

## Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER

In meinem Titel stecken zwei Thesen. Von "Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion" zu sprechen bedeutet, Wahrheit als etwas Hervorgebrachtes anzunehmen und zugleich zu behaupten, daß diese Hervorbringung durch Analyse zugänglich ist. Beide Thesen scheinen mir einen methodischen Grundzug der Foucaultschen Philosophie zu charakterisieren, woraus sich insbesondere erklärt, warum Foucault historisch gearbeitet hat. Wenn Foucaults Arbeiten zuerst und bis vor kurzem dadurch gewirkt haben, daß sie in der Problemstellung überraschend waren, innovativ in Themen und Herangehensweisen, so könnte ihre künftige Wirkung darin bestehen, einen gangbaren Weg zur Anerkennung des historischen Apriori gezeigt zu haben. Ernst Cassirer schrieb 1932, daß wir das Wort Vernunft kaum mehr gebrauchen könnten, ohne seine Geschichte in uns lebendig werden zu lassen<sup>1</sup> – für Foucault ist diese Einsicht der Schrittmacher seiner Texte.

Meine Ausführungen gliedern sich in drei Teile. Zuerst will ich den Ausdruck Wahrheitsproduktion erläutern, sodann die diesbezüglichen Analysemethoden Foucaults, um abzuschließen mit Ausführungen zum historischen Apriori.

1. Wahrheit ist für Foucault keine Konstruktion in dem Sinn, daß sie an die Wirklichkeit angemessen wird; sie ist kein Anspruch des aufgeklärten Denkens, das gegen die realen Verhältnisse steht und diese zu kritisieren erlaubt. Wahrheit ist vielmehr die Wirklichkeit selbst in der Geltung bestimmter Bedingungen. Daß diese Bedingungen historisch sind, macht sie zwar nicht weniger mächtig, gleichwohl aber angreifbar. Denn die Wahrheit erscheint historisch im Plural, den wir im simultanen Gelten verschiedener Normen oder im konsekutiven Ablösen einer Norm durch eine andere feststellen können. Foucault thematisierte etwa die psychiatrische Wahrheit über den Wahnsinn, die klinische Wahrheit über die Krankheit, die kriminologische Wahrheit über den Verbrecher etc. und zugleich damit die historischen Transformationen dieser Wahrheiten.

<sup>1</sup> Cassirer, E., *Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998, S. 5.

Man kennt die Bücher Foucaults zu *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), *Geburt der Klinik* (1963), *Überwachen und Strafen* (1975), und deren nachträgliche Reflexion durch den Autor in den 1970er Jahren. Foucault sagte damals, es sei ihm in diesen Büchern darum gegangen, die Wahrheit als etwas Produziertes herauszustellen, als einen Effekt von Strategien: "Die Wahrheit ist von dieser Welt; in dieser wird sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert, verfügt sie über geregelte Machtwirkungen. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre 'allgemeine Politik' der Wahrheit: d. h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren läßt."<sup>2</sup>

Man darf das nicht als Fazit lesen, sondern als Motiv der historischen Arbeit Foucaults: Wenn Wahrheit durch Macht, Politik und Diskurse gestützt wird bzw. sich darin ausdrückt, dann betrifft die Frage nach vergangenen Mächten, Politiken und Diskursen Alternativen zur gegenwärtigen Wahrheit. Die Gegenwart zu begreifen, erfordert den Spiegel der Vergangenheit als ihr Anderes. Was Foucault unternimmt, ist keine formale Reflexion auf das, was gilt, im Lichte dessen, was vorher galt. Eine solche Reflexion müßte selber wissen, was Geltung ausmacht, was sie anfangen und enden läßt. Dies nicht zu wissen, hält den Gegensatz der anderen Wahrheit (bei Foucault: der vergangenen) zu dem, was wir gegenwärtig als Wahrheit anerkennen, in einer qualvollen Spannung. Jeder, der Foucault gelesen hat, kann dies nachvollziehen: wenn am Beginn von *Überwachen und Strafen* die Vierteilung eines Attentäters mit dem Tagesablauf eines Inhaftierten kontrastiert wird, wird man in diese Spannung ebenso unbarmherzig hineingestoßen wie am Beginn von *Die Ordnung der Dinge* durch die doppelbödige Beschreibung von Velasquez' *Las Meniñas*.

Foucaults historische Material sind Texte, allerdings solche, bei denen gesellschaftlich-kulturelle Praxis unmittelbarer oder mittelbarer Bezugspunkt ist. Unmittelbar ist der Bezug bei den für die Bücher über Wahnsinn, Krankheit, Delinquenz und Sexualität herangezogenen Texten, mittelbar beim Buch *Die Ordnung der Dinge* (1966). Dieses Werk ist wahrscheinlich am besten geeignet, in die Foucaultsche Wahrheitskonzeption einzuführen, weil es sich zwar geradeso wie die erwähnten ande-

<sup>2</sup> Foucault, M., *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 51; *Dits et Ecrits*, Bd. III, Paris 1994, S. 158.

