

**Erster Teil**

**Michel Foucaults Geschichte der Wahrheit als Beitrag zu einer  
Analytik der Öffentlichkeit**

## I. Annäherungen

### 1. Öffentlichkeit als Spiegel einer historischen Ontologie

Indem Michel Foucault Zeit seines maskierten Philosophenlebens die gesellschaftlichen Diskurse des Wissens, der Macht und des Subjekts untersucht, liefert er, so lautet die Hypothese, zugleich Bestandteile einer Analytik der Öffentlichkeit.<sup>1</sup> Der spezifisch ontologische Blick Foucaults, dem es um einen Nachweis der Kontingenz und Variabilität menschlicher Seinsweisen zu tun ist, erweist sich dabei als den Bedingungen der Moderne verpflichtet. Nur in posttraditionalen Gesellschaften, und dort spezifisch im Medium von Öffentlichkeiten, stellt eine kommunikative Vielfalt Wissensanordnungen, Machtrelationen und Selbstverhältnisse dauerhaft zur Disposition. Insofern mit der traditionellen Seinsordnung auch alle überzeitlichen Gewißheiten zerfallen – ein Prozeß, der weit in die Moderne hinein reicht und wohl immer noch nicht zum Abschluß gelangt ist –, entsteht ein unendliches gesellschaftliches Kommunikationsbedürfnis. Modernität ist ohne einen gesellschaftlichen Diskurs nicht vorstellbar. Foucault untersucht in diesem Sinne mit den Diskursen der Psychiatrie, der klinischen Medizin, der Humanwissenschaften, der Strafpraxis und der Sexualität Aktualisierungen öffentlicher Rede. Sein „Votum für eine Fortsetzung der Moderne als kommunikativer Pluralität“<sup>2</sup> folgt aus dem Sträuben gegen die kommunikativen Schließungen, welche die jeweils etablierten Wissens-, Macht- und Subjektverhältnisse naturhaft gerinnen zu lassen drohen.

In impliziter Weise durchzieht das Foucaultsche Werk, das gilt es zu zeigen, eine Analytik der Öffentlichkeit. Diese Analytik bezieht sich nicht auf die normative Dimension des Öffentlichen. Vielmehr ist hier der enunziative Charakter öffentlicher Diskurse angesprochen, insofern sie in einer Unmittelbarkeit und Produktivität erscheinen. Was Foucault als historische Ontologie bezeichnet, ist als eine Genealogie je spezifischer Seinsmodalitäten in einem konkreten Erfahrungszusammenhang zu verstehen. Öffentliche Diskurse sind ein gesellschaftlicher Spiegel dieser Seinsweisen, welche ein historisch situatives und damit kontingentes Erfahrungswissen ermöglichen. Nur dank ihrer Verbreitung in gesellschaftlichen Diskursen kann sich dieses 'Wissen' aus esoterischen Fachkreisen in so etwas wie ein allgemeines Zeitbewußtsein übertragen. Daher stellt es keine übermäßige Strapazierung der Analogie dar, wenn man Foucaults Gesamtprojekt einer Geschichte der Wahrheit (GdL: 13) auf die Frage nach der Beschaffenheit öffentlicher Diskurse ausweitet. Die historische Konstituierung des Seins als Erfahrung beinhaltet kommunikative Zusammenhänge des Wissens, der aktuellen sozialen Beziehungen und der jeweiligen Subjektivierungsweisen. Den modernen, vergesellschafteten Individuen steht kein fraglos anerkannter metaphysischer Bezugsrahmen zur Verfügung. Sie müssen ihre

---

<sup>1</sup> Zur Einteilung des Foucaultschen Werkes in Erkenntnisachsen vgl. Hinrich Fink-Eitel. Foucault zur Einführung. 2. Aufl., Hamburg 1992.

<sup>2</sup> Bernhard H. F. Taureck. Michel Foucault. Reinbek 1997, 9.

Welt diskursiv erschaffen. Das Erfahrungswissen, das dabei entsteht, beschreibt Foucault als eine kulturelle Korrelation von Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivierungsweisen (ebd.). Die Diskurse, in denen sich das kontingente Erfahrungswissen ablagert, bilden eine Topographie aus etablierten Wissenschaften, Büchern, Archiven und einer sich immer weiter fortschreibenden Landschaft von zitierbaren, beziehbaren und bearbeitbaren Periodika. Der massenmedial gestaffelte und aufgeteilte Raum einer heute ubiquitären Öffentlichkeit ist die Landschaft, in der sich die diskursive Topographie abbildet. Als Transzendentalien aller Kommunikationsverhältnisse zeigen sich hier jene drei Weltbezüge, denen Foucault jeweils eine bedeutende Phase seines Lebenswerks widmet.

Zunächst will er sich mit einer Archäologie des Wissens der vorthoretischen Grundlagen humanwissenschaftlicher Erkenntnis versichern, um die damit verbundenen objektivistischen Ansprüche zu dementieren. Es stellt sich dann heraus, daß ein solches Unternehmen nicht ohne Rückgriff auf die in der Moderne etablierten Formen der Vergesellschaftung zu bewerkstelligen ist. Daher ist Foucault um den Nachweis bemüht, daß die theoretische Konstitution eines souveränen Wissenssubjekts unplausibel ist. Statt dessen ist Subjektivität lediglich als kontingentes Resultat eines beim einzelnen Individuum ansetzenden Machtdispositivs verstehbar. Die Analytik der Macht, die sich mit einer vereinzelnden Disziplinarmacht und einer auf Bevölkerungsstrategien gerichteten Bio-Macht auseinandersetzt, vermag den Annahmen der Foucaultschen Wissenstheorie erst Plausibilität zu verleihen. Sie fördert die innovative Vorstellung von der Produktivität der Macht zutage. Schließlich besinnt sich Foucault gegen Ende seines Lebens wieder auf mögliche Formen der Subjektivität. Jetzt sieht er sich vor das Problem gestellt, die Sphäre des Individuellen angesichts von dominanten und totalen Wissens- und Machtstrukturen nicht mehr erklären zu können. Das Resultat seiner Überlegungen ist eine aus antiken Diskursen hergeleitete Ästhetik der Existenz. Aus ihr geht hervor, daß es offenbar ein gegenüber sozialen Überformungen widerständiges und eigenwilliges Element des Individuellen gibt, welches von den Einzelnen zu einer jeweils unverwechselbaren Lebenspraktik entwickelt werden kann. Diese Lebenspraktik versteht sich als eine von gesellschaftlichen Verhältnissen in gewisser Hinsicht autonome Ethik des Selbst.

Der späte Subjektbegriff Foucaults entkleidet die bisherigen Vorstellungen von Wissen und Macht ihres omnipotenten Charakters. Wissen, Macht und Subjekt begründen nunmehr jeweils „irreduzible Seinsebenen“.<sup>3</sup> Foucaults dreistrahlige Ontologie umschreibt die Dreidimensionalität der Kultur, welche sich aus „anerkanntem Wissen, sozialen (Macht-)strukturen und möglichen Formen der Selbstverwirklichung zusammensetzt“.<sup>4</sup> Diskursiv erzeugte Wissensstrukturen folgen ‚Regeln‘, die Erkenntnis ermöglichen und damit Erfahrungsräume öffnen. Machtverhältnisse strukturieren den Raum sozialer Begegnungen. Selbstbeziehungen vollziehen sich innerhalb kulturell möglicher Lebensformen. Diese drei Dimensionen der Kultur sind konstitutiv für die Öffentlichkeit als Sphäre der symbolischen Reproduktion, in welcher sich alle Sinnbezüge der Gesellschaft stetig erneuern. Foucaults Geschichte

---

<sup>3</sup> Hans-Herbert Kögler. Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault. In: Eva Erdmann u. a. (Hrsg.). Ethos der Moderne. A. a. O., 202-226; hier: 215.

<sup>4</sup> Ebd., 217.

der Wahrheit ist eine Genealogie der um drei Seinsebenen angeordneten öffentlichen Diskursivität. *Spezifisch* resultieren daraus die historischen Befunde der Foucaultschen Studien. Zugleich ergibt sich aber *allgemein* ein Erklärungsraster, mit dessen Hilfe unhintergehbare, jedoch im Alltag öffentlicher Diskurse eher sublimale Strukturen beschrieben werden können.

In der Öffentlichkeit geht es in vielfachen Abstufungen und Ausdifferenzierungen um die Diskussion und Konstitution gesellschaftlichen Wissens, das heißt darum, wie die nicht unmittelbar gegebene objektive Welt der Dinge und Sachverhalte adäquat beschrieben werden kann. Zudem ist sie diejenige allgemeine Ebene der Sozialität, auf der in posttraditionalen Gesellschaften das normative Gefüge von Anerkennungs- und Machtrelationen immer wieder neu kommunikativ austariert wird. Schließlich werden im öffentlichen Raum die kulturellen Bedingungen definiert, unter denen Individuen, begleitet vom Elternhaus, von Bildungsinstitutionen, von Alltagsgewohnheiten, von Kulturangeboten, von aktuellen politischen Topoi etc. jeweils eigene Selbstverhältnisse und Lebenspraktiken ausbilden müssen.

Indem Teilnehmerinnen und Teilnehmer aktiv oder bloß rezeptiv in das Netz öffentlicher Diskursivität eingebunden sind, bedienen sie implizit die drei Weltbezüge des Wissens, der Macht und des Subjekts. Immer schon berücksichtigen sie vorgängige Wissensdispositionen (etwas wirkt, gilt), Machtrelationen (jemand ist anwesend, ein Kraftfeld spannt sich auf), und Subjektkonstitutionen (Lebensweisen vs. andere Lebensweisen). Abgesehen von dem später bei Habermas zu erläuternden Umstand, daß über Weltbezüge Geltungsansprüche thematisiert werden können, ergibt sich hier eine Situativität des Diskurses, welche diesem eine 'nicht-logische' Struktur verleiht. Aus den drei Seinsebenen ergeben sich diskursive Präfigurationen, die im prädiskursiven Raum die Potentialitäten öffentlicher Diskurse definieren und sich im Raum bereits realisierter Diskurse als Objektivationen einer Topographie niederschlagen. Foucaults Blick auf spezifische Diskurse der Wahrheit, der Macht und des Subjekts ist zugleich ein Blick auf die Beschaffenheit öffentlicher Diskursivität. Die sich daraus ergebende Analytik der Öffentlichkeit zeichnet die Oberflächen dieser Diskursivität nach. Das topographische Interesse Foucaults an den Oberflächen der Rede ist dem Umstand geschuldet, daß Performanzen diskursiv eigenwillig sind und der normativen Geltungsebene öffentlicher Diskurse eigene situative Gehalte hinzufügen. Aus der historischen Ontologie Foucaults geht eine Analytik der Öffentlichkeit hervor, welche die nicht-normative, aber normativ relevante Oberfläche öffentlicher Diskurse zu erfassen sucht. Der Gewinn dieser aus der Foucaultschen Diskursanalyse hervorgehenden Analytik besteht vielleicht darin, „daß das unbekannte Land entdeckt und vermessen [wird], wo eine literarische Form, eine wissenschaftliche Proposition, ein alltäglicher Satz, ein schizophrener Unsinn etc. gleichermaßen als Aussagen nebeneinander stehen, wiewohl sie ohne gemeinsames Maß, ohne Reduktion und ohne diskursive Äquivalenz sind. Und das ist der Punkt, den Logiker, Formalisten und Interpreten nie erreicht haben“.<sup>5</sup> Auf dieser enunziativen Ebene öffentlicher Diskurse entfalten Diskursordnungen, Macht- und Selbstverhältnisse eine quasi-normative Wirkungsmächtigkeit, welche aber da, wo man

---

<sup>5</sup> Gilles Deleuze. Ein neuer Archivar. In: Fig, 59-85; hier: 80

*explizit* nach Geltungsebenen des Diskurses fragt, auf eigentümliche Weise unsichtbar bleibt. Eine Analytik der Öffentlichkeit nach Foucaultschen Vorgaben bereitet diese folgenreiche Wirkungsmächtigkeit diskursiver Präfigurationen für eine spätere Verbindung mit normativen Theorieelementen auf.

## 2. Der Foucaultsche Blick auf öffentliche Diskurse

„Das Ereignis rein denken heißt ihm seine Metaphysik zu geben.“<sup>6</sup> Unter Metaphysik versteht Foucault hier den „Diskurs von der Materialität des Körperlosen – der Phantasmen, Idole und Trugbilder“.<sup>7</sup> Demgegenüber ist Physik ein Diskurs von konkreten Mechanismen, Bedeutungen und Reaktionen. Aller öffentlichen Diskursivität eignet eine Dualität von Metaphysik und Physik, wenn man diese Begriffe für einen Moment so akzeptieren mag. Stets gibt es eine eindeutig bestimmbare propositionale Ebene, auf der sich Elemente der Information, der Unterhaltung, des Politischen, Ökonomischen, Kulturellen usw. auf semantische Gehalte beziehen. Dieser ‚Physik‘ des öffentlichen Diskurses steht jene ‚Metaphysik‘ zur Seite, auf deren Ebene ereignishaft und ‚nicht-logisch‘ Phantasmen kursieren. Mit dem treffend ungenauen Ausdruck ‚Zeitgeist‘ ist angedeutet, was darunter zu verstehen ist. Sowohl allgemeine als auch fachöffentliche und spezifische Diskurse wenden sich jeweils Themenschwerpunkten und Einstellungsmoden zu, welche den Teilnehmerinnen und Teilnehmern als Diskursgrundlage gelten und in ihrem Auftauchen kaum logisch rekonstruierbar sind, weil sie sich der Ereignishaftigkeit des Diskurses verdanken.

Das Ereignis beschreibt Foucault in Anlehnung an Nietzsches Auffassung von Geschichte als „die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses, [den] Sturz einer Macht, die Umfunktionierung einer Sprache und ihre Verwendung gegen die bisherigen Sprecher, die Schwächung, die Vergiftung einer Herrschaft durch sie selbst, das maskierte Auftreten einer anderen Herrschaft“.<sup>8</sup> Im öffentlichen Raum, in dem sich Geschichte diskursiv ohne Unterlaß ereignet, folgen Sätze auf Sätze, und weder Ruhe noch Kontinuität sind in dieser Vielfalt, in diesem „chaotischen Raum aller effektiven Aussagen“<sup>9</sup>, denkbar. So wird man mit Foucault weggeführt von dem in mancher Hinsicht aussichtslosen Versuch, in den Netzen sich durchkreuzender, teils überlappender und teils einander widersprechender Öffentlichkeiten eine beruhigende institutionelle und organisatorische Staffelung auf der Basis normativer Verankerung sehen zu wollen. Durch mediale Arrangements und institutionalisierte Diskursensembles hindurch präsentiert sich die ‚metaphysische‘ Seite der Öffentlichkeit in spezifischen und diskontinuierlichen Strukturen. Die Geschichte der Wahrheit schreibt sich durch eine Struktur in den öffentlichen Raum

---

<sup>6</sup> Michel Foucault. *Theatrum Philosophicum*. In: Fig, 21-58; hier: 29.

<sup>7</sup> Ebd., 27.

<sup>8</sup> Ders. *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: SdW, 69-90; hier: 80.

<sup>9</sup> Urs Marti. *Michel Foucault*. München 1988, 41.

ein.<sup>10</sup> Diese Struktur ist jeweils spezifisch und materialisiert sich in der Produktivität der Diskurse in Abhängigkeit von der Sprachverwendung. Die Themen der Spezifität und Produktivität im Zusammenhang mit den Eigenschaften der Sprache charakterisieren den Foucaultschen Blick auf öffentliche Diskurse. Noch vor einer Auffächerung der Analytik der Öffentlichkeit in die Weltbezüge des Objektiven, Sozialen und Subjektiven verweist die Lektüre der Foucaultschen Texte darauf, welche Phänomenebene der Öffentlichkeit sich mit dieser Analytik erschließt.

Wahrheiten als allgemein geteilte Annahmen von der Welt sind immer nur als spezifische Strukturen in einem zeitlichen Horizont plausibel. In dieser Foucaultschen Sichtweise wäre es sinnlos, von Erkenntnisuniversalien wie dem transzendentalen Subjekt oder einer Orthogenese der Vernunft zu sprechen. Eine mehr oder weniger vermittelte Vielheit diskursiver Praktiken, die in einem öffentlichen Raum ungleichmäßig verteilt sind, kennzeichnet die Struktur spezifischer Wahrheiten. Dementsprechend muß sich eine Beschreibung von Diskursen nicht um hermeneutische Ordnung, sondern darum bemühen, „für jede diskursive Praxis ihre Häufungs-, Ausschluß-, Relativierungsregeln, ihre ihr eigenen Ableitungsgesetze und ihre spezifischen Modi der Kopplung mit verschiedenen Abfolgen zu beschreiben“ (AdW: 285). Formationen des Wahren, das sind etablierte Ideen, Wissenschaften, Philosophien und Erkenntnisse, liegen nicht in geraden Linien einer Entwicklungslogik, sondern sind jeweils abhängig von einem ‚historischen Apriori‘. Variationen solcher Formationen sind nicht Vernunftzuwachs, sondern je andere Konstellationen in der ‚Seinsweise‘ der Dinge und ihrer Ordnung (vgl. OdD: 25). Aussagen historischer Personen werden dadurch sekundär. Nicht ihre Propositionalität, sondern ihre Positionalität in einem allgemeinen Raster, welches ‚Erkenntnisse‘ nahelegt, erscheint der Analyse bedeutsam. Das ‚historische Apriori‘ „ist das, was [...] die Seinsweise der Gegenstände [...] definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird“ (OdD: 204).

Die Spezifität öffentlicher Diskurse ist in einer historischen Struktur gegeben, welche in einem Geflecht von bereits vergangenen Diskursen aktuelle Kommunikationen ermöglicht. Diese spezifische und topographische Disposition bestimmt den Eigensinn gesellschaftlicher Diskurse. Eine Analytik der Öffentlichkeit beschreibt Aussagen im öffentlichen Raum als eine Vielfalt in einem vorstrukturierten Feld. Nur in diesem Feld entwickeln öffentliche Diskurse die Kraft, potentiell beliebigen Aussagen zu Evidenz zu verhelfen. Solche Evidenz hängt nicht oder nur bedingt vom Grad ihrer argumentativen Rationalisierbarkeit ab. Vielmehr sorgt das ‚historische Apriori‘ für die Zuordnung von Wahrheitswerten öffentlicher Aussagen. Es definiert die Bedingungen diskursiver Wahrheit. Eine jeweils anerkannte „Konfiguration des Wissens“ (OdD: 110) bildet den Rahmen, innerhalb dessen

---

<sup>10</sup> Struktur ist hier jedoch nicht im Sinne der strukturalistischen Analyse, nicht einmal überhaupt in strenger begrifflicher Bedeutung zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um eine Metapher, die zum Ausdruck bringen soll, daß diskursive Praktiken ein je eigenes Profil besitzen, welches sie in dieser Hinsicht einzigartig macht. Gilles Deleuze hat Foucaults Vorgehensweise im Zusammenhang mit dessen Analyse der Macht als ‚Kartographie‘ bezeichnet und damit den intentionalen Kern sehr plastisch getroffen (vgl. Gilles Deleuze. Ein neuer Kartograph. In: Fig, 101-136, hier: 128).

Aussagen zustande kommen. Öffentliche Diskurse sind präfiguriert durch vorgängige Diskurse oder diskursive Bruchstücke der Vergangenheit.<sup>11</sup> Jedoch verlaufen die diachronen Linien zwischen Diskursen nicht in kontinuierlichen Bahnen der Entwicklung. Beziehungssysteme zwischen verschiedenen diskursiven Ereignissen sind in Serien geordnet (thematische Verwandtschaft, aktueller Anlaß etc.) und von Brüchen durchzogen (verschiedene Äußerungen an verschiedenen Orten).

Dem Thema der Spezifität begegnet man bei Foucault immer wieder dort, wo es darum geht, das als normal Empfundene einem entfremdenden Blick auszusetzen. Bereits in *Psychologie und Geisteskrankheit* bemüht er sich um einen Weg zu einer nicht normierenden Definition der Geisteskrankheit (vgl. PuG: 52). Aller 'Mythologie' (PuG: 125) bei der Differenzen einebnenden, gesellschaftlich akzeptierten Zuschreibung von Wahnsinn soll dadurch begegnet werden, daß man die spezifischen Bedingungen analysiert, unter denen der Wahnsinn in den Augen der Gesellschaft erst zu einer Krankheit wird (vgl. PuG: 27). In *Wahnsinn und Gesellschaft* entwickelt Foucault die Analyse von Exklusionsprozessen durch diskursive Verallgemeinerungen weiter. Sein Interesse besteht nunmehr darin, die historische Struktur freizulegen, in der sich eine spezifische „Kultur vom Wahnsinn“ entwickeln konnte (WuG: 408, Fn. 109). Man sieht am Beispiel der Entstehung der modernen Psychiatrie, wie eine Wissensformation als historische, spezifische Formation entsteht und, über lange Zeiträume bestehend, naturhaften Charakter annehmen kann. Die streng moralische Perzeption des Wahnsinns im Übergang zum 19. Jahrhundert wird bestimmend für die spezifische Struktur, die die Erkenntnis künftig begleiten wird (vgl. WuG: 344f.). Was Foucault also in *Psychologie und Geisteskrankheit* noch eher programmatisch formuliert hatte, nämlich daß es nötig sei, den historischen Hintergrund psychologischer Regressionen zur Analyse ihrer Spezifität zu skizzieren, zeigt er jetzt in *Wahnsinn und Gesellschaft* in konkreten Konstellationen. Dabei wird nicht nur die Spezifität jeweiliger Wahrnehmungsweisen demonstriert, sondern auch, wie diese Perzeptionsmuster sich in einem diskursiven Feld objektivieren können (vgl. WuG: 540ff.).

Zu Beginn des Buches über *Die Geburt der Klinik* erklärt Foucault sein Interesse an der eigentümlichen, 'nicht-logischen' und ereignishaften Transformation von Diskursen. „Es handelt sich hier [...] um eine Studie, die versucht, in den Schichten des Diskurses die Bedingungen seiner Geschichte bloßzulegen. Was bei den Dingen, die die Menschen sagen, zählt, ist nicht so sehr das, was sie diesseits oder jenseits dieser Worte gedacht haben mögen, sondern das, was sie von vornherein systematisiert, was sie für die Zukunft immer wieder neuen Diskursen und möglichen Transformationen aussetzt“ (GdK: 17). Am Beispiel der Medizin demonstriert Foucault, daß eine Transformation von Wahrheiten weniger in einer progressiv gerichteten Variation von Inhalten als vielmehr in einer Veränderung ihrer systematischen Form besteht (vgl. GdK: 7f.).<sup>12</sup> Die historische Situation der Entstehung der klinischen

<sup>11</sup> Man denke an politische Slogans wie 'Keine Experimente!', 'blühende Landschaften', 'Mehr Demokratie wagen!' oder 'konzertierte Aktion', welche immer das Gesagte in strukturelle, meist nicht-propositionalen Zusammenhänge rücken.

<sup>12</sup> So sind mit der Konstitution der modernen Medizin zwar buchstäblich tiefe Einsichten in den menschlichen Körper und daraus resultierende neue Operations- und Heilverfahren möglich geworden. Zugleich geriet aber durch die allgemeine Abkehr von der Frage nach dem 'Wesen' von Krankheiten der Zusammenhang von Psyche und Soma lange Zeit aus dem Blick der vorherrschenden Schulmedizin.

Medizin bildet das „konkrete Apriori“ (GdK: 13) für eine bestimmte Erfahrung und eine spezifische Struktur von Rationalität. Diese Struktur ist empirisch ausgerichtet, während die alte Medizin ihr Wissen durch „Wesenheiten und Ordnungen“ (GdK: 39) staffelte (vgl. GdK: 39ff.).

Die Kette der Beispiele, in denen Foucault sich um die Beschreibung spezifischer Kontingenzen des Wahren bemüht, ließe sich eine ganze Weile fortführen. Ob es sich um die Charakterisierung einer spezifisch modernen, jedoch naturhaft geronnenen Ideentradiation rund um das Thema des transzendentalen Subjekts handelt wie in *Die Ordnung der Dinge* oder um die Entlarvung einer in großen Bögen denkenden konservativen Ideengeschichte als bloßer Idealisierung geschichtlicher Entwicklungslinien wie in *Archäologie des Wissens*, überall ist Foucault um den Nachweis bemüht, daß die Frage, was wahr sei, weniger von propositionalen Gehalten als vielmehr von strukturellen Ermöglichungsbedingungen für Diskurse abhängt. Diese spezifischen Bedingungen will Foucault mit Hilfe des von ihm neu gefaßten Begriffs des Archivs beschreiben. „Anstatt zu sehen, wie im großen mythischen Buch der Geschichte sich Wörter aneinanderreihen, die vorher und woanders gebildete Gedanken in sichtbare Zeichen umsetzen, hat man in der Dichte der diskursiven Praktiken Systeme, die die Aussagen als Ereignisse (die ihre Bedingungen und ihr Erscheinungsgebiet haben) und Dinge (die ihre Verwendungsmöglichkeit und ihr Anwendungsfeld umfassen) einführen. All diese Aussagensysteme (Ereignisse einerseits und Dinge andererseits) schlage ich vor, Archiv zu nennen“ (AdW: 186f.). Im Archiv sammeln sich 'Monumente' kontingenter historischer Spezifikationen und nicht 'Dokumente' wohlgeordneter geschichtlicher Linearität (vgl. AdW: 14f.).<sup>13</sup>

Was sich bei Foucault in den konkreten Resultaten seiner Studien abzeichnet, gilt hier als eine erste Präfiguration öffentlicher Diskurse. Die Zuschreibung von Wahrheit ergibt sich für Aussagen im öffentlichen Raum nicht aus ihrem propositionalen Gehalt, sondern aus den sie ermöglichenden Bedingungen eines historischen Apriori. Die propositionalen Gehalte von Aussagen als der rationalisierbare Anteil öffentlicher Diskurse sind dieser Perspektive zweitrangig geworden. Zwar wird man später mit Habermas diejenigen diskursiven Elemente ins Recht setzen müssen, welche sich auf der Basis eines Begriffs kommunikativen Handelns nach Vernunftkriterien rekonstruieren lassen. Der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in ihrer starken und wirkungsmächtigen produktiven Dimension von Diskursivität kommt jedoch der Foucaultsche Zugriff zunächst näher. Die Foucaultsche Archäologie ist eine „Beschreibung, die das schon Gesagte auf dem Niveau seiner Existenz befragt: über die Aussagefunktion, die sich in ihm vollzieht, über die diskursive Formation, zu der es gehört, über das allgemeine Archivsystem, dem es untersteht. Die Archäologie beschreibt die Diskurse als spezifizierte Praktiken im Element des Archivs“ (AdW: 190). Foucault betont, daß die bei diesem Verfahren zu Tage tretenden

---

<sup>13</sup> Foucault versteht unter Monumenten geschichtlich überlieferte Diskurselemente wie Briefe, Verordnungen, Sitten, Gebräuche, Techniken, Regelungen usf. Demgegenüber sind Dokumente bereits von der Ideengeschichte geordnete und systematisierte historische Fakten und Diskurse. Während es der konventionellen Geschichtsschreibung darauf ankommt, „die Monumente der Vergangenheit zu »memorisieren«, sie in Dokumente zu transformieren“ (AdW: 15) und damit die erzählte Vergangenheit unter die Prämissen einer bestimmten Vorstellung geschichtlicher Abläufe zu stellen, besteht das Geschäft der Archäologie in einer „immanenten Beschreibung des Monuments“ (ebd.). Die historischen Zeugnisse sollen hier in der vorgefundenen Materialität erhalten bleiben, um dem irreführenden Eindruck einer geschichtlichen Linearität entgegenzuwirken.

Widersprüche zwischen Diskursformationen um ihrer selbst willen zugelassen werden müssen (AdW: 216). Die vergleichende Vorgehensweise der Archäologie zielt auf die Beschreibung von 'Interpositivitäten' (AdW: 227). In einer plastischen Begrifflichkeit spricht Foucault davon, daß seine Methode archäologische 'Isomorphismen', 'Isotopien', 'Verlagerungen', 'Korrelationen' und 'Formationen' verdeutlichen soll (AdW: 229f.). 'Riß' und 'Einschnitt' sind die Analyse-Parameter der Archäologie (vgl. AdW: 241). Sie sieht auf das Verhältnis zwischen dem Gesagten (diskursive Formationen) und dem Nicht-Gesagten (Institutionen, politische Ereignisse, ökonomische Praktiken und Prozesse) und sucht diskursive Überlagerungen, Schief lagen, Stücke und Bruchstücke, die Vielfältigkeit dessen, wie etwas gesagt und wieder neu gesagt werden kann (vgl. AdW: 231ff.).

Der öffentlichen Aussage als einem Ereignis gehen Bedingungen in einem Erscheinungsfeld voraus. Nicht, was propositional geboten oder angemessen wäre, ist regelmäßiger Gegenstand von Aussagen, sondern das, was am ehesten den präfigurativen Bedingungen in einem Erscheinungsfeld entspricht. Einmal geäußert, ist die Aussage zum 'Ding' geworden. Sie ist ein Gegenstand, den man verwenden kann, um 'Wahrheit' zu erzeugen. Diese produktiven Merkmale der Aussage verweisen auf Interpositivitäten. Ereignis- und Objekthaftigkeit erlauben es der Aussage, in Diskursen, in die sie semantisch nicht hineingehört, Effekte zu erzielen. Wenn man beispielsweise heute mit viel Fleiß über die ökonomische Effizienz von staatlichen Kultureinrichtungen diskutiert, so handelt es sich dabei um den Import einer diskursiven Positivität in eine andere. Die Armut der öffentlichen Haushalte schafft die Bedingungen für das diskursive Ereignis einer Effizienzdebatte. Diese ist, einmal in den kulturellen Diskurs eingedrungen, zu einer wirkungsmächtigen Tatsache geworden, der man, wie immer man zum Sachverhalt steht, nicht ausweichen kann. Die Semantik eines kulturellen Diskurses ist damit in ihrem Eigensinn 'gestört'. Es ist nicht möglich, den Effizienzdiskurs aus der Debatte wieder zu entfernen, da die Ereignis- und Objekthaftigkeit der ökonomischen Aussage (nicht die Finanzknappheit als solche) einen harten Sachzwang erzeugt. Ebenso mag es andere, neue diskursive Ereignisse und Einbrüche geben, die neue Interpositivitäten erzeugen. Nicht das bessere Argument bricht sich in diesem Augenblick Bahn, sondern ein neues Verhältnis entsteht zwischen den diskursiven Formationen und den Ermöglichungsbedingungen einer zeitweilig geronnenen Topographie aus Institutionen und politischen oder ökonomischen Prozessen.

Foucault macht in diesem Sinn den Vorschlag einer Analyse des politischen Diskurses. Die Positivität einer diskursiven politischen Praxis, und nicht eine Idee oder Theorie, definiert, „was von der Politik Äußerungsobjekt werden kann, welche Formen diese Äußerung annehmen kann, welche Begriffe dabei angewendet werden, welche strategischen Wahlen darin vollzogen werden. [...] [Das jeweilige politische Wissen] ist kein Ausdruck, der auf mehr oder weniger adäquate Weise eine bestimmte Zahl von »objektiven Gegebenheiten« oder wirklichen Praktiken »widerspiegelte«. Von Anfang an schreibt es sich in das Feld der verschiedenen Praktiken ein, wo es zugleich seine Spezifizierung, seine Funktionen und das Netz seiner Abhängigkeiten findet" (AdW: 277).

Damit befindet sich Foucault unmittelbar im Feld öffentlicher Diskurse. In einer auf mehreren diskursiven Ebenen ansetzenden Beschreibung entwirft er ein begriffliches Instrumentarium, um die Ermöglichungsbedingungen für Aussagen im gesellschaftlichen Raum näher zu erklären. Im Zentrum der Diskursanalyse steht die Aussage (*énoncé*; vgl. AdW: 115 u. ö.) als kleinste Einheit des Diskurses. Das Unternehmen zielt darauf, „Aussagen im Feld des Diskurses und die Beziehungen, denen sie unterliegen, zu beschreiben“ (AdW: 48). Die Aussage ist eine Funktion, „die ein Gebiet von Strukturen und möglichen Einheiten durchkreuzt und sie mit konkreten Inhalten in der Zeit und im Raum erscheinen läßt“ (AdW: 126f.). Sie ist ein „Atom des Diskurses“ (AdW: 117). Sie ist zwar verwandt, aber nicht identisch mit der Proposition, welche sich über grammatische Merkmale definieren ließe (vgl. AdW: 117f.). Auch ist die Aussage nicht bloß sprachliches Zeichen, sondern besitzt eine eigene Materialität (vgl. AdW: 128ff.). Sie ist von einem Assoziationsfeld aus Dingen, Objekten und anderen Aussagen abhängig, das wie ein ‚Raster‘ funktioniert (vgl. AdW: 143). Die Aussage ist bedingt durch ein „assoziertes Feld“ (ebd.) oder Aussagefeld (vgl. AdW: 144f.).

Die Pluralität von Aussagen läßt sie in einem Zusammenhang erscheinen, den Foucault als diskursive Formation bezeichnet. „In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren könnte, wird man [...] sagen, daß man es mit einer diskursiven Formation zu tun hat [...]“ (AdW: 58). Diskursive Formationen sind jeweils durch bestimmte ‚Formationsregeln‘ konstituiert. „Man wird Formationsregeln die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung [von Aussagen] unterworfen sind (Gegenstände, Äußerungsmodalität, Begriffe, thematische Wahl). Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen (aber auch Bedingungen der Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung“ (AdW: 58). Darauf gibt Foucault die Definition eines schillernden Diskursbegriffs. „Diskurs wird man eine Menge von Aussagen nennen, insofern sie zur selben diskursiven Formation gehören. Er bildet keine rhetorische oder formale, unbeschränkt wiederholbare Einheit, deren Auftauchen oder Verwendung in der Geschichte man signalisieren (oder gegebenenfalls erklären) könnte. Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann“ (AdW: 170). Schließlich wird das historische Apriori im Begriff der diskursiven Praxis noch einmal näher erläutert. Die diskursive Praxis „ist eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben“ (AdW: 171).

Die Analyse diskursiver Praxis als Konkretion des Begriffs des historischen Apriori befindet sich nicht in Opposition zu Untersuchungen linguistischer Art. Indem Foucault den Diskurs in das Bedingungsfeld von diskursiven Formationen rückt, in denen Formationsregeln die Erzeugung von Aussa-

gen präfigurieren, verändert er lediglich den Blickwinkel auf gesellschaftliche Diskurse. Er möchte „neben den Methoden linguistischer Strukturierung (oder jenen der Interpretation) eine spezifische Beschreibung der Aussagen, ihrer Bildung und der dem Diskurs eigenen Regelmäßigkeiten herstellen [...]“ (AdW: 284f.). Die Diskursanalyse ist ein Instrument, „das die Feststellung des Kreuzungspunktes zwischen einer allgemeinen Theorie der Produktion und einer generativen Analyse der Aussagen erlaubt“ (AdW: 296). Während die linguistische Analyse ein „generatives Modell“ (AdW: 295) zur „Definition der Akzeptabilität der Aussagen“ (ebd.) konstituiert, „versucht die Archäologie zur Definition der Bedingungen ihrer Realisierung Formationsregeln aufzustellen.“ (ebd.) Während also bei der linguistischen Analyse gezeigt wird, wie aus der kommunikativen Kompetenz Propositionen als „Funktion der Realisierung der sprachlichen Performanz“ (ebd.) generiert werden, schaut die Archäologie darauf, welche äußeren Bedingungen die Erzeugung von Aussagen präfigurieren. Foucault ist sich demnach der normativen Dimension gesellschaftlicher Diskursivität durchaus bewußt, wenn er der linguistischen Analyse einen gewissen Stellenwert einräumt. Was die Beschreibung öffentlicher Diskurse angeht, folgt er aber weiter der Intuition, daß der strukturelle Aspekt diskursiver Formationen vorrangig vor der im kommunikativen Alltag verborgenen und nicht thematisierten normativen Dimension ist. Wenn es um die Analyse der Wirkungsmächtigkeit und Produktivität öffentlicher Diskurse geht, muß die Aufmerksamkeit auf den Aspekt ihrer Positivität gerichtet werden.

