

Ulrich Johannes Schneider

Foucault lesen. Eine Anmerkung

Meisterdenker zu erfinden ist sicher ein ganz gewöhnlicher Ausdruck von Epigonität, zumindest seitdem die Philosophie ein Publikum hat. Es ist seit langem ein lesendes Publikum, dessen Meisterdenker also Meisterschreiber. In der Fiktion des Urhebers schließen sich auch gegensätzliche Interessen zusammen; denunziatorische und apologetische Absichten gehen darin konform, kritische und hagiographische Schreibweisen kreuzen sich. So erfahren wir auch von Michel Foucault. Längst ist sein Autornamen so anerkannt, daß er zum Sujet eigener Abhandlungen wird. En passant, absatzweise, über Seiten hin ersteht die Figur des Philosophen aus der Lektüre; eine gewisse Aufmerksamkeit wird ungeduldig und drängt zum Ausdruck – so vermehren sich Bücher. Und?, wird man fragen, Foucault wird eben rezipiert, kein Problem! – Foucault?

Es gibt eine Topologie und eine Topik der Rezeption Foucaults. Auch wenn Inquisitoren und Evangelisten noch nicht alle mit ihren apropos fertig sind, läßt sich, vier Jahre nach dem Tod des Denkers, das Gelände immerhin schon nach Büchern abstecken – weltweit, versteht sich. Amerika führt unbestritten, vor England, Spanien, Frankreich, Italien und Deutschland. Man kann es auch so sagen: im englischen Sprachraum existieren fast zwanzig Monographien zu Foucault, auf dem europäischen Kontinent sind es mit Mühe fünf. Die Erfindung des Philosophen macht ihn zum Propheten außer Landes – oder sollte es stimmen, daß das Bedürfnis nach Abkürzung und Zusammenfassung Europa zwischenzeitlich verlassen hat?

Von der Topologie zur Topik: im Kreuz und Quer der Lesarten erscheinen verschiedene Figuren namens Foucault: nach den Orten wechseln auch die Örter, und die Erfindungen tragen nationale Züge. Aber vielleicht schlägt hier nur die Verschiedenheit des Philosophischen durch, die in den kapitalistischen Gesellschaften überhaupt zu finden ist. Foucault ist auch ins Russische übersetzt, doch von dorthier hat sich noch kein Problem einer Sekundärliteratur ergeben. Was lesen wir hier?

Projektionen vielleicht eigener Ängste, dem Text entgegengetragen. Kaum einer der Foucault-Leser ist so sicher in der Meinung wie Herr Merquior, der Zitate aller jama schon erhobenen Vorwürfe zu einem Text verwebt, einer Art Bulle wissenschaftlicher Selbstdefinition.¹ Foucault wird exkommuniziert: er habe die Wahrheit relativiert. Die hier kapitelweise gleich verfahrenende Spruchkammer des angelsächsischen common sense kennt im wesentlichen zwei Urteilsgründe: Foucault sei ein miserabler Historiker und ein paradoxer Philosoph. Was er zur Geschichte der Medizin, der Psychiatrie, des Gefängnisses, der Humanwissenschaften und der Sexualität geschrieben habe, sei "objektiv falsch". Darin werden die ersten Kommentare von Fachleuten zusammengefaßt und als Richterspruch artikuliert. Sicher kein unsinniges Verfahren: so läßt sich notfalls ein Unterschied erkennen zwischen einem Fachmann und einem, der sich um eine "Geschichte der Gegenwart" bemüht. Diese Differenz gibt es; Merquior denkt sie sich für Foucault vernichtend. Oder wenn nicht, so hat er einen zweiten Grund: paradox sei doch, daß Foucault die Wahrheit relativiere und sie selbst für sich reklamiere. Paradox? Man ist versucht, Foucaults Ausspruch zu zitieren, die Wahrheit sei durchaus durch Fiktionen zu provozieren, weil sie selber von nicht ganz anderer Art sei. Aber Merquior wäscht sich schon die Hände in Unschuld: er sieht nur einen falschen König und viele Gegner unter den Wissenschaftsgläubigen – zu denen er dann hält. Übrigens verurteilt er Foucault nur stellvertretend für das halbe intellektuelle Europa, das – besonders jüngst und eher in Frankreich – dem strengen Denken abgeschworen habe und nur literarisch etwas tauge.