ren historischen Studien jedem geistes- oder ideengeschichtlichen Schema verweigert, zugleich aber im Unterschied zu diesen nicht irgendwie kulturhistorisch rezipiert werden kann. (Die Zeitschrift *Arcadia* hat ihren Jahrgang 1998 dem Thema "Foucault und die Kulturgeschichte" gewidmet und bezeichnenderweise *Die Ordnung der Dinge* kaum berührt.) Denn es besteht eine gewisse Tendenz, Foucault als kulturellen Historisten zu verstehen, der in eigenwilliger Diktion die Wahrheiten der Vergangenheit munter pluralisiert. Mir scheint, daß es heute vor allem darum geht, seine Arbeit von solcher Flohmarkt-Toleranz gegenüber dem Fremden und Vergangenen abzusetzen. (Dabei bemühe ich mich hier um eine philosophische Würdigung und trete nicht in Konkurrenz zur Monumentalstudie über "Foucault als Historiker", die Ulrich Brieler unter dem Titel *Die Unerbittlichkeit der Historizität* veröffentlicht hat.)

*Die Ordnung der Dinge* spricht von "episteme", wenn durchgreifend regulierte Wissensordnungen angesprochen werden, und nicht von Diskurs wie die anderen Bücher, in denen regionale Aussagenzusammenhänge untersucht werden, oder wie die darauf reflektierenden Schriften *Archäologie des Wissens* (1969) und *Die Ordnung des Diskurses* (der Antrittsvorlesung am Collège de France 1970). Ich glaube nicht, daß hinter solcher Begriffswahl ("episteme" statt Diskurs) mehr als ein technisch-rhetorisches Problem steckt, nämlich das Problem, wie man eine rekonstruierte Evidenz am besten ausweist. Diskurs ist bei Foucault ein durchaus mehrdeutiger Begriff, worauf vielfach hingewiesen wurde, aber im wesentlichen umfaßt er doch immer das, was überhaupt ausgesagt, was mit Gründen argumentiert, was gedanklich zusammenhängend ausgedrückt wird. Vernunft und Logik sind hier keine überhistorischen Begriffe, weswegen man Diskurs schlicht auch mit der Wirklichkeit des je Ausgesagten identifizieren kann: eine geordnete Rede, die viele "Redner" und viele "Themen" kennt und doch eine verlässliche Struktur besitzt (das Wort hat Foucault nicht geliebt, aber in einem relativ offenen Sinn kann man es hier verwenden).

Sagen wir hier, "episteme" sei ein spezieller Fall von Diskurs. Bei allen anderen historischen Studien Foucaults tritt Diskurs im Zusammenhang mit einer Praxis auf: Psychiatrisches, medizinisches und kriminologisches Wissen stehen mit Behandlungspraktiken in enger Verbindung, wobei darunter die Eingrenzung und Abgrenzung von Irren, Kranken oder Delinquenten gemeint ist. Dabei ist es wichtig zu sehen, daß Fou-

cault keine enge Verkettung von Diskurs und Praxis behauptet, und schon gar keine Kausalität. Er stellt lediglich fest, daß die Herausbildung des Denkens in Begriffen von Normalität und Anormalität zeitgleich mit Behandlungsarten körperlichen oder geistigen Verhaltens ist. Weder sagt er, daß der moderne wissenschaftlich-ausgrenzende Diskurs als Folge einer bestimmten Praxis entstanden sei, noch sagt er, er sei deren Ursache.

Foucaults Frage nach der Wahrheit ist die Frage nach einem Selbstverhältnis und streicht jede materialistische Vorstellung von Basis und Überbau, jede soziologische Determination von Habitus und Ideologie durch. Wie Foucault in dem Vortrag *Was ist Kritik?* sagt, ist Wahrheit nicht nur Dogma, sondern auch Prozeß der Individualisierung und Reflexion dieser Individualisierung.<sup>3</sup> Das Problem der Wahrheit, heißt es in einem späten Interview, könne nicht abgekoppelt werden von den Formen der Reflexivität, in denen sich ergibt, was wahr und was nicht-wahr ist.<sup>4</sup> In einem ausführlichen Gespräch mit Ducio Trombadori von 1980 spricht Foucault davon, die Geschichte der Wahrheit könne nur ausgehend von Grenzerfahrungen her geschrieben werden – Grenzerfahrungen, welche die Namen Wahnsinn, Tod, Verbrechen und Sexualität tragen.<sup>5</sup> Wo aber liegt die Wahrheit der humanwissenschaftlichen "episteme", wenn sie solche Bereiche der Praxis nicht kennt? Vielleicht muss man die "episteme" als Denkform und Wissensstruktur selbst als Praxis anerkennen, die sich darin manifestiert, daß sie mit der vorigen Wissensordnung bricht und den Grund ihres Bestehens nicht außerhalb ihrer selbst hat. Foucault nennt es an einer Stelle in *Was ist Kritik?* die Ereignishaftigkeit, die es auszumachen gelte<sup>6</sup>, und in der Tat ist Wahrheit in seinen historischen Werken ein bestimmter Nexus von Wissen und Macht, der plötzlich auftaucht. Man denke an das Zitat aus der chinesischen Enzyklopädie von Borges, wo gemalte Tiere neben solchen mit kurzen Schwänzen, und bellende Hunde neben solchen im Besitz des Kaisers angeordnet werden. Das tiefe unverständige Lachen, das uns hier eingangs der *Ordnung der*

<sup>3</sup> Foucault, M., *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 10.

