

Prof. Dr. Egon Schütz

**Diskurs, Macht, Identität.
Foucaults Analyse des Wissens als gegenhumanistische
Provokation (II)**

Nachschrift von Malte Brinkmann

Oberseminar

WS 1995/96

**Universität zu Köln
Pädagogisches Seminar
Philosophische Fakultät**

Inhaltsverzeichnis		Seite
26. 10. 1995	Erste Sitzung	5
2. 11. 1995	Zweite Sitzung	19
16. 11. 1995	Dritte Sitzung	31
23. 11. 1995	Vierte Sitzung	44
30. 11. 1995	Fünfte Sitzung	57
7. 12. 1995	Sechste Sitzung	70
14. 12. 1995	Siebte Sitzung	82
21. 12. 1995	Achte Sitzung	93
18. 1. 1996	Neunte Sitzung	103
25. 1. 1996	Zehnte Sitzung	115
1. 2. 1996	Letzte Sitzung	126

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 Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt/M. 1991 (Fischer Taschenbuch).
(ODis)
- 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).
(SW I)
- Ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.
- Ders.: Von der Subversion des Wissens. Herausgegeben und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Seitter, Frankfurt/M. 1987 (Fischer Taschenbuch).
(SubW)
- Ders.: Les mots et les choses. Paris 1966.
Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1964
(OD)

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 Französi-
schen von Hans-Horst Henschen, Frankfurt/M. 1991
(Suhrkamp Taschenbuch 2226).

26. 10. 1995

Erste Sitzung

„Foucault“ - der Name eines Denkens, dessen eigentümliche, irritierende und provokative Intensität in jüngster Zeit erheblich zur Verunsicherung traditioneller Auffassungen von Geschichte, Gesellschaft, Vernunft, Wahrheit und Subjekt beigetragen hat; - ein Denken, das sich in seiner schillernden Doppeldeutigkeit und Vieldimensionalität, in seinem „glücklichen Positivismus“ und in „heiterer Ironie“ die Option auf eine eindeutige Position und eine einheitliche Theorie versagt. Foucaults Angriff auf den abendländischen Humanismus, die neuzeitlichen Humanwissenschaften und die traditionelle Geschichtsschreibung der Kontinuitäten und Kausalitäten, seine These vom Ende des anthropologischen Menschen (in: „Die Ordnung der Dinge“), seine Forderung nach einer seriellen und diskontinuierlichen Archäologie der „diskursiven Praxis“ (in: „Die Archäologie des Wissens“), die genealogisch-kritische Rekonstruktion diskursiver Ein- und Ausschließungsprozeduren (in: „Die Ordnung des Diskurses“) und die Analyse der Konstituierung von neuzeitlichen Subjekten als Effekte eines produktiven Macht-Wissens (pouvoir-savoir) im Sinne einer „politischen Anatomie“ (in: „Überwachen und Strafen“) oder einer „Analytik“ der „polymorphen Techniken der Macht“ (in: „Der Wille zum Wissen“) - dieses (nur ange-

deutete) Ensemble radikaler Umkehrungen und provokativer Gegenpositionen zählt vielleicht zu den größten Herausforderungen, denen sich Anthropologie und Pädagogik am Ende des Jahrhunderts stellen können und müssen. Die Resonanz dieses Denkens ist mittlerweile unabsehbar und formuliert sich aus der Perspektive jener Disziplinen, deren traditionelles Selbstverständnis zur Debatte steht: Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft, Soziologie, Psychologie, Architektur, Rechtswissenschaft und nicht zuletzt Philosophie. Wir wollen den im letzten Semester unterbrochenen Versuch eines phänomenologischen Nach-denkens aus dem Horizont einer elementaren Anthropologie fortsetzen und diesmal Foucaults Analyse von Macht, Wissen und Sexualität in: „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I“ zum Thema machen.

Im letzten Sommersemester hatten wir uns um eine Analyse von Foucaults Diskursbegriff bemüht, des Zentralbegriffs seiner Inauguralvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ am Collège de France. Unsere Fragen hießen: Was ist ein Diskurs? Was ist unter einer Diskursanalyse zu verstehen? In diesem Semester wollen wir, auf unsere Ergebnisse und Einsichten aufbauend, untersuchen, wie Foucault das analytische Instrumentarium an einem Gegenstand (der Sexualität im Zusammenhang mit Macht und Wahrheit) zur Anwendung bringt. Als Einstieg in die komplexe Thematik werden im folgenden unsere Überlegungen des letzten

Semesters zum Diskursbegriff in einem Überblick zusammengefaßt:

1.) Diskurse sind sprachliche wie nichtsprachliche Äußerungen, sozusagen menschliche Objektivierungen aller Art. Foucault versteht darunter regelnde und geregelte Äußerungssysteme, die sich nicht zu einem großen und umfassenden Diskurs (Metadiskurs) zusammenfassen lassen.

2.) Ihre Funktion läßt sich (vorläufig) beschreiben als Disziplinierung des „anonymen“, „wuchernden“, „murmelnden“ und „ordnungslosen“ Diskurses. Wie diese Kontrolle, Selektion, Kanalisation und Organisation vor sich geht, wollen wir uns in diesem Semester anhand des Diskurses über die Sexualität deutlich machen.

3.) Grundsätzlich haben Diskurse die Eigenschaft, einzuschließen und auszuschließen, etwas zuzulassen und etwas zu verwerfen, sowie das, worauf sie sich beziehen oder das, was durch sie hindurchscheint, zu verknappen. (Man könnte z. B. an die diskursive Verknappungsfunktion eines Habilitationsvortrags denken - um ein Beispiel aus dem universitären Bereich zu wählen, der für Foucaults Analysen u. a. einiges Anschauungsmaterial bietet.)

4.) Diskurse als Ein- und Ausschließungsprozeduren, als Regulierung von Äußerungen richten sich

a) auf Macht und Begehren durch Verbot, Tabu, Ritual, das „Recht des sprechenden Subjekts“ (ODis, 11), durch die Grenzziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn und durch den Ge-

gensatz zwischen Wahrem und Falschem und der Bestimmung dessen, was ein Erkenntnisgegenstand ist und was nicht;

b) gegen den Überfall des Zufalls und den Zufall des Ereignisses durch die erzählende oder interpretierende Wiederholung im Kommentar, durch das „Spiel der Identität“ der Autorfunktion (ODis, 22), die die Selbigkeit des Gesagten garantieren soll, durch die Installierung von Regeln und ihre „permanente Reaktualisierung“ sowie durch die „diskursive Polizei“ der Disziplinen (ODis, 25);

c) gegen die ungeformte und ungeordnete Vielzahl der sprechenden Subjekte, deren Verknappung erreicht wird durch Einsatz von Qualifikationsritualen, in denen bestimmte Sprecherpositionen Sprecherlizenzen verteilen (z. B. im universitären Diskurs), durch spezifische Formen der Geheimnisbewirtschaftung in Diskursgesellschaften und durch Zugehörigkeits- und Zusammengehörigkeitsmechanismen der Doktringruppen (ODis, 29);

d) im philosophischen Feld gegen die „spezifische Realität des Diskurses überhaupt“ (ODis, 31), in dem in verschiedenen Spekulationen eine Verbindung von Denken und Welt, von begründendem Subjekt und Sinn, von ursprünglicher Erfahrung und Sein, von universell vermitteltem Logos und den Dingen

und Ereignissen hergestellt wird, worin die eigene Dimension des Diskurses übersprungen und geleugnet wird.¹

4) Als Folge der Einsicht in den restriktiven Charakter der Diskurse fordert Foucault ein Umdenken: Er entwickelt - einfach gesagt - eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Angemessenheit oder der Entsprechung von Diskurs und Welt. Diskurse sollen nicht länger als unerschöpflich, notwendig, allgemein und sinnhaft gelten, sondern als serielle, diskontinuierliche und ereignishafte Fragmente. Das Verhältnis von Diskurs und Welt ist somit zufällig, verbesondernd und kontingent, d. h. Diskurse sind verstreut. Foucault stellt sozusagen der Weltsicht der Kohärenz und Verbundenheit, einer Weltsicht, die ihren disziplinierenden, regulierenden, selektierenden und restriktiven Charakter nicht durchschaut, eine Weltsicht der Verstreutheit entgegen, die sich an der Materialität, der Diskontinuität und Zufälligkeit des Ereignisses orientiert. Foucault hat den Anspruch, der traditionellen Form der Geschichtsschreibung (er bezieht sich auf die „Geschichte der Ideen“, ODis, 35), die sich an den Begriffen der Bedeutung, des Ursprungs, der Einheit und der Schöpfung orientiert und Geschichte als Kontinuität und Kausalität denkt, umzukehren und ihr eine Analyse diskursiver Ereignisse entgegenzustellen.

¹ vgl. zu diesem Überblick das Tableau der Ausschließungsprozeduren nach Foucault, das wir im letzten Semester entworfen haben, Nachschrift der 4. Sitzung vom 18. 5. 1995, S. 43).

nicht:



Mensch und Welt sind nicht je schon miteinander verbunden. Er steht weder in einer ursprünglichen Komplizenschaft mit ihr noch murmeln die Dinge, die darin niedergelegt sind, einen dunklen, vorbewußten Sinn.

sondern:



Das Verhältnis von Mensch und Welt ist nach Foucault vielfach gebrochen und verstreut. Die Kontinuitäten zerbrechen, die Bedeutungen zerfließen, die Originalitäten und Individualitäten verschwinden, die Einheiten und Kohärenzen zersplittern. Foucaults Diskursmodell versucht, das alte abendländische ad-äquatio-Modell durchzustreichen. Es gibt gar keinen diskursfreien Raum, keine diskursfreie Zeit, von wo aus sich das philosophische Denken den Dingen der Welt annähern könnte und mit ihnen in Übereinstimmung käme, so daß es diese in ihrem Sein erkennen könnte. Ganz im Gegenteil: Man muß sich der Denktradition entgegenstellen, die von der logophilen, ja logophoben Vorstellung ausgeht, es könne nur dort Wissen geben,

wo das Regime der Diskurse (und damit auch das der Macht) suspendiert ist. Insofern kann man das Diskursmodell Foucaults nur unter Bedingungen modelltheoretischer Blindheit und unter Ausblendung fundamentaler Dispositionen kommunikationstheoretisch aufrechnen (gleichwohl begegnet man gelegentlich solchen Anstrengungen in den Literaturwissenschaften). Das Netz der Diskurse spannt sich vom Raum des Denkens bis in jede gesellschaftliche und individuelle Praxis. Es gibt keinen Ort außerhalb.

Die Analyse der Diskurse praktiziert Foucault in „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I“. Er stellt darin zur Debatte, ob es dem Willen zum Wissen überhaupt um Wahrheit geht, oder ob es sich nicht um eine disziplinierende und disziplinierte Funktion der Macht handelt, d. h. ob Wahrheit nicht in erster Linie durch ihre Ordnungsfunktion zu erklären ist und nicht als Anspruch, der Welt entsprechen zu können. Vielleicht gibt es gar nicht den Wert der „Wahrheit an sich“, vielleicht wird sie aufgrund institutioneller, wissenschaftlicher, ökonomischer oder politischer Zwänge produziert und verfügt über bestimmte Machtwirkungen?

Wie stellt Foucault das Phänomen des Diskurses in „Der Wille zum Wissen“ dar? Wir können auf phänomenaler Ebene im Hinblick auf das, was Foucault in „Die Ordnung des Diskurses“ den (institutionellen) Diskurs nennt, hier ein dreifaches Abhängigkeitsverhältnis konstatieren: Es geht um das Phänomen der Macht, um das Phänomen des Wissens (bzw. der Wahrheit) und

um das der Sexualität. Deren Verbindung untereinander untersucht Foucault etwa in dem Zeitraum vom 17. Jh. bis zur Gegenwart. In Frage gestellt werden soll die traditionelle Position, daß das Wissen und die Wahrheit um ihrer selbst willen bestehen und ihnen ein überindividueller und überzeitlicher Charakter jenseits gesellschaftlicher Ordnung eignet. Foucault hingegen behauptet, daß Wissen und Wahrheit immer im Horizont von Macht stehen und nie ohne Macht sind.

In einer phänomenologischen Vorbesinnung wollen wir uns, bevor wir auf den Text weiter eingehen, zunächst darüber verständigen, was wir selbst unter Macht, Wissen und Sexualität verstehen. Indem wir unser Vorverständnis dieser Phänomene explizieren, können wir den überraschenden Umgang Foucaults damit auffällig werden lassen. Also: Was ist Macht? Kann man Macht verstehen als ein Handlungsrecht über andere oder resultiert sie aus einer Überlegenheit der Ressourcen; ist sie also vor allen Dingen Verfügungsrecht? Erschöpft sich darin das Phänomen der Macht? Zunächst können wir sagen, daß Macht einen gewissen Vorsprung gegenüber anderen, eine Überlegenheit über sie anzeigt, die nicht direkt ausgespielt werden muß (denn man kann auch Macht haben, ohne sie zu nutzen). Das würde bedeuten, daß Macht in erster Linie ein Rechtsphänomen wäre. Aber könnte es nicht auch so etwas wie einen naturalen Grund von Macht geben, der in der Möglichkeit der Übermächtigung kraft Natur läge? Was unterscheidet Macht von Gewalt? Ist

Macht auch in der Natur anzutreffen, z. B. wenn ein Rudel seine Hackordnung auskämpft und dadurch bestimmte Hierarchien bildet? Ist das nicht auch eine Übermächtigung, die sich auf bestimmte Potentialitäten gründet? Und weiter: Könnte man dann nicht in Bezug auf den Menschen sagen, daß sie der eigentliche Grund des Rechts ist, weil man Macht braucht, um Recht zu haben? Aber, so wurde eingewandt, das Machtproblem ist nicht so glatt aus tierischen Verhaltensformen herzuleiten, denn damit würde eine bestimmte Bewußtseinsebene angesetzt, die bei Tieren so nicht vorhanden ist. Gleichwohl gibt es einige Analogiebeziehungen, aber einen Rudelkampf als Machtkampf zu interpretieren und dieses am Verhalten orientierte Modell zu universalisieren, ist problematisch. Macht als Übermächtigung hat immer eine Richtung, mit der die Freiheit, der Bewegungsspielraum des Anderen und seine Entscheidungsmöglichkeiten eingeschränkt werden.

Was ist also *die* Macht? Etymologisch gesehen hat Macht die indogermanische Wurzel „magh“, mhd. „maht“, und ist dem mittelhochdeutschen Verb „mügen“, dem neuhochdeutschen „mögen, können, vermögen“ zugeordnet. Macht bezeichnet also das Vermögen, etwas zu bewirken oder etwas zu verhindern. Im Unterschied zur Gewalt wird Macht als deren organisierte, institutionalisierte, normierende Praxis betrachtet. Dem Phänomen der Macht eignet also immer das Problem der Norm. Macht hat man immer über etwas - das kann sein die Natur, der andere Mensch oder man selbst. In welchen Dimensionen

menschlichen Denkens, Lebens und Handelns trifft man auf Macht? Macht wird zum Thema in der Politik (als Frage nach einer politischen Ordnung), in der Ökonomie (als Produktionskraft), in der Ästhetik (als Suggestiv- und Suggestionskraft des „Schönen“, als Faszination), in der Sprache (als Macht der Überredung, der Argumentation). Macht wird ebenfalls thematisch in der Geschlechterbeziehung (als Macht der Verzauberung). Es gibt auch eine Macht des Gefühls und des Empfindens, beides Phänomene, die etwas bewirken und etwas verhindern. Schließlich gibt es Macht in der pädagogischen Praxis (als Abhängigkeit und die Kraft, diese Abhängigkeit wieder aufzuheben), aber auch im Bereich der Ethik (Hinweis auf Max Weber: es gibt keine Macht ohne Ethik), dann im Recht (als Frage nach dem, was gesetzlich ist und was nicht gesetzlich ist, wie Gesetze zu begründen sind). Endlich ist Macht auch Thema in Religion und Mythos (als Macht des Schicksals, der Offenbarung, als Macht über- und außermenschlicher Dimensionen).

Im Anschluß an diesen rhapsodischen Überblick über das Phänomen der Macht, das sich darin als nicht eindeutig feststellbar und gleichsam mit „offenen Rändern“ zeigt, kamen wir noch einmal auf die oben aufgeworfene Frage nach der Differenz von Macht und Gewalt zu sprechen. Wir sagten, daß Macht (in welchen Ausprägungen auch immer) im Unterschied zur Gewalt eine normative Implikation aufweist. Der Macht, so kann man sagen, stellt sich immer das Problem der Norm und damit das ihrer Legitimation. Aber auf welche Legitimationsinstanzen

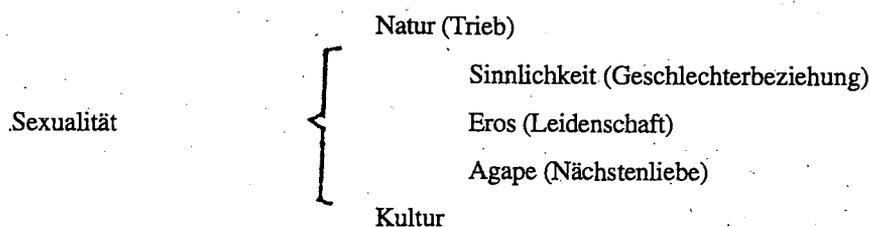
kann sich eine Machtpraxis gründen? Es hat den Anschein, als ob sich diese in ähnlicher Weise verstreuen wie das Phänomen der Macht selbst: Macht kann sich legitimieren im Rückgriff auf Natur, Vernunft, Gewissen, Tradition, Religion, Mythos. Aber ist das Problem der Legitimation nicht ebenfalls ein Machtphänomen? Wäre zum Beispiel die Legitimation der Macht (und damit des Rechts) durch die Vernunft nur eine besonders subtile und maskierte Praxis der Macht? Ist die Setzung einer Norm nicht eigentlich nur ein Willkürakt, der das häßliche Antlitz machtmäßiger Zugriffe nur unzureichend verhüllt? Wir ließen die Beantwortung dieser Fragen zunächst offen. Es ging uns vor allem darum, die Problematik in ihrer Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität zu exponieren, die Widersprüche aufzudecken und auszuhalten. Zumindest können wir im Hinblick auf Foucault sagen, daß bei ihm die Differenz von Macht und Gewalt eingegeben wird. In seiner Sicht stellt sich jede Legitimation (in welcher Hinsicht auch immer) als machtmäßige Strategie dar, die die eigentliche Funktion jener ehemals als autonom geltenden Instanzen (wie Vernunft, Gewissen, Tradition, Religion, Mythos) ist.

Wir führen fort in unserer Vorbesinnung auf die von Foucault analysierten Phänomene. Was ist Wissen? Ist das Phänomen des Wissens auf ähnliche Weise verstreut in mannigfaltigen Beziehungen wie das der Macht? Wissen zeigt gemeinhin an, daß der Mensch in einem Ausdrücklichkeitsverhältnis zu sich selbst und zu der Welt steht. Nach neuzeitlicher Überzeugung ist der

Mensch nicht nur der Ursprung des Wissens, sondern er steht dazu auch in einem reflexiven Verhältnis: er weiß, daß er weiß. Der Grund des Wissens kann aber auch in außer- oder übermenschlichen Bereichen gesehen werden (im Mythos, in der Religion) oder in vorrationalen und unbewußten Dimensionen (im Rausch, Tausel, Traum, im Dunkel des Ungedachten). Phänomenal gesehen kann man sagen: es gibt vor dem hochdekorierten Wissen der Experten das Alltagswissen, das im Umgang vorausgesetzt wird und durch Umgang erworben wird; es gibt das Erfahrungswissen, das sich an Widerständen aufbaut und in persönlich behaltene Konsequenzen gespeichert wird; es gibt das wissenschaftliche Wissen, das begründen will und begründet sein muß; es gibt das technische Wissen als Anwendungswissen, das sich im Experiment bewähren muß; es gibt weiterhin das Glaubenswissen, das religiöse Wissen, das seinen Ursprung im Bekenntnis hat und sich als Überzeugung formuliert; kurz: es gibt jeweils verschiedene und sich widerstreitende Formen von Wissen. Auch hier können wir auf die Frage „Was ist eigentlich Wissen?“ nur eine Vielzahl von Wissensformen als Kulturphänomene angeben. Es gibt genausowenig *das* Wissen, wie es *die* Wahrheit gibt. Gibt es einen Zusammenhang von Wissen und Wahrheit (z.B. Wahrheit als 'Produkt' einer Wissenschaft)? Wir müssen nach Foucaults Wissens- und Wahrheitsbegriff fragen und untersuchen, ob im Horizont seines Diskursmodells eine Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Form von Wissen oder Wahrheit überhaupt noch möglich ist.

Was können wir zum Phänomen der Sexualität sagen? (Das frz. Wort „sexe“ bedeutet „das Geschlecht“, kann aber auch mit „der Sex“ bzw. mit „die Sexualität“ wiedergegeben werden, meint also außer dem „Lustvollen“ auch das „Naturhafte“, vgl. SW 1, Anm. S. 14.) Gemeinhin sagt man, daß Sexualität ein Naturtrieb des Menschen ist, der seinen Zweck in der Fortpflanzung der Gattung hat. Man sagt aber auch, Sexualität sei nicht nur das generative Verhalten und auf dieses beschränkt, sondern verwirkliche sich in vielfachen Formen der Sinnlichkeit, sie manifestiere sich in der leidenschaftlichen Hingabe an einen Menschen ebenso wie in der leidenschaftlichen Hingabe an eine Sache. Sie sei z. B. die Quelle der Pädagogik als leidenschaftliche Hingabe an die jüngere Generation. Man sagt, Sexualität könne sich von der sinnlichen Hingabe an einen Anderen bis zur unsinnlichen Hingabe an eine Sache steigern (gr. agape, lat. caritas). Man sagt aber auch, Liebe und Sexualität hätten nichts miteinander zu tun, die eine sei aber ohne die andere nicht möglich (wobei je nach Perspektive die eine oder die andere die Präferenz erhält). Man sagt ebenfalls, die eine (die Sexualität) stehe zur Natur wie die andere (die Liebe) zur Kultur; die eine bewege das Gebiet des Körpers, die andere das des Geistes. Wie immer man nun Sexualität behandelt, es scheint, daß die menschliche Geschlechtlichkeit einerseits zu den Elementarphänomenen gehört und gleichursprünglich mit dem menschlichen Dasein ist, sie aber andererseits keinen interpretationsfreien Sachverhalt darstellt, daß sie ferner mit dem Wissen und der Artikulation von Macht

(entweder positiv oder negativ) in Verbindung steht, d. h. daß die Sexualität als Thema in Politik, Ökonomie, Ästhetik, Sprache, Pädagogik, Recht und Theologie auftaucht, möglicherweise sogar deren Hintergrund darstellt. Als Gegenstand des (technischen, religiösen, ästhetischen, juristischen, pädagogischen, medizinischen und psychologischen) Wissens ist Sexualität zugleich mit einer Normthematik verbunden. Auch hier gibt es in Anbetracht der mannigfaltigen Perspektiven eine Deutungsvielfalt (man denke nur an die Spannungen, die sich einerseits aus dem religiösen und andererseits aus dem psychologischen bzw. psychoanalytischen Wissen für die sexuelle Norm ergeben). Man kann sagen: Die Sexualität bewegt sich gleichsam im Zwischenraum von Kultur und Natur; dort wird sie als Sinnlichkeit, Eros und Agape thematisiert.



Wir haben in dieser Sitzung mit unserer nicht systematischen, sondern eher rhapsodisch vorgehenden Darstellung von Macht, Sexualität und Wissen (Wahrheit) den Versuch unternommen, uns von diesen Phänomenen ein Bild zu machen außerhalb des-

sen, was Foucault dazu zu sagen hat. Unsere Fragen für dieses Semester werden sein: Wo steht Foucault? Wie stellt er sich zu diesem Phänomen? Er sagt, daß für ihn Sexualität kein „heißer“ Begriff sei und so wollen auch wir versuchen, „kühle“ Begriffe im Rahmen unserer Untersuchung zu erhellen. Für heute hat unsere Vorbesinnung zur Sache keine „glatten“ Begriffe und eindeutigen Definitionen ergeben. Indem wir die Widersprüche aushalten, versuchen wir, die Differenz zwischen unserem Denken und dem Foucaults offen zu halten, um nicht beides gleich zu Beginn definatorisch zu liquidieren.

2. 11. 1995

Zweite Sitzung

Wir wollen in dieser Sitzung zunächst nichts anderes unternehmen, als den Einstieg in unser Thema, den Zusammenhang von Macht, Wissen und Sexualität in Foucaults diskursanalytischer Rekonstruktion zu wieder-holen (d. h. nicht einfach zu repetieren) und damit versuchen, den Zugang zu den komplexen und polymorphen Phänomenen zu vertiefen. Wir wollen, bevor wir uns mit den Gedanken Foucaults direkt und hart auseinandersetzen,

zen, mit der Vorbesinnung auf die zentralen Phänomene in eine Betrachtungsposition zu ihnen gelangen.

Wir haben in der ersten Sitzung in einem kurzen Überblick die Gedanken der Inauguralvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ zusammengefaßt und versucht zu beschreiben, was Foucault unter Diskurs und Diskursanalyse versteht. Danach haben wir uns in einem zweiten Schritt mit einer einleitenden Vorbesinnung zum Problemfeld von Macht, Wissen und Sexualität orientiert, jener drei Phänomene, um deren diskursanalytische Rekonstruktion es in „Der Wille zum Wissen“ geht.

1.) Diskurse sind für Foucault geregelte und regelnde Äußerungs-, Objektivierungs- und Darstellungssysteme, die in einer Gesellschaft produziert werden mit dem allgemeinen Ziel, den „wuchernden“ Diskurs, jenes unkontrollierte und unkontrollierbare Äußerungsbegehren in unterschiedlichen Beziehungsbereichen unter Kontrolle zu bringen. Die Funktion der Diskurse, die sich zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Gegenstände beziehen, besteht vor allem darin, ein- und auszuschließen. Der Effekt des Ein- und Ausschließens ist, Unbestimmtes zu bestimmen und Unverfügbares verfügbar zu machen. Als Festlegungen, Bestimmungen und Identifizierungen haben Diskurse grundsätzlich einen Bemächtigungs- und Machtcharakter. Sie sind Produktionen, in denen sich Macht auf Macht richtet, gleichsam eine Selbstordnung oder ein Selbstverhältnis der Macht, die sich niemals in stabile Ordnungen überführen oder sich in einheitlichen Diskursen beruhigen läßt. Unter diesen

Umständen geht eine Diskursanalyse von bestimmten Prämissen aus:

a) Die menschliche Welt, die menschliche Geschichte und der Mensch selbst lassen sich überhaupt nur als wechselnde Machtkonstellationen in Diskursanalysen fassen. Man kann das die Prämisse des grundsätzlichen Machtcharakters von Geschichte, Welt und Mensch nennen. Das entscheidende Leitmotiv der Analysen Foucaults ist das Phänomen der Macht.

b) Die Machtpositionen der Diskurse folgen keinem Entwicklungsgesetz, z. B. nicht dem Gesetz einer Evolution, einer progressiven Vernunft oder einer fortschreitenden Aufklärung, d. h. sie ist kontingent.

c) Es gibt nicht die Einheit einer persönlichen oder gesellschaftlichen Identität, sondern Identität ist das Produkt von Schnittpunkten der Diskurse, in denen Menschen identifiziert werden, ohne wesenhaft Identität zu sein (z. B. als Autoren, aber auch als Perverse, als Schüler, als Kranke, als Delinquenten).

