

Prof. Dr. Egon Schütz

**Diskurs, Macht, Identität.  
Foucaults Analyse des  
„Willens zum Wissen“  
als gegenhumanistische Provokation**

Oberseminar

SS 1995

Nachschrift von Malte Brinkmann

Pädagogisches Seminar

Universität zu Köln

Philosophische Fakultät

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

© Egon Schütz

1

## Literaturangaben:

Michel Foucault: L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France. Prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971 (Éditions Gallimard).

Die Ordnung des Discourses. Aus dem Französischen von Walter Seilter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt/M. 1991 (Fischer Taschenbuch).

Ders.: Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir, Paris 1976 (Éditions Gallimard).

Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt/M. 1977 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 716).

Ders.: Von der Subversion des Wissens. Herausgegeben und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Seilter, Frankfurt/M. 1987 (Fischer Taschenbuch).

Sekundärtexte:

François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.):

Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991 (Edition Suhrkamp 1640, NF 640),

darin: Bernhard Waldenfels: Ordnung in Diskursen, S. 277-297.

Didier Eribon: Michel Foucault (1926-1984), Paris 1989 (Flammarion).

Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen, Frankfurt/M. 1991 (Suhrkamp Taschenbuch 2226).

<b>Inhalt:</b>	<b>Seite</b>
1. Sitzung 27.4.1995	5
2. Sitzung 4.5.1995	14
3. Sitzung 11.5.1995	26
4. Sitzung 18.5.1995	37
5. Sitzung 1.6.1995	51
6. Sitzung 29.6.1995	62
7. Sitzung 6.7.1995	79

### **Hinweis:**

Diese Nachschrift versucht, dem Seminarverlauf in seinen wesentlichen Schritten zu folgen. Die einzelnen Beiträge sind so weit wie möglich in den Text eingearbeitet, aber im einzelnen nicht jeweils ausgewiesen.

27. 4. 1995

## Erste Sitzung

Als Warnung vorweg: Das Oberseminar „Diskurs, Macht, Identität. Foucaults Analyse des ‘Willens zum Wissen’ als gegenhumanistische Provokation“ eignet sich nicht zum ‘glatten Scheinerwerb’. Wir stehen vor einer äußerst schwierigen und komplexen Problematik, deren Analyse eine hohe Bereitschaft zum genauen Lesen und zu eigenständigem Denken, zu *‘philosophierendem’* Denken voraussetzt. Nur mit Gewalt ließen sich Foucaults Texte auf griffige, eindeutige und prüfungstechnisch abrufbare Positionen reduzieren.

Ein in die Thematik - es wird in diesem Semester um den „Diskurs“ gehen - einführendes Referat soll zunächst die Provokationen skizzieren, die Foucaults Denken und seine Gedanken darstellen. Sowenig wie sich das Thema (des Diskurses) prüfungshandlich zusammenfassen läßt, läßt es sich - was die Voraussetzung dazu wäre - von außen darstellen, referieren. Man kann, mit Foucault, nicht einfach über den Diskurs (die Macht, die Identität) reden, sondern man muß sich, im Unterschied zu vielen wissenschaftlichen Denkweisen, analysierend auf ihn einlassen - so wie er sich eingelassen hat auf die Analyse von Klinik, Gefängnis, Ordnung, Sexualität, Wahnsinn, usf. Foucaults Denken fordert auf schwierige Weise zum Nachvollzug auf.

Schwierig deshalb, weil Foucault es im Grunde nicht erlaubt, ihn in seiner Denkbewegung als einen bestimmten wissenschaftlichen Autor zu identifizieren, also den Zusammenhang von Werk und Autor, von Denkendem und Gedachtem zu unterstellen. Vielmehr richten sich die entfesselten Analysen seines Denkens gerade gegen die Schemata, mit denen wir üblicherweise gekonnt hantieren: so etwa gegen das Denk- oder Wissensschema, das von einer vorgängigen Unterscheidbarkeit von wahrem und falschem Wissen, von Ich und Gesellschaft, von Herrschenden und Beherrschten, von Sexualität und Repression, von Macht und Wissen, von Wahnsinn und Vernunft ausgehen möchte. Was Foucault jenen zumutet, die sich auf sein freies Denken einlassen wollen, wird aus einem Satz deutlich, den Foucaults 'Pate' (sein Fürsprecher bei der Wahl ins Collège de France auf einen eigens für ihn eingerichteten Lehrstuhl für Geschichte der Denksysteme) in sein Gutachten schrieb. Dieser Satz faßt Foucaults Intention als „(...) Eliminierung des Subjekts unter Beibehaltung der Gedanken und (als) Versuch der Konstruktion einer Geschichte ohne menschliches Wesen“. (Eribon 1991, S. 309)

Lassen Sie uns die Provokation dieses Satzes einleitend knapp überlegen. Er stammt von Jules Vuillemin:

Der Gedanke oder die Intention der 'Eliminierung des Subjekts' rüttelt an den Grundfesten der neuzeitlichen Überzeugung seit Descartes, daß die Autoritätsinstanz für Wissen, Wissenschaft und Wahrheit der Mensch qua Subjekt ist. Das Subjekt

als dasjenige, das über Wahrheit, Wissenschaft etc. befindet, soll ausgeklammert (eliminiert), nicht - wie der Phänomenologe verfahren würde - eingeklammert werden. Wie kann, so fragt man sich, ein wahres Wissen, ein verlässliches, ein prüfbares Wissen möglich sein, wenn dieses Wissen sich nicht vor der allgemeinen Vernunft des Menschen als Erkenntnissubjekt rechtfertigt? Führt nicht die Eliminierung des Subjekts - und im Zusammenhang damit der Intersubjektivität als Gemeinschaft der Prüfsubjekte von Wissensaussagen - zur Wiederherstellung eines mythischen oder quasimythischen Wissensbegriffs, gegen den wir seit der Aufklärung den Aufstand so erfolgreich geprobt haben? Wäre also Foucault ein entschiedener Gegenaufklärer? Ein später Nachfahr der Romantiker mit ihrer Sehnsucht, das Ich in die Natur, den Kosmos aufzulösen? (Es sei gleich angemerkt: das ist nicht der Fall.)

Man kann sagen: Es gibt das Subjekt, aber nicht nur als Erkenntnissubjekt (durch Prüfung verbürgendes Wissens- und Wissenschaftssubjekt); es gibt das Subjekt auch als politisches Subjekt, als politische Autorität, als mündiger Bürger der politischen und moralischen Selbstbestimmung. Führt nicht Foucaults Denkabsicht der Eliminierung (d. h. der Ausklammerung, nicht der Einklammerung) des Subjekts unter Beibehaltung der Gedanken in einer nicht unerheblichen Konsequenz auch zur Liquidation des politisch mündigen Subjekts? Wäre also Foucault auch in dieser Hinsicht ein restaurativer Gegenaufklärer? Ein Intellektueller, der im Grunde verraten möchte, was die neuere

Geschichte als Option der Freiheit und der Freiheitsrechte des Subjekts qua Individuum hervorgebracht hat? (Gegen diese Vermutung könnte Foucaults faktisches Engagement in politischen Konfliktlagen und dessen generelle Tendenz sprechen.)

Es gibt das Subjekt aber nicht nur als Erkenntnissubjekt und als politisches Subjekt (Bürger).

Es gibt dieses Subjekt auch als „den Menschen“ - als „den Menschen“ des Humanismus und seiner „klassischen“ Anthropologie. Bedeutet also die Ausklammerung des Subjekts (unter Beibehaltung der Gedanken) nicht auch und sogar noch eindrucksvoller die gewußte und gewollte Preisgabe (sogar Vernichtung) jener (neu-)humanistischen Tradition, die die Individualität des Menschen, seine Ganzheit und Unbeschadetheit mit guten Gründen zum Zweck des politischen und pädagogischen Handelns machte - zu seinem eigentlichen Zweck? Müßte die Eliminierung des Subjekts - und das geht die Pädagogen entschieden an - nicht auch die Preisgabe oder, wie gesagt, die Vernichtung jeglicher neuzeitlichen Bildungstheorie und Bildungspraxis, und zwar zugunsten einer anonymen Machttechnokratie ohne identifizierbare Machttechnokraten und -bürokraten bedeuten? In einem Gespräch mit Paolo Caruso (nachlesbar im Sammelband „Von der Subversion des Wissens“, Frankfurt/M. 1993) sagt Foucault: „Nach meinem Dafürhalten sind die Technokraten Humanisten und die Technokratie ist eine Form des Humanismus“, und er sagt weiter: „Für mich gehört die Technokratie zum Humanismus und ich lehne beide ab.“ (S. 24) Letzteres

scheint auf einen eigenen Humanismus Foucaults hinzuweisen. Das ist aber ein Irrtum, wenn man dann liest, wie Foucault die Idee des Humanismus, daß der Mensch sich selbst „Zweck“ sein könne, abweist mit dem Satz: „Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigungen für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen (d. h. keine Wahrheiten) sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.“ (26) Man fragt sich: Ist das blanker Zynismus? Ist das die Überbietung und Absegnung der humanistischen Technokratie durch eine radikale Technokratie schieren Funktionierens? Segnet also Foucault mit der Eliminierung des humanistischen Subjekts nur die Tendenzen eines Zeitalters ab - geradezu höhnisch, so hat man den Eindruck -, das überall eine funktionale Technokratie aufbaut? Ist er ein Super-Technokrat? Ein fröhlicher Nihilist? (Das wird zu prüfen sein.) Für Foucaults Einschätzung als eines zynischen und am Ende doch technokratischen Funktionalisten jenseits und diesseits aller eigenen menschlichen Zwecke scheint auch seine Feststellung zu sprechen: „Ich glaube, es ist notwendig, daß man sich in bezug auf die Menschheit mit einer Position abfindet, die der Position entspricht, welche man gegen Ende des 18. Jahrhunderts in bezug auf die anderen Lebewesen angenommen hat, als man sich darüber einigte, daß die Lebewesen nicht *für jemanden* - weder für sich selbst, noch für den Menschen, noch für Gott - funktionieren, sondern daß sie einfach existieren. Der Organismus

funktioniert. Wozu existiert er? Um sich zu reproduzieren? Um sich am Leben zu erhalten? Keineswegs. Er funktioniert.“ (S. 25) Er funktioniert, einen Zweck gibt es nicht, alle Rechtfertigungen - ob durch Gott oder die Idee der Menschheit - sind, so scheint es, überflüssige Selbsttäuschungen und nur Fehlausbildungen der Kontrollmöglichkeiten, die jedes Funktionssystem in sich trägt.

Die Eliminierung des Subjekts, die Durchstreichung nicht nur des Erkenntnissubjekts, des politischen Subjekts, des humanistisch-anthropologischen Subjekts, sondern auch die Eliminierung des moralischen Subjekts muß wie ein Schlag ins Gesicht ethischer individueller Selbstbestimmung wirken, ihre Anhänger muß Foucaults Interview-Feststellung schockieren: „Ich behaupte (...), daß sich die Moral zur Gänze auf die Politik und auf die Sexualität reduzieren läßt, welche wiederum auf die Politik reduziert werden kann. Folglich *ist* die Moral die Politik.“ (S. 23) Das klingt unmißverständlich wie die Preisgabe moralischer Souveränität gegenüber den Weltläuften. Und in der Konsequenz: Wenn es eine moralische Erziehung gibt, dann bestünde diese allein in einer politisch initiierten Machtpraktik, der es keinesfalls um den Menschen, sondern um dessen moralische Funktionalisierung im Zeichen machtpraktischer Diskurse geht. Die Eliminierung des Subjekts und die Auflösung des Menschen (mit den hier angedeuteten Konsequenzen) sind die bekanntesten und umstrittensten Thesen Foucaults. Sie sind bekannt und umstritten, weil sie eine ungeheure Provokation darstellen. Sie sind

aber auch deshalb bekannt und umstritten, weil Foucault sie nicht einfach aus Lust an der Provokation in die Welt gesetzt hat, sondern weil er sie mit bestimmten Geschichten (der Klinik, des Wahnsinns, der wissenschaftlichen Systeme, der Sexualität, des Gefängnisses und nicht zuletzt im Anschluß an Nietzsches Historik) zu belegen suchte.

Was der Foucault-Referent am Collège de France im hier gewählten Eingangszitat (Eliminierung des Subjekts unter Beibehaltung der Gedanken und der Versuch der Konstruktion einer Geschichte ohne menschliches Wesen) charakterisierte, ist eine entschiedene Provokation auch darin, daß „die Gedanken“ beibehalten werden sollen. Man fragt sich: Welchen Status haben Gedanken, die kein Subjekt denkt? Gibt es überhaupt Gedanken ohne ein oder mehrere Subjekte, die sie denken? Gibt es Gedanken 'an sich'? Welchen Status können Gedanken 'an sich' haben, die erst im nachhinein zu Gedanken eines Denkenden werden? Sind es vielleicht Gedanken des Unbewußten, Gedanken unter der Oberfläche des Bewußtseins? Sind es Gedanken, die uns denken, bevor wir sie - sie rekonstruierend - denken? Aber sind die ungedachten Gedanken eines Subjekts überhaupt Gedanken? Sind es nicht eher Gedankenbahnen, Gedankenkonstruktionen, leicht unheimliche Hinterweltdispositionen - Dispositionen, die man vielleicht in der Sprache (oder in den Sprachen) aufsuchen kann? Es können jedenfalls nicht dieselben Gedanken sein, die das Subjekt sich denkt.

Es hat zunächst den Anschein, als beträte man ein Labyrinth anonymer Strukturen: den menschenleeren und merkwürdig zeitlosen Raum der Diskurse, die keiner spricht. Was sind für Foucault Diskurse (dieses mächtig gewordene Modewort)? Vielleicht bekommen wir hier den Faden der Ariadne zu fassen, vielleicht könne wir mit der Analyse des Diskurses eine Ordnung in diese merkwürdige Gedankenwelt bringen? Sind Diskurse grammatische rekonstruierbare Redeweisen? Sind sie Re-depraktiken, die sich aus einer Vielzahl von Quellen und Intentionen sowie Institutionen speisen? Sind Diskurse Sprech-Handlungsvollzüge mit einer Oberfläche und einer disponierenden Tiefendimension, die den Sprechenden nicht als Herrn der Sprache, sondern immer auch als ihren Gefangenen zeigen? Sind Diskurse Codierungen im Rücken der Sprechenden, deren historische Herkunft im Dunkeln liegt? Jedenfalls: das Alltagsverständnis von Bedenken - Reden - Aussagen steht offenbar zur Debatte, wenn man, wie Foucault, Gedanken ohne sie formulierende Subjekte denken will. Damit steht aber auch das Verhältnis von Sprache und Bildung zur Debatte (wie noch zu überlegen sein wird).

Schließlich: Foucault intendiert eine Geschichte ohne menschliches Wesen. Der Akzent liegt offenbar auf Wesen. Wiederum die Frage: Was kann damit gemeint sein? Gibt es eine menschliche Geschichte ohne Geschichte des menschlichen Wesens, ohne eine Kernfeste menschlicher Eigentümlichkeit, die die Geschichte als menschlich erkennbar sein läßt? Was ist das für eine

merkwürdige Geschichte - eine Geschichte ohne menschliche Subjekte und ohne menschliche Wesen? Wie kann man - immerhin als Mensch - diese Geschichte rekonstruieren? Ist z. B. eine Geschichte der Pädagogik überhaupt denkbar ohne Kinder und erwachsene Menschen? Wiederholt sich hier im Hinblick auf die Geschichte, die wir als sukzessive Kontinuität der Begebenheiten zu denken pflegen, was im Hinblick auf Sprache und Diskurs zum Problem wurde, nämlich Sprache ohne Sprechende zu denken? Jetzt also die Geschichte ohne geschichtliche Akteure und ohne ihre motivationalen und kausalen Verbindungen? Gibt es unterhalb der Zeit- und Zeitengeschichte eine Tiefengeschichte anonymer Brüche und Umbrüche? Gibt es historische Tiefendiskurse und, wenn ja, wie wäre diese zu rekonstruieren? Geht es ohne Annahme eines menschlichen Wesens, das sich immer verschieden und doch gleich bekundet?

Als erster Eindruck: Will man Foucault nicht als merkwürdigen Eigenbrötler abtun (und die auffällige Resonanz, die er findet, spricht dagegen), dann muß man die Provokationen annehmen: die These vom Verschwinden bzw. von der Eliminierung des Subjekts (des Erkenntnissubjekts, des politischen Subjekts, des humanistisch-anthropologischen Subjekts, des moralischen Subjekts, des Subjekts der Sprache und des Subjekts der Geschichte). Die Provokation annehmen heißt: Den Zentralbegriff zumindest des mittleren Foucault, den Begriff des Diskurses 'hart am Text' der Inauguralvorlesung zu analysieren. Es ist ein Schlüsselbegriff oder Schlüsselphänomen, dessen genauere

Kenntnis erforderlich ist, um nicht in emotionaler Zustimmung oder Ablehnung Foucaults Provokationen zu begrüßen oder zu verabschieden (so sehr sie dazu reizen), sondern um sie zu prüfen, d. h. auf die Fragen im Rahmen unserer Möglichkeiten Antwort zu finden, die hier aufgeworfen wurden.

4. 5. 1995

### **Zweite Sitzung**

In der letzten Seminarsitzung haben wir in einer ersten Annäherung an Foucault die Probleme und Provokationen umrissen, die aus seinem Diskurs- und Machtdenken für traditionelle Denk- und Überzeugungspositionen hervorgehen. (Damit sollte ein erster Eindruck von den Schwierigkeiten einer Befassung mit Foucault vermittelt werden.) Unser Aufriß des Problemhorizontes soll zunächst in einem einleitenden Rückblick zusammengefaßt und wiederholt werden, um dann in einem zweiten Schritt das Augenmerk auf Foucaults Diskursbegriff richten zu können. In der Inaugural-Vorlesung am Collège de France exponiert Foucault das Problem des Diskurses an sich selbst. - Ein virtuoser Einstieg in das Thema: „Die Ordnung des Diskurses“, den wir in dieser Sitzung analysieren wollen.