Sicherheit ist, wie gesagt, selten unter Foucault-Lesern, Verständnisschwierigkeiten und Ängste herrschen vor. So erscheint Foucault etwa als Antisubjektivist.

Dazu werden hier gewisse Reflexionen Foucaults über die anonyme Geltung von

Aussagen, die unpersönliche Wirkung therapeutischer und penitentiärer Praktiken und die relative Neuartigkeit anthropologisch zentrierter Wissenschaften zusammenmontiert, um als ein großes Indiz einen Unsinn anzuzeigen: nicht an das Subjekt zu glauben. Manfred Frank hat daraus den schweren Vorwurf der Inkonsistenz gezimert: Foucault sei paradox, weil er sich widerspreche.² Er rechne und rechne nicht mit dem Subjekt, dem Individuum, dem Menschen. Ja was nun? Die aus den Schriften gesprengten Sätze verwirren.

Die Angst des Gelehrten zeigt sich darin, ein Flüssiges des Denkens nicht erkennen zu können; es wird festgestellt. Die Verkehrung der Überlegung ins Dogma sichert das Feste am gedanklichen Ausdruck, die propositionale Form. Entscheidend ist die Fixierung des Gegenstandes zur Bestätigung seiner Beurteilung. Der Antisubjektivist Foucault wird mit diesem Interesse konstruiert: was der Paradoxie überführt werden soll, wird als Position erst einmal anerkannt. Foucaults Schlußbemerkung in seinem Buch über die Ordnung der Dinge gerinnt zur Behauptung mit philosophiehistorischem Anspruch. Was in Zusammenhang einer Archäologie der Humanwissenschaften formuliert ist, soll jetzt mit Fichte und Schleiermacher abgetan werden. Der Philosoph Foucault wird in die deutsche Geistesgeschichte gezogen und mit dort vorgeblich unverlierbar gewordenen Einsichten in die Unhintergebarkeit von Individualität konfrontiert. Der Antisubjektivist soll auf dem polierten Boden einer idealisierten Hermeneutik, die in jedem Moment sich Bestätigung und Bestreitung von Sinn beliebig denkt, ins Straucheln kommen: ein wohl etwas plumper Trick gegenüber Foucault, der, wenn überhaupt, eine Tradition des Philosophierens in der Anstrengung eines Anti-Platonismus anerkennen wollte, und dessen moderne Formulierung wohl aus der Entdeckung des Subjekts als dem Unterlegenen (sub-jectum) entwickelt hätte.

Unverständnis schlägt auch bei Jürgen Habermas zum Nachteil des Unverstandenen aus: Foucaults Reflexionen zum Begriff der Macht, entwickelt bei der Auseinandersetzung mit der europäischen Kriminalisierungs- und Bestrafungstechnik, werden hier zur bloßen Erscheinung einer politischen Theorie, unhaltbar natürlich im Horizont des subjektiven Rechtsanspruchs auf Legitimation der Gewalten durch rationale Begründungen.³

Der entfernte Blick des politischen Denkers wird von Habermas in seiner Künstlichkeit angegriffen: hier mache sich einer zum quasi-objektiven Betrachter, wo doch die Reflexivität von Geltungsansprüchen auch sozialwissenschaftlicher Theorie Objektivität nicht erlauben. Foucault wird zum Heuchler erklärt, der normativ denkt und Beschreibung vorschützt, der sich kritisch geriert, aber positivistisch verfährt. Solche Vorwürfe an den nach eigener Auskunft "glücklichen Positivisten" Foucault rechnen nur mit der theoretischen Gestalt einer philosophischen Lehre: methodische Strenge wird hier vom Ansatz verlangt, Respekt für historische Genauigkeit dahinter zurückgestellt, vielleicht nicht einmal gezollt.

Die Verdächtigung der akademischen Gesellschaftskritik fingiert hier ablehnend, was in anderer Perspektive bestätigt wird: Foucault als Kulturkritiker.

