

die in Formalismen und Historismen artikuliert werden, bis zu dem Punkt zugespitzt, an dem die Einsicht in die *zirkelhaften* Bedingungen des Verstehens in die Verstellung der Einsichten umschlägt, die das Erklären dem Verstehen zuspielden kann. Gadamers Ausgangspunkt, sein Vorverständnis des ästhetischen Verstehens, ist selbst partikular. Es ist an einer Form der Rezeption orientiert, die emphatisch prämodernen Charakter hat und insofern beispielsweise die an der modernen Linguistik anschließenden literarischen Analysemethoden von vornherein ausklammert. Trotz dieser systematischen selbstgeschlagenen Blindheit steht „Wahrheit und Methode“, für die mit Recht sowohl von der Kritischen Theorie wie von der Rezeptionsästhetik aufgenommene Forderung, kulturelle Produkte auf ihre Kapazität hin zu untersuchen, dem Rezipienten *etwas zu sagen*. In den Fällen, in denen der Zuwachs an Verstehensmöglichkeiten, der durch formale Analyse in Philosophie und Literaturtheorie gewonnen wird, mit der prinzipiellen Negation dieser Gadamerischen Forderung verknüpft wird, wird der Fehler Gadamers noch einmal begangen, das Angesprochenensein durch Texte ihrer methodischen Erschließung prinzipiell entgegenzusetzen.

## Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte (II)

Von Burkhard LIEBSCH (Bochum)

### I.

In „*Maladie mentale et psychologie*“ versucht Foucault ausgehend von einer klinischen Psychologie der seelischen Leiden, die diese in ontogenetische Raster einer psychologischen Naturgeschichte einzuzeichnen erlauben sollte, regressive Phänomene verständlich zu machen. Im Fall pathologischer Angst etwa beweisen diese Phänomene nach Foucaults Überzeugung keine „widernatürliche Essenz“, sondern eine Art Inversion der Natur – „die Natur selbst, aber in einem umgekehrten Prozeß“. <sup>1</sup> Andererseits sollten Deformationen der *histoire psychique* im Sinne einer intentionalen Dynamik zu verstehen sein, in der der Kranke sich vor seiner bedrohlichen Gegenwart mit Hilfe einer vergangenen, jetzt zum Anachronismus geronnenen Geschichte zu schützen sucht. Auf jeden Fall sollte die Abwehr des Kranken auf der Ebene der „Bedeutungseinheit seiner Verhaltensweisen“ bezüglich der von ihm wahrgenommenen Gegenwart und auf der Grundlage der Angst als eines „Aprioris der Existenz“ verständlich werden. Die Abwehr führt zur Krankheit, wo sie nicht mehr zuläßt, daß eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart „im Stil fortschreitender Integration“ stattfinden kann. <sup>2</sup> Selbst dann, wenn ein völliges Mißlingen solcher Integrationsleistung – im Sinne der Konzeption eines „*dépassement en transformant*“, die Merleau-Ponty unter Hinweis auf Hegel entwickelt – festzustellen ist, tritt freilich unterhalb der Strukturen des Verhaltens keine physiko-chemische Schicht auf, die nicht mehr zu verstehen wäre. Im Gegenteil behält selbst dann, wenn das Individuum ei-

---

lors, der ihm systematische Bedeutung in seiner Kritik des Selbstmißverständnisses der modernen Identität zukommen läßt. Siehe: *Sources of the Self* (Cambridge 1989) 143 ff.

<sup>1</sup> M. Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit* (Frankfurt a. M. 1968) 35.

<sup>2</sup> *Psychologie und Geisteskrankheit*, 51, 39, 68 ff.

ner extremen „Verweltlichung“ verfällt, in der es den Dingen gegenüber kein Selbstsein mehr behaupten kann, das gerade darin Verständliche seines Verhalten den Primat. Gerade im Ausgeliefertsein des Kranken an „die schlimmste Objektivität“, in der ihm die Welt eine unbewohnbare Wüste geworden zu sein scheint, muß man seine „Welt“ verstehen wollen.<sup>3</sup> Aus ihr allein erklärt sich das Gefüge von Ursachen und Wirkungen, denen der Mensch in der Angst sich wehrlos ausgesetzt sieht; aus ihr ergibt sich die Erfahrung einer pathologischen Verzeitlichung, in der der Kranke sich den Ereignissen überlassen muß, ohne ihren Sinn noch fassen zu können in einer „zerbröckelten Zeit ohne Zukunft“.<sup>4</sup>

Die Richtung dieser Überlegungen schien darauf hinauszulaufen, die Anstrengung einer klinischen Hermeneutik auf dem Wege einer phänomenologischen Psychologie zu privilegieren, doch Foucault geht bekanntlich nicht diesen Weg. Im Gegenteil vertieft schon die zweite Auflage von „*Maladie mentale*“ die Bestimmung einer „*aliénation historique*“, die die psychologische Wissenschaft vom Individuum nicht erkennt. Die klinische Hermeneutik gerät nun selbst in den Sog des Verdachts, von einem unerkannten historischen Apriori abzuhängen, das in der „Psychologisierung“ des Kranken schon das Verkennen seines Leidens impliziert sein läßt. Weiter verlagert sich Foucaults Interesse von hier aus auf eine Kritik der Entfremdung der Kultur, insofern sie in dem, „was sie im Verhalten der Individuen anerkennt oder nicht anerkennt“, selbst unwahr wird.<sup>5</sup> Auch über das Projekt einer „Existentialen Anthropologie“ und einen „ursprünglichen“, noch nicht im Kampf der Vernunft gegen ihr „Anderes“ ausgegrenzten Wahnsinn hat sich der Schleier einer „epochalen Verdrängung“ gelegt, deren historischer Nachweis allein noch die Wahrheit darüber wird sagen können, wie es um den Anspruch, den Wahnsinn zu verstehen und zu erkennen, wirklich bestellt ist. Diesem Ansatz entsprechend wird „Wahnsinn und Gesellschaft“ über weite Strecken nur die Variation eines einfachen Erzählschemas sein: Einst, im 16. Jahrhundert, zur Zeit Hieronymus Boschs, der das Andere der Vernunft sichtbar macht, gab es noch eine wahre, polymorphe Erfahrung des Wahnsinns; dann wurde der Mensch eine „psychologisierbare Gattung“ und Objekt einer Epistemologisierung, die Wissen nur um den Preis originärer Erfahrung ihres Gegenstandes zu gewinnen vermag.<sup>6</sup> Seitdem ist nur mehr das Schweigen der verstummten, aber noch gegenwärtigen „Erfahrung“ des Wahnsinns zu vernehmen – jedenfalls für den, dem der Wahnsinn noch nicht restlos mit der Art und Weise, in der er psychologisch bzw. psychiatrisch diskursiviert wird, zur Deckung gekommen ist.

Die „Archäologie“ dieses Schweigens zu schreiben ist das Ziel, das sich Foucault in „Wahnsinn und Gesellschaft“ gesetzt hat. Alle Möglichkeiten einer solchen Archäologie ergeben sich daraus, daß die „ursprüngliche Geste“, mit der die „Erfahrung“ des Wahnsinns bzw. der Dialog der Vernunft mit der Unvernunft unterbrochen wird, mißlang. Ein wirksam und ein für allemal zum Schweigen gebrachter Wahnsinn wäre nichts mehr, wovon zu sprechen noch Sinn hätte. Nur wenn seiner Verdrängung der totale Erfolg versagt

<sup>3</sup> Ebd. 90; vgl. die „*découverte de sens*“, die Foucault in einem frühen Aufsatz zur Geschichte der Psychologie herausstellt: *La psychologie de 1850 à 1950*, in: *Revue Internationale de Philosophie* no. 173 (1990) 164 ff.

<sup>4</sup> *Psychologie und Geisteskrankheit*, 90. Vgl. dazu Foucaults Beschreibung der Versuche Roussels, „eine Gestalt gegen die Zeit und ihren Erosionsprozeß zu schützen“; Raymond Roussel (Frankfurt a. M. 1989) 84, 90.

