

Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie  
der Freien Universität Berlin

Foucault und Transformation  
Eine Pädagogik des Außen

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)  
Doctor of Philosophy (Ph.D.)

vorgelegt von

Studienrat (1. und 2. Staatsexamen)

Mensch, Kåre  
(aus Berlin)

Berlin 2015

Erstgutachter

Prof. Dr. Walter Dürr

Zweitgutachter

Prof. Dr. Gerhard de Haan

Tag der Disputation: 17. März 2016

<b>0. Einleitung .....</b>	<b>2</b>
<b>1. Der Paradigmenwechsel: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.....</b>	<b>8</b>
1.1. Eine Methodologie der Diskontinuitäten.....	8
1.2. Eine Dezentrierung des Subjekts.....	18
1.3. Poststrukturalismus und Postmoderne.....	29
1.4. Eine Verabschiedung des Anthropozentrismus.....	38
<b>2. Zur historischen Ontologie der Sprache: Archäologie des Wissens.....</b>	<b>49</b>
2.1. Archäologie und Diskurs .....	49
2.2. Renaissance und Klassik .....	59
2.3. Moderne und Humanwissenschaften.....	69
2.4. Der anthropologische Schlaf .....	79
<b>3. Zur historischen Ontologie der Macht: Genealogie des Körpers .....</b>	<b>89</b>
3.1. Genealogien als Anti-Wissenschaften.....	89
3.2. Macht und Wissen .....	98
3.3. Disziplinartechnologie und Objektivierung.....	108
3.4. Nietzsche oder Heidegger?.....	119
<b>4. Zur historischen Ontologie der Ethik: Wahrheit und Subjekt.....</b>	<b>129</b>
4.1. Ästhetik der Existenz.....	129
4.2. Antike und Moderne.....	139
4.3. Politik und Ethik.....	149
4.4. Foucaults vagabundierendes Denken .....	159
<b>5. Applikation: Das pädagogische Feld .....</b>	<b>169</b>
5.1. Einschluss, Ausschluss, Ordnung und totale Mobilisierung: Zur Geschichte der Pädagogik der Gegenwart.....	169
5.2. Postdemokratie: Intelligenz, Macht und Selbsttransformation.....	183
5.3. Die Kehre: Neuhumanismus, Selbstsorge und Selbsttransformation.....	196
5.4. Die Überschreitung: Selbsttransformation, Grenzerfahrungen und Fiktionen.....	210
<b>6. Schlussfolgerungen .....</b>	<b>221</b>
<b>7. Literaturliste .....</b>	<b>242</b>

## 0. Einleitung

„Am nächsten Morgen saß John Keating auf einem Stuhl neben seinem Schreibtisch. Er schien in stiller, ernster Stimmung zu sein. »Jungs«, sagte er, als es zu Beginn der Stunde läutete, »schlagen Sie Pritchards Buch auf Seite 12 der Einleitung auf! Mr. Perry« - er machte eine einladende Handbewegung zu Neil hin -, »würden Sie freundlicherweise den ersten Absatz des Vorworts mit dem Titel >Vom Verständnis der Dichtkunst vorlesen?« Die Jungen fanden die angegebene Seite und lasen schweigend den Text mit, den Neil laut vorlas: »>Vom Verständnis der Dichtkunst von Dr. J. Evans Pritchard. Um zum vollen Verständnis der Dichtkunst zu gelangen, müssen wir uns zuerst mit den Versformen, dem Reim und der Ausdrucksweise vertraut machen. Danach stellen wir uns zwei Fragen. Erstens: Wie groß war die Kunstfertigkeit, mit der die Absicht dieses Gedichts erreicht wurde? Und zweitens: Wie bedeutend ist diese Absicht? Frage eins zielt auf die Perfektion des Gedichts, Frage zwei auf seine Gewichtigkeit. Sobald man diese Fragen beantwortet hat, zeigt es sich, daß die Beurteilung der Größe eines Gedichts eine verhältnismäßig einfache Sache ist. Man braucht nur die Perfektion des Gedichts auf einer horizontalen Linie zu bestimmen, während man seine Gewichtigkeit auf einer senkrecht darauf errichteten Linie einzeichnet. Die dabei abgesteckte Fläche ergibt den Maßstab für die Größe des Gedichts. Ein Sonett von Byron könnte auf der senkrechten Linie recht hoch reichen, wäre aber auf der horizontalen nur Durchschnitt. Hingegen würde ein Sonett von Shakespeare auf beiden Linien ein hohes Maß erreichen und damit eine viel größere Fläche abdecken, woraus hervorgeht, daß es sich um ein wirklich großes Gedicht handelt.« Während Neil vorlas, erhob sich Keating und ging an die Tafel. Er zeichnete ein Diagramm und demonstrierte an Hand von Linien und schraffierten Flächen, wie das Shakespeare-Gedicht dem Byron-Gedicht den Rang ablaufen würde. Neil las weiter: »>Bei der Beschäftigung mit den Gedichten dieses Buches sollten Sie diese Methode als Maßstab anwenden. In dem Maße, in dem Ihre Fähigkeit zur Beurteilung von Gedichten wächst, wird auch Ihr Vergnügen und Ihr Verständnis für die Dichtkunst wachsen. Neil war fertig. Keating wartete noch eine Weile, um die Lektion einsickern zu lassen. Danach griff sich Keating an die Kehle und begann erbärmlich zu schreien.

»AAARRRRSCH!« schrie er. »Kehricht! Abfall! Müll! Reißen Sie es aus Ihrem Buch! Vorwärts, reißen Sie die ganze Seite aus! Ich will, daß dieser Mist in den Papierkorb kommt, wo er hingehört!« Er schnappte den Papierkorb und marschierte mit ihm dramatisch durch die Gänge. Bei jedem Jungen blieb er stehen und wartete, bis er die herausgerissene Buchseite in den Papierkorb geworfen hatte. Die ganze Klasse wieherte vor Lachen. »Reißen Sie die Seite sauber heraus!« mahnte Keating. »Ich will, daß nichts davon übrigbleibt! Dr. J. Evans Pritchard, Sie sind abscheulich!« [Kleinbaum 2013, S. 40f.].

Die vorliegende Forschungsarbeit ist ebenfalls ein Ding der Unmöglichkeit! Nach jahrelangen Forschungen an der FU Berlin und schulpraktischen Erfahrungen an verschiedenen Berliner Oberstufenzentren, weiß ich, wovon ich spreche! Seit kurzem bin ich auch Fachseminarleiter für das Fach Mathematik, aber es ist trotzdem schwierig, diese unterschiedlichen Perspektiven miteinander zu versöhnen. Die theoretische Ausrichtung der Wissenschaften hat mich gegenüber anderen KollegInnen an der Universität häufig als zu praxisbezogen erscheinen lassen, während meine Haltung in der Schule häufig als zu theoretisch empfunden wurde. Diese Differenz zwischen Theorie und Praxis ist konstitutiv für das deutsche Bildungssystem. Bei meinen regelmäßigen Besuchen in Kalifornien habe ich aus nächster Nähe beobachten dürfen, dass der pädagogische Diskurs an den dortigen Universitäten deutlich praxisbezogener geführt wird.

Innerhalb meines Sabbatjahres hatte ich im September 2007 die Gelegenheit, die UC Berkeley zu besuchen und ein wenig kennenzulernen. Nachdem ich kurze Zeit vorher in Paris den Spuren Michel Foucaults gefolgt war, hatte ich in Berkeley durch glückliche Umstände die Möglichkeit, Hubert L. Dreyfus und Hans Sluga einige Fragen zu stellen und mit ihnen persönlich über Michel Foucault zu sprechen. Zunächst viel mir auf, dass in Berkeley noch immer ein großes Interesse an Foucault vorhanden war, auch wenn dieses längst nicht mehr diese Dimensionen erreichte, wie im Berkeley der frühen 1980er Jahre. Aus den Vorlesungsverzeichnissen und der Fachliteratur in den Bibliotheken konnte ich entnehmen, dass Dreyfus sich damals schon einige Jahre nicht mehr so intensiv mit Foucault beschäftigte, während Sluga offenbar intensiv an

Foucaults politischer Philosophie forschte. Außerdem spielte Foucault für Rabinows anthropologische Forschungen und für Butlers Feminismustheorien nach wie vor eine große Rolle. Während Sluga Foucault hauptsächlich mit Nietzsche in Verbindung brachte, gab mir Dreyfus den Hinweis, Foucault verstärkt aus der Perspektive von Heidegger zu lesen. Dreyfus gefiel die deutsche Foucault-Rezeption gar nicht und gab mir zusätzlich den Hinweis, mehr mit amerikanischer Fachliteratur zu arbeiten. Ich habe das mir Mögliche getan, um diese Ratschläge umzusetzen. Wie gut oder schlecht mir das gelungen ist, das mögen bitte andere Personen beurteilen. Dass Sluga und Dreyfus in keiner Weise für den Inhalt dieser Arbeit verantwortlich sind, das ist ganz selbstverständlich und müsste eigentlich nicht hervorgehoben werden. Ich betone das aber ganz ausdrücklich, um Mißverständnissen vorzubeugen. Das damalige Gespräch erwähne ich aber auch, weil ich noch zwei andere wichtige Informationen erhielt: Erstens hatte Foucault früher Dreyfus erzählt, dass in der Geschichte der Naturwissenschaften keine epistemologischen Brüche existieren würden. Diese Aussage von Foucault gegenüber Dreyfus erklärte mir, weshalb sich die Archäologie nie mit der Quantentheorie beschäftigt hatte. Außerdem erfuhr ich, dass es bei Foucault weder um Kommunikation noch um Emotionen geht.

Als ich wieder zurück in Berlin war begann ich damit, mein Forschungsprojekt neu auszurichten. Walter Dürr und ich haben seitdem viele Gespräche über die Synergetik, die Quantentheorie und die Chaostheorie, über die Hermeneutik und die deutsche Bildungsgeschichte, über Habermas und das selbstgesteuerte Lernen geführt. Besonders fasziniert hat mich dabei immer der Begriff der Fulguration von Konrad Lorenz, der auch von Friedrich Nietzsche stammen könnte. In der weiteren Lektüre von Foucault habe ich erkannt, dass es Foucault nicht um Selbststeuerung, sondern um das Thema der Selbsttransformation ging. Daher möchte ich in dieser Arbeit zeigen, wie wertvoll es für die Pädagogik wäre, Foucaults Begriffe der 'Experience' und der 'Transformation' aufzugreifen. Diese Problematik ist mit vielen weiteren komplexen Teilproblemen verknüpft, auf die ich in den einzelnen Kapiteln und im Schlusswort näher eingehen werde. Dabei beziehen sich meine Quellen und Literaturhinweise in erster Linie auf die Primärquellen der Foucault-Forschung und die führende amerikanische bzw. englischsprachige Fachliteratur. Zusätzlich weise ich nachdrücklich darauf hin, dass ich

hier keine alten wissenschaftlichen Debatten über Foucault aus den 1970er und 1980er Jahren aufwärmen werde.

Im ersten Kapitel werde ich die wesentlichen methodologischen Innovationen von Michel Foucaults postmoderner Geschichtsphilosophie vorstellen. Dabei werde ich ausführlich darstellen, auf welche wissenschaftlichen Ansätze Foucault zurückgegriffen hat, welchen Stellenwert für Foucault eine Methodologie der Diskontinuitäten und der Dezentrierung des Subjekts hat und welches Verhältnis zwischen Foucaults Methodologie und den verschiedenen Spielarten des französischen Strukturalismus, des Poststrukturalismus und der Postmoderne besteht. Durch die enge Verknüpfung von Archäologie und Anthropologie werde ich zum Abschluss des ersten Kapitels das Problem des Anthropozentrismus situieren.

Im zweiten Kapitel wird es mir darum gehen, die archäologische Methode in ihren anthropologischen Implikationen vorzustellen. Das bedeutet vor allem, einen weiten Bogen zu schlagen und den Zusammenhang zwischen Foucaults Archäologie und seiner Hauptthese aus „Die Ordnung der Dinge“ vom „Tod des Menschen“ oder vom „Verschwinden des Menschen“ herzustellen. Nach Foucault erforscht die Archäologie den Raum, in dem sich Systeme des Denkens formieren und transformieren, die historischen Prinzipien und Bedingungen dieses Wissens und seine inneren Strukturen. Aber in welchem Zusammenhang steht dieser Diskurs zur Anthropologie? Sind Foucaults Archäologie und Genealogie in der Lage, sich von allen anthropologischen Zwängen und Implikationen zu lösen?

Das dritte Kapitel wird sich einer weiteren Verschiebung des Foucaultschen Denkens widmen. Denn ab den 1970er Jahren hat Foucault seine archäologische Methodik um die einer Genealogie des Körpers zunächst ergänzt und schließlich beträchtlich erweitert. Diese Verschiebung ermöglicht es Foucault, die symbiotischen, netzwerkartigen Verknüpfungen von Macht und Wissen als Macht-Wissens-Komplexe in ihren Auswirkungen auf die Subjektivierung des Menschen in den Blick zu nehmen, wobei sich Foucault hierbei besonders für das Verhältnis von Körper und Seele interessiert. Außerdem gelingt es Foucault mit seiner genealogischen Methode, (einige)

Probleme seiner archäologischen Methode befriedigend zu lösen und damit die Leistungsfähigkeit seines methodischen Instrumentariums sogar noch erheblich zu erweitern. Daher werde ich in diesem Kapitel die bisher aufgeworfenen anthropologischen Fragestellungen unter veränderten Vorzeichen wieder aufnehmen und Foucaults Konzept der Disziplinartechnologie mit den Strukturen des Nietzscheanischen und Heideggerschen Denkens vergleichen. Außerdem werde ich in diesem Kapitel die Zusammenhänge von Disziplinarmacht, Körper und Seele darstellen, so wie sie Foucault in seinem Buch „Überwachen und Strafen“ analysiert.

Im vierten Kapitel werde ich mich mit der letzten Verschiebung des Foucaultschen Denkens beschäftigen. Dabei konzentrierte sich Foucault gegen Anfang der 1980er Jahre nun auf das ethische Problem der Selbstkultur im Rahmen einer Ästhetik der Existenz. Foucault interessierte sich hierbei für die Zusammenhänge von Wahrheit, Subjekt und Selbst innerhalb von Selbstpraktiken einer postmodernen Ethik. Die politische Bedeutung dieser Ethik wird besonders in dem Konzept der Parrhesia deutlich. Zum Abschluss des vierten Kapitels werde ich die aus meiner Sicht entscheidenden Einschnitte des Foucaultschen Denkens in ihren thematischen und methodischen Verschiebungen zusammenfassen. Im Rückblick hat Foucault uns ein Werk hinterlassen, welches sich einer konsistenten Periodisierung entzieht [Han 2002, S. xiii] und bei dem nach François Ewald von einem „vagabundierenden Denken“ [Ewald 1978, S. 8.] gesprochen werden kann. Trotzdem gibt es zentrale Themen wie die Problematik von Subjektivität, Identität, Macht und Freiheit, die Foucaults Werk durchziehen und dieses daher anders strukturieren, als es vielleicht zunächst den Anschein hat.

Im fünften Kapitel werde ich die Foucaultschen Denkwerkzeuge auf das pädagogische Feld anwenden. Im Zentrum wird dabei eine Untersuchung von Foucaults Begriff der 'Experience' in Relation zu den heterogenen Ansätzen des self-transformative Learning stehen. Nach meiner Einschätzung hat die bisherige Foucault-Rezeption diesem Begriff der Experience bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt und die Pädagogik hat bis heute nicht erkannt, welches enorme gestalterische Potenzial in ihm angelegt ist. Trotzdem gehört der Begriff der Experience zu den zentralen Begriffen von Foucaults

Denkmethoden, auch wenn dieser bis heute kaum beachtet wurde, denn, wie Timothy O’Leary feststellt, „among the central terms of Foucault’s thought – power, knowledge, truth, critique – the one which has perhaps received the least attention is experience. And yet ‘experience’ runs through Foucault’s work from the earliest to the latest in a way that rarely draws attention to itself, but occasionally bursts out in such resonant phrases as ‘limit experience’ and ‘experience book’” [O’Leary 2009, S. 77]. Bevor ich mich jedoch mit dieser Thematik eingehender beschäftigen kann, möchte ich gerne in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels zwecks Situierung des pädagogischen Feldes die markanten historischen Spuren, Linien und Meilensteine seiner Konstitution verfolgen, was nach Foucault für die heutige Pädagogik und deren Akteure identitätsstiftend wäre. Insbesondere der Begriff der Intelligenz ist für die Pädagogik hierbei besonders schillernd, weil heutzutage unterschiedliche Lernerfolge gerne mit größerer oder minderer Intelligenz erklärt werden, es aber nach wie vor erhebliche Defizite in der Begriffsbildung und Messung von Intelligenz gibt, was nach Foucault die Archäologie als Gegenwissenschaft und die Genealogie als Antiwissenschaft auf den Plan rufen. Wie der amerikanische Harvard-Professor Howard Gardner gezeigt hat, werden durch unser Schulsystem bestimmte Dimensionen der Intelligenz gefördert, andere jedoch hingegen weitestgehend ausgeschlossen.

Auch der starke Einsatz von Computern und anderer digitaler Technik im Unterricht ist aus Foucaultscher Perspektive gleichermaßen für die heutige Lernkultur an den Schulen relevant, weil diese Technologien neue anthropologische Fragen aufwerfen und deren Instrumentalisierungen ebenfalls in einen gesellschaftspolitischen Diskurs eingebettet sind, dessen Ziele und Machteffekte es für mich in diesem Abschnitt gleichfalls zu skizzieren gilt. Aber wie hängen der Bildungsbegriff, die Selbstsorge und die Konzepte des self-transformative Learning miteinander zusammen? In seinem geschichtsphilosophischen Denken vollzieht Foucault eine Kehre, mit der er sich in seinen ethischen Schriften über das Thema „Sexualität und Wahrheit“ der Frage des Subjekts zuwendet. Aber wie lässt sich diese letzte Verschiebung des Foucaultschen Denkens mit dem pädagogischen Ansatz des self-transformative Learning verknüpfen? Welche Bedeutung hat hierbei die Seele des Menschen? Diese Fragen sind alle Gegenstand des fünften und letzten Kapitels.

# 1. Der Paradigmenwechsel: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik

## 1.1. Eine Methodologie der Diskontinuitäten

Am 15. Oktober 1926 wird Michel Foucault geboren. Er ist der Sohn des angesehenen Chirurgen und Anatomieprofessors Paul Foucault und von Anne Foucault, geborene Malapert. Von 1970 bis zu seinem Tod im Jahre 1984 war Foucault Professor für die „Geschichte der Denksysteme“ am Collège de France. Aber wie ist dieser Titel seines Lehrstuhls zu verstehen? Das Neue und Besondere an seinen wissenschaftshistorischen Arbeiten liegt zunächst in Foucaults Methodik, denn Foucault entwickelt eine „Methodologie der Diskontinuität“ [S1 Nr. 48, Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben, Gespräch mit R. Bellour von 1967, erschienen in *Les Lettres françaises*, Nr. 1187, 15.-21. Juni 1967, S. 752.] mit der er einerseits die Methoden der klassischen Geschichtsschreibung zurückweist und dadurch andererseits der Wahrnehmung und Bearbeitung historischen Materials neue Perspektiven eröffnet:

„Für die Geschichte in ihrer klassischen Form war die Diskontinuität gleichzeitig das Gegebene und das Undenkbare: das, was sich in Gestalt verstreuter Ereignisse, Institutionen, Ideen oder Praktiken darbot; und das, was durch den Diskurs der Historiker umgangen, reduziert und ausgelöscht werden musste, damit die Kontinuität der Ereignisse zutage treten konnte“ [S1 Nr. 59, Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den *Cercle d'épistémologie*, erschienen in „*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*“, *Cahiers pour l'analyse* Heft 9: *Généalogie des Sciences*, Sommer 1968, S. 890].

Wer die Geschichte in ihrer Kontinuität darstellt, zahlt also nach Foucault einen hohen Preis, weil er sich innerhalb eines limitierten Diskurses positioniert der „das Undenkbare“ ausschließt und dessen Regeln sich lediglich deshalb etablieren konnten, weil diskontinuierliche Phänomene wie „verstreute Ereignisse“ auf diese Weise systematisch ausgeblendet werden. Eine Methodologie der Diskontinuitäten zu verfolgen bedeutet aber zunächst, sich von einer Vielfalt an methodischen Konzepten und wissenschaftstheoretischen Begriffen zu lösen, die für die (bisherige) historische

Methode charakteristisch waren. Foucault stellt dabei fest, „dass die gängige, an politischen Revolutionen orientierte Periodisierung aus methodologischer Sicht nicht immer die beste Form von Einteilung darstellt“ [S1 Nr. 48, S 751] und er sich „von einem ganzen Komplex von Begriffen lösen [muss], die mit dem Postulat der Kontinuität verknüpft sind“ [S1 Nr. 59, S. 893f.]. Foucault nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Begriffe „Tradition“, „Einfluss“, „Entwicklung“, „Teleologie“, „Evolution“, „Mentalität“ und „Geist einer Epoche“ [siehe ebd.]. Andererseits führt Foucault in seine Methodologie neue, verbesserte Denkinstrumente mit dem Ziel ein, die erwähnten Defizite der historischen Methode zu beheben und auf diese Weise historische Phänomene sichtbar und erfahrbar zu machen, die von den traditionellen Denkmethoden nicht erfasst werden können:

„Man führt in die historische Analyse Formen von Beziehungen und Zusammenhängen ein, die weit über das universelle Kausalverhältnis hinausgehen, das als Definitionsmerkmal der historischen Methode galt. So hat man erstmals die Möglichkeit, Dinge zum Objekt der Analyse zu machen, die im Laufe der Zeit in Gestalt von Zeichen, Spuren, Institutionen, Praktiken, Werken usw. abgelagert worden sind“ [S1 Nr. 48, S. 752].

Das hat die Konsequenz, dass in der Geschichtsschreibung nach Foucaults neuer Methodik sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität ihren Platz finden und auf diese Weise ein erweitertes Geschichtsverständnis möglich wird, welches es erlaubt, auch die ziellosen, unvernünftigen, logisch-widersprüchlichen und chaotischen Prozesse eines Geschichtsverlaufs in den Blick zu nehmen:

„So archaeology does not differ from traditional history of ideas by ignoring change and continuity. But it does differ by taking difference and discontinuity as seriously as it does continuity. According to Foucault, traditional history of ideas tries to reduce all apparent discontinuity to a series of incremental changes, all contributing toward a finally achieved enlightenment“ [Gutting 1989, S. 248].

Foucaults geschichtsphilosophische Vorgehensweise führt folglich zu einem erweiterten Geschichtsbegriff, wonach ein historischer Prozess unterschiedlichen zeitlichen

Rhythmen unterliegen kann und dessen Ereignisse auf mannigfaltige Weise geschichtet sein können:

„Wie man also sieht, wird in der seriellen Geschichte das Ereignis keineswegs zugunsten einer kausalen Analyse oder einer kontinuierlichen Analyse aufgelöst, sondern die Schichten von Ereignissen vervielfachen sich. [...] Die Geschichte stellt sich damit nicht als große Kontinuität unter einer scheinbaren Diskontinuität, sondern sich als eine Verflechtung sich überlagernder Diskontinuitäten dar. Die andere Konsequenz ist die, dass man dadurch dazu veranlasst wird, innerhalb der Geschichte Typen unterschiedlicher Dauer [„durées“] zu entdecken“ [S2 Nr. 103, „Rekishi heno kaiki“ („Revenir à l’histoire“), in: *Paideia*, Nr. 11: *Michel Foucault*, 1. Februar 1972, S. 45-60. (Vortrag an der Universität von Keio am 9. Oktober 1970, S. 344)].

Im Laufe seines vorliegenden Werkes vollzieht Foucault den methodologischen Bruch mit der historischen Methode auf eine vielfältige Art und Weise, zunächst aber mit der von ihm als „Archäologie“ („archè“ bedeutet griechisch Anfang) bezeichneten Methode. Es ist allerdings wichtig, nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass für Foucault mit dieser Bezeichnung seiner Methode weder die Untersuchung eines Anfangs „im Sinne des ersten Ursprungs“ [S1 Nr. 66, Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch, Gespräche mit J.-J. Brochier 1969, erschienen in *Magazine littéraire*, Nr. 28, April/Mai 1969, S. 981], noch eine Idee „der Ausgrabungen“ [ebd.] verbunden ist. Ganz im Gegenteil ist Foucault daran interessiert, „die Beziehungen zu definieren, die an der Oberfläche der Diskurse liegen“ [ebd.] und „den Diskurs in seiner Existenz zu erfassen, als eine Praxis, die Regeln gehorcht. Regeln der Formation, der Existenz, der Koexistenz, Systemen des Funktionierens“ [ebd., S. 982].

„Im Gegenteil, ich versuche die Beziehungen zu definieren, die an der Oberfläche der Diskurse liegen; ich versuche sichtbar zu machen, was nur insofern unsichtbar ist, als es allzu sehr an der Oberfläche der Dinge liegt“ [ebd., S. 981].

In dieser methodischen Vorgehensweise drückt sich Foucaults Leidenschaft „für den Begriff und für das System“ [S1, Nr. 37, Gespräch mit Madeleine Chapsal von 1966, erschienen am 16. Mai 1966 in *Quinzaine littéraire* 5, S. 664] aus und die philosophische Fragestellung nach der historischen Entstehung von Sinnbezügen rückt

somit in das Zentrum von Foucaults wissenschaftlichem Interesse. Denn nach Foucault zeigten der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss für die Gesellschaft und der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan für das Unbewusste, „dass Sinn wahrscheinlich nur eine Oberflächenerscheinung, eine Spiegelung, eine Schaumkrone darstellt, während das eigentliche Tiefenphänomen, von dem wir geprägt sind, das vor uns da ist und uns in Zeit und Raum trägt, das *System* ist“ [ebd., S. 665]. Es ist daher wenig überraschend, wenn Foucault eine wesentliche Aufgabe der Philosophie darin sieht, eine Konstruktion der Geschichte von diesen Denksystemen anzugehen:

„Wir denken stets innerhalb eines anonymen, zwingenden Gedankensystems, das einer Zeit und einer Sprache zugehört. Dieses Denksystem und diese Sprache haben ihre eigenen Transformationsgesetze. Aufgabe der heutigen Philosophie [...] ist es, dieses Denken vor dem Denken, dieses System vor dem System aufzudecken“ [ebd., S. 666].

Das im Rahmen dieses Forschungsansatzes entwickelte Instrumentarium ermöglicht es Foucault, sich von den Methoden und Ergebnissen der historischen Methode zu distanzieren, eine sozialkritische Position gegenüber den Wahrheiten der „normalen Wissenschaft“ (Kuhn) einzunehmen und gleichzeitig die klassische Geschichtsschreibung auf diversen sozialwissenschaftlichen Feldern umzuschreiben:

„In this sense, archaeology is both *counter*-history and social critique. It is counter-history because it assumes a contrapuntal relationship to traditional history, whose conclusions it more rearranges than denies and whose resources it mines for its own purposes.“ [...] „But archaeology is social critique as well. It radicalizes our sense of the contingency of our dearest biases and most accepted necessities, thereby opening up a space for change. In its appeal to discursive practices, it underlines the close link between perceiving, conceiving, saying, and doing“ [Flynn 2005, S. 33].

Der französische Historiker Paul Veyne, der zugleich mit Michel Foucault befreundet war, sah in Foucaults vielfältigen methodischen Werkzeugen nicht bloß ein Instrumentarium von hohem wissenschaftlichen Wert, sondern sogar das Potenzial für die Begründung einer wissenschaftlichen Revolution heranziehen, welches einen Paradigmenwechsel in den Geschichtswissenschaften rechtfertigen würde:

„Foucault ist der vollendete Historiker, ist die Vollendung der Historie. Dass dieser Philosoph einer der sehr großen Historiker unserer Zeit ist, daran zweifelt niemand, er könnte jedoch auch der Urheber der wissenschaftlichen Revolution sein, um die alle Historiker bisher herumgeschlichen sind. Positivisten, Nominalisten, Pluralisten und Feinde der *Ismen* – das sind wir alle, er ist aber der erste, der es vollständig ist.“ [Veyne 1992, S. 7f.]

Nach Veyne ist das Phänomen der *Rarheit* ein entscheidender Ausgangspunkt des Foucaultschen Denkens, von dem aus Foucault verborgene Diskurse aufspürt, verschiedene Schichten von Diskontinuitäten offenlegt, die gängige Historie umschreibt und auf diese Weise sich und seinen Lesern neue Erfahrungshorizonte zu eröffnen imstande ist:

„Die Anfangsintuition Foucaults ist weder die Struktur noch der Einschnitt, noch der Diskurs, sondern die *Rarheit*, in der lateinischen Bedeutung dieses Wortes. Die Menschentatsachen sind rar, sie sind nicht in der Fülle der Vernunft angesiedelt, um sie herum ist es leer, ist Raum frei für andere Tatsachen, die sich unsere Weisheit nicht einmal erträumen lässt; denn was ist, könnte auch anders sein. Die Menschentatsachen sind arbiträr, im Sinne von Marcel Mauss, sie verstehen sich auch nicht von selbst, auch wenn sie in den Augen der Zeitgenossen und sogar ihrer Historiker sich dermaßen von selbst verstehen, dass diese wie jene sie nicht einmal bemerken“ [Veyne 1992, S. 8.]

Michel Foucault selbst schildert rückblickend in einem Interview von 1969, welche Ausgangsproblematik ihm in der damaligen Phase seines wissenschaftlichen Schaffens für sein archäologisches Projekt besonders wichtig war. Eine zentrale Schwierigkeit, die ihn anfänglich beschäftigte, lag demnach in einer Paradoxie, die aus dem Gebrauch von unterschiedlichen Methoden in den Geschichtswissenschaften und der Philosophie resultierte:

„Mein Ausgangspunkt war das Paradox, dass die Historiker die Kontinuitäten herausarbeiten, während die Ideengeschichtler die Diskontinuitäten freilegen“ [S1 Nr. 66, Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch, Gespräche mit J.-J. Brochier 1969, erschienen in *Magazine littéraire*, Nr. 28, April/Mai 1969, S. 982].

Aber auf welche Methoden hat Foucault in seinen Forschungen, geprägt durch seinen eigenen wissenschaftlichen Werdegang und durch seine persönlichen Erfahrungen mit den zum Teil katastrophalen Irrungen und Wirrungen der Geschichte des 20. Jahrhunderts, zurückgreifen können, um sich mit diesem Problem in einer seriösen Art und Weise beschäftigen zu können? Eine erste Orientierung für die Beantwortung dieser Frage liefert hierbei die Feststellung, dass Foucault sich selbst als einen Schüler des französischen Marxisten Louis Althusser bezeichnete und gleichzeitig bemüht war, sich kritisch von den Hauptströmungen der französischen Gegenwartsphilosophie der damaligen Zeit abzusetzen. Denn erst das Studium von Nietzsche hat Foucault nach eigener Aussage dazu inspiriert, eigene Forschungsansätze zu entwickeln:

„Ich war der Schüler von Althusser, und zu jener Zeit waren die philosophischen Hauptströmungen in Frankreich der Marxismus, der Hegelianismus und die Phänomenologie. Ich habe sie selbstverständlich studiert, aber erst die Lektüre von Nietzsche hat mir erstmals den Wunsch eingegeben, eine persönliche Arbeit durchzuführen“ [S 4 Nr. 336, Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, erschienen in „Michel Foucault. An interview with Stephen Riggins“ („Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins“; auf Englisch geführt in Toronto am 22. Juni 1982; übersetzt von F. Durand-Bogaert), in: *Ethos*, Bd. 1, Nr. 2, Herbst 1983, S. 4-9, S. 646].

Obwohl Foucault ein Schüler von Althusser war und diesem nach eigener Aussage viel verdankt, gibt es im Denken zwischen den beiden Wissenschaftlern einen fundamentalen Unterschied, da Althusser „den Ausdruck „epistemologischer Bruch“ im Zusammenhang mit Marx [verwendet], während ich [Foucault; K.M.] sage, dass Marx keinen epistemologischen Bruch darstellt<sup>1</sup>“ [S1 Nr. 48, S. 753]. Aus diesem Zitat wird also ein grundlegender Unterschied in den Ansätzen von Althusser und Foucault deutlich, der für sich allein schon hinreichend wäre, um Foucaults Denken klar und eindeutig von den verschiedenen Spielarten der marxistischen Gesellschaftsanalysen abzugrenzen. Stattdessen ist es sicherlich richtig, dem französischen Hegelianer Jean Hyppolite gegenüber Althusser einen noch stärkeren Einfluss auf Foucaults gesamte intellektuelle Entwicklung zuzuschreiben:

---

<sup>1</sup> Eine ausführliche Darstellung von Althusser's Argumentation findet sich beispielsweise bei Gutting 2002, S. 235ff.

„Hyppolite kommentiert für seine Schüler die *Phänomenologie des Geistes* von Hegel und die *Geometrie* von Descartes. Gerade die Hegel - Vorlesung hat seine Hörer beeindruckt und sich ihnen eingepägt. Auch Foucault entging dieser Anziehung nicht, im Gegenteil: er, der sich für die Geschichte begeisterte, sieht sich hier wahrscheinlich zum ersten Mal von der Versuchung der Philosophie umgarnt. Man führt ihm ja gerade eine Philosophie vor Augen, die den Lauf der Geschichte illustriert und den geduldigen Fortgang der Vernunft in Richtung ihrer Vollendung darstellt. Die gesamte Geschichte wird umfasst. Und dieser Geschichte wohnt zudem noch ein Sinn inne. Jean Hyppolite war ohne jeden Zweifel die Leitfigur Foucaults und der Wegbereiter alles dessen, was sein Geschick ausmachen sollte“ [Eribon 1991, S. 42].

In seiner Inauguralvorlesung am Collège de France von 1970 würdigt Foucault auch entsprechend ausführlich den besonderen Einfluss Hyppolites für seinen eigenen Denkweg, macht aber gleichzeitig deutlich, dass er über Hyppolites Philosophie bereits entscheidend hinausgegangen ist:

„Besonders viel aber, glaube ich, verdanke ich Jean Hyppolite. [...] Und was ich eben über den Diskurs zu sagen versuchte, ist dem hegelianischen Logos sicherlich untreu. [...] Jean Hyppolite hat alle Wege und Auswege dieses Textes [*Phänomenologie des Geistes*; K.M.] gesucht und durchlaufen, als wäre [*kursiv von mir*; K.M.] seine unruhige Frage gewesen: Kann man noch philosophieren, wo Hegel nicht mehr möglich ist? Kann es noch eine Philosophie geben, die nicht mehr hegelianisch ist? Ist das, was in unserem Denken nicht hegelianisch ist, notwendigerweise auch nicht philosophisch?“ [ODK, S. 45f.].

Trotzdem tauchen gerade in Foucaults früheren Schriften immer wieder hegelianische Denkmuster auf. Ein gutes Beispiel hierfür ist diese wichtige Textstelle aus „Wahnsinn und Gesellschaft“<sup>2</sup> in der Foucault mit hegelianischem Vokabular das Verhältnis des Freudschen Psychoanalytikers zu seinen Patienten problematisiert:

„Er [Freud, K.M.] hat die psychoanalytische Situation geschaffen, in der durch einen genialen Kurzschluss die Alienation zur Aufhebung der Alienation wird, weil sie im Arzt zum Subjekt wird. Der Arzt als alienierende Gestalt bleibt der Schlüssel der Psychoanalyse. Vielleicht kann

---

<sup>2</sup> Han 2002, S. xiii, ordnet „Wahnsinn und Gesellschaft“ nicht der archäologischen Periode zu, sondern bezeichnet „Die Geburt der Klinik“ als Foucaults erstes archäologisches Buch!

die Psychoanalyse und vielleicht wird die Psychoanalyse jene Stimmen der Unvernunft nicht hören können, noch für sie selbst die Zeichen des Irrsinns entziffern können, weil sie jene letzte Struktur nicht aufgehoben und darin alle anderen zusammengeführt hat“ [WG, S. 535].

Aber nicht nur Louis Althusser und Jean Hyppolite, sondern auch George Dumézil, Gaston Bachelard und George Canguilhem haben im Foucaultschen Denken ihre tiefen Spuren hinterlassen. Denn in seiner archäologischen Methode greift Foucault immer wieder Konzepte von ihnen auf, um sie neu auszurichten und auf seine eigenen Fragestellungen hin weiterzuentwickeln. Die Hochachtung, die der französische Religionswissenschaftler und Soziologe George Dumézil seinerseits Michel Foucault entgegenbrachte, wird in der Angewohnheit Dumézils deutlich, über Foucault zu sagen: „Wenn ich einmal sterbe, wird Michel meinen Nachruf schreiben“ [Eribon 1991, S. 476]. Aber auch von Foucaults Seite aus bestand gegenüber Dumézils wissenschaftlichem Werk eine aufrichtige und tiefe Wertschätzung, wenn Foucault ausdrücklich darauf hinweist, dass Dumézil ihn gelehrt habe, „durch Vergleiche das System der funktionellen Korrelationen zwischen Diskursen zu etablieren [und] die Transformationen eines Diskurses und die Beziehungen zur Institution zu beschreiben“ [Foucault ODK, S. 44f.].

Bereits mehr als dreißig Jahre vor dem amerikanischen Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn verstand der französische Wissenschaftshistoriker Gaston Bachelard die Geschichte der Physik als eine Serie von epistemologischen Brüchen.<sup>3</sup> Über Bachelard sagt Foucault in einem späteren Interview mit Ducio Trombadori aus dem Jahre 1978, er sei zwar kein Schüler Bachelards gewesen, habe aber in Bachelards „Überlegungen zur Diskontinuität in der Geschichte der Wissenschaften und in dem Gedanken, dass die Vernunft, indem sie die Gegenstände ihrer Analyse selbst konstituiert, an sich selbst arbeitet“ [S4 Nr. 281, Gespräch mit Ducio Trombadori, „Conversazione con Michel Foucault“ („Entretien avec Michel Foucault“; geführt mit D. Trombadori, Paris, Ende 1978), in: *Il Contributo*, 4. Jg., Nr. 1, Jan.-März 1980, S. 23-84, S. 70] anregende Bausteine für seine eigenen Forschungsprojekte gefunden. Dementsprechend kommt

---

<sup>3</sup> „Over 30 years before Kuhn, Bachelard read the history of physics as a series of epistemic “breaks” whereby one conception of a natural domain is replaced by a radically different conception.” [Gutting 2005, S. 4].

Gary Gutting in seinem Standardwerk „Michel Foucault’s archaeology of scientific reason“ über Foucaults Archäologie des Wissens zu dem Ergebnis, dass zahlreiche methodische Konzepte Foucaults starke Übereinstimmungen mit vielen grundsätzlichen und tragenden Perspektiven von Bachelards Methoden zur Wissenschaftsgeschichte aufweisen:

„In many important respects, Foucault’s view of science is Bachelardian. He accepts, for example, the essential historicity of scientific conceptions as well as the understanding of this history in terms of a discontinuous series of breaks. [...] He also shares Bachelard’s emphasis on the need to treat questions of scientific rationality in “regional” terms, eschewing grandly global theories for specific studies of particular disciplinary and chronological domains. [...] Foucault’s fundamental critical project of showing the contingent nature of what present themselves as necessary, a priori limits on knowledge corresponds to Bachelard’s insistence that philosophical a priori limits derive from our inability or unwillingness to think beyond the categories of current (or recently past) science. Similarly, Foucault’s basic idea of an archaeological uncovering of the “deep structures” of knowledge is closely related to Bachelard’s idea of a “psychoanalysis” of knowledge” [Gutting 1989, S. 52f.].

Trotzdem behauptet Foucault in dem ausführlichen Interview mit Trombadori nicht Bachelard, sondern der „Director of his doctoral thesis“ [Gutting 1989, S. 53f.] und französische Wissenschaftsphilosoph George Canguilhem habe ihn auf dem Gebiet der Wissenschaftsphilosophie „am meisten beeinflusst, wenngleich erst viel später“ [S4 Nr. 281, S. 70]. Foucault zufolge habe er durch Canguilhem verstanden, dass „man die Geschichte der Wissenschaft als die Geschichte eines zugleich kohärenten und transformierbaren Ganzen aus theoretischen Modellen und begrifflichen Instrumenten schreiben kann und muss“ [Foucault ODK, S. 45]. Dabei hat Canguilhem „nicht bloß das Feld der Wissenschaftsgeschichte erweitert“ [Foucault 1988, S. 60], sondern „die Disziplin selbst an mehreren Punkten umgearbeitet“ [ebd.]. In Canguilhems Methode sorgt die Analyse der Diskontinuitäten für ein verbessertes Verständnis der historischen Beziehungen zwischen den Wissenschaften und der Epistemologie [ebd., S. 64f.]. Demnach zeichnet sich die Wissenschaftsgeschichte durch „die plötzliche Formierung bestimmter Wissenschaften „aus dem Nichts“, die extreme Geschwindigkeit mancher unerwarteter Fortschritte, auch die Distanz der wissenschaftlichen Erkenntnisse

gegenüber dem „gemeinen Gebrauch“ und gegenüber den Motivationen der Gelehrten“ [ebd., S. 60] aus. Im Gegensatz zu einer „Geschichte des Wahren, seiner langsamen Offenbarung“ [ebd., S. 61] muss die Geschichte der Wissenschaften als „die Geschichte der „wahrsagenden Diskurse“ [...], also der Diskurse, die sich berichtigen, sich korrigieren und die an ihnen selbst die Arbeit vollziehen, die von der Aufgabe finalisiert wird, „Wahres zu sagen““ [ebd., S. 61] geschrieben werden. Damit eliminiert diese Methode einerseits wissenschaftliche Irrtümer, und zwar „durch die Herausbildung einer neuen Weise, „Wahres zu sagen“ [ebd., S. 62], was aber auch andererseits diesen neuen seriösen Sprechakten keine Beständigkeit garantiert, weil sich die Wissenschaftsgeschichte ihrerseits ständig wandeln und transformieren kann:

„Wer sagt „Geschichte des wahrsagenden Diskurses“, muss auch sagen: Methode der Rekurrenz. [...] Die Geschichte der Diskontinuitäten steht also nicht ein für allemal fest: sie ist von sich aus „impermanent“, sie ist diskontinuierlich, d.h. sie ist immer wieder von neuem zu schreiben“ [ebd.].

Für Foucault bildet daher die Epistemologie keine allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlage für die Existenz wissenschaftlicher Theorien und deren Aussagen, sondern sie ist stattdessen „die Suche nach der Normativität, die den verschiedenen tatsächlich ins Werk gesetzten Aktivitäten innewohnt. Es handelt sich also um eine unverzichtbare theoretische Reflexion, die es der Wissenschaftsgeschichte gestattet, sich anders zu konstituieren als die Geschichtswissenschaft; und umgekehrt eröffnet die Wissenschaftsgeschichte den Analyseraum, der es der Epistemologie ermöglicht, etwas anderes zu sein, als die bloße Reproduktion der inneren Schemata einer Wissenschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt“ [ebd., S. 64].

In dem Fazit seines Kapitels „Bachelard and Canguilhem“ innerhalb seines Standardwerks über Foucaults Archäologie fasst Gary Gutting die wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Methoden von Foucault und Canguilhem folgendermaßen zusammen:

„In AK [*Archäologie des Wissens; K.M.*] [...] he [Foucault; K.M.] follows Canguilhem in emphasizing the various ways that continuities can persist across epistemological breaks. [...]

Also, Foucault sympathizes with Canguilhem's move away from Bachelard's insistence on a sharp distinction between science and nonscience. [...] Positively, Foucault's work in the history of science is strongly influenced by Canguilhem's history of concepts. [...] Moreover, even where the influence of Bachelard and Canguilhem is particularly strong, Foucault extends, adapts, and transforms their idea and methods. But it remains true that understanding his relation to these two thinkers is a significant aid in understanding the methodology he developed for writing the history of reason" [Gutting 1989, S. 53f.].

Obwohl Foucaults archäologische Methode eine heftige Kritik am Marxismus und am Hegelianismus impliziert und sich Foucault im Laufe seines wissenschaftlichen Werdeganges explizit von bedeutenden Vertretern dieser Schulen wie Althusser und Hyppolite methodisch immer weiter distanziert, zieht Foucault auch wichtige Parallelen zwischen seinem wissenschaftshistorischen Forschungsprogramm und der kritischen Theorie der Frankfurter Schule:

„In der Wissenschaftsgeschichte in Frankreich wie in der deutschen kritischen Theorie geht es um die Prüfung einer Vernunft, deren strukturelle Autonomie mit der Geschichte der Dogmatismen und Despotismen beladen ist, einer Vernunft, die folglich nur dann als Freilassung wirken kann, wenn sie sich von ihr selber befreien kann“ [Foucault 1988, S. 58].

Das problematische Verhältnis von Freiheit und Vernunft gehört zu jenen Themen, die das komplette Werk Foucaults auf allen Ebenen durchziehen. In etlichen Texten ist spürbar, wie quälend intensiv sich Foucault mit dieser Frage herumgeschlagen hat und wie sehr er immer wieder versucht hat, über diese Problematik, von anderen Blickwinkeln ausgehend, zu neuen Einsichten zu gelangen. Hierbei begleitete ihn eine skeptische Grundüberzeugung gegenüber dem Optimismus der Aufklärung, die er mit der Frankfurter Schule teilt; eine Skepsis gegenüber der Aufklärung, die auch Max Horkheimer und Theodor Adorno eigen war, denn „die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ [Horkheimer/Adorno 1980, S. 7] und „Aufklärung ist totalitär“ [ebd., S. 10].

## **1.2. Eine Dezentrierung des Subjekts**

Die Methode der Archäologie ist für Foucault also nicht nur eine historische Methode der Diskontinuitäten, sondern ein „Ausweg zwischen dem Hegelianismus und der philosophischen Identität des Subjekts“ [S4 Nr. 281, S. 61f.]. Nach Foucault bestand in der französischen Nachkriegsphilosophie eine Trennungslinie, „die eine Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts und eine Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs voneinander trennt. Auf der einen Seite die Linie von Sartre und Merleau-Ponty und auf der anderen Seite dann die von Cavailles, Bachelard und Canguilhem“ [S3 Nr. 219, Vorwort von Michel Foucault, („Introduction par Michel Foucault“), in Canguilhem, Georges, *On the Normal and the Pathological*, Boston 1978, S. IX-XX, S. 552]. Gleichzeitig besteht für Foucault kein Zweifel darin, dass eine kontinuierliche Geschichtsschreibung und eine Philosophie des Subjekts lediglich zwei Seiten derselben Medaille bedeuten und sich daher wechselseitig voraussetzen:

„Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts: die Garantie, dass alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann [...]. Aus der historischen Analyse den Diskurs des Kontinuierlichen machen und aus dem menschlichen Bewusstsein das ursprüngliche Subjekt allen Werdens und jeder Anwendung machen, das sind die beiden Gesichter ein und desselben Denksystems“ [AW, S. 23].

Es ist folglich nicht nur konsequent, sondern auch notwendig, wenn sich Foucault in seiner Methodologie *zunächst*<sup>4</sup> von sämtlichen Spielarten einer subjektzentrierten Philosophie löst und somit eine Fokussierung auf die Diskontinuitäten der Geschichte, die methodisch mit der Dezentrierung des Subjekts einher geht, vorantreibt. Nach Gary Gutting ist diese Vorgehensweise ein wesentliches Kennzeichen von Foucaults archäologischer Methodologie:

„But his own studies in FD, BC, and OT [*WG, GK, OD; K.M.*] are clearly the main examples he has in mind in undertaking to formulate a methodology for a non-subject-centered history of thought“ [Gutting 1995, S. 229].

Aber auf welche philosophischen Ansätze konnte Foucault dabei zurückgreifen und welche Verwandtschaft besteht hierbei zum französischen Strukturalismus? Schließlich

---

<sup>4</sup> Siehe Kapitel 4.

hat sich Michel Foucault selbst nie als einen „Strukturalisten“ bezeichnet und eine derartige Subsumierung seiner Bücher weit von sich gewiesen [OD, S. 15; Dreyfus/Rabinow 1994, S. 11]. Trotzdem sah Foucault allerdings zwischen den Werken der Strukturalisten und den seinigen „bestimmte Ähnlichkeiten“ [OD, S. 16] und gab zu, dass er „vielleicht den Verlockungen des strukturalistischen Vokabulars nicht so widerstanden hatte, wie er es hätte tun können“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 11]. Außerdem ist für Foucault die Frage nach der historischen Entstehung von Sinnbezügen eine zentrale Thematik seiner Methodologie<sup>5</sup> und übereinstimmend dazu sagt er in einem Gespräch mit R. Bellour von 1966, dass „mit Saussure, Freud und Husserl [...] nun geradezu im Kern der Erkenntnis des Menschen wieder das Problem des Sinns und des Zeichens [erscheint]“ [S1 Nr. 34, Michel Foucault, „Die Ordnung der Dinge“, Gespräch mit R. Bellour von 1966, erschienen in *Les Lettres françaises*, Nr. 1125, 31. März - 6. April 1966, S. 3f., S. 649]. War Michel Foucault also doch ein Strukturalist?

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass es in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine eindeutig feststellbare und auch allgemein anerkannte Hinwendung zur Sprachphilosophie gegeben hat. So konstatierte Wolfgang Stegmüller in einem seiner Bände zu den „Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie“ über den damaligen Stand der Philosophie: „Die heutige Philosophie ist durch das charakterisiert, was man als die *linguistische Wende* (im Englischen: *linguistic turn*) bezeichnet“ [Stegmüller 1987, S. 343]. Die Bezeichnung als *linguistic turn* bezieht sich auf den von Richard Rorty herausgegebenen Band „The linguistic turn“ von 1967, in dem diese Terminologie in die philosophische Diskussion eingeführt wurde. Neben Rorty haben andere Philosophen wie John Austin, John Searle, Ludwig Wittgenstein, Jean-François Lyotard oder heutzutage die bekennende Feministin Judith Butler die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts unterschiedlich stark geprägt und auf eine breite Basis gestellt. Die Theorie der Sprechakte bzw. der performativen Sprechakte nach Austin und Searle, die unterschiedlichen Begriffe der Performativität bei Lyotard und Butler oder Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“, nach denen die Struktur der Sprache die Objekte bestimmt und die Strukturen festlegt, in denen wir über die Welt denken - alle diese philosophischen Ansätze sind bekanntlich der Sprachphilosophie verpflichtet

---

<sup>5</sup> Siehe Kapitel 1.1.

und haben nicht nur in Nordamerika und in Westeuropa einen zum Teil enormen Einfluss auf die philosophischen Schulen der Gegenwart ausgeübt. Und bereits Friedrich Nietzsche lehnte in seiner Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ die exponierte Stellung des Bewusstseins als Quelle menschlicher Selbsterkenntnis ab:

„Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln“ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns „in’s Bewusstsein zu treten“ (wie man im Bilde sagt). Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe. [...] Wo z u überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache ü b e r f l ü s s i g ist?“ [Nietzsche 1999a, Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 354, S. 590].

Die Wendung zur Sprachphilosophie ist aber auch gleichbedeutend mit dem Zerschlagen des Cartesianismus. Kann bekanntlich Husserl als Reaktion und Abschluss der Descartes – Hume – Kant – Tradition der Philosophie aufgefasst werden, so bricht Wittgenstein in den „Logischen Untersuchungen“ offenbar mit dieser Tradition, da er nicht nach einer transzendentalen Fundierung eines Sprachspiels sucht, sondern sich bekanntlich die für ihn so grundlegende Frage stellt: „Wie wird das Sprachspiel gespielt?“ Auch Martin Heidegger vollzog in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ den Bruch mit der phänomenologischen Reduktion Husserls als evidentere Methode und als Fundament der Erkenntnis. Im Gegensatz zu Husserl bildet für Heidegger die subjektive Erfahrung keine fundamentale Grundlage für das Wissen und die Erkenntnis, denn für ihn steht die Seinsfrage im Gegensatz zur Subjekt-Objekt-Relation innerhalb des Cartesianismus:

„Heidegger questions the view that experience is always and most basically a relation between a self-contained subject with mental content (the inner) and an independent object (the outer). Heidegger does not deny that we sometimes experience ourselves as conscious subjects relating to objects by way of intentional states such as desires, beliefs, perceptions, intentions, etc., but he thinks of this as a derivative and intermittent condition that presupposes a more fundamental way of being-in-the-world that cannot be understood in subject/object terms“ [Dreyfus 1990, S. 5].

In Frankreich wurde eine allgemeine Kritik an der Transzendentalphilosophie Kants von dem französischen Neo-Kantianer Léon Brunschvicg formuliert. Brunschvicg „combined a general neo-Kantian philosophical perspective with a strong emphasis on the importance of the history of science. [...] He rejected Kant’s assumption that, from a particular stage of science (the Newtonian), he could deduce final truths that would regulate all subsequent accounts of the world, and saw Einstein’s theory of relativity as a clear refutation of Kant’s “dogmatism” on this point” [Gutting 2005, S. 4]. Bachelard führte die Ansätze von Brunschvicg in veränderter Form weiter [ebd.] und Foucaults Archäologie, die in ihrer epistemologischen Konzeption nach Pamela Major-Poetzl eine Reihe von Parallelen zum methodischen Aufbau der Quantentheorie und der Relativitätstheorie aufweist, kann ebenfalls als Bruch mit der cartesianisch-newtonschen Epistemologie verstanden werden:

„In summation, the replacement of the classical mechanical view of the physical world by the field theories of relativity and quantum physics signified a shift of conceptual constructs that has a number of parallels to the conceptual structure of Foucault’s archaeologies.[...] „They have both challenged the dualisms inherent in Cartesian-Newtonian epistemology by rejecting the division of subject-object, form-substance, space-time, and matter-energy. In place of classical laws based on causality and determinism, field theory and archaeology are founded on laws that assume probability and indeterminism” [Major-Poetzl 1983, S. 77].

Wie aber positionierte sich Foucault selbst zum Strukturalismus? Foucault sah im Strukturalismus ein heterogenes Gebilde unterschiedlicher Forschungsansätze, dessen Gemeinsamkeit darin bestand, „in einem gewissen Nachdruck, die Frage des Subjekts neu und anders zu stellen“ [S4 Nr. 281, S. 65], „einer Form der Philosophie, der Reflexion und der Analysen ein Ende zu setzen oder aus dem Wege zu gehen, die wesentlich um die Behauptung des Primats des Subjekts kreiste“ [ebd., S. 77] und damit „die Infragestellung der Theorie des Subjekts“ [ebd., S. 66] voranzutreiben. Foucaults Zielsetzung besteht nunmehr darin, „ein *positives Unbewusstes* des Wissens zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewusstsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist – anstatt über seinen Wert zu streiten und seine wissenschaftliche Qualität zu verringern suchen“ [OD, S. 11f.]. Der Strukturalismus ist für Foucault „eine theoretische Aktivität [und] eine bestimmte Art,

Dinge zu analysieren“ [S1 Nr. 50, Die strukturalistische Philosophie gestattet eine Diagnose dessen, was „heute“ ist, Gespräch mit G. Fellous von 1967, erschienen in: *La Presse de Tunisie*, 12. April 1967, S. 3, S. 748]. Außerdem widmete sich der Strukturalismus dem für Foucaults Archäologie so grundlegenden Problem der Bezüge der Sprache zu „den formalen Bedingungen der Entstehung von Sinn“ [S4 Nr. 50, „Wer sind Sie, Professor Foucault?“, „Che cos’è Lei Professor Foucault?“, Gespräch mit P. Caruso von 1967, erschienen in: *La Fiera letteraria*, Jahrg. XLII, Nr. 39, 28. September 1967, S. 11 – 15, S. 772]. Aber auf welche Weise hat der französische Strukturalismus eine allgemeine Theorie des Subjekts in Frage gestellt und stattdessen Bezüge von Sinn und Bedeutung anhand von linguistischen Modellen erklärt?

Der Strukturalismus basiert nach Foucault auf Forschungen, die in den zwanziger Jahren in der Sowjetunion und in Mitteleuropa vorgenommen wurden [S4 Nr. 81, S. 77f.]. Diese Entwicklung nahm ihren Anfang in der Sprachtheorie des Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure. Nach de Saussure entsteht die Bedeutung eines Zeichens aufgrund seiner Differentialität innerhalb eines Zeichensystems. Insofern beruht die Verwendung eines Zeichens nach de Saussure auf konventionellen Regeln und in diesem Sinne ist die Zuordnung zwischen Signifikat, der Inhaltsseite, und Signifikant, der Ausdrucksseite eines Zeichens, arbiträr. Die Wirklichkeit außerhalb des Zeichensystems hat in diesem Zeichenmodell nach de Saussure keinen Platz mehr. Statt die Bedeutung eines Zeichens über seine Verbindung zu einem Referenten außerhalb des Systems zu erklären, entsteht die Bedeutung durch die Differenz der Zeichen zueinander in diesem System. Nicht das einzelne Zeichen ist Träger von Bedeutung, sondern die Bedeutung entsteht differentiell durch das Verhältnis der Zeichen untereinander innerhalb des Zeichensystems:

„Saussure’s fundamental thesis here is that a sign’s meaning is entirely a matter of its place in the overall system of signs and that this place is determined by the way it *differs* from each other sign“ [Gutting 2002, S. 218].

In seinem Zeichenmodell untersucht de Saussure keine Sätze, sondern er führt eine synchronische Untersuchung des Zeichens durch, welches den kleinsten Baustein des Sprachsystems bildet. Die Bedeutung eines Zeichens nicht auf seinen Inhalt, sondern

differentiell auf das Zeichensystem zurückzuführen, diese linguistische Methodik kennzeichnet de Saussure dabei nach Gary Gutting als einen Strukturalisten:

„On the level of *parole* (actual speech acts), a sign (signifier plus signified) will of course always have some specific positive content. [...] But, according to Saussure, two signs with entirely different contents (signifier and signified) will have the same meaning provided the ways in which the two signs differ from other signs in their system remains the same. Linguistic meaning is, accordingly, not a matter of content but of form or structure, as defined by a system of differences. This is what is meant by saying that Saussure's linguistic is structuralist" [ebd., S. 220.].

Als Gründervater des französischen Strukturalismus gilt aber nicht Ferdinand de Saussure, sondern bekanntlich Claude Lévi – Strauss mit seinem 1949 erschienen Buch *Les Structures élémentaires de la Parenté* (dt. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft). Diese Forschungsarbeit gilt als ein Meilenstein in der französischen Wissenschaftsgeschichte nach dem 2. Weltkrieg<sup>6</sup> und wurde zu einer der theoretischen Grundlagen des französischen Strukturalismus. In seiner wissenschaftlichen Methodik orientiert sich Lévi – Strauss jedoch nicht an de Saussure, sondern an der Phonologie, die im Anschluss an de Saussure von dem russischen Sprachwissenschaftler Nicholas Troubetzkoy und dem Prager Kreis um Roman Jakobson entwickelt worden war.<sup>7</sup> Nach Lévi – Strauss entspricht die Abstammung der Verwandtschaftssysteme dem Aufbau der unbewussten phonologischen Systeme. Die differentielle Bedeutung in ihnen entsteht durch die verschiedenen Gegensatzpaare - wie Vater/Sohn, Bruder/Schwester, Gatte/Gattin -, also aus binären Differenzen, da aus ihnen die Abfolge der Generationen abgeleitet werden kann.<sup>8</sup> Die wissenschaftliche Innovation von Lévi – Strauss besteht nun darin, die Begründungen der Heiratsverbote nicht in allgemeinen natürlich-biologischen oder rein gesellschaftlichen Ursachen zu suchen, sondern aus binären Differenzen innerhalb eines semiotischen Systems abzuleiten:

---

<sup>6</sup> Eine wohlwollende Besprechung von Simone de Beauvoir in *Les Temps Moderne* half, das Buch bekannt zu machen [Dosse 1996, S. 52f.].