Ausgangspunkt unserer Auseinandersetzung waren zwei Thesen von Jules Vuillemin (Foucaults 'Pate' bei der Bewerbung für das

Collège de France 1970), in denen er Foucaults Denken charakterisiert. Die erste These lautet: Foucault will das „Subjekt eliminieren unter Beibehaltung der Gedanken“; die zweite These heißt: Foucault versucht die „Konstruktion einer Geschichte ohne menschliches Wesen“ (Eribon 1991, S. 309).

Wir sagten, „Eliminierung des Subjekts“ bedeutet mehreres:

- 1.) die Eliminierung des Erkenntnissubjekts der Philosophie und der Wissenschaften. Das hat die Frage aufgebracht: Ist Foucault vielleicht ein Gegenaufklärer? Ein Romantiker?
- 2.) Subjekte gibt es auch als politische Subjekte (Bürger). Will Foucault mit der Ausklammerung des Subjekts (unter Beibehaltung von Gedanken) den aufgeklärten Bürger entmündigen? Will er ihm seine politische Individualität und deren Freiheitsrechte nehmen?
- 3.) Subjekte gibt es auch im Sinne des ‚humanistischen Menschen‘, der sich zu seiner Humanität durch- und ausbildet. Die konsequente Ausschaltung des Subjekts müßte daher auch das Ende des Humanismus bedeuten, also eine Provokation für die daran orientierte Pädagogik. Wir haben gesehen (auf Belege aus dem Gespräch Foucault - Paolo Caruso gestützt), daß Foucault tatsächlich die Destruktion des Humanismus, der humanistischen ‚Idee des Menschen‘ intendiert - allerdings vor allem in ihrer anthropologischen und existenzphilosophischen Version. Und er verfolgt diese Destruktion in der Überzeugung, es handele

sich bei diesem Humanismus um den trügerischen, sogar betrügerischen Versuch von Selbstrechtfertigungen, die davon ablenken sollen, daß es dem Menschen, wie allen Lebewesen, um das bloße Funktionieren ohne irgendwelche höhere Zwecke gehe. (Für den Humanwissenschaftler und Pädagogen 'alter Schule' ist die Eliminierung des Subjekts als Individuum die schärfste Provokation; er selbst praktiziert demnach eine 'Selbstrechtfertigungsideologie'.)

- 4.) Eine ähnliche Provokation stellt Foucaults Reduktion der Moral auf Sexualität und der Sexualität auf Politik dar. Bedeutet sie etwas anderes als die Preisgabe moralischer Autonomie, die Preisgabe der Idee vom sich selbst bestimmenden 'moralischen Subjekt', die seit der Aufklärung wirksam ist?
- 5.) Eine weitere Denkherausforderung ist Foucaults Absicht, Gedanken ohne Subjekte beibehalten und analysieren zu wollen. Frage: Gibt es überhaupt 'subjektlose', also 'sehfreie' Gedanken? Gibt es Gedanken, die gedacht werden, ohne von Subjekten gedacht zu werden? Wo und wie wären diese zu finden? (Wir werden sehen, daß der Ort solcher Gedanken für Foucault die Diskurse sind.)
- 6.) Schließlich will Foucault Geschichte ohne ein menschliches Wesen konstruieren. Hier stellt sich die Frage: Was ist das für ein merkwürdiger Konstruktionswille, der Menschengeschichte „konstruieren“ (Was heißt das

‘konstruieren’?) will, ohne ein sich durchhaltendes menschliches Wesen (wie das auch immer aussehen mag) zu unterstellen? Läuft das nicht auf eine geschichtslose Geschichte hinaus? Auf das Paradox einer menschenfreien oder menschenleeren Menschengeschichte? Schlägt das nicht jede sinnvollen Geschichtsschreibung vor den Kopf - ihr sogar den Kopf ab?

Was Foucaults Auseinandersetzung mit Humanismus und Anthropologie betrifft, so hat er in dem Buch „Les mots et les choses“ (dtsch: „Die Ordnung der Dinge“) eine glanzvolle Analyse vorgelegt. Foucault zieht hier einen Zusammenhang zwischen der Idee des Menschen und der Anthropologie. Vor ca. zweihundert Jahren wurde nach seiner Analyse der anthropologische Mensch von den anthropologischen Wissenschaften konstituiert. Wir heute stehen am Ende dieser geschichtlichen Formation und konstatieren das Ende des anthropologischen Menschen und der klassischen anthropologischen Wissenschaften. (Nur Psychoanalyse und strukturelle Anthropologie (nach Lévi-Strauss) wurden zu diesem Zeitpunkt noch von Foucault ausgenommen.) Es findet sich im o. g. Werk eine bestimmte Spitze gegen Existenzphilosophie und Existentialismus, besonders gegen den Sartres. Auch Sartres anthropologisches Konzept, wonach der Mensch als der radikal Freie zur Freiheit verdammt ist (und Freiheit sich kulturstiftend bewährt), läßt sich nach Foucault nicht halten. Auch dieser Humanismus gilt ihm als eine patente Rechtfertigungsideologie. Es fällt auf, daß in „Les mots et les choses“

keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem Neuhumanismus stattfindet. Vielleicht meint Foucaults Attacke gegen den Humanismus und seine Denunzierung als Rechtfertigungsideologie etwas anderes als den klassischen (Neu-) Humanismus? Allerdings laufen Existentialismus und Humanismus in ihrer Wurzel zusammen, denn beide teilen die Fundamentalannahmen, die Foucault liquidiert.

Um die skizzierten Thesen und ihre Herausforderungen sachhaltig anzunehmen, müssen wir Zentralkategorien und Zentralphänomene aufsuchen, die uns den Weg in diese ebenso merkwürdige wie provokante Gedankenwelt weisen. Zu den Zentralkategorien gehört der vielzitierte und wenig bedachte Diskursbegriff Foucaults, wir sagen: das Phänomen des Diskurses bei Foucault. Wir gingen davon aus, daß das von ihm anvisierte „subjektlose Denken“ und die von ihm intendierte Konstruktion der Geschichte ohne Rückgriff auf ein menschliches Wesen sich in der ‘Ordnung des Diskurses’ abzeichnen und erläutern müßte. Dann müßte sich auch zeigen, wie die ‘Eliminierung des Subjektes’ zu verstehen ist.

In phänomenologischer Herangehensweise fragen wir zunächst: Was wird üblicherweise unter „Diskurs“ verstanden? In einer Umschau zum Phänomen wollen wir zunächst unser eigenes Vorverständnis klären. Wir kennen den Begriff zum einen aus der kritischen Theorie bzw. aus dem kommunikationstheoretischen Begriffsarsenal von Habermas. Wir kennen berühmte historische Diskurse (der Philosophie und der Päd-

agogik): den „Discours de la méthode“ von Descartes, die beiden Diskurse von Rousseau über die Frage: „Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen“? (1750) und über die Frage nach der „Entstehung der Ungleichheit“ (1755). Bei diesen Diskursen handelt es sich um Abhandlungen im üblichen Sinne bzw. um Traktate. Sie haben den Charakter von Streitschriften, die - im Falle Rousseaus - durch Preisfragen von der Akademie von Dijon angeregt wurden. Aber nicht jeder Diskurs ist eine Abhandlung und liegt in schriftlicher Form vor, behandelt ein Thema, will Einsichten vermitteln und beruft sich auf die Spontaneität eines Autors. Im modernen französischen Sprachgebrauch gilt „discours“ auch als Gespräch. Das Lexikon verzeichnet unter „discours“ Rede, Ausführung, Ansprache, Abhandlung, Redeweise - „faire un discours“ heißt „eine Rede halten“. Das philologische Begriffslexikon beschreibt „diskursiv“ als Neubearbeitung von lat. discursus, das „Hin- und Herlaufen“, die „Besprechung“, die „Auseinandersetzung“ - diskursiv denken bedeutet: einen Schluß ziehen, also Schlüsse ziehend denken.

Unser Problem ist Foucaults Diskursbegriff. Wie läßt er sich einschätzen? Ist der Diskurs nach Foucault eine Abhandlung, eine Ansprache, eine Redeweise, eine Besprechung, eine Auseinandersetzung? Es scheint so, daß eine Reihe von assoziativen Verbindungen zwischen Foucaults Diskursbegriff und den herkömmlichen Bestimmungen bestehen, er aber darin nicht aufgeht. Foucaults Diskursbegriff (sein Begriff vom Phänomen des

Diskurses) tangiert eine Reihe der vorgenannten Bedeutungen, ist aber mit keiner deckungsgleich. Wie geht Foucault mit dem Begriff um? Wird er definiert? In der Inauguralvorlesung spricht er vom Diskurs in seiner „materiellen Wirklichkeit“ als „gesprochenes oder geschriebenes Ding“ (S. 10); er spricht von der „anderen Seite des Diskurses“ (S. 9), was eine räumliche Stellung anzeigt; er spricht von einem Innen und Außen des Diskurses (ebd.); er spricht von den Diskursen „der Leute“, die „endlos weiterwuchern“ (S. 10); er spricht ferner von der gesellschaftlichen Produktion des Diskurses (S. 11) (Wer ist die Gesellschaft? Welche Diskurse produziert sie?); er spricht vom Diskurs als keineswegs „transparente(s) und neutrale(s) Element, in dem die Sexualität sich (nicht) entwaffnet und die Politik sich (nicht) befriedet“. (S. 11) Faßt man diese ersten Eindrücke zusammen, so ist zu sagen: Foucault (in der Inauguralvorlesung) beschreibt den Diskurs nicht, er definiert ihn noch weniger, weder im Sinne einer argumentierenden, noch im Sinne einer operationalen Definition. Er führt ihn noch nicht einmal ein. Er benutzt ihn. Rekuriert er dabei auf einen vorhandenen Diskursbegriff? Zunächst können wir sagen: Foucault definiert nicht, beschreibt nicht; er gibt - vorsichtig gesagt - einige Hinweise: Er *umschreibt* ihn (als gesprochenes oder geschriebenes „Ding“ mit „Seiten“, das „wuchert“, „produziert“ wird, „Macht“ hat und kein neutrales „Element“ ist.)

Foucault eröffnet den Text der Inauguralvorlesung über die „Ordnung des Diskurses“ (wobei es in der Schwebe bleibt, ob es

sich um einen genitivus objectivus oder um einen genitivus subjectivus handelt) mit der Beschreibung seiner Situation, der Situation des Anfangenmüssens vor den Kollegen am Collège de France, d. h. derjenigen einer feierlichen, institutionalisierten Anfangsvorlesung. Foucault umschreibt das Phänomen des Diskurses nicht von einer traditionellen Bedeutung aus, nicht von einer bestimmten Definition aus, sondern von einer *Erfahrung* dessen, was Diskurs praktisch ist. Er zeichnet eine *Diskurs Erfahrung* in einer bestimmten, exponierten Situation, indem er an einer Szene eröffnet, wie der Diskurs „erscheint“. Der virtuose Einstieg in das Thema ist kein taktisches oder didaktisches Raffinement, sondern für Foucault die einzige Möglichkeit, über den Diskurs zu sprechen, ohne zu sagen, was dieser „eigentlich“ ist. Er referiert aus dem Horizont einer persönlichen Erfahrung, allerdings ohne zu unterstellen, daß es nur seine eigene ist.

Der Vorlesungsanfang hat dabei den Charakter einer uneinlösbaren Vision, die im Zeichen einer Angst vor dem Anfangen, und zwar angesichts der Macht und Übermacht des Diskurses, steht und eine Art Wunschphantasie darstellt, die unerfüllbar ist: „In den Diskurs, den ich heute zu halten habe, und in die Diskurse, die ich vielleicht durch Jahre hindurch hier werde halten müssen, hätte ich mich gern verstohlen eingeschlichen. Anstatt das Wort zu ergreifen, wäre ich von ihm lieber umgarnt worden, um jedes Anfangens enthoben zu sein. Ich hätte gewünscht, während meines Sprechens eine Stimme ohne Namen zu ver-

nehmen, die mir immer schon voraus war: ich wäre dann zufrieden gewesen, an ihre Worte anzuschließen, sie fortzusetzen, mich in ihren Fugen unbemerkt einzunisten, gleichsam, als hätte sie mir ein Zeichen gegeben, indem sie für einen Augenblick aussetzte. Dann gäbe es kein Anfangen. Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein, wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht sein Ende.

Ich hätte gewünscht, daß es hinter mir eine Stimme gäbe, die schon seit langem das Wort ergriffen hätte und im Vorhinein alles, was ich sage, verdoppelte und daß diese Stimme so spräche: 'Man muß weiterreden, ich kann nicht weitermachen, man muß weiterreden, man muß Wörter sagen, solange es welche gibt; man muß sie sagen, bis sie mich finden, bis sie mich sagen - befremdende Mühe, befremdendes Versagen; man muß weiterreden; vielleicht ist es schon getan, vielleicht haben sie mich schon gesagt, vielleicht haben sie mich schon an die Schwelle meiner Geschichte getragen, an das Tor, welches sich schon auf meine Geschichte öffnet (seine Öffnung würde mich erstauen).'.

Ich glaube, es gibt bei vielen ein ähnliches Verlangen, nicht anfangen zu müssen; ein ähnliches Begehren, sich von vornherein auf der anderen Seite des Diskurses zu befinden und nicht von außen ansehen zu müssen, was er Einzigartiges, Bedrohliches, ja vielleicht Verderbliches an sich hat. Auf diesen so verbreiteten Wunsch gibt die Institution eine ironische Antwort, indem sie die Anfänge feierlich gestaltet, indem sie sie mit ehrfürchtigem

Schweigen umgibt und zu weithin sichtbaren Zeichen ritualisiert.

Das Begehren sagt: 'Ich selbst möchte nicht in jene gefährliche Ordnung des Diskurses eintreten müssen; ich möchte nichts zu tun haben mit dem, was es Einschneidendes und Entscheidendes in ihm gibt; ich möchte, daß er um mich herum eine ruhige, tiefe und unendlich offene Transparenz bildet, in der die anderen meinem Erwarten antworten und aus der die Wahrheiten eine nach der anderen hervorgehen; ich möchte nur in ihm und von ihm wie ein glückliches Findelkind getragen werden.' Und die Institution antwortet: 'Du brauchst vor dem Anfangen keine Angst zu haben; wir alle sind da, um dir zu zeigen, daß der Diskurs in der Ordnung der Gesetze steht; daß man seit jeher über seinem Auftreten wacht; daß ihm ein Platz bereitet ist, der ihn ehrt, aber entwaffnet; und daß seine Macht, falls er welche hat, von uns und nur von uns stammt.'

Aber vielleicht sind diese Institution und dieses Begehren nur zwei entgegengesetzte Antworten auf ein und dieselbe Unruhe: Unruhe angesichts dessen, was der Diskurs in seiner materiellen Wirklichkeit als gesprochenes oder geschriebenes Ding ist; Unruhe angesichts jener vergänglichen Existenz, die zweifellos dem Verschwinden geweiht ist, aber nach einer Zeitlichkeit, die nicht die unsere ist; Unruhe, die unter jener alltäglichen und unscheinbaren Tätigkeit nicht genau vorstellbarer Mächte und Gefahren zu verspüren ist; verdächtige Unruhe von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften in so

vielen Wörtern, deren Rauheiten sich seit langem abgeschliffen haben.

Aber was ist denn so gefährlich an der Tatsache, daß die Leute sprechen und daß ihre Diskurse endlos weiterwuchern? Wo liegt die Gefahr?“ (S. 9-10)

Für Foucault besteht eine Grundspannung zwischen Diskurs und Anfangenmüssen. Es entsteht der Wunsch, der Situation des Anfangenmüssens angesichts des Wissens, daß man nicht anfangen kann, zu entkommen. Im Rahmen der Wunschphantasie hatte Foucault sich gewünscht, eine „Stimme ohne Namen“ zu vernehmen, eine das Wort eingebende Stimme (etwa wie bei den Propheten), die den Sprecher sagen läßt, was zu sagen ist und die ihn der Schwierigkeit enthebt, sagen zu müssen, was *er* zu sagen hat. Der Sprecher wäre dann in Gleichgewicht und Übereinstimmung mit dem Diskurs. Er wäre in Übereinstimmung und Gleichgewicht mit seinem „Begehren“, „sich von vornherein auf der anderen Seite des Diskurses zu befinden“, er stünde nicht in der beängstigenden Not, „sich von außen ansehen zu müssen, was er (der Diskurs) Einzigartiges, Bedrohliches, ja vielleicht Verderbliches an sich hat“. D. h. die Situation der Inauguralvorlesung mit der Forderung des Anfangenmüssens erlaubt es dem Sprecher nicht, *im* Diskurs und nicht in und aus seiner Macht zu sprechen. Vielleicht muß er sich mit seinem Diskurs gegen den (allgemeinen) Diskurs wenden und damit sich mit dem konfrontieren, was jeder Diskurs (also auch der eigene, anfangende) an „Einschneidendem“, also an Trennen-

dem, und an „Entscheidendem“, also an Imperativischem und Gesetzgebendem, enthält. Das erzeugt Angst - die Angst des Redners vor der „allgemeinen Macht der Rede“, vor ihren Differenzierungen und Urteilen, vor dem „wuchernden“ Diskurs. Scheinbar gibt es einen Trost, eine Entlastung von der Einsamkeit des Redners und Anfangenden in der allgemeinen Macht der Rede (des Diskurses). Die Entlastung wären die Institutionen (wie das Collège de France), die „seit jeher über seinem Auftreten wach(en)“ und ihn „ehren, aber entwaffnen“ bzw. seine diffuse, aber wirksame Macht kanalisieren.

Wir müssen uns hier die Ironie Foucaults auffallen lassen: die Ehre des Diskurses in den Institutionen und zugleich seine Entwaffnung in der Feier der Anfänge. Auf der einen Seite steht die Angst des Redners, anfangen zu müssen, auf der anderen die - ironisch vorgestellte - Stimme der Institution. Diskurse haben nach Foucault ihre eigene Zeit, die nicht die ist, in der der Redner redet. Die Diskurse in ihrer „materiellen Wirklichkeit“ bewirken eine „Unruhe“ angesichts ihrer schwer faßbaren „Zeitlichkeit“, angesichts ihrer untergründig zu verspürenden Macht und Gefahr, angesichts der „Kämpfe, Siege, Verletzungen, Überwältigungen“ in den Wörtern. Der Grund der Angst angesichts des Anfangenmüssens liegt im Phänomen des Diskurses selbst.