<sup>5</sup> Von einer solchen Entfremdung ist bereits in der 1. Auflage die Rede: *Maladie mentale et personnalité* (Paris 1954) 103 f.; vgl. *Psychologie und Geisteskrankheit*, 105, 127.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1969) 181; *Psychologie und Geisteskrankheit*, 101, 113.

blieb, bleibt der Wahnsinn als verdrängter noch virulent und verlangt nach der Arbeit eines Entbergens im Sinne einer Archäologie. Diese Arbeit wird aber nicht ohne weiteres auf einen nur verborgenen, sonst aber noch im originären Zustand zugänglichen Wahnsinn stoßen können, selbst wenn gilt, daß sich das geschichtliche Verhältnis zur Vorgeschichte der Trennung von Vernunft und Unvernunft in eine „konstante Vertikale“ unserer Kultur eingebildet hat. Als Form einer noch gegenwärtigen, „inneren Geschichtlichkeit“ des Zeitalters der Vernunft weist diese Vertikale nicht das einfache tektonische Gefüge übereinandergelagerter, aber in sich homogener Schichten auf, die man nur nacheinander abzutragen brauchte, sie stellt sich vielmehr in der Dimension der Gegenwartigkeit des Vergangenen dar, die gewährleisten soll, daß jene verdrängte Erfahrung in einer gegengeschichtlichen Arbeit wieder einzuholen ist. Doch scheint eben diese Möglichkeit selbst so im „Zeitalter der Vernunft“ gefangen zu sein, daß es unweigerlich den Anschein haben muß, als redeten wir von etwas, das wir in einem dem Wahnsinn längst entfremdeten Sprechen unsererseits bereits deformieren und erneut gefangen nehmen und das seine Wahrheit nur frei von solchem Zugriff preisgeben könnte.<sup>7</sup> Daß Foucault unausgesprochen unterstellt, diese Wahrheit sei immerhin noch in einem signifikanten Schweigen gegenwärtig, in einem Schweigen, das selbst noch vom entfremdeten Sprechen unbetroffen bleibt, ist ihm als ein „Romantizismus“ oft genug vorgehalten worden. Weniger Gewicht wird in der Kritik dagegen darauf gelegt, daß die „Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft“ auch eine gegenläufige, retrograde Bewahrheitung des Wahnsinns mit sich gebracht hat. Ist nicht das 18. Jahrhundert auch der Ausgangspunkt einer Bewegung, „durch die die Erfahrung der Unvernunft mit Hölderlin, Nerval und Nietzsche nicht aufhören wird, immer tiefer hinunter zu den Wurzeln der Zeit zu steigen“? Hat nicht diese Erfahrung selbst erst seitdem in einer vertikalen Dimension der Moderne Wurzeln geschlagen? Und erlaubt nicht gerade das allein davon zu sprechen, daß es eine nicht endgültig vergangene, sondern noch gegenwärtige Schicht der Erfahrung ist, in der der Wahnsinn auf Dauer seine Wahrheit behauptet? Und ist es nicht so, daß die Moderne, statt die „Erfahrung“ des Wahnsinns nur zu verdrängen, sie erst aufgewertet hat? „Nicht dort, wo der Wahnsinn Krankheit ist, sondern dort, wo er mit dem Leben der Menschen und ihrer Geschichte verknüpft ist, dort, wo sie insgeheim ihr Elend verspüren und von den Phantasmen der Unvernunft heimgesucht werden. In jenen dunklen Regionen hat sich langsam der moderne Begriff vom Wahnsinn gebildet. Es ist kein neuer Erwerb von Begriffen eingetreten, sondern eine ‚Entdeckung‘, wenn man so will, in dem Maß, in dem, dank einer Rückläufigkeit, einer eingenommenen Distanz, erneut seine beunruhigende Anwesenheit verspürt worden ist – in dem Maß, in dem es sich um eine große Arbeit der ‚Freilegung‘ handelt [. . .]“<sup>8</sup>

Einen „Punkt Null“ der Abtrennung des Wahnsinns hat es so gesehen nie gegeben, wenn zugleich mit ihrer Geschichte ein *gegenläufiger und retrograder Prozeß der Verifikation* der Erfahrung des Wahnsinns in Gang gekommen ist, der den Anspruch der Vernunft, wahre Erkenntnis zu ermöglichen, unter Hinweis auf den Verlust einer Reversibilität im Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft unterminiert. Legt „Wahnsinn und Gesellschaft“ nicht selbst Zeugnis von diesem Prozeß ab? Will dieses Buch nicht selbst die Basis einer nachträglichen Legitimation dieses Prozesse darstellen?

Wie eng verandt Foucaults methodisches Vorgehen in „Wahnsinn und Gesellschaft“ noch mit einer ihrerseits bereits sich „archäologisch“ ausrichtenden Phänomenologie ist,

<sup>7</sup> M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1969) 13, 204.

<sup>8</sup> *Wahnsinn und Gesellschaft*, 370, 434.

geht nicht nur daraus hervor, daß es den Grundstrukturen einer „retrograden Bewahrheitung“ einer Erfahrung folgt, die Merleau-Ponty im Anschluß an Bergson verschiedentlich herausgearbeitet hat,<sup>9</sup> und daß es den historischen Prozeß dieser Bewahrheitung trotz der ihm eigenen Nachträglichkeit auf ein Originäres sich beziehen läßt. Diese Verwandtschaft liegt auch darin, daß Foucault die „Erfahrung“ des Wahnsinns in eine gegenwärtig bleibende Vertikale der Kultur transponiert darstellt. Diese Vertikale bezeugt das Scheitern der „Geste der Abtrennung“, indem sie als Kehrseite der Geschichte des Sprechens über den Wahnsinn selbst die Frage nach einer Archäologie des Schweigens auf den Plan ruft. Das von der Kultur Zurückgewiesene, das diese Archäologie rehabilitieren soll, befindet sich nicht in einem hermetisch gegen die Vernunft abgedichteten „Außen“, sondern breitet sich als eine Form der Abwesenheit dessen, worüber gesprochen wird, in der Kultur selbst aus. Nicht aber als Gegenwärtigkeit eines „reinen Ursprungs“, von der Foucault gelegentlich kryptophänomenologisch spricht, sondern als eine Form des Anwesendseins des Abwesenden in der Sprache, die retrograd, in einer Geschichte von Wahnsinn und Gesellschaft, verifiziert werden kann.

Was am Anspruch der Vernunft, alles umfassend, absolut, d. h. irrelativ und ohne ihr fremdes „Außen“ zu sein, nagt, erscheint so als Rückschlag eines Mangels, der sich im Diskurs über den Wahnsinn selbst bemerkbar macht und auf das in ihm Verkannte selbst zurückweist. Der Diskurs höhlt sich aus, indem er auf die „Erfahrung“ verweist, mit der er insgeheim selbst einen Bruch herbeiführte, um in Form der Erkenntnis einen Monolog der Vernunft über die Unvernunft zu ermöglichen.

Allem Anschein zum Trotz will „Wahnsinn und Gesellschaft“ infolgedessen nicht eine Wissenschaftsgeschichte der Diskurse sein, die diesen Bruch bereits voraussetzte, um sich „in der nach der einmal vollzogenen Trennung wiederingetretene[n] Ruhe“ einzurichten, sondern die Bedingungen der Möglichkeit umreißen, die den Wahnsinn zum Schweigen bringen und infolgedessen diese innere Sprachlosigkeit der Sprache der Vernunft nach sich ziehen konnten. Diese Bedingungen sind keineswegs etwa der empirischen Geschichte der Psychiatrie abzulesen; sie werden vielmehr an einem noch gegenwärtigen Bruch auffällig, der nachträglich diese empirische Geschichte als äußere Erscheinungsform einer Verdrängung kenntlich macht, die ihrerseits den rationalen Diskurs über die Unvernunft als durch deren Abdrängung ins Schweigen fundiert erscheinen läßt. In dieser zirkulären Bewegung arbeitet man sich retrospektiv in Richtung auf eine Verifikation der Möglichkeit einer echten „Erfahrung“ des Wahnsinns vor, die nur eine naive Lesart in das einfach erzählbare Schema eines Sündenfalls der Vernunft übersetzt, der an einem imaginären „Punkt Null“ der Geschichte die reversiblen Beziehungen eines Dialogs mit dem Wahnsinn unterbrochen haben soll.

Der Eindruck einer solchen Erzählung kommt deshalb auf, weil Foucault auf schwer zu durchschauende Weise eine Chronologie der Diskursivierung der Gestalten des Wahnsinns mit einem *regressiv-sinngenetischen* Vorstoßen zu eben den Formen der „Erfahrung“ verbindet, für deren Abdrängung ins Schweigen gerade diese Chronologie steht. Was die Chronologie thematisiert, die progressive Etablierung eines Diskurses, der auf dem Weg der Erkenntnis des Wahnsinns endlich die Schwelle der Epistemologisierung ein für allemal überschreiten will, das wird im regressiven Vorgehen gerade umgekehrt interpretiert: als progressive Verunmöglichung der „Erfahrung“ gerade dessen, was hier erkannt werden soll. Diese gegen den Strich gelesene Geschichte legt das Motiv einer Rück-

<sup>9</sup> Vgl. P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte* (Berlin 1981) 62, 77; sowie G. Deleuze, Foucault (Frankfurt a. M. 1987).

kehr zu einer verlorenen Wahrheit in Form der Erinnerung nahe, der Foucaults Buch selbst den Weg bereitet. Dabei gibt Foucault vor, primär nicht „einer Chronologie der Entdeckungen oder einer Ideengeschichte, sondern [...] der Verkettung der fundamentalen Strukturen der Erfahrung“ *gefolgt* zu sein, die der Möglichkeit oder Verunmöglichung einer „Erfahrung“ des Wahnsinns zuzuordnen sind.<sup>10</sup> Tatsächlich aber praktiziert er ein eher regressives Verfahren der Freilegung dieser fundamentalen Strukturen, indem er sich immer wieder in einer weitläufigen psychiatrischen Literatur verliert, gegen die sich die archäologische Arbeit zunächst in destruierender, ihr Verkennen sichtbar machender Absicht wenden muß. Wenn man dabei wie Foucault kulturkritisch nach dem Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis fragt und gleichzeitig zugibt, hinsichtlich des verfügbaren geschichtlichen Materials im wesentlichen doch nur über eine längst ideengeschichtlich überformte, chronologische und diskursivierte Ausgangsbasis zu verfügen, dann stellt sich die Frage von neuem: wie gelangt man durch dieses Material hindurch (d. h. regressiv, und nicht ausgehend von einer noch direkt zugänglichen, originären „Erfahrung“ des Wahnsinns aus progressiv) zum originären Ausgangspunkt der Geschichte des Wahnsinns, der Foucault lediglich zu folgen vorgibt?