<sup>4</sup> Foucault, M., *Dits et Ecrits*, Bd. IV, Paris 1994, S. 444 f.

<sup>5</sup> Foucault, M., Trombadori, D., "Der Mensch ist ein Erfahrungstier" – Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt am Main 1996, S. 52f.; *Dits et Ecrits*, Bd. IV, a. a. O., S. 57.

<sup>6</sup> Foucault, M., *Was ist Kritik?*, a. a. O., S. 30.

*Dinge* überfällt, markiert die Schwelle der Vorstellbarkeit einer anderen als der uns geläufigen Wissensordnung.

Ich möchte die Radikalität dieser lachend eingeführten Einsicht unterstreichen, denn darin steckt die These vom Ereignischarakter der Wahrheit. Wahrheit, so kann man aus den Büchern Foucaults ersehen, ist nichts Höheres oder Tieferes jenseits des alltäglichen Denkens, sie ist der reale Zusammenhang dieses – unseres – Denkens selbst. In einem Artikel schrieb Foucault über seine Arbeit, sie lasse sich als "kritische Geschichte des Denkens" bezeichnen, und er setzte fort: "Es ist keine Geschichte der Errungenschaften oder der Verdunkelungen der Wahrheit, es ist die Geschichte des Auftauchens von Wahrheitsspielen, eine Geschichte des 'Wahrsagens', worunter man die Formen verstehen muß, nach denen sich diejenigen Diskurse ordnen, welche über bestimmte Dinge Wahres und Falsches aussagen."<sup>7</sup> Die Wahrheit spielt sich ab, wir spielen sie aus – das alles steckt in dem Ausdruck "*jeu de vérité*", den man auch aus der Tradition der hermeneutischen Philosophie verstehen könnte, wenn nicht Wahrheit bei Foucault ein in Artikulation und Durchsetzung schmerzlicher Prozeß wäre, keine geistige Aneignung, sondern intellektuelle Fügung, wenn nicht gar Terror. Die kritische Geschichte des Denkens führt nicht auf die Wahrheit, sondern an deren Grenze, d. h. eben in deren Geschichte.

2. Das methodische Arsenal Foucaults ist beträchtlich, was sich nicht nur seiner Klugheit verdankt, unterschiedliche Kämpfe mit unterschiedlichen Waffen zu bestreiten, sondern sicher auch auf die Befürchtung zurückzuführen ist, immergleiche Strategien seien leichter nachzuahmen und verleiteten andere dazu, den Gerätschaften selbst anstelle ihrer angemessenen Handhabung Wirksamkeit beizulegen. Mit anderen Worten: Foucault hat keine feste Methodologie entwickelt, die nachahmbar und beliebig übertragbar wäre. Vielmehr sind die Hauptansätze seiner Methodenlehre – Archäologie, Genealogie, Machtanalytik und Problematisierung – gerade in ihrer unscharfen Abgrenzung und teilweisen Überlappung Ausdruck dafür, daß es keine einheitliche Bahn der philosophischen

<sup>7</sup> Foucault, M., *Dits et Ecrits*, Bd. IV, a. a. O., S. 632: "[...] l'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité: c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité: c'est l'histoire des 'veridictions' entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux [...]"

Reflexion und Kritik gibt, sondern lediglich mehrere Ansatzpunkte. Es steht mit der Auffassung der Wahrheit als etwas Hervorgebrachtem in enger Korrelation, daß Foucault methodisch beweglich ist.

Denn wenn Wahrheit eher angetroffen als verortet werden kann, wenn sie im Aussagen in Kraft tritt und weniger in Regeln niedergelegt werden kann, dann gibt es viele Mechanismen ihrer Geltung, Strategien ihrer Durchsetzung, Machtspiele ihrer Existenz. Und entsprechend muß eine Philosophie gewappnet sein, die nicht auf die Objektivität der Wahrheit ausgeht, sondern auf ihre Subjektivität in dem Sinne, in dem sich Wahrheit historisch durchsetzt und ebenso historisch verdrängt wird. Daß das, was wahr ist, nicht transzendent besteht noch auch irgendwo keimhaft inhäriert, so daß wir es entdecken müßten, daß es vielmehr sich zeigt und agiert, so daß wir es übernehmen oder darauf reagieren müssen, bildet in Foucaults Philosophie den Motor der analytisch-kritischen Arbeit, die Begriffs- und Problemgeschichte weit hinter sich läßt. Foucault arbeitet zugleich mit transzendentalphilosophischen, strukturalistischen, phänomenologischen, genealogischen, ideologiekritischen und psychoanalytischen Deutungsmustern, und das in einer Komplexität, die keines dieser Verfahren als maßgeblich auszuzeichnen erlaubt. Foucault ist ein konsequent undogmatischer Methodiker.