Kulturkritiker kann nämlich der Ehrentitel für denjenigen sein, der das Insgesamt des Lebenszusammenhangs von außen wahrnimmt. Als Beiname von Foucault bezeichnet er die Hoffnung, in historischen Schriften den entscheidenden Abstand zur Realität des durchweg Vermittelten zu gewinnen, der anders als bloß intellektuell gar nicht für möglich gehalten wird. Auch so wird Foucault zur Identifikationsfigur der Lektüre: als theoretischer outcast, der vom Paradies gewonnener Einsicht aus zu sprechen vermag. In einer Gesellschaft, in der politische Kritik ihr Ziel nicht mehr als Gegner bezeichnen kann, besitzt der entfernte Blick des Philosophen die Attraktivität göttlicher Totalvision.

Keine Frage, daß der Kulturkritiker Foucault weniger häufig ist als der Philosoph. Es scheint jener aber für die historischen Schriften eben dasjenige zu garantieren, was dieser für die theoretischen Überlegungen vorstellt: das Zentrum einer Absicht hinter dem Gesagten, einer einheitlichen Verantwortung für das thematisch Heterogene.⁴ Eben das scheint charakteristisch für die Rezeption Foucaults: die Scheu vor der Komplexität des sachlich in den Schriften Entwickelten. In dem Maß, in dem die Lektüre versucht, den Autor als Instanz hinter den Texten zu identifizieren, lenkt sie von diesen ab, konstruiert sich ein eindeutiges Verhältnis zu dem, was gesagt ist. Die Kritik wird Denunziation, sie zeigt mit dem Finger auf das Gemeinte, weil sie vor dem

vielfachen Sinn des Lesens scheut. Ein altes Übel, gewiß, aber immer wieder von neuem lächerlich. Akademische Exegesen haben wohl immer schon die Tugend des Kommentars verachtet, sich selbst beiläufig zu machen, unverbindlich, beiher spielend. Aber Gattungsfehler sind auch Fehler; hier sind sie es als falsche Eindeutigkeit.

Es sind allerdings zwei wichtige Ausnahmen vom theoretischen Umgang mit den Schriften Foucaults zu melden, zwei Lesarten, denen an einer Autorkonstruktion nichts liegt. Gilles Deleuze etwa nennt Foucault gar nicht Philosoph, er heißt ihn Kartograph (eines Wissens) oder Archivar (von Diskursen) und macht so das Subjekt einer Tätigkeit kenntlich, einen intellektuellen Agitator, nicht mehr.⁵ In ähnlicher Weise macht John Rajchman "seinen" Foucault zum Nominalisten, entzieht ihn so der Verdächtigung als Meisterdenker.⁶

Deleuze liest und erörtert, was er in den Schriften Foucaults problematisch und schwierig findet. Die Überschriften deuten auf drei Begriffe: Wissen, Macht und Subjekt. Die Fragen aber richten sich nicht auf Konzepte, sondern auf das Verhältnis von Sprechen (parler) und sehen (voir). Darin liegt ein Problem der Ausdrucksweise Foucaults, der etwa von dem Ausgesagten (énoncé) als von einer unsichtbaren und zugleich unverborgenen Sache spricht und auch davon, daß etwa das Kerkersystem sich als Architektur auch in einem bestimmten Diskurs ausdrückt. Gegen den Anschein metaphorischer Lässigkeit bedeutet für Deleuze eine solche Art der philosophischen Rede eine neue Möglichkeit, Wissen und Macht in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit zu erkennen. Hier setzt sich ein archäologisches Motiv der Texte in der Lektüre fort. Es ist nämlich das Positive des Wissens, Sichtbares und Ausgesagtes, einer nicht-idealistischen und nicht-hermeneutischen Philosophie das einzig Gegebene.

