D
GE
18.J

DAS
ACHTZEHNTE
JAHRHUNDERT

Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts

Sonderdruck

JAHRGANG 23 · HEFT I · WOLFENBÜTTEL 1999

WALLSTEIN VERLAG

Foucault und die Aufklärung

Foucault picked up Kant's question »What is Enlightenment?« shortly before his early death in 1984. However, his approach of the problem of Enlightenment is far from being philosophical in any traditional way. In all his major historical works the era of enlightenment plays a crucial role in the making of modern thought. Under the heading »classical era« Foucault dealt with the various antagonisms between reason and its other, demonstrating through quite considerable scholarship that no simple answer can be given to Kant's question.

Foucault reprend la question de Kant, »Qu'est-ce que les Lumières?«, très tard dans sa vie, en 1984, l'année de sa mort. Mais son approche du problème des Lumières n'est pas orientée par la philosophie traditionnelle. Dans toute son œuvre historiographique, Foucault donne une place centrale à l'époque des Lumières comme l'âge formateur de la pensée moderne. Ce qu'il appelle »l'âge classique« lui sert à problématiser des antagonismes divers entre la raison et ses autres, démontrant par un effort d'érudition considérable qu'une réponse simple ne pourra être donnée à la question de Kant.

Eine der ersten Arbeiten des französischen Philosophen Michel Foucault war die Übersetzung und Kommentierung von Immanuel Kants Spätwerk *Anthropologie in pragmatischer Absicht*; eine seiner letzten Texte bezog sich auf Kants Schrift *Was ist Aufklärung?*¹ So scheint also die Aufklärung, zumindest die Philosophie der Aufklärung in Kantischer Gestalt, im Werk von Foucault eine prononcierte Bedeutung zu besitzen. Die Beschäftigung damit steht am Anfang und am Ende einer philosophischen Laufbahn, die über Uppsala, Warschau, Hamburg, Clermont-Ferrand und Tunis auf einen der hochangesehenen Lehrstühle des Collège de France in Paris führt.² Tatsächlich aber nehmen sich die erwähnten Bezüge zu Kant eher marginal aus in einem Werk, das zum großen Teil aus historischen Studien zur Geschichte der abendländischen Rationalität besteht. In jedem einzelnen dieser inzwischen sehr bekannten Werke aus den 60er und 70er Jahren steht die Aufklärungsepoche im Zentrum, sowohl in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) als auch in *Die Geburt der Klinik* (1963), *Die Ordnung der Dinge* (1966), *Überwachen und Strafen* (1975) und auch noch im ersten Band der »Geschichte der Sexualität«, *Der Wille zum Wissen* (1976). Hunderte von Seiten hat Foucault dem 17. und dem 18. Jahrhundert gewidmet, ohne dabei allerdings den Begriff der Aufklärung zu benutzen. Es ist gerade diese Umgehung traditioneller historiographischer Schemata, die seine großen Bücher immer noch provokativ erscheinen läßt und ihnen den Geruch subversiver Wissenschaftsprosa anhängt. Was Foucault über die Aufklärung als historisches Phänomen zu sagen hat, ist sozusagen durch seine bewußt angestrengte Revision der traditionellen Einteilungen des historischen Wissens gefiltert.

1 Vgl. Michel Foucault: *Dits et Ecrits 1954-1988*. Ed. Daniel Defert, François Ewald. 4 vols. Paris 1994, I, 23, 288-293 und IV, 562-578, 679-688.

2 Für alles Biographische empfehlenswert: Didier Eribon: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt am Main 1991; ders.: *Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998.

1. »Was ist Aufklärung?«

Foucaults Werk ist seit etwa den 70er Jahren, genauer seit 1968, in viele kleine Texte und Gesprächsbeiträge zerteilt. Im Herbst 1968 kam er als Philosophieprofessor aus Tunis zurück nach Frankreich, engagierte sich sogleich in der Reformuniversität Paris VIII im Vorort Vincennes, bevor er 1970 auf den Lehrstuhl für »Geschichte der Denksysteme« am Collège de France gewählt wurde. Der akademische Erfolg wurde begleitet von großer publizistischer Wirkung, da Foucault sich vielfältig öffentlich Gehör verschaffte und mehreren Organisationen seine Unterstützung lieh. Zu den wichtigen »kleinen« Texten und Gesprächsbeiträgen dieser Zeit zählen – neben vielen Ansätzen zur Ausarbeitung einer »Machtdanalytik« – die Vorträge *Was ist ein Autor?*, *Was ist Kritik?*, das ausführliche Interview mit Ducio Trombadori und eben auch der Aufsatz mit dem von Kant entlehnten Titel *Was ist Aufklärung?*³

Genau genommen gibt es den Text Foucaults mit Kants Frage zweimal, denn es existiert davon noch eine kürzere Fassung, die im Text zwar gänzlich abweicht, im Tenor dennoch gleich ist und einen schärferen Akzent setzt.⁴ Dort heißt es: »Die Philosophie als Problematisierung einer Aktualität und als Befragung dieser Aktualität durch den Philosophen, der an ihr teilhat und sich durch sie situieren muß, dies alles dürfte die Philosophie als Diskurs der Moderne und über die Moderne charakterisieren.« So lautet die Kernthese: Aufklärung ist die Frage der Vernunft nach ihrer eigenen Gewordenheit, nach ihrer Historizität. Foucault gibt zu, daß er in dieser Frage selbst Aufklärer ist, allerdings ist das offensichtlich ein sehr philosophisches Aufklärungsverständnis. In der längeren Fassung heißt es fast entschuldigend: »Wir sollten niemals vergessen, daß die Aufklärung ein Ereignis oder eine Gesamtheit von Ereignissen und komplexen historischen Prozessen ist, die an einem bestimmten Punkt der Entwicklung der europäischen Gesellschaften lokalisiert sind. Diese Gesamtheit schließt Elemente sozialer Transformation ein, Typen politischer Institutionen, Formen des Wissens, Projekte einer Rationalisierung von Wissen und Praktiken und technologische Veränderungen, die schwierig in einem Wort zusammenzufassen sind, selbst wenn viele dieser Phänome heute immer noch wichtig sind. Dasjenige, was ich aufgezeigt habe und das mir für eine ganze Form philosophischer Reflexion grundlegend zu sein scheint, betrifft nur die Weise der reflexiven Beziehung zur Gegenwart.«⁵