Foucault überhaupt als Methodiker zu bezeichnen, scheint mir wichtig, weil damit gesagt ist, daß er keinerlei Anweisung gibt, obwohl viele immer noch meinen, ein Programm aus seinen Schriften herauslesen zu können. Wer sich mit den ethischen Reflexionen Foucaults in den 70er und 80er Jahren näher beschäftigt, als er Themen der Politik und der Sexualität anspricht, wird feststellen, daß jedwede Anregung zu einer möglichen, anzustrebenden Lebensweise mit der Kritik an herrschenden Lebensweisen gepaart ist und so die Rückseite einer analytischen Arbeit darstellt.

Archäologie und Genealogie sind die ersten Etiketten, die Foucault auf seinen philosophischen Werkzeugkasten klebt. Es scheint mir kaum übertrieben zu sagen, daß beide Begriffe einer philosophischen Sprache angehören, welche unsere Denkweise ähnlich revolutioniert wie einmal die Begriffe transzendental (bei Kant), spekulativ (bei Hegel) oder phänomenologisch (bei Husserl). Gilles Deleuze hat in seinem Buch über Foucault dessen methodologische Beweglichkeit unter dem Stichwort des Diagramms hervorgehoben, also als analytische Leistung, nicht als Pro-

gramm. Archäologie und Genealogie legen Formationsregeln frei, die anderes Wissen als anderes Denken zu beschreiben erlauben. Aber Foucault scheint die Gefahr, beide Methoden als neuerliche Objektivierung zu artikulieren, spätestens nach der *Archäologie des Wissens* von 1969 zu groß gewesen zu sein, und hat seine begrifflichen Werkzeuge noch einmal umsortiert. Neben Archäologie und Genealogie wurden Machtanalytik und die Problematisierung ins Spiel gebracht. Machtanalytik kann man einmal bezeichnen als methodisches Auflösen von Referenzbeziehungen im sozialen Denken, etwa in der Souveränitätsfiktion, die Macht als etwas Delegierbares unterstellt. Man kann sie auch als Reflexion auf den Ort der eigenen Theorieproduktion verstehen und damit als Thematisierung des Dilemmas eingreifenden Denkens. Daß er Macht anspricht als etwas, das nicht von Individuen ausgeht oder auf Individuen trifft, sondern vielmehr durch sie hindurchgeht, ist eine schwer faßbare These der Foucaultschen Machtanalytik. Verständlicher wird sie, wenn man darin den bewußten Abbau einer Theorie-Praxis-Dichotomie erkennt, welche die Philosophie selbst seit der Aufklärung iteriert. Für Foucault kann der Philosoph nicht Einsicht gegen herrschende Verhältnisse ins Feld führen, weil diese Verhältnisse theoretisch immer schon aufgeladen sind. Politik ist mit Foucaults Macht-Analytik im wörtlichen Sinn nicht zu machen, weil zwar Erfindung und Phantasie nötig sind, um Machtwirkungen zu modifizieren, aber keine konstruktive Einbildungskraft solche Wirkungen ganz besetzen und transformieren kann. Auch Foucaults letztes methodologisches Stichwort, das er 1983 in einer amerikanischen Vorlesung<sup>8</sup> und 1984 in der Einleitung zum zweiten Band seiner *Geschichte der Sexualität* gegeben hat, das der "Problematisierung", erlaubt sowohl eine neue Beschreibung wie eine neue Reflexion – eine Beschreibung ethischer Selbstverhältnisse und eine Reflexion solcher Verhältnisse unter Bedingungen kodierter Moral.

Es ist bei Foucault immer eine methodisch doppelte Herangehensweise von Distanzierung und Assimilierung, von Verfremdung und Verwandtschaft, welche eine Produktivität des philosophischen Arbeitens garantiert, die der komplexen Welt der Wahrheit angemessen ist. Denn es wäre wohl ein paradoxes Begreifen von Wahrheit, das nicht selbst wahrheitsmächtig ist. Es gibt bei der Analyse dessen, was herrscht, mit Worten

<sup>8</sup> Foucault, M., Pearson, J., *Diskurs und Wahrheit*, Berlin 1996, S. 178 ff.

Hegels ausgedrückt, die Kammerdienerperspektive nur um den Preis der philosophischen Ohnmacht. Allerdings soll hier keine Nähe zu Hegel nahegelegt werden, im Gegenteil. Der Gegensatz zu Hegels Philosophie ist bei Foucault gerade in methodischer Hinsicht manifest, weil das, was er selbst einmal die "historisch-philosophische Forschung" nannte,<sup>9</sup> bei ihm nicht durch begriffliche Rekonstruktion, sondern durch gedankliche Subversion bzw. Opposition getragen wird. Früh schon hat Foucault den "homo dialecticus" abgelegt, den er einmal anführt, nur um zu sagen, daß er die Arbeit an der Wiedergewinnung verlorener Wahrheit und an der Aufhebung der Entfremdung für ein romantisches Projekt hält.<sup>10</sup> Theorie, wenn man davon reden kann, hat bei Foucault selbst ethischen Wert, stellt sich nicht in den Dienst der Geschichte oder einer Vision, an der etwa die postmarxistischen Denker der Frankfurter Schule noch laborierten, weil sie historische Werte wie Emanzipation oder Aufklärung in das Philosophieren ziehen wollten. Aber auch die naive Unbekümmertheit, mit der manche liberal-demokratische Intellektuelle die Forderungen nach Freiheit und Dialog aus der Philosophie heraus stützen wollen,<sup>11</sup> zerreibt Foucault mit seiner analytisch-reflexiven Methodik, die etwas von einer Kunst des Sicheinlassens an sich hat und zugleich etwas von anarchistischer Zersetzungslust.

