

von Gesetzen geregelt. Hinzu treten morphonematische Gesetze (Sonderbehandlung von Phomenen in bestimmten Stellungen), Intonationsgesetze (Wort- und Satzakkzent, Unterscheidung verschiedener Intonationskurven) usw.

¹⁰ Die Verengung ist notwendige methodische Voraussetzung für die Durchführung einer Analyse. Sie kann durch weitere Analysen wieder aufgelöst werden. Die Modelle verschiedener strategischer Ebenen können auf ihre Homologien und Widersprüche hin verglichen und zu einem komplexen System verbunden werden (AS 308). In den „Mythologiques“ wird der „Verwandtschaftscode“ auf andere soziale Codes – code culinaire, code astronomique, code musical, code des politesses – bezogen, und aus den Korrelationen zwischen den einzelnen Codes entsteht ein komplexes Bild der Gesellschaft: ein System aus Systemen.

¹¹ Viele der Überlegungen Lefèbvres könnten in dieser Weise zu strukturalistischen Analysen anregen (eher als daß sie davor zurückschrecken ließen) – so etwa der Gedanke, daß in der heutigen Welt relativ stabile, ausgeglichene und gut ausgebaute Systeme wie die Dorfgemeinschaft untergehen und von komplizierteren und homogeneren Organisationen wie der industriellen Agrarproduktion abgelöst werden (ADS 209 ff.). Der Gedanke ist nicht originell. Aber die Probleme werden so geboten, daß sie unmittelbar Themen einer strukturalistischen Analyse werden könnten: die Auflösung der auf der binären Opposition „männlich/weiblich“ aufgebauten Systeme; das Auseinanderbrechen eines so gut rationalisierten Teilsystems wie der Tonalität in der Musik; die Explosion der Stadtviertel und der alten Städte usw. (ADS 209).

¹² Ricoeur übernimmt von Lefèbvre die Idee, zur Kritik des Strukturalismus vom Begriff der sprachlichen Ebenen auszugehen, und greift auch auf dieselbe Quelle zurück wie Lefèbvre, nämlich die „Problèmes de linguistique générale“ von E. Benveniste. Die Konsequenz, die er zieht, ist aber eine andere. Lefèbvre betont, die Ebene des Satzes sei so kompliziert, daß sie eine strukturalistische Analyse nicht mehr zulasse. Ricoeur hingegen benutzt die Ebene des Satzes, um eine fundamentale Einheit von Struktur und Ereignis aufzuweisen. – An dieser Stelle sei betont, daß sich die Konzeptionen Ricoeurs und Lefèbvres weniger klar voneinander abheben, als es in den Abschnitten 5.1 und 5.2 dargestellt wird. Lefèbvres Denken ist sehr reich und umfaßt auch fundamentalphilosophische Problemstellungen, diese allerdings erheblich diffuser als bei Ricoeur.

¹³ Das gilt z. B. für die Semantik, strukturalistische und nicht-strukturalistische, die mit ähnlichen Modellen wie dem Ricoeurschen zu greifbaren Resultaten zu kommen versucht. Vgl. die Arbeiten K. Baldingers; H.-M. Gauger: „Wort und Sprache“, Tübingen 1970, usw.

¹⁴ Den Fundierungszusammenhang zwischen dem konstitutiven Ereignis und der konstituierten Ebene der Strukturen klar und philosophisch sauber zu formulieren, ist außerordentlich schwierig. Immer wieder besteht die Gefahr, dieses Ereignis allgemein zu beschreiben und damit seinen fundierenden Charakter zu verfehlen. Bei Husserl etwa (auf den Ricoeur sich ausdrücklich bezieht), soll das Ereignis durch die Reduktion auf ein Cartesianisches Cogito gleichsam unvermischt aus der empirischen Erfahrung herausdestilliert werden. Aber in der anschließenden eidetischen Reduktion wird der Ereignischarakter gleich wieder zugunsten eines Wesenskosmos aufgegeben bzw. zur formalen ontologischen Basis zurückgestuft. Vgl. H. Melenk: „Das Phänomen. Darstellung und Kritik des Husserlschen Phänomenbegriffs“ (Diss. Würzburg 1968).

Michel Foucaults strukturelle Theorie der Geschichte

Von Peter SLOTERDIJK (München)

Die Vielgestaltigkeit dessen, was die Zivilisation der Gegenwart als geistige Produkte hervorzubringen nach dem Gesetz der Selbstreproduktion und der Institutionalisierung des historisch-philosophisch-wissenschaftlichen Denkens gezwungen ist, macht eine Reflexion über den Charakter und den Stil möglicher Sachgemäßheit in der Beurteilung dieser Produkte unvermeidlich. Ein Phänomen wie der moderne Strukturalismus kann nicht bloß in einer Definition aus der Idee oder aus der Artikulation seines Selbstverständnisses begriffen werden, vielmehr

gehört es zu seinem Wesen, wie er, aus mehreren Wurzeln herkommend und in zahlreiche Einzeldisziplinen sich verzweigend, sich in das Feld der zeitgenössischen Diskursivität einschneidet und um seine Intelligibilität ringt, wie er sich in sich selbst durch Polemik und Applikation differenziert, wie er sich eine Geschichte fingiert, aus der er sein Herkommen versteht, wie er sich ideenhistorisch, methodisch und politisch Gegnerschaften entwirft und zuzieht, wie er Knotenpunkte, thematische, anthropologische und epistemologische Kernsätze und Erkennungszeichen kreiert, und wie er schließlich einen Öffentlichkeitscharakter, einen publizistischen Raum, eine akademische Kollegialität sich erkämpft, Schulen begründet, Zitatfähigkeit erlangt, Eklektizismen ins Leben ruft, Sekundärliteratur, Historiographie, Ideologiekritik und Metakritik um sich sammelt und in der Form einer eigenen bibliographischen Welt an seiner Expansion arbeitet. Man ist gut beraten, derlei Prozessen mit dem Instrument des topographischen Denkens nachzugehen und zu klären, wie das theoretische Gebilde im Feld der intellektuellen Kräfte der Gegenwart angelegt ist, wie es sich mit koexistierenden Tendenzen: Marxismus, Phänomenologie, Funktionalismus, analytische Wissenschaftstheorie durch ein Geflecht von Positionsspannungen verbindet. Auf diese Weise bleibt der Gegenstand stets in der dritten Dimension seiner Versehbarkeit entfaltet, die sich den anderen, der systematischen und der historischen, überlagert¹.

Innerhalb des strukturalistischen Phänomens ist der Name Michel Foucaults von einem besonderen Nimbus umgeben. Da der Strukturalismus in dem Rufe steht, das Geschichtliche zugunsten einer artifiziellen synchronizistischen Objekterfassung zu eliminieren, oder da (wie Habermas sagte) vor dem Blick der Strukturwissenschaften die Geschichte „verdampft“, weckt eine Erwähnung Foucaults, als des exponiertesten Vertreters der strukturalistischen Geschichtstheorie, kritische Assoziationen, die ihren Oberbegriff in einem intensiven Ideologieverdacht haben. In expliziter Argumentation ist der Ideologievorwurf in den Polemiken von J.-P. Sartre, H. Lefebvre, R. Garaudy u. a.² greifbar. Spätestens seit dem Erscheinen der Archäologie der Humanwissenschaften ist Foucaults Werk auf internationaler Ebene zum Inbegriff eines exzessiven Strukturendenkens, das sich mit Geschichtsblindheit und Antihumanismus paart, geworden. Angesichts dieses Sachverhalts: daß die Foucaultsche Theorie zum Kern zahlreicher stereotyper Urteilsbildungen, zum Inhalt mancher intellektueller Mythologeme geworden ist, halte ich es nicht für überflüssig, die Besprechung der beiden neuesten großen Arbeiten, *Les mots et les choses*, 1966 und *L'archéologie du savoir*, 1969 mit einer Art beschreibender Mythologik zu beginnen: mit dem Mythos des Werks selbst und dem des Autors. Was das erste angeht, so lassen sich die nötigsten Umrisslinien leicht geben. Das Schicksal des Klassifiziertwerdens und Zitiertwerdens hat für Foucaults Werk einen mythischen Verbreitungsraum geschaffen, in dem es, nur unter einer Namensnennung anwesend, von anderen Sinnzusammenhängen, von an sich autarken Behauptungssystemen erfaßt wird. So soll es Beispiel für ideologisch verzerrten Strukturalismus sein, negatives Muster für die Entartung des modernen Bewußtseins zur Ungeschichtlichkeit, Mahnbild für die Selbstentfremdung des verzweifelten Positivismus, Sublimationsbild der technokratischen Mentalität, Dokument einer zynischen Apotheose des Systems, ein letztes geschichtsmörderisches Aufbäumen des Antimarxismus. So rückt das Werk, zum eigenen bloßen Namen alteriert, in öffentliche, billigere Ordnungsweisen ein, als Gegenbeispiel zu einer Moral, die es nicht hat. Von diesen Ordnungen aus wächst die Aussagenbildung in allen gelegenen Richtungen; man sagt, Foucault biete eine Mischung aus Heidegger und Spengler, man sagt, sein Denken sei kalt und abstrakt. Der Bildung mythischer Diskurse, in der ein Sinn verbraucht wird für andere Bedeutungen, wird aus dem Innern der Foucaultschen Schriften, aus ihrem Pathos, ihrer Stillisierung, ihrer Pointierung entgegengekommen. In der Art, wie Foucault sich kommentierend neben sein Werk stellt, tritt ein starkes repräsentierendes Bewußtsein an den Tag. Er okkupiert einen gestischen Raum, in dem sich das zufällige Ich zu exemplarischen, historischen und existentiellen Positionen aufheben möchte. Seine Distanz zum marxistischen Denken mag nicht zu geringen Anteilen an diesem Widerspruch liegen: die in der marxistischen Praxis geforderte praktische Kritik des Subjekts stößt gegen die monologische Größe, die der Archäologe des Wissens, sei es auch als negativer Theoretiker des Subjekts, seinem Studium abgewinnt. Die luxuriöse Sprache Foucaults, eine theoretische Epik, die ihresgleichen sucht, macht deutlich, wie sehr dieses Werk aus literarischen Quellen, oder wenn man so will, aus einem subjektiven Mythos zehrt. In ihm investiert der Autor das Schicksal einer

schreibend sich entwerfenden Subjektivität. Die in zahlreichen Interviews beobachtbare Biographisierung der eigenen Denkgeschichte, die stillichere Verweisungen auf Fixpunkte von Einfluß, Vorbild, Erkenntnis, Thematisierung und Verarbeitung, die Betonung des Unterwegs-seins bestärken zur Genüge den Eindruck, daß Foucaults großes epistemologisches Experiment als wesentlich auf einer existentiell-literarischen Kurve verlaufend gemeint ist. Darum ist die häufig wiederkehrende Berufung auf Nietzsche ebenso wenig zufällig wie jener methodologische Habitus, in dem Foucault es verschmäht, seinen Diskurs aus einer Architektur von Prämissen, empirischen Materialien, Operationen und Schlußregeln aufzubauen, sondern sich der impliziten Geltung noch unbekannter Axiome zu überlassen versucht. Es ist, als stelle er mit seinem gesamten Werk nichts anderes dar, als das Vorgefühl eines neuen Ordnungstyps, dieses motorische Apriori seines Reflektierens. Kernfigur dieser Reflexionen ist die unermüdete Problematisierung des Prinzips der konstituierenden Subjektivität, die klaglose und optimistische Konstatierung dessen, daß der Mensch der Disposition zu erwachsen beginnt, nach der er sich selbst als Substanz, als Zentrum, als Konstituens dachte oder denken mußte.

Wenn ich in dieser Weise die Theorien unseres Autors zwischen zwei mythologischen Zusammenhängen, einem öffentlichen und einem privaten, vorgestellt habe, so nicht, um den Sachgehalt der mythischen Sätze von vorneherein zu entwerten, sondern um zu zeigen, wie ein Text in Bezügen mitbegründet sein kann, die nicht die der Buchstäblichkeit sind. Vieles an Foucault ist in dem Zwielficht von Essay, Wissenschaft, Mythos zu lesen. Er selbst hat übrigens für das Phänomen des mehrfachen Daseins einer Erkenntnis in verschiedenen Bewußtseinsordnungen eine bemerkenswerte Formulierung gefunden: „Welche Kenntnist ist zugleich gut genug und wenig genug bekannt, um nur einmal bekannt zu sein, nur auf eine Art und nur gemäß einem einzigen Verstehenstypus? Wie sähe eine Wissenschaft aus, sei sie noch so eng begrenzt und kohärent, die nicht mehr oder weniger dunkle Formen praktischen, mythologischen oder moralischen Bewußtseins um sich gravitieren ließe? Wenn sie nicht in einer aufgelockerten Ordnung erfahren und nur in Profilen erkannt würde, müßte jede Wahrheit in Schlaf versinken.“³ Demnach sehe ich Foucaults Werk in seinen „Gravitationen“ umspannt von moralischen und erkenntnispolitischen Argumenten auf der einen Seite und auf der anderen von jener hyperbolischen Reflexion über das aufgelassene, liquidierte Ich, mit der der Autor so oft gegen den Takt der rationalen expliziten Diskussion verstößt.

Ich werde im folgenden versuchen, einiges von den Inhalten der beiden genannten Bücher darzulegen und dabei Zentralbegriffe wie: Archäologie, Episteme, Diskurs, Repräsentation, historisches Apriori, epistemologischer Bruch, Tod des Menschen erläutern sowie Hinweise auf deren theoretische Folgen und Zusammenhänge geben. Was ich versuche, ist eine Lektüre der Werke, die in Kommentar oder Interpretation übergeht, sooft ich aus Verständnisgründen gezwungen bin, in die Wörtlichkeit des Textes einzugreifen und selbstverantwortliche Transkriptionen vorzunehmen⁴.

I

1) Foucaults berühmtestes Buch trägt den Titel *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Ich will mich seiner als Leitfaden zur Exposition der mit dieser Arbeit aufgebrochenen Problematik bedienen. Die Wörter und die Dinge – dies ist eine Art, nach jenem besonderen Zusammenhang zu fragen, durch den in einer gegebenen Kultur die Relation zwischen dem Sprachsystem und dem Wahrnehmungsraum, zwischen dem Lexikon und den Partikeln der Wirklichkeit konstruiert wird.