3 Michel Foucault: »Was ist ein Autor?« [zuerst 1969]. In: Ders.: *Schriften zur Literatur* [1974]. Frankfurt am Main 1988, 7-31; ders.: »Was ist Kritik?« [entst. 1978, publ. 1990]. Berlin 1992; ders.: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori* [zuerst 1980]. Frankfurt am Main 1997; ders.: »Was ist Aufklärung?« [zuerst 1984]. In: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Hg. Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth. Frankfurt am Main 1990, 35-54.

4 Der längere, zuerst englisch veröffentlichte Aufsatz »What is Enlightenment?« (in: *Dits et Ecrits* [= Anm. 1], IV, 562-279) ist aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt worden (s. Anm. 3), während der zuerst im *Magazine Littéraire* publizierte kürzere gleichnamige Text auf Deutsch u.d.T.: »Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?« in der *tageszeitung* (2. Juli 1984, 10-11) erschien.

5 Zitate ebd., 10, und in: *Ethos der Moderne* (= Anm. 3), 46 f.

Foucault verschiebt also die Frage nach der Aufklärung zur Frage nach dem Zeitbewußtsein, nach der eigenen Gegenwart. Und diese Frage wird von Foucault, der in so vielen historischen Anstrengungen die Genealogie des Gegenwärtigen zu eruieren unternahm, weiter gebeugt zur Frage nach der »Geschichte der Gegenwart«. Aufklärung war das historische Projekt der Beziehung des Denkens auf seine Zeit: das liest Foucault aus Kant und aus dessen Einschätzung der Französischen Revolution als »signum historicum«. Aufklärung ist noch immer, so könnte man fortsetzen, dieses Projekt, wenn es auch unwichtig ist, denselben Namen dafür zu verwenden. Foucault nennt sich nicht Aufklärer und sieht sich nicht in der Tradition der Aufklärung, eher schon in derjenigen der »Dialektik der Aufklärung«.⁶ Aufklärung ist für ihn, mit anderen Worten, die Auseinandersetzung mit dem Problemzusammenhang Geschichte/Gegenwart, wobei man sich unter Geschichte auch Wissen, Religion, Ideologie, Kultur, Habitus denken kann, und unter Gegenwart etwa Analyse, Kritik, Einsicht, Lebenskunst. »Wir müssen versuchen, mit der Analyse unserer selbst als solche Wesen fortzufahren, die zu einem gewissen Teil von der Aufklärung historisch determiniert sind. Solch eine Analyse impliziert eine Reihe historischer Untersuchungen, die so präzise wie möglich sein sollten, und diese Untersuchungen werden nicht retrospektiv an dem »wesentlichen Kern der Rationalität« orientiert sein, der in der Aufklärung gefunden werden kann und der auf jeden Fall bewahrt werden müßte; sie werden an den »gegenwärtigen Grenzen des Notwendigen« orientiert sein, das heißt an dem, was nicht oder nicht länger zur Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte erforderlich ist.«⁷

Die radikale Gegenwartigkeit des Philosophen Foucault wird hier noch einmal streng mit der historischen Arbeit des Wissenschafts- und Kulturhistorikers Foucault verbunden, gleichsam als späte Selbstrechtfertigung der eigenen Fixierung auf das Aufklärungszeitalter aus dem Geist der Aufklärung heraus. Allerdings – und hier kommt der irritierende, tief komplexe Charakter des Foucaultschen Aufklärungsbekennnisses zum Vorschein – behandelt Foucault das 18. Jahrhundert immer so, als ob es nie eine Aufklärung gegeben habe, wie er im übrigen auch die Französische Revolution fast gänzlich ignoriert. Es gibt, trotz der späten Auseinandersetzung mit der Frage nach der Aufklärung, bei Foucault kein positives Zurückgehen auf das historische Projekt selbst. Wenn er von der »Erbschaft der Aufklärung« spricht, meint er in den zitierten Texten immer die »Geschichte der Gegenwart«, die er auch »Ontologie der Gegenwart« nennt, und die allein die kritische Retrospektion oder Revision erlaubt. Der »Aufklärer Foucault« und der Aufklärungskritiker Foucault sind bei ihm eine Person wie der Philosoph und der Historiker, den er vorzugsweise »Archäologe« oder »Genealoge« nennt.

2. Die Aufklärungsepoche als »Zeitalter der Klassik«

Es gibt wohl keinen Kenner des 17. und 18. Jahrhunderts, der mit einer einheitlichen Bezeichnung dieser Epoche zufrieden sein könnte, zu sehr konstituieren nationale, kon-

6 Zu Aussagen Foucaults bezüglich der frühen Frankfurter Schule und zu seiner abweisenden Haltung gegenüber Habermas vgl. Eribon: *Foucault und seine Zeitgenossen* (= Anm. 2), 287-308.