Zusammenfassend kann man sagen: Unter diskursanalytischen Prämissen ist der Mensch weder Herr der Welt noch Herr der Geschichte noch - das ist entscheidend - Herr seiner selbst, sondern er verfügt nur über eine stets schon „unterworfenen Souveränität“ (wie Foucault in: „Die Ordnung der Dinge“ ausführt). Der Mensch ist durch Macht produzierter Selbstproduzent, er ist zugleich mächtig und machtlos, bestimmt und unbestimmt, er ist zwingend und gezwungen, Gegenstand der Macht wie deren

Vollstrecker. Er ist zugleich derjenige, der sich erfaßt und im Erfassen wieder verliert. Der Mensch ist eingespannt in eine merkwürdige Doppelstruktur, die sich beschreiben läßt mit der Formel: Er ist ein unfafßbar existierendes Zwischen, nämlich zwischen Macht und Ohnmacht, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, zwischen subjektivem Begehren und objektiver Erfüllung, zwischen geregelterm und wucherndem Diskurs, zwischen Macht und Widerstandsmacht, zwischen diszipliniertem Ausdruck und „freiem“ Ausdruck. Könnte man nicht in bildungstheoretischer Hinsicht sagen, daß der Mensch zwischen Gebildet-Werden und Sich-Bilden steht? Allerdings kann nach der foucaultischen Macht- und Wissenstheorie das Subjekt (als zentrale Kategorie des Neuhumanismus) nur noch als Effekt von Macht- und Wissensprozeduren firmieren. Damit wäre zugleich das Phänomen der Bildung verschwunden bzw. nur noch der Name für die Technik der „Selbstrechtfertigungsideologie“ Humanismus. Was heißt aber: Der Mensch ist ein Zwischen? Wo steht er dann eigentlich? Ist das - mit Nietzsche gesprochen - der Punkt, an dem sich die Geister scheiden zwischen aktiven und passiven, starken und schwachen Nihilisten? Foucault übernehme dann die Rolle eines fröhlichen Nihilisten und stände im hellen Licht der Stunde des hohen Mittags. Sein Denken wäre die Erfüllung der abendländischen Geschichte der Metaphysik? Wir ließen diese Fragen offen, denn wir wollen keine genaue Bestimmung unternehmen, sondern mit einer Strukturformel den Leerort, die Gleichzeitigkeit und die Widersprüchlichkeit von Foucaults In-

tionen beschreiben, das Problem also nicht in seiner eigentümlichen Dynamik feststellen. Das Zwischen soll also nicht als Entweder-Oder verstanden werden, sondern als Sowohl-als-auch. Der Mensch ist beides zugleich: Unterworfener und Souverän. Indem er aber beides ist, befindet er sich gleichsam „irgendwo“ zwischen beiden Polen. Indes, gibt es ihn dann überhaupt noch? Ist der Mensch nicht eine Chimäre, an die sich nur noch unverbesserliche Traditionalisten klammern? Foucault steht hier anscheinend in einer französischen Tradition, die mit Lévi-Strauss' strukturaler Anthropologie ihren Anfang nimmt. Lévi-Strauss beschreibt den Menschen als „Straßenkreuzung“, d. h. als Produkt von sich kreuzenden Linien. Das einheitliche, autonome und autarke Subjekt ist verschwunden. Ähnlich auch Foucault: Auch in seinen Analysen löst sich das Subjekt in Verhältnisbeziehungen der Macht- und Wissensstrategien auf. In „Die Ordnung der Dinge“ versucht Foucault in einer subtilen und äußerst komplexen Analyse des neuzzeitlichen europäischen Diskurses über die Lebewesen, die Sprache, die ökonomischen Fakten und deren Verhältnis zum philosophischen Wissen nachzuweisen, daß „der Mensch“ eine „junge Erfindung“ der Humanwissenschaften ist. Er ist demnach nicht Produzent, sondern Produkt eines Wissens, das sich auf dem „historischen Apriori“ eines epistemologischen Wissensraums gebildet hat. Die „Gestalt des Menschen“, so möchte Foucault schließlich wetten, werde aber wieder verschwinden „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (OD, 462).

2.) Wir haben mit unserer Selbstorientierung zum Problem Wissen, Macht und Sexualität bescheidener eingesetzt, d. h. nicht bei den gefeierten oder verschmähten Themen der Anthropologie und Philosophie. Wir sagten, Foucault will den Zusammenhang von Sex, Willen zum Wissen und Macht diskursanalytisch untersuchen. Wir fragten, was sich uns in diesen drei Begriffen anzeigt. Das Ergebnis unserer Umschau im Hinblick auf Macht war folgendes: Macht ist offenbar kausierend, d. h. sie gilt als ein Vermögen, etwas zu bewirken oder zu verhindern. Ferner haben wir auf den Unterschied von Macht und Gewalt vorge-dacht. Im Unterschied zur Gewalt liegt das Spezifische der Macht darin, daß die Macht in das Problem der Legitimation, in das ihrer Bewirtschaftung bzw. ihrer Normierung führt, d. h. zu der Frage nach ihren Spielräumen und Grenzen. Wichtig war uns auch, daß Macht in unterschiedlichen Lebensbereichen präsent und thematisch ist. Sie ist kein monolithisches Phänomen, sondern verstreut sich in ihre polymorphen Erscheinungen. Sie ist präsent und thematisch in der Politik, Ökonomie, Sprache (z. B. als Überredung), in der Geschlechterbeziehung (als Verzauberung), in der Erziehung, in den Phänomenen, die man Recht und Sittlichkeit nennt, schließlich im Glauben (Macht der Götter) und im Philosophieren. Schaut man sich diese Differenzierungen von Macht an, dann kann man fragen, ob man unterschiedslos von *der* Macht sprechen kann, wenn das Phänomen nicht diffus sein soll. Die Macht der Geschlechterbeziehung ist sicherlich eine ganz andere als die in der Politik.

Ein ähnliches Bild der Diffusion ergibt sich auch im Bereich des Wissens. Wissen kann man bezeichnen als spezifisches Ausdrücklichkeitsverhältnis des Menschen zu sich selbst. Es läßt sich unterscheiden zwischen praktischem, technischem, wissenschaftlichem Wissen, zwischen Meinungs- und Erfahrungswissen. Das Verhältnis des Wissens zur Wahrheit ist ebenso vielschichtig wie die Phänomene selbst. Der Wille zur Wahrheit im Glauben ist sicher ein ganz anderer als der im technischen Herrschaftswissen. Mit Foucault kann man sagen: Es gibt verschiedene Wahrheitsdiskurse zur gleichen Zeit. Kommen sie aber - das als Frage, die sich vor allem im Hinblick auf „Der Wille zum Wissen“ im Vergleich zu „Die Ordnung des Diskurses“ ergibt - alle darin zusammen, daß sie verknappen, ein- und ausgrenzen, oder gibt es nicht auch ein produktives und entgrenzendes Wissen? Wir werden das zu prüfen haben.

Nach unseren Überlegungen sind wir also in zweifacher Hinsicht verunsichert: Fragwürdig wird einmal, was *die* Macht ist, und zum anderen, was *das* Wissen ist. Dieser verunsichernde Grundzug hält sich auch im Hinblick auf das Phänomen der Sexualität durch. Einerseits handelt es sich um ein menschliches Grundphänomen, andererseits ist in biologischer Perspektive Sexualität nicht nur eine menschliche, sondern eine in der Natur verbreitete Praxis der Arterhaltung. Was meint dann menschliche Sexualität und Begehren? Das Phänomen wird gefaßt z. B. als unmittelbarer Sinnlichkeit (*appetitus naturalis*), als Eros (Leidenschaft), als *Philia* (Neigung: Ist die *Philia* der Philoso-

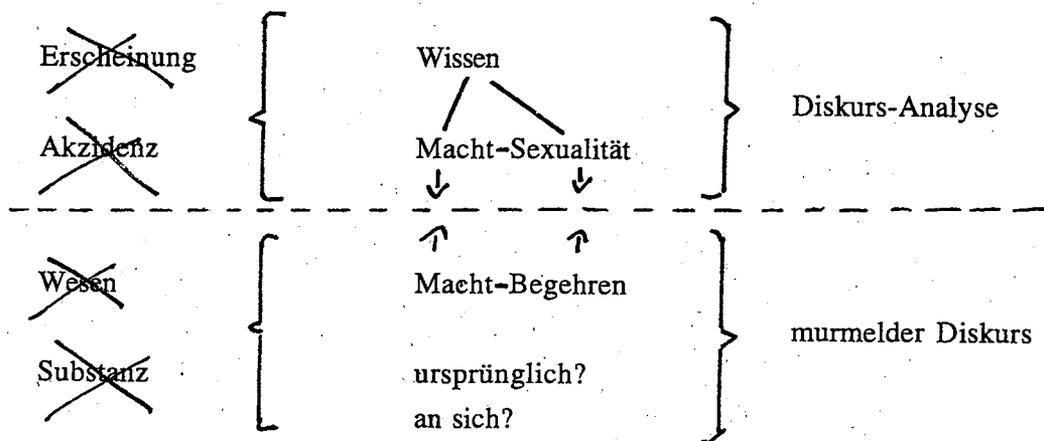
phie dieselbe wie die Leidenschaft des Eros?), oder Sexualität wird in Verbindung gebracht mit Agape (selbstloser Nächstenliebe). Sexualität erscheint durch vielerlei Weisen, Wissen, Tabus, Verdikte, Auflagen gebrochen. Sie erscheint als gefährlicher, ungebändigter Naturtrieb einerseits und als Praxis hochstehender geistiger und körperlicher Erfüllung andererseits. Sexualität steht zwischen privater Praxis und Generativität, zwischen Heimlichkeit und Unheimlichkeit, sie spielt in homo- und heterosexuellen Prämissen, ohne daß das überzeugende Ordnungsschemata wären; das Begehren - mit Foucault, vorgehend gesprochen - ist zugleich naturale Macht und Problem des Umgangs mit der Macht und deshalb wieder Problem der Macht. Schon die wenigen Überlegungen zeigen: Ähnlich wie bei Macht und Wissen stellt sich die Frage, ob es statthaft ist, von *der* Sexualität wie von *den* empirischen Dingen zu sprechen. Anders gefragt: Läßt sich das Schema von Substanz und Akzidens bzw. von Wesen und Erscheinung hier überhaupt anwenden?

Das Ergebnis unserer Vorüberlegungen lautet: Einerseits wissen wir alle, was Macht, Wissen und Sexualität ist. Andererseits werden die Selbstverständlichkeit und Sicherheit der Begriffe bei näherer Betrachtung immer fragwürdiger. Die Phänomene spalten sich auf, sie diffundieren und oszillieren. Sollte man angesichts dessen nicht ganz darauf verzichten, über Sexualität, Wissen und Macht zu sprechen? Oder gibt es noch Hoffnung, auf so etwas wie die „Macht an sich“ zu treffen? Oder ist Macht gar keine metaphysische oder ontologische Kategorie, sondern

das Ergebnis von funktionalen Konstellationen? Konstituiert sie sich vielleicht - mit Wittgenstein gesprochen - in sinnstiftender alltäglicher Spiel-Praxis und wird darin als Macht immer wieder neu gesetzt? Oder sind Macht und Herrschaft - mit Eugen Fink gesprochen - wesenhafte Grundzüge der menschlichen Existenz, die sich in allen Kulturen finden lassen und ursprünglich - unterhalb der Alltäglichkeiten - ihre Wurzeln in der Todesdrohung haben, d. h. in Nachbarschaft mit dem Elementarphänomen des Todes stehen? Wir wollen und können uns im Hinblick auf diese Deutungs- und Perspektivenvielfalt nicht entscheiden, aber wir können weiterfragen: Wenn wir von Macht und ihren Ausprägungen sprechen, dann muß es etwas geben, das diesen vorausgeht. Auch im Alltag erfahren wir Macht und wissen, was Macht ist trotz der Unübersichtlichkeit und Mehrschichtigkeit ihrer verschiedenen Dimensionen. Doch genau diese Mannigfaltigkeit des Phänomens in seinen Erscheinungen erlaubt uns nicht zu sagen, was *die* Macht ist, obwohl uns die Erfahrung sagt, daß es so etwas gibt wie Macht. Wir müssen die alltägliche Erfahrung der Macht einerseits und ihre Feststellung im Begriff andererseits deutlich auseinanderhalten. Wir erfahren, daß es so etwas gibt wie Macht. Sie aber eindeutig zu bestimmen und zu benennen, sie im Begriff einzufangen ist etwas anderes. Eine Definition legt fest, stellt fest, schließt aus und ein, sie verkürzt die Perspektive und bricht die dem Problem eigene Bewegung ab, anstatt sie zu exponieren. Auf jeden Fall sollte die Definition

nicht am Anfang, sondern am Ende einer Auseinandersetzung stehen.

Wissen, Macht und Sexualität (qua Geschlechtlichkeit) stehen bei Foucault in einem diskursiven Verhältnis. Auf dieser Ebene haben auch wir unsere Überlegungen angesetzt und sind zu den verschiedenen Differenzierungen und Verstreutheiten gelangt. Die Frage, die uns beschäftigt, lautet: Ist es sinnvoll anzunehmen, daß es Macht gibt, Sexualität gibt, Wissen gibt, auch unter der Voraussetzung, daß diese Phänomene nicht so identifizierbar sind, wie wir es gerne hätten? Anders gefragt: Gibt es eine Ebene, auf der diese Phänomene (und ihre Diffusion im begrifflichen Zugriff) gründen? Was sind Macht, Sexualität und Wissen ursprünglich, d. h. vor begrifflicher Bestimmung und Beschreibung? Gibt es bei Foucault in seiner Archäologie eine Frage nach dem Ursprung? Wo bewegt sich eigentlich seine Diskursanalyse?



Foucaults Diskursanalyse, die er in „Die Ordnung des Diskurses“ auf die sozialen, institutionellen, wissenschaftlichen und philosophischen Felder bezieht, bewegt sich auf der oberen Ebene, auf der der „Äußerlichkeit“. Aber gibt es für ihn nicht auch einen unteren Bereich, den Bereich des sog. „murmelnden“ Diskurses, der einerseits gefährlich ist und das Spiel der Diskurse hervorbringt und andererseits durch die Diskursanalyse nicht erreicht wird? Wenn das zutrifft, praktiziert Foucault nicht eine geheime Métaphysik, eine verkappte Ontologie? Gewiß läßt sich Foucault so schnell nicht zuordnen, denn die bekannten herkömmlichen Modelle und ihre Oppositionen wie Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidens, Ding und Eigenschaft greifen nicht. Das Verhältnis von erster, oberer und zweiter, unterer Ebene läßt sich bei Foucault nicht in den Griff bekommen. Der „Boden“ der „Erscheinungen“ und „Äußerlichkeiten“ kann in einem „glücklichen Positivismus“ nicht erkannt und benannt werden. Er ist für die Diskursanalyse nicht erreichbar. Gleichwohl ist er da, und nicht nur hypothetisch, denn sonst könnten gar keine Diskurse entstehen. Das „Untere“, Vorausliegende ist nicht faßbar, aber trotzdem präsent, denn es muß etwas „unterhalb“ der Diskurse geben, das sie disponiert. Ja, man kann sagen, daß die Gegenwendung der Diskurse gegen die untere Ebene zugleich das artikuliert, was sie verdeckt. Dem „Boden“ könnte man einen (in psychoanalytischem Sinn) es-haften Charakter zusprechen, der in jedem Diskurs verdrängt und dadurch

zugleich gezeigt wird. Das Ein- und Ausgrenzen des Diskurses ist nicht einfach ein Blindwerden gegenüber dem, was ihm zugrunde liegt, sondern es zeigt auch das, was ein- und ausgrenzt. Jede Interpretation der Sexualität, der Macht, des Wissens und jede Form ihrer Praxis, jede Prozedur ihrer Selektion, Organisation und Kontrolle bringt als Disziplinierung das hervor, gegen was sie sich wendet. Die Analyse Foucaults ist nicht bodenlos. Vielleicht geht dieses Schema über Foucault hinaus, aber man muß nicht nur sagen können, was die Diskurse über Macht, Wissen und Sexualität sind, sondern vielleicht kann man auch sagen, was das Begehren und die Macht an sich selbst sind. Mit anderen Worten: Wir müssen uns das Modell klarmachen, das Foucault benutzt. Er bleibt mit seiner Diskursanalyse auf der oberen Ebene, aber im Spiel von Macht, Wissen und Sexualität gibt es eine doppelte Artikulation dieser Phänomene als Ein- und Ausgeschlossenes bzw. als Ein- und Ausschließendes. Die Frage nach dem Modell kann uns in eine bestimmte Position bringen, von der aus wir uns kritisch rückfragend an Foucault wenden können: Besteht nicht die Möglichkeit, daß die Diskurstheorie nur eine bestimmte elaborierte Schematisierung von Phänomenen ist, wobei bestimmte Dimensionen dieser Phänomene ausgeblendet und andere in den Blick genommen werden? Wird darin nicht eine bestimmte Perspektive vorgegeben, die ihrerseits ein- und ausgrenzt? Von diesem modellkritischen Blickwinkel aus wollen wir im weiteren Foucaults diskursanaly-

tische Rekonstruktion des Triäders von Macht, Wissen und Sexualität betrachten.

16. 11. 1995

Dritte Sitzung

Wir haben unsere Bemühungen um eine vorklärende Selbstorientierung im Phänomenfeld von Macht, Wissen und Sexualität (Liebe) abgeschlossen. Es zeigte sich:

1.) Diese Phänomene (vor allem Macht und Sexualität) sind Grundphänomene. (Es ist fraglich, ob Wissen ebenfalls als Grundphänomen gelten kann oder nur einen abgeleiteten Charakter besitzt.) Beim Versuch, diese Grund-Phänomene näher zu bestimmen, zeigte sich eine eigentümliche Diffusion. Sie entbergen je nach Perspektive offenbar unterschiedliche Gesichter. Macht spannt sich zwischen der Macht der Verzauberung (Ästhetik) bis hin zur Macht als Übermächtigung (als politisches Phänomen). Sexualität spannt sich zwischen höchster Sublimierung in Askese und Verzicht einerseits und genitaler Reproduktionspraxis andererseits. Wissen spannt sich zwischen Arbeit, Herrschaft und Heilswissen. Unter dem Eindruck der offensichtlichen Mannigfaltigkeit stellt sich zwangsläufig die Frage, was Macht, Wissen und Sexualität „an ihnen selbst“ sind. Man-

che mögen sagen, daß diese Frage naiv ist, weil sich kein gleichbleibender Sinn in der konkreten und zeitlichen Verstreutheit ablesen läßt. Wissen, Macht und Sexualität sind in der Zeit und ändern sich darin, so daß man höchstens sagen kann, was sie in ihren jeweiligen Ausprägungen zu bestimmten Zeitpunkten sind. Die Frage nach dem substantiellen Sinn wäre sinnlos, weil nicht beantwortbar. Indes, man kann dazu auch anders stehen: Vielleicht gibt es so etwas wie eine sinnvolle Frage nach dem gleichbleibenden „Wesen“ von Macht, Wissen und Sexualität, denn die Unterscheidung von Macht, Wissen und Sexualität setzt etwas Gleichbleibendes voraus, das die Unterschiede als solche überhaupt erst hervortreten läßt. Diese Denkmodelle, die an einer Differenz von Substantiellem und Akzidentielltem, Idee und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung festhalten, nennt man in der philosophischen Kunstsprache metaphysische oder ontologische Modelle. Unabhängig von der Brisanz, die sich darin befindet, kann man sagen, sie arbeiten mit der Differenz von Apriorischem und Aposteriorischem, Vorgängigem und Nachgängigem, von Sein und Seiendem. Sie setzen die Erkennbarkeit wie auch die Beantwortbarkeit der Wesensfrage voraus. Wir haben festgestellt, daß sich Foucault offenbar in einer Zwischenstellung zu diesen metaphysischen Modellen befindet. Wir sagten, daß sich bei Foucault zwei unterschiedliche Dimensionen abzeichnen: einerseits die „oberflächliche“ Ebene der Diskursanalyse und andererseits die Dimension des „murmelnden“ Diskurses, der für Foucault als Ausgegrenztes und Ausgeschlossenes

nes nicht analysierbar ist. Damit formuliert sich Foucaults erkenntnistheoretische Ablehnung metaphysischer und ontologischer Erklärungs- und Verstehensmodelle - aber mit einem besonderen Akzent. Man kann sagen, daß Foucault die Existenz einer solchen Tiefendimension einerseits einklammert, sie aber andererseits nicht ausdrücklich ausschließt. Es sind gleichsam Hintergrundspiele von Phänomenen, zu denen man nicht durchdringen kann, die aber nicht geleugnet werden können, wenn das Spiel der Diskurse verständlich werden soll. Foucault aber bleibt in seiner merkwürdigen Zwischenstellung, er vertritt weder eine pathetische Metaphysik noch einen trockenen Positivismus.

Dazu stellen sich drei Fragen, die wir (wenn überhaupt) erst am Ende unserer Textanalyse beantworten können:

- 1.) Gibt es bei Foucault nicht doch eine „geheime Metaphysik“ von Macht und Sexualität, möglicherweise auch von Wissen?
- 2.) Ist Foucaults Diskursphilosophie und -analytik nicht eine bestimmte Schematisierung und Reduktion von komplexen Phänomenen, und wenn ja, was ist dann der „Preis“ dieser Reduktion? (Das soll nicht als voreilige Kritik oder überhastete Abfertigung Foucaults verstanden werden: Als Anthropologen wissen wir, daß der Mensch nicht anders wahrnehmen kann, als durch bestimmte Schemata hindurch. Theorien in diesem Sinne sind komplexe und komplizierte Schemata, Modelle, Raster, die einiges hervortreten und anderes verdeckt lassen. Als Pädagogen

müssen wir immer kritisch nach Theorien und Modellen, auch und vor allem nach Lern- und Bildungstheorien vor dem Hintergrund der komplexen und vollen Lebenswelt des Menschen fragen und abwägen, was sie „kosten“ und was sie „leisten“.)

3.) Verschwindet in der foucaultischen Diskurstheorie mit ihrem primär funktionalen Interesse nicht das, was man global die Sinnthematik nennen kann? Wird in der Diskursanalyse die Frage nach dem Sinn verabschiedet? Was ist eigentlich mit „Sinnfrage“ gemeint? Um ein Beispiel zu nennen, das nicht unbedingt auf Foucault zu beziehen ist, aber das Problem veranschaulicht: Erschöpft sich die Sexualität in ihrem Zweck, die Reproduktion der Gattung zu sichern? Setzt dann nicht das ein, was man die Sinnfrage nennt? Ist der Zweck der Sexualität zugleich ihr Sinn? Ist es nicht sehr gefährlich, einen Naturzweck als Norm vorauszusetzen, oder wird damit nicht die menschliche Freiheit, sich dazu (in welcher Weise auch immer, praktisch oder reflexiv) zu verhalten, ausgeklammert?

Diese drei Fragen sollen den kritischen Hintergrund bei unserer Auseinandersetzung mit „Der Wille zum Wissen“ bilden. Wir wandten uns nun direkt an den Text, d. h. insbesondere an das „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, das heute Gegenstand unserer Analyse sein soll. Foucault äußert sich darin in vier verschiedenen Hinsichten, die er selbst numerisch bezeichnet. Wir wollen zunächst die einzelnen Schritte „von außen“ beschreiben, um uns, ohne gleich mit einer inhaltlichen Diskussion zu begin-

nen, die Struktur seiner Vorüberlegungen zu verdeutlichen. Unter Punkt 1, so sagten wir, findet sich ein Hinweis auf die allgemeine Intention des Autors. Punkt 2 setzt sich mit der möglichen Lesererwartung auseinander und übernimmt vorbereitenderen Korrektur. Der dritte Punkt betrifft die Möglichkeit von Mißverständnissen in der Rezeption und im Hinblick auf die foucaultische Fragestellung der Repressionshypothese. Schließlich wird der umfassende Rahmen genannt, in den Foucault die Untersuchungen zur Sexualität stellen möchte.

Foucault beginnt mit den Worten: „Der vorliegende Band eröffnet eine Reihe von Untersuchungen, die weder eine geschlossene Einheit noch eine erschöpfende Behandlung des Themas sein wollen. Es geht darum, in einem vielschichtigen Boden einige Probebohrungen vorzunehmen. (...) Was ich mir wünsche, ist eine gestreute und wandelbare Arbeit.“ (SW 1, 7) Foucault unterstreicht in diesen einleitenden Worten die Vorläufigkeit seiner Untersuchungen, die einen experimentellen Charakter haben sollen. Er ist sich der Fragilität seiner „Probebohrungen“ bewußt. Was aber steht hinter dieser Ein- und Beschränkung, hinter dieser bekundeten Bescheidenheit? Der unter- und hintergründige Zusammenhang wurde uns schnell klar: Foucaults Diskursanalyse selbst ist ein Plädoyer für die Ereignishaftigkeit, Serialität und Diskontinuität der Geschichte. Unter diesen Voraussetzungen kann man nur unter Hinweis auf den Hypothesencharakter und auf die Offenheit der Untersuchungen vorgehen, kann keine eindeutigen und in sich geschlossenen Ergebnisse

erwarten. Es zeigt sich: Diese Einleitung ist nur auf den ersten Blick eine Bescheidenheitsbekundung. Sie ist vielmehr an dem Anspruch der Diskursanalyse orientiert, an den methodischen Grundsätzen der Umkehrung, der Diskontinuität, der Spezifität und der äußeren Möglichkeitsbedingungen, an den Begriffen der Regelmäßigkeit, des Zufalls, der Abhängigkeit und Transformation. Danach kann man weder Vollständigkeit, Einheitlichkeit und Kontinuität der Untersuchungen erwarten, die über „Probepbohrungen“ nicht hinauskommen können. Demnach handelt es sich nicht um den Abweis eines pragmatisch-technischen Dogmatismus, der klare Ergebnisse sehen will im Namen einer wissenschaftlichen Tugend, die die Reichweite der Untersuchungen problematisiert. Es ist auch keine Unwissenheitsbekundung - eine weitere Möglichkeit, die im Seminargespräch erwogen wurde. Mit einer solchen hat Rousseau seinen ersten Diskurs eingeleitet, um dann seine Tugendhaftigkeit vom Wissen und von der Wissenschaftlichkeit (der Akademie und der Gelehrten) abzugrenzen. Rousseau führt mit diesem „Kniff“ den Leser auf eine falsche Fährte und versucht so, das eigentliche Problem zu kaschieren, nämlich eine Kritik der Wissenschaften und der Wissenschaftlichkeiten vor einem Gremium akademischer und wissenschaftlicher Gralshüter und Großsiegelaufbewahrer (die Akademie von Dijon) zu betreiben. Wenn wir uns aber von den Oberflächenreflexen abwenden, dann sehen wir, daß die drei erwogenen Lesarten - Bescheidenheitsbekundung, Verfahrensethos oder der „Kniff“ einer vorgeblichen Unwissenheit, die gar

nicht eigentlich besteht, sondern ganz konkreten Zwecken dient - zu kurz greifen. Es kommt darauf an zu sehen, daß eine gewisse Koinzidenz der unter Punkt 1 genannten allgemeinen Intention des Buches mit den Grundannahmen der Diskurstheorie vorliegt. Vor diesem Hintergrund hätte Foucault gar nicht anders argumentieren können.