An diese Erfahrung anknüpfend kommt Foucault - gleichsam die Tonart wechselnd - zur Exposition seiner These: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses

zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“ (S. 11) Diese gleichsam auf den Boden der Erfahrung gesättigte These von der gesellschaftlichen Produktion der Diskurse und den Disziplinierungsprozeduren müssen wir sehr genau analysieren, wenn wir besseren Stand im Problem gewinnen möchten.

11. 5. 1995

### **Dritte Sitzung**

Wir haben in der letzten Sitzung versucht, uns einen ersten Eindruck vom Diskursphänomen zu verschaffen, wie es Foucault sieht. Wir gingen dabei in zwei Schritten vor. Zunächst haben wir bestimmte, allgemeinbekannte und historische Bedeutungen von „Diskurs“ rekonstruiert, dann haben wir den bemerkenswerten Einstieg Foucaults in die Thematik der „Ordnung des Diskurses“ untersucht.

Wir kamen zu der Einsicht, daß sowohl unsere eigenen Vorurteile wie auch das historische, philosophische bzw. pädagogische Bedeutungsfeld von „Diskurs“ (lat. discursus, z. B. bei Descartes und Rousseau) nur unzureichend das erschließt,

was bei Foucault „der Diskurs“ ist. Man kann sagen, die Inauguralvorlesung ist ein Diskurs über den Diskurs; aber schon die Einleitungssätze lassen vermuten, daß es vielmehr um einen Diskurs im Diskurs, um ein Sprechen in der Sprache geht.

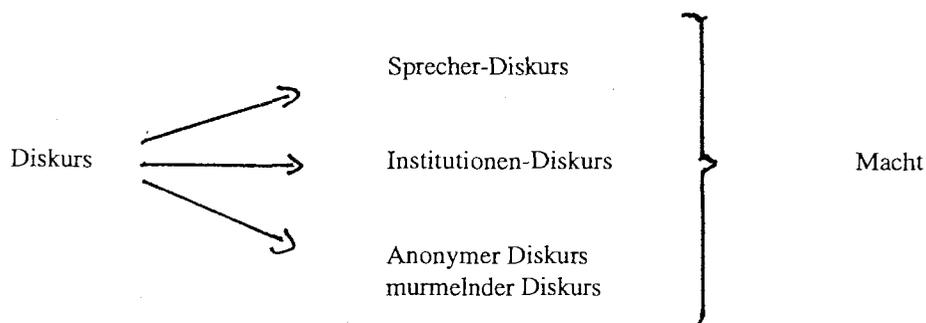
Im einzelnen beobachteten wir: Foucault eröffnet den Gedankengang mit einer Reflexion auf die exponierte Sprechersituation. Er faßt die bestimmte Erfahrung des Anfangenmüssens als repräsentativ und beispielhaft für das Diskursphänomen. Dabei stellt er sich als Erlebniszeuge des Diskurses dar. Der Diskurs erscheint nicht als neutrales Thema, sondern als etwas Beängstigendes und Beunruhigendes. Das Motiv der Angst und der Unruhe hält sich durch die ganze Vorlesung; es wird - wie wir sehen werden - nochmals an entscheidender Stelle exponiert. Diese Angst und Unruhe ist veranlaßt durch eine „Stimme ohne Namen“, durch ein nicht klar bestimmbares Phänomen. Beängstigend ist der Diskurs insofern, als er im Spiegel der Erfahrung einer diffusen Macht erscheint. Der Sprecher Foucault fühlt sich immer schon von dem übermächtig, worüber er sprechen soll.

Wir zogen hier eine Parallele zum späten Wittgenstein. Auch er beschreibt die Sprache als ein Phänomen, in dem man nicht neu beginnen kann: Die Sprache, über die man spricht, ist immer schon vor und hinter dem Sprecher. Auch der Versuch, aus der Sprache herauszuspringen, sie „von außen“ in einer Metasprache zu fassen, ist ein endlicher Versuch, der endlichen Spielregeln

unterworfen ist, in denen man nicht über die Sprache hinauskommen kann.

Die Motive der Angst werden von Foucault benannt: Angstauslösend sei das „Einschneidende“ und „Entscheidende“ des Diskurses: das Ausgrenzen und Eingrenzen der Diskurse, sie schnüren das Sagenwollen ein. (Er spricht später auch von „Diskurspolizei“.) Diskurse haben die Macht zu entscheiden, die Macht, Urteile zu präjudizieren; die Angst wird auch nicht durch Institutionalisierung von Diskursen aufgehoben, denn diese institutionalisierten Diskurse sind Ausdruck „gewisse(r) Prozeduren“, die das Wuchern, die Gefahren und die Kräfte des Diskurses bändigen und entwaffnen sollen. Sie können nicht die „schwere und bedrohliche Materialität“ des Diskurses aufheben und die Angst bannen. Die Situation, im Diskurs anfangen zu müssen, bleibt *prekär*.

In einer Zusammenfassung unserer bisherigen Auseinandersetzung mit dem Diskursphänomen und als dessen vorläufige Bestimmung läßt sich sagen: Es gibt offenbar drei Formen des Diskurses:



Wir können mit diesem ersten vorläufigen Grundraster versuchen, die „Ordnung des Diskurses“ nach Foucault (in seiner Doppeldeutigkeit: in den Diskursen liegt eine Ordnung vor, oder sie sind Produkt einer Ordnung) anschaulich zu machen. Zunächst: Der anonyme Diskurs liegt den anderen Diskursen zugrunde; er ist der Hintergrund, vor dem sich das „Theater“ der Diskurse abspielt, der Raum, der die Diskursformationen umfängt, die Dimension, in der das „Wuchern“ der Diskurse stattfindet. Die oberste Ebene ist die des Sprechers Foucault, der in den einleitenden Sätzen der Vorlesung die Situation beschreibt, angesichts deren er sich in Angst und Unruhe befindet. Man kann sagen, Angst und Unruhe sind die Antworten auf die Macht und die Gefährlichkeit des anonymen, wuchernden Diskurses. Die mittlere Ebene ist die des institutionellen Diskurses. Auf dieser setzt Foucaults Analyse im folgenden an. Hier beschreibt er die gesellschaftlichen Prozeduren der Ein- und Ausschließung des Diskurses (die Kontrolle, Selektion, Organisation und Kanalisierung als Strategien der Diskursverknappung). Wir fragen noch genauer: Wie interpretiert Foucault das Diskursphänomen in dieser Dreiteilung? Was macht genau dessen „schwere und bedrohliche Materialität“ aus? Foucault sieht „eine Verbindung mit dem Begehren und der Macht“, „denn der Diskurs - die Psychoanalyse hat es gezeigt - ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens; und der Diskurs - dies lehrt uns immer wieder die Geschichte - ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe

oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“ (S. 11)

Der Diskurs ist also ein Machtphänomen, er bewegt sich auf allen drei von uns unterschiedenen Ebenen im Horizont von Macht und Übermächtigung. Er zeigt sich als die Macht des anonymen Diskurses, die Angst und Unruhe beim Anfangenden und Sprechenden hervorruft; er zeigt sich auch als die Macht, die in den Institutionen kanalisiert und diszipliniert wird, ohne ganz darin aufzugehen. Aber - hat nicht der Sprecher die Macht, sich gegen die Macht des Diskurses zu stellen? Kann er sich nicht Freiräume schaffen, die macht- und angstfrei sind? Nach Foucault wäre das eine naive Illusion. Jeder Diskurs, der gegen die Macht gerichtet ist, bewegt sich noch im Raum der Macht, auch wenn er seine eigenen Machträume beansprucht. Noch mehr: Er reproduziert sie und bringt sie dadurch erneut zur Erscheinung.

Tickt hier nicht eine Sprengbombe? Wenn alles Macht ist, wie ist Macht zu entmächtigen? Oder bringt sich Macht nur in Diskursen zur Erscheinung, nicht aber in einem diskursfreien Raum? Kann es nach Foucaults Analyse überhaupt einen geschichtlichen, gesellschaftlichen oder „geistigen“ Ort geben, der nicht gleichsam unterspült wird vom anonymen Machtdiskurs? Zunächst können wir festhalten: Alle Diskursspiele sind Machtspiele. Macht erzeugt Angst. Jeder Versuch der Befreiung erzeugt wiederum Macht und wiederum neue Angst. Man kann

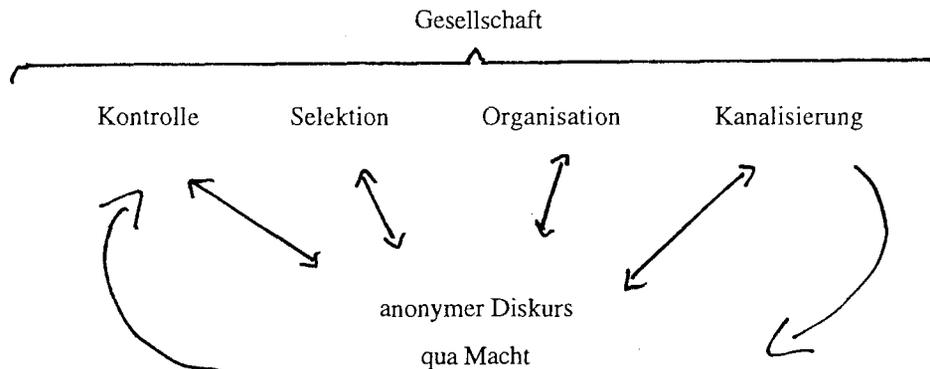
sagen: Foucaults Macht- und Diskurstheorie eignet ein tragischer Grundzug. In jedem Moment, in dem man sich der Macht zu entziehen und gegen sie zu stellen versucht, muß man sie ausüben.

Unsere Aufgabe ist es, diesem ersten Eindruck genauer nachzuspüren. Wir gingen in unserer Analyse über zum zweiten Abschnitt des Textes, der auf S. 10 unten beginnt. Foucault verläßt hier die Ebene der unmittelbaren Diskurserfahrung und leitet mit den Worten „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird (...)“ seine eigene Hypothese ein. Die Szene der angstvollen und zaudernden Erfahrung des Anfangenmüssens angesichts übermächtiger Diskurse wird nun zu einer Hypothese mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit verdichtet und rationalisiert.

Ist dieses „Ich“, das hier spricht, dasselbe, das oben von seinen Wünschen, seinem Verlangen und Begehren, seiner Unruhe sprach? Um welches „Ich“ handelt es sich hier eigentlich? Ist es das zufällige biographische Ich, ist es das Sprecher-Ich, das sich im disziplinierten und kanalisierten Institutionen-Diskurs bewegt? Ist es selbst das Produkt des institutionalisierten Diskurses? Inwieweit kann man als Diskurstheoretiker noch „ich“ sagen? Hätte nicht Foucault auch ein anonymes „man“ verwenden können? Kann man das „Ich“ mit dem Autor Michel Foucault identifizieren? Der Autor bzw. die „Funktion des Autors“ als „Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ur-

sprung ihrer Bedeutung, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts“ (S. 20) gehört nach Foucault selbst zu den Ausschließungsmechanismen des Diskurses. Wer ist dieses „Ich“? Und weiter: Foucault spricht von der „Produktion des Diskurses“, die kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird. Um welchen Diskurs handelt es sich? Um einen der drei von uns unterschiedenen? Oder müssen wir mit einem weiteren, vierten rechnen? Setzt eine Produktion nicht einen Produzenten voraus? Ist es *die* Gesellschaft? Wenn ja, wenn *die* Gesellschaft *den* Diskurs produziert - wer ist das, *die* Gesellschaft?

Auf den ersten Blick schien es so, als bezöge sich die „Produktion des Diskurses“ auf die zweite Ebene, auf die des institutionellen, gesellschaftlichen Diskurses. Es wurde schnell eingewandt, daß sie alle drei Ebenen gleichermaßen beträfe, weil die drei Diskursebenen sich gegenseitig bedingen und aufeinander aufbauen. Allerdings spricht Foucault von *der* „Produktion *des* Diskurses“ im Singular. Vielleicht ist doch der anonyme Diskurs gemeint? Zunächst: Der Diskurs erzeugt Angst, ist bedrohlich, ist einschneidend und entscheidend - alles das ist mitgemeint, aber Foucaults Rede von der Produktion des Diskurses in jeder Gesellschaft läßt die Annahme zu, daß die institutionalisierten Diskurse versuchen, den anonymen Diskurs unter Kontrolle zu bringen. Wir beziehen uns dabei auf die beiden unteren Diskursebenen des Schemas. Der anonyme, murmelnde Diskurs wird durch verschiedene Operationen diszipliniert, zur Ordnung gebracht.



In der folgenden Seminardiskussion zu unserem Schema tauchten zunächst Zweifel an Foucaults Konzeption auf. Gibt es eigentlich diesen anonymen Diskurs, oder ist er nicht schon immer artikuliert bzw. präartikuliert? Setzt nicht jeder Sprechakt, jedes Wort, das wir wählen, eine Entscheidung voraus, die aus dem persönlichen und gesellschaftlichen Kontext stammt? Finden wir nicht schon immer ein System der Worte, ein System der Sprache vor, das im jeweiligen Sprechakt reproduziert und aktualisiert wird mit dem Zweck, die Vielgestaltigkeit und Unübersichtlichkeit der Welteindrücke zu organisieren, das Komplexe und Chaotische der Welt zu reduzieren? Ist Sprache demnach nicht eher ein Merkzeichensystem als ein anonymer Diskurs? Um dieser Kritik aus systemtheoretischer Sicht begegnen zu können, müssen wir noch tiefer in Foucaults Denken und in seine Analyse des Diskurs-Phänomens eindringen. Wir haben es hier anscheinend mit einem Kontrollfeld zu tun. Kontrolliert

werden aber nach Foucault nicht nur Sprechakte. Die Wirkung des Diskurses zeigt sich nicht nur sprachlich, sondern auch körperlich. Der Leitfaden, das Modell des Diskurses bei Foucault ist ohne Frage die Sprache. Aber er selbst ist nicht nur ein sprachliches Phänomen (das allerdings auch als sprachliches äußerst schwer faßbar ist). Die „schwere und bedrohliche Materialität des Diskurses“, von der Foucault spricht, deutet an, daß Diskurse nicht nur z. B. als Vorlesungen gehalten werden, sondern sich auch in Gebäuden wie dem Gefängnis, der Universität, der Schule, der Klinik materialisieren können (z. B. zeichnet sich der pädagogische Diskurs ab in jedem Schulbau, in jeder Klassenordnung, in der Art und Weise, wie etwas didaktisch und organisatorisch durchgesetzt wird). Der Diskurs ist also nie ein ausschließlich sprachliches, auf die Rede bezogenes Phänomen; er kann eine Sprache ohne Rede sein. Und weiter: Wenn der Diskurs ein Phänomen der Macht ist, dann kann es keine gesellschaftliche Erscheinung geben ohne Diskurs, er durchwirkt alles. Er ist ein Erfahrungsraum, der nicht hintergangen werden, aus dem sich keiner der Protagonisten herausstellen kann. Ist das nicht - so wurde eingewandt - die Totalisierung eines Modells? Zeigt sich nicht an dieser Stelle eine Einseitigkeit Foucaults, der seine Analytik auf alles und jeden ausweiten will? Wenn alles von Macht durchwirkt ist, dann ist alles, jedes Haus, jeder Garten, jede Straße Diskurs. Wir müssen, bevor wir auf diese Fragen antworten können, Foucaults Argumentationsstruktur genauer in den Blick nehmen. Er nennt als Beispiel

die Sexualität als einen Bereich, in dem die Strategien der Ausschließung des Diskurses wirksam werden. (S. 11) Im ersten Band von „Sexualität und Wahrheit“ mit dem Titel „Der Willen zum Wissen“ erläutert Foucault jene höchst interessante Denkfigur, auf die er in der Inauguralvorlesung anspielt. In den Ausschließungsmechanismen und Verknappungsprinzipien, in den Verboten, Verweigerungen, Zensuren und Verneinungen des „Sexes“ liegt selbst eine Implikation, die verhindert, daß diese Diskursstrategien sich auf die These von der Repression des „Sexes“ reduzieren lassen. Indem man über den „Sex“ spricht, indem er Thema des religiösen, politischen, ökonomischen, psychiatrischen, medizinischen, pädagogischen und juristischen Diskurses wird, wird er zu einer „Sache des Sagens“: der „Sex“ wird einer bestimmten (wissenschaftlichen) diskursiven Produktion unterworfen. Mit dieser Diskursivierung des „Sexes“ (seit Ende des 16. Jahrhunderts) geht die Produktion von Macht einher. Die Kontrolle der Gesellschaft bringt auch immer das zum Ausdruck, was sie kontrollieren will: die Macht. Jedes Verbot ist die Ausübung der Macht, die verboten werden soll. In diesem Zusammenhang ist Foucaults These zu verstehen, daß es sich seit der „Diskursivierung des Sexes“, seit dem Ende des 16. Jahrhunderts bis heute, nicht um einen Restriktionsprozeß handelt, sondern im Gegenteil um Prozeduren der Anreizung und Intensivierung, um Ausstreuung und „Einpflanzung polymorpher Sexualitäten“ (im medizinischen und psychiatrischen Diskurs) und um die Konstituierung einer „Wissenschaft vom

Sex“, in der der „Willen zum Wissen“ nicht vor unsagbaren Tabus Halt macht. (Der Wille zum Wissen, S. 23) Die Installierung von Ausschließungssystemen ist daher keineswegs das Ende der Macht des (kontrollierten und disziplinierten) Diskurses. Gerade die Ausschließungssysteme sind nach Foucault die bevorzugten Orte, in denen die „polymorphen Techniken der Macht“ wirksam werden. (Der Wille zum Wissen, S. 22) Man könnte fast sagen, es handelt sich hier um eine dialektische Figur, indem das Problem der Macht gerade durch den Versuch, es zum Schweigen zu bringen, es zu „befrieden“, nicht neutralisiert werden kann, sondern immer wieder auf einer anderen Ebene auftritt. Indes, kann man nicht bei Foucault von einer Ontologie der Macht sprechen? Aber Vorsicht! Wir sind erst am Anfang unserer Auseinandersetzung und wissen noch nicht genug vom Diskurs und der Macht bei Foucault.

