich als Emanationen von Wissenspraktiken, von Wissensformationen und -konstellationen, die - gleichsam aus dem Rücken und durch die Körper und Geister hindurch - die Lebensprofile bestimmen. Gegen diese archäologische Profilbestimmtheit nützt kein Aufruf in die "personale Eigentlichkeit" oder in die solidarische kollektive Individualität. Aufrufe solcher Art sind gleichsam nur Wissensreaktionen innerhalb eines Wissenssystems, die - wie der Positivismus und die Eschatologien - ihre gemeinsame Herkunft kaum durchschauen. Das heißt aber auch: Foucault ist weder "Individualist", noch "Kollektivist", er ist ein "Man"-Denker jenseits von Eigentlichkeit und anthropologischer Kritik, ein - nach eigener Einschätzung - "glücklicher Positivist", nach fremder Einschätzung: ein unglücklicher Selbstverteidiger.

Aber sein "Man"-Denken in Wissenskonfigurationen und im Gegenzug gegen nur menschliche Eigentlichkeiten und Allgemeinheiten ist nicht ohne Evidenz. Schon die Verdoppelung des Menschen zum Subjektobjekt, die als Wissensduktus moderner (positiver) Menschenwissenschaft nicht in Abrede zu stellen ist, legt es nahe, das geschätzte Ich-Selbst als ein Man-Selbst zu denken. Dieses Man-Selbst, das man ist, findet als Grundfigur des nachklassischen Menschen kräftige Bestätigung in den Doppelungen, in denen sich jeder Denkende einerseits wiederfindet und andererseits verliert. Das Subjekt, das sich Objekt wird, trägt das "Man" in sich. Und wenn es sich dabei nicht nur um eine Rolle handelt, die ein Mensch gelegentlich einnimmt, sondern um ein konstitutives Bestimmungsstück seiner modernen Existenz, dann kann sich niemand aus diesem Rollenspiel entlassen. Und das ist für Foucault ausgemacht. Die neuen Positivitäten (Empirizitäten der Humanwissenschaften), in denen das Ich-Selbst sich

als Man-Selbst begreift und formiert, sind ebenso unauflösbar wie die Tatsache, daß sie sich einer Subjektivierungsstrategie verdanken. Die Wissensformationen haben im Grunde immer schon über die Identität des Wissenden gesiegt. Der Mensch kann über sich selbst nicht verhandeln wie über ein Projekt, weil er selbst "Projekt" dieser apriorisch-archäologischen Wissensformation ist. Er ist zur Man-Rolle des Subjektobjekts bestimmt, ohne mit dem Autor (wer wäre das?) über das Stück sprechen zu können, das er als Man-Mitglied des modernen anthropologischen Ensemble spielt. In diesem Bild weitergedacht: der moderne Mensch entfaltet seine "Manheit", indem er - den Regievorgaben zwangsläufig entsprechend - in sich die Oppositionen auf die Bühne seines Daseins bringt, in denen seine angenommene Identität zerreißt: die Opposition von Wissenspositivitäten und unendlicher Endlichkeit, die Opposition von empirischer und quasi-transzendentaler Erkenntnis, die Opposition zwischen dem selbstbewußt Gedachten und dem Ungedachten, an dessen Grenze sich das Selbstbewußtsein (im Unbewußten) zerstört, die Opposition zwischen dem Verlust des Ursprungs und seiner Wiederkehr als offenes Problem der Zeit. In diesen Grundoppositionen "entfaltet" sich für Foucault das Man-Selbst - oder besser: zersplittert die Illusion des Ich-Selbst in eine Vielfalt von das "Man" bestimmenden Bezüglichkeiten, die auch durch anthropologische Träume vom selbstseienden und selbstbewußten Ich nicht zusammengehalten werden können. Das Ereignis des Ich, so jedenfalls hat es den Anschein, ist in der Archäologie modernen Denkens nicht vorgesehen. Als Man-Selbst zieht das Ich-Selbst alles an sich und löst sich darin auf - wenn das Ich-Selbst je bestanden hat, was Foucault bezweifelt.

Die letzte der Doppelungen (besser: der Doppelbewegungen, in denen die entfesselte Zeit zum Ausdruck und zur Wirkung kommt) ist also für Foucault die Bewegung des Ursprungs: sein Zurückweichen und seine Wiederkehr. Schon daß Foucault von der Bewegung des Ursprungs in der Moderne spricht, von der Bewegung seines Zurückweichens und seiner Wiederkehr, ist auffällig.

Denn Ursprung wird vielfach gedacht als "Quelle", "Anfang", "Herkunft", von denen eine Bewegung ausgeht, die aber selbst nicht bewegt sind. Man kann dieser Beobachtung entnehmen: Foucault sieht in der Moderne eine Temporalisierung des Ursprungs selbst (und nicht nur dessen, was aus ihm folgt). Die Zeit ist in das Ursprüngliche eingedrungen, hat es selbst - mit unseren Worten - "entfesselt". Ursprüngliches und ihm Folgendes stehen also nicht mehr im Verhältnis von Substantialität und Temporalität, von Grundlegendem und Abgeleitetem (von Repräsentiertem und Repräsentierendem). Ursprünge sind nicht mehr, sondern sie "geschehen", und zwar unter Bedingungen modernen Denkens. Foucault formuliert die neue Lage nach der Klassik in dem Satz: "Es ist nicht mehr der Ursprung, der der Geschichtlichkeit Raum gibt (ohne sich in ihr zu verlieren - E.S.), sondern die Historizität, die in ihrem Raster die Notwendigkeit eines Ursprungs sich abzeichnen läßt ..." (O.D. 397) Und er fügt hinzu, eine Notwendigkeit, die ihr (der Historizität) "zugleich innerlich und fremd" ist. (O.D. 397) Die Frage nach der Ursprünglichkeit erhebt sich jetzt aus der Historisierung und geht ihr nicht voraus. Auf den Menschen bezogen heißt das zunächst: Die Frage nach seinem Ursprung relativiert sich. Er sieht seinen eigenen Ursprung einbezogen in die Geschichte des Lebendigen (die es schon vor ihm gab), oder in die Geschichte des Gesellschaftlichen (wenn er nach seinem Ursprung als Arbeitender fragt), oder in die Geschichte der Sprachen (wenn er seinen Ursprung als Sprechender bedenkt). Mit anderen Worten: der Mensch, das positive Wissen von sich befragend, kommt nicht auf seinen Ursprung als reiner Anfang, sondern auf eine Vielfalt von Ursprüngen, die sich überdies in die historische Tiefe entziehen. Im Grunde versagt also die Frage nach der historischen Rekonstruktion menschlichen Ursprungs und menschlicher Ursprünglichkeit. Der Mensch fragt nach seinem Ursprung, aber er findet ihn nicht in den historischen Positivitäten, die ihn über sich selbst hinausziehen und ihn mit dem konfrontieren, was er nicht ist. Bei Foucault

führt das zu der Feststellung: der Mensch sei "das Wesen ohne Ursprung" (O.D. 400). Selbstverständlich ist das nicht so gemeint, als habe es nie eine Entstehung des Menschen (des konkreten Menschen) in der Geschichte gegeben. Gemeint ist vielmehr: Indem der Mensch nach seinem Ursprung fragt und ihn positiv aufzustößern sucht, ist er schon von all'denjenigen Ursprüngen getrennt, die er für sich in den Dingen auszumachen glaubt. Die Reduplikation kommt auch hier zum Zuge: einerseits ist der Mensch historisch-empirischer Gegenstand der Ursprungsfrage. Andererseits ist er als Ursprung dieser Frage schon vorausgesetzt. Die historisch-empirische Frage nach dem Ursprung verdoppelt die Ursprünglichkeit nach der Seite des Subjekts wie auch nach der Seite des Objekts. Oder, wie man auch sagen könnte: Indem der Mensch nach den Ursprüngen (positiv) forscht, entdeckt er die Ursprünglichkeit des Forschenden, die immer schon vorhanden sein muß, wenn es überhaupt zur Frage nach dem Ursprung kommen soll. Die Ursprungsfrage kehrt in den forschenden, den fragenden Menschen - ihn verdoppelnd - zurück.

Der Denkende versucht zwar (daß Foucault hier auf Kant zielt, ist deutlich), den Ursprung der Dinge, in den sich die Ursprungsfrage zurückzieht, von sich her in Frage zu stellen. Er versucht sich als transzendentes Subjekt aus der Zeit herauszuholen und sich als reine Form der Anschauung zum Ursprung alles Historischen zu machen. Gelänge dieser Versuch, dann wäre in der Tat der Riß zwischen dem Ursprünglichen und demjenigen, der danach fragt, gekittet. Indes, der auf diese Art Denkende, der den "transzendentalen Weg" beschreitet (Schiller), entgeht nicht dem Riß, den er aufzuheben sucht, "weil sein Denken nie mit dem Ursprung zeitgenössisch ist." (O.D. 400) Damit kann Foucault nur meinen: Der (transzendente) Denker des Ursprungs bewegt sich nie auf der historischen Seite der Ursprünge, auf der er sich gleichwohl immer wiederfindet. Die Frage nach den Ursprüngen kann nicht in die Frage nach der apriorischen Anschauungsform der Zeit aufgelöst werden, sondern sie stellt sich von da her erneut. Die Temporalität des Ursprungs hält gegen die Auflösung der

Ursprungsfrage allein auf der Seite des Denkenden stand. In diesem Sinne sagt Foucault: "Der Ursprung ist also das, was wiederkommt, die Wiederholung, auf die das Denken zugeht, (und) die Rückkehr dessen, was bereits begonnen hat..." (O.D. 4o1) Mit anderen Worten: der (historische) Zeitcharakter des Ursprungs setzt sich durch. Der Ursprung ist das, was zurückliegt, und das, was bevorsteht, was aber in keiner Zeit wirklich steht, weil es diese selbst ist. Der nach den Ursprüngen Fragende ist in einem sich fortbewegenden Nullpunkt. Durch ihn hindurch läuft gewissermaßen der Rückzug des Ursprungs in seine Unausdenklichkeit wie die Ankunft des Ursprungs in ihrer Unabsehbarkeit.

Fazit wäre: Der moderne Mensch kommt nicht umhin, sich als Ursprung der Ursprungsfrage zu begreifen. Indem das aber sein Schicksal ist, entzieht sich ihm der Ursprung seiner selbst; er wäre in der Tat derjenige, der den Ursprung zu denken hat, der ihn aber verliert, indem er ihn denken muß. Und er verliert sich im Ursprung, indem sich durch ihn hindurch der Ursprung verdoppelt, indem er auf der empirischen Seite der Dinge ebenso ist wie auf der historischen Seite des Menschen, der sich als Anfang denkt. Aus der Verdoppelung des Ursprungs, die ihn als Anfang in die historische Ferne rückt und die ihn zugleich als das dem Menschen eigens zu Denkende vorhält, gibt es kein Entrinnen. Zwar hält der Mensch in sich die Frage nach der Ursprünglichkeit offen, aber diese Frage trennt ihn auch von den Linien der empirischen und historischen Ursprünge seines Vorkommens. Er sieht gewissermaßen die Ursprünge der Dinge (der Lebewesen) und seinen eigenen Ursprung unter diesen. Indem er diesen aber sieht, erfährt er sich selbst als denkender "Ort" der Ursprungsfrage, der auf die Frage, wie er Ursprung von Ursprünglichkeit sein könnte, keine "definitive" Antwort hat. Oder noch anders: Sucht der Mensch die Ursprünglichkeit auf der Seite der Objekte (unter denen er selbst wäre), so weicht sein Ursprung darin immer weiter zurück. Sucht er ihn auf der Seite des Wissens und des Wissenden, also auf seiner eigenen Seite, so löst er sich auch in dieser Suche

auf - sei es in universalgeschichtlichen Rekonstruktionen, in Untergängen, Heraufkünften und Ankünften. Was bleibt, ist der Ort der Frage nach der Ursprünglichkeit. Allein darin kehrt der Ursprung, aber als "Leere", wieder. Die Wiederkehr des Ursprungs löst den Menschen als "anthropologischen" Menschen auf, indem sie ihn in den sich entziehenden wie in den bevorstehenden Ursprung "verdoppelt". Sie löst ihn so auf wie die Verdoppelung von Gedachtem und Ungedachtem die Selbstgewißheit des ego cogito oder wie die empirisch-"transzendente" Doublette, die ihn zwischen zwei Polen oszillieren läßt, ohne daß er eine Chance hätte, sich als sicherer Ursprung der Erkenntnis zu begreifen. In allen drei Fällen handelt es sich um dieselbe Denkfigur bei Foucault: um die Denkfigur der Reduplikation, die alle ehemaligen repräsentierenden und repräsentativen Zentren nicht nur sprengt, sondern zersprengt. Der Mensch - der moderne Mensch - ist nicht ursprünglich. Er wirft nur die Frage nach der Ursprünglichkeit auf. Er ist diese Frage, sei es als Frage nach dem Ort der Erkenntnis, nach dem Ort der Selbsterkenntnis oder nach dem Ort der Ursprünglichkeit. Diese Fragen, die er aufwirft, sind aber für Foucault im Grunde nicht *s e i n e* Fragen, sondern Fragen, die *s i c h* angesichts des Auftauchens des Menschen stellen und die ihn in die Archäologie des Wissens zurückführen.

Vom Ende des repräsentativen Diskurses

Die Bilanz der Analyse der Seinsweise des Menschen im Raum modernen Denkens ist - zumindest im Vergleich mit seiner unauffälligen Seinsweise im Raum der Repräsentationen - negativ. Zwar würde Foucault diese Feststellung kaum teilen, die Fragestellung, worauf sie antwortet, nicht akzeptieren, weil für ihn der fröhliche Positivismus der Archäologie "Jenseits von Gut und Böse" steht. Dennoch, die Lage des

"Man-Menschen", für den es unter Bedingungen modernen Denkens, moderner epistemen, keine Identität gibt, sondern nur Distractionen, der keine Solidität mehr in seinem Wesen hat, der diese vielmehr in vielfachen Teilungen verliert, wenn er sich zu denken und im Denken anthropologisch zu fixieren sucht - die Lage dieses Menschen, der sein Selbstsein nur als chimärischen Traum begreifen kann, ist, allen Humanismen zum Trotz, nicht beneidenswert. Die neu auftauchenden humanwissenschaftlichen Positivitäten erzwingen seine Auflösung in der Analytik der Endlichkeit, in einer Monotonie von permanenten, ins Unendliche fortlaufenden Reduplikationen. An die Stelle kategorialer Sicherungen tritt das Vexierspiel der Doubletten und demontiert letztlich das transzendente Subjekt. An die Stelle der Selbsterkenntnis in der fundamentalen Gewißheit des Cogito tritt das rotierende Spiel des Gedachten mit dem Ungedachten, die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Ungedachten, das gleichwohl in jedem Sich-selbst-Denken ist und es in sich hineinzieht. An die Stelle verlässlich zu denkender Ursprünge tritt eine Ursprungsoffenheit, aber nicht als Offenheit für "den" Ursprung, sondern für die Ursprünglichkeit, in der sich der Ursprung ebenso entzieht, wie er sich (doch wohl in vergeblichen) Hoffnungen ankündigt. Kurz, der Mensch gewinnt weder Stand im Denken noch in der Selbsterkenntnis, noch auf dem Boden einer Ursprünglichkeit, die ihn tragen könnte. Alle Bemühungen, sein nachklassisches Erscheinen in Humanwissenschaften zu sichern und ihm dadurch humanistische Dignität zu verleihen, sind zum Scheitern verurteilt - zum Scheitern verurteilt aber nicht deshalb, weil es ihm an Kraft fehlte, sondern weil er sich in Selbst-Illusionen eingesponnen hat, die ihn mit ihren Identitäts- und Souveränitätsvorstellungen narren. Die Humanwissenschaften, das ist Foucaults archäologisches Credo, sind nur Selbsttäuschungen über den wahren Charakter neuzeitlicher wissenschaftlicher Positivitäten in Sachen Mensch. Sie stellen im Vergleich zu den "echten" Wissenschaften (den formalen Wissenschaften und den Naturwissenschaften) Erschleichungen dar. Erschleichungen aber sind sie insofern, als sie vorgeben, die *conditio humana* zu einem wissenschaftlichen Thema

machen zu können - was, in archäologischer Sicht Foucaults, unmöglich ist, und zwar schon deshalb, weil der Mensch, um "als Mensch" uneingeschränkter Gegenstand von Wissenschaft sein zu können, hinter sich selbst kommen müßte. Hinter sich selbst aber findet er nur sich selbst wieder. Damit sind die Weichen zu unendlichen Reduplikationen und Tautologien gestellt. Der Mensch bleibt sich selbst ein Rätsel - ein Rätsel jedenfalls in den (human)wissenschaftlichen Ambitionen, sich selbst in seiner Seinsweise zuverlässig zu fassen. Humanwissenschaften können nur über den vergegenständlichten Menschen etwas aussagen, im Grunde über einen gegenständlich "eingebildeten" Menschen - mit bildhafter Deutlichkeit: über eine fata morgana. In archäologischer Dekonstruktion aber soll sich diese fata morgana auflösen und die Wahrheit des Man-Selbst zeigen, in der der Mensch aus seiner anthropologischen Selbstverblendung zu erwachen hätte. Das Erwachen aber wäre die Ernüchterung zur "oszillierenden" Existenz, die überall schon da ist und damit nicht da ist, wo sie sich sucht. So ist sie schon in der Arbeit und darin doch nicht gegeben; so ist sie schon im Leben und darin doch nicht fixierbar, und so ist sie schon in der Sprache und darin überholt. So erscheint der Mensch, unterhalb humanwissenschaftlicher und humanistischer Verblendung, als wandernder Schnitt- und Nullpunkt - als Opfer entfesselter Zeit, die sich ihm zugleich aufdrängt und entzieht.