In die Richtung dieser Frage zielt Foucaults drittes Buch, „Die Geburt der Klinik“, das schon im Untertitel eine methodisch reflektiertere Wiederaufnahme der entsprechenden Probleme von „Wahnsinn und Gesellschaft“ ankündigt.<sup>11</sup> In diesem Buch geht es um die historischen Bedingungen der Möglichkeit eines diagnostischen Sehens, das eine verräumlichende Objektivierung des Körpers bzw. seiner Symptome gewährleistet, und um eine retrospektive Aufdeckung einer ehemals „wildem Region“, in der Dinge und Wörter, Sichtbares und Sagbares noch nicht getrennt waren. „Die Geburt der Klinik“ beschreibt das Auftauchen einer neuen Modalität des Sehens, die sich ganz und gar auf die Oberfläche des Körperlichen beschränkt und nichts Innerliches mehr, kein verborgenes „Wesen“ einer Krankheit etwa, jenseits dieser Oberfläche vermutet. Ohne eine Aufstellung einer Gewinn- und Verlustbilanz, die man von „Wahnsinn und Gesellschaft“ her erwartet hätte, wird das Überschreiten der Schwelle zur Epistemologisierung der Medizin, die jetzt zur paradigmatischen Humanwissenschaft aufgerückt ist,<sup>12</sup> festgestellt und mit den neuen Möglichkeiten der Objektivierung des Körpers korreliert. Die polemische Gegenüberstellung eines wilden, nicht zu denaturierenden Seins der Krankheit und einer es verkröndenden medizinischen Erkenntnis ist nicht länger Foucaults Sache.<sup>13</sup> Wo durch Symptome einst das Sein der Krankheit, am Sichtbaren das unsichtbare Wesen der Pathologie selbst erscheinen konnte, da handelte es sich keineswegs um eine „ursprünglichere“ medizinische Erfahrung. Im Gegenteil: „Treue zur Erfahrung“ kann in Wahrheit nur die empirisch

<sup>10</sup> Wahnsinn und Gesellschaft, 168, 550.

<sup>11</sup> Angekündigt wird bekanntlich die erste „Archäologie der Humanwissenschaften“. Weniger berücksichtigt wurde bislang, daß es sich bereits hier (wie dann systematisch und programmatisch in der „Archäologie des Wissens“) um eine Alternative zur Methodologie der sog. „Ideengeschichte“ handeln soll; vgl. Die Geburt der Klinik (Frankfurt a. M. 1988) 15.

<sup>12</sup> Die Geburt der Klinik, 206 f.

<sup>13</sup> Wo eine solche Gegenüberstellung entfällt, da genügt, so scheint es, eine (nominalistische) Beschreibung der Prozesse medizinischer Diskursivierung, die ihren Gegenstand selbst erzeugen und infolgedessen nicht länger auf einen außerdiskursiven Gegenstand zu beziehen sind, an dem sie noch Maß nehmen müßten, um sich ihrer eigenen Angemessenheit zu versichern; vgl. P. Macherey, Für eine Naturgeschichte der Normen, in: F. Ewald u. B. Waldenfels (Hg.), Spiele der Wahrheit (Frankfurt a. M. 1991) 187. Ist aber ein platter Naturalismus wirklich die einzige Alternative? (Vgl. ebd. 234, sowie P. Veyne, Der Eisberg, 59.)

genaue Verräumlichung pathologischer „Zeichen“ betreffen. Erst jenseits einer „Metaphysik der Übel“ wird klinische Erfahrung als Erkenntnisform möglich. Alles ist Erscheinung; die Krankheit ist sichtbar und sagbar. Und nichts läßt auf einen Verlust aufmerksam werden, den die Ermöglichung medizinischer Erkenntnis mit sich gebracht haben und eine Archäologie dessen erforderlich machen könnte, was im Sagbaren nicht aufgeht. Insofern will „Die Geburt der Klinik“ gewiß nicht mehr eine Gegengeschichte sein, die der Geschichte der Wissenschaften die Kosten der Diskursivierung und Epistemologisierung vorrechnet, um sie eventuell zur Stellungnahme zu zwingen. In diesem Buch macht sich der Autor vielmehr eine Art verobjektivierende Diskursivierung, die dem medizinischen Sehen den Weg zur Erkenntnis der Krankheiten ebnet, selbst zur theoretischen Tugend. Kann nicht die Geschichte selbst, die diesen Weg nachzeichnet, einen ähnlichen Objektivierungsgrad erreichen, wenn sie nur darauf reflektiert, „ob eine Diskursanalyse möglich wäre, die in dem, was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt“?

Was als systematische Gestalt des Diskurses unter dieser Prämisse sodann zum Vorschein käme, wäre am Ende nichts als eine positive Struktur der Oberfläche des Gesagten selbst, unter der kein gebrochenes oder verdrängtes Schweigen durchschimmerte. Allerdings spricht Foucault in der „Ordnung der Dinge“ davon, daß die realen Ordnungen der Diskurse oder der „fundamentalen Codes einer Kultur“ vielleicht nicht die einzig möglichen oder besten sind. Infolgedessen findet sich die Zivilisation, die sich auf diese Ordnungen stützt, „vor der rohen Tatsache, daß es unterhalb ihrer spontanen Ordnung Dinge gibt, die in sich selbst geordnet werden können...“, kurz: daß es Ordnung *gibt* im Bereich eines „wilden Seins“, das sich von einer lückenlosen Positivität der Codes und des Gesagten nicht bändigen läßt. Unter dieser zweifellos an den späten Merleau-Ponty erinnernden Voraussetzung zeigt das archäologische Verfahren wiederum sein zweideutiges Gesicht. Einerseits will es historisch nach geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit und Existenz bestimmter Diskurse, nach ihrem „historischen Apriori“ zurückfragen. Andererseits sieht es sich mit einer „Mächtigkeit archäologischer Schichten“ konfrontiert, die jene mittlere Region, die die Ordnung dem Ungeregelten aussetzt, nicht bloß einer Vorgeschichte, sondern auch einer „gegenwärtigen Tiefe“ der Kultur zuschreiben zwingen.<sup>14</sup> Pionieren archäologischer Arbeit in dieser zweiten Richtung wie Artaud bleibt es überlassen, etwa die nach dem „Zeitalter der Repräsentation“ aufgelöste Zusammengehörigkeit von Sprache und Welt wieder erfahrbar zu machen, so daß wir heute noch eine Ahnung haben können von einer Schicht, „in der sich unendlich das Gesehene und das Gelesene, das Sichtbare und das Aussagbare kreuzen“.<sup>15</sup>

Seitdem die Zusammengehörigkeit von Sprache und Welt zerrissen scheint, steht den Diskursen, die nichts anderes mehr sagen als das, was sie sagen, eine hermetisch dichte Welt gegenüber, über die sich endgültig der Schleier des Schweigens gebreitet hat. Seitdem muß ein träumender Mensch, der, wie Foucault in „Maladie mentale“ im Anschluß an Bachelards „Poétique de l'espace“ sagte, ein „redendes Sein“ in seiner Weltvergessenheit zur Geltung bringen kann, als Anachronismus erscheinen, der nichts Wahres zu sagen hat. In Wahrheit kommunizieren Sprache und Welt nicht mehr. Oder sagt die Literatur von Hölderlin über Mallarmé bis hin zu Artaud noch eine „vergessene“ Wahrheit über ein rohes, dem Sagbaren sich anbietendes welthaftes Sein, das seinerseits von der Kraft einer sich selbst überschreitenden Sprache „zur Sprache zu bringen“ und als solches noch heute vi-

<sup>14</sup> Die Ordnung der Dinge, 261, 384, 62 f., 310.

<sup>15</sup> Ebd. 74–77, 89.

rulent wäre?<sup>16</sup> Diese auf der Linie der Grundstruktur von „Wahnsinn und Gesellschaft“ liegenden Fragen zieht Foucault zwar noch auf sich, doch nimmt sein ganzes Projekt einer „Archäologie der Humanwissenschaften“ im Laufe der sechziger Jahre eine gerade entgegengesetzte Richtung.