In einer historischen Untersuchung wie *Die Ordnung der Dinge* zeigt sich Foucaults Ausgestaltung dieser Analysestrategie. Die Diskursanalyse zielt dort auf die Frage, „im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können [...]“ (OdD: 24). Am Beispiel der Humanwissenschaften soll die Archäologie die „Serie [von] Mutationen [definieren], um die Schwelle einer neuen Positivität zu beschreiben“ (OdD: 26). Das führt Foucault vor, indem er die Entwicklung der Biologie aus dem Bruch mit der ‚Naturgeschichte‘ des achtzehnten, die der Ökonomie aus dem Bruch mit den Grundannahmen der ‚Analyse der Reichtümer‘ des sechzehnten und die der Philologie aus dem Bruch mit der ‚allgemeinen Grammatik‘ des siebzehnten Jahrhunderts erklärt. Für die Humanwissenschaften ergibt sich daraus ein Formationsfeld, eine bestimmte Form der Positivität, die das Resultat von diskursiven Präfigurationen ist. Der ‚psychologische Bereich‘ der Humanwissenschaften ist diskursiv präfiguriert durch die biologischen Parameter Funktion und Anpassung. Der ‚soziologische Bereich‘ bezieht seine Analyseraster von den der Ökonomie entstammenden Größen Konflikt und Regel. Und der philologische Bereich der Humanwissenschaften (Kultur- und Ideengeschichte) befaßt sich entsprechend seiner epistemologischen Vorgaben mit Bedeutung und Zeichensystem (vgl. OdD: 426). „So bedecken die drei Paare der Funktion und der Norm, des Konflikts und der Regel, der Bedeutung und des Systems ohne Rückstand das gesamte Gebiet der menschlichen Erkenntnis“ (OdD: 428). Die von Foucault kritisierten Humanwissenschaften stecken die Grenzen der Erkenntnis so ab, daß alles den Menschen und das Gesellschaftliche betreffende Wissen nur in bestimmten Parametern beschrieben werden

kann.<sup>14</sup> Die subjektive Dimension des Individuums sieht sich stets den funktionalen Erfordernissen der gesellschaftlichen Umwelt ausgesetzt. Erfolgreiche Sozialisation wird am Grad der Anpassung an überindividuelle Systemimperative bemessen. Die soziale Dimension gesellschaftlichen Handelns kann nicht anders denn als dauerhafte Konfliktsituation verstanden werden. Die Befolgung von Regeln, die dieser *a priori* erkannten Notwendigkeit entspringen, wird hier zum Maßstab für soziologische Beschreibungsmodelle. Schließlich ist die kulturelle Dimension in einem einschränkenden Sinn an die Parameter Bedeutung und Zeichensystem gebunden. Die Identitätslogik der sprachlichen Konstitution von Weltbildern zwingt die Kulturwissenschaften in ein repräsentatives Zeichensystem als Maßstab für Wissenschaftlichkeit.

Nur der respektlose Blick auf die Bedingtheit gesellschaftlicher Diskurse durch ein historisches Apriori kann von der Versuchung wegführen, in Erkenntnissen wohlgeordnete und logisch aufeinander folgende propositionale Gehalte zu sehen. Die Diskursanalyse muß in einer „reinen Positivität“ (AdW: 182) erfolgen. Denn in der Positivität besteht das historische Apriori eines Diskurses. „Die verschiedenen Werke, die verstreuten Bücher, diese ganze Masse von Texten, die einer selben diskursiven Formation angehören – und so viele Autoren, die sich gegenseitig kennen und nicht kennen, kritisieren, für nichtig erklären, ausräubern, sich wieder begegnen, ohne es zu wissen, und hartnäckig ihre vereinzelt Diskurse in einem Gewebe überkreuzen, das sie nicht beherrschen, dessen Ganzes sie nicht wahrnehmen und dessen Ausmaß sie schlecht ermessen –, alle diese Gestalten und diese verschiedenen Individualitäten kommunizieren nicht nur durch die logische Verkettung der Propositionen, die sie vorbringen, noch durch die Rückläufigkeit der Themen oder die Hartnäckigkeit einer überkommenen, vergessenen oder wiederentdeckten Bedeutung; sie kommunizieren durch die Form der Positivität ihres Diskurses. Oder genauer: diese Positivitätsform [...] definiert ein Feld, wo sich möglicherweise formale Identitäten, thematische Kontinuitäten, Begriffsübertragungen und polemische Spiele entfalten können. Daher spielt die Positivität die Rolle dessen, was man ein historisches Apriori nennen könnte“ (AdW: 183f.).

Diese Strategie einer Analyse von Positivitäten bestimmt auch die Vorgehensweise bei einer Mikroanalyse öffentlicher Diskurse. Im Rahmen einer Analytik der Öffentlichkeit liefert die Diskursanalyse eine Beschreibung öffentlicher Diskurse ohne die Metaebene der Interpretation. Die Positivität der Diskurse bestimmt Art und Umfang dessen, was Foucault das „historische Apriori“ nennt (vgl. AdW: 183f.). Im Rahmen der Gepflogenheiten einer diskursiven Praxis läßt sich erst verstehen, was in öffentlichen Diskursen zum Äußerungsobjekt werden kann und wodurch der Austausch oder das Auftauchen von Aussageformationen bedingt ist. Indem man mit dem Foucaultschen Blick Aussagen im öffentlichen Raum protokolliert und auf Abfolgen, Koexistenzen und Interventionen hin betrachtet (vgl. AdW: 83ff.), läßt sich die ‚nicht-logische‘ Struktur diskursiver Positivität illustrieren. Damit wäre erst die Voraussetzung dafür geschaffen, Überlegungen zur kommunikativen Idealität

---

<sup>14</sup> Man muß allerdings im Auge behalten, daß Foucault einem objektivistischen Verständnis der Humanwissenschaften verhaftet bleibt und bereits zu seiner Zeit vorhandene kritische Ansätze nicht beachtet (vgl. dazu Jürgen Habermas. Aporien einer Machttheorie. In: ders. PDM, 313-343, bes. 318ff.

öffentlicher Diskurse mit empirischen Bedingungen ihrer faktischen Realisierung in Verbindung zu bringen.

### 3. Meditationen über Sprache

Foucault unterhält von Anfang an eine skeptische Beziehung zur Sprache. Das Eindeutige scheint ihm suspekt, beinahe tückisch. Als Philosoph und Wissenschaftler zum extensiven Sprachgebrauch genötigt, atmet sein ganzes Streben doch diesen tiefsitzenden Atem der Unsagbarkeit der Dinge. Das zeigt sich stilistisch in seinen Texten, in denen man Zeuge einer von Sprüngen und Brüchen, Redundanzen und Turbulenzen, Poesie und Nüchternheit gezeichneten Diktion wird. Dieses rastlose, sich windende, vorschießende und wieder revidierende Sagen ist Foucaults bald hoffnungslose, bald optimistische Art, den Dingen sprachlich näherzukommen. Die mit der Sprachverwendung einhergehende philosophische Selbstentfernung ist es, die Foucaults Werk für eine Analytik der Öffentlichkeit interessant macht. Denn unter strukturellem Aspekt betrachtet sind öffentliche Diskurse eine Vielfalt von sich überlagernden, ambivalenten Aussagegeflechten, die sich ereignishaft gegenüberstehen. Die Sprache funktioniert in ihnen nicht linear, stringent, verständigungsorientiert, sondern in einer dauerhaften semantischen Bewegung, die Bedeutungskontexte permanent verschiebt und verlagert. In dem Buch über *Raymond Roussel* stellt Foucault diese Eigenschaften der Sprache dar. Indem er die Rousselschen Sprachkunststücke beschreibt, wird sein Interesse an den im alltäglichen Sprachgebrauch selber sitzenden strukturellen Verwerfungen deutlich. Diese Verständigungsbarrieren, die nicht im Bereich intentionaler Verfügbarkeit liegen, zeigen an, daß die strukturellen Präfigurationen öffentlicher Diskurse vor allem den Unbestimmtheiten der Sprache entspringen. In der Sprachverwendung liegen die sozialen und kulturellen Differenzen der Moderne symbolisch verborgen. Eine immer schon schiefe, lückenhafte, inadäquate Beschreibung der Welt erzeugt jene Uneindeutigkeiten, denen kein rational motivierter Diskurs beizukommen vermag. Dieser in öffentlichen Diskursen sehr wirksamen Intuition folgt Foucault in *Raymond Roussel*.

Der französische Schriftsteller Raymond Roussel (1877-1933) gilt als ein Vorläufer des Surrealismus. In seinen Dramen, Romanen und Gedichten, die auch den *nouveau roman* und das Absurde Theater inspirierten, scheint eine Traumwelt auf, in der die Sprache mittels literarischer Montageverfahren ihrer vertrauten Eindeutigkeit entkleidet und zu neuen Bedeutungshorizonten geführt wird. Die Rousselschen 'Verfahren' der Verfremdung zielen darauf, die Identität der Sprache brüchig erscheinen zu lassen und die dadurch leer werdenden Bedeutungsfelder neu zu besetzen (RR: 23, auch 30f.). Das erste Verfahren führt Roussel in *Impressions d'Afrique (Eindrücke aus Afrika; 1910)* vor. Dort stellt er zwei beinahe gleichlautende Sätze diachronisch zusammen;

\* „les lettres du blanc sur les bandes du vieux **pillard**“

\* „les lettres du blanc sur les bandes du vieux **billard**“<sup>15</sup> (Roussel zit. in RR: 19)

Diese Überschriften, bis auf einen Buchstaben gleichlautend und doch völlig verschieden, bilden den ersten und letzten Satz eines Romans, der nur aus semantischen und syntaktischen Assoziationsketten besteht, der also gewissermaßen von der Sprache selbst geschrieben ist. Dort wird die Geschichte einer Gruppe von Schiffbrüchigen erzählt, die an der afrikanischen Küste in Gefangenschaft geraten. Erzählen wird hier zur assoziativen Sinnreise, die in stetig neuen Wendungen eine lineare Rezeption verunmöglicht und doch nicht sinnlos ist. In seiner 1935 postum erschienenen Abhandlung *Comment j'ai écrit certains de mes livres (Wie ich einige meiner Bücher geschrieben habe)* erläutert Roussel sein 'Verfahren' und ergänzt es durch ein zweites, das von der Sprache nur noch ein 'Silben-Flitter' (RR: 57) übrig läßt. Hier werden durch lautliche Assoziationen Wörter zerlegt und die einzelnen Silben neu komponiert;

\* »Eut recu /pour hochet /la c/ouronne /de Rome«

\* »Ursule /brochet /lac /Huronne /drome«<sup>16</sup> (Roussel zit. in RR: 53)

Foucault ist von diesen literarischen 'Sprachmaschinen' (RR: 64 u. ö.) fasziniert.<sup>17</sup> Sie zeigen ihm, Brenngläsern gleich, sein eigenes Verhältnis zur Sprache, welche in ihrem Inneren von einem 'Nicht-Sein' (RR:46) durchzogen ist. Dieses 'Nicht-Sein' ist mit einer „Dynastie des Unwahrscheinlichen“ (ebd.) angereichert.<sup>18</sup> Das eröffnet semantische und pragmatische Lücken, jenes Ferment, welches als Antriebsstoff diskursiver Ordnungen immer neue Verständigungs- und Machtverhältnisse entstehen läßt. Der intuitive Kern der Foucaultschen Auffassung von Sprache besteht in der Beobachtung, daß die Sprache „dem initiierenden Wort entgegengesetzt [ist]. Sie [...] glitzert in einer strahlenden Ungewißheit, die ganz Oberfläche ist und so etwas wie ein im Mittelpunkt gelegenes Weiß umkreist [...]“ (RR: 18). Bei Roussel findet Foucault diese Auffassung wieder, die in einer Denkbewegung das absolut Relative zu erfassen versucht. Dadurch, daß sich auch für Roussel selber das Sprachspiel unentwirrbar verselbständigt hat, wird diese Beobachtung noch intensiviert (RR: 53ff.). Die „Formen der Streuung [sind] unendlich zahlreich“ (RR: 54), und es gibt für den Autor keine Möglichkeit mehr, seine Autorschaft als einen souveränen Akt zu begreifen. Sprache ist ein Ereignis, welches ein „ganzes semantisches Gedränge von Unterschieden“ (RR: 20) beinhaltet, das in Roussels 'Verfahren' aufscheint. Foucault betont den „in den Zwischenräumen der Sprache herrschende[n] Anteil des Zufälligen“ (RR: 47). Durch diese niemals gänzlich beherrschbare Ereignishaftigkeit ist es zu einem gewissen Anteil die Sprache selber, welche spricht (RR: 49). Durch die Destruktion der sprachlichen Konvention, durch die Annäherung an den „toten Punkt“ (RR: 63) der Bedeutungsleere zeigen Roussels

<sup>15</sup> „die Briefe des Weißen/ über die Banden/ des alten Räubers“

„die Lettern aus Kreide/ auf den Banden/ des alten Billardtisches“

<sup>16</sup> „Er bekam als Marotte die Krone Roms.“

„Ursula/ Hecht/ See/ Huronin/ Hippodrom“

<sup>17</sup> Zu Foucaults Roussel-Rezeption vgl. Didier Eribon. Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt am Main 1993, 226ff.

<sup>18</sup> Weitere Beispiele: *chrachat à delta* (Delta-Orden/ins Delta gespuckter Schleim), *Boléro à remise* (Bolero in der Remise/verbilligter Bolero), *vestes à brandebourgs* (Westen mit Rockschrän/Mißerfolge des Kurfürsten von Brandenburg), *cercle à rayons* (geometrischer Kreis mit Radien/Klub mit Ruhmesstrahlen) (Roussel zit. in RR: 46)

'Sprachmaschinen', daß die Sprache über ihre vorderhand gegebenen semantischen Potentiale weit hinausschießen kann. Sie ist eine „vielschichtige Verkettung des Automatischen mit dem Gewollten, des Zufalls mit dem Zweck, eine Mischung aus Gefundenem und Gesuchtem, deren Vereinigung sich ganz im Inneren dieses länglichen, schwarzen, niemals geöffneten Kastens [des Sprachschatzes] vollzieht“ (RR: 75). Durch seine pragmatische Abgeschlossenheit zur sozialen Welt verdeutlicht der Rousselsche Diskurs aber nicht Unordnung und verwirrte Phantasien, sondern überraschenderweise ein der Sprache innewohnendes Potential zur Überwindung des Identischen (RR: 88f). „In dieser Welt, die durch das verbale Ritual, das in sie einführt, außer Reichweite gelangt, haben die Wesen untereinander eine wunderbare Macht, sich miteinander zu verbünden, sich zu verknüpfen, [...] die Distanzen [...] zu überwinden, andere zu werden und doch dieselben zu bleiben“ (RR: 88). Die Aufhebung der Identität scheint innerhalb der Sprache möglich - ein paradoxes Ereignis, ist es doch gerade das Identitätsprinzip, der Zwang zum Terminus, der konstituierend für Sprache überhaupt ist. Roussels „geschlossener Diskurs, durch seine Wiederholungen hermetisch abgeriegelt, öffnet von innen her die ältesten Auswege der Sprache und macht plötzlich ihre vergangenheitslose Architektur deutlich“ (RR: 89). Roussels 'Verfahren' offenbaren einen 'mythischen' und 'zeitlosen' Raum. Für Foucault ist das der „Raum jeglicher Sprache“ (RR: 113). Die Sprache, die sich „unendlich weit in das Labyrinth der Dinge vorwagt“ (ebd.), findet durch die begrenzte Anzahl ihrer Silben, Wörter und Sätze immer wieder zu sich selbst zurück, so daß sie es vermag, die Dinge mit sich identisch zu machen und zugleich, in einer anderen, aber gleichursprünglichen Bewegung, permanent Bedeutungsinvarianzen zu schaffen, der Identität zu entgehen (vgl. ebd.). Roussel arbeitet sich an dieser Doppelbewegung der Sprache ab, indem er versucht, mit einer „absoluten Sprache“ (RR: 133) die Dinge in einer „totalen Präsenz“ (RR: 125) an ihrer Oberfläche abzutasten. Jedoch hinterläßt dieser absolute Diskurs eine seltsame Verschwiegenheit, die daher rührt, daß man dem Wesen der Dinge sprachlich nicht näherkommt (vgl. RR: 132f.). „Man hat den Eindruck, daß alles gesagt ist, daß auf dem Grunde dieser Sprache aber doch etwas verschwiegen bleibt“ (RR: 133). Letztlich kommt Roussels Werk einer Kreisbewegung gleich, mit der gezeigt wird, „daß die Identität der Dinge in der Ambiguität der Sprache verlorengelht“ (RR: 169).

Die Pointe in Foucaults Buch über Roussel besteht in der These, daß dessen Leiden an der Sprache das Schicksal des modernen Menschen sei. Roussels labiler psychischer Zustand ist eng mit seinem Werk, der Suche nach der Identität der Sprache mit den Dingen, verhaftet (vgl. RR: 182ff.). Seine Mimikryversuche, das Anschmiegen an Worte durch unablässiges Spiel mit ihnen, verdoppelt die Spalten und Risse der Sprache schließlich in seiner Persönlichkeit (vgl. RR: 183f.). Er scheitert an dem Umstand, daß es kein „der Existenz und der Sprache gemeinsames System [gibt], weil nämlich die Sprache und nur sie allein das System der Existenz bildet. Mit dem von ihr bezeichneten Raum konstituiert sie den Ort der Formen“ (RR: 185). Der öffentliche Raum bildet sich unter den Bedingungen einer Sprache, die mit den spezifischen Eigenschaften ihres Gebrauchs in den Kategorien 'Thema' und 'Rhema' Weltlichkeit erst herstellt. Diese Sprache bestimmt über ein 'Wie' zugleich Form und

normative Ausprägung einer diskursiv konstituierten Welt. Roussels Leben endete 1933 in einem Hotel in Palermo, wahrscheinlich durch Selbstmord. Er starb, von Grund auf desillusioniert über seine Erfolglosigkeit, enttäuscht von dem unüberwindbaren Leiden an der Sprache. Die „Furcht vor dem Signifikanten“ (RR: 191), vor den semantischen Untiefen und Unruhen, ist, bildhaft verdeutlicht in Roussels Leiden, „unser eigenes Problem“ (ebd.). Diese Furcht ist für Foucault das Schicksal einer unbestimmten Identität, dem sich der moderne Mensch ausgesetzt sieht.

Öffentliche Diskurse sind auf die Sprache angewiesen. Insofern eignet ihnen etwas von der hartnäckigen Unbenennbarkeit der Welt, welche dennoch letztlich nur sprachlich gegeben ist. Die biegsamen Propositionen, die zur Konstitution von Welt im kommunikativen Alltag verwendet werden, sind Gegenstand eines interpretativen Kampfes, der die wirkungsmächtige Grundlage gesellschaftlichen Handelns bildet. Foucaults Meditationen über Sprache markieren dieses Moment einer Analytik der Öffentlichkeit, dem die strukturellen Präfigurationen für Aussagen im öffentlichen Raum entspringen.

## II. Drei Achsen

Foucaults dreistrahliges Ontologie spiegelt sich im Zustand öffentlicher Diskurse. Eine Analytik der Öffentlichkeit konzentriert den Blick auf jene diskursiven Präfigurationen, welche positiv und produktiv bestimmte Diskursformationen hervorbringen können. Die eigentümliche semantische Unbestimmtheit der Sprache schafft die Bedingungen für die Wirkungsmächtigkeit präfigurativer Elemente. Das enunziative Moment des Diskursereignisses überdeckt die im Diskurs vorhandenen rationalen Gehalte kommunikativen Handelns, so daß im Alltag der Öffentlichkeit seine produktive Wirkungsmächtigkeit einen dominanten Stellenwert innehat. Um nun diese strukturelle Seite öffentlicher Diskurse näher zu charakterisieren, scheint es angebracht, die Analyse der verschiedenen Weisen von Wahrheitskonstitution nach jenen drei Weltbezügen auszurichten, denen auch Foucaults historische Ontologie folgt. Mit den Bezügen zur objektiven Welt der Dinge, zur sozialen Welt interpersonaler Beziehungen sowie zur subjektiven Welt des Individuums sind die Ebenen benannt, auf denen sich die sprachliche Erzeugung der Welt in Diskursen vollzieht. In der *Achse des Wissens* stellt sich die Frage, wie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ein Wissen produziert wird, welches für eine Situation sorgt, die für alle Folgediskurse in bezug auf Dinge und Sachverhalte prägend ist (1). In der *Achse der Macht* lassen sich asymmetrisch gestaffelte und diskursiv konstituierte Beziehungsgefälle analysieren, um zu zeigen, daß diese gefälleartige Struktur durch die in modernen Gesellschaften realisierte Kommunikationsfreiheit hindurch wirkt (2). Schließlich zeigt sich, daß die *Achse der Subjektivität* mit Hilfe der von Foucault skizzierten Ästhetik der Existenz so interpretiert werden kann, daß die Bedeutung des Individuellen bei aller wissens- und machtstrukturellen Überformung auch jenseits einer desavouierten Subjektphilosophie erhalten bleibt (3). Nach der Beschreibung der drei Foucaultschen Erkenntnisachsen unter dem Aspekt gesellschaftlicher Diskursivität zeichnen sich die Grundzüge einer Analytik der Öffentlichkeit ab (III.).

### 1. Wissen

Im Wissen drückt sich die Beziehung zwischen Individuen und der objektiven Welt der Dinge und Sachverhalte aus. Der Bezug auf Wissen ist integraler Bestandteil jeder kommunikativen Äußerung. Alle Aussagen in Diskursen beziehen sich auf ein Etwas als vorgestelltem Ausschnitt der Welt. Wie dieses Etwas vorgestellt wird, ist relevant, weil daraus Handlungsfolgen resultieren. Die Forderung nach Reduzierung der CO<sub>2</sub>-Emissionen beispielsweise kann in der Öffentlichkeit relevant nur vorgebracht werden, wenn der Zusammenhang zwischen dem Ausstoß kohlenstoffbasierter Abgase von Verbrennungsmotoren und der Erwärmung der Erdatmosphäre in der Struktur öffentlichen Wissens hinreichend verankert ist. Ungeachtet des vielleicht schon ästhetisch nachvollziehbaren Unbehagens

angesichts Millionen Tonnen schwerer Emissionen beharren die immer noch zahlreichen Gegner möglicher Klimaschutzvereinbarungen darauf, man wisse ja gar nicht, inwiefern ein kausaler Zusammenhang zwischen Verschmutzung und Klimaveränderung bestehe. Diese für konkrete Politik folgenreiche These ist, abgesehen von den Interessen, durch die sie hervorgebracht wird, Ausweis dafür, daß öffentliches Wissen von strukturellen Dispositiven abhängt beziehungsweise Resultat einer Auseinandersetzung um Wissensdispositive ist. Weil das Wissen im gesellschaftlichen Diskurs schließlich eine normativ relevante Größe ist, scheint es sinnvoll, nach den Strukturen zu fragen, durch die im öffentlichen Diskurs Wissen generiert wird.

Mit Foucault kann man vermuten, daß Wissen nicht das Resultat sukzessive akkumulierter Denk- und Forschungsprozesse ist, sondern eine Kommunikationsweise, die von vorgängigen Dispositionen präfiguriert wird. Das Wissen einer Gesellschaft kann demnach keine 'Fortschritte' erzielen, sondern zeigt sich historisch immer nur in je anderen Formen. Das Buch über *Die Ordnung der Dinge* eröffnet Foucault mit der Annahme, daß das Wissen in einem jeweiligen Zeitraum konstitutiv durch einen ihm vorgängigen Code erzeugt wird, daß also jedes Wissen stets Voraussetzungen unterliegt, die sich außerhalb seiner selbst befinden (OdD: 9f.). Die „Einrichtung einer Ordnung unter den Dingen“ (OdD: 22) ist abhängig von vorgängigen Wahrnehmungsmustern (OdD: 21f.). „Ein »System von Elementen« [...] ist unerlässlich für die Errichtung der einfachsten Ordnung.“ (OdD: 22) Andere Muster erscheinen absurd und unstimmig.<sup>19</sup> Neben der empirischen Ordnung der Dinge, die jeweils historisch entsteht, identifiziert Foucault noch die Existenz einer formalen Ordnung. Es handelt sich hier um die bloße Tatsache, daß Ordnung ist und sein muß – eine antreibende, stumme Ordnung, die nur in ihrem 'es gibt' als anwesend empfunden wird und die die Individuen daran hindert, alles mögliche zu denken (OdD: 23f.). Leider führt Foucault die Idee einer Duplizität von formaler und jeweils historisch konkretisierter Ordnung des Wissens nicht aus. Der methodische Gedanke, der sich dahinter verbirgt, liegt jedoch auf der Hand. Im Vorraum des Wissensdiskurses erwarten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer bereits die Anwesenheit einer Ordnung, in der sich das diskursive Wissen staffeln wird. Daß der Raum des Diskurses mit einer Wissensordnung gefüllt ist, wird von den am Diskurs Beteiligten als eine unhintergehbare Präfiguration implizit gewußt. Diese abstrakte Disposition gestaltet sich im Verlaufe tatsächlicher Diskurse zu einer historisch konkreten Wissensanordnung. Foucault interessiert sich meist für die letztere, postdiskursiv analysierbare Situation einer Ausprägung von Ordnung. Aber es ist stets dieser Doppelschritt, der dabei gedacht wird.

Die Geschichte des gesellschaftlichen Wissens ist also nicht eine Geschichte der wachsenden Perfektion von Erkenntnissen, sondern eine Geschichte der Bedingungen verschiedener Wissensanordnungen. Dabei kommt dem öffentlichen Diskurs eine wichtige Rolle zu. Öffentlichkeit ist diejenige gesellschaftliche Instanz, in welcher gültiges Wissen produziert wird. In öffentlichen Diskursen wer-

---

<sup>19</sup> Foucault zitiert einen Text von Jorge Luis Borges, in dem dieser eine chinesische Enzyklopädie erwähnt, die eine für europäisches Denken unmögliche Klassifikation von Tieren vornimmt. Vgl. Jorge Luis Borges. *Die analytische Sprache von John Wilkins*. In: ders. *Inquisitionen. Essays 1941-1952*. Übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs. Frankfurt am Main 1992, 113-117.

den die Bedingungen dafür definiert, daß Aussagen Wahrheitswert erlangen können. Dies geschieht aber nicht durch eine rational motivierte kollektive Suche nach adäquaten Kriterien für Wahrheitsdefinitionen. Vielmehr verdankt sich das gesellschaftlich jeweils gültige Wissen einer eher impliziten Entstehungsweise, welche zugleich dafür sorgt, daß die Dispositionen und Voraussetzungen, die zu einem Wissen geführt haben, kommunikativ nicht mehr ohne weiteres einholbar sind. Den Beteiligten mutet das aktuelle Wissen komplexer, adäquater und plausibler an als vorher. Dabei gerät die kognitive Abhängigkeit von unsichtbaren Grunddispositionen außer Sichtweite. Diese Annahmen lassen sich in der Achse des Wissens veranschaulichen. Passim und in verschiedenen Ausführungen, vor allem aber in der *Archäologie des Wissens*, entwickelt Foucault eine theoretische Konzeption der Wissenskonstitution (a). Dieses Konzept expliziert er historisch an den Beispielen des Wissens vom Wahnsinn, des medizinischen Wissens sowie der Humanwissenschaften (b). Die Foucaultsche Wissensidee zieht sich um die Begriffe Naturalisierung und Normalisierung zusammen, mit denen schließlich auch die Frage nach der Kopplung des gesellschaftlichen Wissens mit Machtverhältnissen verbunden ist (c).

#### *a. Der Begriff des Wissens*

In öffentlichen Diskursen ist Wissen kein systematisch verdichtetes Geflecht wahrer Aussagen, sondern ein eher lockerer und unsteter Verbund allgemein oder vorwiegend geteilter Auffassungen. Es existiert ein allgemeines und in verschiedenen Meinungen vertretenes Wissen von ökologischen Fragen, von Zuschreibungen zur Ausländerpolitik, zur Finanzpolitik, von den Problemen sozialer Integration, von Fragen der Energieversorgung, der Verkehrsplanung, vom 'Stand der Wissenschaft' etc. Wenn es auch schwierig sein dürfte, solche pauschalen Wissensstrukturen deskriptiv zu erfassen, so sind sie in öffentlichen Diskursen doch zweifellos vorhanden. Das zeigt schon die Fähigkeit einer von Inszenierungen lebenden professionalisierten Politik, allgemeine Wissensströme populistisch ausnutzen zu können. Einer Analytik der Öffentlichkeit geht es in der Achse des Wissens darum, die Dispositionalität von Wissensströmen, ihr Eingebundensein in Diskursordnungen, zu thematisieren. Dabei ist die Idee leitend, daß das, was als gültig akzeptiert wird, nicht vorrangig das Resultat eines explizierbaren argumentativen Zusammenhangs ist. Statt dessen scheint es plausibler, für öffentliche Diskurse vorgängige Aussagefelder zu beschreiben, denen die Gültigkeitsbedingungen für Wissen entstammen. Wissen und Wirklichkeit können getrennte Wege gehen, was sich an zahlreichen politischen Diskursen aufzeigen läßt. Das Wissen ist abhängig von einer diskursiven Praxis, in der es gebildet wird. Freilich läßt ein so gefaßter Wissensbegriff nicht mehr ohne weiteres den Unterschied zwischen Wissen und Meinen erkennen. Sofern die Öffentlichkeit einen Gesamtpool aller möglicher Aussagen (Argumente, Meinungen, Einschätzungen etc.) darstellt, soll auf einen stringenten Begriff des Wissens bewußt verzichtet werden. Entscheidend ist vielmehr der Weltbezug aller öffentlichen Kommunikation zur Objektivität der Dinge und Sachverhalte, deren Beschreibung für gesellschaftliches Handeln grundlegend ist. Das öffentliche 'Wissen' von den Dingen und Sachverhalten ist handlungsfolgenrele-

vant. Daher versucht die Strukturanalyse öffentlicher Diskurse einen Einblick in die 'nicht-logischen' Verfestigungen modernen Denkens und Wissens zu gewinnen. Einen zu dieser Blickrichtung passenden Ansatz bietet Foucault mit der *Archäologie des Wissens*. Hier geht es um einen Wissensbegriff, der kognitiven Institutionen wie Wissenschaft, Theorie, Ideologie und Objektivität skeptisch begegnet und alternativ den Begriff der diskursiven Formation in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken sucht (vgl. AdW: 58).

Die archäologisch motivierte Diskursanalyse geht nicht davon aus, daß Wissensinhalte im Modus einer „sich perpetuierenden Grundlage“ (AdW:12) auf einer mehr oder minder einheitlichen Linie fortentwickelt werden. Foucault favorisiert vielmehr die Annahme, daß die Produktion von Wissen von den durch Formationsregeln geprägten Ermöglichungsbedingungen für Aussagen abhängig ist. Welchen Gang das Wissen geht, ist weniger durch eine intendierte Suche nach 'objektiver Wahrheit' (AdW: 92f.) als durch ein Set von Diskursregeln bestimmt. Wissen, das in Form von Aussagen formuliert wird, ist abhängig von einem „assozierten Feld“ (AdW: 143) oder Aussagefeld. Es erscheint nicht nur in diesem Feld, es bezieht auch seine Gültigkeitsbedingungen aus diesem Feld (vgl. AdW: 144f.). Die Gründe, die ein Wissen stützen, erscheinen in einem anderen Aussagefeld nicht mehr plausibel und lassen es verblässen. Foucaults Wissensbegriff setzt nicht auf der Ebene idealisierender Zuschreibungen an. Hier wird an gültiges Wissen keine Rationalitätserwartung gerichtet. Eine diskursive Idealität, welche vernünftige Resultate unterstellt, operiert mit der Vorstellung, daß sich das Wissen sukzessive mit der Wirklichkeit der Dinge in Einklang bringen ließe. Zwar bleibt Foucault mit dieser Einschätzung seinerseits einer korrespondenztheoretischen Auffassung von Wahrheit als Grundlage der Kritik verhaftet. Aber auch einer Interaktionstheorie der Wahrheit etwa Habermasscher Provenienz wäre er mit einiger Skepsis begegnet, weil auch hier der Zusammenhang von Wissen und Vernunft eine für Foucaultsche Vorstellungen zu starke Bedeutung hat. Foucault bezeichnet dagegen Wissen einfach als eine Menge von Elementen, die in einer diskursiven Praxis regelmäßig gebildet wurden (vgl. AdW: 259). Damit löst sich sein Wissensbegriff von den Fragen nach Wirklichkeitsgehalt und Wissenschaftlichkeit. Wissen kann unabhängig von Wirklichkeit und Wissenschaft bestehen, jedoch nicht unabhängig von einer diskursiven Praxis (vgl. AdW: 260). Die mit der *Archäologie des Wissens* vorgetragene Analyse weist die herkömmliche Erkenntnisachse „Bewußtsein – Erkenntnis – Wissenschaft“ (ebd.) zurück. Ihr zufolge wäre ein souverän verstandenes Subjekt in der Lage, durch Beobachtung, Erfahrung und Reflexion Erkenntnisse zu gewinnen und diese dann in systematisierter Form zu verwissenschaftlichen. Der alternative Wissensbegriff Foucaults schlägt eine andere Linie vor: „diskursive Praxis – Wissen – Wissenschaft“ (ebd.). In dieser Linie ist das Erkenntnissubjekt der von einer diskursiven Praxis abhängige Part. Über die diskursive Praxis gelangt eine bestimmte Anzahl ereignishaft auftauchender Aussagen in eine Konstellation, die Wissen ist, sofern sie von den am Diskurs Beteiligten als plausibel akzeptiert wird. Diese Konstellation vermag sich zwar durch Formalisierungen zur Wissenschaftlichkeit zu verdichten. Aber das darin formulierte Wissen ist jetzt nicht mehr koextensiv mit einer um das Subjekt zentrierten Wissenschaft, die zudem durch Systematisierungslei-

stungen stets einen Teil der jeweils verfügbaren Informationen fallen lassen muß (vgl. AdW: 262ff.). Die konventionellen Annahmen über die Erzeugung von Wissen, die Foucault in der Ideengeschichte seiner Zeit prototypisch formuliert findet, kreisen um die „transzendente Frage“ (AdW: 260) nach dem Subjekt der Erkenntnis. Die Archäologie dagegen zentriert ihre Analyse um einen an die wahrheitserzeugende Kraft diskursiver Praxis geknüpften Wissensbegriff (ebd.). Diese Analyse entzieht sich dem klassifizierenden Rationalitätstypus der Wissenschaften und sucht die Entstehung gesellschaftlichen Wissens in „Fiktionen, in Überlegungen, in Berichten, institutionellen Verordnungen, in politischen Entscheidungen [...]“ (AdW: 261) zu erkennen.