<sup>7</sup> Gutting 2002, S. 222.

<sup>8</sup> Deleuze 1992a, S. 23f. ; Dosse 1996, S. 45f.

“Lévi – Strauss’s structuralist anthropology rejects the normative distinction between „primitive” and “advanced” societies. [...] Lévi – Strauss also asserts a universalism regarding the structures of human thought and society and insists on the priority of the unconscious in human life. [...] Our thought and behaviour are informed by universal unconscious structures. Finally, the most pervasive and fundamental structure of human life is that defined by the opposition of nature and culture. [ebd., S. 224].

Neben Lévi – Strauss hat auch ein akademischer Lehrer von Michel Foucault, der französische Marxist Louis Althusser<sup>9</sup>, „die Subjektphilosophie in Frage gestellt, weil der französische Marxismus von etwas Phänomenologie und etwas Humanismus geprägt war und weil die Theorie der Entfremdung aus dem menschlichen Subjekt die theoretische Basis machte, die imstande war, die politisch-ökonomischen Analysen von Marx in eine philosophische Terminologie zu übersetzen“ [S4 Nr. 281, S. 65]. Althusser ging davon aus, dass subjektive Erfahrungen ideologisch imprägniert seien und daher keine Grundlage für eine objektive Gesellschaftstheorie bilden könnten.<sup>10</sup> Stattdessen griff er wesentliche Konzepte von Bachelard auf und las „Marx’s historical materialism as effecting a twofold “epistemic break”: first with the existential subjectivism present in his early writings, and second with scientific models that reduce the social to a nexus of mechanical causes and effects” [ebd., S. 236]:

„What Newton and Einstein had provided for the physical world, Marx’s *Capital* had provided for the social world. [...] According to Althusser, Marx’s path between these two „epistemic obstacles“ is precisely that of structural analysis” [ebd., S. 236f].

Im Gegensatz zu simplen szientistischen Gesellschaftsmodellen und in politischer Abgrenzung zum stalinistischen Terror formuliert Althusser das marxistische Basis-Überbau-Theorem in einer Freudschen Terminologie, mit der gleichzeitig eine Abkehr von der Subjektphilosophie verbunden ist:

„Rather than reductively explaining in terms of only economic forces, Marx explains via a structuralist principle of “overdetermination” (in the Freudian sense), according to which each level of social structure makes an irreducible contribution to the outcome. At the same time,

---

<sup>9</sup> Siehe Kapitel 1.1.

<sup>10</sup> Gutting 2002, S. 236.

since the various levels of social structure operate independently of individual consciousnesses, Marx also avoids subjectivism” [ebd., S. 237].

Dagegen war der Philosoph Jacques Lacan ein Freudianer und ein praktizierender Psychoanalytiker, der den Anspruch formulierte, zu der ursprünglichen Bedeutung der Freudschen Texte zurückkehren zu wollen. Lacan distanzierte sich von der damaligen Freud-Rezeption und kritisierte die privilegierte Position des Egos in der klassischen Psychoanalyse. Im Gegensatz zur klassischen Psychoanalyse hebt Lacan hervor, „that the ideal of an integral and stable ego that is my true identity is always a deception, a false identification of my reality with some image outside myself” [ebd., S. 239]. Lacan zufolge finden sich erst in den Methoden der strukturalistischen Linguistik die geeigneten Werkzeuge, um ein korrektes Modell des Unbewussten konstruieren zu können. Demnach ist das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert, als ein Zeichensystem im Sinne von de Saussures Zeichenmodell:

„The ego and any other notions of true identity are constructs in the realm of what Lacan will call *the Imaginary*. [...] His discovery of what he regarded as the correct model of the unconscious derived from his encounter with structuralist linguistics (due, in all probability, to his friendship with Lévi-Strauss). This enabled him to formulate in a fruitful way the idea that the unconscious is structured like a language, that it is, specifically, a system of signs in Saussure’s sense. So understood, the unconscious belongs to the realm of what Lacan calls *the Symbolic*. He maintains that this insight is implicit in Freud, who was unable to articulate it properly because he had no knowledge of Saussure’s linguistics ” [ebd., S. 239f.].

In einem weiteren Schritt führt Lacan nun einen Subjektbegriff ein, welcher im Gegensatz zu Sartres Subjektverständnis steht, weil einerseits nach Lacan das Subjekt vom Unbewussten abhängig ist und es andererseits eine Struktur hat, die mit de Saussures Zeichenmodell kompatibel ist:

„First of all, the subject must be contrasted with the ego: it is not a structured stable whole, but an unstable, divided flux. As Lacan puts it, “The I is an other” (evoking Rimbaud’s “Je est un autre”); that is, the subject is non-self-identical, other than itself. Thus, Lacan puts division, dissolution, and alienation at the heart of human reality. So far, it might seem that Lacan’s subject is no different than Sartre’s consciousness. But his view is in fact quite opposed to

Sartre's. For one thing, Lacan's subject depends on the unconscious (a notion the existentialist Sartre rejects), the realm of desires that are excluded from the conscious existence of the ego. Even more important, unlike Sartrean consciousness, Lacan's subject has a structure, even it is not the self-identical structure of the ego. This structure is that of a language as understood by Saussure" [ebd., S. 241].

Vergleicht man die unterschiedlichen Ansätze von Lévi – Strauss, Althusser und Lacan miteinander, so kann der französische Strukturalismus im Sinne des französischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty als ein Schlüssel zur Lösung des Subjekt-Objekt-Problems der Phänomenologie gedeutet werden [ebd., S. 224]. Demnach werden soziale Phänomene nicht mehr durch ein Erkenntnissubjekt, das in der Tradition des Cartesianismus steht, wissenschaftlich erschlossen. Stattdessen ist nach Lévi – Strauss eine erweiterte Forschungsmethodik erforderlich, nach der eine Analyse der unbewussten Strukturen möglich wird, denen gesellschaftliche Regeln, und damit menschliches Verhalten, unterliegen:

„But it is precisely in the final chapter of this book [*La pensée sauvage; K.M.*] that Lévi – Strauss opposes his structuralism to phenomenology's subject-centered descriptions of human reality. [...] Lévi – Strauss's central claim is that Sartre's phenomenological (or dialectical) understanding of human beings can only be a starting-point, one that must be completed by an objective, analytic grasp of the unconscious structures underlying and common to the lived worlds of the immense variety of human communities. [...] Admittedly, he says that “the ultimate goal of the human sciences [is] not to constitute, but to dissolve man”, where “man” means human beings as they concretely experience themselves. And he even goes on to speak of a “reduction” of his experience to more fundamental (eventually, physico-chemical) levels of understanding. But he also insists that for such a reduction to be legitimate “the phenomena subject to reduction must not to be impoverished [...] By remaining on the level of lived experience, Sartre and the other existentialists have limited themselves to the partial truths of subjectivity” [ebd., S. 225].

Diesen Grundgedanken des Strukturalismus ebenfalls vertretend, äußert sich Foucault entsprechend kritisch über die methodologischen Qualitäten eines subjektorientierten Forschungsprogramms. Ohne das Cogito abzulehnen stellt er fest, „dass es in methodologischer Hinsicht letztlich nicht so fruchtbar ist, wie man geglaubt hat [und]

durch die Ausblendung der primären Täuschung des *Cogito*, ganze Systeme von Relationen sichtbar [werden], die anderenfalls gar nicht beschrieben werden könnten“ [S1 Nr. 50, S. 781]. In seiner archäologischen Methode wendet sich Foucault konsequent von der cartesianischen Tradition ab und treibt die Dezentrierung des Subjekts bis auf das Äußerste voran. Demnach legt der Diskurs die Position des sprechenden Subjekts fest. Umgekehrt werden die Aussagen eines Diskurses nicht von einem erkennenden Subjekt definiert. Der cartesianische Dualismus von Subjekt und Objekt löst sich auf, weil das Äußere zugleich innerlich, aber das Innere auch zugleich äußerlich ist:

„Die Analyse der Aussagen vollzieht sich also ohne Bezug auf ein *Cogito*. Sie stellt nicht die Frage dessen, der spricht, der sich manifestiert oder sich in dem, was er sagt, verbirgt, der indem er spricht, seine souveräne Freiheit ausübt oder sich, ohne es zu wissen, den Zwängen unterwirft, die er schlecht wahrnimmt. [...] „Egal, wer spricht“, doch was er sagt, sagt er nicht von irgendwo aus. Er ist notwendig in das Spiel einer Äußerlichkeit eingefangen.“ [AW, S. 178].

Auch in Foucaults späteren Büchern wird die Souveränität des Subjekts negiert. In „Überwachen und Strafen“ sind die Subjekte Unterworfenen von Macht-Wissens-Komplexen und zugleich an die ihnen von diesen aufgeprägten Identitäten gebunden:

„Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht“ [Foucault 1994, S. 246f.].

Selbst in seinen letzten Schriften über „Sexualität und Wahrheit“, in denen er die Frage des Subjekts unter anderen Vorzeichen wieder aufnimmt und dabei die komplexen Beziehungen zwischen der Wahrheit, dem Subjekt und den Selbstpraktiken untersucht, hält Foucault an der kritischen Distanz zum Cartesianismus fest. Obwohl es Foucault in seinen letzten Büchern um die Konstituierung des Subjekts geht, hebt er in einem Interview mit Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow trotzdem den Bruch mit der modernen Philosophie und der cartesianischen Tradition hervor:

„In der europäischen Kultur bleibt bis zum 16. Jahrhundert das Problem: „Welche Arbeit muss ich an mir selbst verrichten, um fähig und wert zu sein, zur Wahrheit zu gelangen? [...] Damit brach Descartes als er sagte: „Um zur Wahrheit zu gelangen, genügt es, dass ich irgendein Subjekt bin, das sehen kann, was evident ist. [...] Somit kann ich unmoralisch sein und doch die Wahrheit wissen“ [Interview mit Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in Dreyfus/Rabinow 1994, S. 291.]

### **1.3. Poststrukturalismus und Postmoderne**

Der neue Forschungsansatz von Lévi – Strauss ist vor allem bis Mitte der 1960er Jahre in Frankreich und dort besonders in der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Psychoanalyse, der Literaturwissenschaft und der politischen Theorie auf großes Interesse gestoßen. Aber welche Beziehungen und Einflüsse bestehen zwischen Foucault und dem, was allgemein als „Strukturalismus“, „Poststrukturalismus“ oder „Postmoderne“ bezeichnet wird? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt es zwischen Foucault und anderen Denkern oder Literaten, deren Werke immer wieder mit diesen Strömungen verbunden werden?

Diese Fragen möchte ich beantworten, indem ich dabei zunächst die grundlegende wissenschaftshistorische Prägung des Foucaultschen Denkens wieder aufgreife und den starken Einfluss von Canguilhem's Konzeptgeschichte auf Foucaults Methodologie hervorhebe.<sup>11</sup> Denn für Canguilhem's Ansatz ist es wesentlich, die Konzepte, nach denen Daten interpretiert werden, von den Theorien zu unterscheiden, nach denen die beobachteten Phänomene erklärt werden. Da nach Canguilhem das gleiche Konzept in verschiedenen Theorien auftauchen kann, erkennt er, dass wissenschaftliche Konzepte theoretisch polyvalent sein können [Gutting 1989, S. 34]. Gary Gutting erläutert den Begriff der Polyvalenz an dem folgenden Beispiel:

---

<sup>11</sup> Siehe Kapitel 1.1.

„Different theories (all, however, formulated in terms of the same set of basic concepts) will provide competing answers to these questions. Galileo, for example, introduced a new conception of the motion of falling bodies to replace the Aristotelian conception. Galileo, Descartes, and Newton all employed this new conception in their description of the motion of falling bodies and the theories they developed to explain this motion. Although the basic concept of motion was the same, the explanatory theories were very different. This shows, according to Canguilhem, the “theoretical polyvalence” of concepts: their ability to function in the context of widely differing theories. His own historical studies (for example, of reflex movement) are typically histories of concepts that persist through a series of theoretical formulations” [Gutting 2002, S. 229].

Ein wissenschaftliches Konzept in diesem Sinne funktioniert daher häufig in einem erweiterten begrifflichen Kontext, aber unterhalb der theoretischen Ebene. Es ist erst recht kein Paradigma, noch ein in sich logisch konsistentes Gebäude wie eine Theorie, aber in der Regel komplexer strukturiert - und damit gehaltvoller - als eine einzelne Aussage. Ein Konzept kann in unterschiedlichen Theorien funktionieren, weil es für unterschiedliche Erklärungsmuster anschlussfähig ist und sich daher als tragender Baustein in verschiedene, umfassende Theorien einbetten lässt. Eine Konzeptgeschichte nach Canguilhem ist daher mit strukturalistischen Theoriewerkzeugen verträglich, obwohl dieser Ansatz eindeutig nicht dem strukturalistischen Denken entspringt. Umgekehrt erweiterte der französische Strukturalismus in den 1960er Jahren sein theoretisches Fundament, indem er von seiner linguistischen und anthropologischen Basis auf weite Gebiete der Philosophie ausstrahlte und dabei in Frankreich insbesondere eine breite Rezeption der drei „Hermeneutiker des Verdachts“ (Ricoeur), und zwar von Marx, Freud und Nietzsche, einsetzte [Gutting 2002, S. 234f.]. Marx und Freud wurde besondere Aufmerksamkeit im Rahmen der strukturalistischen Projekte von Althusser und Lacan zuteil<sup>12</sup>, während Nietzsche einen prägenden Einfluss auf spätere, poststrukturalistische Entwicklungen hatte [ebd.]. Insbesondere Nietzsche wurde zu einem wichtigen Impulsgeber für Foucault, der sich in verschiedenen Phasen und Kontexten seines Werkes, wie Hans Sluga feststellt, auf unterschiedliche Nietzsches zurückgriff.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Siehe Kapitel 1.2.

<sup>13</sup> Für eine ausführliche Darstellung siehe Kapitel 3.4.

„We may ask at this point what this maximum of philosophical intensity, what the philosophical effects were that Foucault derived from Nietzsche. No single answer will, however, suffice, for there are, in fact, different Nietzsches in Foucault's life, corresponding roughly to different phases in his thinking that he himself once distinguished" [Sluga 2005, S. 223f.].

Die unterschiedlichen methodologischen Werkzeuge Foucaults scheinen also zunächst auf eine vielfältige Art und Weise mit dem strukturalistischen und poststrukturalistischen Denken verstrickt zu sein. Foucault selbst hat immer wieder die Eigenständigkeit seiner Forschungen betont und sich wiederholt von diesen Strömungen distanziert. Aber hatte das eher taktische Hintergründe? In einem Interview mit G. Fellous von 1967 spricht Foucault sein kompliziertes Verhältnis zum Strukturalismus deutlich aus:

„Ich habe versucht, eine strukturalistisch geprägte Analyse in Bereiche einzuführen, in die sie bisher noch keinen Eingang gefunden haben, das heißt, in die Geschichte der Ideen, die Geschichte der Erkenntnis, die Geschichte der Theorien. Das hat mich veranlasst, auch die Entstehung des Strukturalismus selbst in Begriffen der Struktur zu untersuchen. Darum ist mein Verhältnis zum Strukturalismus zugleich durch Distanz und durch eine Verdopplung geprägt. Distanz, weil ich eher über ihn spreche, als ihn unmittelbar anzuwenden; und Verdopplung, weil ich nicht über ihn sprechen möchte, ohne seine Sprache zu kennen.“ [S1 Nr. 47, Die strukturalistische Philosophie gestattet eine Diagnose dessen, was „heute“ ist, Gespräch mit G. Fellous von 1967, erschienen in: *La Presse de Tunisie*, 12. April 1967, S. 3, S. 748].

Diese Aussagen verdeutlichen, dass Foucault zwar strukturalistische Methoden verwendet und seine historischen Analysen nicht ohne eine strukturalistische Sichtweise vornimmt, er aber gleichzeitig mit seinen historischen Untersuchungen methodisch und inhaltlich über den Strukturalismus hinausgeht. Denn eine Untersuchung der Entstehung des Strukturalismus vorzunehmen würde auch bedeuten, eine Archäologie des Strukturalismus zu schreiben und damit über ihn hinauszugehen. Und bekanntlich überlegte Foucault, seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ den Untertitel „Eine Archäologie des Strukturalismus“ zu verleihen. Trotz aller Abgrenzungstendenzen lieferten strukturalistische Methoden für Foucault aber auch das nötige Handwerkszeug,

um die historische Anthropologie und die Ideengeschichte umzuschreiben und zu überwinden. Denn, wie Gilles Deleuze über Foucaults archäologische Methode schreibt:

„Jenseits der Bilder und Begriffe, die den Wörtern assoziiert werden, entdeckt der strukturelle Linguist ein Element ganz anderer Natur, das strukturelle Objekt. [...] Jenseits der Geschichte der Menschen und der Ideengeschichte entdeckt Michel Foucault einen tieferen unterirdischen Boden, der Gegenstand dessen ist, was er die Archäologie des Denkens nennt“ [Deleuze 1992, S. 10].

Ebenso ist Foucaults archäologische Methode als eine Antwort auf zentrale Schwierigkeiten der historischen Methode und der Ideengeschichte zu verstehen. Denn wie Foucault selbst sagt, verknüpft sich eine Geschichte der Diskontinuitäten mit dem Programm einer Dezentrierung des Subjekts.<sup>14</sup> Aus dieser Sichtweise ist es nicht verwunderlich, wenn Foucault sich ganz besonders für ein wichtiges Problem des französischen Strukturalismus interessiert, welchem er sogar dabei eine konstituierende Rolle für den Strukturalismus zuweist. Diese grundlegende Fragestellung ist nach Foucault „im Großen und Ganzen das Problem des Subjekts und der Umarbeitung des Subjekts“ [S4 330, Strukturalismus und Poststrukturalismus, Gespräch mit G. Raullet von 1983, erschienen in: *Telos*, Bd. XVI, Nr. 55, Frühjahr 1983, S. 195-211, S. 542]. Verfolgt man diese Spuren des Foucaultschen Denkens weiter, so lässt sich nach Alan Milchman und Alan Rosenberg in Foucaults frühen Texten, der Einleitung zu Ludwig Binswangers „Traumdeutung und Existenz“ (1954) und in seinem Buch „Psychologie und Geisteskrankheit“ (1954), ein überragender Einfluss der Heideggerschen Philosophie feststellen.<sup>15</sup> Eine Ursache hierfür liegt Milchman und Rosenberg zufolge in Foucaults Abkehr von der Phänomenologie und Transzendentalphilosophie und seiner damaligen Fokussierung auf die Anthropologie:

„Foucault is most explicitly concerned with Heidegger at this early stage in his thinking, when he had yet to free himself from a phenomenological and transcendental perspective, and, therefore, a reading of Heidegger that privileged the *anthropological*“ [Milchman/Rosenberg 2003, S. 4].

---

<sup>14</sup> Siehe Kapitel 1.1 und Kapitel 1.2.

<sup>15</sup> Siehe Kapitel 3.4.

Aber nicht nur in Foucaults frühen Texten, sondern auch im Herzstück seiner Philosophie, dem Machtkonzept, finden sich Parallelen zwischen Heideggers Aufbau von „Sein und Zeit“ und Foucault. Deshalb interessiert sich Hubert L. Dreyfus für die Frage, wie weit diese Parallelen vorangetrieben und identifiziert werden können:<sup>16</sup>

„At the heart of Heidegger’s thought is the notion of being, and the same could be said of power in the works of Foucault. [...] These rough parallels suggest that it might be illuminating to see how far the comparison of Heidegger’s “Being” with Foucault’s “Power” can be pushed”  
[Dreyfus 2003, S. 30].

Noch einen Schritt weiter als Dreyfus geht Béatrice Han, wenn sie behauptet und die These aufstellt, die Heideggersche Ontologie könnte als das Ungedachte in Foucaults Werk gelten.<sup>17</sup> Auf Foucaults Machtkonzeption bezogen würde diese Interpretation bedeuten, dass Foucault versucht, herauszufinden, was Macht bedeutet, wie Macht entsteht und wie sie funktioniert, aber es ihm letztlich nicht ganz gelingen kann, sein Konzept in einer für ihn selbst befriedigenden Klarheit zu entwickeln, weil sich diese nur über die Konzeption und Begrifflichkeit der Heideggerschen Ontologie herstellen ließe:

„Given this admission, perhaps the Heideggerian ontology could be read as the *unthought* of Foucault’s oeuvre – not that which it did not think, or had forgotten, but that which worked within it without being able to be clearly formulated, thereby needing external elaboration”  
[Han 2002, S. 13].

Obwohl die Bezüge der Foucaultschen Denkwerkzeuge zu Nietzsche und Heidegger von mir erst in aller Ausführlichkeit im Kapitel 3.4 vorgestellt werden, so ist es wichtig, schon an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie stark nicht nur Foucault, sondern ebenfalls der französische Strukturalismus und seine Weiterentwicklungen von diesen beiden deutschen Philosophen geprägt wurden.

---

<sup>16</sup> Siehe Kapitel 3.4.

<sup>17</sup> Siehe Kapitel 3.4.

Stellt man andererseits, wie Foucault das getan hat, die Frage des Subjekts in den Vordergrund seiner Forschungsprojekte, so lässt sich zunächst feststellen, dass im Strukturalismus der Subjektbegriff durch den Strukturbegriff substituiert wird. Kulturelle Praktiken unterliegen demnach Effekten von universellen und zugleich unbewussten Strukturen [Belsey 2002, S. 114]. Daher gehörte es zu der Zielsetzung der anthropologischen Forschungen von Lévi – Strauss, in den Praktiken unterschiedlicher Kulturen Gemeinsamkeiten zu suchen und diese auf die gleichen universellen Strukturen zurückzuführen:

„In looking below the surface appearance of things, Lévi – Strauss wanted to find the common element of all cultures, traceable ultimately to universal structures embedded deep in the human mind. Thus, all myths are in the end transformations of each other, and all marriage customs reducible to the great duality of the incest taboo, where ‘incest’ is marriage with a forbidden spouse, and everyone is either a potential partner or a prohibited one” [Belsey 2002, S. 42].

Aus Foucaultscher Perspektive werden mit dieser strukturalistischen Vorgehensweise bereits gravierende Unterschiede zur archäologischen Methode deutlich, weil es Foucault auf dem Gebiet der Wissenschaftsgeschichte nicht darum geht, eine reine, ahistorische und universelle Theorie zu entwickeln und anzubieten [Gutting 1989, S. 270]. Stattdessen widmet sich die Archäologie der Analyse von konkreten, historischen Phänomenen [ebd., S. 267], ohne diese in ahistorische und universelle Strukturen einzubetten. Daher verdeutlicht Foucaults Buch „Die Ordnung der Dinge“ nicht nur die Grenzen des Strukturalismus, obwohl es ein strukturalistisches Buch ist, sondern es ist auch ein Wegbereiter für Foucaults Spätwerk über Macht und Ethik, welches nach Gutting eindeutig dem poststrukturalistischen Denken zuzuordnen ist [Gutting 2007, S. 130].

Die Bezeichnung „Poststrukturalismus“ assoziiert dabei eine offenkundig notwendige Weiterentwicklung von strukturalistischen Methoden und Forschungsansätzen. Offenbar waren mit der strukturalistischen Vorgehensweise auch unüberwindbare Schwierigkeiten verbunden. Denn so innovativ die Methodik von Lévi – Strauss anfänglich auch gewesen sein mag, so deutlich traten mit der Zeit die Grenzen und Probleme dieser Methodologie hervor. Sowohl die mangelnde empirische

Überprüfbarkeit [Gutting 2002, S. 49f.] als auch die Reduktion unterschiedlichster Phänomene auf die gleichen, universellen, Strukturen [Belsey 2002, S. 43] führten dazu, dass dieser Ansatz letztlich nicht überzeugen konnte und einer Revision bedurfte. Wenn sich die Bezeichnung Poststrukturalismus auf ein heterogenes Feld von unterschiedlichen wissenschaftlichen Forschungen bezieht, so ist diesen zumindest gemeinsam, dass sie zum Teil diese Unzulänglichkeiten des Strukturalismus überwinden konnten. Insbesondere die statische Konzeption des Strukturalismus, an universellen Strukturen zur Erklärung von sozialen Praktiken festzuhalten, wurde dabei negiert:

„Poststructuralism combines the structuralist *style* of objective, technical, and even formal discourse about the human world with a rejection of the structuralist *claim* that there is any deep or final truth that such discourse can uncover. [...] French poststructuralist philosophy continued the structuralist attack on phenomenology and developed structuralist-style methods (Foucault’s archaeology, Derrida’s grammatology, Deleuze’s logic of multiplicities) to replace that of phenomenology. But at the same time it tried to undermine the structuralist assumption [...] that there is an objective body of ultimate truth that can be known by such methods” [Gutting 2002, S. 250].

Aber französische Philosophen wie Jacques Derrida und Michel Foucault hielten sich nicht weiter an der Kritik von Phänomenologie und Strukturalismus auf, sondern radikalisierten ihre Sichtweisen, indem sie alle Methoden der Philosophie anzweifelten, die darauf aus waren, ein absolutes Wissen zu garantieren<sup>18</sup> [ebd., S. 251]. Trotzdem ist der Ausgangspunkt der archäologischen Methode ein traditioneller. Denn Foucault fragt zunächst wie Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis:

„Thus, during the archaeological period Foucault’s guiding concern is the question of the conditions of the possibility of knowledge. By doing this, he inscribes his enterprise within the lineage of Kant, who was the first to question the conditions of possibility of representation and consequently of all knowledge, thereby opening the space of modern thought“ [Han 2002, S. 3].

---

<sup>18</sup> Siehe Kapitel 1.1.

Allerdings gibt Foucault den verschiedenen historischen Apriori seiner Diskurse weder eine einheitliche theoretische Definition [ebd., S. 38], noch haben die Regeln einer diskursiven Formation einen transzendentalen Status. Denn Foucault interessiert sich nicht für die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen von Aussagen, sondern für das Auftauchen von Aussagen als Ereignisse und damit für die Beantwortung der folgenden Frage: „Wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“ [AW, S. 42]:

„It is important to be clear about Foucault’s view of the relation of the statements of a discursive formation to the rules that govern him. The rules do not have a transcendental status; that is, they are not “principles of construction” or “conditions of possibility” that exist somehow prior to statements and constitute them. [...] But for Foucault there is nothing more than the historically existing statements and the relations that obtain among them. The rules of the discursive formation are simply the description of the existing relations” [Gutting 1989, S. 242].

Umgekehrt grenzt sich Foucaults Methodik auch von den Formen der strukturalistischen Analyse ab, „die alle Begriffe der Bedeutung samt und sonders eliminier[en] und durch ein formales Modell menschlichen Verhaltens als regelgeleitete Transformationen bedeutungsloser Elemente substituier[en]“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 20]. Denn als Historiker untersucht Foucault mit seinen Diskursen historisch realisierte Systeme des Ein- und Ausschlusses, die beispielsweise, wie in „Wahnsinn und Gesellschaft“, auf dem Gegensatzpaar von Vernunft und Unvernunft basieren. Sinngemäß heißt es dazu in französischer Sprache:

„Le discours désigne en général chez Foucault un ensemble d’énoncés qui peuvent appartenir à des champs différents mais qui obéissent malgré tout à des règles de fonctionnement communes. Ces règles ne sont pas seulement linguistique ou formelles, mais reproduisent un certain nombre de partages historiquement déterminés (par exemple le grand partage raison/déraison)“ [Revel 2002, S. 22].

Hebt Foucault seine Methode „ausdrücklich vom atomistischen Strukturalismus ab“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 17], so ist die Archäologie mit den Methoden des holistischen Strukturalismus „näher verwandt“ [ebd.]. Ein wichtiger Grund hierfür liegt

darin, dass die Aussage nach Foucault ihren Status lediglich innerhalb eines Aussagefeldes erhält, durch das sie „identifiziert und individuiert“ [ebd., S. 80] werden kann. Auf diese Weise bestimmt das Ganze (das Aussagefeld), was als mögliches Teil (die Aussage) gilt [ebd.]:

„Ganz allgemein kann man sagen, dass eine Sequenz von sprachlichen Elementen eine Aussage nur dann ist, wenn sie in ein Aussagefeld eingetaucht ist, wo sie dann als ein besonderes Element erscheint. [...] Jede Aussage wird so spezifiziert: es gibt keine Aussage im Allgemeinen, keine freie, neutrale und unabhängige Aussage“ [AW, S. 144].

Der entscheidende Unterschied zum (holistischen) Strukturalismus besteht aber nach Dreyfus/Rabinow darin, dass der Strukturalist nach Möglichkeiten sucht, für Foucault hingegen die Aussage eine Existenzfunktion darstellt [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 70]:

„Die Aussage ist also nicht eine Struktur (das heißt eine Menge von Beziehungen zwischen variablen Elementen, die so eine vielleicht unendliche Zahl von konkreten Modellen gestattet); sie ist eine Existenzfunktion, die den Zeichen eigen ist“ [AW, S. 126].<sup>19</sup>

Eine ausführliche Diskussion, ob Foucaults Methoden eher poststrukturalistische oder postmoderne Züge enthalten, findet sich in dem Text von Thomas Flynn [Flynn 2005]. Für Flynn ist Foucault kein Poststrukturalist, sondern Flynn hält es für zutreffender, Foucault als einen postmodernen Geschichtsphilosophen zu bezeichnen [Flynn 2005, S. 30 und S. 43ff.]. Allerdings sind die Foucaultschen Methoden nach Flynn nicht völlig frei von poststrukturalistischen Elementen. Flynn führt hierfür Foucaults Nominalismus, „fröhlichen Positivismus“ und die Foucaults gesamtes Werk durchziehende Nietzscheanische Grundhaltung an:

„Although Foucault shared many concepts with the structuralists as well as a common enemy (subjectivist, humanist thought), his nominalism and „positivism,“ not to mention the Nietzschean tenor of his writing overall, are *clearly* [*kursiv von mir; K.M.*] post-structuralist“ [Flynn 2005, S. 32].

---

<sup>19</sup> Siehe Kapitel 2.1.

Aber erst die radikale Dezentrierung des historischen Subjekts, verbunden mit einem Nietzscheanischen Modell von Macht und Widerstand, verleiht der Foucaultschen Geschichtsschreibung einen agonistischen Charakter, der nach Flynn im Sinne von Jean-François Lyotard als postmoderne Logik charakterisiert werden kann:

„His nominalism is not of itself distinctive. [...] But the radicalization of this position to the point of evacuating the historical subject, coupled with a Nietzschean appeal to relations of power and resistance, gives Foucaultian history an “agonistic” character that Jean-François Lyotard considers characteristic of “postmodern” logic” [Flynn 2005, S. 44].

Zur detaillierteren Ausformulierung seiner These strukturiert Flynn die Foucaultsche Geschichtsschreibung in vier Hauptachsen, deren elementare Merkmale Flynn zu dem Ergebnis führen, dass für Foucaults Geschichtsphilosophie die Bezeichnung „postmodern“ zutreffender ist als „poststrukturalistisch“, obwohl zwischen beiden Subsumtionen eine Schnittmenge existiert:

„Although we could speak of „post-structuralist“ history just as easily, „postmodern“ seems the more appropriate term to designate the histories of someone who drew sharp epistemic lines between modernity, its predecessor, and its successor, and then proceeded to fill in all three spaces with description and analysis. [...] In Foucault’s case, this postmodern cluster includes the four topics [*nominalism, the historical event, the spatialization of reason, the nature of problematization; K.M.*] just discussed” [Flynn 2005, S. 43f.].

#### **1.4. Eine Verabschiedung des Anthropozentrismus**

In den vorhergehenden Abschnitten des ersten Kapitels habe ich die zentralen methodologischen Innovationen von Michel Foucaults postmoderner Geschichtsphilosophie vorgestellt. Dabei habe ich ausführlich dargestellt, auf welche wissenschaftlichen Ansätze Foucault zurückgegriffen hat, welchen Stellenwert für Foucault eine Methodologie der Diskontinuitäten und der Dezentrierung des Subjekts hat und welches Verhältnis zwischen Foucaults Methodologie und den verschiedenen Spielarten des französischen Strukturalismus, des Poststrukturalismus und der Postmoderne besteht. Es dürfte an dieser Stelle deutlich geworden sein, dass Foucaults

Methoden und Denkwerkzeuge eine Form von Exklusivität für sich beanspruchen dürfen und sich nicht auf andere wissenschaftliche Ansätze reduzieren lassen (müssen). Das Foucaultsche Denken ist originell und unterliegt gleichzeitig einer Fülle von sehr unterschiedlichen wissenschaftshistorischen und philosophischen Einflüssen. Aber welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Pädagogik? Lassen sich wesentliche Denkmuster der Foucaultschen Methoden und Analysen auf die Pädagogik übertragen und pädagogische Phänomene in einem anderen Lichte erscheinen? Ist umgekehrt die Pädagogik auf Foucaults Methoden angewiesen oder kann sie diesen gleichgültig gegenüber stehen?

Um diesen wichtigen und komplizierten Fragen nachzugehen, ist es möglich, eine Spur aufzunehmen und weiterzuverfolgen, die sowohl in den Kern von Foucaults postmoderner Geschichtsphilosophie als auch in den Kern (Lakatos) eines jeden pädagogischen oder sozialwissenschaftlichen Forschungsprogrammes führt. Es handelt sich hierbei um die Anthropologie als Lehre vom Menschen. Exemplarisch für das anthropologische Wissenschaftsverständnis der Gegenwart schildert Oerter in der Einleitung zu dem Buch „Menschenbilder der modernen Gesellschaft“, welche ausgedehnte, ungreifbare Fülle, aber auch geringe Halbwertszeit, den Menschenbildern in der aktuellen Theorie und Praxis zufällt. Die Wissenschaft kommt nicht ohne Menschenbilder aus, aber ein stabiler Konsens über die existenziellen Eigenschaften des Menschen liegt dennoch in weiter Ferne:

„Menschenbilder prägen das Handeln und Erleben in der persönlichen Begegnung, aber auch in Organisationen und in der Gesellschaft insgesamt. Dieses Buch führt Wissenschaftler und Experten in Wissenschaft, Wirtschaft, Technik und Kunst zusammen und will zeigen, wie vielfältig und facettenreich die Konzeption des Menschenbildes in unserem gesellschaftlichen Zusammenleben ist. Diese Konzeptionen, die freilich nur eine Auswahl darstellen können angesichts der noch viel größeren Vielfalt von Menschenbildern im Gesamtspektrum unseres Wissens und Handelns, verdeutlichen bereits, dass Menschenbilder unterschiedliche Funktionen besitzen. [...] Alle Darstellungen zum Menschenbild im vorliegenden Buch legen Wert darauf, dass die dargestellten Menschenbilder Konstruktionen sind, die für Wissenschaft und Wirtschaft hilfreich, aber auch wandelbar sind“ [Oerter 1999a, S. 1].

Auf die dringend notwendige Verknüpfung zwischen einem adäquaten Menschenbild mit der dazu kompatiblen erfahrungswissenschaftlichen Theoriebildung weist der Politikwissenschaftler Siebenhüner am Beispiel der Umweltpolitik hin. Nach Siebenhüner wurde „die Diskussion um die Notwendigkeit eines ökologisch ausgerichteten Menschenbildes (ö. M.) mit Leitbildfunktion [...] angesichts der ökologischen Probleme erforderlich“ [Siebenhüner 2003, S. 129]. Hierbei versteht Siebenhüner unter einem Menschenbild „generell die Gesamtheit der Annahmen über das Wesen des Menschen und sein Handeln“ [ebd.]. Im Hinblick auf die möglichen politikwissenschaftlichen Ansätze zur Umweltpolitik hebt Siebenhüner die herausragende Bedeutung eines dafür tragfähigen Menschenbildes ausdrücklich hervor:

„Sowohl das Konzept der Nachhaltigkeit als auch die Diskussion um politische Lösungswege kommen nicht um eine Auseinandersetzung mit den anthropologischen und handlungstheoretischen Voraussetzungen herum“ [ebd.].

Es besteht also offensichtlich ein wissenschaftlicher Konsens darüber, dass Menschenbilder notwendig sind und gleichzeitig damit die sozialwissenschaftlichen Theorien prägen, in die sie eingebettet sind. Deshalb möchte ich an dieser Stelle kurz daran erinnern, welcher historischen Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit die jeweils für Wahr gehaltenen Menschenbilder unterliegen können. Setzt man für diese grobe Skizzierung in der Moderne an, so betrachtete bereits Immanuel Kant den Menschen als ein autonomes, offenes und vernünftiges Kulturwesen. Nach Kant sind in der Anthropologie als Lehre von der Kenntnis des Menschen zwei unterschiedliche Zugänge zum Wesen des Menschen möglich, denn eine Anthropologie kann entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht verfasst sein [Kant 1996c, S. 399]. Der Gebrauch seiner Vernunft dient dem Menschen dazu, sich zu kultivieren, aus sich ein gesellschaftsfähiges Individuum zu machen und sich auf diese Weise von seinen animalischen, natürlichen Wurzeln zu lösen und zu befreien:

„Die *Summe* der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer

Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen“ [Kant 1996c, S. 678].

Im Gegensatz zu Kant ist für die Frankfurter Schule der Mensch durch seine Vergesellschaftung in der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst entfremdet [Horkheimer/Adorno 1980, S. 58]. Bereits Marx und Engels waren der Ansicht, mit der kapitalistischen Produktionsweise in der bürgerlichen Gesellschaft die Arbeit als Quelle der Entfremdung des Menschen ausfindig machen zu können. Somit wäre nach Marx und Engels der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft als ein von sich selbst entfremdetes Gattungswesen definiert, dessen Entfremdung von sich und anderen Menschen durch die kapitalistische Produktionsweise erzeugt wurde:

„Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen. Überhaupt, der Satz, dass der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, dass ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist“ [Marx/Engels 1968, S. 518].

Eine wiederum völlig anders aufgebaute anthropologische Theorie lieferte Erich Fromm. Fromms Ansatz einer soziologischen Psychoanalyse ging einher mit einer religiös fundierten psychoanalytischen Anthropologie. Dabei interessierte sich Fromm für die Dynamik der menschlichen Entwicklung. Der Mensch ist weder auf seine Triebstrukturen reduzierbar, noch ein Spiegelbild seiner sozio-kulturellen Umwelt. Für den Menschen ist es dennoch erforderlich, seine physiologisch verursachten Triebe zu befriedigen und sich um das Wohlbefinden seiner Seele zu kümmern, welche nicht vereinsamen sollte. Darin sieht Fromm wichtige Konstanten der menschlichen Natur [Fromm 2000, S. 22]. Auffällig an Fromms Menschenbild ist auch, dass er explizit die Widersprüchlichkeit und Konflikträchtigkeit der menschlichen Existenz zum Ausgangspunkt seiner Anthropologie erhebt. Der Mensch definiert sich also nicht über bestimmte Eigenschaften, die auf eine stabile menschliche Existenz verweisen, sondern er ist durch eine instabile Beziehung zu seiner Lebenswelt gekennzeichnet. Die im Menschen erzeugten Konflikte führen zu psychischen Bedürfnissen, die allen Menschen

gemeinsam sind und von Fromm als existenzielle Bedürfnisse bezeichnet werden. Diese können ihrerseits über ein breites Spektrum von Leidenschaften befriedigt werden:

„Ich glaube nicht, dass man die menschliche Natur mit einer bestimmten Eigenschaft positiv definieren könnte, wie etwa mit Liebe, Hass, Vernunft, dem Guten oder dem Bösen, sondern nur mit den fundamentalen Widersprüchen, die die menschliche Existenz charakterisieren und die letztlich auf die biologische Dichotomie zwischen den fehlenden Instinkten und dem Bewusstsein seiner selbst zurückzuführen sind. Der Konflikt im Menschen erzeugt bestimmte psychische Bedürfnisse, die allen Menschen gemeinsam sind. Er ist gezwungen, das Entsetzen vor seiner Isoliertheit, seiner Machtlosigkeit und seiner Verlorenheit zu überwinden und neue Formen des Bezogenseins zur Welt zu finden, durch die er sich in ihr zu Hause fühlen kann. Ich habe diese psychischen Bedürfnisse als ‚existenzielle Bedürfnisse‘ bezeichnet, weil sie auf die Bedingungen der menschlichen Existenz selbst zurückzuführen sind. Sie werden von allen Menschen geteilt, und ihre Erfüllung ist für die Erhaltung der seelischen Gesundheit ebenso notwendig, wie die Befriedigung seiner organischen Triebe notwendig ist, um den Menschen am Leben zu erhalten. [...] Diese unterschiedliche Art, die existenziellen Bedürfnisse zu befriedigen, manifestiert sich in Leidenschaften wie Liebe, Zärtlichkeit, Streben nach Gerechtigkeit, Unabhängigkeit und Wahrheit; in Hass, Sadismus, Masochismus, Destruktivität und Narzissmus“ [Fromm 2003, S. 254f.].

Dagegen sieht der symbolische Interaktionismus von George Herbert Mead die Verknüpfung und das Zusammenspiel von I, Me und Self als identitätsbildend an. Innerhalb seiner mikrosoziologischen Handlungstheorie betont Mead bekanntlich die besondere Stellung des Menschen gegenüber dem Tier durch seine Anwendung von Sprache und Symbolen:

„Dieser Prozess der Verknüpfung des eigenen Organismus mit den anderen innerhalb der bestehenden Wechselwirkungen, insoweit sie in das Verhalten des Einzelnen, in den Dialog zwischen ‚Ich‘ und ‚ICH‘ hereingenommen werden, machen die Identität aus“ [Mead 1973, S. 222].

Aus diesen schmalen und eher skizzenhaften Ausführungen wird deutlich, wie breit gefächert das Panorama der historischen Anthropologie in den Sozialwissenschaften inzwischen geworden ist. Wird aber dieses weite Panorama auf den Bereich der

Pädagogik verengt, so werden diese Probleme nicht geringer. Das mag auch daran liegen, dass die Pädagogik ihrerseits häufig interdisziplinär ausgerichtet ist und sich gerne anderer wissenschaftlicher Disziplinen bedient. Aber auch für die Pädagogik gilt, was bereits für die übrigen Sozialwissenschaften festgehalten werden konnte: Die anthropologischen Voraussetzungen bilden das Fundament einer jeden pädagogischen Theorie. Diese wichtige Erkenntnis wurde von Otto Friedrich Bollnow folgendermaßen formuliert:

„Jede empirische Forschung, im Bereich der empirischen Wissenschaften allgemein und damit auch in der Pädagogik, ist von einem gewissen Vorverständnis ihres Forschungsgegenstands geleitet. Dahin gehören die benutzten Grundbegriffe wie die leitenden Fragestellungen. Und weil es die Pädagogik insbesondere mit dem Menschen zu tun hat, sind es bei ihr vor allem anthropologische Grundbegriffe. Jede Pädagogik baut auf einer bestimmten Anthropologie auf. Diese Grundbegriffe brauchen nicht in jedem Fall bewusst zu sein“ [Bollnow 1979, S. 16].

Besonders interessant an den Ausführungen Bollnows ist auch, dass seiner Ansicht nach den Pädagogen die anthropologischen Voraussetzungen nicht notwendigerweise bewusst sein müssen. Aber nicht nur aus einer systematischen Perspektive, sondern ebenso gut aus einer historischen Perspektive, werden die anthropologischen Grundlagen der Pädagogik vor ernsthafte Probleme gestellt. So zeigt der französische Historiker Philippe Ariès in seinem Buch „Geschichte der Kindheit“ beispielsweise auf, wie ein „bemerkenswerter Wandel“ [Ariès 2003, S. 47] der Lebensformen im 19. Jahrhundert zunächst die sozialen Praktiken zwischen Kindern, Eltern, Lehrern und Erwachsenen veränderte und dadurch „den neuen Platz bezeichn[et], den das Kind und die Familie in unseren Industriegesellschaften einnehmen“ [ebd.]. Die an diesen Prozess anschließende Entwicklung führte dann nach Ariès zu der heutigen Polarisierung zwischen Familie und Beruf [ebd., S. 48]:

„Die Schule ist als Mittel der Erziehung an die Stelle des Lehrverhältnisses getreten. Das bedeutet, dass das Kind sich nicht länger einfach nur unter die Erwachsenen mischt und das Leben direkt durch den Kontakt mit ihnen kennenlernt. [...] Mancherlei Verzögerungen und Verspätungen zum Trotz ist das Kind nun von den Erwachsenen getrennt und wird in einer Art Quarantäne gehalten, ehe es in die Welt entlassen wird. [...] Die Familie ist zu einem Ort

unabdingbarer affektiver Verbundenheit zwischen den Ehegatten und auch zwischen Eltern und Kindern geworden, was sie zuvor nicht gewesen war“ [ebd., S. 47f.].

Die historischen Untersuchungen von Ariès belegen, inwieweit historische Veränderungen erst die sozialen Hintergrundpraktiken erzeugen, aus denen die empirischen Grundlagen der Pädagogik resultieren. Der Gegenstandsbereich der Pädagogik kann sich daher nicht auf ahistorische Phänomene beziehen oder durch universelle Methoden untersucht werden, sondern ist nach Foucault und Ariès selbst das Ergebnis diskursiver Praktiken. Und andererseits steht die heutige Pädagogik noch immer in der Tradition Kants, wenn dieser in seinem Plädoyer für die Erziehung behauptet:

„Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muss. [...] Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht“ [Kant 1996c, S. 697ff.].

Dennoch existiert in der Gegenwart eine erstaunlich große Vielfalt an pädagogischen Theorien, mit zum Teil sich gegenseitig ausschließenden und widersprechenden anthropologischen Grundlagen. Nach Wulf können beispielsweise der integrale, der philosophische, der phänomenologische, der dialektisch-reflexive, der implizite, der texturale und der plurale-historische Ansatz voneinander unterschieden werden [Wulf 2001, S. 195f.]. Eine befriedigende Einlösung der Kantschen Forderung erscheint daher aus der Sicht der heutigen Pädagogik völlig unmöglich zu sein. Vielmehr ist das Weltbild der gegenwärtigen Pädagogik durch einen permanenten Wandel, einer ständigen Orientierungslosigkeit und einem nachhaltigen Relativismus von Werten und Wahrheiten gekennzeichnet:

„Für die Gegenwart gilt, dass wir keinen festen Bezugsrahmen haben. Wir erzeugen unsere Bezugsrahmen und Weltansichten und zwar in sehr unterschiedlicher Weise, ohne dass diese sich auf eine einzige gültige reduzieren ließe. Die Schaffung einer Welt ist in der Regel eine Umschaffung, in der Komposition und Dekomposition, Gewichtung und Ordnen, Tilgung und Ergänzung sowie Deformation eine Rolle spielen. Danach haben wir alle Schwierigkeiten mit der Wahrheit und sind nur zu einer relativen Realität fähig“ [Wulf 2001, S. 55].

Der amerikanische Anthropologe Paul Rabinow stellt in Bezug auf diese Problematik fest, „dass heute nicht allein der kulturelle Wandel von Lebensführungen zur Debatte steht, sondern der Status und die Zukunft von *anthropos* als solchem, wie immer man diesen Begriff auch verstehen mag. [...] Und die ungeheure Bandbreite unterschiedlicher Verstehensmöglichkeiten macht gerade einen entscheidenden Teil des Problems aus. [...] Der Horizont ist vielmehr von unterschiedlichsten Wissenschaften, Erkenntnisansprüchen und Zukunftsvisionen besetzt, die in ihren Verheißungen von Himmel und Hölle gänzlich unvereinbar sind. Der *anthropos* der Gegenwart ist gesättigt, regelrecht überfrachtet von *logoi*“ [Rabinow 2004a, S. 34]. Bemerkenswert, so Rabinow weiter, ist hierbei „die Tatsache, dass das Nachdenken über den Menschen ein Problem darstellt und dass ein Teil des Problems gerade im Unvermögen liegt, stabile Lösungen zu finden – diese Tatsache ist selbst koexistent und kotemporal zur Praxis des Nachdenkens über das Menschliche“ [Rabinow 2004b, S. 10]. Hat sich „der menschliche Egozentrismus [...] in der modernen Wirtschaft längst durchgesetzt“ [Oerter 1999b, S. 200], so ist nach Oerter auch ein gegenläufiger Trend festzustellen, der wegführt „vom Menschen als Mittelpunkt der Deutung von Welt“ [ebd., S. 199]. An dieser Stelle lässt sich aber von mir wiederum fast mühelos der rote Faden der Foucaultschen Geschichtsphilosophie aufnehmen. Das kann mit der berühmt gewordenen Auseinandersetzung zwischen Sartre und Claude Lévi-Strauss geschehen, wobei Lévi-Strauss in diesem Disput feststellt, „dass das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern ihn aufzulösen“ [Lévi-Strauss 1973, S. 284]. Interessanterweise attestierte bereits Sigmund Freud dem anthropozentrischen Weltbild mehrere herbe Niederlagen, die, so Freud, zu großen Kränkungen des Menschen geführt haben:

„Zwei große Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe hat die Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft erdulden müssen. Die erste, als sie erfuhr, dass unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen Kopernikus. [...] Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur verwies. Diese Umwertung hat sich in unseren Tagen unter dem Einfluss

von Ch. Darwin, Wallace und ihren Vorgängern [...] vollzogen. Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, dass es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewusst in seinem Seelenleben vorgeht“ [Freud 1994, S. 283f.].

Für Friedrich Nietzsche sind Humanität, Menschlichkeit und Menschenwürde ein einziger großer Irrtum zu dem die Menschen zwar erzogen werden, der aber auf einem überhöhten Selbstverständnis und auf einer mangelhaften Selbstreflexion des Menschen beruht:

„Die vier Irrthümer. – Der Mensch ist durch seine Irrthümer erzogen worden: er sah sich erstens immer nur unvollständig, zweitens legte er sich erdichtete Eigenschaften bei, drittens fühlte er sich in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur, viertens erfand er immer neue Gütertafeln und nahm sie eine Zeit lang als ewig und unbedingt, sodass bald dieser, bald jener menschliche Trieb und Zustand an der ersten Stelle stand und in Folge dieser Schätzung veredelt wurde. Rechnet man die Wirkung dieser vier Irrthümer weg, so hat man auch Humanität, Menschlichkeit und „Menschenwürde“ hinweggerechnet“ [Nietzsche 1999a, Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 115, S. 474].

Aber auch Martin Heidegger distanziert sich eindeutig vom Humanismus, dessen Seinsvergessenheit und metaphysischen Charakter er anmahnt, wenn er deutlich macht, dass „jeder Humanismus metaphysisch bleibt. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht“ [Heidegger 1976a, S. 321]. In diese skeptische Denktradition von Freud, Nietzsche und Heidegger reiht sich auch Michel Foucault ein, wenn er in einem Gespräch mit Madeleine Chapsal von 1966 den Humanismus folgendermaßen stark kritisiert:

„Der Humanismus war ein Versuch, mit Begriffen wie Moral, Wert und Versöhnung Probleme zu lösen, die sich gar nicht lösen ließen. [...] Der Humanismus gibt vor, Probleme zu lösen, die man sich gar nicht stellen kann“ [S1 Nr. 37, Gespräch mit Madeleine Chapsal von 1966, S. 667].

Welche Auswirkungen aber hat diese klare und eindeutige Humanismuskritik in ihren unterschiedlichen philosophischen Facetten auf die Pädagogik? Ist es nicht eine Paradoxie, wenn die Sozialwissenschaften wahre Aussagen über soziale Phänomene produzieren sollen, dabei aber im Wesentlichen auf anthropologischen Grundbegriffen aufbauen müssen, von denen jedoch umgekehrt klar ist, dass diese kein wahres wissenschaftliches Fundament errichten können?<sup>20</sup> Eine fortschreitende Ausdifferenzierung der Pädagogik sowohl in der Theorie als auch in der Praxis ist die Folge, mit dem Ergebnis, dass wir „eine wissenschaftlich-technische Zivilisation [haben] [...], die angesichts der analytisch zerlegten Bildungsinhalte immer größere Schwierigkeiten hat, einen sinnvollen Zusammenhang des Ganzen zu zeigen [und] die die pädagogische Tätigkeit selbst immer arbeitsteiliger organisiert [...] und darin vermutlich den Sisyphus-Charakter der Erziehung noch verdoppelt“ [Mollenhauer 2003, S. 60]. Sind dadurch nicht Sinnverlust und Orientierungslosigkeit vorprogrammiert?

Wenige Monate vor seinem Tod gab Michel Foucault im Januar 1984 ein Interview, in dem er rückblickend das Verhältnis zwischen Subjekt und Wahrheit als eine zentrale Thematik seines Gesamtwerkes benennt. Foucault zufolge „bestand mein Problem *schon immer* [kursiv von mir; K.M.] in dem des Verhältnisses zwischen Subjekt und Wahrheit: Wie tritt das Subjekt in ein bestimmtes Spiel der Wahrheit ein?“ [S 4 Nr. 356, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, Gespräch mit Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt, Alfred Gomez-Müller, 20. Januar 1984, erschienen in: *Concordia. Revista internacional de filosofía*, Nr. 6, Juli – Dezember 1984, S. 99-116, S. 887]. Mit dieser Fragestellung trifft aber der amerikanischen Erziehungswissenschaftlerin Glenda Mac Naughton zufolge der postmoderne Geschichtsphilosoph Michel Foucault den Nerv der Gegenwartspädagogik. Schließlich öffnet Foucaults Methodologie neue pädagogische Spielräume, weil sie offenlegt, dass tradierte Wahrheiten lediglich Fiktionen sind und der bildungspolitische Ausdruck von Diskursen einer zeitlich und räumlich begrenzten Epoche. Der Mensch ist innerhalb eines Wahrheitsspiels in den gesellschaftlichen Wahrheiten gefangen, die ihn binden, klassifizieren und ihm von außen auferlegt werden:

---

<sup>20</sup> Siehe Kapitel 2.4.

„Foucault’s ideas on the relationships between power, discipline, knowledge and our bodies are generally understood as radical because he [...] claimed that truth does not exist. Instead, he believed that we hold to be true about, for instance, child development or early childhood curriculum, is a fiction created through ‘true games’ that express the politics of knowledge of the time and place” [Mac Naughton 2005, S. 5].

Die (pädagogische) Anthropologie wird also mit einem fundamentalen Problem konfrontiert, da weder die Erforschung universeller Strukturen (wie im Strukturalismus üblich) oder die Architektur allgemeiner Theorien (wie in den deutschen Sozialwissenschaften üblich), noch die hermeneutische Analyse von Begriffsdefinitionen (wie in den deutschen Erziehungswissenschaften üblich) bisher imstande waren, die anthropologischen Grundbegriffe auf ein wahres Fundament zu stellen und damit den Ansprüchen ihres jeweiligen Forschungsprogrammes (Lakatos) gerecht zu werden. Es ist auch eine gehörige Portion Skepsis angebracht, ob diese Forschungsprogramme überhaupt geeignet sein können, eine befriedigende Theorie und Praxis vom Menschen zu entwickeln. Denn wie schreibt Hubert L. Dreyfus über Martin Heidegger passend zu dessen Humanismuskritik und Bruch mit dem Cartesianismus:

„The traditional misunderstanding of human being starts with Plato’s fascination with theory. [...] But Plato and our tradition got off on the wrong track by thinking that one could have a theory of everything – even human beings and their world – and that the way human beings relate to things is to have an implicit theory about them. Heidegger is not against theory. He thinks it is powerful and important – but limited. Basically he seeks to show that one cannot have a theory of what makes theory possible” [Dreyfus 1990, S. 1].

Ist eine in der Tradition des Cartesianismus stehende Objektivierung des Menschen gescheitert, so verschiebt sich der Fokus der Pädagogik und nimmt das Spiel der (anthropologischen) Differenzen in den Blick. Ist das dünne Seil zwischen Mensch und Wahrheit erst zerrissen, so verbleibt ein Spiel der Differenzen, das, der amerikanischen Erziehungswissenschaftlerin Rebecca A. Martusewicz zufolge erst den Raum für die kreativen, dynamischen, innovativen und auch konflikträchtigen Potenziale (Lyotard)

der Selbstorganisation pädagogischer Prozesse freigibt. Auf diese Weise wird das Konzept der Differenz zu einem Grundbaustein der Pädagogik der Gegenwart:

„While teaching is always an intentional act, pedagogical relations create effects that escape intention, and these effects are what open the door to different visions and to new thoughts about the world. [...] Difference is a productive force that always comes to undermine the “truth” and certainty whether we want it to or not. Pedagogy is a creative, difference-producing relation, resulting from a space between self and other where a kind of translation takes place and something new gets made. Embracing this differential creative spirit is part of what it means to become educated” [Martusewicz 2001, S. 6].

## **2. Zur historischen Ontologie der Sprache: Archäologie des Wissens**

### **2.1. Archäologie und Diskurs**

Im ersten Kapitel habe ich jene fundamentalen Ansatzpunkte der postmodernen Geschichtsphilosophie Michel Foucaults erörtert, die entscheidende methodologische Einschnitte für die Geschichtsphilosophie darstellen. Dabei konzipiert Foucault einen wissenschaftshistorischen Ansatz, der in seinem Kern eine Methodologie der Diskontinuitäten und der Dezentrierung des Subjekts vorantreibt, sich dabei Denkwerkzeugen bedient, wie sie im Strukturalismus, Poststrukturalismus und in der Postmoderne verwendet werden und die geeignet sind, traditionelle Fragestellungen der pädagogischen Anthropologie zu problematisieren und in einem anderen Lichte betrachtet weiterzuführen. In diesem Kapitel geht es mir nun darum, die archäologische Methode in ihren anthropologischen Implikationen vorzustellen. Das bedeutet vor allem, einen weiten Bogen zu schlagen und den Zusammenhang zwischen Foucaults Archäologie und seiner Hauptthese aus „Die Ordnung der Dinge“ vom „Tod des Menschen“ herzustellen:

„The leitmotiv of AK [*Archaeologie of Knowledge; K.M.*] is its connection of the archaeological method developed in Foucault's three historical studies to the primary substantive thesis of OT [*The Order of Things; K.M.*]: the death of man" [Gutting 1995, S. 227].

Dazu werde ich zunächst im ersten Abschnitt dieses Kapitels das Verhältnis von Archäologie und Diskurs beschreiben und die Grundbegriffe der Archäologie erläutern.

In seinem Buch „Foucault“ schreibt Gilles Deleuze über die archäologische Methode, die Archäologie des Wissens werde „die verallgemeinerte Theorie beider Elemente der Schichtung [*stratification*] entwickeln: des Sagbaren und des Sichtbaren, der diskursiven Formationen und der nicht-diskursiven Formationen, der Ausdrucksformen und der Inhaltsformen“ [Deleuze 1992, S. 71]. Dabei widersetze sich die Archäologie der beiden „grundlegenden technischen Verfahren [...] der Formalisierung und der Interpretation“ [ebd., S. 27] und werde keine Propositionen oder Sätze berücksichtigen, sondern „nur mehr Aussagen“ [ebd., S. 9]. Aber wie sieht eine derartige Methode aus? Welche Unterschiede bestehen zu anderen Forschungsmethoden? Zumal Foucault in seinem Buch die „Archäologie des Wissens“ ausdrücklich betont, er werde dort lediglich „theoretische Probleme“ [AW, S. 33] angehen und „Fragen des Vorgehens“ [ebd.] dabei ausklammern.