Im Sinne des angegebenen ersten Zweiges archäologischen Fragens geht es in diesem Projekt etwa um die historischen Bedingungen der Ermöglichung des Übergangs von der Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts zur modernen Biologie eines verzeitlichten Lebens, das, mit Feuerbachs Worten, „das Prinzip der Veränderung“ sowohl ontogenetisch als auch gattungsgeschichtlich in sich selbst hat und daher als zu einer evolutionären Transformation befähigt verstanden wird. Ausführlich beschreibt Foucault den Bruch der Biologie mit der Vorstellung eines agenetischen Tableaus, in dessen Raster eine philosophia naturalis das Vorkommen und die Varianten der Arten ohne Rücksicht auf genealogische Abstammungsverhältnisse eingeordnet hatte, und die Entdeckung einer „dem Leben eigenen Historizität“. Statt nun herauszuarbeiten, wie die anerkannte Historizität des Lebens auch eine dem lebendigen Individuum selbst eigene epigenetische Lebensgeschichte ins Blickfeld gerückt hatte, spricht Foucault im Anschluß an diese Diagnose von einer regelrechten „Enthistorisierung des Menschen“. Die erst in der Moderne sichtbar gewordene Geschichtlichkeit des Menschen ist im Rahmen der Humanwissenschaften ein tot geborenes Kind.

Wird die Geschichte des Menschen fortan „mehr sein als eine Art gemeinsamer Modulation der Veränderungen in den Lebensbedingungen (Klimate, Fruchtbarkeit des Bodens, Anbauweisen, Erschließung der Reichtümer), der Transformationen der Ökonomie (und infolgedessen der Gesellschaft und der Institutionen) und der Aufeinanderfolge der Formen und Gebrauchsweisen der Sprache? Dann aber ist der Mensch nicht selber historisch: die Zeit kommt ihm von woanders her als von ihm selbst...“<sup>17</sup>

Zeitlich wäre der Mensch demnach nur mehr nach Maßgabe einer „dauerhaften Vorzeitigkeit“ derjenigen Ordnungen, die ihn leben, sprechen und arbeiten... lassen, und denen gegenüber er immer zu spät kommt. „Subjekt der Geschichte“ wäre der Mensch nur in seiner Einbildung bzw. als Subjektum der „Überlagerung der Geschichte der Lebewesen, der Geschichte der Dinge und der Geschichte der Wörter“.

Zeit und Ordnung kommen dem Menschen „von woanders her“ zu; und bis ins Innerste seines Wesens muß er sich durch ungedachte Ordnungen konstituieren lassen. Dagegen mag sich zwar der Einwand erheben: „was in der Sprache spricht, was in der Ökonomie arbeitet und konsumiert, was im menschlichen Leben lebt, ist [...] der Mensch selbst“. Doch vermögen die Humanwissenschaften von der Spannung zwischen Sprache (langage) und sprechendem Subjekt, zwischen Ökonomie und arbeitendem Menschen, zwischen Leben und Erleben keine Rechenschaft abzulegen.<sup>18</sup> Auch wenn dies in Foucaults Verständnis nicht länger zur Anstrengung einer desaliénation auffordert, durch die der Mensch, statt sich nur als „Riß in der Ordnung der Dinge“ zu sehen, sich selbst im Spiegel seines Wissens wiederfinden könnte, bleibt die Konsequenz problematisch, in der

<sup>16</sup> Wenn diese Frage mit Nein zu beantworten ist, wenn es kein „Prädiskursives gibt, das uns die Welt geneigt macht“, dann wird freilich unverständlich, warum es, wie Foucault behauptet, stets ein Akt der Gewalt ist, den der Diskurs den Dingen antut. Ein stummes Sein, das nicht durch ein selbst zur Welt kommendes Sprechen zur Sprache gebracht werden könnte, wäre am Ende nur mehr ein totes Substrat, hermetisch dicht und indifferent gegen alles Sagen. Vgl. Die Ordnung der Dinge, 76; Die Ordnung des Diskurses (München 1974) 33, 36.

<sup>17</sup> Die Ordnung der Dinge, 44 f.

<sup>18</sup> Ebd. 437, 394, 26.

zweierlei impliziert ist: eine Indifferenz der Wissenschaften gegen den Menschen und eine reziproke Indifferenz des Menschen im Verhältnis zu den Wissenschaften, die im Hinblick auf sein Selbstverständnis so keinen Aussagewert mehr haben könnten. Wenn diese Konsequenz tatsächlich in der Logik der Archäologie der Humanwissenschaften liegen sollte, so bliebe allerdings noch die von Foucault nicht gestellte Frage zu beantworten, ob diese Archäologie eine fraglose Orthogenese dieser Wissenschaften beschreibt oder ob sie vielmehr die Umrisse ihrer Pathogenese gezeichnet hat.

## II.

„Es wäre ein grober Fehler“, liest man in der „Archäologie des Wissens“, diese „als eine Suche nach dem Ursprung, nach formalem Apriori, Gründungsakten, kurz als eine Art historische Phänomenologie zu behandeln (während es sich im Gegenteil darum handelt, die Geschichte aus der phänomenologischen Umarmung zu befreien)“.<sup>19</sup> Rhetorische Vokabeln wie Befreiung, Abkehr und Bruch kennzeichnen das, was Foucault über sein Verhältnis zur Phänomenologie zu sagen hat. Immerhin: „es war ein bedeutsamer Augenblick, als Merleau-Ponty auf das Problem der Sprache traf. Sie wissen, daß die letzten Bemühungen Merleau-Pontys sich darauf richteten; ich erinnere mich genau an Vorlesungen, in denen Merleau-Ponty über Saussure zu sprechen anfang [...]“ Aber wo Foucault die Phänomenologie wirkliches Neuland entdecken sieht, da bemerkt er nur die ersten Symptome ihres beginnenden Scheiterns. Sehr schnell, führt Foucault weiter aus, habe sich herausgestellt, „daß die Phänomenologie nicht so gut wie die strukturelle Analyse von Sinnereigenschaften ablegen konnte, welche von einer Struktur linguistischen Typs produziert sein konnten; eine Struktur, in die das Subjekt im Sinne der Phänomenologie nicht als Sinnerschöpfer eingriff. Und natürlich: da es die phänomenologische Braut nicht verstand, von der Sprache zu sprechen, wurde sie entlassen [...]“<sup>20</sup> Dergleichen polemische Abgrenzungen lassen so wenig wie die inzwischen erschienenen Hauptwerke Foucaults noch daran denken, daß gewisse Affinitäten zum Denken Merleau-Pontys noch bis in die „genealogische“ Phase der siebziger Jahre hinein diese Grenzziehungen überstanden haben könnten. Bevor auf gegenteilige Evidenzen hinzuweisen ist, sind einige vorbereitende Bemerkungen erforderlich.

Im zentralen Essay „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ (1971) läßt Foucault ein wahres rhetorisches Feuerwerk abbrennen, indem er immer wieder fordert, im Gegensatz zur Ideengeschichte, um deren „systematische Zurückweisung“ es in der „Archäologie“ geht, solle man den Ereignissen „unter Verzicht auf eine monotone Finalität“, eine „lineare Genese“ oder eine „metahistorische Entfaltung der idealen Bedeutungen“ „dort auf-lauern, wo man sie am wenigsten erwartet und wo sie keine Geschichte zu haben scheinen [...]“; man müsse endlich erkennen, „daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist“.<sup>21</sup> Die sich aufdrängende Frage nach dem eigentlichen Grund dieser imperativischen Rede findet ihre

<sup>19</sup> Vgl. G. Lebrun, Zur Phänomenologie in der Ordnung der Dinge, in: F. Ewald u. B. Waldenfels (Hg.), Spiele der Wahrheit (Frankfurt a. M. 1991) 15–38. Zu diesen Abgrenzungen gehört, daß Foucault sich deutlich vom Begriff der „Erfahrung“ absetzt, der selbst noch in „Die Ordnung der Dinge“ eine maßgebliche Rolle gespielt hatte (24); vgl. Archäologie des Wissens, 29, 72.

<sup>20</sup> M. Foucault, Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? (Gespräch m. G. Raullet), in: Spuren 1,2 (1983) 23.

<sup>21</sup> M. Foucault, Von der Subversion des Wissens (Frankfurt a. M. 1987) 69, 71.



Antwort zunächst in dem deutlichen Anspruch, jenseits einer bereits rationalisierten und subjektivierten, auf die Bedürfnisse nach „Erinnerung“ eines dialektischen Menschen zugeschnittenen und so entscheidend verkürzten Geschichte eine Art Zeitlichkeit der Zeit in Rohform zum Vorschein bringen zu wollen. „Das tröstliche Spiel der Widererinnerungen ist zu sprengen.“ Statt Zeit und Geschichte unbesehen in den Dienst der Erinnerung zu stellen, sollte man fragen, ob sie an sich selbst tatsächlich so beschaffen sind, daß sie dem Versuch, sich im Wissen um das Vergangene „wiederzuerkennen“ oder „wiederzufinden“, überhaupt gemäß sind. Sind Zeit und Geschichte aus sich selbst heraus auf Erinnerung angelegt? Oder verleugnet Erinnerung, indem sie vergangene Zeit narrativ im Sinne der Geschichtlichkeit eines Selbst etwa zum Vorschein zu bringen versucht, das, was Zeit und Geschichte ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse eines erinnernden Subjekts an sich selbst sind? Die Spannung zwischen diesen Fragen versucht Foucault zunächst so weit wie möglich zu erhöhen. Dem dient seine Skizze einer neuartigen, genealogischen Historie, die auf eine „ganz andere Zeit“ hinauswill; auf eine Zeitlichkeit der Zeit, in der wir instituiert sind und gegen die wir Identitäten bilden. „Wo die Seele sich zu einen behauptet, wo sich das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet“, entdeckt der Genealoge am Ende „tausend verlorene Ereignisse“, in denen nur noch eine völlig unregelte Kontingenz zu herrschen scheint, aber keine Spur einer historischen bzw. lebensgeschichtlichen Linearität oder Finalität mehr erkennbar sein wird. Dabei, so suggeriert Foucault, praktiziert der Genealoge lediglich eine neue Art radikalierter Unvoreingenommenheit, die die Zeitlichkeit der Zeit unter Einklammerung aller Bedürfnisse nach Wiedererkennen, historischer Selbstvergewisserung und Erinnerung zur Geltung zu bringen versucht.