Moderne Linguistik und Sprachphilosophie machen deutlich, daß nichts weniger selbstverständlich ist als die Transparenz des Wortes auf das Designat, als die Einlassung des Bedeuteten in ein Bedeutendes⁵. Zwischen der Weise der Artikulation von Wörtern und der Wahrnehmung der Wirklichkeit besteht ein inneres Band, das die eigentlichen Bedingungen der Kulturen in seinem Geheimnis enthält. Worin liegt die eigentümliche Gewißheit eines designativen und taxonomischen Systems, durch das sich im Medium prädikativer und vorprädikativer Operationen eine Ordnung in den Dingen lesen läßt? Es muß bereits für die einfachsten Ordnungen ein System von Elementen geben und eine Schwelle, diesseits derer Ähnlichkeit, jenseits derer Differenz herrscht, also gewisse fundamentale Codes, die sich in unserem Blick⁶ auf die

Dinge realisieren. Die Wissenschaft, in ihrem Bemühen, diese Bezüge ins Bewußtsein zu nehmen, findet zwischen dem codierten Blick und dem reflexiven Wissen von ihm eine Zone, die das Wesen der Ordnung überhaupt enthält. Es geht um die Erfahrung von Ordnung, von Struktur schlechthin, diese auf der Höhe ihrer eigenen Faktizität begriffen. Ein Historiker, der die Geschichte dieser Ordnungsformen und ihrer Seinsweisen zu entwerfen beginnt, unterscheidet sich Zug um Zug von dem Ideenhistoriker, dessen Intention bloß auf Sekundäres, auf die Geschichte des ordnungstypisch jeweils Ermöglichten, das heißt auf die idiographischen Phänomene geht. Hierin liegt der Unterschied zwischen der Archäologie des Wissens und dem, was Foucault nicht ohne Ironie „doxographische Geschichtsschreibung“ nennt. Sie verhalten sich zueinander wie Tiefenhistorik und Phänomengeschichte. Damit gerät die Archäologie, wie Foucault sie versteht, hierin übrigens auch der Levi-Strauss'schen Ethnologie verwandt, in eine Zwitterstellung zwischen Kulturgeschichte und Erkenntnistheorie. Wenn ein bestimmtes Ordnungssystem die Gründe enthält, nach denen Identität und Differenz der Qualitäten und Dinge in der Wahrnehmung und Benennung sich entfalten, so ist eine Geschichte dieser Systeme keine bloße Wissensgeschichte, sondern die Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit von Wissen und Theorie überhaupt. Sie erklärt sich als Studium des historischen Aprioris. Archäologie will darum jedoch keine Phänomenologie sein, keine systematische Theorie der Lebenswelt als der Sphäre konkreter Apriorität. Ebenso wenig soll sie mit gewissen Tendenzen der neumarxistischen Erkenntnistheorie verwechselt werden, nach denen geschichtliche Prozesse als faktische Genesis des transzendentalen Bewußtseins gedeutet werden. In der Archäologie geht es um die Beschreibung empirischer Denkreulationen unter dem Gesichtspunkt ihrer quasi transzendentalen Funktion. Die Gesamtheit der Grundcodifizierungen im Raum einer Epoche nennt Foucault Episteme oder epistemologisches Feld. Wenn nun das Problem einer Archäologie der Humanwissenschaften aufgeworfen wird, das heißt jener modernen Disziplinen, die sich um eine Reflexion auf menschengespezifische Objektivitäten: Kultur, Sprache, Mythos, Psyche, Wissenschaft . . . bemühen, so will das heißen: es soll ein die ganze Neuzeit unterfassendes tiefenhistorisches Studium der epistemologischen Bedingungen des Denkens über den Menschen unternommen werden. Es geht um den epistemologischen Ort des Begriffs Mensch und um die historische Dislokation dieses Ortes. Im Ansetzen zu solchem riesigen historisch-logischen Durchgang ist dies zu vergegenwärtigen: das Bild der abendländischen Episteme seit dem Mittelalter weist zwei große Unstetigkeitsstellen auf: die erste an der Schwelle zwischen der Renaissance und dem klassischen Zeitalter, die zweite am Übergang von diesem zum 19. Jahrhundert, das heißt zur Modernität, zu dem, was noch für die Gegenwart zu gelten scheint. In Bachelardschen Traditionen stehend, legt Foucault seiner Untersuchung ein Geschichtsmodell zugrunde, das die essentielle Möglichkeit von Diskontinuität einräumt. Er setzt sich damit von einer weitverbreiteten Auffassungsweise ab, derzufolge das moderne Denken bruchlos, kontinuierlich aus der inneren Perfektionierung derselben Rationalität, die zu Kopernikus' und Galileis Zeiten keimte, hervorgegangen sei. Diese Schwelle faßt, Foucault zufolge, eine bloße Quasikontinuität der „doxographischen Phänomene“ auf, sie ignoriert, was diesen zugrunde liegt, nämlich die mehrfachen Veränderungen des historischen Aprioris, oder wie Foucault auch gerne sagt, des Grundes der Positivität von Wissen. Wenn also die Gegenwart unter dem systematischen Zwang steht, den Menschen zu denken, so nicht, weil in der Renaissance dieses und in der Klassik jenes vorher schon über ihn gedacht wurde, sondern im Gegenteil deswegen, weil die Modernität in einem Denkkode spielt, der nicht mehr, wie die früheren Systeme, die epistemologische Inexistenz des Menschen setzt, sondern mit der ganzen Gewalt grundneuer Bedingungen den Menschen zu denken eingerichtet ist. Der „Mensch“ als Reflexionsobjekt und Seinssubjekt der Modernität füllt das Vakuum, das vom Zerfall der klassischen Einen Philosophie und ihres allesordnenden Diskurses aufgerissen wurde. Wie das gemeint ist, sollen die Ausführungen darlegen, mit denen ich Foucaults Auffassung von den Epistemem der Renaissance, der Klassik, der Moderne, mit den eigenen archäologischen Bedingungen der letzteren, skizzieren werde.

2) Die Episteme der Renaissance beruht mit allen ihren Verzweigungen auf dem Prinzip der Ähnlichkeit. Diese fungiert als kosmologisches, zeichentheoretisches und hermeneutisches Prinzip zugleich. Die abenteuerliche Buntheit der Welt der schriftlichen Renaissance rührt von einer Denkform her, die die Ähnlichkeit, verzweigt in ihre vier Haupttypen: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *sympathia*, zum Schlüssel aller Dinge bestimmt. Dabei gestattet Ähnlichkeit sowohl

zwischen Dingen und Zeichen, wie auch zwischen Dingen untereinander und zwischen Zeichen untereinander alle möglichen Zuordnungen und Gliederungen. Jedes Ding trägt, als Spur seiner Schöpfung, seines Sinns, eine Signatur auf der Stirn, ein sichtbares Zeichen, einen morphologischen Wink, durch den es dem Verstehen sich hingibt. Die ganze Welt ist mit Masken, Hieroglyphen, Signaturen bedeckt, die sich sämtlich ineinander wiederholen, derart, daß Abbilden und Bedeuten durch das Band einer latenten Verdoppelung zustande kommt. Dabei wird das Ding oder das Bild im Abbild zwar gedoppelt, aber auf eine Weise, die es zugleich verschiebt, permutiert und die die Bedeutung aus der Halbtransparenz ihrer natürlichen Signatur nur erlöst, um sie in neue, ihrerseits hieroglyphische Zeichen zu übertragen. Das Mittel, die hieroglyphische Spröde der Zeichen-Dinge zu brechen, besteht in einer besonderen Kunst, im Verstehen, in der durch eruditio gesteigerten Divination, zu der der Hermeneut einer spezifischen Eingeborenheit in den Dingen bedarf. Das Wissen der Renaissance stapelt sich in solchen endlosen Ähnlichkeitsringen, die durch das Einander-intelligibel-Machen der Zeichen entstehen. Äußerster begrenzter Ring ist der der Analogie von Mikrokosmos und Makrokosmos. Da Ähnlichkeit eine Zeichendisposition ist und alle Zeichen in der Sprache als ihrem Fluidum gelöst sind, ist die Renaissance eine Epoche der entfesselten Sprache.

Wie alles Wissen Ähnlichkeitswissen ist, so ist es auch stets Wissen vom Spiel der Signaturen, der Zeichen, der Bedeutungen. Darum spricht dieses Zeitalter vom Lesen im Buch der Natur mit dem größten Recht. Man sieht leicht, wie diese magische Episteme, die auf der Proliferation der Sprachen beruht, dazu geeignet ist, ein völlig kraftloses, additives und absolut armes Wissen aufzutürmen, ohne Halt und Anfang, hervorgetrieben aus der Unstillbarkeit des Kommentierens, das in die vorbabylonische Reinheit des Wissens zurück möchte. Formal gesehen überlagern sich eine Hermeneutik und eine Semiologie: die Welt wird nicht erklärt, sondern verstanden, verstanden aber auf eine Weise, die an des Erklärens Statt stehen kann, weil die verstandene Bedeutung stets auch ein mythisches Sicherklären des Dings einschließt. Damit aber sinnvoll vom Verstehen von Dingen die Rede sein kann, müssen diese selbst auch Zeichen, Elemente semiologischer Ordnungen sein. Im Gegensatz zu dem stabilen binären Zeichensystem der späteren Logiker von Port-Royal ist das triadische System der Renaissance (Signifikant-Signifikat-Vermittlung) mobil, offen für die Anlagerungen des kommentierend hinzugewonnenen Sinns. Es läßt sich absehen, daß mit dem Verfall der Renaissance-Episteme und ihrer analogisch-hermeneutischen Sicherstellung der Adäquanz von Signifikant und Signifikat die Frage nach einem neuen Adäquateitskriterium unweigerlich sich stellen wird. Die Antwort darauf besteht in der klassischen Theorie der Repräsentation.

3) Schon auf neuem Boden stehend, holt die Episteme des klassischen Zeitalters zu einem kritischen Schlag gegen das überlieferte Denkprinzip aus. Sie erkennt in der Analogie das Präzip der Verirrung. Don Quichote ist auf seiner Irrfahrt ein Mensch der wilden Ähnlichkeiten. Er liest in der Welt wie in den Büchern seiner Abenteuer und verstrickt sich in den Widerstand des Wirklichen, das seiner Jagd nach gelesenen Analogien sich widersetzt. Was zurückbleibt, sind Worte ohne Entsprechung, geschriebene Chimären, Desillusionierung. Nicht anders wenden sich Bacons Idolenlehre und Descartes' Kritik des Ähnlichkeitsprinzips (Regulae) gegen die Grunddisposition der alten Episteme. Ähnliches wird nun allein in Termen von Identität und Differenz behandelt. Dadurch ändert sich die Seinsweise des Wißbaren fundamental. Alles Wissen wird Ordnungswissen. Die analogische Hierarchie wird von einer analytischen Hierarchie der Komplexitäten (vom Einfachen zum Zusammengesetzten) ersetzt. Statt der Unendlichkeit der Interpretation regiert nun die dem Exhaustionsprinzip verpflichtete Endlichkeit der rationalen Schritte. Die Analyse endet bei der Erreichung absoluter Gewißheit, nicht im Ungefähr der exetischen Annäherungen. Ohne sich um assimilatorisches Einandernäherbringen der Dinge zu bemühen, gilt der klassischen Logik Unterscheiden als signifikantes Merkmal des Intelligiblen. Wissenschaft und Geschichte, Diskurs und Tradition treten auseinander. Für die Sprache beginnt eine Ära der Transparenz, Neutralität, Transitivität und Instrumentalität. Die ganze Struktur der klassischen Episteme, konstruiert im Raum einer allgemeinen Mathesistheorie, gründet in der Logik der Repräsentation. Zu dieser Mathesis reziprok entstehen die empirisch-philosophischen Disziplinen der Grammaire Générale, der Histoire naturelle und der Analyse des richesses. Für sie alle ist das Aufgehen ihres Intelligiblen in der Repräsentation

eine Bedingung der Möglichkeit überhaupt. Ich werde versuchen, den Zusammenhang der Repräsentationslogik mit den „Empirien“ des 17./18. Jahrhunderts in aller Kürze zu umreißen.

Wenn der Zeichenbezug nicht auf der Ordnung der Dinge selbst beruhen kann, so gibt es primär keine bezugssichernde Zwischeninstanz. Es ist die Natur des Zeichens, eine Idee (Vorstellung) durch eine andere zu evozieren, wie das im dualistischen System *signifié/signifiant* ausgedrückt wird. Schutz vor dem faktischen Auswuchern der Arbitrarität (vgl. Saussure) wird nur dadurch gewährt, daß das Zeichen außer seinem Inhalt auch seinen Bezug auf den Inhalt bedeutet, d. h. den Bezug stabilisiert. Das Signifikat wohnt ohne Rest in seiner Repräsentation durch das Zeichen. Unter dem Vorzeichen der reinen Inhaltsbeherrschtheit kann es keine Problematik des Bedeutens geben. Semilogie und Hermeneutik sind diesmal durch die Funktion der Repräsentation miteinander vermittelt. Eine reine Wissenschaft vom Zeichen wird daher gleichbedeutend mit dem Diskurs des Signifikats. Zugleich trägt das Zeichen die Funktion eines reinen Elementes der Analysis, der Mathesis, der Taxonomie. Dadurch wird es doch, als Vorstellung einer vorgestellten Ordnung, mit der Ordnung der Dinge verbunden, das heißt mit der Wiedergabe der Ordnung der Dinge betraut. Wenn dem so ist, so muß, wie tatsächlich der Fall, die Sekundärsprache des Kommentars auf der Episteme der Klassik eliminiert sein zugunsten einer ungestörten Herrschaft des repräsentativen Diskurses. Ausgehend von einer solchen archäologischen Formation, lassen sich die empirischen Disziplinen der klassischen Episteme, soweit sie für die spätere Archäologie der Humanwissenschaften von Bedeutung sind, also Allgemeine Grammatik, Naturgeschichte und Analyse der Reichtümer in ihrem epistemologischen Gehalt bis ins kleinste Detail deuten. Foucault entledigt sich dieser Aufgabe mit Brillanz und unbeschreiblicher Belesenheit. Ich gebe nur allernötigste Andeutungen der in den mit Parler, Classer, Echanger überschriebenen Kapiteln enthaltenen Analysen.

Was die Sprachreflexion der Klassik, die *Grammaire Générale*, mit der Logik der Repräsentation verbindet, ist die Reduzierung der Sprache auf ihre pure Diskursqualität. Sprache verhält sich zur Vorstellung wie das Sukzessive zum Simultanen, wie die Zeitlichkeit der Analyse zur Präsenz des Gegebenen, wie der Diskurs zum Tableau oder zur Mathesis. In der Vorstellung der klassischen Grammatiker formte sich die langue universelle zur Idee einer sowohl Charakteristik als auch Kombinatorik vereinenden vollständigen Repräsentation. Was die klassische Sprachtheorie mit der Ontologie verband, ist die Theorie der Kopula, des Verbuns, wie sie aus der Analyse der elementaren Propositionen entwickelt wurde. Erst das Ist der einfachen Prädikation repräsentiert das Sein in der Sprache. Es behauptet die Koexistenz zweier Vorstellungen. Der reine Namencharakter der Diskurselemente wiederum gestattet das Eintreten des vollen Gehalts einer Vorstellung in das Zeichen: die Mannigfaltigkeit der Dinge drückt sich durch die taxonomische Funktion der Substantiva sowie durch das Vermögen der Adjektive, Sekundärklassen zu bilden, aus. Allein die indirekten Syntaxzeichen, die ohne unmittelbaren repräsentativen Sinn sind, verraten die Aporie einer vollständigen repräsentativen Syntaxinterpretation. – In ähnlicher Weise legt Foucault für die Naturgeschichte dar, wie sie mit ihren Grundbegriffen: Lebewesen, Art, Gattung, Tableau, Struktur, Sichtbarkeit, Kontinuum etc. in eine Art *discours de la nature*, in eine Algebra der Merkmale, in die Repräsentation der Ordnung eingeschrieben ist. Auch für die Analyse der Reichtümer weist Foucault nach, in welcher Weise sie mit der Repräsentationslogik verbunden ist. Die klassische Theorie des Geldes sah in diesem ein Abbildungs- und Analyseinstrument für Reichtümer und Werte. So wie jede Vorstellung in der Sprache signifizierbar, jedes Lebewesen in der Taxonomie charakterisierbar ist, so ist jeder Wert „monnayable“. Im Gegensatz zur Renaissanceökonomie, in der Werte nur durch Wertvolles dargestellt werden konnten, reduziert das klassische System die Funktion des Geldes auf reine Substitution und auf Zeichenförmigkeit. Von höchstem historiographischem Interesse ist es zu sehen, wie Foucault an verschiedenen Formen der ökonomischen Theorie im 18. Jahrhundert darlegt, daß ihre Opposition (man denke an den Streit zwischen Physiokraten und Utilitaristen) nicht aus gründlicher theoretischer Verschiedenheit herzuleiten ist, sondern aus verschiedenen begrifflichen Strategien, mit denen sie eine identische epistemologische Disposition entfalteten. Man kann darin ein Beispiel für die Reduktion historischer divergenter Diskurse auf eine „archäologische Symmetrie“ erblicken.