7 »Was ist Aufklärung?«. In: *Ethos der Moderne* (= Anm. 3), 46.

fessionelle, politische und kulturelle Differenzen das Feld der überlieferten Dokumente. Foucault ging es hier nicht anders: Nachdem er in mehreren Werken erfolgreich die wissenschafts- und philosophiehistorischen Markierungen der Geistesgeschichte außer Kraft gesetzt hatte, reflektierte er sein historiographisches Verfahren 1969 in der *Archäologie des Wissens*. Bei allen Neologismen dieses theoretischsten aller Foucaultschen Bücher, unter der Fülle an Aussage- und Diskursbeschreibungen, inmitten der Entfaltung eines Kategoriensystems für eine nicht-traditionelle Geistesgeschichtsschreibung, spürt jeder historisch am 18. Jahrhundert Interessierte den berechtigten Zorn über die vielen nichtssagenden Begriffe, mit denen das Aufklärungszeitalter belegt wird, einschließlich des Begriffs der Aufklärung selbst. Und es wird von der Gesamtintention seiner *Archäologie* her klar, daß für den Historiker Foucault der Wunsch entscheidend ist, durch ungebräuchliche Namen die Offenheit seiner Leser für neue Zusammenhänge zu fördern. Eine kleine Passage erklärt, warum er den vagen und aus der französischen Literaturgeschichte entlehnten Ausdruck »Zeitalter der Klassik« für die Epoche von etwa Mitte des 17. bis Ende des 18. Jahrhunderts gewählt hat: »Die Archäologie löst die Synchronie der Einschnitte [...] Die Epoche ist weder ihre Grundeinheit, noch ihr Horizont oder ihr Gegenstand: wenn sie davon spricht, dann immer im Hinblick auf determinierte diskursive Praktiken als Resultat ihrer Analysen. Das Zeitalter der Klassik, das in den archäologischen Analysen oft erwähnt wurde, ist keine zeitliche Gestalt, die ihre Einheit und leere Form allen Diskursen auferlegte; es ist der Name, den man einer Verflechtung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten [...] geben kann [...]«. ⁸

Die Methodenideen sowohl der Archäologie wie auch die wenig später entwickelte der Genealogie richten sich direkt gegen das, was Foucault die »histoire des idées« nennt, was man im Deutschen am ehesten mit »traditioneller Geistesgeschichte« wiedergeben könnte. Traditionell sind nach Foucault feste Größen wie etwa Epoche, Werk, Autor, Ursprung und Entwicklung, wogegen er Schichten, Archive, Diskurse, Situationen und Herkunft setzt. In strenger Anerkennung der Tatsache, daß Historiker ihren Gegenstand nicht finden, sondern über die Sprache, die sie sprechen, benennen und konstruieren, will Foucault gegenläufig operieren und Erkenntnisse gewinnen, indem er bekannte Erkenntniszusammenhänge durchbricht.

Man darf die *Archäologie des Wissens* also nicht als programmatische Schrift mißverstehen, als welche sie vor allem in der beständigen Aufforderung zur Reduktion sinntragender Einheiten lächerlich wirken würde. Als kritische Reflexion auf die Zwänge der traditionellen Erzählweisen vermag sie hingegen sehr klar spezifisch hermeneutische und historiographische Probleme zu benennen. »Aufklärung« etwa ist ein Ausdruck, der sofort schwerverständlich wird, wenn man danach fragt, welcher historische Akteur sich eindeutig darunter fassen läßt. Wer zum 17. und 18. Jahrhundert arbeitet, dem ist ohne weiteres das unlösbare Problem der Zuordnung einzelner Autoren zu Disziplinen geläufig (Philosoph, Gelehrter, Literat, Wissenschaftler – wo sind die Grenzen?) oder das der Festlegung von »Werken« (Bücher, Zeitschriftenaufsätze, Briefe und Tagebucheintragen – wie wertet man die literarischen Formen des schriftlichen Ausdrucks?).

8 Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1973, 251.

Neben der zersetzenden Arbeit der Archäologie hat Foucault auch die zergliedernde Genealogie propagiert, denn mit der kritischen Verabschiedung traditioneller Epochenbegriffe, die – wie gesehen – auch die historische »Aufklärung« einschließt, verbindet er das Bedürfnis, die Herkunft der Gegenwart nicht aus einer Entwicklung, sondern von einer anderen Zeit her, in der alles anders war, zu begreifen. Das »Zeitalter der Klassik« ist bei Foucault in allen größeren historischen Werken diese Zeit vor der Gegenwart, es ist die Zeit vor dem Bruch, der die Schwelle zum heutigen Wissen und Handeln bezeichnet. Daß ein Begreifen des Eigenen aus dem Anderen möglich ist, wird bei Foucault gezeigt, aber nicht theoretisch begründet; reflektiert hat er seine Methode in dieser Hinsicht nur gelegentlich in den 70er Jahren, und dann eben am sprechendsten mit dem Begriff der Genealogie.

Auch wenn der Begriff selbst kompliziert aus einer Nietzsche-Lektüre entwickelt wird, so heißt »Genealogie« bei Foucault im wesentlichen genau das, was der Terminus gewöhnlich besagt: Herkunftschronologie. Viele gebildete Leser Foucaults hat bislang allerdings vornehmlich die Nähe zu Nietzsche und dessen Kritik am Ursprungsdenken beschäftigt.⁹ Es scheint allerdings für ein Verständnis Foucaults zentraler, daß Genealogie schlicht die Tatsache meint, historische Abfolgen ohne identische Subjekte zu bezeichnen. So wie meine individuelle Herkunft nicht in meiner Verfügung lag, weil ich geboren wurde, dabei also nicht aktiv war, so klar ist dennoch, daß das, was ich bin, von Personen abhängt, die ich nicht bin (meinen Eltern). Daß man beim Rückgang in die Geschichte, bei der historischen Investigation also, die Herkunft der Gegenwart nur unter der Voraussetzung findet, die Akteure zu des-identifizieren, ist in der Tat Foucaults zentrale Einsicht. Sie macht den Kern seiner These von der Diskontinuität alles Historischen aus und zeigt die vorderste Spitze seines Angriffs auf die Geistesgeschichte, insofern diese sich mit kontinuierlichen Subjekten behilft (Geist, Vernunft, Religion, Literatur, Philosophie, politische und wirtschaftliche Verhältnisse etc.).