Selbsttäuschung und Selbstentzug in hoffendem Wissen um sich, die nur fiktive Gestalt des im Wissen erscheinenden Menschen als Ergebnis archäologischer Analyse - diese Lage modernen Menschentums unter Bedingungen "radikaler Endlichkeit", die es auf einen quälenden Daseinsabstand zu sich selbst bringt, wird noch unterstrichen durch das Zerbrechen des "klassischen Diskurses". Das heißt: der Mensch wohnt nicht länger als "Wesen" in der Sprache und die Sprache stiftet nicht länger eine unter- und hintergründige Verwandtschaft zwischen Menschen und Dingen. Vergeblich müssen (jetzt)

alle Bemühungen erscheinen, den Menschen in die Sprache zurückzugründen. Er ist aus der Sprache, aus dem ehemals repräsentativen Raum ihrer Gliederungen und Vermittlungen ausgestoßen. Er hat sich von der Sprache, von dem klassischen Diskurs und seiner Gliederungen "emanzipiert", aber nicht zu ihrem souveränem Sprecher, zu ihrem legitimierte Repräsentanten, sondern zu demjenigen, der die Diskurse an sich gezogen hat und damit zum Vollstrecker der Zerstörung des klassischen Diskurses. Das Abenteuer der Emanzipation aber endet in einer babylonischen Diskursgefangenschaft, in einer Vielzahl von Diskursen. Foucaults eigene Diagnose lautet: "Die klassische Analyse des Diskurses ist von dem Augenblick an, in dem sie nicht mehr in Kontinuität zu einer Theorie der Repräsentation stand, gewissermaßen in zwei Teile gespalten worden. Sie hat sich einerseits in eine empirische Erkenntnis der grammatischen Formen eingekleidet, und sie ist andererseits zu einer Analytik der Endlichkeit geworden." (O.D. 497) Das bedeutet: Diskurs und Dasein driften auseinander, haben keine Kohärenz mehr, sind nicht mehr kompatibel - wenn sie es je waren. Sprache - der allgemeine Diskurs der allgemeinen Grammatik und des universalen Denkens - vermittelt nicht mehr bruchlos und transparent zwischen Mensch und Dingen; Sprache ist nicht länger evidente Repräsentanz, verlässlicher Corpus von Zeichen, in denen das Wesen des Menschen selbst ausgezeichnet ist. Es gibt viele Diskurse, so ist das wohl zu verstehen, viele Sprach- und Sprechpraktiken, die, vom Menschen ausgehend und durch ihn hindurchlaufend, die Erinnerung an den verlorenen Diskurs wachrufen, ohne ihn wieder herstellen zu können. Oder: der allgemeine Diskurs der klassischen episteme hat seine Kraft eingebüßt, indem sie sich gegen ihn selbst wandte. So kommt das Moment der Reduplikation in den Diskurs: der Diskurs der Repräsentationen wird zum Gegenstand von Diskursen, indes nicht zu e i n e m Gegenstand, sondern zu einer Mehrzahl von historischen und strukturalen linguistischen Gegenständen. Und wiederum: In dieser Vervielfachung des klassischen Universaldiskurses in Diskursen über Diskurse findet sich der Sprecher auf beiden Seiten. Zwar diskutiert er

über Sprache, analysiert sie historisch und struktural, aber immer ist er auf der Seite dessen, worüber er spricht. Er ist analysierendes Subjektobjekt des Diskurses. Indem er aber beides ist, ist er keines von beidem wirklich. Er ist weder der universell kompetente Sprecher, noch ist er das kompetente Sprachrohr des allgemeinen Diskurses. Er ist die Paradoxie einer "Gestalt" (wenn dieses Wort nicht schon mißverständlich ist), die dem Diskurs unterworfen wird, indem er ihn analysiert, der sich ihm unfreiwillig beugt, indem er über ihn verfügt. Die Rolle des unterworfenen Diskurs-souveräns ist für Foucault letztlich nicht aufzulösen in einer Dialektik des Sprachbewußtseins - wie auch die Rolle des unterworfenen Produzentensouveräns (die Gestalt der Entfremdung) nicht zu vermitteln ist. Es ist nicht überraschend, wenn Foucault die "Unbehaustheit" des endlichen Menschen in der Sprache zum Anlaß nimmt, jenen Sprachanthropologien, die die Auszeichnung des Menschen in seiner sprachlichen Verfaßtheit, in seiner Sprachwesenheit sahen, eine - im Grunde lachende - Absage erteilt. Wer nicht souverän, sondern unterworfener Souverän seiner Diskurse ist, kann in der Sprachlichkeit kaum eine Auszeichnung sehen. Anders formuliert: Sprache meint nicht die Auszeichnung des Menschen, sondern seine Gezeichnetheit, seine (praktische) Stigmatisierung. Und wenn sich - das ist Foucaults These - das "Sein der Sprache" und "das Sein des Menschen" nicht zur Deckung bringen lassen, wenn das Erscheinen der Abgründigkeit der Sprache hinter den Diskursen über sich als "bedrohlich" empfunden werden muß, wenn der Diskurstheoretiker der Moderne in demjenigen seinen Ursprung verliert, in dem er ihn sprachlich begründen müßte, dann wird man den Menschen in der Tat nicht als "sprachbegabtes" Wesen, das heißt: als sprachmächtiges Wesen beschreiben können. Denn die Macht der Sprache liegt in solcher Sichtweise nicht, (oder nur begrenzt) auf der Seite individueller oder kollektiver Sprecher. Deren Sprachmächtigkeit ist immer verbunden mit einer Ohnmacht gegenüber der Eigenmacht der Sprache. Im ZOOON LOGON ECHON verbinden sich Macht und Ohnmacht, aber auf eine wider-

sprüchliche, gegenwendige, bedrohlich polarisierende Weise. Sprachanthropologischer Optimismus wäre nicht angebracht, wäre ein Überspringen der tückischen Differenz zwischen dem "Sein der Sprache" und dem "Sein des Menschen" in der Moderne, und zwar mit der Folge, "daß man jede Anthropologie, in der die Frage nach dem Sein der Sprache gestellt wurde, und jede Auffassung der Sprache oder (ihrer) Bedeutung, die das Sein des Menschen erreichen, offenbaren und befreien will, zu den Hirngespinsten rechnen müßte." (O.D. 408) Der Mensch erreicht die Sprache nicht, und der Rückgang auf "die" Sprache (in und hinter den Diskursen) offenbart und befreit nicht den Menschen, der in ihrem Dunkel verschwindet, wenn er sie sich gleichzumachen versucht. Dieser sprachkritische Gedanke, der seine Herkunft aus Nietzsches Sprachskepsis nicht verleugnet, ist unzweifelhaft eine Provokation für alle diejenigen, die an Vernunftverwirklichung durch herrschaftsfreie Diskurse glauben. Wenn der moderne Mensch auch in der Sprache (wie in Arbeit und Leben) nur "unterworfenen Souverän" ist, und zwar zwangsläufig und nicht etwa aus Nachlässigkeit, dann ist der emanzipatorische Diskurs reduplizierter Aufklärung nur eine "linkische" Hoffnung, die einen Souverän antizipiert, den es niemals geben wird, weil Sprache und Dasein nicht vollends zur Deckung zu bringen sind. Die Diskurswissenschaften, die sich als Humanwissenschaften verstanden, wären - archäologisch nachgerechnet - unaufgeklärte Aufklärung, die im Kampf gegen die Macht die Macht in ihrem Rücken nicht bemerkt.

Was aber den entscheidenden Grundzug dieser Macht im Rücken und unterhalb der Diskurse angeht, so ist dieser - für Foucault - in der "Ordnung der Geschichte" zu sehen, die letztlich keine "Ordnung" ist, wenn man unter Ordnung Übereinstimmung in der Vielfältigkeit der Identitäten und wesenhafte Kohärenz und Repräsentation des Mannigfaltigen versteht. Die "entfesselte Zeit" - so haben wir interpretiert - löst die Übereinstimmungen, Kohärenzen und Repräsentanzen auf. Sie zersprengt den allge-

meinen Diskurs in die Vielzahl von Diskursen; sie hebt die Reihe der Identitäten in jene Gleichheiten auf, die als Doppelungen und Verdoppelungen das Empirische im Transzendenten, das Anfängliche im Zukünftigen, das Gedachte im Ungedachten, das Ungesprochene im Gesprochenen enthüllt und zugleich verbirgt. Die Macht der Zeit im Denken der Moderne ist die Wiederholung des Gleichen - nicht etwa des Selben oder des Identischen. Wiederholung indes ist keine Restitution, keine Wiederherstellung; keine Wiederherstellung des verlorenen Repräsentativen. Wiederholung des Gleichen im unendlichen Fortgang (nicht Fortschritt) der Geschichte ist "Aushöhlung" (O.D. 410). Aushöhlung, so wird man im Sinne Foucaults sagen können, jener Verbundenheiten, die in der Allgemeinheit des klassischen Diskurses Einheit begründeten. Der Riß zwischen der Sprache und dem Gesprochenen ist nur eine - allerdings eine wesentliche - Erscheinung der allgemeinen Aushöhlungen in den durch die Verdrängungen entfremdeter Zeit inaugurierten Wiederholungen des Gleichen. Nicht-Übereinstimmung durch Aushöhlungen des denkenden Verhältnisses zu den Dingen und zu sich selbst, das heißt: Nicht-Übereinstimmung von Dasein und Zeitlichkeit, das ist, wenn dieser Begriff hier überhaupt noch angebracht ist, die *conditio humana* im Denken, Sprechen, Handeln und Leben im Zeichen "radikaler Endlichkeit" des Menschen (O.D. 406). Wenn es sich aber so verhält, wenn die entfesselte Zeit als ewige Wiederkehr des Gleichen die Nicht-Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst archäologisch programmiert hat, dann ist es weder überraschend noch verwunderlich, daß Foucault nur mit skeptischer Amüsiertheit auf alle Anstrengungen zu denken vermag, die es sich zur Aufgabe machen, den Teufelskreis der Wiederkehr des Gleichen im Gleichen in anthropologischen Perspektiven aufzuheben, die Bestand gegen die Zersplitterung in Wiederholungen haben könnten. Die Macht der Zeit "macht" alles existentielle Entwerfen ohnmächtig. Sie konterkariert den Gedanken an das "Verdammtsein" zur Freiheit - wenn man so will: als letzte Illusion idealistischen Glaubens an mögliche Selbsttäterschaft des Menschen. Oder

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

anders und in Foucaults eigener Metaphorik: Freiheit wäre ein - nicht einmal tiefer - Traum in jenem "anthropologischen Schlaf", mit dem sich die moderne Philosophie vielfach über die archäologische Tatsache hinweg träumt, daß der Mensch nur unterworfenen Souverän der Mächtigkeit der Zeit ist, die ihn in Gefangenschaft radikaler Endlichkeit hält - gerade wenn er vermeint, darin eine Chance der Selbstbestimmung zu haben.

Der "Schlaf" der Anthropologie und das "künftige Denken"

Es ist das Bild vom "anthropologischen Schlaf" des modernen Denkens, in dem Foucault die Erfahrungen seiner archäologischen Analyse mit dem Thema "Der Mensch und seine Doppel" kritisch zusammenfaßt. Zwar fiel es immer wieder auf in den Einzelanalysen der Doubletten und in der "Analytik der Endlichkeit", daß Foucault das anthropologisch zentrierte Denken als problematisch, als ein potentiell Selbstmißverständnis ansah, daß die Anthropologie - die philosophische Lehre vom Menschen über den Menschen - ihm im präzisen Wortsinne zu "borniert" erschien, als daß es ihr möglich sein könnte, den anthropologischen Vorgängen im Wissensuntergrund gerecht zu werden. Aber die Anspielungen und Andeutungen konzentrierten sich noch nicht zur ebenso provokativen systematischen These über die Insuffizienz anthropologischen Denkens, sich archäologische Einsicht in die Lage modernen Denkens überhaupt zu verschaffen. Dabei räumt Foucault durchaus ein, daß die Anthropologie (die "Analytik des Menschen") "von dem Moment an notwendig geworden (war), in dem die Repräsentation die Kraft verloren hatte, für sich allein und in einer einzigen Bewegung das Spiel ihrer Synthesen und Analysen zu bestimmen." (O.D. 410) War die Anthropologie - als Analytik des Menschen - allerdings einerseits notwendig, um Bedingungen und Grenzen des Denkens zu erforschen, die mit der Aufspaltung des Repräsentationsraumes der Klassik

sich als Problem stellten, so war diese Notwendigkeit doch andererseits eine verhängnisvolle Spur in die Anthropozentrik der Selbstverblendung. Kant war für Foucault noch im Recht, das heißt: in Übereinstimmung mit der nachklassischen Denksituation, als er in seiner "Logik" die berühmten drei kritischen Fragen "Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?" auf das Fundament jener vierten Frage bezog, die bekanntlich lautet: "Was ist der Mensch?" Aber diese notwendige und fundamentale Anthropologisierung des Denkens wurde in ihrer Problem- und Profilschärfe verwischt, als in der Nachfolge Kants die transzendente Differenz, ihren inneren Riß überdeckend, sich in anthropologische und humanistische Positivismen auflöste. Anthropologische Positivismen indes entspringen Anthropologien, die den Menschen einzig und allein (oder auch vermengt) als Wesen der Sprache, der Arbeit oder des (besonderen) Lebens zu definieren suchten - insgesamt Anthropologien, die an das "schließlich wiedergekommene Jahr eines menschlichen Reiches" (O.D. 441) glaubten. Die anthropologische Wachheit eines Kant verfiel in dieser Entwicklungslinie, in der die transzendente Grenzproblematik ausgelöscht wurde, und zwar in einem neuen dogmatischen Schlummer. Es war nicht mehr der Schlummer des klassischen Dogmatismus, gegen den sich Kant gewandt hatte, sondern der Schlaf einer Anthropologie, die jede empirische Erkenntnis des Menschen über den Menschen als mögliche Grundlage von Erkenntnis annahm und als "die" Wahrheit akzeptierte. Damit fiel - so Foucaults Analyse - die Kant folgende Anthropologie hinter dessen kritische Anthropologie zurück. Die positivistisch reduzierte "schlafende" Anthropologie dreht sich jetzt in sich selbst, sie ist zirkelhaft und tautologisch und spinnt sich im übrigen in menschenfreundliche oder menschenfeindliche, in jedem Fall aber in menschliche Träume ein.

Nietzsche, der Nietzsche des "Zarathustra" und der Nietzsche des "Willens zur Macht" und der "Genealogie der Moral" zu einem Protagonisten der Sprengung des anthropologischen Dogmatismus zusammengezogen. (Die Möglichkeit, Nietzsche als Vollender der Anthropozentrik des Denkens zu lesen, erwägt Foucault nicht.) Die "ewige Wiederkehr des Gleichen", die bei der Analyse der Doubletten Pate stand, ist verbunden mit dem "Willen zur Macht", der ebenfalls im Rücken der Reduplizierung auftauchte. Indes, unabhängig von anderen denkbaren Nietzsche-Interpretationen fügt sich Foucaults - durchaus nicht anhaltlose - Nietzsche-Deutung in die Linie anthropologischer Destruktion. Der Mensch wacht auf, aber er findet sich nicht mehr. Sein Denken hat sich von ihm abgelöst und verweigert ihm die sprachliche, wie die erkenntnismäßige, wie auch die biologische Selbstbestätigung. Foucault resümiert: "In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken." (O.D. 412) Das heißt: das Denken kann sich nicht mehr an den Menschen heften und von ihm ausgehen; es hat in ihm nicht mehr sein wanderndes Zentrum. Die "Analytik der Endlichkeit" vollendet sich im Verschwinden dessen, woran sie sich - im Umbruch von der Klassik zur Moderne - aufbaute. Es wäre, in unserer Interpretation Foucaults, die menschenleere Zeit, die von sich her einen Denkraum entfaltet, in dem sich Strukturen aufbauten, die in keinen "Personen" mehr festgemacht werden könnten; es wäre ein anonymes Denken, ein subjektfreier Denkvollzug, ein, wie schon angezeigt, Man-Denken, in dessen Macht sich die Individuen verlören - jene Individuen, die einst ihr Eigensein und ihre Souveränität, ihre Vernunft und ihre Freiheit anthropologisch zu zementieren suchte. Nur in fragwürdig neutraler Weise könnte dieses Denken der "Leere" des verschwundenen Menschen noch "personalisiert" werden: als ein "Es", das sich denkt. Das heißt: an die Stelle des "Ich denke" würde ein "Es denkt" treten, das den anthropologischen Menschen - das Subjektobjekt der Anthropologie - in sich aufsaugt.

Wenn diese Entwicklungscharakteristik der Perversion der kritischen Anthropologie Kants in einen unkritischen anthropologischen "Schlaf" zutrifft, so könnte man vermuten, daß eine Wiederbelebung der Kantischen Frage an der Zeit sei. Diese Konsequenz zieht Foucault aber nicht. Für ihn gilt: Will man das Denken (der Moderne) "an seine ursprünglichen Möglichkeiten" erinnern, so "gibt es kein anderes Mittel als das anthropologische 'Viereck' (Kants - E.S.) bis in seine Grundlagen hinein zu zerstören." (O.D. 411) Das aber ist für ihn keineswegs nur archäologisches Postulat (wobei es überhaupt die Frage ist, ob eine Archäologie als analytisches Unternehmen "postulieren" kann); vielmehr sieht Foucault diese Zerstörung des anthropologischen "Vierecks" bereits am Werk. Das, übrigens mit Recht, bei Heidegger, an den gedacht ist, wenn vom "Wiederfinden einer bereinigten Ontologie" die Rede ist, aber wohl auch in Versuchen einer transzendentalen Phänomenologie. In solchen gegenanthropologischen und philosophischen Denkansätzen erblickt Foucault die verräterische Bemühung, am "Plan einer allgemeinen Kritik der Vernunft" wieder anzuknüpfen. Wichtiger jedoch als diese, als Indizien für das bevorstehende Ende des "anthropologischen Schlafs" gewerteten philosophischen Tendenzen, erscheinen ihm die früheren Erfahrungen Nietzsches, denen sich die "Archäologie des Wissens" in besonderem Maße verpflichtet weiß. Es heißt: "Durch eine philosophische Kritik, durch eine bestimmte Form des Biologismus hat Nietzsche den Punkt wiedergefunden, an dem der Mensch und Gott sich gehören, an dem der Tod des zweiten synonym mit dem Verschwinden des ersten ist, und wo die Verheißung des Übermenschen zunächst und vor allem das Bevorstehen des Todes des Menschen bedeutet." (O.D. 412)

Nietzsche also als derjenige, der nicht nur die Anthropologie aus ihrem "Schlaf" weckt, sondern als derjenige, der ihr mit dem Tod Gottes und des Menschen das - archäologisch fällige? - Ende bereitet. Hier werden der frühe Sprachkritiker

Oder mit anderen Worten: das Unsagbare, das Ungedachte, der sich entziehende Ursprung, die Dunkelseiten der Doubletten überhaupt hätten gesiegt. Sie hätten aber deshalb gesiegt, weil sich die anthropologische Verblendung in ihnen durchschaute, weil die Fixierung des Menschen auf sich durch das Denken, das offenbar nie "seines" war, eben diese Fixierung durchbrach. Diese Denkfigur Foucaults erinnert an Nietzsches Gedanken aus dem "Willen zur Macht", der die Auflösung der Moral der Moral selbst anlastete - mit dem Hinweis, daß die Moral ein Opfer der "Wahrhaftigkeit" wurde, für die sie plädierte. Indem sich die moralische Instanz der "Wahrhaftigkeit" gegen Schein und Lüge der Moral wandte, indem sie deren "Interessiertheit" aufdeckte, beschwor sie einen innermoralischen Antagonismus herauf. Nietzsche konstatiert: "Dieser Antagonismus - Das, was wir erkennen, nicht zu schätzen und Das, was wir uns vorlügen möchten nicht mehr schätzen zu dürfen - ergibt einen Auflösungsprozeß."