Unter Punkt 2 korrigiert Foucault eine mögliche Lesererwartung: „Ich wollte nicht die Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen in den abendländischen Gesellschaften schreiben, sondern eine viel nüchternerne und beschränktere Frage behandeln: wie sind diese Verhaltensweisen zu Wissensobjekten geworden?“ (SW 1, 7) Es geht also um die Frage, *wie* die sexuellen Verhaltensweisen zu Objekten des Wissens geworden sind. Foucault will keine Historiographie mit „heißen Begriffen“ schreiben (SW 1, 8), sondern eine „viel beschränktere Frage behandeln“. Argumentiert Foucault hier aus einem erkenntniskritischen Horizont? In erster Linie geht es ihm wohl darum zu zeigen, auf „welchen Wegen und aus welchen Gründen (...) sich der Erkenntnisbereich organisiert (hat), den man mit dem relativ neuen Wort „Sexualität“ umschreibt. (SW 1, 7)

Foucault will die Konstitution vom Erkenntnisbereich Sexualität untersuchen. Die Frage danach, was zu dieser Konstitution geführt hat, ist weitaus umfassender und schwieriger, als die Frage nach der Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen. Er berührt dabei zum Teil den erkenntnistheoretischen Bereich, greift aber auch hier weiter und breiter aus. Allerdings impliziert dieses

Postulat eine erkenntnistheoretische These, die lauten könnte: Man muß hinter das historisch verbürgte Verhalten zurückfragen, wenn man das Wissen darüber untersuchen will. „Es handelt sich hier um das Werden eines Wissens, das wir an seiner Wurzel fassen möchten: in den religiösen Institutionen, in den pädagogischen Maßnahmen, in den medizinischen Praktiken, in den Familienstrukturen, in denen es sich formiert hat, aber auch in den Zwangswirkungen, die es auf die Individuen ausgeübt hat, sobald man sie davon überzeugte, sie hätten in sich selber die geheime und gefährliche Kraft einer „Sexualität“ zu entdecken.“ (SW 1, 7) Foucault spricht von der „Wurzel“, nicht vom Ursprung des sexuellen Wissensbereichs. Er fragt, *wie* es dazu gekommen ist, daß Sexualität nicht nur als lustvolle Praxis vollzogen oder als esoterische Lehrmeisterkunst initiiert weitergegeben wurden (*ars erotica*), sondern auch als objektiver und zugleich geheimer Gegenstand auftauchte; er fragt, wie es dazu kommen konnte, daß der Mensch sie nicht nur praktizierte oder als geheime Kunst lehrend weiterreichte, sondern sich objektivierend und reflektierend dazu verhielt. Nach Foucault liegt die „Wurzel“ dieser Transformation in den Machtkonstellationen und Institutionen (in Kirche, Familie, Medizin, Pädagogik), sofern in ihnen die Sexualität nicht nur vollzogen (oder asketisch beherrscht) wird, sondern zum Problem eines objektiven und objektivierenden Wissens wird. Damit kehrt er die kanonisierte Ordensregel der Soziologen und Historiker um, die davon ausgeht, daß ohne Kenntnis des Verhaltens, ohne konkrete Doku-

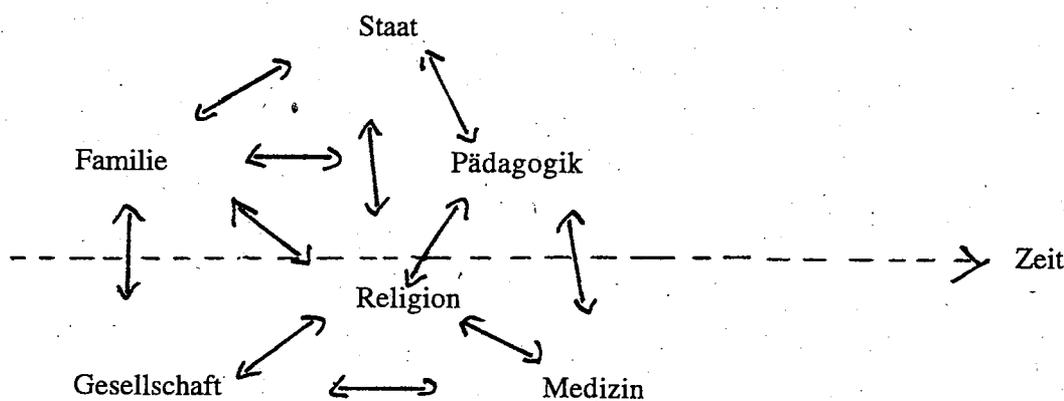
mente und Quellen nichts über die Struktur eines historischen oder gesellschaftlichen Bereichs ausgesagt werden kann. Nach Foucault muß vielmehr erst die diskursive, institutionelle, d. h. machtmäßige Konstituierung des Phänomens (der Sexualität) analysiert werden, ohne deren Kenntnis man nichts über das Verhalten sagen kann. Es geht am Ende gar nicht um die Sexualität, sondern darum, zu zeigen, daß bestimmte, konkrete Verhältnisse zu bestimmten epistemologischen Vorentscheidungen führen, die die Konstituierung eines theoretischen Gegenstandes zu Folge hat, unabhängig von der Kategorie des Bewußtseins. Sexualität bzw. „Sex“ ist nur ein Beispiel, an dem Foucault sein genealogisches Verfahren demonstriert. Wir können zusammenfassend für diesen zweiten Punkt festhalten: Foucault geht es erstens um die Ausgrenzung einer Erwartung, die das Thema nur in historischen Verhaltensweisen rubrizieren und rezipieren möchte. Zweitens geht es ihm darum, die Wurzel, nicht den Ursprung des Phänomens Sexualität zu fassen, womit er eine bestimmte Methode andeutet. Und drittens gibt er Hinweise zum Vorgehen der Untersuchung, die bei den Institutionen, konkreten Maßnahmen und Praktiken ansetzen soll.

Den dritten Punkt des „Vorwortes zur deutschen Ausgabe“ läßt Foucault wiederum mit einer einschränkenden Bemerkung beginnen: „Ich weiß, daß es unvorsichtig ist, gleichsam als Leuchtbombe ein Buch vorzuschicken, das ständig auf kommende Veröffentlichungen anspielt. Die Gefahr ist groß, daß es den Anschein des Willkürlichen und Dogmatischen erweckt. Seine

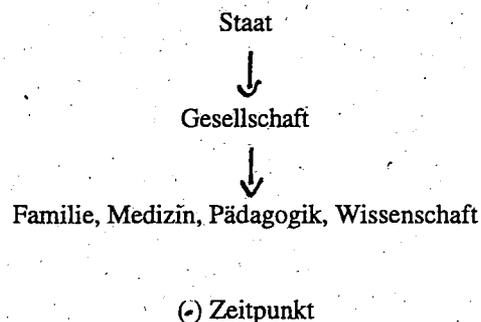
Hypothesen mögen sich wie Behauptungen ausnehmen, die kurzen Prozeß machen, und die vorgeschlagenen Analyseraster könnten als eine neue Lehre mißverstanden werden.“ (SW 1, 8) Foucault wendet sich hierin gegen eine potentielle Leserschaft, die sein Buch und die darin niedergelegten Gedanken als neue Lehre, als etwas Festes und Geronnenes mißversteht. Der experimentelle und offene Charakter würde sich damit zu einer neuen Orthodoxie und Dogmatik sedimentieren, womit sich die weitere Lektüre der angekündigten Bände erübrigte. In diesem Zusammenhang kommt Foucault auf die Rezeption seines umstrittenen Buches in Frankreich zu sprechen, wobei Kritik und Polemik von manchen auch auf einem Mißverständnis beruhen: „So haben mir in Frankreich Kritiker, die plötzlich zu den Segnungen des antirepressiven Kampfes bekehrt waren (ohne daß sie bislang hier großen Eifer an den Tag gelegt hatten), vorgeworfen, ich leugnete, daß die Sexualität unterdrückt worden sei. Ich habe aber keineswegs behauptet, daß es keine Unterdrückung der Sexualität gegeben habe.“ (SW 1, 8) Erst jetzt nennt Foucault das Hauptthema seines Buches: „Ich habe mich nur gefragt, ob man zur Entschlüsselung der Beziehungen zwischen der Macht, dem Wissen und dem Sex die gesamte Analyse am Begriff der Repression orientieren müsse; oder ob man diese Dinge nicht besser begreifen könnte, wenn man die Untersagungen, die Verhinderungen, die Verwerfungen und die Verbergungen in eine komplexere und globalere Strategie einordnet, die nicht auf die Verdrängung als Haupt- und Grundziel gerich-

tet ist.“ (SW 1, 8) Die conclusio lautet also: Die Kritiker und potentiellen kritischen Leser gehen von einem falschen Begriff der Macht aus. Der Abweis der „Repressionshypothese“ der Sexualität geschieht nicht dadurch, daß Foucault behauptet, es gäbe keine Unterdrückung. Der Begriff der Repression und der Verdrängung ist vielmehr zu eng und zu begrenzt. Man müsse ihn in eine „komplexere und globalere Strategie“ einordnen. Was meint Foucault damit? Wir griffen an dieser Stelle dem Gang unserer Untersuchung vor und bezogen Foucaults Hinweise zu seiner Methode in Kap. IV mit ein, ohne die seine einleitenden Andeutungen nicht verständlich werden können. Foucaults Kritik am Repressionsmodell der Macht besteht darin, daß dieses am Begriff der Unterdrückung festhält und damit das Phänomen vereinseitigt. Das Problem der Macht ist nach Foucault aber nicht am Herrschaftsmodell zu orientieren, sondern Herrschaft und Repressivität sind ein Element der Macht: Macht im Sinne Foucaults ist ihrerseits „komplexer und globaler“: „Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten - oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in

den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ (SW 1, 113 f., frz. 121 f.) Foucault bestimmt Macht hier nicht als inkorporierte Macht einer Person oder identifizierbare Macht einer Institution, sondern als *Relation*. Foucaults Abweis der Repressionshypothese steht also im Zeichen einer Machttheorie, die - wie das Zitat zeigt - nicht einfach zu fassen ist. Wir versuchten, uns das Problem in einer Skizze zu veranschaulichen. Foucault spricht im Vorwort auf S. 7 von bestimmten Institutionen, in denen er das Wissen von der Sexualität an der „Wurzel“ fassen möchte. Wir können das Phänomen der Macht als wechselseitige Spannung und Verspannung dieser Elemente begreifen, das ganze Gefüge als wechselseitiges Kräfteverhältnis von Staat, Familie, Religion, Medizin, Pädagogik und Gesellschaft. Wenn ein Element verändert wird, dann ändert sich das gesamte Gefüge.



Das Gegenmodell wäre eines, das Macht als hierarchisiertes Subsumptionsverhältnis faßt. Der Staat an der Spitze bestimmt und beherrscht die Gesellschaft. Diese wiederum organisiert sich in Institutionen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt identifizierbare Elemente darstellen.



Foucault stellt also dem herkömmlichen statisch-hierarchischen Herrschaftsmodell sein dynamisch-relationales entgegen (wobei - so wurde erläuternd angeführt - statische Elemente durchaus im relationalen Modell und dynamische Momente im hierarchischen zu finden sind). Entscheidend ist: Macht ist nach Foucault nicht auf eine Ontologie gegründet, von Herrschern über Beherrschte gestiftet, hat kein Wesen und kein Zentrum. Macht ist etwas, das diffundiert, sich strukturiert, formiert, anonym oszilliert. Auf jeden Fall läßt sich eines nicht mehr sagen: wer der Machthaber und wer der Unterdrückte ist. Gibt es dann über-

haupt noch etwas, das der Macht, ihren Spielen und ihrem System entkommt?

23. 11. 1995

Vierte Sitzung

Wir wollen zunächst in einem kurzen Rückblick die Ergebnisse unserer bisherigen Auseinandersetzung mit Foucault wiederholen und vertiefen. Wir sind in der letzten Sitzung auf das „Vorwort zur deutschen Ausgabe“ eingegangen und haben Stellung genommen 1.) zu der allgemeinen Intention des Buches, 2.) zur darin angesprochenen Lesererwartung, 3.) zum Abweis einer mißverständlichen Rezeption, die sich an der Repressionshypothese orientiert, und 4.) zum umfassenden Problemrahmen der Analyse, d. h. zu Foucaults Machttheorie.

Zu 1.) Foucault versteht diese Schrift als Eröffnung einer Reihe von Untersuchungen, die sich nicht in einer Einheit zusammenschließen und ihr Thema erschöpfend behandeln. Er spricht von „Probebohrungen“, betont den experimentellen Charakter der Untersuchungen und übt Zurückhaltung gegenüber dem eigenen Unternehmen. Unsere Frage lautete: Ist diese Zurückhaltung nur Ausdruck von wissenschaftlicher Redlichkeit und Bescheiden-

heit, oder ist sie nicht vielmehr begründet in Foucaults diskursanalytischer Sicht der Geschichte, in der er das Diskontinuierliche und Ereignishafte hervorhebt?

Zu 2.) Foucault geht es nicht - wie es vielleicht mancher Leser erwartet hat - um eine Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen, sondern um die Frage: Wie sind diese zu Wissensobjekten geworden? Er geht also davon aus, daß es sexuelle Verhaltensweisen als anthropologische Fakten gibt, die sich unterschiedlich historisch manifestieren. Aber deren bloße Historiographie will er nicht bilanzieren, sondern fragen, durch welche „diskursiven Strategien (...) diese Verhaltensweisen zu Objekten wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht“ werden. Untersucht werden soll die Institutionalisierung der sexuellen Verhaltensweisen seit dem 16. und 17. Jh., d. h. ein „Werden eines Wissens“, das als Wissen nicht immer vorhanden war. Wir fragen hierzu: Was konstituiert eigentlich einen Bereich als Objekt- und Erkenntnisbereich? Haben die Diskurse von Macht und Wissen einen quasi-transzendentalen Status? Oder sind sie Zufallsspiele irrationaler Strukturierungen von Macht? Und weiter: Welchen Wahrheitsstatus hat Foucaults Diskurs über die Diskurse? Kommt er über sie hinaus? Welchen Wahrheitsstatus kann sein Diskurs eigentlich beanspruchen? Ist er nur historisch zufällig oder historisch apriorisch?

Zu 3.) Foucault wendet sich gegen Mißverständnisse und Fehlrezeptionen seiner Untersuchungen. Die Gefahr ist, sie könnten als „Leuchtbomben“ wirken, als willkürlich und dogmatisch, als

neue Lehre verstanden werden. Als Beispiel nennt er die Rezeption seines Buches in Frankreich. Er wendet sich dagegen, die Analyse der „Beziehungen zwischen der Macht, dem Wissen und dem Sex (...) am Begriff der Repression“ zu orientieren. Die Repressionshypothese geht, einfach gesagt, davon aus, die Unterdrückung der Sexualität geschähe im Dienste bestimmbarer Macht. Die Bestimmbarkeit der Macht wird Foucault zum entscheidenden Problem (wie vielleicht die Unbestimmbarkeit der Macht das Problem von Foucaults Theorie ist). Das Repressionstheorem, so Foucault, verfähre zu reduktionistisch im Hinblick auf das komplexe Problemfeld von Macht, Wissen und Sexualität. Auch hier unsere Fragen: Wenn Foucaults Analyse keine neue Lehre sein will, gibt es dann trotzdem einen Lehreffekt im Sinne eines Aufklärungseffektes? Gibt es dann trotzdem so etwas wie eine mitlaufende Ideologiekritik, die die von Mannheim und Marx unterläuft? (Der Wissenssoziologie Karl Mannheim bestimmte die Ideologie als das, was sich nicht wissenschaftlich ausweisen kann; nach Karl Marx ist Ideologie falsches Bewußtsein, das in Ideologiekritik zu sich selbst kommen kann.) Möglicherweise findet sich auch bei Foucault ein neuer Typus von Ideologiekritik.

Zu 4.) Im vierten Punkt des Vorwortes wird die Untersuchung von Macht, Wissen und Sexualität in den umfassenden Problemrahmen eingeordnet. Diesen umschreibt Foucault mit der Frage, die er „seit über 15 Jahren verfolgt“: „(...) wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskur-

sen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“ (SW 1, 8) Auch hier findet sich eine Einschränkung der Analyse, nämlich auf die abendländische Gesellschaft. Die Problempriorität in der Frage- richtung hat nicht die Sexualität, sondern der Wille zum Wissen (dem die Sexualität Beispiel ist). In dessen Horizont werden Diskurse mit „Wahrheitswert geladen“. Er ist nicht von Macht- mechanismen und -strategien, die Wissen und Verhalten kanali- sieren, zu trennen. Die Frage, die sich hierzu aufdrängt, lautet: Wie steht Foucaults eigener Wille zum Wissen zur Genealogie des Wissens, die er analysiert? Eine weitere Frage, die uns zum Problem der Zirkularität brachte, heißt: Welchen Wahrheits- wert beansprucht Foucaults Analyse? Schließlich: Wie ist das Verhältnis des Diskurses über die Diskurse zur Macht? Können Foucaults Untersuchungen aus der Dimension und Zirkularität von Wissen, Macht und Diskurs heraustreten, oder sind sie selbst darin verhaftet? Schließlich haben wir uns vorgehend um Foucaults Verständnis von Macht bemüht und festgestellt: Foucault faßt Macht als Kräfteverhältnis, als Relationsphäno- men, das sich zwischen bestimmten Machtpunkten aufbaut, sich selbst anonym ist und in der Geschichte in bestimmten Konstel- lationen transformiert. Foucault setzt seine dynamisch- relationale Machttheorie von dem herkömmlich statisch- hierarchischen Machtbegriff ab, der, wie er sagt, am „juridischen“ Modell orientiert sei. Dieser, von Foucault als

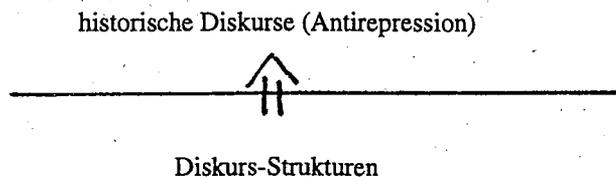
überholt angesehene Machtbegriff geht von identifizierbaren Herrschaftsverhältnissen aus, die von „oben“ nach „unten“ verlaufen. Man könnte, so überlegten wir, dem relationalen und funktionalistischen Machtverständnis Foucaults abgesehen vom statisch-hierarchischen ein anthropologisch begründetes entgegenhalten, das Macht als identifizierbar in Übermächtigungspraxen und als personalisierbar, d. h. als Vermögen, etwas zu bewirken oder zu verhindern, faßt. Der Mensch als „polemisches“ Wesen könnte so als „Kämpfer“ verstanden werden, der in der Macht- und Herrschaftspraxis elementare Sinnzusammenhänge stiftet wie in Liebe und Arbeit auch. Er steht in kosmologisch-spekulativer Dimension hinaus in den Krieg des Weltalls, von dem Heraklit sagt, er sei der Vater aller Dinge. Der Mensch und alle Erscheinungen in der Welt sind danach Erscheinungen des Willens zur Macht.

In der heutigen Sitzung wollen wir das erste Kapitel mit dem Titel „Wir Viktorianer“ genauer analysieren und interpretieren. Es hat den Charakter einer Einleitung zu den weiteren Überlegungen. Das Vorwort, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, fehlte in der französischen Ausgabe ganz und beschränkte sich in der deutschen, wie wir gesehen haben, auf allgemeine Hinweise zur Intention, zum Gegenstand, zum umfassenden Rahmen und auf den Abweis von Mißverständnissen und falschen Lesererwartungen. Foucault äußert sich nun in diesem ersten Kapitel konkreter in Bezug auf sein Vorhaben. Man kann

darin eine Gliederung, einen bestimmten Gedankenzug erkennen, der sich in sechs Schritten aufbaut: 1.) äußert Foucault einige Beobachtungen zur Repressions- und Befreiungsthese; es folgt 2.) eine allgemeine Charakteristik seines Vorhabens, woran sich 3.) einige Rückfragen an die Repressionshypothese anschließen. Erst im 4. Schritt nennt Foucault die Grundintention der Untersuchung, die lautet: „Neuansiedlung“. Diese Intention wird im 5. weiter differenziert, um schließlich im 6. Schritt das kritische Ziel der Untersuchungen zu nennen.

Schon die Gliederung dieses faszinierenden Textes hat eine eigenartige Struktur, die wir uns auffallen lassen müssen, um nicht dem funkelnden Stil und den blitzenden Einfällen und Wendungen Foucaults zu erliegen. Wenn Foucault für dieses Einleitungskapitel den Titel „Wir Viktorianer“ wählt und nicht „Die Viktorianer“, dann läßt das schon etwas von seiner Grundthese erkennen: nämlich, daß die sog. gegenrepressive Aufklärung über Sexualität im Unterschied zu ihrem Selbstverständnis immer an der Heuchelei, der Prüderie und Schamhaftigkeit, die den Viktorianismus kennzeichnet, partizipiert. Mit anderen Worten: Die Revolte gegen den Viktorianismus bleibt in dem verhaftet, gegen das sie sich richtet. Die Befreiungs- und Aufklärungsdiskurse bewegen sich in demselben Diskursrahmen wie die einschränkenden Verbotsdiskurse der Sexualität. Grund dafür ist, daß die antirepressiven Diskurse an der historischen Oberfläche operieren und deshalb nicht zur grundlegenden

Struktur der Macht-Wissens-Formationen durchdringen, die im Hinter- und Untergrund liegen.



Diejenigen, die das Lied von der Unterdrückung der Sexualität anstimmen, die den „emphatischen Diskurs“ skandieren, die Wahrheit über den „Sex“ zu sagen, bewegen sich also auf der Oberfläche. Sie wiederholen in einer ewigen Wiederkehr das, was von unten bestimmt wird: die Antirepression wiederholt die Taktik der Repression. Beispiel dafür ist nach Foucault die Beobachtung, daß die antirepressive Aufklärung den alten Diskurstyp der Predigt integriert. „Eine große sexuelle Predigt - die ihre scharfsinnigen Theologen und ihre populären Kanzelredner hat - durchzieht seit einigen Jahrzehnten unsere Gesellschaften, geißelt die alte Ordnung, denunziert die Heucheleien und besingt das Recht des Unmittelbaren und des Wirklichen; sie läßt uns von einem neuen Jerusalem träumen.“ (SW 1, 17) Aber es sind nur Träume - nichts davon kann wirklich werden, weil die Befreiungstheoretiker sich auf formal-identischer Ebene mit ihren vermeintlichen Gegnern befinden.

Wir sagten, Foucault will im zweiten Punkt eine allgemeine Charakteristik seines Vorhabens geben: „Alles in allem geht es darum, den Fall einer Gesellschaft (Fall ist in beiden Bedeutungen zu lesen, E.S.) zu prüfen, die seit mehr als einem Jahrhundert lautstark ihre Heuchelei geißelt, redselig von ihrem eigenen Schweigen spricht und leidenschaftlich und detailliert beschreibt, was sie nicht sagt, die genau die Mächte denunziert, die sie ausübt, und sich von den Gesetzen zu befreien verspricht, denen sie ihr Funktionieren verdankt.“ (SW 1, 18) Die spitzfindigen und an Ironie kaum zu überbietenden Beobachtungen kritisieren den Befreiungsanspruch und den utopischen Zug der Repressionsthese. Das geschieht - wie wir gesehen haben - vor dem Hintergrund der formal-identischen Struktur von Befreiungs- und Repressionsstrategien. Die Repressionstheoretiker wiederholen untergründig dieselben Macht-Wissens-Spiele, die sie kritisieren wollen. Man kann sagen, Foucault versucht hier den Aufweis einer Dialektik.

Im dritten Schritt differenziert Foucault seine Skepsis gegenüber der Repression und Antirepression (als aufklärerisches und fortschreitend aufklärendes Spiel von Macht und Gegenmacht) in drei Thesen:

a) Den ersten Einwand formuliert Foucault mit der Frage: „Ist die Repression des Sexes tatsächlich historisch evident?“ (SW 1, 20, frz. 18). Hat die Repression der Sexualität seit dem 17. Jh. zugenommen? Wie ist konkret der faktische Verlauf der Ge-

schichte? Läßt sich darin die These von der Verschärfung der Unterdrückung belegen? (der historisch-faktische Einwand).

b) „Gehört die Mechanik der Macht, zumal diejenige, die eine Gesellschaft wie die unsrige ins Spiel bringt, tatsächlich im wesentlichen zur Ordnung der Unterdrückung?“ (SW 1, 20, frz. 18) Foucault spielt hier die herkömmliche „juridische“ Machttheorie statisch-hierarchischen Typs gegen seinen Neuansatz aus. Er will darauf hinaus, daß die Antirepressionstheoretiker das Spiel von Macht auf der funktional gleichen Ebene reproduzieren (der historisch-theoretische Einwand).

c) Der dritte Einwand lautet, als Frage gefaßt: „Gibt es wirklich einen historischen Bruch zwischen dem Zeitalter der Repression und der kritischen Analyse der Repression“ (SW 1, 20, frz. 18), so daß sich der kritische Diskurs fortschreitend über das, was er „Unterdrückung“ nennt, aufklärt, oder „gehört er nicht vielmehr zu demselben historischen Netz wie das, was er anklagt (und zweifellos entstellt), indem er es als „Unterdrückung“ bezeichnet?“ (SW 1, 20, frz. 18) Nach Foucault hat es keinen historischen Bruch gegeben. Es geht seit dem 18. Jh. immer wieder um das Gleiche, weil die grundlegenden Macht- und Wissensstrukturen sich nicht geändert haben.

Foucaults fragende Einwände an die Repressionshypothese entbehren nicht einer gewissen Rhetorik, sind aber in ihrer Brisanz nicht zu unterschätzen.

Im vierten Schritt nennt Foucault die Grundintention seines Vorhabens. Unter dem Vorzeichen seiner Einwände will

Foucault die Repressionshypothese nicht widerlegen, sondern sie „in einer allgemeinen Ökonomie der Diskurse über den Sex ansiedeln (replacer), wie sie seit dem 17. Jh. im Innern der modernen Gesellschaften herrscht.“ (SW 1, 21; frz. 19) In Bezug auf unsere Skizze kann man sagen, daß er die Analyse der Sexualität nicht auf der Oberflächenebene vornehmen will, sondern auf der unteren eine „Neuansiedlung“ der Sexualität in Verbindung mit Wissen und Macht versucht: „(...) es geht darum, das Regime von Macht - Wissen - Lust in seinem Funktionieren und in seinen Gründen zu bestimmen, das unserem Diskurs über die menschliche Sexualität unterliegt.“ (SW 1, 21; frz. 19).