Mit den Worten eines berühmten Kritikers läuft Foucaults »Destruktion einer Geschichtsschreibung, die anthropologischem Denken und humanistischen Grundüberzeugungen verhaftet bleibt«, auf eine Negation hinaus, nämlich die Negation all derjenigen »Voraussetzungen, die für das historische Bewußtsein der Moderne, das geschichtsphilosophische Denken und die historische Aufklärung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts konstitutiv gewesen sind«. ¹⁰ Diese Perspektive des Verlusts alteuropäischer Bildungsbestände kann nur einnehmen, wer die Mühen historischer Arbeit nicht würdigen will. Zwar ist in der *Archäologie des Wissens* genauso wie in anderen, kleineren Foucaultschen Reflexionen zur Methode die Fülle des historischen Materials abwesend; eben daraus aber hat Foucault seine Bücher konstruiert. Der Ausdruck »Zeitalter der Klassik« mag ein

9 Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«. In: Ders.: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt am Main 1978, 83-109; zur Rezeption vgl. Jürgen Habermas (s. Anm. 10) und Ulrich Brieler: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998, 285 ff.

10 Jürgen Habermas: »Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault«. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main 1985, 296 und 293.

bloßer Platzhalter sein, der die Stelle aller möglichen Epochenbegriffe von präsentistischen Begehrlichkeiten freihält – in den Werken selbst erweist er sich alles andere als abstrakt. Foucault schreibt damit die Epoche der Aufklärung neu.

3. Das »Zeitalter der Klassik« als Vor- und Gegen-Gegenwart

Das Thema von *Wahnsinn und Gesellschaft* ist die theoretische Abgrenzung der Unvernunft und der zugleich damit stattfindenden sozialen Ausgrenzung derjenigen Menschen, die nicht für normal gelten. Foucault spricht davon, das »konkrete Apriori unserer Psychopathologie«¹¹ aufspüren zu wollen. Das meint keine Wissenschaftsgeschichte der Psychiatrie, die sich von einer diskriminierenden Praxis der Internierung Wahnsinniger bis zur komplexen analytischen Wissenschaft entwickelt hätte. Gerade an der im 18. Jahrhundert üblichen Internierung von Verhaltensgestörten zeigt Foucault, daß Praxis und Theorie in keinem direkten Verhältnis stehen: »Die Internierung war in keiner Weise eine medizinische Praxis«¹², sie wird allerdings im Laufe des Jahrhunderts immer stärker in Hinsicht auf Erkenntnisgewinn (Studien durch Beobachtung) und Therapie (Variation der Formen des Zwangs) reflektiert, und die Nachzeichnung dieser Reflexionen in medizinischen, psychologischen und literarischen Texten macht einen guten Teil der Foucaultschen Darstellung aus.

Die Beschäftigung mit den »Gestalten des Wahnsinns« (Demenz, Hysterie, Nervenfieber usw.), den ärztlichen Behandlungsweisen, den juristischen Definitionen und den regierungsamtlichen Verordnungen, dient Foucault einerseits zu einer dichten Beschreibung der Erfahrungsformen mit dem und der Reaktionen auf das, was Wahnsinn genannt wurde, andererseits läuft die dichte Beschreibung selbst auf ein philosophisches Fazit hinaus: »Langsam und noch in diffuser Weise konstituiert das 18. Jahrhundert um das Bewußtsein, das es vom Wahnsinn und seiner bedrohlichen Zunahme erhält, eine ganze neue Ordnung von Begriffen.«¹³ Der Weg vom Bewußtsein zu Begriffen, die Transformation von diffusen Vorstellungen in kategoriale Ordnungen – das macht für Foucault das 18. Jahrhundert aus. Es ist darum nicht die Irren-Befreiung einiger Ärzte im späten 18. Jahrhundert, welche für Foucault das Ende der Internierung markiert, sondern der neue Begriffsapparat der Psychiatrie, der die Internierung gewissermaßen gedanklich aufrechterhält: »Es handelt sich nicht um eine Befreiung der Irren am Ende des 18. Jahrhunderts, sondern um eine Objektivierung des Begriffs ihrer Freiheit.«¹⁴ Mit anderen Worten: Seit dem 18. Jahrhundert ist der Irre so frei, wie er als frei begriffen werden kann; er ist der ärztlichen Analyse ganz und gar anheimgegeben.

Auch in seiner »Archäologie des ärztlichen Blicks« geht es Foucault in eben diesem Sinne um die »Geburt der Klinik« (so der Obertitel): nicht als Entstehung einer Institution, sondern als Herausbildung eines Begriffssystems. In diesem Buch ist der Schnitt zwischen

dem 18. und dem 19. Jahrhundert sehr scharf gezogen, eben weil Foucault auf den Bruch im Verständnis von Krankheit überhaupt abhebt: »Im 18. Jahrhundert war der fundamentale Akt der medizinischen Erkenntnis die Aufstellung eines Systems von Zuordnungen: ein Symptom wird in einer Krankheit situiert, eine Krankheit in einer Artgruppe, und diese wird in den allgemeinen Plan der pathologischen Welt eingeordnet.«¹⁵ Diese Logik der Beobachtung oberflächlicher Gesundheitsstörungen (Symptome) wird im 19. Jahrhundert radikal zu einer Technik der tiefgehenden Körperanalyse umgeformt, womit zugleich Gesundheit als Norm aufgefaßt wird. Krankheit wird erfaßt als Übergang des Lebens zum Tod, als Todesbedrohung für den lebendigen Organismus, der aus seiner Tiefe und in seiner Individualität verstanden werden muß, um ärztliche Kunst möglich zu machen.