(KTA, Bd. 78, S. 11) In analoger Weise hätte das anthropologische Denken sich überholt. Indem der moderne anthropologische Mensch das Denken auf sich zu beziehen versuchte, entdeckte er durch das Denken selbst die Unhaltbarkeit - mit Nietzsche: die "Lüge" - der Anthropologie. Das anthropologische Denken wandte sich antagonistisch gegen sich selbst, sprang - in tieferen Geistern - um in eine Selbstkritik und initiierte einen anthropologischen Auflösungsprozeß, und zwar im Vorblick auf ein "künftiges Denken" (O.D. 412), das, vom Hindernis anthropologischer Fixierung befreit, ein neues authentisches Denken sein könnte. Dieses künftige Denken - es wäre in der Tat ein postmodernes Denken - wenn die Moderne durch anthropologische Besessenheit gekennzeichnet ist - verlockt Foucault zu einer emphatischen Polemik in Sätzen, mit denen er den Abschluß seiner Gedanken über den "anthropologischen Schlaf" beschließt. Sie lauten: "Allen, die noch vom Menschen und seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch Fragen nach dem Menschen in seiner Existenz, jenen, die vom ihm ausgehen wollen, um

zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne zugleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion könnte man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen - das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen." (O.D. 411) Anklänge an Nietzsches "Zarathustra" sind hier unüberhörbar.

Nüchterner und weniger polemisch zusammengefaßt wäre das "künftige Denken" in der "Leere des verschwundenen Menschen" so zu charakterisieren: Es wäre ein Denken jenseits aller Befreiungsutopien, insofern ein Denken, das sich nicht politisch-anthropologisch auszuweisen hätte. Es wäre ein Denken, das nicht von irgendeiner Wesenheit - auch nicht von einer Existenz - des Menschen ausginge, das aber auch nicht den Menschen zum Bezugspunkt aller Wahrheit nähme - wobei an die Spielarten der Existenzphilosophie zu denken ist. Es wäre ein Denken, das sich weigerte, die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis im Menschen zuverlässig aufzusuchen, also ihn als transzendentes Subjekt der Erkenntnis zu konstruieren oder zu analysieren - wie in bestimmten Ausprägungen der Phänomenologie. Es wäre ein Denken, das eine Verherrlichung des Menschen nur zuließe, um ihn zu stürzen - mit einem Wort: es wäre ein Denken, das die anthropologische Selbstgewißheit als Schein zu entlarven hätte, ein kräftig-denunziatorisches Denken, ein Umdenken aller anthropologischen Werte die Werte der Humanität und der Bildung selbstverständlich einbegriffen. Denn Bildung und Humanität müssen - in archäologischer Entlarvung und im Horizont des künftigen Denkens - als besonders tiefe Formen des anthropologischen Schlafs erscheinen.

Die resümierende These vom "anthropologischen Schlaf" meint, daß sich der moderne Mensch und der Mensch der Moderne dadurch verschlafe, daß er nur noch von sich träumt - und dabei seine Selbstträume nicht durchschaut. Diese These ist keineswegs unbekannt. Sie enthält, in philosophischer Schulsprache, die Feststellung und den Vorwurf der "Metaphysik der Subjektivität". Gemäß einer bekannten Rekonstruktion der Denkgeschichte setzt diese Metaphysik der Subjektivität in dem geschichtlichen Moment ein, in dem das Zugrundeliegende, das HYPOKEIMENON, als subjectum, als Subjekt übersetzt wurde. Tritt das Subjekt an die Stelle der Substanz, so scheint der Weg dafür gebahnt, daß das Subjekt qua Mensch mit zunehmender Deutlichkeit und zunehmendem Erfolg die Stelle usurpiert, an der ehemals die "Götter der Metaphysik" ihre unerreichbare Heimat und Auszeichnung hatten. Die Metaphysik der Subjektivität ist, sehr vereinfachend gesagt, die Selbstunterstellung des Menschen zum Wesentlichen der Wahrheit. Dieser tiefe und tiefengeschichtliche Vorgang kulminiert (so etwa in Heideggers Analyse) in der Neuzeit und führt in seinem Denken zu dem, was Plessner die "anthropologische Sperrklausel", das anthropologische Denkverbot nannte. Die denkerische Auseinandersetzung um die "Metaphysik der Subjektivität" (die keine ist) kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wichtig aber scheint folgendes: Wenn Foucault in seiner These vom "anthropologischen Schlaf" den anthropologiekritischen Gedanken der Subjektivitätsmetaphysik und ihrer Kritik aufnimmt und archäologisch fundiert, so bleibt die Frage (Rückfrage): Faßt die Subjektivitätskritik des "anthropologischen Schlafs" im Horizont der Wissensformationen tatsächlich auch die spontane Individualität, die Lage des lebendigen Einzelnen? Oder muß man nicht erst diese Einzelheit "subjektivistisch" umstilisieren (oder übergehen), wenn die archäologische Kritik des Subjektivismus universell greifen soll? Ist der Einzelne (im Unterschied zum Subjekt und seine Erkenntnisallgemeinheit) tatsächlich nur Schnitt- oder Nullpunkt in einem Gefüge von

Doppelungen, oder verhält er sich nicht "noch einmal" zu den Wissens- und Denkformationen, die durch ihn hindurchgehen - nicht zwar in einem totalisierenden Denkanspruch, wohl aber in unübertragbaren Eigenkontexten? Man kann diese skeptische Rückfrage noch weitertreiben, nämlich zu Foucault hin. Nimmt Foucault nicht doch in den Analysen des Man-Denkens eine Originalität in Anspruch, die, unter Bedingungen eines vollendeten strukturalen Determinismus keinen Ort hätte? Die Frage ist: Von woher spricht Foucault? Ist er selbst nur anonymes Sprecher - oder nistet in seinem "Man-Denken" nicht auch eine von ihm "persönlich" wahrgenommene Chance, dieses originär, das heißt: von einem Ich-Selbst her vorzustellen? Selbstverständlich kann man behaupten, es gäbe keine Individualität, sondern nur Subjektivität in epistemologischen Räumen. Aber wiederum: Ist es nicht immer ein bestimmtes individuelles Ich, das dieses behauptet, und zwar ein Ich, das sich nicht unter seine objektivierenden Behauptungen verbuchen läßt? Auch die These von der (zu durchbrechenden) "Metaphysik der Subjektivität" setzt - als menschliche These - offenbar eine elementare Individualität voraus, die sich nicht unter ihre eigene Behauptung restlos subsumieren läßt. Auch die These vom "anthropologischen Schlaf" gründet in einer durchaus individuellen Wachheit - und sei es nur die Wachheit des Leidens an "anthropologischen Träumen": Sollten diese - knappen - Überlegungen eine gewisse Berechtigung haben, dann wäre zumindest auch vom Boden elementarer Individualität (und nicht Subjektivität) eine Kritik an der "Metaphysik der Subjektivität" wie auch an den objektivistischen Träumereien des "anthropologischen Schlafs" möglich. Es ginge dann nicht etwa um eine Aufhebung der "Archäologie", wohl aber um die Rehabilitierung ihres zweiten Brennpunkts, in dem Foucault als der herausgeforderte Einzelne selbst stand.

Die gefährliche Rolle der Humanwissenschaften im Raum
der epistemen

Abschluß und in gewisser Weise selbstverständlich auch Ziel der Analysen von "Les mots et les choses" ist die fragwürdige Position der Humanwissenschaften unter nachklassischen archäologischen Konstitutionsbedingungen von Wissen und seinen Formationen überhaupt. Hier könnte - wiederum als provozierende Grundthese - gelten: Es gibt zwar den Titel "Humanwissenschaften", unter dem eine Reihe institutionell etablierter Disziplinen sich begreifen, aber diese Disziplinen haben sich den Titel eher usurpiert, als daß sie ihn erfüllten. Gemeint und angesprochen sind unter "Humanwissenschaften" von Foucault vor allem die Psychologie, die Soziologie und - in einem gewissen Abstand - die Geschichte. Die diffuse Existenz dieser Humanwissenschaften wird von Foucault zwar nicht bezweifelt, bezweifelt wird aber, ob es sich dabei um Wissenschaften handelt, die einem Vergleich mit Wissenschaften wie der Biologie, Ökonomie oder der Sprachwissenschaften standhalten können. Wollte man eine erste Unterscheidung zwischen diesen und den Humanwissenschaften - zu denen im weiteren sicher auch die Psychiatrie und die Pädagogik zu zählen hätten - versuchen, so könnte man sagen: Biologie, Ökonomie und Linguistik (Sprachphilologie) handeln zwar auch vom Menschen, aber in einer gleichsam gesicherten objektiven Einstellung, während beispielsweise die humanwissenschaftliche Psychologie oder die humanwissenschaftliche Soziologie ihn von innen her aus seinem Selbst- und Fremdverständnis zu begreifen und zu verstehen suchen. Indem sie aber dieses Selbstverständnis objektivierend ins Spiel bringen, müssen sie sich doch wieder auf das beziehen, was ihnen die objektiven biologischen, ökonomischen und sprachlichen Disziplinen über ihren Gegenstand sagen. So betrachtet stehen die Humanwissenschaften in einer inneren

Abhängigkeit zu jenen Disziplinen, von denen sie sich unterscheiden wollen. Es sind, mit einem Wort, Wissenschaften ohne "eigentlichen" Gegenstand, die sich - und das ist wichtig - für Foucault in einem epistemologischen Raum bewegen, der nicht durch sie selbst abgesteckt ist und in dem für sie kein eigener, klarer Arbeitsbereich vorhanden ist. Wissenschaften ohne "eigenen Bereich" können es indes nicht zu jenen soliden "Positivitäten" bringen, die etwa die Naturwissenschaften wie auch die positiven Menschenwissenschaften auszeichnen. In dieser Einschätzung, so kann man vermuten, sind die Humanwissenschaften in der Rolle heimatlos flottierender Ideologien, die im Gewande der Wissenschaft sich Respekt verschaffen wollen - ohne es letztlich zu können.

Wie aber will Foucault diese wissenschaftliche Ortslosigkeit der Humanwissenschaft begründen? Wie kann er "archäologisch" belegen, daß den Humanwissenschaften keine eigene epistemologische Dignität - weder hinsichtlich eines besonderen Bereichs, noch hinsichtlich eigenständiger Verfahren - eignet? Foucault versucht das nachzuweisen, indem er die Gesamtheit des modernen epistemologischen Raumes skizziert und darin nach dem Ort der Humanwissenschaften fragt. Dieser epistemologische Raum - Foucault denkt seine Gestalt in der Figur eines Trierers - wird von drei Wissenschaftstypen im Sinne von Raumdimensionen eingeschlossen. Den einen Wissenschaftstypus - die erste Dimension des Raumes - bilden die "mathematischen und nichtmathematischen Naturwissenschaften" (O.D. 416). Den zweiten Wissenschaftstypus - die zweite Raumdimension - bilden die bereits bekannten Wissenschaften vom Leben, von der Arbeit und der Sprache (Biologie, Ökonomie und Linguistik). Hier handelt es sich um die empirischen Wissenschaften, die mit Kausalverknüpfungen und Strukturkonstanten ihre Gegenständlichkeiten arrangieren oder deren Elemente strukturieren. Zwischen beiden Wissensdimensionen - der Dimension der mathematischen und nichtmathematischen Naturwissenschaften einer-

seits und der Dimension der empirisch-positiven Wissenschaften andererseits - besteht indes keine exklusive Trennung, sondern sie treffen in Übergängen zusammen, so etwa, wenn es um Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der Biologie, der Ökonomie oder der Linguistik geht. Den dritten Wissenschafts- und Wissenstypus - im Sinne der dritten Dimension des neuzeitlichen Wissensraumes - bildet die "philosophische Reflexion", von Foucault charakterisiert als "Denken des Gleichen" (O.D. 416). Auch die philosophische Wissensdimension steht - nicht mehr überraschend - in Beziehung mit den anderen Dimensionen. Das heißt: die philosophische Reflexion ist einmal verbunden mit den Empirizitäten des Lebens, der Arbeit und der Sprache, nämlich als Lebensphilosophie, als politisch-ökonomische Philosophie (z.B.: der Entfremdung) und als Philosophie der symbolischen Formen, die sich auf sprachliche Symbolisierungen und auf Symbolisierung der Sprache bezieht. Es gibt also philosophische Reflexion als Lebens-, Arbeits- und Sprachphilosophie. Verbunden ist die Dimension philosophischer Reflexion aber auch mit den mathematischen Disziplinen, indem sie - etwa auf die logische - Formalisierung des Denkens sich ausrichtet. Dieses Arrangement ineinander übergreifender Wissensdimensionen (das in bekannten Wissenschaften bis hin zu einer als Erkenntniswissenschaft gefaßten Philosophie zu belegen ist) stellt also für Foucault jenen modernen Wissenscorpus dar, der gleichsam archäologisch begründet und sanktioniert ist - in dem die Humanwissenschaften aber offensichtlich nicht vorkommen.

Wie aber stehen dann die Humanwissenschaften, die es doch inzwischen zumindest als institutionalisierte Ansprüche gibt, zu diesem dreidimensionalen "erkenntnistheoretischen Trieder" des etablierten Wissens? Foucault findet ihre Stellung, charakterisiert durch die Nicht-Zugehörigkeit

zu einer der drei Dimensionen, grundsätzlich ambivalent. Die Humanwissenschaften sind Outsider, die ihre Präsenz und deren Legitimation nur unter Beweis stellen können, wenn sie sich in Beziehung zum etablierten Raum der Wissensformationen setzen. Beziehung zum etablierten Wissensraum - zum erkenntnistheoretischen Trieder - bedeutet aber nicht eine Verbindung mit e i n e r Wissensdimension (dann wäre sie kein Problem), sondern eine Beziehung zu den drei unterscheidbaren Dimensionen: zur mathematisch-naturwissenschaftlichen, empirisch-positiven und zur philosophisch-reflexiven. Diese Mehrfältigkeit von Beziehungen, die die Humanwissenschaften eingehen müssen, um sich erkenntnistheoretisch auszuweisen (wenn es um ihre Anerkennung als Wissenschaften geht), sieht Foucault in faktischen Tendenzen humanwissenschaftlicher Konsolidierung konkretisiert. Die prekäre Situation des Outsiders - oder des dem Wissenschaftsraum nicht zugehörigen Insiders - drängt nämlich die Humanwissenschaften nach seiner Analyse dazu, sich "eine mathematische Formalisierung zu geben." (O.D. 417) Das wäre der Versuch einer wissenschaftlich-legitimatorischen Ortsbestimmung in der Dimension der Mathematik und ihrer Zuverlässigkeiten. Ferner bestehe die Tendenz, "gemäß Modellen oder Begriffen, die der Biologie, der Ökonomie und der Wissenschaften von der Sprache entliehen sind" vorzugehen. (O.D. 417) Das käme dem Versuch einer Legitimation humanwissenschaftlichen Wissens durch usurpierte Begriffe und Modelle empirisch-positiver Wissenschaften gleich. Schließlich wäre auch die Bemühung zu konstatieren, in Anlehnung an die Philosophie als "Analytik der Endlichkeit" die endliche Seinsweise des Menschen gleichsam empirisch-phänomenal zu belegen und sich durch eine derartige Evidenzhilfe philosophisch auszuweisen und zu etablieren. Zusammenfassend: Die Humanwissenschaften bemühen sich, ihr wissenschaftliches Legitimationsdefizit - ihre prekäre Situation als suspekter Wissenschaftsoutsider im etablierten Raum

der epistemen - entweder durch Mathematisierung oder durch empiristische Anlehnungen und Entlehnungen oder als Evidenzhilfe philosophischer Reflexion aufzufangen. In jedem Fall leben sie wissenschaftlich offensichtlich aus zweiter Hand.

Die Situation erkenntnistheoretischen Lebens und erkenntnistheoretischer Legitimation aus zweiter Hand macht unsicher - vor allem, weil sie Unsicherheit bestätigt. Diese Unsicherheit läßt die Humanwissenschaften in den Augen Foucaults "gefährdet" erscheinen, aber auch "gefährlich". Inwiefern "gefährlich"? Inwiefern kann der disparate und unsichere Status der Humanwissenschaften den Wissensdimensionen, auf die sie sich wissenschaftlich legitimieren, gefährlich werden? Nach Foucault kann er deshalb gefährlich werden, weil die Humanwissenschaften - gleichsam in ihrem notorischen Rechtfertigungsdefizit - Probleme im Raume des Wissens, die dort auftauchen und originär einer Lösung zugeführt werden müßten, an sich ziehen und verfälschen. Das etwa geschieht, wenn erkenntnistheoretische Probleme psychologisiert werden, das heißt: wenn die Psychologie den Anspruch erhebt (oder das Angebot macht), Fragen der Erkenntnis (und ihrer Wahrheit) durch eine kognitive Entwicklungspsychologie zu ersetzen, wenn sie die Frage "Was ist Erkenntnis?" in die Frage "Wie entwickelt sich Erkennen?" auflöst. Das geschieht aber auch, wenn die Soziologie sich etwa als humanwissenschaftliche Referenzinstanz zur Lösung normativer gesellschaftlicher Probleme anbietet und die Positivitäten ökonomischen Wissens auf eine bestimmte humanistische Ideologie hin normativ umbiegt. Psychologisierung und Soziologisierung, so hat es den Anschein, sind für Foucault Wissensverfälschungen, die immer dann "gefährlich" auftreten, wenn sich an den Verbindungstellen des epistemologischen Raumes noch offene Probleme ergeben, die

es dem "humanwissenschaftlichen Menschen" erlauben, sich darin autoritativ einzunisten. Mit anderen Worten: Die Humanwissenschaften werden für das Wissensgefüge dadurch gefährlich, daß sie - gleichsam in Umkehrung ihrer legitimatorischen Abhängigkeit - die epistemologischen Formationen - von der Mathematik über die Naturwissenschaften und die ökonomischen, biologischen, linguistischen Positivitäten bis hin zur philosophischen Reflexion - anthropologisieren. Sie sind es gewissermaßen, die den "verschwundenen Menschen" (den in den Wissenskonfigurationen verschwindenden Menschen) listiger-, vielleicht sogar tückischerweise wieder einführen.