Aus der Absicht der Neuansiedlung ergeben sich im fünften Schritt bestimmte Untersuchungsintentionen, die - typisch für Foucault - zunächst negativ und nicht positiv bestimmt werden:

a) Es kommt Foucault nicht darauf an, die bejahenden oder verneinenden Verhaltensweisen der Sexualität historisch-faktisch zu rekonstruieren. Es interessiert ihn vielmehr, „daß man davon spricht, wer davon spricht“, es interessieren ihn „die Orte und die Gesichtspunkte, von denen aus man spricht“ bzw. unter denen die Sexualität gesprochen (besprochen) wird. Ihn interessieren die Institutionen (Psychiatrie, Schule, Medizin, Literatur unter den Gesichtspunkten Gesundheit, Normalität, Vernünftigkeit), in denen „Sex“ thematisch wird. Ihn interessiert vor allem das, was er die „Diskursivierung des Sexes“ („mise en dis-

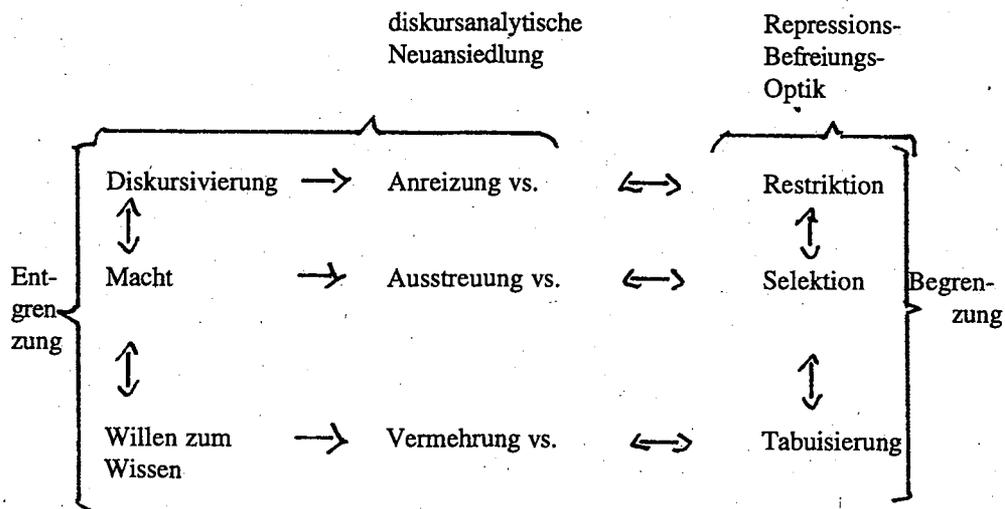
cours“), d. h. die Versprachlichung der Sexualität nennt. (SW 1, 21, frz. 20)

b) Die Untersuchung der Diskursivierung der Sexualität führt weiter zur Frage nach der Macht: „(...) durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse (schafft es) die Macht (...), bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege (...) erlauben (es ihr), die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen und auf welche Weise (durchdringt und kontrolliert) sie die alltägliche Lust (...) - und das alles mit Wirkungen, die als Verweigerung, Absperrung und Disqualifizierung auftreten können, aber auch als Anreizung und Intensivierung.“ (SW 1, 22, frz. 20) Die Frage nach der Versprachlichung (Diskursivierung) muß sich mit der Frage nach den Machtpraktiken verbinden: „kurz, man muß die „molymorphen Techniken der Macht“ erforschen“. (SW 1, 22, frz. 20)

c) Die Untersuchung soll sich nicht darauf richten, ob die „diskursiven Produktionen und die Machtwirkungen“ Wahrheit oder Lüge über die Sexualität an den Tag bringen, sondern darauf, „den Willen zum Wissen freizulegen“, der den Diskursivierungen und den Machtfaktoren als „Grundlage und Instrument dient“. (SW 1, 22, frz. 20)

Die kritische Intention der Untersuchung von Diskursproduktionen, Machtpraktiken und dem Willen zum Wissen soll schließlich und sechstens dem Ziel dienen, die Perspektive der Verknappung der Sexualität aufzulösen und zeigen, daß Diskurs-

, Macht- und Wissenproduktionen sowie ihre Transformationen seit dem Ende des 16. Jhs. in Bezug auf die Sexualität „nicht einem Restriktionsprozeß, sondern im Gegenteil einem Mechanismus zunehmendem Anreizes“ unterworfen sind. (SW 1, 23, frz. 21) Foucault unternimmt damit in dreierlei Hinsicht eine Umkehrung der herkömmlichen Perspektive auf Macht, Wissen und Sexualität: In Bezug auf die Tatsache der „Diskursivierung des Sexes“ stellt er die These auf: Anreiz zur sprachlichen Thematisierung der Sexualität und nicht Restriktion, Verknappung, Schweigen, Verbot. In Bezug auf die Machtpraktiken und Techniken vermutet Foucault, daß „sie nicht einem Prinzip strenger Selektion, sondern einem Prinzip der Ausstreuung und der Einpflanzung polymorpher Sexualitäten gehorcht haben (...)“ (SW 1, 23, frz. 21). Auch in Bezug auf den „Willen zum Wissen“ zeigt sich ein positives und produktives Moment: Er hat gerade nicht „vor einem unaufhebbaren Tabu halt gemacht, sondern sich vielmehr eifrigst bemüht (...), - sei es auch durch viel Irrtümer hindurch - eine Wissenschaft von der Sexualität zu konstituieren“. (SW 1, 23, frz. 21 f.)



(Implikationszusammenhang auf drei Ebenen)

Das Ergebnis von Foucaults einleitenden Thesen im Rahmen der diskursanalytischen Neuansiedlung des Themas Sexualität lautet: Die Diskursivierung der Sexualität führt seit dem 17. Jh. zur Verstärkung und Anreizung, die Machttechniken zur Ausstreuung und der Wille zum Wissen zur Vermehrung und Verwissenschaftlichung der Sexualität. Damit werden die zentralen Elemente der Repressionshypothese, ihre negativen Zuweisungen - Verbot, Restriktion, Verweigerung, Selektion, Zensur, Verneinung, Tabuisierung -, die alle unter den Oberbegriffen Begrenzung und Ausschließung firmieren, angegriffen und umgekehrt. Den drei Strategien der Begrenzung und Verneinung stellt Foucault in seiner Analyse den Nachweis gegenüber, daß es sich

jeweils um Phänomene der Entgrenzung und Produktion handelt.

30. 11. 1995

Fünfte Sitzung

Wir wollen fortfahren in unserem Versuch, Foucaults Text „Der Wille zum Wissen“ in seiner Mehrschichtigkeit und Komplexität aufzuschlüsseln und uns heute dem 2. Kapitel mit dem Titel „Die Repressionshypothese“ zuwenden. Dabei soll die in der letzten Sitzung entwickelte dreifache Struktur der diskursanalytischen Neuansiedlung des Themas von Macht, Wissen und Sexualität ihre Dienste leisten.

In der letzten Sitzung haben wir uns in drei Schritten mit Foucaults Einleitungskapitel „Wir Viktorianer“ beschäftigt:

1.) Es geht Foucault um eine „diskursanalytische Neuansiedlung“ der traditionellen Repressions- und Befreiungsthese im Hinblick auf Sexualität. Wir haben gesehen, was er damit meint. Die neue Fragestellung drückt seine Intention aus: Kann man den Umgang mit Sexualität in der gesellschaftlichen Entwicklung seit dem 17. Jh. monokausal mit dem Begriff der Unterdrückung fassen? Die Antwort darauf ist nicht einfach eine Verneinung - auch das war Teil unserer Überlegungen -, sondern

eine Differenzierung der Repressionshypothese unter den Gesichtspunkten: a) des Diskurses (als Versprachlichung), b) der Macht (als polymorphe Techniken, die sich auf den Körper richten) und c) des Wissens (verstanden als Willen zur Wahrheit, wobei darin die Wahrhaftigkeit dieses Willens zur Debatte steht: Wie wahr ist eigentlich die Wahrheit des Willens zur Wahrheit?).

2.) Im einzelnen bedeutet der neue Analyseansatz ein dreifaches Raster von Gegenthesen (als Differenzierungsthesen). Der traditionellen Restriktionsbehauptung läuft die Diskursivierungsthese entgegen, d. h. in diskursanalytischer Sicht ist im Beobachtungszeitraum, den Foucault untersucht (17. bis 20. Jh.) eher ein Anreiz zur Versprachlichung der Sexualität zu konstatieren als eine Restriktion von Äußerungen. Der traditionellen Selektionsthese im Hinblick auf sexuelles Verhalten durch juristische Verbote geistlicher oder politischer Macht stellt Foucault die These entgegen, daß sich die Macht nicht konzentriert, sondern daß Macht sich (in Transformationen ihrer selbst) durch Ausstreuung differenziert hat und nur noch als Diffusionsphänomen beschreibbar ist. Die Selektionsmacht ist subtiler geworden, indem sie (ab Ende 18. Jh.) durch viele Kanäle den Körper besetzt. Der traditionellen Annahme einer zunehmenden Tabuisierung des Wissens im Hinblick auf Sexualität stellt sich die These entgegen, daß nicht ein Verzicht auf Wissen unter Verbots- und Zensurbedingungen für den Gegenstand Sexualität charakteristisch gewesen seien, sondern ein explodierender

Wille zum Wissen, der sich in vielen Disziplinen (Medizin, Psychiatrie, Psychologie, Recht) und in einer Reihe von Disziplintechniken (Pädagogik, Gefängnisreglements) niederschlagen hat. Mit anderen Worten: Die Tabuisierung des Wissens über Sexualität wurde unterlaufen durch seine progrediente Vermehrung.

3.) Wichtig ist festzuhalten: Die diskurstheoretischen Analysebahnen von Sprache, Macht und Wissen stehen in einem wechselseitigen Bedingungs- und Implikationszusammenhang, d. h. sie befruchten sich sozusagen gegenseitig. Diese Analysebahnen vereinigen sich in einem Trend zur Entgrenzung, der gegenläufig zur traditionellen These von der Begrenzung durch Restriktion, Selektion und Tabuisierung zu lesen ist. Dieser Trend zur Entgrenzung ist für Foucault keiner zur Befreiung, sondern eine Differenzierung der Selbstunterwerfung der Sexualität in Strategien ihrer sprachlichen, ihrer macht- und wissensmäßigen Objektivierung.

Wir überlegten zunächst im gemeinsamen Gespräch, wie der Begriff der „Selbstunterwerfung“ zu verstehen ist. Warum soll eine reflexive oder wissenschaftliche Untersuchung des Gegenstandes Sexualität zu einer Unterwerfung führen? Inwiefern ist das als eine „Selbstunterwerfung“ zu verstehen? Wer wird unterworfen? Das wissende Subjekt (der Mensch) oder das analysierte Objekt (die Sexualität)? „Selbstunterwerfung“, sagten wir, kann als Generaltitel für die Objektivierung eines Gegenstandes (auch des Menschen) durch die Wissenschaften gelten. Nach

Foucault ist der wissenschaftliche Zugriff keineswegs ein Akt der Befreiung im Zeichen aufklärerischen (Selbst-)Bewußtseins, sondern ein Akt der Unterwerfung. Im Wissen der positiven Wissenschaften wird das Subjekt (der Mensch) zum Objekt. Es unterwirft sich seinem eigenen objektivierenden Zugriff. Die Objektivierung der Sexualität (die diesen Begriff und Bereich des Wissens nach Foucault erst konstituiert) ist eine Machtstrategie, deren Bedingung der Möglichkeit im „historischen Apriori“ selbst liegt, d. h. im anonymen epistemologischen Raum, der bestimmte Wissens- und Machtkonstellationen erst hervortreten läßt.

Eine andere Frage, die wir diskutierten, zielte auf den (schon wiederholt geäußerten) Metaphysikverdacht in Bezug auf Foucaults Diskursanalyse. Wenn Foucault seine Intention mit den Worten beschreibt: „Ich möchte mir nicht nur diese Diskurse von allen Seiten ansehen, sondern auch den Willen, der sie trägt und die strategische Intention, die ihnen zugrunde liegt“ (SW 1, 18), kann man dann nicht sagen, daß dieses Zugrundeliegende eine substantielle Unterfütterung seiner funktionalen Macht- und Wissenstheorie ist? Was meint er eigentlich mit „Willen“? Und von wo aus spricht er selbst, wenn er diesen beschreibt? Diese Fragen führen zu einer komplexen Problematik, in die wir an dieser Stelle nur wenig Licht bringen können. Zunächst läßt sich von Foucault aus sagen, daß es nicht um das Wesen oder den Ursprung eines Wissens oder der Macht geht (wie z. B. der schopenhauerische Willen zugleich den Urgrund der

Welt widerspiegelt), sondern um eine bestimmte „strategische Intention“, die Foucault in den Blick nimmt. Er bewegt sich auf einer anderen Ebene und klammert (wie wir oben gesehen haben) die ontologische bzw. metaphysische Dimension ein. Der Wille zum Wissen hebt bestimmte Elemente der Diskurse hervor und zwingt sie unter den objektivierenden Zugriff. Foucault fragt danach, wo, zu welchem angebbaren historischen Zeitpunkt und in welchen identifizierbaren Institutionen sich der Wille zum Wissen, der sich die Sexualität vorstellt, formiert. Nach seiner genealogischen Rekonstruktion geschieht das Ende des 18., Anfang des 19. Jhs., und zwar auf dem Boden eines historischen Apriori (der Moderne), das den Menschen nicht mehr in einer Metaphysik (der Repräsentation) als Ding unter die Dinge einreicht, sondern ihn sich selbst (und seine Sexualität) als Produzent und Produkt der objektivierenden Wissenschaften entdecken läßt. Es geht also um die Effekte einer Strategie, die ihrerseits als Effekt einer archäologischen Disposition erscheinen.

Im folgenden wandten wir uns dem zweiten Kapitel mit dem Titel „Die Repressionshypothese“ zu. In welchem Zusammenhang stehen Foucaults Ausführungen darin zu dem, was wir als die Grundstruktur der Einleitung ausgemacht haben? Was meint Foucault, wenn er im ersten Teil von der „Anreizung zu Diskursen“ spricht? Worum geht es im zweiten Teil, der überschrieben ist mit: „Die Einpflanzung von Perversionen?“ Kann

man - vorausgreifend - einen Zusammenhang zum 3. Kapitel „Scientia sexualis“ herstellen? Wir können in den Kapitelüberschriften unser Analyseraster bestätigt sehen, das wir in der letzten Sitzung entwickelt haben. Foucault geht zunächst auf das ein, was er „Diskursivierung des Sexes“ nennt und untersucht den vornehmlich sprachlichen Anreiz, Sexualität zum Thema zu machen. Danach wendet er sich den Effekten der Macht zu, die sich durch „Einpflanzung von Perversionen“ ausbreitet und differenzierter die Körper durchdringt. Schließlich untersucht er im 3. Kapitel die Vermehrung der Diskurse über die Sexualität durch ihre Objektivierung und Verwissenschaftlichung im Horizont des Willens zum Wissen.

Wir versuchten, uns im weiteren zunächst den Inhalt des ersten Teils klarzumachen, der sich auf die „Diskursivierung des Sexes“ bezieht, um eine Basis für das (kritische und nachfragende) Seminargespräch zu schaffen. Was heißt „Anreizung zu Diskursen“? Foucaults Grundthese lautet, daß in den letzten drei Jahrhunderten (vom Ende des 17. Jhs. bis zu unserem) eine „diskursive Explosion“ „um den Sex herum zündet“. (SW 1, 27) Er belegt diese These mit drei Hinweisen:

erstens mit dem Hinweis der Veränderung der Beichtpraxis. Sie verändert sich (im Vergleich zu mittelalterlichen Beichtspiegeln) insofern, als daß das Beichtgeständnis nicht mehr eine Offenlegung von sexuellen Vergehen und sexueller Buße ist, sondern eine Verinnerlichung und Intensivierung erfährt. „Es ist ein Imperativ errichtet worden, der fordert, nicht nur die ge-

setzwidrigen Handlungen zu beichten, sondern aus seinem Begehren, aus seinem gesamten Begehren einen Diskurs zu machen.“ (SW 1, 31)

Entsprechend der diskursiven Explosion in der Beichte beobachtet Foucault zweitens auf weltlich-literarischer Ebene die anonyme literarische Veröffentlichung von sexuellen Intimerfahrungen. Als ein Beispiel führt er die seltsame anonyme Veröffentlichung „My secret Life“ Ende des 19. Jhs. an. Im religiösen wie im weltlichen Bereich sieht Foucault seine Vermutung bestätigt, daß es erstens zu einer Erweiterung und Höherbewertung des Diskurses über den „Sex“ gekommen ist, und daß zweitens eine „Verschiebung, Verstärkung, Rückwirkung und Modifizierung“ der Sexualität „auf das Begehren selbst“ stattgefunden hat. (SW 1, 34) Eine Verstärkungswirkung im Sinne galoppierender Versprachlichung der Sexualität hatte auch das „öffentliche Interesse“. „Um das 18. Jh. herum entsteht ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz, vom Sex zu sprechen.“ (SW 1, 35) Ziel des öffentlichen Interesses ist die Verwaltung, die Vernützlichung und die optimale Funktionalisierung der Sexualität zur Steigerung „der kollektiven und individuellen Kräfte“. (SW 1, 37) Sexualität steht nach dem 18. Jh. als Problem im Zusammenhang mit Bevölkerungsentwicklung, Bevölkerungsstatistik, Familienorganisation, ja wird zu einer „Angelegenheit der Polizei“. (SW 1, 36) Auch in der Pädagogik des sog. 'Deutschen Philanthropismus' (mit Hinweis auf Basedow und Salzmann) sieht Foucault den Zwang zu einem

„vernünftigen, begrenzten, anständigen und wahren Diskurs über den Sex“, zu „einer Art diskursiver Orthopädie“ (SW 1, 42), die sich schon in den „architektonischen Einrichtungen“, den „Disziplinarreglements“ und in der „gesamten inneren Organisation“ der Bildungsanstalten des 18. Jhs. offenbare. (SW 1, 40) Weitere diskursive Anreizungsinstanzen sind nach Foucault die Medizin (mit der Untersuchung der Geisteskrankheiten), die Psychiatrie (mit dem Gebiet der sexuellen Perversion) und die Strafjustiz (mit der Disziplinierung des „individuellen Verbrechers“). Foucault faßt zusammen: „Von jenem sonderbaren Imperativ, der jeden dazu nötigt, aus seiner Sexualität einen permanenten Diskurs zu machen, bis hin zu den vielfältigen Mechanismen in den Ordnungen von Ökonomie, Pädagogik, Medizin und Justiz, die den Diskurs des Sexes anreizen, extrahieren, anordnen und institutionalisieren, hat unsere Zivilisation eine ungeheure Beredsamkeit gefordert und organisiert. Vielleicht hat nie ein anderer Gesellschaftstyp in einer so relativ kurzen Zeit eine derartige Menge von Diskursen aufgehäuft.“ (SW 1, 46) Das „Geheimnis des Sexes“ ist nichts als eine Fabel, die den Anreiz zu seiner Versprachlichung gibt. „Man scheucht den Sex auf und treibt ihn in eine diskursive Existenz hinein.“ (SW 1, 46)

Das Seminargespräch, das sich an diesen Überblick anschloß und dessen Inhalt kritisch diskutierte, kreiste im wesentlichen um fünf Fragen:

1.) Ist nicht Foucaults Auswahl der Belege seiner These von der „diskursiven Explosion“ sehr selektiv und summarisch? Läßt sich in Bezug auf den Bereich der Pädagogik nicht viel mehr (und vielleicht auch Foucaults eigener Intention Zuwiderlaufendes) anführen, als nur Basedow und Salzmann?

2.) Warum geht Foucault nur auf die letzten 300 Jahre ein und zieht nur sehr grob die Entwicklungslinie vom Mittelalter bis ins 17. Jh.? Kann er eigentlich das neue Phänomen der „Diskursivierung des Sexes“ von etwas absetzen (als Bruch), was er gar nicht analysiert und näher bestimmt hat? Foucault - so mutmaßen wir - würde auf diesen Einwand antworten, daß damit ein Forschungsdesiderat formuliert wird. Er selbst hat sich in den nächsten zwei Bänden der Geschichte der Sexualität mit der antiken Erfahrung, Darstellung und Problematisierung der Sexualität auseinandergesetzt. Im übrigen bezeichnet er ausdrücklich seine Untersuchung als „Probebohrung“ und warnt vor Dogmatisierungen. Er möchte in einem Versuch, der sein Buch ist, untersuchen, ob sich die Repressionshypothese, die ihm den Zeitraum von etwa 300 Jahren vorgibt, als „Ideologie“ entlarven läßt und ob sich die Analyse nicht an anderen Rastern zu orientieren hat.

3.) Was heißt eigentlich „Diskursivierung“ und was faßt Foucault darunter? Ist nicht auch hier seine Auswahl selektiv und nur in Hinsicht auf sein Untersuchungsinteresse getroffen? Gibt es nicht noch ganz andere Bereiche der Diskursivierung des „Sexes“, die Foucault nicht erwähnt, z. B. die Lyrik, die in

diesem Zusammenhang ein besonderer Ort ist? Wir müssen hier genauer differenzieren: Diskurs meint bei Foucault nicht nur sprachliche Phänomene. Versprachlichung als ein Element der „diskursiven Neuansiedlung“ steht nach unserem Analyseraster in einem dreifachen Implikationszusammenhang. Da die beiden anderen Ebenen, die der Macht und die des Wissens, in den folgenden Kapiteln thematisch werden, schien es uns zunächst sinnvoll, von der Diskursivierung als Versprachlichung zu reden, um damit zunächst das Phänomen der sprachlichen Anreizung und Differenzierung zu bezeichnen. Wir müssen dabei aber immer den mehrfachen Gebrauch des Diskursbegriffs bei Foucault miteinbeziehen.

4.) In Bezug auf den „Geständniszwang“: Kann man eigentlich ein juristisches Verhör mit einem freiwilligen Geständnis der katholischen Beichte vergleichen? Wenn ja, wo sind die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede? Foucault liest diese als „Techniken“, d. h. er siedelt seine Analyse auf einer funktional äquivalenten Ebene an. Es geht ihm um den Aufweis einer Strategie, die sich bestimmter Techniken bedient und diese funktional integriert. Aber: Werden hier nicht Dimensionen gleichgesetzt, die grundlegend verschieden sind? Was hat ein Liebesgedicht Goethes mit der voyeuristisch-subalternen Geschwätzigkeit erotisierter Bekenntnisse zu tun? Geht Foucault nicht zu weit, wenn er behauptet, daß man „vor allem den Diskurs an den Sex angeschlossen“ hat (SW 1, 34)? Wäre es nicht umgekehrt plausibler? Oder spielt er hier auf die Rolle des

„murmelnden Diskurses“ an, den er in „Die Ordnung des Diskurses“ als Unter- und Hintergrundrauschen vernimmt? Das würde heißen, daß dieser „murmelnde“ anonyme Diskurs in der Sexualität und ihrer Diskursivierung sein Gesicht gefunden hat. Oder ist diese Interpretation zu „hochgezogen“? Vielleicht meint der Satz einfach, daß es in der neueren Zeit ein Aussprechen des „Sexes“ gibt, das nicht mehr so selbstverständlich ist wie seine Praxis.

In unserer Durchsprache des zweiten Kapitels von „Der Wille zum Wissen“ gelangten wir im weiteren zu dessen zweiten Teil „Die Einpflanzung von Perversionen“. Zunächst fällt ins Auge, daß Foucault die Ausbreitung der Macht als Einpflanzung von Perversionen begreift, d. h. die Macht wird auf den Körper bezogen. Foucault geht von folgender Beobachtung aus: Bis zum Ende des 18. Jhs. werden die sexuellen Praktiken von drei großen Regelsystemen (Codes) beherrscht: 1.) durch kirchliches (kanonisches) Recht, 2.) durch die christliche „Pastoraltheologie“ (Theologie der Seelsorge) und 3.) durch das Zivilrecht. (SW 1, 51) Das Ziel dieser Regelinstanzen ist die Regulierung ehelicher Sexualität. Sie hat sich nun vor diesen Mächten auszuweisen und wird durch sie legitimiert. In der „diskursiven Explosion“ während des 18./ 19. Jhs. kommt es 1) zu einer Ernüchterung (man kann sagen Säkularisierung) in Sachen Ehegeheimnis und 2.) zu einem Geständniszwang gegenüber dem sog. peripheren „Sex“, d. h. gegenüber den Normalitäten. Für

Foucault ist diese Tatsache nicht ein Zeichen für Milde oder Toleranz, sondern er sieht darin eine Form von Verwaltung der Sexualität durch neue Machtmechanismen (SW 1, 55 ff.) Foucault will zeigen, daß es sich bei diesen neuen Machtformen nicht einfach um Verhinderungen handelt (wie sie die Repressionshypothese interpretiert), sondern um Effekte einer Machtexpansion. Diese Machtexpansion macht er fest an vier Operationen, die wir bezeichnen als

- 1.) Vergrößerungsoperation,
- 2.) Verkörperungsoperation,
- 3.) Rückkopplungsfunktion und
- 4.) Sättigungsoperation.

Zu 1.) Die erste Operation zur Schaffung neuer Einflußbereiche der Macht im Hinblick auf Sexualität funktioniert durch Vergrößerung ihrer „Zielscheibe“ und durch Installierung neuer „Durchdringungslinien“. Beispiel hierfür ist die „Entdeckung der kindlichen Sexualität“. Scheinbar handelt es sich um ein Sperrdispositiv, tatsächlich aber hat man rund um das Kind endlose „Durchdringungslinien“ gezogen. (SW 1, 57)

Zu 2.) Die „Mechanik der Macht“ schafft sich zweitens neue Felder durch Identifizierung und „Spezifizierung der Individuen“, d.h. durch „Einkörperung der Perversionen“ (Homosexuelle, Sadomasochisten, Perverse). Spielte in der Vergrößerungsoperation (1) der pädagogische Diskurs des 19. Jhs. die entscheidende Rolle, so ist es nun der medizinisch-psychiatrische, der durch ein „Klassierungs- und Erken-

nungsprinzip“ eine Reihe sexueller Häresien konstituiert. Für Foucault ist die individuelle verkörpernde Identifizierung keine „Ausschließung dieser tausend abweichenden Sexualitäten“, sondern vielmehr die „Spezifizierung und regionale Verdichtung einer jeden. Wenn man sie austreut, so geht es darum, das Wirkliche mit ihnen zu durchsäen und sie dem Individuum einzukörpern.“ (SW 1, 59)

Zu 3.) Foucault bezieht sich im dritten Punkt auf die Effekte der ersten beiden Operationen und wendet diese wieder auf die Macht selbst zurück. Es ergibt sich ein „Doppeleffekt“, eine Rückkopplung von Macht und Begehren, ein „Doppelimpulsmechanismus“ von Lust und Macht. „Die Macht funktioniert als eine Sirene, die die Fremdheiten, über denen sie wacht, heranlockt und zum Appell ruft. Die Lust verstreut sich über eben die Macht, von der sie gehetzt wird; die Macht verankert die Lust, die sie aufgescheucht hat.“ (SW 1, 60) In einer Rückkopplung erzeugt die Macht ihre eigene Gegenmacht, worin sie sich verstreut, wie die Lust in „unaufhörlichen Spiralen“ machtmäßig in die Körper eingeschrieben wird. (SW 1, 61) Schließlich werden in der vierten Operation durch Pluralisierung und Polarisierung der Sexualpraktiken „Dispositive sexueller Sättigung“ errichtet. In der Familie, in den schulischen oder psychiatrischen Institutionen erscheint ein neuer „Machttyp“, der weder „die Form des Gesetzes noch die Wirkungen des Verbots“ hat. Macht „vollzieht sich statt dessen durch Vermehrung spezifischer Sexualitäten. Sie setzt der Se-

xualität keine Grenzen, sondern dehnt ihre verschiedenen Formen aus, indem sie sie auf unbegrenzten Durchdringungslinien verfolgt. Sie schließt sie nicht aus, sondern schließt sie als Spezifizierungsmerkmale der Individuen in den Körper ein. Sie sucht ihr nicht auszuweichen, sondern zieht mit Hilfe von Spiralen, in denen Macht und Lust sich verstärken, ihre Varietäten ans Licht; sie errichtet keine Blockade, sondern schafft Orte maximaler Sättigung. Sie produziert und fixiert die sexuelle Disparität. Die moderne Gesellschaft ist pervers, aber nicht trotz ihres Puritanismus oder als Folge ihrer Heuchelei; sie ist wirklich und direkt pervers.“ (SW 1, 63) Mit anderen Worten: Die Einpflanzung von Perversitäten ist nicht eine Einschränkung oder Unterdrückung der Sexualität durch die Macht, sondern die differenzierte und differenzierende Durchdringung der Körper im Spiel von Macht und Lust.

7. 12. 1995

Sechste Sitzung

Bevor wir mit unserer eng am Text orientierten Lektüre Foucaults fortfahren, müssen wir uns die Grundintention seiner Untersuchung nochmals vor Augen führen, um uns nicht selbst gleichsam im Netz der Diskurse zu verfangen. Foucault will

keine Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen schreiben, sondern er möchte herausfinden, wie Sexualität zu einem Gegenstandsbereich des Wissens geworden ist. Das bedeutet: Sexualität steht exemplarisch für die diskursive Konstitution von Gegenstandsfeldern in der Geschichte. Foucault analysiert Sexualität als Wissenshistoriker und nicht als Wissenschaftshistoriker oder als Sexualwissenschaftler soziologischer oder psychologischer Prägung. Er nimmt vielmehr einen überdisziplinären Standort einzunehmen. Das Problem, das sich daraus ergibt, lautet: Von welchem Standpunkt aus spricht eigentlich Foucault? Gibt es für ihn einen „überhistorischen“ Standort? Oder anders: Wo ist der Ort der Neuansiedlung der Diskurse? Wir werden auf diese Fragen zurückkommen.