Damit skizziert Foucault die Nahtstelle, an der sich die für die szientifische Wissensentstehung relevanten Strukturen in die Öffentlichkeit übertragen. Die von Foucault intendierte Beschreibung diskursiver Strukturen paßt gut zum institutionellen Netzwerk der Öffentlichkeit, das nur in einem metaphorischen und idealtypischen Sinne eine Agora mit logischen und übersehbaren Diskursverläufen darstellt. Denn der heute etablierte öffentliche Diskurs entsteht aus stets fragmentarischen, aleatorischen Beiträgen an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlicher Relevanz, welche durch ein Ensemble professionalisierter Massenmedien nach kontingenten Selektionskriterien zu einem Konglomerat verdichtet werden, das sich erst in den Köpfen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu einer Kommunikationssituation formt. In diesem Dickicht von Zufall, Vergessen und Wiederaufnahme sind es Diskursordnungen und nicht ordnende Rationalitäten, welche die Erzeugung öffentlichen Wissens befördern. Es liegt daher in der Tat auf der Hand, mit Foucault die Erklärung für die Entstehung gesellschaftlichen Wissens in fiktiven Überlegungen, in Berichten (eine Situation des 'Hörensagens'), in Verordnungen und politischen Entscheidungen zu suchen. Damit ist nicht die Möglichkeit verneint, in der Öffentlichkeit könne es erkennbar rationalisierbare Diskursverläufe geben. Die Analytik der Öffentlichkeit favorisiert jedoch eine andere Perspektive, wenn sie die Abhängigkeit öffentlichen Wissens von diskursiven Praktiken als das in der Faktizität alltäglicher Öffentlichkeit zentralere Merkmal ansieht.

#### *b. Wissen vom Wahnsinn, medizinisches Wissen, Humanwissenschaften*

Foucault folgt diesen grundsätzlichen Überlegungen zum Wissen in seinen diachron angelegten Studien unter jeweils verschiedenen Gesichtspunkten. Er beschreibt damit *en passant* Diskursstrukturen, die auch eine synchrone Analytik öffentlicher Diskurse zu berücksichtigen hat. Mit der Geschichte der gesellschaftlichen Wahrnehmung des Wahnsinns wird zugleich klar, daß Gegenstände öffentlicher Diskurse bei gleichbleibendem referentiellen Gehalt aufgrund veränderter diskursiver Bedingungen erhebliche semantische Metamorphosen erleben können. Mit der Geschichte der klinischen Medizin verdeutlicht sich in einem, inwiefern die Kategorie der Wahrnehmung im gesellschaftlichen Diskursgeschehen eine zentrale Rolle einnimmt. Mit dem 'Blick' und einer in das Gewand moderner Empirie gekleideten Erfahrung sind Grundlagen für gesellschaftliche Diskurse geschaffen, welche sich über ein quantifizierbares Erfahrungswissen reproduzieren. Mit der archäologischen Betrachtung der Human-

wissenschaften zeigt Foucault zugleich eindringlich die Abhängigkeit öffentlicher Diskurse von diskursiven Ordnungen und ernüchert damit die emphatische Fiktion, in der Öffentlichkeit kämen souveräne Individuen zum freien Austausch über relevante Dinge zusammen.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* geht es Foucault darum, die verschiedenen Positivitäten zu beschreiben, in denen sich die Geisteskrankheit jeweils gesellschaftlich objektiviert. Die Geschichte des Wahnsinns muß, vor dem Hintergrund einer modifizierten Vorstellung von Wissen, die Heterogenität verschiedener historischer Einstellungen berücksichtigen. Die Untersuchung beleuchtet Einstellungsweisen zum Wahnsinn vom sechzehnten bis an die Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts als eine historische Typologie der Wahrnehmung (vgl. WuG: 157ff.). Im *kritischen* Bewußtsein des 16. Jahrhunderts betrachtet man den Wahnsinn von der moralischen Warte der Vernunft aus (vgl. WuG: 158f.). Diese Bewußtseinsform ist seither gekennzeichnet von den definitorischen Verlegenheiten einer selbstbezüglichen Vernunft. Das *praktische* Bewußtsein des 17. Und 18. Jahrhunderts begreift den Wahnsinn von der sozialen Warte her. Eine Gesellschaft definiert Grenzen des Normalen und sondert den Wahnsinn als sozial inkompatibel aus. Als Maßstab gilt dabei eine auf Gewohnheit gestützte Mehrheitsposition von 'normal' (vgl. WuG: 159f.). Die pragmatische Einstellung (etwas *muß* normal sein) errichtet eine Ordnung des Diskurses, ein Wissen, das nicht argumentativ gewonnen wurde und auch nicht ohne weiteres kommunikativ zu verflüssigen ist (vgl. ebd.). Dem Wahnsinn eignet ein nicht-begriffliches, nicht-diskursives 'Verneinungsvermögen' (ebd.). Er ist als eine phänomenologisch reiche Negativität zwar an seinen Symptomen zu erkennen, jedoch nicht anders denn als negative Vernunft zu verstehen (vgl. WuG: 255). Das führt zum Bewußtsein einer sozialen, praktisch orientierten Ausgrenzung. Das *enunziative* Bewußtsein des 19. Jahrhunderts sieht den Wahnsinn von einer unmittelbar performativen Warte. Das Bewußtsein auf der gewissermaßen nackten „Ebene des Seins“ (WuG: 160) gelangt zu dem Schluß: Das da ist ein Wahnsinniger! Der Maßstab besteht in nichts als dem sich selbst normal setzenden Bewußtsein (vgl. WuG: 160f.). Schließlich durchdringt das *analytische* Bewußtsein des 19. und 20. Jahrhunderts den Wahnsinn von der Warte der Erkenntnis her. Dabei wird er einer genauen Analyse unterzogen und einem empirisch-deskriptiven Maßstab unterworfen (vgl. WuG: 161). Diese Betrachtungsweise prägt vor allem den heutigen Umgang mit dem Wahn. Die verschiedenen Bewußtseinsformen existieren historisch nebeneinander, jedoch mit wechselnden Gewichten. Während im 16. Jahrhundert das kritische Bewußtsein dominiert, hat es bis ins 20. Jahrhundert eine Akzentverschiebung zum analytischen Wahnsinnswissen gegeben. An diesen Verschiebungen erkennt Foucault die Variabilität gültigen Wissens, welche sich nur unzureichend mit dem Begriff 'Fortschritt' umreißen ließe. Kontingente historische Entwicklungen können sich zu Strukturen verfestigen, die für spätere Generationen eine Denkanordnung von kaum noch reflexiv zu durchdringender Evidenz etablieren. So liegt der Wahnsinn, wie er in der entstehenden wissenschaftlichen Psychiatrie des 19. Jahrhunderts wahrgenommen wird, im Gegensatz zu früheren Zeiten „völlig in einer Pathologie“ (WuG: 344), und die „Reduzierung der klassischen Erfahrung mit der Unvernunft auf eine streng moralische Perzeption des Wahnsinns [wird zum] Kern für alle Auffassungen [...], die

das neunzehnte Jahrhundert als wissenschaftlich, positiv und experimentell gelten läßt“ (WuG: 344f.). Mit der zunehmenden Trennung von Wahnsinn und Unvernunft ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gerinnt nämlich die Unvernunft in der Wissensstruktur zum „Querstrich der Welt“ (WuG: 370) – ein der Kunst zugestanderener Kreativitätsstatus. Der Wahnsinn hingegen wird kognitiv ausgegrenzt und zu einer diskursiven Größe, die es wissenschaftlich zu ermessen gilt (WuG: 369f.). Durch diese Entwicklung einer pathologischen Isolierung des Wahnsinns von den libertinösen Abweichungen der Unvernunft und seine Einbindung in medizinische Behandlungsweisen kommt es zu einer intensiven Beobachtung. Der Wahnsinn „wird kommunizierbar, jedoch in der neutralisierten Form einer dargebotenen Objektivität“ (WuG: 459), das heißt von der Warte einer vernünftig gewordenen Gesellschaft, die ihn isoliert hat und nun befragen und beobachten kann, ohne sich in den Strudel seiner Leidenschaften begeben zu müssen (vgl. WuG: 459ff.). Es entwickelt sich ein neuer Blick, der im Gegensatz zur klassischen Zeit frei von jeder Komplizenschaft ist (vgl. WuG: 460). Der Wahnsinn verliert die dunkle Kraft eines Anderen der Vernunft. Schließlich findet eine begriffliche Verkettung mit der Moral statt. Nach der Französischen Revolution geht man dazu über, Begriffe wie Zurechnungsfähigkeit und Familie juristisch zu festigen (vgl. WuG: 462ff.). Es entsteht eine allgemein anerkannte spezifisch bürgerliche Moral, die durch die öffentliche ‘Instanz’ des Skandals ständig eingeklagt werden kann (vgl. WuG: 466ff.). Was wahnsinnig ist, wird fortan von eng kodifizierten Vorstellungen gesellschaftlicher Moral bestimmt. Die Entstehung der Psychologie sieht Foucault vor diesem Hintergrund der Moralisierung des Wahnsinns. Sie ist „genau daraus entstanden, daß das öffentliche Bewußtsein als universale Instanz, als unmittelbar gültige Form der Vernunft und der Moral berufen worden ist, um die Menschen zu beurteilen. Die psychologische Innerlichkeit ist von der Äußerlichkeit des skandalisierten Bewußtseins gebildet worden.“ (WuG: 468) Während er in der klassischen Zeit als ein ‘Nicht-Sein’ (WuG: 543) des Menschen gilt, besitzt der Wahnsinn nunmehr „eine anthropologische Sprache“ (ebd.). Das heißt, er ist jetzt eine Entfremdung des Menschen von sich selbst, wobei ‘selbst’ die Objektivierung der sich selbst setzenden Vernunft bedeutet. Der Wahnsinn wird diskursiv als Abweichung von einer als ‘wahr’ angenommenen Vernunft des bürgerlichen Zeitalters erfaßt (vgl. WuG: 543ff.).

Was Foucault material als historische Entstehung einer Wissensordnung herausarbeitet, erweist sich für eine Analytik der Öffentlichkeit als heuristisches Mittel zur Beschreibung formaler Merkmale der Wissenskonstitution im öffentlichen Raum. Die wissenschaftlichen Diskurse über den Wahnsinn zeitigen Verläufe, die sich nicht primär als vernünftige Fortschritte auszeichnen lassen. Eine kontingente Verknüpfung der Wahrnehmung des Wahnsinns mit gesellschaftlichen Dispositiven und infrastrukturellen Ensembles (Narrenschiffe, Gefängnisse und Verliese, Irrenanstalten und Nervenkliniken) sorgt dafür, daß allgemeine Einstellungen bezüglich psychischer Abweichungen jeweils zu einem öffentlichen Wissen werden können, welches zwar rationale Strukturen aufweist, seinen Ursprung aber nicht Fortschritten der Erkenntnis, sondern veränderten gesellschaftlichen Dispositiven verdankt. Offensichtlich kann das, was im gesellschaftlichen Raum Gültigkeit zu erlangen vermag, nicht losgelöst

von solchen Ordnung gebenden Dispositiven betrachtet werden. Man könnte beispielsweise in einer Untersuchung des öffentlichen Diskurses über moderne Sozialversicherungssysteme verschiedene Evidenzphasen der Debatte herausarbeiten. Während am Ende des 19. Jahrhunderts sich der Gedanke, die Kapitaleseite des Produktionsprozesses habe eine wie immer verstandene Verpflichtung zur finanziellen Unterstützung sozialer Sicherungssysteme, nur mühsam etablieren konnte, war diese Überlegung spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg zu einer schier unumstößlichen Evidenz geworden, und zwar im starken Sinne eines objektiven Tatbestandes und nicht lediglich einer normativen Forderung. Seit dem Umbruch von 1989 gilt es hingegen nicht mehr als gesicherter Bestandteil öffentlich geteilten Wissens, den Nutznießern des Produktionsprozesses eine Sorgepflicht gegenüber den Abhängigen und Marginalisierten zumuten zu dürfen. Unabhängig von den Sachgehalten der öffentlichen Auseinandersetzung in der sozialen Frage der Wohlstandsverteilung wechseln die den Debatten zugrunde liegenden Diskursordnungen etwa entlang der historischen Linie: 'jeder ist seines Glückes Schmied – Eigentum verpflichtet – formale Chancengleichheit ist hinreichend'. Hinter den daraus resultierenden Wissensensembles verbergen sich jeweils die 'großen Losungen' einer Ära, die als diskursives *setting* selber unsichtbar bleiben. Der Foucaultsche Blick ermöglicht die Herausarbeitung des spezifischen Charakters von Wissensstrukturen, die sich phasenweise und seriell zu Evidenzen verdichten können, welche zwar kognitiv geprägt, aber nicht im von Foucault kritisierten Sinn Fortschritte sind.

Auch in der Untersuchung über *Die Geburt der Klinik* lassen sich wieder ein spezifischer und ein allgemeiner Beitrag zur Erforschung der Konstitution modernen Wissens erkennen. Foucault konzeptualisiert die Geschichte der klinischen Medizin als Etablierung einer empirischen, durch den sezierenden Blick angeleiteten Erfahrungswissenschaft. Damit legt er zugleich die empiristische Orientierung als ein allgemeines Merkmal moderner gesellschaftlicher Wissensstrukturen bloß. Was sich allgemeingültig, und das heißt im Lichte öffentlicher Diskurse, als Wissen etablieren will, muß im Gewand empirischer Evidenz auftreten, um akzeptanzfähig sein zu können. Stets sind es Zahlen, Statistiken und quantitative Beschreibungsstrategien, die zur Verifizierung von Wissenshypothesen bemüht werden müssen. Eine Diskursivität der Qualitäten wird dadurch tendenziell marginalisiert.

Der empirische Blick ist eines der Konstituentien des modernen Wissens. Als Basis dieses Wissens bahnt er den Weg zur Empirie, indem er sein Objekt als ein Objekt des Blicks erst erschafft. Unter dem Paradigma der Empirie entsteht ein anderes Bewußtsein der Wirklichkeit als Grundlage für das Wissen der Aufklärung (GdK: 10f.) Die mythische Klarheit der klassischen Zeit weicht der 'aufgeklärten' Klarheit des 19. Jahrhunderts (vgl. GdK: 11). Foucault verfolgt diesen Prozeß der Reformierung von Wissen auf dem Gebiet der Medizin seit der Entstehung des objektivierenden ärztlichen Blicks in der Zeit der Französischen Revolution (vgl. GdK: 7f.). Dabei soll die Analyse „des Diskurses der medizinischen Erfahrung einer Epoche [unternommen werden], in der er – vor den großen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts – weniger seine Inhalte als seine systematische Form geändert hat. Die Klinik ist sowohl eine neue Gliederung der Dinge wie auch das Prinzip ihrer Artikulierung in einer

Sprache, in der wir die Sprache einer »positiven Wissenschaft« zu sehen pflegen“ (GdK: 15f.). Im Fokus der Analyse steht die 'Reorganisation' (ebd.) der Struktur des Wissens mit der Entstehung der Klinik (GdK: 16f.). Die dabei entstehende neue Struktur läßt die alte „Medizin der Arten“ (GdK: 37) allmählich in Vergessenheit geraten. In der Abkehr von der Medizin der „Wesenheiten und Ordnungen“ (GdK: 39) gelangt man zu einer empirischen Medizin der „Wahrnehmung von Größen und Zahlen“ (ebd.). Es beginnt die „klinische Registrierung“ (GdK: 46) als eine fortlaufende Sammlung von Daten. Die 'Totalisierung' (GdK: 45) der medizinischen Wahrnehmung löst die enzyklopädische Wissensordnung ab (vgl. GdK: 46). Die moderne Medizin übt, indem sie das Denken in eine eindeutig definierbare Bipolarität von gesund und pathologisch überführt, zugleich eine gesellschaftliche Normierungsfunktion aus (GdK: 52), was sich auch infrastrukturell bemerkbar macht. Am Ende des 18. Jahrhunderts werden alle Hindernisse für die Entfaltung des objektivierenden Blicks beseitigt. Die alten Spitäler werden abgeschafft. Die neue Ordnung des Wissens verschafft sich mit der Einrichtung der Klinik Geltung (GdK: 54ff.). Die Klinik entsteht als Bereich der Behandlung der Krankheit und der ärztlichen Lehre zugleich (vgl. GdK: 67f.). An diesem neugeschaffenen Ort sind institutionelle Bedingungen für einen Wissensdiskurs etabliert, der „ein neues, kohärentes und einheitliches Modell für die Formierung der Objekte, der Wahrnehmungen und der Begriffe der Medizin“ (GdK: 68) ist. Die Objektivierung des ärztlichen Blicks und damit die Herausbildung der klinischen Methode sind an das 'Postulat' (GdK: 105) einer vollständigen Beschreibung der Krankheit gebunden (vgl. ebd.). Die objektiven naturwissenschaftlichen Erkenntnislücken ersetzt man durch Plausibilitäten und mathematische Kalkültechniken (vgl. GdK: 111ff.). Eine Zeitlang herrscht so die Meinung vor, eine freie und objektive Medizin sei entstanden (vgl. GdK: 120).

Der klinischen Erfahrung folgt die „anatomisch-klinische Erfahrung“ (GdK: 149) seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Die kognitive Reise ins Körperinnere verändert die Wissensstruktur aufs Neue (vgl. GdK: 136), und die „Entdeckung der pathologischen Anatomie“ (GdK: 137) hat die Medizin noch einmal grundlegend reformiert (vgl. ebd. ff.). Der Übergang von der „klinischen Erfahrung zum anatomisch-klinischen Blick [ist ein] große[r] Einschnitt in der Geschichte der abendländischen Medizin“ (GdK: 160), da die Krankheit jetzt als pathologische 'Degeneration' (GdK: 169) des Lebens und nicht länger als eine eigene Natur beschrieben wird (vgl. GdK: 166ff.). Die Wahrnehmung verändert sich durch eine andere Kombinatorik, eine veränderte epistemologische Einordnung beobachteter Phänomene (vgl. GdK: 178ff.). Die Medizin der pathologischen Reaktionen ist gegenüber der Medizin der Krankheiten endlich etabliert (vgl. GdK: 204). „Das historische und konkrete Apriori des modernen medizinischen Blicks ist damit konstituiert.“ (GdK: 205) Diese Linie zieht Foucault bis in die Gegenwart fort. Was heute medizinisches Wissen ist, gilt ihm nicht als Ausdruck eines linear verlaufenden Fortschritts der medizinischen Erkenntnisse. Das heißt, fortschrittlich sind diese Erkenntnisse nur innerhalb des paradigmatischen Kraftfeldes des objektivierenden ärztlichen Blicks. Was außerhalb die-

ser diskursiven Praxis und ihrer speziellen Formationsregeln liegt, ist diskursiv disqualifiziert.<sup>20</sup> Die Dispositionen, die ein Wissen ermöglichen, stecken zugleich die Grenzen der Erfahrung ab. Das Beispiel des medizinischen Diskurses zeigt, daß mit der Etablierung des anatomisch-klinischen Blicks Erfahrungen nur noch innerhalb der besonderen Erkenntniskraft dieses empirischen Blicks gemacht werden können. Das Wissen gestaltet sich in diese Richtung und macht mit der zunehmenden Zuverlässigkeit seiner Resultate die zunächst kontingenten Dispositionen, von denen es ausging, zu schier unumstößlichen Evidenzen. „Die Entstehung der klinischen Medizin ist nur eines der sichtbarsten Zeugnisse dieser Veränderungen in den fundamentalsten Dispositionen des Wissens [...]“ (GdK: 209). Die heutigen Diskurse der Gesellschaft, „das dunkle, aber solide Gewebe unserer Erfahrung“ (GdK: 210), müssen vor dem Hintergrund dieser historischen Konfigurationen gelesen werden.

Aus *Wahnsinn und Gesellschaft* resultiert die Einsicht, daß der Wechsel diskursiver Ordnungen für die Themen gesellschaftlicher Diskurse semantische Verschiebungen unabhängig von ihrem referentiellen Gehalt bedeutet. Zudem ist die Studie eine historische Beschreibung der Arbitrarität und Aleatorik von Wissensordnungen. Das Fazit aus *Die Geburt der Klinik* addiert sich nunmehr zur bisherigen Wissensachse einer Analytik der Öffentlichkeit hinzu. Als wichtigstes Resultat ergibt sich hier der Befund, daß ein jeweils gültiges gesellschaftliches Wissen von der Art und Weise der Wahrnehmung abhängt. Die spezifisch empirische Verfaßtheit modernen Wissens hat zur Apparatedizin geführt, welche den Traum von der „restlos erschöpfenden Lektüre“ (GdK: 108) der Krankheit noch lange nicht ausgeträumt hat. Die Medizin steht damit paradigmatisch für die starke Empirizität, durch welche gesellschaftliche Diskurse in der Öffentlichkeit heute charakterisiert sind. Das empiristische Dispositiv muß als spezifisches Muster der Wahrnehmung bei einer strukturellen Analyse öffentlicher Diskurse beachtet werden.

Mit dem Buch über *Die Ordnung der Dinge* schließlich umreißt Foucault seine Skepsis bezüglich der gängigen Vorstellungen vom steten Anwachsen der Ratio in der europäischen Moderne. Die Humanwissenschaften erliegen dieser Fiktion der Perfektibilität der Vernunft, was besonders in der ihnen eigenen Überhöhung des Subjektgedankens zum Ausdruck gelangt. In einer die abstrakten Befunde der *Archäologie des Wissens* vorwegnehmenden historischen Untersuchung von Wissensformationen will Foucault zeigen, daß ihr objektivistisches Selbstverständnis jeweils fehlgeht und in der Denkfigur des modernen Subjekts zu einer blinden, aber allmächtigen Fiktion gerät. Indem er die Entstehung gesellschaftlichen Wissens kontingenten diskursiven Formationskontexten zuschreibt, in denen überdies das Individuum lediglich eine beigeordnete Rolle einnimmt, formuliert Foucault weitere Bausteine für die Analytik präfigurativer Bedingungen öffentlicher Diskurse. Die Vorstellung einer souveränen, sprechenden Subjektivität von Individuen, welche im öffentlichen Diskurs auf rationaler Grundlage ein gemeinsam geteiltes Wissen ermitteln können, läßt sich in dieser Betrachtungsweise

---

<sup>20</sup> Diese Disqualifikation ist jedoch nicht endgültig. Man denke an die zähe, aber stete Wiederbelebung eines homöopathischen Diskurses, der einer in manchen Bereichen an Grenzen stoßenden Schulmedizin (z. B. Krankheiten durch allergene Belastungen) starke Konkurrenz bezüglich der Frage nach dem richtigen medizinischen Zugriff macht.

auch unter freiheitlichen Bedingungen nicht aufrecht erhalten. Es sind die transsubjektiven Diskursordnungen einer Ära, die das Denken und Reden in öffentlichen Diskursen, die das, was als wahr akzeptiert zu werden chancenreich ist, durchgreifen und hervorbringen. In der Achse des Subjekts (3.) bemüht sich Foucault noch einmal anders um das Subjekt und erschließt über die Idee einer Ästhetik der Existenz wieder gewisse Souveränitätspotentiale auf der Ebene der Ausgestaltung und Verfeinerung der Lebenspraxis. Zunächst beschreibt er aber mit der Entstehung humanwissenschaftlicher Erkenntnis die epistemologische Wirkung diskursiver Ordnung.

Um das „epistemologische Feld“ (OdD: 24) zu ergründen, in dem „die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums, ihre Positivität eintragen“ (ebd.), bedarf es einer vergleichenden historischen Analyse der Brüche und Verwerfungen, die sich in der Wissensordnung von der Renaissance über die Klassik bis zum Anbruch der Moderne ereignet haben. Im Durchlauf der diskursiven Formationen zeigt sich, daß das Charakteristikum dieser Epochenserie nicht in einer Orthogenese der Vernunft besteht, sondern darin, „daß die Seinsweise der Dinge und der Ordnung [jeweils] grundlegend verändert worden ist, die die Dinge dem Wissen anbietet (OdD: 25).“ Die Geschichte des Wissens ist nicht eine Geschichte der wachsenden Perfektion von Erkenntnissen, sondern eine Geschichte der Bedingungen verschiedener Wissensanordnungen. Am Beispiel der Wissensfelder ‚Warentausch‘, ‚Lebewesen‘ und ‚Sprache‘ wird deutlich, welche Ordnungserfahrungen in der westlichen Kultur seit dem 16. Jahrhundert das Wissen durchformen. Foucaults Archäologie untersucht dabei ‚Schwellen‘ des Auftauchens neuer Wissensbestände mittels einer Analyse der „Seinsweise der Dinge“, wie sie die jeweilige Wissensordnung erscheinen läßt (OdD: 26).

In der *Wissensordnung der Renaissance* Anfang des 15. bis Ende des 16. Jahrhunderts erscheint die Welt dem gelehrten Wissen als ein geschlossener Kreis von ‚Ähnlichkeiten‘ (vgl. OdD: 46ff.). Sie ist eine Ansammlung von Schriftzeichen, die es zu entziffern gilt (vgl. OdD: 57) und die wegen ihrer Sanktion durch die göttliche Ordnung nicht interpretierbar sind. Die Sprache ist in die Welt eingeschrieben (vgl. OdD: 66). Um die Welt zu begreifen, muß ihre Sprache gelesen werden. Da aber diese Sprache seit Babel Bedeutungsvarianzen aufweist und die Weltzeichen nicht mehr unmittelbar lesbar sind, entsteht fortgesetzter Interpretationsbedarf (vgl. OdD: 67ff.). Die Arbeit der Interpretation löst, obschon sie der Restitution eines „absolut ursprünglichen Diskurs[es]“ (OdD: 74) dienen soll, eine kognitive Dynamik aus, die die ganze Wissensordnung von innen her aufsprengt. In der *Wissensordnung der Klassik* Anfang des 17. bis Ende des 18. Jahrhunderts löst sich die Sprache von ihrem Eingeschriebensein in die Welt und geht dazu über, diese Welt nur mehr zu repräsentieren (vgl. OdD: 76). Die Welt wird nicht mehr durch Sprache unmittelbar abgebildet, sondern durch arbiträre Zeichen repräsentiert (vgl. OdD: 80ff.). Der Frage des 16. Jahrhunderts, wie man ein Zeichen und seine Bedeutung als ein Zeichen der Welt erkennen soll, folgt die Frage des 17. Jahrhunderts, wie ein Zeichen mit seinem Inhalt verbunden ist (vgl. ebd.). Die Ähnlichkeit wird durch die polare Struktur von ‚Identität‘ und ‚Unterschied‘ abgelöst (vgl. OdD: 82) und verliert zu Beginn des 17. Jahrhunderts ihren Status als

Wissensform. Während die Renaissance in einer Beziehung zur Interpretation stand, besteht für die Klassik eine enge Verbindung zur Ordnung (vgl. OdD: 91). Seit dem 17. Jahrhundert begründet eine umfassende „Wissenschaft der Ordnung“ (OdD: 107) die Entstehung von Erkenntnissen. Der „Raum der Empirizität“ (ebd.) der klassischen Wissensordnung ist schon im 19. Jahrhundert nicht mehr erkennbar. Das „System der Positivitäten“ (ebd.), das er gebildet hat, ist eine Verdeckungsinstanz, die diesen Raum heute nur noch schwer verstehbar macht. Durch „Kategorien und Zerlegungen“ (ebd.) unserer Zeit erscheint er nur noch als Teil einer Geschichte zunehmender Rationalität in den Wissensstrukturen (vgl. ebd.). Der zentrale Begriff der klassischen Wissensordnung ist das *tableau* (OdD: 109 u. ö.). Die Anordnung des gesamten verfügbaren Wissens in einem tableauförmigen Raum, der alle Erkenntnisse in einen festen Ordnungsrahmen einbindet, erläutert Foucault anhand der klassischen Theorien der allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer (vgl. OdD: 114ff.).

Philologie, Biologie und Ökonomie sind die Nachfolgedisziplinen dieser klassischen Wissensbereiche. Jedoch ersetzen sie nicht ihre Vorläufer, sondern besetzen die Räume, die diese vakant gelassen haben (vgl. OdD: 259). Die klassische Repräsentation zielte auf die Oberfläche der Dinge. Die *moderne Wissensordnung* seit Ende des 18. Jahrhunderts dringt dagegen in die Tiefe vor (vgl. OdD: 260ff.). Die starre Organisation der Dinge in einem *tableau* weicht der dynamischen Betrachtung von historisch angeordneten Strukturen und Funktionen (vgl. OdD: 271ff.). Sowohl in der Ökonomie (vgl. OdD: 274ff.) als auch in Biologie (vgl. OdD: 279ff.) und Philologie (vgl. OdD: 287ff.) zeigt sich eine Dynamisierung des Wissens.<sup>21</sup> Diese Dynamisierung sorgt für ein unabschließbares Bild der Relationen zwischen den Repräsentationen. Zudem erfordert die inhaltliche Variabilität des Wissens die transzendente Instanz des modernen Subjekts als einen archimedischen Punkt. Das Erscheinen des Menschen als Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung ist das Resultat des epistemologischen Bruchs am Ende des 18. Jahrhunderts. Die Geburtsstunde der Humanwissenschaften fällt mit dem Augenblick zusammen, da die Bedeutungen der Welt nach dem Ende des *tableaus* flüssig geworden sind (vgl. OdD: 372ff.). Der Mensch, der im *tableau* des Wissens ohne eigenen Ort ins System der Dinge eingebunden war, erlangt jetzt eine eigenartige Zwitterstellung als Objekt und Subjekt der wissenschaftlichen Betrachtung zugleich (vgl. OdD: 375ff.). Er befindet sich „an der Grenze der Welt“ (ebd.) und schaut von diesem privilegierten Ort des Subjekts auf eine Welt, in der er als Objekt existiert. Foucault bezeichnet den Menschen des modernen Wissens daher als eine „empirisch-transzendente Dublette“ (OdD: 384 u. ö.). Er kann einerseits Erkenntnisse über sich selber sammeln und ist andererseits gezwungen, die Bedingungen der Möglichkeit für Erkenntnis überhaupt zu reflektieren, da sonst nicht klar ist, worauf sich seine Erkenntnis stützen kann (vgl. OdD: 385ff.). Zudem wird mit dem Wissen

---

<sup>21</sup> Die Ökonomie gelangt axiomatisch vom Wert zur Produktion, die Biologie von der Oberfläche zur Funktion und die Philologie von der starren Repräsentation zur dynamischen Bedeutung. Die zentralen Begriffe dieses Wandels sind 'Arbeit' (statt Boden, Gold), 'Organisation' (statt Oberfläche, Merkmal) und 'Flexion' (statt Repräsentation) (vgl. dazu OdD: 292f.). Diese Merkmale der modernen Wissensordnung zeigt Foucault exemplarisch an den Arbeiten David Ricardos (vgl. OdD: 310ff.), Georges Cuviers (vgl. OdD: 322ff.) und Franz Bopps (vgl. OdD: 342ff.).

immer auch ein Ungedachtes mitbefördert, das schlechthin Andere, das jede Form begrifflichen Wissens begleitet (vgl. OdD: 390ff.). Dieses Andere ist nicht einholbar, da der Versuch einer Bearbeitung durch das Cogito notwendig weitere Ausschlüsse erzeugt (vgl. OdD: 395ff.). Der Wunsch nach Befreiung aus dieser begrifflichen Entfremdung, nach der Überwindung der Distanz zum Anderen, ist die moderne Grunddisposition allen Wissens, der Antrieb für Erkenntnis schlechthin (vgl. OdD: 394). Die moderne Wissensdisposition bezeichnet Foucault als „anthropologischen Schlaf“ (OdD: 410 u. ö.), den es zu stören gelte.<sup>22</sup> Der Platz des Menschen in der Philosophie soll um eines freien Denkens willen verlassen werden (vgl. OdD: 412). Schließlich weist Foucault den Humanwissenschaften die Verantwortung für eine Anthropologisierung des modernen Wissens zu. Aus der epistemologischen Vereinheitlichung der Frage nach dem Menschen resultiert die Verdrängung des Anderen aus dem Denken (vgl. OdD: 429ff.).

Foucaults Kritik der Humanwissenschaften ist über dreißig Jahre nach ihrer Formulierung nicht mehr zeitgemäß. Keine der heute als avanciert anerkannten Richtungen der Geistes- und Sozialwissenschaften betreibt eine Anthropologisierung des Wissens, wie sie in *Die Ordnung der Dinge* moniert wird. In alle Bereiche humanwissenschaftlicher Erkenntnis ist mittlerweile das relativierende Gegengift subjektkritischer Perspektiven oder auch eine das Subjekt konsequent zerlegende systemtheoretische Ernüchterung eingedrungen. Insofern wäre es vielleicht an der Zeit, in einer weiteren archäologischen Analyse jenes wie immer dann zu etikettierende Wissensdispositiv zu beschreiben, welches heute geltende Erkenntnis produziert und an dessen Entstehung Foucault ein gewisser Anteil eingeräumt werden müßte. Bezüglich ihrer grundlegenden Annahmen bleibt Foucaults Archäologie aber aktuell. Indem sie die Eingebundenheit gesellschaftlichen Wissens in diskursive Ordnungen dokumentiert, kontrastiert sie das objektivistische Selbstmißverständnis heutiger öffentlicher Diskurse mit ihrem ephemeren Charakter. Teilnehmerinnen und Teilnehmer können nicht umhin, sich selber als Wissenssubjekte in wahrheitsheischenden objektiven Diskursen zu erwarten. Es mag ihnen, beispielsweise als Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, klar sein, was sie als Teilnehmerinnen und Teilnehmer an öffentlichen Diskursen nicht bewußt beachten können, nämlich die eigene Verwobenheit in einen zeitlich und räumlich begrenzten Horizont diskursiver Ordnung. Diese strukturelle Präfiguration gesellschaftlicher Wissensdiskurse erweist sich als weiteres Element einer Analytik der Öffentlichkeit.

### c. Normalisierung des Wissens und Bezug zur Macht

Wenn Foucault in dem Buch über den *Gebrauch der Lüste* die Frage stellt, wie sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken gibt (vgl. GdL: 13), so betritt er damit den Problembereich der Normalität. Das, was menschliches Sein jeweils charakterisiert und ihm Stabilität verleiht, ist eine Ansammlung evi-

---

<sup>22</sup> „Man glaubt, daß es ein Paradox ist, wenn man einen Augenblick lang annimmt, was die Welt und das Denken und die Wahrheit sein könnten, wenn der Mensch nicht existierte. Wir sind nämlich so durch die frische Evidenz des Menschen verblendet, daß wir nicht einmal die Zeit, die jedoch nicht allzu fern ist, in der die Welt, ihre Ordnung, die menschlichen Wesen, aber nicht der Mensch existierten, in unserer Erinnerung bewahrt haben“ (OdD: 388).

denter Wissens Elemente über den Weltzustand einer Zeit. Dieses Ensemble ist eine Menge von Trivialitäten und Selbstverständlichkeiten und genau daher für Foucault von Interesse. Denn dem Normalen eignet eine so starke Evidenz, daß selbst kritische Diskurse, welche diese scheinbare Evidenz des Normalen in der Absicht einer Änderung bezweifeln, sich eine Ausrichtung am Kanon des normal Gewußten gefallen lassen müssen. Foucault interessiert sich für das Normale um seiner Kontingenz willen. Er will zeigen, daß die Diskurse über den Wahnsinn, das Gefängnis, die Sexualität, die Humanwissenschaften und andere Themen nicht frei sind. Sie sind eingebunden in normalisierende Diskursordnungen.