4) Nach dem Umriß der klassischen Episteme sind wir an die Schwelle geführt, an der die bisher letzte beschriebene *coupure archéologique* zwischen das 18. und das 19. Jahrhundert

ein essentielles Diskontinuum setzt. In einem ebenso untergründigen wie plötzlichen Prozeß stoßen die klassischen Empirien auf neue, den Dingen selbst inhärente Grenzen, auf die Autonomie der sachlogischen Ordnungen und ihre Irreduzibilität auf die Weise ihrer Vorstellung. Indem im Bereich des Ökonomischen durch die Analysen von A. Smith die Arbeit als eigentliche Dominante des wirtschaftlichen Prozesses hervorgehoben wird; indem im Bereich der Lebewesen das Prinzip der Organisation von Funktionen sich durchsetzt; indem im Bereich der Sprachwissenschaft das Grammatische als eigenständige Dimension von Ordnung sich zwischen die Vorstellung und deren phonetische Repräsentation schiebt: melden sich mit einem Mal empirische Größen wie Leben, Arbeit, Sprache, die allesamt in einer auf die Repräsentation nicht reduzierbaren, vorstellungsausßerlichen dinglichen Autarkie bestehen. Die Geschichte dieses epistemologischen Bruchs, innerhalb dessen Foucault zwei größere Phasen unterscheidet, ist stichwortartig mit den Namen Smith, Lamarck, Adlung, Ricardo, Cuvier, Bopp anzudeuten. In ihrer Wirkungsperiode konstituieren sich die radikal neuen Wissenschaften der politischen Ökonomie, der Biologie und der Philologie. Alle drei schließen sich der neuen epistemologischen Funktion der Geschichtlichkeit auf. Wenn Ricardo die ökonomische Analyse nicht mehr über dem Grundpfeiler einer Wert- und Zirkulationslehre aufbaut, sondern über den Prinzipien Arbeit, Produktion, Kapital, so weil er in der Arbeit selbst die Quelle jedes ökonomischen Wertes erkennt. Wert ist kein analytisches Zeichen mehr, sondern ein Produkt, ein Gemachtes und Gewordenes, und das Prinzip des Äquivalententauschs selber folgt der Rückbeziehung der Tauschwerte auf ihren Arbeitsgehalt. Die Produktion involviert die Geschichte ihrer eigenen Bedingungen und ist beschreibbar durch die Geschichte der Arbeit und ihrer Mittel und Verhältnisse. So bildet Geschichtlichkeit die neue und eigentliche Seinsweise der Dinge, und ihre Wißbarkeit geht mit der äußeren, in der Tiefe der Dingordnungen selbst verankerten Eigen-geschichte der Arbeit eine unauflösbare Beziehung ein. In der Episteme des 19. Jahrhunderts sind Ricardo und Marx, Foucaults provozierenden Erläuterungen zufolge, so etwas wie ein feindliches Brüderpaar, insofern ihre Theorien, archäologisch symmetrisch, sich wie ökonomischer Pessimismus und ökonomischer Optimismus zueinander verhalten. Wo Ricardo, von der „ewigen Situation“ der agrarischen Unterproduktion bei steigender Bevölkerungszahl ausgehend, einen Stillstand der Geschichte erschließen will, entziffert Marx das Verhältnis von Geschichte und anthropologischer Endlichkeit im entgegengesetzten Sinne. Durch die historische Akkumulation wächst die Zahl derer, die, an der Elendsgrenze existierend, ein revolutionäres Versprechen in sich bergen. Auch im Feld der Biologie findet eine Neugruppierung der Konzepte statt: Cuvier befreit die Charakteristik der Lebewesen aus ihrer taxonomisch-ontologischen Funktion und läßt sie in verschiedene Organisationsebenen und Differenzierungspläne des Lebens eintreten. Mit der Hierarchisierung der Vitalfunktionen, mit der vergleichenden (und historischen) Anatomie öffnet sich die Biologie der historischen Diskontinuität, der Geschichtlichkeit, der Differenzierung des Lebens in der Zeit. Dabei prägt sich der Umstand aus, daß die Dinge in einem völlig anderen Raum stehen als die Wörter und daß sie in ihrer Erscheinung dem Codifizierungssystem nur noch eine Oberfläche zukehren, durch die die Wissenschaft stoßen muß, um zur Wahrheit ihrer Objekte zu gelangen. Auch die Philologie gewinnt mit der Entdeckung der historischen Dimension der Sprachen eine neue Ordnung. Diese manifestiert sich zuerst auf dem Niveau der reinen Grammatikalität von Sprache, die eine vollständige Rückführung auf ihre Diskursfunktion verbietet. Dieses nichtsignifikative und nicht die Vorstellung analysierende Regelwerk, all die neuen Studien, die man auf Konjugationssysteme, Flexionssysteme, Syntaxstrukturen, Wortstämme, vergleichende Lexikologie wendet, öffnen erst die Augen für die eigene historische Schwere und Opazität der Sprache. Mit der Entdeckung des indogermanischen Verwandtschaftssystems ist das Paradigma für die Dispersion der Sprachen in der Geschichte schlechthin gegeben.

Auf diesem Stand der Beschreibungen setzt Foucault zu seinem eigentlichen Projekt, der Archäologie der Humanwissenschaften, an. Der Mensch, von dem die klassische Episteme schwieg, taucht hier, als junges Geschöpf einer undurchschaubaren Demiurgie des Wissens, ins Licht der Denkpraxis ein. Im 17. und 18. Jahrhundert, als die Sprache als *discours commun* für Vorstellungen und Dinge fungierte, waren Vorstellung und Sein, je pense und je suis derart miteinander verbunden, daß eine Problematik des Übergangs nicht auftauchen, daß das Ich bin für sich allein nicht zur Frage gemacht werden konnte. An der Schwelle der Modernität

jedoch erscheint der Mensch in der zwieschlächtigen epistemologischen Stellung als Subjekt und Objekt des Erkennens. Sein endliches Ich bin wird von seinem endlichen Ich denke zum Objekt gewählt. Nach dem Empirischwerden und Historischwerden der Dinge, unter ihnen vor allen der Substrate des Menschlichen: Leben/Psyche, Arbeit/Produktion, Sprache/Symbolik manifestieren die Dinge in der Repräsentation nicht mehr ihre Identität, sondern den äußeren Bezug, den sie zum menschlichen Wesen und zu der Weise ihres Begriffenwerdens unterhalten. Leben, Arbeit, Sprache dominieren, überragen, konstituieren den Menschen so weit, daß er als konkrete Existenz nur in den Dimensionen seiner Sprache, seines organisch-psychischen Lebens und seiner ökonomischen Kultur zugänglich ist. Er enthüllt sich vor sich selbst als ein Wesen, das in einem irreduziblen Sichvorhergehen, immer schon und immer wieder, Lebewesen, Produktionsinstrument und Sprachvehiculum ist. Er ist dergestalt Konkretionsort unendlich vorgängiger Formen und Inhalte. All jene positiven Formen, an denen der Mensch entdecken kann, daß und wie er endlich ist, sind ihm aber nur auf Grund seiner Selbstendlichkeit gegeben. Er ist Positivum inmitten von Positiva: das Leben ist mir in meinem Körper gegeben; die Seinsweise der Produktion in meinen Wünschen und Bedürfnissen; die Sprache in der inneren Kette meines artikulierenden Denkens; also in der Räumlichkeit des Körpers, im Aufklaffen des Wunsches, in der Zeitförmigkeit der Sprache. Die moderne Episteme basiert daher letztlich auf einer Analytik der Endlichkeit. Die wichtigsten Aufklärungen, die wir von dieser Reflexion über Erkenntnis unter der Seinsweise der Endlichkeit empfangen, lassen sich in drei verschiedenen Dimensionen beschreiben. Erstens: Die für die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert typische Blüte der Transzendentalphilosophien auf der einen und der Aufstieg der historisch-empirischen Wissenschaften auf der anderen Seite sind nach Foucault deutliche Indices der epistemologischen Situation. Wenn die Dinge an sich nur unter dem Aspekt ihrer Phänomenalität uns zugekehrt sind, so muß dies vom Denken auf zweifache Weise beantwortet werden können: einmal durch die transzendente Analyse der subjektiven Bedingungen von Wahrnehmung und Erkenntnis; ein andermal durch erfahrungswissenschaftliche Forschung nach der historischen Konstitution der Phänomene. Dabei stellt die idealistische Periode das Präludium der Folgezeit dar, insofern im späteren 19. und 20. Jh. die empirisch-transzendente Zwitternatur des Menschen mit biologischen, ökonomischen und symbolischen Theorien interpretiert wird. Diesen kommt die Rolle von Transzendentaltheorien zu. Das Empirische bildet die Grundlage seines eigenen transzendentalen Reflektiertwerdens. – Die zweite Dimension, die des Verhältnisses von Cogito und nichtdenkenden Objekten (impensé), erschließt sich anhand von Fragen, die in der modernen Philosophie die größte Rolle spielten: Wie kann der Mensch jenes Leben sein, dessen Gründe alles, was seiner Erfahrung unmittelbar gegeben ist, unendlich überschreiten? Wie kann er Arbeit sein, wie kann er Sprache sein? So zu fragen, heißt die alte transzendente Formulierung um einiges verschieben. Das moderne Cogito wahrt die Verwurzelung des Eigenen im Anderen und stellt sich die Frage, wie es überhaupt unter den Arten des Nichtdenkenden selbst sein könnte. Das Ich denke mündet mitnichten in die Evidenz des Ich bin. Denn ein Satz wie: ich bin dieses Leben – ließe er sich nicht ebensogut verneint behaupten? Sowohl transzendente Reflexion wie auch der Sinn des Cogito haben heute ihre Funktion verändert. Letzteres meint nicht mehr die Aufdeckung eines apodiktischen Punktes in der Selbstsetzung der Reflexion, sondern das Problem zu zeigen, wie das Denken aus sich selbst herausgeht und zur Befragung des ihm Gegebenen führen kann. Es ist dabei von Interesse, wie Foucault darlegt, daß die Phänomenologie, trotz Betonung des transzendentalen Charakters, in eine Beschreibung des Gelebten einfließt, die wider Willen empirisch gerät. Darin gibt sie sich als Manifestation der modernen Episteme zu erkennen. In dieser ist tiefenstrukturell verfügt, daß beim Versuch des Menschen, sich selbst zu denken, zwangsläufig das Andere, das Unbewußte, das Ansich, das entfremdete Selbst, das Inaktuelle auftaucht. Das ganze moderne Denken steht unter dem Gesetz, das Andere zu sich zu nehmen und die Gehalte des Ansich unter der Form des Fürsich zu reflektieren. Der letzte Punkt, durch den sich die Seinsweise des Wissens vom Menschen artikuliert, ist sein Bezug auf den Ursprung, dessen dauerndes Versprochensein und stetes Zurückweichen. Erst über dem Grund der Geschichtlichkeit, über dem immer schon Begonnenen, kann der Mensch dasjenige denken, was ihm als Ursprung, als erster Augenblick seiner Identität gelten solle. Ist er denn nicht, als Mensch, an gewisse äußere Chronologien gebunden (Leben, Arbeit, Sprache), die zwar seine historische

Existenz begleiten, die aber den Ursprung derselben entrücken? Sie münden, nach rückwärts, in den Kalender des Dinglichen, in dem der Mensch nicht mehr auftaucht. Die moderne Ursprungsproblematik kennt verschiedene Versuche, die Einheit der menschlichen und der objektiven Zeit herzustellen: den positivistischen, der den Ursprung des Menschen als Datum unter naturhistorisch gleichwertigen Daten fassen will; und einen dazu komplementären Versuch, die Geschichte der Dinge nach jener Chronologie zu richten, die durch die Reihenfolge des Kennenlernens der Dinge durch den Menschen entsteht. – Da die Selbstvorstellung des Menschen ihm ein essentielles oder substantielles Selbst präsentiert, ist ihm ein Ursprung versprochen; sobald er aber die Selbstvorstellung verfolgt, weicht der Ursprung aus in die Zonen jener Erscheinungen, in denen der Mensch sich nicht als er selbst weiß.

5) Die moderne Episteme, die sich in und aus der Analytik der Endlichkeit wie nach den Regeln einer historischen Supergrammatik entfaltet, gliedert sich in einen dreidimensionalen Raum: dessen erste Dimension besetzen Wissenschaften vom mathematisch-physikalischen Typ. Die zweite wird ausgefüllt von den empirisch-analytischen Versionen von Ökonomie, Biologie und Linguistik. Die dritte wird von der den übrigen Disziplinen beigegebenen philosophischen Grundlagenreflexion innegehalten, von Philosophien des Lebens, der Entfremdung, der symbolischen Formen und von regionalen Ontologien. Wichtig ist nun, daß die Humanwissenschaften von diesem Trieder ausgeschlossen bleiben. Sie stehen gleichsam im Innenraum der skizzierten Figur, leihen sich von den anderen Disziplinen Methoden und Modelle aus und verraten sich durch hohe wissenschaftstheoretische Labilität. Der Entwurf der Humanwissenschaften verläuft parallel zu Ökonomie, Biologie, Philologie und den Philosophien der finitude. Sie zeugen von der empirisch-transzendentalen Doppelnatur ihres Gegenstandes. Sie sind gewissermaßen Zweitversionen der genannten empirischen Wissenschaften, indem sie deren Thematik auf der Ebene der empirischen Vorstellungen über Leben, Arbeit, Sprache wieder aufnehmen. Soziologie als Humanwissenschaft begreift den Menschen als jenes Wesen, der aus dem Inneren der Produktionsformen, die seine Existenz bestimmen, sich über seine Bedürfnisse und ihre gesellschaftlich geregelte Befriedigung, schließlich über Ökonomie selbst Vorstellungen macht. Für die Linguistik und Mythologie ist der Mensch das Wesen, das vom Innern der Sprache her, die es umgibt, sich sprechend den Sinn seiner Aussagen vorstellt – bis es endlich auch über das Wesen der Sprache selbst Vorstellungen gewinnt. (Analoges läßt sich für die Psychologie formulieren.) Da die Humanwissenschaften das Niveau der vorkommenden Vorstellungen zu ihrer Explorations Ebene machen, fallen sie selbst, als faktisch-endliche Systeme, unter ihren eigenen Objektbereich. Es läßt daher eine Soziologie der Soziologie etc. sich ohne weiteres konstruieren.