Wir hatten bei Foucault (in seinem ersten Kapitel) drei in einem wechselseitigen Beziehungsgeflecht verbundene Untersuchungsgesichtspunkte vorgefunden, die den Raster seiner diskursanalytischen Unternehmungen in Bezug auf Sexualität ausmachen: Diskursivierung bzw. Diskursivität, Macht und Willen zum Wissen. Diskursivität in allgemeiner Bedeutung heißt: die Ordnung des Sprechens und der Sprecher. Macht ist nach Foucault nicht die identifizierbare Macht identifizierbarer Mächtiger, sondern eine Kräftekonstellation, ein anonymes „Spiel der Kräfte“, das sich in bestimmten Zeiträumen unterhalb gesellschaftlicher Machtordnungen formiert. Der dritte Analysegesichtspunkt ist der des Willens zum Wissen. Foucaults Aversion gegen zugreifende Bestimmungen zeigt sich hier ganz deutlich. Der Willen

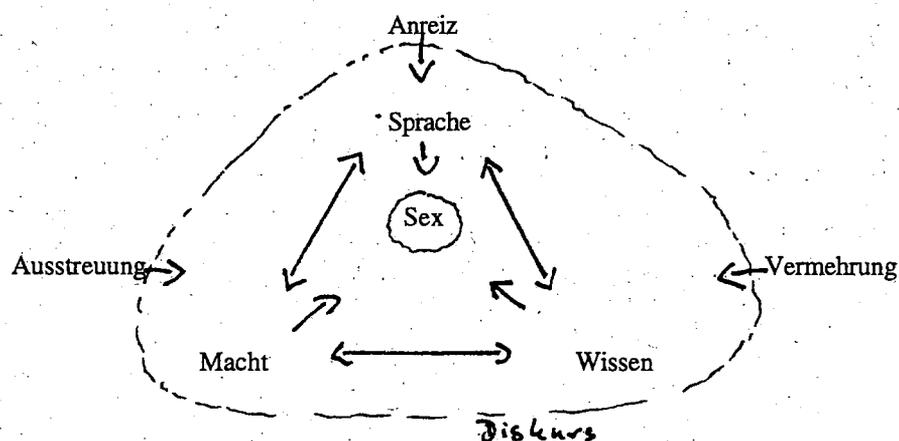
zum Wissen wird zumeist negativ bestimmt, d. h. es wird gesagt, was er nicht ist. Gleichwohl läßt sich - sozusagen als Kondensat - herauslesen, daß der Willen zum Wissen sich bezieht auf die Genesis von Objekten bzw. die Transformation von Sachverhalten zu Gegenständen des Wissens. Der Wille zum Wissen ist vergegenständlichend. Diese drei Gebiete der Analyse (Sprache, Macht, Wissen) sind miteinander verbunden durch das, was Foucault die Produktivität nennt. Er geht offenbar davon aus, daß Gesellschaften (als historische Rahmenhorizonte gedacht) durch 1.) die Analyse ihrer Sprachorganisation und Sprachproduktion, 2.) die Analyse ihrer Machtorganisation und Machtproduktion (verstanden als Machttechniken) und 3.) die Analyse ihrer Wissensorganisation und Wissensproduktion (von der die Wissenschaften nur eine neuzeitliche Form sind) rekonstruierbar bzw. analysierbar sind. Auch hier stellt sich ein Problem, das wir zumindest anzeigen wollen. Warum ist es gerade diese Trias von Perspektiven, die Gesellschaften, insbesondere moderne, aufschlüsseln können sollen? Warum kommt z. B. nicht der Bereich der Arbeit als Analyse der Arbeitsorganisation und Arbeitsproduktion hinzu? Oder warum erscheint der Bereich des Kultes (als ebenfalls allgemeinem menschliches Phänomen wie Sprache und Wissen) nur in seiner funktionalistischen Form als Geständnis und Geständniszwang? Foucault - so erscheint es - hat nicht nur ausgesprochene, sondern auch unausgesprochene Hypothesen. Eine solche könnte lauten: Gesellschaften lassen sich nicht mehr als Einheiten oder Totalitäten analysieren. Sie

können nicht mehr eindeutig bestimmt werden als absolutistische, frühkapitalistische, kapitalistische, vernetzte oder Informationsgesellschaften. Sie können nur in der jeweiligen Perspektive analysiert werden, die im jeweiligen Zugriff auffällig wird. Im Hinblick auf den klassischen Theorieanspruch kann man sagen: Hier liegt ein Legitimationsdefizit vor. Foucaults Hinsichten scheinen ebenso zufällig wie seine Theorie selbst. Die Gesellschaftstheorie wie die Macht- oder Wissenstheorie alten Stils werden verabschiedet, weil ihr Anspruch, in dem sie übereinkommen, nämlich umfassende Probleme umfassend zu erfassen, aufgehoben ist zugunsten eines willkürlichen und kontingenten Spiels der Perspektiven. Man kann sagen, indem Foucault den diskontinuierlichen Perspektivenwechsel zum Paradigma erhebt, ist er der Protagonist eines dezisionistischen Pluralismus, der Inszenator der Postmoderne.

Für Foucault sind Diskursivierung, Macht und Willen zum Wissen zwar unterscheidbare Analysestränge des Diskurses der Moderne, aber diese Unterscheidung hat nur eine heuristische Funktion. In der gesellschaftlichen und historischen Wirklichkeit laufen sie in-, mit- und untereinander, d. h. sie stehen in einem Implikationszusammenhang. Sprachliche Diskurse sind zugleich mit Macht verwoben wie diese mit den Strategien des Willens zum Wissen, die wiederum sprachlich sein können. Dieser „Verwobenheitsthese“ ist zu entnehmen:

Wenn sich ein Bestimmungsmoment ändert, ändert sich die ganze Konstellation. Im Hinblick auf die Repressionsthese heißt das:

Die Macht (auch wenn sie reduziert wird auf juridische Macht) ist nur ein Strukturfaktor, ein Moment der Sexualität, mit der Repression allein nicht belegt werden kann. (Es wäre Foucault sozusagen zu monokausal.)



Sexualität als Mitte der Analyse wird immer durch den Strukturzusammenhang von Macht, Wissen und Sprache bestimmt. (Wir gebrauchen den Begriff der Struktur hier im Wissen darum, daß Foucault sich nicht als Strukturalist versteht.) Das heißt, Sexualität wird evident als Resultante aus dem Verhältnis von Macht, Wissen und Sprache. Wenn das zuträfe, dann wäre eine Frage wie: Was ist Sexualität an sich selbst? eine unsinnige Frage. Sind es eigentlich ausschließlich jene drei Einflußfaktoren, in denen Sexualität zu fassen ist, oder können nicht auch andere (z. B. das Kult- und das Arbeitsphänomen) hinzutreten? Und weiter: Ist Sexualität als die einzige Resultante in jenem Triëder zu verstehen? Könnten nicht an die Stelle von Sexualität

auch andere Gebiete treten? Wir kamen darin überein, daß als funktionale Resultante dieser Implikationsstruktur auch z. B. das Individuum stehen könnte, wobei damit eine funktionalistische Interpretation von Individualität unterlegt würde. Allerdings paßt das Modell des soziologischen Funktionalismus auf Foucault nicht ganz, weil 1.) darin ein Ziel (z. B. die Gesellschaft) der analysierten Elemente angenommen wird, und 2.) - in systematischer Hinsicht - eine Regelgröße vorausgesetzt wird. Von beidem ist bei Foucault keine Rede. Deshalb kann man sagen, daß das funktionalistische Modell nur bedingt auf Foucault paßt, allerdings in allgemeiner Bedeutung insofern zutrifft, als daß auch bei ihm Sinn durch Zweck/ Funktion ersetzt wird. Damit wird das ausgeschlossen, was man die Sinndimension nennen könnte. Sexualität ist nach Foucault analysierbar durch den Aufweis einer bestimmten Funktion, die sie in bestimmten Zusammenhängen übernimmt. Ihr Sinn (in anthropologischer Hinsicht z.B. als elementare Praxis, in der die Liebenden durch die sich selbst preisgebende Hingabe für einen Moment über die Gebrochenheit und Endlichkeit ihres welthaften Daseins hinaustreten), ihr Sinn hat darin keinen Platz. Könnte man da nicht sagen, daß alle gesellschaftlichen Phänomene Resultanten dieser drei Strukturfaktoren sind, ohne daß sie auf identifizierbare Subjekte als ihre Träger zurückzuführen sind? Welchen Stellenwert hat eigentlich Foucaults Strukturvorgabe? Kann man nicht auch von einer Quasi-Metaphysik sprechen? Aber - wir müssen uns auch hier überhasteten Stellungnahmen und Asso-

ziationen enthalten. Mit Foucault kann man sagen, daß der Begriff der Resultante (eines funktionalen Implikationszusammenhangs) nicht mit dem des Ursprungs verwechselt werden darf. Nach letzterem kann man nur im Umkreis einer Philosophie fragen, die sich selbst schon zu Ende gebracht hat. Das heißt, wir müssen Foucaults streng antimetaphysische Haltung ernstnehmen. Deshalb kann man das Schema auch nicht im Sinne der Heideggerschen ontologisch-ontischen Differenz lesen (wobei dann die Frage wäre, was hier die ontologische Dimension darstellt). Foucault führt statt dessen den Begriff eines „historischen Apriori“ ein, auf den wir schon mehrfach hingewiesen haben. Er sieht darin kein kantisches, überhistorisches Apriori, sondern eine quasi-transzendente Struktur der historischen Bedingungen der Erkenntnis.

Eine weitere Frage in unserer Diskussion zielte auf den Zeitbegriff und das Zeitbewußtsein Foucaults. Arbeitet er nicht mit einer impliziten Vorstellung von Zeit (als diskontinuierliche und historisch disponierende), die das ausblendet, was man mit Heidegger die Erfahrung der Endlichkeit nennen könnte. Allerdings - so kann man wieder mit Foucault argumentieren - wäre Heideggers 'ontologisierender Zeitbegriff' einer, der verkennt, daß seine Grundlage - die Endlichkeitsthematik - selbst eine Resultante ist. Das zufällige und kontingente Ereignis, das im diskursiven Dreieck eintritt, ist nach Foucault ohne Grund. Wir müssen - das zeigt unsere Diskussion - die (nicht unerheblichen) Provokationen aushalten, ohne der doppelten Gefahr zu erlie-

gen, Foucault im Schnellverfahren abzuwickeln oder selbst zu Propheten seiner Theorien zu werden. Statt dessen versuchen wir, Foucaults Denken gleichsam von „innen her“ aufzurollen und uns so zunächst mit seinem eigentümlichen Denkduktus vertraut zu machen. Erst dann, nachdem wir uns auf die Widersprüche und Provokationen eingelassen haben, können wir der Sache angemessene Rückfragen stellen. Die phänomenologische Redlichkeit gebietet zunächst einmal, hinzusehen (und das gerade dann, wenn man herausgefordert wird) und auch dann noch daran festzuhalten, wenn die Frage nach der Theorie (wie heute im akademischen Management der Wissen(schaft)industrie vielfach) zur Theoriepolitik wird.

Zurück zu Foucault: Wir sagten, daß die drei Analysemente den Zweck haben, Diskurse (sprachlich) anzureizen, (machtmäßig) auszustreuen und (wissenstransformatorisch) zu vermehren. Diese Strategien können sich nicht nur auf Sexualität beziehen, sondern auch auf das 'Ich', den Tod oder den Wahnsinn. Im Zentrum der modernen wissenschaftlichen Strategien um die Sexualität steht das Verhör, das Geständnis. Damit wird die Funktion der Wissenschaften neu bestimmt. Sie haben nach Foucault nicht mehr die Funktion, irgendeine objektive Wahrheit über den Menschen herauszubringen, sondern sie haben die Funktion, den Menschen selbst zu befragen, ihn dadurch für ihn selbst zu objektivieren und so einer Machtpraxis zu unterwerfen, die sich via Wissenschaft und Objektivierung im Menschen selbst einnistet. Die Humanwissenschaften (als Natur-

wissenschaft nennt Foucault nur die Biologie) sind - so seine These - also nicht Instrumente zur Befreiung des Menschen, sondern Techniken der Selbstverstrickung des Menschen in sich selbst oder auch Techniken der Selbstunterdrückung des Menschen durch sich selbst, Techniken, die sich gleichsam unmerkelt einschreiben, indem sie zynisch eine Option auf Befreiung versprechen. Der Wille zur Wahrheit ist deshalb ein Wille, der an Wahrheit oder Irrtum gar nicht interessiert ist, sondern er ist ein Wille zur Selbstbemächtigung. D. h., der Wille zur Wahrheit - so die provokative Überzeugung Foucaults - ist kein Wille zur Aufklärung, sondern ein Wille zur „Machtverstreung“, die am Ende den Menschen in sich selbst und durch sich selbst verschließt. Er ist ein unfreiwilliger Wille zum Geständnis. Dementsprechend ist die Diskursivierung (das erste Element im analytischen Triëder Foucaults) ihrer Funktion nach in Wahrheit eine Verinnerlichung des Zwangs, „aus seinem gesamten Begehren einen Diskurs zu machen“. (SW 1, 31) Man kann sagen, hier liegt eine Dialektik vor, indem die Verinnerlichung des Diskursivierungs-Imperativs zur Veräußerlichung im Geständnis führt. Die Skandalautoren und Libertins, die literarischen Sadisten, Masochisten und sexuellen Mystagogen (wie z. B. Bataille) erscheinen nach Foucault nur äußerlich und oberflächlich betrachtet als Verfemte, die eine gefährliche Wahrheit sagen, wo sie doch gerade dadurch zeigen, daß sie den Zwang zum Geständnis verinnerlicht haben. Die Veröffentlichung von sexuellen Intimerfahrungen in der Bekenntnisliteratur ist in

Wahrheit und gegen den Anschein eine Intensivierung des Interesses an dem, was veräußerlicht wird. Dementsprechend ist das öffentliche Interesse an der Sexualität nicht deren Befreiung, sondern deren Verwaltung (in literarischen oder in institutionalisierten Diskursen wie Pädagogik, Psychologie, Medizin). So wie die Diskursivierung der Sexualität nicht deren Verschweigung ist, so ist auch die Aufdeckung sog. Perversitäten nach Foucault nicht deren neutrale Registrierung, sondern die Einpflanzung solcher in den Gesellschaftskörper. D. h., die Macht wird nicht toleranter, sondern effizienter, raffinierter, sie wird neu codiert und gewinnt dadurch eine neue „Machtform“, die durch und mit der „Humanisierung“ expandiert, die nicht emanzipiert, sondern differenziert. Diese neue Machtform sieht Foucault am Beispiel der Sexualität durch vier Operationen am Körper der Gesellschaft belegbar. Sie durchdringt 1.) die kindliche Sexualität, sie spezifiziert 2.) die Individuen durch Einkörperung von Perversionen, sie wirkt 3.) rückkoppelnd auf das Begehren und auf sich selbst und vollzieht sich schließlich 4.) durch „Vermehrung spezifischer Sexualitäten. Sie setzt der Sexualität keine Grenzen, sondern dehnt ihre verschiedenen Formen aus, indem sie sie auf unbegrenzten Durchdringungslinien verfolgt. Sie schließt sie nicht aus, sondern schließt sie als Spezifizierungsmerkmal der Individuen in den Körper ein. Sie sucht ihr nicht auszuweichen, sondern zieht mit Hilfe von Spiralen, in denen Macht und Lust sich verstärken, ihre Varietäten ans Licht; sie errichtet keine Blockade, sondern schafft Orte maxi-

maler Sättigung. Sie produziert und fixiert die sexuelle Disparität.“ (SW 1, 63)

In der Vergrößerungs- oder Erweiterungsoperation (wie wir sie nannten) erweitert die Macht ihr Einflußfeld. Die Entdeckung der kindlichen Sexualität ist 1.) eine Ausbreitung des Sexualitätsdispositivs, wodurch die Gesellschaft vermessen wird. Die Macht expandiert in der Quantifizierung der Sexualität durch Entdeckung neuer Felder. Die Eskalation der Macht im Hinblick auf Sexualität vollzieht sich 2.) mit der Heraufkunft eines neuen Verkörperungssystems, in der spezifische „abnorme“ Individualitäten als „perverse“ identifiziert werden. Die Eskalation der Macht läßt sich nach Foucault 3.) an einer Verstärkungs- und Rückkopplungsfunktion ablesen. Die Ausbreitung der Macht durch quantitativ-erweiternde und qualitativ-differenzierende und verkörpernde Ausbreitung bewirkt in den von ihr konstituierten oder durchdrungenen Gebieten eine neue lustvolle Intensität. Dieser Anziehungseffekt der Macht (vgl. die Sirenenmetapher) führt zu Widerstandsreflexen, die ihrerseits als machtmäßige und lustvolle Verneinungen das Spiel von Macht und Lust in „unaufhörlichen Spiralen“ reproduzieren. (SW 1, 61) Die vierte, von uns als Sättigungsoperation bezeichnete, stellt mit der Bekundung einer neuen Machtform gleichsam die Summe der ersten drei Operationen dar. Macht ist nicht mehr ge- oder verbietend, ein- oder ausgrenzend, gesetzgebend oder hierarchisierend, sondern sie ist produktiv und schafft sich neue Gebiete, „Orte maximaler Sättigung“, in denen sie sich einnisten

kann. Das Entscheidende ist: Am Phänomen der Sexualität exemplifiziert Foucault die Heraufkunft eines neuen Machtverständnisses, das als frei flottierend zu beschreiben ist. Hier kommt der Umriß eines neuen Gesellschaftsdenkens zum Vorschein, das Emanzipationstheorien alten Stils (wie z. B. die Sartres) nicht mehr integrieren kann, ja diese sogar selbst als verkappte Machtstrategien entlarvt. Der entscheidende Hintergrund von Foucaults „Sex-Theorie“ ist eine Machttheorie, in der die Macht ihr Gesicht verloren hat. Damit aber ist „die Macht“ viel gefährlicher und umfassender geworden, als sie jemals war. Kann es dann noch eine Option auf Befreiung und Aufklärung geben, wenn alles Macht ist? Von hier aus können wir auch die Anfrage an uns selbst stellen: Wie stehen wir dazu? Es ist sicher riskant, mit Foucault nach-zudenken und die Erschütterungen und Beben seiner Evidenzen auszuhalten, in denen das altehrwürdige Haus des Humanismus zusammenzustürzen und das Licht der Aufklärung sich zu verdunkeln scheint (und vielleicht nur noch vom schwarzen Blitz des Wahnsinns durchzuckt wird). Ist der Humanismus ein Terrorismus (wie Foucault in einem Gespräch mit P. Caruso (in: Die Subversion des Wissens) provozierend behauptet)? Trifft Foucaults Kritik an den Humanwissenschaften eigentlich den Humanismus als ganzen? Foucault ist in Bezug auf die Naturwissenschaften, deren Möglichkeit zu dem Zeitpunkt eröffnet wurde, als bei Platon die Wahrheit zur Methode wurde (wie Foucault in „Die Ordnung des Diskurses“ ausführt), vorsichtiger mit kritischen Bemerkungen. Auf jeden

Fall trifft Foucaults Wissenschaftskritik die Natur- und Humanwissenschaften nicht in gleicher Weise. Aber ist Foucault selbst, wenn er diese harte und provokative Kritik eröffnet, nicht ein Flüchtling aus den Verweisungszusammenhängen der Macht, die er als allumfassend beschrieben hat? Ist er selbst immun gegen die Strategien und Kanäle der Macht? Wir wollen uns zumindest nicht gegen sein Denken immunisieren und als Pädagogen die Evidenzen prüfen, jene Evidenzen, die vielleicht im besonderen Maße zu der hohen und breiten Resonanz Foucaults heutzutage beitragen. Vielleicht könnte eine solche Auseinandersetzung zu einem heilsamen Effekt werden für die, die sich (immer noch) humanwissenschaftlich orientieren wollen.

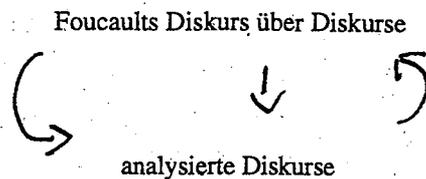
14. 12. 1995

Siebte Sitzung

Wir haben uns in der letzten Sitzung mit zwei der drei Grundfaktoren beschäftigt, die als Strukturtrias (von Sprache, Macht und Willen zum Wissen) die Sexualität bestimmen. Wichtig ist, daß der „Status“ dieser triadischen Struktur bei Foucault ebenso ungeklärt bleibt wie die Frage nach der Legitimation ihrer Elemente. Warum gerade Sprache, Macht und Willen zum Wissen? Sind eigentlich alle Gesellschaften, und nicht nur die europäisch-abendländische, durch diese „Grundphänomene“ (wie man sie

mit Eugen Fink nennen könnte) zu analysieren? Oder gilt dieses Analyseraster nur für den spezifisch europäischen Gesellschaftstyp? Eine weitere Frage wäre die nach seiner Vollständigkeit. Wären nicht auch noch andere konstitutive Strukturmomente zu nennen, wie z. B. Arbeit oder Spiel, die (wieder mit Eugen Fink) ebenso elementare Formen der Vergesellschaftung und Individualisierung darstellen? Anders gewendet ist zu fragen: Welche Phänomene könnten noch außer der Sexualität als Resultanten von Macht, Sprache und Wissen analysiert und diskutiert werden? Was passiert, wenn man statt der Sexualität in dieses Raster das Individuum, das Ich, den Leib, die Identität, das Selbstverständnis oder - noch interessanter - Foucault selbst einsetzt? Und weiter, da Foucault einen neuen Machttyp, eine neue Machtform von einer offenbar überholten unterscheidet: Der Typenwechsel von der juridischen zur flottierenden Macht gilt für das Wissen gewiß, aber gilt er auch für die Sprache? Gibt es überhaupt einen solchen Typenwechsel als Transformation von einer Machtform zu einer anderen? Und wenn ja, was ist das Zugrundeliegende, das einen Vergleich und einen Vorgang wie die Transformation überhaupt ermöglicht? Gibt es Motive als identifizierbare Ursachen der Transformation? Woran erkennt Foucault eigentlich den Übergang von einer zur anderen Machtform? Foucault selbst würde einwenden, daß diese Fragen von falschen Voraussetzungen ausgehen. Er denkt Geschichte und geschichtliche Vorgänge nicht als Kontinuitäten, sondern registriert sie als diskontinuierliche Ereignisse, die sich

nicht auf eine Hintergrundgeschichte zurückführen lassen. Aber - so könnte man einwenden - selbst wenn man das Foucault konzediert, kann er nicht erst dann von einem Wechsel der Machttypen reden, wenn der Bruch nicht so total ist, daß die Formationen als Machtformationen erkennbar und vergleichbar, der Wechsel als Wechsel beschreibbar bleibt? Von welchem Standpunkt wird Foucaults Diskurs über die Diskurse von Macht, Wissen und Sprache gesprochen? Gibt es die Möglichkeit eines überdiskursiven Diskursstandortes? Oder müßte Foucault seinen Diskurs nicht selbst als Transformation, als bestimmten Typenwechsel begreifen? Ist ein solcher Ort eigentlich noch ausweisbar?

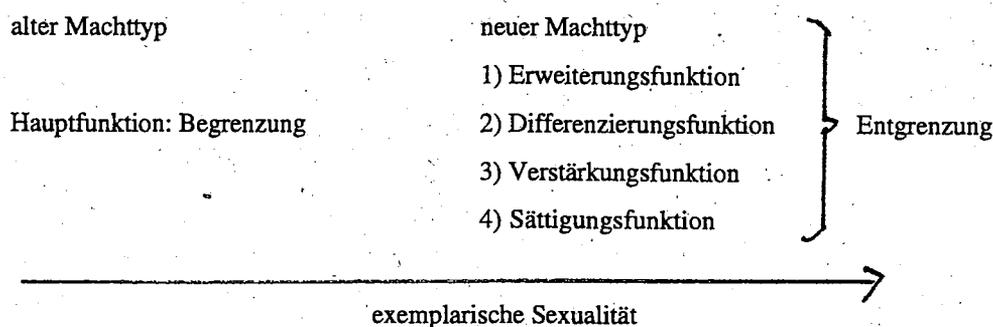


Foucault hält einen Diskurs über Diskurse, in dem es analysierte Diskurse gibt. Auf erkenntnistheoretischer Ebene liegt hier eine Zirkelproblematik vor: Wie steht der Diskurs über Diskurse zu den analysierten Diskursen? Foucault nimmt dieses Problem nicht auf. Die Zirkelproblematik muß allerdings nicht in eine erkenntnistheoretische Sackgasse führen, denn es kommt gar

nicht darauf an, den Zirkel zu durchbrechen und zu einer Position außerhalb zu gelangen (wo sollte diese auch sein?), sondern, wie Heidegger in „Sein und Zeit“ ausführt, in den Zirkel hineinzukommen und ihn auszulegen. Allerdings finden wir bei Foucault kein solches (im weitesten Sinne) hermeneutisches Bewußtsein, ja im Gegenteil, die (hermeneutische) Interpretation gilt Foucault als eine ein- und ausschließende Diskurs- und Machtform. Foucault gibt - so können wir zusammenfassen - keinen Hinweis auf den erkenntnistheoretischen Status seiner Analysen. Aber - wie und wodurch kann er sich selbst freihalten von der Sprache, über die er spricht, von der Macht, die er analysiert und die immer im Rücken seiner Diskurse über die Diskurse „murmelt“, von dem Wissen, das er mit einem gewissen kritischen Anspruch genealogisch rekonstruiert und analysiert? Mit anderen Worten: Inwiefern kann sich Foucault der Gefahr entziehen, zum Funktionär der Funktionen zu werden, die er als Konstellationen am Beispiel der Sexualität nachweist? Bei diesen Rückfragen geht es in der Tat um den Wahrheitsanspruch von Foucault selbst. Oder werden diese Fragen aus einem Horizont gesprochen, der schon längst überholt ist, genauso wie die alte hermeneutische Frage: ‘Wie weit kann ich im Urteil dem Vorurteil entrinnen?’

Wir wollen uns heute mit der neuen Machttheorie beschäftigen, die Foucault den Repressionstheoretikern entgegenstellt. Sie ist - wie wir gesehen haben - durch vier Operationen charakterisiert.

Dem alten, hierarchischen, ordnenden, gesetzmäßigen und souveränen Machttyp stellt Foucault eine Machtform gegenüber, in der sie entfesselt, differenziert; anonymisiert erscheint und sich in immer neue Sättigungsenklaven einbringt. Sie artikuliert sich nicht mehr wie die alte Macht klassischen Typs im Gesetz und Verbot, sondern unterläuft auch diese.



Die Hauptfunktion des alten Machttyps, die Ein- und Ausschließung, d. h. die Begrenzungsfunktion, wird im neuen Machttyp Foucaults umgekehrt. Macht fächert sich auf in vier Funktionen: in die der Erweiterung (Beispiel: die Entdeckung der kindlichen Sexualität), in die der Differenzierung und Verstreuung (Beispiel: Einpflanzung von Perversionen), in die der Verstärkung (Beispiel: die Intensivierung des Verhältnisses von Lust und Macht durch wechselseitige Bedingungen), in die der Sättigung (Macht durchdringt die kleinsten Glieder und Verhältnisse), d. h. Macht entgrenzt. Foucault untersucht diese Entgren-

zungsfunktion des Macht-Wissens (pouvoir-savoir) exemplarisch an der Sexualität. Hauptsächlich geht es Foucault in „Der Wille zum Wissen“ um die Anzeige eines neuen Machttyps, mit der die Repressionshypothese der Aufklärer und Gegenaufklärer ausgehebelt wird. Mit anderen Worten: Der Übergang von der Begrenzungs- zur Entgrenzungsfunktion durch „Verwissenschaftlichung“ des Lebens im Bereich der Sexualität wird im elementaren sexuellen Bereich aufgewiesen.