Diese Ordnungen produzieren in öffentlichen Diskursen gesellschaftliches Wissen. Als gesicherte Wissensbestände kann man dabei jene Erkenntnisse bezeichnen, die nicht weiter zur Disposition stehen und damit normal geworden sind. Für eine Überwindung solchen Wissens sind nicht nur erhebliche Argumentationslasten abzutragen. Darüber hinaus müssen habituell verwurzelte kulturelle Dispositionen aufgeweicht werden. Um die Bedeutung solcher Dispositionen für öffentliche Diskurse (abseits ihrer propositionalen Gehalte) erklären zu können, stellt sich die Frage, wie Normalität als Strukturprinzip für Auseinandersetzungen im öffentlichen Raum funktioniert. Aus der zunächst unspektakulären Feststellung, daß Argumentationen sich um eine stillschweigend konsentierende Auffassung von 'normal' zentrieren, folgt, daß die Menge potentiell möglicher Äußerungen in einer Situation  $x$  von vornherein beschränkt ist. Für die Suche nach dem besten Argument oder nach der Maxime eines gemeinsamen Handelns steht nicht der ganze Pool möglicher Performanzen zur Verfügung. Teilnehmerinnen und Teilnehmer wissen implizit, daß kein Diskurs denkbar wäre, wenn nicht historisch eingespielte Vorstellungen von Normalität die Menge potentieller Aussagen reduzierten. Es ist eine empirische Frage, welche Vorstellungen von Normalität Diskurse jeweils begleiten. Eine Analytik der Öffentlichkeit muß klären, welche Muster von Normalität in einer jeweiligen diskursiven Formation vorherrschend sind. Wo Foucault in konkreten historischen Untersuchungen das normalisierte Wissen einer Zeit seiner Evidenz zu berauben sucht, zeigt sich für die Analytik der Öffentlichkeit die Bedeutung von Normalität als einem Strukturelement öffentlicher Diskursivität.

Am Beispiel des Wahnsinns zeigt Foucault in seinen ersten Monographien, daß der Grenzverlauf zwischen Vernunft und Irrsinn historisch variiert und jeweils von konkreten Bedingungen abhängt. Die gesellschaftliche Wahrnehmung des Wahnsinns geht einher mit einem institutionalisierten System der Kontrolle und Fürsorge, mit einem „System von Praktiken“ (PuG: 121), welches ein Ausdruck für „das jeweilige Abstandnehmen der Gesellschaft von jener Grunderfahrung des Irrsinns“ (ebd.) ist. Die historisch kontingente Grenze schafft Positivität. Aus ihr erhält der Wahnsinn erst seine positive Sprache: „[S]eine Inhalte empfangen ihren Sinn aus dem, was ihn als Wahnsinn herausstellt und abweist“ (PuG: 122). Um die Bedingungen zu untersuchen, die den Wahnsinn zur Pathologie machen und damit den Grenzverlauf festlegen (PuG: 27), erzählt Foucault die Geschichte von den Narrenschiffen der Frührenaissance, auf die man die Irren verläßt, um sie an der 'Schwelle' (WuG: 29), an der „Stelle des Übergangs“ (ebd.) festzuhalten. Später geht man von der geographischen Ausgrenzung zur Internie-

nung der Kranken in Narrenhäusern über (vgl. WuG: 65ff.). Mit der physischen Internierung geht ein geistiger Ausschluß einher. Seit Descartes wird das denkende Subjekt so vorgestellt, daß es begrifflich nicht länger mit dem Wahnsinn zusammengebracht werden kann. Ein Einzelner kann wahnsinnig sein, die Vernunft, so verschraubt sie sein mag, bleibt Vernunft (vgl. WuG: 68ff.). Der Wahn emigriert in eine unterirdische Existenz (vgl. WuG: 70f.). Dieser unterirdische Ort dient der Etablierung neuer „Instrument[e] der sozialen Kontrolle“ (WuG: 97). Die gesellschaftliche Pathologisierung des Wahnsinns und die soziale, kulturelle und juristische Definition des gesunden Vernünftigen hat Folgen für die Wahrnehmung. Als Mitglied der Gesellschaft kann man nicht anders als den Wahnsinn im Rahmen der etablierten Isolierungstaktiken zu erkennen. „Die Erkenntnis, die zu sagen erlaubt: dies ist ein Irrer, ist weder ein einfacher noch ein unmittelbarer Akt. Er beruht in der Tat auf einer Anzahl vorgängiger Operationen und vor allem auf dem Abstecken des sozialen Raums nach den jeweiligen Grenzlinien der Wertung und des Ausschlusses [...]“ (PuG: 119). Dieser Prozeß des Absteckens sozialer Räume mündet darin, daß das, was einst „sichtbare Festung der Ordnung, inzwischen ein Schloß in unserem Bewußtsein geworden“ (WuG: 29) ist.

Ein anderes Beispiel für Normierungseffekte gesellschaftlichen Wissens gibt Foucault in *Die Geburt der Klinik* mit der Geschichte der modernen Medizin, die seit der Französischen Revolution dazu übergeht, den gesunden Menschen zu definieren (vgl. GdK: 52). Mit der Unterscheidung zwischen 'gesund' und 'pathologisch' etabliert sich eine bipolare Struktur mit paradigmatischer Wirkung für alle modernen Wissensdispositionen. Der empiristische ärztliche Blick, der sich daraus entwickelt, wird zur normalen Sichtweise und erfährt institutionell eine Durchsetzung, indem Aufgaben und Eigenschaften der Krankenhäuser völlig neu bestimmt werden (vgl. GdK: 54f.). Die Klinik wird „mit dem Ganzen der medizinischen Erfahrung eins“ (GdK: 78). Hier sind institutionelle Bedingungen für einen Wissensdiskurs geschaffen, der „ein neues, kohärentes und einheitliches Modell für die Formierung der Objekte, der Wahrnehmungen und der Begriffe der Medizin“ (GdK: 68) einrichtet.

Die Brücke, welche von diesen und anderen historischen Beispielen der Normalisierung von Wissen zur Struktur öffentlicher Diskurse verläuft, baut Foucault selber, indem er in der Vorlesung über *Die Ordnung des Diskurses* beschreibt, daß gesellschaftliche Diskurse durch Prozesse und Instrumentarien der Ausgrenzung 'selektiert', 'organisiert', 'kontrolliert' und 'kanalisiert' werden (vgl. ODis: 10f.). Die Kategorien, welche Argumente und Aussagen in normal und unnormal oder angebracht und unangebracht einteilen, sind strukturell mit jenen verwandt, die den pathologisch begriffenen Wahnsinn von der Vernunft und die die Krankheit von dem Gesunden trennen. Im Begriff der 'Doktringesellschaft' zeigt Foucault die unspektakuläre Funktionsweise solcher Mechanismen, bei denen diskurslose Übereinstimmungen sich herstellen und gewissermaßen habituell perpetuieren (vgl. ODis: 28f.). Eine wiederholt in Gegenwart anderer erlebte Erfahrung macht die kontingente Grenze zur evidenten Norm, zu einem 'immer schon' vorhandenen Faktum der Normalität. Mit 'Norm' ist hier eine zur informellen Regel verdichtete, aus einfachen und sozial geteilten Erfahrungen resultierende Sichtweise der Dinge und eine damit einhergehende Eingewöhnung in bestimmte Wahrnehmungsmuster

gemeint. Das formulierbare, explizite Wissen von Normen wird vorbereitet und von innen her erfüllt durch ein implizit gewußtes Normwissen, ein Erfahrungswissen, das in Wechselwirkung mit der Wahrnehmung steht. Die Normalisierungs- und Naturalisierungskräfte, die ein einmal etabliertes Wissen entfaltet und realitätsmächtig werden läßt, machen nicht vor den Toren der Person halt. Wenn bestimmte Wissensdispositionen erst auf habituelle Weise im Individuum verankert sind, bekommen sie, weil sie das Gesehene, Berührte, Gehörte (eine „Dreieinigkeit Sehen-Berühren-Hören“; GdK: 177) erst subjektiv verstehbar machen, zeitweise den Status des kommunikativ Unverrückbaren. Diese Fähigkeit des Wissens, sich auch gegen adäquatere oder argumentativ überzeugendere Propositionen habituell immunisieren zu können, ist im aktuellen Geschehen öffentlicher Diskurse kaum thematisierbar. Sie ist eine strukturelle Präfiguration, mit der die Teilnehmerinnen und Teilnehmer immer schon rechnen müssen.

Die Normalisierung des Wissens in der erotischen Dimension der Wahrnehmung weist auf den Zusammenhang zwischen Wissen und Macht hin. Das normale Wissen erschafft zugleich normative Kraftverhältnisse, welche Modi adäquaten (Sprech-)Handelns erzeugen. Die habituelle Verankerung dieses Macht-Wissen-Komplexes sucht Foucault in der Dimension der Wahrnehmung und des Verhaltens. Mit Hilfe der Hypothese eines „Regime[s] von Macht-Wissen-Lust“ (WzW: 21) stellt er die Frage, „durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege es ihr erlauben, die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen und auf welche Weise sie die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert [...]“ (ebd.). Foucault behauptet hier eine strukturelle Kopplung von Wissen mit libidinösen Energien, die mittels eines Machtdispositivs erzeugt werden. Seine Machttheorie, welche Macht als produktive Wirkung von Kraftfeldern begreift, fügt sich an die Achse des Wissens an. Denn die Praktiken, Formationen und Ordnungen in Wissensdiskursen, die bisher in ihrer Relevanz für die Analyse öffentlicher Diskurse beschrieben wurden, sind nicht losgelöst von den sozialen Staffelungen denkbar, in denen sie ihre Wirkungen entfalten. Es ist die Ebene der Objektivierungen des Wissens selber, welche auf die Ebene der Normativität von Machtverhältnissen verweist. Die diskursiven Präfigurationen, die für Aussagen im öffentlichen Raum gelten, müssen demnach in einem weiteren Schritt in der Foucaultschen Achse der Macht untersucht werden.

## **2. Macht**

Der zweite kommunikative Weltbezug in öffentlichen Diskursen ist der Bezug zur sozialen Welt interpersonaler Beziehungen. In der Achse des Wissens wurde Wissen als Ausdruck der Beziehung zwischen Individuen und der objektiven Welt der Dinge, Sachverhalte und Tatsachen bezeichnet. In der zweiten Foucaultschen Achse der Normativitätsverhältnisse wird nun Macht zum Ausdruck von Kräfteverhältnissen in den Zwischenräumen interpersonaler Beziehungen. Der Foucaultsche Macht-

begriff, den es in diesem Abschnitt entsprechend aufzubereiten gilt, eignet sich gut für eine Analytik der Öffentlichkeit, weil in ihm Macht als eine produktive Wirkung definiert wird. Das Phänomen, das bei einer zeitgemäßen Kritik der Öffentlichkeit zu beschreiben ist, drückt sich ja in dem Umstand aus, daß in den modernen westlichen Demokratien trotz umfassender und hinreichender, juridisch garantierter Kommunikationsfreiheiten die gesellschaftlichen Diskurse auf eine normativ relevante Weise präfiguriert sind. Um diese Beschränkungen emanzipatorischer, ökologischer oder anderer kritischer öffentlicher Diskurse aufzuzeigen, ist es plausibler, von diskurserzeugenden statt von zensierenden oder repressiven Machteinflüssen auszugehen. Die Untersuchung von Strukturen der gesellschaftlichen Wissenserzeugung führte bisher zu dem Ergebnis, daß die Sprachspiele im öffentlichen Raum den spezifischen Bedingungen eines historischen Apriori folgen, daß in der biegsamen Propositionalität der Sprache Positivitäten entstehen, welche Konstituentien diskursiver Ordnung bilden, daß die Serie von Bedeutungsverschiebungen in gleichbleibenden gesellschaftlichen Themenfeldern nicht der Logik einer Orthogenese folgt und daß schließlich die Abhängigkeit von Wahrnehmungsmodi die Rolle des wissenden Subjekts stark relativieren. Über das Thema der Normalisierung von Wissen deutete sich bereits an, daß alle diese strukturellen Präfigurationen des Wissens ohne einen Bezug auf die sozialen Beziehungen, in denen sich Teilnehmerinnen und Teilnehmer an öffentlichen Diskursen als Mitglieder einer Sprachgemeinschaft zwangsläufig befinden, nicht hinreichend erschlossen werden können. Der Wahrheitswert öffentlicher Diskurse, so lautet die These, liegt außerhalb ihrer selbst. Er wird ihnen seitens einer Machtstruktur angehängt, welche in ihnen zum Ausdruck gelangt. Die Frage, welches Wissen sich in einem gegebenen Moment etablieren kann, ist nicht unabhängig von den sozialen Konstellationen zu betrachten. Sofern Wissen Kommunikation ist, wird mit ihm die Frage der Macht gestellt. Die Inhalte des Wissens korrelieren in hohem Maße mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen, und genau an dieser Stelle soll sich die explikatorische Kraft der Foucaultschen Machtachse erweisen.

Zunächst muß in dieser Hinsicht geklärt werden, inwiefern Foucault von einer grundlegenden Verbindung zwischen Diskursen und Machtverhältnissen ausgeht (a). Danach ist zu sehen, wie er sein Verständnis von Macht begründet und zu einer Analytik der Macht findet (b). Schließlich soll verdeutlicht werden, inwiefern Machtverhältnisse Foucaultschen Typs als eine weitere strukturelle Präfiguration öffentlicher Diskurse berücksichtigt werden müssen und welche Auswirkungen das auf die Vorstellung von sprechenden Subjekten im öffentlichen Diskurs hat (c).

#### *a. Macht in Diskursen*

In der *Archäologie des Wissens* geht es um die Bedingungen, welche die Aussage zu einer Funktion mit einer Wirkung machen (vgl. AdW: 128ff.). Das Interesse gilt dabei nicht dem propositionalen Gehalt der Aussage, sondern den 'Möglichkeitsgesetzen' und 'Existenzregeln' (ebd.), die ihr Auftauchen ermöglichen. Innerhalb eines 'Assoziationsfeldes' (AdW: 139), das in Form von anderen Aussagen und Tatsachenbeständen einen 'Raster' (AdW: 143) bildet, ist der Aussage eine Materialität eigen

(vgl. AdW: 145ff.). Sie ist „ein spezifisches und paradoxes Objekt, ein Objekt [...] unter all den anderen [...], die die Menschen produzieren, handhaben, benutzen, transformieren, tauschen, kombinieren, zerlegen und wieder zusammensetzen, eventuell zerstören. Statt etwas ein für allemal Gesagtes [...] zu sein, erscheint die Aussage gleichzeitig [...] mit einem Statut, tritt in ein Raster ein, stellt sich in Anwendungsfelder, bietet sich Übertragungen und möglichen Modifikationen an, integriert sich in Operationen und Strategien [...]. So zirkuliert, dient, entzieht sich die Aussage [...], ist sie gelehrig oder rebellisch gegenüber Interessen, tritt sie in die Ordnung der Infragestellungen und der Kämpfe ein, wird sie zum Thema der Aneignung oder der Rivalität“ (AdW: 153). Diese Charakterisierung rückt auch den aus Aussagen zusammengesetzten Diskurs in den Zusammenhang sozialer Kämpfe. Die 'Lücken', 'Absenzen' und 'Schnitte' (AdW: 173), von denen jeder Diskurs durchzogen ist, machen ihn zu einer stets umkämpften und wertbeladenen Größe in sozialen Anerkennungsverhältnissen (vgl. AdW: 175). Der Diskurs steht im Bezug zur Macht, weil die Frage, welche Lücken und Absenzen er jeweils enthält, von den sozialen Konstellationen abhängt, in die er eingebettet ist. Der Diskurs ist „mit seiner Existenz [...] [an] die Frage nach der Macht [gekoppelt]. [Er ist] [e]in Gut, das von Natur aus der Gegenstand eines Kampfes und eines politischen Kampfes ist“ (ebd.). Die Analyse der Diskursformationen ist, indem sie die „Anerkennungsbedingungen der Diskurse“ (AdW: 295) zum Gegenstand hat, mit der Analyse der Gesellschaftsformationen verbunden (vgl. ebd.). In jedem beliebigen gesellschaftlichen Diskurs ist stets die Dimension der Macht präsent. Das Interesse einer Analyse gesellschaftlicher Diskursivität gilt der Frage, welche Machtverhältnisse generell in Kommunikationssituationen wirken. An dieser Stelle wird wiederum die Dualität der Foucaultschen Argumentationsweise erkennbar. Als eine allgemeine Präfiguration gesellschaftlichen Diskursgeschehens wird die stete Anwesenheit von Machtverhältnissen beschrieben. Die konkreten Objektivationen der Macht im gesellschaftlichen Raum untersucht Foucault dann in den historisch angelegten Untersuchungen *Der Wille zum Wissen* und *Überwachen und Strafen*. Allerdings liefert er in der Vorlesung über *Die Ordnung des Diskurses* einen abstrakten, methodisch orientierten Beitrag zur Analyse der Struktur von Machtrelationen. Bevor Foucaults Begriff der Macht in seinen historischen Studien nachgezeichnet wird, sei also mit Hinblick auf *Die Ordnung des Diskurses* illustriert, inwiefern in gesellschaftlichen Diskursen Machtverhältnisse analysierbar sind.

Foucault hat sich in einem Interview 1977 von der *Ordnung des Diskurses* distanziert. Nach den machttheoretischen Überlegungen in seinen historischen Studien schienen ihm seine Ausführungen zu nah mit juristisch-repressiven Machttheorien verwandt.<sup>23</sup> Dennoch läßt sich *Die Ordnung des Diskurses* rückwirkend unter dem Blickwinkel eines elaborierten Machtbegriffs betrachten. Foucault geht davon aus, daß gesellschaftliche Diskurse stets „kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert“

---

<sup>23</sup> Er bemerkt an dieser Stelle, daß er „all das, was in der 'Ordnung des Diskurses' die Verhältnisse der Macht zum Diskurs als negative Mechanismen von Verknappung dargestellt hat, sehr gern über Bord werfen würde“, da er dort noch von einer „traditionelle[n] Konzeption der Macht als eines im wesentlichen juristischen Mechanismus, als das, was das Gesetz sagt, was untersagt, was nein sagt“, ausgegangen war (Michel Foucault. Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas. In: DdM, 104 u. 104f.)

(ODis: 10) sind, und zwar mit Hilfe von 'Prozeduren' (vgl. ODis: 11), die die Gefahren des Diskurses bändigen sollen. „Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder Beliebige über alles Beliebige reden kann“ (ebd.). Dieser einfache Gedanke leuchtet intuitiv ebenso ein wie er systematisch unterschätzt wird. Das „Tabu des Gegenstandes“ (ebd.), das „Ritual der Umstände“ (ebd.) und das „Recht des Sprechenden Subjekts“ (ebd.) sind Verbotsstrategien, die den Diskurs auf nicht-repressive Art zu beschränken vermögen.<sup>24</sup> Mit diesen Etikettierungen will Foucault darauf hinaus, daß in der Selbstverständlichkeit des kommunikativen Alltags die Diskurse „von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften in so vielen Wörtern, deren Rauheiten sich seit langem abgeschliffen haben“ (ODis: 10), gekennzeichnet sind. Der Diskurs ist ein Treffpunkt der Verknüpfung von Begehren und Macht (vgl. ODis: 11). Die Verbote, die er transportiert, sind nicht repressiv. Sie gehen mit dem Begehren, dem Innersten, Unkontrollierten, dem Außerrationalen eine tragfähige Verbindung ein. Foucault klärt nicht auf, wie die Verbindung von Diskurs und Begehren genau zu verstehen ist. Es wird aber die Intuition deutlich, auf jene verborgenen, 'nicht-logischen' Strukturen zu verweisen, welche das gesellschaftliche Diskursgeschehen zu dem machen, was es jenseits aller Rationalitäten ist – ein Aufeinandertreffen menschlicher Leidenschaften, die eine zeitlose Quelle von Anerkennungsstreben, Neid, Glück, Niedertracht und Solidarität sind.

Auch die Reglementierung des Zugangs zum Diskurs, die „Verknappung der Sprechenden Subjekte“ (ODis: 26), ist eine nicht unbedingt repressive, sondern durch soziales Anerkennungsstreben verursachte generative Beeinflussung. Durch ritualisierte diskursbegleitende Umstände und Zeichen und die Existenz von 'Diskursgesellschaften' (vgl. ODis: 27) schränkt sich die Menge des Sagbaren gewissermaßen wie von selber ein. „Das Ritual definiert Qualifikationen, welche die Sprechenden Individuen besitzen müssen (wobei diese Individuen im Dialog, in der Frage, im Vortrag bestimmte Positionen einnehmen und bestimmte Aussagen formulieren müssen); es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf die Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte“ (ebd.). Diskursgesellschaften haben die Aufgabe, „Diskurse aufzubewahren oder zu produzieren, um sie in einem geschlossenen Raum zirkulieren zu lassen und sie nur nach bestimmten Regeln zu verteilen, so daß die Inhaber bei dieser Verteilung nicht enteignet werden“ (ebd.). Wenn man an die landläufigen Rituale von Politikerreden, Universitätsvorlesungen oder auch *talk shows* denkt, bekommt man eine Vorstellung davon, was Foucault hier an-

---

<sup>24</sup> Das mußte zum Beispiel Bundesaußenminister Joschka Fischer erfahren, als er im November 1998 anregte, die atomare Erstschlagsoption der NATO angesichts veränderter militärischer Kräfteverhältnisse nach dem Zusammenbruch des Warschauer Paktes zu überdenken und damit dem Einsatz von Militär bei zwischenstaatlichen Konflikten eine defensivere Bedeutung zukommen lassen wollte. Die ersten Reaktionen aus den USA und aus den eigenen Kabinettsreihen zeigten, daß man, statt sich der Sache argumentativ zu nähern, auch den Gegenstand tabuisieren (Diskurs: die NATO-Strategie ist 'naturhaft' und unveränderbar), die Umstände einer Äußerung ritualisieren (Diskurs: nur die USA legen den Rahmen für Militärdiskussionen fest) und das Recht des Sprechenden Subjekts (Diskurs: Deutschland als von den USA beschütztes Land darf sich nicht zur Militärstrategie äußern) bezweifeln kann (vgl. u. a. Fischers Interview in: Frankfurter Rundschau, 25.11.1998 sowie die Reaktionen, dokumentiert u. a. in: Frankfurter Rundschau, 24. und 25.11.1998.).

spricht. Bis in Gestik und Mimik hinein sind die Teilnahmebedingungen an gesellschaftlichen Diskursen umrissen, ohne daß es dafür codifizierte oder restriktive Normen gäbe.

Darüber hinaus nennt Foucault 'Doktrinen' (ODis: 28) sowie Eigenarten eines jeweiligen Erziehungssystems (vgl. ODis: 30) als Mechanismen der Verbreitung von Diskursen. Während es vorher um nicht-repressive Mechanismen der Verknappung von diskursiven Möglichkeiten ging, handelt es sich bei diesen Typen diskursiver Ordnung um diskurserzeugende Techniken der Installierung kommunikativer Einstellungen, die von den Individuen stark internalisiert und habituell vertreten werden. Die 'Doktrin' tendiert „dazu, sich auszubreiten. Durch die gemeinsame Verbindlichkeit eines einzigen Diskursensembles definieren Individuen, wie zahlreich man sie sich auch vorstellen mag, ihre Zusammengehörigkeit. Anscheinend ist die einzige erforderliche Bedingung die Anerkennung derselben Wahrheiten und die Akzeptierung einer – mehr oder weniger strengen – Regel der Übereinstimmung mit den für gültig erklärten Diskursen“ (ODis: 28f.). Foucault spricht hier von einem wechselseitigen Unterwerfungsmechanismus des Diskurses und der Individuen (vgl. ODis: 29) und berührt damit das Thema der sprachlichen Integration in sozialen Gemeinschaften, da eine 'Unterwerfung' unter ein von vielen als normal betrachtetes Diskursensemble den Status der Mitgliedschaft in einem sozialen Verbund bestärkt. In diesem Sinn ist dann jedes Erziehungssystem „eine Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern [...]. Was ist [...] ein Unterrichtssystem – wenn nicht die Ritualisierung des Wortes, eine Qualifizierung und Fixierung der Rollen für die sprechenden Subjekte, die Bildung einer zumindest diffusen doktrinären Gruppe, eine Verteilung und Aneignung des Diskurses mit seiner Macht und seinem Wissen“ (ODis: 30). Diese von Foucault tentativ vorgetragenen Verbindungslinien zwischen Diskursen und Machtverhältnissen zeigen, daß es eines Machtbegriffs bedarf, der die Macht in nicht-repressivem Sinne beschreibt. Der konstatierte Zusammenhang zwischen Macht und Diskurs zielt auf jene untergründigen Machtrelationen, die in produktiver Weise Diskurse zu strukturieren vermögen.

#### *b. Ein neues Machtverständnis – Macht als produktiver Effekt*

Wenn man auf die bekannte Begriffsfassung Max Webers zurückgreift, kann man mit Macht die Fähigkeit von Personen begreifen, andere Personen mittels eines Sanktionspotentials zu einem bestimmten Handeln zu veranlassen. Diese allgemeine Definition begleitet die Vorstellung von Macht als einer repressiven Größe, welche destruktiv und verbietend wirkt. Foucaults machttheoretische Überlegungen zielen in eine andere Richtung. Auch hier bedeutet Macht im Grunde Handeln auf ein Handeln, allerdings in einem produktiven und positiven Sinn. Die Untersuchung über die moderne Strafmacht in *Überwachen und Strafen* und der erste Band von *Sexualität und Wahrheit* haben Foucault dazu gebracht, den produktiven, Verhalten erzeugenden Charakter der Macht näher zu beleuchten.

In der Diskussion der sogenannten Repressionshypothese in *Der Wille zum Wissen* bezweifelt Foucault, daß sich Macht ohne weiteres als Unterdrückung verstehen läßt (WzW: 8, 20). „Ich habe mich [...] gefragt, ob man zur Entschlüsselung der Beziehungen zwischen der Macht, dem Wissen und dem

Sex die gesamte Analyse am Begriff der Repression orientieren müsse; oder ob man diese Dinge nicht besser begreifen könnte, wenn man die Untersagungen, die Verhinderungen, die Verwerfungen und die Verbergungen in eine komplexere und globalere Strategie einordnet, die nicht auf die Verdrängung als Haupt- und Grundziel gerichtet ist“ (WzW: 8). Die im Anschluß an diese Frage entwickelte Analytik führt zunächst zu einer Distanzierung von konventionellen Vorstellungen der Macht als einer repressiven Instanz, die juristisch codiert und Gehorsam fordernd ist (vgl. WzW: 103ff.). Demgegenüber richten sich Foucaults Fragen an die „produktive Effizienz“ (vgl. WzW: 106), an den „strategischen Reichtum“ (ebd.), an die „Positivität der Macht“ (ebd.). Die Suche gilt den nicht-rechtlich fixierten Machtmechanismen, „Machtverfahren [...], die nicht mit dem Recht, sondern mit der Technik arbeiten, nicht mit dem Gesetz, sondern mit der Normalisierung, nicht mit der Strafe, sondern mit der Kontrolle, und die sich auf Ebenen und in Formen vollziehen, die über den Staat und seine Apparate hinausgehen“ (WzW: 111). Die Macht im Foucaultschen Sinne ist nicht an Institutionalisierungen gebunden. Sie ist ein produktives gesellschaftliches Netzwerk. „[S]ie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion“ (ÜuS: 250).

Von diesen Charakterisierungen ausgehend versucht Foucault eine Definition von Machtverhältnissen. „Unter Macht [...] ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. Die Möglichkeitsbedingung der Macht oder zumindest der Gesichtspunkt, der ihr Wirken bis in die »periphersten« Verzweigungen erkennbar macht und in ihren Mechanismen einen Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld liefert, liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitete oder niedere Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind“ (WzW: 113f.). Macht ist hier also nicht im Sinne von Herrschaft zu verstehen. Der Begriff versucht eher jene hegemonialen Strukturen moderner Gesellschaften zu erfassen, die sich einer Thematisierung seitens der Kritik entziehen können, weil sie in Vollzugsformen des Alltags eingelassen sind. Die Macht ist demnach unendlich vielfältig. In den Kommunikationsräumen der Gesellschaft manifestiert sich ein labiles Gefüge von Diskursverhältnissen. In ihnen bildet sich jenes selbstverständlich gewußte und doch schwer benennbare Amalgam sozialer Positionierungen, welches im Staatsapparat, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien institutionell kristallisiert, ohne von diesen abhängig zu sein. Diese Hegemonien sind nicht notwendig auf Tradition oder physische Gewalt gegründet, aber stets auf einem Diskursgefüge, das immer wirkt und ständig variiert.

Daher spricht Foucault von der „Allgegenwart der Macht“ (WzW: 114). „Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall [...]. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (WzW: 114).

Indem Foucault die Geschichte des neuzeitlichen Umgangs mit der Sexualität und die Geschichte des modernen Strafvollzugs nachvollzieht, bringt er zugleich weitere Facetten in seinen Begriff der Macht. In *Der Wille zum Wissen* lautet die These, daß das moderne Begehrenssubjekt als ein Machteffekt verstanden werden muß. Foucault vermutet, daß die „Diskursivierung des Sexes“ (WzW: 21 u. ö.) seitens der christlichen Pastormacht in Beicht- und Geständnisdiskursen eine bestimmte individuelle Haltung zur Sexualität hervorgerufen hat, die heute unhintergebar und auch für alle ‚Befreiungsversuche‘ maßgeblich geworden ist. Den Umstand, daß eine bestimmte subjektive Einstellung zum sexuellen Begehren, deren Ausdruck das moderne Begehrenssubjekt ist, zu einer natürlich empfundenen Voraussetzung für alles Denken über Sexualität geronnen ist, verwendet Foucault als ein Beispiel für die Wirkungsweise produktiver Macht. Diese verfährt mit „polymorphen Techniken“ (WzW: 22) und errichtet auf diskursive Weise ein bestimmtes Dispositiv der Sexualität. Die Diskurse über den Sex sind durch die Macht entstanden, als ein Mittel zur Entfaltung von Macht (vgl. WzW: 46). Mit dem Sexualitätsdiskurs werden sexuelle Normen etabliert und Abweichungen pathologisiert. Das heißt, das Empfinden von ‚richtig‘ oder ‚normal‘ entfaltet sich erst im Muster dieses spezifischen Diskurses (vgl. WzW: 50). Die diskursive Konstitution der Perversion signalisiert eine „Form der sich entfaltenden Macht“ (WzW: 56). Diese Form ist nicht die der Unterdrückung, sondern der Norm.<sup>25</sup> Ihre normierende Funktion übt die produktive Macht dadurch aus, daß sie sich mit der Lust verbindet. Die „Versinnlichung der Macht“ (WzW: 60) führt zu einem „Gewinn an Lust“ (ebd.). Die Macht, zunächst verkörpert in der bürgerlichen Macht der Erzieher, Eltern, Ärzte und Psychiater, initiiert einen kontrollierenden Diskurs, der sowohl die Macht versinnlicht (wegen der verborgenen sexuellen Informationen, die sie dabei erhält; vgl. WzW: 60f.) als auch die Lust intensiviert (durch die fragende und normierende Machteinwirkung; vgl. WzW: 61f.).

Indem die produktive Macht sich libidinös in die Triebstruktur des Individuums einfügt, ist sie zu einer internen Größe des Individuellen geworden. Sich dem Diskurs über Sexualität entziehen zu wollen bedeutet jetzt, sich der eigenen Libido zu widersetzen. Die Pointe dessen, was Foucault als „Regime von Macht-Wissen-Lust“ (WzW: 21) bezeichnet, besteht darin, daß Widerstand gegen ein solches Machtdispositiv keine Perspektive mehr verheißt und damit antriebslos wird. Denn Widerstand im Sinn einer Auflehnung gegen etablierte oder ungewollte Strukturen erfordert genau jene libidinösen Energien, die eine mit Wissen und Lust intrinsisch verbundene Macht an sich bindet. Wenn die Macht libidinös im Individuum verankert ist, wird jede Perspektive des Widerstands zu einer ra-

---

<sup>25</sup> Foucault beschreibt die Verfahren zur Beobachtung der kindlichen Sexualität im 19. Jahrhundert, bei denen man von einer repressiven Kontrolle zu einer durchdringenden und produktiv wirkenden Beobachtung und Erfassung der kindlichen Sexualität gelangte (vgl. WzW: 56f.). Ein weiteres Beispiel ist die diskursive und institutionell gestützte Klassifizierung und ‚Einkörperung‘ (WzW: 58) von Perversionen (z. B.: Homosexualität) für die Aufstellung einer „natürlichen Ordnung der Unordnung“ (WzW: 59).

tionalistischen Attitüde. Das zentrale Merkmal der Foucaultschen Vorstellung von Macht besteht also mithin darin, daß die Machtbeziehungen einer Gesellschaft anderen Verhältnistypen nicht äußerlich, sondern immanent sind.<sup>26</sup>

Machtverhältnisse sind als produktive Größe nicht hierarchisch-pyramidal zu verstehen. Aber sie sind doch hegemonial formiert. Sie bilden „eine große Kraftlinie“ (ebd.), die die Gesellschaft durchzieht. „Die großen Herrschaftssysteme sind Hegemonie-Effekte, die auf der Intensität [sozialer] Konfrontationen aufruhen“ (WzW: 115f.). Die Machtrelationen sind „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“ (WzW: 116). Es entstehen ‚Gesamtdispositive‘ (ebd.). In solchen Dispositiven ist die „Logik noch vollkommen klar, können Absichten entschlüsselt werden – und dennoch kommt es vor, daß niemand sie entworfen hat und kaum jemand sie formuliert: impliziter Charakter der großen anonymen Strategien, die, nahezu stumm, geschwätzige Taktiken koordinieren, deren »Erfinder« oder Verantwortliche oft ohne Heuchelei auskommen“ (ebd.).

Die von Foucault charakterisierten Eigenschaften von Machtverhältnissen durchziehen als allgemeines Merkmal alle sozialen Beziehungen, folglich auch Kommunikationsbeziehungen. Damit wird zugleich klar, daß Widerstand nicht im Außen einer „Großen Weigerung“ (WzW: 117) liegen, sondern nur im „strategischen Feld von Machtbeziehungen“ (ebd.) stattfinden kann. Foucaults Machttheorie ist also weniger Kritik als eine ontologische Skizze moderner Vergesellschaftung, die er in Grundzügen entwirft. *Erstens* stehen Macht und Wissen in einem immanenten Verhältnis zueinander (vgl. WzW: 119f.). Wissen ist nicht unabhängig von Macht vorstellbar, da es in diskursiven Zusammenhängen gewonnen wird, welche immer schon von Machtverhältnissen durchzogen sind.<sup>27</sup> *Zweitens* unterliegen Machtverhältnisse dauernden Wandlungen. Die Kraftverhältnisse befinden sich in einem steten Fluß der Modifikation (vgl. WzW: 120f.). Damit rückt Foucault von der Vorstellung eines großen, monolithischen Machtzusammenhangs ab, der sich nur in einer revolutionären Umwälzung zerstören ließe. Statt dessen spricht er von pluralen Machtverhältnissen in einem komplex gestaffelten sozialen Zusammenhang, die in ihrer wechselseitigen Destabilisierung oder Festigung instabile Verhältnisse perpetuieren. *Drittens* besteht ein reziprokes Verhältnis von individuellen Taktiken und der Gesamtstrategie von Machtdispositiven. Einzelne jeweils utilitaristisch oder narzißtisch motivierte Äußerungen und Handlungen ergänzen sich mit einem Gesamtdispositiv zu einer temporären und mehr oder weniger ephemeren Machtkonstellation, deren Gründe nicht-intentional beschaffen sind (vgl. WzW: 121f.). Die Machtwirkungen sind nur anonym vorstellbar, wenngleich sie in ihrem Erscheinen an Personen gebunden sind. Auch strategische Interventionen von Personen oder Gruppen sind letztlich keine souveränen Akte, da sie von Rahmenbedingungen abhängen, die den Akteuren nie vollständig zur Disposition stehen. Machtinterventionen sind nicht mehr als ein Versuch der Ausnutzung des Gesamtdispositivs bei fragloser Akzeptanz dieser Kraftverhältnisse als Gestaltungsgrundlage. Daher spielen subjektive Intentionen bei der Analytik der Macht keine Rolle. *Schließlich* bricht Foucault mit dem Dua-

<sup>26</sup> Neben sexuellen Beziehungen nennt Foucault ökonomische Prozesse und Erkenntnisrelationen (vgl. WzW: 115).