Mit einem gewissen diabolischen Eifer entfaltet Deleuze die komplexen Relationen des Ausgesagten und dessen, was ein Sichtbares genannt wird und in das Reale von Machtwirkungen spielt, also in das bildlich, literarisch oder kinematografisch Repräsentierte, das Wissenschaftliche, das Institutionelle, das Politische, das Sexuelle etc. Eine doppelte Logik wird quasi-phänomenologisch bis in die abstrakte Parallelität von "Licht und Kurve" als Herkunftsformen des Sichtbaren bzw. Ausgesagten zurückgedacht. Schwer nachvollziehbar versteigt sich Deleuze in den von Foucault freigemachten Raum der vielfältigen Koppelungen von diskursiver und sozialer Realität. Hauptsächlich aber scheint ihm der "neue Wissensbegriff Foucaults" in seiner diagrammatischen Geprägtheit von der Macht alle die Formen des traditionell nicht privilegierten Aussagens zu erschließen. Deleuze bewundert Foucaults Philosophie als eine Pragmatik des Vielfachen (pragmatique du multiple), die etwa die Rede von "dem Menschen" politisch-historisch zu denunzieren vermag – nicht als einzelnes Konzept, vielmehr als sozial und rechtlich reale Strategie im Denken einer vielleicht gerade zu Ende gehenden Epoche. Mitgesprochen scheint hier überall ein historisches Credo des Philosophen, der die Utopie der Zeit nicht denken kann: Veränderung ist Verschiebung, Verlagerung.

Zuletzt ist bei Foucault auch Subjektivität von der Macht und dem Wissen her entwickelt, ohne aber davon abzuhängen. Das Subjekt ist Sein, das Wissen ist (être-savoir) und insofern zeitliche Falte (pli) der Macht und des Wissens in "sich" (soi). Das Subjekt als bloße Verschränkung eines Innen und eines Außen, eine strategische Existenz. Bezeichnenderweise ergänzt Deleuze seine abstrakte Prosa durch eine Zeichnung (diagramme de Foucault), welche das Denken als insektenähnliches Wesen vorstellt: Realität als Körper im unbestimmten Raum, Selbstbehauptung als Widerstand, Dasein als Augenblick? Deleuze scheint mit solchen rätselhaften "Erklärungen" die foucaultschen Texte von spinozistischen oder nietzscheschen her zu denken: als eine Analyse universeller Kräftebeziehungen, die das Leben des Menschen anonym durchwalten. Das Bestimmte ist hier als effektives Wissen und reale Macht zugleich wie ausgeschnitten aus einem Größeren, das im Vergleich dazu als ein unbestimmtes Außen erscheint. "Das Außen ist immer Öffnung einer Zukunft, ...alles wandelt sich" – so rezipiert Deleuze den utopischen Charakter des "fröhlichen Positivismus", zu dem Foucault sich bekannte: die "Geschichte der Gegenwart" ist nicht die Geschichte vom Ende aller Dinge oder von ihrer letzten Ordnung, sondern die frohe Botschaft von einer ständigen, gründlichen Metamorphose der Welt.

Nicht ein einziges Mal wird im Text von Deleuze Foucault als Autor relevant: die Lektüre ist sozusagen aus der niedergelegten Rede entwickelt und tritt nicht als Urteil

auf. Sie nimmt sich allerdings die Freiheit, theoretisch weiterzudenken und die historischen Ausführungen nur vorauszusetzen. Damit schneidet sie ähnlich rigoros die Mehrheit der foucaultschen Texte ab, wie das die traditionell dogmatisierende Rezeption tut.

Eine Lektüre, die sich auf die disparaten Texte Foucaults einläßt, ohne sie theoretisch zu simplifizieren und einander anzugleichen, ist bisher nur einem amerikanischen Philosophen gelungen: Rajchmans Buch über Foucault ist weder Darstellung eines autoritativ verantworteten "Gedankengangs" im Referat der Werke, noch essayistische Zuspitzung gewisser "Thesen" zur griffligen Münze einer Doktrin. In vier Kapiteln wird eine Überlegung vorgestellt, die Foucault als Skeptiker und politischen Kritiker apostrophiert, ohne damit schon eine philosophische Einordnung zu geben. Hauptsächlich von den Schriften der siebziger und achtziger Jahre ausgehend, wird das Portrait eines philosophischen Kritikers nachgezeichnet, der keine "kritische Theorie" formuliert hat, und der auf die "Endlichkeit" oder den "Menschen" nicht legitimierend verweist: ein Denker ohne die geschichtsphilosophische Allüre des Richters.