Im dritten Kapitel mit dem Titel „Scientia sexualis“, dem wir uns nun zuwenden wollen, geht es Foucault um die Beschreibung eines neuen Wissenstyps, der ebenfalls in diesem Übergang anzusiedeln ist. Der Wille zum Wissen ist - wie wir gesehen haben - der dritte Grundfaktor im diskursiven Analyseraster Foucaults. Seine Fragen lauten: Wie hat sich das Wissen verändert? Wie hat sich das Verhältnis des Wissens zur Macht verändert? Und: Wie hat sich das Verhältnis von Wissen und Macht verändert?

Foucault weist zunächst zwei historisch identifizierbare Pole auf: „ars erotica“ und „scientia sexualis“.

1.) Analysiert wird das Verhältnis von Wissenschaft und Sexualität unter Bedingungen des Wissenschaftszeitalters. Wissenschaft wird gedacht als Wille zum Wissen, der - ein interessanter Gedanke - Wahrheit und Irrtum einschließt, d. h. der Wille zum Wissen und der Wille zum Nichtwissen sind gleichsam die Kehrseiten einer Medaille. „Nicht erkennen wollen, auch das ist noch eine Wendung des Willens zur Wahrheit.“ (SW 1, 72)

2.) Foucault unterscheidet zwei große Verfahren, die „Wahrheit des Sexes“ zu produzieren. Das erste ist das der ars erotica (Liebeskunst). Nach Foucault hat die Wahrheit hier ihre Quelle in der praktischen Erfahrung des Liebesvollzugs. Dokumentiert hat diese Erfahrung den Charakter von Liebestechniken (die sich in verschiedenen Kulturen unterschiedlich ausprägen). Die Einweisung, die der Lehrmeister in die Liebeslehre der Liebeskunst vornimmt, hat den Charakter der Initiation. Gesetz und Verbot sind nicht konstitutiv für den Wahrheitsgehalt der ars erotica.

Das zweite Verfahren der Wahrheitsproduktion seit dem Mittelalter, besonders aber in der modernen Zivilisation, ist das Geständnis. Es gilt nicht mehr die Kunst der Erotik und die Wahrheit der Lust, die in die „sexuelle Praktik eingegossen“ wird, sondern das Geständnis wird zum Hauptritual zur Produktion von Wahrheit in der Neuzeit, die Quelle des Willens zur Wahrheit.

Durch die Produktion der Wahrheit des Willens zum Wissen mit den Mitteln des Geständnisses (und nicht durch die esoterische Weitergabe einer Lehrmeisterkunst) erfolgt eine Individualisierung neuen Typs. Individuum ist der Mensch nicht mehr durch Bindung an Sozialverhältnisse (Familie, Gesellschaft), sondern durch einen Zwang zur Selbstoffenbarung im und durch das Geständnis. Dieser Zwang ist in bestimmten Apparaten geronnen: Medizin, Pädagogik, Psychologie, ja sogar Philosophie. Individuum ist der Mensch jetzt dadurch, daß er Ich sagt, er ist nicht

mehr Ich im Horizont eines Wir. Es ist die Heraufkunft eines neuen Typs von Individualität: „Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden“ (SW 1, 77; franz. 80).

Dem Geständniszwang (vom Beichtstuhl der Kirchen bis zur Couch der Psychologen und darüber hinaus) entspricht eine neue „Art des Philosophierens“, nämlich die, die sich als „Selbstprüfung“ versteht und in der die „grundlegenden Gewißheiten des Bewußtseins freigelegt“ werden sollen. (SW 1, 77) Das ist eine deutliche Anspielung auf das cartesianische Cogito. Foucault vermutet, daß die Methode des Cartesianismus verbunden ist mit dem Heraufkommen des Geständnisses als Wissensquelle. Descartes ist sozusagen ein Opfer der Neuformierung der Individualität geworden, und die (methodischen) Zweifelsgänge sind Ausdruck eines tieferliegenden Geständniszwanges, der im Zweifel ständig reproduziert wird. Damit gerät die gesamte abendländische Bewußtseinsphilosophie, besonders der Deutsche Idealismus, in Verdacht, von einem intellektuell maskierten und philosophisch hypertrophen Geständniszwang getragen zu sein: Descartes, Kant und Fichte gleichsam als hochgezüchtete „Geständnistiere“, die die Internalisierung der Macht nicht durchschauen. (Wir werden auf diese Extremprovokation zum gegebenen Zeitpunkt zurückkommen.) Die Internalisierung des Geständniszwangs ist nach Foucault so perfekt, daß seine Einlösung als Befreiung gilt: „Die Verpflichtung zum Geständnis wird uns mittlerweile von derart vielen verschiedenen

Punkten nahegelegt, sie ist uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie uns gar nicht mehr als Wirkung einer Macht erscheint, die Zwang auf uns ausübt; im Gegenteil scheint es uns, als ob die Wahrheit im Geheimsten unserer selbst keinen anderen „Anspruch“ hege, als den, an den Tag zu treten; daß es, wenn ihr das nicht gelingt, nur daran liegen kann, daß ein Zwang sie fesselt oder die Gewalt einer Macht auf ihr lastet, woraus folgt, daß sie sich letzten Endes nur um den Preis einer Art Befreiung wird äußern können.“ (SW 1, 77 f.)

4.) Eine entscheidende Wirkung des Geständniszwangs ist die Konstitution der Individualität als Subjekt. Das Subjekt ist also nicht das Zugrundeliegende (hypokeimenon), nicht das erkennende Ich als Inbegriff der Erkenntnisfunktionen und Erkenntnisformen im Gegensatz zu den Objekten, nicht das Ergebnis der Selbstbefreiung von überholten Autoritäten, sondern konstituiert sich auf dem Boden eines historischen Apriori als Ergebnis sich machtmäßig durchsetzenden Geständniszwangs. In den Apparaten des Geständniszwangs (in den Humanwissenschaften wie in den staatlichen Einrichtungen) wird der Mensch subjektiviert, d. h. er wird als Subjekt (im französischen Wortsinne) unterworfen. Es vollzieht sich ein „ungeheures Werk“: „die Subjektivierung der Menschen, d. h. ihre Konstituierung als Untertanen/ Subjekte.“ (SW 1, 78) Das heißt, der neuzeitliche Mensch ist nicht sich selbst und der Welt gegenüber frei und souverän, sondern er ist der „unterworfenen Souverän“, das Subjekt, das sich als das Unterworfenen selbst unterwirft. Wenn

diese These von der Genesis des Subjekts durch den institutionalisierten apparativen Zwang zum Geständnis zutrifft, dann sind seine sog. Auszeichnungen (Freiheit, Vernunft) als solche ebenso hinfällig wie deren aufklärerische Interpretation (als Autonomie, Autarkie, Authentizität, Souveränität, Originalität). In diesem Konzept der Konstitution des Subjekts durch Geständniszwang sind Selbstbildung, Selbsterkenntnis und Urteilskraft (als pädagogische Grundkategorien) nicht mehr zu denken.

5.) Als Ritual objektiv gewordener Verhaltensordnung ist das Geständnis, in dem „das sprechende Subjekt mit dem Objekt der Aussage zusammenfällt“ (SW 1, 79), zugleich unterwerfend und befreiend. Es entfaltet sich innerhalb eines „Machtverhältnisses“, das einerseits eine Wahrheit erzwingt, um „zu richten, zu strafen, zu vergeben, zu trösten oder zu versöhnen“, und als „Diskursritual“ andererseits eine „innere Veränderung“ des Gestehenden bewirkt: Die bloße Äußerung „tilgt seine Schuld, kauft ihn frei, reinigt ihn, erlöst ihn von seinen Verfehlungen, befreit ihn und verspricht ihm das Heil“. (SW 1, 80) Was als persönliche Befreiung verstanden werden kann, ist in Wahrheit die Funktion einer Fremdbeherrschung, denn „die Herrschaft“ liegt „nicht mehr bei dem, der spricht (dieser ist der Gezwungene), sondern bei dem, der lauscht und schweigt“. (SW 1, 81) Die Folgen der „Ausstreuung der Geständnisverfahren“ und ihre Transformationen faßt Foucault wie folgt zusammen: „es konstituierte sich (...) diese unglaubliche Sache: eine ‘Geständnis-Wissenschaft’, eine Wissenschaft, die sich auf die Rituale des

Geständnisses und seiner Inhalte stützt, eine Wissenschaft, die von dieser vielfältigen und unablässigen Erpressung ausging und sich das Uneingestehlich-Gestandene als Gegenstand gab.“ (SW 1, 83) Das neue Modell der Geständniswissenschaften, die sich im Übergang von der ars erotica zur scientia sexualis bildeten und Disziplinen wie die Psychologie, die Anthropologie, die Pädagogik und die Medizin charakterisiert, warf im 19. Jh. neue Fragen auf, nämlich einmal ein, wie Foucault sagt, theoretisches Paradox in der Frage nach der Möglichkeit „einer Wissenschaft vom Subjekt“ (als theoretische Problematik der Geisteswissenschaften) und zum anderen ein methodisches Paradox in der Frage, wie etwas Subjektives, nur auf Selbstprüfung Beruhendes, allgemein gelten und allgemein gewußt werden kann, d. h. die methodischen Fragen nach der „Gültigkeit der Introspektion (...), Evidenz des Gelebten oder (...) Selbstpräsenz des Bewußtseins“ (SW 1, 83) sind als strukturelle Probleme der Geisteswissenschaften nach Foucault nur Schattenspiele, solange sie nicht als Reflexe der machtmäßigen Subjektivierung und des Geständniszwangs erkannt werden. Das allgemeine, „allen Wahrheitsdiskursen in unserer Gesellschaft innewohnende Problem“ lautet nach Foucault: „Kann man die Produktion der Wahrheit nach dem alten juristisch-religiösen Modell des Geständnisses ablaufen lassen, und die Erzwingung des Bekenntnisses nach der Regel des wissenschaftlichen Diskurses?“ (SW 1, 83) Oder - so können wir fortfahren - muß diese Form der Wissenschaftspraxis nicht von einem neuen Machttyp ausgehen und von hier aus die theo-

retische und methodische Zirkelproblematik der modernen Humanwissenschaften neu aufrollen?

So bestechend Foucaults Thesen klingen mögen, ihre Reichweite wird davon abhängen, ob die universale Stellung des Geständnisses als Grundverfahren der modernen Humanwissenschaften (von der Psychiatrie bis zur Philosophie) evident ist. Gibt es nicht auch andere Formen des Geständnisses, die nicht nach dem juristischen oder religiösen Muster ablaufen? Ist das religiöse Beichtritual wirklich strukturbildend für die neuen Wissenschaften? Kann man hier überhaupt von einer Strukturverwandtschaft bzw. von einer Strukturhomologie sprechen? Und wenn ja, wie ist diese zu belegen? Und in Bezug auf unseren Zweifel: Was können wir uns selbst eingestehen im Hinblick auf Foucaults Geständnisbegriff?

21. 12. 1995

Achte Sitzung

Wir haben uns in den letzten Sitzungen mit der triadischen Struktur von Sprache, Macht und Wissen beschäftigt, mit der Foucault die Konstitution des modernen wissenschaftlichen Subjekts der scientia sexualis beschreibt. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts etabliert sich mit der scientia sexualis ein neuer

Wissenschaftstyp: die Geständniswissenschaft. Der Kern dieser Wissenschaft ist nach Foucault geprägt durch die Beichte. Im Unterschied zum Beichtwissen hat das Geständniswissen den Charakter eines Zwangs. Unter Zwang wird 1.) ein Geständnis erpreßt und dieses 2.) nach Maßstäben der objektiven Wissenschaften und deren Wahrheitsanspruch geprüft, wobei die Frage nach der Wahrheit nicht um ihrer selbst willen gestellt wird, sondern Ausdruck eines neuen Macht-Wissens ist, das sich nicht mehr auf Gebote und Verbote beschränkt, sondern diese alten Machtformen unterläuft und durch Ausstreuung und Ausweitung diskursiv entgrenzt. Grundzug der „Geständniswissenschaften“, die Foucault von ihrer Entstehung im 17. Jahrhundert bis heute verfolgt, ist die Konstitution des Individuums als Subjekt. Im Unterschied zu den traditionellen Ein- und Hochschätzungen des Subjekts (Einzigkeit, Unverwechselbarkeit, Authentizität, Originalität, Personalität) ist nach Foucault das Subjekt Produkt einer Selbstunterwerfung des Menschen, einer Verdopplung der Individualität als Subjekt-Objekt. Das Individuum ist weder frei noch autark, sondern abhängig und durchdrungen vom Machtwissen. Es ist das im Geständnis zum Objekt erpreßte, unterworfenene Subjekt. Oder anders: Das Individuum ist das sich-eingestehende Subjekt, es ist unter den Bedingungen des Geständniszwangs fremdbeherrscht und wird als solches überhaupt erst konstituiert. Im Hinblick auf die Sexualität läßt sich die Selbstunterwerfung des Subjekt-

Objekts im Willen zur Wahrheit in fünf verschiedenen Erscheinungen auffassen und belegen:

1.) Im klinischen Umgang mit pathologisch auffälligen Sexualitätsformen werden Explorations- und Befragungstechniken entwickelt, Techniken des Rückrufs von Erinnerungen, die den Patienten gezielt „Sprechen-Machen“. Diese Zugriffstechniken, die sich z. T. auf Gebiete beziehen, die nicht mehr im Bewußtsein sind (z. B. Hypnose), verbinden sich mit einem System der Desymbolisierung (z. B. der freudianische Ödipuskomplex), das die erfragten Äußerungen in eine für den Befragten selbst nicht zugängliche Bedeutung aufschlüsselt. Dazu gesellt sich ein bestimmtes Beobachtungsrepertoire. Insgesamt zielen diese Kodifizierungen darauf, im Subjekt-Objekt des Patienten bzw. Klienten ein verborgenes Wissen zu implantieren (die „klinische“ Kodifizierung des „Sprechen-Machens“ (SW 1, 84)).

2.) Das zweite Verfahren, mit dem nach Foucault das Geständnisritual in die Formen wissenschaftlich-objektiver Forschung integriert wurde, ist das „Postulat einer allgemeinen und diffusen Kausalität“. Was meint Foucault damit? Was heißt „polymorphe Kausalmacht“? Zunächst wird das „Prinzip des Sexes“ als „Ursache von allem und jedem“ angenommen und damit universalisiert. Alles, was auftritt, wird zurückgeführt auf ein bestimmtes, desaströses, sexuelles Erlebnis. Diese Verstreuung der Sexualmacht meint also einerseits, daß Sexualität in allen Verhaltensweisen und Dispositionen vorhanden ist. Andererseits wird der Anspruch begründet, alles auf Sexualität zurückführen

zu können. Die „polymorphe Kausalmacht“ (SW 1, 84) ist eine Praxis der Machterweiterung, die Foucault wissenschaftlich glaubt belegen zu können. Der, der Geständnisse erzwingt, ist legitimiert, alles zu befragen und nichts auszulassen. Sexualität ist nicht mehr ein Ausschnitt, ein Bereich des Menschen, sondern sie ist Leitursache von allem und jedem. Indem sie polymorph pervers ist, ist sie universal. Und weil alles im Horizont von Sexualität steht, kann auch alles zum Thema des Geständnisses gemacht werden.

3.) Den dritten Beleg für eine Geständniswissenschaft, fokussiert auf Sexualität, sieht Foucault in einem „Prinzip einer der Sexualität innewohnenden Latenz“. (SW 1, 85) Was heißt - so fragen wir - Latenz? Was ist eine latente Sexualität? Das Gegenteil einer latenten Sexualität wäre eine manifeste, wie sie z. B. in der ars erotica praktiziert und offenkundig wird. Die neuzeitliche Sexualmacht hingegen ist verborgen, sie operiert im Geheimen und läßt aus ihrem Dunkel die sexuellen Erscheinungen hervortreten, die zum Gegenstand wissenschaftlich objektiver Befragung gemacht werden können. Latente Sexualität ist unterschwellig wirksam und schwer greifbar. Dieses Prinzip führt in Verbindung mit der diffusen Kausalmacht dazu, daß sich das Geständnisverfahren auf ein neues Gebiet ausbreitet: „(...) allmählich erstreckt es sich nicht mehr bloß auf das, was das Subjekt verbergen möchte, sondern nur auf das, was ihm selbst verborgen ist und was nur in kleinen Schritten durch eine Geständnisarbeit, an der beide, Befrager und Befragter, von ih-

rer jeweiligen Seite her beteiligt sind, ans Licht gebracht werden kann. Das Prinzip einer wesenhaften Latenz der Sexualität gestattet es, den Zwang zu einem schwierigen Geständnis an eine wissenschaftliche Praktik anzuschließen.“ (SW 1, 85) Das Zugriffsfeld der Macht wird wieder erweitert und sie dadurch tiefer in den Körper eingeschrieben.

4.) Das vierte Verfahren zur Konstituierung des Subjekt-Objekts der Sexualität ist die „Methode der Interpretation“ im Spiel der Geständniswissenschaften. Was heißt „Interpretation“ hier? Wir kennen sie als Verfahren der Desymbolisierung, z. B. aus der Hermeneutik. Die Kunst der Auslegung und Methode des Verstehens versucht auf eine bestimmte Art und Weise, das Problem der Subjektivität und der Vorurteile zu bewältigen. Die eventuell vorurteilshaften Aussagen in Bezug auf einen Text werden auf der intersubjektiven Ebene einer Prüfung unterzogen. Es wird versucht, im Gespräch in Übereinstimmung zu kommen, d. h. in einer Verständigungsgemeinschaft (Eugen Fink) die Interpretation zu verallgemeinern. Das setzt voraus, daß der Andere in der Zustimmung oder Ablehnung der eigenen Meinung ernstgenommen und anerkannt wird. Die Wahrheitsmöglichkeit der Hermeneutik hängt davon ab, ob der Andere in seinen Vorurteilen und Argumenten als Anderer anerkannt wird und so zur Sicherung der eigenen Position im Gespräch beitragen kann, unabhängig davon, ob ein Urteil (im Vergleich zu wissenschaftlichen Standards) vorliegt oder nicht. Im Hinblick auf Foucault ist es wichtig festzustellen: Der Dialog ist die Pra-

xis der Hermeneutik. Nach Foucault kann im Horizont frei flotierenden Machtwissens eine hermeneutische Situation nur pervertieren: Die Verständigungsgemeinschaft sich gegenseitig anerkennender und sich auf gleicher, intersubjektiver Ebene befindender Sprecher bzw. Hörer wird im Diskurs der Analytiker, Psychiater, der Ärzte und Pädagogen zu einem Ort, wo Geständnisse erzwungen und erpreßt werden. Der Analytiker steht aufgrund der wissenschaftlich legitimierten Lizenz zur Wahrheitsproduktion in einer Machtposition gegenüber dem Patienten. Dieser kann dem Analytiker nun keinen Irrtum mehr vorwerfen, weil dieser über ein Wissen verfügt, das ihm selbst verborgen bleibt. Der „Zuhörer“ hat die zweifache Funktion zu enthüllen und zu entziffern: Er ist „nicht mehr bloß Herr der Verzeihung oder der verurteilende oder freisprechende Richter; er wird der Herr der Wahrheit sein. Seine Funktion ist hermeneutisch.“ (SW 1, 86) Die dialogische Praxis ist aufgehoben, der Hermeneut ist der einzige Interpretationsbevollmächtigte der erzwungenen Geständnisse.

Wir überlegten im Seminargespräch (das sich nach wie vor als dialogisch versteht), ob Foucaults Kritik für die gesamte Hermeneutik gilt, d. h. auch für die Literaturwissenschaften. Sind sie ebenfalls eine maskierte Maschinerie zur Erpressung und Deutung von Geständnissen? Ist jeder Hermeneut ein Geständniswissenschaftler und Interpretationsdiktator? Diese Auslegung läßt sich allerdings am Text nicht mehr belegen. Wir dürfen das hier von Foucault vorgegebene Feld, auf dem die

„Probebohrungen“ stattfinden, nicht überschreiten. Es geht um die Frage, wann, wie und wo sich die scientia sexualis als Geständniswissenschaft etablierte. In deren machtmäßigem Geständnisritual formiert sich das Subjekt-Objekt. Bei Foucault bleibt zunächst noch offen, was zu den Geständniswissenschaften gehört. Die Biologie hat einige Berührungspunkte, ist aber sicher nicht ganz dazuzurechnen. Foucault nennt die Medizin, die Pädagogik, die Psychologie und besonders die Psychoanalyse. In ihren Verfahren zur Enthüllung und Entzifferung vermeintlich verborgener Wahrheiten stellt der Hermeneutiker den Anspruch auf Desymbolisierung als Interpretationsexperte, der über die Wahrheit des Gesprochenen und Gehörten verfügt. Fern einer dialogischen Praxis wird Hermeneutik zur Dogmatik, in der der „Herr der Wahrheit“ über das Dogma der Erläuterung verfügt.

5.) Das fünfte Verfahren, das nach Foucault die Erpressung des Geständnisses in die wissenschaftlich-objektive Methodik integriert und damit das Individuum als Subjekt-Objekt der Macht konstituiert, ist die „Medizinierung der Wirkungen des Geständnisses“ (SW 1, 86). Die Sexualität wird nicht mehr nach dem „Register der Verfehlung und der Sünde, des Exzesses oder der Überschreitung“ differenziert und bewertet, sondern sie fällt im Bereich der Medizin unter das „Regime des Normalen und des Pathologischen“ (SW 1, 86). Es wird ein Richteramt aufgebaut, das bestimmte Wertungen abgeben kann und soll, die sich nach den Oppositionen normal-pathologisch, vernünftigen-wahnsinnig codieren. Darüber hinaus wird an diesen Diskurs

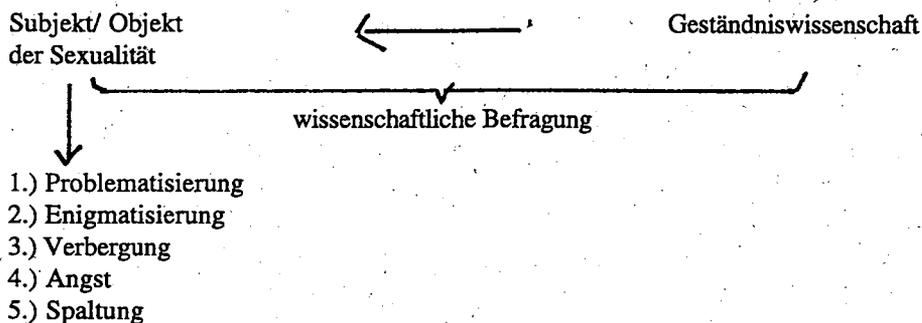
der (sexuellen) Krankheiten eine weitere Funktion angeschlossen: Der pathologische Befund, die medizinisch erpreßte Wahrheit wird mit einem Heilsversprechen der „Götter in Weiß“ verbunden: „das Wahre, rechtzeitig dem Richtigen gesagt, und zwar von dem, der es inne hat und zugleich verantwortet, dieses Wahre heilt.“ (SW 1, 87)

Wir können Foucaults Analytik der Geständniswissenschaften der Sexualität zusammenfassend in drei Punkten charakterisieren:

- 1.) Die Gesellschaft hat seit Beginn des 18. Jahrhunderts der Sexualität im Unterschied zum äußeren Anschein keine Erkenntnisverweigerung entgegengesetzt, sondern sie hat Sexualität einer umfassenden Produktion von Wissensapparaten und -formen unterzogen.
- 2.) Im Zuge dieser Erkenntnisproduktion durch Geständniszwang wurde die Sexualität „zum Gegenstand des großen Verdachts“ und zu einem „allgemeinen und beunruhigenden Sinn“. (SW 1, 89) D. h., daß die Sexualität nach Foucault von ihr selbst her diese Eigentümlichkeit, etwas Verdächtiges und Beunruhigendes zu sein, gar nicht hat. Entscheidend ist,
- 3.) daß die Diskursivierung der Sexualität zu zwei Parallelerscheinungen geführt hat. Zum einen wird sie einer Befragung mit wissenschaftlicher Intention unterworfen und daraufhin wird zum anderen das problematisiert, was befragt wurde. Die

Sexualität wird als Problem erzeugt, die sie nicht unbedingt von sich selbst aus ist.

Zusammenfassend können wir sagen: Das Subjekt-Objekt der Sexualität wird konstituiert durch die Geständniswissenschaft. Das Subjekt-Objekt ist nicht identisch mit Individualität. Diese Konstitution hat grundsätzlich den Charakter einer wissenschaftlichen Befragung und steht immer im Horizont von Macht. Die Folgen sind: 1.) eine Problematisierung eines Bereichs (und nicht etwa die Beantwortung einer Frage), der von sich aus gar nicht problematisch ist; 2.) eine Enigmatisierung der Sexualität, die einen Geheimnisstatus erhält; 3.) ihre Verbergung (und nicht etwa, wie von Wissenschaften gemeinhin erwartet, eine Offenlegung); es wird 4.) dadurch eine Angst gegenüber den übermächtigen Ausschließungs- und Verwerfungsmechanismen, gegenüber dem feinen Netz „von Diskursen, Wissen, Lüsten, Mächten, das unter Strom gesetzt wird“ (SW 1, 92) erzeugt; und schließlich wird 5.) das Individuum in Subjekt und Objekt gespalten. Das Ergebnis der Geständniswissenschaften ist kein Subjekt (qua Individuum), das mit sich einig ist, sondern, indem es sich vor sich selbst bringt, tritt es auseinander in Angst vor dem, was in ihm verborgen ist und das es nicht wissen kann.



Das Subjekt-Objekt als „Produkt“ der Geständniswissenschaften ist sozusagen nur noch die Maske der Individualität unter den machtmäßigen Bedingungen wissenschaftlicher Befragung. Seine Konstitution in den Geständniswissenschaften endet nach Foucault in einer notorischen Schizophrenie, in der es sich verliert und in der es sich entgeht, die nicht befreit, sondern aus Angst das Selbstverständliche unaufhörlich problematisiert. Man kann hier von einer Umkehrung bzw. von einem Umschlag der Aufklärung in eine Negativität sprechen. Je höher der Aufklärungsgrad, desto dunkler wird das Subjekt sich selbst. Es wird sich nicht seiner selbst gewiß, indem es sich durchschaut, sondern in angsthafter Flucht vor dem geheimnisvoll Verborgenen stürzt es in die Selbstunterwerfung. Die Befragung im Geständnis ist eine raffinierte Form, das Individuum und seine Sexualität in eine „Politische Ökonomie“ einzuspannen (SW 1, 93). Indem ihm gesagt wird, es gehe ihm um sich selbst, wird es „im Sprechen-Machen“ seiner selbst entzogen und in eine schizo-

phrene Spaltung hineingetrieben. Das Phänomen der Verwissenschaftlichung der Liebe in der Sexualität ist nicht eine Befreiung des Subjekts, sondern ein Verfahren der Verteilung, Differenzierung und Firmierung der Macht.

18. 1. 1996

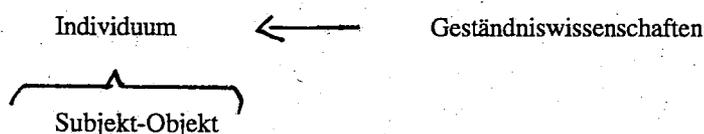
Neunte Sitzung

Wir haben unsere Rekonstruktion Foucaults diskursiver Neuansiedlung der Sexualität seit dem 18. und 19. Jahrhundert in den ersten Zügen abgeschlossen. Gesehen haben wir folgendes: Unter diskursiver Neuansiedlung ist zu verstehen: 1.) die Analyse sprachlicher Diskurse, in denen sich das Problem der Sexualität in einem bestimmten Schema konstituiert hat; 2.) die Analyse der Macht- und Disziplinierungstechniken im Rahmen eines nicht-juridischen Machtverständnisses, und schließlich 3.) die Analyse des Willens zum Wissen in den wissenschaftlichen Diskursen, die die Sexualität durch Geständnisstrategien neu konstituieren.