Foucaults Analyse – der Ausdruck soll hier einen provisorischen Obertitel abgeben für verschiedene methodische Verfahren<sup>12</sup> – führt nirgends zu Institutionen. Sie institutionalisiert beispielsweise nicht die historischen Epochen, die durch tiefe Brüche auseinandergehalten werden. Alle Bücher Foucaults gehorchen bekanntermaßen einem Dreischrittschema, das von einer ersten Formation, grob identisch mit der Renaissance, über eine zweite, grob identisch mit dem späten 17. und dem 18. Jahrhundert, in eine dritte Formation führt, welche als Moderne auch noch unser heutiges Denken bestimmt. Wichtig ist in jedem Fall nicht so sehr, was getrennt wird, als daß überhaupt getrennt wird, worin der

<sup>9</sup> Foucault, M., *Was ist Kritik?*, a. a. O., S. 29.

<sup>10</sup> Vgl. Foucault, M., *Dits et Ecrits*, Bd. I, a. a. O., S. 414.

<sup>11</sup> Vgl. Schäfer, Thomas, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a. M. 1995.

<sup>12</sup> In diesem Sinne hat Foucault Analyse auch benutzt, vgl. *Was ist Kritik?*, a. a. O., S. 39.

schärfste Widerspruch gegen jedwedes geläufige Geschichtsdenken liegt. Die Epochenkonstruktion ist bei Foucault Distanzierungs- und Aneignungsarbeit zugleich, könnte man sagen, weil Fremdheit konstatiert und zugleich als autonomer Denkszusammenhang vorgeführt wird. Foucault hat in einem Text über Bataille etwas zum Stichwort der "Überschreitung" gesagt, das auch in Hinblick auf diesen Ambiguierungseffekt seiner Methodik verstanden werden kann: "Nichts in der Überschreitung ist negativ. Sie bejaht das begrenzte Sein, sie bejaht jenes Unbegrenzte, in welches sie ausbricht und das sie damit erstmals der Existenz erschließt. Doch kann man auch sagen, daß diese Affirmation nichts Positives hat: kein Inhalt kann sie binden, da keine Grenze sie zurückhalten kann. Vielleicht ist sie nichts anderes als die Affirmation der Teilung. Man muß aber von diesem Wort alles fernhalten, was an Einschnitt, Trennung oder Distanz erinnert, und es nur das Sein der Differenz bezeichnen lassen."<sup>13</sup>

Foucault institutionalisiert auch nicht das politische Leben. Der "Foucault-Effekt" in den Sozialwissenschaften besteht eben darin, die traditionellen politischen Denkweisen der Moderne aufzulösen. Macht wurde seit den Naturrechtslehren der frühen Neuzeit als etwas Übertragbares und Ausübbares betrachtet, also als etwas, das dem einen abgeht, indem es dem anderen zuwächst, das der eine hat, indem der andere sich unterwirft, sowie als etwas, das eingeklagt werden kann. Es sind juristische Modelle, sagt Foucault, die unser politisches Handeln beherrschen, und naiv-aufklärerische Hoffnungen, die unser politisches Denken prägen und uns die Einsicht nehmen, Macht als eine produzierende Kraft zu sehen. So wie wir geschichtslos bleiben, solange wir glauben, daß Geschichte etwas uns Gegenüberstehendes ist, so bleiben wir ohnmächtig, solange wir glauben, daß Macht etwas ist, das man haben und verlieren kann.

Foucault institutionalisiert auch nicht die Philosophie selbst. Er hat es einmal treffend ausgedrückt: Wir sollten nicht erwarten, daß die Welt Komplizin unserer Erkenntnis sei.<sup>14</sup> Genau dies aber erwartet das moderne wissenschaftliche Denken, und die Philosophen haben sich angewöhnt, ähnlich optimistisch zu sein. Wer von denen, die klug reden können, ginge nicht davon aus, daß er etwas träfe, daß er über etwas handele, was es wirklich gibt, vorausgesetzt nur, er fände solche, die ihn verstehen? Von

<sup>13</sup> Foucault, M., *Von der Subversion des Wissens*, München 1994, S. 33.

<sup>14</sup> Foucault, M., *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1991, S. 36.

dem rationalistischen Anspruch, die philosophische Sprache als nahe der Welt und zugleich nahe dem Verständnis der Menschen zu behaupten, hat sich Foucault entfernt; sein Denken ist in vieler Hinsicht eine Bewegung weg von den überkommenen Vorstellungen und Auffassungsweisen, durch die sich die Philosophie bislang verständlich gemacht hat. Foucault hat der Kritik den guten philosophischen Sinn der gründlichen Prüfung wiedergegeben, die es nicht erlaubt, Erkenntnis mit Abstraktion zu verwechseln. Als er sich in seinen letzten Jahren mit Kants Schrift "Was ist Aufklärung?" auseinandersetzte, wollte Foucault in einem gewissen Sinn sein eigenes Anliegen mit dem Kants parallelisieren. Er hat das mit dem expliziten Hinweis darauf getan, daß Kant seinen philosophischen Kritizismus von einem ungesicherten Ausgangspunkt ausgehen ließ: der Gegenwart. Eben darin tut es ihm Foucault gleich.