Die Ausschließungssysteme, die Foucault in der Inauguralvorlesung im folgenden nennt, das Verbot, die Vernunft und die Wahrheit, sollen Gegenstand unserer weiteren Untersuchung zum Phänomen des Diskurses sein.

18. 5. 1995

### **Vierte Sitzung**

Wir haben in den letzten Sitzungen versucht, uns in die Dimension des Diskurses hineinzudenken. Dazu einige grundsätzliche Bemerkungen vorweg: Die Diskurstheorie Foucaults läßt sich nicht schlicht referieren, sondern wir müssen versuchen, sie von innen heraus zu rekonstruieren. Solche Rekonstruktionen sind immer in einem bestimmten Maße positionell. Dieses zeigte sich auch in der Diskussion und Interpretation des von Foucault entfaltenen Diskursphänomens. (Für den Phänomenologen zeigt schon das Wort Phänomen die Möglichkeit einer perspektivischen Sicht auf die Sache an.)

In einem ersten Anlauf haben wir versucht, von verschiedenen, in der Eingangserfahrung Foucaults sich abzeichnenden Diskursebenen auszugehen. Wir unterschieden einmal den „anonymen“ und „wuchernden“ Diskurs, dann den „kontrollierten, institutionalisierten“ Diskurs und schließlich den Sprecher-Diskurs. Ersterer hat Ereignischarakter. Man kann sagen, er besitzt eine spontane Elementarität, die man zu disziplinieren versucht, weil sie mit Angst verbunden ist. Der Ereignischarakter, verstanden als das, worüber man nicht verfügt, stellt nach Foucault eine Diskursdimension, d. h. eine Machtdimension dar, die einen quasi-ontologischen Status besitzt und die Produktivität der institutionell bestimmten Diskurse provoziert. Insofern liegt zwi-

schen dem wuchernden Diskurs und dem institutionellen Diskurs eine unüberbrückbare Differenz, d. h. die institutionalisierten Diskurse sind einerseits die Ebene, auf der sich die feststellbaren und beobachtbaren Strategien der Ein- und Ausschließung abspielen; andererseits bezeugen sie den ereignishafte und wuchernden Diskurs, den sie disziplinieren wollen, aber nicht können.

Der Blick auf Nietzsche legt sich nahe. Nietzsche unterscheidet (vor allem in seinen Frühschriften) das Dionysische vom Apollinischen als Prinzipien der Welt. Die apollinische Bilderwelt versucht, den ewig flutenden Urgrund, das Schaffende, Schöpferische und zugleich Auflösende und Zerstörerische, das dionysische, pulsende Chaos festzustellen, versucht eine Zwischenwelt zu konstruieren, in der es dem Menschen möglich ist, gleichsam „auf dem Rücken eines Tigers reitend“ sich über das ewige Werden hinwegzutäuschen. Der Mensch muß nach Nietzsche notwendig in apollinischen Zwischenwelten leben, muß sich mit (künstlerischen oder wissenschaftlichen) „Wahrheiten“ über das Chaos des Lebensgrundes belügen, um im Leben Halt zu finden, um an etwas Festes glauben zu können, um sich nicht durch den Blick in den Abgrund mit Ekel vom Leben abwenden zu müssen oder gar selbst zerrissen zu werden. Es scheint hier eine Verbindung zwischen Nietzsche und Foucault zu bestehen. Der Institutionen-Diskurs könnte als apollinische, sokratische Feststellung gelten, der den anonymen Diskurs, der offensichtlich dionysische Züge hat, in verfestigenden Gebilden zu diszi-

plinieren und damit (schließlich erfolglos) zu versuchen, die entsetzliche Macht des Wuchernden, Zufälligen, „Gewalttätige(n), Plötzliche(n), Kämpferische(n), Ordnungslose(n) und Gefährliche(n)“ zu kontrollieren. (Die Ordnung des Diskurses, S. 33) Der Sprecher-Diskurs, die oberste von uns unterschiedene Ebene, kann mit Nietzsche gelten als das *principium individuationis*, das seit Euripides auftaucht und sich in Sokrates prekär vollendet. Man kann sagen, es ist die moderne subjektivistische und logophile Stellung des Menschen zur Welt, die den eigentlichen tragischen Urgrund allen Werdens vergessen hat, sich mit den apollinisch verfestigten Distinktionen des Guten, Wahren und Schönen die Welt zurechtlügt und nur noch selten das Grausen verspürt vor dem, was hinter und unter den Zwischenwelten tobt.

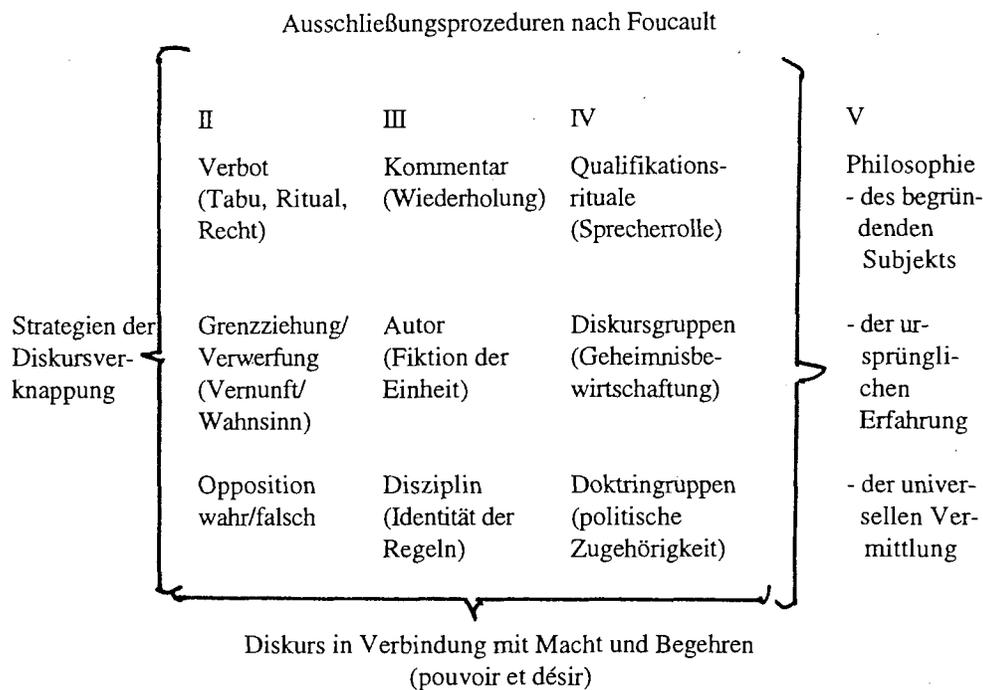
Nicht kontrovers, sondern erhellend im Hinblick auf den elementar wuchernden Diskurs waren die Interpretationen zum „Murmeln des Diskurses“. „Murmeln“ zeigt an, daß sich damit nicht ein unartikulierte Geräusch, sondern eine kaum wahrnehmbare Stimme äußert, die gleichwohl alles unter- und hintergründig in der Menschenwelt durchtönt. Der murmelnde Diskurs kann weder im auf Befreiung gerichteten, aber durch Angst und Unruhe gekennzeichneten Sprecher-Diskurs, noch mit den Ein- und Ausschließungsmechanismen und Diskursverknappungsstrategien des Institutionen-Diskurses bezwungen werden. Der Mensch bleibt letztlich der Gefangene des von ihm unbeherrschbaren Grund-Diskurses. Wenn es sich so verhält,

daß der Mensch durch den Grund-Diskurs einerseits gefangen ist und er ihn andererseits abwehrt in den entsprechenden Strategien, dann kann es keine Emanzipation, keinen Fortschritt geben. Es ist deshalb nicht möglich, Foucault z. B. der kritischen Theorie zuzurechnen (auch diese Frage stellte sich in unserer Diskussion), denn eine Diskursevolution im Sinne eines herrschaftsfreien, d. h. machtfreien Diskurses zeichnet sich nicht ab. Nach Foucault wäre wahrscheinlich dieser Gedanke ein verspäteter Nachfahre jener Rechtfertigungsideologien einer humanistischen Technokratie, auf die er sich in der eingangs zitierten Interview-Passage bezieht. Keine etablierte oder imaginierte Diskursformation kann die Macht (*pouvoir*) und das Begehren (*désir*) zum Schweigen bringen. Der herrschaftsfreie Diskurs scheitert bei Foucault an der Unhintergebarkeit der Macht. Das Interesse an der Wahrheit (Habermas) wäre bei Foucault ein Phänomen des Willens zur Wahrheit. Foucault ist kein Emanzipationstheoretiker, sondern eher ein „philosophemasqué“, der mit den Masken spielt im Sinne eines „glückliche(n) Positivismus“. (Die Ordnung des Diskurses, S. 44)

Auch systemtheoretisch ist Foucault nicht zu fassen (eine weitere Frage in unserer Diskussion). Die Reduzierung von Komplexität ist nicht gleichzusetzen mit den Strategien der (Diskurs-) Verknappung, weil diese keine effizienten sozialtechnologischen Instrumente sind, die Balance in einem System herstellen, sondern höchst komplexe Kontrollmechanismen der Macht und des Begehrens. In den Augen Foucaults wäre Luhmann jemand, der

den Willen zum Wissen nicht durchschaut hat. Ebenso wenig verträgt sich Foucaults These von den Diskontinuitäten unterhalb der geschichtlichen Oberfläche mit systemtheoretischen oder diskurstheoretischen Interpretationen Luhmann'scher oder Habermas'scher Provenienz.

Wir können leider aufgrund der knapp bemessenen Zeit in diesem Sommersemester den Text nicht Satz für Satz interpretieren und analysieren, wie er es verdient hätte. Als Leitfaden unserer Auseinandersetzung soll nun eine Tabelle der Ausschließungsmechanismen dienen, die die wesentlichen Schritte Foucaults' Argumentation graphisch darzustellen versucht. Dabei orientieren wir uns an der Grobeinteilung der Vorlesung, die Foucault mit der Unterteilung in Absätzen anzeigt: Abschnitt I beginnt auf S. 9, Abschnitt II auf S. 10, Abschnitt III auf S. 17, Abschnitt IV auf S. 25, Abschnitt V auf S. 30, usf.



Zur Erklärung: Wir können mit Foucault vier Gruppen der Ausschließungsprozeduren unterscheiden (im französischen Text steht *Ausschließungsprozeduren*, nicht *Ausschließungssysteme*, wie in der deutschen Übersetzung (s. S. 13); das macht einen großen Unterschied). Die erste Gruppe enthält jene Ausschließungsprozeduren, die von außen Kontrollmechanismen an den Diskurs anlegen (Die Ordnung des Diskurses, S. 11-17): Zunächst das Verbot. Darunter fallen das „Tabu des Gegenstandes“, das „Ritual der Umstände“ und das „bevorzugte oder ausschließliche Recht des sprechenden Subjektes“. Weiter findet sich hier die „Grenzziehung“ und „Verwerfung“ zwischen Vernunft und Wahnsinn, die schon seit langem besteht und seit dem

Ende des 18. Jahrhunderts den medizinischen und psychiatrischen Diskurs organisiert. Als dritte Ausschließungsprozedur in diesem Feld nennt Foucault die Opposition zwischen Wahrem und Falschem. Der „Willen zur Wahrheit“ entstand nach Foucaults Rekonstruktion mit dem tiefengeschichtlichen Bruch zwischen Hesiod und Platon, d. h. zwischen dem 6. und dem 4. vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland. Es zeigt sich auch in diesem Zusammenhang wieder eine Parallele zu Nietzsche, der ähnlich zwischen dem „tragischen Zeitalter der Griechen“ und der Zeit um und nach Euripides und Sokrates unterschied. Mit Sokrates komme eine ungeheuerliche Umwertung der Werte zur Erscheinung, indem dieser das Gute, Schöne und Wahre im Akt der Erkenntnis zusammenbindet: eine neue Technologie des Wissens und der Moral. Nietzsche datiert nach Sokrates die fortschreitende Dekadenz des Abendlandes. Ähnlich Foucault: Bei den Griechen des 6. Jahrhunderts galt noch der Diskurs als der wahre, der der herrschende war. Ihm gebührte Achtung und Ehre. Mit Nietzsche gesprochen hat sich der Diskurs noch nicht aus dem einheitlichen und ganzheitlichen mythischen (tragischen) Weltbild gelöst. Seit Platon hat sich „die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben (S. 14), d. h. einerseits wird die Produktion des wahren Diskurses (im Unterschied zum falschen) an bestimmte Kriterien gebunden (an den Sinn, die Form, den Gegenstand, den referentiellen Bezug der Aussage), andererseits versucht der wahre Diskurs seit Pla-

ton, den Willen zur Wahrheit (jene „gewaltige Ausschließungs-  
maschinerie“ (S. 17)) zu verschleiern, sich von der Macht zu  
befreien und vom Begehren abzukoppeln.

Als Diskurs-Ausschließungsprozeduren, die gleichsam von in-  
nen wirksam werden, führt Foucault im zweiten Feld an (S. 17-  
25): Zum einen den Kommentar, der durch (endlose) Wieder-  
holung das Ereignis, die „offene Vielfalt“ und das „Wagnis des  
Zufalls“ (des Textes, des Erlebnisses, des Sprechaktes, usw.) zu  
bannen versucht. (S. 20) Foucault nennt zum anderen den Autor  
bzw. die „Funktion des Autors“, die durch das „Spiel der Iden-  
tität“ Bedeutung, Sinn und Geschlossenheit eines Textes verbür-  
gen soll und damit den „Zufall des Diskurses“ ausschließt. (S.  
22) Schließlich die dritte Gruppe in diesem zweiten Feld der  
(inneren) Ausschließungsmechanismen: Die Disziplin, die durch  
Stiftung von Identitäten, durch Definition eines Bereiches von  
Gegenständen, durch einen Korpus der Methoden und durch  
Reaktualisierung von Regeln, Grenzen zwischen „wahren und  
falschen Sätzen“ zieht. (S. 24)

Im vierten Abschnitt geht es zum einen um Qualifikationsritua-  
le, in denen die Sprecherrolle definiert und die Sprecherlizenz  
vergeben werden mit dem Zweck, eine „Verknappung der spre-  
chenden Subjekte“ zu erreichen. (S. 26) Unter dem Stichwort  
'Diskursgesellschaften' faßt Foucault eine weitere Ausschlie-  
ßungsprozedur als bestimmte Form der Geheimnisbewirtschaf-  
tung von (technischem, medizinischem, wissenschaftlichem,  
ökonomischem und politischem) Wissen. Schließlich führt

Foucault die „Doktringupepen“ an, die im Unterschied zur (wissenschaftlichen) Disziplin nicht nur die Form und den Inhalt der Aussagen kontrollieren, sondern darüber hinaus die sprechenden Subjekte selbst dem Diskurs unterwerfen, worunter Foucault hier politische Zugehörigkeitsbestimmungen versteht. Im Feld V behandelt Foucault die Reflexe der Philosophie auf die Diskurs-Ausschließungsprozeduren. Es geht nun nicht mehr um die Auflistung der Prozeduren, die „den Diskurs“ kontrollieren, disziplinieren, organisieren und selektieren, sondern um die Antworten der Philosophie darauf. Diese Antworten versuchen allerdings ihrerseits, „den Diskurs“ zu kontrollieren, ihn zu ersticken: die „Philosophie des begründenden Subjekts“, der „ursprünglichen Erfahrung“ und schließlich der „universellen Vermittlung“. Wir wollen zu einem späteren Zeitpunkt auf diese drei philosophischen Diskurse näher eingehen und erwägen, auf was Foucault hier anspielt.

Das Seminargespräch, das sich um ein genaueres Verständnis des Foucaultschen Gedankengangs bemühte, kreiste im weiteren um drei Problemkomplexe: 1.) Wie hat man sich den Zusammenhang der einzelnen Elemente, die Stellung der einzelnen Prozeduren zueinander vorzustellen? 2.) In welchem Verhältnis stehen sie zum „anonymen Diskurs“?, und 3.) Welchen Stellenwert hat die Geschichte für die Prozeduren selbst? Kann man die Tabelle als eine (wie auch immer strukturierte) diachrone Folge lesen? Oder haben wir einen synchronen Schnitt vor uns, der die historische Dimension ausblendet?