Die Humanwissenschaften insgesamt teilen sich in drei wissenschaftstheoretische Großräume ein, deren jeder ein besonderes Modell konstituiert. Es sind dies, vage gesprochen, das psychologische, das soziologische, das linguistisch-mythologische Modell. Sie bergen die Antwort auf die Frage nach dem in den Humanwissenschaften jeweils geltenden Rationalitätstyp sowie die Möglichkeit der Beziehung von Arbeit, Leben und Sprache auf die Ordnung der Vorstellung. Sie bilden sich durch Übernahme der in den empirischen Paralleldisziplinen geltenden Modellen. (1) Auf der Projektionsfläche der Biologie erscheint, Foucault zufolge, der Mensch als ein Wesen, dessen Lebendigkeit mit gewissen *Funktionen* (Rezeptivität, Adaptivität, Balancierung etc.) gesetzt ist, die es mittels bestimmter justierender *Normen* erfüllt. (2) Auf der Ebene der Ökonomie erscheint der Mensch als ein Wesen, das durch seine Ausstattung mit Bedürfnissen in eine irreduzible Situation des *Konflikts* gerät; es versucht, diesen mit Hilfe einer gewissen Menge von *Regeln* stillzustellen und zu begrenzen. (3) Auf der Projektionsfläche des Studiums von Gesprochenem schließlich nimmt die Erscheinung des Menschen den Grundzug des Sagenwollens, des *Sinns* an; dessen sämtliche Momente sind in kohärenten Gesamtheiten, das heißt *Systemen* von Zeichen geordnet. Wir gewinnen also drei derartige Paare: Funktion/Norm, Konflikt/Regel, Bedeutung/System als basale Modelle für den Gesamtbereich der Erkenntnis vom Menschen – wobei jedes einzelne von ihnen von der eingeschränkten Bedeutung in seinem ursprünglichen Anwendungsbereich zur Geltung in den komplementären Feldern der Humanwissenschaften verallgemeinert werden kann. So ist z. B. die Psychologie ein Studium des Menschen in den Grundtermen von Funktion und Norm, das jedoch auch durch Analysen in den Kategorien von Konflikt, Regel, Bedeutung, System substituiert werden kann. Analoges gilt für die übrigen Studien. Die Entscheidung, welchem Feld ein bestimmtes Objekt zuzuschreiben

sei, fällt durch die Bevorzugung des Grundmodells, dessen Anwendung durch die jeweiligen Sekundärmodelle überformt werden kann (vgl. psychologische Mythologik, soziologische Psychologie etc.). Foucault bietet, ausgehend von diesem Entwurf, einen archäologischen Deutungsschlüssel für den notorischen Methodenstreit in den Humanwissenschaften. Er entspränge demnach den Verschränkungen und partiellen Ausschließungen dieser Modelle, bei verbundendem Einsatz, untereinander. So wäre die vielumstrittene Opposition von Struktur und Genesis gleichbedeutend mit der Entgegensetzung der temporal aufgefaßten Funktion gegen die Synchronität des System- und Konfliktmodells. Die Opposition von „phänomenaler“ und „reduktiver“ Analyse hingegen geht auf den Gegensatz von Erklärungen nach dem Konfliktmodell (reduktiv) zu dem „unmittelbaren“ Aufgefaßtwerden von Funktion und Bedeutung zurück. Schließlich ist die Opposition von Verstehen und Erklären in den Humanwissenschaften die Konsequenz des Unterschiedes zwischen Sinnentzifferungstechniken, die auf dem Systemmodell (Verstehen von Zeichenorganisationen) basieren und jenen Techniken, mit denen man (mittels explanativer Sätze) Konflikte und ihre Konsequenzen, bzw. die funktionalen Organreaktionen einsichtig zu machen versucht. Diese Modelle, das biologisch-psychische, das ökonomische und das philologisch-linguistische, lassen sich, und zwar in dieser Reihenfolge, als die Grundlagen der im 19. und 20. Jahrhundert geltenden philosophischen Reflexionsformen in den Humanwissenschaften ansehen. Ihre Phasen sind durch die Namen Comte, Marx, Freud markierbar. Im Verlauf dieser als Ideengeschichte an die Oberfläche der Phänomene heraufgespiegelten Bewegung hat sich das theoretische Gewicht in den Modellen jeweils vom ersten (Funktion, Konflikt, Bedeutung) auf den zweiten Term verlagert (Norm, Regel, System). Diese Verschiebung verweist auf ein für die Humanwissenschaften schlechthin grundlegendes Problem: das des Unbewußten. Es ist nämlich das Proprium der Norm bezüglich der Funktion, der Regel bezüglich des Konflikts, des Systems bezüglich der Bedeutung, daß sie im allgemeinen unbewußt sind. Wenn unter Bewußtsein ein differenziertes Wissen der Gründe und unter Vorstellung ein wahrnehmungsorientiertes Wissen der Erscheinungen zu verstehen ist, so gilt, daß die Phänomene als Konflikt, als Funktion, als Bedeutung in die Vorstellung eintreten, daß aber dasjenige, wodurch Bedeutung ermöglicht wird, wodurch Konflikt kontrolliert wird, wodurch Funktion reguliert wird (nämlich Zeichensystem, Regelsystem, Normenapparat) außerhalb der Vorstellung, also unbewußt bleibt. Was mir im Sprechen erscheint, ist die in der Vorstellung festgehaltene Bedeutung und nicht das erst sekundär bewußtzumachende semiologische System. Dergestalt, erklärt Foucault, ist alles Wissen vom Menschen zwischen Bewußtsein und Vorstellung dissoziiert – eine Spaltung, die begründet, wie die empirischen Gehalte in die Vorstellung, oder auch in die symbolische Ordnung gelangen können, ohne daß ihr Prinzip im mindesten bewußt sein müßte. Funktion, Konflikt, Bedeutung sind die Grundformen, durch die Leben, Arbeit, Sprache eine Integration in die Ebene der Vorstellungen erfahren können. Hier ist der Ort einer wichtigen Feststellung: wenn es wahr ist, daß es sich nicht in jeder vagierenden Rede über den Menschen um Humanwissenschaft handelt, sondern nur dort, wo die Analyse um Unbewußtes, um Normen, Regeln und signifikante Systeme geführt wird, dann wird deutlich, daß nicht der Mensch, aus der Souveränität seiner Neugier, die Humanwissenschaften konstituiert, sondern daß er unter dem systematischen Zwang, selber Objekt zu werden, in einer allgemeinen Disposition der Episteme erst seinen Platz einnimmt.

Schließlich ist noch auf die ausschlaggebende Rolle von Psychoanalyse und Ethnologie in der modernen Episteme einzugehen. Psychoanalyse ist unter den Humanwissenschaften diejenige, die dem Prinzip der Kritik, der Transparentmachung, der Rücknahme des Es ins Ich, (das mehr oder weniger alle Humanwissenschaften charakterisiert) am unmittelbarsten nahekommst. Sie zielt in direktem Zugang auf das Unbewußte, auf das, was mit der stummen Solidität des Dinglichen, eines autistischen Signifikanten oder einer Sinnlücke in ihm existiert. Wie die Psychoanalyse in der Dimension des Unbewußten, so placiert sich die Ethnologie in der Geschichte. Dieser Satz bedarf einiger Erläuterung, da unter Ethnologie üblicherweise ein Studium von geschichtslosen Gesellschaften und von soziokulturellen Invarianzstrukturen verstanden wird. Man muß die Entstehung der Ethnologie auf eine unserer Kultur eigentümliche Möglichkeit bezogen sehen. In der europäischen Ratio hat sich ein System gebildet, demgegenüber sämtliche Kulturen, die eigene unbegriffen, den Status von ebenso vielen Objekten ihrer Betrachtung gewonnen haben. Die Ethnologie zeigt auf, wie in einer gegebenen Kultur die

Normalisierung der großen biologischen Funktionen vollzogen wird; wie und durch welche Regeln die kulturtypischen Formen des Tauschs, der Produktion und der Konsumtion festgelegt werden; und wie sich symbolische Systeme im Modell linguistischer Strukturen formieren. Statt aber, wie die europäische Historie es kennt, die Geschichte dieser Phänomene zu schreiben, kehrt die Ethnologie die Lage um und fragt, ausgehend von den vorgefundenen Normen, Regeln, Systemen, welcher Art und welchem Modus von Historizität eine jegliche Kultur überhaupt Raum geben könne. Wie die Psychoanalyse befragt die Ethnologie nicht den „Menschen selbst“, sondern jene Bereiche seines Vorkommens, die ein Wissen über ihn erst ermöglichen. Beides sind Wissenschaften vom Unbewußten. Wenn aber auch Ethnologie und Psychoanalyse, im Genuß einer epistemologischen Sonderstellung, den gesamten Bereich der Humanwissenschaften mit ihren Analysen zu durchdringen vermögen, so besagt dies nichts darüber, daß sie sich darum einem allgemeinem Begriff vom Menschen näherten. Vielmehr können sie, wie Foucault versichert, ohne den Begriff Mensch auskommen, insofern sie gerade von demjenigen handeln, was seine äußeren (materiellen) Begrenzungen bildet. Von beiden mag gelten, was Lévi-Strauss von der Ethnologie erklärte: sie lösen den Menschen auf. Sie gehen zurück an den Formierungsbereich seiner Positivität. Daher nehmen sie gegenüber den Humanwissenschaften zugleich die Rolle von Gegenwissenschaften ein. Ihr Verhältnis untereinander ist dabei von großer Komplexität; es besteht mitnichten in der simplen Arbeitsteilung, daß die eine das individuelle, die andere das kulturelle Unbewußte studierte. Sondern: die signifikante Kette, auf der sich die singularen Erfahrungen des Individuums bilden (das heißt das individuelle Unbewußte), steht sozusagen senkrecht auf dem formalen System, auf dem sich die gelebten Bedeutungen einer Kultur konstituieren. Als Vorstellungsmodell kann man das von der strukturalen Linguistik gelieferte Satzmodell heranziehen: in der linearen Struktur des Satzes (formales System der Kulturmöglichkeiten) lassen sich an jeder einzelnen Leerstelle Wahlalternativen zwischen verschiedenen Wörtern (psychologische Struktur der Individuen) aufzeigen. So läßt die soziale Struktur in jedem ihrer Knotenpunkte bestimmte individuelle Möglichkeiten zu, wie auch umgekehrt jede individuelle Struktur sich ihren Ort in bestimmten festgelegten „sozialen Syntagmen“ wählen muß. So wäre denn für Psychoanalyse und Ethnologie eine Art reiner Sprachtheorie zugrunde zu legen.

Auch die Linguistik, die sich als dritte der Gegenwissenschaften den anderen zugesellt, handelt ebensowenig wie diese vom Menschen selbst, sondern von seinen inneren-äußeren Bedingungen. Wenn der Mensch der modernen Episteme jener ist, der durch das Geschichtlichwerden der Dinge selbst zum Objekt der Wissenschaften wurde, aber auch zum Subjekt, das durch die Chronologie der empirischen Kulturtatsachen als das, worauf diese bezogen sind, sich durchhält – so ist begreiflich, wie groß die Rolle der Anthropologie (und ihres kuranten Mythos; des Humanismus) im modernen Denken sein konnte. Sie übernahm den Auftrag zu zeigen, wo, wenn eben nicht in der Souveränität des Ich denke, die empirischen Synthesen ihre Begründung finden sollten. Unter der Frage: was ist der Mensch: setzt sie die typische réflexion de niveau mixte, die Verbindung von Empirischem und Transzendentelem ins Werk. Ihr Resultat ist endlich ein „anthropologischer Dogmatismus“. Eine erste Anstrengung, der Anthropologisierung des Menschen zu begegnen, geschah, einer Foucaultschen Vermutung zufolge, in Nietzsches Formel: Gott ist tot. Denn diese soll heißen: wenn kein absolut Transzendentes die Transzendentalität der anthropologischen Konstruktion mehr stützen kann, so fallen beide in einem gemeinsamen Tod zusammen. Foucault folgert mit einer sehr elliptischen und gerade hier brüchigen Zielstrebigkeit, daß man heute nur noch in der vom „verschundenen Menschen“ zurückgelassenen Leere philosophieren könne. Der Tod des Menschen, soviel ist klar, ist demnach kein Ereignis an der Oberfläche des Selbstbewußtseins und der fluktuierenden Meinung, sondern steht als Metapher für einen epistemologischen Übergang, den die Tiefenhistorik der Denkbedingungen erforschen will. In unseren Tagen – Nietzsche markiert den Wendepunkt – ist es nicht mehr der Tod Gottes, sondern der des Menschen als seines metaphysischen vis-à-vis, der mit einer geringfügigen Verschiebung der Form der menschlichen Identität bewirkt, daß aus der reflektierten Endlichkeit das Ende selbst wird. In der vom Mord an Gott gelassenen Leere beginnt der Mensch zu existieren, beginnt über die Sprache zu sprechen, Wissenschaft zu betreiben und sich selbst zu denken, und zwar unter einem historischen Apriori, demzufolge sich die Suche nach dem eigenen Wesen notwendig in der Entdeckung unbewußter und äußerer Systeme verliert, in der

Abschälung menschlicher Masken, zu denen es kein Original gibt. Es zeigen sich, nach Foucault, bereits Anzeichen für das Zerbrechen der alten Episteme. Deren eines ist nicht nur die seit dem 19. Jahrhundert anhaltende ständige Agonie des philosophischen Bewußtseins. Wichtiger und auf dem Rang erster strukturhistorischer Ereignisse stehend ist die aus der Auflösung der klassischen Diskursordnung aufgebrochene Vielköpfigkeit der Sprache, ihre problematische Dominanz in der Gegenwart, die neue Explosion des Kommentars, das neue Intransitivwerden und Insichzurückkehren des Schreibaktes, die „funkelnde Leere“ des reinen Wortes (von der Mallarmés Reflexionen zeugen). Wenn aber die Episteme der Moderne zerbricht, läßt sich dann nicht eine Rückkehr des Menschen in die „heitere Inexistenz“ vorstellen, in ein Sich-nicht-mehr (oder ganz anders)denken-Müssen und der Mensch wäre nichts gewesen als eine Gestalt, die aufgetaucht ist zwischen zwei Seinsweisen der Sprache? Foucault schließt mit diesen Fragen, zwar tastend, aber in exaltierter Diktion, indem er diesen, man kann vielleicht sagen systematischen Ahnungen, einen seltsamen Expressionismus unterlegt.

(6) Ich werde im anschließenden Teil einige der in der Diskussion um *Les mots es les choses* lautgewordenen Einwände, die auf Unstimmigkeiten, Erklärungslücken, unbeantwortete Fragen oder auf den Fehlansatz des ganzen Versuchs zielen, in einfacher Gliederung zur Darstellung bringen.

Im Grunde zielen alle Fragen, alle Prostete und alle ernst zu nehmenden Einwände auf das von Foucault skizzierte Verhältnis von Episteme und Geschichte. Wie stets, wenn gegen einen exzessiven Strukturalismus argumentiert wird, betonen diese Einwände die Unmöglichkeit, den Werdens- und Ereignisaspekt der Geschichte auf bloße, und wären es noch so weitgespannte struktursynchronische Systeme zu reduzieren. Dies gilt auch dann, wenn die Geschichte, zu riesigen epistemologischen Perioden segmentiert, als ein Nacheinander oder als eine Serie von synchronen Strukturwelten, wie dies bei Foucault der Fall zu sein scheint, begriffen wird. Denn, so läßt sich entgegenhalten, wie soll unter einer solchen Vorstellungsweise der Zusammenhang, der Übergang und das Prinzip des Umschlagens zwischen zwei aneinandergrenzenden Epistememes gedacht werden können? Sie sind nicht mittels des nackten *il y a*, das Foucault anläßlich der Freilegung der ordnungstypischen Niveaus in den Kulturen sprach, erklärbar, ebensowenig wie mit der bloßen Konzession möglicher historisch diskontinuierlicher Verläufe. Während Foucault über das Problem der Übergänge, der Motivationen und einer etwaigen außerepistemologischen *structura structurans* sein vorläufiges Nichtwissen gesteht, kann man, vom Standort dessen, der nicht in das archäologische Experiment verwickelt ist, erklären, daß Foucaults Irrtümer zugleich eine Unmoral bedeuten: die Weigerung oder zumindest die Enthaltensamkeit unseres Autors, eines längst existierenden Deutungsprinzips wie des historischen Materialismus sich zu bedienen. In seinem Gespräch mit Paolo Caruso⁷ hat Foucault mit Präzision und Klarheit ausgesprochen, daß es ihm mit seiner Archäologie um zweierlei gehe: um eine Art Ethnologie des Rationalitätstypus, der unsere Kultur regiert, sowie um eine Analyse der Bedingungen, unter denen sich die in einer gegebenen Gesellschaft gelebten Bedeutungen konstituieren. Wenn für letzteren Anspruch eine Theorie der Episteme vielleicht eines Tages geeignetes Erfüllungsmittel sein mag, so ist doch der erste, auf eine Ethnologie unserer Rationalität zielende, wie ein Einwand gegen den anderen formuliert. Denn er erforderte gerade eine Antwort auf die von Foucault offengelassene Frage nach der Konstitution der Episteme selbst. Solange diese nicht aufgelöst sein wird, gibt es nur mysteriöse Arten, das Dasein der Ordnungsformen zu deuten. Nicht umsonst spricht man von der Gefahr des Strukturrealismus, der Strukturhypothese, der spinozistischen Ideologie⁸. Man kann sich auch in der Debatte um Levi-Strauss, die von Paul Ricoeur mit seiner Formulierung vom „Transzendentalismus ohne Subjekt“⁹ ein Schlüsselwort empfing, nach den Aporien eines ontologischen Strukturalismus erkundigen.