Es ist nicht zu übersehen: Für Foucault ist der Status der Humanwissenschaften ebenso disparat wie gefährlich. Sie haben - archäologisch betrachtet - keine erkenntnistheoretische Legitimation. Sie sind, genaugenommen, Pseudo-Wissenschaften, die sich das Ansehen von Wissenschaften nur entleihen können, wenn sie sich mit den legitimen epistemem, den drei Dimensionen des erkenntnistheoretischen "Trieders", verbinden und verbünden. Zugleich sind aber gerade diese Verbindung und dieses Bündnis für die Solidität des epistemologischen Raumes gefährlich, weil dadurch etwas in sie eingeführt wird, was dort keinen Ort hat: der anthropologische Mensch. Unwillkürlich denkt man - auf der Suche nach bildlichen Vergleichen - an Parasiten oder an Viren, die sich in Lebendiges und seine Programme einnisten und sie von innen her und zu ihrem Verderben umfunktionieren. In diesem Bild weitergedacht wäre der Mensch der anthropologischen Wissenschaften also ein Parasit, der den dreidimensionalen Wissenscorpus zerstörte, indem er diesen auf sich hin umdeutete. Im Gegenzug dazu müßte sich - immer noch im Bild gedacht - die Wissensarchäologie

als eine Immunologie verstehen, die den Wissenscorpus gegen seine Aushöhlung oder Umfunktionierung, insgesamt aber gegen sein Absterben zu schützen hätte. Bringt diese bildliche Veranschaulichung Foucaults These und Intention auf den Punkt, dann fragt es sich allerdings, wie es dazu kam, daß sich die Humanwissenschaften überhaupt als "gefährliche Mittelglieder im Raum des Wissens" (O.D. 418) einbrachten - unabhängig davon, ob sie den Status von Wissenschaften zu Recht reklamieren können oder nicht. Es fragt sich: Ob sich in den Humanwissenschaften nicht - unabhängig davon, ob es sich bei ihnen um Wissenschaften handelt - etwas in Erinnerung bringt, was gerade durch das archäologisch konstituierte Arrangement der modernen epistemem und ihres erkenntnistheoretischen Raumes vergessen wurde, nämlich der Mensch, auf dem und an dem sich diese epistemem abzeichnen. Man kann, und das ist das Überraschende und das Erstaunliche, durchaus Foucaults Skepsis an den Humanwissenschaften und ihrer epistemologischen Dignität teilen und doch zu ganz anderen Folgerungen gelangen. Man kann sagen, daß die Humanwissenschaften in erkenntnistheoretischer Perspektive parasitäre Zwitterwissenschaften seien, daß es ihnen nicht gelingen werde, sich seriös in das Trieder des Erkennens einzubauen - aber man muß daraus nicht notwendig folgern, daß die Thematik, die diese "Wissenschaften" einkreisen, sich dadurch als irrelevant erweist. Der scheiternde Versuch, den Menschen humanwissenschaftlich zu fassen, kann auch so verstanden werden, daß dieses Scheitern gerade die Frage nach dem "vergessenen Menschen" in seiner Rätselhaftigkeit nachdrücklich und durchaus positiv hervortreibt. Nur unter einer Voraussetzung, das wird immer deutlicher, ist Foucaults archäologische Kritik der Humanwissenschaften und der "gefährlichen" Anthropologisierung in ihrem Gefolge konsequent: Unter der - metaphysischen? - Voraussetzung, daß allein die Wissenschafts- und Wissenskonstellationen über das Sein oder Nichtsein,

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

über das Vorkommen oder Nichtvorkommen des Menschen entscheidet. Und im Grunde arbeiten auch die Humanwissenschaften unter dieser Voraussetzung - jedenfalls dann, wenn sie ihren Legitimationsbedarf allein wissenschafts- und erkenntnistheoretisch ausrichten. Es gibt bekanntlich eine alte Front der Kritik an der szientistischen Auflösung, Funktionalisierung und Parzellierung des Menschen, deren Grundvorbehalt in der Vermutung liegt, daß die Verwissenschaftlichung des Menschen - seine Verwissenschaftlichung durch die Humanwissenschaften eingeschlossen - ihn sich selbst entfremde, indem sie ihn durch die Kenntnisse, die er über sich hat, unkenntlich mache. Kann man (und das verschärft das Problem noch einmal) aus dieser wissenschaftsskeptischen Sicht nicht sagen, daß Foucaults Kritik an den szientistischen Ambitionen der Humanwissenschaften den attackierten Szientismus noch einmal szientistisch überbietet? Könnte man nicht den Ansatz bei einer Archäologie des Wissens, in dem Wissen als ebenso anonyme wie unauflösbare Machtpraktik erscheint, als einen überwertigen Szientismus lesen, der am Ende auch die prekären Versucheder Humanwissenschaften, sich ein epistemologisches Image zu verschaffen, zwangsläufig hervorruft? Diese Frage läßt sich noch weiter treiben: Ist denn das "Man-denkt", das die Stelle des "Ich-denke" einnimmt, schon ein Schutz vor dem Rückfall in die "Anthropologisierung" - oder verstärkt es diese nicht gerade, indem das "Ich" sich zum "Man" universalisiert, "der" Mensch an die Stelle des bestimmten Menschen tritt, die "Man-Formation" des Wissens an die Stelle des einzelnen Ich, das sich noch identifizierbar weiß, gelangt? Es ist nicht zu übersehen: auch Foucaults Archäologie ist noch als "geheime Anthropologie" lesbar, als eine Man-Anthropologie des Wissens, die zwar nicht mehr den einzelnen Menschen denkt, wohl aber die Wissensverfassung eines "Man-Menschen", in der - das ist allerdings zutreffend - der bestimmte Mensch verschwindet. In solcher - auch möglichen - Lesart der Archäologie schлüge aber

die Kritik an den Humanwissenschaften auf die archäologisch gefestigten epistemen zurück: auch sie müßten sich die Frage gefallen lassen, ob sie nicht doch den Menschen in der "Man-Gestalt" seines Wissens in sich trügen und zugleich verdeckten - bis er, allen Folgerungen und Be-
teuerungen zum Trotz, wieder auftauchte. Der Mensch wäre am Ende nicht nur in humanwissenschaftlicher Verkleidung gefährlich, sondern er wäre auch im archäologischen Unter-
grund der epistemen selbst. Die wesentliche "Instabilität", die Foucault den Humanwissenschaften attestiert (und vor der er das Gefüge der epistemen schützen möchte) reichte in die Archäologie des Wissens selbst hinein.

Humanwissenschaft als Symptom

Foucaults Kritik am Selbstverständnis der Humanwissenschaften - an ihrem objektivistischen Selbstverständnis als "Wissenschaften" - läßt (zumindest für den Nicht-Archäologen, für den Außenstehenden des Konzepts) zwei wichtige Rückfragen auftauchen: Erstens, die Frage, ob und in welcher Weise die "Archäologie des Wissens" selbst eine (archäologische?) Anthropologie sei; und - zweitens - die Frage, ob die Kritik an den Humanwissenschaften (an ihrem szientistischen) Selbstmißverständnis nicht auf die Wissensarchäologie selbst zurückfalle, sofern dessen Auftauchen und Verschwinden von einer bestimmten Wissenskonstellation her analysiert werden. Will man indes diese beiden Fragen weiter explizieren und nicht einer voreiligen Antwort zuführen, so sind zunächst die Argumentationslinien genauer zu verfolgen, die Foucault zu seiner Kritik am wissenschaftlichen Selbstmißverständnis der Humanwissenschaften ver-

anlassen und zu der - wiederholten - Feststellung führen, es sei nicht "die extreme Dichte ihres Gegenstandes" und auch nicht "die unauslöschliche Transzendenz" (O.D. 418), die den Status der Humanwissenschaften so gefährdet wie aber auch - für den erkenntnistheoretischen Raum der Moderne - gefährlich erscheinen lassen, sondern der eigentümliche Wissensduktus oder die Wissensverfassung dessen, was in den humanen Wissenschaften gedacht werde. Um das noch deutlicher zu sagen: Die Humanwissenschaften sind nicht deshalb in einer so prekären wie (in ihren Augen) bevorzugten Wissenslage, weil sie einen exklusiven Gegenstand - den Menschen - haben und weil dieser sich permanent transzendiert (eine Anspielung auf die Existenzphilosophie Sartrescher Prägung), sondern weil sie eine "Konfiguration von Wissen" (O.D. 438) bilden, die sich im Wissensraum der Moderne nicht beheimaten läßt.

Die genauere Analyse der Nicht-Beheimatung der Humanwissenschaften im epistemologischen Raum der Moderne, die Unmöglichkeit, Humanwissenschaften hier substantiell zu rechtfertigen, führt Foucault in seinen Überlegungen zur "Form der Humanwissenschaften" und zu den sie konstituierenden "Modellen" durch. Zunächst also zur "Form" der Humanwissenschaften. Will man diese auf einen vorläufig bezeichnenden Begriff bringen, so kann man sagen: Die "Form" der Humanwissenschaften liegt - paradoxerweise - in ihrer auffälligen Formlosigkeit, in dem, was ihr vielfach als "Verschwommenheit, Ungenauigkeit, Präzisionsmangel" (O.D. 426) angekreidet wird. Diese - vergleichsweise - diffuse Form ist indes nur als ein Indiz zu werten, das tiefere Gründe hat. Diese Gründe faßt Foucault zusammen in dem Stichwort "hypoepistemologische Position" (O.D. 426). Damit ist gemeint: der moderne Mensch, der "Gegenstand" der Humanwissenschaften befindet sich gleichsam unter und zwischen den Wissensgestalten, die den epistemologischen Raum ausmachen.

Er ist, so kann man es sagen, nicht einfach Gegenstand der nach ihm bezeichneten Wissenschaften, sondern er ist sich-wissender Gegenstand des Wissens. Er verhält sich - wissend, arbeitend, sprechend - zu sich selbst, so aber, daß er in diesem Sich-Verhalten-zu-sich allererst "entsteht". Das Selbstverhältnis, das der Mensch in den und durch die Humanwissenschaften ist (im übrigen eine durchaus existenz-philosophische Denkfigur), faßt Foucault als "Repräsentation" - genauer und weniger mißverständlich (weil der Terminus "Repräsentation" auf die Wissenskonfiguration der Klassik verweist) als Vorstellung. Der Mensch wäre das sich im Wissen von sich vorstellende Wesen, so könnte die Grundbestimmung seiner "hyopistemologischen Position" lauten. Nun ist es sehr wichtig, das Sich-in-Wissen-und-durch-das-Wissen-Vorstellen im Sinne Foucaults richtig zu denken. Wie also kommt der Mensch vorstellend auf sich? Inwiefern ist die Humanwissenschaft eine Weise des Sich-Vorstellens, die keine bestimmte Vorstellung des Menschen ergibt, sondern "eine leere Markierung"? (O.D. 422) Die Antwort auf diese Fragen ergibt sich aus der Weise, wie Foucault das Verhältnis des "humanwissenschaftlich gedachten Menschen" zu der Erscheinung des Menschen in den übrigen Wissenschaften durchspielt. In der Biologie, so läßt sich sagen, stellt sich der Mensch (den die Humanwissenschaften zu denken versuchen) "als" funktionierendes Lebewesen vor, so aber, daß er sich zugleich nicht nur als dieses weiß. Das heißt: sich biologisch als Lebewesen vorstellend, bringt sich der Mensch zugleich zu dieser Vorstellung als Vorstellung auf Distanz - oder einfacher: er geht mit dieser Vorstellung von sich um. Wenn sich der Mensch also in der Biologie als biologisches Wesen vorstellt, so holt er sich aus dieser Vorstellung praktisch wieder heraus, bringt er sich - die biologische Vorstellung vorstellend - in Abstand dazu. Das geschieht zumeist nicht in bewußter Distanzierung, sondern in einer Vielfalt von Verhaltensweisen. Analoges gilt für die Arbeit als Produktion. Die Ökonomie

stellt den Menschen nach ökonomischen Gesetzen vor, aber erst wenn der Mensch zu diesen ökonomischen Vorstellungen - sie gleichsam praktisch als Individuum und Gesellschaft repräsentierend - im weitesten Sinne auf Abstand "bringt", baut sich der Bereich der Humanwissenschaften auf. Ähnlich verhält es sich mit der Sprache. In der Philologie stellt sich der Mensch die Sprache "als" Sprache (als Syntax, Semantik, Grammatik) vor, aber die Vorstellung der Sprache "als" Sprache in der Sprachwissenschaft ist nicht identisch mit dem praktischen Sich-Vorstellen des Menschen in der Sprache und durch die Sprache, die für die Humanwissenschaften entscheidend ist. So sagt Foucault: Von humanwissenschaftlicher Vorstellung kann man erst sprechen, "sobald man versucht, die Weise zu definieren, wie die Individuen oder Gruppen sich die Wörter repräsentieren, ihre Form und ihre Bedeutung benutzen, wirkliche Diskurse bilden und in ihnen das zeigen und verbergen, was sie denken, vielleicht unbewußt mehr oder weniger sagen, als sie wollen ..." (O.D. 423)

Zusammenfassend: Foucault operiert offensichtlich mit zwei Reihen des Sich-Vorstellens - mit einer objektivwissenschaftlichen Reihe von Vorstellungen (in Biologie, Ökonomie und Philologie) und mit einer vorwissenschaftlichen Reihe von Selbstvorstellungen, in die für ihn das humanwissenschaftliche Wissen gehört. Das Verhältnis der Humanwissenschaften zu den strengen Wissensformationen ist also durch einen Abstand - durch den Abstand der Vorstellung von Vorstellungen - gekennzeichnet. Die Offenhaltung dieses Abstandes (und nicht etwa seine Einbnung) indes ist die eigentliche Wissensfunktion der Humanwissenschaften. Verstehen sie sich richtig, so kann man daraus nur folgern, kann es nicht ihr Ziel sein, in eine Exaktheit- und Objektivitätskonkurrenz mit den

archäologisch legitimierten Wissensformationen zu treten, sondern - in einer fast subversiven Wendung - durch Distanzierung den Lebensboden freizulegen, in dem das epistemologische Sich-Vorstellen des Menschen gründet. Das Exaktheits- und Objektivitätsideal "darf" gar nicht (bei Strafe ihres Funktionsverlustes) für die humane Forschung verbindlich werden. Beziehen sich die Humanwissenschaften auf die objektiv-exakten Wissenschaften, so nicht, um diese zu imitieren oder um gleichwertige formale Diskurse zu etablieren, sondern um das zu markieren, was die exakten Disziplinen in sich aussparen. Es wäre ihre Aufgabe, die wissenschaftliche Verdopplung zurückzuholen - nicht aber auf eine allgemeine menschliche Natur (von der für den archäologischen Historiker gar nicht die Rede sein kann), sondern in die Offenheit unendlicher Reduplizierungen, die das vorwissenschaftliche wie das wissenschaftliche Wissen mit sich reißt. Entsprechend sagt Foucault: "Die Humanwissenschaften durchdringen ... den Menschen, den sie bezüglich der Endlichkeit, der Relativität, der Perspektive zum Gegenstand wählen, - bezüglich der unbegrenzten Erosion der Zeit." (O.D. 425)

Die Frage nach der "Form" der Humanwissenschaften - man muß sich vor Augen halten, es handelt sich um solche Disziplinen wie: "Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte oder Wissenschaftsgeschichte" (O.D. 425) - wird (unter dem Gesichtspunkt ihres Wissenschaftscharakters und im Vergleich zu den Naturwissenschaften wie zu den Erfahrungswissenschaften) einerseits deutlich negativ beantwortet: Sie haben keine vergleichbare eindeutige Form. Das läßt sie "gefährdet" erscheinen. Andererseits gilt aber auch - unter dem Blickwinkel einer Strategie der Symptomatisierung - :Die Formschwäche der Humanwissenschaften schlägt um in das, was man ihren "Wahrheitsvorzug"

nennen könnte, Gemeint ist, daß sie an sich selbst die "Analytik der Endlichkeit" vorführen, die Anfang und Ausgang der Moderne - auch in Gestalt der etablierten Wissenschaften - bestimmt. Oder anders gesagt: Die objektive Formschwäche der Humanwissenschaften ist ihre eigentliche Wissensstärke. Diese kommt aber nur dann zum Tragen, wenn sich die Humanwissenschaften selbst nicht wissenschaftlich mißverstehen. Schon die vergleichende Selbstbezeichnung als "Wissenschaften" entfremdet die Humanwissenschaften dem, was sie - nach Foucault - eigentlich aussagen: nämlich der Endlichkeit ihres Gegenstandes, die allen modernen epistemem vorausliegt. Die Humanwissenschaften sind gewissermaßen näher am (sich entziehenden) Ursprung, als es die etablierten epistemem überhaupt sein können. Sie vergessen aber diesen Ursprung und ihr eigentliches Problem, ihn zu denken, wenn sie sich als positive Tatsachwissenschaften interpretieren, wenn sie an Mathematik, Naturwissenschaften, Biologie, Ökonomie, Maß nehmen. Kommen sie aber auf ihre wahre Bedeutung, auf ihren eigentlichen Wissensduktus, das müßte man folgern, dann müßten sie wissenschaftlichen Selbstverzicht leisten oder die ganz und gar andere Art ihres Wissens akzeptieren. Welcher Art aber ist dieses Wissen? Das ist eine entscheidende Frage. Kann man hier nicht begründet vermuten, daß das Wissen der Humanwissenschaften sich eben jener "Philosophie vom Menschen" annähert, die Foucault für abgedankt hält? Das jedenfalls ist eine Denkmöglichkeit. Auffällig ist auch, daß Foucault, nachdem er auf der Suche nach der Form humanwissenschaftlichen Denkens die Anlehnung an Mathematik ebenso wie an die empirischen Wissenschaften als Formanleihen untersucht und verworfen hat, den Zusammenhang von Humanwissenschaft und Philosophie nicht untersucht. Warum diese Enthaltbarkeit gegenüber dem Verhältnis von Humanwissenschaft und Philosophie? Etwa deshalb, weil die Funktion der Humanwissenschaften eine philosophische ist, was Foucault allerdings nicht anerkennen dürfte, wenn er an der Unvereinbarkeit

der Humanwissenschaften mit dem erkenntnistheoretischen Raum der Moderne festhalten will? Wenn es die Rolle der Humanwissenschaften ist, im durchschauten Verzicht auf "wissenschaftliche Anerkennung" und subversiv die "Analytik der Endlichkeit" ins Spiel zu bringen, wenn sie es sind, in denen die Reduplizierungen auffällig werden, was trennt sie dann noch - sofern sie sich nur nicht mißverstehen - von jenem "Denken des Gleichen", das im Trieder des Wissens der philosophischen Reflexion vorbehalten sein soll?