Ähnlich wie die Internierung in bezug auf den Wahnsinn spielt das Spital in bezug auf die Krankheit eine doppelte Funktion, steht als Institution, als Gebäude, nicht in einem eindeutigen Verhältnis zum medizinischen Wissen. Im 18. Jahrhundert wird das Spital zum Ort, wo der Kranke unter idealen Bedingungen als Kranker erscheint, herausgelöst aus seinem Milieu, konzentriert in die Erscheinung der Krankheit an sich. Das Spital war Beobachtungsort für die Ärzte, und Wahrheitsraum für die Bestimmung des kranken Körpers: hier mußte er sich deutlich zeigen. Zugleich aber sollte das Spital die Heilung befördern, also die darin isolierten Körper einer Behandlung empfänglich werden lassen, die alles Kranke verschwinden macht. Das Spital wird zum Raum der Kenntnisnahme und der Wahrheitsproduktion, und zugleich zum Raum des Experiments mit Substanzen und Methoden, die diese spezifische Wahrheit annullieren sollen.¹⁶

Im dritten historischen Werk Foucaults, der *Ordnung der Dinge*, gibt es kein Spiel zwischen Institution (Spital, Hospiz, Tollhaus, Gesundheitspolitik) und Theorie (Wissenssysteme); hier geht es um die Humanwissenschaften selbst, die es im 18. Jahrhundert im modernen Sinne allerdings noch nicht gibt. Vielmehr wird in diesem Buch das 18. Jahrhundert zum Inbegriff einer bestimmten Wissensordnung, die Foucault in Abgrenzung zu der vorangehenden und der nachfolgenden Epoche auch »Diskurs« nennt. (Nur in diesem Werk wird Diskurs als historische Figur benannt.¹⁷) Gemeint ist damit ein Denken in Formen der Repräsentation, eine Logik der Zeichen, die das Wissen in Tableaus arrangiert und in Klassifikationen erschöpft. Foucault rekonstruiert so etwas wie das Unbewußte einer Epoche, was er später auch das »historische Apriori« nennen wird: »Wahrscheinlich hat das klassische Zeitalter, nicht mehr als irgendeine andere Kultur, das

15 Michel Foucault: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. München 1973, 46.

16 Vgl. die Foucaultsche Zusammenfassung als »Ankündigung der Lehrveranstaltung am Collège de France 1973-74« bei Angèle Kremer-Marietti: *Michel Foucault – der Archäologe des Wissens*. Frankfurt am Main 1976, 220 f.

17 Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main 1971, 115, 161, 203, 371, 375 f. und pass. An solchen Stellen setzt das Mißverständnis von Manfred Frank (*Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main 1983, 156 ff.) ein, Foucaults an anderer Stelle manifeste Insistenz auf dem Diskurs hätte etwas mit dem Wunsch einer Rückkehr zu den klasifikatorischen Denkformen des 18. Jahrhunderts zu tun.

11 Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main 1969, 126.

12 Ebd., 165.

13 Ebd., 379.

14 Ebd., 542.

allgemeine System seines Wissens nicht umschreiben oder benennen können. Aber dieses System ist in genügendem Maße zwingend gewesen [...]«.¹⁸ Foucault zeigt die immanente Struktur der Wissens- und Denkkordnung der Aufklärungsepoche in drei ausgewählten Bereichen: der Analyse der Reichtümer, der allgemeinen Grammatik und der Wissenschaft vom Lebendigen, allesamt Vorformen dessen, was später als Ökonomie, Sprachwissenschaft und Biologie unser Wissen bestimmen wird. Die Auflösung dieses Wissenssystems des 18. Jahrhunderts ist gewissermaßen unerklärlich, jedenfalls findet sie ganz im Innern des theoretischen Arbeitens statt: »Das Ende des klassischen Denkens und das jener *episteme*, die allgemeine Grammatik, Naturgeschichte und Wissenschaft von den Reichtümern möglich gemacht hat, wird mit dem Rückzug der Repräsentation oder vielmehr mit der Freisetzung der Sprache, des Lebendigen und des Bedürfnisses hinsichtlich der Repräsentation zusammenfallen. [...] Etwas wie ein Wollen oder eine Kraft wird in der modernen Erfahrung auftreten, wird sie vielleicht konstituieren und auf jeden Fall signalisieren, daß das klassische Zeitalter zu Ende ist und mit ihm die Herrschaft des repräsentierenden Diskurses.«¹⁹

Die traditionelle Geistesgeschichte benutzte für den Übergang vom klassifikatorischen zum genetischen Denken, für die Aufgabe des naturhistorischen Tafelbilds zugunsten einer dynamischen Entwicklungslinie, für das Entstehen historisch-hermeneutischer Vorstellungen vom Wachsen und Entwickeln beispielsweise den Namen der Romantik. Das ist eine Zeitgeistchiffre, mit der man das Neue im 19. Jahrhundert bezeichnen wollte, um sich von der genauen Analyse des 18. Jahrhunderts zu befreien. Bei Foucault nimmt das 18. Jahrhundert den größten Raum ein, und das 19. Jahrhundert wird als Epoche der sich entwickelnden Humanwissenschaften als eine eher transitorische Episode angeschlossen. Der »Mensch« als lebendiges, sprechendes und arbeitendes Wesen organisiert zwar für uns das Wissen von ihm selbst, aber auf Zeit. Foucaults berühmte Zeilen am Ende von der *Ordnung der Dinge*, die das Ende des Menschen als organisierende Größe unseres Wissens verkünden, sind merkwürdig geschlagen von eben dem Denken der Vergänglichkeit, das dem 19. Jahrhundert angehört. Noch das 18. Jahrhundert endet bei ihm einfach so, ohne Begründung und ohne Anlaß; es gibt keine Einsicht in sein Verschwinden: »Was an der Wende des Jahrhunderts sich geändert, eine irreparable Veränderung durchgemacht hat, ist das Wissen selbst als im voraus bestehende und ungeteilte Seinsweise zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis.«²⁰ Dieser Satz ist doppeldeutig, denn er bezeichnet nicht nur ein historisches Ereignis, wie auch immer vage, sondern ebenfalls die *conditio moderna* unserer Erkenntnis, die ihren Gegenstand nicht in irgendeiner Weise besitzt, sondern erarbeiten muß. So ist das Ende des »Zeitalters der Klassik« auch eine philosophische Figur des Gedankens der Endlichkeit.