Eine andere Gruppe von Einwänden befaßt sich, ebenfalls zwangsläufig, mit dem Problem der Empirizität und Prüfbarkeit derartiger Analysen und mit dem Zusammenhang zwischen dem jeweiligen historischen Apriori und den unter sie gefaßten Diskursvorkommnissen. Daß Foucault ein problematisches Verhältnis zur Empirie und zum Empirismus besitzt, liegt auf der Hand. Dafür mag sein persönlicher Forschungsstil, seine geniale Taubheit gegen das An-sinnen allseitiger empirischer Validierung und die von Piaget¹⁰ gerügte, ohne explizite Methodik das Material anschnellende Intuition noch das nebensächlichere Beispiel sein. Ernsthaft

wird das Verfahren dort, wo Foucault, wie mir scheint, den kritischen Empirismus und sein verallgemeinertes Prüfungsprinzip (zumindest in den Humanwissenschaften) archäologisch untergräbt. Denn in einer Epistemetheorie kann keine einzelne Forschungsstrategie, kein einzelnes Prinzip als durch sich selbst optimierte Methodik gegen die philosophische, das heißt hier, konstruktive und strukturalistische Art, sie zu reflektieren, ausgespielt werden. Es muß jedoch erlaubt bleiben, nach der Induktionsbasis jeder möglichen archäologischen Konstruktion zu fragen. Sind die von Foucault beschriebenen theoretischen Formationen nicht ein bloßes Bild des Vorgekommenen, ohne daß der Nachweis vorläge, daß und wie sie, über die Faktizität hinaus, zum Rang des historischen Apriori gelangen können? Die Gefahr eines Determinismus post festum scheint mit dem archäologischen Experiment ständig verbunden zu sein. Es ist bedenklich, daß die Archäologie, die unter dem Anspruch, Tiefenbedingungen zu analysieren, auftritt, kein Kriterium dafür besitzt, ob das von ihr Beschriebene nicht selbst bloß Oberfläche sei. Die Theorie der Episteme setzt voraus, daß das Denken einer Epoche zu einem mehr oder weniger dichten System integriert werden könne. Es scheint dabei, als würde eine heuristische Skizze koexistierender theoretischer Phänomene zur historischen Struktur erhoben. – Bei alledem müßte es auch einen durch Prozeduren kontrollierten Weg geben, den Zusammenhang zwischen der Episteme und ihren Manifestationen darzulegen. Verhält sie sich zu ihnen wie die Ursache zum Effekt, wie der Zweck zum Mittel, wie das Paradigma (vgl. Th. S. Kuhn) zu der ihm entsprechenden Forschungslogik, wie die Grammatik zu den nach ihren Regeln produzierten Sätzen? Immerhin will die Episteme ein System sein, das nicht nur Logiken überhaupt produziert, sondern den gesamten epochentypischen Grundriß inhaltlicher und inhaltslogischer Hauptverstreungen. Sie dominiert sowohl über Grammatik wie Thematik. Kurzum, die Frage lautet: wie verhalten sich die Episteme und die Phänohistorie der Meinungen zueinander? Obwohl sich Foucault hier nicht näher erklärt, hat sich die Mehrheit seiner Kritiker für eine Lesart entschieden, derzufolge die Episteme die Phänomene der Ideengeschichte kausal, determinierend, handlungsmächtig und real-aktiv aus sich hervorbringt, gleichsam als demiurgisches System. Es bedarf keiner Ausführlichkeit, um die Absurdität einer derartigen Systemtheologie darzulegen (wenn Foucault sie je vertreten haben sollte). Das Problem der Transformationen jedoch, der Umsetzung kognitionsregelnder Strukturen in Handlungen, Ereignisse, Artefakte bleibt bestehen, ebenso das Problem der innerepistemologischen Strukturen. Dieses wirft die Frage auf, wie denn die verschiedenen Felder eines epistemologischen Großraumes synchronisiert werden. Man erinnert sich, daß in der Klassik die drei empirischen Grunddisziplinen: *Grammaire Générale, Histoire naturelle, Analyse des richesses* unter dem System der Repräsentation integriert wurden. Analoges galt für Ökonomie, Biologie, Philologie, die eine Analytik der Endlichkeit über sich und in sich hatten. Dabei müssen die Einzeldisziplinen zu einem archäologischen Kontinuum derart verbunden sein, daß einerseits zwischen den Disziplinen und ihrem Leitdiskurs eine unauflöbliche Einheit besteht, daß aber die Arten, wie die Disziplinen mit ihrer Episteme eins sind, differieren, je nach der Eigenart des empirischen Substrats. So wäre denn z. B. paradoxerweise die Repräsentationslogik eine Art Hypergrammatik, die zugleich allgemein und doch nicht substratneutral sein muß. Im Zwielficht bleibt die Frage, wie die epistemologischen Strukturen sich den Subjekten mitteilen und in ihnen ihr Relais aufschlagen. Zu alle dem hier Erwähnten kann man in den Schriften von Louis Althusser Korrekturen, Kontraste, Verdeutlichungen, die auf Foucaults Position beziehbar sind, auf jeden Fall Spuren einer verwandten Mentalität, konstatieren.¹¹

Eine laute Tonart wurde im Streit um den Tod des Menschen angeschlagen. Ich habe oben skizziert, daß „Tod des Menschen“ eine epistemologische Metapher ist, hinter der sich eine Reflexionsform der modernen Subjektivität erkennen läßt. Freilich, das muß man sehen, ist Foucault, der manchmal Mühe hat, den Grundgedanken einer bezüglich des Subjekts dezentrierten Struktur explizit durchzuhalten, auf das triviale Sprachspiel mancher seiner Kritiker eingegangen und antwortete einmal, vor der Alternative: System oder Mensch, mit einer kruden Entscheidung für das System, unter dem ein „anonymes Denken vor dem Denken“, ein Erkennen ohne Subjekt, ein Theoretisches ohne Identität“ vorzustellen wäre.¹² Schon im 17. Jahrhundert habe ein analoger Zustand regiert, eine Absenz des Menschen im Gefüge der Vorstellungen, und selbst das *Cogito* sei lediglich ein selbst vorstellungswertiges Element unter Vorstellungen gewesen. – Seine Kritiker wüßten also, in letzter Instanz, sehr wohl, wovon sie spre-

chen, wenn sie gegen den Terrorismus der Episteme polemisieren (P. Burgelin),¹³ wenn sie, wie J. Piaget¹⁴, die Absenz von operativen und konstruktivistischen Reflexionen beklagen? Es gibt Gründe, es zu bezweifeln. Ich meine einen Hinweis auf eine triftige Deutung der Formulierungen, um das Ende des Menschen darin zu finden, daß Foucault mehrfach von der zurückgebliebenen Leere gesprochen hat. Seine Negation des Menschen ist ganz entschieden von einem transzendentalen Anthropologen abgenommen, wie man es vielleicht erstmals im Subjekt des moralischen Apriori bei Kant finden kann. Was er negiert, ist die Vorstellung einer Essenz, die als Zentrum der Strukturen fungiert, die zwar einerseits in die Strukturen (sc. Sprache, Logik, Arbeit, Psyche) eingesenkt sei, aber zugleich als souveräne Mitte, als *ens* transzendente wiederum ihnen enthoben wäre. Wenn Foucault auf dem Reflektieren in der Leere, in der Absenz der Mitte besteht, so enthält dies gleichsam eine Konzession, daß die Leerstelle des transzendentalen Subjekts unaufgebar ist – und daß sie, wenn sie nicht mit einer Substanz besetzbar ist, als Leere festgehalten werden muß. Darum wohl fühlt sich Foucault von den Einwänden der dialektischen Materialisten und operational-genetischen Erkenntnistheoretikern nicht angesprochen: für ihn wissen sie selbst gar nicht, was sie sagen, wenn sie von einem historischen oder psychologischen Individuum als möglichem souveränen Subjekt reden. Entweder es gilt der radikale Genetizismus, dann hätten die Strukturalisten recht, wenn sie das Subjekt im Subjekt bestreiten; oder es gilt das transzendente Subjekt, dann können sich Dialektiker, Strukturalisten und Genetizisten im Unrecht die Hand reichen. Jedenfalls weigert sich Foucault, jene Leere an humanistische Spekulationen über das Gattungsobjekt abzutreten, durch die die empirische Menschheit zum Statthalter des Transzendentalsubjekts verdichtet wird. Ich glaube, daß Foucault in dieser Frage dem phänomenologischen Antipsychologismus, wenn auch per negationem, darin verbunden bleibt, daß er den Platz des zerstörten Ich nicht einer konzilianteren erkenntnisgenetischen oder transzendentalsoziologischen Psychologie freigibt. Wie immer man zu solchen Reflexionen stehen mag, eine verstehende Kritik, die der Faktur ihres Gegenstandes nahekommen will, sollte auf den hier angedeuteten Überlegungen insistieren. Ich verweise, um Foucault in sein geistiges Ambiente zu stellen, auf das Werk von Jacques Lacan¹⁵, auf die Interpretation von dessen Theorien durch M. Safouan¹⁶, auf U. Ecos Kritik des *voulo lacaniano*¹⁷, auf Althussers Antihumanismusthesen¹⁸, auf J. Derridas fundamentalen Aufsatz *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*¹⁹, auf desselben Autors Kritik an Foucaults *Cogito*-Auffassung, auf Canguilhem's *Cogitos*studie²⁰, auf die Schriften von Pierre Klossowski²¹, auf Nietzsches erkenntnistheoretische Arbeiten²².

Schließlich ist nach den Bedingungen eines Diskurses über die moderne Episteme zu fragen. Hat sich denn, ohne daß das oberflächliche Bewußtsein der Epoche, die *idéologie du vécu* sich davon Rechenschaft abgelegt hätte, die dem Wissen zugrunde liegende Organisation, die unbewußte Armatur des Denkens derart mutiert, daß sie einer Sichtung des historischen Aprioris der Beinahe – noch Gegenwart – schon Raum geben könnte? Mit solchen Problemen befaßt sich Fr. Wahls recht subtiler Aufsatz, der unter dem Titel: *Gibt es eine strukturalistische Episteme?* dem Schicksal des wissenschaftlichen Strukturalismus in Foucaults Diskurs nachzugehen versucht²³.

Ich erinnere daran, daß in *Les mots et les choses* die Geschichte der Sprache eine besondere Verlaufskurve zeigt: aus der wilden analogischen Nähe zum Bezeichneten (*Renaissance*) verwandelt sich der Signifikant zum neutralen Zeichen (*Klassik*), um in der Moderne erneut, als Literatur, als Objekt der Sprachphilosophie, dinghafte Schwere zu erlangen. Bei alledem begeht Foucault zwei schwerwiegende Unterlassungen: er bietet weder ein explizites allgemeines Exposé seiner semiologischen Reflexionen, noch macht er einen Ansatz zu einer Theorie der strukturierten Praxis. Das erste wäre nötig, um seine Verpflichtung gegenüber dem Strukturalismus aufzudecken, das zweite, um den Zusammenhang des Sprachlichen mit dem Außersprachlichen zu artikulieren. Einerseits läßt Foucault erkennen, daß er in der Sprache einen strukturellen Formalismus erblickt, durch den die Bedeutung jedes Zeichens, jeder Phrase, jedes Textes differentiell konstituiert wird. Andererseits aber ist sein ganzes Buch voll von Wendungen, in denen er vom rätselvollen Wesen der Sprache, vom Wesen des nackten Wortes spricht. Mit dieser Redeweise adoptiert er ein phänomenologisches Schema. In diesem ist eine *Ontologie*, eine *Wesensaussage* der Sprache nur möglich, wenn diese, unter Abstraktion von der referentiellen Funktion, als intransitiver purer Signifikant zum intentionalen Objekt ge-

macht wird. In solcher Einstellung wird der diakritische Charakter des Zeichens preisgegeben. Foucault muß, indem er an strukturalistischen und phänomenologischen Prinzipien zugleich festhält, die Sprache in Wesen und Struktur zerbrechen. Ich denke in diesem Zusammenhang auch daran, daß er seinem Vorhaben, die verborgenen Bedingungen der gesellschaftlich gelebten Bedeutungen zu analysieren, Aussagen wie diese zur Seite stellt, daß jene Bedeutungen überhaupt nur Oberflächenphänomene oder Schaum seien, die das absolut sinnleere Herz der Dinge verbergen. Wahl gibt in seinem Versuch, die Doppeldeutigkeit der Erklärungen über die Sprache zu verstehen, die Anregung, ein motif profond für Foucaults Stehenbleiben am vor-strukturalen Bereich der Wesenserfahrung zu suchen. Dieses Motiv wäre eine heimliche Passion für das obsolet gewordene phänomenologische Zeichenmodell der Präsenz, das heißt für die Anwesenheit der vollen Bedeutung und ihres Ursprungs in der Vorstellung (*passion du plein!*), eine Anwesenheit, die als Wesen verstanden wird²⁴. Foucault projiziert die Strukturen, die Sprache als Signifikant, ins Schema der Phänomenologie. Darum bleibt er, in Fr. Wahls Augen, ein „Philosoph diesseits des Strukturalismus“. Das mag richtig sein; es verrät aber meiner Meinung nach nur die halbe Wahrheit. Wenn schon ein der Phänomenologie verbundenes motif profond im Spiel ist, dann eines, das von der Faszination durch die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats, des transzendentalen Subjekts bewegt wird. Es wäre richtiger, von einer Passion für die Absenz, für die Leere zu sprechen. Das System ist nur eine Art, diese zu reflektieren. Die Besessenheit unseres Autors durch das Phänomen der Sprache hängt damit wesentlich zusammen: als bedeutungserzeugendes System ist sie es, die das Erscheinen des Sinns in der Vorstellung bedingt; jedoch gibt es hinter dem systemsprunghaften Sinn keine Tiefe, kein transzendentales Signifikat, keine absolute Synthese des sprechenden Subjekts, das einen bloß äußerlich werdenden Sinn aus sich entließe. Auf die Frage: „*wer spricht?*“, bleibt es von dieser Seite her still. Foucaults Gewährsmann Nietzsche schien ähnlichen Erfahrungen auf der Spur, als er in der Götterdämmerung schrieb: „Ich fürchte wir werden Gott nicht los, – weil wir noch an die Grammatik glauben²⁵.“

II

1) In den drei Jahren zwischen dem Erscheinen von *Les mots et les choses* und der 1969 ausgelieferten *Archéologie du savoir* ist Foucault zu einem Protagonisten der öffentlichen Diskussion um die neue intellektuelle Mentalität in Frankreich geworden. Im Feuer subtiler Kritiken und unsensibler Feindschaften stellte sich für ihn die Frage nach dem Modus möglicher Fortsetzungen seiner Studien. Hatte sein Ansatz als radikal gescheitert zu gelten oder war er methodologischer Unterbauungen fähig; sollte mit Neukonstruktion oder mit partieller Reparatur fortgefahren werden? Sollte es überhaupt noch möglich sein, dem heute so zersetzten Überbauwissen weiterhin die Entschlossenheit abzugewinnen, die Gesamtheit der bestehenden wissenschaftlichen Diskurse, ohne je positiv in ihnen Fuß zu fassen, mit einer Art theoretischer Parallelaktion zu unterlaufen – und das im Namen einer diagnostischen Berufung? Foucault entschied sich für einen Stil der Fortsetzung, der auf anspruchsvollste Weise alte Thesen und innovatorische Gehalte zu einer noch nicht genau bestimmbareren Theorieform verbindet.