<sup>27</sup> Im übrigen relativiert Foucault in *Der Wille zum Wissen* damit seine noch in der *Archäologie des Wissens* geäußerte These, die diskursive Erzeugung von Wissen folge ausschließlich diskursimmanenten Regeln.

lismus von Gesagtem und Unterdrücktem. „Der Diskurs befördert und produziert Macht; er verstärkt sie, aber er unterminiert sie auch, er setzt sie aufs Spiel, macht sie zerbrechlich und aufhaltsam. Desgleichen sichern das Schweigen und das Geheimnis die Macht und ihre Untersagungen; aber sie lockern auch ihre Zugriffe und schaffen mehr oder weniger dunkle Spielräume“ (WzW: 122f.). Die Macht befindet sich sowohl in der Sphäre des Diskursiven als auch in der Sphäre des Schweigens immer gleichzeitig in der Situation, gefestigt und gefährdet werden zu können. Man sieht, daß sich Foucaults Machtbegriff zunächst überhaupt nicht im Sinne einer Gesellschaftskritik operationalisieren läßt. So wie Macht in systemtheoretischen Betrachtungen als ein funktionales Medium wirkt, beschreibt sie Foucaults Analytik nominalistisch als ein ubiquitäres Netzwerk, das notwendig aus dem Umstand der Anwesenheit anderer resultiert.

Daß Foucaults Begriff der Macht dennoch eine kritische Perspektive nahelegt, ist wohl dem Umstand zu schulden, daß er mit seiner Analytik ein nachvollziehbares Unbehagen berührt, welches dem Eindruck einer subtilen Vermachtung gesellschaftlicher Verhältnisse unter demokratischen Bedingungen entspringt. Besonders das stellenweise dämonisch anmutende Buch *Überwachen und Strafen* bedient ein solches Unbehagen. Als eine 'Mikrophysik der Macht' (ÜuS: 38 u. ö.) ist es aber genauso wie *Der Wille zum Wissen* ein Versuch Foucaults, den Charakter moderner Machtverhältnisse nominalistisch zu erfassen. Macht wird hier als eine funktionale Strategie, als ein Netz von Beziehungen, als eine immerwährende Kraft, als Wirkung (nicht als Manifestation) und als die Individuen durchdringende Kraft (vgl. ÜuS: 38f.) bezeichnet.

Die Entstehung von Machtverhältnissen erklärt Foucault am Beispiel der Reformen der Strafpraxis in der modernen Gesellschaft. Von der drastischen Schilderung einer Hinrichtung im Paris des 18. Jahrhunderts ausgehend, beschreibt er in *Überwachen und Strafen* die Entwicklung der Strafe bis hin zum normierten Justizvollzug des Gefängnisses. Die Grausamkeiten, die als Sühne für die Beschmutzung der göttlichen Autorität des Herrschers die Strafe mit ostentativer physischer Brutalität verbanden, weichen der Disziplinierung von Delinquenten, die durch das Erlernen konformen sozialen Verhaltens in Form von Arbeitsmoral und Zeitplanung für die Gesellschaft verfügbar gemacht werden sollen. Mit diesen Reformen geht Ende des 18. Jahrhunderts der Beginn einer kontrollierenden Staatsmacht einher. Diese geht dazu über, Techniken der möglichst lückenlosen Überwachung des Verhaltens der Bevölkerung zu entwickeln (vgl. ÜuS: 99). Foucault konstatiert die „Tendenz zu einer sorgfältigen und verfeinerten Justiz, zu einem lückenlosen Durchkämmen des Gesellschaftskörpers“ (ebd.). Er spricht von der „Etablierung einer neuen »Ökonomie« der Strafgewalt“ (ÜuS: 102) oder von einer „Technopolitik der Bestrafung“ (ÜuS: 117).

In den Taktiken und Verfahren der Macht selber entwickeln sich Prozesse der erkennenden Vergegenständlichung, ein Macht-Wissen-Komplex entsteht (vgl. ÜuS: 130). „Die Kunst des Strafens muß also auf einer Technologie der Vorstellung beruhen. Das Unternehmen kann nur gelingen, wenn es sich in eine natürliche Mechanik integriert“ (ÜuS: 133). Diese 'natürliche Mechanik' ist nichts anderes als die körperlich-psychische Integrität des Menschen, an der eine produktive Macht ansetzt. In den

modernen Gefängnissen wird eine solche Mechanik durch einen minutiös organisierten Tagesablauf, durch die Einbindung in Arbeitsprozesse und durch die Gratifikation 'guter Führung' ausprobiert und implementiert. Foucault nennt die „Methoden, welche eine peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrig/nützlich machen“ (ÜuS: 175), Disziplinen. Die Disziplinen haben sich – ausgehend von Gefängnissen, Klöstern, Armeen und Manufakturen, welche Foucault als Beispiele erwähnt – zu „allgemeinen Herrschaftsformen“ (ÜuS: 176) entwickelt und koppeln Gehorsam mit Nützlichkeit. Der Körper wird damit zu einem Teil der Macht, welche ihn diszipliniert (vgl. ÜuS: 176f.). Die Disziplinen sind eine unscheinbare Mikrophysik der Macht, die sich vor allem dem Detail zuwendet (vgl. ÜuS: 178ff.). Mikrophysik und Makrophysik der Macht bilden eine durchgreifende Ökonomie. Die Mikrophysik ist eine Physik des Details und der Kontrolle der Kleinigkeiten des Körpers – wie bewegt man sich in welchen Situationen, wie verhält man sich zu Zeit und Raum? Die Makrophysik begründet eine „evolutive Geschichtlichkeit“ (ÜuS: 207), die das gesamte Zeitbewußtsein im Sinne der effektivitätsorientierten, produktiven Macht formiert (vgl. ÜuS: 201ff.), „so tiefgreifend, daß sie heute noch für viele eine Selbstverständlichkeit ist“ (ÜuS: 207). Die pönale 'Zuchtgewalt' (ÜuS: 220), die von der Disziplin ausgeht, ist bei aller zunächst gegebenen Repressivität ihrem Wesen nach eine produktive Gewalt, die darauf abzielt, Kräfte freizusetzen (vgl. ebd.). „Die Disziplin »verfertigt« Individuen: sie ist die spezifische Technik einer Macht, welche die Individuen sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und einsetzt. Es handelt sich [...] um eine bescheidene und mißtrauische Gewalt, die als eine sparsam kalkulierte, aber beständige Ökonomie funktioniert“ (ebd.).

In einer ökonomischen Form organisiert sich die Disziplin nicht als physische Repression, sondern als eine normierende Bildung von Individualität (vgl. ÜuS: 221ff.). Die Disziplinalgewalt ist „ein »integriertes« System, das von innen her mit der Ökonomie und den Zwecken der jeweiligen Institutionen verbunden ist und das sich so zu einer vielfältigen, autonomen und anonymen Gewalt entwickelt. Denn die Überwachung beruht zwar auf Individuen, doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grade auch von unten nach oben und nach den Seiten. Dieses Netz »hält« das Ganze und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher“ (ÜuS: 228). Sanktionen für abweichendes Verhalten sind nicht länger repressiv. Sie funktionieren vielmehr als Normalisierungen des Verhaltens. Die normierende Sanktion definiert Bezugsgrößen, die sie aus langfristiger Beobachtung von Individuen gewonnen hat und setzt diese Größen als normal an (vgl. ÜuS: 236ff.).

Das im 17. Jahrhundert zur Eindämmung von Epidemien geschaffene Modell der 'Disziplinaranlage' (vgl. ÜuS: 251ff.) und seine Perfektionierung im Panopticon von Jeremy Bentham (vgl. ÜuS: 256ff.) sind historisch entstandene Mittel der individuellen Disziplinierung. Im Panopticon, der alles sehenden Maschine, überwacht am Ende der Delinquent sich selber (vgl. ÜuS: 258). Die Macht „automatisiert und entindividualisiert“ (ÜuS: 259) sich vollends (vgl. ÜuS: 259f.). Sie wird von den Individuen in einer Weise internalisiert, daß ein normenkonformes Verhalten freiwillig erfolgt (vgl. ÜuS:

260f.). Das Panopticon ist ein „Laboratorium der Macht“ (ÜuS: 263), „so etwas wie das Ei des Kolumbus im Bereich der Politik“ (ÜuS: 265), da es die Funktion der Normierung als eine allseits bekannte, transparente und demokratisch kontrollierte Evidenz ausübt (vgl. ÜuS: 266f.). Es dient dazu, „die Gesellschaftskräfte zu steigern – die Produktion zu erhöhen, die Wirtschaft zu entwickeln, die Bildung auszudehnen, das Niveau der öffentlichen Moral zu heben; zu Wachstum und Mehrung beizutragen“ (vgl. ÜuS: 267). Einmal als ein bürokratischer Modus der ‚Menschenorganisation‘ etabliert, verläßt die panoptische Disziplinierungsmacht ihren zunächst institutionellen Rahmen und verallgemeinert sich in der Gesellschaft (vgl. ÜuS: 271ff.). Damit dringen die „Machtwirkungen bis in die feinsten und entlegensten Elemente“ (ÜuS: 277) vor. Es kommt zu einer „infinitesimale[n] Verteilung der Machtbeziehungen“ (ebd.).

Von der Entstehung dieser Disziplinierungsmechanismen schlägt Foucault einen Bogen zu allgemeinen sozio-ökonomischen Entwicklungen. Die Entstehung der spezifisch modernen Disziplinen hängt eng mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise und den damit einhergehenden Effizienzerfordernissen zusammen (vgl. ÜuS: 279ff.). „An die Stelle des Prinzips von Gewalt/Beraubung setzen die Disziplinen das Prinzip von Milde/Produktion/Profit“ (ÜuS: 281). Eine panoptische Disziplinierungsmacht bildet somit die unterirdische Seite des politisch-sozialen Prozesses der Moderne in Europa (vgl. ÜuS: 284ff.). Sie gibt als ‚System der Mikromacht‘ (ÜuS: 285) den vertragstheoretischen und rechtsstaatlichen Konzepten, die seit der Aufklärung entstanden sind, durch ein ‚technisches Zwangsverfahren‘ (ebd.) eine zusätzliche Bedeutung.

### *c. Machtverhältnisse in öffentlichen Diskursen und Folgen für das Subjekt*

Ähnlich wie in der Achse des Wissens empfiehlt es sich auch hinsichtlich der Foucaultschen Machtanalyse, ihre historisch gewonnenen Resultate mit Blick auf ihren systematischen Gehalt zu betrachten. Foucaults Zugriff auf die Mikrophysik der Macht konnte nur der einer historischen Analyse sein. Da Machtverhältnisse im Foucaultschen Sinn zunächst akzidentiell und kontingent sind, können sie nur anhand konkreter Beispiele beschrieben werden. Erst danach läßt sich der Blick auf strukturelle Regelmäßigkeiten von Machtverhältnissen richten. Selbst wenn dabei am Ende lediglich das Resultat stünde, daß es außer Akzidenzien, Kontingenzen und Instabilitäten keine strukturelle Verwandtschaft zwischen verschiedenen Machtdispositiven gibt, hätte man damit etwas über soziale Kräfteverhältnisse ausgesagt, die bei einer deskriptiven Analyse diskursiver Formationen berücksichtigt werden müßten. Wie sich nach dem kurzen Gang durch Foucaults historische Untersuchungen aber bereits andeutet, finden sich noch weitere systematische Hinweise für eine Analyse der ‚grammatischen Strukturen‘<sup>28</sup> diskursiver Kulturen, deren wichtigste in modernen Gesellschaften zweifelsohne die allgemeine Öffentlichkeit darstellt.

---

<sup>28</sup> Wolfgang Detel. Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt am Main 1998, 75.

In einer aufschlußreichen Untersuchung hat Wolfgang Detel die Foucaultsche Machtanalyse einer systematischen Betrachtung unterzogen.<sup>29</sup> In Foucaults Mikrophysik wird dabei ein Begriff regulativer Macht identifiziert, demzufolge Macht die Fähigkeit bedeutet, andere Personen zum Befolgen sozialer Regeln zu veranlassen.<sup>30</sup> Diese Definition bedarf weiterer Erläuterung, denn es stellt sich die Frage, was hier unter sozialen Regeln zu verstehen ist und wessen Fähigkeit definiert sein soll. Zunächst kann man sagen, daß Foucaults Machtanalytik die Form eines *Invisible-Hand*-Theorems annimmt, denn die Machtnetze, die dort als 'bebender Sockel von Kraftverhältnissen' beschrieben werden, sind in ihrer Wirkung anonym, aber in jeder einzelnen Situation, in der sie diese Wirkung entfalten, von Personen getragen.<sup>31</sup> Ob in der Kneipenöffentlichkeit des Stammtisches, in Redaktionskonferenzen oder den Verhandlungen einer parlamentarischen Sitzung, die Machtstrukturen, die dort jeweils am Werk sind, setzen immer individualistisch und konkret an. Zwischen dem Wortführenden an der Bar und seinen Zuhörern, zwischen der Chefredakteurin und den Ressortleitern oder in den strategischen Sprachspielen zwischen parlamentarischen Geschäftsführern und Abgeordneten bestehen reziproke, aber asymmetrische Machtbeziehungen, die nicht deckungsgleich sind mit den mehr oder weniger stark institutionalisierten sozialen Rangordnungen, in denen diese Personen präsent sind. Sowohl Akteure als auch Kommunikatoren und Rezipienten des in diesem Beispiel politischen Diskurses der Gesellschaft sind als Teilnehmerinnen und Teilnehmer in asymmetrische Machtverhältnisse eingebunden. Diese Machtverhältnisse sind nicht kausal zu verstehen, sondern nur in ihrer Produktivität gegeben. Sie sind schlicht vorhanden, dies jedoch nicht als Manifestationen, als verbrieftete Titel oder krude Ordnungsmechanismen. Machtverhältnisse entstehen und reproduzieren sich alleine durch ihre Aktualisierung in Kommunikationssituationen. Daher kann Foucault sagen, daß sie ein produktives gesellschaftliches Netzwerk bilden, welches Wirkliches in Form von Gegenstandsbereichen, Wahrheitsritualen und individuellem Wissen erzeugt.

Die Gegenstandsbereiche sind dabei die Sachgebiete und –ebenen, auf denen ein öffentlicher Diskurs überhaupt stattfindet. Die Reduktion von Komplexität, aus deren Notwendigkeit kommunikative Selektionsmechanismen resultieren, ist wohl kaum, wie eine systemtheoretische Betrachtung nahelegen würde, ein Vorgang, der in schöner Regelmäßigkeit genau jenen Themen Einlaß in die Agenda öffentlicher Diskurse gewähren würde, welche sozusagen verhandlungsbedürftig sind. Die öffentliche Agenda repräsentiert weder notwendig die zentralen gesellschaftlichen Fragen noch ist sie in irgendeiner Weise vorhersehbar. Sie ist vielmehr ein aleatorisches Resultat der Wirkung gesellschaftlicher Machtverhältnisse, welche einem komplizierten Gemisch von sozialen Schichtungen, Einflußsphären und Interessen, 'objektiven' Themen und kommunikativer Rationalität entspringen. Was als Gegenstandsbereich öffentlichen Diskurses zugelassen wird, ist bereits ein Produkt gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Dies gilt auch für die darin entwickelten Wahrheitsrituale. Nur 'regelkonform' erzeugte Aussagen, die dann miteinander in ein diskursives 'Wahrheitsspiel' treten, werden als adäquate Propo-

---

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 13-75.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 40ff.

sitionen registriert. Regelkonformität bedeutet nicht (oder nicht wesentlich) grammatikalische Richtigkeit, sondern die Befolgung von informellen 'Regeln' der Attitüde, des Sprachhabitus, der Situativität, der Gestik und Mimik. Ein allzu alltagssprachlich vorgebrachter Beitrag gilt nicht als ernstzunehmende Aussage in einem wissenschaftlichen Diskurs. Ein intellektuell 'zu' ambitionierter Beitrag am Stammtisch oder auch in anderen politischen Debatten gilt nicht als mit großem Wahrheitsanspruch beleumundet. Weil es diese informellen und nirgendwo codifizierten Regeln der Diskursproduktion gibt, kann Foucault noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, die gesellschaftlichen Machtverhältnisse würden auch das Individuum und seine Erkenntnis produzieren. Die Formulierungen Foucaults legen an manchen Stellen leider die törichte Hypothese nahe, das Individuum in seiner ganzen psychischen, körperlichen, biographischen und sozialen Komplexität oder Integrität sei von den Machtverhältnissen überhaupt erst geschaffen worden. Sinnvollerweise kann mit der Produktivität der Macht aber nur gemeint sein, daß das individuelle Wissen über gesellschaftlich relevante Themen von genau denselben Machtverhältnissen erzeugt wird, welche über Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale das Spektrum des öffentlich Relevanten von vornherein einschränken oder in bestimmter Weise begrenzen.

Im Verfolg der Frage, was es für Personen bedeutet, aufgrund regulativer Machtverhältnisse sozialen Regeln zu folgen, muß man zunächst festhalten, daß es sich dabei weniger um die Befolgung expliziter Regeln als vielmehr um die Wirkung impliziter regulativer Mechanismen einer sozialen Praxis handelt. Die regulativen Machtmechanismen sind den Individuen als ein Wissen präsent, wie man sich in Situationen verhält beziehungsweise welche Äußerungen dort adäquat sind. Detel bezeichnet daher Foucaults Machtanalytik als ein performatives Modell in bezug auf diskursive Handlungen und als ein kontrafaktisches handlungstheoretisches Modell in bezug auf außersprachliches Handeln.<sup>32</sup> Die Beziehung zwischen Macht und Handeln zeigt sich darin, daß die 'Unterwerfung' unter ein Machtdispositiv in der Handlung selber besteht. Im für öffentliche Diskurse relevanten performativen Modell sind die 'epistemischen Feststellungen'<sup>33</sup>, die mit einem Sprechakt oder einer diskursiven Äußerung einhergehen, zugleich eine Aktualisierung von Machtverhältnissen. Indem die produktive Macht zur Befolgung diskursiver 'Regeln' veranlaßt, mit denen sodann 'Wahrheit' in Form von propositional gehaltvollen Aussagen produziert wird, sind Machtverhältnisse zugleich Wege der Diskursproduktion. Sie besitzen keine Substanz und sind nicht manifest codifiziert, sondern aktualisieren sich durch den Diskurs, indem sie die Möglichkeiten der Etablierung wahrer Sätze implizit präfigurieren. Auf Parteitag und Kongressen, in wissenschaftlichen Diskursen, im Durchlaufen eines Erziehungssystems, in elektronischen Medien oder in den Zeitungen wird die Grenze zwischen rational und irrational, zwischen wahr

---

<sup>32</sup> Für Performanzen gesprochener Sprache heißt es bei Detel: „[D]ieselbe Äußerung kann performativ als epistemische Feststellung und zugleich als Akt der Unterwerfung unter eine Machtbeziehung bzw. der Ausübung von Macht beschrieben werden“ (ebd., 46). Die damit gegebene intrinsische Beziehung von Wissen und Macht findet sich auf der umfassenderen Ebene sozialen Handelns als 'kontrafaktisches handlungstheoretisches Modell' wieder: „[W]as in der Binnenperspektive einer sozialen Beziehung als Wahrheitsproduktion erscheint, läßt sich aus der Außenperspektive zugleich auch als Machtbeziehung beschreiben“ (ebd., 47).

<sup>33</sup> Ebd., 46.

und falsch, zwischen akzeptiert und abgelehnt von Machtverhältnissen gezogen, die allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern immer schon als diskursive regulative Mechanismen begegnen.

Mit dieser Gedankenlinie ist zugleich noch einmal betont, wie eng bei Foucault die Achse des Wissens mit der Machtanalytik verbunden ist. Indem er die spezifischen Wahrheitsdiskurse der Sexualität und des Strafvollzugs analysiert, entwickelt er einen Begriff regulativer Macht.<sup>34</sup> „Diese spezifische Form regulativer Macht weist eine allgemeine Form epistemischer Produktivität auf: sie eröffnet den Spielraum für jene Redehandlungen oder diskursiven Praktiken, die auf die Produktion wahrer Sätze zielen.“<sup>35</sup> Was Foucault in *Überwachen und Strafen* als panoptische Disziplinarmacht, als einen bürokratischen Modus der Menschenorganisation beschreibt, kann man jetzt entdämonisieren beziehungsweise von seinen kafkaesken Konnotationen befreien und als schlichten Vollzug selbstverständlicher diskursiver 'Regeln' beobachten, welche einen bestimmten öffentlichen Diskurs erzeugen. Die Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale, die von den spezifischen Machtverhältnissen in den Öffentlichkeiten moderner postindustrieller Gesellschaften produziert werden, kreisen, darauf deutet Foucault hin, um die Themen der Erhöhung der Produktion, der Wirtschaftsentwicklung in einem spezifisch kapitalistischen Sinn, der Ausbildungsförderung, der 'Hebung' der öffentlichen Moral und allgemein des Wachstums und der Mehrung. Freilich verbergen sich dahinter nach wie vor soziale Interessen. Aber diese Interessen haben sich sozusagen in die zweite Reihe zurückgezogen, und nach dem Ende der großen ideologischen Auseinandersetzungen hat sich auch ihre Wirkungsweise grundlegend verändert. Soziale Interessen sind selber diskursiv produziert. Da die gesellschaftlichen Machtbeziehungen ubiquitär und infinitesimal sind, durchziehen sie auch die sozialen Interessen, durch die sie als ein diskursives Ensemble erschaffen werden.

Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Rekonstruktionen bieten sich die Macht- und Diskursanalyse Foucaults als Elemente einer Analytik der Öffentlichkeit an. Diese kann jedoch nicht in Form einer großen Theorie auftreten und muß zunächst nominalistisch und deskriptiv sein. Da der 'bebende Sockel von Kraftverhältnissen', das gesellschaftliche Gesamtdispositiv, sich nur als eine Vielzahl von lokalen, instabilen und dynamischen Machtbeziehungen aktualisiert und diese nicht als Manifestationen, sondern nur in ihrer Wirkung, das heißt nur in dem Verhalten oder Handeln, das sie hervorrufen, bestehen, ist zunächst eine Untersuchung der 'Prozeduren' nötig, mit und in welchen Machtverhältnisse sich aktualisieren. Mit Recht bezeichnet Foucault das System der Mikromacht vor allem als ein technisches Verfahren. Die organisatorische und strukturelle Staffelung von Kommunikationssituationen und -medien muß in bezug auf die in ihnen stattfindenden diskursiven Praktiken betrachtet werden. Eine den Zeitdruck der beschleunigten Wirtschaft notgedrungen übernehmende Medienlandschaft, eine Kultur der Absprachen und Vorklärunge in innerparteilichen, gewerkschaftlichen oder Verbandsgremien bei anstehenden Entscheidungen, Fernseh- und Radioredaktionen, die sich unter dem Joch der Einschaltquote einer zunehmenden Ökonomisierung ausgesetzt sehen, die

---

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>35</sup> Ebd., 60.

Adäquatheit von Zeitungstexten, die nach bestimmten Kriterien verfaßt sein müssen, die Wohlgeformtheit wissenschaftlicher Thesen in einer konkurrenzartig gestalteten Forschungslandschaft, die Dramaturgie von Pressekonferenzen oder die Informationspolitik von Regierungen, die Struktur von Gerüchten und ihre Streuung im öffentlichen Raum, all dies wären spezifische Untersuchungsfelder einer Analytik der Öffentlichkeit, in denen erkennbar würde, wie sich in institutionellen und außerinstitutionellen Kontexten Macht- und Wissenskomplexe zu 'Wahrheitsspielen' zusammenschließen. Man sähe dann, wie Gegenstandsbereiche, Wahrheitsrituale und das Wissen der Individuen durch Machtverhältnisse intentional, aber dennoch anonym produziert werden, um, wie Foucault sagen würde, die dunklen Gefahren des Diskurses zu bändigen, die Möglichkeiten zu minimieren, überhaupt noch formulierbar zu halten, was an der Erhöhung von Produktion und Profit, was an *dieser* Ausbildungsförderung, was an Wachstum und Mehrung, kurz: was an dem nach wie vor die gesellschaftlichen Verhältnisse antreibenden Fortschrittsmodell problematisch sein könnte.

Diese Hoffnung ist allerdings an dieser Stelle noch fehl am Platz, denn es ist mit Foucault alleine kein gesellschaftstheoretischer Bezug der Wissens- und Machtanalytik denkbar. Foucaults Macht- und Wissenstheorie hat, wie wiederum Detel zu Recht feststellt, keinen explanatorischen und auf Gesellschaftstheorie zielenden Charakter.<sup>36</sup> Es geht hier nicht um Macht als Kampf um soziale Interessen. Mit der Foucaultschen Sozialtheorie läßt sich im vorliegenden Zusammenhang zunächst nur die diskursive Struktur des öffentlichen Raumes einkreisen. In den Netzen dieser kommunikativen Struktur kann erst nach der Genese und Artikulation von Interessenlagen gesucht werden, wozu dann eine normative Konzeption von Gesellschaft benötigt wird. Zunächst aber eignen sich Foucaults Überlegungen zum Macht-Wissen-Komplex zu einer nominalistischen Analyse der Struktur öffentlicher Diskurse.

Nicht nur die bislang überhaupt nicht thematisierte Frage nach normativen Dimensionen steht der Formulierung einer Analytik der Öffentlichkeit mit Foucaultschen Begriffen noch im Weg. Was zunächst auffallen muß, ist die Frage nach dem Subjekt. Wenn man mit Hilfe der Archäologie des Wissens und der Analytik der Macht die gesellschaftlichen Diskurse und den darin wirksamen Wissen-Macht-Komplex betrachtet, spielen individuelle Dispositionen dabei keine Rolle. Das Gesamtdispositiv von Macht und Wissen, welches die Gesellschaft zu einer Zeit durchwirkt beziehungsweise welches sich im täglichen Verlauf öffentlicher Diskurse reproduziert und aktualisiert, ist ein Bedeutungsgewebe, das die Individuen umfängt und zugleich der Boden, von dem aus sich Sachhorizonte und Wahrheitsmomente in den Blick nehmen lassen. Aus diesem Dispositiv ergeben sich für Teilnehmerinnen und Teilnehmer die strukturellen Präfigurationen, die ihnen als unhintergehbare Grundlage für wahre Erkenntnis und wahre Rede dienen. Indem der Macht-Wissen-Komplex für öffentliche Diskurse Ermöglichungsbedingungen bereithält, ergeben sich aus ihm das Themenspektrum, die Konditionen, unter denen Propositionen möglicherweise als wahr gelten dürfen sowie, eng damit verbunden, das Wissen der Individuen.

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 63ff.

Die Analyse der Zusammenhänge von Wissen und Macht kann also zunächst getrost ohne subjektivistische Überlegungen zu den Teilnehmerinnen und Teilnehmern eines öffentlichen Diskurses angegangen werden. Wenn man aber Wissens- und Machtanalyse bis an ihr vorläufiges Ende treibt, ergeben sich weitere Gesichtspunkte, die in einige Reflektionen bezüglich des Individuums münden. Dieses scheint nämlich als bloßer Wissenscontainer einerseits und willenlos von produktiver regulativer Macht formbarer Charakter andererseits nicht hinreichend beschrieben zu sein. Die vollständige und heute weitgehend akzeptierte Entlarvung des cartesianischen Subjekts als Mythos, mit dem die Aufklärung aberwitzig sich selbst schlägt, muß ja nicht zwangsläufig in systemtheoretisch oder 'post-modern' inspirierte Vorstellungen münden. Statt dessen kann man fragen, wie sich Individuen zu den Wissens- und Machtfeldern, in denen sie sich bewegen, verhalten können. Wenn es richtig ist, daß Gegenstandsbereiche, Wahrheitsfelder und individuelles Wissen durch den beschriebenen Macht-Wissen-Komplex präfiguriert werden, sind es doch unterschiedliche menschliche Wesen mit sehr verschiedenen individuellen Eigenschaften, die als Träger des Wissens eigene Rezeptionsleistungen erbringen müssen. Dadurch wird das Wissen nicht nur tradiert, sondern darüber hinaus stetig variiert. Zudem setzen die Wirkungen der produktiven Macht, die sich ja performativ *in* Wissensdiskursen aktualisiert, jedesmal individualistisch, sozusagen von Mensch zu Mensch, an. Zweifellos erfassen Wissensrelationen und Machtwirkungen Individuen gewissermaßen in ihrem Innersten, denn die Übernahme von gängigem Wissen und die Erfüllung normativer Adäquatheitsbedingungen garantieren die Mitgliedschaft in einem sozialen Verband und bieten damit starke motivationale Anreize. Es ist jedoch intuitiv sehr unplausibel anzunehmen, so etwas wie eigenständige Subjektivität sei inexistent und die Individuen in ihrer ganzen Komplexität durch Wissens- und Machtkontingente 'erschaffen'. Im öffentlichen Diskurs kann man neben dem starken Druck der Dispositive unausgesetzt andere Stile, andere Verhaltensweisen und andere Einstellungen sehen, welche etablierten Erkenntnisweisen und Normativitätstypen zuwiderlaufen.

Gewiß ist es angesichts hochkomplexer ökonomischer, technologischer, sozialer und politischer Zusammenhänge heute schwierig, der Kategorie des Individuellen eine mehr als marginale Bedeutung einzuräumen. Wie Wissen und Macht auf das Subjekt einwirken, das läßt sich mit Hilfe der Foucaultschen Analysen bislang ersehen. Wie aber das Subjekt seinerseits auf Wissen und Macht einwirkt beziehungsweise wie es angesichts der Dispositive eines Teils seiner selbst mächtig bleibt, ist eine Frage, die sich auch Foucault schließlich aufdrängte. Es wird also im folgenden Abschnitt zu sehen sein, was in Foucaults Achse der Subjektconstitution über das Individuum als Träger des öffentlichen Diskurses in Erfahrung gebracht werden kann. Mit der Skizze einer Ästhetik der Existenz werden dort mögliche Formen des Selbstverhältnisses erkennbar, die wissens- und machtunabhängig die Möglichkeiten ästhetischer Positionierung des Einzelnen in einem soziokulturellen Raum anzeigen. Die Öffentlichkeit bleibt auf diese Eigengesetzlichkeit des Individuellen angewiesen, kraft derer dem individuellen Einfluß auf die Entwicklung öffentlicher Diskursivität gewisse Spielräume offenstehen. Die reiche Fülle möglicher Selbstpraktiken kreierte im dichten Gefüge von Macht- und Wissensdispositiven das

Potential einer Ethik der Lebensweise. Diese Ethik ist es schließlich, die den bisher analysierten Zusammenhängen das Unentrinnbare und Zwanghafte nimmt.

### 3. Subjekt

Wollte man die Konstitution des Subjekts philosophisch ergründen, wäre es wohl erforderlich, dem Gebiet reiner Vernunft zu entsagen. Nur wenn man, wie zum Beispiel im platonischen Eros, der Verbindung von Wahrnehmung und Erkenntnis nachspürt, gelangt man zu jenen ästhetischen Dimensionen, in denen sich Bewußtseinsstrukturen schließlich abbilden. Indem Foucault in seinen letzten Jahren die Diskurse der griechisch-römischen Philosophie ergründet, versucht er sich dieser Verbindung von *aisthesis* und *logos* zu nähern, einer Verbindung, in der er eine adäquate systematische Vorlage für die Frage nach der Konstitution des neuzeitlichen Selbst erkennt. Damit endet eine weitläufige philosophische Reise, die mit dem 'Tod des Menschen' der Humanwissenschaften ihren Ausgang nimmt und mit der Neubegründung einer Ethik als Ästhetik der Existenz endet, ohne abgeschlossen zu sein.

Foucaults Auseinandersetzung mit dem Selbst eignet sich als Vorlage für eine Analyse des dritten kommunikativen Weltbezuges in öffentlichen Diskursen. Dieser Bezug besteht in der Relation von Individuen zu einer nur ihnen selbst zugänglichen persönlichen Sphäre sinnlicher Wahrnehmungen und kognitiver Sequenzen. In der Achse des Subjekts wird das Individuum zur Projektions- und Angriffsfläche von Wissens- und Machtdispositiven, zugleich aber auch zur kreativen Instanz der Möglichkeiten des Verhaltens angesichts solcher Strukturen. Ging es bislang um die strukturellen und normativ relevanten Präfigurationen, die sich in Gestalt von Wissensdispositiven und Machtverhältnissen auf öffentliche Diskurse auswirken, rücken nunmehr jene Bedingungen für Öffentlichkeit in den Blick, die sich aus den Eigenarten der daran beteiligten Individualität ergeben. Zunächst zeigt sich dabei, daß die lange Zeit dominierende Vorstellung einer transzendentalen Subjektivität als Beschreibungsfolie für die am öffentlichen Diskurs Beteiligten ungeeignet ist. Öffentlichkeit als Agora für Subjekte mit gleichen Verstandeskategorien und einer damit korrespondierenden Sprachkompetenz vorzustellen hieße, in unzulässiger Weise Idealisierungen eines *Cogito* den strukturellen und komplexen Bedingungen modernen Seins vorzuziehen. Foucaults Anliegen ist es von Beginn an, bewußtseinsphilosophische Überhöhungen zu relativieren, indem er sie mit den historischen Bedingtheiten des Subjekts konfrontiert (a). Die Inadäquatheit des Subjektgedankens entpuppt sich vollends in dem Moment, in dem das souverän vorgestellte, abstrakte Bewußtsein in diskursive Zusammenhänge eintritt und im öffentlichen Raum anderen begegnet (b). Es ist jedoch eine der Unklarheiten 'postmodernen' Denkens, diese Gelegenheit zur Abwendung von Subjektivität schlechthin nutzen zu wollen. Denn der Abschied vom cartesianischen Selbst vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß es nach wie vor menschliche Wesen mit je individuellen Eigenschaften sind, die sich in gesellschaftlichen

Zusammenhängen bewegen. Dieser Umstand läßt es reizvoll erscheinen, jene Überlegungen Foucaults in die Untersuchung einzubeziehen, mit denen er in Form einer Ästhetik der Existenz alternative Wege zur Konstitution des modernen Selbst wenigstens andeutet (c). Die Analytik der Öffentlichkeit, die nach diesen Vorschlägen zur Subjektivität vorläufig skizziert werden kann, erhält somit ein Argument, aus dem hervorgeht, warum Wissens- und Machtdispositive *per se* keinen unentrinnbaren und defaultistisch anmutenden Herrschaftszusammenhang bilden müssen.