Ich bin mir sicher, daß man die Kritiker Foucaults der insgeheimen Institutionalisierung überführen könnte, der Schematisierung des Gegensatzes von Welt und Bewußtsein, Praxis und Vernunft. Ich will es hier aber offenlassen, inwieweit das für Jacques Derridas Lektüre von *Wahnsinn und Gesellschaft* gilt, die in einem Disput über den Begriff der Vernunft endete, und inwieweit es für Jürgen Habermas zutrifft, der sich in seinem Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1991) eher auf spätere Werke Foucaults bezieht und findet, daß Foucault sich in Selbstwidersprüche verwickelt, wenn er die Vernunft zu ihrer eigenen Destruktion einsetzt. Solche Einwände operieren mit einem irgendwo und irgendwie abgesicherten Begriff von Wahrheit und Vernunft, dem die methodische Subversion Foucaults mißtraut. "Es gibt eine Beziehung zwischen Realität und Welt im Prozeß der Problematisierung", sagte Foucault 1983 in Berkeley, und: "Eine Problematisierung ist immer etwas Schöpferisches".<sup>15</sup> Es ist der Gedanke der Grundlosigkeit allen Geschehens, der eine bewegliche Methodik erforderlich macht, die sich ohne begriffliche Absicherung Erfahrungen aussetzt. Das Subversive bei Foucault macht seine Philosophie unbetroffen von Vorwürfen seitens irgendwelcher Sachwalter begründeter Vernünftigkeit. Sie kann sich als Forschung bewähren, aber gerade nicht als Position behaupten.

3. Insofern Wahrheit für Foucault die Macht darstellt, der Praxis unseres Lebens und unserer geistigen Orientierung einen Fluchtpunkt zu ge-

<sup>15</sup> Foucault, M., *Diskurs und Wahrheit*, a. a. O., S. 180.

ben, der jedwede Tätigkeit perspektiviert, sind verschiedene Wahrheiten wie unterschiedliche Bilder. Deren Analyse kann, wie gesehen, nur darin bestehen, aus einem Bild heraus ein anderes zu antizipieren, den gegenwärtig ordnenden Fluchtpunkt selbst noch einmal zu fliehen, immer schon woanders zu sein. Es heißt – in Worten, die Foucault von Kant entlehnt – vor die Erfahrung zu gehen, die wir machen und die uns prägt, aus der unser Wissen und unsere Gewißheit stammt.

Foucault hat das Apriori, den Ausdruck Kants für das, was vor der Erfahrung liegt und zugleich diese formt, an verschiedenen Stellen zum Thema gemacht; früh schon fällt einmal der Ausdruck "historisches Apriori" im Zusammenhang mit der Psychologie, nach deren Möglichkeitsbedingungen Foucault fragt.<sup>16</sup> Und in *Die Ordnung der Dinge* wird entsprechend von den Bedingungen der Möglichkeit der Biologie gesprochen.<sup>17</sup> Ganz allgemein umreißt Foucault das, was er in diesem Buch "eine Art historisches Apriori" nennt oder auch "ein in der Zeit gebildetes Apriori" so: "Dieses Apriori ist das, was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird."<sup>18</sup>

Am Ende seiner schriftstellerischen Karriere, als Foucault sich wieder intensiv mit Kant und einigen seiner Begriffe wie Kritik und Aufklärung beschäftigt, taucht das Apriori erneut auf, wieder als "historisches Apriori". Foucault streicht es in der schon angeführten Selbstbeschreibung für ein Philosophenlexikon als Fokus seiner Arbeiten überhaupt heraus: Das Auftauchen von Wahrheitsspielen nennt er "das historische Apriori einer möglichen Erfahrung",<sup>19</sup> d. h. des Zugleichseins einer bestimmten Objektivierung mit einer bestimmten Subjektivierung, was man in der Sprache der traditionellen Philosophie von Hegel bis Husserl auch nennen könnte: von Welt und Bewußtsein.

Anders als die Tradition – und darum sind deren Begriffe unpassend – hat Foucault Vernunft, Wahrheit, Logik aber nicht zu extrapolieren ge-

<sup>16</sup> Foucault, M., *Dits et Ecrits*, Bd. I, a. a. O., S. 138, S. 155.

<sup>17</sup> Foucault, M., *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974, S. 329.

<sup>18</sup> Foucault, M., *Die Ordnung der Dinge*, S. 204; a. a. O., vgl. S. 261.