So gesehen könnte man Foucaults Genealogie mit Recht auf der Linie einer radikalisierten Phänomenologie des Geschichtlichen situieren, die das, was jene Zeitlichkeit diesseits aller Rationalisierung, Subjektivierung und Festlegung auf Bestätigung einer gegebenen Identität sein kann, als es selbst zur Geltung zu bringen versucht.<sup>22</sup> Diese Phänomenologie nimmt kritische Formen an, insofern sie die radikale Heterogenität dessen aufweist, was in der Erinnerung fälschlicherweise als kohärent und insofern ohne weiteres narrativ artikulierbar gilt. Sie brächte so die Wahrheit einer disparaten Zeitlichkeit der Zeit ans Licht, die in der Erinnerung, wo „die Seele sich zu einen behauptet“, systematisch verschwiegen wird. Somit hat es den Anschein, als müßten diese genealogische Perspektive und unser praktisches Verhältnis zum Vergangenen, das es uns im Dienst der Identitätsvergewisserung erinnern läßt, notwendig auseinanderfallen.

Ein gleichgelagertes Mißverhältnis scheint nach den „Abenteuern der Dialektik“ unser Verhältnis zur Geschichte zu bestimmen. Fern jeder eschatologischen Finalisierung und jeder entwicklungslogischen Notwendigkeit stellt Merleau-Ponty Geschichte als einen in progressiver Hinsicht wuchernden, divergenten und polymorphen Prozeß dar, der nur retrospektiv ein linearisierbares, teleonomes Gesicht erhält, wenn man sich die Geburt des Späteren im Früheren vergegenwärtigt. Gerade in Namen derer aber, die in diesem Prozeß

<sup>22</sup> Diese Affinität rückt in die Ferne, wo Foucault die Möglichkeit einer nicht-perspektivischen Analytik von Diskursen anzudeuten scheint (vgl. *Réponse au cercle d'épistémologie*, 21); sie bestätigt sich, wo Foucault das Ideal einer historischen Objektivität kritisiert, die verlangt, „die eigene Perspektive (zu) verleugnen und eine allgemeine Geometrie vor(zu)täuschen“. Vgl. Von der Subversion des Wissens, 83, sowie P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist* (Frankfurt a. M. 1990) 31. – War es nicht Merleau-Ponty, der die Vorstellung eines kompossiblen Universums, eines „Geometrales“ aller möglichen Perspektiven kritisierte und dagegen das Bild einer situierten Vernunft setzte? Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin 1966), sowie H. L. Dreyfuß u. P. Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 123 f., 127, 197.

benachteiligt, vergessen oder um ihr Leben gebracht wurden, verbietet sich seine umstandslose Rationalisierung ebenso wie eine defaitistische Gleichgültigkeit gegenüber der Frage, ob Geschichte auch in Zukunft einen unberechenbar-genealogischen Verlauf haben wird. In genealogischer Perspektive mag sich vergangene Geschichte oft genug als immer neues Überwältigtwerden durch eine nicht abreißen wollende Kette einander ablösender Machtverhältnisse darstellen; für die Zukunft kann man dennoch nicht umhin, an der mutmaßlichen, inhumane Gewalt beseitigenden Rationalität eines Engagements festzuhalten, das der uralten Anfälligkeit der Geschichte für das Unmenschliche eine Dosis praktische Vernunft entgegensetzt und darin unausgesprochen darauf hofft, jene Perspektive möge nicht das letzte Wort behalten.<sup>23</sup> Als Erbe Nietzsches hat Foucault sich nicht zu einer „konstruktiven“ Position in dieser Hinsicht bekannt, obgleich seine späten Schriften aus den siebziger Jahren offenbar daran arbeiten, die genealogische Entsicherung für gegeben und bestätigt gehaltener Identitäten für die Eröffnung von Wegen zu „alternativen Identitäten“ fruchtbar zu machen, in deren kollektiver Form sich schließlich auch die Individuen als „Subjekte“ ihres Lebens wiedererkennen sollten.<sup>24</sup> Foucault läßt dabei unerledigt das Problem zurück, das „Die Abenteuer der Dialektik“ in aller Schärfe gestellt hat: Wie ist ein auf die Zukunft zu beziehender, eventuell unverzichtbarer Anspruch auf mutmaßliche Rationalität, die in der Perspektive der Benachteiligten, Vergessenen und Getöteten die Beseitigung inhumaner Gewalt sich zum Maßstab nimmt, vereinbar mit einer rückhaltlos in ihrer eigenen, „genealogischen“ Zeitlichkeit zur Geltung gebrachten Geschichtlichkeit, die an sich durch keinen Endzweck, keine Teleonomie und keine hintergründige List mehr auf das Erreichen eines Niveaus befriedeter Gewalt angelegt scheint, auf das zu hoffen man nicht verzichten will?

### III.

Sich über alle nachhegelschen Differenzierungen des Geschichtsbegriffs hinwegsetzend, distanziert sich Foucault mehrfach von den Schemata einer große „Entwicklungslinien“ nachzeichnenden Geschichtswissenschaft, die unausgesprochen noch immer den „Evolutionismythos als tragendes Gerüst der Geschichte“ zu betrachten scheint.<sup>25</sup> Ein wesentliches Fundament dieses Gerüsts wiederum ist das Vorurteil, daß die Prozesse der Formierung und Deformierung eines geschichtlichen Objekts von derselben Art seien wie dieses Objekt selbst. So scheint die Geschichte einer Idee nur eine Ideengeschichte, die Geschichte des Denkens und Wissens nur eine gegebenenfalls wissenssoziologisch erweiterte Geistesgeschichte sein zu können. Geschichte als Prozeß und ihre Resultate sind homoge-

<sup>23</sup> Ebenso wenig wie Foucault glaubt Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang an das Kommen eines Reiches des Menschen auf Erden, aus dem die Gewalt völlig verbannt zu denken wäre. M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror 2* (Frankfurt a. M. 1966) 15. – Behält nicht selbst ein herrschaftsfreier Diskurs Züge von Gewalttätigkeit, wenn er jeglichen Spielraum negativer Freiheit aufzehrt? Vgl. A. Wellmer, *Models of freedom in the modern world*, in: *The Philosophical Forum* Vol. XXI, No. 1–2 (1989/1990.).

<sup>24</sup> Als minimalen normativen Maßstab bringt Foucault ein Recht auf Differenz ins Spiel, doch begründet er es nicht weiter. Vgl. A. Honneth, *Kritik der Macht* (Frankfurt a. M. 1986).

<sup>25</sup> Dringend klärungsbedürftig ist, inwieweit das Bild, das Foucault unter dem Titel einer „Ideengeschichte“ von einer Historiographie zeichnet, die diesem Mythos noch anhängen soll, der Wirklichkeit entspricht, und ob er sich im Gegenzug nicht die Hypothek eines massiven Präsentismus auflädt. Vgl. A. Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten* (Hamburg 1973) 151 f., 157.

ner Natur, und niemals kommt man auf die Idee, daß selbst Erkenntnis etwas sein könnte, hinter dessen Geschichte nicht wiederum ein genuines Erkenntnisinteresse, sondern „etwas ganz anderes“ steckt. Statt dessen hat man es nur noch mit einer geglätteten, gebändigten und gleichsam auf Linien aufgezogenen Geschichte zu tun, in der retrospektiv das Werden immer schon auf das schließlich Gewordene hin sinnhaft orientiert und finalisiert war.