*a. Vom Mythos des transzendentalen Subjekts*

Auf drei sachlichen Ebenen versucht Foucault, sich auf seine Weise des modernen Subjekts zu bemächtigen. Einer philosophischen Kritik des cartesianischen *Cogito* folgt die Rekonstruktion der Geschichte des disziplinierten Individuums sowie des spezifisch modernen Begehrenssubjekts. Wenn man diese Arbeiten in der Rückschau in ihrem Insgesamt betrachtet, erkennt man darin eine Analyse jener Zurüstungen, denen das Individuum leiblich und geistig im Prozeß der europäischen Modernisierung unterzogen wurde. Aufgrund ökonomischer, administrativer und organisatorischer Erfordernisse gehen anonym wirkende, aber stets von Personen getragene und angetriebene Strukturen und Institutionen dazu über, im Zuge der industriellen Revolution aus den Potentialitäten des menschlichen Seins die der neuen Zeit angemessenen herauszufinden und zu implementieren. Für die okzidentale Moderne erweist sich ein diszipliniertes, rationales, affektkontrolliertes und sich seiner Vernünftigkeit bewußtes Individuum als ideale Grundlage. Foucaults Interesse besteht darin zu zeigen, wie dieses selbstbewußte Individuum mit instrumentellen und strategischen Präferenzen, ausgeprägter Arbeits- und Alltagsdisziplin sowie kontrollierten Leidenschaften im Bewußtsein der gesellschaftlichen und szientifischen Diskurse zu einer unumstößlichen Evidenz, zu einem 'Schloß in unserem Bewußtsein' werden konnte. Zunächst hat er dabei nur das viel zitierte Diktum vom Tod des Menschen im Blick, die Vorstellung von der Entlarvung eines sich universal gerierenden 'Humanismus' als Trugbild der Moderne. Im Grunde betreibt Foucault aber nichts anderes als eine Weiterentwicklung der Aufklärung. Indem er das transzendente Subjekt als einen durch Wissens- und Machtstrukturen geschaffenen Mythos beschreibt, versucht er etwas von jenem Zurückschlagen der Aufklärung in den Mythos aufzubrechen, dem schon andere Denker in Anbetracht von nicht zu überbietenden Menschheitsverbrechen, die sich ausgerechnet in der Moderne ereigneten, ihre Kraft widmeten.<sup>37</sup>

Auf der ersten der drei genannten sachlichen Ebenen beschäftigt sich Foucault mit der Entlarvung des transzendentalen Subjekts als Mythos. Diese Zurückweisung des Subjektgedankens ist heute weitgehend akzeptiert, wengleich aus ihr die unterschiedlichsten Schlüsse gezogen werden. Sei es die Aufstufung des Subjekts in eine Sphäre der Intersubjektivität, sei es die Zerlegung gar des dem Subjekt zugrundeliegenden Individuums in die Einheit der Differenz von psychischem und physischem System oder auch die Charakterisierung des nur mehr fraktalen Subjekts als einem Knotenpunkt in den Netzen der Existenz, in allen maßgeblichen Richtungen aktuellen Denkens gilt die Vorstellung eines

---

<sup>37</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1988.

transzendentalen Subjekts als überholt. Es sei daher nur kurz an die in den sechziger Jahren noch sehr umstrittene Destruktion erinnert, die in der *Ordnung der Dinge* vorgenommen wird.

Foucault verdeutlicht im Laufe seiner Argumentation, daß die Vorstellung von Subjektivität an eine spezifisch moderne Denkordnung gebunden ist. Sie kann als Teil einer historischen Wissensordnung dieses Wissen nicht gleichzeitig begründen (vgl. OdD: 23f.). Als ein heuristisches Hilfsmittel, das zur Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis ersonnen wurde, kann die Subjektivität nicht über sich selber aufklären. Sie ist, wie Foucault sagt, eine empirisch-transzendente Dublette, zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Daß es andere, vielleicht bessere Erkenntnisinstanzen als das transzendente Subjekt geben mag, ist von dieser Feststellung aus kein großer Schritt mehr. Foucault gelangt zum Befund, daß der Mensch der Humanwissenschaften „wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riß in der Ordnung der Dinge“ (OdD: 26) ist, eine „einfache Falte in unserem Wissen“ (OdD: 27). Er wird verschwinden, „sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird“ (ebd.). Die diskursive Entstehung des Menschen als ‚Falte‘ datiert Foucault auf das Erscheinen der aus der Wissensformation der Klassik um 1800 hervorgegangenen modernen *episteme*. Das transzendente Subjekt erscheint in dem Augenblick, da der Zerfall des *tableaus* die Inhalte der bis dahin statischen Repräsentationen des Wissens variabel gemacht hat (vgl. OdD: 300; 372ff.). Die Bedeutungsvariabilität dieser Repräsentationen sorgt für wachsenden Interpretationsbedarf und hat die Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis zur Folge (vgl. OdD: 300f.). Dabei kristallisieren sich Arbeit, Leben und Sprache als Transzendentalien heraus, als außererkenntnisförmige Bedingungen der Erkenntnis des Subjekts (vgl. OdD: 301). Seit der Entstehung dieser Konfiguration ist es unumgänglich, wissenschaftliche Erkenntnisse ohne eine sich auf die etablierten Transzendentalien gründende Anthropologie zu sammeln. Der Mensch reformuliert sich als eine transzendente Größe, welche das Denken präfiguriert (vgl. OdD: 306). Die Instanz des Subjekts ist mit Apriori-Qualitäten ausgestattet und durchformt die Welt der Dinge und Begriffe konstruktivisch. Sobald Foucault das Subjekt als historisch und damit pseudo-transzendental entlarvt hat, kann er behaupten, daß diese Vorstellung mit einer neuen Ordnung der Dinge verschwinden wird. Es ist daher nur eine Vorwegnahme dieser Schlußfolgerung, wenn Foucault *Die Ordnung der Dinge* mit der methodologischen Bemerkung einleitet, daß die Transformationsprozesse in Wissensstrukturen ohne die Suche nach dem Dazutun des Subjekts oder eines ‚Kollektivgeistes‘ (OdD: 13) untersucht werden sollen. Die Analyse soll sich lösen von einer transzendentalen „Theorie des wissenden Subjekts“ (OdD: 15), die ein apriorisches Bewußtsein zugrunde legt. Foucault schlägt statt dessen, wie bereits gezeigt, eine „Theorie diskursiver Praxis“ (ebd.) vor, in der dem Subjekt keine zentrale Stellung mehr zukommen soll.

Dieser Befund der Historizität eines Wissenssubjekts, das mit der Geburt der Humanwissenschaften als evidente Größe etabliert wurde, ist für den Zusammenhang einer Analytik der Öffentlichkeit von Belang. Es erscheint nämlich in solcher Perspektive ebenso wie in Wissenschaftsdiskursen auch für die öffentliche Diskursarena unangemessen, von gewissermaßen reinen Subjektivitäten auszuge-

hen, welche über den konstitutiven Fluß der Argumente sich kommunikativ miteinander ins Benehmen zu setzen wüßten. Vielmehr kann man mit Foucault annehmen, daß das Subjektive selber als vorgeblich souveräne Instanz, die Argumente generieren können soll, nicht transzendental, sondern nur im Rahmen einer jeweils historischen Ordnung der Dinge zu begreifen ist. Diese Ordnung präfiguriert alle möglichen Argumentationen in bestimmter und analytisch jeweils neu zu bestimmender Weise.

Ein Paradox besteht indes darin, daß, so sehr die Vorstellung von einer transzendentalen Subjektivität im geistes- und sozialwissenschaftlichen Denken heute auch desavouiert sein mag, sie doch in allgemeinen öffentlichen Diskursen eine wirkungsmächtige Fiktion geblieben ist. Das Prinzip Autor erweist sich als eine mächtige Evidenz, um die herum die öffentliche Person konzeptualisiert wird.<sup>38</sup> Was der Systemtheorie oder anderen Beschreibungsmodi gesellschaftlicher Öffentlichkeit längst als Wirkung anonymer Mechanismen und Funktionen gilt, erscheint im Alltag öffentlicher Diskurse nach wie vor der Zuständigkeit und Verantwortlichkeit von sprechenden Individuen zugerechnet zu werden. Wenn man davon ausgeht, daß Äußerungen oder Rezeptionsleistungen von Personen im öffentlichen Raum zwar durch strukturelle Präfigurationen positiv geprägt sind, so folgt daraus noch nicht, die beteiligten Individuen verkörperten nichts weiter als eine Diskursregeln erfüllende und konditionierte Individualität. Mit Hilfe der Ästhetik der Existenz als zentraler Baustein des Foucaultschen Ethik-Programms wird später ersichtlich, daß die leere und verlassene Stelle des transzendentalen Bewußtseins mit dem abgeschwächten Begriff eines nicht mehr universalen Subjekts aufgefüllt werden kann. Zunächst geht es aber um die zweite sachliche Ebene in der Achse des Subjekts.

Während die Foucaultschen Untersuchungen zum modernen *Cogito* sich mit Geistfiguren, mit Philosophie als 'Zeit in Gedanken' auseinandersetzen, geht es bei den Analysen im Zusammenhang mit Machtverhältnissen um Phänomene der leiblichen Individuation. Der gedankliche Bogen ist dabei so konstruiert, daß das zunächst körperlich, aber damit zwangsläufig auch 'seelisch' disziplinierte Individuum als konsequente leibliche Entsprechung des in Philosophie und Humanwissenschaften bloß vorgestellten Subjekts gilt. Im Zusammenhang mit diesem Teil des Foucaultschen Werkes kam es zu zahlreichen Mißverständnissen und Interpretationen, welche nicht zuletzt des Autors Unklarheit anzulasten sind. Die starke These, die Disziplinen würden das Individuum samt seiner psychischen Konstitution erst erschaffen, provozierte drängende Fragen von der Art, ob man unter diesen Vorzeichen von Individualität überhaupt noch sprechen beziehungsweise mit welchem Maßstab man solche totalen Machtwirkungen beschreiben könne. Kurzum – die Achillesferse der Disziplinaranalyse Foucaults ist bis heute die Frage nach ihren sozialtheoretischen Gehalten und Fundierungen. Wenn man allerdings einige Modifikationen akzeptiert, die Foucault verschiedentlich auch andeutet<sup>39</sup>, läßt sich die

---

<sup>38</sup> Vgl. dazu u. a. Michel Foucault. Der maskierte Philosoph. Gespräch mit Christian Delacampagne In: Karlheinz Barck u. a. (Hrsg.). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig 1990, 5-13.

<sup>39</sup> Vgl. etwa Michel Foucault. Räderwerke des Überwachens und Strafens. In: *MdM*, 31-47; ders. Macht und Körper. In: *MdM*, 105-113; ders. Die Macht und die Norm. In: *MdM*, 114-123. In diesen Gesprächen ist eher von einer produktiven Umformung des Individuums als von seiner Erschaffung die Rede.

Disziplinaranalyse in den Kontext einer Analytik der Öffentlichkeit rücken, ohne daß man ihre Ungeheimheiten übernehmen müßte.

Im Zusammenhang mit Foucaults Kritik des transzendentalen Subjekts liest sich *Überwachen und Strafen* wie eine soziohistorische Analyse, die die Skepsis bezüglich des *Cogito* durch eine Rekonstruktion der Disziplinierung des ihm anhängenden Körpers unterstreicht und verstärkt. Ein Geist, dessen Körper durch Gefängnis- und/oder Arbeitsdisziplin den Erfordernissen einer bestimmten Form der Vergesellschaftung angepaßt ist, hat wenig Aussicht auf Erfolg in dem Anspruch auf eine souveräne Aneignung apriorischen Bewußtseins. In dieser Perspektive liest sich Foucaults Untersuchung als eine These zur körperlichen Bedingtheit dessen, was als Denkfigur das transzendente Subjekt der Moderne ausmacht. Der Mensch erfährt, indem er als Resultat einer bestimmten gesellschaftlichen Strafpraxis zum Gegenstand des Wissens wird, im Schnittpunkt von Macht- und Erkenntnisbeziehungen seine Individuation als Subjekt (vgl. ÜuS: 34f.). Foucault bestreitet entschieden, daß es eine Subjektivität geben könnte, die sich zu den bestehenden Macht- beziehungsweise Diskursverhältnissen souverän zu verhalten in der Lage wäre. Vielmehr liegen die Dinge so, daß „die Formen und Bereiche der Erkenntnis [...] vom Komplex Macht/Wissen, von den ihn durchdringenden und konstituierenden Prozessen und Kämpfen bestimmt“ werden (ÜuS: 39f.). Die „moderne Seele“ (ÜuS: 41) ist „Effekt und Instrument einer politischen Anatomie“ (ÜuS: 42). Sie ist durchwirkt von einem gesellschaftlichen Macht-Wissen-Prozeß. Mehr noch, sie ist Teil dieses Prozesses selber. Mittels der ‚Seele‘ des Individuums ermöglicht die Macht Wissen, und das Wissen „erneuert und verstärkt“ (ebd.) die Machtwirkungen.

Die Reformen der Strafjustiz seit dem 18. Jahrhundert bestehen in der Abschaffung der Folter, in der Einführung der Gefängnisstrafe als Regelsanktion und in einem erleichterten Strafvollzug. Diese Reformansätze werden gewöhnlich als Humanisierungsschübe im Zuge der Durchsetzung aufklärerischer Ideen angesehen. Für Foucault sind solche Reformen aber vor allem eine Umformung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse, bei der sich ein Weniger an offensichtlicher Grausamkeit mit einem Mehr an Effizienz und Kontrolle verbindet. Den Effizienz- und Kontrollzuwachs ortet Foucault dabei zunächst in bezug auf den menschlichen Körper, indem er die „politische Technologie des Körpers“ (ÜuS: 34) untersucht. Die modernen Strafsysteme sind lebendiger Ausdruck einer „politischen Ökonomie des Körpers“ (ÜuS: 36). Der Körper des Menschen soll in dieser Ökonomie als ‚produktiver‘ und zugleich ‚unterworfenener‘ Körper zur „politisch besetzten Größe werden, die ein reibungsloses Funktionieren des gesellschaftlichen Produktions- und Sozialmechanismus gewährleistet (vgl. ÜuS: 36f.). In militärischen Zusammenhängen entsteht darüber hinaus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Begriff des „gelehrigen Körpers“ (ÜuS: 173). Der Körper wird dort entdeckt als „Gegenstand und Zielscheibe der Macht“ (ÜuS: 174). Der Mensch wird in den gesellschaftlichen Disziplinaranstalten als eine ‚Maschine‘ reformuliert, er wird ‚durchschaubar‘ und ‚ausnutzbar‘ (ebd.). Mit Hilfe der Disziplinen, welche Foucault als „peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten“ und „dauerhafte Unterwerfung“ unter ein normierendes Dispositiv kennzeichnet (ÜuS: 175), wird Gehorsam an

Nützlichkeit gekoppelt, eine positiv empfundene Nützlichkeit, die die Ambitionen der Disziplinierten nicht zerstört. Das Individuum wird in seiner Körperlichkeit Teil der Macht, von welcher es diszipliniert wird (vgl. ÜuS: 176f.). „Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper. Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen)“ (ÜuS: 177). Die Disziplinen sind eine unscheinbare Kraft, die sich vor allem dem Detail zuwendet, Körperbewegungen, Reizreaktionen, alltägliche Gewohnheiten. „Eine minutiöse Beobachtung des Details und gleichzeitig eine politische Erfassung der kleinen Dinge durch die Kontrolle und die Ausnutzung der Menschen setzen sich im Laufe des klassischen Zeitalters zunehmend durch und bringen eine Reihe von Techniken, ein Korpus von Verfahren und Wissen, von Beschreibungen, Rezepten und Daten mit sich. Aus diesen Kleinigkeiten ist der Mensch des modernen Humanismus geboren worden“ (ÜuS: 181). Neben den philosophischen Bemühungen des 18. Jahrhunderts, eine ideale Gesellschaft in Form eines juristischen Vertragsmodells zu konstruieren, welche durch den freien Willen und die freie Entfaltung des Einzelnen bestimmt ist, existiert von Beginn an der militärische Traum von einer Gesellschaft als perfektes Räderwerk, in dem die einzelnen Rädchen sich automatisch gelehrig und fügsam verhalten (vgl. ÜuS: 218f.).

Auf der dritten Ebene einer Auseinandersetzung mit dem modernen Subjekt geht es Foucault um dessen Konstitution als Subjekt des Begehrens. Wie die Disziplinierung ist auch die diskursiv betriebene Sexualisierung ein Merkmal leiblicher Individuation, welches eine Konzeption transzendentaler Subjektivität nicht unberührt lassen kann. Während die Disziplinen einem universal verstandenen Geist einen fügsamen und gelehrigen Körper anhängen und spezifisch moderne Formen von Rationalität gewissermaßen physiognomisch produzieren, formt die Sexualisierung einen menschlichen Körper, durch welchen dem Begehren eine zentrale Rolle bei der Konstitution des Selbst zugewiesen wird.

Wie bereits zu sehen war, wird mit dem Buch über den *Willen zum Wissen* das „Regime von Macht-Wissen-Lust“ (WzW: 21) in den Fokus der Analyse gerückt. Foucault fragt dort, welche Durchformung das Individuum seitens der Macht und des Wissens in dem historischen Moment erfährt, da der Sexualität eine starke Aufwertung in ihrer Bedeutung für den menschlichen Lebensvollzug zukommt (vgl. ebd.). Die „Logik der Begierde und des Begehrens“ (WzW: 99) und der hohe Stellenwert der Sexualität als „Grund für alles“ (WzW: 100) entpuppt sich bei der Verfolgung dieser Fragestellung als historisch identifizierbares Dispositiv. Rund um die katholischen Bußpraktiken und die späteren staatlichen Kontrollmechanismen der Pädagogik, der Medizin und der Bevölkerungswissenschaft erfährt die Sexualität seit dem 17. Jahrhundert eine starke Diskursivierung (vgl. WzW: 27). „[Man] hat [...] den Diskurs an den Sex angeschlossen, und zwar vermöge eines komplexen und vielfältig wirkenden Dispositivs, das sich nicht in einem einzigen verbietenden Gesetz erschöpft. Zensur des Sexes? Eher hat man einen Apparat zur Produktion von Diskursen über den Sex installiert, zur

Produktion von immer mehr Diskursen, denen es gelang, zu funktionierenden und wirksamen Momenten seiner Ökonomie zu werden“ (WzW: 35).

Foucault erschließt den Prozeß, durch den die modernen Diskurse der Sexualität das Subjekt als ein Begehrenssubjekt konstituieren. Die Fragen der Sexualität, die sich nicht umgehen lassen, werden thematisiert in einem christlich motivierten Diskurs um Praktiken, Normen, Tabus und Buße. Durch die christliche Pastormacht organisiert sich der Diskurs der Sexualität als eine Ausgrenzungsmaschine, die Individualität durch Etablierung sexueller Normen und Pathologisierung von Normabweichungen erzeugt (vgl. WzW: 50). Es kommt zu einer „Einkörperung der Perversionen“ (WzW: 58) und zur „Spezifizierung der Individuen“ (ebd.). Die „Mechanik der Macht“ (WzW: 59) besteht in der Benennung der Perversion und der Aufstellung einer „natürlichen Ordnung der Unordnung“ (ebd.) im Feld der sexuellen Begierden und Dispositionen. Angetrieben durch das Ansinnen, die sexuelle Energie zu bändigen, gehört die Konstitution des Begehrenssubjekts in die Reihe jener Anstrengungen, die darauf abzielen, effektive, kontrollierte, den Erfordernissen der neuen Zeit gemäße individuelle Verhaltensweisen hervorzurufen. Die Sexualität des Individuums wird in diesem Zusammenhang von der Macht weniger unterdrückt als vielmehr in bestimmter Weise hervorgebracht. Um die Sexualität handhaben und die von ihr ausgehenden Bedrohungen bändigen zu können, muß die gesellschaftliche und pastorale Macht etwas über ihre spezifischen Eigenschaften erfahren. In der Praxis der Beichte berührt sie den Sex diskursiv. Es bildet sich ein wechselseitiges Verhältnis heraus (vgl. WzW: 60f.). Das Individuum entwickelt bezüglich seiner Sexualität eine diskursive Haltung. Das Begehren als Dauerthema des kontrollierenden Machtdiskurses rückt ins Zentrum der Subjektivität. Die Konstitution des modernen Subjekts wird zunehmend durch den Diskurs der Sexualität präfiguriert (vgl. WzW: 90). „Eine bestimmte Falllinie hat uns im Laufe einiger Jahrhunderte dahin gebracht, die Frage nach dem, was wir sind, an den Sex zu richten“ (WzW: 98).

Stärker als noch in *Überwachen und Strafen* wird in *Der Wille zum Wissen* der Bezug zur Gegenwart deutlich. Das Buch startet ja mit der Hypothese, daß die Annahme einer vermeintlichen Befreiung von den Fesseln einer gehemmten Sexualität eine Illusion sei. Vielmehr handele es sich im Gegenteil um einen Triumph des Regimes von Wissen, Macht und Lust, wenn man sich heute darin frei fühle, besonders ungezwungen über Sexualität reden zu können. Die im öffentlichen Raum zu beobachtende Sexualisierung bringt sehr deutlich hervor, was es heute heißt zu sagen, der moderne Mensch sei durch sich selbst als ein Begehrenssubjekt konzipiert. Die sexuelle Disposition nimmt einen großen Teil des Identitätsbewußtseins ein und ist beständiger Mittelpunkt des Interesses. „Mit der Schaffung dieses imaginären Elementes »Sex« hat das Sexualitätsdispositiv eines seiner wesentlichen inneren Funktionsprinzipien zustande gebracht: das Begehren nach Sex: ihn zu haben, zu ihm Zugang zu haben, ihn zu entdecken, ihn zu befreien, ihn diskursiv zu artikulieren, seine Wahrheit zu formulieren. Das Sexualitätsdispositiv hat »den Sex« als begehrenswert konstituiert. Und dieser »Begehrens-Wert« des Sexes bindet jeden von uns an den Befehl, ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen. Dieser Begehrens-Wert macht uns glauben, daß wir die Rechte unseres Sexes gegen

alle Macht behaupten, während er uns in Wirklichkeit an das Sexualitätsdispositiv kettet [...]“ (WzW: 186f.).

Das Buch über den *Willen zum Wissen* schließt mit einem träumerischen Ausblick, mit dem Foucault zeigt, daß er nicht einer hermetischen Machtkonzeption das Wort redet. „Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, in einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität und der ihr Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten die wahrsten Geständnisse abzurufen [...]“ (WzW: 190). Die Bedingtheiten der modernen Subjektivität vermag Foucault dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß er sie mit der Möglichkeit anderer Weisen der Selbstkonstitution kontrastiert. An dieser Stelle deutet sich bereits die später konzipierte Ästhetik der Existenz als eine Ethik an, die der Sexualität einen weniger dominanten Rang in der Gewichtung eudämonistischer Elemente einräumt. Zunächst geht jedoch mit dem modernen Begehrenssubjekt eine weitere Ernüchterung für das transzendente Bewußtsein einher. Offenbar ist die Einbindung der Sexualität in die Selbstkonstitution ein Faktor leiblicher Individuation, der die Gesetze der reinen Vernunft folgenreich zu irritieren vermag. Im Rahmen einer Analytik der Öffentlichkeit bedeutet das, Sexualität des Individuums und Sexualisierung des öffentlichen Raums als Größen ernst zu nehmen, die den Diskurs berühren und ihn beeinflussen. Die leibliche Individuierung im Zeichen des Begehrens geht als Voraussetzung in jene öffentlichen Diskurse ein, in denen das Subjekt in abstrakter Weise als rationaler und zurechnungsfähiger Redner vorgestellt wird.

Insgesamt läßt sich die Vermutung formulieren, daß die Vorstellung einer transzendentalen Subjektivität eine wirksame Fiktion im öffentlichen Diskurs darstellt, welche jedoch durch die von Foucault analysierten kontingenten Bedingtheiten des Individuums erheblich an Plausibilität einbüßt. Den Erwartungen, die man an ein zurechnungsfähiges Subjekt richtet, können leibliche Individuen durch die historischen Bedingungen ihrer Konstitution als disziplinierte Begehrenssubjekte nur unzureichend gerecht werden. Die Spannung, die sich aus dem Widerspruch zwischen transzendentelem *Cogito* und an Bedingungen gebundene Individuen ergibt, zeigt sich, wenn man die Position des Subjekts im Diskurs betrachtet.

#### *b. Das Subjekt im Diskurs*

In der *Archäologie des Wissens* erscheint das Subjekt in der Sphäre des Diskurses. Systematisch betrachtet trifft dabei ein von den Humanwissenschaften synthetisiertes Objekt-Subjekt, das empirisch in den Institutionen von Gefängnis, Schule, Militär und staatlicher Administration diszipliniert sowie von einer pastoralen Definitionsmacht als Begehrenssubjekt konstituiert wurde, auf vorgängige gesellschaftliche Diskursformationen. Ein Blick auf die Struktur diskursiver Praktiken zeigt, daß das Subjekt dort nicht der souveräne Mittelpunkt ist. Vielmehr verliert sich die Annahme einer transzendentalen Subjektivität in der Vielfalt diskursiver Ordnungen, welche zu komplexe Bedingungen für eine souve-

räne Aneignung hervorbringen. „In der vorgeschlagenen Analyse manifestieren die verschiedenen Modalitäten der Äußerung, anstatt auf *die* Synthese oder auf *die* vereinheitlichende Funktion *eines* Subjekts zu verweisen, seine Dispersion“ (AdW: 81f., Hervorh. bei Foucault). Die Diskursanalyse sieht davon ab, „im Diskurs ein Phänomen des Ausdrucks zu sehen - die wörtliche Übersetzung einer woanders vorgenommenen Synthese; man wird darin eher ein Feld von Regelmäßigkeit für verschiedene Positionen der Subjektivität sehen. Der so begriffene Diskurs ist nicht die majestätisch abgewinkelte Manifestation eines denkenden, erkennenden und es aussprechenden Subjekts: im Gegenteil handelt es sich um eine Gesamtheit, worin die Verstreuung des Subjekts und seine Diskontinuität mit sich selbst sich bestimmen können“ (AdW: 82).

Zwar geht die Diskursanalyse weiterhin von sprechenden Individuen aus. Diese sprechende Subjektivität befindet sich aber nicht in einer souveränen Position, sondern ist dem Diskurs gewissermaßen beigeordnet. Immer schon befindet man sich in einer vorgängigen diskursiven Praxis, die sich „gemäß einer Art uniformer Anonymität allen Individuen, die in diesem diskursiven Feld sprechen“ (AdW: 92), auferlegt. Der Diskurs selbst als etablierte, präfigurierte Situation stellt die Formationsregeln, denen gemäß wahrheitsheischende Äußerungen geformt sein müssen. Das Bewußtsein der Individuen wirkt in bezug auf diese Regeln nicht generativ. Die Aussage ist mit dem Subjekt verknüpft, jedoch nicht in der Weise, daß sich für jede Aussage ein souveräner Autor finden ließe. Die Individuen sprechen, ohne Urheber von Aussagen zu sein (vgl. AdW: 138). Ein jeweiliges Aussagefeld legt sich mit spezifischen Regeln diskursiver Praxis über die „sprechende Subjektivität“ (AdW: 177). Foucaults Argumentation mündet in eine Verabschiedung des *Cogito* zugunsten eines *man spricht* (vgl. AdW: 178). Unter dieser Modalität eines *man sagt* ist „keine Art gemeinsamer Meinung, kollektiver Repräsentation zu verstehen, die sich jedem Individuum auferlegte. Man darf darunter keine große anonyme Stimme verstehen, die notwendig durch die Diskurse eines jeden spräche, sondern die Menge der gesagten Dinge, die Relationen, die Regelmäßigkeiten und Transformationen, die darin beobachtet werden können, das Gebiet, das mit bestimmten Figuren, mit bestimmten Schnittpunkten den besonderen Platz eines sprechenden Subjekts anzeigt, das den Namen eines Autors erhalten kann“ (ebd.). Bei den diskursiven Bedingungen, die Foucault für sprechende Individuen herauszuarbeiten trachtet, handelt es sich nicht um so etwas wie veröffentlichte Meinung oder diffuse Stimmungen, sondern um spezifische Voraussetzungen für die Teilnahme an gesellschaftlichen Diskursen, welche sich aus einer vorgängigen diskursiven Topographie mit Sätzen, Meinungen, Dogmen, Begriffen und Stilelementen ergeben haben.

Die archäologische Analyse ist frei von den Kategorien Werk und Subjekt (vgl. AdW: 199). Sie beschäftigt sich nicht mit dem Verursacher des Diskurses, sondern mit Aussagen und Wirkungen. „Der Diskurs, [...] wie er von der Archäologie analysiert wird, das heißt auf der Ebene seiner Positivität, ist kein Bewußtsein, das sein Vorhaben in der äußerlichen Form der Sprache unterbringt; ist nicht eine Sprache plus ein Subjekt, das die Sprache spricht. Er ist eine Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt“ (AdW: 241). Jedoch wird das Subjekt in der Dis-

kursanalyse nicht ausgeschlossen. Es werden vielmehr „Positionen und Funktionen definier[t] [...], die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen“ (AdW: 285) kann. Auch hier deutet Foucault an, daß andere als transzendente Weisen der Subjektivität denkbar sind. Denn der Umstand, daß die Individuen nicht souveräne Erzeuger von Aussagen sind, enthebt ja noch nicht von dem Problem der Bestimmung der Subjektivierungsweise. Solange Individuen sich als bewußte Wesen in Kommunikationen begegnen, steht die Frage im Raum, als was individuelle Äußerungen gewertet werden sollen, wenn nicht als souveräne Akte, aber auch nicht simplifizierend als mit dunklem Firnis überzogene Ergebnisse technokratischer Machtwirkungen. „Es handelt sich darum, die diskursiven Praktiken in ihrer Komplexität und in ihrer Dichte erscheinen zu lassen, zu zeigen, daß Sprechen etwas tun heißt – etwas anderes, als das auszudrücken, was man denkt, das zu übersetzen, was man weiß, etwas anderes auch, als die Strukturen der Sprache spielen zu lassen; zu zeigen, daß eine Aussage einer bereits vorher existierenden Folge von Aussagen hinzuzufügen heißt, eine komplizierte und kostspielige Geste zu tun, die Bedingungen impliziert (und nicht nur eine Situation, einen Kontext, Motive) und die Regeln umfaßt (die von den logischen und sprachlichen Konstruktionsregeln verschieden sind); zu zeigen, daß eine Veränderung in der Ordnung des Diskurses nicht »neue Ideen«, ein wenig Erfindungskraft und Kreativität, eine andere Mentalität, sondern Transformationen in eine Praxis [...] voraussetzt. Ich habe nicht verneint [...], daß die Möglichkeit der Veränderung des Diskurses besteht: ich habe das ausschließliche und augenblickliche Recht dazu der Souveränität des Subjekts entrissen“ (AdW: 297f.). Foucault fügt der linguistischen Idee, daß Sprechen etwas tun heißt, die Ergänzung hinzu, daß damit nicht automatisch die Bewußtheit eines Handelns impliziert ist. Den sprachlichen Konstruktionsregeln, deren Gültigkeit Foucault nicht bestreitet, setzt er Formationsregeln hinzu, welche die Eigenarten diskursiver Praxis transparent machen sollen. Aus dieser „dunklen Gesamtheit anonymer Regeln“ (AdW: 299) ergeben sich die strukturellen Präfigurationen, auf die sich Individuen in gesellschaftlichen Diskursen in je spezifischer Weise einstellen müssen.

Bereits in der Arbeit über *Raymond Roussel* schreibt Foucault, daß die „Teilfreiheiten des Ausdrucks [eine] absolute Freiheit des Seins“ (RR: 22) mit sich bringen. Diese Freiheit muß das Individuum „durch die reine Erfindung besetzen, beherrschen und ausfüllen“ (ebd.). Die ereignishaft Sprache, die nicht das Instrument eines souveränen und sinnkonstituierenden Subjekts ist (vgl. RR: 49), zwingt das Individuum zugleich, eigene Räume zu besetzen. Aus der Zurückweisung der transzendentalen Subjektivität ergibt sich damit zugleich eine Gegenbewegung. Die leere Stelle eines zeitlos verstandenen Bewußtseins wird neu besetzt durch Individuen, die sich dauerhaft in einer sozialen Welt auf diskursive Mechanismen der Verständigung einlassen müssen. Neben den Bedingtheiten, denen sie seitens anonymer Wissens- und Machtdispositive ausgesetzt sind, stehen ihnen dabei Möglichkeiten des Verhaltens zur Verfügung. Die Diskurse der Öffentlichkeit unterliegen präfigurativen Bedingungen, die jedoch nicht deterministischen Regeln gleichen. Die Achse des Subjekts im Rahmen einer Analytik der Öffentlichkeit ist daher erst vollständig, wenn jene individuellen Dispositionen berück-

sichtigt werden, die dem Individuum jeweils privilegiert zugänglich sind. Foucaults Überlegungen zur 'Lebensweise' im Zusammenhang mit einer Ethik des Selbst lassen sich in dieser Hinsicht erschließen.

*c. Individualität in öffentlichen Diskursen – Ästhetik der Existenz*

Daß Foucault gegen Ende seines Lebens zu einer Ethik des Selbst gelangt, ist wohl der von ihm entfachten systematischen Dynamik seines Denkens zuzuschreiben. Nachdem er dem theoretischen Subjekt der Bewußtseinsphilosophie seine Beschränkungen durch historische Bedingungen vorgehalten hat, bleibt ein empirisches Subjekt übrig, das einer Individuation durch Wissens- und Machtdispositive ausgesetzt ist. Zunächst mag es scheinen, als könne man bei diesem Befund stehenbleiben und dazu übergehen, die vermeintlich vollendete Moderne als vollendeten Zusammenhang dominanter Wissens- und Machtstrukturen zu interpretieren, die jegliche Vorstellung von transzendierender Idealität unplausibel erscheinen läßt. Foucaults eigene Theorieanlage, in welcher der Aufbau von Weltbeschreibungen stets um den Begriff der Kontingenz zentriert ist, verhindert jedoch ein Verharren bei derartig evident gedachten Strukturen. Denn sofern Strukturen als historisch gebundene Dispositive vorgestellt werden, können sie nicht statisch sein. Foucault sieht sich hier mit dem Problem der Transformation konfrontiert. Im Laufe seiner Überlegungen zu diesem Problem im Anschluß an die Analytik der Macht gelangt er zu dem Resultat, daß niemand anderes als die empirischen Subjekte, welche nach der Entzauberung der Bewußtseinsphilosophie im historischen Raum des Kontingenten zurückgeblieben sind, die Instanz für Transformationen sein können.<sup>40</sup> Jegliche Veränderungen in politischen, ökonomischen und soziostrukturellen Zusammenhängen können nur von Subjekten ausgehen, die als individuelle und kollektivierte Träger die betreffenden Strukturen mit Leben erfüllen und tragen müssen. Die Ästhetik der Existenz entspringt dem Umstand, daß die Individuen sich gegenüber den jeweils vorherrschenden Wissens- und Machtstrukturen irgendwie verhalten müssen. Selbst wenn sie diese Strukturen vollends affirmieren oder keinerlei Handhabe gegen sie besitzen, implementieren sie sie auf je individuelle Weise. Selbst wenn sie maximal effizient und produktiv beschaffen sind, können die Dispositive die *Modi* ihrer Implementierung nicht bestimmen. Foucault will diese theoretische Lücke durch eine Untersuchung der Dispositive „von den Selbsttechniken aus“<sup>41</sup> schließen. Den empirischen Subjekten wohnt ein ethisches Potential inne, welches in mehr oder weniger impliziter Hinsicht auf die Möglichkeit der Ausgestaltung einer Lebensweise hindeutet.<sup>42</sup> Diesem Potential widmet Foucault

---

<sup>40</sup> Zu dieser Dynamik, die Foucault 'folgerichtig' von der Wissens- und Machtanalyse zu einer Ethik des Selbst im Rahmen einer Ästhetik der Existenz führt, vgl. Wilhelm Schmid. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main 1991.

<sup>41</sup> Michel Foucault. Sexualität und Einsamkeit. In: VdF, 25-53; hier: 36.

<sup>42</sup> Wilhelm Schmid hat in diesem Zusammenhang eine kleine Typologie des Umgangs mit Wissens- und Machtstrukturen erstellt. Er unterscheidet Vermeidungsstrategien der Ignoranz, Übernahmehaltungen der Akzeptanz und Affirmation, die Arbeit des Gebrauchs der Strukturen als je individuelle Implementierung, bewußte Veränderungsversuche in Form von Modifikationen oder Revolution und schließlich die Tätigkeit der Konstruktion und Rekonstruktion, bei der es um die Entdeckung oder Wiederentdeckung verschütteter Strukturen als Alternativen zum Bestehenden geht. Durch diese Aufzählung wird noch einmal deutlich, daß es sich bei der Frage nach individuellem Verhalten nicht um die Behandlung einer optionalen, sondern obligatorischen Ebene des menschlichen Seins handelt. Vgl. Wilhelm Schmid. Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt am Main 1998, 147ff.

in seinen letzten Arbeiten seine Aufmerksamkeit, um zu einer nicht transzendental verstandenen Neubegründung von Subjektivität zu gelangen.