Rajchman liest und sucht dabei sozusagen einen Fluchtpunkt des Geschriebenen, der nicht eine Autorität, sondern eine Methode ist. Er stellt gegen Habermas die Foucaultsche Kritik als eine dar, die sich noch vor den Problemen von Entfremdung, Illusion und Unterdrückung definiert. Ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse in Absicht auf Mündigkeit zu formulieren, sei abstrakte Politisierung einer aufklärerischen Universitätsidee, sei Dogmatisierung der (neu-)humanistischen Vorstellung vom Bildungsprozeß. Dagegen steht Foucaults Einlassung auf die konkreten und anonymen Formen der Konflikte und Machtwirkungen, auf die komplexe, praktische Gefangennahme des Einzelnen als Glied des sozialen Körpers. Die Partikularität des Leidens verhöhnt das philosophische Versprechen eines Ideals der Herrschaftsfreiheit, die Ubiquität der Machtstrategien erübrigt eine theoretische Verallgemeinerung: Rajchman nennt Foucaults Mißtrauen gegenüber einer rekonstruierenden und abstrahierenden Sozialphilosophie eine nominalistische Position, die Freiheit nicht in der Negation des Gesetzes (Hegels Verbrecher), sondern als spezifische, konkrete Gegenmacht zum Widerstand macht.

Nominalismus ist überhaupt der Ehrentitel Rajchmans für die Zerstörung theoretischer Gewißheiten – manifest in der Summe der historischen Arbeiten Foucaults, die für eine "Geschichte der Gegenwart" stehen. Die Kategorien des historisch-politischen Begreifens, die in der Tradition des Marxismus noch zum Diskurs der Moderne gehören, haben das Prekäre an sich, auch das Selbstverständnis der geschichtlich Kämpfenden klassifikatorisch und definitorisch festzulegen; sie sind selber Ideologie, und damit Instanz der Disziplinargesellschaft. Foucaults genealogische Geschichtsauffassung entgeht dem metahistorischen Dilemma eines emphatisch aktuellen Denkens, indem sie Geschichte immer durch die Verschränkung von Wissen und Macht, durch den Hinweis auf die Existenz des Legitimationslosen begreifbar macht. Wenn es zur Philosophie der Moderne gehört, das Individuelle in der Unterwerfung zu thematisieren, dann analysiert Foucault (zuletzt) allein die Prozeduren der Unterwerfung und die Strategien der Individualisierung. Das ist auch ein Positionswechsel des Philosophen: er ist jetzt ein spezieller, spezialisierter Intellektueller, der nur aus eigenem Wissen spricht. In der willentlichen Profanierung des genealogischen Ansatzes ist Foucault dieser Position der klassischen kritischen Intelligenz selbst untreu geworden: er hat sich auch von dieser Tradition befreit, seine Texte durch einen Anspruch auf Wahrheit im Vorgriff zu autorisieren.

Rajchman liest Foucaults Schriften, wenn man so will, als Beiträge zur kritischen Analyse der Rationalität, die als wissenschaftliche und als politische Rationalität traditionell vor allem in ihrer Geltung problematisiert wird. Das macht auch noch die kritische Theorie der Frankfurter Schule aus: Foucault schließt hier nicht an. Er denkt radikaler: Philosophie selbst als politischer Einsatz, als Einspruch, nicht als dessen Anwalt.

Es bleibt eigentlich nur zu fragen, warum Texte wie die von Deleuze und Rajchman als Texte "über" Foucault Ausnahmen von der Regel bilden, das Gelesene theoretisch-dogmatisch in der Definition eines Autors kurzzuschließen. Foucault ist ja nur

ein bestimmtes Opfer einer allgemeineren Praxis der Rezeption philosophischer Bücher.