Zu 1.) In welcher Beziehung stehen die Punkte zueinander? Ist die Tabelle der Diskursverknappungselemente vergleichbar dem System der chemischen Elemente? Wie sind die einzelnen Ausschließungsmechanismen überhaupt voneinander abzugrenzen; was unterscheidet z. B. den „Autor“ als Ausschließungs- und Verknappungsinstanz von den „Diskursgruppen“? Es handelt sich hier um einen Strukturgrundriß, in dem sich jedes Element mit den anderen verbindet. Man kann den Sachverhalt - mit einem Kunstwort - als Implikationszusammenhang beschreiben. Der Korpus wäre besser dar- (oder vor-)gestellt als Diskursraum, in dem die Elemente der Ausschließung neunfach artikuliert sind. Sie stehen also nicht für sich allein, sind nicht voneinander abgeschottet, sondern konstituieren in vielfachem Wechselverhältnis in einem Raum, der durch diese Kontrollmechanismen den Diskurs beherrschen will und gerade deshalb ihn reaktualisiert und realisiert. Weil die Elemente untereinander in Beziehung stehen, können sie auch nicht gesondert voneinander untersucht werden. Die „Qualifikationsrituale“ eröffnen z. B. den Zugang zur „Disziplin“, die wiederum vornehmlich aus (wissenschaftliche) „Kommentare“ verfassenden „Autoren“ besteht. (Der Zugang zu einer wissenschaftlichen Disziplin erfolgt in der Regel durch Veröffentlichungen.) Oder: Die Opposition „wahr/ falsch“ steht in einem bestimmten Verhältnis zu den wissenschaftlichen Disziplinen, weil diese nach bestimmten Regeln (die Wahrheit bzw. Richtigkeit der Ergebnisse gewährleisten sollen) Identität erzeugen. Auch konstituiert die „Grenzziehung“

zwischen Vernunft und Wahnsinn als Grundopposition ganze Disziplinen (wie die Psychiatrie) und bestimmt als Ausschließungsdistinktion das gesamte Feld IV, in dem sich nach Foucault die einzelnen Elemente (die „Rituale des Sprechens“, die „Diskursgesellschaften“ und die „Doktringruppen“) miteinander verbinden und „große Gebäude“ der Verteilung und Zuweisung bilden. (S. 30)

Zu 2.) Die einzelnen Elemente (die Ausschließungsprozeduren) stehen also in einem komplexen (Wechsel-)Verhältnis zueinander, das sich am ehesten als Diskursraum beschreiben läßt. Indes, stehen diese Diskursverknappungsstrategien ausschließlich untereinander in Beziehung? Beschreibt Foucault hier ein selbstreferentielles System? Wir bewegen uns hier auf der Ebene des institutionellen Diskurses. Diese „mittlere“ Ebene der Einschränkungs-, Verknappungs- und Ausschließungsprozeduren liegt nach unserem in der letzten Stunde entwickelten Schema „oberhalb“ des anonymen, „murmelnden“ Diskurses. Insofern stehen alle diese Elemente in einer untergründigen Verbindung zur anonymen Mächtigkeit des murmelnden Diskurses, genauer: sie stehen in einer „Verbindung mit dem Begehren und der Macht“. (S. 11) (Im Schema wird dieser Bezug mit einer Klammer angedeutet, die sich sozusagen auf den gesamten Diskurs bezieht.) Macht und Begehren - diese beiden so zentralen Begriffe bei Foucault - was bedeuten sie eigentlich? Was heißt Macht? Ist es die persönlich zuzuschreibende, die empirisch identifizierbare Macht? Bei Foucault ist die Macht eine anony-

me, unpersönliche, aus dem Unter- und Hintergrund wirkende Macht, eine Macht, die nicht die Macht der Mächtigen ist. An dieser Stelle zogen wir wieder die Parallele zu Nietzsche. Auch er hatte eine ähnliche Machtvorstellung: den Willen zur Macht. Der Wille zur Macht gilt dem späten Nietzsche als das Prinzip des Lebens, des Schaffens, der Moral im Nihilismus jenseits von Gut und Böse; er ist der sich selbst wollende Wille. Betrachtet man das Macht-Phänomen bei Foucault im Horizont des Macht-Denkens des späten Nietzsche, so kann man sagen: auch hier ist der anonyme und rauschende Macht-Diskurs eine Macht, die sich selbst will. Sie kommt in den Ein- und Ausschließungsprozeduren zum Ausdruck, kristallisiert sich in der Hand derjenigen, die über die Diskurse verfügen wollen, geht jedoch nie vollends darin auf. Die Macht ist zugleich immer Gegenstand und Voraussetzung. Das Macht-Phänomen bei Foucault wäre einseitig und falsch verstanden, sähe man nur zuschreibbare Machtoperationen der Mächtigen, die ein- und ausschließen, kontrollieren, selektieren, disziplinieren. Sie selbst stehen schon im Kreis der Macht, die bei Foucault weitaus grundsätzlicher gedacht wird. Man kann sagen, es handelt sich hier um einen 'quasi-ontologischen' Machtbegriff, der ähnlich dem Nietzsches als die Macht, die sich selbst will, im Rücken aller institutionellen, gesellschaftlichen und persönlichen Machtstrategien steht, diese bestimmt und zugleich ermöglicht.

Wir gingen in unserer Interpretation weiter: Was ist mit Begehren gemeint? Begehren (*le désir*) wird von Foucault gleichur-

sprünglich mit Macht (le pouvoir) gesetzt. Der Diskurs ist nicht nur „die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht“, er ist auch „nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens.“ (S. 11) Foucault stützt sich hier nach eigenen Angaben auf Erkenntnisse der Psychoanalyse. Er hat sich sehr intensiv mit Psychologie und Psychoanalyse auseinandergesetzt, beginnend mit dem Vorwort zur französischen Übersetzung (an der er ebenfalls mitarbeitete) von Ludwig Binzwangers Aufsatz „Traum und Existenz“ (1952), seine Arbeit als „Praktikant“ und Psychologe im Hôpital Saint-Anne bis zu den Büchern „Psychologie und Geisteskrankheit“ (1954) und „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961). Entscheidend für uns ist, daß Foucault hier das psychoanalytische Modell Freuds verwendet: dem „Begehren“ eignet eine es-hafte Triebstruktur. Dieses Es qua Begehren ist wie die Macht nie stillzulegen, kommt nie an ein Ende; es ist ein bewußtloses, ein nie zu befriedigendes Begehren, das letztlich sich selbst begehrt wie die Macht sich selbst will. Auch hier können wir von einer ‘quasi ontologischen’ Struktur sprechen, die den Diskurs bzw. die Diskursstrategien als movens disponiert. Die Disziplinierungsprozeduren zielen darauf ab, die Macht zu entwaffnen und das Begehren zu befriedigen, d. h. ihnen den Stachel zu nehmen; gleichwohl sind sie alle Emanationen der Macht und des Begehrens selbst. (Denken wir an den Diskurs des „Sexes“. Nach Foucault ist das „beredte Schweigen“ über den „Sex“ keineswegs ein Zeichen der Repression, sondern gerade dadurch zeigt er ei-

ne hartnäckige Präsenz<sup>7</sup>, indem er unablässig als Geheimnis geltend gemacht wird. Auch hier bringen die Strategien der Ausschließung ihren Gegenstand erneut zur Erscheinung.)

Zu 3.) Der dritte Fragenkomplex, den wir untersuchten, bezieht sich auf die geschichtliche Dimension des Strukturgrundrisses. Haben wir in unserer Tabelle nicht die historische Perspektive vereinseitigend ausgeblendet? Eine Perspektive, die Foucault z. B. mit der historischen Verortung des „Willens zur Wahrheit“ bei Platon durchaus einbezieht. Wie steht es mit der Historizität der anderen Elemente? Denn nicht alle werden in eine zeitliche Perspektive gestellt. Wie sind die historischen Exkurse zu bewerten? Wir stehen zunächst in der Verlegenheit, Foucaults Geschichtsverständnis noch nicht in unserer Analyse einbezogen zu haben. Bevor wir diese Fragen beantworten können, müssen wir uns erst klarmachen, was Foucault unter Ereignis, Zufall, Diskontinuität, Serie usw. versteht, d. h. wir müssen in der Vorlesung den Schritt von Abschnitt V nach Abschnitt VI nachvollziehen, in dem Foucault seine eigene Methode und Position zur Geschichtsschreibung erläutert.

1. 6. 1995

### **Fünfte Sitzung**

In einem vorläufigen zusammenfassenden und wiederholenden Rückblick auf unseren Versuch einer Beschreibung des Diskurs-Phänomens bei Foucault können wir festhalten:

I. a) Es ist zunächst analytisch sinnvoll, von einer Differenz zwischen dem spontanen oder murmelnden anonymen Diskurs einerseits und dem in Positivitäten geordneten Diskurs andererseits auszugehen, einer Differenz, die von Foucault als angstausslösend interpretiert wird. Diese Unterscheidung tritt im Text der Inauguralvorlesung an zentralen Stellen auf, am Anfang und deutlich auch am Ende, jeweils mit dem Hinweis auf die angsterzeugende Wirkung des Diskurses und seiner Unbeherrschbarkeit. Das Interesse an einer Ordnung des faktischen Diskurses wird erst verständlich vor dem Hintergrund des spontan wuchernden Diskurses als faktisch wandelbarer Bau relativ verlässlicher Zwischenwelten in unterschiedlichen Gesellschaften.

b) Faktische Diskursordnungen sind Diskursregeln, die sich beziehen auf Sprechweisen (z. B. auf die „großen Erzählungen“), aber auch auf Sehweisen (z. B. auf die Geschichte des ärztlichen Blickes), auf Denkweisen (z. B. auf den Bruch zwischen Hesiod und Platon), auf Handlungsweisen und Handlungstechniken. Man kann sagen, sie beziehen sich auf das, was man üblicherweise

Kultur und deren Produkte zu nennen pflegt. Anders gesagt: Die Diskursordnungen und -regelungen sind praktische Imperative, mit denen die Macht des wuchernden Diskurses produktiv kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert werden soll. Insofern sind Diskurse einerseits auf Macht gerichtet, wie sie andererseits als bestimmte Gestaltungen und Gestalten der Macht erscheinen. Die Diskurstheorie ist im Prinzip eine Machttheorie, aber keine Staatstheorie.

c) Alle Diskurse kommen in dem Grundzug überein, daß sie „Einschließungs- und Ausschließungsspiele“ sind. D. h. die Regelungen der Diskurse ziehen als ihre wichtigste Leistung Grenzen, z. B. zwischen dem, was sichtbar ist, und dem, was unsichtbar ist; oder zwischen dem, was als denkbar gilt und dem, was als undenkbar gilt; oder zwischen dem, was für Handeln und Verhalten möglich ist, und dem, was für Handeln und Verhalten unmöglich ist. Sie ziehen Grenzen zwischen dem Vernünftigen und Unvernünftigen, zwischen dem Normalen und Auffälligen, zwischen dem Wahren und Falschen, sie schließen Zulässiges ein und Unzulässiges aus, sie lassen Gegenstände hervortreten und Gegenstände verschwinden. Alle diese Grenzziehungen gelten nach Foucault nicht absolut. Sie sind historisch variabel und nicht an bestimmte Diskursmachthaber gebunden, d. h. sie sind nicht an Institutionen oder Personen festzumachen. Die Ein- und Ausschließungen gründen nach Foucault im „historischen Apriori“; für ihre Entstehung steht der Begriff des Ereignisses.

d) Die Tabelle der Ein- und Ausschließungsverfahren als Tabelle der Verknappungsstrategien, die Foucault in seiner Inauguralvorlesung entwirft, enthält (ohne Anspruch auf endgültige Vollständigkeit) vier Dreiergruppen, die auf vier verschiedene Einschränkungsziele hin orientiert sind. Sie kommen darin überein, daß sie sich alle den anonymen Machtuntergründen zu bemächtigen suchen. Wir wollen diese Dreiergruppen der Einschränkungsprozeduren genauer in den Blick nehmen, um sie besser verstehen zu können. Wir gehen von einer Frage aus, die eine zentrale Problematik von Foucaults Analytik der Macht und der Diskurse artikuliert: Inwiefern ist es noch sinnvoll, von einem anonymen und von einem institutionellen Diskurs zu sprechen, wenn beide subjektlos sind? Dazu läßt sich sagen: Es gibt verschiedene Formen von Anonymitäten bei Foucault. Es gibt 1.) die Anonymität der Diskurse (deren Analyse bisher Gegenstand unserer Überlegungen war), und es gibt 2.) die Anonymität der Ereignisse (deren diskontinuierliches Auftreten die Genealogie zu beschreiben sucht). Diese Diskurse sind subjektlos, aber sie sind nicht namenlos. Es gibt den Diskurs der Wissenschaften, der Psychiatrie, der Pädagogik, des Gefängnisses, des „Sexes“. Es sind allerdings nicht Diskurse von empirisch identifizierbaren Subjekten, von bestimmten Pädagogen, Sexualwissenschaftlern, Literaten oder Psychiatern, aber man kann innerhalb der Diskurse bestimmte Subjekte ausmachen, z. B. bestimmte Pädagogen (wie Wilhelm von Humboldt), be-

stimmte Psychiater (wie Sigmund Freud) oder bestimmte „skandalöse“ Autoren (wie Marquis de Sade).

II.a) Die erste Dreiergruppe der „Prozeduren der Ausschließung“, die Foucault anführt, hat das Ziel einer Begrenzung des Zusammenspiels von „Macht“ und „Begehren“. (S. 11, S. 17) Sie bezieht sich auf den Diskurstypus, der eine „Verbindung mit dem Begehren und der Macht“ aufweist. (S. 11) Foucault beschreibt hier drei Einschränkungsmechanismen: Erstens das „Verbot“ (Es bedeutet, um es uns anschaulich zu machen: Man darf nicht alles sagen.). Unterhalb dieses Diskurses gibt es eine zweite Strategie, die sich auf das kontrollierte Zusammenspiel von Macht und Begehren richtet: die „Tabuisierung des Gegenstandes“ (z. B. die pietätlose Rede über Verstorbene, d. h. allgemeiner: Man darf nicht über alles sprechen.). Die dritte von Foucault angeführte Verknappungsstrategie ist die „Ritualisierung des Gegenstandes“ (z. B. die formelhaften Beileidsbekundungen auf der Beerdigung; allgemeiner gesagt: Man darf Bestimmtes nur unter bestimmten Umständen sagen bzw. unter bestimmten Umständen nicht sagen.)

b) Die zweite der drei im Feld II genannten Ausschließungsprozeduren ist eine „Grenzziehung und eine Verwerfung“: die „Entgegensetzung von Vernunft und Wahnsinn“ (S. 11 f.), d. h. die Differenz zwischen wahnsinnigem und vernünftigem Sprecher. Der Wahnsinnige darf sagen, was der Vernünftige nicht sagen darf. Auch unter Bedingungen der modernen Psychiatrie bleibt diese Grenzziehung bestehen, insofern sich der Wahnsin-

nige vor der Vernunft ausweisen muß. Durch die Tatsache, daß sich die Wissenschaft dem Wahnsinn nähert, ihn ernst nimmt, ihn analysiert, ihn einkreist, verschwindet nicht die Differenz. Über bzw. unter den zwei historischen Brüchen, die sich nach Foucault seit dem 17. Jahrhundert ereignet haben, bleibt sich dieser Ausschließungsmechanismus ähnlich. (vgl. Foucaults Schriften: Psychologie und Geisteskrankheit, Frankfurt 1968, frz.: *Maladie mentale et psychologie*, Paris 1954; Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt 1969, frz.: *Histoire de la folie*, Paris 1961; Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München 1972, frz.: *Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963.) Es gibt in unserer Gesellschaft einen bestimmten Habitus, der als der Habitus des Wahnsinns gesehen wird. Wird dieser Gegenstand des vernünftigen Diskurses, macht letzterer keineswegs den Wahnsinnigen vernünftig. Vielmehr verlangt man von der wissenschaftlichen Analyse mit ihren bestimmten Methoden, Instrumenten und Instrumentarien, daß sich der Wahnsinn als Wahnsinn decouvriert. Der Wahnsinn nach Foucault ist keine Gegebenheit der Natur, sondern ein Zivilisationsprodukt, ein *anderes* Verhalten, eine *andere* Sprache, das im Wissen der Wissenschaften benannt, klassifiziert, erklärt wird und schließlich in komplexe Institutionssysteme eingeht, in denen die Irren ausgeschlossen, „behandelt“, kaserniert, „betreut“, bestraft, „geheilt“ werden.

c) Schließlich geht es im Feld II der Ein- und Ausschließungsprozeduren um den Gegensatz zwischen Wahrem und Falschem. Er bricht zwischen Hesiod und Platon auf und etabliert sich als „Wille zum Wissen“. Was ist die konstitutive Leistung dieser Unterscheidung, die eine zweitausendjährige Geschichte hat, aber sich nicht gleich bleibt? In diesem Diskurs werden 1.) die Erkenntnisobjekte, 2.) die Position der Erkenntnissubjekte und 3.) der methodische Apparat bestimmt und festgelegt, mit dem sich eine Aussage als wahr oder falsch ausweisen muß. In der Zeit des Mythos war die Differenz zwischen Wahrem und Falschem noch nicht aufgebrochen: es galt das Wort, weil es Wort war, und es wurde nicht nach den Modalitäten gefragt, die den Diskurs als einen wahren konstituieren.; es galt der Diskurs als der wahre, der „der herrschende“ war, der „Recht sprach“ und der die Zukunft prophezeite und einleitete, der „die Zustimmung der Menschen herbeiführte und sich so mit dem Geschick verflocht“. (S. 14)

III. Im Feld III unseres Tableaus der Ausschließungsprozeduren steht eine andere Intention im Vordergrund: die Bändigung des Ereignisses und des Zufalls. (S. 17 ff.) Was meint Foucault damit? Beide Wörter können den Charakter des Wagnisses, des Schreckhaften, des Gefährlichen annehmen. Die Bändigung des Ereignisses und des Zufalls bedeutet die Eliminierung von Störfaktoren, die nicht provident sind, bedeutet, das Schreckhafte, Gefährliche und Unvorhersehbare durch Planung, Hierarchisierung, durch Konstruktion von Kontinuitäten und Identitäten,

durch Installation von Regeln, Definitionen, Techniken und Instrumentarien auszuschließen. Foucault nennt hier drei Ausschließungsprozeduren als „interne Prozeduren“, „mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben“ (S. 17): den „Kommentar“, den „Autor“, die „Disziplinen“.