Den bislang beschriebenen Elementen einer Analytik der Öffentlichkeit eignet ein ähnlicher Mangel, wie ihn Foucault nach der Archäologie des Wissens und einer Genealogie der Macht empfunden haben mag. Die strukturellen Präfigurationen, die in den Begriffen des Wissens und der Macht beschrieben werden können, stellen Voraussetzungen für öffentliche Diskurse dar, die sich den daran beteiligten Individuen als Bedingungen auferlegen. Auf dieser Stufe der Rekonstruktion droht der Eindruck überhandzunehmen, als seien die Individuen den bestehenden Wissensordnungen und Machtverhältnissen ausgeliefert beziehungsweise ihr Denken und Kommunizieren sei ausschließlich von strukturellen Präfigurationen produziert. Diese deterministische Interpretation könnte nichts zur Klärung der Frage beitragen, wie sich Strukturen im öffentlichen Raum verändern können. Es bietet sich daher in einem letzten Schritt eine weitere systematische Analogie an, die in einer Parallelisierung von Foucaults Ästhetik der Existenz mit der Situierung des Individuums in öffentlichen Diskursen besteht. Die Foucaultschen Überlegungen zur Ethik des Selbst können diese individualistische Perspektive der Öffentlichkeit erhellen beziehungsweise einer solchen Perspektive überhaupt erst zu ihrem Recht verhelfen.

Um den hermetischen Eindruck aus *Der Wille zum Wissen* zu überwinden, der durch die starke Interpretation der Genese des modernen Begehrenssubjekts entstanden war, macht sich Foucault im Buch über den *Gebrauch der Lüste* auf die Suche nach alternativen 'Subjektivierungsformen' (GdL: 41 u. ö.). Er kündigt eine „Analyse der Praktiken [an], durch die die Individuen dazu verhalten worden sind, auf sich selber zu achten, sich als Begehrenssubjekte zu entziffern, anzuerkennen und einzugehen und damit zwischen sich und sich selber ein gewisses Verhältnis einzuleiten, das sie im Begehren die Wahrheit ihres [...] Seins entdecken läßt“ (GdL: 12). Die Frage, die sich im Rahmen einer Analyse der „Selbsthernementik in der Antike“ (GdL: 13) stellt, lautet, wie es zu einer Problematisierung der Sexualität überhaupt kommen konnte, das heißt, warum die Sexualität als ein moralischer Bereich im Zentrum menschlichen Seins diskursiv konstituiert werden konnte (vgl. GdL: 17f.). Das ganze Unternehmen zielt darauf, andere Weisen der Einbeziehung der Sexualität in die Selbstkonstitution des Subjekts zu beschreiben. Statt von einer pastoralen Definitionsmacht fest in den Kontext der Subjektivität eingeordnet zu werden, können sexuelle Dispositionen auch einen weniger prominenten Rang im Zusammenhang individueller Existenzentwürfe, die Foucault als „Künste der Existenz“ (GdL: 18) bezeichnet, einnehmen. Unter solchen Entwürfen „sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht“ (ebd.). Foucaults Anstrengung, die Diskurse der Sexualität im fünften bis dritten Jahrhundert vor Christus (*Der Gebrauch der Lüste*) sowie im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert (*Die Sorge*

*um sich*) nachzuzeichnen, gilt dem Bemühen, eine spezifisch moderne Blickverengung aufzulösen und das Spektrum der Subjektivität durch alternative Formen der Selbstbeschreibung zu erweitern. Auf zwanglose Art nimmt die Ästhetik der Existenz dabei Abschied vom theoretischen Subjekt der Bewußtseinsphilosophie. Dem Individuum als einem schlicht Unteilbaren wird der Vorzug gewährt vor dem ‚einem Grunde Unterworfenen‘, das dem Subjekt schon etymologisch anhaftet.

Den Schlüssel zur Beschreibung alternativer Wege der Selbstkonstitution schmiedet Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* aus der Feststellung, daß sich jede Moral sowohl aus festgelegten Codes als auch aus Selbstpraktiken zusammensetzt. Stets ist es nur die eine Seite der Betrachtung, danach zu fragen, welchen Wissens- und Machtstrukturen die Individuen unterworfen sind. Die andere Seite besteht in der Frage, wie die Einzelnen sich zu den anonymen Dispositiven verhalten können. Der Vergleich zwischen der christlichen Pastormacht und den moralischen Texten antiker Philosophie ist deshalb von Interesse, weil beide Moraltypen jeweils eine dieser beiden Seiten verkörpern. Während die christliche Moral mit codifizierten Verboten die Seite der überindividuellen Strukturen betont, liegt der Schwerpunkt des antiken Moralmodells eher auf der Seite des individuellen Verhaltens in Form einer ‚Asketik‘ (vgl. GdL: 41f.). Foucault konzentriert sich, indem er die antiken Diskurse zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, auf das Spektrum von Selbstpraktiken und Verhaltensweisen, welche unter dem Dach einer Moral möglich sind und welche im Vergleich zur Bandbreite der Tabus und Verbote ungleich differenzierter und gehaltvoller sind (vgl. GdL: 44). Während die christliche Moral jene Hermeneutik des Begehrenssubjekts hervorbrachte, welche das Individuum im Zusammenhang mit produktiven Machtverhältnissen konzeptualisiert, resultiert aus dem antiken Moraldenken eine Ästhetik der Existenz, bei der dem Subjekt eine Arbeit des Selbst zugeschrieben wird, deren Resultat eine eigenständige Position mit eigenständigen Verhaltensweisen gegenüber den anonymen Dispositiven sein kann. Im antiken Diskurs ist also nicht die Frage nach dem Verbot von bestimmten Formen der Sexualität relevant, sondern das Problem des angemessenen Umgangs mit der *aphrodisia* (vgl. GdL: 68ff.). Foucault erwähnt in diesem Zusammenhang den Begriff der *chrêsis aphrodision*, des Gebrauchs der Lüste (vgl. GdL: 71ff.). Die *chrêsis* ist eine individuelle Praxis, die bestimmte Techniken (im Sinne von *téchne*) erfordert, mit Hilfe derer man für sich selbst Möglichkeiten der Handhabung seiner sexuellen Energien zu gewinnen sucht (vgl. GdL: 82). „In dieser Moral konstituiert sich also das Individuum nicht dadurch als ethisches Subjekt, daß es die Regel seiner Handlung verallgemeinert; sondern im Gegenteil durch eine Haltung und eine Suche, die seine Handlung individualisieren und modulieren und ihr sogar einen einzigartigen Glanz geben können, indem sie ihr eine rationale und reflektierte Struktur verleihen“ (GdL: 82f.).

Ob sich zu einer solchen Moral Wege eröffnen, hängt ganz von der ethischen Substanz ab, die der Selbstkonstitution zugrunde gelegt wird. Während die christliche Moral die schiere sexuelle Begierde des Menschen zum Ausgangspunkt bestimmt, ist es in den antiken Diskursen der Begriff der *aphrodisia*, welcher, indem er ‚Liebesfreuden‘, ‚Geschlechtsleben‘, ‚Fleischslüste‘ und allgemein ‚Liebesdinge‘ bezeichnet, ungleich weiter gefaßt ist (vgl. GdL: 49f., 55ff.). Während die Begierde, da sie für

die Wankelmütigkeit und Schlechtigkeit menschlichen Verhaltens steht, eine strenge Codifizierung sexueller Akte mit unbedingtem Gebot der Gehorsamkeit und einem Ideal der Selbstverleugnung und Reinheit nach sich zieht, entspringt aus der *aphrodisia* als ethischer Substanz eine sehr viel aktivere Rolle des Individuums (vgl. GdL: 121ff.). Unterwerfung bedeutet hier nicht Anerkennung von Gesetz und pastoraler Autorität, sondern Geschicklichkeit und Selbsttechnik vor dem Hintergrund des Ideals der (männlichen) Beherrschung durch eine Stilisierung der sexuellen Haltung. Der unbedingten Befolgung moralischer Normen und der passiven Unterwerfung unter Dispositive des Wissens und der Macht entspricht hier die aktive Suche nach individuellen Möglichkeiten der Implementierung moralischer Erfordernisse. Die Arbeit über den *Gebrauch der Lüste* ist Foucaults Versuch, an den Nullpunkt dieser Unterscheidung zurückzugehen, um zu alternativen Konzeptualisierungen des Selbst im Zusammenhang mit individuellen Existenztechniken zu gelangen.

In diesem Sinn rekonstruiert Foucault zunächst vier Stufen in der aristotelischen Ethik. Die *aphrodisia* (vgl. GdL: 52ff.) als zu bearbeitende ethische Substanz erfordert eine *chrêsis aphrodision* als eine individuell zu entwickelnde Unterwerfungsweise (vgl. GdL: 71ff.). Der Gebrauch der Lüste ist eine Frage des Selbstverhältnisses. Die Form dieses Verhältnisses, das über einen mit sich selbst ausgetragenen Kampf (vgl. GdL: 87ff.) bestimmt wird, heißt *enkráteia* (GdL: 84 u. ö.). Diese Selbstbeherrschung ist die „Einrichtung eines festen und stabilen Zustands der Herrschaft seiner selbst über sich“ (GdL: 92). Das „tugendhafte und mäßige Subjekt“ besitzt eine „heutokratische Struktur“ in der „moralischen Praktik der Lüste“ (GdL: 94). Schließlich ist die aristotelische Ethik auf das Telos der *sophros\_ ne* gerichtet. Sie bezeichnet einen Zustand der Freiheit von der Sklaverei der Lüste, in dem man erst in der Lage ist, ein, wie man heute sagen würde, selbstbestimmtes Leben zu führen (vgl. GdL: 104ff.). Die Freiheit steht damit in engem Bezug zur Wahrheit, denn die Kunst der *sophros\_ ne* ist an ein ethisches Wissen um das eigene Selbst gebunden. Das 'Moralsubjekt' ist zugleich 'Erkenntnissubjekt' (vgl. GdL: 113f.). Erst dieses „konstitutive Verhältnis zur Wahrheit“ (GdL: 118) führt das Individuum zu einer Ästhetik der Existenz. „Darunter ist eine Lebensweise zu verstehen, deren moralischer Wert nicht auf ihrer Übereinstimmung mit einem Verhaltenscode und auch nicht auf einer Reinigungsarbeit beruht, sondern auf gewissen Formen oder vielmehr auf gewissen allgemeinen formellen Prinzipien im Gebrauch der Lüste, auf ihrer Aufteilung, Begrenzung und Hierarchisierung. Durch den *lógos*, durch die Vernunft und durch das Verhältnis zum Wahren, von dem es sich bestimmen läßt, fügt sich so ein Leben in die Erhaltung oder die Reproduktion einer ontologischen Ordnung ein; andererseits empfängt es den Glanz einer Schönheit in den Augen derer, die es betrachten oder in ihrer Erinnerung bewahren können“ (ebd.).

Die Ästhetik der Existenz als eine „Kunst seiner selber“ (GdL: 179), bei der es darauf ankommt, „aus seinem Leben ein Werk zu machen“ (ebd.), verfolgt Foucault nun auf verschiedenen Feldern. Dazu gehört zunächst die Diätetik (vgl. GdL: 127ff.). Bei der Stilisierung der sexuellen Haltung als Weg zur Freiheit des Mannes spielt der „Zusammenhang zwischen sexueller Betätigung und Gesundheit“ (GdL: 127) eine bedeutende Rolle. Es entsteht eine diätetische Sorge um den Körper (vgl. 127f.).

Der diätetische Umgang mit der *aphrodisia* gehört zum umfassenden Vorhaben der Einrichtung einer Lebenstechnik (vgl. GdL: 179). Im Anschluß an die Diätetik behandelt Foucault die eheliche Beziehung zwischen Frau und Mann unter dem Stichwort Ökonomik (vgl. GdL: 181ff.). Die harmonische und komplementäre eheliche Beziehung, welche stark asymmetrisch zu Lasten der Frau gedacht wird, erfordert in den Texten von Xenophon (*Oikonomikos*), Platon (*Nomoi*), Isokrates und Aristoteles (*Ökonomik-Traktat*) vor allem eine Beherrschung der geschlechtlichen Lust des Mannes. In dem Maße, wie er es versteht, sich selber in ein souverän stilisiertes Verhältnis zur eigenen Sexualität zu bringen, ist die Stabilität des *oikos* und damit eng verbunden der *polis* gesichert. Die homosexuelle Beziehung zwischen älteren und ganz jungen Männern ist ein weiteres Feld, auf dem sich in den griechischen Diskursen Grundzüge einer Ästhetik der Existenz entwickeln konnten (vgl. GdL: 235ff.). Die weite Verbreitung der sogenannten Knabenliebe löst eine reiche philosophische Reflexion darüber aus, wie diese soziale Beziehung ästhetisch sein und eine „moralisch wertvolle Form“ (GdL: 249) erhalten kann (vgl. GdL: 248ff.). Vor allem bei Platon und bei Pseudo-Demosthenes findet Foucault Spuren einer Debatte, die sich um die Asymmetrie von aktivem Liebhaber und dem passiven Objekt der Liebe zentriert. Der geliebte Knabe, der später einmal Vollbürger und Mitglied der *polis* werden soll, ist durch seine passive Haltung, welche als schwach und ‚weiblich‘ empfunden wird, bezüglich der von ihm geforderten Vortrefflichkeit gefährdet. Daher ist es die Aufgabe vor allem des Liebhabers, mit einer Haltung der Mäßigung und Selbstkontrolle durch Selbsttechniken sein Verhältnis zum Objekt der Liebe auf der Basis einer an Wahrheit und Aufrichtigkeit gebundenen reziproken Freundschaft zu entwickeln. Auf diesem Wege der Rekonstruktion gelangt Foucault schließlich zu einer Analyse des Platonischen Eros, in dem das Verhältnis zwischen der Liebe und der Erkenntnis der Wahrheit thematisiert wird (vgl. GdL: 287ff.). Für Platon kann die Frage nach dem richtigen Verhalten der Liebenden nur geklärt werden, wenn man etwas über das Wesen der Liebe selber in Erfahrung gebracht hat. „Es handelt sich um eine ontologische Fragestellung und nicht mehr um eine Frage der Deontologie“ (GdL: 298). In der Reflexion über das Wesen der Liebe gelangt man zu ihrem eigentlichen Objekt, dem Bezug zur Wahrheit. Damit ist Wahrheit im Sinne eines körperlichen und seelischen Sich-Einfügens in die eigenen sexuellen Dispositionen sowie in das Verhältnis zu anderen gemeint. „Nicht der Ausschluß des Körpers charakterisiert für Platon wesentlich die wahrhafte Liebe: sondern daß sie durch die Erscheinungen des Objekts hindurch Bezug zur Wahrheit ist“ (GdL: 302). Von der ursprünglichen Asymmetrie zwischen den Partnern gelangt Platon zu einer Konvergenz beider im Zeichen der Wahrheit (vgl. GdL: 302f.). Die „Liebe ist dieselbe, da sie für den einen wie für den andern die Bewegung ist, die sie zum Wahren trägt“ (GdL: 304). Wenn man, so schließt Foucault den Durchgang durch den Platonischen Eros ab, die Liebe als eine sinnliche Erkenntnis des Schönen außerhalb des strengen *lógos* erkannt hat, dann wird ihr Bezug zur Wahrheit klar. Die Liebe wird zu einer ethischen Aufgabe für das Individuum (vgl. GdL: 304ff.).

Foucault kann jetzt resümieren, daß die sexuelle Zucht in der griechischen Philosophie einer Geschichte angehört, „die zum Verständnis der Transformationen der Moralerfahrung entscheidender ist

als die der Codes: einer Geschichte der »Ethik«, verstanden als Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich, die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren“ (GdL: 315). Indem die Ästhetik der Existenz die Ausgestaltung einer aktiven Rolle des Individuums bei seiner Konstitution als Moralsubjekt darstellt, versteht sie sich als „die reflektierte Kunst einer als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit“ (GdL: 318).

Mit dieser Wendung setzt Foucault seine Ethik in ein komplexes Verhältnis zu Wissen und Macht, bei dem die Position des Individuums gegenüber den anonymen Dispositiven thematisiert wird. Im Kontext einer Analytik der Öffentlichkeit ist es genau dieser Baustein, welcher bislang fehlte – der Möglichkeit individuellen Verhaltens angesichts der Dispositive von Wissen und Macht analytisch Beachtung zu schenken. Allerdings hätte Foucault den Zusammenhang von Wissen, Macht und Subjekt sehr viel deutlicher herausstellen müssen, um Mißverständnisse zu vermeiden. In der bereits erwähnten Untersuchung von Wolfgang Detel werden die Mängel und Inkonsistenzen in Foucaults Rekonstruktion der antiken Sexualdiskurse auf zunächst sehr ernüchternde Weise dargestellt.<sup>43</sup> Jedoch stimmt Detel in manchem mit Foucaults Intuitionen überein und formuliert seine Kritik in der Absicht von Richtigstellungen. Hätte Foucault bei seiner 'Reise nach Griechenland' (Wilhelm Schmid) gründlicher und vor allem konsequenter gearbeitet, so Detels Credo, wären die Umrisse seiner Ethik und der daraus resultierenden Konsequenzen viel klarer sichtbar geworden. Was jedoch bei Detel nicht deutlich wird, ist, inwiefern er dem Foucaultschen Blickrichtungswechsel letztlich zu folgen bereit ist. Das durchgehende Argument in Detels Untersuchung lautet nämlich, daß Foucaults Interpretation der griechischen Selbsttechniken als Elemente einer Ästhetik der Existenz im Grunde gescheitert sei, weil diese Diskurse von der intrinsischen Verknüpfung von Wissen, Macht und Subjekt und weniger von Existenzkünsten handelten. Damit zieht Detel den Gewinn aus Foucaults Analyse wieder ein. Dieser will mit den Arbeiten über den *Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* ja gerade Abstand gewinnen von der objektivistischen Perspektive, in welcher nach der Wirkung von Wissensordnungen und Machtdispositiven auf Individuen gefragt wird. Das Projekt einer Ästhetik der Existenz soll die aus der Perspektive des Subjekts bestehenden Möglichkeiten einer autonomen Positionierung gegenüber den Dispositiven aufzeigen und jene „reflektierte Kunst einer als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit“ skizzieren, von der oben die Rede war. Wenn Detel also mit aller intellektuellen Verve darauf drängt, Foucault gewissermaßen von einer Ästhetik der Existenz abzubringen, wird er dessen zentraler Intuition zumindest in diesem Punkt nicht mehr gerecht. Gleichwohl sind seine Ausführungen, vor allem was die Korrektur von Foucaults Nachlässigkeiten und Inkonsistenzen bei der Lektüre der antiken Texte angeht, von großer Bedeutung. Daher sollen sie hier in ihren Grundzügen dargestellt werden.

Detel folgt in seiner Kritik der Gliederung Foucaults, indem er zunächst die ethische Teleologie der *sophrosyne*, dann die Diätetik, die Knabenliebe und die ehelichen Beziehungen im Zusammenhang mit dem *oikos* sowie schließlich den Platonischen Eros behandelt. Bezüglich der ethischen Teleologie

---

<sup>43</sup> Vgl. zum folgenden Wolfgang Detel. *Macht, Moral, Wissen*. A. a. O.

bei Aristoteles lauten die Haupteinwände, daß Foucault die in der *Nikomachischen Ethik* hervorste-  
 nende eudämonistische Perspektive ausblendet und darüber hinaus den Zusammenhang der Ethik mit  
 Wissen einerseits und Macht andererseits vernachlässigt.<sup>44</sup> Bei Aristoteles findet sich eine umfassende  
 Einbindung des Lustbegriffs in den Rahmen einer eudämonistischen Teleologie, während Foucault  
 den Begriff der *aphrodisia* sehr stark auf den Bereich sexueller Lüste einengt. Die Ästhetik der Exi-  
 stenz als Weg zu einer umfassenden Lebensperspektive, welche die Sexualität einschließt, ohne in ihr  
 aufzugehen, hätte sich durch einen genaueren Bezug Foucaults auf das Original viel leichter und klarer  
 ergeben. Zudem ist der Konnex von Wissen, Macht und Subjekt, welcher für Foucault überhaupt den  
 Anstoß zu einer Ästhetik der Existenz gegeben hat, stark unterbelichtet. Die ethische Arbeit des Selbst  
 wäre nur mit Bezug auf die sozialen Zusammenhänge der *polis* angemessen zu verstehen. Wenn man  
 nämlich die oben beschriebene intrinsische Verbindung von Wissen und Macht berücksichtigt, ist  
 damit zugleich die Kategorie der Normativität berührt. „Indem sich die Individuen zu Gegenständen  
 einer Selbsttransformation in Richtung auf das ethische Telos machen, müssen sie zugleich zu Objek-  
 ten politischer Humanwissenschaften und Machtstrategien werden.“<sup>45</sup> Auch wenn Detel hier eher den  
 Einfluß der Dispositive von Macht und Wissen auf die Individuen im Auge hat und hinsichtlich der  
 Möglichkeiten einer Ästhetik der Existenz grundsätzlich skeptisch zu sein scheint, läßt sich seine Kri-  
 tik durchaus im Sinne der von Foucault beabsichtigten Ethik des Selbst verstehen. So kann die Fou-  
 caultsche Darstellung der ethischen Teleologie des Aristoteles trotz der Ungenauigkeiten bei der Re-  
 konstruktion von *enkráteia* und *sophros\_ñe*<sup>46</sup> als ein erster Baustein für eine Ästhetik der Existenz  
 gelten, die darauf abzielt, die herkömmliche Perspektive umzudrehen und Möglichkeiten des Um-  
 gangs von Individuen mit den übergeordneten Dispositiven aufzuzeigen.

Vergleichbar große Schwierigkeiten wie bei der ethischen Teleologie sieht Detel bei Foucaults  
 Darstellung der Diätetik.<sup>47</sup> Indem Foucault sich auf die prophylaktische und nicht auf die therapeuti-  
 sche Diätetik konzentriert, bezieht er sich auf eine Praxis, die nur von sehr wenigen Privilegierten  
 ausgeübt wird und zudem als ein dekadentes Verhalten satter Bürger stark in der Kritik steht. Die Dar-  
 stellung der Diätetik ist, wenn man Detels minutiöser Kritik folgen möchte, insgesamt unhistorisch  
 und extrem einseitig. Sie blendet ihre epistemologische Bedeutung im Zusammenhang mit dem medi-  
 zinischen Diskurs aus<sup>48</sup>, verleiht der Sexualität ein unverhältnismäßig starkes Gewicht<sup>49</sup> und vermischt  
 die pythagoreischen vorklassischen mit den klassischen Texten, in denen der Diskurs der Diät weitge-  
 hend nur noch in medizinischen, nicht aber in ethischen Traktaten zu finden ist.<sup>50</sup> Insgesamt gehe es  
 bei der Diätetik nicht um einen Beitrag zu einer Ästhetik der Existenz, sondern um „das Modell [einer]  
 souveränen Einbettung [der sexuellen Betätigung] in das physiologische Gleichgewicht des Körpers,

---

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 84ff., 95ff.

<sup>45</sup> Ebd., 110.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 81ff.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 120ff.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 133ff.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 140ff.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 149ff.

also um ihren empirisch feststellbaren Beitrag zur Gesundheit – und nicht zum guten Leben im ganzen.“<sup>51</sup> Detel interpretiert diesen Umstand im Sinne seiner Konzentration auf den Zusammenhang von Wissen, Macht und Subjekt. Indem die medizinischen Diskurse sich um eine Definition des Normalzustandes des menschlichen Körpers und dessen Erreichung durch eine wissenschaftlich fundierte Diät bemühen, wird das Individuum im Schnittpunkt von Wissens- und Machtbeziehungen subjektiviert.<sup>52</sup> Diese Normierung des Individuums durch die Dispositive von Wissen und Macht ist für den Foucaultschen Blick im Rahmen einer Ästhetik der Existenz jedoch gerade nicht entscheidend. Vielmehr kommt es Foucault hier darauf an zu zeigen, wie sich das Individuum zu den Dispositiven verhalten kann. Statt also den Schwerpunkt der Betrachtung auf die Normierung der Einzelnen durch die Dispositive zu legen, kann man in Foucaults Sinne die Diätetik als Streben nach einer Erlangung physiologischen Gleichgewichts als Bestandteil einer Ästhetik der Existenz verstehen, in welcher es auf die Weise der Implementierung moralischer Erfordernisse ankommt.

Detels Kritikmuster wiederholt sich bei der Diskussion von Foucaults Darstellung der asymmetrischen Liebesbeziehung.<sup>53</sup> Auch hier konstatiert er zunächst, daß eine Thematisierung des Umgangs mit den homo- und heterosexuellen Beziehungen im Rahmen des Foucaultschen Ethikprogramms sinnvoll ist. Seine Einwände beziehen sich dann wiederum auf Foucaults Ungenauigkeiten und interpretatorische Vereinseitigungen sowie auf die zu starke Gewichtung des Aspekts einer Ästhetik der Existenz. Bezüglich der Päderastie vernachlässigt Foucault den Umstand, daß es sich bei dieser Debatte um ein extremes Minderheitenproblem politisch aktiver Vollbürger handele und darüber hinaus dieses Problem eher mit Blick auf politische Einflußgrößen wie Geld und Macht und weniger hinsichtlich einer Ästhetik der Existenz diskutiert werde.<sup>54</sup> Neben einer fragwürdigen Quellenauswahl<sup>55</sup> gewichtete Foucault die Schwerpunkte des Diskurses der Päderastie eklatant falsch und vernachlässigte wiederum den internen Zusammenhang von Wissen, Macht, und Subjektivierungsweisen. Detel stellt die Problematisierung der Knabenliebe so dar, daß es sich hierbei letztlich um eine Erziehung der jungen Männer zu Vollbürgern handele. „Im Falle des päderastischen Verhältnisses soll der Liebhaber seine physische, repressive Macht über den jugendlichen Geliebten in eine regulative, positive Macht transformieren, die es sich zum Ziel setzt, die Handlungsspielräume junger Männer zur Perfektionierung ihres eigenen Lebens zu erweitern.“<sup>56</sup> Wo Detel zu Recht die Mechanismen regulativer Macht analysiert, welche als ein Wissen um adäquates Verhalten produktive Wirkungen entfaltet, interessiert sich Foucault für etwas anderes. Er will prüfen, welche Möglichkeiten der Selbstkonstitution unter der Vorgabe von Dispositiven möglich sind, die sich weniger als Gesetze denn als implizite normative Vorgaben den individuellen Präferenzen in den Weg stellen und zum kreativen Umgang mit ihnen geradezu auffordern. Detels Kritik zeigt, wie klar Foucault die Ästhetik der Existenz hätte konturieren

---

<sup>51</sup> Ebd., 150.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 151ff.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 163f.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 164ff.

<sup>56</sup> Ebd., 174.

können, wenn er aus der subjektivistischen Perspektive heraus die Verbindungen zwischen Wissen, Macht und Ethik stärker herausgearbeitet und nicht nur, wie Detel implizit moniert, lediglich behauptet hätte. Das gilt auch für Foucaults Analyse des ehelichen Verhältnisses im Zusammenhang mit dem *oikos*.<sup>57</sup> Foucault hat dort, so Detel, von vornherein sein Interesse an einer Ästhetik der Existenz so stark in die Lektüre von Xenophons *Oikonomikos* hineingelegt, daß der systematische Sinn dieses Traktats kaum noch kenntlich ist. Bevor Foucault die ethische Perspektive in den Vordergrund hätte stellen können, wäre zunächst eine Rekonstruktion der Funktion des griechischen *oikos* im Zusammenhang mit dem asymmetrischen Verhältnis zwischen Frau und Mann in der Ehe sowie mit seiner Funktion für den Erhalt der *polis* nötig gewesen. Der Diskurs über den *oikos* konstituiert sich als ein ökonomisches Erkenntnisfeld, in dem sich Machtrelationen abbilden.<sup>58</sup> Dabei geht es um Erwerbskunst, Kunst der inneren Haushaltsführung und Kunst der Menschenführung. Die sexuelle Selbstbeherrschung des Mannes, auf die allein Foucault den Schwerpunkt seiner Untersuchung legt, ist eine Notwendigkeit, die diesen Erfordernissen der Ökonomie geschuldet ist. Foucault wäre also, wenn er das ökonomische Dispositiv von Wissen und Macht im Kontext mit den Erfordernissen, die daraus an das Individuum herangetragen werden, genau rekonstruiert hätte, besser in der Lage gewesen zu untersuchen, welche Möglichkeiten einer Stilisierung der Existenz sich unter der Vorgabe sexueller Mäßigung ergeben hätten.

Schließlich zeigt Detels beeindruckende Rekonstruktion des Platonischen Eros erneut das Versäumnis Foucaults, seine Überlegungen zur Ästhetik der Existenz in eine umfassende Darstellung des Zusammenhangs von Wissensordnungen, Machtverhältnissen und ethischen Optionen einzubinden.<sup>59</sup> Die Theorie des Eros als Darstellung einer Stufenleiter seelischer Haltungen muß, so Detel, in umfassendem Zusammenhang mit der Sphäre der *polis* gesehen werden. Erst dann läßt sich verstehen, was mit der philosophisch angestoßenen Selbstsorge im Kontext der Situierung des Einzelnen in immer schon vorgängige Wissensordnungen, aus denen Machtverhältnisse ihre regulative, produktive Kraft beziehen, eigentlich gemeint sein könnte.<sup>60</sup> Indem Foucault sich vorschnell auf eine Ästhetik der Existenz kapriziert und zudem der gängigen Auffassung einer intellektualistischen Verdammung Platons der körperlichen Liebe anzuhängen scheint, gestaltet er seine plausiblen Intuitionen zum Selbstverhältnis viel schwächer aus, als der von ihm aufgegriffene antike Diskurs es gestatten würde. Insgesamt scheint Detel dem Begriff 'Ästhetik der Existenz' deshalb skeptisch gegenüber zu stehen, weil sich mit seiner Hilfe nur sehr wohlwollend Foucaults Intuitionen begründen lassen. Wenn man aber, was Detel letztlich wohl nicht zu tun bereit ist, den Foucaultschen Blickwinkel einer subjektivistischen Perspektive einnimmt und von dort aus den Zusammenhang von Wissen, Macht und Subjekt betrachtet, kann man die Ästhetik der Existenz, bei aller Unzulänglichkeit, als eine Art Leerstelle für die Po-

---

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 175ff.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 190ff.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 207ff.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 276ff.

sition des Individuums ansehen, das sich zu den ihm übergeordneten Dispositiven in irgendeiner Weise verhalten muß.

Unter anderen historischen Voraussetzungen, aber mit derselben systematischen Fragestellung, untersucht Foucault die Diskurse der Sexualität im Rom des ersten und zweiten Jahrhunderts. Das Buch über *Die Sorge um sich* beginnt mit einem Rückgriff auf das Traumbuch Artemidors, dem einzig vollständig überlieferten Text einer Traumkritik aus der Antike (vgl. Sus: 9ff.). In dieser Traumkritik, in der davon ausgegangen wird, „daß das Traumgesicht »das Sein sagt« und daß es dies in Gestalt eines Gleichnisses tut“ (Sus: 26), liest Foucault die „Anzeige einer Ethik des Subjekts“ (ebd.). Durch die Art der Deutung sexueller Phantasien in Träumen erschließen sich Konturen des Umgangs mit der Sexualität, die mit der in *Der Gebrauch der Lüste* beschriebenen „moralischen Erfahrung der *aphrodisia*“ (Sus: 50) verwandt sind und sich in den beiden ersten Jahrhunderten doch anders darbieten. Was Foucault für die klassische Zeit als Ästhetik der Existenz bezeichnet, nennt er nunmehr eine ‚Kultur seiner selber‘, welche einer Sorge um sich entspringt (vgl. Sus: 60). Ein allgemeines Merkmal der Texte, die Foucault dabei heranzieht, ist eine größere Strenge gegenüber Fragen der Sexualität, eine „Intensivierung des Selbstbezuges, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert“ (Sus: 57). Eine Kultur der Selbstsorge wird zum „Imperativ, der durch alle möglichen Lehren wandert“ (Sus: 62). Dieser Imperativ, von dem viele Texte durchdrungen sind, hat „eine gesellschaftliche Praktik konstituiert, die zu zwischenindividuellen Beziehungen, Austauschprozessen und Kommunikationen, ja manchmal zur Entstehung von Institutionen Anlaß gab; endlich hat er einer gewissen Weise des Erkennens und dem Aufbau eines Wissens stattgegeben“ (ebd.).

An dieser Stelle wird wiederum der Bezug zwischen Wissensordnungen, Machtverhältnissen und Selbstkonstitutionen aus der Perspektive des Individuums thematisiert. Denn der Imperativ, sich um sich selbst zu kümmern, ist zwar ein Produkt von gouvernementalen und moralisch erzeugten Wissensströmen bezüglich der Erhaltung der Gesellschaft durch Herrschaftstechniken. Dadurch aber, daß er das Individuum zu einer eigenen Form des Selbstbezugs auffordert, folgen aus diesem Imperativ individuelle Einflüsse auf Erkenntnisweisen und Wissensstrukturen einerseits sowie auf gesellschaftliche Praktiken und Machtbeziehungen andererseits. Auch hier hätte man sich eine stärkere systematische Ausarbeitung der Beziehungen von Wissen, Macht und Subjekt aus der Perspektive des Individuums gewünscht. Der Stellenwert einer Ästhetik der Existenz im Kontext von Foucaults historischer Ontologie wäre dadurch klarer zutage getreten.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man Foucaults Aufreihung der Hauptmerkmale einer Kultur der Selbstsorge in der römischen Kaiserzeit betrachtet. Zunächst gilt die Selbstsorge vielen Autoren als ein philosophisches Gebot (vgl. Sus: 62ff.). Bei Epiktet beispielsweise findet sich eine nahezu anthropologische Begründung der Sorge um sich. Dem Menschen kommt die Freiheit zu, über sich zu verfügen und seine Vernunft dazu einzusetzen, seine Selbstsorge zu gestalten. „Die Sorge um sich selber ist für Epiktet ein Pflicht-Privileg, ein Gebot-Geschenk, das uns die Freiheit gewährt, in-

dem es uns anhält, uns selber als Gegenstand aller unserer Bemühungen zu nehmen“ (Sus: 66). Mit diesem Punkt ist die Unausweichlichkeit eines wie immer gearteten Selbstbezugs angesprochen. Ein Leben mag im Unbewußten und weitgehend affirmativ bezüglich gesellschaftlicher Strukturen ablaufen. Das Individuum bleibt dennoch aufgefordert, sich zu den Dispositiven zu verhalten. Die Implementierung anonymer gesellschaftlicher Erfordernisse muß gestaltet werden. Darüber hinaus ist die Sorge um sich eine Kommunikationsbeziehung (vgl. Sus: 69ff.). Sie ist „nicht eine Übung in Einsamkeit, sondern eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis“ (Sus: 71). Die Kriterien, nach denen man sein Leben gestalten und eine individuelle Ethik entwerfen kann, sind nicht solipsistisch zu gewinnen. Es gilt zu vermessen, wo andere ihre Grenzverläufe ziehen, welche Lebensweise für andere tolerierbar ist, ob sich Lebensweisen in Gemeinschaften zusammenfassen lassen und so fort. Die Selbstsorge ist eine Selbstverortung des Einzelnen in einem moralischen Gefüge von Kommunikationsbeziehungen. Indem es sich selbst gestaltet, wirkt das Individuum auf diesen normativen Zusammenhang lokaler Kräfteverhältnisse ein und wird zugleich von diesem beeinflusst. „Die Sorge um sich erscheint also zumindest an einen »Seelendienst« gebunden, dem die Möglichkeit spielerischen Tauschs mit dem anderen und ein System gegenseitiger Verpflichtungen zugrunde liegen“ (Sus: 74f.). Überdies ist die Selbstsorge nicht nur mit der Sphäre anderer, sondern auch mit einer Beziehung zum eigenen Körper verbunden (vgl. Sus: 75ff.). Indem Foucault diesen Aspekt einer Diätetik wieder aufgreift, unterstreicht er noch einmal die Bedeutung leiblicher Integrität für das menschliche Sein. Körperlichkeit und das Verhältnis von Körper und Geist sind ein fester Bestandteil einer Ästhetik der Existenz, der sich allerdings äußerst komplex gestaltet und von den Einschreibungen handeln müßte, welche Körper und Geist eines Individuums seitens gesellschaftlicher Wissens- und Machtverhältnisse erfahren beziehungsweise welche eine Grundlage für das Konzept einer eigenen Lebensweise darstellen. In einem nächsten Schritt erlangt der Begriff der Selbsterkenntnis eine prominente Rolle (vgl. Sus: 81ff.). Die Texte, die Foucault heranzieht, sprechen von Erprobungsverfahren, Gewissensprüfungen und einer „Arbeit des Denkens an ihm selbst“ (Sus: 86), um zu einer reflektierten Struktur des Subjekts zu gelangen. Schließlich wird die Selbstsorge zu einem „Prinzip der Umkehr zu einem selber“ (Sus: 89). Durch die Arbeit an sich selbst soll das Individuum in die Lage versetzt werden, seine Subjektivierungsweise selbstbewußt mitzubestimmen und damit eine eigenständige Position gegenüber den Wissens- und Machtverhältnissen, von denen es zugleich abhängt, zu entwickeln. Von der abstrakten Konstruktion eines transzendentalen Subjekts, dessen Zerstörung Foucault aktiv betrieben hat, unterscheidet sich diese Subjektivierung durch Situationsgebundenheit und Erfahrung.