Humanwissenschaften als Transmissionen

Archäologisch betrachtet ist der Eigenständigkeitsanspruch der Humanwissenschaften für sie selbst prekär und für die epistemen gefährlich. Er ist gefährlich, weil er den epistemologischen Raum anthropologisiert, das Verschwinden des Menschen gleichsam aufhält, und vortäuscht, es komme letztlich nur auf "den Menschen" an. In Wahrheit, so müßte man - in der Sicht Foucaults - sagen, sind die Humanwissenschaften weder in irgendeinem Sinne "human", noch sind sie Wissenschaften eigener Dignität. Vielmehr sind sie Wiederholungen - Reduplikationen -, in denen der faktisch existierende Mensch in sich das Gefüge der epistemen "vorstellt" und sich zugleich auf Abstand zu ihnen bringt. Oder anders gewendet: Der Mensch der Humanwissenschaften ist jener Kreuzungspunkt, den die epistemen des Wissensraumes einerseits durchdringen, der sie konkret vorstellt, der sie aber in seiner Vorstellung zugleich unterwandert und verstellt. Die Humanwissenschaften sind eigentlich keine Wissenschaften, sondern deren Erscheinung im wandernden Nullpunkt des epistemologischen Menschen. Sie sind mehr Symptom als gegenstandsbe-

zogene Wissenschaften, das heißt: sie lassen nichts über die Natur des Menschen wissen, vielmehr zeigen sie (gewissermaßen unwillkürlich), wie der Mensch sich unter Bedingungen nachklassischer Wissensformationen unbewußt zu sich selbst verhält. Das ist wohl gemeint, wenn Foucault sagt: "Die Humanwissenschaften behandeln nicht das Leben, die Sprache und die Arbeit des Menschen in der größten Transparenz (was in Biologie, Ökonomie und Philologie geschieht- E.S.) ..., sondern in jener Schicht von Verhaltensweisen, Benehmen, Attitüden, bereits vollzogenen Gesten, bereits ausgesprochenen oder geschriebenen Sätzen, innerhalb deren sie vorab ein erstes Mal denen gegeben worden sind, die handeln, sich verhalten, tauschen, arbeiten und sprechen." (O.D. 425)

Mit anderen Worten: Die Humanwissenschaften beziehen sich nicht nur auf den epistemologischen Raum, in dem der Mensch als Mensch gar nicht vorkommt, sondern sie beziehen sich auch auf die Vollzugsweisen gelebter Existenz, die in sich die Wissenskonstellationen widerspiegelt (redupliziert), ohne daß es ihr bewußt wäre. Um sich die Zwitter- und Zwischenstellung der Humanwissenschaften bei Foucault noch mehr zu verdeutlichen, kann man sagen: Die Humanwissenschaften, wenn sie sich nicht mißverstehen, spüren die epistemologischen Strukturen im faktischen Ereignis auf. Sie sind der Transmissionsriemen, der Struktur und Faktizität verbindet und der zugleich die Differenz betont, die zwischen der Struktur moderner Epistemologie und unbewußtem Leben besteht.

Die Transmissions- und Mittlerfunktion der Humanwissenschaften zwischen epistemologischer Struktur und faktischem Ereignis (die den Humanwissenschaften ihre Eigenständigkeit als Wissenschaften vorenthält) wird für Foucault deutlich an den Modellen, nach denen sich das Selbstverständnis der Humanwissenschaften unterschwellig richtet. Dabei handelt es sich um drei Modelle: um das biologische, das ökonomische und das sprachliche Modell. Der Bezug der Humanwissenschaften auf diese Modelle (ein eigenes haben sie nicht) läßt den Men-

schen in einer Grundtrias von Wissensperspektiven erscheinen. Gemäß dieser Trias ist er entweder ein Wesen der funktionalen Stimuli, dem es darauf ankommt, funktionale Gleichgewichte herzustellen, und zwar durch die Entwicklung von Anpassungsnormen; oder er ist ein Bedürfniswesen, das in seiner Bedürfnisentfaltung in Konflikt mit anderen gerät und nach einem Regelzusammenhang sucht, das es in Konflikten stabil hält; oder er ist schließlich ein Sprachwesen, das in Verständigungszusammenhängen sich um Bedeutungen bemüht und dem das Verfehlen von Bedeutungen (im Bereich von Objekten, Gebräuchen, Gewohnheiten, Reden) nach kohärenten Zeichensystemen Ausschau halten läßt. Offensichtlich handelt es sich hier um bekannte anthropologische Grundbestimmungen - der Mensch als Lebe-, Bedürfnis- und Sprachwesen. In der Transmissionsperspektive der Humanwissenschaften erscheint der Mensch also in einer Dreifalt von Oppositionen: in der Opposition von Funktion und Norm (sofern er biologisch perspektiviertes Wesen ist), in der Opposition von Konflikt und Regel (sofern er ökonomisch strukturiertes Wesen ist) und in der Opposition von Bedeutung und System (sofern er sprachbegabtes Wesen ist). Wichtig ist indes anzumerken: Für Foucault geben diese drei strukturierenden Oppositionen das "Wesen" des Menschen nicht frei. Sie vereinigen sich nicht - sich verflechtend - zu einer konstanten "menschlichen Natur" (wie in der Klassik), sondern sie sind moderne archäologische Erscheinungsbedingungen des neuzeitlichen Menschen, die ihn aus dem Rücken disponieren. Die Humanwissenschaften nun sind nichts anderes als die konkretisierenden Mittler dieser Dispositionen in die Endlichkeit je faktischer Existenz und Existenzkonstellation. Diese Mittlerfunktion versucht Foucault zunächst auszuweisen, indem er der biologischen Opposition von Lebensfunktion und Lebensnorm die Psychologie zuordnet, indem er die Soziologie in der ökonomischen Funktion von Regel und Konflikt verbindet und indem er die Literaturwissenschaft mit der Opposition von Bedeutung und System in Zusammenhang bringt. Selbstverständlich stehen die solcherart modellierten Humanwissenschaften nicht unverbunden nebeneinander, sondern sie durch-

dringen sich und bilden verschiedene Prioritätsreihen aus. So ist Foucault der Überzeugung, daß man eine Geschichte der Humanwissenschaften des neunzehnten Jahrhunderts nach der jeweiligen Dominanz eines Modelles (einer Opposition) schreiben könnte. Zunächst habe das biologische Modell (die Prävalenz des Lebens) dominiert. Ihm sei das ökonomische Modell als Präjudiziätperspektive gefolgt (Comte, Marx). Schließlich, und das wohl mehr zur Gegenwart hin, habe das philologische Modell seine Herrschaft angetreten - als es um die Entdeckung der verborgenen Bedeutungen ging (Freud). Das wäre - insgesamt - ein Übergang von der Akzentuierung des Lebens zur Akzentuierung der Sprache. Indes, diese historische Reihung von Modell-Dominanzen in den Humanwissenschaften ist nur eine ihrer identifizierbaren Bewegungen. Eine andere sieht Foucault in Verschiebungen innerhalb der einzelnen Oppositionen und in ihrer Gesamtheit. Diese Verschiebung nach der Seite von Norm, Regel und System hin habe bedeutet, daß sich die Bewertungen und Ausschließungstendenzen der ehemals starren Opposition (etwa Funktion kontra Norm) auflösten, und zwar in kohärente systematische Verbindungen. Man unterschied nicht mehr nach negativ und positiv, wertvoll und unwert, normal und krank oder morbid, sondern ebnete diese Unterscheidungen systematisch ein - nach dem Motto: "Alles kann in der Ordnung des Systems, der Regel und der Norm gedacht werden." (O.D. 432) Als beispielhaft für dieses Norm-Regel-System-Denken (gegenüber dem Denken in Funktion, Konflikt und Bedeutung) ist die jetzt mögliche Akzeptanz der Gültigkeit des Kranken, Primitiven, Legendenhaften, Absurden, der bedeutungslosen Rede.

Die modellhaften Zuordnungen der Humanwissenschaften, die Foucault hier trifft, stellen keine ganz unbekanntes Systematik dar. Man mag sich darüber streiten, wie triftig die Verbindung etwa von Biologie, - über die Opposition von Funktion und Norm - und Psychologie ist oder diejenige von

Ökonomie - über die Opposition von Konflikt und Regel - mit der Soziologie. Man kann auch fragen, wie idealtypisch die historische Sequenz ist, in der die dominierenden Modelle der Humanwissenschaften einander haben folgen sollen. Wichtiger ist das Problem, wie die Humanwissenschaften hier überhaupt gesehen werden, nämlich grundsätzlich in der Rolle systematischer Symbolisierungen - in der Rolle von Repräsentationen alltäglicher Erfahrungen einerseits und den sie leitenden unbewußten Regelsystemen andererseits. Indem sich die Humanwissenschaften einerseits auf die etablierten epistemen beziehen und andererseits die alltäglichen Erfahrungen an sie ankoppeln, indem sie sich in den Modell-Oppositionen von Funktion/Norm, Konflikt/Regel, Bedeutung/System verständigen, werden sie gleichsam zu symbolischen Stellvertretern eines Nichtbewußten. Im Hinblick darauf sind die Humanwissenschaften repräsentativ und nicht im Hinblick auf den Wissenschaftscharakter ihrer Bezugswissenschaften. Es ist also - in Foucaults Sicht - völlig falsch, wenn sich Humanwissenschaften nach dem Vorbild der epistemen "verwissenschaftlichen" wollen. Sie können niemals das Profil einer solchen Wissenschaft haben, wie es Biologie, Ökonomie oder Linguistik sind. Richtig hingegen ist es, sie gleichsam als objektiviertes Bewußtsein dessen zu begreifen, was in den Katakomben des Alltags wirksam ist u n d dessen, was gleichsam im Lichtraum der epistemen steht. - Wie Doppelspiegelungen wären die Humanwissenschaften zu denken: Einerseits spiegeln sie in den Modellen der Bezugswissenschaften den neuzeitlichen Raum der epistemen - andererseits spiegeln sie (aus diesen epistemischen Spiegeln) die unbewußten Markierungen, Formierungen, die Regeln, Normen und Systeme, die die alltäglichen Erfahrungen hinterrücks leiten. Sie transformieren also das Unbewußte endlicher Erfahrung in das archäologische Apriori der epistemologischen Konstellation, u n d sie transformieren diese Konstellation in die endlich-alltägliche Erfahrung. Wenn man so will: die Humanwissenschaften schematisieren die Erfahrungen unter Bedingungen der epistemen. Indem das aber durch sie geschieht, klären sie das unbewußte Regelleben auf.

Diesen Aufklärungseffekt meint Foucault offenbar, wenn er sagt: "So suchen sie (ec. die Humanwissenschaften) weniger, wie die anderen Wissenschaften, danach, sich zu verallgemeinern oder zu präzisieren, als danach, sich unaufhörlich zu entmystifizieren..." (O.D. 436) Ihre Entmystifizierung aber hat die Form einer Selbstentschleierung - einer Selbstentschleierung wohl auch des Menschen, der sich als bevorzugter Gegenstand in den Humanwissenschaften glaubt erfolgreich verhüllt zu haben. Denn es ist nicht zu übersehen: Die archäologisch "entschleierte" Rolle der Humanwissenschaften, die Entlarvung ihrer wahren Funktion im archäologischen Raum, ihr eigentümlicher Transmissionsstatus zwischen dem Lichtraum der epistemen und dem Dunkelraum der alltäglichen Erfahrungen läßt sie nicht länger als (wissenschaftliche) Sachwalterinnen des Menschen erscheinen, sondern als diejenigen Instanzen, die das unbewußte Leben in Normen, Regeln und Systemen, in das Individuen und Gemeinschaften je schon versetzt sind, ans Licht ziehen. Eindeutig ist hier die Bemerkung Foucaults: "Man wird also sagen, daß es 'Humanwissenschaft' n i c h t überall dort gibt, wo es um die Frage des Menschen sich handelt, sondern überall dort, wo in der dem Unbewußten eigenen Dimension Normen, Regeln und Bedeutungsmengen definiert werden, die dem Bewußtsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalte enthüllen." (O.D. 437) Das heißt im Klartext: Humanwissenschaften handeln überhaupt nicht vom Menschen, sondern sie handeln von einem anonymen Unbewußten, das durch den Menschen hindurch Gegenstand von Normierungen, Regelungen und Systematisierungen ist.

Zusammenfassend und rückblickend: Die Modelle, an denen humanwissenschaftliches Denken sich orientiert, sind diesen Wissenschaften selbst nicht inhärent, sondern sie werden - immer in der Sicht Foucaults - dem modernen epistemologischen Raum (dem erkenntnistheoretischen Trieder) entnommen. Das heißt: es gibt keine eigenständigen Humanwissenschaften, wohl aber ein humanwissenschaftliches Wissen von besonderem Typus.

Gemäß den archäologisch etablierten epistemem sind drei Modelle zu unterscheiden: das biologische, das ökonomische und das linguistische Modell. In historischer Perspektive läßt sich eine bestimmte Dominanzfolge feststellen - von der Dominanz der biologischen bis zum linguistischen Modell. Der gemeinsame Charakter aller humanwissenschaftlicher Modelle ist, daß sie in dynamischen Oppositionen denken, und zwar in den Oppositionen Funktion/Norm, Konflikt/Regel und Bedeutung/System. Diese Oppositionen sind deshalb "historisch-dynamisch", weil sie zunehmend die Seite von Norm, Regel und System betonen. Entscheidend ist nun, daß Foucault diesen Übergang von Funktion/Konflikt/Bedeutung zu Norm/Regel/System als einen Übergang vom Unbewußten zum Bewußten interpretiert. Entscheidend ist es deshalb, weil dadurch die eigentümliche Rolle humanwissenschaftlichen Wissens für ihn bestimmbar wird. Diese Rolle aber besteht darin, daß die Humanwissenschaften sich einerseits (vermittelt über die Modellbildungen) auf die eigentlichen epistemem beziehen und daß sie sich andererseits aus diesem Rückbezug auf den Untergrund der alltäglichen Erfahrungen richten und deren vorbewußte Regelsystematik zugleich aufdecken und bestimmen. Insofern haben sie in der Tat eine doppelte Transmissionsfunktion. Sie klären das Unbewußte der alltäglichen Erfahrungen auf und vermitteln zugleich die epistemologische Konfiguration an diese. Das verleiht ihnen eine Zwischenstellung zwischen epistemem und Alltagserfahrungen. Diese archäologische Verortung der Humanwissenschaften zwischen reinen epistemem und unbewußt strukturierter alltäglicher Erfahrung läßt sich aber nur unter zwei Bedingungen halten: Erstens, unter der Bedingung, daß man nicht den Menschen in seiner "Unerschöpflichkeit" und "Transzendenz" zum besonderen Gegenstand der Humanwissenschaften erhebt; und zweitens unter der Bedingung, daß man, das humanwissenschaftliche Selbstverständnis als "Wissenschaften" unterlaufend, diese Wissenschaften als funktionale Symbole versteht. Inwiefern als funktionale Symbole? Insofern als - gegen das positiv-wissenschaftliche Selbstverständnis - ihre eigentliche

Aufgabe darin besteht, das Regel- und Normsystem des Unbewußten der alltäglichen Erfahrung gleichzeitig zu symbolisieren und zu desymbolisieren. Anders gesagt: Die Humanwissenschaften sind Sprecher des unbewußten Regellebens alltäglicher Erfahrung ebenso wie - in der Orientierung an den Modellen - Sprecher der epistemen. Insofern könnte man sie auch als "Moderatoren" bezeichnen, die zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten e n d l i c h vermitteln.

Die Denkfigur, die Foucault bei dieser Darstellung der Humanwissenschaft in ihrer doppelten Symbolisierungsfunktion leitet, ist bekannt: es ist die Denkfigur der Psychoanalyse - allerdings mit wichtigen Einschränkungen. Die wichtigste Einschränkung ist wohl, daß die Entschleierung der unbewußten Regelstrukturen zwar im Hinblick auf Individuen und gesellschaftliche Formationen erfolgt, aber jenseits jeden Anspruchs auf Formierung, Bildung oder gar Befreiung geschieht. Die Humanwissenschaften, so stellt es sich dar, können in ihrer Doppelstellung zwischen epistemen und unbewußt strukturierter Erfahrung zwar die jeweiligen Regelbedingungen identifizieren, aber der Mensch bleibt der leere Punkt innerhalb dieser Regelbedingungen. Oder anders formuliert: eine sinnvolle Rede vom Menschen kann es nur geben, sofern er sich in humanwissenschaftlich vermittelten Norm- und Regel-Systemen (und im Wissen davon) widerspiegelt. "Der" Mensch ist nicht Produzent, sondern Produkt einer Wissenskonstellation. Daher ist es zwecklos, ihn als eigentümlichen Wissenschaftsgegenstand zu reklamieren. Er entsteht erst im Bezug zu bestimmten Oppositionen des Wissens - unabhängig davon kann man über ihn und nicht einmal er über sich selbst etwas aussagen.

Kritische Perspektiven I

In den Humanwissenschaften gelangt das problematische Verhältnis von Mensch und Wissen auf die Spitze. Wie erinnerlich: sowohl dieses Verhältnis als auch seine Probleme entstehen in archäologischer Rekonstruktion Foucaults überhaupt erst seit der Auflösung des klassischen Wissensraumes der Repräsentationen in einer "Ordnung der Geschichte", die - aus unserer Sicht - als "Entfesselung der Zeit" zutreffend zu analysieren ist. Vor dieser liquidatorischen "Ordnung" der Geschichte gab es den "epistemologischen Menschen" gar nicht. Der Mensch wußte sich zwar auch, aber er wußte sich so, wie er die anderen Dinge wußte: Sein Selbstwissen war eingestellt in das Dingwissen und der repräsentative Wissensraum war noch nicht durchschnitten durch die Dubletten, die seiner Auflösung folgen sollten. Es gab vor allem noch die Sicherheit der Sprache, deren transparente Synthesen zugleich erkennen und sagen ließen, deren Universalgrammatik zugleich die Logik des Denkens war. Es gab weder einen Aufstand noch eine Dunkelheit der Zeichen. Sie verteilten sich zuverlässig über das Bild der Welt und ließen dieses ebenso zuverlässig demonstrieren. Der Souverän brauchte in der Tat nicht zu erscheinen und Ordnung anzuordnen. Er war die Ordnungserscheinung der Welt und, sofern er gemalt werden sollte, genügte sein Spiegelbild - was Foucault an Velazques "Höflingen" deutlich zu machen sucht.