a) Wir machten uns die Funktion des Kommentars als Ausschließungs- und Disziplinierungsstrategie an einem Beispiel klar: Die Ehe als öffentliches Bekenntnis zweier Personen ist in diesem Sinne ein Urtext, der sich nur noch wiederholen kann. Beide Personen stehen von nun an in einem bestimmten Raster mit bestimmten Vorgaben, das - lebensweltlich gesprochen - ein Eingehen auf (glückliche oder unglückliche) Zufälle, neue Angebote, unvorhersehbare Ereignisse ausschließt, weil der Kommentar schon gesprochen ist. Das Phänomen des Kommentars wird allerdings von Foucault vor allem auf den Umgang mit Texten (der Religion und des Glaubens, der Literatur, des Rechts, der Medizin, der Wissenschaften allgemein) bezogen: „Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses, indem er ihm gewisse Zugeständnisse macht: er erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde. Die offene Vielfalt und das Wagnis des Zufalls werden durch das Prinzip des Kommentars von dem, was gesagt zu werden droht, auf die Zahl, die Form, die Maske, die Umstände der Wiederholung übertragen.“ (S. 20) Es wird damit eine Kontinuität des Selben in seiner Maskierung des Gleichen konstruiert:

das „Spiel der *Identität*“ in der Form der Wiederholung und des *Selben*.“ (S. 22) Besonders die Literaturwissenschaften mit ihrem unendliche(n) „Gewimmel der Kommentare“, die alle schließlich sagen wollen, was im Primärtext „schon verschwiegen artikuliert war“ (S. 19), kommen in dieser Hinsicht als „maskierte Wiederholungen“ des Selben nie über das „Original“ hinaus. Aber - steht denn der Kommentar immer im Schatten seines „Originals“? Ist der Kommentar als Sekundärtext grundsätzlich epilogisch zum Primärtext? Können Kommentare nicht z.B. bei übermäßiger Verschattung des Originals zum Prolog werden? Ist der „Ulysses“ von Joyce tatsächlich „nur“ ein Kommentar zur „Odyssee“ Homers? Aber Vorsicht! Wir dürfen nicht Interpretation mit Kommentar, bzw. mit der Funktion des Kommentars vermengen. Eine Interpretation setzt immer ein Subjekt voraus, das den „Sinn“ des Originals in methodisch disziplinierter Form (z. B. hermeneutisch) ermittelt. Foucaults Augenmerk ist auf die Funktion bestimmter Strategien gerichtet. Deshalb kommt der Kommentar als Verknappungsstrategie ohne die Kategorien Subjekt und Sinn aus, genau wie die „Funktion des Autors“ ein differenziertes Spiel der Aus- und Einschließungen präformiert, ohne ein originales Individuum als identitätsstiftendes Prinzip ansetzen zu müssen. Zusammenfassend gesagt: Das Prinzip des Kommentars schließt aus auf der Basis bestimmter Regeln (z. B. schließen philosophische Kommentare zu Platon durch Autoritätsanwahl aus), schließt aus durch Wiederholung des Selben, schließt aus jenseits von Sinn

und Hermeneutik, ohne über das „Original“ hinauszukommen. Auch Joyce's „Ulysses“ ist eine andere Form der Wiederholung von Homers „Odyssee“.

b) Der Autor ist nach Foucault die zweite Ein- und Ausschließungsstrategie mit dem Ziel der Bändigung des Ereignisses und des Zufalls. Ist aber nicht die originale Äußerung des Autors die ereignishafte Äußerung par excellence? Stehen wir nicht vor einem Widerspruch in Foucaults Analytik des Diskurses? Auch hier kommt es wieder auf die „Funktion des Autors“ an als Identifikationsmodell komplexer Ausschließungsstrategien. Das schreibende oder sprechende Individuum, das traditionell „Autor“ heißt, bleibt in seiner Autor-Funktion grundsätzlich gefangen: „Was es schreibt und was es nicht schreibt, was es entwirft, und sei es nur eine flüchtige Skizze, was es an banalen Äußerungen fallen läßt - dieses ganze differenzierte Spiel ist von der Autor-Funktion vorgeschrieben, die es von seiner Epoche übernimmt oder die es seinerseits modifiziert.“ (S. 21) Die „Funktion des Autors“ bewirkt also insofern eine Bändigung des Ereignisses und des Zufalls, als sie durch Identifizierung dessen, was der Text ist, mit dem Autor 'Identität' herstellt „in der Form der *Individualität* und des *Ich*“. (S. 22) Wie kann man sich diese „Identität“ vorstellen? Handelt es sich um eine soziale oder um eine individuelle Identität? Die Differenz zwischen sozialer und individueller Identität (bzw. Rolle) wird im Feld des Diskurses aufgegeben. Die Diskursformationen lassen sich nicht im Sinne einer überwertigen Gesellschaftstheorie aufrechnen.

Auch hier müssen wir das traditionelle (hermeneutische) oder sozialisationstheoretische Begriffs- und Methodenrepertoire verabschieden, um Foucaults Anliegen gerecht werden zu können. „Es wäre sicherlich absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen. Aber ich denke, daß - zumindest seit einer bestimmten Epoche - das Individuum, das sich daran macht, einen Text zu schreiben, aus dem vielleicht ein Werk wird, die Funktion des Autors in Anspruch nimmt.“ (S. 21) Im Kontext der Diskursanalyse spielt die Individualität und Originalität (des Autors, des Kommentators) nicht die Rolle wie im herkömmlichen hermeneutischen Denken. Die Individualität taucht nach Foucault heute im Unterschied und in Absetzung zur klassischen humanistischen Epoche nur noch als Substrat auf: das Ich ist sozusagen explodiert. „Autor“ wie auch „Kommentar“ sind bei Foucault bestimmte strategische Zuordnungsmöglichkeiten, d. h. funktionale Begriffe.

c) Das dritte Prinzip der Ausschließung im Feld II ist das der „Disziplin“. Sie „definiert sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten: das alles konstituiert ein anonymes System, das jedem zur Verfügung steht, der sich seiner bedienen will oder kann, ohne daß sein Sinn oder sein Wert von seinem Erfinder abhängen.“ (S. 22) Eine Disziplin schließt aus und grenzt ein durch bestimmte Kontrolloperationen. Ein Satz, der sich einer bestimmten Disziplin zurechnen will, der „im Wah-

ren“ (dans le vrai) sein will, muß „komplexen und schwierigen“ Erfordernissen entsprechen: Er muß 1.) „sich auf eine bestimmte Gegenstandsebene beziehen“, 2.) muß er „begriffliche und technische Instrumente verwenden, die einem genau definierten Typ angehören“ (z. B. bestimmte metaphorische Begriffe), er muß sich schließlich 3.) in „einen bestimmten theoretischen Horizont einfügen“. (S. 23) Die Disziplin kontrolliert auf diese Weise die Produktion des Diskurses, sie zieht Grenzen „durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat“. (S. 25)

Wir können zusammenfassend festhalten: Es gibt im Feld II drei Formen, den Zufall und das Ereignis zu disziplinieren: 1.) den Kommentar (Einschränkung durch Wiederholung), 2.) den Autor (Einschränkung durch Identifizierung) und 3.) die Disziplin (Einschränkung durch Regel-Reaktualisierung).

Zu unserem eigenen Vorgehen ist (kritisch) anzumerken: Stellen wir uns nicht selbst außerhalb dessen, was Foucault beschreibt, wenn wir (eingeständenermaßen) mit Kategorien wie Sinn, Interpretation und Autor arbeiten, jenen Kategorien, die Foucault historisch zu relativieren und methodisch zu verabschieden sucht. In diesem Sinne kann man schon sagen: Wir kommentieren nicht, sondern interpretieren.

29. 6. 1995

## Sechste Sitzung

In unserer Analyse von Foucaults Inauguralvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ haben wir bisher eine Reihe von Diskurstypen und Diskursstrategien der Ein- und Ausschließung untersucht. Wir wollen heute in unserer Auseinandersetzung mit Foucault fortfahren in der Hoffnung, auf so etwas wie die allgemeine Funktion des Diskurses zu stoßen. Wir hatten mit Foucault vier verschiedene Diskurstypen unterschieden (II-V).

Der erste Diskurstyp (II) ist auf das Zusammenspiel von Macht und Begehren gerichtet. Als „Prozeduren der Ausschließung“ finden sich hier a) das Verbot (das Ritual, das Tabu, die exklusive Sprecherposition), b) die „Grenzziehung“ und „Verwerfung“ zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn sowie c) die Opposition zwischen Wahrem und Falschem.

Der zweite Diskurstyp versammelt Verknappungsstrategien, die die „Bändigung des Ereignisses und des Zufalls“ leisten sollen. Hier nennt Foucault den Kommentar (Einschließung durch Wiederholung), den Autor (Ausschließung durch Identifizierung einer Quelle) und die Disziplin (als die Form des geregelten Wissenserwerbes; Ausschließung durch Regel-Reaktualisierung).

Den dritten Diskurs-Verknappungstyp (IV) haben wir in unserer Untersuchung bisher vernachlässigt. Er bezieht sich auf *die*

Einschränkung der Zahl der sprechenden Subjekte. Diese wird nach Foucault erreicht durch a) die Ritualisierung der Sprecherposition (im religiösen, gerichtlichen, therapeutischen, politischen und wissenschaftlichen Diskurs), b) durch die Etablierung von Diskursgesellschaften und deren Bewirtschaftung von Geheimwissen (Scheiden in „Insider“ und „Outsider“) sowie c) durch die Bildung von Doktringruppen (wie Parteien, Konfessionen, Weltanschauungen), die ebenfalls eine bestimmte Klientel ausscheiden und eine andere zulassen.

Schließlich gibt es nach Foucault den philosophischen Diskurstyp (V), dessen Verknappungsstrategie darin besteht, die „spezifische Realität des Diskurses überhaupt zu leugnen“ (S. 31) (Verknappung durch Eliminierung): a) die „Philosophie des begründenden Subjekts“ („le thème du sujet fondateur“<sup>1</sup>), b) der „Gedanke der ursprünglichen Erfahrung“ („le thème de l'expérience originale“<sup>2</sup>) und c) das „Thema der universellen Vermittlung“ („le thème de l'universelle médiation“<sup>3</sup>) (S. 31 f.)

Wir versuchten zunächst, diese mehr andeutende als deutliche Begrifflichkeit Foucaults aufzuschlüsseln. Was ist eine „Philosophie des begründenden Subjekts“? Warum schließt sie aus, bzw. warum eliminiert sie die Realität des Diskurses? Foucault könnte hier zunächst von Descartes' „cogito ergo sum“ ausgehen als das exemplarische philosophische Denken der Neuzeit, das im „discours de la méthode“ in der Selbstgewißheit

---

<sup>1</sup> Foucault, *L'ordre du discours*, S. 49

<sup>2</sup> ebd.

des Subjekts die Welt gründen läßt. Die Bedeutung der Welt wird aus dem einheitlichen Subjekt entfaltet, d. h. es gibt der „träge(n) Masse der leeren Dinge“ Sinn, der auch „über die Zeit hinweg“ sich entfaltet. (S. 31) Dabei wird nach Foucault die Sprache nicht als besondere Diskursdimension gesehen. Es wird vielmehr versucht, den Zugang zur Welt ohne die „besondere (sprachliche) Instanz des Diskurses“ herzustellen und damit eine Kongruenz zwischen Denken und dem „Sein“ zu konstruieren. Analog verfährt der „Gedanke der ursprünglichen Erfahrung“. Vielleicht spielt Foucault hier auf Husserl und die Phänomenologie an, die durch die eidetische Reduktion zu einer ursprünglichen Erfahrungsgewißheit kommen will. Vor allen Diskursen, vor aller Sprache gibt es einen elementaren Weltzugang, eine „erste Komplizenschaft mit der Welt“ (S. 32), die die Verblendung des Diskurses durchbrechen kann und die Welt sozusagen „von unten“ erzeugt. Die Sprache stellt dabei den ursprünglichsten Bezug zum „Sein“ her, indem sie „immer schon von einem Sein spricht, dessen Gerüst sie gleichsam ist.“ (S. 32) Die dritte, die Realität des Diskurses eliminierende Philosophie, die Philosophie der universellen Vermittlung, könnte sich auf Hegels idealistisches System beziehen, das die (geschichtliche) Wirklichkeit aus dem Urgrund des Weltgeistes zu begreifen sucht. Die Diskurse können darin den weltgeschichtlichen Gang des Logos, die vernünftige Entwicklung der Dinge in der Zeit nicht stören. Der Logos ist immer schon vorausgesetzt, die

---

<sup>3</sup> ders., S. 50

absolute Idee kommt schließlich in der Geschichte notwendig zu sich selbst, und deren Wahrheit spiegelt sich in den Diskursen, ohne ihn als eigene Dimension zu begreifen: die „Phänomenologie des Geistes“ als Ausschlussdiskurs. Die Philosophie bringt also bestimmte Ausschlussysteme hervor, die - einfach gesagt - die Sprache und das Sprechen über die Dinge als die Dimension des Diskurses durchstreichen.

An dieser Stelle der Inauguralvorlesung, an der Foucault die Liste der Ein- und Ausschließungsprozeduren abschließt und zum Entwurf seiner eigenen Position übergeht, kommt er merkwürdigerweise zunächst wieder auf die *Angst* zurück, die er schon am Beginn der Vorlesung aus seiner persönlichen Erfahrung des Anfangenmüssens heraus artikuliert. Auch hier erscheint die Angst vor dem unter- und hintergründigen Wildwuchs und dem ereignishaften, zufälligen und gewalttätigen Einbruch des Diskurses als das entscheidende Motiv der Verknappung: „Nun, mir scheint, daß sich unter dieser offensichtlichen Verehrung des Diskurses, unter dieser offenkundigen Logophilie, eine Angst verbirgt. Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und in die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer

Gesellschaft - und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert - eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses („ce grand bourdonnement incessant et desordonné du discours“<sup>1</sup>). (S. 33)

Hat Foucault in der Exposition der Vorlesung (S. 9-10) die Angst als eine höchst subjektive dargestellt, so tritt sie hier als das unterschwellige Movens aller Strategien der Beherrschung des Diskurses hervor, d. h. als allgemeine unserer „Zivilisation“. Foucault argumentiert gegen die aufklärerische Hoffnung, daß sich die Sprache der Vernunft füge. Man soll sich vielmehr dem mächtigen „Rauschen des Diskurses“ neu stellen und diese „Angst in ihren Bedingungen, in ihren Spielregeln und ihren Wirkungen analysieren“. (S. 33) Die Einsicht in die Funktion der Verknappungsstrategien ist Foucault Anlaß zur Formulierung seiner eigenen Aufgabe: Er stellt drei Forderungen auf, „die den drei angedeuteten Gruppen von Funktionen entsprechen“. Wir finden darin nicht nur Foucaults gegenhumanistisches Programm verdichtet, sondern zugleich die geronnene Philosophie Foucaults Anfang der siebziger Jahre:

---

<sup>1</sup> Foucault, L'ordre du discours, S. 53

1.) „Man muß den Willen zur Wahrheit in Frage stellen“ („remettre en question notre volonté de vérité“<sup>1</sup>), d. h. man muß fragen, woher der Wille zur Wahrheit kommt, wozu er dient. Der Wille zur Wahrheit wird also gegen die Wahrheit ins Spiel gebracht. Auch hier fällt die Parallele zu Nietzsche auf: Auch Nietzsche entlarvt die Wahrheit als interessierte, als große Erzählung der abendländischen Metaphysik, die im europäischen Nihilismus endlich „zur Fabel“ wird. Die Wahrheit demaskiert sich als Lüge. Bei Foucault steht das gleiche Mißtrauen gegenüber der Wahrheit, gegenüber dem, was der „Willen zur Wahrheit“ will. Der „Willen zur Wahrheit“, dessen Ursprung zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert, zwischen Hesiod und Platon anzusetzen ist, verfolgt möglicherweise als Diskursstrategie ganz andere Zwecke als die, die er vorgibt. Man muß sich nach Foucault von der Vorstellung lösen, daß Wissen und Wahrheit nur dort existieren, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind: Wissen und Wahrheit stehen selbst im Feld der Macht, ja Macht bringt sie selbst hervor. Diese Entlarvung des „Willens zur Wahrheit“ als interessierte Praktik der Beherrschung und Disziplinierung des Diskurses, die nicht an identifizierbare Individuen gebunden ist, stellt nach wie vor eine Attacke von höchster Brisanz dar, gerade für eine Institution wie die Universität, die diesem „Willen zur Wahrheit“ in ihren Verteilungen und Zuweisungen verpflichtet ist.

---

<sup>1</sup> ebd.

2.) „Man muß dem Diskurs seinen Ereignischarakter zurückgeben („restituer au discours son caractère d'événement“<sup>1</sup>)“ - so lautet Foucaults zweite, ebenfalls höchst provokative Maxime. In dieser Formulierung bekommt die Subversion gegen die traditionelle Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung ihren Titel. Die Diskurse sollen nicht mehr in geschichtlichen Kontinuitäten zurückgerechnet werden, sondern müssen in ihrer Spontaneität, in ihrer zufälligen Materialität anerkannt und analysiert werden.

3.) „Man muß die Souveränität des Signifikanten aufheben („lever enfin la souveraineté du signifiant“<sup>2</sup>)“. Das bedeutet, man muß den Gedanken der sprachlichen Beherrschbarkeit der Phänomene sowie den Primat des souveränen Subjekts aufgeben, das den Sinn der Dinge in der Sprache fixiert, man muß durch die diskursive Oberfläche der Deutungen und Bedeutungen hindurchstoßen.

Foucault formuliert in dreifacher Weise Zweifel, einmal den Zweifel an der Wahrheit der Wahrheit (an der Dignität der Wahrheit um ihrer selbst willen), dann den Zweifel an der Kontinuität der Diskurse (sie stehen gleichsam als Bruchstücke in einer Landschaft, die wir Geschichte nennen), und schließlich den Zweifel an den Deutungen und Bedeutungen. Foucault setzt sich mit diesen „Entscheidungen“ über den fadenscheinigen aufklärerischen Vernunftoptimismus hinweg. Zugleich ergibt sich -

---

<sup>1</sup> Foucault, *L'ordre du discours*, S. 53

<sup>2</sup> ebd.

in formaler Hinsicht - eine merkwürdige Parallele zu Descartes. Descartes hat im „Discours de la méthode“ ebenfalls dreifachen Zweifel artikuliert und ebenfalls vier methodische Prinzipien daraufhin aufgestellt. So auch Foucault:

1.) Der erste „methodische Grundsatz“ nach Foucault ist das „Prinzip der *Umkehrung*“ („un principe de *renversement*“<sup>1</sup>). Gemeint ist damit eine Wertungs- und Blickumkehr gegenüber der traditionellen Schätzung bzw. Hochschätzung der Wahrheit. Die Instanzen der Disziplin, des Autors, des Kommentars und der „Willen zur Wahrheit“ bzw. der „Willen zum Wissen“ sind nicht mehr als unerschöpfliche Quellen der Diskursproduktion anzusehen, sondern sollen nunmehr als Strategien der Verknappung und Einschränkung der Diskurse gelten.