Vielleicht ist es ein Gesetz der Lektüre philosophischer Schriften, daß darin das Schwierige, Unvertraute des Ausdrucks im Rückschluß auf die Person des Autors mit dem Gemeinverstand versöhnt wird. Insofern ist die Erfindung des individuellen Urhebers eine Notwendigkeit des Verstehens überhaupt. Die Sätze erscheinen als Ansprüche eines Erfinders normal rekonstruierbar. Es ist aber auch wahr, daß das Verstehen eben in seinen Rekonstruktionen immer schon über die Texte hinaus ist, von denen her es sich rechtfertigt. Es mag daher viel eher zutreffen, daß jedes Verständnis verzerrt, weil es als reine Aufmerksamkeit nicht selbständig sein kann. Derart verzerren die Reden über den Philosophen Michel Foucault das, was unter diesem Namen zu lesen steht: sie finden sich mit keiner Zufälligkeit dieses Namens ab und geben ihm aus eigenem Interesse reale Gestalt.

Vielleicht kennzeichnet es die paradoxe Existenz moderner Intellektualität ganz allgemein, daß sie sich nicht in ihre Werke verlieren darf. Wie die Kunst scheint alle philosophische Einsicht der Etikettierung nicht entgehen zu können: damit wird kritische Analyse hinterrücks wieder zur bloßen Position: als Modifikation ihrer Rezeption. Philosophiegeschichte setzt sich bis in die Gegenwart als Galerie der großen Namen fort, einfach weil sich dort das Interesse an Autorität und gültiger Rede anklammert und noch für Abweichungen vom herrschenden Gestus des Intellektuellen für jeden Vorwurf eine Adresse verlangt. Viele sehen hier kein Problem: Sie glauben, nur ihr Wissen von bestimmten Büchern in der Rede über den Verfasser abzukürzen. Damit aber begraben sie ihr Wissen, erst recht negieren sie das Gelesene als Provokation. Rajchmans Reformulierung der Foucaultschen Kritik als Rücknahme des philosophischen Widerspruchs in eine gestreute Aufmerksamkeit, skeptisch im Blick auf dogmatische Identifizierung überhaupt, verrät am wenigsten das Recht der Gegenstände, die die Reflexion allererst gebunden haben. Hier bleiben die erzählten Geschichten offen als genealogische Formen der Erörterung, als archäologische Methoden der Untersuchung. Mit anderen Worten: die zum Dispositiv der Sexualität, zu den Strategien politischer Macht etc. aufgeworfenen Fragen bleiben offen: unverstellt, vielleicht unverstanden – aber auch nicht reduziert, weil nicht interpretiert.

Foucault hat seine Archäologie der Humanwissenschaften, wie einmal gelegentlich bemerkt, durch eine Archäologie der hermeneutischen Wissenschaften ergänzen wollen; analog zu jener, die den Titel "Die Ordnung der Dinge" trägt, hätte dieses wohl heißen können "Vom Zwang der Erfindung". Wie die Archäologie die Kategorien des Autors und des Werks diskurskritisch entwertet, so hätte dieses ungeschriebene Werk vielleicht die implizite Begierde einer konstanten Aufrechterhaltung solcher (und anderer) Kategorien zum Thema gemacht. Die Kritik der hermeneutischen Gewalt blieb, wie gesagt, ungeschrieben. Fragment von Überlegungen in diese Richtung ist ein, vielleicht, Interview Foucaults in einer Tageszeitung, das anonym veröffentlicht ist. Dort sagt er: "Warum ich ihnen nahegelegt habe, Anonymität zu wahren? Aus Nostalgie nach der Zeit, in der ich völlig unbekannt war und das, was ich sagte, noch Chancen hatte, gehört zu werden."⁷

■ 1 José Guilherme Merquior: *Foucault*, London 1985; frz.: *Foucault ou nihilisme de la chaire*, Paris 1986.

■ 2 Cf. Manfred Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/Main 1984.

■ 3 Cf. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1985.

■ 4 Cf. etwa Pamela Major-Poetzl: *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture*, Brighton (Sussex) 1983.

■ 5 Gilles Deleuze: *Foucault*, Paris 1986; dt. Frankfurt/Main 1987.

■ 6 John Rajchman: *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York 1985; frz.: *Michel Foucault, la liberté de savoir*, Paris 1986.

■ 7 M.F.: *Der Philosoph mit der Maske*, in: *Philosophen*, ed. Peter Engelmann, Wien 1985.