<sup>19</sup> Foucault, M., *Dits et Ecrits*, Bd. IV, a. a. O., S. 632.

sucht, hat er nicht das Andere des Begreiflichen selbst wieder begreiflich zu machen versucht. Foucaults Philosophieren hat keinen aneignenden Charakter, es will nicht alle Erkenntnisgrenzen erobern – wie die spekulative Dialektik Hegels, die Phänomenologie Husserls oder die Hermeneutik Gadamers. Solcher Theorie-Imperialismus ist ihm fremd, weil er vom endlichen Menschen ausgeht und dessen Erfahrung zu klären oder zu erforschen sucht – wie vor ihm vielleicht nur der analytische Materialismus von Marx und der humanistische Existentialismus Sartres. Bei Foucault wird die Frage nach dem Menschen immer so gestellt, daß diese Kategorie selbst nicht benutzt oder höchstens problematisiert wird – wie in der berühmten und oft mißverstandenen Schlußpassage von *Die Ordnung der Dinge*, in der mit dem Gesicht im Sand doch lediglich unser Wissenssystem der Endlichkeit preisgegeben wird. Derjenige Kant nun, auf den Foucault mit der Rede vom historischen Apriori zurückgreift, ist ein Denker der Endlichkeit und der Erfahrungsgrenzen.

Wenn Foucault wie Kant zu den vor der Erfahrung liegenden und die Erfahrung gleichwohl bestimmenden Dimensionen des Denkens vordringt, dann zeigt er wie Kant, daß es sie gibt, daß die Voraussetzungen des Denkens diesem selbst unverfügbar sind. Und wie Kant als transzendentalphilosophischem Kritiker der reinen Vernunft geht es Foucault als dem archäologischen Kritiker der reinen Wissenschaft um den Aufweis einer tatsächlichen, wirklichen Dialektik der Wahrheit. Daß es Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrung gibt, heißt aber für keinen von beiden, daß es etwas unabhängig von der Erfahrung gibt, sondern es heißt, daß Erfahrungen nicht bedingungslos gemacht werden können. Der Ausdruck "historisches Apriori" verschiebt dann bei Foucault den Bereich der Bedingungen, nach denen gefragt wird, in die Geschichte. "Geschichte" ist aber wiederum nichts von Erfahrung Unabhängiges, vielmehr soll das Wort sagen, daß Erfahrungen in Zusammenhängen gemacht werden, die ihrerseits nicht selbst historisch erfahrbar sind. Man kann auch so argumentieren: Auf das Apriori muß geschlossen werden, es muß erschlossen werden: Geschichte ist nichts, was uns vor Augen treten kann wie eine Brotpreiserhöhung oder ein Militäreinsatz, die sehr wohl Gegenstand historischer Erfahrungen sind. Geschichte ist vielmehr der Zusammenhang wirklicher Erfahrungen, auf den wir gestoßen werden oder der uns merklich wird, wenn Grenzerfahrungen vorliegen, d. h. wenn die Logik der Geschehnisse verändert scheint.

Diese Problematik hat nicht erst Foucault aus Kant herausgezogen. Es gibt eine Geschichte der Beziehung Kantischer Problemstellungen auf das Feld historischer Erfahrung, die man beim alten Kant selbst einsetzen sieht, die später in Windelband, Dilthey und Cassirer kaum an Intensität verliert. Unter den Titeln einer "Geschichte der Vernunft" oder einer "Kritik der historischen Vernunft" wurde vor Foucault in theoretischer Reflexion die Heterogenität der Geistesgeschichte einzuholen versucht. Daran schließt Foucault an – auch wenn seine Themen und Gegenstände den Rahmen der traditionellen Geistesgeschichte sprengen. Zuletzt im Jahr 1978 hat er den "Kantischen Kanal" philosophischer Problemstellung als die Tradition der Kritik explizit gewürdigt.<sup>20</sup> So läßt sich auch ein gewisser neukantianischer Funktionalismus in der Auffassung von Vernunft bei Foucault finden, den zuvor etwa Cassirer formuliert hat. Vernunft als ein "Vermögen der Grenzbestimmung", wie Cassirer sich ausdrückte, erlaubt kein positives Verstehen des Erfahrungstranszendenten.<sup>21</sup> Apriori ist nichts anderes als die bestimmte Grenze unseres Erfahrungszusammenhangs. Diese Kantische oder neukantianische Figur des Bis-und-die-Grenze-Denkens fortzusetzen, war für Foucault identisch mit der philosophischen Aufgabe. "Wir sind in diesem Sinne alle Neukantianer", schrieb er 1966 in einer Rezension von Cassirers *Philosophie der Aufklärung*. Foucault findet zwei für ihn selbst zentrale Aufgaben bei Cassirer durchgeführt: den Bruch mit der Ideengeschichte und die Beschreibung des Zeitgenössischen, d. h. hier des im 18. Jahrhundert Zeitgenössischen als "notwendiger Gleichzeitigkeit".<sup>22</sup> Eben solche Tableaus der Geschichtlichkeit als Geschichtetheit des Zeitgleichen hat Foucault im gleichen Jahr 1966 in *Die Ordnung der Dinge* gegeben.