Was dann archäologisch folgte, durch Verschiebungen und Verwerfungen im "positiven Unbewußten", das an prominenten Wissensgestalten analysiert, aber durch sie nicht begründet werden kann, ist - im Rückblick auf die repräsentative Einheit der Klassik - die Katastrophe der Moderne: der epistemologische Mensch tritt auf - oder: der Souverän tritt aus seinem Spiegelbild heraus und mischt sich unter die Erscheinungen.

Jetzt zerreißt die Einheit, die den Menschen als Menschen gar nicht hat kenntlich werden lassen. Es beginnt das Abenteuer seiner Exzentrizität, das den Menschen selbst spaltet. Der jetzt im Bild aufgetauchte Mensch ist nicht nur ein Wissender, sondern ein Sich-Wissender. Er steht im Zeichen eines archäologischen Sündenfalls, für den er allerdings nicht verantwortlich ist, weil dieser Sündenfall nicht Folge einer nicht bestandenen Verlockung ist, sondern archäologisches Ereignis in der unbewußten Wissensgeschichte. In den Dubltten, in ihrem Vexierspiel, so stellt es Foucault dar, zahlt der moderne Mensch für den neuen Status des Sich-Wissenden - verglichen mit seiner "Geborgenheit" im Raum der Klassik - einen hohen Preis. Denn uneingeschränkter Souverän konnte er nur sein, solange er sich nicht als wissender Souverän ins Spiel brachte. Jetzt, da er sich in Selbstdistanz weit, lebt er die fragwürdige Wissensgestalt des "unterworfenen Souveräns". Er reklamiert sich als Begründer des Wissens und der Erkenntnis - und muß zugleich einsehen, daß er in seinem Begrndungsanspruch durch eben diejenigen Erkenntnisse bestimmt ist, die er "sovern" begründen möchte. Er ist transzendentes und empirisches Subjekt und beides doch nicht in einer Einheit. Man könnte von einer erkenntnistheoretisch auf Dauer gestellten Schizophrenie sprechen, vom unversöhnlichen Zugleich eines Produzenten und Unterworfenen der Erkenntnis. Diese Gespaltenheit setzt sich fort in der Doppelung von Gedachtem und Ungedachtem. Keine Chance hat die Selbsterkenntnis des Cogito, auf einen selbstsicheren Grund zu kommen. Was es entdeckt, wird genarrt durch das, was sich diesem Denken entzieht: die Sprache in der Aussage, die Arbeit im Produkt, das Leben in der eigenen Lebendigkeit. Solcherart dem Ungedachten ausgesetzt, verliert der vermeintliche Souverän seine Identität, auf die er hoffend gesetzt hatte. Sie ist ihm gegenwärtig und doch nicht Gegenwart. Ähnlich ergeht es ihm bei dem Versuch, sich in seinem Ursprung wissend zu sichern. War der "soverne Souverän" der klassischen episteme sich seines Ursprungs dadurch sicher, daß er ihm aus exzentrischer Position gar nicht zum Thema wurde,

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

so ist der aus den repräsentativen Vermittlungen aufgetauchte Souverän in die unbeantwortbare Frage nach seiner Herkunft geworfen. Sein scheinbares Privileg, nach einem Ursprung fragen zu können, verkehrt sich in Verdammung, die ewige Wiederkehr des Ursprungs im Denken erfahren zu müssen. Auch hier also das Phänomen der Spaltungen und Doppelungen, das dem Souveränitätsanspruch der Moderne archäologisch Hohn spricht.

Die Doppelungen und Wiederverdoppelungen im Wissensraum der Moderne zeigen für Foucault unmißverständlich: Der souveräne, der mündige, der aufgeklärte Mensch - der anthropologische Mensch - ist im Grunde eine Karikatur, und zwar eine Karikatur, deren Ende abzusehen ist, wenn sich die Träumereien des "anthropologischen Schlafs" in einem "künftigen Denken" aufgelöst haben werden - oder: wenn der liquidatorische Grundzug der entfesselten Zeit die Spukgestalten des anthropologischen, des sich als Wissenszentrum und Wissensursprung begreifen wollenden Menschen (gemäß Nietzsches Voraussage) weggefegt haben wird. Die Humanwissenschaften tragen dazu offenbar ungewollt und im Widerspruch zu ihrer Selbsteinschätzung bei. Das jedenfalls scheint den Kern ihrer archäologischen Analyse bei Foucault zu treffen. Diese "Wissenschaften" haben zwar ein falsches Bewußtsein, aber einen archäologisch richtigen Effekt. Das falsche Bewußtsein liegt in einem doppelten Irrtum. Einmal in dem - am Ende fatalen - Irrtum, der Mensch sei ein eigentümlicher und unerschöpflicher Gegenstand, dem nur eine besondere Weise des Wissens gerecht werden könnte, das Wissen der Humanwissenschaften. Sodann liegt das falsche Bewußtsein im Irrtum, es könnte eine Humanwissenschaft geben, die einen eigenständigen Bereich und Platz im epistemologischen Raum der Moderne habe. Das läuft auf eine Selbstüberschätzung und Fehleinschätzung der Humanwissenschaften hinaus. Gegen diesen doppelten Irrtum bringt Foucault

- im Stil einer archäologischen Ideologiekritik - ins Spiel: Die fundamentale Abhängigkeit der Human"wissenschaft" von den Flanken des modernen Wissensraumes und (im Hinblick auf die reklamierte Besonderheit ihres Gegenstandes) die These von Auftauchen und Verschwinden des epistemologischen Menschen. Letzteres hatten die tieferen Geister schon längst zur Kenntnis genommen - allen voraus Nietzsche mit seinem Diktum vom Ende des Menschen im Tod Gottes. Es sind im Grunde zwei Namen, die für das Auftauchen und Verschwinden des anthropologischen Menschen in Foucaults archäologischer Rekonstruktion der modernen Wissensgeschichte stehen: Kant markierte deren Anfang mit der Zuspitzungsfrage "Was ist der Mensch?"; Nietzsche konstatierte das Ende mit dem Vorblick auf den "postmodernen" Übermenschen. Zwischen Kant und Nietzsche aber liegen die anthropologischen Träumereien, die sich - bis heute - nicht haben dazu verstehen wollen, sich von dieser archäologischen Bewegung her zu denken. Stattdessen fixierten sie sich in einem humanwissenschaftlichen "Schlaf", in der lieb gewordenen Überzeugung, es sei der Mensch, auf den es wesentlich ankomme, und es sei ihm nicht nur möglich, sondern aufgegeben "sich" zu verwirklichen, und zwar in der Bahn dessen, was er als Erkenntnis über sich selbst gewinne. Der Sichwissende, so träumt die Anthropologie, sei derjenige, der sich kraft dieses Wissens selbst human verwirklichen könne.

Nichts aber ist in Foucaults archäologischer Erfahrung und Abschätzung täuschender als der Glaube an diese Selbstverwirklichung in Souveränität und Autonomie. Die Humanwissenschaften samt ihren sozialphilosophischen und anthropozentrischen Philosophien durchleuchten und stimulieren den Wissensmenschen der Moderne nicht auf humane Eigenkompetenzen hin, sondern sie lassen - als besonderes Wissen und archäologisch analysiert - dessen unhintergebares Verhaftetsein in Wissenskonstellationen erkennen, deren Herr er zu sein glaubt. Nur in objektivistischem und humanistischem Selbstmißverständnis

können sich die Humanwissenschaften als Beitrag zur "Menschwerdung" verstehen. In Wahrheit entlarven sie gegen ihre humanitäre Tendenz - also unfreiwillig - die unentrinnbare Befangenheit des Menschen in der Machtsphäre des Wissens, die ihn schon disponiert hat, wenn er meint, darüber verfügen und sich darin ergreifen und begreifen zu können. Der Mensch, so lautet eine der Grundbotschaften Foucaults, verwirklicht sich nicht selbst. Sofern es überhaupt etwas zu "verwirklichen" gibt, ist es das Schicksal der Strukturen, die sich in Individuen und Gesellschaften einzeichnen, die sie epistemologisch und gemäß der neuzeitlichen Ordnung der Geschichte "stigmatisieren". Recht verstanden kann den Humanwissenschaften nur die Rolle von "Entschleierungsinstanzen" zukommen. Sie entschleiern aber - weniger durch ihre Forschungen als an sich - das hinter- und abgründige Dispositionsgewebe der archäologischen Regelbefindlichkeiten des Daseins. Mehr als das, was diese "Wissenschaften" objektiv erforschen, ist von Bedeutung, was sich in deren Grundbegrifflichkeiten systematisch entschleiert: die Wissensdispositive im Rücken des selbstherrlich anthropologisierten Menschen. Foucaults analytischer Aufweis der "Modelle" und Grundbegriffe, die in Soziologie, Psychologie und Literaturwissenschaft spielen, dient keineswegs zu deren wissenschaftlicher Sicherung im epistemologischen Raum. Er dient vielmehr der Entschleierung des wahren Charakters des humanwissenschaftlichen Wissens. Dieser wahre Charakter indes verpflichtet sie entschieden darauf, zu zeigen, daß sie keine "Human"wissenschaften sind - jedenfalls nicht in irgendeinem Sinne von Humanismus oder Humanitarismus. Kurz gesagt: die Humanwissenschaften sind, in die Tiefe des archäologischen Selbstverständnisses gedacht, in-human, aber nicht in irgendeinem gewalttätigen Sinne, sondern im Sinne einer korrekten Beschreibung dessen, worauf sie sich beziehen, nämlich auf die modernen Wissens- und Regelsysteme, durch die sich der lebendige Mensch immer schon vorstellt, wenn er sich überhaupt vorstellt. Die Humanwissenschaften jedenfalls sind nicht diejenigen Wissensinstanzen, die den Menschen als Tatsache wissen lassen, sondern sie

sind diejenigen Instanzen, in denen er sich als Regelgefüge erscheint. Von ihnen Sinnaufschlüsse zu erwarten oder gar zu reklamieren heißt: ihre entschleiernde Funktion zu verkennen. Und die Selbstverkennung der Humanwissenschaften kann nicht größer sein, als wenn sie sich bemühen, die falschen Erwartungen an sie zu erfüllen: die Erwartungen an eine wissenschaftliche Verbesserung der *conditio humana* im Vorblick auf ein "Reich der Menschlichkeit". Die Wissensstrukturen des modernen epistemologischen Raumes sind im Grunde weder menschlich noch unmenschlich. Sie sind nur eine analysierbare strukturelle Macht, die sich den Menschen einzeichnet und eingräbt - gleichsam jenseits von Gut und Böse. Sie lassen verstehen, was ist, aber sie lassen nicht denken, was sein soll. Die Sollensfrage erübrigt sich. Mehr noch: Wer sie stellt, erliegt noch dem anthropologischen Schein, also der Illusion und dem Traum, es komme auf den sich-wissenden Menschen an.

Betrachtet man diese "strukturalen" Botschaften aus unarchäologischer Distanz, so stellt sich die Frage, ob die Wissensarchäologie nicht in einen überwertigen Positivismus führt. Es wäre ein Positivismus eigener Art, ein strukturaler Positivismus. Ist üblicherweise der Positivismus eine Tatsachenfixiertheit, die, bei aufgeklärter Selbsteinschätzung positiver Forschung, zwischen begründbarem und nichtbegründbarem Wissen unterscheidet, so wird diese Unterscheidung, die das Meinen und Werten noch akzeptiert, wenn auch nicht als Wissen schätzt, bei Foucault im Grunde hinfällig. Er kritisiert zwar - ganz deutlich bei den Humanwissenschaften - den Soziologismus und Psychologismus und deren Objektivitätsansprüche. Aber er kritisiert sie nicht im Namen von "Vernunft", "Freiheit", "Aufklärung", nicht im Namen der Frage nach "Wert und Sinn" zwischen und unter den Objektivitäten. Er kritisiert sie vielmehr als Schein-Positivitäten, die nicht auf der Höhe des "positiven Unbewußten" sind, das sie archäologisch "steuert".
Massiv formuliert: Das positivistische Humanwissen ist Foucault

nicht positiv genug. Das eigentlich Positive ist das "positive Unbewußte". Dieses ist aber nicht "weniger" positiv, sondern, da es in alle epistemen hineinragt, gleichsam "noch positiver" als die Tatsachen, auf die sich der Objektivismus und Positivismus der Sozialwissenschaften versteift. Denkt man vielfach, der Positivismus, der chimärische Glaube an die Unhintergebarkeit und an die Sicherheit der Tatsachen, habe seine brüchige Basis in einer hemmungslosen Bewußtseinsverehrung und er breche zusammen, wenn man erst einmal der unbewußten Vorgänge ansichtig werde, die im Rücken dieser Bewußtseins- und Tatsachenverehrung stehen, so gehört Foucault keineswegs zu den Kritikern positivistischen Bewußtseins aus dem Horizont des Unbewußten. Im Gegenteil: Seine Kritik am vordergründigen Bewußtseins- und Tatsachenpositivismus erfolgt selbst von einer Wissenspositivität her. Foucault überbietet mit der Positivität des "positiven Unbewußten" den kritisierten Positivismus (zum Beispiel der Humanwissenschaften) auf archäologischer Stufe. Er wiederholt, was er kritisiert, und zwar weitaus radikaler als die Adressaten seiner Kritik. Inwiefern radikaler? Insofern, als die Ablösung des Wissens vom Wissenden und die Auflösung des Wissenden im Wissen, die dem traditionellen Positivismus noch Problem war, als unumgängliches archäologisches Schicksal erscheint. Der epistemologische Raum, den der analysierende Archäologe entschlüsselt, dieser Dispositionsraum der flüchtigen Erscheinung des Menschen, wird unwiderruflich zu einem Gefängnis - zu einem Gefängnis, dessen Regeln die Wissensgefangenen unbeirrbar positiv beherrschen, auch dann, wenn diese Wissensgefangenen das nicht wissen. Bleibt man in diesem keineswegs überzogenen Bild, dann kann man sagen: die Humanwissenschaften stehen bei Foucault in der Rolle der Aufseher, die den Gefangenen die Regeln zu entschlüsseln haben, denen sie immer schon folgen, weil sie die Gefangenschaft des Wissens, in sie hineingeboren, gar nicht kennen. (Da ist eine Erinnerung an Kafka sicherlich zulässig).

Die nüchterne These wäre also: Die archäologische Rekonstruktion der Wissensgeschichte der Moderne endet in einem archäologischen Positivismus, der bei Foucault die Wissenschaftsgläubigkeit in die anonyme Macht eines Wissens verlegt, der gegenüber die bekannten Spielarten der Positivismuskritik tatsächlich noch "human" erscheinen müssen. Denn sie geben immerhin noch dem Gedanken Raum, daß Wissen durch sich selbst kritisierbar sei. Das ist bei Foucault nicht mehr der Fall. Der Mensch hat keine kritische Chance gegen das Wissensapriori des "positiven Unbewußten". Jedes Wissen nistet in diesem Unbewußten und der "Wille zum Wissen" kann nur seine eigene Gefangenschaft entschleiern, und zwar in jenem "fröhlichen Positivismus", an den Foucault selbst wohl nur bedingt geglaubt hat, wenn man sich sein persönliches Engagement in der Reform des französischen Gefängniswesens vor Augen hält. Das kann allerdings hier nicht zur Debatte stehen. - Zur Debatte steht allerdings das Problem, ob und im Hinblick worauf ein archäologischer Radikalpositivismus überzeugen kann. Er kann eigentlich nur überzeugen, so lange sich der Mensch als reines Wissensverhältnis auslegt, also in einem wissenschaftlichen Weltentwurf, der auch das Unbewußte noch als Wissen okkupiert, so gar als primäres und präformierendes Wissen. Unwillkürlich erinnern die unbewußten Wissensstrukturen an Platon. Die platonischen Ideen haben sich gleichsam in sie zurückgezogen, sind in sie gekippt. Wäre also die Archäologie ein Platonismus mit umgekehrtem Vorzeichen? Allerdings. Hier befreit sich der Mensch nicht - jedenfalls nicht der epistemologische Mensch - auf einem Lichtweg der Erkenntnis, sondern er löst sich in ein entschleierbares Dunkel auf. So hätte sich der platonische Bildungsgang umgekehrt. Bildung als Erwachen aus dem anthropologischen Schlaf müßte sich, ihren anfänglichen Intentionen widerstrebend, ein Ende bereiten - ein Ende in einer anonymen Macht des Wissens, in der Entschleierung der Norm-Regel-Systeme. Bildung bestünde in ihrer Selbstaflösung im "Willen zum Wissen". Bildung wäre, wenn der Begriff überhaupt noch sinnvoll sein soll, Gegen-Bildung. Indes, ob es sich um den platonischen Aufstieg oder den foucaultschen

Abstieg zum Wissen handelt - beides überzeugt nur unter Akzeptanz einer im Grunde metaphysischen Bewußtseins- und Wissenspriorität, eines metaphysischen Positivismus. Ist Foucault also ein archäologisch konvertierter Metaphysiker, gerade weil er Wissen und Praxis zusammenfallen läßt? Diese Frage jedenfalls drängt sich auf, ohne das Experiment der "Archäologie" zu schmälern.