Gegen eine solche Verkürzung von Geschichtlichkeit, die sie umstandslos kontiniert und alle Prozesse „vom Endpunkt her“ erklärt, ist eine „ganz andere Form“ der Zeitlichkeit zur Geltung zu bringen, in der nicht die vorgreifende Macht eines bereits finalisierten Sinns herrscht, sondern das, was sich wirklich jederzeit im Horizont einer offenen Zukunft ereignet, zerstreut und divergierenden Richtungen öffnet. Statt Geschichte evolutionär zu linearisieren, muß man versuchen, dem Polymorphismus und der jederzeit möglich gewesen Divergenz des geschichtlichen Prozesses auch im nachhinein noch gerecht zu werden. Man darf nicht die Geschichte der Moral linear aus einer einfachen Filiation von Formen des Nützlichkeitsdenkens ableiten wollen, oder die Geschichte der Psychologie aus einem Erkenntnisinteresse am Seelischen. Selbst eine Rückführung der Erklärung, wie der Mensch eine „psychologisierbare Gattung“ werden konnte, auf Dispositive der Macht, deren strategischer Sinn auf Normalisierung und Disziplinierung, keineswegs aber direkt auf Erkenntnis ausgerichtet war, ist am Ende noch zu monolithisch. Verfolgt man in genealogischer Perspektive die polymorphe und divergente Dynamik des Geschichtlichen regressiv zurück, so zeigt sich möglicherweise rasch eine überwältigende Heterogenität dessen, was man zuvor für kohärent hielt. Resultate der Geschichte, die man erklären möchte, entpuppen sich dann vielleicht nicht als legitimes Erbe, als ein gesicherter Besitz, sondern als mehr oder weniger zufällige Produkte von Zwischenfällen, winzigen Abweichungen, totalen Umschwüngen, Irrtümern, falschen Rechnungen usw. Und je weiter man in einer Art Mikrophysik des Geschichtlichen den Einflußbereich des Äußerlichen zurückverfolgt, desto mehr wird sich die Herkunft geschichtlicher Ergebnisse als „illegitim“ erweisen, als zerstreut in einer Vorgeschichte, die immer weniger Ähnlichkeit mit dem haben wird, was sie schließlich zeitigte. Folglich wird eine kontinuierende und linearisierende Betrachtung der Geschichte, die ihre verschiedenen Gestalten auf den Faden der Evolution einer einzigen Bedeutung, eines Problems oder einer Idee auffädelt, nur noch als unzulässige Verkürzung einer „Vielfalt der Zeit“ erscheinen, die man im Namen einer Historie verdrängt, „die uns überall uns selbst wiedererkennen läßt“. An deren Stelle tritt in Foucaults genealogischer Sicht ein schier uferloses Wuchern von Ereignissen ohne erkennbare natürliche Gliederungen, orthogenetische Tendenzen oder Finalitäten; eine überwältigende Parade von Äußerlichkeiten, die, statt eine sich in ihnen durchhaltende Identität erkennen zu lassen, nur nahelegen, „daß es hinter allen Dingen ‚etwas ganz anderes‘ gibt: nicht ihr wesentliches und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist“.<sup>26</sup>

So wird das ganze Inventar der Konstruktionen unterhöhlt, mit deren Hilfe die Erinnerung sich die Mühe erspart, sich jener Vielfalt einer „ganz anderen Zeit“ auszusetzen, nur um nicht spüren zu lassen, wie schwankend und brüchig der geschichtliche Boden ist, von dem jede Identität sich abhebt und von dem aus jedes Bild, das wir uns als geschichtliche Wesen geben, in seiner ganzen Unwirklichkeit durchzuscheinen droht. Es „gibt“ keine Identität und Kontinuität. Man muß, um eine Identität zu behaupten, vergangene Zeit erst

<sup>26</sup> Die Ordnung des Diskurses, 41, 74; Von der Subversion des Wissens, 75, 79, 71.

kontinuieren, linearisieren und die ganze Arbeit einer Identifikation leisten, um dieser Zeit eine Form zu geben, die sie nicht schon aus sich selbst heraus hat. Diese Kluft zwischen einer nicht schon rationalisierten, diskontinuierlichen und heterogenen Zeitlichkeit und der geregelten und gebändigten Form, in der sie der Erinnerung dienstbar wird, versucht Foucault möglichst weit aufzureißen, damit die Verkürzungsleistungen sichtbar werden, deren sich die Erinnerung des einzelnen und auch bestimmte Formen der Geschichtsschreibung bedienen. Dabei sieht Foucault sehr wohl, wie fragwürdig unter diesen Voraussetzungen das Projekt einer „Geschichte der Gegenwart“ erscheinen muß, das er etwa in „Überwachen und Strafen“ verfolgt.<sup>27</sup> Wird dieses Projekt nicht von vornherein mit präsentistischen Hypothesen belastet, die die Vergangenheit auf die Linie einer erinnernden Vergewisserung dessen bringt, wie wir wurden, was wir sind? Würde man so nicht weiter das Spiel der Identität spielen?

Tatsächlich unterstellt Foucault, daß man diesem Spiel nicht entkommt. Man kann, wie Foucault es versucht hat, Identitätsgeschichten so weit zu derealisieren versuchen, daß am Ende nichts mehr bleibt als ein „ordnungsloses Rauschen“, als x-fache Knotenpunkte unzähliger möglicher Serien von Ereignissen, als der „Raum einer Streuung“, der gewissermaßen eine Art Rohmagma des Geschichtlichen vor jeder Bearbeitung durch kontinuierliche Synthesen darstellen könnte. Doch kommt Foucault darüber hinaus, „die Ruhe [zu] erschüttern, mit der man sie akzeptiert“, und zu zeigen, daß diese Synthesen „nicht von allein da sind, daß sie stets Wirkungen einer Konstruktion sind, deren Regeln man erkennen und deren Rechtfertigungen man kontrollieren muß“?<sup>28</sup> Muß Foucault nicht selbst, nachdem alle Selbstverständlichkeiten der Vergegenwärtigung von Geschichte zertrümmert sind, zu überraschend konventionellen Mitteln (Zitieren von „Autoren“ ...) greifen, um gerade auch die Ziele der Gegengeschichten erreichen zu können, die er im Laufe der siebziger Jahre gegen die „Hegemonie einer Wahrheit“ und im Namen eines „Aufstands unterworfenen Wissensarten“ ins Spiel bringt?<sup>29</sup>

Foucault hat wie kein anderer eine Art des Umgangs mit Vergangenheit herausgearbeitet, die nun den Eindruck macht, „als hätten wir Angst, das Andere in der Zeit unseres eigenen Denkens zu denken“, als habe man dort, wo man daran gewöhnt war, „nach Ursprüngen zu suchen, unbegrenzt die Linie der Rückläufigkeiten abzulaufen, Traditionen zu rekonstruieren, Entwicklungskurven zu verfolgen, Teleologien zu entwerfen und un-aufhörlich zu den Lebensmetaphern zurückzugreifen, eine eigenartige Abneigung verspürt, Abweichungen und Dispersionen zu beschreiben, die vergewissernde Form des Identischen aufzulösen“.<sup>30</sup> Aber Foucault selbst ist keineswegs bei dieser Auflösung stehengeblieben. Im Gegenteil setzt er das genealogische Denken als eine politische Taktik gegen eine Monopolisierung der Geschichte durch gewisse Gruppen ein, als eine Taktik, die in der Kritik der Unterwerfung von Wissensarten zugleich auf die korrelative Herausarbeitung von Bildern „alternativer Identitäten“ hinauswill. Die „lebendige, zitternde Geschichte“, die die „Archäologie des Wissens“ gegen eine nach Maßgabe von Identitätszwängen verkürzte Geschichte zur Geltung bringen will, kommt dabei nicht als das Rohmagma des Geschichtlichen, mit dem wir im Grunde immer zu tun haben, sondern erst nach der Arbeit einer kritischen Destruktion einer Geschichte zum Vorschein, in der

<sup>27</sup> M. Foucault, *Überwachen und Strafen* (Frankfurt a. M. 1977) 43; *Vom Licht des Krieges*, 59; *Dispositive der Macht*, 192 f.

<sup>28</sup> *Die Ordnung des Diskurses*, 35; *Archäologie des Wissens*, 34, 40, 60, 68, 111 f.;

<sup>29</sup> *Dispositive der Macht*, 59, 54.

<sup>30</sup> *Archäologie des Wissens*, 23, 21, 293, 289.

jenes Andere orthogenetisch verkürzt gebracht wird. Warum sollten wir uns aber der Mühe dieser Arbeit unterziehen, warum gegengeschichtliche Ideen entwickeln, die nicht in die „Erinnerung“ in der „vergewissernden Form des Identischen“ werden einmünden können?

Foucaults Antwort auf diese Frage wird vielleicht den überraschen, der seine Arbeit mit Schlagworten wie: „Wissen = Macht“ hinreichend belegt glaubt und in Foucault nur den destruktiven Überbieter Nietzsches sieht.<sup>31</sup> Die Antwort gibt Foucault in seiner Besprechung von Glucksmanns „Meisterdenker“. Angesichts einer Zeit, die sich daran gewöhnt, den Tod der anderen sich erträglich zu machen, heißt es da, gibt es zweifellos eine „Moral des Wissens“: „Die Moral des Wissens ist vielleicht heute: das Wirkliche stechend, scharf, kantig, unannehmbar machen. Es irrational machen? Ja, wenn es rational machen heißt, es friedlich, ruhig und sicher machen, es in eine große theoretische Maschine zur Produktion herrschender Rationalitäten einspeisen. Ja, wenn es irrational machen dazu führt, daß es aufhört, notwendig zu sein, daß es Zugriffen, Kämpfen, Auseinandersetzungen zugänglich wird. Begreifbar und angreifbar in dem Maße, wie man es ‚derationalisiert‘ hat.“<sup>32</sup>

Geschichte „derationalisieren“ heißt Kontingenz und das Verstummen der Verlorenen, die Hegel „aus der Nacht der Welt vertreiben wollte“, wieder zur Sprache kommen lassen, heißt den verschuldeten Tod der anderen für Vergangenheit und Zukunft unannehmbar zu machen – inmitten einer Geschichtlichkeit, die auch uns mitreißt, die, genealogisch betrachtet, geschichtlichen Sinn auf unentwirrbare Weise mit immer neuen Machtverhältnissen verquickt. So soll nicht Sinn, Wissen und Wahrheit auf Macht *reduziert*, sondern einer *Verharmlosung* von Geschichte entgegengewirkt werden. Geht der Krieg nicht noch unter der Form des Gesetzes weiter? Ist er nicht noch immer der Motor der Institutionen und der Ordnung?