Wählt man die für Foucaults Werk so zentrale Frage des Subjekts als Ausgangspunkt, um diese Probleme und Fragestellungen zu untersuchen, so lässt sich zunächst festhalten, dass der Diskurs nicht das Produkt eines souveränen, erkennenden Subjekts ist, sondern umgekehrt, den jeweiligen Subjekten von den Diskursen Orte des Sprechens und Wahrnehmens zugewiesen werden. Diese Positionen variieren also und beziehen sich nicht mehr auf ein universelles, einheitliches und transzendentes Subjekt. Vielmehr spannt der Diskurs nach Foucault einen Raum des Denkens auf, in den sich die Positionen des Sprechens und Wahrnehmens netzwerkartig einfügen. Für Foucaults Raumkonzept ist es hierbei maßgeblich, den äußerlichen Raum in seiner Heterogenität zu begreifen, das heißt, als eine „Menge von Relationen, die Orte definieren, welche sich nicht aufeinander reduzieren und einander absolut nicht überlagern lassen“ [S4 Nr. 360, Von anderen Räumen, » Des espaces autres «(Vortrag im Cercle d'études architecturales, 14. März 1967), erschienen in *Architecture*,

*Mouvement, Continuité*, Nr. 5, Oktober 1984, S. 46-49, S. 934]. Ein Diskurs bringt zwar Subjekte hervor, weil in einer Diskursformation die Äußerungsmodalitäten festgelegt sind, die aber ihrerseits dadurch in ihrer räumlichen Streuung und Diskontinuität bestimmt werden:

„Der so begriffene Diskurs ist nicht die majestätisch abgewickelte Manifestation eines denkenden, erkennenden und es aussprechenden Subjekts: Im Gegenteil handelt es sich um eine Gesamtheit, worin die Verstreuerung des Subjekts und seine Diskontinuität mit sich selbst sich bestimmen können. Es ist ein Raum der Äußerlichkeit, in dem sich ein Netz von unterschiedlichen Plätzen entfaltet“ [AW, S. 82].

Diese methodologische Herangehensweise führt zu einer Fülle von entscheidenden Unterschieden gegenüber anderen wissenschaftshistorischen Forschungsmethoden, insbesondere der historischen Methode oder der klassischen Hermeneutik.

Stellvertretend für diese Breite möchte ich besonders die drei folgenden Punkte hervorheben, und zwar, dass die Archäologie eine Geschichtsschreibung ermöglicht, in der „die Ereignisse aber Begriffen und nicht Menschen widerfahren“ [Canguilhem 1988, S. 30], die Frage beantwortet, „wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“ [AW, S. 42] und dabei historisch relevante „*Dokumente in Monumente* transformiert“ [ebd, S. 15].

Ist die Archäologie „keine allgemeine Methode“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 154; Gutting 1995, S. 227], so lassen sich von Buch zu Buch verschiedene methodische Schwerpunkte, aber auch wesentliche Veränderungen an ihr feststellen. Denn erst in seinem Buch „*Die Ordnung der Dinge*“ schöpft Foucault die Leistungsfähigkeit seiner archäologischen Methode voll aus [Gutting 1995, S. 138]. Nimmt beispielsweise in „*Wahnsinn und Gesellschaft*“ die Erörterung der Objekte einer diskursiven Formation einen breiten Raum ein, so beschäftigt sich „*Die Geburt der Klinik*“ hauptsächlich mit der Formation der Äußerungsmodalitäten, während Foucault in „*Die Ordnung der Dinge*“ schwerpunktmäßig die Konzeptgeschichte Canguilhemscher Prägung weiterentwickelt hat [ebd., S. 233]. Es gibt also kein archäologisches Buch, in dem alle Elemente einer diskursiven Formation gleichermaßen stark gewichtet werden und auf

dem gleichen Niveau abgehandelt werden [ebd.]. Folgerichtig sieht Foucault diese Bücher auch als eine Reihe sich ergänzender Forschungen an:

„Diese verschiedenen Arbeiten [WG, GK, OD; K.M.] bilden eine Folge einander ergänzender Forschungen, und man hat nicht das Recht, eines dieser Bücher aus der Folge herauszulösen. Ganz allgemein ist meine Forschungsarbeit sehr offen“ [S1 Nr. 54, Interview mit Michel Foucault, „En intervju med Michel Foucault“, („Interview avec Michel Foucault“), Gespräch mit I. Lindung, in *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 37. Jahrgang, Nr. 3, März 1968, S. 203-211, S. 838].

Ebenso werden in der „Archäologie des Wissens“ besonders stark die Funktionen von diskursiven Formationen in ihren Eigenschaften als „Systeme der Streuung“ betrachtet [Gutting 1995, S. 233]. Wie aber entstehen diskursive Formationen und durch welche Methoden können diese lokalisiert werden? Im Rahmen seines archäologischen Ansatzes stellt Foucault zunächst fest, „dass die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes nicht Gegenstand einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist“ [OD, S. 15]. Im Gegensatz zu den verschiedenen subjekttheoretischen Ausprägungen der synthetischen Philosophien folgt die Archäologie nicht „der Achse Bewusstsein – Erkenntnis – Wissenschaft (die vom Index der Subjektivität nicht befreit werden kann), [sondern] der Achse diskursive Praxis – Wissen – Wissenschaft“ [AW, S. 260]. Ein Diskurs ist für Foucault daher mehr als nur Text, Sprache oder Zeichen, denn er schlägt vor, die Diskurse „als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ [AW, S. 74]. Demnach wird eine diskursive Formation, die aus ihren jeweiligen Gegenständen, Äußerungsmodalitäten, Begriffen und Strategien besteht, durch eine diskursive Praxis in Szene gesetzt:

„Ich wollte es ersetzen: die Diskurse selbst analysieren, das heißt die diskursiven Praktiken, die Vermittler zwischen den Worten und den Dingen sind. Diese diskursiven Praktiken, von denen aus man den Gebrauch der Worte festlegen und definieren kann, was die Dinge sind“ [S1 Nr. 66, Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch, Gespräche mit J.-J. Brochier 1969, erschienen in *Magazine littéraire*, Nr. 28, April/Mai 1969, S. 986].

Beschäftigt sich Foucault zum Beispiel in „Wahnsinn und Gesellschaft“ in erster Linie mit dem Objektbereich des Wahnsinns, so stellt er fest, dass sich die Aussagen dieses Diskurses weder um ein von vornherein definierbares, ahistorisches Objekt des Wahnsinns gruppieren, noch auf einen einheitlich organisierten, kontinuierlichen und homogenen Objektbereich beziehen lassen. Vielmehr bringt erst der Diskurs das Phänomen des Wahnsinns in seiner Streuung zum Vorschein. Demnach bilden die Regeln der diskursiven Praxis den Objektbereich einer diskursiven Formation, dessen Einheitlichkeit nach Foucault paradoxerweise gerade in seiner Streuung und Heterogenität zutage tritt:

„Nun habe ich schnell bemerkt, dass die Einheit des Objekts » Wahnsinn « nicht die Gesamtheit einer Individualisierung von Aussagen und die Herstellung einer zugleich beschreibbaren und konstanten Relation zwischen ihnen gestattet. [...] Aber mehr noch: Diese Gesamtheit von Aussagen ist weit davon entfernt, sich auf ein einziges Objekt zu beziehen, das ein für allemal gebildet ist, und es unbeschränkt als ihren Horizont unerschöpflicher Idealität zu bewahren. [...] Auf paradoxe Weise bestünde die Definition einer Gesamtheit von Aussagen in dem, was sie an Individuellem hat, darin, die Dispersion dieser Objekte zu beschreiben.“ [AW, S. 49ff.]

Analoge Schlussfolgerungen zieht Foucault hinsichtlich der Medizin über die Formation der Äußerungsmodalitäten und in der Analyse der Sprache und der klassischen Grammatik über die Formation der Begriffe. Denn auch der medizinische Diskurs ist nicht durch eine kontinuierliche Abfolge von deskriptiven Aussagen gekennzeichnet, von denen aus sich die seriösen Sprechakte eines ahistorischen und universalen Subjekts lokalisieren ließen. Vielmehr sind aus Sicht der Archäologie eine Dezentrierung und eine Diskontinuität des Subjekts festzustellen, „weil der Arzt allmählich aufgehört hat, selber der Ort der Registrierung und Interpretation der Information zu sein, und weil neben ihm, außerhalb seiner, sich dokumentarische Massen, Korrelationsinstrumente und Techniken der Analyse gebildet haben, die er freilich zu benutzen hat, die jedoch hinsichtlich des Kranken seine Position als die eines betrachtenden Subjekts verändern“ [ebd., S. 52]. Dabei interessiert sich Foucault in seinem Buch „Die Geburt der Klinik“ folgerichtig auch für die Beziehung von Sprache und Wahrnehmung und kommt zu dem Ergebnis, dass das Sagbare und das Sichtbare nicht vollständig zueinander konvertibel sind [Gutting 1995, S. 126]. Wie auch in den Diskursen über den Wahnsinn und die

Geisteskrankheit setzt sich der medizinische Diskurs aus gestreuten und heterogenen Aussagen zusammen, dessen chaotisches und netzwerkartiges System die Archäologie aufdeckt:

„Wenn es eine Einheit gibt, so ist deren Prinzip keine determinierte Form von Aussagen. [...] Was müsste man charakterisieren und individualisieren? Die Koexistenz dieser verstreuten und heterogenen Aussagen, das System, das ihre Verteilung beherrscht, die Stütze, die sie sich gegenseitig bieten, die Weise, wie sie sich implizieren oder ausschließen, die Transformationen, der sie unterliegen, den Mechanismus, wie sie sich abwechseln, sich anordnen und sich ersetzen“ [AW, S. 52f.].

Gleichfalls lässt sich auch für die klassische Grammatik ein System von Formationsregeln definieren, Foucault benennt hierbei die Theorien der Attribution, Artikulation, Designation und Derivation, welche ein „theoretisches Raster“ bilden, bei dem es sich um das allgemeine Gesetz der Vielfältigkeit, Streuung, Unvereinbarkeit und Heterogenität handelt [S1 Nr. 59, S. 912]. Daher definiert Foucault den Begriff der Formationsregeln als „die Bedingungen [...], denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind (Gegenstände, Äußerungsmodalität, Begriffe, thematische Wahl)“ [AW, S. 58] und beschäftigt sich in seiner Archäologie mit dem Problem, „nach welchen Regeln eine diskursive Praxis Gegenstandsgruppen, Äußerungsmengen, Begriffsbündel und Serien theoretischer Wahlmöglichkeiten bilden kann“ [ebd., S. 258]. Eine Untersuchung der Regeln, nach denen ein Diskurs die Serien verschiedener Wahlmöglichkeiten bilden kann, zielt nach Foucault auf die Strategien eines Diskurses ab und gilt dabei den Regeln, nach denen eine diskursive Praxis verschiedene thematische Optionen eröffnet und realisiert [Gutting 1995, S. 237].

In seinen archäologischen Büchern verlaufen Foucaults Studien demnach an zwei verschiedenen Achsen entlang, an denen Foucault einerseits das Verhältnis verschiedener Wissenschaften untereinander (horizontal) und andererseits die Beziehungen des Wissens zu seinen gesellschaftshistorischen Rahmenbedingungen (vertikal) untersucht:

„Zumindest in zweien meiner Bücher, *Histoire de la folie à l'âge classique* und *Naissance de la clinique* [...] bilden das zentrale Thema die Relationen, die zwischen einem Wissen und jenen sozialen, ökonomischen, politischen und historischen Bedingungen bestehen können, unter denen dieses Wissen sich konstituiert. In *Les Mots et les Choses* habe ich diese vertikale Dimension dagegen nicht mehr behandelt, sondern ausschließlich die horizontale Dimension, also das Verhältnis zwischen verschiedenen Wissenschaften gewissermaßen auf ein und derselben Ebene“ [S1 Nr. 54, S. 838].

Aber in welcher Beziehung stehen nach Foucault Wissen und Wissenschaft? Ist Wissenschaft stets eine Teilmenge des umfangreicheren, gesamten Wissens einer Epoche? Die archäologische Methode, so stellt Foucault klar, versucht „nicht die Wissenschaft in ihrer spezifischen Struktur, sonder[n] de[n] durchaus andersartige[n] Bereich des *Wissens* [zu beschreiben]“ [AW, S. 278], wobei Foucault den Begriff des Wissens als das definiert, „wovon man in einer diskursiven Praxis sprechen kann, die dadurch spezifiziert wird“ [ebd., S. 259]. Aber worin liegt der genaue Unterschied? Durch die Regeln der diskursiven Praxis werden nach Foucault die Elemente einer diskursiven Formationen gebildet. Diese Elemente (Gegenstände, Äußerungsmodalität, Begriffe, Strategien) jedoch „konstituieren keine Wissenschaft, [denn] ihr System von Beziehungen ist gewiss weniger genau. [...] Sie sind das, wovon [...] Theorien entfaltet werden“ [ebd., S. 258]. Somit bilden die Elemente des Wissens die Voraussetzungen für die Entfaltung der Wissenschaften, denn „die Wissenschaften erscheinen im Element einer diskursiven Formation und auf dem Grunde des Wissens“ [AW, S. 262]. Die begrifflichen Unterschiede von Wissen (*Savoir*) und Wissenschaft (*Connaissance*)<sup>21</sup> und ihre epistemologischen Beziehungen fasst Gary Gutting folgendermaßen zusammen:

„Foucault's positive account of the relationship of discursive formations to sciences is based on the special sense he gives to the distinction between *connaissance* and *savoir*. By *connaissance* he means (in accord with ordinary French usage) any particular body of knowledge such as nuclear physics, evolutionary biology, or Freudian psychoanalysis; thus, *connaissance* is what is found in what Foucault characterized as disciplines. *Savoir*, on the other hand, refers to the discursive conditions that are necessary for the development of *connaissance*, to, in Foucault's words, “the conditions that are necessary in a particular period for this or that type of object to

---

<sup>21</sup> Ein Beispiel dafür gibt Foucault anhand der Träumereien von Fabre d'Olivet [AW, S. 261].

be given to *connaissance* and for this or that enunciation to be formulated” (cf. AK, 15, translator’s note 2). In Foucault’s view, a particular science (or, more generally, a discipline) is the locus of *connaissance* whereas a discursive formation is the locus of *savoir*. As such, the *savoir* of a discursive formation provides the objects, types of cognitive authority (enunciative modes), concepts, and themes (theoretical strategies) that are necessary for a body of scientific *connaissance*. Or, we might say, a discursive formation provides the preknowledge (*savoir*) necessary for the knowledge (*connaissance*) achieved by a science.” [Gutting 1995, S. 251].

Ferner bezeichnet Foucault die Gruppe von Aussagen einer diskursiven Formation als Positivitäten [ebd., S. 242] und zugleich definiert er deren Formationsregeln als „Existenzbedingungen (aber auch Bedingungen der Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung“ [AW, S. 58]. Dementsprechend bedeutet nach Foucault die Analyse einer diskursiven Formation „eine Menge von sprachlichen Performanzen auf der Ebene der Aussagen und der Form der Positivität, von der sie charakterisiert werden, zu behandeln“ [ebd., S. 182]. Aber welchen Status hat eine Aussage innerhalb eines Diskurses und welche Eigenschaften haben Aussagen, wenn Foucault ihnen per definitionem eine Existenzfunktion zuordnet?

Es ist nicht nur so, dass Diskurse aus Aussagen bestehen, sondern umgekehrt auch entscheiden, welche Verkettungen von sprachlichen Zeichen und Symbolen als Aussage individuiert werden. Eine Aussage existiert als solche nur innerhalb des regelgeleiteten Systems des Diskurses. Foucault behauptet damit, „dass eine Sequenz von sprachlichen Elementen eine Aussage nur dann ist, wenn sie in ein Aussagefeld eingetaucht ist, wo sie dann als ein besonderes Element erscheint“ [ebd., S. 144]. Ein Beispiel dafür, dass es nach Foucault „keine freie, neutrale und unabhängige Aussage [gibt]“ [ebd.], zeigt er anhand der Buchstabenfolge A, Z, E, R, T auf der Schreibmaschinentastatur:

„Die Tastatur einer Schreibmaschine ist keine Aussage; aber die gleiche Serie von Buchstaben A, Z, E, R, T, in einem Lehrbuch für das Schreibmaschineschreiben aufgezählt, ist die Aussage der alphabetischen Ordnung, die für die französischen Schreibmaschinen angewendet wird“ [ebd., S. 125].

Die Aussagen funktionieren innerhalb des jeweiligen Diskurses der sie lokalisiert, nach dessen Regeln sie sich gruppieren, aber auch voneinander distanzieren. Insofern ist Foucaults Begriff der Aussage einerseits mit dem mathematischen Funktionsbegriff vergleichbar und andererseits nicht linguistisch fundiert<sup>22</sup>, weil eine Aussage nach Foucault zwar ebenfalls ein Satz oder eine Proposition sein kann [S1 Nr. 66, S. 990], aber dabei in ihrer Existenzmodalität betrachtet wird:

„Thus, a statement is not a linguistic unit, as are sentences and propositions, since it has no reality as a statement prior to its inclusion within a rule-governed system. Thus, like a mathematical function, a statement is entirely defined by the relations between a set of elements. The other meaning of *function* is also relevant: a series of signs is a statement precisely because it has a place - a role or function – within a system” [Gutting 1995, S. 239].

Auf welche Art und Weise aber lässt sich die Formation und Transformation von Aussagen beschreiben? Um diese Frage zu beantworten, führt Foucault den Begriff des „Archivs“ ein. Mit diesem Begriff bezeichnet Foucault an verschiedenen Stellen die Gesamtheit aller Diskurse einer Epoche [S1 Nr. 48, S. 763; S1 Nr. 66, S. 981; AW, S. 186f.], definiert an anderer Stelle mit diesem Begriff aber ebenso die Dynamik eines Diskurses, denn das Archiv ist gleichfalls „das Gesetz dessen, was gesagt werden kann, das System, das das Erscheinen der Aussagen als einzelner Ereignisse beherrscht“ [AW, S. 187] und „das *allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*“ [ebd., S. 188]. Auch wenn nach Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow bei Foucault offen bleibt, wie systematisch dieser Wandel ist [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 100], so „lautet seine Lösung, so nah als möglich bei den Fakten der Streuung zu bleiben und die dabei herauskommende Beschreibung „Transformationssystem“ zu

---

<sup>22</sup> Die theoretischen Grundlagen des Foucaultschen Aussagenbegriffs leitet Gilles Deleuze her: „Eine Gruppe von Aussagen und bereits eine einzelne Aussage besteht aus Mannigfaltigkeiten [multiplicités]. Es war Riemann, der diesen Begriff der Mannigfaltigkeit und der Arten der Mannigfaltigkeiten in bezug auf Mathematik und Physik gebraucht hat. Die philosophische Bedeutung dieses Begriffs erscheint dann bei Husserl in der Formalen und transzendentalen Logik und bei Bergson im *Essai sur les données immédiates de la conscience* (wenn Bergson sich bemüht, die Dauer als einen Typus von Mannigfaltigkeiten zu definieren, der sich der räumlichen Mannigfaltigkeit entgegensetzt, ähnlich wie Riemann diskrete und kontinuierliche Mannigfaltigkeiten unterschieden)“ [Deleuze 1992, S. 25].

nennen“ [ebd., S. 101]. Eine Transformation des Diskurses verändert nicht unbedingt alle Elemente einer diskursiven Formation<sup>23</sup> [AW, S. 246] und beruht nach Foucault ausdrücklich nicht auf einer vollständigen Beschreibung des Archivs, weil dieses grundsätzlich nicht erschöpfend darstellbar ist.

„Das niemals vollendete, niemals restlos vollzogene Hervorbringen des Archivs bildet den allgemeinen Hintergrund, zu dem die Beschreibung der diskursiven Formationen, die Analyse der Positivitäten, das Ermitteln des Aussagefeldes gehören“ [AW, S. 190].

Wenn sich aber zwischen aufeinanderfolgenden Epochen epistemologische Brüche in den Ordnungsprinzipien des Wissens nachweisen lassen<sup>24</sup>, dann benötigt Foucaults archäologische Methode entsprechende Analyseinstrumente, die nicht nur die Formation und Transformation von Aussagen beschreiben können, sondern zusätzlich deren Bedingungen, Prinzipien und Seinsweise offenlegen können. Dazu führt Foucault den Begriff des „historischen Apriori“ als ein Element des Archivs [OD, S. 204] in die archäologische Methodik ein, „das nicht Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen ist“ [AW., S. 184]. Mit diesem Werkzeug gelingt es Foucault, „die Bedingungen des Auftauchens von Aussagen, das Gesetz ihrer Koexistenz mit anderen, die spezifische Form ihrer Seinsweise und die Prinzipien freizulegen, nach denen sie fortbestehen, sich transformieren und verschwinden“ [ebd.]. Bereits in seinem Buch „Die Geburt der Klinik“ verwendet Foucault diesen Begriff zum ersten Mal, der dort die Existenzbedingung für eine diskursive Praxis charakterisiert, durch die sich die Beziehungen von Sagbarkeit und Sichtbarkeit verteilen:

„The historical *a priori* first appears in *The Birth of Clinic*, where it is defined as the “originary distribution of the visible and the invisible insofar as it is linked with the division between what can be stated and what remains unsaid” (BC, xi), that is a kind of preconceptual articulation between seeing and saying” [Han 2002, S. 39].

---

<sup>23</sup> Neben anderen Beispielen verweist Foucault auf den Begriff des Reflexes, der nicht nur in der Klassik, sondern auch in der modernen Physiologie verwendet wird und dessen Konzept in seiner Einbettung in unterschiedliche diskursive Formationen weitgehend konstant bleibt [AW, S. 246].

<sup>24</sup> Siehe Foucaults „Die Ordnung der Dinge“.

In „Die Ordnung der Dinge“ hat dieser Begriff offenbar eine andere und allgemeinere Bedeutung, weil er die von Epoche zu Epoche variierenden Bedingungen der Seinsweise der Objekte angibt, die der Erfahrung zugänglich sind, während er in der „Archäologie des Wissens“ die Realitätsbedingung für die Streuung von Aussagen bezeichnet:

„The historical a priori indicates the (historically variable) conditions through which “the mode of being of the objects which appear in the field [of experience]” (OT, 158 [„Die Ordnung der Dinge; K.M.] can be defined” [ebd., S. 46]. [...] *The Order of Things* proposes a [...] general definition, as “the experience of order” by which “knowledge [*savoir*] was constituted” (OT, xxii). Finally, *The Archaeology of Knowledge* sees it more formally as “that which must account for statements in their dispersion” (AK, 127; modified) [ebd., S. 39].

Dieser Terminus wird also von Foucault variabel verwendet und unterliegt selbst historischen Veränderungen, denn das Apriori entschwindet auch nicht „der Historizität: [...] es definiert sich als die Gesamtheit der Regeln, die eine diskursive Praxis charakterisieren: nun erlegen sich diese Regeln den Elementen nicht von außen auf; sie sind genau in das einbezogen, was sie verbinden; und wenn sie sich nicht mit dem geringsten der Elemente verändern, verändern sie sie und transformieren sich mit ihnen doch an bestimmten entscheidenden Schwellen“ [AW, S. 185].

## **2.2. Renaissance und Klassik**

Die Methode der Archäologie erforscht also den Raum, in dem sich Systeme des Denkens formieren und transformieren, die historischen Prinzipien und Bedingungen dieses Wissens und seine inneren Strukturen. Die Diskurse setzen sich aus Aussagen zusammen, werden aber „ohne Bezug auf ein Cogito“ untersucht [AW, S. 178], denn was der Sprecher sagt, „sagt er nicht von irgendwo aus. Er ist notwendig in das Spiel einer Äußerlichkeit eingefangen“ [ebd.]. Dabei macht es sich die Archäologie nicht zur Aufgabe, diese Äußerlichkeit kausal zu erklären, zu interpretieren oder nach (leeren) transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu suchen, sondern es geht ihr um eine Beschreibung von Aussagen und den Regeln ihres Erscheinens. Den Aussagen eines

Aussagefeldes wird eine Existenzfunktion zugesprochen, deren Realitätsbedingung das historische Apriori erfasst. Die von den Aussagen gebildeten Diskurse werden als Praktiken behandelt, die das erzeugen, worüber sie sprechen und sich nach den Gesetzen des Archivs einer Epoche formieren und transformieren:

„Er [*der Titel Archäologie; K.M.*] bezeichnet das allgemeine Thema einer 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 er gehört, über das allgemeine Archivsystem, dem er untersteht. Die Archäologie beschreibt die Diskurse als spezifizierte Praktiken im Element des Archivs“ [AW, S. 190].

Aber wie sieht eine Anwendung dieser Methode auf historische Phänomene aus und welche besonderen Ergebnisse können mit ihr erreicht werden? In seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ erreicht die archäologische Methode ihre volle Gestaltungskraft [Gutting 2002, S. 268]. Zwischen den von Foucault ausführlich untersuchten Epochen der Renaissance, der Klassik und der Moderne lassen sich epistemologische Brüche in den Ordnungsprinzipien des Wissens feststellen, die einen radikalen Wandel in der jeweiligen Konzeption des Wissens dieser Epochen bedeuten [Gutting 1995, S. 220]. Aber was versteht Foucault unter Ordnungsprinzipien? Ein wichtiger Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage findet sich für die abendländische Philosophie bereits bei Aristoteles in seiner Schrift „Metaphysik“. Unter dem Begriff des „Prinzips“ versteht Aristoteles unter anderem ein Erstes, „wovon man in der Erkenntnis eines Gegenstandes ausgeht, [...] z. B. die Voraussetzungen (Prämissen) der Beweise“ [Aristoteles 1995, S. 89]. Der Rationalist Leibniz versteht in seiner Monadenlehre bekanntlich unter Prinzipien angeborene Axiome des Verstandes, auf deren Grundlage eine lückenlose Beschreibung der Welt, für deren Ereignisse Gott verantwortlich ist, erfolgen kann. Für Kant hingegen setzt Empirisches stets Nicht-Empirisches voraus. Er untersucht daher die apriorischen Formen der Erfahrung (Begriffe, Grundsätze, Ideen) und unterscheidet in der transzendentalen Dialektik die Vernunft als „Vermögen der Prinzipien“ [Kant 1996a, S. 312] von dem Verstand als „Vermögen der Regeln“ [ebd.]. Foucault dagegen erforscht „die nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen“ [OD, S. 24], denn er interessiert sich für die „Modalitäten der Ordnung“ [ebd.], von denen aus „das positive Fundament der Erkenntnisse“ [ebd.] der nichtformalen

Wissenschaften gebildet wird. Im Gegensatz zu subjektphilosophischen Ansätzen geht es Foucault explizit darum, „ein *positiv Unbewusstes* des Wissens zu enthüllen; eine Ebene, die dem Bewusstsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist“ [OD, S. 11f.]. Bezüglich der Methodik kristallisieren sich dabei vier grundsätzliche Voraussetzungen heraus, nach denen sich Foucaults archäologische Untersuchungen in „Die Ordnung der Dinge“ strukturieren und die von Gary Gutting so zusammengefasst werden:

„The first is that what knowledge means has varied from one historical period to another [...]. Second, a given epoch’s conception of knowledge is ultimately grounded in its “experience of order”- that is, the fundamental way in which it sees things connected to one another. Third, since knowledge is always a matter of somehow formulating truths about things, its nature in a given period will depend on the period’s construal of the nature of the signs used to formulate truths. Fourth, since the signs most important for formulating knowledge claims are linguistic ones, the nature of knowledge depends on an epoch’s conception of language” [Gutting 1995, S. 139f.].

Die Ordnungsprinzipien des Wissens und die Art und Weise der Beschreibung der Dinge (Objekte) sind in den von Foucault betrachteten Epochen sehr unterschiedlich. Die Seinsweise der Ordnung des Denkens verändert sich von Epoche zu Epoche und damit auch das Fundament des Wissens und der Wissenschaften. Da wissenschaftliche Erkenntnisse durch Zeichen und Sprache formuliert werden, nimmt die ontologische Analyse der Zeichen und der Sprache in „Die Ordnung der Dinge“ einen breiten Raum ein. Dabei bilden die Aussagen eines Diskurses „keineswegs Synthesen von Wörtern und Dingen, [*sondern; K.M.*] sie sind es, die die Wörter und die Dinge formieren“ [Deleuze 1992, S. 24]. Foucault deckt dabei „das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse [...] ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden“ [OD, S. 24f.], auf. Aber wie funktioniert dieser Begriff der *episteme*<sup>25</sup> innerhalb der archäologischen Methode?

---

<sup>25</sup> In „Die Ordnung der Dinge“ stets klein geschrieben.

Bereits in der griechischen Antike bezog sich bei Platon das Konzept der Episteme (griech. Wissen, Wissenschaft) auf das Seiende, den Gegenständen, auf eine Weise, nach der das wahrhaft Seiende erkennbar war. Und Aristoteles begab sich bekanntlich auf die Suche nach der theoretischen Episteme (Mathematik, Physik, Theologie), indem er fundamentale Prinzipien (allgemeine Bedingungen der Naturprozesse) entdeckte, aus denen sich deduktive Schlussfolgerungen anstellen ließen. Dagegen definiert Foucault den Begriff der episteme als „die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden“ [AW, S. 272f.]. Somit bezeichnet Foucault mit diesem Begriff in etwa die Modalitäten der Ordnung, der Zeichen und der Sprache entlang der horizontalen Achse der Wissenschaften, die durch diese charakterisiert und ermöglicht werden. Die Strukturen der episteme einer jeweiligen Epoche lassen sich aber nur vor dem Hintergrund und in Abgrenzung zu denen der anderen Epochen vollständig verstehen:

„Put roughly, such a set of conceptions [*of order, signs, and language; K.M.*], along with the conception of knowledge they entail, constitutes what Foucault calls the *episteme* of a period. Moreover, since an episteme is not an invariant culture absolute, we need to understand it against the background of previous epistemes, specifically, in the case of our modern period, those of the Renaissance and the Classical Age” [Gutting 1995, S. 140].

Aber welche Ordnungsprinzipien und Wissensordnungen charakterisieren nach Foucault die Renaissance, die Klassik und die Moderne und welche wesentlichen Unterschiede bestehen zwischen diesen drei Epochen? In diesem Abschnitt werde ich die fundamentalen Unterschiede zwischen der Renaissance und der Klassik beschreiben und dabei deutlich machen, dass nach Foucault - trotz Descartes - in der klassischen episteme kein Platz für ein irgendwie situiertes Erkenntnissubjekt als „transzendente Quelle der Bedeutung“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 45] vorhanden war.

Im Vorwort zu „Die Ordnung der Dinge“ hält Foucault zunächst fest, dass „seine archäologische Untersuchung zwei große Diskontinuitäten in der *episteme* der abendländischen Kultur freigelegt [hat], die, die das klassische Zeitalter in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts einleitet, und die, die am Anfang des neunzehnten

Jahrhunderts die Schwelle unserer modernen Epoche bezeichnet“ [OD, S. 25]. Vor der Epoche der Klassik hat bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts „die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt“ [ebd., S. 46]. Aber durch welche Modalitäten der Ordnung, der Zeichen und der Sprache ist dieses Zeitalter ausgezeichnet?

In der episteme der Renaissance werden die Gegenstände der Welt durch die Relation der Ähnlichkeit geordnet. Die Zeichen konstituieren sich als Ähnlichkeiten und funktionieren als Signatur, „weil ein sichtbares Zeichen die unsichtbaren Analogien verkünden [muss]“ [OD, S. 56], da „die Ähnlichkeiten in ihrer Verborgenheit an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden [müssen]“ [ebd.]. Den Begriff der Signatur definiert Foucault als die Funktionsweise einer Ähnlichkeit, als ein Zeichen auf eine andere Ähnlichkeit hinzuweisen [Gutting 1995, S. 142], denn nach Foucault gibt es „keine Ähnlichkeiten ohne Signatur. Die Welt des Ähnlichen kann nur eine bezeichnete Welt sein“ [OD, S. 57]. Als Beispiel führt Foucault die heilende Wirkung des Eisenhuts und der zerkleinerten Nuss mit Weingeist an:

„Um zu Wissen, dass der Eisenhut unsere Augenkrankheiten heilt, oder dass die im Mörser zerstampfte Nuss mit Weingeist unsere Kopfschmerzen heilt, muss man durch ein Zeichen darauf aufmerksam gemacht werden. Ohne das bleibt dieses Geheimnis unendlich lange verborgen“ [ebd.,S. 56].

Die *convenientia*, *aemulatio*, Analogie und Sympathie bilden die vier essentiellen Figuren des Wissens der Ähnlichkeiten [ebd., S. 46ff.]. Das Wissen über die Welt decodiert diese als ein offenes Buch der Zeichen, denn das Prinzip der Ähnlichkeit überlagert die Semiologie (das Gesetz der Zeichen) und die Hermeneutik (die Sinnsuche):

„Das sechzehnte Jahrhundert hat Semiologie und Hermeneutik in der Form der Ähnlichkeit übereinandergelagert. Den Sinn zu suchen, heißt an den Tag zu bringen, was sich ähnelt. Das Gesetz der Zeichen zu suchen, heißt die Dinge zu entdecken, die ähnlich sind“ [OD, S. 60].

Die Sprache ist auf diese Weise selbst ein Teil der Welt, und zwar als ein Subsystem von Ähnlichkeiten [Gutting 1995, S. 145]. Durch diese Seinsweise der Sprache und der Zeichen haben die Magie und die Gelehrsamkeit ihren gleichberechtigten Platz gegenüber den Naturwissenschaften, dessen Erkenntnisse nach Foucault ebenfalls die Form des Kommentars annahmen, welche aus einer nicht endenden Folge von Ähnlichkeiten bestand, die aufeinander verwiesen:

„The resulting conception of knowledge is one that places magic, erudition, and science on a par, that makes no essential distinction between direct observations and reported stories, that takes the form of commentary, and that is the essentially incomplete pursuit of an unending chain of similarities” [Gutting 1995, S. 146].

In der Mitte des 17. Jahrhunderts vollzieht sich ein radikaler Bruch im Denken der europäischen Kultur und die episteme der Renaissance wird von der klassischen episteme abgelöst. Die Ordnungsstrukturen der Klassik bilden ihr Fundament nicht mehr im Prinzip der Ähnlichkeit, sondern das Ordnungsprinzip besteht nun aus Relationen der Identität und Differenz. Die Ähnlichkeiten werden nicht mehr als Ausdruck der wahren Ordnung der Welt und ihrer Gegenstände gesehen [ebd.], denn es ist „das klassische Denken, das die Ähnlichkeit als fundamentale Erfahrung und erste Form des Wissens ausschließt“ [OD, S. 85]. Nach Foucault „stellte sich das klassische Zeitalter selbst die Aufgabe, eine universale Analyseverfahren zu konstruieren“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 44], da man das klassische Denken in Begriffen „der Identität und des Unterschiedes, des Maßes und der Ordnung analysieren muss“ [OD, S. 85] und „das Sein eine universale Ordnung [besaß]“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 44]:

„Der Vergleich kann also eine vollkommene Gewissheit erreichen: das alte System der Ähnlichkeiten konnte, da es nie beendet war und stets neuen Eventualitäten offenstand, durch den Weg sukzessiver Bestätigungen immer wahrscheinlicher werden. Es war jedoch nie gewiss. Die vollzählige Aufzählung und die Möglichkeit, in jedem Punkt den notwendigen Übergang zum folgenden zu bestimmen, gestattet eine absolut sichere Erkenntnis der Identitäten und der Unterschiede“ [OD, S. 88].

Das Sein unterlag daher nicht nur einer universeller Ordnung, sondern mit der richtigen Analyse­methode konnte die Welt prinzipiell erschöpfend und wahrheitsgemäß beschrieben werden. Das Ordnungsprinzip der Identität und Differenz (ob die Dinge bestimmte Eigenschaften haben oder nicht) befördert den „Vergleich [...] zu einer Methode mit universaler Absicht, die darauf beruht, den Untersuchungsgegenstand in einfache Naturen zu zerlegen und von diesen aus aufzubauen. Sind die Elemente richtig isoliert worden, und ist die Baumethode sicher, so kann man mit vollkommener Sicherheit vom Einfachsten zum Komplexesten voranschreiten“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 44]. Die binäre Organisation der Zeichen sorgt für eine völlige Transparenz, denn weder bedarf es einer sinn­gemäßen Interpretation, noch bilden die Zeichen eine unendliche Folge von Signaturen wie in der Renaissance. Die Ordnung der Dinge in der Klassik basiert auf dem konventionellen Gebrauch der Zeichen, in denen sich die Dinge repräsentieren:

„Es gibt keinen den Zeichen äußerlichen oder voraufgehenden Sinn, keine implizite Präsenz eines vorher existierenden Diskurses, den man wiederherstellen müsste, um die autochthone Bedeutung an den Tag zu bringen“ [OD, S. 101].

Die Sprache ist kein Teil der Welt als System von Ähnlichkeiten mehr, sondern ein autonomes System von Repräsentationen. Denn da „das Medium der Repräsentation verlässlich und transparent war“, [bestand] die Rolle des Denkers darin, eine künstliche Beschreibung der schon vorhandenen Ordnung zu geben“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 45]. Aber in welcher Weise ordnen sich die Wissenschaften in dieser Beschreibung an? Das Tableau ist nach Foucault der Ort, an dem die Wissenschaften ihren Platz einnehmen, denn „dort konnte die universale Analyse­methode in deutlicher, gegliederter Abfolge die Repräsentationen aufreihen, die das Bild der wahren Ordnung der Welt ergäben“ [ebd., S. 44]. Den Zusammenhang zwischen der richtigen Analyse­methode und dem Tableau als Ort des Systems der Wissenschaften fasst Foucault folgendermaßen zusammen:

„Die Wissenschaften tragen das ferne Projekt einer erschöpfenden Ordnung stets mit sich: sie zielen immer auf die Entdeckung einfacher Elemente und ihrer fortschreitenden Komposition

ab, und in mitten derer sind sie ein Tableau, sind sie die Ausbreitung von Erkenntnissen in einem sich selbst zeitgleichen System“ [OD, S. 111].

Aber in welcher Art und Weise können sich diese Erkenntnisse ausbreiten? Auf welcher Ordnung beruht diese Ausbreitung? Foucault weist darauf hin, dass „die klassische *episteme* in ihrer allgemeinsten Disposition durch das gegliederte System einer mathesis, einer taxinomia und einer genetischen Analyse definiert werden [kann]“ [OD, S. 111], denn „die Gesamtheit der klassischen *episteme* wird zunächst durch die Beziehung zu einer Erkenntnis der Ordnung möglich“ [ebd., S. 108]. Die methodischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Analyseinstrumente der mathesis, der taxinomia und der genetischen Analyse fasst Gary Gutting folgendermaßen zusammen:

„Foucault distinguishes two important divisions or poles of the general science of order. The first is mathesis, the part of the science of order that deals with “the ordering of simple natures” and employs an algebraic method of analysis. Mathesis handles those aspects of reality that are susceptible to a quantitative, mathematical treatment.” [...] „The second division is *taxinomia*, which deals with “the ordering of complex natures” – that is, of things as they occur in the natural order of our experience [...]. Taxinomia provides a qualitative ordering of things and is the method used by the “empirical” (i.e., nonmathematical) sciences of the Classical Age” [Gutting 1995, S. 155]. [...] „At the very root of our knowledge are the corresponding factors of resemblance and imagination (i.e., the mind’s power to recognize resemblances and connect impressions in terms of them). Knowledge of the process whereby imagination transforms the flux of impressions into a preliminarily ordered series is the domain of what Foucault calls *genetic analysis* (or *genesis*). [ebd., S. 156].

Die den Diskursen der Klassik zu Grunde liegende sprachliche Ordnung wird durch die allgemeine Grammatik definiert. Die allgemeine Grammatik besteht nicht aus empirischen Sprachregelungen, sondern bildet das fundamentale System der Repräsentation, denn Foucault zufolge ist „*die allgemeine Grammatik [...] die Untersuchung der sprachlichen Ordnung in ihrer Beziehung zur Gleichzeitigkeit, die sie ihrer Aufgabe nach repräsentieren soll*. Sie hat also nicht das Denken und nicht die Sprache zum eigentlichen Objekt, sondern den als Folge von sprachlichen Zeichen verstandenen Diskurs“ [OD, S. 120]. In der allgemeinen Grammatik mit deren

Elementen der Attribution, Artikulation, Designation und Derivation spiegelt sich nach Gary Gutting die Struktur der klassischen episteme in besonders deutlicher Weise wieder. Ferner behauptet Foucault, dass die Naturgeschichte<sup>26</sup> und die Analyse der Reichtümer im klassischen Zeitalter die gleiche essentielle Struktur verkörpern wie die allgemeine Grammatik:

„Given the central role of the conception of language in any episteme, we should expect that general grammar would, as it does, exhibit the structure of the Classical episteme in a particularly clear manner. Attribution and articulation define a language as a system of Classical representation. The former connects representations through the affirmation of the verb; the latter defines a system of identities and differences which express the specific content of the representations connected. Then designation and derivation relate the system of representation to the objects it represents, the former effecting fundamental connections between things and primitive roots, the latter transforming the meaning of the roots in the direction of increasing complexity and subtlety. Foucault argues that natural history and analysis of wealth exhibit the same essential structure as does general grammar” [Gutting 1995, S. 173].

Die Ordnungsprinzipien der Klassik und der Renaissance sind also sehr verschieden. Im Gegensatz zur Klassik ist in der Renaissance „die Organisation eine andere und viel komplexere. Sie ist ternär, weil sie sich des formalen Gebietes der Zeichen, dann des Inhalts, der durch diese Zeichen signalisiert wird, und der Ähnlichkeiten bedient, die diese Zeichen mit den bezeichneten Dingen verbinden“ [OD, S. 74f.]. Der Mensch konnte die von Gott geschaffene Welt erkennen und interpretieren. Durch das Prinzip der Ähnlichkeit bildeten die Sprache und die Zeichen in ihrer Funktionsweise als Signatur selbst einen Teil der Welt, die vor den Menschen lag, wie ein aufgeschlagenes Buch. Die Interpretation der Welt folgte daher einem prinzipiell nie enden wollenden Kommentar. Schließlich ist nach Foucault die Welt „von Zeichen bedeckt, die man entziffern muss, und diese Zeichen, die Ähnlichkeiten und Affinitäten enthüllen, sind selbst nur Formen der Ähnlichkeit. Erkennen heißt also interpretieren: vom sichtbaren Zeichen zu dem dadurch Ausgedrückten gehen“ [OD, S. 63]. Aus diesen Gründen

---

<sup>26</sup> „Das historische Apriori [...] ist die Existenz einer Naturgeschichte: die Organisation eines bestimmten Sichtbaren als Gebiet des Wissens, die Definition der vier Variablen der Beschreibung, die Konstituierung eines Raumes von Nachbarschaften, in dem jedes Einzelwesen, gleich welcher Art, sich ansiedeln kann“ [OD, S. 204].

„können die Natur und das Verb sich unendlich kreuzen und für jemanden, der lesen kann, gewissermaßen einen großen und einzigen Text bilden“ [ebd., S. 66].

In der klassischen episteme „dagegen wird die Anordnung der Zeichen binär, weil man sie seit Port-Royal durch die Verbindung eines Bezeichnenden und eines Bezeichneten definieren wird“ [OD, S. 74]. Die Aufgabe des Menschen bestand darin, „die Ordnung der Welt zu klären“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 45], aber in der klassischen Epoche gibt es keinen „konstituierenden Akt der Bedeutung oder der Genese innerhalb des Bewusstseins“ [OD, S. 101], so dass der Mensch „keine transzendente Quelle der Bedeutung“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 45] war. Zwar stellt Descartes in seinen „Mediationen“ fest, dass die Güte und die Vollkommenheit Gottes die Gültigkeit der Erkenntnisse bei korrekter Anwendung der Methode garantiert:

„Denn erstens erkenne ich, dass es nicht geschehen kann, dass er [*Gott; K.M.*] mich täuscht, denn in jeder Täuschung und jedem Betrug liegt etwas Unvollkommenes. Und möchte es auch scheinen, als ob „täuschen können“ ein Zeichen von Scharfsinn oder ein Beweis von Macht sei, so bezeugt doch „täuschen wollen“ unzweifelhaft entweder Bosheit oder Schwäche und trifft demnach auf Gott nicht zu. Sodann entdeckte ich in mir eine gewisse Urteilsfähigkeit, die ich sicherlich, wie auch alles übrige in mir, von Gott empfangen habe und die, da er mich nicht täuschen will, gewiss nicht so sein wird, dass ich jemals irren könnte, solange ich sie nur recht gebrauche“ [Descartes 1959, S. 99].

Aber „da vorausgesetzt war, dass die Sprache von Natur aus erfolgreich Repräsentation ermöglichte, konnte die Rolle der Menschen beim In-Beziehung-Setzen von Repräsentationen und Dingen nicht selber zum Problem gemacht werden“. [...] Wohl gab es einen Platz für den menschlichen Erkennenden als ein in der göttlichen Hierarchie hochstehendes Vernunftwesen, aber *nicht* für den Repräsentierenden als solchen“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 45]:

„Für wen im klassischen Denken die Repräsentation existiert und wer sich selbst in ihr repräsentiert, sich als Bild oder Reflex erkennt, alle überkreuzten Fäden der „Repräsentation als Bild“ verknüpft – der wird sich darin nie selbst präsent finden. Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht“ [OD, S. 373].

### 2.3. Moderne und Humanwissenschaften

Durch die Anwendung seiner archäologischen Methode zeigt Michel Foucault, dass die Geschichte des Wissens und der Wissenschaft<sup>27</sup> nicht linear verläuft, sondern sich die Epochen der Renaissance, der Klassik und der Moderne durch epistemologische Brüche in ihren Ordnungsstrukturen voneinander ablösen. Die Modalitäten der Ordnung, der Zeichen und der Sprache bestimmen das Denken der Renaissance und der Klassik, wobei der Mensch erst mit der Moderne zum „Subjekt und Objekt seines eigenen Verstehens“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 52] werden kann. Überlagerten sich in der Renaissance durch das Prinzip der Ähnlichkeit die Semiologie und die Hermeneutik, wodurch die Welt als ein offenes Buch der Zeichen und der Sprache decodiert wurde, so konnte in der Klassik der Akt der Repräsentation nicht selbst thematisiert werden.<sup>28</sup> Der Wissenschaftler und Denker der Klassik schied daher als eine „transzendente Quelle der Bedeutung“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 45] aus und folglich konnte der Mensch auch nicht zum Gegenstand der Wissenschaften gemacht werden. Überraschenderweise haben sich nach Foucault die Humanwissenschaften erst mit dem Auftauchen der episteme der Moderne konstituieren können:

„In der großen Disposition der klassischen *episteme* sind die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen funktionale, definierte und vorgesehene Momente. Der Mensch als dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis findet darin keinen Platz. [...] Die wesentliche Folge aber ist, dass die klassische Sprache als *gemeinsamer Diskurs* der Repräsentation und der Sachen, als Ort, in dem Natur und menschliche Natur sich überkreuzen, absolut etwas ausschließt, das man als „Wissenschaft vom Menschen“ bezeichnen könnte. Solange diese Sprache in der abendländischen Kultur gesprochen hat, war es nicht möglich, dass die menschliche Existenz für sich selbst in Frage gestellt wurde, denn was sich in ihr verknüpfte, war die Repräsentation und das Sein“ [OD, S. 375f.].

Aber Foucault kann in ebenso überzeugender Weise zeigen, dass die modernen Humanwissenschaften mehr Probleme aufwerfen als Lösungen anzubieten. Denn „der Humanismus gibt vor, Probleme zu lösen, die man sich gar nicht stellen kann“ [S1 Nr.

---

<sup>27</sup> Siehe Kapitel 2.1.

<sup>28</sup> Siehe Kapitel 2.2.

37, S. 667], sagt Foucault in einem Gespräch mit Madeleine Chapsal von 1966. Wie aber kommt Foucault zu dieser Überzeugung? Welche Argumentation steckt dahinter? In diesem Abschnitt werde ich dieser Argumentation nachgehen.

Foucaults archäologischer Geschichtsschreibung zufolge ist gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine „tiefe Öffnung in der Schicht der Kontinuitäten“ [OD, S. 269] eingetreten, welche „nicht mit einem einzelnen Wort „erklärt“ oder auch nur aufgenommen werden [kann]. Sie ist ein radikales Ereignis, das sich an der ganzen sichtbaren Oberfläche des Wissens verteilt und dessen Zeichen, Erschütterungen und Wirkungen man Schritt für Schritt verfolgen kann“ [ebd.]. Diese epistemischen Verschiebungen zeigen das Ende des klassischen Zeitalters an und führen zur episteme der Moderne, in der plötzlich „eine Frage nach der durch das Cogito implizierten Seinsweise“ [OD, S. 377] formuliert werden kann. Denn das Denken der Moderne vollzieht sich nach Foucault in einer „Analytik der Endlichkeit“:

„So zeichnet sich im Zentrum der Empirizität selbst die Verpflichtung ab, zu einer *Analytik der Endlichkeit* [kursiv von mir; K.M.] hinaufzusteigen oder, wenn man will, hinabzusteigen, in der das Sein des Menschen alle Formen in ihrer Positivität begründen kann, die ihm zeigen, dass er nicht unendlich ist“ [OD, S. 380f.].

Aber wie vollzieht sich nach Foucault das Denken in der Analytik der Endlichkeit und welche anthropologischen Spannungen resultieren aus ihm? Sowohl nach Gary Gutting als auch nach Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow schließt Foucault mit diesem Vokabular unmittelbar an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ an. Kant präsentiert in der „Kritik der reinen Vernunft“ das Konzept der Analytik als eine Logik der Wahrheit:

„Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellet sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heißen, und ist eben darum der wenigstens negative Probestein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muss, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten.“ [Kant 1996a, B 85,86, S. 104].

Nach Kant überprüft die Analytik die Form der Erkenntnis in ihren allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes. Demzufolge „heißt Analytik das Bemühen, zu zeigen, auf welchen Grundlagen Repräsentation und die Analyse der Repräsentation möglich und in welchem Ausmaß sie legitim sind“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 53]. Foucault betrachtet Kants Ansatz der Kritik als eine neue Sichtweise, weil diese die fundamentale Voraussetzung der Klassik hinsichtlich der Repräsentierbarkeit allen Denkens und Wissens verwirft und die Möglichkeit einer anderen Metaphysik entfaltet [Gutting 1995, S. 182]:

„Was aber dieses Verhältnis begründet [*der Repräsentationen zueinander; K.M.*] und ausweist, wird von Kant nicht auf der Ebene der Repräsentation erfragt. [...] Er befragt es in der Richtung dessen, was es in seiner Allgemeinheit möglich macht. [...] Indem er so eine Frage richtet, umgeht Kant die Repräsentation und was in ihr gegeben wird, um sich direkt an das zu wenden, von wo ausgehend jede beliebige Repräsentation gegeben werden kann. [...] Allein Erfahrungsurteile und empirische Feststellungen können sich auf die Inhalte der Repräsentation gründen. Jede andere Verbindung muss, wenn sie universal sein soll, sich jenseits jeder Erfahrung in dem sie ermöglichenden Apriori begründen“ [OD, S. 298].

Die kopernikanische Wende Kants führt dazu, dass sich nach Kant die Erkenntnis a priori auf die Vernunft und a posteriori auf die Erfahrung begründet. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori entspricht der Suche nach den vorempirischen Bedingungen objektiver Erkenntnis. Durch Kant kommt daher also „diese befremdliche Vorstellung [...] zum Durchbruch“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 54], nach der „die Grenzen der Erkenntnis positiv die Möglichkeit zu wissen“ [OD, S. 382] begründen [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 54]. Der Mensch erscheint in der Moderne „nicht bloß als Subjekt und Objekt des Wissens, sondern, paradoxer noch, als Organisator des Schauspiels, in dem er auftritt“ [ebd., S. 53]. Für Foucault ist nunmehr die Seinsweise des Menschen der Moderne durch „die Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit, die Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen, die ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten, der Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs [definiert]“ [OD, S. 404]. Deshalb bezieht sich der Begriff des Menschen aus der Sichtweise von Foucault nicht auf ein einfach strukturiertes Wesen des Menschen,

auf eine simple Kategorie oder auf einen deutlich umrissenen Gegenstand. Der Mensch der Moderne beruht nach Foucault auf einem Komplex von Relationen, der von der Analytik der Endlichkeit, der empirisch-transzendentalen Doublette und dem Ungedachten getragen und abgesteckt wird:

„We have been at pains to insist that the term Man refers to no simple concept, category or object. It is a complex of relations within knowledge marked out by the analytic of finitude, the transcendental-empirical couple, and the unconscious” [Cousins/Houssain 1983, S. 57].

In „Die Ordnung der Dinge“ diskutiert Foucault ausführlich diese drei Doppel Rückzug/Rückkehr des Ursprungs, Cogito/Ungedachtes und transzendental/empirisch. Aber zu welchen Ergebnissen kommt Foucault dabei und welche Auswirkungen haben diese auf die Konstitution der Humanwissenschaften?

Im Übergang vom 18. Jahrhundert zum 19. Jahrhundert wird Foucault zufolge die Frage nach der Bestimmung des Menschen aufgeworfen. Die Ursache für diese aus Sicht der Klassik neuartige Fragestellung besteht „zum einen durch die Kantische Philosophie, zum anderen durch die Herausbildung von Biologie, Ökonomie und Sprachwissenschaft“ [Canguilhem 1988, S. 42]. Die Entstehung der empirischen Wissenschaften vom Menschen wurde erst durch diese Verknüpfung möglich:

„Von dem Tage an, da Leben, Arbeit und Sprache nicht mehr Attribute einer Natur sind, sondern selbst zu Naturen werden, die ihre Wurzeln in ihrer je spezifischen Geschichte haben und an deren Schnittpunkt der Mensch sich selbst, nämlich als naturiert, d. h. als zugleich gehalten und enthalten, entdeckt, - von dem Tage an entstehen empirische Wissenschaften von diesen Naturen, die eigentlich je besondere Wissenschaften von deren Produkt, also vom Menschen, sind“ [ebd.].

Ist der Mensch nunmehr Konstrukteur und Produkt der Geschichte zugleich, so ist diese Konstellation nicht die Lösung aller Probleme, sondern die Geburt eines erneuten Problemfeldes, weil sich nach Foucault eine transzendente Differenz herausbildet, wonach sich der Mensch als Subjekt nicht als Objekt seiner Geschichte reflektieren kann und damit allen endgültigen und erschöpfenden anthropologischen Bestimmungen

entweicht. Aber welche Argumentation von Foucault steckt hinter diese Kritik an dem Doppel transzendental/empirisch?

Den Kern dieser Kritik fasst George Canguilhem zusammen, denn nach seinen und Foucaults Ansichten ist „das Kantische *Ich denke*, Substrat der Verstandesbegriffe, [...] ein Licht, das der Erfahrung ihre Intelligibilität eröffnet. Dieses Licht indessen befindet sich hinter unserem Rücken, und wir sind nicht imstande, uns zu ihm umzuwenden. Das transzendente Subjekt des Denkens ist, ebenso wie das transzendente Objekt der Erfahrung, ein X. Noch vor jeder Vorstellung bildet die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption eine Vorstellung, die ihre Schranke darin hat, dass sie über keinen Zugang zu ihrem Ursprungsort verfügt [Canguilhem 1988, S. 42f.]. Im Gegensatz zu der Konzeption des selbstreflexiven Bewusstseins bei Descartes wird nach Canguilhem, die Terminologie Hegels verwendend, bei Kant „das *Ich denke* gesetzt als ein Ansich, das für sich nicht zu werden vermag. Das *Ich (Je)* kann sich nicht als *Ich (Moi)* erkennen“ [ebd.]. Aber wie lassen sich diese Schlussfolgerungen von Canguilhem und Foucault aus dem Kantschen Werk herleiten?

Zunächst lässt sich ganz allgemein und völlig zu Recht feststellen, dass „Kant versucht, die reine Form der Erkenntnis vor Geschichte und Tatsächlichkeit zu retten, indem er alle Zufälligkeit und Dunkelheit auf die Seite des Inhalts der Erkenntnis verlegt“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 57]. Aber diese klare Unterscheidung, welche Kant in „Die Kritik der reinen Vernunft“ vornimmt, verdunkelt sich für Foucault laut Béatrice Han in Kants späten, anthropologischen Schriften, weil Kant dort ein neuen Begriff, und zwar den des Ursprungs einführt [Han 2005, S. 180]. Han [ebd.] bezieht sich hierbei auf Foucaults „Einführung in Kants Anthropologie“, in der Foucault Kants „Kritik der reinen Vernunft“ mit Kants anthropologischen Schriften konfrontiert und dabei feststellt, dass „das, was vom Gesichtspunkt der *Kritik ein Apriori der Erkenntnis* ist, sich in der anthropologischen Reflexion nicht unmittelbar in ein *Apriori der Existenz* [transponiert], es jedoch in der Dichte eines Werdens [erscheint], wobei sein jähes Erscheinen in der Rückschau unfehlbar den Sinn des bereits Daseienden (*déjà-là*) annimmt“ [KA, S. 60]. Han diskutiert den von Foucault verfassten Text sehr ausführlich und in einer für mich unglaublich beeindruckenden Vielfältigkeit und Sachkenntnis. Für

ihre Herleitung der Foucaultschen Argumentation ist dabei diese folgende Textstelle ganz besonders wichtig, in der Foucault auf die problematische Beziehung zwischen Kants Kritiken und dessen anthropologischen Ansatz hinweist:

„Die Beziehung des Gegebenen und des *Apriori* in der *Anthropologie* kehrt also diejenige Struktur um, die in der *Kritik* freigelegt worden war. Das Apriori der Erkenntnisordnung wird in der Ordnung der konkreten Existenz zu einem *Ursprünglichen* (originaire), das chronologisch nicht Erstes ist, das sich aber, sobald es in der Folge der Figuren der Synthese auftaucht, als bereits da (*déjà-là*) kundtut; im Gegenzug erscheint das, was in der Erkenntnisordnung das reine Gegebene ist, in der Reflexion der konkreten Existenz in gedämpftem Licht, das ihm die Tiefe des bereits Ausgeführten (*déjà opéré*) verleiht“ [KA, S. 61f.].

Aber wie ist diese Textpassage zu interpretieren? Kant unterscheidet bekanntermaßen zwischen dem empirischen Ich und dem transzendentalen Ich. Mit dem empirischen Ich bezeichnet Kant das Subjekt, das Ich, sofern es in vielfältiger Weise zum Gegenstand der äußeren und inneren Erfahrung werden kann. Unter der äußeren Erfahrung versteht Kant die empirische Welt der Dinge und deren Eigenschaften, die innere Erfahrung bezieht sich auf psychische Regungen, Gefühle, Wünsche, Vorstellungen und Reflexionen. Dagegen ist nach Kant das transzendente Ich kein Gegenstand der Erfahrung, sondern deren Subjekt, das sich allen Erfahrungsobjekten, auch dem empirischen Ich gegenüber, als deren Bedingung voraussetzt. Nach Han ist Foucaults Kritik an Kant so zu verstehen, dass sich die Konfusion der empirisch-transzendentalen Dublette niemals einholen kann, weil der Mensch von Kant in der paradoxen Identität eines determinierenden und gleichzeitig determinierten Subjekts konzipiert wurde:

„The object of the *Anthropology* would therefore be neither the “subject in itself” of the Second *Critique*, nor the “pure I” as studied in the first , but an “object-I” – also “subject” – in other words, man in his paradoxical identity as determined and determining subject. Thus the great interest of the *Anthropology* is that, contrary to the two *Critiques*, which are only concerned with the transcendental, it takes account of man in his ambivalence as an *empirico-transcendental double*” [Han 2002, S. 20].