Die Archäologie des Wissens schreibt sich ein in die moderne Diskussion um eine neue Historik. Alle Fäden der neuen Historik-Diskussion laufen in einem Kernpunkt, der Infragestellung des Dokuments zusammen. Geht es beim Dokument wirklich darum, in ihm eine fragile, aber entzifferbare Spur einer einstigen Stimme zu hören, deren Sinn es zu sammeln gälte? Sind sie nicht, als Dokumente, Objektarten, die sich unter unserem Auge in dem Maß zu Monumenten verändern, in dem wir sie auf ihre Ordnungstypik befragen? Ist das Dokument nicht monumentarisch zu lesen, als dunkler historischer Signifikant, dessen diakritischen Gehalt es zu ermitteln gilt? Darum ist der Zugang zum historischen Archiv, zur Welt der *choses dites* weniger einer der Interpretation als vielmehr einer der Rekonstruktion, der Schichtung, der Reihung, der Periodisierung, der Abgrenzung, der Strukturierung, der Vereinheitlichung und Reorganisation. Indem man die an historische Gebilde anzulegenden Aspekte vermehrt, indem man zahlreichere diachronische Stränge isoliert, indem man neue Serien, denen eine eigene geschichtliche Verlaufsform zukommt, individualisiert – verhält man sich aktiv-

skeptisch gegen die unifizierenden, totalisierenden Prinzipien, nach denen man bisher der Geschichte überhaupt Progression, Teleologie, synthetische Funktion unterstellte. Man glaubt heute, daß in der Chronologie der Vernunft Stufen aufgetaucht seien, die mit dem Entwicklungsmodell unvereinbar bleiben. Während die alte globalistische Historie einen gemeinsamen Typus von Historizität für alle Bereiche annahm, ein Kausalnetz und ein raumzeitliches Areal – und daran Analysen knüpfte, die um ein Prinzip, ein Weltbild, einen Epochengeist, einen Idealtypus, eine Ganzheit geführt wurden, bemüht sich die neue Historie, die Pluralität der erstellten Serien, die horizontale Zersplitterung und Individuation der nebeneinander bestehenden Geschichten, durch vertikale Systeme zu gliedern. Die Neudefinition des kulturellen Dokumentengewebes verlangt nach einem Instrumentarium, das fein genug arbeitet, um aus dem Archiv heraus Einheit, Serien, Mengen, Strukturen zu präparieren, die einer vernünftigen Vertikalgliederung (Serien von Serien) unterworfen werden können. Durch dieses Verfahren würde der oft mißbräuchlich und unverstanden aufgerichtete Gegensatz von Struktur und Genesis hinfällig gemacht. Der neue Geschichtstypus hat indessen einen provokativen Impuls. Foucault erklärt das zähe Festhalten seiner Gegner an der kontinuierlichen, homogenen und evolutiven Geschichte zu einem Symptom der anthropologischen Ideologie. Man rebelliere gegen das Verschwinden jener Geschichtsform, die auf die synthetische Funktion des Subjekts bezogen war. Man weigere sich, Historizität anders denn als kontinuierliche zu konzipieren; denn die kontinuierliche Geschichte berge das Versprechen eines einstigen souveränen Subjekts.

2) Die Theorie der archäologischen Deskriptionen beruht auf der Freilegung gewisser régularités discursives, denen die Rolle von Serien, die mit einem eigenen Typ von Geschichtlichkeit ausgestattet wären, zukommt. Sie sollen im folgenden „Diskurse“ heißen. Aus den zerstreuten Aussagemassen, die das Archiv stapelt, wählt der Historiker gewisse Elemente aus, denen er den Status von diskursiven Einheiten gibt; diese werden durch eine spezifische Sortierung zur Einheit eines Diskurses aufgerundet. Der Diskurs bildet ein Feld von Aussagevorkommnissen, von finiten und effektiven Satzmenge, die man mit dem gewiß fragilen und zeitweilig inkonsistenten Diskurs-Prädikat integrieren kann. Als provisorische Felder sind die Wissenschaften vor anderen ausgezeichnet durch ein quasi plausibles Konsistenzkriterium. Zweierlei ist dem hinzuzufügen: Erstens, es ist nicht möglich, in der Ordnung des Diskurses den Einbruch eines „wirklichen Ereignisses“ zu fassen, das heißt die Spur eines Ursprungs, der tiefer läge als das eigentliche Phänomen. Zweitens ist die Illusion abzuweisen, daß jeder Diskurs auf einem déjà-dit beruhe, das heißt auf einer verborgenen bleibenden Erstformulierung, die bloß ihre verlautendenden Ableger ans Freie setzte. – Die Abgrenzung eines Diskurses geschieht nicht vom Objekt her, sondern von dem Raum, in dem das Objekt, unter Erscheinungsregeln gefaßt, ans Licht tritt. Die Abgrenzung geschieht ferner nicht durch die Weise der Aussagenverketzung, sondern durch das Regelwerk, das die Koexistenz aller Diskurselemente und ihre Distribution beherrscht. Schließlich geben auch die Identität der Themen, der Begriffe etc. kein geeignetes Individuationsprinzip des Diskurses ab. Seine Einheit liegt in der Ermöglichung verschiedener und sogar gegensätzlicher Strategien und Aussageneftaltungen über dem gleichen Begriffsschatz und Methodenkorpus. Der Diskurs ist somit ein Dispersionssystem von Aussagen. Vergegenwärtigen wir uns das in einigen Konsequenzen: Es ist unmöglich, daß in jeder Epoche über jedes Beliebige gesprochen würde, denn die Objekte des Diskurses existieren nur unter den wechselnden positiven Bedingungen eines komplexen Bündels von Bezügen. Diese bestehen zwischen Institutionen, ökonomischen Prozessen, Verhaltenskodices, Normensystemen, Techniken, Klassifikationstypen etc. Sie legen die Erscheinungsbedingungen des Objekts fest. Die eigentlichen diskursiv-verbalen Relationen sind für den Diskurs als solchen nicht ausschlaggebend; was ihn trägt, ist nicht die logische oder rhetorische Architektur. Er charakterisiert sich durch die Beziehungsbündel, in die er eintreten muß, um ein bestimmtes Objekt aktuell besprechbar zu machen. Konstant ist an ihm das Geflecht der Oberflächen, auf denen die Objekte erscheinen können und wo sie ihre theoretischen Bestimmungen finden. Um das Niveau des Diskurses zu entdecken, ist es nötig, sich der „Sachen“ zu entledigen. Diskurse sind nicht die amorphe Nahtstelle von Lexikon und Empirie; sie sind nicht Nachzeichnungen eines Vorwissens, sondern sie halten den Rang von Praktiken inne, die mehr tun, als mit Zeichen auf Dinge zu deuten. – Im Feld der Beziehungen finden sich auch Regelmäßigkeiten, durch die die verschiedenen möglichen Positionen der Subjektivität im und zum Diskurs fixiert werden. Der

Grund dafür, daß etwas in diesem oder jenem Aussagemodus gesagt werden kann, liegt nicht im Subjekt als solchem, sondern seiner Dispersion, seiner Inkonsistenz, seiner Einfügung in die Subjektmuster und Platzanweisungen der Diskurse. Nach dem Gesagten ist es nicht verwunderlich, daß die traditionellen Einheiten der historischen Dokumentation von der Analyse der diskursiven Praktiken ersetzt werden. Statt historisch konventionalisierte Einheiten wie Buch, Dokument, Oeuvre, Fachdisziplin zugrunde zu legen, werden nun die „wirklichen“ Felder der diskursiven Praktiken präpariert, die durch jene hindurchgehen und zahlreiche Artefakte, die sonst als zerstreut gelten, aneinanderrücken. Bücher, Oeuvres, Disziplinen erweisen sich oft als alles andere denn als wissenschaftliche Rekonstruktionen einer inneren Wahrheitsfolge. Die Kohärenz ihrer Elemente läßt sich viel eher durch ein System von Satzokkurrenzen, durch die Beschreibung der Organisation des zuständigen Aussagenfeldes ausdrücken. Unter sie zählen Organisationsweisen, erstens, vom Typus der Sukzession: Ordnung von Aussagenreihen (Implikation, Beweisfigur, Generalisierung, Bericht), rhetorische Schemata, Subordination von Beschreiben, Gliedern, Charakterisieren, Klassifizieren, Figuren des Zusammenhangs zwischen Erfahrung, Vermutung, Theorie und Postulation. Zu ihnen hinzu treten, zweitens, organisierte Koexistenzweisen von Aussagen in ihrem Diskurs: Ein Champs de présence besteht dort, wo ein Text zu gewissen formulierten Annahmen wiederholend, kritisierend, diskutierend, verifizierend, logisch prüfend zurückkehrt. Ein champs de concomitance läßt sich dort ermitteln, wo Sätze anderer Diskurse, die analogisch oder prinzipienliefernd, modellbildend oder als höhere Instanz fungieren, im Feld des gegebenen Diskurses wieder auftauchen. Schließlich ist der Diskurs in ein mögliches domaine de mémoire gestellt, wo unter anderem Aussagen über Entstehungsumstände formuliert werden. Drittens läßt sich ein Bereich von Vermittlungsverfahren für Aussagen unterscheiden; darunter fallen Übersetzung in Kunstsprachen, in skalierende oder inventarisierende Schemata, Approximationsverfahren und Systematisierungen. Einen letzten Punkt in der Diskursregelanalytik bilden die von Foucault so genannten Strategien, die das thematisch-theoretische Mark der Diskurse bilden. Ihre Analyse stellt den Historiker vor erhebliche Probleme; einmal wegen der scheinbar unmotivierten Verzweigung prinzipiengleicher Diskursstrategien in alternative Systeme; zum anderen wegen der Frage nach der selektiven Wirkung, die von nichtdiskursiven Praktiken auf die konkrete Entfaltung diskursiver Strategien ausgeübt wird. – Worauf es Foucault bei der Freilegung der spezifischen Ordnungsebene Diskurs ankommt, ist dies, daß diskursive Regelsysteme sich, in völliger Irreduzibilität auf Mentalität und Bewußtsein, in anonymen Einförmigkeit allen Individuen, die in einem bestimmten diskursiven Feld zu sprechen ansetzen, auferlegen. In ihnen ist die Gesamtheit der phänotypischen Formen der Ideengeschichte eingeschlossen. Das Erscheinende hat nicht irgendein reines uneingefangenes Leben, nicht die Souveränität des Subjekts, nicht den Reichtum aller Möglichkeiten hinter sich, sondern jene diskursiven Regularitäten, die zwar die realen endgültigen Textvorkommnisse nicht bis ins Detail der Vokabularisierung determinieren, aber den Sockel aller thematisch-rhetorisch-strategischen Gehalte abgeben.

3) Nachdem der Diskursbegriff, als Träger möglicher Serialitäten, umrissen ist, geht Foucault an die recht problematisch bleibende Definition des Begriffes Aussage, der für die Diskursanalyse so etwas wie die Basisfunktion darstellt. Die Aussagefunktion²⁶ hat zur eigentlichen Leistung dies, daß sie signifikante Einheiten in bezug auf Objektfelder setzen kann. Es ist nicht richtig, sich unter Aussage eine Art atomarer Diskurseinheit vorzustellen, angemessener, vom Wirkungs- oder Applikationsfeld der Aussagenfunktion zu sprechen. Was die Aussage nennt, ist ipso facto in einen Bereich placiert, wo die in der Aussage genannten Objekte überhaupt nur auftauchen können. Sie ist gleichsam die Instanz, durch die die Objekte in ein bestimmtes Emergenzfeld, das heißt einen Bezugsrahmen gebracht werden, um dort die mögliche Differenzfolge das Subjekt weder im Inneren des Syntagmas zu finden noch als bloßer Urheberziehung zu empfangen. Die Aussage unterhält mit einem ihr gegebenen Subjekt eine Beziehung, Träger oder Exekutor anzusehen ist, seine Rolle ist vielmehr eine mit der Aussagefunktion prästabilisierte Leerstelle, die jedes beliebige Individuum einnehmen muß, um Subjekt der Aussage zu werden. Weiterhin ist die Aussage auf einen ihr assoziierten Bereich angewiesen: sie hat um sich eine marge peuplée d'autres énoncés. Ihre Existenz ist sozusagen radikal feldförmig, koexistentiell; sie nimmt eine Position in einem Raum kontexterzeugender Formationen ein. – Von hier aus ist diejenige Frage leicht formulierbar, mit der, wie Foucault selbst sagt, der Mög-

lichkeitsgrund seiner ganzen Forschungen sondiert wird: wie ist die Analyse von Diskursformationen mit der Beschreibung von Aussagen verbindbar? Der von Foucault gebotene Antwortversuch lautet: „Die diskursive Formation ist das allgemeine Aussagensystem, dem eine Gruppe verbaler Performanzen gehorcht.“ Es versteht sich, daß die systematische Beschreibung von Aussagen ein Verfahren darstellt, das, ohne die Geschichte zu vernachlässigen, ja inmitten der historischen Ereignisströme, wesentlich nichthermeneutisch verfährt. Es rekonstruiert, ausgehend von den funktionalen Bezügen der tatsächlich verwendeten Sprache, die Ebene ihrer Kohärenz, die weder im Logischen noch im Psychologischen begründet werden kann. Es geht nicht um die Integration des Sinns, sondern um die strukturell-diskurspraktischen Bedingungen der Möglichkeit seiner Artikulation. Der Bereich der Aussage darf Foucault zufolge nicht auf ein individuelles, kollektives oder transzendales Subjekt bezogen werden. Jeder Versuch, Aussagen als Übersetzungen vorgängiger Operationen zu betrachten, sei vergeblich. Sie sind bezüglich der Subjekte äußere Ordnungen, zu denen es kein Innen gibt. – Die zeitliche und übersubjektive Geltung und Einheit eines Diskurses fixiert die Möglichkeit von Aussagen; diese sind nicht mit Urteilen zu verwechseln. (Urteile sind Satzformen, die bei isolierender Betrachtungsweise zu irreführenden Identitätsfeststellungen verleiten.) Eine Aussage ist mit sich selbst nämlich nur im Feld ihres Diskurses, ihres historischen Apriori identisch. Die Gesamtheit der Aussagensysteme, durch die die Geschichte der choses dites gegliedert wird, nennt Foucault Archiv. Es soll das System der Aussagbarkeit für jedes Aussageereignis definieren.