Vor dem nächsten größeren historischen Werk, *Überwachen und Strafen*, wird allgemein ein Wandel in Foucaults Philosophie hin zu machtpolitischen, auch praktisch-gegenwärtigen Fragen beobachtet.²¹ In Rücksicht auf die Behandlung des 18. Jahrhun-

derts allerdings bringt dieses Buch eher eine Rückkehr zu älteren Mustern, denn die Analyse wird hier wieder fest im Zwischenbereich von Techniken (der Bestrafung) und Institutionen (des Gefängnisses) einerseits und Diskursen (über Strafen und über Delinquenz) andererseits verortet. Das »Zeitalter der Klassik« erscheint strafjustizgeschichtlich gesehen als Epoche der peinlichen Strafen, die über den Körper den Menschen als politisches Subjekt disziplinieren, während die daran anschließende Moderne den Körper des Delinquenten als Angriffsfläche für die Disziplinierung seiner Seele nimmt. Die »politische Ökonomie des Körpers« weicht einer »neuen Technologie der Strafgewalt«, aus dem gemarterten wird ein dressierter Körper²²: »Im Laufe des klassischen Zeitalters spielte sich eine Entdeckung des Körpers als Gegenstand und Zielscheibe der Macht ab. [...] Das große Buch vom Menschen als Maschine wurde gleichzeitig auf zwei Registern geschrieben: auf dem anatomisch-metaphysischen Register, dessen erste Seiten von Descartes stammen und das von den Medizinerinnen und Philosophen fortgeschrieben wurde; und auf dem technisch-politischen Register, das sich aus einer Masse von Militär-, Schul- und Spitalreglements sowie aus empirischen und rationalen Prozeduren zur Kontrolle oder Korrektur der Körpertätigkeiten angehäuft hat.«²³

Die parallele Beobachtung von Strafbehandlung und Bestrafungsdiskurs führt Foucault zu einer umfassenden Vision einer Disziplinargesellschaft, die im 18. Jahrhundert antizipiert, aber erst im 19. Jahrhundert praktisch wirksam wird. Deutlich spiegelt sich in diesem Konzept ein Bewußtsein von Problemen des späten 20. Jahrhunderts, in dem Foucault auch ganz praktisch in Kämpfen um die Verbesserung der Situation von Gefängnisinsassen stand. Zugleich wird im Begriff der »Disziplinargesellschaft« eine dialektische Lektüre der Aufklärungsepoche erkennbar, denn die aufklärerisch geforderten Freiheiten haben sich sozusagen nur in disziplinierter Gestalt verwirklicht.²⁴ Das moderne Individuum ist sowohl Selbstbewußtsein wie Funktionsträger gesellschaftlicher Werte, es ist einzeln frei und zugleich als bloß Vereinzelt fest an Regeln gebunden, die es nicht einmal als äußerlichen Zwang erlebt. Mit diesem Thema der Selbstdisziplinierung steigt Foucault aus der historischen Ordnung seiner bisherigen Bücher aus. Das 1975 veröffentlichte *Überwachen und Strafen* kennt ebenso wie der kurz darauf publizierte erste Band der unvollendet gebliebenen »Geschichte der Sexualität«, *Der Wille zum Wissen* (1976), keine strenge Epochenabfolge mehr und damit auch kein wie zum Block gefügtes »Zeitalter der Klassik«, alias Aufklärungsepoche. Wie gezeigt, fällt das Ende der körperlichen Bestrafung und der Beginn der Machtausübung auf die »Seele« bereits in das 18. Jahrhundert; mit dem Konzept der viktorianischen Gesellschaft, die den Diskurs über den Sex ins Unermeßliche steigert, hat Foucault auch die Einstiegskritik seiner Sexualitätsgeschichte nur vage an das »Zeitalter der Unterdrückung« adressiert, das er bewußt zeitlich disloziert.

Zwar gibt es Hinweise auf die Koppelung des Sexualitätsdiskurses im 18. Jahrhundert an die Erörterungen über »Polizei« und an die Problematisierung der Demographie, aber

18 Foucault: *Die Ordnung der Dinge* (= Anm. 17), 112.

19 Ebd., 261 f. (Übersetzung leicht verbessert; J. U. Sch.).

20 Ebd., 309.

21 Vgl. dazu allgemein Brieler: *Die Unerbittlichkeit der Historizität* (= Anm. 9), 237 ff.

22 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main 1976, 36, 114 und 169.

23 Ebd., 174.

24 Vgl. ebd., 285; vgl. dazu Brieler: *Die Unerbittlichkeit der Historizität* (= Anm. 9), 328.

das konstituiert eben die allgemeine Geschichtlichkeit der Sexualität, nicht eine spezifische Epoche davon.²⁵ Foucault schreibt: »Der Bereich, der in den folgenden Studien zu analysieren sein wird, ist also dieses Sexualitätsdispositiv: seine vom christlichen Fleisch ausgehende Formierung, seine Entwicklung in den vier großen Strategien, die sich im 19. Jahrhundert durchgesetzt haben: Sexualisierung des Kindes, Hysterisierung der Frau, Spezifizierung der Perversen, Regulierung der Bevölkerungen.«²⁶ Das 19. Jahrhundert als der Beginn der Gegenwart benötigt hier keine präzise Absetzung gegen ein aus sich selbst verständliches 18. Jahrhundert. Dieses wird beim späteren Foucault gewissermaßen unspezifisch zu einem Feld von Anfängen und Besonderheiten, und der Ausdruck »Zeitalter der Klassik« verweist nur locker auf eine gewisse Zeitgenossenschaft von Praktiken und Diskursen.