Nach Foucault wird Kant mit der Einführung des Begriffes des Ursprungs in der Anthropologie zum Verhängnis, dass „die Zerstreung des Gegebenen in der *Anthropologie* immer schon reduziert und insgeheim durch eine Vielzahl von Synthesen beherrscht [ist], die außerhalb der sichtbaren Arbeit des Bewusstseins ausgeführt werden“ [KA, S. 61]. Da das transzendente Ich aber kein Gegenstand der Erfahrung ist, sondern die Bedingungen für das Verständnis von Zeitlichkeit voraussetzt, wäre es unfähig, die historischen Bedingungen dieser Synthesen zu reflektieren. Nur das empirische Ich könnte zum Gegenstand dieser zeitlichen Genese gemacht werden. Daher fallen Subjekt und Objekt auseinander und die transzendente Reflexion kann diese Kluft nicht überwinden, sondern reproduziert stattdessen ständig dieses Spannungsverhältnis, weil sich „in einer unendliche[n] Oszillation das, was in der Erfahrung gegeben ist und das, was die Erfahrung möglich macht, entsprechen“ [OD, S. 405]:

„Correspondingly, the transcendental subject, being itself the condition of intelligibility for time, could not appear within time as such: Only the empirical ego could become the object of an internal apperception within the form of time“ [...]. The conditions of possibility of experience (the transcendental organization of subjectivity) are referred back to the empirical existence of the subject, which in turn invalidates the very possibility of a pure transcendental determination“ [...] The Subject cannot recapture the moment of its emergence as a thinking subject without retrojecting it into the paradoxical past of the originary“ (Han 2005, S. 180f.).

Innerhalb der empirisch-transzendentalen Dublette ist der Mensch in gewisser Weise endlich, weil er von empirischen Faktoren geformt wird, deren Ursachen er nicht reflektieren kann [ebd., S. 186]. Daher ist es unmöglich, „die Instabilität des transzendental/empirischen Doppels zu überwinden. Ihre angeborenen Probleme werden nur (auf)gelöst werden, wenn der anthropologische Diskurs aufgegeben wird“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 58].

Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten anthropologischen Doppel des Begriffspaares Cogito/Ungedachtes. Nach Foucault ist das Cogito ebenfalls problematisch, denn „in dieser Form wird das Cogito nicht die plötzliche, erleuchtende Entdeckung sein, dass jedes Denken gedacht wird, sondern die stets erneuerte Frage danach, wie das Denken

außerhalb von hier, und dennoch sich selbst so sehr nah weilt, und wie es unter den Arten des Nicht-Denkenden *sein* kann“ [OD, S. 391]. Denn Foucault behauptet, dass „diese doppelte, dem modernen Cogito eigene Bewegung erklärt, warum das „Ich denke“ nicht zur Evidenz des „Ich bin“ führt“ [ebd.]. Das „Ich denke“ führt also nicht wie bei Descartes zur Bestätigung des Seins, sondern wirft nach Foucault ganz im Gegenteil in der Moderne die Frage des Seins auf: „Was muss ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?“ [OD, S. 392]. Aber wie ist diese Fragestellung gemeint und welche Problematik beinhaltet sie?

Die cartesianische Schlussfolgerung „Ich denke, also bin ich“<sup>29</sup> bekommt in der Moderne eine andere Bedeutung, weil das Cogito kein Garant und kein evidenter Ausgangspunkt der Erkenntnis mehr ist. Der Terminus des „Ich denke“ bezieht sich zwar auf die gleiche Seinsweise wie bei Descartes, aber das „Ich bin“ bezieht sich nunmehr auf die ausgeschlossenen Bedingungen des Denkens. Das „Ich denke“ führt nicht mehr zu einem „Ich bin“, sondern kennzeichnet ein neues Problem, weil es kein Prinzip der Erkenntnis mehr bildet und die Moderne das selbstreflexive Bewusstsein nach Descartes inzwischen weit hinter sich gelassen und verabschiedet hat:

„The proposition ‘I think, therefore I am’ now bears a quite different force from Cartesian predecessor. The term ‘I think’ refers to a mode of being; the term ‘I am’ refers to the elusive conditions of thought. We might say that the art of thinking has given way to the interpretation of dreams. [...] The cogito is no longer a guarantee of anything. Rather it is the beginning of an investigation of what in ‘thought’ escapes consciousness of thought. [...] ‘I think’ no longer leads to ‘I am’” [Cousins/Houssain 1983, S. 55].<sup>30</sup>

Daher repräsentiert das Cogito in der Moderne keine Lösung, sondern ein Problem [ebd., S. 54]. Es füllt weder das transzendente Subjekt (Kant) aus, noch ist es der Herr über unser Bewusstsein (wegen Freud und Lacan).<sup>31</sup> Auch das zweite menschliche Doppel steht vor schier unüberwindbaren Hürden, weil „das Verhältnis zwischen dem Sein des Menschen und seiner Reflexion eine Quelle immer neuer Rätsel, und

---

<sup>29</sup> Diese Wendung wird in Frankreich mit „Ich denke, so ich bin“ vollzogen!

<sup>30</sup> Siehe auch Gutting 1995, S. 203.

<sup>31</sup> Siehe Kapitel 1.2.

schlimmer noch, der Ausgang einer unvermeidbaren moralischen Lähmung [ist]“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 59].<sup>32</sup> Foucault fasst dieses Ergebnis in wunderschönen poetischen Worten wie folgt zusammen:

„Das Ungedachte (welchen Namen man ihm auch immer geben mag) ruht nicht im Menschen wie eine gewundene Natur oder eine Geschichte, die sich ausgebreitet hätte; es ist in Beziehung zum Menschen das Andere: das brüderliche Andere, der Zwilling, nicht von ihm geboren, nicht in ihm, sondern neben ihm und gleichzeitig in einer identischen Neuheit, in einer zufluchtlosen Dualität“ [OD, S. 393f.].

Das dritte menschliche Doppel erscheint nach Foucault als „die unüberwindliche Beziehung des Seins des Menschen zur Zeit“ [OD, S. 404] und beschäftigt sich mit dem Begriffspaar Rückzug/Rückkehr des Ursprungs. Für Foucault „entdeckt sich der Mensch nur als mit einer bereits geschaffenen Geschichtlichkeit verbunden: er ist niemals Zeitgenosse jenes Ursprungs, der durch die Zeit der Dinge hindurch sich abzeichnet und sich verheimlicht“ [ebd., S. 398]. Aber weshalb kann der Mensch den Ursprung seiner Geschichte nicht erreichen? Welche Schwierigkeiten würden ihn bei dem Versuch dieses Unterfangens erwarten? Entsprechend seiner archäologischen Analyse der drei unterschiedlichen Zeitalter der Renaissance, der Klassik und der Moderne und der dabei aufgedeckten epistemologischen Brüche stellt Foucault fest, dass „das Ursprüngliche im Menschen das [ist], was von Anfang an ihn nach etwas anderem gliedert als ihm selbst [ebd., S. 399] und der Mensch „unter all diesen Dingen, die in der Zeit entstehen und zweifellos darin vergehen, [...] er, von jedem Ursprung getrennt, bereits da [ist]“ [ebd., S. 400]. Die Unfähigkeit des Menschen, den Ursprung seiner Existenz zu reflektieren, beruht nach Foucault auf der Diskontinuität in den Ordnungsmodalitäten der klassischen und der modernen episteme:

„If [...] man tries to discover his essential nature and identity by tracing back his history to its origin, he will be continually frustrated. Any point of apparent origin that lies on the line of human history will be found not to be the true origin. On the other hand, the true origin (the point of application of the conditions that in fact produced man) will be a point at which man as

---

<sup>32</sup> Für die Herleitung des daraus resultierenden moralischen Problems siehe ebd., S. 61f.

such is not present; it will not, strictly speaking, be his origin. This is the sense in which man's origin constantly retreats from him" [Gutting 1995, S. 205].

Die drei von Foucault aufgezeigten menschlichen Doppel, welche zwölf verschiedene Permutationen erlauben [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 56], stellen also den hilflosen Versuch der Moderne dar, den Menschen zu definieren, in seinem Wesen zu erfassen und zum Subjekt und Objekt seiner eigenen Geschichte zu machen. Das Auftauchen des modernen Menschen ist nicht die Lösung, sondern nach Foucault vielmehr das Problem der modernen und, inzwischen auch, postmodernen Anthropologie:

„Jeder neue Versuch wird eine Identität und eine Differenz zwischen Endlichkeit als Grenze und Endlichkeit als Quelle aller Fakten, zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen, behaupten müssen. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt erscheint der Mensch: (1) als Fakt unter anderen empirisch zu untersuchenden Fakten, und zugleich als transzendente Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis; (2) als umstellt von dem, worüber er sich nicht klar werden kann (das Ungedachte), und doch als potenziell luzides Cogito, Quelle aller Intelligibilität; und (3) als das Produkt einer langen Geschichte, deren Anfänge er nie erreichen kann, und zugleich, paradoxerweise, als Quelle eben dieser Geschichte“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 55].

Folglich ist ebenso für die Forschungspraxis der Humanwissenschaften ein fundamentales Spannungsfeld konstitutiv, weil diese den modernen Menschen in seiner problematischen Struktur zur Grundlage ihrer wissenschaftlichen Forschungsprogramme erheben:

„The figure of Man – this space of the human sciences – is therefore composed of relations which are in tension; the tension between the finite character of Man as given by external determinations and the problem of characterising the knowledge of that finitude. [...] The tension is constitutive of the human sciences as such” [Cousins/Houssain 1983, S. 50].

Es ist daher nur konsequent, wenn Foucault in den 1960er Jahren den Humanismus und die Humanwissenschaften nicht als die geeigneten Mittel zur Befreiung des Menschen oder als fruchtbare Methodik zur Enthüllung des Menschseins begrüßt [S1 Nr. 34, S.

649], sondern als eine große Belastung empfindet, von der „wir uns unbedingt befreien sollten“ [S1 Nr. 37, S. 667].

## 2.4. Der anthropologische Schlaf

Michel Foucault hat also als postmoderner Geschichtsphilosoph<sup>33</sup> mit Hilfe seiner archäologischen Methode gezeigt, dass die moderne Konfiguration des Menschen und der Humanwissenschaften ihre eigenen Zielsetzungen verfehlt und zu einem neuen Dogmatismus führt, der sich nach Foucault in zwei miteinander verstrickte Ebenen aufspalten lässt, denn „die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann“ [OD, S. 411]. Diesen Dogmatismus bezeichnet Foucault als anthropologischen Schlaf und prophezeit in der damaligen Phase seines Schaffens eine Überwindung dieses Dogmatismus durch das „Verschwinden des Menschen“:

„Eines ist auf jeden Fall gewiss: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. [...] Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind [...], dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ [OD, S. 462].

Ein Vergleich von Klassik und Moderne zeigt aber auch, dass „die Ordnung des Menschen und die der Zeichen in unserer Kultur bisher unvereinbar waren“ [S1 Nr. 34, S. 649], denn in der klassischen episteme war für den Menschen kein Platz vorhanden [Han 2005, S. 176].<sup>34</sup> Mit dieser Grenzziehung wird ein gegenseitiger Ausschluss von Sprachphilosophie und Subjektphilosophie bekräftigt, der aber auch auf Foucaults strukturalistisch imprägnierte Methodik zurückfallen könnte. Da wissenschaftliche Erkenntnisse immer methodengeleitet sind, muss Foucaults These vom „Tod des Menschen“ also auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Methoden bewertet werden. Ist die archäologische Methode selbst frei von diesen anthropologischen Zwängen?

---

<sup>33</sup> Siehe Kapitel 1.3.

<sup>34</sup> Siehe kapitel 2.2.

Welche Probleme wirft die archäologische Methodologie überhaupt auf und wie könnte diese gegebenenfalls weitergedacht und verbessert werden? Diesen Fragen möchte ich gerne in diesem Abschnitt nachgehen.

Nach Foucault sind die Humanwissenschaften ein Oberflächeneffekt der komplexen Relationen, die in der Moderne den Menschen in seiner Unvollständigkeit konstituieren [Cousins/Houssain 1983, S. 57]. Bildeten noch in der Klassik die wissenschaftlichen Erkenntnisse ein homogenes Ganzes, das nach dem Prinzip der Identitäten und der Differenzen auf dem Tableau angeordnet war, so explodierte im 19. Jahrhundert das wissenschaftliche Feld in verschiedene Richtungen und beruhte nicht mehr auf der Ausschöpfung einer Basismethode [Gutting 1995, S. 183]. Nach Foucault gliederte sich jetzt der wissenschaftliche Raum in die drei Dimensionen der mathematischen Wissenschaften, der empirischen Wissenschaften und der philosophischen Reflexion:

„One was that of mathematical sciences (including pure mathematics and mathematical physics), which construct deductive systems “linking together ... evident or verified propositions” (OT, 347). Another was that of what Foucault calls the “empirical sciences,” such as biology, economics, and philology, which relate the “discontinuous but analogous” elements of the experienced world so as to reveal “causal relations and structural constants between them” (OT, 347). The third dimension was that of philosophical reflection, which seeks a unified understanding of the grounds of knowledge and of the order of reality” [Gutting 1989, S. 183].

Die aufkommende Unterscheidung zwischen den mathematischen und den empirischen Wissenschaften beruhte nach Foucault auf der neuen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Erkenntnissen, während sich deren Abspaltung von der Philosophie dadurch erklären lässt, dass die Repräsentation nicht mehr die unbezweifelbare Form des Denkens und Wissens bildete [ebd., S. 183f.]. Erst dieser epistemische Bruch von der Klassik zur Moderne warf die Frage nach der Bestimmung des Menschen auf.<sup>35</sup> Foucault zufolge verschiebt sich nun der epistemische Raum, um „das transzendente Feld der Subjektivität zu öffnen und, umgekehrt, jenseits des Objekts jene „Quasi-Transzendentalia“ zu konstituieren, die für uns das Leben, die

---

<sup>35</sup> Siehe Kapitel 2.3.

Arbeit und die Sprache sind“ [OD, S. 307]. Das Leben, die Arbeit und die Sprache definieren nach Foucault die neuen Felder der transzendentalen Objektivität, welche den gegensätzlichen Pol zu Kants Feld der transzendentalen Subjektivität bilden [Gutting 1995, S. 185; Han 2005, S. 181ff.]. Die Figur des Menschen als Objekt bildet sich als Effekt dieser miteinander verflochtenen Diskurse des Lebens, der Arbeit und der Sprache. In der Epoche der Moderne ist daher der Mensch durch ein instabiles Geflecht zwischen dem transzendentalen Subjekt und den Quasi-Transzendentalien des Objekts gekennzeichnet:

„In *Les mots et les choses* [*Die Ordnung der Dinge*; K.M.] identifizierte Michel Foucault drei nur lose und unvollständig miteinander verflochtene Diskurse, die am Ende des klassischen Zeitalters ein *Objekt* namens Mensch konstituierten – „*l’homme*“. Diese Figur taucht an der Schnittstelle dreier Bereiche auf – Leben, Arbeit und Sprache -, die ein vermeintlich souveränes Subjekt konstituieren. Die Doppelung in ein transzendentales Subjekt und ein empirisches Objekt, deren instabile Beziehung und die daraus resultierende Dynamik und lockeren Verknüpfungen begründen die Form dieses Wesens“ [Rabinow 2004a, S. 34].

Da sich aber dieses Spannungsverhältnis nicht auflösen lässt, sondern in den Humanwissenschaften vielfach widerspiegelt, potenziert und reproduziert, sind für diese „blinde Flecken“ der Wahrnehmung (Wittgenstein) konstitutiv. Das Ungedachte ist ein Schicksal, dem alle Humanwissenschaften ausgesetzt sind [Cousins/Houssain 1983, S. 55]. Daher gehen mit dem Humanismus auch keine höheren ethischen und moralischen Vorstellungen einher, denn „der Gedanke einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Menschen geht nicht auf ein moralisches Interesse am Menschen zurück, sondern umgekehrt, weil man den Menschen zum möglichen Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis gemacht hat, entwickelten sich all die moralischen Themen des heutigen Humanismus“ [S1 Nr. 39, Ist der Mensch tot?, „L’homme est-il mort?“, Gespräch mit C. Bonnefoy, erschienen in *Arts et loisirs* 38, 15. – 21. Juni 1966, S. 8f., S. 698].

Aber gelingt es Foucaults Archäologie, sich selbst von jeglichen anthropologischen Zwängen und Voraussetzungen zu lösen? Ist die archäologische Methode geeignet, diese transzendentalphilosophisch fundierten Grenzen zu überwinden? Um diese Frage zu beantworten, ist es sinnvoll, sich zunächst die Zielsetzungen der archäologischen

Methode zu vergegenwärtigen. Nach Gary Gutting kann Foucaults Archäologie neben der Psychoanalyse, der Ethnologie und der Linguistik als eine Gegenwissenschaft bezeichnet werden [Gutting 1995, S. 268]. Die Psychoanalyse und die Ethnologie<sup>36</sup> werden von Foucault als Gegenwissenschaften bezeichnet, weil „sie an den Grenzen aller Erkenntnisse über den Menschen mit Sicherheit einen unerschöpflichen Schatz von Erfahrungen und Begriffen, aber vor allem ein ständiges Prinzip der Unruhe, des Infragestellens, der Kritik, des Bestreitens dessen, bilden, was sonst hat als erworben gelten können“ [OD, S. 447]. Wie auch die Psychoanalyse, die Ethnologie und die Linguistik hat es sich die Archäologie zur Aufgabe gemacht, traditionelle Sichtweisen zu kritisieren und deren Grenzen aufzuzeigen [Major-Poetzl 1983, S. 29]. Daher ist die Archäologie nicht nur eine Methode, sondern selbst ein geschichtsphilosophischer Diskurs, der das Ziel verfolgt, Systeme des nichtformalen Wissens in ihren Macht-Wissens-Relationen zu demaskieren und an ihnen Kritik zu üben [ebd., S. 29f.]. Das Hauptmotiv von Foucaults methodologischen Reflexionen in der „Archäologie des Wissens“ besteht jedoch darin, die archäologische Methode auf die zentrale These vom „Tod des Menschen“ in „Die Ordnung der Dinge“ zu beziehen und damit eine Methodologie vorzustellen, die sich selbst von den fundamentalen anthropologischen Zwängen der Moderne befreit hat:

„The leitmotiv of AK [AW; K.M.] is its connection of the archaeological method developed in Foucault's three historical studies to the primary substantive thesis of OT [OD; K.M.]: the death of man. [...] The book's main effort is to define archaeology as an approach to the history of thought that eliminates the fundamental role of the human subject“ [Gutting 1995, S. 227f.].

Dieser Bruch mit der Subjektphilosophie ist zugleich eine Verabschiedung des Cartesianismus, einer Tradition, in der Husserl als Reaktion und Abschluss der Descartes-Hume-Kant-Tradition der Philosophie bewertet werden muss.<sup>37</sup> Für Foucault war Husserl der letzte Philosoph, der eine totalisierende Perspektive der Welt auf ein universales, transzendentes Subjekt gründen wollte und die Philosophie nicht als eine kontextabhängige, produktive Tätigkeit auffasste:

---

<sup>36</sup> Foucault bezieht sich hierbei offensichtlich auf Lacan und Lévi-Strauss.

<sup>37</sup> Siehe Kapitel 1.2.

„Deshalb sage ich, wenn die Philosophie weniger ein Diskurs als vielmehr eine Form von Tätigkeit innerhalb eines bestimmten Gegenstandsbereiches ist, kann man keine totalisierende Sicht mehr von ihr verlangen. Darum ist Husserl mit seinem Versuch, das gesamte Universum der Erkenntnis in Abhängigkeit von und im Verhältnis zu einem transzendentalen Subjekt zu denken, der letzte Philosoph, der einen absolut universalistischen Anspruch vertrat. Dieser Anspruch scheint mir heute verschwunden zu sein“ [S1 Nr. 50, S. 783f.].

Neben Wittgenstein bricht auch Husserls Schüler Martin Heidegger mit der phänomenologischen Reduktion Husserls als evidentere Methode und als Fundament der Erkenntnis. Nach Heidegger bildet die subjektive Erfahrung keine Grundlage für Wissen und Erkenntnis, insbesondere auch in der Anthropologie nicht, denn Heidegger zeigt, dass die Seinsfrage im Gegensatz zu Erkenntnis/Wissenschaft steht:

„Heidegger questions the view that experience is always and most basically a relation between a self-contained subject with mental content (the inner) and an independent object (the outer). Heidegger does not deny that we sometimes experience ourselves as conscious subjects relating to objects by way of intentional states such as desires, beliefs, perceptions, intentions, etc., but he thinks of this as a derivative and intermittent condition that presupposes a more fundamental way of being-in-the-world that cannot be understood in subject/object terms“ [Dreyfus 1990, S. 5].

Im Gegensatz zu Husserl relativiert Heidegger die Bedeutung des Denkens und, wie Foucault, betont der späte Heidegger stattdessen die elementare Wichtigkeit der Sprache für die Philosophie, denn „das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. [...] Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung“ [Heidegger 1976a, S. 313]. Wie Heidegger löst sich auch Foucault vom Cartesianismus in seinen verschiedenen Spielarten, denn die Archäologie soll den methodischen Weg in jenes Außen einschlagen, in dem das sprechende Subjekt, und damit der Mensch, zum Verschwinden gebracht wird. In der damaligen Phase seines Werkes sieht Foucault die Möglichkeit als gegeben an, dass dieser Pfad über die Sprache durch die Literatur eingeschlagen werden könnte:

„Das „Ich denke“ führte zur unbezweifelbaren Gewissheit des Ich und seiner Existenz; das „Ich spreche“ rückt diese Existenz in die Ferne, zerstreut sie, löscht sie aus und lässt nur eine Leerstelle erscheinen. Eine Tradition, die weit mehr umfasst als die Philosophie, hat uns gelehrt, das Denken des Denkens führe uns ins Tiefste unseres Innern. Das Sprechen des Sprechens führt uns über die Literatur, aber vielleicht auch auf anderen Wegen in jenes Außen, in dem das sprechende Subjekt verschwunden ist“ [S1 Nr. 38, Das Denken des Außen, „La pensée du dehors“, über M. Blanchot, in Critique 229, Juni 1966, S. 523-546, S. 673].

Aber kann Foucault diese Zielsetzung auch konsequent durchhalten? Und welche methodologischen Perspektiven ergeben sich aus seiner Grundsatzkritik an den Humanwissenschaften? Zunächst stellt Gary Gutting dazu fest, dass eine Eliminierung oder Dezentrierung des Menschen zweifellos enorme Veränderungen in den Wissenschaften hervorrufen würde. Aber, so fragt er sich, warum sollten diese Veränderungen gleichzeitig die sozialen und moralischen Regeln der Gesellschaft ändern können und damit die Freiheiten des Menschen tangieren? Selbst bei einer Einbeziehung der nichtdiskursiven Praktiken in seine Analyse müsste Foucault erklären, was seine Kritik am Konzept des Menschen mit Dominanz und Unterwerfung zu tun habe:

„The problem is that the concept of man, as articulated in OT [OD; KM], is an epistemological concept.. It encapsulates a view of man as both a knower and an object of knowledge. The elimination (or decentering) of this concept will no doubt significantly alter our conception of knowledge. But why should such a change bring with it the sort of social and moral transformations relevant to human liberation? [...] At the root of his crucial gap in Foucault's critique is the fact that OT almost entirely ignores nondiscursive practices, which, in his work both before and after OT, are the essential means of controlling human freedom. [...] It is, however, not just that the lack of nondiscursive analysis in OT makes it impossible for Foucault to explain *there* how the concept of man is tied to restrictions on human freedom or why its elimination would be a blow for human freedom. Even when, in DP and HS [ÜS und SW; K.M.], he integrates nondiscursive structures into his analysis of the human sciences, it remains unclear what OT's epistemic concept of man has to do with domination“ [Gutting 1995, S. 224f.].

Auf die erste kritische Frage von Gary Gutting könnte man mit Judith Butler entgegenen, dass „ethische Systeme oder Moralcodes, die von der Selbsttransparenz des Subjekts ausgehen oder die uns die Verantwortung für eine uneingeschränkte Selbsterkenntnis zuschreiben, [dazu neigen], fehlbaren Geschöpfen eine Art „ethischer Gewalt“ anzutun“ [Butler 2003, S. 10]. Die Fähigkeit des Menschen zur Selbstreflexion wird zu einer Norm und zu einem Ausschlusskriterium gegenüber anderen Menschen erhoben, die angeblich nicht über diese Kompetenzen verfügen, obwohl Foucault gezeigt hat, dass gerade die Annahme der Selbsttransparenz des modernen Menschen auf einer Illusion beruht:

„So ist das Subjekt, das sich nicht durch und durch kennt und das nicht voll für sich eintreten kann, ein fragiles und fehlbares Subjekt der Ethik, charakterisiert eher durch seine Grenzen als durch seine Souveränität“ [ebd.].

Und in einer anderen Untersuchung über die „Raster des Krieges“ zeigt Butler, wie „Subjekte durch Normen konstituiert [werden], die in ihrer wiederholten Anwendung die Bedingungen erzeugen und verschieben, unter welchen Subjekte anerkannt werden“ [Butler 2010, S. 11].

Aber wie verhält es sich mit der von Foucault in der „Archäologie des Wissens“ vernachlässigten Analyse von nichtdiskursiven Praktiken? Ist eine Anwendung der archäologischen Methode ohne eine derartige Untersuchung plausibel? In der Terminologie der Sprechakttheorie von John Austin und John Searle formuliert, interessiert sich Foucaults Archäologie „für genau jene Typen von Sprechakten, die von der lokalen Situation und von dem gemeinsamen Hintergrund des Alltags losgelöst sind und somit einen relativ autonomen Bereich bilden“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 71]. Aber genau darin besteht ein Problem, weil einerseits der Diskurs darüber entscheidet, welche Verkettungen von sprachlichen Zeichen und Symbolen als Aussagen individuiert werden, aber andererseits diese Individuierung von ihrem praktischen Hintergrund innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen getrennt betrachtet wird:

„Foucault behauptet, ein neues Gebiet seriöser Aussagen entdeckt zu haben, das, obwohl die darin Befindlichen es als abhängig von nichtdiskursiven Praktiken erfahren, vom Archäologen

als autonomes Reich beschrieben und erklärt werden kann. Der Archäologe besteht darauf, dass man individuelle mögliche oder wirkliche seriöse Sprechakte nicht voneinander isoliert studieren kann, aber er behauptet, dass man Ensembles oder Systeme solcher Aussagen vom praktischen Hintergrund getrennt betrachten kann“ [ebd., S. 82].<sup>38</sup>

Aber wie erklärt sich dann als ein Folgeproblem der Wandel zwischen den Ordnungen des Wissens unterschiedlicher Epochen? Die Archäologie erfasst zwar die Diskontinuitäten zwischen den Epochen der Renaissance, der Klassik und der Moderne, aber kann der Wandel zwischen diesen Epochen ohne Berücksichtigung von nichtdiskursiven Praktiken hinreichend erklärt werden? Nach Philippe Sabot führt die von Foucault vorgenommene Abkapselung des jeweiligen *épistèmes* einer Epoche gerade dazu, dass sich die Prozesse des Wandels zwischen den Epochen nicht hinreichend plausibel erklären lassen, wie dieses französische Zitat sinngemäß belegt:

„Le cloisonnement des *épistèmes*, privilégié par Foucault dans la perspective discontinuiste du livre de 1966 [OD; K.M.], rend alors problématique le statut des mutations interépistémiques : le passage d’une épistémè à une autre reste inexplicable, et relève seulement de certains «événements» discursifs (comme la pensée critique, sur le seuil de la modernité) qui permettent de le justifier après coup“ [Sabot 2006, S. 207].

Allerdings hat Foucault diese in seiner archäologischen Methode angelegte Problematik selbst erkannt, zumal er in seinen früheren Büchern „Wahnsinn und Gesellschaft“ und „Die Geburt der Klinik“ explizit eine Untersuchung der institutionellen Bedingungen des Wissens der unterschiedlichen Epochen vorgenommen hatte. Bereits in einem Interview mit R. Bellour von 1967 nimmt Foucault diese spätere Kritik an der von ihm in der „Archäologie des Wissens“ präsentierten Methodik vorweg. Berechtigte Kritikpunkte an der archäologischen Methode müssen daher in den Kontext ihrer Weiterentwicklungen durch Foucaults Genealogie<sup>39</sup> gestellt werden:

„Bei dem Versuch einer strengen Beschreibung der eigentlichen Äußerungen fiel mir auf, dass der Bereich der Äußerungen formalen Gesetzen gehorcht, dass man zum Beispiel für verschiedene epistemologische Bereiche ein einheitliches theoretisches Modell finden und

---

<sup>38</sup> Siehe auch Gutting 1995, S. 259.

<sup>39</sup> Siehe Kapitel 3.

daraus auf eine Autonomie der Diskurse schließen kann. Aber eine Beschreibung dieser autonomen Schicht der Diskurse lohnt sich nur, wenn man sie in ein Verhältnis zu anderen Schichten, Praktiken, Institutionen, sozialen und politischen Beziehungen setzen kann. Dieses Verhältnis hat mich immer sehr interessiert“ [S1 Nr. 48, S. 756].

Ein weiteres Problem der archäologischen Methode betrifft das Verhältnis zwischen den empirischen Beschreibungen der Gruppen von Aussagen und den Regeln ihrer Erzeugung, denn diese werden „als *Bedingungen des Auftretens* von Aussagen dargestellt, so dass der Archäologe [...] sehen kann, dass die Typen von Sprechakten, die wirklich geäußert und ernst genommen wurden, die einzigen waren, die zu jener Zeit ernsthaft unterhalten werden konnten. Die Transformationsregeln sind folglich transzendental genau in dem „existentialisierten“ Sinne wie Heideggers Existenziale [...], nämlich als Wirklichkeitsbedingungen. Auf diese Weise geht der Archäologe von *post hoc* Positivitäten zu *a priori*-Fundamentalen über“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 119]. Und die Spannung zwischen dem Cogito und dem Ungedachten erscheint bei Foucault in einer nachhumanistischen Fassung dieses Doppels, und zwar als „gewundene[r] Versuch, den Ursprung der Bedeutung nicht in der geklärten, individuellen Bewusstheit, sondern in einer Interpretation von Kultur und Geschichte zu finden als einzig übrig gebliebene[r] Chance“ [ebd., S. 125], so dass nach Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow die Archäologie „als Wiederholung der Analytik der Endlichkeit ohne Berufung auf Wahrheit und Mensch“ [ebd.] kritisiert werden kann:

„Dass diese Doppel im archäologischen Diskurs wieder auftauchen, zeigt, dass Foucaults neue Ontologie [...] noch immer eine Version der Analytik der Endlichkeit ist“ [ebd.]. Der archäologische Diskurs löscht zwar den Humanismus aus, nimmt aber dessen Probleme in veränderter Form wieder auf“ [ebd.].<sup>40</sup>

Weitere philosophische Kritikpunkte an der archäologischen Methode benennt Béatrice Han, wenn sie Foucault vorwirft, dass dieser seinem Begriff des historischen Apriori<sup>41</sup> keine klare, theoretische Definition zu geben imstande ist:

---

<sup>40</sup> Eine Kritik an Dreyfus/Rabinow aus strukturalistischer Sicht findet sich bei Sabot 2006.

<sup>41</sup> Siehe kapitel 2.1.

„Strange thought it may appear, Foucault hardly ever troubles himself to give the historical *a priori* clear theoretical definition” [Han 2002, S. 38].

Gegen die von unterschiedlichen Perspektiven aus formulierte philosophische Kritik an Foucaults Archäologie wendet sich jedoch Gary Gutting. Denn Gutting bewertet Foucaults archäologische Arbeiten primär als historische Analysen und nicht als Begründung einer neuen philosophischen Methode. Eine Kritik an Foucault aus einer phänomenologischen oder ontologischen Sichtweise würde daher ins Leere laufen, weil sie die Absichten der archäologischen Methode falsch interpretieren würde:

„Han is surely right that Foucault cannot consistently explicate his idea of a historical *a priori* in terms of either Merleau-Ponty’s phenomenology or of Heidegger’s ontology. But to suggest that he is trying to do either of these is both to mistake his methodological intent and to misread his rhetoric. *The Birth of the Clinic* and *The Order of Things* are both primarily works of history, not philosophy in the traditional sense. In them, Foucault is concerned with forging a new approach to historical analysis but not with the meta-question of how to understand and justify this approach philosophically. Accordingly, Han should not, as she does, find it “strange” that “Foucault hardly ever troubles himself to give the historical *a priori* clear theoretical definition” (38)” [Gutting 2009, S. 2].

Es ist daher wenig verwunderlich, wenn Paul Veyne Foucault als „vollendete[n] Historiker“ [Veyne 1992, S. 7] und „Vollendung der Historie“ [ebd.] bezeichnet und Foucaults Bücher in erster Linie aus dem Blickwinkel des Historikers bewertet:

„Dass dieser Philosoph einer der sehr großen Historiker unserer Zeit ist, daran zweifelt niemand, er könnte jedoch auch der Urheber der wissenschaftlichen Revolution sein, um die alle Historiker bisher herumgeschlichen sind. Positivisten, Nominalisten, Pluralisten und Feinde der *Ismen* – das sind wir alle, er ist aber der erste, der es vollständig ist“ [Veyne 1992, S. 7f.].

Trotz der verschiedenen Kritikpunkte an Foucaults Archäologie ziehen jedoch auch Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow ein positives Fazit, wenn sie ausführen, dass Foucault „in *Die Ordnung der Dinge* in überzeugender Weise [behauptet], dass die Wissenschaften vom Menschen ebenso wenig wie ihre klassischen Vorläufer zu einer umfassenden Theorie des Menschen fähig waren, und dass sie in ähnlicher Weise zur

„Desintegration“ verdammt sind“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 69]. Auch wenn Rabinow später in seinen anthropologischen Studien bemerkt, „dass sich Foucaults Prophezeiung nicht bewahrheitet hat: In ihrer Modalität als *poesis* hat sich die Sprache eben nicht zu jenem Ort radikaler Transformation entwickelt, die dieses Wesen, den Menschen, zum Verschwinden gebracht hätte (wie Foucault es angedeutet hatte)“ [Rabinow 2004a, S. 35], so stellte sich für Dreyfus/Rabinow Foucault im weiteren Verlaufe seines geschichtsphilosophischen Werkes „als einer jener seltenen Denker – wie Wittgenstein und Heidegger – [heraus], deren Werk sowohl eine zugrunde liegende Kontinuität als auch eine wichtige Kehre aufweist – nicht weil ihre frühen Bemühungen nutzlos waren, sondern weil sie, indem sie eine Denkweise bis an ihre Grenzen vorantrieben, diese Begrenzungen erkannten und überwandten“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 127].

### **3. Zur historischen Ontologie der Macht: Genealogie des Körpers**

#### **3.1. Genealogien als Anti-Wissenschaften**

Im ersten Kapitel habe ich jene entscheidenden Ansatzpunkte der postmodernen Geschichtsphilosophie Michel Foucaults erörtert, die gravierende methodologische Einschnitte für die Geschichtsphilosophie insgesamt bedeuten. Im zweiten Kapitel ging es mir darum, die archäologische Methode in ihren anthropologischen Implikationen vorzustellen. Das dritte Kapitel wird sich jetzt einer weiteren Verschiebung des Foucaultschen Denkens widmen. Denn ab den 1970er Jahren hat Foucault seine archäologische Methodik um die einer Genealogie des Körpers zunächst ergänzt und schließlich erweitert. Diese Verschiebung ermöglicht es Foucault, die symbiotischen, netzwerkartigen Verknüpfungen von Macht und Wissen als Macht-Wissens-Komplexe in ihren Auswirkungen auf die Subjektivierung des Menschen in den Blick zu nehmen, wobei sich Foucault hierbei besonders für das Verhältnis von Körper und Seele interessiert. Außerdem gelingt es Foucault mit seiner genealogischen Methode, (einige) Probleme seiner archäologischen Methode befriedigend zu lösen und damit die Leistungsfähigkeit seines methodischen Instrumentariums sogar noch erheblich zu

erweitern. Daher werde ich in diesem Kapitel die bisher aufgeworfenen anthropologischen Fragestellungen unter veränderten Vorzeichen wieder aufnehmen und Foucaults Konzept der Disziplinartechnologie mit den Strukturen des Nietzscheanischen und Heideggerschen Denkens vergleichen. Aber um welche methodologischen Erweiterungen handelt es sich bei Foucaults Genealogie? Und mit welchen Gegenständen und Themen beschäftigt sich die Genealogie als „Anti-Wissenschaft“? Die Antworten auf diese Fragen werde ich in dem ersten Abschnitt dieses Kapitels geben.

In ihrer Bewertung der Archäologie attestieren Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow Michel Foucault, an den Grenzen seines archäologischen Unternehmens angekommen, eine eigene Unzufriedenheit mit seiner archäologischen Methode, denn „im Kampf zwischen der vollkommenen Streuung und Diskontinuität einerseits und den Regeln systematischen Wandels, die wieder Ordnung und Verständlichkeit schaffen würden andererseits, scheint Foucault letztlich zu zögern, als zöge es ihn zu beiden Alternativen und als fände er keine völlig zufriedenstellend“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 101]. Die Methode der Genealogie greift dieses Problem auf, weil es durch sie möglich wird, sowohl diskursive als auch nichtdiskursive Praktiken adäquat zu erfassen und miteinander zu verknüpfen sowie die essenzielle Vernetzung von Wissen und Macht zu analysieren und somit die Veränderungen einer diskursiven Formation oder einer episteme in zufriedenstellender Weise kausal zu erklären. Die Genealogie tritt also nicht an die Stelle der Archäologie, sondern sie hat unter anderem die Aufgabe, die archäologische Methode an deren Schwachstellen zu ergänzen und zu erweitern. Der wissenschaftliche Gehalt von Foucaults historischen Analysen entsteht nunmehr dadurch, dass Foucault seine archäologische Methode mit seiner Genealogie verknüpft und beide Methoden gleichzeitig in einem gegenseitigen Wechselspiel anwendet:

„It seems, then, that Foucault’s development of a genealogical approach to history is a matter of (1) returning archaeology to its role of describing both discursive and nondiscursive practices, (2) thereby exhibiting an essential tie between knowledge and power, and (3) exploiting this tie to provide a causal explanation of changes in discursive formations and epistemes. Accordingly, genealogy does not replace or even seriously revise Foucault’s archaeological method. It rather combines it with a complementary technique of causal analysis” [Gutting 1995, S. 271].

Aus diesen Gründen ist es Foucault möglich, seine früheren Arbeiten aus der Sichtweise der Genealogie umzuinterpretieren und weiterzudenken. Aber wie definiert Foucault diese Methode und auf welche Untersuchungsobjekte wendet er diese an? In einer vorläufigen Definition, die Foucault in einer Vorlesung am Collège de France aus dem Jahre 1976 als Zusammenfassung der vorangegangenen Forschungsergebnisse gibt, bezeichnet er als Genealogie „die Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen, eine Verbindung, die es ermöglicht, ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen. [...] Die Genealogien sind somit nicht positivistische Rückgriffe auf eine gewissenhaftere und genauere Form der Wissenschaft. Die Genealogien sind gerade Anti-Wissenschaften“ [VG, S. 17]. Foucault wendet sich mit dieser Definition „nicht so sehr gegen die Inhalte, Methoden oder Begriffe einer Wissenschaft als vielmehr gegen die zentralisierenden Machtwirkungen, die mit der Institution und dem Funktionieren eines im Innern einer Gesellschaft wie der unsrigen organisierten wissenschaftlichen Diskurses verbunden sind“ [ebd., S. 17f.].

Die Methode der Genealogie untersucht daher die Geschichte in Begriffen von Strategien, Taktiken und Kriegen und kehrt hierbei den berühmten Aphorismus von Clausewitz um, indem sie als Arbeitshypothese behauptet, dass „die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist“ [ebd., S. 26]. Im Gegensatz zum rechtlich-philosophischen Denken des 16. und 17. Jahrhunderts reduziert die Genealogie nicht das Problem der Macht auf die Frage der Legitimität des Souveräns [S3 Nr. 197, Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über, Gespräch mit L. Finas von 1977, erschienen in *La Quinzaine littéraire*, Nr. 247, 1.-15. Januar 1977, S. 4-6, S. 303], sondern sie analysiert die Machtbeziehungen als Kräfteverhältnisse innerhalb von politischen Feldern, also jenseits von vertragstheoretischen Gleichgewichten zwischen Souverän und Individuum oder den vergesellschafteten Individuen untereinander:

„Die Politik ist nicht das, was elementare und von Natur aus neutrale Beziehungen in letzter Instanz determiniert (oder überdeterminiert). Jedes Kraftverhältnis impliziert zu jedem Zeitpunkt eine Machtbeziehung (die gewissermaßen dessen momentaner Querschnitt ist), und

jede Machtbeziehung verweist, insofern das ihre Wirkung, aber auch insofern das ihre Bedingung der Möglichkeit ist, auf ein politisches Feld, dem sie angehört“ [ebd., S. 305].

Die Politik schafft nach Foucault keinen Ausgleich dieser Kräfte, sondern vielmehr die „Sanktionierung und Erhaltung des Ungleichgewichts der Kräfte, wie es sich im Krieg manifestiert“ [VG, S. 26]. Sicherlich ist diese Sichtweise von Foucault *auch* auf die Politik und *auch* auf die gesellschaftspolitischen Hintergründe der 1970er Jahre zurückzuführen, geprägt durch die damaligen innenpolitische Kämpfe der diversen Bürgerrechtsbewegungen und durch die rechtmäßige Bekämpfung des internationalen Terrorismus. Wesentlich interessanter erscheint mir aber hierbei die Frage zu sein, welche methodischen Aspekte sich aus diesem Ansatz ergeben? Hierzu bemerkt Joseph Rouse, dass dieses neue Vokabular im Foucaultschen Denken sowohl eine Alternative zu dem Modell der Sprache und der Zeichen als auch zu einem ökonomischen Modell der Macht bietet [Rouse 2005, S. 111]. Aus methodischen Gründen bietet sich das Phänomen des Krieges als Ausgangspunkt der Untersuchungen für Foucault deshalb an, weil der Krieg als Mittel der Politik einerseits etwas Sinnloses ist und andererseits nicht von Regeln geleitet wird, sondern lediglich von dem aktuellen Spiel der Kräfte reguliert wird [ebd.]. Den Begriff der Strategie benutzt Foucault für die vielfältigen Wege und Möglichkeiten, in denen sich die heterogenen Elemente eines politischen Feldes miteinander verketteten oder in gegenseitigem Konflikt befinden können, um Machtbeziehungen zu konstituieren [ebd., S. 114]. Auf diese Weise sind in dem politischen Feld nach Foucault Konflikte und Kämpfe unausweichlich und stets präsent [ebd., S. 115]. Daher bilden diese Kämpfe für Foucault nicht mehr, aber auch nicht weniger, als eine situationsbezogene Reaktion auf die politischen und die epistemischen Konfigurationen zu einem bestimmten Zeitpunkt [ebd.].

Aber gerade die methodische Nützlichkeit dieses genealogischen Vokabulars ermöglicht es Foucault, die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit seiner archäologischen Methode beträchtlich zu erweitern. Denn anfänglich, das heißt, in seiner Inauguralvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ am Collège de France von 1970, „versuchte Foucault noch, seine archäologische Theorie aufrechtzuerhalten und sie um eine Genealogie zu ergänzen“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 133]. Später bewertete Foucault die dort

vorgetragenen Thesen als „ein[en] Text, den ich in einem Moment des Übergangs geschrieben habe. Wie mir scheint, akzeptierte ich bis dahin für die Macht die traditionelle Auffassung, die Macht als in seinem Wesen nach rechtlicher Mechanismus“ [S3 Nr. 197, S. 299]. Jedoch konzentrierte sich Foucault in dieser Phase seines Werkes auf die Ausschließungssysteme und auf die internen Regeln der Diskurse und ging zunächst davon aus, „dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ [ODK, S. 10f.]. Foucault zufolge betreffen den Diskurs drei große Ausschließungssysteme, und zwar das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns und den Willen zur Wahrheit [ebd., S. 16]. Dagegen sind nach Foucault die internen Regeln des Diskurses „interne Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben; Prozeduren, die als Klassifikations-, Anordnungs-, Verteilungsprinzipien wirken. Diesmal geht es darum, eine andere Dimension des Diskurses zu bändigen: die des Ereignisses und des Zufalls“ [ebd., S. 17]. Als Beispiele benennt Foucault hierbei den Kommentar, das Organisationsprinzip der Disziplinen und die Autorfunktion. Den Vorteil dieses erweiterten Analyserahmens gegenüber der Archäologie sieht Foucault jetzt darin, dass er „als Archäologe einen Schritt von dem Diskurs, den er studiert, zurücktreten und ihn als ein Diskursobjekt behandeln [kann]“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 134.].

Denn im Vergleich zur Archäologie untersucht die Genealogie „die tatsächliche Entstehung der Diskurse [...], die zugleich zerstreut, diskontinuierlich und geregelt ist“ [OdK, S. 41]. Der Unterschied zwischen der Archäologie und der Genealogie besteht für Foucault nicht in möglicherweise verschiedenen Untersuchungsobjekten, sondern in der andersartigen Herangehensweise und Perspektivierung:

„Zwischen dem kritischen [*archäologischen*; *K.M.*] und dem genealogischen Unternehmen liegt der Unterschied nicht so sehr im Gegenstand und im Untersuchungsbereich, sondern im Ansatzpunkt, in der Perspektive, in der Abgrenzung. [...] Der kritische Teil der Analyse zielt auf die Systeme, die den Diskurs umschließen; er versucht die Aufteilungs-, Ausschließungs- und Knappheitsprinzipien des Diskurses aufzufinden und zu erfassen. [...] Der genealogische Teil

der Analyse zielt hingegen auf die Serien der tatsächlichen Formierung des Diskurses; er versucht, ihn in seiner Affirmationskraft zu erfassen, worunter ich nicht die Kraft verstehe, die sich der Verneinung entgegensetzt, sondern die Kraft, Gegenstandsbereiche zu konstituieren, hinsichtlich deren wahre oder falsche Sätze behauptet oder verneint werden können“ [ODK, S. 42ff.].

Innerhalb der Genealogie sind folglich die nichtdiskursiven Praktiken „weniger das *Element* oder der Horizont [...], innerhalb dessen die Diskurspraktiken stattfinden, als vielmehr *Elemente*, die die Diskurspraktiken aufnehmen und transformieren“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 103.]. Somit „ist die Frage nach dem relativen Einfluss der diskursiven gegenüber den nichtdiskursiven Praktiken endlich gestellt, und bestimmte latente Widersprüche der Archäologie sind gelöst“ [ebd., S. 104]. Das Problem der archäologischen Methode, den Wandel zwischen den Ordnungen des Wissens unterschiedlicher Epochen zu erklären<sup>42</sup>, löst Foucault, indem er den Begriff des Dispositivs einführt und „das Dispositiv der Macht als Erzeugerinstanz der diskursiven Praxis [behandelt]. Damit wäre die diskursive Analyse der Macht im Verhältnis zu dem, was ich die Archäologie nenne, auf [...] einem Niveau, das erlauben würde, die diskursive Praxis exakt an dem Punkt zu erfassen, an dem sie sich bildet“ [MP, S. 29]. Unter diesem Begriff des Dispositives subsumiert Foucault „erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv ist selbst ein Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann“ [S3 Nr. 206, Das Spiel des Michel Foucault, Gespräch mit D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, erschienen in: *Ornicar?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, Nr. 10, Juli 1977, S. 62-93, S. 392].

Aber welchen Zusammenhang gibt es zwischen der Produktion der diskursiven Praxis bei Foucault und einer Geschichtsschreibung Nietzschescher Prägung? Neben der

---

<sup>42</sup> Siehe Kapitel 2.4.

fälligen Absage an teleologische Schemata der Geschichtsschreibung [Gutting 1995, S. 271] entdeckt Foucault, „dass es hinter den Dingen „etwas ganz anderes“ gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren“, [denn] am geschichtlichen Anfang der Dinge stößt man nicht auf die noch unversehrte Identität ihres Ursprungs, sondern auf Unstimmigkeit und Unterschiedlichkeit“ [S2 Nr. 84, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, erschienen in: *Hommage á Jean Hyppolite*, Paris 1971, S. 145-172, S. 168f.]. Die grundlegenden Begriffe dieser Geschichtsschreibung sind weder die „des Bewusstseins und der Kontinuität“ [ODK, S. 36], noch [...] „die des Zeichens und der Struktur“ [ebd.], sondern die „des Ereignisses und der Serie, mitsamt dem Netz der daran anknüpfenden Begriffe: Regelmäßigkeit, Zufall, Diskontinuität, Abhängigkeit, Transformation“ [ebd.]. Geht es Foucault zuvörderst um die Entstehung von diskursiven Praktiken, so bezeichnet der Begriff der Entstehung „den Punkt, an dem etwas hervortritt. Sie ist Prinzip und Gesetz eines Erscheinens“ [S2 Nr. 84, S. 174]. Ferner beinhaltet diese Bezeichnung „einen Ort der Konfrontation [...], [als] einen „Nicht-Ort“, [als] reine Distanz, [weil] die Gegner nicht demselben Raum angehören. Daher ist niemand für das Entstehen verantwortlich, und niemand kann sich dessen rühmen. Es geschieht stets in einem Zwischenraum“ [ebd., S. 176] und deshalb muss nach Foucault „die Analyse der *Entstehung* [...] zeigen, wie diese Kräfte aufeinander einwirken, wie sie miteinander streiten oder gegen widrige Umstände ankämpfen oder wie sie – durch Aufspaltung versuchen, dem Verfall zu entgehen und aus der eigenen Schwäche neue Kräfte zu ziehen“ [ebd., S. 175]. Aus diesen Gründen vollzieht sich der Wandel in den nichtdiskursiven Praktiken durch zahlreiche, diffuse, gestreute und unterschiedlich komplexe Bündel von „kleinen Ursachen“ (Mikrofaktoren), welche die diskursiven Praktiken einer neuen episteme hervorbringen können und auf diese Weise zu den Veränderungen in den Wissensordnungen beitragen:

„He holds [*Michel Foucault; K.M.*] that nondiscursive practices change because of a vast number of small, often unrelated factors (ad hoc adjustments of existing procedures, the chance discovery of a new implement or technology), the sorts of “petty causes” Nietzsche made the concern of his genealogy. Thus, changes in the nondiscursive practices that constitute a society’s power structure must be understood as due to an immensely complex and diffuse

variety of microfactors (a “micro-physics of power”). [...] The action of the microcauses can eventually lead to fundamentally new sorts of discursive practices and to a corresponding revolution in the correlated discursive practices (a new episteme)” [Gutting 1995, S. 271].

Unter diesen veränderten methodologischen Vorzeichen greift Foucault als Gegenstand seiner Genealogie die Frage des Subjekts wieder auf, denn „nicht die Macht, sondern das Subjekt ist [...] das allgemeine Thema meiner [*Michel Foucaults*; *K.M.*] Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich. Denn wenn das menschliche Subjekt innerhalb von Produktions- und Sinnverhältnissen steht, dann steht es zugleich auch in sehr komplexen Machtverhältnissen“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 243]. Die Analyse der Machtbeziehungen ergibt sich für Foucault notwendigerweise aus dem Mangel an geeigneten Werkzeugen, die Phänomene der Machtverhältnisse adäquat diskutieren und problematisieren zu können:

„Für Machtverhältnisse aber gab es kein bestimmtes Werkzeug. Wir verfügten lediglich über Weisen die Macht zu denken, die sich entweder auf juristische Modelle (Wer legitimiert die Macht?) oder auf institutionelle Modelle (Was ist der Staat?) stützten. Wollte man sie zur Untersuchung der Objektivierung des Subjekts verwenden, musste man also die Dimension einer Definition der Macht erweitern“ [ebd., S. 243].

Auf diese Weise verknüpft sich die Frage des Subjekts für Foucault mit dem Problem von Subjektivität, Identität und Freiheit, denn „schließlich kreisen all diese gegenwärtigen Kämpfe um dieselbe Frage: wer sind wir? Sie weisen die Abstraktionen ab, die ökonomische und ideologische Staatsgewalt, die nicht wissen will, wer wir als Individuen sind, die wissenschaftliche und administrative Inquisition, die bestimmt, wer man sei“ [ebd., S. 246]. Korrekterweise ist für Foucault „das Hauptziel dieser Kämpfe [...] der Angriff auf [...] eine Technik, eine Form von Macht. Diese Form von Macht wird im unmittelbaren Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seiner Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht“ [ebd.]. Und konsequenterweise hat für Foucault die Bezeichnung Subjekt daher „einen zweifachen Sinn: vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch

Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht“ [ebd., S. 246f.]. In diesem Kampf wäre nach Foucault „die Archäologie die der Analyse der Diskursivitäten entsprechende Methode und die Genealogie die Taktik, ausgehend von den solchermaßen beschriebenen lokalen Diskursivitäten, die sich auftuenden und aus der Unterwerfung befreiten Wissen spielen zu lassen“ [VG, S. 20].

Für Foucault ist die Macht nicht in ihren repressiven Eigenschaften als eine Form von Herrschaft zu verstehen, sondern „vielmehr gilt es, sie stets als eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen zu betrachten, sie in einer unlöslichen Beziehung zu Wissensformen zu sehen und sie immer so zu denken, dass man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrung sieht“ [WK, S. 40]. Nach Foucault ist es wichtig, die Macht in ihren produktiven Wirkungen zu begreifen und zu erfassen, da sie „in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muss sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht“ [DM, Wahrheit und Macht, Interview von A. Fontana und P. Pasquino, S. 35.]. Aus dieser Perspektive ist es mit Hilfe der genealogischen Methode möglich, die Beziehungen zwischen Körper, Seele und Ich zu untersuchen und „die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu klären“ [ebd., S. 32]. Denn die Aufgabe der Genealogie besteht nach Foucault nunmehr darin, „die Wurzeln unserer Identität nicht frei[zu]legen, sondern [zu] zerstreuen“ [S2 Nr. 84, S. 188] und „all die Brüche sichtbar [zu machen], die uns durchziehen“ [ebd.]. Nach Foucault ist der Leib „eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen (während die Sprache sie markiert und die Ideen sie auflösen); Ort der Zersetzung des Ich (dem er die Schimäre einer substantiellen Einheit zu unterstellen versucht); ein Körper, der in ständigem Zerfall begriffen ist“ [ebd., S. 174]. Die Genealogie soll die Geschichtlichkeit des Leibes verifizieren, denn „sie soll zeigen, dass der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird“ [ebd.]:

„Wir glauben, der Leib unterliege allein den Gesetzen der Physiologie und sei daher der Geschichte entzogen. Doch auch das ist ein Irrtum. Der Leib ist einer ganzen Reihe von Regimen unterworfen, die ihn formen, etwa dem Wechsel von Arbeit, Muße und Festlichkeiten. [...] Die „wirkliche“ Historie unterscheidet sich von der Historie der Historiker dadurch, dass sie keinerlei Beständigkeit voraussetzt: Nichts am Menschen – auch nicht an seinem Leib – ist so unveränderlich, dass man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen erkennen könnte“ [ebd., S. 179].

Aus Sicht der Genealogie ist daher das Verhältnis zwischen Körper und Seele ein zentraler Gegenstand der Betrachtungsweise, welcher sich unmittelbar als Folge von Foucaults Interesse an der Frage des Subjekts ergibt. Ist der archäologische Diskurs von den Modellen der Zeichen und der Sprache in ihrer ontologischen Schichtung geprägt und strukturiert, so ist aus der Sichtweise der Genealogie ein Machtfeld weder geordnet, noch geschichtet, sondern der turbulente Ort der Konfrontation, an dem lokale Kämpfe toben und wilde Schlachten ausgefochten werden. Folglich ist aus der genealogischen Perspektive „die Erkenntnis [...] letztlich kein Bestandteil der menschlichen Natur. Sie geht aus Kampf und Streit, aus dem Ergebnis des Streits, also aus riskanten Zufällen hervor“ [S2 Nr. 139, Die Wahrheit und die juristischen Formen, Vorträge an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro, 21.-25. Mai 1973, „A verdade e as formas jurídicas“, übersetzt von J. W. Prado Jr., erschienen in: *Cardenos da P.U.C.* Nr. 16, Juni 1974, S. 5-133, S. 678.]. Denn „die Erkenntnis gleicht einem Blitz, einem Licht, das sich ausbreitet, aber aus Mechanismen oder Realitäten ganz anderer Natur hervorgeht. [...] Sie gleicht, wie Nietzsche es ausdrückt, dem Funken zwischen zwei Schwertern, der ja selbst auch nicht aus Eisen ist“ [ebd., S. 677.].

### **3.2. Macht und Wissen**

Die in dem ersten Abschnitt vorgestellten begrifflichen Bezüge der genealogischen Methode als Anti-Wissenschaft, als Erweiterung der Archäologie und als Methode einer Nietzscheanischen Geschichtsschreibung lassen sich sinngemäß im Französischen in der folgenden Art und Weise zusammenfassen:

„Dès la publication des *Mots et les choses* (1966), Foucault qualifie son projet d'archéologie des sciences humaines davantage comme une "généalogie nietzschéenne" que comme une œuvre structuraliste. C'est à donc à l'occasion d'un texte sur Nietzsche que Foucault revient sur le concept: la généalogie, c'est une enquête historique qui s'oppose au "déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies", qui s'oppose à l'unicité du récit historique et à la recherche de l'origine, et qui recherché au contraire la "singularité des événements hors de toute finalité monotone". La généalogie travaille donc à partir de la diversité et de la dispersion, du hasard des commencements et des accidents: en aucun cas elle ne prétend remonter le temps pour rétablir la continuité de l'histoire, mais elle cherche au contraire à restituer les événements dans leur singularité" [Revel 2002, S. 37].

Aber welche Konsequenzen ergeben sich nun aus der genealogischen Sichtweise für die Humanwissenschaften und wie muss man sich nach Foucault die Symbiose von Macht und Wissen vorstellen? Welche Dynamik entfalten diese Macht-/Wissens-Komplexe, mit welchen gesellschaftspolitischen Effekten? Wie funktioniert die Macht nach Foucault, welche Auffassung von Macht steckt dahinter und was ist das Besondere an Foucaults Machtkonzeption? In seiner Geschichtsauffassung nimmt Foucault zunächst einen nihilistischen Standpunkt ein, denn „das große Spiel der Geschichte dreht sich um die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt; wer an die Stelle derer tritt, die sie für sich nutzen; wer sie am Ende pervertiert, in ihr Gegenteil verkehrt und gegen jene wendet, die sie einst durchsetzten; wer in den komplizierten Apparat eindringt und ihn so funktionieren lässt, dass die bisherigen Herrscher nun von ihnen beherrscht werden“ [S2 Nr. 84, S. 177.]. Die Genealogie ist dabei die Methode einer anderen Geschichtsschreibung, einer Geschichtsschreibung, die sich endlich von der Metaphysik der Ideengeschichte befreit und eine nominalistische Analyse des Menschen vornimmt:

„Wenn Deuten hieße, eine im Ursprung verborgene Bedeutung langsam ans Licht zu holen, dann könnte nur die Metaphysik das Werden der Menschheit deuten. Wenn aber Deuten heißt, sich mit Gewalt und List eines Regelsystems zu bemächtigen, das in sich keine Wesensbedeutung trägt, und es in den Dienst eines neuen Willens zu stellen, in ein anderes Spiel einzubringen und es anderen Regeln zu unterwerfen, dann ist das Werden der Menschheit eine Abfolge von Deutungen. Und die Genealogie muss deren Historie sein“ [ebd., S. 178.].