4) Auf diesem Stand der Darlegungen sieht Foucault die Gelegenheit gekommen, die Diskurstheorie mit seiner alten Idee der Historie als Archäologie zu verknüpfen. Die Archäologie setzt sich als Widerpart zur Ideengeschichte; sie analysiert nicht wie diese Hintergründe, sondern bedingende Formationen, nicht Dokumente, sondern Monumente; sie deckt die irreduzible Ebene der diskurspraktischen Systeme auf; sie befaßt sich nicht mit auktorialen, personalen Einheiten, sondern mit anonymen Systemen; sie hat nicht die Ambition der „Lektüre“²⁷, aber auch nicht die Bescheidenheit des Sichauslöschens in der Wiederherstellung originären Sinns; sie interpretiert nicht, sie rekonstruiert, sie vollzieht eine *réécriture*. Um diese Ansprüche einlösen zu können, muß sich die Archäologie zu einer Darlegung spezifischer geschichtstheoretischer Probleme verstehen, nach der die Differenz zwischen ihr und der üblichen Doxographie sichtbar würde. Foucault versucht das in mehreren Richtungen. Zunächst stellt er fest, daß die alte Ideengeschichte zu jedem Zeitpunkt ihrer Beschreibung zwei grundlegende Werte an die Phänomene anlegt: alt/neu, traditionell/originell, konform/abweichend. Mit ihrer Hilfe wird die Bewegung der Geschichte in die Zonen der Erfindung, der Innovation, Verwandlung einerseits und der Trägheit, Akkumulation, Sedimentierung, Massenhaftigkeit andererseits zerlegt; die Geschichte selbst wäre praktisch nichts anderes als dieses Ringen, die Verzahnung, Evolution und Vorbereitung der beiden Qualitäten über dem Grundschema einer ewigen Bipolarität. Das Problem dieser Historie ist die Ermittlung des Bruchpunktes zwischen den Qualitäten inmitten jedes einzelnen Werkes; die Ausfällung der Trägheitsmasse und des historisch je schon Impliziten; die Bestimmung der irreduziblen innovatorischen Differenz. Vor diesem Problem muß die Ideengeschichte letztlich scheitern, weil sie sich im Geflecht der Scheinähnlichkeiten und Scheinprogressionen verstrickt. Unfähig, mit zuverlässigen Methoden zwischen linguistischer Analogie, logischer Äquivalenz und diskursiver Homogenität von Sätzen zu unterscheiden, verliert sie sich in der Verfolgung müßiger Vorgeschichten und blinder Ähnlichkeiten, ohne daß der Bruchpunkt zwischen dem Aktuellen und den präluzierenden Phänomenen sichergestellt werden könnte. Die Archäologie besitzt hingegen in der Diskurstheorie ein Instrument, mit dem sie die Reproduktion, Begrenzung und Verzweigung echter Serien beschreiben kann. Sie kann auf das von der Ideengeschichte benötigte Postulat, daß den Diskursen eine logisch-thematische Kohärenz zu unterstellen sei, verzichten; denn sie ist in stande zu zeigen, wie gerade auch Widersprüche aus dem Inneren ihres diskursiven *lieu commun* sich entfalten, nach verschiedenen Typen, Niveaus und Funktionen differenzierbar sind und in verschiedenen Räumen der Entzweigung sich verteilen. Beim Studium gleichzeitiger Serien ist die Archäologie nicht auf die (ideengeschichtliche) Hypostase einer Epoche, eines Weltbildes einer Zeitmentalität angewiesen. Indem sie, stets mehrgleisig verfahrend, mit den Diskursen die korrelierten Institutionen, Praktiken, Politiken und sozioökonomischen Prozesse umfaßt, gibt sie einen unerzwungenen Einblick in die zwischen den Serien bestehende Region der Interpositivität. Dies ist partiell geschehen in

Les mots et les choses, wo eine bestimmte interdiskursive Konstellation und die Verknüpfung von „empirischen“ Diskursen mit theoretischen, semiologischen Leitdiskursen dargestellt worden ist. Es versteht sich, daß in einer gegebenen Epoche nicht alle Diskurse, nicht alle Praktiken in eine gemeinsame Region von Interpositivität gebracht werden müssen. Ohne sich mit Kontextanalyse noch mit hermeneutischer Umweltrekonstruktion verwechseln zu lassen, leistet die Archäologie Analysen über die Relationen von Diskursen und nichtdiskursiven Praktiken. Hier reiht sie sich am deutlichsten in das neue Konzept einer nichtglobalistischen allgemeinen Historie ein. Sie präpariert bestimmte Typen von Diskursen, die eine eigene Geschichtlichkeit haben und die sich mit einem Ensemble anderer Geschichtlichkeiten und Serien berühren und verketten. Aber, so lautet ein dringlicher Einwand, wird nicht durch diese Archäologie der Ideengeschichte eine lähmende Synchronie aufgepreßt? Ist denn das Sichtbarwerden der Zeit ganz auf jene Punkte reduziert, wo Anfang und Ende eines Diskursregimes liegen, auf die Momente des Bruchs und der Diskontinuität? Darauf ist im Sinne Foucaults verschiedenes zu erwidern: Erstens, wenn in der Archäologie der Kalender der Formulierungen suspendiert wird, so auf Grund einer veränderten Frageweise. Man bemüht sich nicht um die triviale Feststellung, daß korrelativ zu bestimmten historischen Ereignissen neue Aussagen entstehen können, sondern konzentriert sich auf die Grundlagen derartiger Bezüge zwischen Rede und Vorfall, auf die diskursiven Bedingungen der „Ereigniskupplung“. Zweitens zieht die Foucaultsche Analyse in Betracht, daß nicht die komplette Verzweigung der archäologischen Diskursregeln völlig simultan gegeben sein wird; daher ermittelt sie auch die zeitlichen Vektoren innerdiskursiver Ableitungen. Was sie zurückweist, ist die Verabsolutierung der Sukzession, die Annahme, daß das bloße Nacheinander per se schon geschichtsbildend wirke. Die Archäologie legt sich demgegenüber die Frage vor, wie und auf welchen Ebenen ein Nacheinander überhaupt ermöglicht werde. Erst sie kann zeigen, wie eine zeitlich ausgespannte Serie von Phänomenen auf einer diskursotypischen Synchronizität ihre Artikulation empfängt. Drittens sind im Diskurs mehrere Schichten von Ereignisoffenheit zu unterscheiden. Der Diskurs ist ein mobiles System, das immanent die Eingliederung neuer Aussagen, neuer Objekte und neuer Konzepte vollziehen sowie die Entfaltung von Ableitungsregeln und strategischen Alternativen voranbringen kann. Auf einer anderen Schicht zeigt sich der Diskurs insgesamt offen für transzendierende Verwandlungen, in denen eine gegebene Formation durch eine andere substituiert werden kann. Wie sind solche intra- und interdiskursiven Zersetzungen und Neuordnungen möglich? Ein Bruch wird durch eine Reihe distinkter Transformationen ins Werk gesetzt. Matrix dieser Transformationen sind Verschiebungen, Akkumulationen, Neukupplungen, Umschläge, Reorganisationen innerhalb der Serien und ihrer Konstellation untereinander. Jede Transformation hat, wie die historisch beobachteten Exempel von „gestückelten Brüchen“ zeigen, ihre eigene zeitliche Viskosität. Wenn über derartige Einschnitte hinweg gewisse Elemente der früheren Ordnungstypen in den späteren wiederkehren, so zeigt das, daß im neuen Diskurssystem die Sätze des früheren nicht notwendig getilgt werden. Worum es geht, ist dies, daß die Kontinuität der Elemente nicht als das Erstegegebene, aus dem das Übrige sich erklärt, anzusehen wäre, sondern als ein Phänomen von sekundärem Stellenwert, das seinerseits der Aktualisierung durch diskursive Regeln bedarf.

Zum Schluß greift Foucault die über alles wichtige Frage nach den Beziehungen zwischen einer allgemeinen Archäologie und der Wissenschaftsanalyse auf. Beschreibt die Archäologie unter dem Titel Diskurs nicht einfach prä- und pseudowissenschaftliche Gebilde, während die speziellere Epistemologie sich mit echten Wissenschaften befaßt? Sind Diskurse beschränkte und embryonale Vorgestaltungen späterer Wissenschaften? Beides ist zu verneinen. Die Archäologie spielt auf der fundamentalen Ebene der Wissensanalyse überhaupt, nicht nur des in wissenschaftlicher Form präzisierten. Kein Wissen besteht außerhalb diskursiver Praktiken, außerhalb eines Feldes von wissenschaftlichen oder nichtwissenschaftlichen Koordinationen. Die Konstruktion der Wissenschaften hat keinesfalls eine Vertreibung oder Liquidation der sie umgebenden sonstigen Wissensformationen zur Folge. Archäologisch kann gezeigt werden, wie die wissenschaftlich geformten Diskurse im Feld koexistierenden Wissens agieren und funktionieren. Damit rührt die Archäologie theoretisch an die Kontaktstelle von Ideologie und Wissenschaft. In jener geht es nämlich nicht nur um reflexhafte Rationalisierungen verborgener sozialer Interessen. Sie muß in ihrer Existenz als diskursive Praxis und in ihrer Funktion unter anderen Praktiken studiert werden, ohne daß sie gleich auf Motivationen, Implikate und Deformationen

zurückgeführt werden könnte. – Das Wissen, das sich in verschiedenen hoch organisierten Diskursen formiert, durchläuft mit diesen verschiedene Schwellen: wo eine diskursive Praxis erst sich installiert, liegt der *seuil de positivité* (Geltungsschwelle); sobald ein Diskurs strengere Maßstäbe für Verifikation und Kohärenz anlegt, ist der *seuil d'épistémologisation* erreicht; durch Hinzunahme weiterer Kriterien formaler Natur wie Satzbildungsregeln, Axiomatisierung, Symbolisierung etc. charakterisieren sich die Stufen der *scientificité* und der *formalisation*. Es ist leicht einzusehen, daß die Geschichte der Diskurse bezüglich dieser Formierungsstufen völlig asymmetrisch verläuft. Eine Betrachtungsweise dagegen, die den linearen Fortschritt der Vernunft zur wissenschaftlichen Wahrheit als Modell wählt, kann nur eine einzige Schwelle angeben: die vom Vorwissenschaftlichen zum Wissenschaftlichen. Demnach zerfiel die Geschichte in zwei Hälften, von denen die erste ein Sammelbecken all jener „theoretischen Monstren“ (Bachelard) darstellt, die den klaren Gebilden der wissenschaftlichen Ratio vorausgingen. Um der Unannehmbarkeit dieses Modells eine brauchbare Alternative entgegenzusetzen, nennt Foucault drei Typen von Wissenschaftsgeschichte. Erstens, Analysen auf dem Niveau der Formalisierung; worunter primär die Geschichte der Mathematik und der Logik fielen. Zweitens, Analysen auf dem Niveau der Szientifizität, wie sie in den Studien von Bachelard und Canguilhem dargeboten würden. Drittens, Analysen auf dem Niveau der Epistemologisierung; dies wäre der eigentlich archäologische Typ der Geschichte, der sich zur Analyse der Episteme eignete. Foucaults eigene frühere Arbeiten sind ihm zuzurechnen. Hier werden nicht Epochen, Denkstile oder Stadien der Vernunft beschrieben, sondern die Ganzheit der Relationen, die zu einer gegebenen Zeit zwischen den Wissenschaften auf dem Niveau der diskursiven Regelmäßigkeit existieren. Die Grenzen, die ein solches, als mobiles gedachtes Episteme-System dem Denken setzte, sind nicht solche der Unwissenheit, sondern solche der konfigurativen Ermöglichung. Auf die Frage, ob denn die Analyse der Episteme die einzige Anwendungsebene der Archäologie bleiben müsse, mag Foucault heute noch keine definitive Antwort geben. Wenn aber gilt, daß sich die Archäologie mit der Domäne der wissensregelnden Strukturen befaßt, so wäre die Analyse der Wissenschaften für sie nur obligat im Hinblick auf deren impliziten Wissensstatus. Man kann einigen Andeutungen entnehmen, daß Foucault auch die Dimension der Ethik, beispielsweise in der kulturellen Regelung der Sexualität, oder die Sphären des politischen Wissens und der artistischen Praktiken der Archäologie für geöffnet hält.

5) Ich biete im folgenden einige Ansätze zur Diskussion der Archäologie des Wissens, soweit es mir in diesem Rahmen möglich scheint. Man hat sich klarzumachen, daß eine gültige Erörterung dieses Werkes nicht unabhängig von intensiven Studien auf dem Gebiet der heute sich entwickelnden Semiologie, der Systemtheorie, der Grammatologie, der analytischen Geschichtsphilosophie und anderer Disziplinen möglich sein wird.

Ohne jeden Zweifel ist die „Archäologie“ ein Werk der Revision, der Korrektur, mithin auch der Sondierung und Weiterentwicklung. Nichts drückt dies klarer aus, als die Zurückstufung der Episteme-Theorie unter die Vorherrschaft einer allgemeinen Diskurspraxis-Konzeption. Vor aller Augen ist damit die exzessiv strukturalistische Lesart von *Les mots et les choses* desavouiert. Die revidierte Episteme ist keine starre, massive, prästabilisierte Grammatik des Denkens, sondern ein mobiles Regelsystem von Praktiken, deren Sukzession mit Hilfe gewisser basaler und konstruktiver Entfaltungstypiken als innere Möglichkeit des Diskurses interpretiert wird. Die Strukturlogik der Episteme erweist sich als statisches Trugbild, hinter dem sich nun die Region der diskursiven Interpositivität erkennen läßt. So wie die Diskurselemente auf der Ebene von Ereignissen beschrieben werden, wird der Diskurs als eine Praktik aufgefaßt, die mit anderen Praktiken Konstellationen eingeht. Daß Sätze nun auf der Ebene von Ereignissen und nicht auf der der bloßen Strukturalität analysiert werden, kann den Anschein erwecken, als sei Foucault den Einwänden, die unter anderen Ricoeur gegen den Strukturalismus formuliert hatte, entgegengekommen. Ricoeur hatte gefordert, in der Sprache die Einheit von *langue* und *parole*, von Struktur und Ereignis zu erkennen. Foucaults Diskurse geben sich jetzt als informationsoffene und ereignisverarbeitende Strukturen. Was er den Sätzen aber nach wie vor verweigert, ist ihre Verwurzelung in irgendeiner Form von konstituierender Subjektivität. Im Ereignis ist keine Irruption des Subjekts in die strukturierten Verhältnisse zu sehen; die *parole* ist nicht der Ort einer Parousie der Freiheit. Trotzdem kann man nicht ohne weiteres behaupten, Foucault habe nach szientistischer Manier, das Subjekt der Diskurspraxis zum Objekt erniedrigt

und es damit einer reduktiven Elimination geopfert. Für Foucault ist das Subjekt der Diskurspraxis durch ein anonymes Aktorschema innerlich des Diskurses festgelegt. Freilich kann er, wenn dies sein letztes Wort ist, zur Aktualisierung dieser Schemata durch empirische Subjekte nichts mehr sagen. Wenn ich recht daran tue, Diskurse als performativische Systeme analog den pragmatischen Systemen, die der amerikanische Pragmatismus studiert, aufzufassen, so bin ich gezwungen, das Subjekt der Zeicheninterpretation oder der Diskursperformanz in irgendeiner Form einzusetzen, z. B. als die Peircesche unbeschränkte Kommunikationsgemeinschaft („logisch-sozialistisches“ Subjekt). Auf jeden Fall ist das Subjekt durch die Funktion der handelnden Interpretation, der Diskursaktualisierung instauriert. Ob dieses Subjekt nun als konstituierendes, als Bedingung der absoluten Synthesis des Sinns anzusehen sei, ist eine ganz andere Frage. Es gehört meines Dafürhaltens zu den großen Mängeln der Foucaultschen Schriften, daß er der expliziten Ausarbeitung einer, positiven oder negativen, Theorie des Subjekts keine gesonderte Anstrengung gewidmet hat. Man möchte wissen, ob und wie er seine Argumente differenziert, je nachdem das transzendente Cogito, das Subjekt der semiotischen Erkenntnistheorie, das historische Subjekt des Marxismus, das funktionelle Subjekt der Psychoanalyse oder das Subjekt der anthropologischen Reflexion zur Debatte steht. Ich erkenne wohl, daß es für Foucault um eine Dezentrierung geht, die keinem Zentrum mehr ein Privileg einräumt, gleich ob es sich um eine transzendente oder kontingente Zentralität handelt. Es bleibt aber die Frage offen, ob all die möglichen Subjekt-Fiktionen mit einer gemeinsamen und einförmigen Negation angegangen werden können. Was sich als Konstante an Foucaults Cogito-Streit erkennen läßt, ist gestischer Natur: eine Art Atheismus zweiter Potenz, der als Irreligiosität vor dem Ich eingesetzt wird; und in dessen Gefolge ein stoischer und zugleich dramatischer Rückzug aus dem Humanismus in eine Identität ohne personales Gesicht.