4. Aufklärung ist nicht feststellbar

Selbst wenn man in einem gewissen Sinn und mit Berufung auf einige Äußerungen des ganz späten Foucault sagen kann, daß Foucault mit dem Projekt einer »Dialektik der Aufklärung« das Anliegen einer radikalen Vernunftkritik teilt, kann man nicht zugleich sagen, daß es ihm um das »Umschlagen von Aufklärung in Verfinsternung« geht.²⁷ Vielmehr muß man gerade im Wechselspiel von Vernunft und Unvernunft, Gegenvernunft und Antivernunft bei Foucault die freie Position des Kritikers hervorheben, die nicht mit der tendenzell selbst totalitären Kritikermacht bei Adorno und Horkheimer identifiziert werden kann.²⁸ Es gibt bei Foucault vielmehr so etwas wie eine Bewegung zur Seite hin, ein Wegschieben von Problemstellungen, die in den alten Begriffen einer philosophischen Vernunft gestellt werden, die aus ihrer eigenen Geschichte sozusagen herausragt. In einer jüngst erst veröffentlichten Vorlesung findet sich ein längerer Exkurs zum 18. Jahrhundert, in dem es heißt: »Die Genealogie der Wissen muß zuerst sich vom Problemzusammenhang der Aufklärung lösen. Sie muß aussteigen aus dem, was damals (und im übrigen auch im 19. und 20. Jahrhundert) als Fortschritt der Aufklärung beschrieben wurde, als Kampf der Erkenntnis gegen die Unwissenheit, der Vernunft gegen die Schimären, der Erfahrung gegen die Vorurteile, des Nachdenkens gegen den Irrtum usw. All dies, das beschrieben und symbolisiert wurde als Vorrücken des Tages gegen die Nacht, muß man hinter sich lassen [...] und stattdessen [...] einen grenzenlosen und vielfältigen Streit der Wissen untereinander wahrnehmen [...]«.²⁹

25 Vgl. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, 39, 131 und 140.

26 Ebd., 137.

27 Michael Wetzel: »Aufklärung dem Aufklärer«. Der Archäologe des Wissens als kritischer Theoretiker »malgré tout!«. In: *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*. Hg. Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach, Michael Makropoulos. Tübingen 1985, 122-126, hier: 126.

28 Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt am Main 1995, 192 ff.

29 Michel Foucault: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*. Paris 1997, 159: »[...] la généalogie des savoirs a d'abord à déjouer, avant toute chose, la problématique des

So ist Foucaults Geschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters im wesentlichen antiteleologisch motiviert, wie zuletzt Roger Chartier richtig bemerkt hat, der auch erklärt, daß aus eben diesem Grunde Foucault die Französische Revolution in seinen Begriff des »klassischen Zeitalters« nicht einschließt, ja kaum je erwähnt.³⁰ Denn die gerade in Frankreich ganz übliche Lesart der Aufklärung sieht deren Ziele und Absichten sich in der Revolution verwirklichen und schreibt damit nicht nur ein simples Fortschrittsschema fest, sondern ordnet auch das Verhältnis zwischen Diskurs und Praxis in bestimmter Weise: Modern in der sozialen Welt ist das, was aufgrund einer rationalen Forderung entsteht. Denken ist so in der historischen Vorstellungswelt als Projekt konzipiert, das den realen Verhältnissen vorausläuft bzw. entgegenläuft: so wird es niemals in seinem eigenen Funktionieren begriffen.

Im historischen Rückgang auf das 18. Jahrhundert aber zeigt sich, daß Diskurse nicht unabhängig verstanden werden können, daß ihre Rekonstruktion selbst im Prokrustesbett einer erneuerten Wissenschaftsgeschichte immer zu dem führt, was der Theorie vorausgeht oder ihr wie ein Schatten folgt: die Praxis. Wissen heißt für Foucault – das hat Gilles Deleuze sehr gut gesehen – nicht bloß Gedachtes, sondern besteht in der Kombination eines Sichtbaren und eines Aussagbaren, die nach historischen Formationen unterschieden werden.³¹ Es sind daher nicht die sozialen Fakten und auch nicht die geistig-kulturellen Bestände, welche eine Epoche wie die der Aufklärung ausmachen, welche ihr spezifisches Wissen konstituieren, sondern es ist die Kombination beider, eine bestimmte und doch letztlich kontingente Beziehung von Faktum und Diktum. Aufklärung wäre so nicht Anspruch allein auf Vernunft, sondern Anspruch und Praxis der Vernunft, sie wäre der Kontext des Anspruchs und damit auch sein Scheitern. Die beliebte Geschichte vom Kampf des Lichts mit den Finsternissen von Ideologie, Religion und Dummheit läßt sich mit Foucault nicht schreiben, gerade weil er auf die konkreten Spannungen und Diskongruenzen achtet, die zu jeder Zeit bestehen. Paul Veyne, ein anderer gelehrter Bewunderer Foucaults, hat den Akzent der Foucaultschen Forschungen im Aufspüren der Praxis gesehen, oder vielmehr der Praktiken, die erst das erzeugen, was *Faktum* ist, und was Historiker oft für den Ausgangspunkt ihrer Darstellungen nehmen.³²

Lumières. Elle a à déjouer ce qui à l'époque (et d'ailleurs au XIX^e et au XX^e siècle encore) a été décrit comme le progrès des Lumières, la lutte de la connaissance contre l'ignorance, de la raison contre les chimères, de l'expérience contre les préjugés, des raisonnements contre l'erreur, etc. Tout cela, qui a été décrit et symbolisé comme la marche du jour dissipant la nuit, c'est ce dont il faut, je crois, se débarrasser [...] et il faut, en revanche] percevoir [...] un immense et multiple combat des savoirs les uns contre les autres.«

30 Roger Chartier: »Foucault et les historiens, les historiens et Foucault. Archéologie des discours et généalogie des pratiques: à propos de la Révolution«. In: *Au risque de Foucault*. Paris 1997, 229.