Aber deckte die Archäologie noch das fundamentale Spannungsverhältnis der Humanwissenschaften mit ihren zwar vielseitigen, aber durch und durch problematischen Konzepten des Menschen auf<sup>43</sup>, so wirft die Genealogie zusätzlich die Problematik nach den Hintergrundpraktiken der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse auf. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften sind die Humanwissenschaften darauf angewiesen, diesen Hintergrund offenzulegen, „denn wenn die Humanwissenschaften menschliche Tätigkeiten zu studieren behaupten, dann müssen sie, anders als die Naturwissenschaften, jene menschliche Tätigkeiten, die ihre eigenen Disziplinen ermöglichen, in Betracht ziehen [*im Original kursiv; K.M.*]“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 194]. Schließlich kann ein humanwissenschaftliches Forschungsprogramm nicht alternativlos sein und eine Ausblendung dieses Hintergrundes als „eine unangefochtene Normalwissenschaft, [...] würde in den Sozialwissenschaften [...] nur anzeigen, dass eine Orthodoxie entstanden ist, und zwar nicht kraft wissenschaftlicher Anstrengung, sondern durch Außerachtlassen des Hintergrunds und Ausschaltung aller Alternativen. Sie besagte, dass die grundlegende Erforschung des Praktiken-Hintergrunds und seiner Bedeutung unterdrückt wurde“ [ebd.]. Aber von welchen Hintergrundpraktiken der Humanwissenschaften geht Foucault aus? Foucaults historische Untersuchungen belegen die produktiven Potenziale von Machtfeldern und in seinem Buch „Überwachen und Strafen“ zeigt er, „dass die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; dass es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert“ [ÜS, S. 39].

Nach Foucault gehen also Macht und Wissen eine symbiotische Beziehung zueinander ein. Aber in welcher Art und Weise ist die Macht an der Produktion des Wissens und an der Konstitution der Humanwissenschaften beteiligt? Foucault widerspricht zu Recht den vertragstheoretischen Modellen des 17. und 18. Jahrhunderts, nach denen ein gesellschaftliches Gleichgewicht zwischen den Individuen durch die Konstruktion eines idealen Gesellschaftsvertrages zustande kommen würde. Stattdessen zeigt Foucault, dass die Individuen dieser Epoche als vergesellschaftete Subjekte durch eine

---

<sup>43</sup> Siehe Kapitel 2.3.

Technologie innerhalb des Macht-/Wissens-Komplexes in fabrikähnlicher Weise produziert worden sind:

„Man sagt oft, das Modell einer Gesellschaft, die wesentlich aus Individuen bestehe, sei den abstrakten Rechtsformen des Vertrages und des Tausches entlehnt. Die Warengesellschaft habe sich als eine vertragliche Vereinigung von isolierten Rechtssubjekten verstanden. Mag sein. Die politische Theorie des 17. und 18. Jahrhunderts scheint diesem Schema tatsächlich häufig zu entsprechen. Doch darf man nicht vergessen, dass es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissens Elemente wirklich hergestellt worden sind“ [ÜS, S. 249].

Die Humanwissenschaften sind folgerichtig nach Foucault ein Ergebnis dieser Hintergrundpraktiken<sup>44</sup>, denn „in Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnis dieser Produktion“ [ÜS, S. 250]. Aber inwiefern können umgekehrt wahre Diskurse Machteffekte entfalten? Wie Foucault in einem zuerst auf Englisch erschienenen Interview mit Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow von 1983 zurückblickend feststellt, gibt es drei verschiedene Achsen möglicher genealogischer Untersuchungen. Anhand jeder Achse kann gezeigt werden, wie sich Subjekte konstituieren können. Foucault unterscheidet dabei die Achse der Wahrheit, die der Macht und in seinen letzten Büchern über „Sexualität und Wahrheit“ die der Moral:

„Es gibt drei Bereiche möglicher Genealogien. Als Erstes eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekt zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Machtfeld, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind, auf die anderen einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren. Folglich sind drei Achsen für eine Genealogie möglich. Alle drei waren, wenn auch in einer etwas wirren Art, in der *Histoire de la folie* [Wahnsinn und Gesellschaft] vorhanden. Die Achse der Wahrheit habe ich in der *Naissance de la clinique* [Die Geburt der Klinik] und in *L'Archéologie du savoir* [Archäologie des Wissens] untersucht. Die Achse der Macht habe ich in *Surveiller et Punir* [Überwachen und

---

<sup>44</sup> Siehe auch Kapitel 3.3.

*Strafen*] und die moralische Achse in der *Histoire de la sexualité* [*Sexualität und Wahrheit*] entwickelt.“ [S4 Nr. 344, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow; übersetzt von G. Barbedette, erschienen in: Dreyfus, H. und Rabinow, P., *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris 1984, S. 322-346, S. 759].

In seinem Buch „Überwachen und Strafen“ untersucht Foucault also die Achse der Macht und das „Thema dieses Buches ist eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt. Eine Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes, in welchem die Strafgewalt ihre Stützen, ihre Rechtfertigungen und ihre Regeln findet, ihre Wirkungen ausweitet und ihre ungeheure Einzigartigkeit maskiert“ [ÜS, S. 33.]. Demzufolge soll nach Foucault „die Technologie der Macht [...] als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden“ [ebd., S. 34]. Außerdem stellt Foucault fest, dass in diesem Kontext „die Seele [...] auf die Bühne der Justiz [tritt], und damit [...] ein ganzer Komplex „wissenschaftlichen“ Wissens in die Gerichtspraxis einbezogen [wird]“ [ebd.]. Aber welche Machtwirkungen gehen dadurch von dieser Gerichtspraxis aus? Um diese Frage zu beantworten, führt Foucault den Begriff „Grotesk“ ein. Mit „Grotesk“ bezeichnet Foucault den Sachverhalt, „dass ein Individuum oder ein Diskurs qua Statut Machteffekte entfaltet, die ihnen aufgrund ihrer inneren Beschaffenheit nicht zukommen dürften“ [AN, S. 27].

Als Beispiel für derartige, groteske Diskurse führt Foucault in seinen Vorlesungen am Collège de France über die Anormalen der Gesellschaft aus dem Jahre 1975 die Wirkung von wissenschaftlichen Aussagen eines Sachverständigen von psychiatrischen oder gerichtsmedizinischen Gutachten an, weil „an dem Punkt mithin, an dem sich, [...] Gericht und Wissenschaftler treffen und sich die Gerichtsinstitution mit dem medizinischen und wissenschaftlichen Wissen im allgemeinen kreuzt, Aussagen formuliert werden, die den Status von wahren Diskursen, beträchtliche Wirkungen in der Rechtsprechung und trotzdem die seltsame Eigenschaft haben, allen, selbst den elementarsten Regeln der Bildung wissenschaftlicher Diskurse zuwiderzulaufen; die darüber hinaus den Regeln des Rechts zuwiderlaufen und [...] im wahrsten Sinne des Wortes grotesk sind“ [ebd.]. Diese Kritik ist deshalb stichhaltig, weil sich Foucault

nicht auf die Naturwissenschaften, sondern auf die Humanwissenschaften bezieht, deren Aussagen einen zweifelhaften wissenschaftlichen Status genießen, deren Methoden es an hinreichender Akzeptanz fehlt und deren Begrifflichkeiten nicht ausreichend formalisiert sind. Daher handelt es sich bei der Analyse von Macht-/Wissens-Komplexen nach Foucault stets um lokale Untersuchungen, in denen von diesen Diskursen auf Grund ihres mangelhaften wissenschaftlichen Charakters entsprechende Machteffekte ausgehen müssen:

„Foucault’s *œuvre* is almost exclusively focused on particular knowledges in the human sciences, especially those aspects which pertained to psychological theories of human behavior, capacity, and normative functioning. [...] His work addresses the human rather than the natural sciences – sciences, that is, that many consider immature, lacking methodological consensus or sufficient formalization. [...] Foucault did not offer a generalized and universal account of the epistemologies and methodologies of the human sciences, one addressing questions of objectivity, covering laws, or models of explanation. [...] Rather, Foucault gives us case studies of very particular *bodies* of knowledge, and occasional generalizations about the techniques of power in relation to these knowledges and the most effective way to analyze these techniques” [Alcoff 2005, S. 211f.].

Aus diesen Gründen sind diese Machtwirkungen jenen wissenschaftlichen Disziplinen bereits inhärent, ohne dass sich die Macht ihnen von außen auferlegen müsste. Diese organischen Beziehungen von Macht und Wissen bilden, wie Linda Martin Alcoff feststellt, lediglich die zwei Seiten der gleichen Medaille, da es kein Wissen ohne Macht geben kann und mit der Existenz des Wissens auch die Macht ihre Präsenz offenbart:

„Foucault’s originality is to deconstruct the problem of showing precisely where power enters science by conceptualizing science as a field of power relations where power is, in other words, always already there. [...] It is neither ontologically nor conceptually separable, but more like the famous duck/rabbit picture drawing, where we have been trained to see only the duck but the rabbit has been there all long” [Alcoff 2005, S. 218f.].

Andererseits bilden diese Macht-/Wissens-Komplexe keine statische Relation, sondern ein dynamisches Feld, weshalb Foucault sich mit diesen netzwerkartigen Geflechten in Termini von Kriegen, Taktiken und Strategien beschäftigt. Im Gegensatz zu

Herrschaftsbeziehungen, bei denen „es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen und jede Umkehrung der Bewegung zu verhindern“ [S 4 Nr. 356, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, Gespräch mit Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt, Alfred Gomez-Müller, 20. Januar 1984, erschienen in: *Concordia. Revista internacional de filosofía*, Nr. 6, Juli – Dezember 1984, S. 99-116, S. 878], sind Machtkämpfe Ereignisse mit einem zufälligen Ausgang, der zu einer Verschiebung der Konfiguration dieses Kraftfeldes führen kann. Allerdings ist die Macht stets auf Widerstände eingestellt und kann daher die sozialen Positionen ebenso beliebig reproduzieren:

„These networks through which power is exercised are not static. [...] Power can thus never be simply present, as one action forcibly constraining or modifying another. Its constitution as a power relation depends upon its reenactment or reproduction over time as a sustained power *relationship*. [...] This conception of power as constituted by the reenactment or reproduction of social alignments explains why Foucault is drawn toward conceiving power in terms of war and struggle and its intelligibility in terms of strategy and tactics” [Rouse 2005, S. 110].

Im Gegensatz zu Marx ist also bei Foucault die Macht weder eine strukturelle Beziehung<sup>45</sup>, noch ursächlich auf die Verteilung des Privateigentums an Produktionsmitteln zurückzuführen. Foucault wendet sich auch gegen das Basis-Überbau-Theorem, weil es die spezifischen Merkmale der Disziplinarmacht außer acht lässt.<sup>46</sup> Nach Foucault geht es weder um eine Befreiung der Humanwissenschaften von ihren ideologischen Fesseln, die ihnen der Kapitalismus anlegt, noch um einen Bewusstseinswandel der Arbeiterschaft, der zu ihrer absoluten Befreiung führen und die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise sowie die Entfremdung der unterdrückten Klasse auflösen könnte:

„Three factors prevent the adoption of the Marxist paradigm. Firstly, Foucault rejects the idea that the deformed knowledge of the human sciences could be opposed with a truer knowledge, freed from ideological distortions. [...] Secondly, Foucault reject the hypothesis that only an

---

<sup>45</sup> Siehe Kapitel 3.4. und WW, S. 94.

<sup>46</sup> Siehe Kapitel 3.3.

increase in awareness could liberate the oppressed class from ideological fictions. [...] The final reason for rejecting the Marxist model, beyond that it presupposes the possibility of an intrinsically true but repressed discourse and gives too much importance to representations, is that it rests on a dualistic opposition between infra-and super-structures, which causes it to miss the specificity of disciplinary mechanisms” [Han 2002, S. 114f.].

Mit Francis Bacon stimmt Foucault darin überein, dass das Wissen zur Machterhaltung nützlich ist und notwendigerweise durch gesellschaftliche Institutionen und Prozeduren der Kontrolle hergestellt, gestreut und verteilt wird. Allerdings erkennt Bacon aus der Sicht von Foucault nicht, inwiefern Modifikationen des Wissens die Funktionsweise der Macht transformieren können, weil er dem Wissen lediglich einen objektiven Status als Hilfskraft der Macht zuteilt. Da sich der Begriff des Wissens in seiner Objektivität bei Bacon im Gegensatz zu Foucault auf die Naturwissenschaften bezieht, geht Bacon ebenfalls nicht davon aus, dass die Ausübung von Macht die Regeln und Normen der naturwissenschaftlichen Forschungen verändern könnte. Macht und Wissen gehen daher bei Bacon keine Symbiose ein, sondern bleiben sich wechselseitig äußerlich:

„He [*Bacon; K.M.*] understood the relationship of knowledge and power as unilateral, making the first dependent on the second, but without considering that the exercise of power could be constitutively modified by the discoveries of natural philosophy. Knowledge remains an auxiliary whose presence is certainly desirable but which does not fundamentally transform the functioning of the power that controls it. Conversely, Bacon does not doubt the possibility of objective knowledge; on the contrary, it is the objectivity of natural philosophy that gives it its value in the eyes of the statesman. Although Bacon admits the possibility and even the necessity of the use of knowledge by power, he does not consider that the norms of knowledge could be modified, even created, by the control that is exercised on its production. Hence the relation between the two terms remains, despite appearances, a relation of exteriority and relative contingency” [ebd., S. 113].

Im Unterschied zu Max Weber vertritt Foucault ebenfalls keinen subjektiven und keinen wahrscheinlichkeitstheoretischen Machtbegriff. Weber definiert bekanntlich Macht als Möglichkeit, den eigenen Willen gegenüber anderslautenden Interessen durchzusetzen:

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ [Weber 1980, S. 28].

Und an diese Machtdefinition anknüpfend ist auch der Herrschaftsbegriff nach Weber an einen Inhaber gebunden, denn für Weber ist Herrschaft „ein Sonderfall von Macht. Wie bei anderen Formen der Macht, so ist auch bei der Herrschaft im speziellen es keineswegs der ausschließliche oder auch nur regelmäßige Zweck *ihrer Inhaber* [*kursiv von mir; K.M.*], kraft derselben rein ökonomische Interessen zu verfolgen“ [ebd., S. 541].

In seinem Machtbegriff geht es Foucault nicht darum, „eine „Metaphysik“ oder eine „Ontologie“ der Macht einzuschmuggeln“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 251], denn nach Foucault „muss man Nominalist sein“ [WW, S. 94], um dieses Phänomen historisch und philosophisch untersuchen zu können. Sondern Foucault möchte verstehen, auf welche Art und Weise Macht in der Praxis funktioniert. Diese Funktionsweise ist aber im Gegensatz zur Weberschen Machtdefinition nicht an den Besitz der Macht durch ein Subjekt gebunden, denn „unter Macht, scheint mir [*Michel Foucault; K.M.*], ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse 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 Linie und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern“ [ebd., S. 93]. Daher ist nach Foucault Macht „der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ [ebd., S. 94].

Aber welche Eigenschaften ergeben sich aus dieser Definition im Vergleich zu herkömmlichen Machtbegriffen? Aus Foucaults Perspektive ergibt sich, dass „die Macht von unten [kommt], das heißt, sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer globalen Zweiteilung, die Beherrscher und Beherrschten einander entgegengesetzt“

[ebd., S. 95]. Außerdem sind Machtrelationen „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv. Erkennbar sind sie nicht, weil sie im kausalen Sinn Wirkung einer anderen, sie „erklärenden“ Instanz sind, sondern weil sie durch und durch von einem anderen Kalkül durchsetzt sind: keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, dass sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultiert“ [ebd.]. Foucault kritisiert zu Recht die europäische und zugleich monarchistische Tradition des vertragstheoretischen Denkens<sup>47</sup> und fordert „eine politische Philosophie, die nicht um das Problem der Souveränität, also des Gesetzes, des Verbots herum konstruiert ist. Man muss dem König den Kopf abschlagen: das hat man in der politischen Theorie noch nicht getan“ [DM, S. 38.]. Mit diesem Ansatz, Macht zu denken, erkennt Foucault nicht nur, dass die Untersuchung der Machtverhältnisse „über den Staat hinausgehen [muss]“ [ebd., S. 39], sondern er situiert sich gleichzeitig außerhalb des damaligen ideologischen Denkens, weil das Problem der Macht von den Konservativen bloß in juristischen Kategorien erfasst wurde, dagegen von den Marxisten lediglich auf den Staatsapparat bezogen war [ebd., S. 30].

Um innerhalb eines Macht-/Wissens-Komplexes das Wechselspiel zwischen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken beschreiben zu können, führt Foucault den Begriff des Dispositives ein, denn „zwischen diesen diskursiven oder nicht-diskursiven Elementen gibt es gleichsam ein Spiel, gibt es Positionswechsel und Veränderungen in den Funktionen, die ebenfalls sehr unterschiedlich sein können“ [S3 Nr. 206, S. 393]. Ein Dispositiv ist weitaus heterogener als eine episteme [ebd.] und „ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv ist selbst ein Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann“ [ebd., S. 392] und daher hat es „also eine dominante strategische Position“ [ebd., S. 393].

---

<sup>47</sup> Siehe Rouse 2005, S. 102f.

Obwohl Foucaults postmodernes Machtkonzept eine Reihe von Schwierigkeiten der traditionellen Machttheorien ausräumt, ergeben sich auch bei Foucault einige Kritikpunkte und weiterführende Fragen. So sieht Hans Sluga Foucaults Machtbegriff als zu breit angelegt an, weil sich politische Gestaltungsspielräume nur mit der unerklärlichen Hoffnung begründen lassen, dass die jeweiligen Machtkonstellationen stets auf Widerstände stoßen können:

„Foucault [...] sees human beings so entirely in the grip of power that the space for political action is reduced to the unexplained hope that power always permits resistance” [Sluga 2008, S. 3].

Und auch wenn es Foucault durch die Anwendung seiner genealogischen Methode jetzt gelingt, die Veränderungen einer episteme befriedigend zu erklären<sup>48</sup>, so wiederholt sich in einer veränderten Form gegenüber der Archäologie auch in der Genealogie die Spannung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen, deren Kritik an Kants Werk für Foucault andererseits als Grundlage seiner Humanismuskritik diente:

„Most of the genealogical concepts (notably those of the discursive regime, the regime of truth, and even “power-knowledge” itself) display the same lack of coherence as their archaeological counterparts, and stand as new transpositions of the confusion between the transcendental and the empirical denounced with reference to the originary. For all these reasons, genealogy is partially marked by a return of transcendentalism, which is revealed in the reoccurrence of the aporia formerly identified by Foucault himself in the reference to the doubles of man” [Han 2002, S. 145].<sup>49</sup>

### **3.3. Disziplinartechnologie und Objektivierung**

Nachdem in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels methodologische Fragen im Vordergrund der Betrachtungsweise standen, werde ich in diesem Abschnitt die Zusammenhänge von Disziplinarmacht, Körper und Seele darstellen, so wie sie Foucault in seinem Buch „Überwachen und Strafen“ analysiert. Für Foucault besteht in

---

<sup>48</sup> Siehe Kapitel 2.4.

<sup>49</sup> Zur Kritik an Han von Gutting siehe Kapitel 2.4.

der damaligen Phase seiner wissenschaftlichen Forschungen das Ziel darin, „abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem „double-bind“ abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 250]. Und in seinen letzten Büchern wird Foucault sich auf die Suche begeben, „neue Formen der Subjektivität zustande [zu; K.M.] bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen“ [ebd.]. Aber dazu ist es zunächst erforderlich, zu erfahren, durch welche modernen Machtfelder der Mensch sozialisiert wird. Denn Foucault zeigt, dass es im 17. und 18. Jahrhundert „eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissens Elemente wirklich hergestellt worden sind“ [ÜS, S. 249]. Mit dieser Problemstellung schließt Foucault unmittelbar an Immanuel Kants berühmte Schrift „Was ist Aufklärung?“ von 1784 an, weil Kant dort die Fragen formulierte: „Was geht jetzt eben vor sich? Was geschieht mit uns? Was ist das für eine Welt, eine Zeit, ein Moment, in dem wir leben? Oder, mit anderen Worten: Wer sind wir? [...] Wer sind wir in diesem präzisen Moment der Geschichte? Kants Frage zielt analytisch zugleich auf uns und unsere Gegenwart“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 250].<sup>50</sup>

Aber mit welchen Methoden und Begriffen nähert sich Foucault dieser Thematik an? An dieser Stelle nimmt Foucault seine Kritik an den Humanwissenschaften wieder auf, um mit einem größeren Nachdruck als in vorangegangenen Studien die sozialen und institutionellen Mechanismen der Macht in den Blick zu nehmen. Dabei ist Foucault daran interessiert, aufzuzeigen, in welcher Weise die modernen Sozialwissenschaften untrennbar mit Techniken der sozialen Kontrolle vernetzt und verwoben sind [Gutting 1995, S. 6]. War Foucault in seinen archäologischen Arbeiten schwerpunktmäßig mit der Frage nach den Existenzbedingungen des Wissens und der Wissenschaften einer Epoche beschäftigt<sup>51</sup>, so interessiert er sich jetzt für die Konditionierungen des menschlichen Körpers in den Begrifflichkeiten von Disziplin, Technologie, Strategie und Macht:

---

<sup>50</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>51</sup> Siehe Kapitel 2.2.

„Where previously the focus was on knowledge and its conditions of possibility, now the body and the material transformations of which it has historically been the object is the issue. The concept of the historical a priori is totally eclipsed, that of the *épistémè* is only mentioned once (DP, 305), while a whole set of new ideas comes to the front – those of “discipline,” “strategy,” “technology,” not to mention “power” – the most obvious of Foucault’s additions to his previous work” [Han 2002, S. 73].

Aus diesem Blickwinkel entwickelt Foucault nicht nur neue geschichtsphilosophische Methoden<sup>52</sup>, sondern es eröffnet sich für ihn parallel dazu „ein neues Feld von Gegenständen, ein neues Regime der Wahrheit und eine Reihe bislang unbekannter Rollen im Vollzug der Kriminaljustiz. Es formiert sich ein Wissen, das Techniken und „wissenschaftliche“ Diskurse einschließt und sich mit der Praxis der Strafgewalt verflücht“ [ÜS, S. 33]. Für Foucault formiert oder transformiert sich das Wissen jetzt nicht mehr nur in Relationen zu einem Feld von Aussagen, sondern er ist davon überzeugt, dass „dieser auf einer institutionellen Basis und Verteilung beruhende Wille zur Wahrheit in unserer Gesellschaft dazu tendiert, auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben“ [ODK, S. 16]. Daher behandelt Foucault die Macht und die Wahrheit als Strategien, deren „Herrschaftswirkungen nicht einer ‚Aneignung‘ zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen; dass in ihr ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen entziffert wird“ [ÜS, S. 38]. Folglich weist Foucault mit seiner Kritik an marxistischen Theorien darauf hin, dass „man mit als Erstes verstehen muss, dass die Macht nicht im Staatsapparat lokalisiert ist und dass nichts in der Gesellschaft sich ändern wird, solange nicht die Mechanismen der Macht verändert werden, die außerhalb der Staatsapparate, unterhalb davon und neben ihnen, auf einem sehr viel niedrigeren, alltäglichen Niveau funktionieren“ [S2 Nr. 157, Macht und Körper, Gespräch vom Juni 1975, erschienen in: *Quel corps?*, Nr. 2, September-Oktober 1975, S. 2-5, S. 938.]. Und zweitens sind Machtbeziehungen nach Foucault komplizierte Phänomene, „die nicht der hegelianischen Form der Dialektik gehorchen“ [ebd., S. 933.].

Stattdessen gilt für Macht-/Wissens-Komplexe, dass „Macht und Wissen einander nicht äußerlich sind. Sie operieren in der Geschichte, indem sie sich wechselseitig erzeugen.

---

<sup>52</sup> Siehe Kapitel 2.1.

Keines lässt sich vom anderen her erklären noch auf das andere reduzieren“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 143].<sup>53</sup> Daher, so stellt Gilles Deleuze fest, gibt es zwischen Macht und Wissen „eine Wesensdifferenz, eine Heterogenität; aber auch ein wechselseitiges Sich-Voraussetzen und gegenseitiges Vereinnahmen; und schließlich den Primat des einen über das andere“ [Deleuze 1992, S. 103]. Im Gegensatz zu den geschichteten, relativ stabilen und geregelten Formen des Wissens<sup>54</sup>, verweist die Macht auf punktuelle, lokale, dynamische, instabile und chaotische Relationen von Kraft (Aktion) und Gegenkraft (Reaktion):

„Zunächst besteht eine Wesensdifferenz, da die Macht nicht durch die Formen, sondern allein durch die Kräfte hindurchgeht. Das Wissen betrifft die geformten Materien (Substanzen) und die formalisierten Funktionen, die sich Segment für Segment auf die beiden großen formellen Bedingungen, Sehen und Sprechen, Licht und Sprache, verteilen: es ist folglich geschichtet, archiviert und relativ starr segmentiert. Im Gegensatz dazu ist die Macht diagrammatisch: sie mobilisiert nicht-geschichtete Materien und Funktionen und arbeitet mit einer sehr geschmeidigen Segmentierung. Sie geht in der Tat nicht durch Formen, sondern durch *Punkte* hindurch, einzelne Punkte, die jedes Mal die Anwendung einer Kraft, der Aktion oder Reaktion einer Kraft im Verhältnis zu anderen darstellen, das heißt, eine Affektion als „stets lokalen und instabilen Machtzustand“ [ebd.].

In Anlehnung an François Châtelet kann „die Macht als Ausübung, das Wissen als Reglement“ [ebd., S. 105] zusammengefasst werden. Ferner ist Macht nach Foucault weder an einen Souverän gebunden, noch zentriert, denn bei Machtphänomenen „handelt [es] sich um eine Ausstrahlung, eine Verteilung von Singularitäten. Lokal, instabil und diffus zugleich, gehen die Machtverhältnisse nicht aus einem Mittelpunkt oder einem einzigen Brennpunkt der Souveränität hervor, sondern verlaufen innerhalb eines Kräftefeldes in jedem Augenblick „von einem Punkt zum anderen“ und zeigen Brechungen, Kehrtwendungen, Drehungen, Richtungswechsel und Widerstände“ [ebd., S. 103]. Daher kennzeichnen Machtbeziehungen nach Foucault „ein strategisches oder nicht-geschichtetes Milieu. Auch sind die Machtverhältnisse nicht *gewusst*“ [ebd., S. 104]. Um diese methodologischen und konzeptionellen Unterschiede zwischen Macht

---

<sup>53</sup> Für den Unterschied zu Francis Bacon siehe Kapitel 3.2.

<sup>54</sup> Siehe Kapitel 2.2.

und Wissen hervorzuheben, „wird Foucault sagen, dass die Macht sich auf eine „Mikro-Physik“ beziehe. Unter der Bedingung, dass man „Mikro“ nicht im Sinne einer schlichten Miniaturisierung der sichtbaren und aussagbaren Formen begreift, sondern als einen anderen Bereich, einen neuen Typus von Beziehungen, eine Dimension des Denkens, die sich nicht auf das Wissen reduzieren lässt: bewegliche und nicht lokalisierbare Verbindungen“ [ebd.].

Unter Anwendung dieser methodischen Werkzeuge beschäftigt sich Foucault in seinem Buch „Überwachen und Strafen“ mit der Geschichte von Strafsystemen und der Entstehung der Disziplinarmacht. Dabei thematisiert Foucault „eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt. Eine Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes, in welchem die Strafgewalt ihre Stützen, ihre Rechtfertigungen und ihre Regeln findet, ihre Wirkungen ausweitet und ihre ungeheure Einzigartigkeit maskiert“ [ÜS, S. 33]. Als Ergebnis dieser Studie „wird sichtbar, was unter „Seele“ zu verstehen ist: das Korrelat einer Machttechnik“ [ebd., S. 129]. Foucault fokussiert sich dabei auf die Zusammenhänge zwischen Disziplinarmacht, Körper und Seele und unterscheidet zunächst drei verschiedene Muster der Bestrafung, und zwar „die Marter als Waffe des Souveräns, richtige Repräsentation als Traum humanistischer Reformen im klassischen Zeitalter, und Gefängnis und normalisierende Überwachung als Verkörperung der modernen Technologie der Disziplinarmacht“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 174]. Die Art und Weise der Bestrafung charakterisiert nach Foucault „den Umgang der Gesellschaft mit Kriminellen als zu manipulierenden „Objekten““ [ebd.].

Aus methodologischer Perspektive ist es interessant, dass sich im zweiten Teil des 18. Jahrhunderts drei verschiedene Strafsysteme in Konkurrenz zueinander befanden:

„Gewalt des Souveräns, Gesellschaftskörper, Verwaltungsapparat; Mal, Zeichen, Spur; Zeremonie, Vorstellung, Übung; besiegter Feind, wiedereingebürgertes Rechtssubjekt, unmittelbarem Zwang unterworfenen Individuum; gemarterter Körper, manipulierte Vorstellungen der Seele, dressierter Körper: diese drei Serien von Elementen charakterisieren die drei konkurrierenden Strafsysteme der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ [ÜS, S. 170].

Denn im Gegensatz zur herkömmlichen Geschichtsschreibung lassen sich diese unterschiedlichen Strafsysteme „nicht auf Rechtstheorien reduzieren (obwohl sie sich damit decken), [...] nicht mit Apparaten oder Institutionen identifizieren (obwohl sie sich darauf stützen) und [...] nicht von moralischen Wertungen herleiten (obwohl sie darin ihre Rechtfertigung finden). Es handelt sich um Modalitäten der Ausübung von Strafgewalt, um drei Technologien der Macht“ [ebd.]. Aber die Entstehung eines Strafsystems, und damit auch die Ausübung der Strafgewalt, verdankt sich nicht einem Subjekt, welches die historischen Abläufe gestaltet, sondern „einem leeren Zwischen (NGH 94)“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 138]. Schließlich „handelt sich gewissermaßen um eine Mikrophysik der Macht, die von den Apparaten und Institutionen eingesetzt wird; ihre Wirksamkeit liegt aber sozusagen *zwischen* [*kursiv von mir; K.M.*] diesen großen Funktionseinheiten und den Körpern mit ihrer Materialität und ihren Kräften“ [ÜS, S. 38]. Die Macht kann also ihre Zielsetzungen und Effekte nur durch den Widerstand des Körpers entfalten. Die Entstehung der Strafgewalt basiert daher auf der Konfrontation, auf Aktion und Gegenkraft, und somit kann sich kein Akteur ihrer Entstehung rühmen. In diesem Sinne ist das Auftauchen „dieser neuen politischen Anatomie [...] nicht als plötzliche Entdeckung zu verstehen. Sondern als eine Vielfalt von oft geringfügigen, verschiedenartigen und verstreuten Prozessen, die sich überschneiden, wiederholen oder nachahmen, sich aufeinander stützen, sich auf verschiedenen Gebieten durchsetzen, miteinander konvergieren – bis sich allmählich die Umrisse einer allgemeinen Methode abzeichnen“ [ebd., S. 177].

Aber wie sind in der Moderne die Disziplinarmacht, der Körper, die Seele und die Technologie des Körpers miteinander verflochten, wenn die Strafgewalt auf die Verurteilten angewendet wird? Nach Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow ist „eine der Hauptleistungen Foucaults [...] seine Fähigkeit, die Weise, in der der Körper ein wesentlicher Bestandteil für das Operieren von Machtverhältnissen in der modernen Gesellschaft geworden ist, zu isolieren und begrifflich zu erfassen“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 141]. Der zentrale Gegenstand in „Überwachen und Strafen“ ist der gelehrige Körper, welcher „unterworfen werden kann, der ausgenutzt werden kann, der umgeformt und vervollkommen werden kann“ [ÜS, S. 175]. Dabei untersucht Foucault die Zusammenhänge zwischen Macht und Körper, denn „tatsächlich ist nichts

materieller, nichts physischer, körperlicher als die Ausübung der Macht.“ [S2 Nr. 157, S. 935.]. Vor diesem Hintergrund führt Foucault den Begriff der Disziplinen ein als „diese Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrig/nützlich machen“ [ÜS, S. 175].

Aber seit wann konzentriert sich eine derartige Aufmerksamkeit auf den menschlichen Körper? In welcher Epoche wurde der Körper zu einem Adressaten der Macht?

Foucault bemerkt dazu, dass sich bereits im klassischen Zeitalter<sup>55</sup> „eine Entdeckung des Körpers als Gegenstand und Zielscheibe der Macht [ergab]“ [ebd., S. 174], der nach Descartes das bekannte Menschenbild vom Menschen als Maschine zu Grunde lag. In der Folge wurden Mensch und Körper sowohl anatomisch-metaphysisch als auch technisch-politisch durchdrungen, bearbeitet, abgerichtet und transformiert:

„Im Laufe des klassischen Zeitalters spielte sich eine Entdeckung des Körpers als Gegenstand und Zielscheibe der Macht ab. [...] Die Aufmerksamkeit galt dem Körper, den man manipuliert, formiert und dressiert, der gehorcht, antwortet, gewandt wird und dessen Kräfte sich mehren. Das große Buch vom Menschen als Maschine wurde gleichzeitig auf zwei Registern geschrieben: auf dem anatomisch-metaphysischen Register, dessen erste Seiten von Descartes stammen und das von den Medizinern und Philosophen fortgeschrieben wurde; und auf dem technisch-politischen Register, das sich aus einer Masse von Militär-, Schul- und Spitalreglements sowie aus empirischen und rationalen Prozeduren zur Kontrolle oder Korrektur der Körpertätigkeiten angehäuft hat“ [ebd.].

Foucault beschäftigt sich nun mit der „politischen Technologie des Körpers – Kreuzung aus Machtverhältnissen, Wissen und Körper – [und] sucht die spezifischen Mechanismen der Technologie auszumachen, mittels derer die Macht mit dem Körper verbunden wird“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 142]. Nach Foucault geht es hierbei um „die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt“ [ÜS, S. 176]. Denn „die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen). Mit einem

---

<sup>55</sup> Siehe auch Kapitel 2.2.

Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine „Fähigkeit“, eine „Tauglichkeit“, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie, die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um“ [ebd., S. 177]. Die Disziplin operiert folglich auf einer politischen Technologie der Macht, mit deren Hilfe das bürgerliche Individuum produziert, auf seine gesellschaftlichen Funktionen vorbereitet und hinsichtlich seines sozialen Milieus positioniert wird. Nach Foucault beruht diese Individualität auf vier verschiedenen Eigenschaften:

„Zusammenfassend kann man sagen, dass die Disziplin mit ihrer Körperkontrolle vier Typen von Individualität oder vielmehr eine Individualität mit vier Merkmalen produziert: diese Individualität ist zellenförmig (aufgrund der räumlichen Parzellierung); sie ist organisch (dank der Codierung der Tätigkeiten); sie ist evolutiv (aufgrund der Zeithäufung); sie ist kombinatorisch (durch Zusammensetzung der Kräfte)“ [ebd., S. 216].

Zwecks Erreichung ihrer Ziele setzt die Disziplin nach Foucault vier umfangreiche Techniken ein, das bedeutet, „sie konstruiert Tableaus; sie schreibt Manöver vor; sie setzt Übungen an; und um das Zusammenspiel der Kräfte zu gewährleisten, ordnet sie „Taktiken“ an“ [ebd.].

Nach Foucault ist das „Tableau“<sup>56</sup> „im 18. Jahrhundert zugleich eine Machttechnik und ein Wissensverfahren. Es geht um die Organisation des Vielfältigen, das überschaut und gemeistert, dem eine „Ordnung“ verliehen werden muss. [...] Während die Taxinomie der Naturgeschichte auf der Achse liegt, die vom Charakter zur Kategorie geht, bewegt sich die Disziplinartaktik auf der Achse, die das Einzelne und das Vielfältige verbindet. Sie ermöglicht sowohl die Charakterisierung des Individuums als Individuum wie auch die Ordnung einer gegebenen Vielfalt“ [ebd., S. 190f.]. Im „Manöver“ werden nach Foucault Körper und Objekt miteinander verknüpft, denn „die Disziplin definiert jedes Verhältnis, das der Körper mit dem manipulierten Objekt eingehen muss, und legt eine bestimmte Verzahnung fest. [...] Diese verpflichtende Syntax nannten die Militärtheoretiker des 18. Jahrhunderts das „Manöver“ [ebd., S. 196f.]. Hingegen ist die

---

<sup>56</sup> Siehe Kapitel 2.2.

„Übung“ „eine Prozedur, die für sie das bedeutet, was das „Tableau“ für die Aufteilung der Individuen und der Parzellierung des Raumes oder was das „Manöver“ für die Ökonomie der Tätigkeiten und organische Kontrolle bedeutet. Es handelt sich um die „Übung“. [...] Die Übung ist nämlich jene Technik, mit der man den Körpern Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen“ [ebd., S. 207f.]. Und weil sie „das Verhalten auf einen Endzustand ausrichtet, ermöglicht die Übung eine ständige Charakterisierung des Individuums: entweder in Bezug auf dieses Ziel oder in Bezug auf die anderen Individuen oder in Bezug auf eine bestimmte Gangart. Auf diese Weise gewährleistet sie in der Form der Stetigkeit und des Zwanges sowohl Steigerung wie Beobachtung und Qualifizierung“ [ebd., S. 208].

Schließlich bezeichnet Foucault „die Taktik als die Kunst, mit Hilfe lokalisierter Körper, codierter Tätigkeiten und formierter Fähigkeiten Apparate zu bauen, die das Produkt verschiedener Kräfte durch ihre kalkulierte Kombination vermehren. [...] In diesem Wissen sahen die Theoretiker des 18. Jahrhunderts die allgemeine Grundlage der gesamten militärischen Praxis – von der Kontrolle und Übung der individuellen Körper bis zum Einsatz ausgebildeter Kräfte in den kompliziertesten Vielfältigkeiten. Es handelt sich um die Architektur, die Anatomie, die Mechanik, die Ökonomie des Disziplinarkörpers“ [ÜS, S. 216].

Packend und in fesselnder Weise kulminieren alle Elemente dieser Disziplinarmacht in einer architektonischen Struktur, denn, wie Foucault ausführt, „hat es eine sehr klare, äußerst bemerkenswerte Formalisierung dieser Mikrophysik der Disziplinarmacht gegeben; diese Formalisierung finden Sie ganz einfach in Benthams *Panopticon*“ [MP, S. 113]. Foucault zufolge ist das Panopticon „als ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen, das die Beziehungen der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert“ [ÜS, S. 263]. Denn, wie Foucault erläutert, ist „in Wirklichkeit [...] das Panopticon Benthams kein Gefängnismodell, oder es ist nicht nur ein Gefängnismodell; es ist ein Modell, und Bentham sagt das sehr deutlich, für ein Gefängnis, aber auch für ein Krankenhaus, für eine Schule, eine Werkstatt, eine Einrichtung für Waisen usw. Es ist eine Form, wollte ich sagen, für eine Institution; sagen wir einfacher, für eine ganze Reihe von Institutionen“ [MP, S. 113].

Hat die Disziplinartechnologie im Laufe der Geschichte ihre institutionellen Grenzen durchbrochen [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 225], so funktioniert das Panopticon nach Foucault als „ein Machtverstärker im Inneren einer ganzen Reihe von Institutionen. Es geht darum, die Kraft der Macht am stärksten, ihre Verteilung am besten, ihr Anwendungsziel am genauesten zu machen“ [MP, S. 114]. Das Panopticon ist aber nicht nur eine architektonische Struktur, die den Raum besetzt, sondern auch ein Typ von Rationalität, dessen Machtwirkungen durch die Trennung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit erzeugt werden. Aus diesem Grunde kann die Macht ihre maschinelle Funktionsweise entfalten und losgelöst von den Individuen wirksam werden:

„Das Panopticon ist eine Maschine zur Scheidung des Paares Sehen/Gesehenwerden: im Außenring wird man vollständig gesehen, ohne jemals zu sehen; im Zentralturm sieht man alles, ohne je gesehen zu werden. Diese Anlage ist deswegen so bedeutend, weil sie die Macht automatisiert und entindividualisiert“ [ÜS, S. 259].

Aus der Perspektive des Wärters „handelt es sich um eine abzählbare und kontrollierbare Vielfalt; vom Standpunkt der Gefangenen aus um eine erzwungene und beobachtete Einsamkeit“ [ebd., S. 258], wobei der Gefangene „gesehen [wird], ohne selber zu sehen; er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation“ [ebd., S. 257]. Somit wirkt die Disziplin „von unten her; sie individualisiert diejenigen, auf die sie sich richtet“ [MP, S. 116]. Daher bündelt das Panopticon alle Elemente der Disziplinarmacht auf eine Weise, in der keine weiteren Gewaltmaßnahmen erforderlich sind. Der Gefangene kann nicht registrieren, wann er beobachtet wird und diszipliniert sich daher selbst, um weiteren Bestrafungen zu entgehen. Auf diese Weise ist die Disziplinartechnologie produktiv, effektiv und effizient zugleich:

„Das Panopticon ist eine wundersame Maschine, die aus den verschiedensten Begehungen gleichförmige Machtwirkungen erzeugt. Eine wirkliche Unterwerfung geht mechanisch aus einer fiktiven Beziehung hervor, so dass man auf Gewaltmittel verzichten kann, um den Verurteilten zum guten Verhalten, den Wahnsinnigen zur Ruhe, den Arbeiter zur Arbeit, den Schüler zum Eifer und den Kranken zur Befolgung der Anordnungen zu zwingen. Bentham

wunderte sich selber darüber, dass die panoptischen Einrichtungen so zwanglos sein können: es gibt keine Gittertore mehr, keine Ketten, keine schweren Schlösser; es genügt, wenn die Trennungen sauber und die Öffnungen richtig sind“ [ÜS, S. 260].

Aber weil Foucault in seinem Buch „Überwachen und Strafen“ in vielfältiger Art „das Zusammenspiel zwischen einer Disziplinartechnologie und einer normativen Sozialwissenschaft aufzeigt“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 173], ergeben sich aus Foucaults geschichtsphilosophischen Forschungen auch erhebliche Kritikpunkte gegenüber den Sozialwissenschaften.<sup>57</sup> Wie Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow festhalten, „erzählt Foucault eindeutig nicht die Geschichte des wissenschaftlichen Fortschritts. Für Foucault verläuft die Geschichte anders. Der erste Aufschein unserer modernen medizinischen, psychiatrischen und Humanwissenschaften muss in den ersten großen Bewegungen in Richtung gesellschaftlicher Internierung, in Richtung Isolierung und Beobachtung ganzer Bevölkerungsgruppen gesehen werden. Diese Humanwissenschaften werden zwar später ihre Methoden entwickeln, ihre Begriffe präzisieren und ihre Standesrolle ausbilden, aber sie werden weiter innerhalb von Internierungsanstalten wirken. In Foucaults Interpretation spielen sie eine immer wichtigere Rolle in der Verbesserung und Verbindung der Klassifikation und Kontrolle von Menschen – eine immer reinere Wahrheit geben sie uns deshalb nicht“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 29]. Und Foucault fasst dieses besorgniserregende Ergebnis seiner geschichtsphilosophischen Studien folgendermaßen zusammen:

„Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen Spielart der Macht getragen waren. Eine bestimmte Politik des Körpers, eine bestimmte Methode, die Anhäufung der Menschen gefügig und nützlich zu machen, machte die Eingliederung bestimmter Wissensbeziehungen in die Machtverhältnisse erforderlich; sie verlangte nach einer Technik zur Verflechtung der subjektivierenden Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung; sie brachte neue Verfahren der Individualisierung mit sich. Das Kerkernetz bildet ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat. Der

---

<sup>57</sup> Siehe Kapitel 2.3 und Kapitel 3.2.

erkennbare Mensch (Seele, Individualität, Bewusstsein, Gewissen, Verhalten ...) ist Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung“ [ÜS, S. 393f.].

### 3.4. Nietzsche oder Heidegger?

Nachdem Foucault in seinen Forschungen erkannt hatte, dass es darauf ankam, „zur Untersuchung der Objektivierung des Subjekts [...] die Dimensionen einer Definition der Macht [zu] erweitern“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 243], „so scheint er uns der erste zu sein, der diese neue Konzeption der Macht entwickelt, die man suchte, ohne sie zu finden oder aussprechen zu können. Genau darum geht es in *Überwachen und Strafen*, auch wenn Foucault nur auf wenigen Seiten zu Beginn des Buches darauf hinweist“ [Deleuze 1992, S. 39]. Aber welche Kritik an der politischen Philosophie der Aufklärung beinhaltet diese neue Konzeption der Macht? Und wenn mit der Archäologie nun auch aus der Sichtweise der Genealogie Immanuel Kant zur Zielscheibe grundsätzlicher Kritik geworden ist, dann stellt sich die Anschlussfrage, auf welchen philosophischen Grundlagen Foucault die mit seiner Genealogie verbundenen Begrifflichkeiten und Denkwerkzeuge entwickelt hat? Nietzsche oder Heidegger? Kurz vor seinem Tod führte Michel Foucault ein letztes Gespräch mit G. Barbedette und A. Scala, in dem er explizit auf die Bedeutung dieser beiden großen Philosophen für sein Denken und für die Entwicklung seines methodologischen Instrumentariums hinweist:

„Meine Kenntnis von Nietzsche ist klar besser als die von Heidegger; dennoch sind dies die zwei Grunderfahrungen, die ich gemacht habe. Ich hatte versucht, in den fünfziger Jahren Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz allein sagte mir gar nichts! Dagegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock“ [S4 Nr. 354, Die Rückkehr der Moral, „Le retour de la morale“, Gespräch mit G. Barbedette und A. Scala, 29. Mai 1984, in: *Les Nouvelles littéraires*, Nr. 2937, 28. Juni – 5. Juli 1984, S. 36-41, S. 867f.].

Wenn sich nun Foucault ausdrücklich zu diesen beiden Philosophen bekennt, so möchte ich in diesem letzten Abschnitt des dritten Kapitels auch den Diskussionsstand dieser Rezeption darstellen. Ich werde daher hauptsächlich die Positionen von Hans Sluga und Hubert L. Dreyfus einander gegenüberstellen. Sluga argumentiert für Nietzsche,

während Dreyfus die Methoden Foucaults eindeutig dem Heideggerschen Denken zuordnet. Aber zunächst beantworte ich die Frage, welche Angriffsfläche aus der Sichtweise von „Überwachen und Strafen“ die politische Philosophie der Aufklärung anbietet.

Anfang der 1970er Jahre waren Michel Foucault und sein Lebenspartner Daniel Defert an der Gründung der „Gruppe zur Information über die Gefängnisse“ (G.I.P., 1970-72) beteiligt. Die Intention dieser Gründung lag darin, „der politischen Macht den Rückgriff auf die Inhaftierung zur Unterdrückung sozialer Kämpfe zu erschweren, aber noch grundlegender handelte es sich darum, die Straf- und Disziplinierungstechniken unserer Gesellschaft zu hinterfragen“ [Defert 2003, S. 365]. Dagegen entstand „Überwachen und Strafen“ „weniger ausgehend von den Kämpfen selbst als vielmehr von den Vorlesungen am Collège de France von 1971 bis 1974 über die Geschichte der Straftechniken; Foucault hätte nie behauptet, seine Rede hätte die Kämpfe der anderen geleitet oder ihren Sinn auf den Punkt gebracht. Aber er hat ihnen einen politischen Möglichkeitsraum gegeben“ [ebd.]. Dieser Möglichkeitsraum eröffnete sich aus Foucaultscher Perspektive durch eine angemessene Kritik am Rechtssystem und den Vertragstheorien der Aufklärung, denn „mochte auch der Vertrag als ideale Grundlegung des Rechts und der politischen Macht erdacht werden: der Panoptismus<sup>58</sup> stellte das allgemein verbreitete technische Zwangsverfahren dar“ [ÜS, S. 285]. Gemäß Foucaults Politikbegriff<sup>59</sup> ist „die „Politik“ als die Fortsetzung wenn schon nicht eigentlich des Krieges so doch des militärischen Modells konzipiert worden; als grundlegendes Mittel zur Verhütung der bürgerlichen Unordnung. [...] Während die Rechtsgelehrten und Philosophen im Vertrag ein ursprüngliches Modell für den Aufbau oder Wiederaufbau des Gesellschaftskörpers suchten, erarbeiteten die Militärs und mit ihnen die Techniker der Disziplin die Verfahren zur individuellen und kollektiven Bezwingung der Körper“ [ebd., S. 217ff.]. Deshalb sind für Foucault „die Disziplinen eher als eine Art Gegenrecht zu betrachten. Sie haben nämlich gerade die Aufgabe, unübersteigbare Asymmetrien einzuführen und Gegenseitigkeiten auszuschließen. [...] Wo sie und solange sie ihre Kontrolle ausüben und die Asymmetrien ihrer Macht ins Spiel bringen, vollziehen die Disziplinen jedenfalls eine Suspension des Rechts, die

---

<sup>58</sup> Siehe Kapitel 3.3.

<sup>59</sup> Siehe kapitel 3.1.

zwar niemals total ist, aber auch niemals ganz eingestellt wird“ [ebd., S. 285f.]. Foucaults Kritik an der Aufklärung gipfelt in seinem nüchternem Fazit, wonach „die „Aufklärung“, welche die Freiheiten entdeckt hat, [...] auch die Disziplinen erfunden [hat]“ [ebd., S. 285].

Aber wie lassen sich dieses Fazit und die gesamten Forschungsergebnisse von Foucaults Buch „Überwachen und Strafen“ in der heutigen Zeit verstehen – und vor allem anwenden? In dem für die Forschungen höchst aufschlussreichen Interview mit D. Trombadori aus dem Jahre 1978 äußert sich Foucault zu dieser Problematik ziemlich distanziert und reichlich unklar in der folgenden Art und Weise:

„Die Untersuchung endet ungefähr mit dem Jahr 1830. Trotzdem haben [...] die Leser, die kritischen wie die zustimmenden, das Buch als Beschreibung der gegenwärtigen Gesellschaft als Gesellschaft der Einschließung aufgefasst. Ich habe das nirgendwo gesagt, auch wenn es richtig ist, dass das Schreiben dieses Buches mit einer gewissen Erfahrung unserer Moderne zusammenhing“ [S4 Nr. 281, Gespräch mit Ducio Trombadori, „Conversazione con Michel Foucault“ („Entretien avec Michel Foucault“; geführt mit D. Trombadori, Paris, Ende 1978), in: *Il Contributo*, 4. Jg., Nr. 1, Jan.-März 1980, S. 23-84, S. 57].

Unpräzise sind Foucaults Äußerungen deshalb, weil sich in diesem Interview für den Leser nicht erschließen kann, was Foucault unter „einer gewissen Erfahrung der Moderne“ versteht. Foucault negiert aus der damaligen Sicht nicht den aktuellen Zeitbezug seines Buches, aber er erklärt ebenso wenig, inwieweit eine historische Arbeit, die im 19. Jahrhundert abbricht, ihre Relevanz für das 20. und vielleicht auch für das 21. Jahrhundert anmelden darf?

Man könnte jetzt einwenden, dass Foucault in seinen geschichtsphilosophischen Büchern eine Geschichtsschreibung der Gegenwart verfolgte und „die Geschichte der Gegenwart, die Geschichte unserer Identität [...] als Analyse der Verhältnisse von Macht und Wissen in unserer Gesellschaft [formuliert]“ [Ewald 1978, S. 10]. Für das Verständnis dieser postmodernen Art von Geschichtsschreibung ist es jedoch notwendig, die philosophischen Konzepte herauszuarbeiten, mit denen Foucault gearbeitet hat. Überraschenderweise hat hierbei aber nach Foucaults eigenen Aussagen

nicht Nietzsche, sondern Heidegger die Priorität gehabt, denn in dem bereits in kleinen Auszügen zitierten Interview mit G. Barbedette und A. Scala behauptet Foucault weiter:

„Heidegger ist stets für mich der wesentliche Philosoph gewesen. Ich habe als Erstes Hegel gelesen, danach Marx, und dann fing ich an, 1951 oder 1952, Heidegger zu lesen; und 1953 oder 1952, ich erinnere mich nicht mehr, las ich Nietzsche. Ich habe hier noch die Notizen, die ich mir über Heidegger zu der Zeit gemacht hatte, als ich ihn las – ich habe Tonnen davon! -, und sie sind auch viel wichtiger als die, welche ich mir über Hegel oder über Marx gemacht habe. Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt. Aber ich erkannte, dass Nietzsche über ihn hinausgegangen ist“ [S4 Nr. 354, S. 867f.].

Aber welchen Stellenwert haben diese Aussagen? Immerhin ist es bekannt, dass Foucault in seinen Interviews häufig improvisierte und er es gelegentlich mit dem Wahrheitsgehalt seiner Äußerungen nicht ganz so genau nahm [Sluga 2005, S. 212]. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn beim Vergleichen von Aussagen aus verschiedenen Interviews entsprechende Widersprüche auftauchen:

„A year before his last interview he, in fact, offered a substantially different account of how he had come to read Nietzsche“ [ebd.].<sup>60</sup>

Und zu allem Überfluss stellen Alan Milchman und Alan Rosenberg fest, dass die von Foucault in seinem letzten Interview angesprochenen „tonnenweisen Notizen“ über Heidegger bislang nirgendwo aufgefunden werden konnten und dieses reichhaltige Material nicht einmal dem „Centre Michel Foucault“ in Paris bekannt ist:

„With respect to the voluminous notes on Heidegger to which Foucault refers in his final interview, they are nowhere to be found. Jean Zougrana, who has written the most detailed and substantive analysis of the place of Heidegger in the Foucauldian corpus thus far, acknowledges that the Centre Michel Foucault in Paris does not have them“ [Milchman/Rosenberg 2003, S. 4].

Sind Foucaults eigene Auskünfte in seinem letzten Interview über seinen intellektuellen Werdegang somit fragwürdig geworden, so bleibt mir nichts weiter übrig, als den

---

<sup>60</sup> Sluga bezieht sich hierbei auf das Gespräch mit D. Trombadori [S4 Nr. 281, S. 60ff.].

aktuellen Forschungsstand zu skizzieren. Ich werde daher zunächst einen theseartigen Überblick geben, wie der Einfluss von Heidegger auf Foucault in der Fachliteratur beurteilt wird und anschließend die jeweiligen Positionen von Hans Sluga (Nietzsche) und Hubert L. Dreyfus (Heidegger) zusammenfassen.

In seinen frühen Schriften aus dem Jahre 1954 „Traum und Existenz“ und „Psychologie und Geisteskrankheit“ ist nach der Ansicht von Alan Milchman und Alan Rosenberg der Einfluss Martin Heideggers auf Foucault überwältigend. In dieser frühen Phase seines Denkens war Foucault damit beschäftigt, sich von den unterschiedlichen Sichtweisen der Phänomenologie und der Transzendentalphilosophie zu befreien<sup>61</sup> und deshalb beschäftigte sich Foucault mit Heidegger vornehmlich unter anthropologischen Gesichtspunkten [Milchman/Rosenberg 2003, S. 4]. Nach der Ansicht von Kevin Hill hat Foucault in seinen späteren, archäologischen Büchern „Die Ordnung der Dinge“ und „Archäologie des Wissens“ zuvörderst Heidegger im Sinn, weil zentrale Gedanken dieser Schriften mit den Sichtweisen von Heideggers „Sein und Zeit“ vergleichbar sind [Milchman/Rosenberg 2003, S. 8]. Michael Schwartz argumentiert, dass Foucaults Geschichte der epistemei starke Ähnlichkeiten mit dem Ansatz der Entfaltung der Epochen des Seins bei Heidegger aufweist [Schwartz 2003, S. 163]. Für Hans Sluga ist die These vielversprechend, Foucault habe seine Forschungen über Heidegger mit dessen „Briefen über den Humanismus“ begonnen [Sluga 2005, S. 221]. Denn Sluga zufolge sind in diesem Text von Heidegger aus der Sicht von Foucaults Interessenlage viele wertvolle Gedanken enthalten: Heideggers beißende Kritik an Sartres Begriff des Humanismus, die Charakterisierung der Sprache als „das Haus des Seins“, die Kritik an der Literatur und Heideggers Feststellung, wonach sich die „Wahrheit des Seins“ in verschiedenen historischen Epochen auf unterschiedliche Weise manifestiert [ebd.].

Obwohl Heidegger ohne Zweifel politisch konservativ ist und Foucault klar dem linken politischen Spektrum zuzuordnen ist, sieht Leslie Paul Thiele trotz aller Differenzen deutliche Übereinstimmungen in den gesellschaftspolitischen Absichten dieser beiden Denker, weil uns beide mit den philosophischen und politischen Gefahren der

---

<sup>61</sup> Siehe Kapitel 1.2.

Spätmoderne konfrontieren und sich gegen den despotischen Zugriff von Praktiken der Subjektivierung und der Objektivierung auf den Menschen wenden:

„Despite their many notable differences, Martin Heidegger and Michel Foucault present us with a complementary vision of the philosophical and political dangers of late modernity. [...] Both demons threaten us with a totalistically represented and regulated system of thought and behaviour whose watch-word is disciplinary efficiency-primarily oriented to the accelerated exploitation of resources, foremost of which are “human resources”- comes at the expense of philosophically ecstatic, culturally diverse, and politically spontaneous experiences. [...] The chief concern is not domination at the hands of a tyrant, but the more insidious and equally despotic grip of subjectification and objectification” [Thiele 2003, S. 206].

Aber auch in Foucaults letzte Buchreihe über “Sexualität und Wahrheit”<sup>62</sup> lassen sich interessante Parallelen zu Heidegger aufzeigen. Denn wie Edith Wyschogrod hervorhebt, können sowohl Heidegger als auch Foucault als Denker einer emanzipatorischen Askese angesehen werden, durch die sich der Mensch Freiheitsgrade gegenüber den repressiven, epistemologischen Beschränkungen der Moderne und den sich aus ihnen ergebenden ethischen Implikationen erobern kann. Aus Foucaultscher Perspektive kann dabei der Begriff der Askese als die Übungspraxis einer Freiheit durch Selbsttransformation interpretiert werden<sup>63</sup>, während nach Heidegger die asketische Praxis ein diszipliniertes Infragestellen der Bedeutung des Seins, der Sprache und der Wahrheit beinhaltet:

„Heidegger and Foucault can be envisioned as thinkers of emancipatory askeses, disciplines of liberation in which each may be seen as engaged in the freeing of knowledge and truth from embedding contexts of repressive epistemological constraints and their ancillary ethical implications, a freeing through which a certain release is attained. [...] Distinguished from asceticism understood as the renunciation of pleasure, the term *askesis* is interpreted by Foucault as a mode of self-transformative freedom. Applied to Heidegger, askesis in this sense can be envisaged as a disciplined questioning of the meaning of Being, language, and truth, when applied to Foucault as a probing of strategies for the formation and reinvention of self” [Wyschogrod 2003, S. 276].

---

<sup>62</sup> Siehe Kapitel 4.

<sup>63</sup> Siehe Kapitel 4.

Und Béatrice Han, deren Doktorarbeit über Michel Foucault unter anderem von Hubert L. Dreyfus betreut wurde, behauptet, die Ontologie Heideggers könnte vielleicht als das Ungedachte in Foucaults Werk gelesen werden. Demnach hätte, ohne von Foucault explizit ausformuliert werden zu können, die Heideggersche Ontologie innerhalb seiner Methoden und historischen Untersuchungen quasi im Hintergrund als das Ungedachte seines Denkens funktioniert und gewirkt:

„Perhaps the Heideggerian ontology could be read as the unthought of Foucault’s oeuvre-not that which it did not think, or had forgotten, but that which worked within it without being able to be clearly formulated, thereby needing external elaboration” [Han 2002, S. 13].

Allerdings gibt es ebenso bedeutende Argumente und Gegenstimmen, aus denen andere Schlussfolgerungen über den Einfluss von Heidegger auf Foucault gezogen werden können. Diesen Gegenargumenten gibt auch Foucault durch seine eigenen Aussagen in seinem letzten Interview eine ausreichende Nahrung, wenn er entsprechend behauptet:

„Ich kenne Heidegger nicht genügend, ich kenne *Sein und Zeit* praktisch nicht, und auch nicht die jüngst herausgebrachten Sachen. Meine Kenntnis von Nietzsche ist klar besser als die von Heidegger; dennoch sind dies die zwei Grunderfahrungen, die ich gemacht habe“ [S4 Nr. 354, S. 868.].