Hinter diesen Fragen verbirgt sich keine defaitistische Affirmation, die auf ein „endlos Historisches, das gewissermaßen irrelativiert“ wäre, hinausliefe und jedes Setzen auf eine wenigstens mutmaßliche Rationalität des Handelns im Sinne einer Beseitigung inhumaner Gewalt obsolet erscheinen ließe. Es handelt sich eher um die Kritik einer unmerklichen Pazifizierung, die etwa eine Dialektik betreibt, die „den Krieg und die Konfrontation in einer Logik, einer sogenannten Logik der Widersprüche“ kodifiziert und sie „in einen zweifachen Prozeß einer Totalisierung und einer endgültigen, grundlegenden und jedenfalls irreversiblen Rationalisierung“ integriert; es handelt sich um eine Kritik, die wenige Seiten später in den Ansatz einer Gegenhistorie mündet, welche jede „Souveränitätsgeschichte“ (und sei es eine des Selbstbewußtseins oder der Vernunft) sich versagt und ganz auf die Möglichkeit einer „Richtungsänderung“ der Erinnerung setzt, die gerade die Perspektive der „Sieger“ demaskiert, indem sie nachweist, „daß ihr Sieg die Niederlage der andern war, daß er unsere Niederlage war“.<sup>33</sup> Im Hintergrund wird so ein Diskurs der Geknechteten wieder lebendig, den Foucault ohne Umschweife lebenden, arbeitenden, sprechenden Menschen attribuiert. Das scheint trivial, bedarf aber doch einer Erläuterung angesichts des viel zitierten „Todes des Menschen“ als Gegenstand der Wissenschaften. Nicht durch seine Behauptung, die Humanwissenschaften führten wohl zur Entdeckung von Strukturen, nicht aber zur Bestimmung des „Menschen als solchen“, sondern dadurch

<sup>31</sup> Vgl. Pariser Gespräche (Berlin 1989) 26 f.

<sup>32</sup> 32 Dispositive der Macht, 217.

<sup>33</sup> 33 Vom Licht des Krieges, 23, 37 f. Vgl. hierzu R. Koselleck, Erfahrungswandel und Methodenwechsel, in: Chr. Meier u. J. Rüsen (Hg.), Theorie der Geschichte 5, Historische Methode (München 1988) 51, 61.

manövriert sich Foucault in eine Sackgasse, daß er das selbst humanwissenschaftliche Paradigma des Gegensatzes zwischen Normalem und Pathologischem auch auf den politischen Menschen überträgt. Foucault behauptet, man müsse sich auch politisch mit einer Position abfinden, welche man gegen Ende des 18. Jahrhunderts in bezug auf die anderen Lebewesen angenommen hat. Dieser Position zufolge funktionieren Menschen einfach – nicht etwa, um sich am Leben zu erhalten oder für Gott, sondern für nichts. Dennoch hätte eine Politik, die sich dies zu eigen machte, mit der Norm (!) eines „optimalen gesellschaftlichen Funktionierens“ zu tun; und diejenigen, die sie propagieren, wären darin nur aufgeklärt, wenn dies bedeutet, „daß die Menschheit die Möglichkeit eines Funktionierens ohne Mythen zu entdecken beginnt“.<sup>34</sup> Doch Sinn und Wert von Gegengeschichten sind vom Standpunkt einer nur mehr oder weniger glatt funktionierenden Normalität aus überhaupt nicht zu beurteilen: Die dürftige Mischung aus Funktionalismus und Utilitarismus, die Foucault uns empfiehlt, versagt vor dem Anspruch auf Begründung ihrer normativen Grundlage und fällt hinter die „Abenteuer der Dialektik“ zurück. Diese Schrift trifft nicht der Vorwurf einer falschen Pazifizierung einer noch immer brutalen Geschichte, die eine irreversible Rationalisierung zähmen soll. Vielmehr versucht Merleau-Ponty das Bild einer geschichtlich situierten Vernunft zu zeichnen, die frei von allem fortschrittlichen Optimismus am Sinn einer minimalen Moral festhält und doch nicht die Augen verschließt vor der „genealogischen“ Realität des Vergangenen. Unvereinbar mit dieser Perspektive ist freilich die von Foucault stellenweise nahegelegte Endgültigkeitserklärung hinsichtlich eines nicht enden wollenden „Hasardspiels von Überwältigungen“, das man letztlich nur stoisch vergleichgültigen könnte. Wer derart auf den Spuren Nietzsches die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ in immer neuen Machtverhältnissen lehrte, könnte nicht auch den Wert von Gegengeschichten begründen. Warum sollte man als Historiker anderes tun, als Souveränitätsgeschichte zu schreiben? Warum sollte man in der Praxis genealogischen Denkens eine namenlose, „zitternde Geschichtlichkeit“ aufzudecken versuchen, die „jedem Ding sein Maß und seine Intensität zu lassen“ verlangt?<sup>35</sup> Etwa nur, um andere Seiten ein und desselben „Spiels der Kräfte“ zu beschreiben? Was gibt der Aufmerksamkeit des Genealogen auf die Einzigartigkeit zerstreuter Ereignisse, auf Unterschiede und auf das dem Vergangenen jenseits der „vergewissernden Formen des Identischen“ eigene Maß überhaupt ihren Wert? Zur Zeit der Arbeit an „Wahnsinn und Gesellschaft“ war es zweifellos eine ethische Energie, die den genealogischen Versuch Foucaults, „das Andere in der Zeit unseres Denkens“ zur Geltung zu bringen, motivierte – paradoxerweise im Namen einer Kultur, die es den Menschen in einer wieder eröffneten Kommunikation mit dem anderen erlauben sollte, sich in ihr widerzuerkennen.<sup>36</sup>

Wenn man auch nicht so weit gehen kann, Foucault das Versprechen einer entsprechenden Versöhnungsmöglichkeit zuzuschreiben, das er der Kultur einer „erweiterten Vernunft“ zugetraut hätte, so ist doch der ethische Impuls in dem Versuch, eine verdrängte Erfahrung zu rehabilitieren, nicht zu übersehen. Dieser Impuls folgt in „Wahnsinn und Gesellschaft“ und auch in den genealogischen Schriften Foucaults den Imperativen einer Moral des Wissens, die vor allem Unversöhntes im Namen verdrängter Erfahrungsansprüche herausarbeitet, ohne Lösungen zu propagieren, die ihrerseits wieder auf eine neue Weise „ungerecht“ wären... Ob Foucault in diesem Zusammenhang über einen gewissen Kryptonormativismus hinauskommt, der etwa dem Positivismus der „Archäologie des

<sup>34</sup> Von der Subversion des Wissens, 9, 25, 29, 27.

<sup>35</sup> Ebd. 81.

<sup>36</sup> Psychologie und Geisteskrankheit, 129.

Wissens“ glatt widerspricht, führt auf die Frage nach der inneren Konsistenz der wissenschaftshistorischen Schriften mit den politischen Ambitionen Foucaults, eine Konsistenz, die dieser selbst nie für sich in Anspruch genommen hat und die hier auch nicht zu beurteilen ist. Jene Moral des Wissens wird deutlich, wo Foucault etwa in „Überwachen und Strafen“ von einer politischen Physik der Macht spricht und wo er in „Sexualität und Wahrheit“ Diskursivierungsprozesse als Infrastrukturen einer politischen Ökonomie der Subjektivierung beschreibt, die „von Freiheit alle jene Stimmen reden [läßt], die seit so langer Zeit das ungeheuerliche Gebot unserer Zivilisation wiederkauen, sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt [...]“<sup>37</sup> Hier überkreuzen sich *Moralcodes* und subjektive Weisen der Lebensführung auf eine Weise, die jene Strukturen im Sinne einer „Ethnologie der Kultur“, von der Foucault und Merleau-Ponty sprechen, an Strukturen der Erfahrung zurückbinden. Gerade im Lichte der späten Werke Foucaults erscheint etwa der Essay „Von Mauss zu Lévi-Strauss“ unvermindert aktuell. Freilich würde Merleau-Ponty eine solche Ethnologie auf eine Konzeption von Geschichte als „milieu de vie“ verpflichtet sehen wollen, auch dann, wenn Dimensionen von Geschichte ins Blickfeld rücken, die dem direkten Einflußbereich menschlichen Handelns entzogen zu sein scheinen. Die vergangene und gegenwärtige Geschichte hält uns den Spiegel einer genealogischen Realität vor Augen, in der keine sie begründende Subjektivität mehr sich wiedererkennen kann; doch eben diese Realität wird übernommen von einer politischen Wirklichkeit aus, die Handlungsspielräume „fingiert“, um gewissen Werten Geltung zu verschaffen. Um einen „ideologischen Gebrauch der Geschichte“, den die „Archäologie des Wissen“ kritisiert, würde es sich dann handeln, wenn man der retrospektiven Illusion aufsäße, die uns „den geschichtlichen Akt in eine durch ihn verwandelte Vergangenheit [...] projizieren“ läßt.<sup>38</sup> Eine geschichtlich situierte und ständig genealogisch überforderte Freiheit kann nicht das Subjekt der Geschichte sein. Und doch wird gerade diese Freiheit das Risiko einer mutmaßlichen Rationalität auf sich nehmen, um im Verhältnis zur Geschichte einen normativen Maßstab ins Spiel zu bringen.