2.) Der zweite methodische Grundsatz ist der der „*Diskontinuität*“ („un principe de *discontinuité*“<sup>2</sup>). Wo man bisher Kontinuitäten und Zusammenhänge durch Interpolation von Nichtgesagtem und Nichtüberliefertem erzeugte, müssen unterschiedliche und nicht miteinander vermittelbare Diskurspraktiken gesehen werden, die sich gegenseitig überschneiden, durchkreuzen, ignorieren, ausschließen und die nicht in kontinuierliche Ursache-Wirkungszusammenhänge eingepaßt werden können.

---

<sup>1</sup> Foucault, L'ordre du discours, S. 53

<sup>2</sup> ders., S. 54

3.) Der methodische Grundsatz der „Spezifität“ („un principe de spécificité“<sup>1</sup>), auch zu übersetzen als Eigentümlichkeit, Besonderheit. Gemeint ist, daß Diskurse als verbesondernde Praxen analysiert werden, die nicht vorgängig mit der Welt synthetisiert sind. „Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht.“ (S. 34) Die Verbesonderung der Praxis ist als „Gewalt“, als Zwang zu verstehen, die wir den Dingen und auch uns selbst antun. Man muß fragen, wie in bestimmten Diskursen (im medizinischen, juristischen, philosophischen usf.) die Welt praktisch präpariert wird und welches die Regeln dieser Präparation sind.

4.) Der Grundsatz der „Äußerlichkeit“ („règle de l'extériorité“<sup>2</sup>). Foucault fordert hier, man solle nicht einen „inneren und verborgenen Kern“ (S. 35), nicht eine substantielle Aussage, einen Grundgehalt des Diskurses suchen, sondern ihn als äußeres Phänomen begreifen, das durch Regelmäßigkeiten bestimmt ist, auf die bestimmte äußere Möglichkeitsbedingungen verweisen.

Mit diesen vier methodischen Grundsätzen korrespondieren nach Foucault vier geschichtstheoretische Konzepte, vier „regulative Prinzipien“ („principe régulateur à l'analyse“<sup>3</sup>): „die Begriffe des Ereignisses, der Serie, der Regelmäßigkeit, der Möglichkeitsbedingung („celle d'événement, celle de série, celle

---

<sup>1</sup> Foucault, L'ordre du discours, S. 54

<sup>2</sup> ders., S. 55

de régularité, celle de condition de possibilité<sup>1</sup>). Jeder dieser Begriffe setzt sich jeweils einem anderen genau entgegen: das Ereignis der Schöpfung, die Serie der Einheit, die Regelmäßigkeit der Ursprünglichkeit, die Möglichkeitsbedingung der Bedeutung („l'événement à la création, la série à l'unité, la régularité à l'originalité, et la condition de possibilité à la signification“<sup>2</sup>). Diese vier anderen Begriffe (Bedeutung, Ursprünglichkeit, Einheit, Schöpfung) („signification, originalité, unité, création“<sup>3</sup>) haben die traditionelle Geschichte der Ideen weitgehend beherrscht, in der man übereinstimmend den Augenblick der Schöpfung („le point de la création“<sup>4</sup>), die Einheit eines Werks („l'unité d'un oeuvre“<sup>5</sup>), einer Epoche oder eines Gedankens („d'une époque ou d'un thème“<sup>6</sup>), das Siegel einer individuellen Originalität („la marque de l'originalité individuelle“<sup>7</sup>) und den unendlichen Schatz verborgener Bedeutungen suchte („et le trésor indéfini des significations enfouies“<sup>8</sup>).“ (S. 35, frz. S. 56) Wir können uns Foucaults Gegenüberstellung in einer Skizze deutlich machen:

---

<sup>3</sup> Foucault, *L'ordre du discours*, S. 56

<sup>1</sup> ebd.

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> ebd.

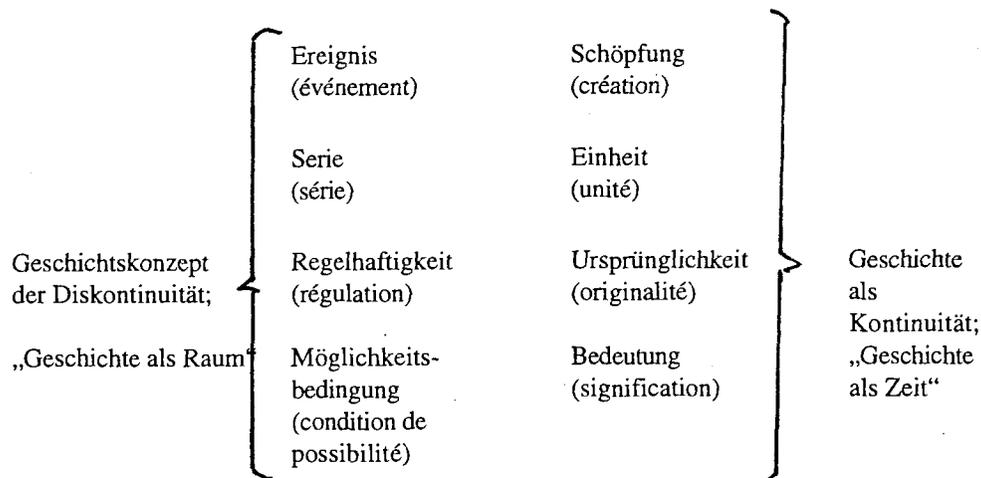
<sup>4</sup> ebd.

<sup>5</sup> ebd.

<sup>6</sup> ebd.

<sup>7</sup> ebd.

<sup>8</sup> ebd.



Wir versuchten in der folgenden Diskussion, Foucaults Gegenbegriffe genauer zu verstehen, sie zu interpretieren. Was bedeutet „Ereignis“, „Serie“, „Regelhaftigkeit“, „Möglichkeitsbedingung“? Leuchtet es unmittelbar ein, daß es sich um zwei unterschiedliche Geschichtskonzepte handelt? Wir beschäftigten uns zunächst mit der Opposition Regelhaftigkeit-Ursprünglichkeit (wobei „originalité“ besser mit Originalität bzw. Herkunftigkeit zu übersetzen wäre). Hat nicht der ursprüngliche Diskurs schon immer Regeln, ist nicht schon hier Regelhaftigkeit impliziert? Wir verwarfen diese Interpretationsmöglichkeit, denn Originalität möchte authentisch sein, insofern sie gerade nicht Regeln folgt, sondern Regeln setzt. Der Ursprung kann Regeln entlassen, aber nicht geregelt werden. Man denke an die Ursprünglichkeit bzw. Herkunftigkeit eines Werkes im Autor, die mit dem Gedanken der Unerschöpflichkeit seiner Individualität verbunden ist. Eine Regelhaftigkeit ist eher die eines äußeren Systems, z. B. eines Gesellschaftssystems.

Die Geschichte dieser Gesellschaft wäre dann als eine (in diskontinuierlichen Brüchen verlaufende) Serie von Regeln zu schreiben.

Aber - suggeriert der Begriff der Regelmäßigkeit nicht Kontinuitäten (der Geschichte) und setzt genau das ein, gegen das Foucault anläuft? Liegt hier nicht ein Widerspruch vor? Wir müssen diese Opposition im Zusammenhang des ganzen Begriffsfeldes sehen. Foucault spricht von einer seriellen Regelmäßigkeit, d. h. von diskursiven und diskontinuierlichen Serien, die „innerhalb gewisser Grenzen jeweils ihre eigene Regelmäßigkeit haben“. (S. 38) Die serielle Regelmäßigkeit ist also ausdrücklich kein Kontinuitäten stiftendes und Einheit suggerierendes Prinzip.

Wir gingen in unserer Durchsprache der Oppositionen weiter zu der Gegenüberstellung von Ereignis (événement) und Schöpfung (création). Wie können wir diese lesen? Wir sagten zunächst: Das Ereignis ist zufällig, die Schöpfung hingegen nicht. Sie setzt ein schaffendes Subjekt voraus. Der Zufall macht das Ereignis zum Ereignis. Um welchen Zufall handelt es sich hier? Es ist eine Zufälligkeit, die Regelmäßigkeit und Serialität der Ereignisse nicht ausschließt, wohl aber eine universelle geschichtliche Kontinuität. Dieser Zufall kann also nicht „aus dem Nichts“ kommen, hat aber auch keine transzendente Möglichkeitsbedingung. Was ist er dann? Vielleicht müßte man vielmehr eine materiale Möglichkeitsbedingung des Zufalls annehmen, d. h. bestimmte dinghafte Voraussetzungen als Ermöglichungs-

grund für das Auftreten von Zufälligkeiten (in der Geschichte). Aber wie ist dieser Zufall dann von Notwendigkeit abzugrenzen? Kann es - vom Standpunkt der Logik aus - überhaupt einen Zufall geben, der bestimmte (materiale) Möglichkeitsbedingungen zur Voraussetzung hat? Müßte man nicht besser von Notwendigkeit in diesem Fall sprechen, einer Notwendigkeit, die durch „Regeln“ bestimmt ist? Wie kann Foucault Zufall und Regel zusammendenken? Wie stellt er sich eine Geschichtsschreibung vor, die nach solchen - anscheinend reichlich paradoxen - Maximen verfahren soll? „Das Wichtige aber ist, daß die Geschichtsschreibung kein Ereignis betrachtet, ohne die Serie zu definieren, der es angehört, ohne die Analyse zu spezifizieren, durch welche die Serie konstituiert ist, ohne die Regelmäßigkeit der Phänomene und die Wahrscheinlichkeitswerte ihres Auftretens zu erkennen, zu suchen, ohne sich über die Variationen, die Wendungen und den Verlauf der Kurve zu fragen, ohne die Bedingungen bestimmen zu wollen, von denen sie abhängen.“ (S. 36) Foucault setzt also zwischen Notwendigkeit und Zufall die Wahrscheinlichkeit, die „Wahrscheinlichkeitswerte ihres (der Phänomene) Auftretens“. Ist diese Lösung (logisch) befriedigend?

Zunächst müssen wir einräumen: Die Inauguralvorlesung ist ein Entwurf, der keine glatten Lösungen erwarten läßt. Der Begriff des Ereignisses schillert, ist auf keine eindeutige Definition festzulegen. Er ist das, an was die Diskursanalyse anschließen soll. Dem Ereignis wieder sein Recht verschaffen heißt, den Zu-

fall zu respektieren und nicht durch überwertige Synthesen auszuschließen oder ihn a priori zu eliminieren. Er ist - neben dem Begriff der Serie - der zentrale Begriff, an dem eine Analyse des Diskurses ansetzt „mitsamt dem Netz der daran anknüpfenden Begriffe: Regelmäßigkeit (régularité), Zufall (aléa), Diskontinuität (discontinuité), Abhängigkeit (dependence), Transformation (transformation). (S. 36f., frz. 58 f.) Damit wird das Ereignis kritisch gegen die Verknappungsstrategien ins Spiel gebracht. Es geht also um eine bestimmte Form soziologischer Erforschung der Bedingungen historischer Erscheinungen, ohne diese soziologisch, d. h. ausschließlich soziologisch, zu analysieren (z. B. ist die Praktik des Geständnisses als Möglichkeitsbedingung konstitutiv für den Diskurs des „Sexes“, also eine tiefengeschichtliche Bedingung eines „oberirdischen Phänomens“). Das Ereignis ist nach Foucault also ein weder rein dinghaftes noch - und viel weniger - ein transzendentes Phänomen. Foucault löst den Widerspruch zwischen Zufall und Notwendigkeit im Ereignis gar nicht auf, er legt ihn vielmehr in den Begriff selbst zurück: „Gewiß ist das Ereignis weder Substanz noch Akzidens, weder Qualität noch Prozeß; das Ereignis gehört nicht zur Ordnung der Körper. Und dennoch ist es keineswegs immateriell, da es immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist; es hat seinen Ort und besteht in der Beziehung, der Koexistenz, der Streuung, der Überschneidung, der Anhäufung, der Selektion materieller Elemente; es ist weder der Akt noch die Eigenschaft eines Körpers; es produziert sich

als Effekt einer materiellen Streuung und in ihr. Sagen wir, daß sich die Philosophie des Ereignisses in der auf den ersten Blick paradoxen Richtung eines Materialismus des Unkörperlichen bewegen müßte.“ (S. 37) Die Spannung zwischen Materiellem und Immateriellem, zwischen dem Blitz des Zufalls und dessen materialem dinghaftem Effekt, was beides das Ereignis ist, muß ausgehalten werden und zu jenem paradoxen „Materialismus des Unkörperlichen“ führen, der es erlaubt, „den *Zufall*, das *Diskontinuierliche* und die *Materialität*“ („le hasard, le discontinu et la matérialité“<sup>1</sup>) (S. 38) nicht auszuschließen: „Der Zufall muß als Kategorie in die Produktion des Ereignisses eingehen“. (S. 38) Wir können hier Foucaults Denkduktus gut beobachten. Sein Umgang mit der Begrifflichkeit, das Arrangement der Elemente seiner Philosophie erinnert an das ästhetische Verhältnis eines Künstlers zu seinem Material. Geschichte hat nicht a priori Sinn und Bedeutung, Kontinuität und Einheit, sondern formiert im Sinne einer „bricolage“. Dahinter steht eine bestimmte Ästhetik. Es kommt Foucault gar nicht auf die Bedingung, sondern auf die Möglichkeitsbedingung der Produktion von Diskursen an.

Wir können die vier „regulativen Prinzipien“, die vier Begriffe, die Foucault der traditionellen Geschichtsschreibung entgegensetzt, auch als Aufforderung für eine neue, an der Analyse der Diskurse orientierten Geschichtsschreibung übersetzen.

---

<sup>1</sup> Foucault, *L'ordre du discours*, S. 61

- 1.) Respektiere die Möglichkeit des Ereignisses!
- 2.) Fasse unverbundene Dinge in Serien (und nicht in Kontinuitäten);
- 3.) Achte auf das System der Regeln, denen die Serien folgen!
- 4.) Schau dir die Möglichkeitsbedingungen an, die Diskurse ermöglichen und regeln!

Geschichte wird also nicht mehr in Kontinuitäten und Kausalitäten, d. h. zeitlich gedacht. Sie ist nach Foucault vielmehr eine nicht sinnvoll zu rekonstruierende Folge von „diskursiven und diskontinuierlichen Serien“. (S. 38) Man kann sich das im Sinne von Foucault - paradox ausgedrückt - als Raum einer ungeschichtlich konstruierten Geschichte vorstellen, die die (herkömmliche) zeitliche Dimension verabschiedet, indem sie von Brüchen, Abfolgen, Serien und Diskontinuitäten ausgeht. Foucault stellt gar nicht die Frage nach dem ursprünglichen Ort dieser Veränderungen, er will nicht „aus dem Rücken“ der Diskurse argumentieren, sich auf die „andere Seite“ des Diskurses (S. 9) stellen. Der anscheinende Erklärungsnotstand Foucaults, der z. B. im Vergleich zu Hegel den verborgenen Ursprung der Geschichte und ihrer Veränderungen (Warum kommt es zu Brüchen? Warum brechen Kontinuitäten ab? Warum halten sich bestimmte „Problematisierungen“ (der Sprache, des Lebens, der Arbeit, des Verbrechens, des Begehrens) unterhalb der Verwerfungen, der Brüche, der Umgruppierungen?) geschichtsphilosophisch gar nicht auflösen will, stellt sich nur ein, wenn man

Foucault an der traditionellen Geschichtsauffassung der Kontinuitäten, Bedeutungen und individuellen Originalitäten mißt. Gerade diese will Foucault mit seinem Entwurf einer Gegengeschichte radikal verabschieden.

Zum Abschluß unserer Diskussion stellte sich eine Frage, die Foucaults Denken modellkritisch in den Blick nimmt. Damit wird sein Entwurf nicht an traditionellen Modellen gemessen (wie es in unserer Auseinandersetzung des öfteren der Fall war) und so sein Anspruch, die Funktion von Diskursen zu analysieren, verfehlt, sondern es geht hier um die Voraussetzungen seines eigenen Diskurses, der die Vorlesung ist. Wie kann sich Foucault seiner eigenen Analysepraxis entziehen, die alle Diskursformationen als intentional stigmatisiert? Wie kann er seine Diskursanalyse vortragen, ohne sich selbst zu relativieren, ohne sein eigenes Sprechen im Horizont von Macht und Begehren, als „Bändigung des Ereignisses und des Zufalls“ bzw. als Eliminierungsstrategie der „Realität des Diskurses“ erscheinen zu lassen? Foucault argumentiert auf dem Boden eines schier unglaublichen Positivismus, aber - von welcher Position aus spricht eigentlich er selbst? Wer spricht überhaupt bei Foucault? Wir wollen uns in der nächsten Sitzung mit Foucaults Kritik am Positivismus mit den genealogischen und kritischen Prinzipien der Diskursanalyse beschäftigen.

Vielleicht läßt sich Foucaults (Geschichts-)Denken am besten in einem Bild fassen, das das Phänomen des Diskurses anschaulich machen kann. Geschichte formiert sich als räumliche Anord-

nung zufälliger und diskontinuierlicher Diskurse, jener Diskurse, die als Ein- und Ausschließungsmechanismen des gewalttätigen und angsterzeugenden Wucherns des Diskurses funktionieren. Dieser Diskursraum gleicht einem Zimmer, einem Zimmer ohne Türen, aber mit einem Fenster. Das Fenster ist vergittert. Die Außenwelt, das Draußen der Diskurse ist nur durch dieses Raster zu sehen. So wie 'die andere Seite' des Diskurses nur ausschnittsweise und gerastert gesehen werden kann, so wird die Außenwelt nur durch diesen Fensterausschnitt gerastert und gefiltert eingelassen. Bestimmte Formationen werden ausgeschlossen, bleiben im Draußen, und das, was hineingedrungen ist und das Raster passieren konnte, wird im Innenraum eingeschlossen. Vielleicht gilt diese Metapher des Raums mit vergittertem Fenster nicht nur für das Phänomen des Diskurses, sondern auch für das Phänomen der Sprache: anonymen Sprach- bzw. Diskursvergitterung durch Ein- bzw. Ausschließung.