So sind Paul Rabinow und Jean Zougrana überzeugt davon, dass Michel Foucault kein Heideggerianer ist. Vielmehr sieht Rabinow Foucaults letzte Bemerkungen als ein Produkt des philosophischen Austausches in Berkeley an [Milchman/Rosenberg 2003, S. 5] und Zougrana bewertet Heideggers Einfluss eher als eine Geste der Einladung für Foucault, mit Heidegger, aber jenseits von dessen Konzepten zu denken [ebd.].

Trotzdem erkennt selbst Hans Sluga an, dass „Hubert Dreyfus and Paul Rabinow have shown us how much one can gain from reading Foucault and Heidegger together” [Sluga 2005, S. 210]. Hierbei rücken nach Dreyfus Foucaults Machtbegriff und Heideggers Seinsverständnis in das Zentrum der Betrachtungsweise, denn aus der Sicht von Dreyfus bestehen „rough parallels” between the two thinkers that “suggest that it

might be illuminating to see how far the comparison of Heidegger's 'Being' with Foucault's 'Power' can be pushed" (MR, 30)<sup>64</sup>. According to Dreyfus, the two thinkers employ these concepts roughly analogously for the understanding of cultural "practices". He concludes that "we will find Foucault's view approaching Heidegger's, as the two thinkers focus their analysis on the understanding of being characteristic of modernity" (MR, 36-37). [...] In contrast to Heidegger, Foucault follows Nietzsche "in affirming a continual instability in the practices of defining both self and culture." Nietzsche, thus, won out in Foucault's ethical thinking (but, according to Dreyfus, only there). Once we bracket such concerns, Dreyfus concludes, "the structure of Foucault's thought is thoroughly Heideggerian (MR, 50)" [Sluga 2005, S. 216]. Diese Struktur zeigt Dreyfus in der Analyse von Foucaults Begriff der Disziplinarmacht auf. Für Heidegger ergibt sich nach Dreyfus der Schlüssel zum Seinsverständnis einer Kultur als „its style of life manifest in the way its everyday practices are coordinated. [...] Thus the understanding of being creates what Heidegger calls a clearing (*Lichtung*) in which things and people can be encountered" [Dreyfus 2003, S. 31]. Aber auch Foucaults Machtpraktiken lassen sich als eine soziale Lichtung auffassen, denn „many of Foucault's difficult remarks concerning power make sense if we take him to be getting to at a social clearing. [...] For Foucault, power, like Heidegger's being, is no fixed entity or institution, but is incarnated in historical social practices. [...] This strategical situation arises from specific individuals and groups opposing one another. These actions, taken together, open a social space in which people, things, and the real are defined. Like the clearing in Heidegger's account, power is productive" [ebd., S. 32]. Weiterhin ist nach Foucaults postmodernem Machtverständnis Macht „bottom-up, diffuse, continuous, invisible, operating in the micro-practices, and constantly on the move colonizing new domains" [ebd., S. 43f.]. Außerdem stimmt Dreyfus mit Foucault darin überein, „that some type of power in this ontological sense is essential to any society" [ebd., S. 33]. Aber daraus folgt eine nächste Übereinstimmung zu Heidegger, denn „like the understanding of being, power always, in fact, "comes from everywhere," in that it is embodied in the style of everyday practices" [ebd., S. 44]. Auch in der sich aus diesen Überlegungen ergebenden Gesellschaftskritik der Moderne sind sich Heidegger und Foucault ähnlich:

---

<sup>64</sup> Siehe Milchman/Rosenberg 2003, S. 30.

„For Foucault, postmodern power is not an instrument of exclusion, but a pervasive pressure toward ever greater inclusion” [...] Normalization is, of course, more than socialisation into norms. [...] Apparently, what makes normalization different (and dangerous) for Foucault is that it expands to cover *all* practices. Similarly, Heidegger, quoting Nietzsche, says, “the wasteland” *grows*. Both see that there is something new and peculiar about the way, in modernity, that individualization and totalizing go hand in hand” [Dreyfus 2003, S. 42f.].

Abschließend zeigt Dreyfus die isomorphen Strukturen des Heideggerschen und des Foucaultschen Denkens anhand einer Liste von Äquivalenzen der von beiden Denkern verwendeten technischen Begriffe auf:

„We can sum up the many parallels in the structure of Heidegger’s and Foucault’s thought in a list of equivalencies between the technical terms each has developed [...]:

#### Basic Methodological Terms

(An understanding of reality in the practices)

Being Power

(begins with a leap of marginal practices to center)

Origin (*Ur-sprung*) Emergence (*Entstehung*)

(and then is stabilized into a series of disclosive spaces)

Epoches Regimes

(that must be described historically in order to free us from our current style.)

Recollection Genealogy

#### The Last Two Stages in the History of Being and Power

(Enlightenment/Modernity)

Age of the World Picture Age of Man

(Postmodernity)

Technicity Bio-power

#### How Our Current Stage Works

(The style of the practices)

Challenging forth Discipline

(results in flexible, disaggregated, optimized things and people)

Standing reserve

Docile bodies

(making possible the total ordering of everything for the sake of more ordering.)

Total Mobilization

Nomalization" [ebd., S. 45].

Wie Hans Sluga feststellt, findet Dreyfus „an affinity between the two thinkers precisely where most interpreters consider Foucault indebted to Nietzsche” [Sluga 2005, S. 217]. Dagegen behauptet immerhin Gilles Deleuze, der sein Buch über Foucault *auch* „aus Bewunderung, aus Bewegung über seinen Tod, über sein abgebrochenes Werk“ [Eribon 1991, S. 375] geschrieben hat, dass „Foucault Nietzsche näher [ist] (und auch Marx), für den das Kräfteverhältnis die Gewalt weit übersteigt und sich nicht durch sie definieren lässt“ [Deleuze 1992, S. 99]. Und dieser Tendenz schließt sich auch Hans Sluga an, denn er hält es für „more fruitful to read Foucault in Nietzschean terms” [Sluga 2005, S. 210]. Nach Sluga lassen sich in Foucaults Büchern vier verschiedene Nietzsches erkennen, die mit den einzelnen Etappen des Foucaultschen Werkes korrespondieren. Sluga bezieht sich hierbei auf den Begriff der Grenzerfahrung in der französischen Literatur bei George Bataille und Maurice Blanchot, auf das Problem des Subjekts in der Phänomenologie<sup>65</sup>, auf die Interpretation von Nietzsches Begriff der Genealogie bei Gilles Deleuze und schließlich Nietzsches Philosophie der Selbstkultur:

„The first Nietzsche was, no doubt, the one who was in Foucault’s mind associated with Bataille and Blanchot. [...] This limit-experience was to be conceived in contrast to the phenomenological experience, which sought to bring its reflective gaze to bear “on the everyday in its transitory form,” whereas Nietzsche, Bataille, and Blanchot had been trying “to reach a point in life that is as close as possible the ‘unlivable’[...]. [...] From this derived for Foucault eventually a second Nietzsche, who helped him to describe the history of knowledge and reason freed from the phenomenological assumption of a founding, transhistorical subject. What mattered to him in this second Nietzsche was the realization that there is a history of the subject as well of reason. [...] The third Nietzsche was the genealogical thinker, the philosopher of the will to power. His discovery may have been due in part to the publication of Gilles Deleuze’s Nietzsche and Philosophy in 1962” [ebd., S. 224]. [...] The phrase certainly evokes Heideggerian associations, but when Foucault spoke of problematizations he was, in fact, relating them to “the arts of existence,” [...]. His concern was, in other words, in effect once

---

<sup>65</sup> Siehe Kapitel 1.1 und Kapitel 1.2.

again more Nietzschean than Heideggerian. What he wanted, after all, was the exploration of “new life-styles not resembling those that have been institutionalized” [...]. It was from this interest in “the exercise of the self on the self” that his fourth and final take on Nietzsche emerged [...]” [ebd., S. 235].

Allerdings geht Foucault auch zu Nietzsche auf Distanz, denn „in contrast to Nietzsche and his concern with historical origins and totalizing historical perspectives, Foucault’s genealogical investigations are pointedly specific, concerned with particular phenomena at particular moments of time. [...] But as an intellectual living a century after Nietzsche, he was evidently skeptical of Nietzsche’s large-scale historical perspectives, skeptical also of his global conception of the will to power, and skeptical finally of Nietzsche’s post-Christian faith in the redemptive power of the intellect” [ebd., S. 231 ff.]. Auch wenn Foucault von Nietzsche und Heidegger stark profitiert haben mag, so hat er dennoch ein geschichtsphilosophisches Werk in eigener Sache hinterlassen.

## **4. Zur historischen Ontologie der Ethik: Wahrheit und Subjekt**

### **4.1. Ästhetik der Existenz**

Im ersten Kapitel habe ich jene entscheidenden Ansatzpunkte der postmodernen Geschichtsphilosophie Michel Foucaults erörtert, die gravierende methodologische Einschnitte für die Geschichtsphilosophie insgesamt bedeuten. Im zweiten Kapitel ging es mir darum, die archäologische Methode in ihren anthropologischen Implikationen vorzustellen. Das dritte Kapitel beinhaltete die Untersuchung von Macht-/Wissens-Komplexen und des Panoptismus in seinen Auswirkungen auf den Körper und die Seele des Menschen. Im vierten Kapitel werde ich mich mit der letzten Verschiebung des Foucaultschen Denkens beschäftigen. Dabei konzentrierte sich Foucault gegen Anfang der 1980er Jahre nun auf das ethische Problem der Selbstkultur im Rahmen einer Ästhetik der Existenz. Foucault interessierte sich hierbei für die Zusammenhänge von Wahrheit, Subjekt und Selbst innerhalb von Selbstpraktiken einer postmodernen Ethik.

Die politische Bedeutung dieser Ethik wird besonders in dem Konzept der Parrhesia deutlich. Der erste Abschnitt des vierten Kapitels wird aber von den beiden Fragen getragen, welche ethische Konzeption Foucault mit dem Gedanken einer „Ästhetik der Existenz“ verbindet und wie sich diese abermalige Verschiebung bei Foucault erklärt?

Zunächst sind Foucaults letzte Bücher als eine Abwendung von Nietzsches allgemeinem Begriff des „Willens zur Macht“ als einer unausweichlichen Übermacht zu verstehen, denn „Foucault’s belief that power circulates continuously and that wherever there is power there is resistance certainly seem to be global claims about the nature of power, and these are no more justified than Nietzsche’s assertion that the will to power is inevitably an overpowering. Such doubts may explain why Foucault eventually left the field of genealogical investigations behind and no longer concerned himself with the concept of power” [Sluga 2005, S. 234]. Als Konsequenz vollzieht Foucault eine philosophische Kehre, durch die er dem Individuum bislang ausgeschlossene Handlungsspielräume und Freiheitsgrade gestattet, indem er beschließt, „eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als „das Subjekt“ bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt“ [GL, S. 12].

Allerdings lag eines der wesentlichen Probleme dieses Projektes darin, eine stimmige Struktur zwischen der Sexualität einerseits und dem Selbstbegriff und den Selbsttechniken andererseits herzustellen, denn „einer der zahlreichen Gründe, warum ich so viele Probleme [...] hatte, ist der, dass ich zunächst ein Buch über die Sexualität geschrieben habe, das ich anschließend beiseite legte. Danach habe ich ein Buch über den Selbstbegriff und die Selbsttechniken geschrieben, woraus die Sexualität verschwunden war, und ich war genötigt, mein Buch ein drittes Mal umzuschreiben, und versuchte nun, ein Gleichgewicht zwischen dem einen und dem anderen einzuhalten“ [S4 Nr. 344, S. 748]. Dabei denkt Foucault über seine in „Überwachen und Strafen“ zum Ausdruck gebrachte Kritik an den Praktiken der Normalisierung hinaus. Denn er beschäftigt sich gerade nicht mit allgemeinen ethischen Prinzipien, sondern begibt sich stattdessen auf die Suche nach einer Überwindung des Nietzscheanischen Nihilismus. So findet er in den ethischen Konzepten der griechischen Antike andere

Beispiele für eine Ethik, in der die Normung, die Normierung und die Normalisierung des Menschen keine Rolle spielen. Im Gegensatz zu den ethischen Diskursen der Gegenwart denkt Foucault daher nicht, „dass man zum Beispiel in der philosophischen Moral der Alten eine Spur irgendwelcher „Normierung“ finden könnte“ [ebd.].

Die Idee einer postmodernen Ethik als Überschreitung der Forschungsergebnisse von „Überwachen und Strafen“ ist eng mit Foucaults Konzept der Gouvernamentalität verbunden. Nach Foucault ist „das Problem der „Regierung“ [“gouvernement”] [...] allgemein und simultan im 16. Jahrhundert [entstanden]. Zum Beispiel das Problem der Leitung seiner selbst [*gouvernement de soi-même*]. Die Rückkehr zum Stoizismus kreist im 16. Jahrhundert um die Reaktualisierung des Problems: Wie sich selbst regieren?“ [STB, S. 135]. Foucaults ethischer Ansatz der Selbsttransformation verknüpft dadurch, wie Arnold I. Davidson feststellt, eine Geschichte der Subjektivität mit einer Geschichte der Gouvernamentalität:

„As I would interpret Foucault, ethics, or the self’s relation to itself, is therefore part of both, the history of subjectivity and the history of governmentality. Our “technologies of the self,” the ways in which we relate ourselves to ourselves, contribute to the forms in which our subjectivity is constituted and experienced, as well as to the forms in which we govern our thought and conduct” [Davidson 2005, S. 127].

Aber welche Bedeutung hat der Begriff der Gouvernamentalität? Den Begriff der Gouvernamentalität definiert Foucault unter drei Gesichtspunkten, und zwar erstens als „die Gesamtheit, gebildet aus Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter „Gouvernamentalität“ die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als „Regierung“ bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zur Folge gehabt hat.

Schließlich glaube ich, dass man unter Gouvernementalität den Vorgang oder eher das Ergebnis des Vorgangs verstehen sollte, durch den der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters, der im 15. und 16. Jahrhundert zum Verwaltungsstaat geworden ist, sich Schritt für Schritt „gouvernementalisiert“ hat“ [S3 Nr. 239, Die „Gouvernementalität“ (Vortrag) („La ‚gouvernementalité‘; Vorlesung am Collège de France im Studienjahr 1977-1978: „Sécurité, territoire et population“, 4. Sitzung, 1. Februar 1978), in: *Aut-Aut*, Nr. 167-168, September-Dezember 1978, S. 12-29, S. 820f.].

Im Unterschied zu seinen Meditationen über seine archäologische Methode in seinem Buch über die „Archäologie des Wissens“ verfolgt Foucault daher mit seiner Kehre einen neuen ethischen Ansatz, denn, wie er jetzt feststellt, „[...] reicht [es] also nicht zu sagen, dass das Subjekt in einem symbolischen System gebildet wird. Das Subjekt bildet sich nicht einfach im Spiel der Symbole. Es bildet sich in realen und historisch analysierbaren Praktiken. Es gibt eine Technologie der Selbstkonstitution, die symbolische Systeme durchschneidet, während sie sie gebraucht“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 289]. Und auch das diesbezügliche Fazit von seinem Buch „Überwachen und Strafen“ fällt aus dieser neuen Perspektive negativ aus, da, wie J.-A. Miller in einem Gespräch von 1977 mit Michel Foucault richtigerweise einwendet, sich gleichfalls in politischen Konflikten und Kämpfen die Frage des Subjekts stellt:

„Die Frage: „Wer kämpft? Und gegen wen?“ stellt sich notwendig. Du kannst hier nicht der Frage nach dem Subjekt oder eher nach den Subjekten entgehen [J.-A. Miller; K.M.]. „Richtig, und das beschäftigt mich auch [Michel Foucault; K.M.]. Ich weiß nicht so recht, wie ich da herauskommen kann.“ [S3 Nr. 206, Das Spiel des Michel Foucault, Gespräch mit D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, erschienen in: *Ornicar?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, Nr. 10, Juli 1977, S. 62-93, S. 407].

Suchte Foucault somit zum damaligen Zeitpunkt noch nach einer Lösung dieses Problems, so begann er, seine bisherigen Forschungsergebnisse zu problematisieren und die Bedeutung der Sexualität für die antike Moral und Ethik zu erkennen. Aber welche Zusammenhänge gibt es zwischen Sexualität, Moral und Selbstpraktiken? Und welche ethischen Grundbegriffe entwickelt Foucault innerhalb seines postmodernen Ansatzes?

Wie Foucault selbst ausführt, sind die Themen von Sexualität und Moral eng aneinander gekoppelt, denn „der Gesamtaufbau des Buches über die Sexualität hat sein Zentrum in der Geschichte der Moral“ [S4 Nr. 344, S. 759] und für Foucault stellt sich aus diesem Grunde die Leitfrage „wie, warum und in welcher Form [...] die sexuelle Aktivität als moralischer Bereich konstituiert worden [ist]?“ [GL, S. 17]. Hinter dieser Fragestellung steckt die Idee, dass das Problem der Sexualität des Menschen von den jeweiligen Moralvorstellungen einer historischen Periode abhängt, in deren Rahmen er mit seiner Sexualität umgeht [Rajchman 1991, S. 90]. Auf diesem Weg ist Foucault in das Forschungsprojekt „einer Geschichte der Wahrheit hineingeraten [...]: die *Problematisierungen* [zu analysieren], in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss, sowie die *Praktiken*, von denen aus sie sich bilden“ [GL, S. 19]. Der für das Foucaultsche Denken neue Begriff der Problematisierung ist jetzt „der Grundbegriff, der den Untersuchungen, die ich [*Michel Foucault; K.M.*] seit der *Histoire de la folie [Wahnsinn und Gesellschaft]* durchgeführt habe, als gemeinsame Form dient“ [S4 Nr. 350, Die Sorge um die Wahrheit, „Le souci de la vérité“ (Gespräch mit F. Ewald), in: *Magazine littéraire*, Nr. 207, Mai 1984, S. 18 – 23, S. 825].

Aber in welcher Weise ist eine Problematisierung der sexuellen Betätigungen möglich? Foucault möchte „nun [*in GL und SS; K.M.*] [...] zeigen, wie die Selbstregierung sich in eine Praxis der Regierung der anderen integriert. Das sind alles in allem zwei gegensätzliche Zugangswege zu ein und derselben Frage: Wie bildet sich eine „Erfahrung“, in der die Beziehung zu sich und die Beziehung zu anderen verbunden sind“ [ebd., S. 826]. Daher ist Foucaults Erfahrung der Beziehung zu sich „not a matter of an ascetic escape from early power and knowledge to another „truer“ realm. It rather raised the question of what form the experience of free critical thought should assume when confronted with our ways of knowing and governing ourselves“ [Rajchman 1991, S. 9]. Aus diesem Blickwinkel ergeben sich für Foucault entscheidende neue Fragestellungen hinsichtlich des Wahrsprechens und der Grenzen der Psychoanalyse:

„What sort of truth-saying might arise in this new erotic situation? – that was that what Foucault called “my problem”. [...] Outside the moral idealisms of our good, can we invent no other

truths about ourselves, no other passion for truth, no other “game of truth” than the psychoanalytic one?” [Rajchman 1991, S. 87f.].

Diese Problematisierung beruhte auf einer Verschiebung seiner historischen Analysen in der Foucault „die ganze Untersuchung um die langsame Formierung einer Selbstthermeneutik in der Antike herum neu ansetz[te]“ [GL, S. 13] und bis „zu einer Analyse der „Wahrheitsspiele“, der Spiele des Wahren und des Falschen [vordrang]“ [ebd.]. Die interessanten Fragen sind jetzt für Foucault: „Anhand welcher Wahrheitsspiele hat sich das Menschenwesen als Begehrensmensch erkannt und anerkannt?“ [GL, S. 13]. Und: „Wie ist das sexuelle Verhalten in seiner Verschränkung mit diesen unterschiedlichen Beziehungen als Bereich moralischer Erfahrung reflektiert worden?“ [GL, S. 35].

Zur Beantwortung dieser beiden Fragen führt Foucault einige moralische Grundbegriffe ein, mit deren Hilfe sich diese Zusammenhänge erläutern lassen. Dabei geht Foucault zunächst davon aus, „dass man in einer Geschichte der Moral zwischen dem moralischen Kodex und den Taten unterscheiden muss. Die Taten oder die Verhaltensführungen sind die wirkliche Einstellung der Leute gegenüber den moralischen Vorschriften, die ihnen auferlegt werden. Von diesen Taten muss man den Kodex, der bestimmt, welche Taten gestattet oder verboten sind, und den positiven und negativen Wert der verschiedenen möglichen Einstellungen unterscheiden“ [S4 Nr. 344, S. 759]. Daher meint Foucault mit dem Begriff „Moral“ „ein Ensemble von Werten und Handlungsregeln, die den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. – vorgesetzt werden. [...] Unter solchen Vorbehalten kann man diese präskriptiven Elemente „Moralcode“ nennen. Unter „Moral“ versteht man aber auch das wirkliche Verhalten der Individuen in seinem Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihnen vorgesetzt sind“ [GL, S. 36]. Entscheidend in diesem Unterschied zwischen dem moralischen Kodex und den Taten ist für Foucault „die Beziehung zu sich selbst, die es auszubilden gilt, dieses *Selbstverhältnis*, das bestimmt, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren muss“ [S4 Nr. 344, S. 759]. Innerhalb dieses Selbstverhältnisses lassen sich nach Foucault vier wesentliche Aspekte unterscheiden,

und zwar die ethische Substanz, der Subjektivierungsmodus [*mode d'assujettissement*], die Praxis des Selbst oder die Askese und die moralische Teleologie:

„Der erste Aspekt betrifft den Anteil seiner selbst oder das Verhalten, der oder das in einem Verhältnis zu einer moralischen Lebensführung steht. [...] Nicht immer gehört derselbe Teil von uns selbst oder unseres Verhaltens dem Bereich der Moral an. Diesen Aspekt nenne ich die ethische Substanz. [...] Für die Griechen war die ethische Substanz die Akte in ihrer Einheit mit der Lust und dem Begehren; es war das, was sie die *aphrodisia* nannten. [...] Der zweite Aspekt der Selbstbeziehung ist das, was ich den Subjektivierungsmodus [*mode d'assujettissement*] nenne, den Modus, gemäß dem die Individuen die moralischen Verpflichtungen anzuerkennen haben, die ihnen auferlegt sind. Ist das beispielsweise das göttliche Gesetz, das in einem Text offenbart wird? Ist es ein natürliches Gesetz, das in jedem Fall für jedes Lebewesen dasselbe ist? Ist es ein vernünftiges Gesetz? Ist es ein ästhetisches Existenzprinzip? [...] Der dritte Aspekt ist dieser hier: Welches sind die Mittel, dank welcher wir uns umgestalten können, um zu moralischen Subjekten zu werden? [...] Das ist der dritte Aspekt, den ich die Praxis des Selbst oder die Askese nenne – aber die Askese in einem sehr weiten Sinne. [...] Der vierte Aspekt ist dieser hier: Welche Art von Sein wollen wir werden, wenn wir ein moralisches Verhalten haben? Müssen wir zum Beispiel rein, unsterblich, frei, Herr unserer selbst, usw. werden? Man könnte das die moralische Teleologie nennen“ [ebd., S. 760ff.].

Foucaults Hauptthese ist nun, „dass die großen Veränderungen, die zwischen der griechischen Moral und der christlichen Moral stattgefunden haben, nicht im Kodex vollzogen worden, sondern in dem, was ich [*Michel Foucault; K.M.*] Ethik nenne und was das Selbstverhältnis ist“ [ebd., S. 763], denn „die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt; seit dem Christentum hingegen wurde die Moral von einer Theorie des Subjekts mit Beschlag belegt“ [S4 Nr. 354, S. 872]. Deshalb sah es Foucault als notwendig an, „das Problem des Subjekts wiedereinzuführen, das ich in meinen ersten Untersuchungen mehr oder weniger beiseite gelassen hatte, und zu versuchen, seine Entwicklungen oder seine Schwierigkeiten durch seine gesamte Geschichte hindurch zu verfolgen“ [ebd., S. 871]. Gegenüber dem Christentum ruft die Antike bei Foucault aber auch deshalb ein besonderes Interesse hervor, „weil aus einer ganzen Reihe von Gründen die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln jetzt dabei ist zu verschwinden, bereits verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht eine

Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz“ [S4 Nr. 357, Eine Ästhetik der Existenz, „Une esthétique de l’existence“ (Gespräch mit A. Fontana), in: Le Monde, 15.-16. Juli 1984, S. XI, S. 905]. Diese Suche nach einer Ästhetik der Existenz bei Foucault beschäftigt sich mit dem Selbstverhältnis des Menschen und begreift das eigene Leben als ein Kunstwerk, welches es als solches auszuformen gilt:

„Wir haben in unserer Gesellschaft kaum mehr eine Erinnerung an diese Idee, die Idee, wonach das Hauptkunstwerk, für das man Sorge zu tragen hat, die wesentliche Zone, auf die man ästhetische Werte anzuwenden hat, man selbst, das eigene Leben, die Existenz ist. Man findet das in der Renaissance, doch in einer anderen Form, und noch im Dandyismus des 19. Jahrhunderts, aber das waren nur kurze Episoden“ [S4 Nr. 344, S. 766f.].

Im Gegensatz zu den Moralvorstellungen in heutigen, westlichen Zivilisationen war die Moral der Griechen „an kein institutionelles und soziales System gebunden – oder, als das Mindeste, an kein Rechtssystem. Zum Beispiel sind die Gesetze gegen schlechte sexuelle Verhaltensführung sehr selten und wenig zwingend“ [ebd., S. 750].

Deshalb ist Foucaults Erfahrung einer postmodernen Ethik zugleich eine Distanzierung von herkömmlichen religiösen, rechtlichen oder naturwissenschaftlichen Theorien und insbesondere eine Abwendung von der Freudschen Psychoanalyse. Vielmehr handelt es sich für Foucault um „a new “problematization” in our conception of our erotic being and its possibilities: we would want another kind of “erotic subjectivity” than the ones based on the virile mode of penetration and status, the Christian model of sin and confession, and the therapeutic model of hidden emotion and cure. And so we would want a new kind of ethic whose principles would not be derived from the demands of the super-ego, the will of God, or the requirements of a normal development” [Rajchman 1991, S. 95]. Foucaults Interesse „to subvert the Freudian linkage of truth – sexuality – subjectivity is the prevalence of the corresponding Freudian tendency to understand human existence as a struggle of life against death, eros against thanatos. [...] Ethics for Foucault is a stylization, a mode of self-formation, that struggles against this perverse relation between life and death. [...] Foucault’s genealogy of the desiring subject is an act of transgression against the life and death struggle that bio-power has

made the horizon of human existence [Bernauer/Mahon 2005, S. 162f.]. Foucaults Kritik an der Psychoanalyse „having to do with its very essence. Though it doesn't deny the importance of social reality, analysis confronts us with the formidable and often frightening task of turning inward and undertaking a prolonged exploration of our inner reality in order to integrate our interior world into our everyday lives. It must be admitted that there is something „unnatural” about the whole exercise, as it goes against the psyche's stubborn resolve to remain oriented towards the outside” [Whitebook 2005, S. 313]. Stattdessen: „Foucault tries to indict psychoanalysis as a coconspirator in this “game of truth”, which tries to force sexual non-identity into a classificatory scheme. He observes, more or less accurately, that “psychoanalysis has rightfully rooted its cultural vigor” in the idea that “our sex harbors what is most true in ourselves” and that “we must not deceive ourselves concerning” it. But then he goes on to imply that “discovering the truth about our sexuality” really means “discovering that we have one true sex,” thus again lumping the analysts together with normalizers” [ebd., S. 336].

Foucault geht es in seinen ethischen Abhandlungen also weder darum, seine neuen moralischen Prinzipien an den Bedürfnissen des Über-Ichs auszurichten, noch die menschliche Existenz als Kampf zwischen den beiden Polen des Eros und des Thanatos, das heißt, zwischen Lusttrieb und Destruktionstrieb einzuspannen oder die Orientierung der Psyche zur Außenwelt zu vernachlässigen. Auch weist Foucault das Anliegen der Psychoanalyse zurück, über die Sexualität eine wahre Identität des Menschen entziffern zu können. Stattdessen ist unter dieser veränderten Perspektive die Psychoanalyse für Foucault von einer Gegenwissenschaft zu dem Element eines Macht-Wissens-Komplexes geworden, da sie „sowohl eine Theorie der wesenhaften Zusammengehörigkeit von Gesetz und Begehren ist wie auch eine Technik zur Beseitigung der pathologischen Auswirkungen der Gesetzesstrenge. In ihrem historischen Auftreten ist die Psychoanalyse nicht zu trennen von der Verallgemeinerung des Sexualitätsdispositivs und den damit zusammenhängenden Differenzierungsmechanismen“ [SW, S. 126]. In der Psychoanalyse manifestiert sich daher für Foucault das Problem des Wahrsprechens als ein Verhältnis von Wahrheit, Subjekt und Selbst:

„The Freudian “revolution in ethics” had placed us under a basic, even overriding, sort of obligation: to be true or faithful to our desire; concerning our desire we must never deceive ourselves, we must always be honest ourselves. What sort of duty was this? [...] Rather it singled out in our experience of ourselves something at once recondite and internal. Locked within each of us was an uncivilized desire, and to be honest about it, or faithful to it, would consist in realising it, in showing and telling of it, in a “game of truth” in which some would become more adept than others” [Rajchman 1991, S. 88].

Aber auch an Foucaults Konzept einer „Ästhetik der Existenz“ lassen sich einige Kritikpunkte ausfindig machen. Eine innovative Leistung von Foucault ist es sicherlich, aufgezeigt zu haben, „how to write a history of ethics that will not collapse into a history of moral codes” [Davidson 2005, S. 130f.]. Und Foucaults Analyse der Antike beruht, wie Pierre Hadot feststellt, fast vollständig auf einer angemessenen Sichtweise der Phänomene und deren Zusammenhängen:

„What Foucault calls “practices of the self” do indeed correspond, for the Platonists as well as for the Stoics, to a movement of conversion toward the self. One frees oneself from exteriority, from personal attachment to exterior objects, and from the pleasure they may provide. One observes oneself, to determine whether one has made progress in this exercise. One seeks to be one’s own master, to possess oneself, and find one’s happiness in freedom and inner independence. I concur on all these points” [Hadot 2012, S. 211].

Allerdings ist Hadot der Überzeugung, dass Foucault mit seiner ethischen Konzeption die kosmologische Dimension der Einbindung von Mensch und Selbst als Teil der Natur und der universellen Vernunft als Weltvernunft in der Antike verfehlt:

„This is a new way of being-in-the-world, which consists in becoming aware of oneself as a part of nature, and a portion of universal reason. At this point, one no longer lives in the usual, conventional human world, but in the world of nature. As we have seen above, one is then practicing “physics” as a spiritual exercise. In this way, one identifies oneself with an “Other”: nature, or universal reason, as it is present within each individual. This implies a radical transformation of perspective, and contains a universalist, cosmic dimension, upon which, it seems to me, M. Foucault did not sufficiently insist” [ebd.].

Und Arnold I. Davidson schließt sich dieser Kritik von Hadot an Foucault ausdrücklich an, wenn er betont:

„The care of the self receives its distinctive philosophical tint in late antiquity through those practices that raise the self to a universal level, that place the self within a cosmic dimension that at the same time transforms the self, even to the point, as Hadot writes, of surpassing the self” [Davidson 2005, S. 129].

Als zweiten Kritikpunkt an Foucaults postmoderner Ethik äußert Hadot seine Befürchtungen, dass Foucault mit seinem neuen Ansatz einer postmodernen Ethik einen neuen Typ von Dandyismus begründet haben könnte:

„What I am afraid of is that, by focusing his interpretation to exclusively on the culture of the self, the care of the self, and conversion toward the self – more generally, by defining his ethical model as an aesthetics of existence – M. Foucault is propounding a culture of the self which is *too* aesthetic. In other words, this may be a new form of Dandyism, late twentieth-century style” [Hadot 2012, S. 211].

## **4.2. Antike und Moderne**

Nach dem ich also im ersten Abschnitt des vierten Kapitels Foucaults Ansatz einer postmodernen Ethik in ihren Grundbegriffen als einer „Ästhetik der Existenz“ vorgestellt habe, möchte ich nun im zweiten Abschnitt auf das Verhältnis zwischen Antike und Moderne eingehen. Denn in einem erst nach seinem Tod veröffentlichten Interview von 1984 mit H. Becker, R. Fornet-Betancourt und A. Gomez-Müller behauptet Foucault, sein „Problem [bestand] schon immer in dem des Verhältnisses zwischen Subjekt und Wahrheit: Wie tritt das Subjekt in ein bestimmtes Spiel der Wahrheit ein?“ [S 4 Nr. 356, S. 887]. Allerdings hat er [*Michel Foucault; K.M.*] es schon immer abgelehnt, „dass man sich vorweg eine Theorie des Subjekts bildet“ [ebd., S. 888]. Denn Foucault „musste eine bestimmte Theorie a priori des Subjekts zurückweisen, um diese Analyse der Beziehungen zwischen der Konstitution des Subjekts oder verschiedener Formen des Subjekts und den Spielen der Wahrheit, den

Praktiken der Macht usw. vornehmen zu können“ [ebd.]. Daher ist aus Foucaultscher Sicht das Subjekt „keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch“ [ebd.]. Schließlich ist es für Foucault „gerade die historische Konstitution dieser unterschiedlichen Formen des Subjekts und ihre Beziehung zu den Spielen der Wahrheit“ [ebd.], die ihn interessiert. Aber welche Unterschiede bestehen hierbei zwischen der Antike und der Moderne? Welche Unterschiede bestehen nach Foucault zwischen dem Subjektbegriff der Antike und dem Cartesianismus der Moderne? Mit diesen Fragen wird sich der folgende Abschnitt beschäftigen.

Als Einstieg in seine Vorlesungsreihe über die „Hermeneutik des Subjekts“ am Collège de France von 1981/82 formuliert Foucault die Leitfrage „zu welcher geschichtlichen Gestalt [...] sich im Abendland die Beziehungen dieser beiden Elemente, „Subjekt“ und „Wahrheit“, die üblicherweise nicht Gegenstand der historischen Praxis oder Analyse sind, verknüpft [haben]?“ [HS, S. 16]. Um diese Frage beantworten zu können, geht Foucault von dem Begriff der „Sorge um sich selbst“ aus. Foucault verwendet diesen Begriff, um „den äußerst komplexen, vielschichtigen und sehr häufig auftretenden griechischen Begriff der *epimeleia heautou* zu übersetzen, der sich in der gesamten griechischen Kultur sehr lang gehalten hat. Diesen Begriff haben die Lateiner in der oft kritisierten, zumindest aber vermerkten Verflachung annäherungsweise mit *cura sui* übersetzt. *Epimeleia heautou*, das ist die Sorge um sich selbst, das Sich-um-sich-Kümmern, das Sich-um-sich-selbst-Sorgen, das Sich-selbst-Aufmerksamkeit-Zuwenden usw.“ [HS, S. 16]. Aus heutiger Perspektive ist es dabei besonders interessant, dass „die Vorschrift „Erkenne Dich selbst“ vor allem in einem Unterordnungsverhältnis zur Vorschrift der Selbstsorge formuliert [wird]. *Gnothi seauton* („Erkenne Dich selbst“) erscheint ziemlich eindeutig und, wie bereits gesagt, in einer Reihe bedeutender Texte im allgemeineren Rahmen der *epimeleia heautou* (Selbstsorge) als eine der Erscheinungsformen, eine der Folgen, als konkrete, genaue und spezifische Anwendung der allgemeinen Regel: Du musst dich um dich selbst sorgen, du darfst dich nicht vergessen, du musst Sorge für Dich tragen. Das Gebot „Erkenne Dich selbst“ erscheint in diesem Rahmen, wird in diesem Zusammenhang gleichsam am äußersten Ende dieser Sorge ausgesprochen“ [ebd., S. 19]. Auch ist Sokrates in dem Text der „Apologie“ von

Platon derjenige, „dessen wesentliche Aufgabe und ursprünglicher Beruf – dessen grundsätzliche Stelle – darin bestehen, die anderen dazu aufzufordern, sich um sich selbst zu kümmern, Sorge für sich selbst zu tragen und sich nicht zu vernachlässigen“ [ebd.].

Aus den von Foucault untersuchten historischen Quellen und Materialien lässt sich als Fazit eine hohe Tragweite für diesen Begriff der „Sorge um sich“ für die Philosophie der Antike erkennen, denn nach Foucault „ist dieser Begriff der Sorge um sich, der klar und deutlich mit der Gestalt des Sokrates auftaucht, die ganze antike Philosophie hindurch bis zur Schwelle des Christentums gegenwärtig, aber Sie finden den Begriff der *epimeleia* (der Sorge) auch im Christentum wieder und sogar in dem, was bis zu einem gewissen Grad dessen Umfeld und Vorbereitung war: in der alexandrinischen Geistigkeit“ [HS, S. 25]. Aber durch welche Eigenschaften ist der Begriff der *epimeleia heautou* gekennzeichnet? Foucault hebt hierbei drei verschiedene Merkmale hervor, und zwar eine allgemeine Haltung, eine zu sich selbst zugewandte Aufmerksamkeit und eine Vielzahl an Praktiken, die auf einen selbst gerichtet sind:

„Die *epimeleia heautou* ist eine Haltung, eine Haltung sich selbst, den anderen und der Welt gegenüber. [...] Die *epimeleia heautou* ist auch eine bestimmte Form der Aufmerksamkeit, des Blicks. [...] Die Sorge um sich beinhaltet eine gewisse Art, darauf zu achten, was man denkt und was sich im Denken abspielt. Das Wort *epimeleia* ist mit *melete* verwandt, das sowohl Übung als auch Meditation bedeutet. [...] Der Begriff der *epimeleia* bezeichnet nicht nur diese allgemeine Haltung oder diese sich selbst zugewandte Aufmerksamkeit. Die *epimeleia* bezeichnet stets auch eine Reihe von Handlungen, und zwar solche, die auf einen selbst gerichtet sind, Handlungen, durch die man für sich selbst Sorge trägt, durch die man sich verändert, reinigt, verwandelt und läutert. Das beinhaltet eine Reihe von Praktiken, meistens Übungen, die (in der Geschichte der abendländischen Kultur, Philosophie, Moral und Geistigkeit) ein langes Leben haben. Zum Beispiel die Meditationstechniken, Techniken der Erinnerung der Vergangenheit, Techniken der Gewissensprüfung, Techniken der Überprüfung der Vorstellungen, sofern sie Vorstellungen des Geistes sind, usw.“ [ebd., S. 26f.].

Auf Grund dieser enormen Bedeutung des Begriffs der Sorge um sich für die antike Philosophie stellt sich für Foucault nun die Frage, „wie [...] es trotz allem dazu [kam],

dass dieser Begriff der *epimeleia heautou* (der Sorge um sich selbst) in der Art und Weise, wie die abendländische Philosophie ihre Geschichte geschrieben hat, vernachlässigt wurde?“ [HS, S. 28]. Die wichtigste Ursache für diesen Wandel sieht Foucault in einem Phänomen, das einen endgültigen Bruch mit der antiken Philosophie bedeutet und welches er in einer vorläufigen Arbeitshypothese - bewusst unpräzise ausgedrückt - als „cartesianischen Moment“ bezeichnet [ebd., S. 31]. Nach Foucault hat der cartesianische Moment „das *gnothi seauton* (das „Erkenne Dich selbst“) philosophisch rehabilitiert und demgegenüber die *epimeleia heautou* (die Sorge um sich selbst) disqualifiziert“ [ebd.]. Denn „indem es die Evidenz der Existenz des Subjekts dem Zugang zum Sein vorausstellte, machte diese Selbsterkenntnis (nicht mehr in Gestalt der Erfahrung der Evidenz, sondern in der Gestalt der Unbezweifelbarkeit meiner Existenz als Subjekt) aus dem „Erkenne Dich selbst“ den grundlegenden Zugang zur Wahrheit. Natürlich ist der Abstand zwischen dem sokratischen *gnothi seauton* und dem cartesianischen Vorgehen unermesslich“ [ebd.].

Im weiteren Verlauf der Vorlesung definiert Foucault die Begriffe der Philosophie und der Geistigkeit, um unterschiedliche Zugänge zur Wahrheit voneinander abzugrenzen. Demnach bezieht sich der Begriff der Philosophie auf bestimmte Formen des Denkens, während der Begriff der Geistigkeit eine vorbereitende Praxis und Erfahrung beinhaltet:

„Wir nennen „Philosophie“ jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht. Wenn man dies also „Philosophie“ nennt, dann könnte man, so meine ich, Geistigkeit jene Suche, Praxis und Erfahrung nennen, durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu gelangen. [...] Für die Geistigkeit gilt, dass ein Erkenntnisakt niemals an und für sich schon Zugang zur Wahrheit verschafft, sondern er bedarf der Vorbereitung, der Begleitung und Vollendung durch eine gewisse Veränderung des Subjekts, nicht etwa des Individuums, sondern des Subjekts in seinem Subjektsein“ [ebd., S. 32ff.].

Foucault zufolge markieren diese Definitionen den Unterschied zwischen der antiken und der modernen Philosophie, denn „wird die Geistigkeit als jene Form von Praktiken

definiert, die voraussetzen, dass das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit nicht fähig ist, dass aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt zu läutern und zu retten fähig ist, dann sagen wir, dass die moderne Epoche der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit an dem Tag beginnt, an dem wir voraussetzen, dass das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit fähig ist, dass aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt nicht länger retten kann“ [HS, S. 37]. Das Forschungsprojekt von Foucault formuliert daher die zu Max Weber entgegengesetzte Frage, weil Weber „gefragt [hat]: Wenn man sich rational verhalten und das eigene Handeln an Prinzipien der Wahrheit ausrichten möchte, auf welchen Teil des Selbst muss man dann verzichten? Worin besteht der asketische Preis der Vernunft? [...] Ich [*Michel Foucault; K.M.*] habe die gegenteilige Frage gestellt: Was muss man über sich selbst wissen, wenn man bereit sein soll, auf irgendetwas zu verzichten?“ [S4 Nr. 363, „Technologies of the self“ („Les techniques de soie“; Universität von Vermont, Okt. 1982, übers. V. F. Durand-Bogaert), in: Hutton, P.H., Gutman, H. und Martin, L.H. (Hg.), *Technologies of the self. A Seminar with Michael Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press 1988, S. 16-49, S. 967].

Als Beispiel zeigt Foucault die Bedeutung für den Geschlechtsakt und die Sexualmoral auf. Schließlich sind im Gegensatz zu anderen Verboten „sexuelle Verbote regelmäßig mit der Verpflichtung verbunden, die Wahrheit über sich selbst zu sagen“ [ebd., S. 966]. Denn Foucault stellt für die antike Philosophie fest, dass „nach all dem [...], wie wir gesehen haben, der Geschlechtsakt seit sehr langer Zeit als gefährlich, schwer beherrschbar und kostspielig gegolten zu haben [*scheint; K.M.*]; seit langem hatte man das richtige Maß seiner Ausübung und seine Einfügung in ein aufmerksames Regime<sup>66</sup> gefordert. Platon, Isokrates, Aristoteles empfahlen, jeder auf seine Art und aus verschiedenen Gründen, zumindest gewisse Formen ehelicher Treue. Und der Knabenliebe mochte man den höchsten Wert beilegen, aber man verlangte auch von ihr, Enthaltbarkeit zu praktizieren, auf dass sie den geistigen Wert bewahre, den man von ihr erwartete. Seit langem also waren die Sorge um den Körper und die Gesundheit, das Verhältnis zur Frau und zur Ehe, die Beziehung zu den Knaben Motive für die Ausbildung einer strengen Moral gewesen“ [SS, S. 303]. Diese Etablierung einer strengen Moral führte aber nicht zu gesteigerten Verboten und einer verschärften

---

<sup>66</sup> Zur Bedeutung dieses Begriffes siehe Kapitel 3.4.

Disziplinierung oder Kontrolle der Menschen, sondern stattdessen lässt sich „anhand der Modifikationen vorgegebener Themen [*Gesundheit, Ehe, Knabenliebe; KM*] [...] die Entwicklung einer von der Sorge um sich beherrschten Kunst der Existenz ablesen. [...] Sie hebt die Wichtigkeit hervor, alle Praktiken und alle Übungen zu entwickeln, durch die man die Kontrolle über sich bewahren und am Ende zu einem reinen Genuss seiner selbst gelangen kann. Am Ursprung dieser Modifikationen in der Sexualmoral steht [...] 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 ausübt, und nach der Weise, in der man die volle Souveränität über sich herstellen kann“ [ebd., S. 305]. Die Leitfrage ist hierbei: „Auf welche Weise zwang man das Subjekt, sich selbst im Hinblick auf das Verbotene zu entziffern? Diese Frage zielt auf das Verhältnis von Askese<sup>67</sup> und Wahrheit“ [S4 Nr. 363, S. 967].

Innerhalb der antiken griechischen Philosophie legt das Selbstverhältnis fest, „wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren muss“ [S4 Nr. 344, S. 759]. Im Rahmen dieses Selbstverhältnisses lassen sich vier verschiedene Dimensionen unterscheiden. Foucault unterscheidet hierbei die ethische Substanz, den Subjektivierungsmodus [*mode d'assujettissement*], die Askese und die moralische Teleologie. Am Beispiel der griechischen Antike zeigt Foucault in den ersten beiden Teilen seines Buches „Der Gebrauch der Lüste“, „dass die ethische Substanz der Griechen die *aphrodisia* waren; der Subjektivierungsmodus war eine politisch-ästhetische Wahl. Die Askeseform war die verwandte *techne*, in der man beispielsweise die *techne* des Körpers oder jene Ökonomie der Gesetze findet, durch welche man seine Rolle als Ehemann definierte oder auch jene Erotik als Form einer Askese sich selbst gegenüber in der Knabenliebe, usw.; und weiter war dann die Teleologie die Selbstbeherrschung“ [ebd., S. 763]. Aber obwohl dieses Selbstverhältnis eine Beziehung des Menschen zu sich betrifft, beschränkt sich die Sorge um sich nicht auf das Individuum, sondern „sie impliziert komplexe Beziehungen zu anderen in dem Maße, in dem dieses *ethos* der Freiheit auch eine Weise darstellt, sich um andere zu

---

<sup>67</sup> Zur Bedeutung dieses Begriffs als Aspekt des Selbstverhältnisses siehe Kapitel 4.1.

sorgen; deshalb ist es für einen freien Mann, der sich richtig verhält, wichtig zu wissen, wie er seine Frau, seine Kinder, sein Haus regiert“ [S 4 Nr. 356, S. 883].

Die Unterschiede zwischen dem von Foucault analysierten Subjektbegriff der griechischen Antike und dem cartesianischen Subjekt der Moderne sind beträchtlich. Denn in der antiken Philosophie existierte die Vorstellung eines zeitlosen, von den Objekten der Welt separierten Subjekts als universelle Quelle der objektiven Erkenntnis nicht. Außerdem bestand in dem antiken Konzept der Subjektivierung eine Zirkularität zwischen der Selbsttransformation und dem Zugang zur Wahrheit, der nach Foucault in der Unterscheidung zwischen Geistigkeit und Philosophie angelegt ist:

„Firstly, the idea of an a-temporal and detached subject of knowledge, callable of objective and decontextualised knowledge, does not exist. [...] The second characteristic of Antique subjectivation is the claim that there must be a circularity between the transformation of the self and access to the truth, by which the correlation between spirituality and philosophy is defined” [Han 2005, S. 189].

Ferner beruht die Antike Struktur der Subjektivierung auf einem völlig anderen Wahrheitsverständnis gegenüber der Moderne. Denn im Sinne der griechischen Antike ist „truth [...] neither adequation to the object nor the transcendental opening of a field of experience. It has two main meanings, one ontological and the other dialogical. [...] The transformation of the subject’s *ethos* by the intuition of intelligible truth has the consequence of making him able, not only to see the truth, but also to hold a discourse the veracity of which can be vouchsafed in the perfect homogeneity of his words and actions” [ebd., S. 190]. Und aus der cartesianischen Struktur der Subjektivierung der Moderne ergeben sich nach Foucault drei wesentliche Konsequenzen:

„Firstly, it redefines philosophical methodology, henceforth dominated by “the model of scientific practice”. The subject as such has become capable of truth. [...] Secondly, there appears with the method a new mode of objectification by which a uniform and infinite domain is opened, that of the objects represented by the subject of knowledge, and which can be examined, decomposed and recomposed by the mind with certainty and universality. [...] The last modification introduced by Cartesianism is the appearance of a new conception of truth.

[...] Access to truth now takes the form of objective knowledge, regulated by by the methode, whose criteria are the internal coherence of discourse and the adequation of representation to the real. Knowledge of the world becomes knowledge of physical causes: Philosophy becomes epistemology” [ebd., S. 195f.].

Aber welche Schlussfolgerungen ergeben sich nun für Foucault aus dieser Erkenntnis für die Philosophie der Aufklärung? Denn waren für ihn aus der Sichtweise seines Buches „Die Ordnung der Dinge“ noch Descartes der Klassik und Kant der Moderne zuzuordnen, so betrachtet Foucault jetzt Kant als Fortsetzung des Cartesianismus. Der fundamentale epistemische Bruch zwischen der Antike und der Moderne vollzieht sich also für Foucault in seinen letzten Büchern durch den „cartesianischen Moment“:

„Kant is now considered as a *continuer* of Cartesianism, and not as the initiator of a new mode of discursivity. The fundamental epistemic rapture that initiates modernity thus dates back not to Kant, but to Descartes’s invention of the universal knowing subject and of truth as the representation of the real” [ebd., S. 198].

Allerdings steht Foucault sowohl der Moderne kritisch gegenüber<sup>68</sup> [Bernauer/Mahon 2005, S. 166] als auch der Antike, wenn er gleichzeitig den „Widerspruchspunkt der antiken Moral [ausfindig macht] [...]: zwischen einerseits dieser hartnäckigen Suche nach einem bestimmten Existenzstil und andererseits dem Bemühen, ihn zur gemeinsamen Sache aller zu machen. [...] Die ganze Antike scheint mir „ein gründlicher Irrtum“ gewesen zu sein“ [S4 Nr. 354, S. 861]. Welchen Stellenwert hat daher die Aufklärung für Foucault in seinen letzten Büchern über Sexualität und Wahrheit?

Interessanterweise sieht Foucault wesentliche Unterschiede zwischen der Aufklärung in Frankreich und in Deutschland, da „die deutsche Philosophie ihr vor allem in einer historischen und politischen Reflexion über die Gesellschaft (mit einem privilegierten Augenblick, der Reformation, und einem privilegierten Problem: der religiösen Erfahrung in ihrem Verhältnis zur Ökonomie und zum Staat) Ausdruck verlieh, das Zeugnis hierfür erstreckt sich von den Hegelianern bis zur Frankfurter Schule und zu

---

<sup>68</sup> Siehe Kapitel 3.4.

Lukács, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Weber. In Frankreich ist es vor allem die Wissenschaftsgeschichte, die als Träger der philosophischen Frage der *Aufklärung* diente; im Grunde genommen stellte der Positivismus Comtes und seiner Nachfolger eine Weise dar, die Fragestellung von Mendelssohn und Kant auf der Ebene einer allgemeinen Geschichte der Gesellschaften wieder aufzunehmen“ [S3 Nr. 219, S. 554]. Aber, wie Paul Rabinow völlig zu Recht resümiert, haben sich die Hoffnungen der Aufklärer nach einer aufgeklärten und freien Gesellschaft letztlich nicht erfüllt:

„The great hope of eighteenth-century Enlightenment thinkers was that the spread of reason would enlighten individuals and society alike. The only losers would be superstition, fear, and tyranny. Two centuries later we know that things are not as simple as the eighteenth century hoped they would be.“ [...], „What is at stake, then, is this: How can the growth of capabilities be disconnected from the intensification of power relations?“ There is, of course, no general answer to this question. It is a question that must be repeatedly answered, and the answers will never be completely satisfactory“ [Rabinow 1994, S. 211].

Trotzdem ist Foucault überzeugt davon, „dass man dieser kritischen Frage nach der Gegenwart und nach uns selbst, die Kant in seiner Reflexion über die *Aufklärung* formuliert hat, einen Sinn geben kann“ [S4 Nr. 339, Was ist Aufklärung?, („Qu'est-ce que les lumières?“), in: Rabinow, P. (Hg.), *The Foucault Reader*, New York 1984, S. 32-50, S. 706], denn „es scheint mir [Michel Foucault; K.M.] das erste Mal zu sein, dass ein Philosoph auf solch eine Weise, eng und von innen heraus, eine Verbindung zwischen der Bedeutung seines Werkes im Verhältnis zur Erkenntnis, einer Reflexion über die Geschichte und einer eigenständigen Analyse des einzigartigen Moments, in dem er schreibt und aufgrund dessen er schreibt, herstellt“ [ebd., S. 694]. Nach Foucault bestand eine Möglichkeit, über die Geschichte zu philosophieren, darin, „indem man angab, in welchem Weltalter man sich gegenwärtig befand, ein bestimmtes Weltalter, das sich von den anderen durch ein eigentümliches Merkmal unterschied oder das sich durch ein bestimmtes dramatisches Ereignis auszeichnete“ [RSA, S. 44]. Hinsichtlich des berühmten Textes von Kant fragt sich Foucault dagegen, „ob man die Moderne nicht eher als eine Haltung denn als eine Geschichtsperiode ansehen kann. Mit Haltung meine ich einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird, und schließlich eine Art und Weise zu denken

und zu fühlen, und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt. Ein wenig sicherlich wie das, was die Griechen ein *ethos* nannten“ [S4 Nr. 339, S. 695]. Denn nach Foucault muss „die kritische Ontologie unserer selbst [...] als eine Haltung, als ein *ethos*, als ein philosophisches Leben [...] [verstanden werden], bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist“ [ebd., S. 706f.].

Nach Foucault wird diese Haltung von Baudelaire verkörpert, da dessen Verständnis von „Modernität [...] eine Übung [ist], in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut“ [ebd., S. 697f.]. Diese Modernität „ist auch der Modus einer Beziehung, die man zu sich selbst herstellen muss. Die gewollte Haltung der Modernität ist mit einer unerlässlichen Asketik verbunden. Modern sein heißt nicht, sich selbst zu akzeptieren, so wie man im Fluss der vorübergehenden Momente ist; es heißt, sich selbst zum Gegenstand einer komplexen und strengen Ausarbeitung zu machen: das, was Baudelaire, dem Vokabular der damaligen Zeit entsprechend, „Dandyismus“ nennt“ [ebd., S. 698]. Die unterschiedlichen Auffassungen von Modernität bei Kant und bei Baudelaire fasst Christopher Norris folgendermaßen zusammen:

„For Baudelaire, as indeed for Kant, modernity is characterized as a break with tradition. [...] But where Kant conceived this break as a coming-to-maturity through the exercise of autonomous critical reason, Baudelaire imagines it – in high Romantic fashion – as the discovery of ever more-inventive variations on the theme of esthetic self-invention. And Foucault follows Baudelaire, rather than Kant, in equating modernity with that spirit of perpetual transformation, the “feeling of novelty, of vertigo in the face of the passing moment” that alone enables us to grasp what is authentic in our experience of contemporary art-forms and life-styles alike. For it is precisely in “the ephemeral, the fleeting, the contingent” that consciousness discovers its true vocation as a register of novel modes and intensities of feeling, such as cannot be perceived, much less theorized, by a philosophy still wedded to Enlightenment notions of reason, truth, and critique” [Norris 1994, S. 174].

### 4.3. Politik und Ethik

Nachdem ich im ersten Abschnitt dieses Kapitels Foucaults Grundbegriffe seiner postmodernen Ethik als Ethik einer „Ästhetik der Existenz“ vorgestellt habe und im zweiten Abschnitt die wesentlichen Unterschiede im Subjektbegriff zwischen Antike und Moderne einander gegenüberstellte, werde ich nun in diesem dritten Abschnitt des vierten Kapitels die politische Bedeutung der Foucaultschen Ethik erläutern. Es wäre nämlich ein großer Fehler, die immense politische Dimension von Foucaults Ethik zu unterschätzen, denn „wenn man glaubt, Foucault habe das Studium der Macht zugunsten der Untersuchung des ethischen Subjekts aufgegeben, dann versteht man die Wende des späten Foucault nicht richtig. Denn Foucault will zeigen, wie das Subjekt, bedingt durch gesellschaftliche Normen, auch mit der Macht ausgestattet ist, diese Normen umzugestalten oder sich selbst in Bezug auf diese Normen hervorzubringen. Foucault entwickelt also eine Theorie der Handlungsfähigkeit, ja, eine Version der moralischen *poiesis* für ein Subjekt, das von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat“ [Butler 2003, S. 9]. Dazu werde ich Foucaults Definitionen der Biopolitik und Biomacht, der Pastoralmacht und der Parrhesia erläutern und in ein Verhältnis zur politischen Praxis setzen.

In seinem Buch „Überwachen und Strafen“ zeigt Foucault, „that philosophical thought must struggle with the power-knowledge relations that would transform the human soul and existence into a mechanism; Foucault’s history of sexuality points to the ethical task of detaching ourselves from those forces that would subordinate human existence (the Greek *bios*, which Foucault employs) to biological life (the Greek *zoe*)“ [Bernauer/Mahon 2005, S. 163]. Allerdings verfolgt Foucault in seiner politischen Philosophie keine absolute Befreiung des Menschen, denn „not to be confused with absolute emancipation, Foucault’s ethics is thoroughly historically rooted; he subverts any otherworldly ideal of contemplative self-possession and insists that one’s relation with the self be defined in terms of its movement within history“ [ebd., S. 161]. Aber von welchen Machtformen gilt es sich hierbei durch die Ausarbeitung seiner Selbst zu lösen?

In seinen geschichtsphilosophischen Untersuchungen stellt Foucault zunächst überraschenderweise und im Gegensatz zu der üblichen Historie fest, „dass seit Ende des 16. Jahrhunderts die „Diskursivierung“ des Sexes nicht einem Restriktionsprozess, sondern im Gegenteil einem Mechanismus zunehmenden Anreizes unterworfen gewesen ist; dass die auf den Sex wirkenden Machttechniken nicht einem Prinzip strenger Selektion, sondern einem Prinzip der Ausbreitung und der Einpflanzung polymorpher Sexualitäten gehorcht haben und dass der Wille zum Wissen nicht vor einem unaufhebbaren Tabu haltgemacht, sondern sich vielmehr eifrigst bemüht hat [...] eine Wissenschaft von der Sexualität zu konstituieren“ [SW, S. 20]. Im weiteren Verlaufe der Geschichte gerät die Sexualität in den Fokus von Maßnahmen der politischen Steuerung, die Foucault als „Biopolitik“ bezeichnet. Mit dem Begriff der Biopolitik versteht Foucault „die Weise, in der man seit dem 18. Jahrhundert versuchte, die Probleme zu rationalisieren, die der Regierungspraxis durch die Phänomene gestellt wurden, die eine Gesamtheit von als Population konstituierten Lebewesen charakterisieren: Gesundheit, Hygiene, Geburtenziffer, Lebensdauer, Rassen“ [S4 Nr. 274, Die Geburt der Biopolitik, „Naissance de la biopolitique“, in: *Annaire du Collège de France*, 79. Jahrgang, *Histoires des systèmes de pensée*, année 1978-79, 1979, S. 367-372, S. 1020]. Die Geburt der Biopolitik geht mit einer veränderten Machtpraxis einher, weil sich im 18. Jahrhundert feststellen lässt, „dass Macht nicht nur über Untertanen ausgeübt wird [...]. Man entdeckte, dass Macht auch über die Bevölkerung ausgeübt wird. [...] Die Bevölkerung ist eine Gruppe, die nicht einfach nur aus vielen Menschen besteht, sondern aus Menschen, die von biologischen Prozessen und Gesetzen durchdrungen, beherrscht und gelenkt sind. [...] Die Entdeckung der Bevölkerung ist zugleich die Entdeckung des Einzelnen und des dressierbaren Körpers [S4 Nr. 297, Die Maschen der Macht, „As malhas do poder“ (1. Teil übers. von P.W. Prado Jr., Vortrag an der philosophischen Fakultät der Universität Bahia, 1976), in: *Barbárie*, Nr. 4, Sommer 1981, S. 23-27, S. 235].