Kritische Perspektiven II

Explizit kommt das Thema "Erziehung und Bildung" in "Die Ordnung der Dinge" nicht vor. (Ausdrücklich von Erziehung handeln sollte Foucault in "Überwachen und Strafen", deutsche Ausgabe 1976). Dennoch läßt sich in mehrfacher Hinsicht behaupten und belegen, daß Foucaults historische Archäologie des Wissens in "Die Ordnung der Dinge" bildungstheoretisch hoch relevante Perspektiven enthält, allerdings keine, die zu "pädagogischem Optimismus" Anlaß geben könnten, wenn diesersich mit drei Grundannahmen verbindet: Erstens, mit der Annahme, daß Bildung in Wechselbezügen der Verallgemeinerung und Besonderung die Durchgestaltung unverwechselbarer Individualität sei; zweitens, mit der Annahme, es sei Sache der Bildung und derjenigen, die sich in ihren Dienst stellen, die Verwirklichung der Humanität als Rückkehr aus der Entfremdung in das Reich der Freiheit zu betreiben; und drittens, mit der Annahme, daß Bildung ihre theoretisch-gedankliche Substanz in jenen Anthropologien habe, die die besondere Stellung - nicht unbedingt die "Sonderstellung" - Menschens in welcher Weise auch immer betonten. Im Gegenzug gegen diese Grundannahmen unterstreicht die Archäologie des Wissens, der Wissensdiskurse und der Wissenstransformationen einen Anti-Individualismus, einen Anti-Humanismus und eine Gegen-

Anthropologie als Konsequenz der archäologischen Wissens- und Diskurskonstellationen in der Moderne. Zwar entwickeln sich Individualismus, Humanismus und Anthropologismus als wesentliche Elemente des "Bildungssyndroms" am Übergang von der Klassik zur Moderne, aber die Geschichte dieser Elemente ist eine Geschichte ihrer Selbstauflösung in hintergründig entfesselter Zeit. Bestünde also die Dignität der Bildung und ihrer Theorie in der Möglichkeit, die Begriffe Individualität, Humanität und Anthropologie (die Lehre von der menschlichen Wesensart) positiv zu besetzen, so hätte sie nach archäologischem Ermessen darin keinen Stand mehr. Das moderne Bildungsdenken käme ebenso an sein Ende wie der anthropologische Schlaf der Humanwissenschaften. Die Auflösung der traditionellen Bildungsgeschichte (des Bildungsgedankens seit Klassik und Neuhumanismus) in der Sicht Foucaults ist unschwer zu belegen. Denn was wäre moderne Individualität in deren Perspektive? Nichts anderes als eine Dubletten-Existenz, in der sich die Identität, sich fortwährend reduplizierend, "zerstreut". Das Moment der Unteilbarkeit, Signum auch der Bildungsprozesse, löst sich auf im bipolaren Status des Subjektobjekts, das sich verdoppelt und wesenhaft wiederverdoppelt, ohne für ein Ich-Selbst einen Anhalt zu finden - es sei denn den Anhalt einer Illusion oder eines Wachtraumes.

Wollte das moderne Individuum sich in der zerrissenen Doppelgestalt des Subjektobjekts "Wert und Dauer verschaffen" (um eine bekannte bildungstheoretische Formel Humboldts zu gebrauchen), so ist das offenbar nur möglich in seiner archäologischen Rückführung in den Norm-Regel-System-Untergrund des positiven Unbewußten - also in der Wissensauflösung des Individuums in diejenigen historisch-apriorischen Strukturen, die ihm seine liquide Gestalt verleihen. Erkennt sich aber das Individuum erst einmal als Konstellationsschnittpunkt von Wissen - und nicht etwa als Produkt irgendeiner "Selbsttätigkeit" -, dann hat das Selbstvertrauen in "seine" Bildung keinen Grund mehr. Wenn sich überhaupt eine Bildung der

Individualität archäologisch noch denken ließe, so bestünde diese in der archäologischen Entschleierung der Herkunft der Individualitätsillusionen aus der Anonymität des Willens zum Wissen. Bildung der Individualität bestünde - paradoxerweise - in archäologischer Destruktion ihrer Ambitionen. Bildung wäre der Verzicht auf individuelle Selbstbildung in Anerkennung des archäologischen Befundes, daß es Individuen nicht apriorisch gibt, sondern daß sie durch Wissenspraktiken anonymer Struktur als Subjekte formuliert werden. Die Bildungstheorie könnte dann nur eine "negative" sein: die Theorie der Auflösung der Individualitätsillusion, die am Ende der Klassik entstand, und zwar der Auflösung in eine Strukturtheorie des Subjektobjekts. Entschiedene Aufgabe der Humanwissenschaften aber wäre es, zu zeigen, daß, im Vergleich zu individualistischen Bildungshoffnungen, der Bildungsgedanke auf der Höhe (oder besser: in der Tiefe) des archäologischen Bewußtseins nicht anders mehr als negativ gegen seine anfänglichen Intentionen formuliert werden könnte. Bildung bestünde im Aufweis ihrer individualistischen Unmöglichkeit. Dieser Aufweis hätte - selbstverständlich in archäologischer Sicht - mächtige Stützen an den Positivitäten von Leben, Arbeit und Sprache. Denn an diesen kann deutlich werden: Im Rücken der vermeintlichen Bildungsautonomie des Individuums stehen Phänomene, denen gegenüber der Souveränitätsanspruch der Bildung versagt. Bildung im Element der Arbeit führt nicht zur autonomen Herrschaft des Subjekts über seine Produkte; Bildung im Element des Lebens ermöglicht nicht seine definitive Beherrschung; Bildung im Element der Sprache verweigert dem kompetenten Sprecher letztlich die gewünschte Souveränität gegenüber seinem Medium. Wo immer, so müßte man in der Bahn der Dubletten sagen, Bildung individuell Gestalt gewinnen will, stößt sie auf das Unbildbare. Das wäre die "Wiederkehr" des Bildungsproblems in der Bildung - wie die Wiederkehr des Ungedachten im Gedachten oder des Empirischen im Transzendentalen.

Prüft man nun den Gedanken einer Bildung zur Humanität im Rahmen der Archäologie des modernen Wissens, so muß auch dieser als anthropozentrische Verblendung sich entlarven. Humanität, jene unter anderen von Rousseau und Humboldt entwickelte Idee, nach der es vor aller Bildung des Menschen zum Bürger auf seine Bildung zum Menschen ankomme, jene Idee, daß nur eine "menschheitliche" Bildung Schutz davor bieten könne, ein Opfer unmenschlicher Verzweckungen zu werden - diese Idee der Humanität, die mit wechselnden Akzenten und mit wechselnden Angriffspunkten (und selbst aus gegensätzlichen Lagern) gegen bedrohliche Entfremdungen aufgeboten wird, findet wissenschaftlich keine Abstützung. Im Gegenteil, sie wird zum bevorzugten, wenn auch nicht immer ausdrücklich genannten Gegenstand tiefenhermeneutischer Entschleierungsarbeit. Ein Allgemeinemenschliches, das als ureigenste Norm des Menschen gelten und ihm auf den Wegen der Selbstentfremdung als Licht vorausleuchten könnte, ist schon deshalb wissenschaftlich nicht begründbar, weil es - wie Foucault nicht müde wird zu betonen - *gar keinen eigenen Bereich des Menschen und des Menschlichen gibt, keinen Bereich, der sich mit scharfen Rändern von dem unterscheidet, was nicht menschlich wäre. Der moderne Mensch ist immer schon in das Wissen hinübergewandert, das er von sich hat. Er ist jeweils schon in der "Fremde" der Wissens- und Diskursstrukturen, gegen die er sich "humanistisch" in seinem Eigenanspruch behaupten möchte. So wenig sich das Individuum in reiner Selbsttätigkeit zu sich selbst (zu seiner unverwechselbaren Gestalt) bilden kann, so wenig vermag sich der Mensch zur Idee seiner Menschlichkeit vor und gegen ihn konstituierende Wissenskonstellationen durchzuarbeiten. Seine Idee vom Humanismus ist nichts anderes als der - überdies gefährliche - Traum einer ethischen Souveränität, die nicht mit der Unterworfenheit des Souveräns rechnet. Jene Freiheit aber, die - in Verbindung mit der Vernunft - sich von den idealistischen Konzepten über realistische Konversionen bis zur existentialen Geworfen- und Verdammtheit durchhält und sich mit der Humanität verknüpft, findet im archäologischen Denkraster keinen Platz mehr.

*im Wissensraum der Moderne

Denn im Grunde kann der Mensch, selbst Schnittpunkt von Wissensformationen, diesen gegenüber keinen Generalvorbehalt anmelden. Zwar bringt er sich, wie Foucault betont, in den Humanwissenschaften zu den Wissensstrukturen, die ihn durchmächtigen, "auf Abstand". Es ist indes kein Abstand, der sich in einem Freiheitsvorbehalt der Übernahme ummünzen ließe. Vielmehr ist es ein Abstand, der die Entschleierung des positiven Unbewußten erlaubt - ein Prozeß, dem auch die humanistisch reklamierte Freiheit zum Opfer fallen müßte. Wenn Freiheit in der archäologischen Rekonstruktion der Moderne überhaupt irgendwo anzusiedeln ist, dann nicht beim humanistisch gedachten Menschen und seiner Selbstbestimmung, sondern in den Diskontinuitäten des archäologischen Untergrunds. Dort aber bliebe sie anonym, so anonym und undisponierbar wie der Wille zum Wissen selbst. Der Versuch jedenfalls, sie auf die Seite von Humanität und Selbstbestimmung zu ziehen, müßte - konsequent archäologisch gedacht - zum Scheitern verurteilt sein. Frei zur Humanität könnte sich der Mensch nur wähnen, so lange er sich selbst nur anthropologisch verträumte. Das Aufwachen aus diesem Traum zur Wirklichkeit und Wirksamkeit endlich-apriorischer Strukturen wäre auch ein Akt der Relativierung und Zerstreuung der Freiheit, der keinen humanistischen Generalvorbehalt gegenüber dem Wissen mehr erlaubt. Bringt man also die Gedanken von Freiheit und Humanität mit archäologischem Denken in Verbindung, so bleibt - das ist das Ergebnis dieser Überlegungen - nur eine negative Bilanz. Wollte man trotz dieser Negativbilanz auch der Wissensarchäologie der Moderne einen "Humanismus" zusprechen, so müßte dieser - dem Fall der Bildung analog - als "negativer" Humanismus bezeichnet werden. Das heißt: der archäologische Humanismus hätte seine Funktion darin, aufzuweisen, wie in jedem humanistischen Selbstentwurf und Selbstanspruch des Menschen ein Anderes, ein Nicht-Humanes hineinragt und ihn radikal in Frage stellt: so das Leben, das unbekümmert um Sinnaufgaben fortstreift, so die Arbeit, die gnadenlos verdinglicht, so das "Murmeln" der

Sprache, die jeden humanistischen Diskurs eine Weile trägt und in sich verschwinden läßt. So aber wäre Humanität und Humanismus kein anderes Schicksal gewährt als die Wiederkehr seines Problems und die Unmöglichkeit seiner Lösung - das Schicksal der Verdoppelung. Ein menschliches Reich der Freiheit käme in der Tat in diesem "negativen Humanismus" nicht in Sicht.

Es bleibt die Prüfung der bildungstheoretischen Annahme, der Gedanke der Bildung habe seine Substanz und seine Sicherung in der Anthropologie - die Prüfung dieser Annahme im Horizont archäologischen Denkens. Nur allzu deutlich, weil vielfach polemisch hervorgehoben, ist hier Foucaults Skepsis. Schon der Terminus "Anthropologie", sofern er die exklusive Lehre des Menschen über den Menschen meint, ist fraglich, weil er - aus archäologischer Sicht - die irrtümliche Vorstellung enthält, es könne eine solche Lehre geben. Der Mensch, der sich über sich selbst belehren will, das ist Foucaults Grundeinwand, setzt sich immer schon in einer bestimmten Weise außerhalb seiner Lehre voraus. So gerät die Anthropologie in den Zirkel einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung und wird dadurch ebenso illusorisch wie bodenlos. Die Archäologie indessen zerstört dieses Menschenbild-Denken (der Anthropologie seit Kant), indem sie dessen erkenntnistheoretische und epistemologische Problematik analysiert. Ergebnis dieser Analyse ist, daß der "Mensch der Anthropologie" (dieser scheinbar so elementare Gegenstand) ein wissensarchäologisches Produkt von begrenzter Haltbarkeit ist. Es muß betont werden: es ist "der Mensch der Anthropologie", der in der archäologischen Wissensbewegung der Moderne aufgelöst wird - so aufgelöst wird, wie er darin allererst erschienen ist. "Den" Menschen gab es auch schon vorher als vor-anthropologischen Repräsentanten im Repräsentationsraum der Klassik, wie es ihn offenbar auch als nach-anthropologischen Menschen geben wird, und zwar als "postanthropologischen Übermenschen",

der im Willen zum Wissen seine Souveränitätsfiktion aufgelöst haben wird. Der anthropologisch gedachte Mensch ist also nur eine Wissensgestalt unter anderen möglichen. Er ist allerdings diejenige, die erst dann ihre innere Wahrheit zeigt, wenn sie sich auf die archäologische Bewegung zurückbezieht, die sie gleichsam desillusioniert, indem diese die Systeme erkennen läßt, die die "anthropozentrische Anthropologie in sich nicht wahrhaben will und wogegen sie ihre Menschenbilder entwirft. Im Rahmen solcher desillusionierenden "Entschleierung" kommen der strukturalen Anthropologie (die unter Absehung von Sinnkulturen als Tausch- und Funktionssysteme untersucht) und der Psychoanalyse (die den Primat des Bewußtseins in Strukturoptionen relativiert) eine protagonistische Wirkung im Sinne von Gegen-Anthropologien zu, die den Primat des modernen Menschen in den Wirkungszusammenhängen brechen. In der Tat: In der Perspektive solcher Gegen-Anthropologien kann Bildung zu Individualität und Humanität sich nicht mehr auf souveränitätsverbürgende Substanzannahmen über menschliche Wesenheiten verlassen. Und wiederum sind es die Empirizitäten von Leben, Arbeit und Sprache, die die anthropologischen Einheits- und Wesenskonzepte strukturalisierend attackieren, die - nach Foucault - der anthropologischen Selbstverblendung zu Gunsten eines "künftigen Denkens" das Ende bereiten. Wie den Gedanken der Bildung, den Gedanken der Individualität, den Gedanken der Humanität, so ereilt auch in wissensarchäologischer Rekonstruktion der Moderne die "humanistische" Anthropologie das Schicksal der sie auflösenden Entschleierung. Und wie im Falle der Bildung sich die Fortsetzung deren Theorie nur als negative denken läßt, wie im Falle der Humanität sich der humanistische Diskurs nur in der Negativität archäologischer Diskontinuitäten fortsetzte, so ist auch die Anthropologie nur als negierende Auflösung ihrer Wesensträume zu betreiben. Auch die Richtung der Auflösung der Anthropologie in eine Gegen-Anthropologie ist vertraut: Es ist die Richtung eines reduplizierenden Denkens in Man-Strukturen, die bei Foucault nicht uneigent-

lich,* sondern eigentlich sind. Unter dem Vorzeichen eines solchen gegen-anthropologischen Denkens aber "zerstreut" sich (ein Vorzugsterminus von Foucault) der Einheits- und Prioritätsanspruch der Anthropologie seit Kant in eine Mannigfaltigkeit von Wissens- und Diskurskonfigurationen, die nicht länger auf einen menschlichen Sinn hin konvergieren, sondern diesen radikal in Frage stellen.

Zusammenfassend: Foucaults wissensarchäologische Rekonstruktion der Moderne, betrachtet unter dem (traditionellen) Blickwinkel von Bildung, Individualität, Humanität und (humanistischer) Anthropologie, bietet das Bild einer entschiedenen Opposition zu diesen "Traditionsbeständen". Diese Opposition ist weder leichtzunehmen noch durch positionelle Gegenbehauptungen substanziell zu entschärfen. Foucault ist ein äußerst subtil reflektierender Zeitzeuge, und wenn das Moment der Negativität seines archäologischen Versuchs geschätzte Vorstellungen hart trifft, so muß man die Herausforderung annehmen - schon allein deshalb, weil auch bei Foucault gewichtige kritische Denkmotive sich versammeln, die zeitkritisch in vielen Köpfen virulent sind - so das Motiv der Kritik an der Metaphysik der Subjektivität, das Motiv ebenso fragwürdiger wie folgenreicher Anthropozentrik oder das Motiv der merkwürdigen Unverfügbarkeit von Arbeit, Leben und Sprache. In allen diesen Motiven entwickelt sich eine tiefgreifende Skepsis gegen Omnipotenzphantasien des modernen Menschentums, die auch die Pädagogik kräftig ergreifen und ergriffen haben. Hier können Intentionen und Ambitionen einer negativen Theorie der Bildung, der Individualität, der Humanität und der humanistischen Anthropologie nur "heilsam" sein. Der Nachweis - und darauf läuft Foucaults Archäologie des modernen Wissensraumes hinaus - daß der Mensch nicht nur Wissen schöpft, sondern viel entschiedener noch durch Wissen ^{jenes} geschaffen wird, das als epistemologische Diskursformation seinen Denkraum besetzt, muß ernüchternd auf jeden szientistischen Souveräni-

* wie bei Heidegger

tätsanspruch wirken - ernüchternd auch auf das, was man die Wissensmachbarkeit nennen könnte. Foucault jedenfalls demontiert jenes Selbstvertrauen, das sich dem Motto "Wissen ist Macht" verschrieben hat, indem er dieses Motto gleichsam umkehrt und eine archäologische Macht des Wissens hervortreten läßt, die sich in die Anonymität eines epistemologischen Dispositivs zurückzieht. Mit diesem anonymen Machtcharakter des Wissens hätten sich, so könnte man sagen, Bildung, Individualität, Humanität und "humane" Anthropologie "auseinanderzusetzen". Die Frage ist nur, ob auf dem Boden archäologischen Denkens in Wissensdispositiven und Hintergrunddiskursen eine solche "Auseinandersetzung" überhaupt noch denkbar ist. Denn: wenn die archäologische Wissensgeschichte in ihrem diskontinuierlichen Fortgang und in den Wissenspraktiken selbst die Individuen (mit ihrem Glauben an Bildung, Humanität und Wesensanthropologien) formiert hat und sie jetzt als Träume (in die Postmoderne) auflöst, wie könnte dann in diesem Prozeß der Zerstreung noch ein "Zentrum" sich erhalten, dem seine eigene Formation (oder Deformation) "kritisches" Thema sein könnte? Wenn es nicht mindestens das sinnvolle Gegenspiel von Individuen (und Gesellschaften) einerseits und von archäologischen Wissens- und Diskursdispositionen andererseits gibt - kann Bildung dann noch mehr sein als die bewußte Affirmation (Bestätigung) der Anonymität des jeweiligen "positiven Unbewußten"? Und wenn es sich so verhält, ist es dann erstaunlich, wenn man zu der Vermutung kommt, Foucault näherte sich - und wenn auch nur insgeheim - einem archäologischen Positivismus, sogar einer archäologischen Präformationslehre, die zwar keine "ewigen Ideen" mehr kennt, dafür aber jenes "historische Apriori", das als epistemologischer Raum alle Menschengestalten umgreift und durchgreift, die sich in ihm bewegen? Es ist die unabdingbare Koinzidenz von Wissens- und Daseinsform bei Foucault (wie übrigen auch bei anderen), die in sich nur ein Spiel ihrer Entschleierung zuläßt, die den Pädagogen und Bildungstheoretiker entschieden herausfordert. -

Übrigens auch dazu herausfordert, seinen eigenen Bezug zum Verhältnis von Wissen, Bildung und Humanität zu prüfen. Er wird sich - durch Foucault provoziert, aber über ihn hinausgehend - fragen müssen: Ist denn die gelebte Daseinsform allein von den Wissens- und Diskurspraktiken abhängig, oder hat sie mehr offene Weltflanken, als sie sich im erkenntnistheoretischen Trieder jeweils abzeichnen? Mit einem Wort: Das Verhältnis von Bildung und Wissen (ein zweitausendjähriges Grundverhältnis) steht zur Debatte - und hier könnte es durchaus sein, daß durch Foucaults Entschleierungen hindurch noch andere Dimensionen von Bildung, Individualität, Humanität und Anthropologie auftauchen, als sie die Wissensarchäologie dem Menschen konzidiert. Wir wissen nicht, was die "Ordnung der Geschichte", die "entfesselte Zeit" noch bereithält. Aber wir können - vielleicht - ahnen, daß es nicht allein Verschiebungen in den Wissens- und Diskursformationen sind, hinter denen sich das Problem der Welt für den Menschen und das Problem des Menschen für die Welt verbirgt.