Man müßte der neukantianischen Verwandtschaft des Gedankens der Zeitgenossenschaft als Band der Vernunft einmal nachgehen. Man müßte dann sicher auch Kontinuitätsvorstellungen abwehren, wie sie in der Wissenschaftsgeschichte gängig sind, und Epochenidyllen dekonstruieren, wie sie der Kulturgeschichte unterlaufen. Wenn ein historisches Apriori einfach das ist, was dazu führt, daß "etwas anderes" unvorstellbar, unausdenkbar, unlebbar erscheint, dann sind Ansätze, die Problemidentität an-

<sup>20</sup> Foucault, M., *Was ist Kritik?*, a. a. O., S. 43.

<sup>21</sup> Cassirer, E., *Philosophie der Aufklärung*, a. a. O., S. 370.

<sup>22</sup> Foucault, M., *Dits et Ecrits*, Bd. I, a. a. O., S. 548 f.

nehmen (wie die Wissenschaftsgeschichte) oder immanente Zugänglichkeit postulieren (wie die Kulturgeschichte) dem Foucaultschen Ansatz grundsätzlich fremd. So sehr man die prinzipielle Änderbarkeit des historischen Apriori einräumen muß, so sehr muß man darauf achten, es nicht mit einer Interpretation von geistigen Sprach- und Denkräumen ineins fallen zu lassen. Kant zielte mit seiner Präparation des jeglicher Erfahrung Unvordenklichen in kritischer Absicht auf das, was den Erfahrungen vorausliegen muß, und eben diese kritische Absicht begleitet auch Foucaults Beschreibung des historischen Apriori und macht sie zu etwas anderem als zu einer Zeitgeistdiagnose. Zum Apriori, auch zum historischen, kann man sich nicht bekennen, man muß es vielmehr einräumen wie etwas, dessen man sich nicht bewußt sein kann.

Foucault hat diese Einsicht in die These vom Ereignischarakter der Wahrheit gekleidet, die historisch als Behauptung von Diskontinuität erscheint. In *Die Ordnung der Dinge* wird das Ende des klassischen Denkens der Repräsentation als "radikales Ereignis" benannt, als "rätselhafte Diskontinuität", als "plötzliche Veränderung von Seinsweisen". Diese Aussagen Foucaults sind einerseits bezogen auf die Wissensräume, die Organisation von Erfahrbarkeit und die Ordnung des Denkens in bezug auf Wissen und Erfahrbarkeit. Andererseits betont er damit – und darauf will ich abschließend verweisen – den Charakter des Uneinholbaren: "Dieses Ereignis entgeht uns zu einem großen Teil, sicher weil wir noch in ihm befangen sind."<sup>23</sup> Viele lesen die Dreigliederung der meisten Bücher Foucaults wie eine alternative Erzählung der europäischen Geistesgeschichte, wo nun die Vernunft nicht allein emanzipativ und aufklärend wirkt, sondern zugleich als Disziplin und als Wahrheitsregime fatale Folgen zeitigt. Eine andere Lesart kann das kritische Moment betonen, durch das die historische Arbeit an der Vorvergangenheit des heute Geltenden dem Spiegeln und Auflösen eben dieser Geltung dienen. Dann wären die Rekonstruktionen von Humanismus und Renaissance, von "Zeitalter der Klassik" und Epoche der Repräsentation etc. keine Visionen anderer Welten, sondern ausgeführte Grenzerfahrungen, Berichte von dem, was nur als Bild Geltung hat und nicht mehr in unsere Lebenswirklichkeit eingreift. Die historische Arbeit Foucaults wäre dann eine aporetische Anstrengung im Sinne eines absichtlichen Sich-Entfernens von dem, was

<sup>23</sup> Foucault, M., *Die Ordnung der Dinge*, a. a. O., S. 273.

heute gilt und was es heute gibt. Die "Ontologie der Gegenwart", die "Aktualität" der Philosophie, die Foucault zuletzt noch, im Jahr seines Todes 1984, aus Kant herauszulesen sich bemühte, kennt kein anderes als ein historisches Apriori, aber sie weiß auch von keiner Geschichte, in der man sich verlieren kann. Das Aporetische an dieser Anstrengung könnte man in paradoxer Verkehrung der Geschichte vom Hasen und vom Igel so ausdrücken: Der Hase der intellektuellen Sehnsucht rennt nach der geistigen Heimat und findet sie immer schon verlassen vom Igel der permanenten Selbstdistanzierung; wo jener mit ausgekeuchter Lunge endlich sich auszuruhen erhofft, hat dieser sich immer schon davon entfernt: Ich bin schon weg! ist die Devise der Foucaultschen Analyse, die in seltener Symbiose von Theorie und Forschung in die Fluchtpunkte der einmal entworfenen Denkbilder selbst verschwindet.

Schriftenreihe des Frankreich-Zentrums  
der Technischen Universität Berlin

Herausgegeben von  
Professor Dr. Günter Abel  
Professor Dr. Etienne François  
Professor Dr. Thomas Gil

Band 2

ISBN 3-87061-811-6 (Berlin Verlag)

Günter Abel (Hrsg.)

## Französische Nachkriegsphilosophie

Autoren und Positionen



BERLIN VERLAG  
Arno Spitz GmbH



Nomos  
Verlagsgesellschaft