Als wichtige Konsequenz der Biopolitik „gelangt [das Leben] in den Einflussbereich der Macht – eine überaus wichtige Veränderung und ohne Zweifel eine der wichtigsten in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften. Und natürlich kann man leicht sehen, wie es möglich war, dass die Sexualität von da an, das heißt seit dem 18.

Jahrhundert, auch hier erstrangige Bedeutung erlangte“ [ebd., S. 236] und damit hat „die Gesellschaft, die sich im 18. Jahrhundert entwickelt, [...] dem Sex nicht eine fundamentale Erkenntnisverweigerung entgegengesetzt. Sie hat im Gegenteil einen ganzen Apparat in Gang gebracht, um wahre Diskurse über ihn zu produzieren“ [SW, S. 72]. Die enorme politische Bedeutung der Sexualität als Gegenstand der Biopolitik resultiert aus ihrer Position, sich als „Verbindungsstelle zwischen der individuellen Disziplinierung des Körpers und der Regulierung der Bevölkerung [zu befinden]. Die Sexualität ist von nun an der Bereich, von dem aus man die Überwachung des Einzelnen sicherstellen kann“ [S4 Nr. 297, S. 236]. Als erschütterndes Beispiel für diese Verstrickungen von Sexualität und Macht dokumentiert Foucault das tödliche Schicksal des Hermaphroditen Herculine Barbin:

„Sexuality was the crucial field of operation for this bio-politics because it was located at the pivot of the two axes along which Foucault saw the power over life developing: access to both the individual and the social bodies. The most striking example he gives of how this power operated on an individual's life was Herculine Barbin, a nineteenth-century hermaphrodite. [...] Because of the development in her time of new and precise categories of a single, true sexual identity, a civil court intervened in her life and declared a change of gender status and name: On June 22, 1860, Mademoiselle Herculine became Monsieur Abel. [...] Eight years later he/she committed suicide, the victim, according to Foucault, of a new passion for the truth and sexual identity“ [Bernauer/Mahon 2005, S. 154f.].

Auf diese Weise wird die Sexualität zu dem entscheidenden „Bindeglied zwischen anatomischer Politik und Biopolitik; sie liegt am Kreuzungspunkt der Disziplinierungs- und Regulierungsformen, und in dieser Funktion wird sie Ende des 19. Jahrhunderts zu einem erstrangigen politischen Instrument, das es ermöglicht, die Gesellschaft in eine Produktionsmaschine umzuwandeln“ [S4 Nr. 297, S. 237].

In seiner methodischen Herangehensweise zur Erörterung historischer Phänomene verfährt Foucault anders als der Historizismus, weil es ihm nicht darum geht, „die Universalien [zu] befragen, indem ich [*Michel Foucault; K.M.*] als kritische Methode die Geschichte verwende, sondern von der Entscheidung der Nichtexistenz der Universalien ausgehe [...], um die Frage zu stellen, was für eine Geschichte man

schreiben könnte“ [GB, S. 16]. Interessant sind hierbei die Ergebnisse von Foucault, die, wie Béatrice Han zusammenfasst, eine fortschreitende Epistemologisierung der Philosophie mit einer fortschreitenden Disziplinierung der Selbstkonstitution einhergehen sehen. Die Linie der Epistemologisierung steht dabei in der Tradition des Cartesianismus, während die zunehmende Disziplinierung in der Serie von der Pastoralmacht über die Disziplinarmacht bis hin zu der Biomacht verfolgt wird:

„On the one hand, the knowing subject emancipated itself from spiritual demands, first through the framework of Cartesianism, then through Kantian philosophy. On the other, the idea of a necessary transformation of the self through a relation to the truth was first taken up by Christian pastoralism, then by the disciplines [...], and finally by the internalisation of techniques of subjectivation particular to bio-power. Therefore, to the growing epistemologisation of philosophy chronologically corresponds the progressive disciplinisation of the constitution of the self“ [Han 2005, S. 188].

Im Gegensatz zur Biomacht betrifft die Pastoralmacht die Gewissensleitung des Menschen, für deren Kontext Foucault zunächst feststellt, „dass sich hier, mit dieser Institutionalisierung einer Religion als Kirche [...] ein Machtdispositiv zumindest in seinen großen Linien formt, das nirgendwo sonst zu finden ist, ein Machtdispositiv, das niemals aufgehört hat, sich innerhalb von fünfzehn Jahrhunderten zu entwickeln und im großen und ganzen zu verfeinern, sagen wir, vom zweiten, dritten Jahrhundert nach Christus bis zum 18. Jahrhundert unserer Zeitrechnung“ [STB, S. 218]. Den Begriff des Dispositivs definiert Foucault dabei als „erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv ist selbst ein Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann“ [S3 Nr. 206, S. 392]. Über die Pastoralmacht stellt Foucault fest, dass diese „in ihrer Typologie, ihrer Organisation, in ihrer Funktionsweise tatsächlich etwas [ist], von dem wir uns zweifellos noch immer nicht frei gemacht haben“ [STB, S. 218f.] und sie auf die „Gewissensleitung [des Menschen abzielt]. Das heißt, dass der Pastor nicht einfach die Wahrheit unterrichten muss. Er muss das Gewissen lenken“ [ebd., S.

264]. Die Besonderheiten an der Gewissensleitung sieht Foucault darin, dass „sie [...] nicht immer [rein freiwillig]“ [ebd., S. 265] und außerdem „absolut permanent [ist], und man muss wegen allem und während seines ganzen Lebens geleitet werden“ [ebd.]. Deshalb ist nach Foucault „das christliche Pastorat [...] eine Machtform, die, indem sie das Problem des Heils in ihre allgemeine Thematik aufnimmt, eine ganze Zirkulations-, Transfer-, Inversionsökonomie und –technik der Verdienste ins Innere dieses Gesamtverhältnisses schiebt, und dies ist ihr Hauptmerkmal“ [ebd., S. 266]. In ihren Auswirkungen gestaltet der Mensch daher „durch die Gewissensforschung [...] in jedem Augenblick einen bestimmten Wahrheitsdiskurs über sich. Von sich selbst ausgehend gewinnt und fördert man eine bestimmte Wahrheit, über die man mit demjenigen verbunden ist, der [unser] Gewissen leitet“ [STB, S. 266]. Die Pastoralmacht funktioniert also in ihren Relationen zwischen Wahrheit, Subjekt und Selbst.

Diese Funktionsweise der Pastoralmacht liegt in ihrer modernen Fassung darin, „to fashion a type of individuality with which one’s desire is incited to identify” [Bernauer/Mahon 2005, S. 155]. Foucault setzt sich daher auch kritisch mit der Psychoanalyse als ein Machtinstrument über das Begehren und das Unbewusste des Menschen auseinander, denn „in the first volume of his history of sexuality, the archaeology of psychoanalysis entailed a critique of the role psychoanalysis plays in the modern deployment of sexuality. [...] The Oedipal triangle of father-mother-son, according to Freud, is the dominant metaphor for understanding oneself and is, according to Foucault, the psychoanalyst’s key instrument for governing individuals” [Bernauer/Mahon 2005, S. 157]. Und Foucault bezieht sich ausdrücklich auf das Buch des „Anti-Ödipus“ von Gilles Deleuze und Félix Guattari und hält fest, dass „Ödipus [...] keine Wahrheit der Natur [ist], sondern ein Zwangsmittel, das die Psychoanalytiker seit Freud einsetzen, um dem Begehren Schranken zu setzen und in eine von unserer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit festgelegte Familienstruktur zu integrieren“ [S2 Nr. 139, Die Wahrheit und die juristischen Formen, Vorträge an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro, 21.-25. Mai 1973, „A verdade e as formas juridicas“, übersetzt von J. W. Prado Jr., erschienen in: *Cardenos da P.U.C.* Nr. 16, Juni 1974, S. 5-133, S. 687.]. Somit ist „Ödipus also nicht der geheime Inhalt unseres Unbewussten,

sondern die Form des Zwanges, den die Psychoanalyse unserem Begehren und unserem Unbewussten in der Analyse aufzuerlegen versucht. Ödipus ist ein Machtinstrument, mit dessen Hilfe Ärzte und Psychoanalytiker Macht über das Begehren und das Unbewusste auszuüben versuchen“ [ebd.].

Um diesen verschiedenen Formen der Macht als Pastoralmacht, Disziplinarmacht oder Biomacht einen konzeptionellen Widerstand in Form einer politischen Ethik entgegengesetzten zu können, beschäftigt sich Foucault mit den Zusammenhängen von Macht, Freiheit und Wahrheit, denn „Foucault refuse the a priori separation of ethics from politics and each of these from the practices of truth. His task was precisely to re-problematize their relationships in the present“ [Rabinow 1994, S. 206]. Ein wichtiger Aspekt von Foucaults genealogischer Sichtweise ist daher die Konzentration auf Situationen des Risikos und der Gefahr, denn „Foucault’s genealogical position has a number of distinct characteristics, not at least of which is his use of the concept of danger as defining a certain line of thinkers, in which he situates himself“ [ebd., S. 204]. Ein wichtiger Ausgangspunkt zur Untersuchung dieses Problemfeldes besteht für Foucault demnach darin, die Phänomene der Macht und die Grade der Freiheit in ihrem taktisch-strategischen - und damit in ihrem dynamischen - Wechselspiel zu verstehen. So führen Machtbeziehungen nicht zu einem völligen Ausschluss von Freiheit, denn, „damit eine Machtbeziehung bestehen kann, bedarf es also auf beiden Seiten einer bestimmten Form von Freiheit“ [S4 Nr. 356, S. 890]. Aus dieser Tatsache folgt aber auch, „dass es in Machtbeziehungen notwendigerweise Möglichkeiten des Widerstands gibt“ [ebd.]. Insofern ist Freiheit aber auch eine Voraussetzung für die Etablierung von Machtbeziehungen, denn „wenn es Machtbeziehungen gibt, die das gesamte soziale Feld durchziehen, dann deshalb, weil es überall Freiheit gibt“ [ebd.]. Daher resultieren aus der Dynamik<sup>69</sup>, welche die Macht-/Wissens-Relationen nach Foucault entfalten können, ebenfalls mannigfaltige Risiken und Gefahren, wie Paul Rabinow feststellt:

„Precisely because power relations entail knowledge relations, they also carry with them the potential for misunderstanding. Precisely because power relations entail freedom, they carry with them the possibility of losing that freedom. Just as power must be exercised to work, so,

---

<sup>69</sup> Siehe Kapitel 3.2.

too, freedom and knowledge are active states. Any new formation of power and knowledge would carry with it multiple dangers” [Rabinow 1994, S. 206].

In der Bedeutung der griechischen Parrhesia entdeckt Foucault nun eine Verbindung zwischen Politik und Ethik, denn die Rolle des Parrhesiastes besteht gerade darin, „to analyze those dangers by putting himself in a situation where he confronts them. This is not a question of speaking truth to power, but of willfully testing how the multiple relations of truth, power, and ethics, within which thinkers acts, have been formed and how much they can be changed” [ebd., S. 206f.]. Die Bedeutung des Wortes „Parrhesia wird gewöhnlich im Englischen mit free speech (im Französischen mit franc-parler und im Deutschen mit Freimütigkeit) übersetzt; parrhesiazomai oder parrhesiazesthai heißt, parrhesia zu gebrauchen, und der parrhesiastes ist derjenige, der parrhesia gebraucht, d.h. derjenige, der die Wahrheit spricht“ [DW, S. 9f.]. Der Parrhesiastes benötigt daher als Kompetenz zur Verwendung der Parrhesia „eine bestimmte Praxis, eine bestimmte Weise des Redens, die gerade *parrhesia* (das freimütige Reden) genannt wird“ [MW, S. 20]. Aber nicht jeder, der die Wahrheit sagt, ist damit auch ein Parrhesiastes. Die wesentlichen Unterschiede dazu werden von Paul Rabinow folgendermaßen aufgezählt:

„The first distinctive element is the relationship the parrhesiast establishes with himself: he must be sincere and pronounce the truth in the most direct form possible. [...] The second element is the relationship the parrhesiast establishes with an Other. For the situation to be one of parrhesia it must involve an element of risk or danger to the speaker. The parrhesiast speaks truth to someone who is more powerful than he is. While he is not free to speak the truth, he nonetheless feels an ethical duty to take the risk of doing so. [...] It is an ethical act precisely because the possibility of not speaking the truth is open to the speaker who chooses to run the risks” [Rabinow 1994, S. 205].

Die Wurzeln der Parrhesia reichen bis in die antike griechische Philosophie zurück, denn „in the figure of Socrates (in Plato’s early dialogues and in the later Stoic and Cynic traditions) we have a model of true ethical parrhesiast” [O’Leary 2002, S. 150]. Und hierbei lässt die Auseinandersetzung von Sokrates mit den Sophisten, wie Timothy O’Leary erläutert, die Parrhesia vom Ende des 5. Jahrhunderts vor Christus in das

Zentrum einer besonderen Form der philosophischen Reflexion rücken, welche sich durch drei besondere Merkmale auszeichnet:

„The new features which this Socratic, ethical *parrhesia* introduces with respect to political *parrhesia* are: firstly, it takes place not between a speaker and a large group, but between two individuals face to face; secondly, it raises the question of how to harmonize one’s speech with one’s way of life, one’s *logos* with one’s *bios*; thirdly, according to Foucault, it raises four questions about truth-telling as an activity – who is able to tell the truth? about what? with what consequences? with what relation to power?“ [ebd.].

Aus diesen Gründen steht Foucault in der Sokratischen Tradition, wenn er ein Modell findet, nachdem eine Beziehung zwischen Wahrheit und Subjektivität hergestellt werden kann „in which the truth of the subject is not guaranteed by appeal to a science of the subject – such as the modern ‘science of sexuality’, for example. In this tradition, the truth of the subject is, rather, grounded by the subject him/herself through the relation which they constitute between their speech (*logos*) and their life (*bios*)“ [O’Leary 2002, S. 151].

Aber welche Konsequenzen ergeben sich nun aus diesen Überlegungen für die praktische Politik? In welchem Verhältnis steht Foucaults Philosophie zur politischen Praxis? Zunächst vertritt Foucault den Standpunkt, „dass die Rolle des Intellektuellen heute nicht darin besteht, das Gesetz zu machen, Lösungen vorzuschlagen, zu prophezeien; denn in dieser Funktion trägt er zwangsläufig dazu bei, eine bestimmte Machtsituation zu zementieren, die meines Erachtens kritisiert werden muss“ [S4 Nr. 281, S. 107f.] und zugleich lehnt er „das Funktionieren des Intellektuellen als Alter Ego, als Double und zugleich Alibi der politischen Partei ab“ [ebd., S. 108]. Stattdessen sieht Foucault seine Aufgabe darin, „effektiv und möglichst rigoros Fragen zu stellen; Fragen, die so komplex und so diffizil sind, dass eine Lösung nicht mit einem Schlag aus dem Kopf irgendeines reformerischen Intellektuellen oder aus dem Kopf des Politbüros einer Partei entspringen kann“ [ebd.]. Schließlich „bedarf [es] jahrelanger, jahrzehntelanger Arbeit an der Basis mit den direkt Betroffenen, die das Recht haben müssen, selbst das Wort zu ergreifen, und es bedarf politischer Fantasie“ [ebd.]. Deshalb widmet sich Foucault seiner geschichtsphilosophischen Zielsetzung, „Probleme

zu formulieren, sie wirken zu lassen, sie in einer Komplexität darzustellen, welche die Propheten und die Gesetzgeber zum Schweigen bringt, all jene, die für die anderen und vor den anderen sprechen. Folglich kann auch erst dann die Komplexität des Problems in seiner Verbindung mit dem Leben der Leute sichtbar werden“ [ebd.]. Und zum Abschluss kann dann auch eine politische Entscheidung getroffen werden, denn „die Leute sind politisch und moralisch erwachsen geworden. Es ist ihre Sache, individuell und kollektiv eine Wahl zu treffen. Es ist wichtig zu sagen, wie ein bestimmtes Regime funktioniert, worin es besteht, und eine ganze Reihe von Manipulationen und Mystifikationen zu verhindern. Aber die Wahl müssen die Leute selbst treffen“ [ebd., S. 115].

Diese theoretischen Überlegungen von Foucault können von dem folgenden praktischen Beispiel aus Psychiatrie und Gefängnis unterstrichen werden. Anhand dieses Falles in Frankreich erläutert Foucault die Zielsetzungen und die politischen Auswirkungen seiner wissenschaftlichen Forschungen:

„Ein junger Mann von dreißig Jahren hatte zuerst seine Frau getötet, dann ein zwölfjähriges Mädchen zum Analverkehr gezwungen und ihm dann mit Hammerschlägen den Rest gegeben. Nun hatte der Mörder mehr als fünfzehn Jahre in psychiatrischen Anstalten verbracht (ungefähr vom zehnten bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahr): Die Gesellschaft, die Psychiater, die medizinischen Institutionen hatten ihn für unzurechnungsfähig erklärt, indem sie ihn in Verwahrung nahmen und ihn sein Leben unter abscheulichen Bedingungen führen ließen. Er kam heraus und beging zwei Jahre später jenes schreckliche Verbrechen. Also jemand, der, bis gestern für unzurechnungsfähig erklärt, nun mit einem Mal verantwortlich sein soll. Aber das Erstaunlichste an dieser Affäre ist, dass der Mörder erklärte: „Es stimmt, ich bin verantwortlich; ihr habt aus mir ein Ungeheuer gemacht, und da ich ein Ungeheuer bin, schlägt mir folglich den Kopf ab. [...] Nun war es so, dass ich in meinem Seminar am Collège de France mehrere Jahre lang die Probleme psychiatrischer Gutachten behandelt hatte; einer der Anwälte des Mörders, der mit mir zusammengearbeitet hatte, bat mich, in der Presse zu intervenieren und zu diesem Fall Stellung zu nehmen. Ich habe abgelehnt, ich hätte mich nicht wohl dabei gefühlt. [...] Ich habe meine politische Rolle gespielt, indem ich das Problem in seiner ganzen Komplexität sichtbar gemacht habe, indem ich Zweifel geweckt und Unsicherheiten hervorgerufen habe, so dass sich heute kein Reformier, kein Präsident einer psychiatrischen Standesvereinigung mehr hinstellen kann und sagen kann: „Das und das ist zu tun. Heute stellt sich das Problem unter

Bedingungen, wie sie noch über Jahre hinweg wirken und Unbehagen schaffen werden. Dabei werden viel radikalere Veränderungen herauskommen, als wenn man mich gebeten hätte, an der Ausarbeitung eines Gesetzes mitzuwirken, das die Frage der psychiatrischen Gutachten regelt. [...] Ich meine: Was bedeutet es, wenn man die Tragweite dieses Problems darauf reduziert, dass man irgendeinem Gesetzgeber – handle es sich um einen Philosophen oder einen Politiker – die Aufgabe zuweist, ein neues Gesetz abzufassen? Entscheidend ist, dass der kaum überwindliche Konflikt zwischen dem Gesetz und dem Wissen so lange durchgespielt und im Innersten der Gesellschaft ausgetragen wird, bis sie ein anderes Verhältnis zum Gesetz und zum Wissen definiert“ [S4 Nr. 281, S. 109f.].

Für die politischen Ziele seiner Forschungsarbeit betont Foucault auch die wichtige Rolle der 68er Bewegung, denn „der Mai 68 hat, ohne jeden Zweifel, ganz außerordentliche Bedeutung gehabt. Ohne den Mai 68 hätte ich gewiss niemals geschrieben, was ich über das Gefängnis, die Delinquenz, die Sexualität geschrieben habe“ [ebd., S. 101]. Aber Foucaults politische Philosophie verspricht keine absolute Befreiung des Menschen, sondern geht davon aus, dass „die Befreiung [...] ein Feld für neue Machtbeziehungen [eröffnet], die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt“ [S 4 Nr. 356, S. 878]. Den Begriff der Ethik definiert er hierbei „als die Praxis der Freiheit. [...] Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt“ [ebd., S. 879]. Für Foucault sind also die Praktiken der Freiheit bedeutsamer als die Prozesse der Befreiung, die zwar „ihren Stellenwert haben, mir aber aus sich selbst heraus nicht in der Lage zu sein scheinen, alle praktischen Formen der Freiheit zu bestimmen“ [ebd., S. 877]. Aus diesem Grund ist nach Foucault das „ethische Problem der Definition der Praktiken der Freiheit [...] sehr viel wichtiger als die etwas repetitive Beteuerung, dass man die Sexualität oder das Begehren befreien müsse“ [ebd.]. Aber dieser ethische Ansatz, das Selbst zu transformieren, verbindet sich auf diese Weise mit der Sokratischen Tradition, denn „in claiming this Socratic tradition for contemporary critique, Foucault carries out a manoeuvre that links the ‘exercices spirituels’ of ancient philosophy with his own concern to formulate a contemporary ethics of self-transformation” [O’Leary 2002, S. 151]. Die Methoden der Archäologie des Wissens und der Genealogie der Macht liefern dazu die notwendigen Denkwerkzeuge:

„This requires a genealogy of the modern subject, a historical analysis of the emergence of this form of subjectivity, in order to achieve a critical distance from our sedimented self-understanding. Genealogy reveals the contingency, even arbitrariness, of our apparently natural and necessary understanding of ourselves” [Bernauer/Mahon 2005, S. 156].

#### **4.4. Foucaults vagabundierendes Denken**

Nachdem ich im letzten Abschnitt die politische Bedeutung von Foucaults postmoderner Ethik hervorgehoben und dargestellt habe, werde ich das vierte Kapitel abschließen, indem ich die aus meiner Sicht entscheidenden Einschnitte des Foucaultschen Denkens in ihren thematischen und methodischen Verschiebungen zusammenfasse. Im Rückblick hat Foucault uns ein Werk hinterlassen, welches sich einer konsistenten Periodisierung entzieht [Han 2002, S. xiii] und bei dem nach François Ewald von einem „vagabundierenden Denken“ [Ewald 1978, S. 8.] gesprochen werden kann. Trotzdem gibt es zentrale Themen wie die Problematik von Subjektivität, Identität, Macht und Freiheit, die Foucaults Werk durchziehen und dieses daher anders strukturieren, als es vielleicht zunächst den Anschein hat. Und im Januar 1984, wenige Monate vor seinem Tod, gab Michel Foucault ein Interview, in dem er rückblickend das Verhältnis zwischen Subjekt und Wahrheit als eine zentrale Thematik seines Gesamtwerkes benennt. Denn, wie Foucault erläutert, „bestand mein Problem schon immer in dem des Verhältnisses zwischen Subjekt und Wahrheit: Wie tritt das Subjekt in ein bestimmtes Spiel der Wahrheit ein?“ [S 4 Nr. 356, S. 887].

Es ist daher besonders interessant, sich die wichtigsten Stationen und Wendepunkte von Foucaults „postmoderner Geschichtsphilosophie“ vor Augen zu führen. Diese Bezeichnung stammt von Thomas Flynn, der es für zutreffender hält, Foucault nicht als einen Poststrukturalisten, sondern als einen postmodernen Geschichtsphilosophen zu bezeichnen [Flynn 2005, S. 30 und S. 43ff.].<sup>70</sup> Um diese These zu belegen, strukturiert Flynn die Foucaultsche Geschichtsschreibung in vier Hauptachsen, deren elementaren Merkmale Flynn zu dem Ergebnis führen, dass für Foucaults Geschichtsphilosophie die

---

<sup>70</sup> Siehe Kapitel 1.3.

Bezeichnung „postmodern“ zutreffender ist als „poststrukturalistisch“, obwohl zwischen beiden Subsumtionen eine Schnittmenge existiert:

„Although we could speak of „post-structuralist“ history just as easily, „postmodern“ seems the more appropriate term to designate the histories of someone who drew sharp epistemic lines between modernity, its predecessor, and its successor, and then proceeded to fill in all three spaces with description and analysis. [...] In Foucault’s case, this postmodern cluster includes the four topics [*nominalism, the historical event, the spatialization of reason, the nature of problematization; K.M*] just discussed” [Flynn 2005, S. 43f.].

Aber wie ist Foucault überhaupt auf die Idee gekommen, eine eigenständige Forschungsmethodik entwickeln zu wollen? Foucault äußerte sich selbst zu dieser Frage und gibt die Antwort, dass „erst die Lektüre von Nietzsche [...] mir erstmals den Wunsch eingegeben [hat], eine persönliche Arbeit durchzuführen“ [S4 Nr. 336, S. 646], die gleichzeitig mit einer Abkehr vom Marxismus, vom Hegelianismus und von der Phänomenologie verbunden war [ebd.]. Aber erst in der Verbindung von Nietzsche und Heidegger, so Foucault, lag das Potenzial für eine verbesserte geschichtsphilosophische Methodik, denn „Nietzsche ganz allein sagte mir gar nichts! Dagegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock“ [S4 Nr. 354, S. 868]. Insofern war die archäologische Methode für Foucault auch ein „Ausweg zwischen dem Hegelianismus und der philosophischen Identität des Subjekts“ [S4 Nr. 281, S. 61f.]. Denn nach Foucault bestand in der französischen Nachkriegsphilosophie eine Trennungslinie, „die eine Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts und eine Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs voneinander trennt.“<sup>71</sup> Auf der einen Seite die Linie von Sartre und Merleau-Ponty und auf der anderen Seite dann die von Cavailles, Bachelard und Canguilhem“ [S3 Nr. 219, S. 552]. Jedoch ließ Foucault keine Zweifel darin aufkommen, dass eine kontinuierliche Geschichtsschreibung und eine Philosophie des Subjekts lediglich zwei Seiten derselben Medaille bedeuten und sich daher wechselseitig voraussetzen:

„Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts: die Garantie, dass alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann; [...]

---

<sup>71</sup> Siehe Kapitel 1.2.

Aus der historischen Analyse den Diskurs des Kontinuierlichen machen und aus dem menschlichen Bewusstsein das ursprüngliche Subjekt allen Werdens und jeder Anwendung machen, das sind die beiden Gesichter ein und desselben Denksystems“ [AW, S. 23].

Es ist folglich nicht nur konsequent, sondern auch notwendig, wenn sich Foucault in seiner Methodologie zunächst von sämtlichen Spielarten einer subjektzentrierten Philosophie löst und eine Fokussierung auf die Diskontinuitäten der Geschichte<sup>72</sup>, die methodisch mit der Dezentrierung des Subjekts einher geht, vorantreibt.

Welche Rolle spielte hierbei aber für Foucault der französische Strukturalismus? Foucault sah im Strukturalismus ein heterogenes Gebilde unterschiedlicher Forschungsansätze, dessen Gemeinsamkeit darin bestand, „in einem gewissen Nachdruck, die Frage des Subjekts neu und anders zu stellen“ [S4 Nr. 281, S. 65], „einer Form der Philosophie, der Reflexion und der Analysen ein Ende zu setzen oder aus dem Wege zu gehen, die wesentlich um die Behauptung des Primats des Subjekts kreiste“ [ebd., S. 77] und damit „die Infragestellung der Theorie des Subjekts“ [ebd., S. 66] voranzutreiben. Dementsprechend kritisch äußert sich Foucault auch über die methodologische Fruchtbarkeit von subjektorientierten Forschungsprogrammen. Denn ohne das Cogito komplett zu eliminieren, stellt er fest, „dass es in methodologischer Hinsicht letztlich nicht so fruchtbar ist, wie man geglaubt hat [und] durch die Ausblendung der primären Täuschung des *Cogito*, ganze Systeme von Relationen sichtbar [werden], die anderenfalls gar nicht beschrieben werden könnten“ [S1 Nr. 50, S. 781]. Daher kommt Foucault im Rahmen seiner historischen Forschungen zu dem Ergebnis, „dass die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes nicht Gegenstand einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist“ [OD, S. 15]. Aber in welchen Beziehungen steht dieses Forschungsergebnis zu Nietzsche und Heidegger?<sup>73</sup>

In der Auffassung von Alan Milchman und Alan Rosenberg ist in Foucaults frühen Schriften aus dem Jahre 1954 „Traum und Existenz“ und „Psychologie und Geisteskrankheit“ der Einfluss Martin Heideggers überwältigend. In dieser frühen Phase

---

<sup>72</sup> Siehe Kapitel 1.1.

<sup>73</sup> Siehe Kapitel 3.4.

seines Denkens war Foucault demnach damit beschäftigt, sich von den unterschiedlichen Sichtweisen der Phänomenologie und der Transzendentalphilosophie zu befreien<sup>74</sup> und deshalb beschäftigte sich Foucault mit Heidegger vornehmlich unter anthropologischen Gesichtspunkten [Milchman/Rosenberg 2003, S. 4]. Nach der Ansicht von Kevin Hill hat Foucault in seinen späteren, archäologischen Büchern „Die Ordnung der Dinge“ und über die „Archäologie des Wissens“ zuvörderst Heidegger im Sinn, weil zentrale Gedanken dieser Schriften mit den wesentlichen Sichtweisen von Heideggers „Sein und Zeit“ vergleichbar sind [Milchman/Rosenberg 2003, S. 8]. Und Michael Schwartz argumentiert, dass Foucaults Geschichte der epistemei starke Ähnlichkeiten mit dem Ansatz der Entfaltung der Epochen des Seins bei Heidegger aufweist [Schwartz 2003, S. 163].

Diesen Interpretationen widerspricht Hans Sluga, wenn er bei Foucault in jenen Phasen seines wissenschaftlichen Schaffens einen Nietzscheanischen und eben keinen Heideggerschen Hintergrund erkennt, auf dem seine Schriften basieren:

„The first Nietzsche was, no doubt, the one who was in Foucault’s mind associated with Bataille and Blanchot. [...] This limit-experience was to be conceived in contrast to the phenomenological experience, which sought to bring its reflective gaze to bear “on the everyday in its transitory form,” whereas Nietzsche, Bataille, and Blanchot had been trying “to reach a point in life that is as close as possible the ‘unlivable’[...]. [...] From this derived for Foucault eventually a second Nietzsche, who helped him to describe the history of knowledge and reason freed from the phenomenological assumption of a founding, transhistorical subject. What mattered to him in this second Nietzsche was the realization that there is a history of the subject as well of reason” [Sluga 2005, S. 224].

Trotzdem erkennt auch Hans Sluga an, dass „Hubert Dreyfus and Paul Rabinow have shown us how much one can gain from reading Foucault and Heidegger together” [Sluga 2005, S. 210]. Hierbei rücken nach Dreyfus Foucaults Machtbegriff und Heideggers Seinsverständnis in den Fokus der Betrachtungsweise, denn aus der Sicht von Dreyfus bestehen „rough parallels” between the two thinkers that “suggest that it might be illuminating to see how far the comparison of Heidegger’s ‘Being’ with

---

<sup>74</sup> Siehe Kapitel 1.2.

Foucault's 'Power' can be pushed (MR, 30) <sup>75</sup>. "Und, wie Sluga weiter ausführt, „according to Dreyfus, the two thinkers employ these concepts roughly analogously for the understanding of cultural “practices”. He concludes that “we will find Foucault's view approaching Heidegger's, as the two thinkers focus their analysis on the understanding of being characteristic of modernity” (MR, 36-37). [...] In contrast to Heidegger, Foucault follows Nietzsche “in affirming a continual instability in the practices of defining both self and culture.” Nietzsche, thus, won out in Foucault's ethical thinking (but, according to Dreyfus, only there). Once we bracket such concerns, Dreyfus concludes, “the structure of Foucault's thought is thoroughly Heideggerian (MR, 50)” [Sluga 2005, S. 216].

Dagegen hat Sluga in Foucaults Werk noch einen dritten und vierten Nietzsche herausgelesen, denn „the third Nietzsche was the genealogical thinker, the philosopher of the will to power. His discovery may have been due in part to the publication of Gilles Deleuze's Nietzsche and Philosophy in 1962” [Sluga 2005, S. 224]. [...] The phrase certainly evokes Heideggerian associations, but when Foucault spoke of problematizations he was, in fact, relating them to “the arts of existence,” [...]. His concern was, in other words, in effect once again more Nietzschean than Heideggerian. What he wanted, after all, was the exploration of “new life-styles not resembling those that have been institutionalized” [...]. It was from this interest in “the exercise of the self on the self” that his fourth and final take on Nietzsche emerged [...]" [ebd., S. 235].

Aber auch in Foucaults letzte Buchreihe über “Sexualität und Wahrheit” lassen sich interessante Parallelen zu Heidegger aufzeigen. Denn, wie Edith Wyschogrod hervorhebt, können sowohl Heidegger als auch Foucault als Denker einer emanzipatorischen Askese angesehen werden, durch die sich der Mensch Freiheitsgrade gegenüber den repressiven, epistemologischen Beschränkungen der Moderne und den sich aus ihnen ergebenden ethischen Implikationen erobern kann. Aus Foucaultscher Perspektive kann dabei der Begriff der Askese als die Übungspraxis einer Freiheit durch Selbsttransformation interpretiert werden<sup>76</sup>, während nach Heidegger die asketische

---

<sup>75</sup> Siehe Milchman/Rosenberg 2003, S. 30.

<sup>76</sup> Siehe Kapitel 4.1.

Praxis ein diszipliniertes Infragestellen der Bedeutung des Seins, der Sprache und der Wahrheit beinhaltet [Wyschogrod 2003, S. 276].

Aber welche inhaltlichen Verschiebungen ergeben sich aus den wechselhaften Verbindungen zu Heidegger und Nietzsche in Foucaults wissenschaftlichen Abhandlungen? In den unterschiedlichen Stationen des Foucaultschen Denkens lassen sich mit Daniel Defert drei verschiedene „Hauptfurchen“ [Defert 2003, S. 363] erkennen, die nach Defert die inhaltlichen Schwerpunkte bei Foucault in der folgenden Weise setzen:

„I. Ganz gewiss die Endlichkeit. Seit Kant wird die Frage der Endlichkeit mit der Frage des Subjekts gleichgesetzt. [...] 2. Die Wahrheitsspiele und nicht die Sprachspiele, wie bei Wittgenstein. [...] Jeder Wahrheitseffekt ist eine Wirkung der Macht und jede Machtbeziehung gibt vor, sich an der Wahrheit zu halten. [...] 3. Wie haben wir nach der Metaphysik die Einheit von Seele und Körper zu denken?“ [ebd.].

Aus methodologischer Sicht schreibt Gilles Deleuze in seinem Buch „Foucault“ über die archäologische Methode, die Archäologie des Wissens werde „die verallgemeinerte Theorie beider Elemente der Schichtung [*stratification*] entwickeln: des Sagbaren und des Sichtbaren, der diskursiven Formationen und der nicht-diskursiven Formationen, der Ausdrucksformen und der Inhaltsformen“ [Deleuze 1992, S. 71]. Dabei widersetze sich die Archäologie der beiden „grundlegenden technischen Verfahren [...] der Formalisierung und der Interpretation“ [ebd., S. 27] und werde keine Propositionen oder Sätze berücksichtigen, sondern „nur mehr Aussagen“ [ebd., S. 9]. Für das Verhältnis von Macht und Wissen gilt, dass „Macht und Wissen einander nicht äußerlich sind. Sie operieren in der Geschichte, indem sie sich wechselseitig erzeugen. Keines lässt sich vom anderen her erklären noch auf das andere reduzieren“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 143].<sup>77</sup> Daher, so stellt Gilles Deleuze fest, gibt es zwischen Macht und Wissen „eine Wesensdifferenz, eine Heterogenität; aber auch ein wechselseitiges Sich-Voraussetzen und gegenseitiges Vereinnahmen; und schließlich den Primat des einen über das andere“ [Deleuze 1992, S. 103]. Im Gegensatz zu den geschichteten, relativ stabilen und

---

<sup>77</sup> Für den Unterschied zu Francis Bacon siehe Kapitel 3.2.

geregelten Formen des Wissens<sup>78</sup>, verweist die Macht auf punktuelle, lokale, dynamische, instabile und chaotische Relationen von Kraft (Aktion) und Gegenkraft (Reaktion) [ebd.]. In Anlehnung an François Châtelet kann bei Foucault „die Macht als Ausübung, das Wissen als Reglement“ [ebd., S. 105] zusammengefasst werden. Aber welche Probleme der archäologischen Methode werden durch die Genealogie gelöst?

Innerhalb der Genealogie sind die nichtdiskursiven Praktiken „weniger das *Element* oder der Horizont [...], innerhalb dessen die Diskurspraktiken stattfinden, als vielmehr *Elemente*, die die Diskurspraktiken aufnehmen und transformieren“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 103.]. Somit „ist die Frage nach dem relativen Einfluss der diskursiven gegenüber den nichtdiskursiven Praktiken endlich gestellt, und bestimmte latente Widersprüche der Archäologie sind gelöst“ [ebd., S. 104]. Das Problem der archäologischen Methode, den Wandel zwischen den Ordnungen des Wissens unterschiedlicher Epochen zu erklären<sup>79</sup>, löst Foucault jetzt, indem er den Begriff des Dispositivs einführt und „das Dispositiv der Macht als Erzeugerinstanz der diskursiven Praxis [behandelt]. Damit wäre die diskursive Analyse der Macht im Verhältnis zu dem, was ich die Archäologie nenne, auf [...] einem Niveau, das erlauben würde, die diskursive Praxis exakt an dem Punkt zu erfassen, an dem sie sich bildet“ [MP, S. 29].

In seinen letzten Büchern über „Sexualität und Wahrheit“ möchte Foucault darstellen, „wie das Subjekt, bedingt durch gesellschaftliche Normen, auch mit der Macht ausgestattet ist, diese Normen umzugestalten oder sich selbst in Bezug auf diese Normen hervorzubringen. Foucault entwickelt also eine Theorie der Handlungsfähigkeit, ja, eine Version der moralischen *poiesis* für ein Subjekt, das von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat“ [Butler 2003, S. 9]. Hierbei sind allerdings die Unterschiede zwischen dem von Foucault analysierten Subjektbegriff der griechischen Antike und dem cartesianischen Subjekt der Moderne beträchtlich.<sup>80</sup> Denn in der antiken Philosophie existierte die Vorstellung eines zeitlosen, von den Objekten der Welt separierten Subjekts als universelle Quelle der objektiven Erkenntnis nicht. Außerdem bestand in dem antiken Konzept der

---

<sup>78</sup> Siehe Kapitel 2.2.

<sup>79</sup> Siehe Kapitel 2.4.

<sup>80</sup> Siehe Kapitel 4.2.

Subjektivierung eine Zirkularität zwischen der Selbsttransformation und dem Zugang zur Wahrheit, der nach Foucault in der Unterscheidung zwischen Geistigkeit und Philosophie angelegt ist:

„Firstly, the idea of an a-temporal and detached subject of knowledge, callable of objective and decontextualised knowledge, does not exist. [...] The second characteristic of Antique subjectivation is the claim that there must be a circularity between the transformation of the self and access to the truth, by which the correlation between spirituality and philosophy is defined” [Han 2005, S. 189].

Verfolgt man also diese vielschichtigen Spuren in der Wissenschaftsgeschichte, die Foucault uns hinterlassen hat, so können wir festhalten, dass es nicht Foucaults Absicht ist, „Irrtümer zu denunzieren, um an ihren Platz neue Wahrheiten zu setzen, [...] sondern in einer gegebenen Gesellschaft für diesen oder jenen historischen Zeitabschnitt zu untersuchen, wie in ihr so etwas wie die Wahrheit produziert und extrahiert wird, wie die Wahrheit in ihr funktioniert, mit welchen Effekten der Ausschließung, Invalidation und Disqualifikation für andere Diskurse und andere Arten des Wissens“ [Ewald 1978, S. 15f.]. In diesem Kontext soll „die Analytik der Macht [...] es ermöglichen, den Boden unserer Politiken wiederzufinden und eine Geschichte der Politisierung der Probleme zu schreiben“ [ebd., S. 12]. Da Foucault zu dem Ergebnis kommt, „dass keiner der vorliegenden großen Diskurse über die Gesellschaft überzeugend genug ist, dass man ihm vertrauen könnte“ [S4 Nr. 281, S. 104], besteht die Aufgabe des Archäologen und Genealogen darin, „in jeder der Figuren, in denen wir uns erkannt haben, etwas Transitorisches, Singuläres und Sterbliches aufzuzeigen“ [ebd.]. Deshalb „demontiert Foucault mit jedem Arbeitsschritt die Unterwerfungen, die uns produzieren und konstituieren; jedes Mal befreit er neue Denk-Räume, neue Möglichkeiten, und zeichnet als Hohlform die Perspektive einer neuen Zukunft. Bemerkenswert aber ist, dass Foucault, wenn diese Räume einmal erschlossen sind, sich weigert, von ihnen Besitz zu ergreifen“ [ebd.]. Aber damit distanziert sich Foucault auch von den hohen gestalterischen Ansprüchen, die häufig an den Wissenschaftler herangetragen werden, denn er bezweifelt, „dass der Intellektuelle mit seinem Buchwissen und seiner akademisch-gelehrten Forschung allein die wirklichen Probleme der Gesellschaft, in der er lebt, formulieren kann. Im Gegenteil, eine der ersten Formen der Zusammenarbeit

mit Nicht-Intellektuellen besteht gerade darin, ihre Probleme anzuhören und mit ihnen an der Formulierung dieser Probleme zu arbeiten“ [S4 Nr. 281, S. 104f.]. Auf diese Weise plädiert Foucault dafür, „dass man eine anspruchsvolle, vorsichtige, „experimentelle“ Haltung haben muss; man muss jeden Augenblick, Schritt für Schritt, das, was man denkt, und das, was man sagt, mit dem konfrontieren, was man tut und was man ist“ [Foucault 2005, S. 265]. Hierbei „greift [Foucault] niemanden an. Wenn er an aktuellen Auseinandersetzungen teilnimmt, dann niemals frontal, an einem in den Kategorien unseres Wissens zuweisbaren Platz, sondern immer auf Distanz, indem er mit Ironie und fröhlicher Wissenschaft eine bestimmte Kunst des Ausweichens anwendet. Überall dabei, ist der doch immer anderswo, dort, wo man ihn nicht erwartet. Schwer greifbar und flüchtig. Man könnte mit Foucault von einem vagabundierendem Denken sprechen“ [Ewald 1978, S. 8].

Trotz der Kritikpunkte von Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow und Béatrice Han an Foucault<sup>81</sup> sowie der Kontroverse zwischen Gary Gutting und Béatrice Han<sup>82</sup> lassen sich aus Foucaults postmoderner Geschichtsphilosophie viele interessante Anregungen und Forschungsansätze ziehen. Zwar kritisieren Dreyfus und Rabinow Foucaults archäologische Methode „als Wiederholung der Analytik der Endlichkeit ohne Berufung auf Wahrheit und Mensch“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 125], lassen aber andererseits gelten, dass Foucault „in *Die Ordnung der Dinge* in überzeugender Weise [behauptet], dass die Wissenschaften vom Menschen ebenso wenig wie ihre klassischen Vorläufer zu einer umfassenden Theorie des Menschen fähig waren, und dass sie in ähnlicher Weise zur „Desintegration“ verdammt sind“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 69]. Auch wenn Rabinow später in seinen anthropologischen Studien bemerkt, „dass sich Foucaults Prophezeiung nicht bewahrheitet hat: In ihrer Modalität als *poesis* hat sich die Sprache eben nicht zu jenem Ort radikaler Transformation entwickelt, die dieses Wesen, den Menschen, zum Verschwinden gebracht hätte (wie Foucault es angedeutet hatte)“ [Rabinow 2004a, S. 35], so stellte sich für Dreyfus/Rabinow Foucault im weiteren Verlaufe seines geschichtsphilosophischen Werkes „als einer jener seltenen Denker – wie Wittgenstein und Heidegger – [heraus], deren Werk sowohl eine zugrunde liegende Kontinuität als auch eine wichtige Kehre aufweist – nicht weil ihre frühen Bemühungen

---

<sup>81</sup> Siehe Kapitel 2.4.

<sup>82</sup> Siehe Kapitel 2.4.

nutzlos waren, sondern weil sie, indem sie eine Denkweise bis an ihre Grenzen vorantrieben, diese Begrenzungen erkannten und überwandten“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 127]. Weiterhin ist nach Dreyfus/Rabinow „eine der Hauptleistungen Foucaults [...] die Weise, in der der Körper ein wesentlicher Bestandteil für das Operieren von Machtverhältnissen in der modernen Gesellschaft geworden ist, zu isolieren und begrifflich zu erfassen“ [ebd., S. 141]. Und für Gilles Deleuze „scheint er [*Michel Foucault; K.M.*] uns der erste zu sein, der diese neue Konzeption der Macht entwickelt, die man suchte, ohne sie zu finden oder aussprechen zu können“ [Deleuze 1992, S. 39].

In seinen ethischen Büchern beschäftigt Foucault diese Suche nach einer Ästhetik der Existenz<sup>83</sup>, die das eigene Leben als ein Kunstwerk begreift, welches es als solches auszuformen gilt [S4 Nr. 344, S. 766f.]. Im Gegensatz zu den Moralvorstellungen in heutigen, westlichen Zivilisationen war aber nach Foucault die Moral der Griechen „an kein institutionelles und soziales System gebunden – oder, als das Mindeste, an kein Rechtssystem. Zum Beispiel sind die Gesetze gegen schlechte sexuelle Verhaltensführung sehr selten und wenig zwingend“ [ebd., S. 750]. Deshalb ist Foucaults Erfahrung einer postmodernen Ethik zugleich eine Distanzierung von herkömmlichen religiösen, rechtlichen oder naturwissenschaftlichen Theorien und insbesondere eine Abwendung von der Freudschen Psychoanalyse. Vielmehr handelt es sich für Foucault um „a new “problematization” in our conception of our erotic being and its possibilities: we would want another kind of “erotic subjectivity” than the ones based on the virile mode of penetration and status, the Christian model of sin and confession, and the therapeutic model of hidden emotion and cure. And so we would want a new kind of ethic whose principles would not be derived from the demands of the super-ego, the will of God, or the requirements of a normal development” [Rajchman 1991, S. 95]. Damit konnte Foucault am Ende seines Lebens seine Wissenschafts- und Gesellschaftskritik krönen, indem er die Position eines kritischen und zugleich „unmöglichen“ Geschichtsphilosophen einnahm:

„Foucault placed himself in a kind of tenuous liminal zone between speakers of the universal, whose grounds his genealogical works grind down, and social actors, speaking in the name of

---

<sup>83</sup> Siehe Kapitel 4.1.

fixed truths, whose shifting foundations Foucault's archaeological excavations reveal. Foucault, at the end of his life, was a kind of impossible intellectual-citizen, navigating a free-fire zone" [Rabinow 1994, S. 212f.].

## **5. Applikation: Das pädagogische Feld**

### **5.1. Einschluss, Ausschluss, Ordnung und totale Mobilisierung: Zur Geschichte der Pädagogik der Gegenwart**

Im ersten Kapitel habe ich jene entscheidenden Ansatzpunkte der postmodernen Geschichtsphilosophie Michel Foucaults erörtert, die gravierende methodologische Einschnitte für die Geschichtsphilosophie und die historische Anthropologie insgesamt bedeuten. Im zweiten Kapitel ging es mir darum, die archäologische Methode in ihren anthropologischen Implikationen vorzustellen. Das dritte Kapitel beinhaltete die Untersuchung von Macht-/Wissens-Komplexen und des Panoptismus nach Foucault in ihren Auswirkungen auf den Körper und die Seele des Menschen. Im vierten Kapitel habe ich das ethische Konzept der Selbstkultur im Rahmen einer Ästhetik der Existenz vorgestellt. Dabei gerieten die Zusammenhänge von Wahrheit, Subjekt und Selbst innerhalb von Selbstpraktiken in den Fokus der postmodernen Ethik nach Foucault.

Im fünften Kapitel werde ich nun diese Foucaultschen Denkwerkzeuge auf das pädagogische Feld anwenden. Im Zentrum wird dabei eine Untersuchung von Foucaults Begriff der 'Experience' in Relation zu den heterogenen Ansätzen des self-transformative Learning stehen. Nach meiner Einschätzung hat die bisherige Foucault-Rezeption diesem Begriff der Experience bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt und die Pädagogik hat bis heute nicht erkannt, welches enorme gestalterische Potenzial in ihm angelegt ist. Trotzdem gehört der Begriff der Experience zu den zentralen Begriffen von Foucaults Denkmethode, auch wenn dieser bis heute kaum beachtet wurde, denn, wie Timothy O'Leary feststellt, „among the central terms of Foucault's thought – power, knowledge, truth, critique – the one which has perhaps received the least attention is experience. And yet 'experience' runs through Foucault's work from the earliest to the latest in a way that rarely draws attention to itself, but

occasionally bursts out in such resonant phrases as ‘limit experience’ and ‘experience book’” [O’Leary 2009, S. 77]. Bevor ich mich jedoch mit dieser Thematik eingehender beschäftigen kann, möchte ich gerne in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels zwecks Situierung des pädagogischen Feldes die markanten historischen Spuren, Linien und Meilensteine seiner Konstitution verfolgen, was nach Foucault für die heutige Pädagogik und deren Akteure identitätsstiftend wäre. Denn als postmoderner Geschichtsphilosoph zeigte Foucault, wie François Ewald schreibt, dass „die Geschichte der Gegenwart, die Geschichte unserer Identität [...] als Analyse der Verhältnisse von Macht und Wissen in unserer Gesellschaft“ [Ewald 1978, S. 10] zu schreiben ist.<sup>84</sup>

Welche Impulse können jedoch von einer derartigen Sichtweise für die Pädagogik der Gegenwart ausgehen? Wie konstituiert sich der Mensch heutzutage innerhalb des pädagogischen Feldes? Welche historischen Meilensteine sind hierfür maßgeblich? Im Herzstück seiner archäologischen Methode schlägt Foucault vor, die Diskurse „als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ [AW, S. 74]. Demnach wird eine diskursive Formation, die aus ihren jeweiligen Gegenständen, Äußerungsmodalitäten, Begriffen und Strategien besteht, durch eine diskursive Praxis in Szene gesetzt.<sup>85</sup> Aber welchen Stellenwert und welche Aufgaben lassen sich allgemein der Pädagogik seit der Aufklärung zuschreiben? Blankertz bezieht sich u.a. auf das aufklärungspädagogische „Revisionswerk“ (1785) des Joachim Heinrich Campe, wenn er schreibt, dass „die im Begriff der Aufklärung enthaltene erzieherische Energie [...] so groß [war], dass man das Jahrhundert der Vernunft [...] mit gleichem Recht auch das Jahrhundert der Pädagogik nennen konnte“ [Blankertz 1992, S. 28]. Und hinsichtlich ihrer Aufgaben lässt sich aus dem historischen Wandel das heutige Spannungsfeld zwischen Sozialisation, Personalisation und vielleicht auch Enkulturation ablesen. Denn „zu „Struktur und Aufgabe“ der Pädagogik heißt es im Brockhaus 1972: Aufgabe der Pädagogik ist es, die nachwachsenden Generationen durch Einübung und geistige Auseinandersetzung so mit den Rollen und Verhaltensmustern, den geistigen Inhalten und Ansprüchen der gesellschaftlichen kulturellen Welt vertraut zu machen, dass sie sich als Erwachsene in ihr behaupten und bewähren können (Mündigkeit). Demgegenüber heißt es 1820: Die Erziehung soll das

---

<sup>84</sup> Siehe Kapitel 3.4.

<sup>85</sup> Siehe Kapitel 2.1.

Kind in jeder möglichen Hinsicht zum Menschen zu bilden suchen, so dass es, der Zucht entlassen, sich selbst beliebig fortbilden und in jedes wahrhaft menschliche Verhältnis, also auch in das bürgerliche, ohne welches Menschen nicht vernunftmäßig beisammen leben würden, eintreten könne. Werden diese Bestimmungen in die heutige sozialwissenschaftliche Fachsprache übertragen, so steht im ersten Fall Sozialisation, im zweiten Personalisation im Vordergrund der pädagogischen Reflexion, während in den Zwischenphasen die Enkulturation [...] als besonders bedeutsam bei der Erziehung des heranwachsenden Geschlechts angesehen wurde“ [Roeßler 1978, S. 623f.].

Aber nicht nur die Aufgabe und Struktur, sondern auch die Adressaten der Pädagogik sind einem bedeutenden diskursiven Wandel unterworfen. Stehen heutzutage wie selbstverständlich die Kinder, neben den Erwachsenen und den Jugendlichen, im Mittelpunkt des pädagogischen Interesses, so darf hierbei nicht übersehen werden, dass es dazu zunächst notwendig war, „das kleine Kind, seinen Körper, seine Verhaltensweisen, sein unverständliches Geplapper [zu] entdeck[en]“ [Ariès 2003, S. 111]. Denn, wie der mit Michel Foucault befreundete Historiker Philippe Ariès ferner feststellt, „zeigte sich [*an der Kleidung; K.M.*], wie wenig die Kindheit damals in der Lebenspraxis als solche behandelt wurde. Sobald das Kind den Windeln, d. h. der Stoffbahn, die man ihm eng um den Körper wickelte, entwuchs, wurde es wie die anderen Männer und Frauen seines Standes gekleidet“ [ebd., S. 112]. Philippe Ariès führt dabei weiter aus, dass erst „im 17. Jahrhundert [...] das Kind, zumindest das der höheren Stände, das adlige oder bürgerliche also, dann nicht mehr wie der erwachsene Mensch gekleidet [ist]“ [ebd.]. Das Kind „trägt von nun an Kleidung, die seinem Alter vorbehalten ist und es von den Erwachsenen unterscheidet“ [ebd., S. 112f.].

Beginnt sich die Unterscheidung zwischen Kindern und Erwachsenen im Abendland ab dem 17. Jahrhundert abzuzeichnen, so findet sich nach Yvonne Piesker die erste wissenschaftlich fundierte Geschlechteranthropologie sogar erst am Ende des 18. Jahrhunderts. Dabei bildeten „die Grundlagen für den Versuch einer anatomisch-physiologischen Begründung der speziellen „Natur“ der Frau [...] die Prinzipien einer neuen Wissenschaft vom Menschen“ [Piesker 2006, S. 21]. Obwohl „Ernst Platner einer der ersten [war], der eine neue Wissenschaft vom Menschen explizit forderte, finden

sich [*bei ihm; K.M.*] nur Rudimente einer Geschlechteranthropologie. Die paradigmatische Codifizierung der weiblichen „Sonderanthropologie“ lieferte drei Jahre später 1775 Pierre Roussel mit seiner „Physiologie des weiblichen Geschlechts““ [ebd., S. 22]. Dagegen schlägt die Geburtsstunde der Berufs- und Wirtschaftspädagogik sogar erst im 20. Jahrhundert und ist mit der Lehrerbildung stark verknüpft. Denn „die Berufs- und Wirtschaftspädagogik ist eng mit der Geschichte der Berufsschule und ihrer Lehrerbildung verbunden. [...] Im Zuge einer eigenständigen Berufsschullehrerbildung bürgerte sich [...] der Begriff einer Berufs- und Wirtschaftspädagogik ein. So wird der Begriff Berufspädagogik seit etwa 1928 in Verbindung mit der „Gewerbelehrausbildung“ und der Begriff Wirtschaftspädagogik seit etwa 1930 in Verbindung mit der „Diplom-Handelslehrer-Ausbildung“ gebräuchlich“ [Schelten 2004, S. 42]. Und die erste umfassendere wirtschaftsdidaktische Darstellung ist Friedrich Schliepers „Allgemeine Unterrichtslehre für Wirtschaftsschulen“ aus dem Jahre 1956.<sup>86</sup>

Erstaunlicherweise korreliert dieser diskursive Wandel bis in die heutige Zeit hinein mit der in Theorie und Praxis seit der Aufklärung weitverbreiteten Auffassung von der Existenz der „Methode der richtigen Erziehung [*gerade Schrift von mir; K.M.*]. Die Anfänge von einer Wissenschaft der Erziehung waren identisch mit dem Glauben an die Kraft der Vernunft, die Eigenstruktur der Erziehung durch Deformationen und Mißbräuche hindurch freilegen zu können. Daraus folgte notwendigerweise die Überzeugung, eine exakt beschreibbar lehr- und lernbare Methode des richtigen Erziehens entwickeln zu können“ [Blankertz 1992, S. 29]. War nach Kant der Mensch „nichts, als was die Erziehung aus ihm macht“ [Kant 1996c, S. 699], so ist nach Foucault „das „zu bessernde Individuum“ [...] eine Person, die sehr klar im 18. Jahrhundert hervortritt. [...] Das zu bessernde Individuum ist ein im Grunde für das 17. und 18. Jahrhundert, für das klassische Zeitalter also, bezeichnendes Individuum“ [AN, S. 79]. Wie Foucault erläutert, bezieht sich der Unverbesserliche auf „einen Wissenstyp, der sich im 18. Jahrhundert langsam ausschält: auf jenes Wissen, das aus pädagogischen Techniken, Techniken kollektiver Erziehung und der Bildung von Fertigkeiten hervorgeht“ [AN, S. 84]. Der Unverbesserliche wird dadurch zum Vorläufer des anormalen Individuums im 19. Jahrhundert, denn „es zeichnet sich eine

---

<sup>86</sup> Siehe Schlieper 1956.

Achse zu bessernder Unverbesserlichkeit ab, auf der man später, im 19. Jahrhundert, dem anormalen Individuum begegnen wird“ [AN, S. 80].

Aber in welcher Beziehung stehen die Aufklärungspädagogik, der Bildungsbegriff, der Lernbegriff und die moderne Hermeneutik aus heutiger Sicht zueinander? Nach Foucault zeigen epistemische Verschiebungen das Ende des klassischen Zeitalters an und führen zur episteme der Moderne, in der plötzlich „eine Frage nach der durch das Cogito implizierten Seinsweise“ [OD, S. 377] formuliert werden kann. Nach Bödeker ist der Menschheitsbegriff in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dadurch charakterisiert, dass der Begriff ‚Menschheit‘ „sowohl das Naturwesen Mensch als auch andererseits und zugleich das Ziel und den Zweck, zu dem sich der Mensch selber bestimmt“ [Bödeker 1972, S. 1063], umfasst. Foucault zufolge wird im Übergang vom 18. Jahrhundert zum 19. Jahrhundert die Frage nach der Bestimmung des Menschen aufgeworfen. Mit diesem epistemischen Bruch ereignet sich nach Bödeker „eine Hinwendung zum Menschen selbst, zur Frage, was der Mensch selbst tun müsse, um ein Mensch zu sein. [...] ‚Menschheit‘ umschreibt den Menschen als Objekt seines eigenen Leistungs- und Besitzanspruches“ [ebd., S. 1079]. Diese Selbstzweckhaftigkeit des Menschen wird zunächst bei Kant am stärksten betont, denn „gleichwohl gewinnt ‚Selbstbestimmung‘ erst in Kants Theorie der Autonomie zentrale und umfassende Bedeutung für den Begriff ‚Menschheit‘. [...] Das bedeutet die Freisetzung des Menschen als Subjekt der Geschichte. Die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen als Grundzug neuzeitlicher vernünftiger Individualität wird [...] zur Rechtfertigung menschlicher Individualität in Anspruch genommen“ [ebd., S. 1080].