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

© Egon Schütz

Anhang zur Vorlesung

Pädagogik und Postmoderne II

SS 1988

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

© Egon Schütz

In der Einleitung wurde dargelegt:

- warum der Pädagoge von einem Begriff wie "Postmoderne" (und sei er auch nur Symptom, Anzeichen oder gar nur Schlagwort) nicht unberührt bleiben kann. Der Grund: Das Phänomen der Zeit, der Geschichte, ist konstitutiv für seine Arbeit wie für seine Theorie. Pädagogik ist konkreter Umgang mit der Zeit
- in der Doppelrichtung auf Herkunft und Zukunft und
- in der Analytik der Gegenwart, in der sich die Generationen treffen.
- Der Pädagoge kann sich also nicht neutral verhalten und darauf warten, bis seine Zeit historisch und gegenständlich geworden ist. Er kann aber auch seine Zeit (die immer die Zeit ist, die er mit der jüngeren Generation teilt) nicht aus dem Vorgriff einer Utopie (oder auch rückgreifend) historisieren wollen - wenn er seine konkrete Zeitalage nicht verfehlen will.
- Die traditionalistische wie die utopistische Historisierung (Versteinerung) einer "Zeitalage" (Erinnerung an Pestalozzi) löst das Feld pädagogischen Handelns und Denkens auf (läßt es zusammenschrumpfen - entweder in purer Wiederholung und als Reprise der Vergangenheit oder als Vorstufe einer als richtig dogmatisierten Zukunft).
- Andererseits: So wenig das pädagogische Spannungsfeld "einer" Gegenwart durch vorausblickende oder rückblickende Historisierung aufgelöst werden kann, ohne seinen "Eigensinn" zu verlieren, so notwendig ist der abwägende Vorblick und Rückblick, um das Eigenprofil dieses pädagogischen Gegenwartfeldes zu vermitteln.

Das aber wird um so schwieriger, je rascher die Umbrüche erfolgen, je weniger stringent und sicher Vor- und Rück-erinnerungen erscheinen. Dann entsteht das Gefühl, die Diskontinuitäten durchschneiden die Kontinuitäten und deren Verlässlichkeit - dann stehen nicht nur bestimmte Traditionen in Frage, sondern die Tradition überhaupt.

- Diese These: daß nicht nur bestimmte Traditionen (oder gemeinsame Utopien) in Frage stehen, sondern die Tradition qua Kontinuität der Geschichte überhaupt, scheint in der Rede von der Postmoderne virulent zu sein. Das meinten wir, wenn wir sagten: "Postmoderne" könne auch bedeuten, daß sich nicht nur die Zeiten sukzessiv veränderten, sondern die Zeiterfahrung und mit ihr die Selbsterfahrung des Menschen selbst.

- Soll dieser These aber nicht nur eine (ideologische) Programmatik, sondern eine gewisse Evidenz (Überzeugungskraft) zukommen, so kann diese nur erbracht werden, wenn es gelingt, in der uns vertrauten Geschichte - vor allem in der uns vertrauten Geschichte der Wissenschaften und Wissenschaft der Geschichte - eine Bewegung auszumachen, die auf die Veränderung der Zeit- und Selbsterfahrung hinausläuft. Das nannten wir den Versuch einer "anderen" Geschichtsschreibung, die bei Foucault eine archäologische Geschichtsschreibung ist. Es wäre eine Geschichtsschreibung, die darzustellen hätte, was in den Epochen- und Problemgeschichten (den "großen Erzählungen") eigentlich vergessen oder nicht gesehen wurde. Es wäre der Versuch einer Gegengeschichte, einer Hinter- und Untergrundgeschichte der historisierenden Geschichtsschreibung, die nicht nur von Ideen und ihren Verknüpfungen ausgeht, sondern sich auch auf deren unbedachte Bedingungen zurückfragt.

- Diese Gegengeschichte aber (unhistorische Historie) könnte unter Umständen eine ganz andere Geschichte der

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

Bildung der Menschheit (Herder) an den Tag fördern, als sie den humanen und humanistischen Rekonstruktionen zu eigen ist, die mit Vernunft, Freiheit, Idealität und Souveränität operieren. Auf diese Frage spitzt sich eine Verständigung über den elementaren Gehalt des Begriffs "Postmoderne" zu.

Einführung und Erinnerung

In Foucaults Konzeption einer archäologischen "Gegengeschichte", in "Die Ordnung der Dinge" (französisch: "Les mots et les choses".)

- 1.) Beobachtung: "Die Ordnung der Dinge" ist ein weniger treffender Titel als "Die Wörter und die Dinge". (Am besten wäre: "Die Zeichen und die Dinge".)

Warum?

Deshalb, weil Foucault seine Rekonstruktion der Geschichte vom sechzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart in den entscheidenden Zügen an der Veränderung des Verhältnisses von Wörtern und Dingen (allgemeiner: Sprache und Welt, Zeichen und Gegenständen) festmacht. Das heißt, im Vordergrund seines Interesses steht die Sprachpraktik. Sprache (Sprachpraktik) ist für ihn ein vorbewußtes Regelsystem, eine vorbewußt regelnde Weltauslegung, Weltansicht - , die man aber a) beschreiben kann (in den geschichtlichen Veränderungen) und die b) alle speziellen Sprachen einer Zeit (zum Beispiel die Sprache der Wissenschaft) mehr oder weniger unbewußt durchstimmt und bestimmt.

Die Sprachpraktik einer Zeit liegt gleichsam unterhalb des Sprachbewußtseins (zum Beispiel ausgewiesener Terminologien). Deshalb ist eine Spracharchäologie als Aufschlüsselung des Grundverhältnisses von Sprache-Welt-Mensch, als Tiefenanalyse erforderlich. Die Veränderung dieses

Grundverhältnisses aber ist die Intention der Gegengeschichte, die Foucault schreibt.

Foucault nennt im übrigen die Sprachpraktik auch "Hintergrunddiskurs", von dem die verschiedenen Oberflächendiskurse zu unterscheiden wären.

(epistemen) Oberflächendiskurse ←-- Wissensgeschichte

- - - - -

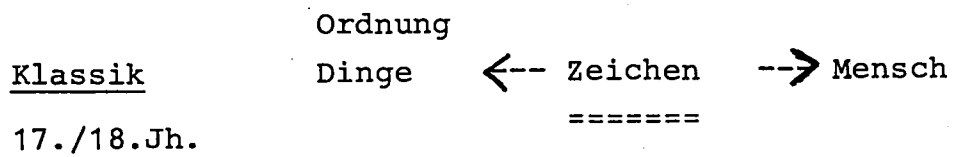
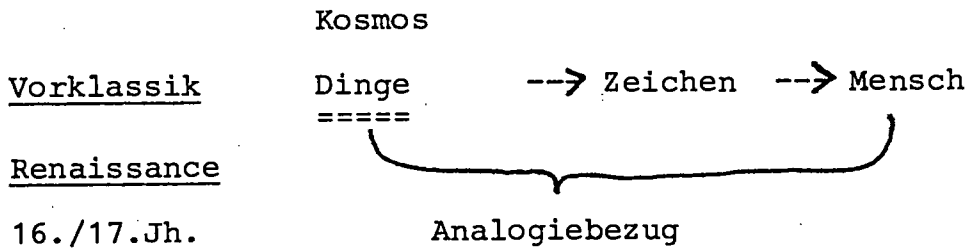
Hintergrunddiskurse ←-- Archäologie

2.) Das sprachpraktische Grundverhältnis von Dingen - Sprache - Mensch (von Dingen - Zeichen - Menschen) ändert sich für Foucault nun (und zwar in Brüchen) in dem von ihm archäologisch in den Blick genommenen historischen Zeitraum von Vorklassik (Renaissance) über die Klassik bis zur Spätmoderne.

Wie ändert es sich?

Es ändert sich in drei unterscheidbaren Sprachpraktiken (Hintergrunddiskursen).

Graphisch:



Repräsentanzbezug,
Klassifikation, Reduplizierung



3.) Knappe Erläuterung:

Zeichen im Horizont des Analogiebezugs bedeutet: der Mensch sieht die Zeichen auf den Dingen liegen. Die Dinge sind ihm gleichsam selbst Zeichen (Zeichensymbole), die der Mensch nur interpretierend hervorhebt und herausstellt. Stichwort: alles in allem ein Gleichnis - der Mensch Symbolzeichen der göttlichen Vernunft wie Naturgesetze deren Symbolzeichen sind.

Zeichen im Horizont des Repräsentanzbezugs sind transparente Ordnungssignaturen, die zwar durch den Menschen aufgesucht und erfunden werden (in Klassifikationen, Tableaus), die auch aufgestellt werden (in Reihen, Serien, Chronologien), die aber zuverlässig den Ordnungszusammenhang der Dinge in der Welt und des Menschen in dieser Ordnung repräsentieren, das heißt darstellen. Zeichen reduplizieren in einer Zeichenordnung die Weltordnung, aber sie entsprechen ihr auch. Die Zeichen erscheinen zusammenstellbar in einer universalen Grammatik; sie gelten universell.

Zeichen unter der Bedingung der Geschichte sind keine universalen Repräsentationsmedien mehr (auch keine analogievermittelten Symbole), sondern Kräfte und Instrumente menschlicher Weltbemeisterung, durch die der Mensch die Dinge, sich selbst und auch die Zeichen selbst objektiviert (vergegenständlicht) - so aber, daß sich die Dinge und (ursprünglichen Symbole) immer mehr zurückziehen.

Grob unterscheiden könnte man also zwischen

- einer analogen Sprachpraktik
- einer repräsentativen Sprachpraktik
- und einer vergegenständlichen Sprachpraktik.

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 haben den Gesamtrahmen der bildungstheoretischen Problem-
perspektive skizziert, die - aus pädagogischer Sicht -
in einem Terminus wie "Postmoderne" liegt. Der Gedanke an
"Postmoderne" und "Postmodernität" - das sei hier wieder-
holt - führt unmittelbar in das konkrete Zeitverhältnis,
das Pädagogik (als wesentliches und ausdrückliches Verhält-
nis zur Zeit) charakterisiert. Pädagogik, so stellten wir
fest, ist konkreter Umgang mit inkarnierter Zeit und nicht
nur abstrakte Chronologie. Das heißt: sie überliefert nicht
nur Geschichte, sondern sie verhält sich zur Geschichte und
kennt das Phänomen der Kontinuität oder Diskontinuität als
Generationenspannung.

Wenn also Sinn und Interpretation von Geschichtlichkeit
selbst zur Debatte stehen - und das führt bis zu Foucault
und seine gegengeschichtliche Rekonstruktion traditioneller
Ideengeschichte -, dann ist das Selbstverständnis der Päd-
agogik entschieden herausgefordert, vor allem mit den tradi-
tionellen Implikationen (relativ) kontinuierlicher Tradition,
vernünftiger, sinnhafter Progression und - im Zusammenhang
damit - individueller Urteilssouveränität: also Mündigkeit
(in und gegenüber der Geschichte).

Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Betroffenheit
vom Problemindex "Postmoderne" wandten wir uns einer all-
gemeinen Übersicht über den Duktus archäologischer Ge-
schichtsschreibung bei Foucault zu. Wir sahen (oder er-
innerten uns):

- Foucault strebt nach dem Aufweis einer diskon-
tinuierlichen "Sukzession" der Geschichte.

- Er ist bemüht, diesen Aufweis zu erbringen, indem er Wissensgestalten von der Renaissance bis zur Moderne beschreibt.
- Die Beschreibung der Wissensgestalten erfolgt nicht historiographisch, sondern in tiefengeschichtlichen Einheiten vorbewußter Wissenskonfigurationen.
- Leitfaden der tiefengeschichtlichen Analyse dieser vorbewußten Wissenskonfigurationen ist das Verhältnis von Dingen - Zeichen - Menschen.
- Das Verhältnis von Dingen - Zeichen - Menschen (menschlichem Wissen) ändert sich in Brüchen von der Renaissance über die Klassik zur Moderne.
- Und zwar ändert es sich - "zeichenarchäologisch" - als Umschlag von einer analogischen (alles in allem symbolisierenden) Zeichenwelt in eine repräsentative Zeichenwelt geschlossener Ordnungsvorstellungen bis in eine vermenschlichte und historisierende Zeichenwelt - in der die anfängliche Innigkeit von Zeichen, Ding und Mensch zerbricht (in der Moderne). Das analogisierende Zeichen, das repräsentierende und das anthropologisch verfügte Zeichen sind also für Foucault die entscheidenden tiefengeschichtlichen Perspektiven.

Wie aber belegt Foucault diese Abfolge (die für ihn keine kausal oder sinnhaft vermittelte Entwicklung ist)? Er belegt sie in einer strukturalen Analyse von bekannten Texten und Autoren (Zum Beispiel von Decartes, Bacon, Leibniz, Berkeley in der Klassik). Im Hinblick auf sie spricht er davon, daß in der Klassik

- der analogische Zeichengebrauch verdächtigt wird. Die Zeichen liegen nicht mehr als symbolischer Sinn in und auf den Dingen; sie sind keine Spiegelungen (oder Widerspiegelungen) ins Unendliche und Ewige.
- Vielmehr werden die Zeichen und ihre Verbindungen zu Ordnungsrastern messender und rechtfertigender Analyse. Zeichen vermitteln nicht mehr Ähnliches miteinander, sondern sie analysieren Unterschiedenes, verbinden es in gesetzlichen Zusammenhängen. Die Welt der Klassik ist eine universale Ordnungswelt, in der das Erkennen ein Identifizieren und Synthetisieren ist. Zeichen repräsentieren hier, verdoppeln und reduplizieren, so aber, daß sie sich als ein repräsentatives Netzwerk darstellen, als eine korrekte Wiedergabe dessen, was sie im Erkennen repräsentieren.
- Die Zeichenwelt der Klassik ist
 - a) analytisch/synthetisch/kombinatorisch
 - b) repräsentativ
 - c) universell.
- Sie ist zusammengehalten durch universale Gesetzmäßigkeiten, ist zusammengefügt durch eine universale Grammatik, durch eine universale MATHESIS

(Wissenschaft von der Ordnung und nicht nur von den mathematischen Disziplinen). Sie ist im Gegensatz zur ordo-Welt der Renaissance (Vorklassik) eine Ordnungswelt, in der auch der Zeichengebrauch (Sprachpraktik im engeren Sinne) geordnet wird. Es gibt jetzt die Theorie der Zeichen (Semiologie) als Grammatik ihrer Verknüpfungen untereinander und mit den Dingen. Gemäß dieser Grammatik, die eine Logik der Zeichen ist, wird die Ordnung der Dinge und Zeichen definitiv.

- Zeichen und Dinge sind jetzt getrennt (wie Erkennen und Erkenntnisgegenstand), aber nicht so getrennt, daß der Zeichengebrauch beliebig wäre. Vielmehr fügen sich Zeichengebrauch und Dinge in eine gemeinsame gesetzliche und universale Ordnung, die Menschen und Dinge wechselseitig transparent macht.
- In der Architektur dieser universalen Repräsentanz gibt es zwar immer auch den Menschen - aber auch nur als ein repräsentierbares Ding unter anderen repräsentierbaren Dingen. Er ist repräsentierbarer Repräsentant: identifizierbar, analysierbar getrennt von anderen Dingen wie diese von ihm, er ist res cogitans.
- Was in dieser repräsentativen (repräsentierenden) Zeichenwelt der universalen Ordnungen keine große Rolle spielen kann, ist die Geschichte. Geschichte ist im Rahmen dieser Zeichenordnung (und Wissensordnung) nur ein Reservoir unsicherer Meinungen. Das Zitat geschichtlicher Autorität ist nicht mehr (wie es noch im Späthumanismus der Vorklassik der Fall war) erkenntnisfördernd oder beweiskräftig.

Zusammenfassend: Die Zeichen- und Ordnungswelt der Klassik ist für Foucault

- eine Ordnungswelt im Unterschied zur ordo-Welt;
- eine Welt, deren Architektonik in Zeichen repräsentierbar ist;
- eine Welt der Analysen, Synthesen, Kombinationen;
- eine Welt, die in einer universalen Grammatik (in einer universalen Zeichenordnung) wiederzugeben ist;
- eine Welt, die in Merk-Zeichen übersichtlich und durchsichtig wird;
- eine Welt, in der die Geschichte nicht mehr mehrheitsfähig ist;
- eine Welt des Wissens und der Erkenntnis, die den Menschen von den Dingen unterscheidet und ihn zugleich umgreift, ihn unter sie subsumiert;
- eine Welt, in der der Mensch noch nicht durch sein eigenes "Auftauchen" verunsichert ist;
- eine Welt, die an die Gewißheit des Wissens, wie an die Triftigkeit der Zeichen glaubt.
- Die Zeichen ruhen nicht mehr als lesbare Symbole auf den Dingen, aber sie können sie zuverlässig repräsentieren, so zuverlässig wie die Höflinge den König zu repräsentieren vermögen oder die Tabellen die Pflanzen und Tierarten.

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

© Egon Schütz