Die Einführung des Begriffs Praxis als einer Grundkategorie der Diskursanalyse stellt allem Anschein nach eine Annäherung an den wissenschaftlichen Marxismus dar; sie ist in der Tat auch verschiedentlich von dieser Seite begrüßt worden. Vor allem das immer noch problematische Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft wird durch die Untersuchung von diskursiv-praktischen Stratifikationen des Wissens auf einer neuen Diskussionsebene überdenkbar. Hatte Althusser noch die rohe *coupure épistémologique* zwischen beiden Ebenen (als Bachelardsches Erbe) zugrunde gelegt (und damit das Werk von Marx in zwei inkompatible Hälften zerschnitten) – so bieten sich bei Foucault jetzt zahlreiche Hinweise auf eine Revision des *coupure-Modells*. Die Gleichung von Ideologie und Nichtwissenschaft bleibt für ihn eine zu arme, rigide Bestimmung. Das wahre Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft wird erst analysierbar über dem Netz von Beziehungen, in dem sich Wissen überhaupt konstituiert, expandiert und verteilt. Die aus diesem Netz durch epistemologische Erhöhung herausdifferenzierten wissenschaftlichen Diskurse bleiben jedoch, in ständiger Koexistenz, von allgemeinen praktischen Koordinationen des Wissens umlagert. Ideologie wird daher von Wissenschaft nur in dem Maße abzuheben sein, wie man von einer diskursiven Praxis aus genau zu bestimmenden Gründen sagen kann, sie erfülle eine ideologische Funktion (vgl. Sebag). In der Konsequenz dieser Auffassung liegt es, daß prinzipiell auch der wissenschaftliche Diskurs ideologieoffen sein kann –, eine Idee, die insbesondere aus der neumarxistischen Theoriebildung bei Adorno, Marcuse, Habermas vertraut ist. – Zweifel muß es jedoch erwecken, ob Foucault auf der Basis seines jetzigen Praxisbegriffes das Problem der Konstitution diskursiver Praktiken wird lösen oder überhaupt anschneiden können. Wie artikuliert er nämlich das Verhältnis von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken? Soweit ich sehe, enthält die Archäologie des Wissens keine Angaben, die über jene hinausgehen, daß die diskursiven Praktiken im Feld von nichtdiskursiven ihre Funktion, ihre Regulierung, ihre Institutionalisierung empfangen. Alles spricht so, als herrsche zwischen ihnen ein Verhältnis der relativen Koexistenz, der bloßen Juxtaposition. Die Disjunktion von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken bleibt bei Foucault merkwürdig blind. Ich nehme an, daß eine ausgeführte Theorie dieses Verhältnisses die geltende Konzeption von Praxis sprengen müßte. Dominique Lecourt meint hier sogar einen „archäologischen Zirkel“ zu erkennen²⁸. Die archäologische Funktionsanalyse, die nicht anders kann als die Frage nach den Fundierungsverhältnissen zwischen den Praktiken zu suspendieren, muß demnach entschlossen, in einer von außen ansetzenden Operation aufgebrochen werden. Nicht anders wäre zu verhindern, daß der Zusammenhang von ökonomischer Infrastruktur und

ideologischer Superstruktur verlorenginge. In der jetzigen Fassung der Begriffe Praxis und Wissen ist das innere Band zwischen Ideologie und Produktionsverhältnissen nicht zureichend rekonstruierbar. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf L. Sebags Diskussion über das Problem einer praxiskonstituierenden Struktur und einer strukturkonstituierenden Praxis²⁹.

Zum Schluß ist nach dem wissenschaftlichen Status der Archäologie zu fragen. Es zeigt sich, daß die Diskursbeschreibung in archäologischer Einstellung mit einigen Disziplinen korrelierbar ist; mit der strukturalen Epistemologie in der Frage nach den Begriffsbildungsregeln und den Kohärenz- und Koexistenzweisen von Aussagen; mit der Soziologie in der Frage nach der Bildung von Diskursobjekten, nach den Erscheinungsfeldern derselben und ihren Aneignungsbedingungen; mit der Psychoanalyse in der Theorie der Subjektpositionen. Entscheidend ist das Selbstverständnis der Diskurstheorie als einer Performanzanalyse. Sie grenzt sich damit gegen die meist mentalistisch argumentierende linguistische Kompetenztheorie ab. Während diese die Annehmbarkeit von Sätzen nach einem generativen Modell definiert, versucht die Archäologie, die Realisierungsbedingungen von Aussagen durch Bildungsregeln festzulegen. Diese Unterscheidung erweist sich im Zuge der Performanzdiskussion als sehr problematisch. Neuere Überlegungen in der Linguistik geben nämlich zu verstehen, daß eine Performanztheorie (unter der wir hier die Archäologie subsumieren) ohne die Konstruktion einer eigenen pragmatischen Kompetenz gar nicht sinnvoll aufgebaut werden kann. Trifft dies zu, so möchte ich meinen, daß Foucaults Theorie in ihrem heiklen Punkt eine entscheidende Korrektur angetan werden müßte. Es wäre dann nämlich unmöglich, weiterhin Diskursanalysen ohne Bezug auf ein zumindest mitkonstituierendes Subjekt durchzuführen. Die Beherrschung linguistischer und pragmatischer Universalien wäre jener Anteil des Subjekts, den es als quasi transzendente Mitgift in die Ausbildung diskurspraktischer Systeme einbringt. Spätestens an dieser Stelle müßte Foucaults anthropologiefeindlicher Affekt anhalten, um sich nicht in sinnlose Konsequenzen zu verlieren. – Für wichtig, oder zumindest auf künftige Bedeutsamkeit offen, halte ich Foucaults Erklärung, daß die Archäologie in einer allgemeinen Theorie der Produktion ihren höheren Bezugsrahmen fände. Sie wäre dann selber schon ein, wenn auch prekäres Exempel für die mögliche Fruchtbarkeit des neumarxistischen Begriffsapparates bei der Analyse historischer Sinnprodukte und symbolischer Artefakte. Von weitreichenden Konsequenzen scheint mir, daß mit der Archäologie ein Teilentwurf für eine nichtreduktive Wissenssoziologie gegeben ist, besser: für eine Ethnologie des Sprechens und Wissens in institutionell differenzierten Gesellschaften. Als Paradox bleibt festzuhalten, daß dies in der Form einer Praxistheorie ohne eigenen Handlungsbegriff, in Form einer Funktionentheorie ohne allgemeinen Systembegriff gegeben wird. In dem Konzept der diskursiven Regularitäten denkt Foucault die Bezüge, die die Praxis strukturieren, mit ihrem Unterwerfungseffekt gegen die von den Strukturen involvierten Subjekte zusammen, unter Verschmähung von Vermittlungsstrukturen außer solchen, die man als Leerstellenmodelle zusammenfassen könnte. Die Frage, ob diese Attitüde einen innerwissenschaftlichen Prozeß resümiert, oder ob sie einem subjektiv mythischen und objektiv ideologischen Affekt entspringt, ist nicht einfach so oder so zu beantworten. Wenn es gelingen sollte, die verborgeneren Bedingungen des Foucaultschen Diskurses darzustellen, wird man erkennen, welchen Interessen seine Passion für die Absenz gedient hat.

März 1971

Anmerkungen

¹ Ein Exempel für solche topologische Betrachtungsweise finde ich, wenn auch nur für Einzelaspekte und nicht unter solchem theoretischen Vorzeichen, geboten in Wolf Lepenies' exzellentem Aufriß der „kaleidoskopischen Polemik“, die sich im Hinterland der systematischen Zusammenhänge zwischen Strukturalismus und Marxismus entspannt hat, vgl.: Orte des wilden Denkens (hg. von W. Lepenies und H. H. Ritter), Frankf./M. 1970 160 ff. Mit theoretischem Anspruch hat Pierre Bourdieu den Begriff des intellektuellen Feldes in die Debatte geworfen. Vgl. P. Bourdieu, Soziologie der symbolischen Formen, Frankf./M. 1970. Zur Idee einer aktuellen Sozialmythologie vgl. P. Bourdieu/J. Cl. Passeron: *Mitosociologia. Contributi a una sociologia, del campo intellettuale*, Bologna 1971, worin speziell auf das Phänomen des Strukturalismus eingegangen wird.

² vgl. Jean-Paul Sartre antwortet, Interview mit B. Pingaud, in: Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus* 208 ff. H. Lefèbvre, *Position: contre les technocrates* Paris 1967. R. Garaudy, *Structuralisme et „Mort de l'Homme“* La Pensée N. 135, Okt. 1967, 107–124

³ Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft, eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, dt. 1969, Frankf./M. übersetzt von Ulrich Köppen, 157.

⁴ Der vorliegende Aufsatz versteht sich in seinem referierenden Teil weitgehend als Paraphrase; er verzichtet auf Zitatnachweise auch dort, wo der Ausdruck nachweisbar aus Übersetzungen des Foucaultschen Textes stammt. Die relativ passive, vernehmende und scheinbar unkritische Haltung des Referats bedeutet den Versuch, auch sprachlich die Individualität der dargebotenen Theorien nachzuvollziehen. Auf keinen Fall sollte man von der Sprache auf eine Technik der indirekten Apologetik schließen. Ich brauche nicht zu betonen, daß der Text in vorliegender Gestalt davon geprägt ist, daß er zumindest in deutscher Sprache keine Vorgänger hat. Es geht ihm um Erstinformation, um die Etablierung eines kritischen Niveaus.

⁵ vgl. Rodolphe Gasché, *Das wilde Denken und die Ökonomie der Repräsentation*, in: *Orte des wilden Denkens* . . . 306 ff.

⁶ Hinter der Metapher des Blickes verbirgt sich eine Neufassung des Problems der transzendentalen Ästhetik. Als Beispiel einer Studie, die unter der Zentralvokabel des Blicks mit der Organisation des Wahrnehmungsfeldes sich beschäftigt, nenne ich Foucaults frühere Arbeit: *La Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris 1963. Vgl. dazu: Fr. Dagonet, *Archéologie ou histoire de la médecine*. Critique 1965, S. 436–447. Mir scheint, daß man in diesem wie in manchen anderen Punkten Verbindungen zu den Arbeiten Merleau-Pontys finden könnte.

⁷ Paolo Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Milano 1969. Überaus scharf wird hier die funktionalistische Perspektive des antihumanistischen Denkipulses formuliert.

⁸ Vgl. Jeanne Parain-Vial, *Analyses structurales et idéologie structuralistes*. 1968. Sie gebraucht diesen Ausdruck gegenüber Althusser und Lacan; er wäre in ihrem Sinne auch für Foucault zu gebrauchen.

⁹ Vgl. Alfred Schmidt (hg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M. 1969, 228 ff.

¹⁰ Jean Piaget, *Le structuralisme*, 1968, 112.

¹¹ Vgl. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965; ders. u. a. *Lire le Capital*, Paris 1970 (zweite Ausgabe).

¹² Michel Foucault, Interview mit Madelaine Chapsal, *La Quinzaine littéraire* 5/1966; dt. bei Schiwy, l. c. S. 203 ff.

¹³ Pierre Burgelin, *L'archéologie du savoir*, Esprit, Mai 1967.

¹⁴ J. Piaget, l. c. 114/115.

¹⁵ Vgl. Jaqués Lacan, *Ecrits*, Paris 1966 vor allem 11 ff., 237–322, 793 ff.

¹⁶ Vgl. M. Safouan, *De la structure en psychanalyse, contribution à une théorie du manque*; in: *Que'est-ce que le structuralisme?* Ed. du Seuil 1968, 239–298.

¹⁷ Vgl. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milano 1968, den Abschnitt: *la struttura e l'assenza*, S. 323–360.

¹⁸ Louis Althusser, *Pour Marx*, 1965, dt. *Für Marx*, Frankfurt/M. 1968, 168 ff.

¹⁹ Vgl. Jaqués Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 409–428. Im selben Band befindet sich die Foucault-Kritik: *Cogito et Histoire de la folie*, 51–97. Über die Beziehungen zwischen Derrida und Foucault wäre vieles zu sagen. Ich deute hier nur die Verwandtschaft an, die zwischen der Foucaultschen Problematisierung des substantiellen Ich und der durch Derrida zur Öffentlichkeitsgeltung gebrachten Kritik am „Logozentrismus“ besteht. Vgl. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967.

²⁰ J. Canguilhem, *La mort de l'homme et épuisement du cogito*, Critique, Juillet 1967.

²¹ P. Klossowski, *Das Bad der Diana*, 1956. Zu diesem Buch existiert ein bemerkenswerter Aufsatz von Foucault unter dem Titel *La prose d'Actéon*, *Nouvelle Revue Française* mars, 1964. Deutsch zugänglich im Beiheft zu P. Klossowski, *Die Gesetze der Gastfreundschaft*, Hamburg 1968. Klossowskis Roman *Le Baphomet* ist Michel Foucault gewidmet.

²² Fr. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt/M. 1968. Foucault, der wie ge-

sagt zu Nietzsche ein besonderes Verhältnis aufweisen kann, ist übrigens zusammen mit Gilles Deleuze Herausgeber einer großen in Vorbereitung stehenden kritischen Ausgabe von Nietzsches Schriften in Frankreich.

²³ Francois Wahl, Y-a-t-il une épistème structuraliste? In: Qu'est-ce que le structuralisme? Paris 1968, 305–390.

²⁴ Fr. Wahl, l. c.

²⁵ Nietzsche, Götzendämmerung, Schlechta II/960.

²⁶ Es ist ganz offenkundig, daß Foucault, indem er den Diskurs einzig in der Dimension des énoncé untersucht, das heißt allein auf der Ebene der Strukturierung des Ausgesagten, sich vor dem Anspruch der Linguisten verschließt, énoncé-Analysen müßten unabdingbar in den Rahmen von énonciation-Analysen eingebettet werden. Vgl. J. Dubois, Énoncé et énonciation; in: Langages 13, Mars 1969, 100–110.

²⁷ Der Ausdruck lecture ist eigentlich nicht mit „Lektüre“ übersetzbar. Wie Todorov ihn definiert, meint „lecture“ das Studium eines literarischen Werkes in seiner singulären Strukturiertheit auf der Folie der poetologisch ermittelten Literaritätsstrukturen.

²⁸ Vgl. Dominique Lecourt, L'archéologie et le savoir; in: La Pensée, août 1970.

²⁹ Vgl. Lucien Sebag, Marxisme et structuralisme, Paris 1964.

Humanismus und Ideologie bei Lucien Goldmann und Louis Althusser

Von Hermann BAUM (München)

Das Problem des Humanismus ist so alt wie die Geschichte der Menschheit (als einer Gemeinschaft selbstreflektierender Individuen), wengleich es bei weitem nicht immer ein aktuelles Thema philosophischer Überlegungen darstellte. Der Humanismusbegriff selbst erinnert zum einen an jene geschichtlich determinierte Bewegung zu Beginn der Renaissance, deren Ideal der umfassend und wahrhaft gebildete Mensch, also die gelebte Synthese von Wissen und dem war, was im zweiten und, so gesehen, allgemeingültigeren Bedeutungsgehalt des Wortes „Humanismus“ zum Ausdruck gebracht werden soll: nämlich die Ideen des „ewigen Friedens“ als „höchstes Gut“, sowie der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zwischen den Menschen. Der Humanismus impliziert in dieser Perspektive stets das Moment der gezielten Aktivität, das auf die Realisierung dieser Ideen und jenes Ideals gerichtete Tun des ganzen Menschen. Die mit der wachsenden Diskrepanz – zwischen dem sich lawinenartig entwickelnden technischen Fortschritt einerseits und den eher stagnierend oder gar regressiv, d. i. diesem technischen Fortschritt hinterherhinkend anmutenden moralischen und ethischen Verhaltensweisen der Menschen andererseits – zunehmende Bedrohung der Existenz einer wahren Menschheit, das heißt gerade die eskalierende Technokratisierung und Enthumanisierung haben dem Problem des Humanismus in den vergangenen Jahrzehnten (und hier vor allem in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg) wieder eine ungeheure Relevanz gesichert. Die philosophischen Arbeiten über den Humanismus häuften sich in dieser Zeit auch in Frankreich recht auffallend¹.

Die vorliegende Untersuchung will nun die Berechtigung bedenken, mit welcher seitens einiger Philosophen der Humanismus unter dem Aspekt einer Ideologie gesehen, d. i. als Form einer bestimmten historischen Ideologie verstanden werden kann. Dies soll mittels eines kritischen Vergleiches geschehen, der die diesbezüglichen Positionen Louis Althusser's beziehungsweise Lucien Goldmann's berücksichtigt, bei denen in diesem Punkt m. E. eine hochinteressante und bislang noch nicht ausreichend beachtete unterschiedliche Auffassungsweise festzustellen ist.

Die Analyse des Althusser'schen Standpunktes wird sich dabei auf seinen im Jahre 1964 ge-

¹ S. u. a.: P. Bigot: Marxisme et humanisme, introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx, P. U. F., Paris 1945; J. P. Sartre: L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946; Merleau-Ponty: Humanisme et terreur, Paris 1947; L. Althusser: Marxisme et humanisme, Paris 1964; R. Domergue: Le marxisme est-il un humanisme? (Frères du monde 1/1967).