Einen oder mehrere solcher Maßstäbe hat Foucault epistemologisierten Disziplinen wie der Biologie, der Chemie und der Physik, die eine orthogenetische Geschichtlichkeit aufweisen, ohne weiteres zugestanden, während er davor zurückschreckte, auf ähnliche Weise eine Vektion praktischer Vernunft anzunehmen.<sup>39</sup> Wenn Foucault freilich für Gegenge-

<sup>37</sup> M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit* (Frankfurt a. M. 1983) Bd. 1, 78.

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I* (Berlin/New York 1973) 68.

<sup>39</sup> Foucault übt Kritik an Bachelards Konzeption einer Orthogenese der Wissenschaften, die die ganzen Landschaften diskursiver Praktiken außer acht läßt, um sich ganz auf die Trennung dessen zu konzentrieren, was noch nicht und was endgültig wissenschaftlich ist. Im Gegenzug beschreibt Foucault selbst diskursive Bedingungen von Wissensarten, die bestenfalls an der Schwelle der Epistemologisierung stehen, ohne eine sanktionierte Rationalität als Norm vorauszusetzen. Höchstens akzeptiert er verstreute, „spezifische Rationalitäten“, die nicht in einer Geschichte des Wahren zusammenlaufen. Freilich beschreibt „Überwachen und Strafen“ andererseits Grundzüge einer politischen Ökonomie von Strategien, die – retrospektiv – tatsächlich einem einheitlichen Sinneffekt (Normalisierung, Disziplinierung etc.) zuzuarbeiten schienen. Hier würde Merleau-Ponty von „Kernen“ sprechen, die die Geschichte austreut, und die eines Tages, retrospektiv, etwa unter dem Titel der Weberischen „Rationalisierung“ integrierbar sein werden, so daß die langfristige Teleonomie eines Rationalitätstyps zum Vorschein kommt. Skeptisch verweigert Foucault dagegen die Zustimmung zur Idee einer Vernunft in der Kontingenz, von der Merleau-Ponty verschiedentlich spricht und die Foucault der Frankfurter Schule (in Verwandtschaft mit der Epistemologie Canguilhem und Bache-

schichten eintritt, so stellt er in Frage, welche „Geschichte der Gegenwart“ es verdient, erinnert zu werden; aber nicht, um eine gegenwärtige Identität nur in neuem Licht zu bestätigen, sondern um uns dem auszusetzen, was uns unannehmbar erscheint. Gerade das, was uns unannehmbar erscheint, sagt Merleau-Ponty in „Die Abenteuer der Dialektik“, lernen wir in der Begegnung mit Ereignishaftem kennen. Dabei können wir auf Konturen anderer Geschichten und am Ende sogar auf ein keiner Rationalisierung mehr gefügiges Rohmagma einer noch nicht zur Geschichtlichkeit geformten Zeitlichkeit der Zeit stoßen. Erst der Mensch bringt diese Zeitlichkeit – narrativ vor allem – als Geschichtlichkeit zum Vorschein und entscheidet dabei darüber, was als Vergangenheit gelten soll; er zieht entsprechend Linien, konstruiert eine Logik geschichtlichen Verlaufs nach dem Vorbild eines biographischen Denkens, in dem schließlich die Zeitlichkeit der Zeit als „immer schon“ im Lebensverlauf eines seiner Vergangenheit sich erinnernden Selbst humanisiert erscheint. Für Foucault ist diese humanisierte, „biographische“ Zeit, in der etwa Dilthey das paradigmatische Vorbild auch der Geschichtsschreibung sah, nur Ausdruck einer menschlichen Schwäche, durch die das Ich sich sammeln kann; eine Schwäche, gegen die sich die Anstrengung einer derationalisierenden, genealogischen Arbeit richtet, die jenseits des Geschichtlichen wieder das anonyme Murmeln der Zeitlichkeit der Zeit erahnen läßt, um nachzuweisen, daß diese nicht wie von selbst, sondern nur dank einer menschlichen Rationalisierung biographisch artikulierbare Formen etwa einer „Gestaltung“ des Selbst annimmt, von der Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen sprach. Wir *haben* im Foucaultschen Verständnis keine Geschichte. Man kontiniert eine vergangene Zeit, die an sich nicht schon die Formen der Kontinuität besitzt, und vergißt dabei, daß Zeit sich nicht von allein als Geschichte präsentiert. Doch läßt ein genealogischer Versuch der Entfremdung ein zeitliches Rohmagma hervortreten, dank dessen und gegen das sich die Geschichte eines Selbst bilden läßt. Läuft aber in einem solchen Versuch nur ein Anderswerdenwollen ohne jedes praktische Motiv leer? Bleibt die Frage, warum überhaupt eine genealogische Entsicherung allzu stabiler Identitäten erfolgen, warum das Vertraute geschichtlich fremd werden und warum die Arbeit einer Derationalisierung überhaupt unternommen werden sollte, unbeantwortet?<sup>40</sup> Dann hätte es den Anschein, daß die genealogische Perspektive auf ein desorganisiertes Rauschen einer rohen Zeitlichkeit, die sich als Geschichtlichkeit kaum mehr erkennen ließe, nichts zu tun haben könnte mit den allzu menschlichen Bedürfnissen nach Bestätigung einer bloß aus Gründen der Selbsterhaltung sich durchhalten- den Erinnerung. Dabei ist es gerade der ethische Wert einer nicht mehr auf diese Bedürfnisse festgelegten Erinnerung, von dem aus Foucault Perspektiven auf Gegengeschichten eröffnen möchte. Der Genealoge Foucault setzt diesen Wert, der so etwas wie der blinde Fleck seiner Arbeit zu sein scheint, voraus; offen hat er sich jedenfalls nicht zu ihm bekannt. Das ändert nichts daran, daß die genealogische Arbeit an Gegengeschichten selbst eine geschichtliche Aktivität ist, die im Sinne einer vielleicht „erweiterten“, jedenfalls aber

lards) zuschreibt. Vgl. Archäologie des Wissens, 268, 271, 257; Dreyfus u. Rabinow, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 245; Der Tod des Menschen . . ., 58–64. Wo Foucault im übrigen von einer „Schwelle der Epistemologisierung“ spricht, da vermeidet er jeden Bezug auf die Lebenswelt-Problematik. Husserl ist für ihn offenbar nur der Vertreter einer verwerflichen „historisch-transzendentalen Bestimmung des Okzidents“; M. Foucault, Antwort auf eine Frage, in: Linguistik und Didaktik 4 (1970) 322; Réponse au cercle d'épistémologie, 38 ff. (Hier kommt Foucault kurz auf die Problematik der Krisis-Abhandlung Husserls bzgl. der sinn genetischen Ableitbarkeit geometrischen Denkens aus einem „espace vécu“ zu sprechen.) Zur Problematik der Rationalisierung vgl. M. Foucault, Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique, in: Le Debat (1986) 5–35.

<sup>40</sup> Vgl. H. White, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen (Stuttgart 1986) 298.



genealogisierten praktischen Vernunft Zukunft für sich reklamiert; eine Zukunft nicht eschatologischer Prägung, sondern eine Zukunft, die sich aus der vektoriellen Verstärkung einer noch in einer „konstanten Vertikalen“ der Kultur gegenwärtigen Vergangenheit speist. Diese Vergangenheit im Rahmen von Gegengeschichten zu thematisieren, um sie gegen das kulturelle Selbstverständnis anderer zu wenden, ist schon ein praktischer Akt, den man unweigerlich in ein Leben aus der Erwartung projizieren wird. Denn die gegen geschichtliche Rehabilitierung verdrängter Erfahrungsansprüche, die der frühe und späte Foucault betreibt, begründet zugleich die Erwartung, daß sie selbst als ein rationaler geschichtlicher Vektor eine andere Zukunft vorbereiten hilft. Ohne diese minimale Brückenfunktion zwischen einem der Zukunft zugewandten praktischen Sinn und genealogischem Denken liefe dieses am Ende auf einen neuen „falschen Existentialismus“ hinaus, der mit unbeweisbarer Endgültigkeit das Scheitern aller Vernunft in der Geschichte konstatiert und die Frage: „wie überhaupt kein Hegelianer sein?“ nur um den Preis einer Vergleichgültigung zukünftiger Geschichte überhaupt beantworten könnte.