In der dreifach diskursanalytischen Perspektive (Sprache, Macht, Wissen) wird von Foucault der Nachweis versucht, daß nicht etwa sprachliche Restriktion, sondern im Gegenteil Anreiz stattgefunden hat, daß das Phänomen der Sexualität nicht verboten und begrenzt wird, sondern vielmehr die Macht sich aus-

streut und verfeinert; daß nicht wissensmäßige Verfemung, sondern Wissensvermehrung das Phänomen der Sexualität hervorbringt. Mit anderen Worten: Foucault kommt zu einer ganz entgegengesetzten Einschätzung des Phänomens und des Umgangs mit der Sexualität, als es traditionellerweise die Ideologie der Repression bekundet. Er steht aber auch in einem gewissen Gegensatz zu seiner eigenen Diskurstheorie: Hatte er in „Die Ordnung des Diskurses“ die Ein- und Ausgrenzungsprozeduren der Diskurse in den Mittelpunkt der Analyse gestellt, so geht er nun davon aus, daß Entgrenzung und Ausstreuung die Strategien um die Sexualität bestimmen. In dem die Repressionshypothetiker sich auf eine Befreiung der Sexualität richten, bleiben sie in dem selben Konzept befangen, gegen das sie opponieren. Sie sind über ihre eigenen Grundlagen nicht aufgeklärt, weil sie an falschen Postulaten festhalten wie 1.) „Reden befreit“, 2.) „Wissenschaft und Wissen befreit“ und 3.) „Opposition befreit“. Unser Interesse in den letzten beiden Sitzungen galt der dreifachen Dimensionierung des Sexualitätsphänomens durch Wissenschaft. Im Umgang mit Sexualität unterscheidet Foucault die *ars erotica* von einer *scientia sexualis*. Zwischen beiden besteht nach seiner historischen Analyse ein Bruch. Der Willen zur Wahrheit in der *ars erotica* ist sozusagen handlungsleitend-praktisch, während er in der *scientia sexualis* hörend und verhörend ist. Das entscheidende methodische Paradigma der *scientia sexualis* (Psychologie, Psychiatrie, Medizin, Pädagogik, Sexualwissenschaften) ist der Geständniszwang im Hinblick auf das sich selbst

unterworfenen und sich selbst unterwerfenden Subjekt-Objekt. Hier ist Wissen nicht erlösendes, verzeihendes oder praktisch verfahrenes Wissen, sondern erpreßtes und disziplinierendes Macht-Wissen. Im Kampf des wissenschaftlichen Geständnisses stehen sich gegenüber Beobachter und Beobachteter, Befragender und Befragter, Analytiker und Analysierter, Interpretierender und Interpretierter, Wissender und Laie. Die Folgen für die Sexualität im Hinblick auf diese Oppositionen sind: Sie wird problematisiert, zum Geheimnis gemacht, was sie an sich nicht ist, sie löst Angst aus und spaltet sich schließlich in das Bewußte und Unbewußte, sie verliert ihre Einheit. Wenn das Dispositiv der Sexualität zur Spaltung des Selbst und des Phänomens der Sexualität führt, dann sind die scientiae sexualis Spaltungswissenschaften, die das Subjekt-Objekt als gespaltenes Ich produzieren.



Unser Seminargespräch kreiste im folgenden um drei Themen:
1.) um das Thema der Individualität und des Subjekts bei Foucault. Wir bemühten uns 2.) um ein genaueres Verständnis von der Transformation des Geständnisses vom Mittelalter bis

zur scientia sexualis, und schließlich beschäftigten wir uns mit dem entscheidenden Phänomen bei Foucault: der Macht.

Zu 1.) Wir sagten, daß nach Foucault das Subjekt-Objekt als gespaltenes Individuum unter Bedingungen wissenschaftlicher Befragung analysiert wird. Geht Foucault aber dann nicht - so wurde eingewandt - von einer (wenn auch gespaltenen) Einheit aus (unter dem Namen Individualität oder Subjekt-Objekt), die es nach seinen Analysen in „Die Ordnung der Dinge“ gar nicht mehr geben kann? Wenn der anthropologische Mensch - wie er dort ausführt - nur eine Fiktion der modernen Humanwissenschaften ist, wie kann er dann trotzdem Gegenstand ihrer Untersuchung und ihres Macht-Wissens werden? Aber Vorsicht! Foucault sagt, daß das Subjekt-Objekt ein Effekt des modernen Geständniswissens ist, ein Effekt, der auf dem Boden eines bestimmten historischen Apriori erscheint. Das Individuum spaltet sich als Subjekt (für sich) und Objekt (für den Psychologen zum Beispiel). Im machtmäßigen Zugriff der Geständniswissenschaften wird das moderne Phänomen der Sexualität wie der moderne anthropologische Mensch überhaupt erst hervorgebracht. Der das Individuum, das Subjekt ist und Objekt sein kann, ist nach Foucault eine Erfindung des wissenschaftlichen Zeitalters, in dem der Mensch sozusagen zu sich selbst auf Gegenkurs gerät. Anders gesagt: Es konstituiert sich durch die Machttechniken eines sog. Geständniswissens, das als anthropologisches Wissen den Menschen objektiviert, sofern er als Einzelner ein Subjekt ist. Der anthropologische Mensch, das Sub-

jekt-Objekt, ist Produkt bestimmter historischer Macht- und Wissenspraxen.

Zu 2.) Unsere zweite Frage bezog sich auf Foucaults Rekonstruktion des Geständniszwangs der modernen Humanwissenschaften aus der Beichte mittelalterlichen Typs. Wie kann es eigentlich zu einer solchen Transformation kommen? Foucault gibt darauf keine Antwort; man könne nur bestimmte historische Formationen feststellen, ihren Ursprung zu klären sei aber nicht möglich. Wir frugen weiter: Sind die beiden Formen der Beichte und des erzwungenen Geständnisses eigentlich noch miteinander vergleichbar? Wie können die Wissenschaften die Beichte für ihre eigenen Zwecke gebrauchen? Zunächst sagten wir, daß hier eine Strukturidentität vorliegt, die Beichte und Geständnis miteinander vergleichbar macht. Aus phänomenologischer Sicht ergibt sich allerdings ein anderes Bild: Die Beichte steht in einem ganz anderen Sinnhorizont als wissenschaftliche Befragung und Verhör. Geht es in der Beichte um eine Schuld, die freiwillig eingestanden wird und um Vergebung, die kraft einer höheren Macht erteilt wird, so interessiert in der wissenschaftlichen Befragung vor allem die sinnneutrale Symptomatik. Foucault aber analysiert die Phänomene auf einer Oberflächenebene. Gemäß seinem Grundsatz der Äußerlichkeit geht es ihm um die Form des Funktionierens und nicht um Sinnhorizonte. Man könnte Foucault insofern attestieren, daß er die Säkularisierung auch auf der methodologischen Ebene einleitet. Einerseits können wir dafür aus unserem Alltag genügend Evidenzen

anführen: von Kneipenmöbilierung mit kirchlichen Interieurs bis zu den Massenaustritten aus der Kirche. Tendenziell gilt heute der Psychiater als der effizientere Beichtvater. Andererseits bereitet uns aus phänomenologischer Sicht die Äquivalenz der religiösen und scientificen Problematik in Foucaults Umschrift des religiösen Offenbarungswissens der Beichtpraxis in die Geständnis- und Verhörformen moderner Wissenschaftspraxis (z. B. auf der Couch) große Probleme. Ein praktizierender Katholik würde auf der Differenz von Schuld und Ödipuskomplex bestehen. Die Transformation von der Beichte zum Geständniszwang der modernen Humanwissenschaften wird bei Foucault also nur funktional von außen bestimmt, indem er von den Bedeutungsloadungen absieht. Ein Eingehen auf diese Sinnhorizonte wäre in seinen Augen eine veraltete und überholte (hermeneutische) Betrachtungsweise, die den Signifikanten immer noch verfallen ist. Die Schwierigkeit für uns ist allerdings die Analogie, die Foucault - wenn auch auf funktionaler Ebene - herstellt. Foucault sieht - und das ist entscheidend - im vernünftigen Diskurs der Psychologen, Pädagogen und Mediziner die Normierungsfunktion als die wesentliche Differenz zur mittelalterlichen Beichte. Der Priester als Vertreter einer göttlichen Macht hört in der Beichtsituation aus einer anderen Position zu als der Psychiater als hermeneutischer Dogmatiker und Funktionär einer technokratischen Wissenschaft vom Subjekt. Das Tertium von Geständnis und Beichte ist also die Macht. Wir müssen also zunächst Foucaults neues Machtverständnis genauer

in den Blick nehmen, wenn wir die Transformation von Beichte in Geständnis verstehen wollen.

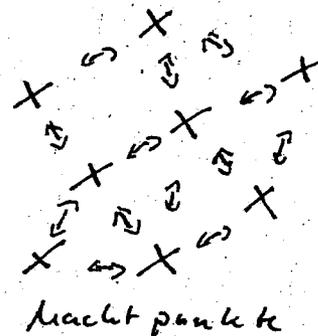
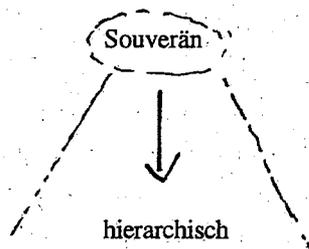
Zu 3.) Im vierten Kapitel von „Der Wille zum Wissen“ mit dem Titel „Das Dispositiv der Sexualität“ versucht Foucault, die in den ersten drei Kapiteln aufgeworfenen Perspektiven der Analyse von Sprache, Macht und Wissen zusammenzubringen. D. h., dieses Kapitel verhält sich zunächst summierend zu den anderen. Im „Dispositiv der Sexualität“ soll darüber hinaus eine Analyseposition vorgestellt werden, die die drei analysierten Phänomene umgreift und in den Horizont einer neuen Machttheorie stellt. Was ist ein Dispositiv nach Foucault? Die Anmerkung auf S. 35 der deutschen Ausgabe, die darauf hinweist, daß „der französische Begriff ‘dispositif’ sich vornehmlich in juristischen, medizinischen und militärischen Kontexten“ findet und „die (materiellen) Vorkehrungen“ bezeichnet, „die eine strategische Operation durchzuführen erlauben“, hilft uns wenig weiter. Wir sagten, das Dispositiv ist eine bestimmte Form der Schematisierung. Man kann auch sagen: das historische Apriori für den Bereich der Sexualität. Mit ihm und in ihm will Foucault das Prinzip einer neuen Machtform analysieren. Diese versucht er - eine typische foucaultische Vorgehensweise - durch Entgegensetzung zum herkömmlichen Machtmodell zu exponieren.

Modell des Rechts
repräsentativ-souveräne Macht



strategisches Modell
technologisch-strategische Macht

Recht
Gesetz
Strafe
Staat
legal einschränkend



Die Vorstellung, die Macht und Recht einerseits theoretisch unterscheidet, sie aber auch andererseits zusammendenkt als gerechtfertigte, d. h. legitimierte Macht, nennt Foucault „das repräsentativ-souveräne Machtmodell“, d. h. die Macht wird repräsentiert (durch den König, durch das Volk) und wird dadurch legitimiert und legalisiert. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie Recht setzt, Recht durchsetzt und an Recht bindet. Sie ist eine Macht, die sanktionieren kann und soll, eine Macht schließlich, die sich für uns heute als die Macht des Staates gibt. Es ist also die Regierungsmacht, die sich in Gesetzen gibt und sich Gesetzen unterstellt. Dieses Modell denkt in Oppositionen von Be-

herrschen und Herrschern, von Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten, geht von Rechtsnormen aus und funktioniert in Hierarchien, die sich von oben nach unten als Regierungsmacht wie andererseits von unten nach oben als demokratisch-legitimierende Volksmacht aufbauen.

„Diese juridische Repräsentation ist es, die in den zeitgenössischen Analysen der Beziehung der Macht zum Sex immer noch am Werk ist.“ (SW 1, 111) Das repräsentativ-souveräne Machtmodell ist nach Foucaults Ansicht überholt und muß verabschiedet werden, wenn man einen angemessenen Zugriff auf das Phänomen der Sexualität haben will. Er formuliert programmatisch: „Im Grunde ist die Repräsentation der Macht über die unterschiedlichen Epochen und Zielsetzungen hinweg doch im Bann der Monarchie verblieben. Im politischen Denken und in der politischen Analyse ist der Kopf des Königs noch nicht gerollt.“ (SW 1, 110) Wir sind noch so gutgläubig zu meinen, daß sich souveräne Macht selbst diszipliniert und kontrolliert. Daher rührt „die Bedeutung, die man in der Theorie der Macht immer noch dem Problem des Rechts und der Gewalt beimißt, dem Problem des Gesetzes und der Gesetzwidrigkeit, dem des Willens und der Freiheit, und vor allem dem Problem des Staates und der Souveränität (auch wenn diese nicht mehr in der Person des Königs, sondern in einem kollektiven Wesen gesucht wird).“ (SW 1, 110) Die Macht der Neuzeit ist aber, so Foucault, „nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer

komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ (SW 1, 114) Es geht also gar nicht um Souveränität, Recht und Legitimation, sondern um Strategien, Mechanismen, Taktiken und Dispositive; es geht nicht um Bindung und Bündnisse, sondern um die subtile Durchdringung der Körper; es geht nicht um Beherrschte und Beherrschende, sondern um komplexe und vielfältige Kraftverhältnisse in und um die Produktionsapparate, Familien, Gruppen und Institutionen. (SW 1, 115) Die technologisch-strategische Macht ist unterstaatlich, sie ist nicht interessiert an der Einschränkung, Sanktionierung, Kontrollierung, sondern an der Maximierung und Entgrenzung. Diese Macht „ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, verteilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht.“ (SW 1, 115) Die Macht nach Foucault ist also ein Geflecht, ein Netzwerk von Beziehungen, die sich zwischen pulsierenden Punkten aufbauen. Diese Machtpunkte sind nicht identifizierbare Identitäten, sondern selbst in Bewegung, d.h. die Macht diffundiert und explodiert. Sie entzieht sich eindeutiger Bestimmungen. Vielleicht kann man - so überlegten wir - unabhängig von der Ebene der Konstruktion dieses Modells, das an bestimmte moderne (künstlerische) Techniken der Montage oder Collage erinnert, ihm auf der Ebene der Erfahrung Anschauung geben. Die Diffusion der Macht in verstreute Machtatome, in anonyme Netze ohne Souverän lässt sich z. B. im Stil der (elektronischen) Medien beobachten, mit und in denen

das Bewußtsein codiert und die Körper effizient bewirtschaftet werden. Ein besseres Beispiel sind die Verwaltungen und Bürokratien, die von unzähligen anonymen Machtpunkten aus den Gesellschaftskörper durchdringen, disziplinieren, überwachen und mit der Diffusion ihre Funktionen die Macht optimieren. (Man denke nur an das Zuständigkeitswirrwarr auf den Ämtern.)

Im weiteren Gespräch versuchten wir, uns über das Verhältnis der beiden von Foucault präsentierten Machtformen zu verständigen (die wir in unserer idealtypischen Anzeige vereinfacht dargestellt haben). Kann das Ordnungsmodell der Macht in das Diffusionsmodell integriert werden? Ist es sozusagen ein bestimmtes Feld der strategischen Macht, die nun in der Neuzeit universaler und subtiler geworden ist? Wir kamen zu der Überzeugung, daß eine „Integration“ nach Foucault nicht zulässig ist, weil konkrete historische Brüche vorliegen, in denen die „alte“ souveräne Machtform abgelöst wird. Diese Frage kann nach Foucault überhaupt nur aufkommen, wenn man sich an diesem überholten Machtmodell nach wie vor orientiert, und wäre ein Beweis dafür, daß der „Kopf des Königs noch immer nicht gerollt“ ist. Eine andere Frage zielte auf das Problem der Vergleichbarkeit dieser Machtformen. Kann es nicht eine zugrundeliegende Macht geben, die in verschiedenen Formen auftritt? Auch hierzu verwiesen wir auf den diskontinuierlichen und „oberflächlichen“, auf den auf Äußerlichkeiten, Funktionen und Brüche gerichteten Analysezugriff Foucaults, in dem die onto-

logischen oder metaphysischen Dimensionen eingeklammert werden. Foucaults primäres Untersuchungsinteresse besteht darin, das Problem der Sexualität in der Neuzeit in den Griff zu bekommen. Da es im hierarchischen Modell nicht zureichend erfaßt werden kann, muß gefragt werden, ob nicht das Modell atomisierter Macht genauer und präziser arbeitet. „Versuchen wir, uns einmal von einer juristischen und negativen Vorstellung der Macht zu lösen, verzichten wir darauf, sie in den Begriffen von Gesetz, Verbot, Freiheit und Souveränität zu denken: läßt sich dann analysieren, was sich in der jüngeren Geschichte mit jener Sache zugetragen hat, die anscheinend eine der verbotensten unseres Lebens und unseres Körpers ist - mit dem Sex?“ (SW 1, 112) Dabei setzt Foucault voraus, daß das Ordnungsmodell der Macht nur für eine bestimmte historische Epoche Geltung hatte und seit ca. zweihundert Jahren andere historische Bedingungen herrschen: Die Monarchie existiert nicht mehr, genausowenig wie die juristische Repräsentation von Macht. Wir werden diese These zu prüfen haben. Ist sie in ihrer Ausschließlichkeit evident? Kann man eigentlich auch in anthropologischer Hinsicht belegen, daß das Diffusionsmodell das der Ordnung der Macht liquidiert?

25. 1. 1996

Zehnte Sitzung

Wir haben uns einleitend, darstellend und diskutierend mit dem befaßt, was Foucault das „Dispositiv der Sexualität“ nennt. Foucault selbst äußert sich noch einmal dazu in einem „Gespräch mit den Angehörigen des Departements du Psychoanalyse de l'université Paris VIII“ in Vincennes: „Was ich unter diesem Titel (Dispositiv) festzumachen versuche, ist 1.) ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.“ Zwischen diesen Elementen gibt es 2.) „ein Spiel von Positionswechseln und Funktionsveränderungen, die ihrerseits wiederum sehr unterschiedlich sein können.“ Das Dispositiv hat 3.) eine „vorwiegend strategische Funktion“. (Dispositive der Macht, S. 120) Das Dispositiv - ein „entschieden heteronomes Ensemble“ von Gesagtem und Nichtgesagtem? Eine griffige Definition ist von Foucault anscheinend nicht zu erwarten (und vielleicht ist das gut so). Man könnte fast sagen, es gibt demnach nichts, was

nicht ein Dispositiv bzw. dessen Element wäre. Wir können also weiterhin davon ausgehen, daß ein Dispositiv ein Schema ist, das etwas auffallen läßt. Der Titel des vierten Kapitels „Das Dispositiv der Sexualität“ meint offenbar mehreres:

Zunächst folgt hierin eine Art Zusammenfassung der zuvor unterschiedenen, in ihren Einzelhorizonten beschriebenen Momente von Sprache, Wissen und Macht unter dem Blickwinkel einer modernen Geschichte der Sexualität. Das Besondere daran ist, daß sie sich als eine Art Gegengeschichte versteht, die sich gegen die Rekonstruktion der Sexualität als Geschichte ihrer Restriktion, Verheimlichung und Unterdrückung wendet. Im einzelnen zeigte sich ein dreifacher Implikationszusammenhang von Sprache, Macht und Wissen (bei dessen Analyse wir uns an den Kapitelüberschriften Foucaults orientieren). Foucault sieht seine These von der Entgrenzung der Felder der Sexualität seit dem 17. Jh. im Rahmen seiner diskursanalytischen Neuansiedlung (statt Begrenzung in der Optik der Repressions- und Befreiungstheoretiker) belegt durch 1.) die Prozesse sprachlicher Anreizung zum Diskurs über Sexualität (statt seiner Restriktion), durch 2.) die Ausstreuung und Einpflanzung polymorpher Sexualitäten im Horizont machtmäßiger Strategien (statt ihrer Restriktion), und 3.) durch die Vermehrung des (wissenschaftlichen) Wissens von Sexualität (statt seiner Tabuisierung).

Das Schema des „Dispositivs der Sexualität“ ist eine Art historisches Apriori (das vorübergehend gilt), eine historische Grund-

disposition, die sich nur richtig begreifen läßt, wenn man in ihr eine neue Machtform sieht. Aus diesem Grund spielt in dem gleichnamigen zusammenfassenden Kapitel die Macht im Hinblick auf den Willen zum Wissen und auf das fragende und gestehende Sprechen im Geständniszwang eine entscheidende Rolle. Der neue Machtbegriff verbindet sich im Wissen der Wissenschaften mit den Methoden des Geständniszwangs. Wir vergewärtigten uns, daß die Methodologie des Geständniszwangs eine formalistische Reduktion von religiösen Motiven und Momenten des ursprünglichen Sinns der Beichte darstellt. Man muß gerade von den Inhalten und Sinnhorizonten absehen, um eine formale und funktionale Identität von Beichtaufforderung und Geständniszwang der Wissenschaften herstellen zu können.

Die neue Machtform, die sich im Übergang vom 18. zum 19. Jh. etablierte, die die Sexualität als Gegenstand der scientia sexualis konstituierte (und nicht mehr als mitgeteilte Praxis einer ars erotica) und damit die sexuelle Geschlechtlichkeit als Sexualität zur Erscheinung brachte, nennt Foucault die „strategische Macht“ oder das „strategische Machtmodell“. Dieses steht im Gegensatz zum souverän-repräsentativen Machtmodell des Rechts, während das Souveränitätsmodell der Macht mit den Implikationen Recht, Strafe, Gesetz, Sanktion ausgestattet und hierarchisch organisiert ist. Unabhängig davon, wer oder welche Institution die Spitze stellt und wie sie sich legitimiert, ist die neue Macht eine diffundierende, die Hierarchien als stabile Verhältnisse auflösende, in einer Vielfalt von Kontroll- und Wi-

derstandsmechanismen funktionierende. Sie ist keine legal fi-
xierte Macht, sondern eine, die die überkommenen legalen
Machtordnungen von unten her destabilisiert, d. h. sie ist eine
Macht „von unten“, (SW 1, 115), eine omnipotente, untergrün-
dige Machtbewegung. Ferner funktioniert sie als strategische
Macht ohne identifizierbare Strategen und Machthaber in per-
manenter Ausbreitung sowie Vervielfältigung und hat den Cha-
rakter der Normalisierung (in den Oppositionen von richtig-
falsch; pathologisch-normal). Sie ist selbst unkontrollierbar,
gleichwohl aber kontrollierende Macht. Als solche durchzieht
sie alle Institutionen und besetzt - das ist entscheidend - die Kör-
per; sie zielt auf die Körper in immer dichter werdenden Netz-
werken.

Wir überlegten: Lassen sich nicht die Prinzipien der Souveräni-
tätsmacht wie Freiheit, Vernunft, Legitimität, Legalität, Ver-
teilung und Selbstkontrolle in jeder menschlichen Vereinigung
finden? Und: Steht nicht die strategische Macht als relationale
Macht wechselnder Allianzen immer im Zusammenspiel mit der
Souveränitätsmacht? Reißt Foucault nicht zwei miteinander ver-
bundene Machttypen künstlich auseinander, indem er historisch
auf die hierarchische Ordnungs- und Souveränitätsmacht die dif-
fundierende und flottierende Macht folgen läßt und damit viel-
leicht so etwas produziert wie eine Machtanarchie, die gefähr-
lich werden kann? Liefert er nicht damit einer anarchischen
Entfaltung von Macht als Gewalt eine theoretische Legitimation?
Wird nicht jede Ordnung im unkontrollierten Spiel von Macht

und Gegenmacht aufgelöst? Hat diese These von der diffundierenden Macht in anthropologischer Hinsicht Plausibilität? Anders gefragt: Wieviel Freiheit braucht der Mensch, um eine Ordnung zu ertragen, und wieviel Ordnung braucht der Mensch, um die Freiheit zu ertragen? Wir können zunächst nur festhalten, daß Foucault von einem bestimmten Paradigmawechsel ausgeht und nicht an eine Doppelung der beiden Machtformen denkt. Es soll gerade die hierarchische Ordnungsmacht als Analysemodell verabschiedet und im Dispositiv der Sexualität die Differenz ad absurdum geführt werden: erst dann rollt der Kopf des Königs.

In der folgenden Seminardiskussion beschäftigen wir uns, von unseren Rückfragen ausgehend, die die Reichweite von Foucaults Machttheorie kritisch aus anthropologischer Perspektive prüfen, im wesentlichen mit zwei Fragen (wobei die letztere eine Thematik berührt, die wir schon häufig gestreift haben): die Frage nach dem ontologischen Status von Foucaults Machtmodell. Zunächst versuchten wir, uns über Foucaults Erkenntnisinteresse und Ziel der Untersuchung klar zu werden. Foucault will die Repressionshypothese ablösen und überwinden und so das Phänomen der Sexualität aus einem anderen Blickwinkel betrachten. Aber was ist dieser neue Blickwinkel? Wie legitimiert sich dieser? Oder anders: Worauf zielt Foucaults neuer Machtbegriff? Welche Gebiete lassen sich mit Foucault neu besiedeln, nachdem die alten, verengenden und fest-

stellenden Sperrn überwunden scheinen? Oder sind diese Fragen falsch gestellt? Vielleicht will Foucault - so wurde eingewandt - nur in einem Experiment eine Blickumkehr herkömmlicher Positionen spielerisch erwägen. Weist er nicht selbst auf den vorläufigen Charakter seiner Studien hin, indem er sie als „Probepbohrungen“ bezeichnet? Und warnt er nicht davor, sie als „Lehre“ mißzuverstehen? (SW 1, 11 f.) Ist sein Buch eher als eine Art Gedankenexperiment zu verstehen, als spielerisches Spiel mit sich widerstreitenden und widersprechenden Positionen? Aber wie kann sich dieses Gedankenexperiment motivieren? Müßte Foucault nicht eine gewisse Koinzidenz seines Modells mit Wirklichkeitsstrukturen annehmen, um überhaupt einen Ausgangspunkt zu gewinnen, von dem aus er seine Kritik an der Repressionshypothese und die neue Rassismus- und Familientheorie (im letzten Kapitel) aussprechen kann? Sein Gedankenexperiment hätte so den Anspruch, die betreffenden Phänomene näher und genauer zu erfassen als die traditionelle ideengeschichtliche Rekonstruktion. Foucault versucht, eine Analyse der Wirklichkeit, die vielleicht genauso uneinheitlich und verstreut ist wie ihr Gegenstand, und einen alternativen Perspektivismus zu etablieren, der sich nicht als Zusatz zu herkömmlichen Auffassungen versteht, sondern im Horizont des Willens zum Wissen zutreffender und genauer ist. Man kann also sagen: Foucaults ernstzunehmende Provokationen motivieren sich aus der Kritik der Zeit, die auch für Nietzsche Ausgangspunkt seiner Analyse des europäischen Nihilismus war. D. h., Foucault

treibt kein relativistisches Spiel, das die Positionen in Beliebigkeiten aufhebt, sondern eine Analyse mit kritischem Anspruch auf seine Zeit, wenngleich auch mit Verzicht auf Universalität und Totalität der Theorien. Aber auch unter diesen Bedingungen behauptet Foucault, daß die Repressionshypothese nicht ausreicht, das Phänomen der Sexualität zu erklären. Foucaults Anspruch ist es, mit seinem neuen Schema (dem Dispositiv der Sexualität) die Probleme und damit die Wirklichkeit besser aufzuschlüsseln. Anders ist seine Kritik und Polemik gegen die Befreiungstheoretiker und gegen idealistisch-metaphysische Modelle aller Art genausowenig zu verstehen wie seine (in Gesprächen geäußerte) Selbstkritik, er habe sich in der Zeit von „Die Ordnung der Dinge“ und „Die Ordnung des Diskurses“ am falschen, marxistisch-hierarchisch geprägten Machtbegriff orientiert.