31 Gilles Deleuze: *Michel Foucault*. Frankfurt am Main 1987, 69.

32 Paul Veyne: *Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie*. Berlin 1981, 32; vgl. ders.: *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt am Main 1992, 75 f.

Selbstverständlich ist es nicht zu leugnen, daß Foucault in den 70er Jahren, aber sicher auch vorher in weniger expliziter Weise, aktuelle Wirkungen beabsichtigte, daß er seine historische Arbeit als politische Tat im weitesten Sinn verstand. Foucaults intellektuelle Ambition ist jüngst erst als Motor seines Schreibens herausgearbeitet worden: Im Aufgreifen randständiger Themen der Wissenschafts- und Kulturgeschichte habe sich Foucault von Anfang an ein kritisch-politisches Potential bewahrt, das ihn befähigte, seine Themen auf die zeitgenössische Gesellschaft zu beziehen. Nach 1968 habe sich der unmittelbar politische Sinn des historischen Arbeitens bei Foucault verstärkt und in meta-reflexiven Äußerungen verdeutlicht.³³ Nur ein distanzierter Historiker könne Gegen-Wissen mobilisieren, könne ein Gegen-Gedächtnis etablieren helfen, das die großen Erzählungen der Geistesgeschichte angreift. Die politische Geste Foucaults ist so in jedem Fall mit der Reflexion auf die Geschichtsschreibung verbunden, worunter man nicht nur die Distanzierung gegenwärtiger Problematisierungsarbeit zum 17. und 18. Jahrhundert im Sinne methodologischer Vorsicht verstehen darf, sondern ein konkretes Zurückgehen hinter die traditionellen Weisen des Begreifens von Fortschritt, Aufklärung, bürgerlicher Gesellschaft, Vernunft usw., also hinter Ideen und Vorstellungen, deren Geltung mit geläufigen Geschichtserzählungen gestützt werden. Weil Aufklärung als philosophische Idee und Aufklärung als historisches Geschehen in unserem Denken nicht eigentlich trennbar sind, ist Foucaults historiographischer Eifer zugleich eine Form der Vernunftkritik.

Man muß Foucaults Beziehung zur Aufklärung in jedem Falle interpretierend aus dem Werk herausarbeiten. Weder die Beschäftigung mit Kant noch die einzelnen Rekonstruktionen des »Zeitalters der Klassik« in den historischen Büchern geben allein hinreichend Auskunft. Auch wenn man, wie hier geschehen, nur das Feld sondiert, auf dem Foucault sich auf die Aufklärung bezogen hat, läßt sich keine klare Trennung von Begriffsarbeit und Quellenkritik durchführen. Foucault selbst hat seine Arbeit gegenüber den Historikern einmal bündig als »Geschichte des Denkens« bezeichnet: »Was uns interessiert, ist die Geschichte des Denkens. Wir glauben nicht, daß es einerseits eine Geschichte der Verhaltensweisen gibt und andererseits eine Geschichte der Ideen. Für uns ist überall Denken.«³⁴

Diese späte Aussage Foucaults zeigt eine erstaunliche Nähe zur neukantianischen Weltanschauung, die das »Denken« als historischen Gegenstand thematisiert (nicht Vernunft, Geist oder Vorstellung) und grundsätzlich von »Problemen« ausgeht, mit denen die menschliche Vernunft zu ringen hat (und nicht von Ideen, die sie hervorbringt, oder Systemen, die gebaut werden). Foucault bezieht sich schon in den 60er Jahren positiv auf Ernst Cassirer und dessen Aufklärungsbuch und stellt damals auch fest, die geistesge-

schichtliche Aufgabenstellung mache auch ihn zum Neukantianer.³⁵ Sehr viel später, im Vorwort zum letzten Buch, das er selbst redigierte, stellt er seine Forschung unter das Stichwort der »Problematisierung«³⁶, was zwar nicht ganz dasselbe ist wie eine Problemgeschichte, was aber auch nicht weit davon abliegt. Denn die Annahme von Problemen schließt ein, daß sie nicht verschwinden, sondern immer wieder unterschiedlich angepackt werden. Wenn man Cassirers Buch zur Philosophie der Aufklärung konsultiert, wird man eine ähnliche Haltung finden, eine ähnliche Distanz des Historikers zu seinem Gegenstand, die sich einer »Einführung« oder jeder anderen Art der retrospektiven Identifikation verweigert, um Streitigkeiten, Divergenzen, Differenzen und Antagonismen zu rekonstruieren. In diesem Sinne wäre zu fragen, ob das Werk Foucaults nicht insgesamt von der Aufgabe her motiviert ist, die Aufklärungsepoche zu beschreiben und ihre Aktualität herauszustellen.

Ulrich Johannes Schneider, Wolfenbüttel / Leipzig

33 Vgl. Brieler: *Die Unerbittlichkeit der Historizität* (= Anm. 9), 351 ff., 400, 582 ff. und 611.

34 Michel Foucault: »L'âge d'or de la lettre de chachet« [Interview mit Arlette Farge anlässlich des Erscheinens eines gemeinsamen Buches 1982]. In: Ders.: *Dits et Ecrits* (= Anm. 1), IV, 351: »Ce qui nous intéresse, c'est l'histoire de la pensée. Nous ne croyons pas qu'il y ait, d'une part, l'analyse des comportements, d'autre part, l'histoire des idées; pour nous, il y a de la pensée partout.«

35 Vgl. Foucaults 1966 publizierte Rezension der französischen Übersetzung von Cassirers *Philosophie der Aufklärung* u.d.T.: »Une histoire restée muette« (*Dits et Ecrits* [= Anm. 1], I, 545-549).

36 Vgl. Foucaults Einleitung zu Band 2 der »Geschichte der Sexualität«: *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main 1986, 19 ff., und zwei Interviews aus dem Jahre 1984 (*Dits et Ecrits* [= Anm. 1], IV, 597 und 669).