Anhand der intersubjektiven Bezüge in der politischen Gemeinschaft, anhand des Verhältnisses zwischen Mann und Frau sowie anhand der Päderastie untersucht Foucault im folgenden die spezifischen Ausprägungen der Selbstsorge in den beiden ersten Jahrhunderten. Diese Kultur des Selbst läuft hinaus auf „die Entwicklung einer Kunst der Existenz, die um die Frage nach sich kreist, nach seiner Abhängigkeit und seiner Unabhängigkeit, nach seiner allgemeinen Form und nach dem Band, das man zu den anderen knüpfen kann und muß, nach den Prozeduren, durch die man Kontrolle über sich aus-

übt, und nach der Weise, in der man die volle Souveränität über sich herstellen kann“ (Sus: 305). Foucault gelangt damit zu einem Fazit, das sowohl für die historische als auch die systematische Ebene seiner Untersuchung gilt. Historisch hat er die spezifischen Subjektivierungsweisen in der römischen Kaiserzeit gekennzeichnet, welche noch stark von individuellen Gestaltungsmöglichkeiten der Lebensweise des Einzelnen geprägt sind. Im weiteren Verlauf von *Sexualität und Wahrheit* wollte er in Gründungstexten der christlichen Pastormacht den historischen Zeitpunkt bestimmen, in dem die Subjektivierungsweise das Thema der Selbstsorge verläßt und in der Folge ganz von autoritärer, codifizierter Macht durchzogen ist.<sup>61</sup> Systematisch ist mit der *Sorge um sich*, wie schon in *Der Gebrauch der Lüste*, die Ebene der Individualität als ein eigenständiger Teil einer historischen Ontologie eingeführt. Wissensordnungen und Machtverhältnisse müssen stets von Individuen mit eigenen Präferenzen und eigenen Erfahrungs- und Wahrnehmungsweisen implementiert werden. Damit ist ein breites Spektrum von Möglichkeiten des Verhaltens gegenüber anonymen Dispositiven angezeigt. Durch den weit zurückliegenden Zeitraum, den Foucault für seine Untersuchungen zur Ästhetik der Existenz aktualisiert, wird zugleich ein Kontrastprogramm zur modernen Weise der Subjektivierung im Zeichen des Begehrenssubjekts vorgeführt. Dadurch, daß Foucault das transzendente Subjekt verwirft, gleichwohl nach anderen Möglichkeiten der Subjektconstitution Ausschau hält und damit die individuelle Ebene als konstitutionellen Bereich in seiner 'Geschichte der Wahrheit' beläßt, öffnet er ein weites Feld von Möglichkeiten und Strategien im Umgang mit modernen Wissens- und Machtrelationen.

Foucault behauptet keine Verwandtschaft zwischen der griechischen Antike und der Situation moderner Gesellschaften. Die spezifische griechisch-römische Ästhetik der Existenz soll nicht als Modell für die Gegenwart verstanden werden.<sup>62</sup> Gleichwohl besteht das Erfordernis einer Ästhetik der Existenz auch heute. Denn die „Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelkodex ist heute im Verschwinden begriffen und ist schon verschwunden. Und diesem Fehlen von Moral will und muß die Suche nach einer Ästhetik der Existenz antworten.“<sup>63</sup> Zwischen den Wissensanordnungen, mit denen Machtverhältnisse einhergehen, und der Sphäre der Subjektivität besteht in modernen Gesellschaften eine Lücke. Wissen und Normativitätsverhältnisse entfalten ihre Wirkung hier in produktiver, die Individuen nicht frustrierender Weise. Die Produktivität von Wissen und Macht besteht darin, daß sie sich nicht als explizite und restriktive Regeln manifestieren, sondern im individuellen Handeln als positive Kräfte wirken. Im subjektiven Handeln erfolgt die Implementierung der anonymen Dispositive, welche das 'Wie' ihrer Erfüllung nicht zu determinieren vermögen. Ein wie immer geartetes Selbstverhältnis ist für menschliche Subjekte erforderlich, um die ihnen übergeordneten und vorgela-

---

<sup>61</sup> Bis heute wartet man vergeblich auf den fertiggestellten, aber unveröffentlichten vierten Band von *Sexualität und Wahrheit*.

<sup>62</sup> An einer Stelle heißt es dazu lakonisch, man könne „ein Problem nicht lösen, indem man die Lösung anderer Leute aus anderen Zeiten übernimmt“ (Michel Foucault. *Sex als Moral*. In: VdF, 69-83; hier: 71.).

<sup>63</sup> Ders. *Eine Ästhetik der Existenz*. In: VdF, 133-141; hier: 136.

gerten Dispositive des Wissens und der Macht mit Leben zu füllen und sie damit erst zu einer Wirkung gelangen zu lassen. Dieses Selbstverhältnis wird zu einem irreduziblen Anteil unabhängig von den gesellschaftlichen Wissens- und Normativitätsverhältnissen ausgebildet. „Ich denke, daß wir uns von der Vorstellung freimachen müssen, daß eine notwendige oder analytische Verbindung zwischen Ethik und sozialen, ökonomischen oder politischen Strukturen besteht. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß dazwischen keinerlei Beziehungen bestehen. Aber diese Beziehungen sind veränderlich.“<sup>64</sup> Foucault macht damit deutlich, daß die Herausbildung einer Lebensweise, die er als Ästhetik der Existenz vorstellt, in der nicht zu beseitigenden Einzigartigkeit des Individuellen ihren Ausgang nimmt. Zugleich aber ist jedes Selbstverhältnis nur als Kommunikationsbeziehung denkbar (vgl. Sus: 69ff.). Eine Ästhetik der Existenz ist eine soziale Praxis, da sie ohne den Bezug auf andere Individuen sinnlos wäre.

Im Kontext einer Analytik der Öffentlichkeit spielt nun die Ästhetik der Existenz eine ganz ähnliche Rolle wie in Foucaults historischer Ontologie. Denn sie vermag auch hier jene Leerstelle zu besetzen, die sich nach dem Ende des theoretischen Subjekts der Bewußtseinsphilosophie zwischen den Wissens- und Machtstrukturen einerseits und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des öffentlichen Diskurses andererseits befindet. Wenn Diskurse im öffentlichen Raum auch durch Ordnungen des Wissens und durch Machtverhältnisse präfiguriert werden, so bleibt ihre jeweilige Aktualisierung doch an einzelne Individuen gebunden. Diese sind unausweichlich aufgefordert, sich zu den Dispositiven, um deren Existenz sie als Mitglieder einer Sprachgemeinschaft implizit immer schon wissen, zu verhalten. Ihr diskursives Handeln beinhaltet eine Stellungnahme zu den Dispositiven, welche zu einem gewissen Anteil ihrer Individualität entspringt. Dieser individuellen Basis gesellschaftlicher Diskurse soll bei aller Komplexität und Wirkungsmächtigkeit anonymer Dispositive in einer Analytik der Öffentlichkeit eine gleichwertige Stellung neben Wissensstrukturen und Normativitätstypen zugestanden werden. Die Ästhetik der Existenz als ein notwendiges Selbstverhältnis ist eine individuell bestimmbare Form, die als ein Gegengewicht zu Diskursordnungen und Machtstrukturen mit diesen in ein diskursives Wechselspiel eintritt. Foucaults Gewichtung der verschiedenen Subjektivierungsweisen, welche in einer historischen Situation jeweils möglich sind, ruft in Erinnerung, daß sich auf die Ebene der Subjektivität bei einer Beschreibung gesellschaftlicher Diskurse nicht verzichten läßt.

---

<sup>64</sup> Ders. *Sex als Moral*. A. a. O., 80.

### III. Résumé

Nach dem Durchlauf der drei Achsen des Wissens, der Macht und des Subjekts ist für eine Analytik der Öffentlichkeit eine reiche Dimensionalität sichtbar geworden. Foucaults historische Ontologie entwickelt im Verlauf ihrer Entfaltung eine systematische Dynamik, die den statischen Begriff der Achse fast schon unglücklich erscheinen läßt. Bezüglich des öffentlichen Raumes, in dem sich das alltägliche diskursive Geflecht im Hinblick auf drei verschiedene Weltbezüge stetig fortschreibt, eignet sich die Dimensionalität der Foucaultschen Konzeption sehr gut, um strukturelle Aspekte des Diskurses zu beschreiben, die anderen analytischen Zugriffen verborgen bleiben müssen und für die hier vermutet wird, daß in ihnen ein Schlüssel zum Verständnis öffentlicher Diskurse liegt. Wenn diese strukturellen Komponenten sich lediglich implizit im öffentlichen Raum befinden, so sind sie den Teilnehmerinnen und Teilnehmern doch als materiale Bedingungen präsent, nach denen sie ihr Kommunikationsverhalten ausrichten müssen. Strukturelle Präfigurationen in Form von Diskursordnungen und Machtverhältnissen sowie individuelle Dispositionen im Rahmen von Subjektivierungsweisen schränken die Menge des Sagbaren in jeweils zu bestimmender Weise ein. Sie geben dem öffentlichen Diskurs eine Struktur, die 'nicht-logisch' (im Sinne von nicht rational rekonstruierbar), aber gleichwohl normativ relevant ist. Die Analytik der Öffentlichkeit als Analyse von strukturellen Präfigurationen läßt sich jetzt resümieren (1). Allerdings bleibt festzustellen, daß diese Analytik zur Formulierung einer expliziten Kritik der Öffentlichkeit nicht ausreichend ist. Zur Beantwortung der Frage, inwiefern die strukturellen Präfigurationen öffentlicher Diskurse Anlaß zu einer politisch motivierten Kritik geben können, wird es unerlässlich sein, auf normative Kriterien zurückzugreifen. Die Schwierigkeiten, die aus einer Analytik der Öffentlichkeit nach Foucaultschen Vorgaben resultieren, weil sich Foucault nicht auf eine Erörterung der möglichen normativen Bezüge seines Unternehmens einer historischen Ontologie einläßt, verweisen auf das Erfordernis weiterer theoretischer Überlegungen (2).

#### 1. Analytik der Öffentlichkeit

Die Idee, das Foucaultsche Werk für den Zusammenhang einer Analytik der Öffentlichkeit zu erschließen, entspringt der einfachen Feststellung, daß es sich bei den Untersuchungen über den Wahnsinn, über die Entstehung humanwissenschaftlicher Erkenntnis, über moderne Strafpraxis und über Sexualität um historische Analysen gesellschaftlicher Diskurse handelt. Alle von Foucault bearbeiteten Spezialdiskurse sind im Laufe der Zeit in das allgemeine Bewußtsein einer diffusen gesellschaftlichen Öffentlichkeit eingesickert. Vor dem Hintergrund der Vermutung, daß die Vorstellungen von Wahrheit, die im Medium der Öffentlichkeit einer jeweiligen Gesellschaft präsent sind, nicht verallgemeinerbaren und rational rekonstruierbaren Argumentationsprozessen entspringen, sondern der

aleatorischen Ereignishaftigkeit von Aussagen, lassen sich mit den Foucaultschen Überlegungen Zugänge zu einer topographischen Struktur gesellschaftlicher Öffentlichkeit erschließen. Der konkretistische Beigeschmack der Metapher 'Topographie' wird dabei in Kauf genommen, sofern mit diesem Begriff die kommunikative Dimensionalität des öffentlichen Raumes plastisch zum Ausdruck gelangt. Die diskursive Topographie des öffentlichen Raums bildet für Teilnehmerinnen und Teilnehmer einen der Materialität und Produktivität von Kommunikation geschuldeten und unhintergehbaren Bedingungskontext, der den mit Habermas noch zu entfaltenden normativen Präsuppositionen öffentlicher Debatten hinzugezählt werden muß, um zu angemessenen Beschreibungen dieser komplexen Diskursivität gelangen zu können.

Die topographische Struktur öffentlicher Diskurse ist zunächst ein kommunikativer Spiegel dessen, was Foucaults historische Ontologie als eine kontingente Konstitution des Seins durch Erfahrung beschreibt. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit ist diejenige Sphäre, in der eine unendliche diskursive Fortschreibung moderner Seinsweisen, welche keinen archimedischen Punkt eines Beginns oder einer Evidenz mehr besitzen, stattfindet. Die historische Konstitution menschlichen Seins verläuft über eine (wie immer passive) Erfahrung kommunikativer Zusammenhänge in einem gesellschaftlichen Raum. In diesem Raum, der sich im weiteren Sinne als ein öffentlicher Raum gestaltet, existieren vorgängige Wissensmuster. Etwas gilt, wirkt, ist *common sense*. Damit ist zugleich die Wirkung von Normativitätsverhältnissen berührt. Gängige Wissensmuster bringen Adäquatheitsbedingungen der Sprachverwendung, des Argumentations- und Diskursverhaltens mit sich. Kraftfelder spannen sich auf. Die Anwesenheit anderer sorgt situativ für die Durchsetzung adäquaten Verhaltens. Die beschriebenen Wissensmuster und Normativitätsverhältnisse sind Abstrakta, die von einzelnen Personen jeweils aktualisiert werden müssen. Individuen mit verschiedenen Lebensweisen implementieren dispositive Erfordernisse auf je eigene Weise und machen damit die Dispositive selber beweglich.

Aussagen und Diskurse im öffentlichen Raum lassen sich, dies allerdings nur als heuristisches Hilfsmittel, drei verschiedenen Weltbezügen der objektiven, sozialen und subjektiven Welt zuordnen. Aus diesen Weltbezügen ergeben sich für Teilnehmerinnen und Teilnehmer notwendige Voraussetzungen der Partizipation am gesellschaftlichen Leben. Aus der topographischen Struktur diskursiver Aktualisierungen, das sind Redebeiträge, Schriften, Sendungen, Bilder-Text-Folgen, Debatten und so fort, formen sich prädiskursive Bedingungen für weitere Aussagen und Diskurse. Diese strukturellen Präfigurationen sind nicht normativ analysierbar, weil sie immer dann unsichtbar bleiben, wenn man explizit die Geltungsebene öffentlicher Diskurse untersucht. Insofern sind die aus strukturellen Präfigurationen auftauchenden Aussagen Oberflächenphänomene, die als Performanzen nur in einer nominalistischen Beschreibung sichtbar werden. In einer solchen Beschreibung im Rahmen einer Analytik der Öffentlichkeit zeigt sich das Problem, daß es einen normativ relevanten Unterschied zwischen der propositionalen und der performativen Ebene des öffentlichen Diskurses gibt. Performanzen sind diskursiv eigenwillig und fügen der normativen Geltungsebene situative Gehalte hinzu. Auf diese Weise eignet jedem öffentlichen Diskurs eine 'nicht-logische', aber normativ relevante Struktur, die eine

normative Untersuchung mit den ihr eigenen Mitteln der generativen Analyse und der idealtypischen Rekonstruktion nicht in den Blick zu nehmen vermag.

Diese Struktur entspringt der Ereignishaftigkeit öffentlicher Diskurse, welche sich nie in einer wohlgeordneten Agenda nach rationalisierbaren Kriterien entfalten. Das Ereignis besteht in dem performativen Gehalt der Aussage, der mit ihrem, wie Foucault es nennt, Auftauchen und der damit verbundenen produktiven Dynamik einher geht. Was argumentationslogisch als Replik auf einen diskursiven Beitrag geboten wäre, läßt sich nicht automatisch auch seriös argumentativ in den Diskurs einbringen. In der formalen Gestaltung und wenigstens partiell auch in bezug auf die Inhaltsseite ist ein Sprecher stets genötigt, die Spezifität des vorgängig Gesagten beim eigenen Beitrag zu beachten. Ein historisches Apriori in Form von strukturellen Ermöglichungsbedingungen einer diskursiven Praxis organisiert die Zuordnung von Wahrheitswerten in öffentlichen Diskursen. Mit dem Foucaultschen Blick wird daher in einer Analytik der Öffentlichkeit nicht nach argumentationslogischen Merkmalen öffentlicher Diskursivität gesucht, sondern nach Serien und Brüchen, nach Interpositivitäten. Auf diese Weise wird es möglich sein, die semantischen Importe aus verschiedenen Diskursen in andere Diskurse zu beschreiben. Es soll diejenige diskursive Ebene beschrieben werden, in der die 'räumliche' Anordnung von Diskursen Wahrheit generiert und als eine Voraussetzung für weitere Diskurse wirksam ist. In diesem Sinn kann man beispielsweise Ökonomisierungs- und Ästhetisierungstendenzen in den gegenwärtigen öffentlichen Diskursen beschreiben. Wie ökonomistische Inhalte in kulturelle Debatten eindringen oder wie politische Diskurse in einem über Bilder organisierten massenmedialen Verfahren ästhetisiert werden können, ist in einer Analytik der Öffentlichkeit zutreffender beschreibbar als in einer normativen Analyse, welche nicht über hinreichende Sensibilität für diese deskriptive Ebene verfügt.

Wenn die Analytik der Öffentlichkeit als Analyse von Positivitäten erscheint, so soll damit nicht Foucaults 'glücklicher Positivist' wiederbelebt werden, mit dem er die gegen ihn erhobenen Nominalismusvorwürfe geradezu herausforderte. Die Positivität einer Diskursanalyse der Öffentlichkeit besteht vielmehr in der Konzentration auf eine bestimmte sachliche Ebene, die an öffentlichen Diskursen hervorgehoben werden kann. Aussagen, diskursive Formationen, Formationsregeln und schließlich Diskurse im öffentlichen Raum sollen unter dem Aspekt betrachtet werden, daß sie an eine Materialität sprachlichen Ausdrucks gebunden sind. Sie sind damit zwangsläufig den diskursproduktiv und soziokulturell bedingten semantischen und pragmatischen Unwägbarkeiten der modernen Sprachverwendung ausgeliefert. Wie diese produktive und materiale Ebene öffentlicher Diskurse sich aktualisiert, läßt sich nur jeweils an konkreten Beispielen im öffentlichen Raum beschreiben. Daher kann eine Analytik der Öffentlichkeit nur eine nominalistische Untersuchung sein, und darin hat Foucaults 'Positivismus' sein Recht. Vorab läßt sich aber abstrakt schon einiges über die Systematik einer solchen Form der Diskursanalyse aussagen. Die Weltbezüge zur objektiven, sozialen und subjektiven Welt, die für Sprachteilnehmerinnen und -teilnehmer unhintergebar sind und an denen Foucault nicht zufällig seine historische Ontologie ausgerichtet hat, erweisen sich dabei als hilfreich.

Die Foucaultsche Achse des Wissens repräsentiert den konstitutiven objektiven Weltbezug aller öffentlichen Diskurse. Der Umstand einer immerwährenden Diskrepanz zwischen Wissen und Wirklichkeit verweist darauf, daß die Geschichte des öffentlichen Wissens nicht in Form einer Orthogenese gesehen werden darf. Das, was in der Öffentlichkeit als evident gilt, verdankt sich einer Emergenz aus vorgängigen Aussagefeldern, durch welche Gültigkeitsbedingungen für gesellschaftliches Wissen definiert worden sind. Die Zuordnung des Prädikats 'wahr' für ein bestimmtes Wissen erfolgt aus den Zusammenhängen jeweils aktueller Diskursordnungen. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern beispielsweise an sozialpolitischen Diskursen wird schnell klar, daß sie Beschreibungen der objektiven Welt der Dinge und Tatsachen nicht in beliebiger Weise vornehmen können. Wie man den Zustand der Massenarbeitslosigkeit oder die Lage der sozialen Sicherungssysteme (aber auch den Stand der Umweltzerstörung oder beliebige andere Sachverhalte) beschreibt, ist nicht an eine immer obskure 'wirkliche Welt' gebunden und in der Foucaultschen Perspektive auch nicht im Rahmen einer Konsensustheorie der Wahrheit erklärbar, sondern bleibt abhängig von einer diskursiven Ordnung, die Plausibilitäten fördert oder erzeugt. Die Wissensströme, die öffentlichen Diskursen entspringen, sind abhängig von vorgängigen Ordnungen, welche Wahrnehmung und Erfahrung prägen. Mit den etablierten Gewohnheiten der Wahrnehmung und den eingespielten Mustern der Erfahrung gehen Normalisierungsprozesse einher. Normalität kann als Strukturprinzip für kommunikative Auseinandersetzungen im öffentlichen Raum beschrieben werden. Es ist Aufgabe einer Analytik der Öffentlichkeit, jeweils aktuelle Muster von Normalität durch ein deskriptives Verfahren ihrer bisweilen naturhaft geronnenen Evidenz zu berauben.

Damit ist die Analyse bereits auf dem Weg zur Untersuchung öffentlichkeitsrelevanter gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Sofern normalisiertes öffentliches Wissen Modi adäquaten Sprechens und Handelns hervorbringt, ist mit ihm eine Etablierung normativer Kraftfelder verbunden. Ein stark ökonomistisch geprägter öffentlicher Diskurs der Politik erzeugt etwa die Verwendung bestimmter Redeweisen, Begrifflichkeiten und Argumentationsmuster. Diese strukturelle Nötigung gilt auch und gerade für nonkonforme Positionen, welche immer von der jeweils etablierten Ordnung des Diskurses auszugehen verpflichtet sind, wenn sie sich an der Aussicht orientieren, verstanden werden zu wollen. Die Ebene des Wissens verweist also direkt auf die Sphäre der Machtverhältnisse, in welcher sich der gleichfalls konstitutive soziale Weltbezug öffentlicher Diskurse konkretisiert. Wissensordnungen müssen, um gültig sein zu können, von sprechenden Individuen in einem sozialen Zusammenhang aktualisiert werden. Die Einhaltung adäquaten Sprechhandelns wird stets von anderen Anwesenden 'kontrolliert'. Da die Vielfalt möglichen Wissens aber unendlich ist und öffentliche Diskurse naturgemäß keine stehenden Wissensmonopole kennen, ist der öffentliche Raum immer schon eine Sphäre diskursiver Kämpfe. Der Diskurs, welcher immer von semantischen Verschiebungen, Lücken, Schnitten und Absenzen bestimmt ist, wird im Moment seines Auftauchens zu einem umstrittenen Gut, bei dem asymmetrische Machtverhältnisse verhandelt werden. In dieser Hinsicht läßt sich Foucaults Begriff einer produktiven Macht in einer Analytik der Öffentlichkeit verwenden. Machtverhältnisse entstehen und

reproduzieren sich durch Aktualisierungen in Kommunikationsverhältnissen. Sie unterdrücken nicht Meinungen oder Einstellungen, sondern erzeugen Wirkliches in Form von Gegenstandsbereichen, Wahrheitsritualen und individuellem Wissen. Machtverhältnisse Foucaultschen Typs manifestieren sich nicht im öffentlichen Diskurs. Sie sind lediglich vorhanden als Wirkung impliziter regulativer Mechanismen einer sozialen Diskurspraxis. Sie sind die Modi adäquater Diskursproduktion, welche sich dem Einzelnen als 'richtig' erschließen. Insofern setzen Machtverhältnisse im öffentlichen Raum immer konkret beim Individuum an, sind aber zugleich anonym, also ohne Autorschaft und nicht von einer Zentralmacht inthronisiert. Sie sind nicht einem Willen entsprungen, sondern wirken als ein Gesamtdispositiv der Hervorbringung adäquaten Kommunikationsverhaltens.

Machtverhältnisse sind ähnlich wie Wissensdispositive nicht statisch, sondern unterliegen dauerhaft Wandlungsprozessen. Denn sofern es Individuen sind, die sich an öffentlichen Diskursen beteiligen, geht mit dem Diskurs ein breit gestreuter Pluralismus von Einstellungen, ästhetischen Präferenzen und Lebensweisen einher. Von hier aus läßt sich schließlich mit Foucault der dritte und für öffentliche Diskurse gleichermaßen konstitutive Weltbezug der subjektiven Welt von Individuen in die Analytik der Öffentlichkeit einbeziehen. Wenn auch mit Hilfe der skizzierten Diskursordnungen und Machtverhältnisse die Annahme eines transzendentalen Subjekts als Teilnehmer am öffentlichen Diskurs zu einer wenig realistischen Fiktion abgestuft werden konnte, so impliziert das nicht zwangsläufig die völlige Bedeutungslosigkeit der individuellen Sphäre für den öffentlichen Raum. Wenn man Foucault weiter folgt, kann man im Gegenteil der Individualität von Lebensweisen eine wesentliche Bedeutung für die Transformation anonymer Dispositive des Wissens und der Macht einräumen. Aus der notwendig individuellen Implementierung von dispositiven Erfordernissen erwächst die Möglichkeit der Ausgestaltung von Lebensweisen, wie sie Foucault im Rahmen einer Ästhetik der Existenz als Ethikprogramm skizziert. Die auszufüllende Lücke zwischen den Dispositiven und den Individuen durch konkretes Handeln beschreibt Foucault als 'reflektierte Kunst einer als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit'. Der im massenmedialen öffentlichen Diskurs vielleicht nur mikroskopisch kleine Anteil des Individuellen kann theoretisch nicht unberücksichtigt bleiben, da er den diskursiven Raum der Öffentlichkeit für stete Veränderungen offenhält.

## **2. Normative Unbestimmtheit – Von Foucault zu Habermas**

Mit der Analytik der Öffentlichkeit ist ein Beschreibungsmodus für strukturelle Präfigurationen öffentlicher Diskurse vorgeschlagen worden. Mit diesem Vorschlag ist die Hoffnung auf einen deskriptiven Zugang zu jener 'nicht-logischen' und impliziten Ebene der Materialität des Diskurses verbunden, in welcher propositionale Gehalte öffentlicher Debatten normativ relevanten Beschränkungen unterliegen. Jeweils aktuelle Diskursordnungen, Machtrelationen und Selbstverhältnisse schaffen wirkungsmächtige Voraussetzungen dafür, daß die Menge möglicher Aussagen im öffentlichen Raum von

vornherein beschränkt bleibt. Vor dem Hintergrund der allgemeinen Überlegungen dieser Untersuchung zu Möglichkeiten einer zeitgemäßen Kritik der Öffentlichkeit ist dieser Befund jedoch unzureichend. Die phänomenologischen Beschreibungsgewinne, die mit Foucaults Hilfe aus einer Zurückweisung von orthogenetischen Fortschrittsmodellen des Wissens, von repressions-theoretischen Begriffen der Macht und bewußtseinsphilosophischen Vorstellungen des Subjekts für eine Analytik der Öffentlichkeit erzielt werden können, sind mit der Preisgabe ehemals vertrauter normativer Bezugspunkte verbunden. Aus den Beschreibungen struktureller Präfigurationen, die sich in den Achsen des Wissens, der Macht und des Subjekts für öffentliche Diskurse abzeichnen, kann zunächst keine kritische Perspektive gewonnen werden. Die Unausweichlichkeit von Wissensordnungen, asymmetrischen Machtverhältnissen und individuellen Lebensweisen verweist darauf, daß diese strukturellen Beeinflussungsmechanismen öffentlicher Diskurse *als solche* nicht überwunden werden können. Noch der ideale freiheitliche Diskurs, der unter laborhaft günstigen Bedingungen zu freiwilligen und allgemein getragenen Konsensen führt, hinterläßt eine Wissensordnung und Machtverhältnisse Foucaultschen Typs und enthebt die Einzelnen nicht von der Notwendigkeit einer individuellen Implementierung gültigen Wissens und aktueller Machtverhältnisse durch Handeln und Verhalten. Die beschriebenen strukturellen Präfigurationen sind für sich genommen normativ neutral. Im Rahmen von Überlegungen zu kritischer Theoriebildung läßt sich ihr gesellschaftstheoretischer Gehalt nicht hinreichend bestimmen. Die Analytik der Öffentlichkeit erlaubt aus sich heraus keinen Rekurs auf 'richtiges' Wissen, 'bessere' Machtverhältnissen und 'gute' Subjektivierungsweisen. Damit befindet sie sich in derselben Problemlage wie die Foucaultschen Theorieansätze. In Gestus und Habitus vom Tonfall der Kritik bestimmt, bleiben Foucaults Arbeiten einer expliziten Ausweisung von normativen Bezugspunkten fern. Foucault handelt sich daher zahlreiche Vorwürfe der Oberflächlichkeit, des Nominalismus und Positivismus ein. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow haben sich – in der Absicht, solchen Kritiken zu begegnen – des Phänomens eines Foucaultschen Antinormativismus angenommen und Foucaults Arbeiten als eine 'interpretative Analytik' bezeichnet. Diese Analytik ist insofern kritische Zeitdiagnose, als Foucault „einen Akt der Interpretation vollzieht, der aus den vielen Übeln und Gefahren innerhalb unserer Gesellschaft diejenigen herausgreift und artikuliert, die als paradigmatisch gesehen werden können. Die daraus resultierende Interpretation ist weder eine subjektive Erfindung noch eine objektive Beschreibung, sondern ein auf Phantasie, Analyse und Engagement beruhender Akt.“<sup>65</sup>

Aber wie soll das kritische Potential der 'interpretativen Analytik' begründet werden? 'Übel' und 'Gefahren' lassen sich ja im Rahmen kritischer Theoriebildung nur als solche ausweisen, wenn man wenigstens kontrafaktisch über einen Begriff von einer Situation ohne Übel und Gefahren verfügt. In einem Überblicksaufsatz zur Geschichte der Sozialphilosophie hat Axel Honneth gezeigt, daß die Frage nach dem Maßstab der Kritik das Herzstück aller normativen Gesellschaftstheorie darstellt.<sup>66</sup> Eine

---

<sup>65</sup> Vgl. Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow. Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. 2.Aufl., Weinheim 1984, 295.

<sup>66</sup> Vgl. Axel Honneth. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: ders. (Hrsg.). Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt am Main 1994, 9-69.

Kritik der Gesellschaft steht und fällt mit dem ihr zugrunde gelegten Maßstab. Honneth reklamiert das Fehlen eines solchen Maßes in der Sozialphilosophie Foucaults.<sup>67</sup> Zwar könne man der Skizze einer Ästhetik der Existenz „gewisse Hinweise auf einen transzendierenden Begriff der menschlichen Selbstverwirklichung entnehmen, der rückblickend auch als Maßstab seiner Diagnose der modernen Machtverhältnisse zu begreifen ist“.<sup>68</sup> Insgesamt bleibe aber der Maßstab dunkel, und lediglich aus Foucaults zahlreichen Interviews, Artikeln und Reden könne man auf eine normative Orientierung seiner Untersuchungen schließen. Unter dem Aspekt der Normativität stellt sich also für eine Analytik der Öffentlichkeit die Frage, welche Kriterien für eine Beschreibung öffentlicher Diskurse als Kritik herangezogen werden können. Foucaults Beitrag zu einer Kritik öffentlicher Diskurse kann in Form einer Analytik der Öffentlichkeit nur ein erster Schritt sein, welcher einer normativen Ergänzung bedarf. Zwar sind die Archäologie des Wissens und die Analytik der Macht von der starken normativen Intuition getragen, daß der Erzeugung gesellschaftlichen Wissens und der Struktur sozialer Machtverhältnisse etwas Zwanghaftes innewohnt, was mithin auf eine Beschränkung persönlicher Freiheit hindeutet. Es lassen sich aber bei Foucault selber keine klar operationalisierbaren Kriterien für die Beantwortung der Frage gewinnen, inwiefern die Ordnung des Diskurses und gesellschaftliche Machtverhältnisse sich in eine Diagnose sozialer Pathologien einbinden lassen könnten.

Foucault selber hat die Forderung nach einem normativen Maßstab beharrlich zurückgewiesen. Seine generelle Skepsis gegenüber universalisierenden Theorieansprüchen hinderte ihn daran, sich der Frage nach der Normativität konsequent zu stellen. Foucault war der Überzeugung, daß man für Kritik keinen ausformulierten normativen Maßstab brauche. Das Leiden betroffener Individuen an konkreten Situationen war ihm Maßstab genug, außerhalb der Theorie Kritik zu formieren und zur politischen Aktion überzugehen. Für politische Auseinandersetzungen leuchtet dieses Argument unmittelbar ein. Wo es aber um Formulierung kritischer Theorie geht, ist die Begründung eines normativen Maßstabs unerlässlich, um einen der Kritik inhärenten Allgemeinheitsanspruch vertreten zu können. Dieses Problem bleibt bei Foucault ungelöst. Um der positivistischen Form einer Analytik der Öffentlichkeit mit Foucaultschen Begriffen eine normative Ausrichtung zu geben, bedarf es einer Ergänzung, welche nicht im Werk Foucaults zu finden ist. In einer erweiternden Perspektive sollen nunmehr die propositionalen Aspekte des öffentlichen Diskurses, welche für die Analytik der Öffentlichkeit keine bestimmende Rolle spielen, genauer untersucht werden. Damit wird im folgenden die Intuition unterstützt, daß der normative Maßstab einer Kritik der Öffentlichkeit sich ebenso aus den Diskursen selber speist wie die materiale Ebene struktureller Präfigurationen. Wie im folgenden Teil zu sehen sein wird, stellt die *Theorie des kommunikativen Handelns* und eine darauf aufbauende Diskursethik von Jürgen Habermas einen zeitgemäßen, das heißt nachmetaphysischen und entsubstantialisierten, normativen Maßstab für die Gesellschaftstheorie zur Verfügung. Zudem durchzieht das Habermasche Werk von den Anfängen bis zur Gegenwart passim eine normative Theorie der Öffentlichkeit. Mit dem Begriff der

---

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 57f.

<sup>68</sup> Ebd., 57.

Öffentlichkeit, der dort entwickelt wird, zeigt sich jetzt, was bislang unbeachtet blieb: ein der Sprache selber entnommener Maßstab, mit dem man öffentliche Diskurse in kritischer Absicht zu untersuchen in der Lage ist. Erst nachdem die aus der Propositionalität der Sprache resultierende normative Dimension öffentlicher Diskurse neben der strukturellen Ebene situiert ist, kann man in einer Verbindung beider Ebenen zu grundlegenden Bemerkungen über eine Kritik der Öffentlichkeit gelangen.