Von diesen Überlegungen ausgehend und auf sie aufbauend besinnen wir uns noch einmal auf unsere kritischen Rückfragen aus anthropologischer Perspektive. Wenn Foucault mit seinem Modell den Anspruch hat, die Probleme und Phänomen gesellschaftlicher Wirklichkeit besser und genauer zu erfassen, erfaßt er darin auch die Wirklichkeit des Menschen? Unsere Kritik zielt auf Foucaults historisierenden Ansatz, die beiden Machtformen zu isolieren und aufeinander folgen zu lassen. Vielleicht aber - so unsere Frage - kann die relationale, strategische und flottierende Macht in menschlichen Vollzügen gar nicht in Reinform auftreten, sondern immer nur zugleich mit Formen der

souveränen und hierarchischen Macht, die nach Foucault seit zweihundert Jahren als überholt gilt. Das anthropologische Argument, das wir Foucault entgegenhielten, lautete: Menschen - und Foucault selbst - können nur unter der Bedingung miteinander kommunizieren, daß der Andere als Anderer respektiert wird. Es bedarf also einer Ordnung in menschlich-sozialen Lebensvollzügen. Das Modell der strategischen Macht könnte also nur einen bestimmten Teil dessen sichtbar machen von dem, was es im Gebiet des Menschen und seiner Vollzüge gibt.

Das weitere Seminargespräch kreiste nach wie vor um Foucaults Analytik der Macht. Wir versuchten nun, das komplexe Problem von einer anderen Seite her in den Blick zu nehmen. Es wurde der Versuch unternommen, der historisierenden Vorgehensweise Foucaults mit einem historisierenden Argument zu begegnen: Liegt nicht seiner Unterscheidung der zwei Formen von Macht eine bestimmte Tendenz zu Grunde? Könnte bei Foucault nicht ein untergründiger „konservativer“ Zug vorliegen? Ist es denkbar, daß Foucault für eine Wiederherstellung der hierarchischen Macht optiert? Zielt die implizite Kritik seiner Analysen auf die Überwindung der strategischen Macht, um wieder in klare Verhältnisse zu kommen, in denen alles „in Ordnung ist“? Wir verwarfen diese Lesart ziemlich schnell, weil Foucault - abgesehen davon, daß er in Diskontinuitäten denkt, die nicht für die Vergangenheit oder Zukunft berechenbar sind - als Wissenshistoriker eine Machtform klassischen Typs rekonstruiert, die sich (ohne daß Foucault dies begründet) verändert,

verformt und sich transformiert zum strategisch-technologisch relationalen Machttyp. Dieser soll als „neue Machtform“ zur Analyse der Sexualität eingesetzt werden, um das Phänomen besser zu fassen. Es geht ihm also darum, eine vorteilhaftere Ausgangsposition für seine Untersuchungen zu gewinnen.

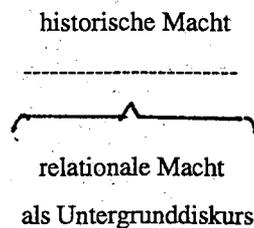
historische Macht / relationale Macht



historischer Bruch

Eine bestimmte „normative Aussage“ darin läßt sich in expliziter Form gar nicht, und in impliziter Form nur sehr schwer nachweisen (ob für die Restitution einer vermeintlich besseren Vergangenheit oder für die Heraufkunft eines zukünftigen „goldenen Zeitalters“, ist dabei ohne Belang). Jenseits fester und eindeutiger Positionen ist bei Foucault - so sagten wir - eine bestimmte kritische Tendenz vorherrschend in dem Versuch, die Aufklärung über Macht, Wissen, Wahrheit und Sexualität noch einmal aufklärend zu überbieten. Welche Richtung diese Kritik einschlägt, ist dabei allerdings nicht auszumachen. Aber - steht Foucault nicht selbst im Horizont einer Machtstruktur, die er merkwürdigerweise analysieren möchte? Anders gefragt: Welchen ontologischen Status hat das relationale Machtmodell? Ist die strategische Macht eigentlich wirklich eine ordnungslose und diffundierende, oder ist sie der Faktor, der das Rauschen der Diskurse (z. B. des murmelnden Diskurses) hervorruft? Ist sie ein (chaotischer) Untergrunddiskurs, der die historischen Er-

scheinungsweisen der Macht disponiert? Das hieße, die relationale Macht ist die „wesentliche“ Macht, die in der Neuzeit sozusagen zu sich selbst gekommen wäre. Foucault gerät also (zum wiederholten Male) in Ontologieverdacht.



Damit würde allerdings die vielleicht hervorstechendste Tendenz foucaultischen Denkens nicht ernstgenommen, nämlich jener vitale Angriff auf ontologische und metaphysische Positionen (von Descartes, Hegel, Marx bis Freud und Sartre), der im Scheitern ihrer universalistischen Ansprüche die Ereignishaftigkeit und Kontingenz historischer Phänomene (z. B. der Sexualität) reklamiert. Es ist im Grunde nicht allzu schwer, jemanden, der versucht, die Ontologie oder Metaphysik zu verabschieden, eine neue Ontologie (z. B. der Sprache oder der Grammatik) nachzuweisen.

Zusammenfassend: Die kritische Stoßrichtung seines Denkens, das mit überholten Positionen abrechnet, zeigt sich deutlich, wobei aber offen bleiben muß, worauf Foucault eigentlich hinauswill. Die Frage: Was will Foucault eigentlich?, mit der unsere Diskussion begann und die schon oft Thema unserer Gesprä-

che war, ist nicht eindeutig beantwortbar. Wir können, wenn wir Foucault ernstnehmen, die zwei Machtformen nicht alternativ zueinander lesen. Ihre Periodisierung als neue Geschichte der Macht bei Foucault ist kein Angebot zum beliebigen Spiel der Gedanken, sondern eine klare Unterscheidung der historischen Formen mit Anspruch auf genauere Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der historische Bruch, der sie voneinander trennt, führt dazu, daß die Repressions- und Befreiungstheoretiker sich nicht befreien können. Sie werden sozusagen Opfer ihres eigenen repressiven Modells bzw. Gegner ihrer selbst. Foucaults Machtmodell als fluktuierendes, relationales und atomisiertes dagegen hat den Anspruch, sich nicht in diese Widersprüche zu verwickeln. Aber es führt - so sagten wir - zu einer gefährlichen Anarchisierung der Macht. Andererseits geht es Foucault offensichtlich darum, kritisch zu wirken, neue Gebiete und Perspektiven aufzuschließen, was besonders im Hinblick auf Foucaults Rassismustheorie deutlich wird, die am Ende seines Buches und am Ende unserer Auseinandersetzung mit Foucault thematisch wird.

1. 2. 1996

Elfte Sitzung

Mit einem Rückblick auf bestimmte Brennpunkte, in denen sich Foucaults provokativer Gegenentwurf fokussiert, wollen wir unsere zweiseimstrige Auseinandersetzung mit seinem Denken beschließen. Im Anschluß an diese Schlaglichter sollen einige kritische Rückfragen an Foucault gestellt werden aus dem Horizont dessen, was mindestens seit Foucault als überholt gilt und sich hier experimentierend und fragend selbst behauptet: aus dem Horizont einer Phänomenologie, die ihrer geschichtlichen Wurzeln im Neuhumanismus eingedenk ist.

1.) Ein Dispositiv, wie z. B. das der Sexualität, ist ein organisierendes Raster der Macht, das sich in Strategien und Techniken identifizieren läßt. Der Status eines Dispositivs ist ein doppelter: erstens soll es als Schema eine differenzierte Analyse des Zusammenhangs von Macht, Wissen, Diskurs und Sexualität erlauben, und zweitens ist das Dispositiv selber ein historisches Machtprodukt. In klassisch-hermeneutischer Sprache kann man sagen, Foucaults Dispositiv ist eine neue Art dessen, was man als Vorverständnis bezeichnet und unter dessen Perspektivik man z. B. einen Text liest und interpretiert. Das allerdings wirft die Frage nach der Zirkularität auf. Wieweit formuliert das sog. Dispositiv das, was es analysieren soll?

2.) Foucaults neues Machtkonzept (er nennt es die strategische Macht, eine neue Machtform, ein neues Machtmodell) im Unterschied oder in Ergänzung zur juristischen oder hierarchisch gedachten Gesetzesmacht läßt alle Diskurse als strategische Formen von Macht erscheinen. Zumindest sind alle Diskurse strategische Formen der Macht seit der Heraufkunft des Willens zum Wissen, d. h. es kann demnach keine machtfreien Diskurse geben ebensowenig wie ein machtfreies Wissen. Man kann auch sagen: Sprache und Wissen sind im Licht jenes Machtkonzepts immer bestimmte Disziplinierungsformen durch Macht, und auch der Gegendiskurs gegen bestimmte Diskurse (z. B. der Befreiungsdiskurs der Sexualität) ist Machtdiskurs und spielt noch innerhalb der Regeln des Dispositivs.

3.) Der Kern des Willens zum Wissen ist für Foucault offenbar ein nicht rationalisierbarer Willen zur Macht, der - nimmt man Nietzsches Gedanken auf - ein Wille ist, der nur sich selbst will. Anders gesagt: Rationalität, Vernunft und Wahrheit erscheinen letztlich nur als strategische Regeln und Ziele der Machtorganisation (in einem bestimmten historischen Zeitraum). Sie als allgemeingültige Prinzipien zu begreifen, heißt für Foucault, ihre machstrategische Bedeutungen zu verkennen. Ein wichtiger Beweis für die Machtbezogenheit von Rationalität, Vernunft und Wahrheit als Regelgrößen der sich in ihnen organisierenden Macht sind in Foucaults Sicht die Geständniswissenschaften, die unter dem Vorzeichen der Rationalität und Vernunft und mit dem Anspruch auf Wahrheit die Macht in das In-

dividuum, und zwar als Subjekt/Objekt, hineintransportieren im Sinne einer Verinnerlichung von Unterscheidungen wie normal/pathologisch, richtig/ falsch, zulässig/ unzulässig. Insbesondere die medizinisch-psychiatrischen Erhebungs-, Analyse- und Erklärungstechniken dienen der differenzierenden Einkörperung strategisch individuierender Macht. Zu den Wissenschaften bzw. Disziplinen mit machtmäßiger Einkörperungsstruktur rechnet Foucault ausdrücklich auch die Pädagogik. Wenn aber die Wissenschaften (Ökonomie, Medizin, Psychologie, Psychiatrie, Pädagogik, u. U. auch Biologie) nichts anderes als Effekte sich effizient ausbreitender Macht sind, dann gibt es kein endgültiges Kriterium von Wahrheit und Irrtum. Die Unterscheidung läge sozusagen in der strategischen Valenz. Wahrheit und Irrtum sind nur jeweils von ihren Funktionen her zu bestimmen, die ein bestimmtes Wissen im Spiel der Macht hat. Mit anderen Worten: Wissen und Wissenschaften, ihre Wahrheiten und Irrtümer, sind nicht erkenntnistheoretisch, sondern machtfunktional zu betrachten. D. h., die Wahrheit ist so viel wert wie das Spiel der Macht sich in ihr darstellen kann. Man kann sagen, Wahrheit und Irrtum sind fast funktionsäquivalent. Man könnte bei Foucault von einem Funktionsbegriff im Unterschied zu einem Konsens- oder Substanzbegriff der Wahrheit sprechen. Indes, es stellt sich immer noch das Problem: Wie steht Foucaults Diskurs über die Genealogie der Wahrheit am Beispiel der Sexualität zur von ihm angenommenen Machtrelativität der Wahrheit? Muß er seine Aussage nicht auch als Ausdruck strategischer Macht be-

greifen? Macht der Geständniszwang vor Foucault eigentlich halt? Besteht seine strategische Funktion in dem, was er sagt und schreibt, allein aus der Provokation, auf die er hoffte? Und was ist diese Provokation? Wie kann Foucault vermeiden, was er der Repressionshypothese anlastet, nämlich selbst Opfer des Sexualitätsdispositivs zu sein, das er analysiert? Anders gefragt: Entkommt Foucaults Diskurs der Machtbefangenheit und Machtgefängenschaft? Und wenn ja, wie?

4.) Sexualität ist für Foucault offenbar kein Naturphänomen des Menschen mit eigenen Erfüllungsgesetzen, sondern ist Ergebnis der scientia sexualis und Produkt eines neuen Organisationsprinzips sich ausbreitender Macht, die über das Dispositiv der Sexualität raffiniert in die Körper eindringt, sich selbst gegenwärtig wird und damit den Körper mit Geheimnissen auflädt, die er gar nicht hat, die aber ihrerseits die Experten und ihre Wissenschaften auf den Plan rufen. Mit anderen Worten: Sexualität ist in der Sicht Foucaults eine strategische Position der Macht, indem sie z.B. das Allianzdispositiv der Familie (die Struktur der Heirats- und Verwandtschaftsbeziehungen) durch ihre Struktur auflädt und intimisiert. Das Sexualitätsdispositiv ist also eine neue Machttechnologie, die das Ziel hat, sich durch die Körper in das Leben einzunisten. Dabei leisten Biologie, Psychologie, Psychiatrie, Politik, Ökonomie und Jurisprudenz Hilfestellung und Reparaturdienste. Die historische Entfaltung läuft also auf eine Sexualisierung des Lebens im Dienste der Machtsteigerung und nicht auf eine Unterdrückung der elemen-

taren Geschlechtlichkeit hinaus. Historische Belege dafür sieht Foucault in den Rassentheorien, den Vererbungslehren und den Entartungsideologien, die dem Lebensdiktat entweder entspringen oder mit ihm korrespondieren. Foucaults These - die Einkörperung der Macht in das Leben unter dem Titel der Maximalisierung des Lebens durch die Übermacht der Sexualität als Dispositiv - hat sicher hohe historische Evidenzen, gerade im Hinblick auf die deutsche Geschichte der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Allerdings bleibt die Frage, ob Foucaults Universalschlüssel strategischer Macht das anthropologische Phänomen der Geschlechtlichkeit selbst unter unseren Zeitbedingungen komplett aufschlüsseln kann, wenn man - was bei Foucault nicht der Fall ist - zwischen einem Innenverhältnis und einem Außenverhältnis zur Geschlechtlichkeit unterscheidet, d. h., zwischen Eigenerfahrung und Außendisposition im Horizont der Geschlechtlichkeit eine Differenz sieht. Dann nämlich stellt sich die Frage, ob denn alle Eigenerfahrung dem Sexualitätsdispositiv der Macht folgt und sich darin auflösen läßt, oder ob es nicht auch Spontaneitäten gibt (z. B. in der geschlechtlichen Attraktion), die keiner Machtstrategie als Regel folgen, die aber gleichwohl zur Elementarerfahrung der Geschlechtlichkeit gehören. Aber - so wurde eingewandt - sind nicht auch für Foucault Geschlechtlichkeit und Sexualität voneinander getrennt? Gilt nicht erstere als das, was vor der Erfindung der Sexualität in den Geisteswissenschaften war, d. h. als prädiskursives Phänomen, das gar nicht Gegenstand der Untersuchung ist? Sexualität ist

das, was durch verschiedene subtile Strategien in den Körper eingeschrieben wurde auf dem Boden einer biologischen Disposition, die aber als solche die Phänomene der Diskursivierung, der Anreizung, der Ausbreitung, Vermehrung und Erweiterung des Feldes der Sexualität nicht erklärt. Die Frage allerdings ist, ob heute, im Zeitalter des Sexualitätsdispositivs, auch ausnahmslos alle Erfahrung im Horizont von Geschlechtlichkeit in diesem Schema aufgeht. Vielleicht gibt es doch noch so etwas wie den Blitz des Zufalls, z. B. bei der Partneranwahl, die spontane Attraktion jenseits machtmäßiger Implantationen und geständniswissenschaftlicher Raisonnements. Gibt es eigentlich eine Chance, die Dämonie des Zufalls und die Spontaneität der Leidenschaft zu eliminieren? Auch die Rassenideologie des Dritten Reichs und ihre grauenhafte Durchsetzung in den sog. Blutschandeprozessen konnten schicksalhafte Allianzen nicht gänzlich unterdrücken. Natürlich soll hier nicht der Eindruck entstehen, Foucaults Gedanken ständen in irgendeinem Zusammenhang mit dem nationalsozialistischen Terror. Unsere Frage geht in eine andere Richtung: Wieweit kann eine Schematisierung eines Phänomens - auch wenn die Körper davon durchdrungen sind - die Elementarerfahrung der Geschlechtlichkeit, die in bestimmten seltenen Situationen dem Menschen zufällt, austilgen? Anders gefragt: Wie weit reicht die Macht der Dispositive? Wie weit geht die Einkörperung? Gibt es nicht einen Spielraum individueller Vorbehalte, Korrekturen und Abweichungen der Dispositionen des Sexualitätsdispositivs? Kann man

z. B. in der Intimisierung der Geschlechtsbeziehungen nur eine Folge eskalierender Machtstrategien sehen, die auf eine Maximierung des Lebens zielen, oder gibt es nicht so etwas wie eine Grundintimität geschlechtlicher Praxis, die z. B. in den Initiationsriten, Heiratsregeln, -formen und -kulten verschiedener Kulturen zu finden ist und die sich nicht einfach als Produkt von Machtstrategien erklären läßt? Vielleicht gibt es anthropologische Grunddispositionen, Elementarphänomene menschlichen Daseins, die auch das dichteste Netz der Dispositive durchdringen.

5.) Schließlich zum Geständnis: Gibt es nicht doch einen Unterschied zwischen dem freien Eingeständnis einer Neigung und dem Geständnis im Rahmen einer verhörenden oder wie auch immer abgezweckten Befragung? Auch diese Rückfrage wie alle anderen, die wir kritisch gegen Foucault erhoben (wie die nach der Reichweite der Macht und der Dispositive oder die nach dem Standort Foucaults selbst) laufen zusammen und kristallisieren sich gleichsam in dem zentralen Problem: Wieweit ist die Individualität in die Subjektivität und die Subjektivität in die Macht zu verrechnen? Oder sind Individualität und Biographie nur dasjenige, was sich als Subjekt/ Objekt noch nicht durchschaut hat, also eine Art Selbsttäuschung, die man durch eine Geschichte der Macht-Wissens-Dispositionen auflösen kann? Die Frage nach dem Verhältnis von Individualität, Macht, Wissen und Sexualitätsdispositiv läßt sich auch auf Foucault selbst beziehen: Nahm Foucault nicht trotz notorischer Ablehnung von

biographischen Fragen und Deutungsversuchen die Originalitätsschance der Individualität für sich in Anspruch, als er seinen Gegendiskurs gegen den Repressionsdiskurs schrieb? War die von ihm gewünschte Provokation am Ende nicht auch eine Selbstprovokation? - Das sind Rückfragen, die offen bleiben. Wir nehmen Foucault ernst und seine Provokationen an, geben sie aber an ihn wieder zurück. Dabei läßt sich vielleicht das wiedererkennen, was als längst untergegangen gilt: Individualität und Humanismus, der sich von Foucault herausgefordert fühlt, seine eigene (vielleicht manchmal zu sehr) hochgehaltenen Positionen zu prüfen, sie aber so schnell nicht preiszugeben. Vor allem das Thema der Individualität wurde in der anschließenden und abschließenden Diskussion immer wieder aufgegriffen. Vielleicht stellen wir „falsche Fragen“ von einem „falschen Boden“ aus, vielleicht zwingen wir unsererseits Foucault damit in ein zu enges Schema, ein Schema, gegen das er sich vehement zur Wehr setzt; vielleicht ist das, was wir Individualität nennen, wirklich schon eine Wirkung der Macht, eine anonyme Strategie des Willens zum Wissen, die sich, indem wir sie beschwören, nur noch vertieft und verstärkt. Foucault unterscheidet an einer anderen Stelle (in einem späten Interview) zum Thema Individualität und Subjekt zwei Formen: einmal das Subjekt/ Objekt als Unterworfenes im Horizont von Macht und Willen zum Wissen, und zum anderen das Subjekt als Selbstbewußtsein bzw. Selbstwissen (self-knowledge). Geschieht hier - merkwürdigerweise - eine Ehrenrettung der Individualität durch Foucault? Bei

genauerem Hinsehen müssen wir diese Lesart verwerfen, denn erstens ist Individualität nicht gleich Subjektivität (um die es Foucault hier geht), und zweitens ist das Selbstbewußtsein bzw. Selbstwissen für sich genauso Objekt, wie wenn es zum Thema fragender Untersuchungen der Geständniswissenschaften wird. Für Foucault ist Individualität selbst schon eine Feststellung im Horizont von Machtdiskursen. Das Selbstbild als internalisiertes Fremdbild, die Ich-Identität als Subjekt qua Unterworfenes - außerhalb dessen kann es für Foucault nichts anderes geben. Indes, gibt es nicht trotzdem eine Individualität, die nicht nur eine zugeschriebene ist, die sich gerade dann formuliert, wenn Foucault seine wissenschaftliche Biographie schreibt, also eine Individualität, die sich im Vollzug der Biographie als die gemeinige Geschichte konstituiert? Oder kann man das nur sagen, wenn man sich über die macht- und wissensmäßigen Grundlagen hinwegtäuscht und nicht sehen will, daß die Biographie (z. B. die Foucaults) nur das Produkt von Sozialisationseinflüssen darstellt? Vielleicht kann man - so wurde eingewandt - Foucaults Individualitätsverweigerung mit Ulrich Beck verstehen als Verweigerung des Zwangs zur Individualisierung? Oder zeichnet sich hinter den Masken Foucaults etwas ab, das auf den Menschen Foucault hinweist, mit bestimmten Einflüssen, Daten, Ideen, Schöpfungen? Vielleicht hat Foucault hinter allen Irritationen und Interpretationsverweigerungen einen durchaus positiven Bezug zur Individualität als Anlaß und Ausgangspunkt seines Schreibens? Wer spricht eigentlich bei Foucault? Er reflektiert,

analysiert, provoziert - aber von wo aus schreibt er seinen Gegendiskurs? Ist er nicht selbst, wie alle anderen auch, dem Zugriff der universalen Dispositive und Machtstrategien ausgeliefert, ohne Hoffnung auf Befreiung? Die Individualität fällt offenbar aus Foucaults Analyseraster und Rekonstruktion der Wissensgeschichte heraus. Aber die Differenz von Individualität und Subjektivität bzw. von Individualität und Subjekt/ Objekt hat in Foucaults Gedankenexperimenten und Thesen deshalb keinen Platz, weil die Macht als strategische und diffundierende alles erfaßt. Wenn das Subjekt nach Foucault das Produkt des Wissens und seiner machtmäßigen Durchdringungs- und Identifizierungsstrategien ist - geht ihm nicht trotzdem oder vielmehr gerade deshalb die konkrete Existenz des Einzelnen als Zugrundeliegendes voraus? Die Individualität als das Unteilbare wird vielleicht nicht durch Wissensformen und Machtstrategien gesellschaftlicher Art, sondern durch Geburt und Tod konstituiert. Entscheidend ist die Eröffnung eines Lebens im Horizont der Zeit, des Lebenkönnens und -müssens und des Sterbenkönnens und -müssens. D. h., der Tod ist eine elementare Tatsache des menschlichen Lebens und als gewußtes Ereignis zugleich die Eröffnung des Lebens und der Individualität. Bei Foucault hingegen taucht der Tod nur als diskursiv und kulturell vermittelter Sachverhalt im Rahmen der Strategien, Technologien und Institutionen einer „Bio-Macht“ auf, die statt dem „Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*“, das der Souverän der Klassik für sich in Anspruch nahm (SW 1, 162), nunmehr als Le-

bensmacht einer Gattung, Rasse oder Bevölkerung sich durchsetzt mit dem Recht, „leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“. (SW 1, 165) Indes - existentiell gesehen braucht der Tod keine diskursive Vermittlung, denn er spricht seine eigene Sprache. Er ist sozusagen ein prädiskursives Phänomen; er ist der „politischen Anatomie“ und der „regulierenden Kontrolle“ der „Bio-Macht“, deren negatives Äquivalent er ist, vorgängig und ihr Ermöglichungsgrund. Unterhalb der kulturellen und gesellschaftlichen Diskurse wissen wir, was der Tod ist: die Einräumung der je-eigenen Zeit als elementare Grundgestimmtheit des Vor-die-Zeit-gestellt-seins, das Auf- und Untergänge erst erkennen läßt. Das prädiskursive Phänomen läßt so gesehen eine ungeheure Vielfalt von Diskursen notwendig entstehen: die be- und verarbeitende Praxis, die Sorge um das Leben und das Nachleben, die politische Praxis, die Rechtspraxis, die Liebe und vielleicht auch die Kunst. Das Wissen um den Tod ist kein Produkt eines sich wie auch immer vollziehenden Erkenntnisprozesses, sondern bestimmt als elementares Grundphänomen unser Dasein, das als in die Zeit geworfenes immer auch um sein eigenes Ende weiß. Das ist keine Todesmetaphysik oder raunende Esoterik alternder Pessimisten, sondern der Versuch, den Tod als sinnstiftendes Phänomen in der Menschenwelt zu denken, wobei man innerhalb der Grenze dessen bleibt, was der Mensch als endliches Wesen denkend nicht überschreiten kann (wohl aber im Sprung in den Glauben, um den es hier nicht geht). An diese Grenze allerdings kann Foucault nicht stoßen, wenn er auf

der gesellschaftlichen Oberfläche diskursiver „Äußerlichkeiten“ bleibt.

Mit dieser Besinnung auf das, was hinter und unterhalb von Foucaults Gegendiskurs und darüber hinaus vielleicht sogar hinter und unterhalb aller Diskurse ist, beschlossen wir unseren Versuch, Foucaults Gedanken nach-zudenken. Es war ungewöhnlich, sich im Rahmen der Pädagogik mit ihm und seinem Denken auseinanderzusetzen. Aber die Provokation, die er darstellt, und die Fragen, die er aufwirft, hat auch die Pädagogik auszuhalten und zu parieren - und das gerade dann und vor allem, wenn sie sich (wie so oft) in Sozialisationstheorien formuliert. Wir haben alle bemerkt und eingestanden, daß es für Foucaults Analysen eine eigentümliche Deckung gibt. Es ist vielleicht seine größte Leistung, seine und unsere Zeit kritisch auf den Punkt zu bringen. Es gibt vieles, was man gegen Foucault einwenden kann. Aber die faszinierende Spannweite seines Denkens und die merkwürdige Evidenz seiner Experimente, seiner Provokationen, die immer auch Selbstprovokationen sind (für uns sicher, für ihn vielleicht), verpflichten, sich diesen auszusetzen, genau hinzusehen, ohne dabei sich selbst preiszugeben. Vielleicht unternimmt Foucault eines der schärfsten Experimente, das jemals getrieben wurde. Trotzdem ist es sicher in mehrfacher Hinsicht ratsam und heilsam, ihn zum Thema zu machen - vor allem in Ansicht einer Zukunft, deren Beginn wir selbst schon merken und der darauf hindeutet, daß Foucault in vielem Recht behalten wird. Dann wird sich viel-

leicht unsere Auseinandersetzung in bildungstheoretischer Absicht als gute Vorbereitung und Übung erweisen. Vielleicht finden wir von hier aus zurück zu einer Selbsterkenntnis unter riskanten Bedingungen, die darin sich gleichsam neu belebt und wieder ihren Anfang findet.