6. 7. 1995

### **Siebte Sitzung**

Wir müssen eingestehen, daß wir nach sechs Seminarsitzungen der Auseinandersetzung mit Foucaults „Ordnung des Diskurses“ noch keinen zu- und hinreichenden Begriff vom Diskurs haben. Im nächsten Semester soll deshalb die Fortsetzung dieses Semi-

nars unter dem Titel „Diskurs, Macht, Identität. Foucaults Analyse des Willens zum Wissen als gegenhumanistische Provokation II“ stattfinden. Darin soll der erste Band der Geschichte der Sexualität „Sexualität und Wahrheit“ mit dem Titel „Der Willen zum Wissen“ Gegenstand unserer Analyse sein. Wir wollen dann studieren, wie Foucault selbst eine Diskursanalyse praktiziert, und versuchen, die theoretische und analytische Arbeit dieses Semesters einzulösen. Zum Abschluß sollen nun in einer Zwischenbilanz die einzelnen Schritte (es waren derer fünf) unserer Interpretation, die sich an der Gedankenartikulation der Vorlesung Foucaults orientiert, rekonstruiert und nachvollzogen werden.

I. In der Exposition der Vorlesung artikuliert Foucault zunächst das subjektive Problem des Sprechers, das Problem des Anfangenmüssens als die Angst vor dem wuchernden Diskurs. Es geht um die persönliche Befindlichkeit des Sprechers Foucault und um die Spannung zwischen seinem Beginnen im Diskurs und dem institutionalisierten Diskurs am Collège de France. (Das Collège de France als der Gipfel der französischen Universitätslandschaft garantiert den Professoren einen höchsten Grad von wissenschaftlicher Freiheit. Sie werden ungeachtet akademischer Titel und Grade berufen, haben keine Prüfungsverpflichtungen, sind an kein Lehrprogramm gebunden und halten lediglich zwei Stunden Vorlesungen im Semester, die für jeden frei zugänglich sind - sozusagen die höchstqualifizierte Institution der französischen Erwachsenenbildung. Das deutsche

Bildungswesen hat keine vergleichbare Institution vorzuweisen.) Danach gelangt Foucault zu der These: In jeder Gesellschaft werden Diskurse produziert zu dem Zweck der Überwachung jenes merkwürdigen Diskurses, den Foucault den „wuchernden Diskurs“ nennt. Sie werden produziert zur Bändigung des Ereignishaften, des Zufalls, der Kontingenz, sie kontrollieren, selektieren, organisieren und kanalisieren. Diese Strategien der Diskursproduktion haben insgesamt den Charakter von Ein- und Ausschließungsprozeduren. Es geht also - phänomenologisch gesehen - um ein Drinnen und ein Draußen der Diskurse. Indem diese Diskurse sich auf die Disziplinierung von Macht und Begehren richten, befrieden sie nicht die Macht und befriedigen nicht das Begehren, sondern bringen Macht und Begehren erneut hervor.

II. Die These, die institutionellen Diskurse kanalisieren und disziplinieren den „murmelnden Diskurs“, bringt die Notwendigkeit des Evidenzbeweises mit sich. Foucault entwickelt ein Tableau von vier Gruppen der Ausschließungsprozeduren und ordnet diesen vier Diskurstypen jeweils verschiedene Strategien der Diskursverknappung zu. (Wir stellten diese in einer Tabelle übersichtlich zusammen.) Diese vier Diskurstypen, die jeweils durch Diskursstrategien charakterisiert sind, lauten:

Der erste Diskurstyp, den Foucault nennt, ist auf Macht und Begehren gerichtet. Foucault unterscheidet hier drei charakteristische Diskursstrategien der Ein- und Ausschließung: Zunächst das Verbot. Dazu gehört die Tabuisierung des Gegenstandes, die

Ritualisierung der Umstände, unter denen man sprechen darf, und schließlich das Recht des sprechenden Subjekts. Die zweite Diskursstrategie, die sich auf ein kontrolliertes Zusammenspiel von Macht und Begehren richtet, ist die Grenzziehung und Verwerfung zwischen Wahnsinn und Vernunft. Und schließlich nennt Foucault eine dritte Strategie, die diesen Diskurstyp charakterisiert: die Unterscheidung von Wahrem und Falschem, nach der nur bestimmte Gegenstände als Gegenstände des wissenschaftlichen Diskurses zugelassen werden.

III. Der zweite Diskurstyp, den Foucault nennt, ist gerichtet auf die Bändigung des Ereignisses und des Zufalls. Wir haben im einzelnen durchgesprochen und analysiert, was Foucault an Strategien vorführt: 1.) den Kommentar, der durch Wiederholung einschränkt, 2.) den Autor, der durch Identifizierung das Diskursgeschehen stilllegt und 3.) die Disziplin (auch die wissenschaftliche Disziplin), die einschränkt durch standardisierte Methodologie (Foucault sagt: durch permanente Reaktualisierung der Regeln).

IV. Der dritte Diskurstyp richtet sich auf die Verknappung der sprechenden Subjekte. (Nicht jeder darf alles sagen.) Hier führt Foucault als Strategien die Rituale des Sprechens an, er nennt die Diskursgesellschaften als Sozialgebilde, die Wissen bewußt oder unbewußt bewirtschaften, er bezieht sich schließlich auf die Doktringruppen als Strategien der Fixierung von Bewußtseinszuständen.

V. Der vierte Diskurstyp richtet sich auf die Eliminierung des Diskurses selbst. Es ist der Diskurstyp des philosophischen Denkens. Foucault führt als Strategien an: 1.) den Rückgang auf das begründende Subjekt (die Philosophie des *cogito*), 2.) auf die ursprüngliche Erfahrung (die unterhalb der flottierenden Diskurse eine unhintergehbare Elementarität setzen will), und 3.) die universelle Vermittlung (die den Gedanken setzt, daß die Dinge, wie sie uns erscheinen, einem LOGOS folgen und sich nicht in alogischer Verstreutheit dissoziieren).

VI. Der dritte Schritt in der Vorlesung (nach dem der Exposition und der Liste der Diskurstypen) setzt die Entwicklung neuer Imperative eines Gegendenkens an, die sich aus der Einsicht in die im Schritt II evident gemachten Verknappungsfunktionen der Diskurse ergeben. Diese Denkimperative (bzw. Verhaltensimperative des Denkens) richten sich gegen den Diskursoptimismus, gegen die Vorstellung von der befreienden Funktion bestimmter Diskurse mit der Absicht, die Verknappung zum Thema zu machen:

- 1.) den Willen zur Wahrheit in Frage stellen, d. h. ihn zu entlarven als eine Strategie der Verknappung (wir sahen hier eine Verbindung zu Nietzsche),
- 2.) dem Diskurs den Ereignischarakter zurückgeben, d. h. das Kontinuitäts- und Originalitätsdenken der Verbindungen und Bedeutungen ersetzen durch ein Denken in Diskontinuitäten, das den Zufall einläßt,

3.) die Souveränität der Signifikanten aufheben. Damit ist gemeint, daß derjenige, der sich diesem Gedenken verpflichtet, sich nicht vom Vorrang der Bedeutungen irritieren lassen soll.

VII. Nachdem Foucault aus der Übersicht der Diskurstypen und der Ein- und Ausschließungsstrategien, gleichsam an der Nahtstelle des Textes, drei Denkimperative abgeleitet hat, kommt er in einem vierten Schritt zu vier methodischen Grundsätzen (wir zogen die Verbindung zu Descartes), deren Aufgabe es ist, Diskurse als Verknappungen mittels Ein- und Ausschließung aufzudecken.

1.) Der erste methodische Grundsatz ist der der Umkehrung (un principe de renversement). Man soll da, wo in der Geschichte Unerschöpflichkeiten gesehen werden, Verknappungen, da, wo Befreiungen (des Subjektes) gesehen werden, Einschränkungen erkennen. Der methodische Grundsatz der Umkehrung ist der entscheidende kritische Grundsatz. Wir werden im nächsten Semester untersuchen, wie Foucault versucht, diesen mit und in der Geschichte der Sexualität einzulösen.

2.) Der methodische Grundsatz der Diskontinuität (un principe de discontinuité). Man kann ihn im Sinne einer mottohaften Feststellung charakterisieren: „Zufall statt Notwendigkeit“.

3.) Der Grundsatz der Spezifität (un principe de specificité) ist ebenfalls mottohaft zu übersetzen mit: „Verbesonderung statt Allgemeinheiten, Disjunktion statt Konjunktion“.

4.) Der Grundsatz der Äußerlichkeit (un principe de l'exteriorité) schließlich besagt, daß man die kontingenten Möglichkeitsbedingungen eines Diskurses (z. B. des „Sexes“) in den Blick nehmen und nicht versuchen soll, diesen durch irgendwelche Substanzaussagen unabhängig seiner Rahmenbedingungen zu hypostasieren.

VIII. Im nächsten und letzten Schritt der Vorlesung (vor der abschließenden ehrenden Erwähnung der Lehrer Georges Dumézil, Georges Canguilhem und vor allem Jean Hippolyte), deren Struktur wir in dieser zusammenfassenden Übersicht weiter folgen werden, zieht Foucault bestimmte Schlüsse für eine *diskurspraktische Analyse* der Geschichte und der Geschichtsschreibung. (Foucault wurde schließlich auf einen eigens für ihn geschaffenen Lehrstuhl für die Geschichte der Denksysteme an das Collège de France berufen, er ist demnach gewissermaßen ein Historiker der Wissenschaftsgeschichte.) Einer Geschichtsschreibung, die sich an den vier methodischen Grundsätzen sowie an den neuen Denkimperativen Foucaults orientiert, müßte es gehen um:

1.) die Analyse von Ereignissen statt der Unterstellung von individuellen Schöpfungen (événement et création), d. h. Kritik an der Geschichte als bewegte Folge großer Individualitäten, die der Geschichte Sinn und Bedeutung geben (man denke an Nietzsches monumentalische Historie). Das bedeutet, daß das Ereignis etwas ist, das *sich* ereignet nach den Spielregeln des Zufalls im Unterschied zum schöpferischen Ich, das etwas sich ereignen

läßt. Nicht nur die Priorität des Ereignisses, sondern das Setzen des Ereignisses gegen die Schöpfung bedeutet die Eliminierung des Autors als Subjekt der Geschichte, oder besser: Eliminierung der menschlichen Authentizität gegenüber der Geschichte. Es ist auffällig, daß Foucault immer von dem Autor spricht. Man kann sagen, *der* Autor ist so wenig Quelle seiner Werke (obwohl er sie schreibt), wie *der* Mensch die Quelle seiner Geschichte ist. Mit anderen Worten: Autor und Werk, Mensch und Geschichte sind Strategien der Diskursverknappung. Das Schöpferische als das Originale, Authentische ist nur eine Verblendung dieser Tatsache. Diese Umkehrung aufzuzeigen, ist die Aufgabe einer kritischen historischen Diskursanalyse: Die Geschichte schafft den Menschen und schafft ihn wieder ab.

2.) Nach der Beschreibung der „Kritik“, welche das Prinzip der Umkehrung zur Geltung bringt und die Ausschließungsprozeduren analysiert, geht Foucault über zur Darstellung seines genealogischen Konzepts von Geschichte und Geschichtsschreibung. Die historische Analyse muß ausgehen von Serien, statt Einheiten (*unités*) zu unterstellen. Serien sind diskrete Serien, keine unendlichen Folgen. Das impliziert die These: Es gibt nur Zufallssequenzen historischer Diskurserscheinungen, die nicht in kontinuierliche Einheiten zu vermitteln sind. Diese Zufallssequenzen sind z. B. nicht in eine positive Geschichte zunehmender menschlicher Befreiung zu überführen. Das heißt, das, was als Serie in der Geschichte (des Gefängnisses, des „Sexes“) auftritt, entspricht nicht einer Geschichte des menschlichen Fort-

schritts. Folgt man Foucaults Forderungen, ist die Einheit der Geschichte gewissermaßen in die Zufälligkeit diskontinuierlicher Ereignisseries zersplittert. (Auch diesen Bereich könnte man der „Kritik“, d. h. der Analyse der diskursiven Kontrollinstanzen zurechnen; gleichwohl ist er schon ein Teil der Genealogie, die die „tatsächliche Entstehung der Diskurse“ (S. 41) untersucht: „So müssen sich also die kritischen Beschreibungen und die genealogischen Beschreibungen abwechseln, stützen und ergänzen.“ (S. 43))

3.) Es schließen sich die Folgerungen für einen diskursorientierten Umgang mit der Geschichte an: die Aufforderung, den Analyseblick auf Regelmäßigkeiten zu richten statt Ursprünglichkeiten zu unterlegen (etwa in dem Gedanken, daß Regeln einen Ursprung haben und aus ihm emanieren). Darin liegt die These: Es gibt in der Geschichte überhaupt keine an Individualität gebundene Originalität. (Es gibt allerdings einen Forschungsstreit darüber, ob Foucault nicht in der Geschichte der Sexualität mit dem Gedanken der Selbstpraktik die Individualität wieder rehabilitiert hat). Die analytische Unterstellung von Originalität ist in der Sicht Foucaults wiederum nur eine Verknappung des wuchernden Diskurses, die sich bestimmten Wahrnehmungsstrategien verdankt, eine Regelmäßigkeit, die sich als solche nicht durchschaut und sich als authentisch setzt. Um nicht solcher Täuschungen aufzusitzen, sollen Regelmäßigkeiten analysiert werden und z. B. Werke nicht auf die Originalität von Autoren zurückgeführt werden.

4.) Es schließen sich Folgerungen für die Geschichtsschreibung und die Analyse der Geschichte an. Es muß bei dem Versuch einer Geschichtsrekonstruktion um die Analyse von Möglichkeitsbedingungen von Diskursen gehen, statt um vorgängige Unterstellung von Bedeutungen, die als Ungesagtes Nichtgesagtes zu interpretieren haben. Die Aufgabe einer Geschichtsschreibung ist nicht Interpretation, sondern Feststellung von Funktion. Dahinter steht die These: Die zufälligen Möglichkeitsbedingungen lassen bestimmte regelhafte Diskurse auftauchen, wie die Veränderung der Möglichkeitsbedingungen diese wieder verschwinden lassen. (Die Frage ist nur: Ist das ein Iterationsphänomen?) Ändert man die Möglichkeitsbedingungen, dann ändern sich auch die Bedeutungen, und deshalb ist es nach Foucault nicht möglich, auf apriorische Bedeutungen zurückzugreifen.

Wir beendeten an dieser Stelle die Rekonstruktion des Gedankengangs der Vorlesung und beschlossen dieses Seminar mit einigen Rückfragen an Foucault, immer eingedenk der Tatsache, daß wir eigentlich noch zu wenig vom Diskurs, der Macht und dem Begehren bei Foucault wissen. Trotzdem soll in Form von einigen Rückfragen versucht werden, eine (kritische) Stellungnahme zu Foucault zu formulieren:

1.) Ist das, was als Anspruch einer neuen Geschichtsschreibung auftritt, nicht eine Universalisierung der Kontingenz? Kann man eigentlich Kontingenz universalisieren?

- 2.) Ist nicht das, was im und als Horizont von Diskurs auftaucht, eine Zersplitterung der Geschichte, so daß man gar nicht mehr von Geschichte sprechen kann?
- 3.) Es gibt bei Foucault eine „Zerstreuung der Vernunft“ (nach Bernhard Waldenfels) in die Vielzahl der Diskurse. Führt die „Zerstreuung der Vernunft“ zu einer zerstreuten Vernunft? Ist diese zerstreute Vernunft überhaupt noch eine Vernunft? Und wenn ja, in welchem Sinne?
- 4.) Bei Foucault wird im Hinblick auf Geschichte etwas formuliert, was man mit Lyotard als das „Ende der großen Erzählungen“ bezeichnen kann. Ist das Ende der Geschichte tatsächlich das Ende oder der Neuanfang einer großen Erzählung? Wieweit ist Foucault von den Historikern entfernt?
- 5.) Wie apriorisch ist das historische Apriori? In welchem Diskurstyp spricht Foucault selbst? Gibt es eine Außenseite der Diskursivität? Wo ist der Standpunkt von Foucault? Warum bleibt die Angst am Ende doch erhalten?
- 6.) WER spricht bei Foucault? Oder ist diese Frage falsch? Man hat geantwortet: Es sind Masken, hinter denen wieder Masken sind, ein kafkaesk verschachteltes Diskursbild ohne Ariadnefaden. Das ist ein sehr schwieriges Problem, zu dessen Beantwortung die Annahme eines individuellen oder sozialen Ich nicht ausreicht. Wo etabliert sich der kritische Diskurs? Wo sind die Spiel- und Freiräume? Kann man den kritischen Diskurs mit einer Explosion vergleichen? Ist er ein Herausbersten aus den Kontroll- und Disziplinierungsinstanzen? Wie macht

sich Foucault von der Diskursivität frei, wenn er über den Diskurs spricht? Wo ist die Wahrheit des Ereignisses bei Foucault? Es sei nochmals betont, daß diese Rückfragen nicht als Abrechnung mit einem unliebsamen und unbequemen Zeitgenossen zu verstehen sind, sondern als offene Fragen, die wir offen stehen lassen, an ein höchst interessantes und vielschichtiges Denken. Foucault entfaltet ein Modell, das - bei aller Provokation - für unsere Situation heute eine (erschreckende) Paßgenauigkeit aufweisen könnte: das Modell einer Welt, aus der der Mensch des Humanismus aus ihrem Zentrum herausgesprengt, und das einer Geschichte, die nicht mehr von souveränen Subjekten gemacht und beherrscht wird. Was wir davon verstanden haben, wird sich im nächsten Semester bei der Analyse von „Der Willen zum Wissen“ zeigen.