„Die Natur hat gewollt: dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat“ [Kant 1996b, S. 36].

Mit dieser Vorstellung von moderner Individualität ereignet sich auch eine „enge Verbindung von ‚Tätigkeit‘ mit ‚Bildung‘. [...] Diese Korrelierung von ‚Tätigkeit‘ und ‚Bildung‘ wirkt als eine der mächtigsten Triebkräfte in das bürgerliche und proletarische Bewusstsein des 19. Jahrhunderts hinein“ [Bödeker 1972, S. 1080f.].

Außerdem etablierte sich in Nordamerika zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach Dolch „jene Unterscheidung [...], die [...] in denselben Jahren präzise formuliert wurde, in denen bei uns der Begriff Bildungsplan erscheint: die Unterscheidung von *S u b j e c t – c e n t e r e d* und *C h i l d – c e n t e r e d C u r r i c u l u m*. Unter dem ersten wird eine Planung verstanden, deren Aufbau sich an den Gegenständen, Wissenschaften, Unterrichtsfächern (subjects) orientiert, unter dem zweiten eine freilich niemals feste, sondern ständig sich ändernde Unterrichtsorganisation gemäß den Bedürfnissen, Interessen und Erfahrungen des Kindes, und zwar nicht im allgemeinen, sondern jedes individuellen Kindes in jedem Zeitpunkte“ [Dolch 1982, S. 359]. Bis in die Gegenwart hinein ist die Problematik dieser Differenz ungebrochen, wie Erik Adam am Beispiel von Klafkis Bildungstheorie illustriert:

„Was in unserem Zusammenhang besonders interessiert, ist das Subjektverständnis, wie es in Klafkis Bildungstheorie zum Ausdruck kommt und das mit der „lebendigen Subjektivität“, wie sie Weniger versteht, nicht mehr viel zu tun hat. Nicht die „lebendige Subjektivität“, Lehrer und Schüler als Subjekte der Unterrichtspraxis, die jeder planenden Vorwegnahme und Verfügung prinzipielle Grenzen setzen, ihre Besonderheit, Geschichtlichkeit, Widersetzlichkeit, Produktivität etc. sind gemeint, sondern ein Subjekt als Träger allgemeiner Kategorien, wie es dem Lehrer als Unterrichtsplaner vorwegnehmend und stellvertretend erscheint. Das Subjekt wird also nicht mehr auf der Ebene der Unterrichtspraxis thematisiert, sondern bloß im Zusammenhang des Bildungsinhaltes und auch hier wiederum in Bezug auf Allgemeines, Typisches, Repräsentatives etc., zusammengefasst im Begriff des „Elementaren“, und im Rahmen vorbestimmter Zielvorstellungen“ [Adam 1988, S. 28].

Eingeführt wurde die Lehrplantheorie bereits von dem Philanthropen Ernst Christian Trapp (1745 – 1818) und es ist nach Dolch „gewiss kein Zufall, dass der Verfasser der ersten wirklichen Lehrplantheorie auch der erste wirkliche Professor der Pädagogik war“ [ebd., S. 312]. Demnach beruht Trapps lehrplangeschichtliche Bedeutung [...] nun darin, „ dass er nicht ohne Erfolg versuchte, in das zumeist nur summenhaft Aneinandergefügte des Lehrinhaltes eine sinnvolle Ordnung zu bringen, aus dem Chaos einen Kosmos zu gestalten, und diese Ordnung in Beziehung zu den Grundkräften der menschlichen Natur und den Bestimmungen des Menschen, den Erziehungszielen, zu

setzen“ [ebd., S. 313]. Schließlich hatte gegen Ende des 18. Jahrhunderts, wie Dolch resümiert, die Entwicklung des Lehrplanes „einen gewissen Abschluss erreicht“ [ebd., S. 318]. Ein Indiz dafür lag auch in dem Abschluss der Begriffsbildung, „dass dieses Ergebnis nun diejenigen Bezeichnungen erhielt, die seitdem dafür sowohl in der Fachsprache als auch in der Amtssprache üblich sind. [Hierbei; *K.M.*] [...] gewannen innerhalb der mannigfachen Bezeichnung für eine Auswahl und Anordnung der Unterrichtsstoffe zunehmend solche an Bedeutung, die das Wiederholte, das Immer-Wieder, das Alljährliche zum Ausdruck bringen. Den Sieg errang dann das Wort Curriculum, das im Spätlatein, z. B. im Cod. Theod., und im mittelalterlichen Latein im Sinne von Ablauf, Zeitabschnitt, ja auch Alljährlichkeit vorkommt“ [ebd.]. In der Gegenwart ist der Begriff des Curriculums eng mit dem Begriff des Lernens verflochten, denn wird unter Lernen „allgemeinsprachlich der Erwerb, die Aneignung von Kenntnissen, die Änderung von Denken, Einstellungen und Verhaltensweisen aufgrund von Belehrung oder Erfahrung“ [Brockhaus 1994, S. 296] verstanden, so ist „im Zuge der Bildungsreformen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts [...] Lernen zu einem Zentralbegriff von Erziehungswissenschaft, praktischer Pädagogik und Bildungspolitik geworden und hat den Gedanken der Bildung weitgehend zurückgedrängt oder erscheint als dessen eigentlicher Inhalt“ [ebd.].

Aber wie hängen der Bildungsbegriff, die Geisteswissenschaften sowie die klassische und die moderne Hermeneutik miteinander zusammen? Aus heutiger Sicht mag die dichte Verflechtung zwischen Bildungsbegriff und Geisteswissenschaften vielleicht überraschend erscheinen, aber „wie eng Bildung und Geisteswissenschaften miteinander zusammenhängen, erweist sich in der Tatsache, dass die Ausformung des neuen, dynamischen, Natur und Geschichte gleichermaßen umfassenden Bildungsbegriffs von Herder bis zu Hegel und Humboldt eine wesentliche Voraussetzung für die Entfaltung der historischen Geisteswissenschaften in Deutschland gewesen ist. Und es ist charakteristisch, dass [...] auch die Geisteswissenschaften (und die mit ihnen verknüpfte Weise des Philosophierens) zum weitesten methodischen Ausbau, zum höchsten wissenschaftlichen Ansehen und zum stärksten Übergewicht im Bildungssystem selber gelangten. Aufschlussreich war in diesem Zusammenhang die Rolle der Philologie: [...] so war die Beschäftigung mit der Sprache in besonderem

Maße „bildend“ und die Philologie Bildungswissenschaft par excellence“ [Vierhaus 1972, S. 536]. Und nach Dilthey begründen sich die Geisteswissenschaften auch „in diesem Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. [...] Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist“ [Dilthey 1993, S. 99].

Im Gegensatz zu Dilthey und der klassischen Hermeneutik sieht sich Gadamer dagegen als Vertreter einer universalen Hermeneutik an, denn „nicht eine Differenz der Methoden, eine Differenz der Erkenntnisziele liegt vor“ [Gadamer 1972, S. XVII]. Nach Gadamer ist der Begriff des Verstehens im Rahmen von Heideggers temporaler Analytik des menschlichen Daseins so auszulegen, „dass Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjekts, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist. In diesem Sinne ist der Begriff „Hermeneutik“ hier verwendet worden. Er bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfasst daher das Ganze seiner Welterfahrung“ [ebd., S. XVIII]. Gadamer kritisiert das Geschichtsverständnis der klassischen Hermeneutik bei Dilthey, denn „die Selbstbesinnung und die Autobiographie – Diltheys Ausgangspunkte – sind nichts Primäres und reichen als Basis für das hermeneutische Problem nicht aus, weil durch sie die Geschichte reprivatisiert wird. In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr“ [ebd., S. 261]. Im Gegensatz dazu sieht nach Gadamer „ein wahrhaft historisches Bewusstsein [...] die eigene Gegenwart immer mit, und zwar so, dass es sich selbst wie das geschichtlich Andere in den richtigen Verhältnissen sieht“ [ebd., S. 289]. Entscheidend ist für Gadamer dabei die Vorstellung einer Horizontverschmelzung von Vergangenheit und Gegenwart, denn „der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“ [ebd.]. Bezüglich der Erziehungswissenschaften geht es in erster Linie um „die Wahrnehmung von Verstehensakten, der Überführung von „elementaren“ Verstehensakten in „höhere“ und der Auslegung einzelner Erziehungsgegebenheiten im Hinblick auf ihren Sinnzusammenhang. Sie [*die Hermeneutik; K.M.*] führt durch das

Verstehen der Erziehungswirklichkeit für den Theoretiker zur Theorie und bedeutet für den Praktiker eine offene Haltung gegenüber der Praxis“ [Danner 1989, S. 112].

Aber welches Erkenntnisinteresse verbirgt sich hinter der Hermeneutik in ihren unterschiedlichen Spielarten und von welchem intellektuellen Stil wurde die deutsche Universitätskultur dabei geprägt? Unbestritten ist hierbei sicherlich, dass „Universität und Wissenschaft [...] neben der gleichsam institutionenlosen Musik zu den großen Leistungen [*gehören; K.M.*], die die Geltung der Deutschen in der Welt im 19. Jahrhundert bestimmt haben“ [Nipperdey 1998, S. 470]. Denn „die deutsche Universität des 19. Jahrhunderts ist für die Geschichte und den Aufstieg der Wissenschaften in Deutschland von herausragender Bedeutung gewesen; sie ist als neuer Typus zugleich ein viel bewundertes Modell für die Welt“ [ebd.]. Für Jürgen Habermas orientieren sich die Erkenntnisinteressen „allein an jenen objektiv gestellten Problemen der Lebenserhaltung, welche durch die kulturelle Form der Existenz als solche beantwortet sind“ [Habermas 1973, S. 242]. Im Unterschied zu den empirisch-analytischen Methoden „gehen die hermeneutischen Verfahren darauf aus, die Intersubjektivität der Verständigung in der umgangssprachlichen Kommunikation und im Handeln unter gemeinsamen Normen zu sichern. Das hermeneutische Verstehen ist seiner Struktur nach darauf angelegt, innerhalb kultureller Überlieferungen ein mögliches handlungsorientiertes Selbstverständnis von Individuen und Gruppen und ein reziprokes Fremdverständnis anderer Individuen und anderer Gruppen zu garantieren“ [ebd., S. 221]. Stellen sich auch heutzutage noch diverse Probleme, welche mit der bereits von Max Weber aufgestellten „Wertfreiheitsthese“ verknüpft sind, so sieht Paul Rabinow gerade hier einen wichtigen Forschungsbedarf, denn „ich glaube, wir müssen heute vermehrt darüber nachdenken, wie wir interesselos sein können, wo wir doch gleichzeitig in die Welt eingebunden sind“ [Rabinow 2004a, S. 232f.].

Durch die neue deutsche Universität im 19. Jahrhundert wird die Wissenschaft zum „Selbstzweck, jenseits allen praktischen Nutzens, und sie ist auf das Suchen und finden neuer Wahrheit, auf Forschung also, konzentriert“ [Nipperdey 1998, S. 471]. Für die Diagnose der Forschungspraxis ist allerdings hierbei die von Pierre Bourdieu für die französische Universität der 1970er Jahre getroffene Feststellung von größter

Bedeutung, „dass all die intellektuellen Heroen, die Althusser, Barthes, Deleuze, Foucault [...] lediglich Außenseiterpositionen in der Universität innehatten und dass diese Institutionen ihnen nicht selten offiziell untersagte, beispielsweise Doktorarbeiten zu betreuen (eine nicht unwesentliche Zahl von ihnen hatte selber keine *thèse* vorgelegt, jedenfalls nicht in althergebrachter Form, und war daher nicht in der Lage, derartige Arbeiten offiziell zu betreuen)“ [Bourdieu 1998, S. 18]. Aus einer vergleichenden wissenschaftssoziologischen Perspektive heraus formuliert Johan Galtung seine Ausgangshypothese, wonach „es [...] irgendeine Art von Entsprechung zwischen den allgemeinen Gesellschaftsstrukturen und der Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft (des Wissenschaftsbetriebes) geben [*muss; K.M.*], und es muss auch irgendeine Entsprechung zwischen der Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft und der Struktur des wissenschaftlichen Produkts geben, das heißt, der Mixtur, die letzten Endes aus Paradigmenanalyse/-Thesenprodukten/Theoriebildung/Kommentar erzeugt wird“ [Galtung 1982, S. 18]. Für die deutsche Universität kommt Galtung in seiner Untersuchung zu dem folgenden Ergebnis:

„In Deutschland scheint die Struktur im großen und ganzen doch ziemlich einer Pyramide zu entsprechen. Es herrschte ein ungeheurer Respekt vor dem *Professor*, ein wirklicher Respekt, der nicht nur vorgetäuscht wurde, und das Verhältnis des Professors zu seinen unbedeutenden kleinen Assistenten und Studenten war das eines Meisters zu seinen Jüngern. Der steile Aufbau der Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft entspricht sehr gut dem steilen Aufbau der Pyramide; je höher der Professor steht, desto tiefreichender oder abstrakter sind die fundamentalen Prinzipien, mit denen er arbeitet; je niedriger er auf der Pyramide angesiedelt ist, desto niedriger ist auch das Niveau seiner Thesen, bis man unten bei den Studenten angelangt ist, dem Fußvolk der Forschung, die sich die Hände mit empirischen Dingen beschmutzen“ [Galtung 1982, S. 18].

Nach Galtung lässt sich das Forschungsprodukt an deutschen Universitäten folgendermaßen zusammenfassen: Paradigmenanalyse (stark), Thesenproduktion (schwach), Theoriebildung (sehr stark), Kommentar über andere Intellektuelle – Paradigmen, Thesen, Theorien – (stark) [Galtung 1982, S. 6].

Aber welche gravierenden und spezifischen Probleme ergeben sich aus dieser Praxis für das deutsche Bildungssystem? Ein gravierendes Problem sind sicherlich die in diesem System auseinanderklaffenden Zugänge von Theorie und Praxis zur Pädagogik. So stellte bereits Alwin Petersilie über die Qualifikation der Volksschullehrer fest, „dass die Pädagogik als ausübende Kunst viel weniger der eigentlichen Wissenschaft verdankt als der laienhaften Empirie, und dass im Schulunterrichte selbst die rein handwerksmäßigen Beihilfen unverhältnismäßig schnellere und oft bessere Erfolge erzielen als die wissenschaftlichste Deduktion“ [Petersilie 2007, S. 57; vgl. ebd., S. 50ff.]. Umgekehrt führte im 19. Jahrhundert eine stärkere Wissenschaftsorientierung zu Dogmatismus und Sozialtechnologie, denn „in wachsendem Maße wird das Verhältnis von Theorie und Praxis von der *Wissenschaft* bestimmt. So spielte in der *Lehrerausbildung* des 19. Jahrhunderts im Lehrerseminar das Herbart'sche System eine gewisse Rolle, wenn auch weithin nicht in dem von ihm entworfenen theoretischen Zusammenhang, sondern vorwiegend im Dogmatismus des Herbartianismus“ [Beckmann 1968, S. 237f.]. Insofern liegt „die Vermutung nahe, dass es eine allgemeingültige Lösung des Theorie-Praxis-Problems nicht gibt und nicht geben kann. Es werden jeweils unter konkreten politischen, gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen Lösungen gefunden, die bestimmte Erfordernisse berücksichtigen und andere demgegenüber notwendigerweise verkürzen“ [ebd., S. 237].

Aber wie gestaltete sich die Schulpädagogik an staatlichen Schulen? Welche meilensteinsetzenden Verflechtungen ereigneten sich zwischen Staat, Schule und Pädagogik? Wie Max Weber gezeigt hat, liegt „in einem modernen Staat [...] die wirkliche Herrschaft, welche sich ja [...] in der Handhabung der Verwaltung im Alltagsleben auswirkt, notwendig und unvermeidlich in den Händen des Beamtentums. [...] So ist der Fortschritt zum bürokratischen, auf Anstellung, Gehalt, Pension, Avancement, fachmäßiger Schulung und Arbeitsteilung, festen Kompetenzen, Aktenmäßigkeit, hierarchischer Unter- und Überordnung ruhenden Beamtentum der ebenso eindeutige Maßstab der Modernisierung des Staates“ [Weber 1980, S. 825]. Ebenso „ist Deutschland [*im 19. Jahrhundert; K.M.*] zu einem Land der Schulen geworden. Die allgemeine Schulpflicht wird – neben der Wehrpflicht und der Steuerpflicht – zu einer der Grundpflichten des modernen Bürgers. Es ist der Staat, der

diese Pflicht setzt und die Schulen organisiert und damit wie nie zuvor in Leben und Lebensweg des Einzelnen eingreift. Der Staat wird Schulstaat“ [Nipperdey 1998, S. 451]. Dabei zeigt Philippe Ariès in seinem Buch „Geschichte der Kindheit“ auf, wie ein „bemerkenswerter Wandel“ [Ariès 2003, S. 47] der Lebensformen im 19. Jahrhundert „den neuen Platz bezeichn[et], den das Kind und die Familie in unseren Industriegesellschaften einnehmen“ [ebd.]. Die an diesen Prozess anschließende Entwicklung führte dann nach Ariès zu der heutigen Polarisierung zwischen Familie und Beruf [ebd., S. 48]. Denn, so Philippe Ariès weiter, „die Schule ist als Mittel der Erziehung an die Stelle des Lehrverhältnisses getreten. Das bedeutet, dass das Kind sich nicht länger einfach nur unter die Erwachsenen mischt und das Leben direkt durch den Kontakt mit ihnen kennenlernt. [...] Mancherlei Verzögerungen und Verspätungen zum Trotz ist das Kind nun von den Erwachsenen getrennt und wird in einer Art Quarantäne gehalten, ehe es in die Welt entlassen wird. [...] Die Familie ist zu einem Ort unabdingbarer affektiver Verbundenheit zwischen den Ehegatten und auch zwischen Eltern und Kindern geworden, was sie zuvor nicht gewesen war“ [ebd., S. 47f.].

Die Saat für diese Entwicklung wurde nach Michel Foucault bereits ab der Mitte des 18. Jahrhunderts gelegt, denn „die große Forderung nach einer staatlichen Erziehung, nach einer staatlich kontrollierten Erziehung kommt exakt in dem Moment auf, in welchem zwischen 1760 und 1780 in Frankreich und in Deutschland die Antimasturbationskampagne beginnt. Da ist La Chalotois mit seinem *Essai sur l'éducation nationale*, da ist das Thema, dass die Erziehung vom Staat gewährleistet werden muss. Etwa in die gleiche Zeit gehört Basedow mit seinem *Philanthropinum*, d.h. mit der Idee einer Erziehung, die für die besseren Klassen der Gesellschaft bestimmt ist, welche aber nicht im zweifelhaften Raum der Familie, sondern im Raum spezialisierter Bildungseinrichtungen erfolgen muss, die vom Staat kontrolliert werden“ [AN, S. 340]. Außerdem findet nach Foucault in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine „Umgestaltung des Elementarunterrichts statt: die Überwachung wird zu einer eigenen Aufgabe und zugleich in das Erziehungsverhältnis integriert. Die Vermehrung der Pfarrschulen und das Anwachsen ihrer Schülerzahlen, das Fehlen von Methoden zur gleichzeitigen Regulierung der Tätigkeit einer ganzen Klasse und die daraus folgenden Unruhen machen die Verbesserung der Kontrollen nötig“ [ÜS, S.

227]. Und bei Ernst Christian Trapp gehören wie selbstverständlich die Praktiken des Abrichtens zum Unterricht dazu:

„Unterricht – den man nicht mit Erziehung verwechseln muss, von welcher er nur ein Teil ist – hat es unmittelbar nur mit dem menschlichen Geiste zu tun. Mittelbar hat er auch Einfluss aufs Herz und die Gesinnungen; und sehr genau hängt mit ihm zusammen das Abrichten zu gewissen nützlichen mechanischen Fähigkeiten [...]. Ich werde in der Folge dieses Abrichten vom Unterrichten nicht immer unterscheiden, sondern beides, dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß, Unterricht nennen“ [Trapp 1964, S. 7].

Als ein wichtiges Resultat dieser gesellschaftlichen Prozesse wurde schließlich das Gymnasium „eine theoretisch gerichtete Lern- und Wissensschule, mit wenig gemeinsamem Leben [...], wenig Spontanität, Initiative und Freude. Pflicht, Genauigkeit, Drill, Aufsicht und Disziplin, Ernst auch bestimmten die Atmosphäre – auch das war [...] ein Stück konservativer Straffung [...], aber zugleich Ausdruck der bürgerlichen Ordnungs-, Leistungs- und Autoritätsvorstellungen, wie wir sie in ganz Europa (in Frankreich zumal) in dieser Zeit finden“ [Nipperdey 1998, S. 456]. Ebenfalls „im 19. Jahrhundert kommt es zu umfassenderen Schulbautätigkeiten: Hierbei zeigt sich mehr und mehr die Tendenz zu einer stärkeren Vereinheitlichung der Schulgebäude, die besonders in der Kaiserzeit durch zahlenmäßig erfassbare Angaben zu Größe und Raumaufteilung und Mindestanforderungen an Belichtung und Belüftung zum Ausdruck kommt. Diese Richtlinien sind in erster Linie auf einen reibungslosen Unterrichtsablauf ausgerichtet. Von den Reformpädagogen wurden Schulgebäude dieser Art später nicht zu unrecht als ‚Schulkasernen‘ gescholten: Tatsächlich handelt es sich hierbei um Bauten, die die kindlichen Entwicklungsbedürfnisse weitgehend unberücksichtigt lassen“ [Luley 2000, S. 118].

Ist der Ordoliberalismus, der nach Foucault „keine ökonomische Regierung, sondern eine Regierung der Gesellschaft“ [GB, S. 207] konzipiert, ein deutscher Sonderweg im 20. Jahrhundert, so bricht bereits der klassische Liberalismus „mit jener ‚Staatsräson‘“, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in der Existenz und in der Stärkung des Staates den Zweck gesucht hatte, der im Stande ist, eine wachsende Gouvernementalität zu rechtfertigen und deren Entwicklung zu regulieren. Die *Polizeiwissenschaft*, die im 18.

Jahrhundert von den Deutschen entwickelt worden war, [...] ist die Form, die eine vom Prinzip der Staatsräson beherrschte Regierungstechnologie angenommen hat“ [S3 Nr. 274, Die Geburt der Biopolitik, „Naissance de la biopolitique“, in: *Annuaire du Collège de France*, 79. Jahrgang, *Histoires des systèmes de pensée*, année 1978-79, 1979, S. 367-372, S. 1021].

Obwohl also „the freeing of people of through education has often been interpreted as positing personal autonomy (often rational autonomy) as an aim of education“ [Marshall 1996, S. 83] zeigt Foucault, dass „the system we were born into, live in, and continue to create is founded upon practices and ideologies that value people differently. We can trace specific policies and practices in the schools to the beliefs, attitudes, and actions resulting from such values, and thus key into their harmful effects on the lives of teachers, students, families, and the community“ [Martusewicz 2001, S. 105]. Zwar endet in *Überwachen und Strafen* „die Untersuchung [...] ungefähr mit dem Jahr 1830 [...], auch wenn es richtig ist, dass das Schreiben dieses Buches mit einer gewissen Erfahrung unserer Moderne zusammenhing“ [S4 Nr. 281, S. 57], aber „the disciplining occurs through the exercise of classification, surveillance, normalization, reward, and punishment – all terms which are desperately familiar to educators. We shall see that the insinuation of discipline into the life of an educator is pervasive: classroom discipline and management, the dividing up of disciplines of knowledge in the curriculum, and the disciplining and ordering effects of practices of normality and abnormality are just three initial points which make Foucault’s work profoundly important to and disturbing for educators“ [Jardine 2005, S. 24f.]. Außerdem gilt:

„The rules and regularities that undergird our current era’s understanding of knowledge, children, education, and schooling don’t just effect what we know. They affect what teaching practices we understand to be possible and legitimate, as well as what “studenting” practices, so to speak, we can legitimately expect as normal and ordinary from our students“ [ebd., S. 91].

Hierbei ist nach Hubert L. Dreyfus für Foucault die ungebremste Dynamik zwischen Normalisierung, Totalisierung und Individualisierung besonders gefährlich, denn „for Foucault, postmodern power is not an instrument of exclusion, but a pervasive pressure

toward ever greater inclusion” [...] Normalization is, of course, more than socialisation into norms. [...] Apparently, what makes normalization different (and dangerous) for Foucault is that it expands to cover *all* practices. Similarly, Heidegger, quoting Nietzsche, says, “the wasteland” *grows*. Both see that there is something new and peculiar about the way, in modernity, that individualization and totalizing go hand in hand” [Dreyfus 2003, S. 42f.].<sup>87</sup>

## **5.2. Postdemokratie: Intelligenz, Macht und Selbsttransformation**

Aber in welcher Weise sind Normierung, Intelligenz und Macht bei Foucault verknüpft? Im gegenwärtigen pädagogischen Diskurs spielen dabei der Begriff der Intelligenz und der Einsatz von Computern nach meiner Auffassung eine herausragende Rolle. Insbesondere der Begriff der Intelligenz ist für die Pädagogik hierbei besonders schillernd, weil heutzutage unterschiedliche Lernerfolge gerne mit größerer oder minderer Intelligenz erklärt werden, es aber nach wie vor erhebliche Defizite in der Begriffsbildung und Messung von Intelligenz gibt, was nach Foucault die Archäologie als Gegenwissenschaft und die Genealogie als Antiwissenschaft auf den Plan rufen. Wie der amerikanische Harvard-Professor Howard Gardner gezeigt hat, werden durch unser Schulsystem bestimmte Dimensionen der Intelligenz gefördert, andere jedoch hingegen weitestgehend ausgeschlossen. Auch der starke Einsatz von Computern und anderer digitaler Technik im Unterricht ist aus Foucaultscher Perspektive gleichermaßen für die heutige Lernkultur an den Schulen relevant, weil diese Technologien neue anthropologische Fragen aufwerfen und deren Instrumentalisierungen ebenfalls in einen gesellschaftspolitischen Diskurs eingebettet sind, dessen Ziele und Machteffekte es für mich in diesem Abschnitt gleichfalls zu skizzieren gilt.

In einer seiner Vorlesungen über „Die Anormalen der Gesellschaft“ aus dem Jahre 1975 zitiert Foucault aus einem medizinisch-psychologischen Gutachten „über drei Männer, die der Erpressung in einer Sexaffäre angeklagt wurden“ [AN, S. 18]. In diesem Gutachten heißt es über einen dieser Männer, den Foucault aus juristischen Gründen mit

---

<sup>87</sup> Siehe Kapitel 3.4.

X bezeichnet, er „ist in intellektueller Hinsicht, ohne brillant zu sein, gleichwohl nicht dumm; er verbindet seine Vorstellungen sinnvoll und hat ein gutes Gedächtnis. [...] Vielleicht hat seine weibische Art diese Tendenz zur Homosexualität verstärkt, aber es war die Aussicht auf Gewinn, die X. zur Erpressung verleitete. X. ist total unmoralisch, zynisch, ja sogar geschwätzig. Vor dreitausend Jahren hätte er sicherlich nach Sodom gehört und die Feuer, die vom Himmel fielen, hätten ihn gerechterweise für seine Laster bestraft [...]« [ebd.]. In diesem Gutachten wird also eine Verbindung von Normierung, Moral, Intelligenz und Gedächtnis gezogen. Wie Ian Hacking gezeigt hat, waren „die Gedächtniswissenschaften [sciences of memory] [...] im letzten Teil des 19. Jahrhunderts etwas Neues, und sie brachten neue Arten von Wahrheiten und Unwahrheiten, neue Arten von Tatsachen und neue Gegenstände des Wissens mit sich. [...] Das früher schon als Kriterium der personalen Identität betrachtete Gedächtnis wurde nun ein wissenschaftlicher Schlüssel zur Seele in dem Sinne, dass man durch die Erforschung des Gedächtnisses (um die Fakten darüber herauszufinden) den spirituellen Bereich der Seele erobern und durch ein Surrogat ersetzen konnte: durch das Wissen über das Gedächtnis“ [Hacking 2001, S. 258]. Daher ist „die Politik des persönlichen Gedächtnisses [...] ein bestimmter Typ von Politik. Sie ist ein Machtkampf um das Wissen oder um Ansprüche auf Wissen“ [ebd., S. 275]. Nach Foucault „kommt es vor, dass an dem Punkt, an dem sich [...] Gericht und Wissenschaftler treffen und sich die Gerichtsinstitution mit dem medizinischen und wissenschaftlichen Wissen im allgemeinen kreuzt, Aussagen formuliert werden, die [...] im wahrsten Sinne des Wortes grotesk sind. [...] «Grotesk» nenne ich die Tatsache, dass ein Individuum oder ein Diskurs qua Statut Machteffekte entfaltet, die ihnen aufgrund ihrer inneren Beschaffenheit nicht zukommen dürften“ [AN, S. 27]. Aber welchen Status haben dann die Menschenrechte und die Nationalstaaten in unserem heutigen bildungspolitischen Diskurs? Welche Bedeutung hat der Begriff der Postdemokratie für das aktuelle Schulsystem?

Für Paul Rabinow ist „die Sprache des Rechts [...] dynamisch und destabilisierend, und sie ist normalisierend im Sinne George Canguilhems und Michel Foucaults“ [Rabinow 2004b, S. 33] und dennoch „scheint die Behauptung [...] plausibel, dass gegenwärtig kein anderer säkularer Gegendiskurs existiert, dem auch nur annähernd die Legitimität,

Macht und Möglichkeit erfolgreicher Ausweitung zukäme, wie dies beim Diskurs der Menschenrechte der Fall ist“ [ebd., S. 34]. Stand in den 1970er Jahren ein Kampf der Ideologien im Vordergrund, so ist für das aktuelle weltpolitische Geschehen nach Samuel P. Huntington ein „Kampf der Kulturen“ ausschlaggebend, welcher bewirkt, dass „auf der Mikroebene [...] die umkämpftesten Bruchlinien zwischen dem Islam und seinen orthodoxen, hinduistischen, afrikanischen bzw. westlich-christlichen Nachbarn [verlaufen; K.M.]. Auf der Makroebene ist die ausschlaggebende Teilung die zwischen »dem Westen« und «dem Rest», wobei der heftigste Zusammenprall zwischen muslimischen und asiatischen Gesellschaften einerseits und dem Westen andererseits stattfindet“ [Huntington 2002, S. 291], wobei „nationale Interessen, Institutionen und Akteure auch innerhalb eines transnationalen Feldes bedeutende Faktoren bleiben; die Souveränität bleibt in den allermeisten Bereichen in nationaler Hand“ [Rabinow 2004b, S. 35]. Im Gegensatz dazu charakterisiert die aufgekommene Diskussion über den Begriff der Postdemokratie nach Colin Crouch eine gesellschaftspolitische Diagnose, wonach „die Institutionen des repräsentativen Systems formal zwar noch funktionieren [würden; K.M.]. Real aber hätten sie ihre Macht längst an supranationale Strukturen und Akteure abgegeben. Aus dieser Sicht hat die Transformation der repräsentativen Demokratie in eine neue Form von Herrschaft bereits stattgefunden, und ihre Institutionen existierten nur noch als eine Art leere Hülle“ [Kleinert 2012, S. 18f.]. Bezüglich der PISA-Studie und des Bologna-Prozesses ist zumindest festzustellen, dass „die PISA-Studie, sowie ihre Wirkungen auf die nationale Bildungspolitik und der Bologna-Prozess [...] Teil und zugleich treibende Kraft einer großen Transformation der Bildung“ [Münch 2009, S. 30] sind. Denn „bei der PISA-Studie (zu den muttersprachlichen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Kompetenzen 15-jähriger Schüler) geht es um das Benchmarking der OECD-Mitgliedstaaten in der Erfüllung global definierter Bildungsstandards, im Rahmen des Bologna-Prozesses um die europaweite Angleichung der tertiären Bildung nach dem Bachelor-Master-Modell. [...] Die institutionelle Basis dafür ist im Falle von PISA die OECD. Die am Bologna-Prozess beteiligten Staaten haben eine spezielle Organisation geschaffen, die EU nimmt nach anfänglichem Zögern eine Führungsrolle ein“ [ebd., S. 31f.].

Unabhängig von dieser Kritik nach Richard Münch ist für den politisch konservativen Intelligenzforscher Howard Gardner „bei Beobachtern, die besonders auf räumliche, körperliche oder musikalische Wissensformen achten, sowie bei jenen, die sich auf die interpersonalen Akte des Lebens konzentrieren [...] die Neigung, die zeitgenössische Schule anzuklagen, verständlich. Die moderne säkulare Schule hat diese Teile der intellektuellen Kompetenz einfach ohne Not vernachlässigt“ [Gardner 2005, S. 320]. Nach Gardner hat die moderne säkulare Schule folgende typische Eigenschaften:

„Erstens standen religiöse Texte nicht mehr im Mittelpunkt der säkularen Schulen. [...] Zweitens [...] bildet sich ein Stand von Staatsbeamten heraus, die eher aufgrund ihrer intellektuellen Leistungsnachweise als wegen ihrer moralischen Gesinnung ausgewählt wurden. Die Erziehung begann früh. [...] Die Familie war bestrebt, bei der Erziehung so weit wie möglich mitzuwirken; die Verwendung der Muttersprache, eine einfache und direkte Ausdrucksweise, Spiele und speziell für Kinder geschriebene Bücher wurden Mode. Frauen durften studieren und schließlich auch unterrichten. [...] Es gehörte zu den Aufgaben der Pädagogik, produktive Arbeit und „anständige“ Bürger im Land zu fördern. Darüber hinaus sollte sie die persönliche Entwicklung der Schüler anregen und ihnen Fähigkeiten verleihen, die sie verwenden konnten, wo immer sie wollten“ [ebd., S. 316].

Diese Merkmale bedeuten nach Gardner aber auch einen Bruch zwischen traditionellem und modernem Unterricht, denn „die moderne Schule legt zunehmend Gewicht auf die logisch-mathematische Fähigkeit und gewisse Aspekte der linguistischen Intelligenz, verbunden mit einer erneuten Vorrangstellung der intrapersonalen Intelligenz. [...] Kein Wunder, dass es für Angehörige von Kulturen mit traditionellen Schulen sehr schwierig ist, sich rasch auf ein Erziehungssystem umzustellen, in dem der Computer im Mittelpunkt steht“ [ebd., S. 317]. Die Geburt der modernen säkularen Schulen ist „mit der progressiven Vernachlässigung der körperlichen, räumlichen und interpersonalen Wissensformen verbunden [...]; anfangs zugunsten linguistischer Formen und später in zunehmendem Maß zugunsten logisch-mathematischer und intrapersonaler Denkweisen“ [ebd., S. 327].

Wie aber definiert Gardner die verschiedenen Dimensionen der multiplen Intelligenzen und welche Beispiele gibt er dafür an? Gardner unterscheidet beispielsweise die

unterschiedlichen Leistungen eines zwölf Jahre alten Puluwat-Knaben von den Karolinen-Inseln und eines fünfzehnjährigen Iraners von denen einer Vierzehnjährigen in Paris, welche „einen Computer programmieren gelernt hat und jetzt anfängt, mit Hilfe eines Synthesizers zu komponieren“ [ebd., S. 18]. So setzt „diese Tätigkeit [...] eine hoch entwickelte technische und industrialisierte Gesellschaft sowie die finanziellen Mittel voraus, um Geräte zu kaufen, wie sie noch vor zwei Generationen zum Bereich der Science-Fiction gehörten“ [ebd., S. 317f.]. Hierbei „übernimmt ihr intrapersonales Wissen die Hauptrolle in ihrem eigenmächtigen Tun und bestimmt die Art ihrer Ausführung. [...] Das Leben in einer computerisierten Gesellschaft verlangt außerdem eine Kombination logisch-mathematischer Intelligenz mit anderen Formen – hauptsächlich der linguistischen Intelligenz -, aber wie unser Beispiel der Pariser Schülerin zeigt, lässt sich die logisch-mathematische Intelligenz auch für musikalische Ziele einspannen. Man kann auch weitere Fähigkeiten üben, zum Beispiel die räumliche, kinästhetische oder interpersonale Intelligenz; aber das ist kein gesellschaftlicher Imperativ und bleibt dem Einzelnen überlassen“ [ebd., S. 317f.].

Nach Gardner umfasst die intrapersonale Intelligenz den „Zugang zum eigenen Gefühlsleben – zur persönlichen Palette der Affekte oder Emotionen; der Kapazität, diese Gefühle sofort zu unterscheiden, zu etikettieren, in symbolische Codes zu verschlüsseln und als Hilfsmittel zum Verstehen und Steuern des persönlichen Verhaltens zu benutzen“ [ebd., S. 219], während Menschen mit mathematischer Begabung durch eine „gemeinsame Vorliebe für Abstraktion“ [ebd., S. 132], durch eine große Kreativität im Erschaffen „mathematische[r] Muster“ [ebd., S. 133] und durch ein hohes „Geschick im Umgang mit langen Beweisketten“ [ebd.] ausgezeichnet sind. In der Sprachbeherrschung hält Gardner neben der „Fähigkeit zu Verständnis“ [ebd., S. 96ff.] die „treffende Wortwahl“ [ebd., S. 96] für besonders wichtig. Eine weitere Dimension bildet nach Gardner die körperlich-kinästhetische Intelligenz und damit „die Fähigkeit, seinen Körper sehr differenziert und geschickt sowohl zu expressiven als auch zu zielgerichteten Zwecken einzusetzen. [...] Ebenso charakteristisch ist das Geschick im Umgang mit Objekten; gleichgültig ob die Feinmotorik der Fingerbewegungen oder die gröbere Motorik des Körpers verlangt ist“ [ebd., S. 192].

Die interpersonale Intelligenz dagegen „wendet sich nach außen und anderen Personen zu. Hier besteht die Kernkapazität in der *Fähigkeit, Unterscheidungen zwischen anderen Individuen wahrzunehmen und zu treffen*; insbesondere zwischen ihren Stimmungen, Temperamenten, Motiven und Absichten“ [ebd., S. 220]. Bisher vernachlässigte Anknüpfungspunkte im pädagogischen Diskurs in Deutschland ergeben sich hier nach Otto Friedrich Bollnow in der „Erforschung der „pädagogischen Atmosphäre“ [...], [denn; K.M.] in ihr, so scheint es mir, wird zugleich ein neues Verständnis des Erziehungsvorgangs im ganzen ermöglicht, und es werden neue Kategorien zu seiner angemessenen Erfassung gewonnen“ [Bollnow 2001, S. 110]. Bollnow sieht dabei „die Möglichkeit neuer pädagogischer Grundkategorien [heraufziehen; K.M.] [...], [denn; K.M.] in diesem Sinn sind Erscheinungen, wie [...] Geborgenheit und Vertrauen, Dankbarkeit und Liebe, Geduld und Erwartungen usw. nicht nur als ein Gegenstand neben möglichen andern aufzunehmen, sondern ganz grundsätzlich in ihrer pädagogisch-anthropologischen Grundstruktur herauszuarbeiten“ [ebd., S. 111].

Ist die Geschichte der modernen säkularen Schule nach Gardner jetzt eine Geschichte des Fortschritts oder als Geschichte des Ausschlusses zu werten? So stellte bereits John Dewey fest, dass „in dem Maße, wie sich geordnete Belehrung und Schulung ausdehnen, [...] die Gefahr einer unerwünschten Scheidung zwischen der Erfahrung, die in unmittelbaren menschlichen Beziehungen gewonnen wird, und dem, was man in Schulen erwirbt [entsteht; K.M.]. Diese Gefahr war nie größer als in der Gegenwart, und zwar wegen des raschen Anwachsens des Wissens und der technischen Fähigkeiten in den letzten Jahrzehnten“ [Dewey 2010, S. 26]. Für Gardner selbst „scheint [es; K.M.] vernünftig anzunehmen, dass verschiedene Individuen und Kulturen auf die Entwicklung verschiedener Intelligenzen setzen. Man kann den Übergang vom Segler über den Koranschüler zu der Computerprogrammiererin als Fortschritt betrachten; und aus westlicher Sicht scheint die Fähigkeit des Individuums, ein Kunstwerk zu schaffen, tatsächlich überlegen. Aber man kann diese Sequenz von Episoden mit demselben Recht als systematische [Gardner 2005, S. 328] Entwertung bestimmter Intelligenzformen wie der interpersonalen, räumlichen oder körperlichen deuten, und als Vernachlässigung bestimmter wichtiger linguistischer Kapazitäten“ [ebd., S. 329]. In

jedem Falle aber sind der Intelligenzbegriff und seine Messung weiterhin kritikwürdig, denn „das Schema des Intelligenztests – eine Stunde Fragen und Antworten, um eine Zahl zu ermitteln – ist überall gleich. Viele Beobachter befriedigt dieses Verfahren nicht [...]; aber so lange keine besseren Methoden zur Verfügung stehen, Intelligenz zu beurteilen und die Fähigkeiten einer Person abzuschätzen, wird sich diese Szene in absehbarer Zukunft nicht ändern“ [ebd., S. 17]. Als Beispiel für diese Schwierigkeiten führt Gardner die Definition für Begabung bei Kindern an:

„Fast alle Förderungsprogramme für begabte Kinder benutzen als wichtigstes (wenn nicht sogar einziges) Kriterium der Zulassung ein hohes Intelligenztestergebnis (gewöhnlich über 130 Punkte). Ein Programm, das die hier vorgeschlagene Bandbreite der Intelligenzen berücksichtigt, würde gänzlich andere Kriterien anwenden. Eine wichtige mit dieser Theorie verbundene Behauptung, die jedoch bis heute noch nicht gebührend überprüft wurde, lautet, dass jede Intelligenz von den übrigen verhältnismäßig unabhängig ist, und dass die intellektuelle Begabung einer Person etwa auf musikalischem Gebiet keine Rückschlüsse auf ihre mathematischen, sprachlichen oder interpersonalen Fähigkeiten zulässt“ [ebd., S. 11].

Die gegenwärtige Bedeutung des Computers und der digitalen Welt für den Schulunterricht wird auch in einem neuen Menschenbild deutlich, welches Michel Serres an den Schnittstellen von Neuronalität, Information und Kommunikation, Räumlichkeit und Körperlichkeit in folgender Weise entwirft:

„Die Kinder haben sich also im Virtuellen eingerichtet. Wie die Kognitionswissenschaften zeigen, aktivieren die Nutzung des Internets, das Lesen und Schreiben von Nachrichten mit dem Daumen, der Besuch von Wikipedia und Facebook nicht die gleichen Neuronen und Hirnregionen wie der Gebrauch von Büchern, Tafeln, Heften. Sie können mehrere Informationen zugleich aufnehmen. Sie erkennen, verarbeiten, synthetisieren sie anders als wir, ihre Vorgänger. Sie haben nicht mehr den gleichen Kopf. Durch ihr Handy sind ihnen alle Personen zugänglich, durch GPS alle Orte, durch das Netz das gesamte Wissen. Während wir in einem metrischen, durch Entfernungen konstituierten Raum lebten, bewegen sie sich in einem topologischen Raum von Nachbarschaften. Sie wohnen nicht mehr im selben Raum. Ohne dass wir dessen gewahr wurden, ist in einer kurzen Zeitspanne, ein neuer Mensch geboren wurden. Er oder sie hat nicht mehr den gleichen Körper und nicht mehr dieselbe Lebenserwartung,

kommuniziert nicht mehr auf die gleiche Weise, nimmt nicht mehr dieselbe Welt wahr, lebt nicht mehr in derselben Natur, nicht mehr im selben Raum“ [Serres 2013, S. 14f.].

Somit werden in bildungspolitischen Diskursen neue Utopien über das Verhältnis von Mensch, Technik und Lernen artikuliert, denn „now the hope is that somehow the power of the World Wide Web will make possible a new approach to education for the twenty-first century in which each student will be able to stay at home and yet be taught by great teachers from all over the world“ [Dreyfus 2010, S. 26]. Allerdings nehmen viele Pädagogen in dieser Diskussion auch einen gegensätzlichen Standpunkt ein „namely, that education require face-to-face interaction between teachers and students“ [ebd.]. Diese Meinungsverschiedenheit hat Hubert L. Dreyfus bewogen, die beiden entscheidenden Fragen zu untersuchen: „Can distance learning enable students to acquire the skills they need in order to be good citizens skilled in various domains? Or, does learning really require face-to-face engagement, and, if so, why?“ [ebd., S. 27].

In seiner Antwort kommt Dreyfus zu dem Ergebnis, dass „we have now seen that our body, including our emotions and moods play a crucial role in our being able to make sense of things. [...] It would be a serious mistake to think we could do without these embodied capacities – to rejoice that the World Wide Web offers us the chance to become more and more disembodied, detached, ubiquitous minds leaving our situated, vulnerable bodies behind“ [ebd., S. 121]. Denn „it seems, however, that the involvement and risk that come from making interpretations that can be mistaken and learning from one’s mistakes are necessary if one is to acquire expertise. Such involvement is absent if one is just sitting alone in front of one’s computer screen looking at a lecture downloaded from the Web. [...] Such lectures are, therefore, not likely to produce more than competence. Only in a classroom where the teacher and learner sense that they are taking risks in each other’s presence, and each can count on criticism from the other, are the conditions present that promote acquiring proficiency, and only by acting in the real world can one acquire expertise. As for the apprenticeship necessary to becoming a master, it is only possible where the learner sees the day-to-day responses of a master and learns to imitate her style“ [ebd., S. 122].

In seiner Untersuchung unterscheidet Dreyfus die sechs Stufen Novice, Advanced Beginners, Competence, Proficiency, Expertise and Mastery.<sup>88</sup> Dabei stellt er fest, dass „like everyday commonsense understanding, cultural style is too embodied to be captured in a theory, and passed on by talking heads. [...] If we were to leave our bodies behind and live in cyberspace, nurturing children and passing on one's variation of one's cultural style to them would become impossible” [ebd., S. 46]. Denn „only if the detached, information-consuming stance of the novice, advanced beginner, and distance learner is replaced by involvement, is the student set for further advancement” [ebd., S. 34]. Deshalb „most teachers, parents, and students, if they can afford it, would prefer the shared involvement that produces proficiency, and the real-world experience and mentoring that makes possible the acquisition of expertise and mastery” [ebd., S. 123].

Unter den bisher aufgezeigten Aspekten stellt sich Macht nach Foucault daher als eine bestimmte Ausprägung von Intelligenz dar. Die Technologiekritik von Heidegger und Foucault hat nichts mit Technikfeindlichkeit zu tun, da „it is not technology, or science, but rather the essence of technology as a way of revealing that constitutes the danger [...]. It is a matter of how human beings are fundamentally oriented toward their world vis à vis their practices, skills, habits, customs, and so forth” [Sawicki 2003, S. 60]. Und umgekehrt sind sich Heidegger und Foucault in ihrer Sichtweise sehr ähnlich, denn „just as Heidegger was able to capture the essence of modern technology and to reveal the inadequacies of the instrumental definition of technology only by relating it to a shared background of practices, Foucault isolates the technologies of power/knowledge [...] not by writing an internal history of either the human sciences or prisons, but by analyzing the human sciences and penal law in relation to a matrix of nonscientific practices and discourses” [ebd., S. 61]. Und wie Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow über Foucaults Methodologie der Archäologie und Genealogie feststellen:

„Die Antwort muss in den Praktiken selbst liegen. Denn die Praktiken, eingelassen in Technologien und über zahllose getrennte Stellen verstreut, verkörpern buchstäblich das, was der Analytiker zu verstehen sucht. [...] Es gibt eine Logik der Praktiken. Es gibt einen Schub in Richtung auf ein strategisches Ziel, doch niemand schiebt. [...] Es gibt keine innere Logik der

---

<sup>88</sup> Siehe Dreyfus 2010, S. 28ff.

Stabilität. Die Gerichtetheit entsteht vielmehr auf der Ebene der Praktiken durch geringfügige Berechnungen, Willenszusammenstöße, Interessenverwicklungen. Diese erhalten von den politischen Machttechnologien Form und Richtung. Nichts an der Gerichtetheit ist eigenständig, und folglich lässt sie sich auch nicht ableiten“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 219].

Schließlich beruht die Kritik an den Konzepten der Künstlichen Intelligenz nach Hubert L. Dreyfus auf „the ontological assumption that everything essential to intelligent behavior must in principle be understandable in terms of a set of determinate independent elements. [...] We shall soon see that this assumption lies at the basis of all thinking in AI, and that it can seem so self-evident that it is never made explicit or questioned“ [Dreyfus 1972, S. 118f.].

Die bildungspolitische Einbettung dieser Technikaffinität ist nach Richard Münch von einem Paradigmenwechsel begleitet, der eine Orientierung der Bildung an ökonomischen Zielen in den Vordergrund gerückt hat und dabei ein neues Dispositiv der Macht konstituiert, denn „die PISA-Studie, sowie ihre Wirkungen auf die nationale Bildungspolitik und der Bologna-Prozess sind Teil und zugleich treibende Kraft einer großen Transformation der Bildung. Das alte Paradigma, in dem Bildung als Kulturgut und Fachwissen verstanden wurde, wird nun vollständig durch ein neues, ökonomistisches Leitbild abgelöst. [...] In dieser Weise wirken sie [*die PISA-Studie und der Bologna-Prozess; K.M.*] als Dispositive der Macht eines globales Regimes der Wissenschaft, sie illustrieren die Herausbildung eines Monopols der legitimen Definition von Bildung durch eine globale Forscherelite“ [Münch 2009, S. 30ff.] und, wie Richard Sennett gezeigt hat, spielt die Ausrichtung dieses Prozesses an flexiblen Handlungsmustern und Lebensformen hierbei eine entscheidende Rolle:

„Heute wird der Begriff «flexibler Kapitalismus» zunehmend gebraucht, um ein System zu beschreiben, das mehr ist als eine bloße Mutation eines alten Themas. Die Betonung liegt auf der Flexibilität. Starre Formen der Bürokratie stehen unter Beschuss, ebenso die Übel blinder Routine. Von den Arbeitnehmern wird verlangt, sich flexibler zu verhalten, offen für kurzfristige Veränderungen zu sein, ständig Risiken einzugehen und weniger abhängig von Regeln und förmlichen Prozeduren zu werden“ [Sennett 2009, S. 10].

In diesem Sinne „post-compulsory education policies and politicians tell us that we must become more flexible as individuals, whether we are learners or workers. Our institutions must be more responsive to demand. As our future environment is no longer certain, all must become flexible. As learners, we must ensure that we equip ourselves to be employed or to maintain our employment. As educators, we must be flexible at work, be prepared to take on new ways of doing our jobs and new ways of thinking if the needs of our students and societies are to be met. Educational institutions must be flexible if they are to equip populations with the attributes that our corporations and economies will need for the future. We are incited by politicians to become lifelong learners, to learn continuously so that we might better contribute to work and societies. Organizations, we are told, need to become learning organizations and societies learning societies” [Nicoll 2006, S. 1]. In diesen Diskurs lässt sich auch ganz zwanglos ein Menschenbild integrieren, welches den gegenwärtigen Erkenntnissen der Hirnforschung entspricht und somit feststellen, „dass Erkenntnisse der Hirnforschung eine große Bedeutung für das derzeit dominierende Menschenbild haben, welches gekennzeichnet ist durch einen expliziten Geist-Gehirn-Dualismus, durch die Annahme eines rationalen Ichs als Steuermann und eines jenseits der Naturkausalität „frei“ wirkenden Willens und schließlich durch den Glauben an die große Macht der Erziehung und die lebenslange gleichmäßige Veränderbarkeit des Menschen“ [Roth 2008, S. 11]. Erschreckend aus demokratiethoretischer Perspektive ist die Tatsache, dass in jüngster Zeit eine wissenschaftliche Debatte um den Begriff der Postdemokratie entflammt ist, was leider als ein Indiz für die Aushöhlung demokratischer Spielregeln in der Gesellschaft gewertet werden muss. Der Begriff der Postdemokratie behauptet, „die Umsetzung neoliberaler Politik habe zu einer „Kolonisierung“ des Staates durch die Interessen von Unternehmen und Verbänden geführt, so dass wichtige politische Entscheidungen heute außerhalb der traditionellen demokratischen Kanäle gefällt werden“ [Mouffe 2011, S. 3].

Gegen diese aktuelle Entwicklung ließe sich mit John Dewey einwenden, dass für eine demokratische Gemeinschaft eine Art und Weise der Erziehung notwendig wäre, „die in dem einzelnen ein persönliches Interesse an sozialen Beziehungen und am Einfluss der Gruppen weckt und diejenigen geistigen Gewöhnungen schafft, die soziale

Umgestaltungen sichern, ohne Unordnung herbeizuführen“ [Dewey 2010, S. 136]. Passend dazu bemerkt Hans Sluga über Foucaults politische Philosophie der 1970er Jahre, dass „of decisive interest for the Foucault of the 1970s, however, was that dormant power relations can again become politicised. [...] Ever new areas of social relations may in this way become politicized while others may cease to be so“ [Sluga 2014, S. 192]. Deshalb hält Sluga Foucault für eine Analyse der Gegenwartspolitik nach wie vor unumgänglich, wenn er festhält, dass „my distinctions go certainly beyond Foucault’s words but it seems that a political diagnosis of power relations will have to make them. The question is then how these schematic distinctions can be applied to the analysis of our actual political situation“ [ebd., S. 193]. Aber gerade in Bezug auf die weiteren Entwicklungen des deutschen Bildungssystems wäre eine weiterführende Studie aus Foucaultscher Sichtweise sehr interessant. Schließlich kommt Richard Münch in seinen Untersuchungen über die Bedeutung der PISA-Studien und des Bologna-Prozesses doch zu einem deutlich ernüchternden Fazit:

„Als Ergebnis dieser Analyse von PISA, Bologna & Co. Können wir festhalten: Beide Prozesse sind Teil und treibende Kräfte einer großen Transformation, durch die das Ideal der Bildung als Kulturgut und Fachwissen am Ende vollständig durch das Leitbild der Bildung als Kompetenz und Humankapital ersetzt worden sein wird. Als tiefere Ursache dieser Veränderung haben wir eine Verschiebung der symbolischen Macht weg von der nationalen Bildungselite und hin zu einer neuen, an der naturwissenschaftlichen Methodik geschulten, transnational organisierten Wissenselite identifiziert. [...] Diese Verschiebung der symbolischen Macht ist durch die Entwicklung, engere Verflechtung und Stabilisierung transnationaler Akteursnetzwerke (Bildungsforscher), Institutionen (OECD, EU) und Paradigmen vorangetrieben worden. Auf diese Weise ist ein sich selbst verstärkender, seine eigenen Existenzgrundlagen erzeugender Prozess in Gang gesetzt worden“ [Münch 2009, S. 90].

Aus diesen bildungspolitischen Befunden ergeben sich jedoch verschiedene pädagogische Ansatzpunkte für die Methoden des self-transformative Learning. Wesentlich hierfür ist die Konzeption der Pädagogik als eine Gegen- oder Antiwissenschaft, denn „der Gedanke, dass unkritisch assimilierte Erwartungshaltungen oder Bedeutungsperspektiven bei der Deutung von Bedeutung als Schemata sowie als Wahrnehmungs- und Interpretations-Codes dienen, stellt die zentrale Dynamik und das

elementare Postulat einer konstruktivistischen Transformationstheorie des Lernens Erwachsener dar“ [Mezirow 1997a, S. 4]. Der existenzielle Kampf um Sinn und Bedeutung wird also aus einer pädagogischen Perspektive erneut aufgenommen:

„A defining condition of being human is that we have to understand the meaning of our experience. [...] But in contemporary societies we must learn to make our own interpretations rather than act on the purposes, beliefs, judgments, and feelings of others. Facilitating such understanding is the cardinal goal of adult education. Transformation learning develops autonomous thinking“ [Mezirow 1997b, S. 5].

Dabei gibt es unterschiedliche Ansätze des self-transformative Learning, die sich zwei Hauptströmungen zuordnen lassen. So schreibt Valerie Grabove, dass „there is no single model of transformative learning. [...] Two stances are clear [...]: the first is based on the notion that transformative learning is a rational, analytical, and cognitive process, one that most closely resembles the theory as described by Mezirow; the second embraces the concept that transformative learning is an intuitive, creative, emotional process, a process that [...] grounds within analytical depth psychology and [...] view through images, myths, and fantasy. [...] We can also see that the two stances are interconnected-the rational process moves into the imagination, and the creative process incorporates analysis“ [Grabove 1997, S. 90]. Nach Jack Mezirow verläuft „die perspektivische Transformation in folgenden Phasen [...]:

1. Auftreten eines desorientierenden Dilemmas.
2. Selbstprüfung mit Schuld- und Schamgefühlen.
3. Kritische Bewertung der epistemischen, soziokulturellen oder psychischen Annahmen.
4. Erkenntnis, dass die eigene Unzufriedenheit und der Transformationsprozess weit verbreitet sind und dass auch andere eine ähnliche Veränderung bewältigt haben.
5. Suche nach Optionen für neue Rollen, Beziehungen und Handlungen.
6. Planung einer Handlungsweise.
7. Aneignung von Wissen und Fähigkeiten zur Durchführung der eigenen Pläne.
8. Ausprobieren neuer Rollen.

9. Entwicklung von Fähigkeiten und Selbstvertrauen für neue Rollen und Beziehungen; und
10. Wiederaufnahme des eigenen Lebens aufgrund der von den neuen Perspektiven bestimmten Bedingungen“ [Mezirow 1997a, S. 143].

### **5.3. Die Kehre: Neuhumanismus, Selbstsorge und Selbsttransformation**

Aber wie hängen der Bildungsbegriff, die Selbstsorge und die Konzepte des self-transformative Learning miteinander zusammen? In seinem geschichtsphilosophischen Denken vollzieht Foucault eine Kehre, mit der er sich in seinen ethischen Schriften über das Thema „Sexualität und Wahrheit“ der Frage des Subjekts zuwendet.<sup>89</sup> Aber wie lässt sich diese letzte Verschiebung des Foucaultschen Denkens mit dem pädagogischen Ansatz des self-transformative Learning verknüpfen? Welche Bedeutung hat hierbei die Seele des Menschen? Als Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Fragen kann zunächst hervorgehoben werden, dass heutzutage Begriffe wie Flexibilität, lernende Organisation oder lebenslanges Lernen unter ökonomischen Gesichtspunkten einen hohen Stellenwert in der Pädagogik haben:

„Post-compulsory education policies and politicians tell us that we must become more flexible as individuals, whether we are learners or workers. Our institutions must be more responsive to demand. As our future environment is no longer certain, all must become flexible. As learners, we must ensure that we equip ourselves to be employed or to maintain our employment. As educators, we must be flexible at work, be prepared to take on new ways of doing our jobs and new ways of thinking if the needs of our students and societies are to be met. Educational institutions must be flexible if they are to equip populations with the attributes that our corporations and economies will need for the future. We are incited by politicians to become lifelong learners, to learn continuously so that we might better contribute to work and societies. Organizations, we are told, need to become learning organizations and societies learning societies“ [Nicoll 2006, S. 1].

---

<sup>89</sup> Siehe Kapitel 4.

Dabei stehen die Ansätze des selbstgesteuerten Lernens und des lebenslangen Lernens in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander, denn, wie Philip C. Candy bereits im Jahre 1991 feststellte, „on the one hand, self-directed learning is one of the most common ways in which adults pursue learning throughout their life span. [...] On the other hand, lifelong learning takes, as one of its principal aims, equipping people with skills and competencies required to continue their own “self-education” beyond the end of formal schooling. In this sense, self-directed learning is viewed simultaneously as a means and an end of lifelong learning” [Candy 1991, S. 15]. Obwohl also das Selbst im Vordergrund des pädagogischen Diskurses zu stehen scheint, fehlt aber dennoch in dem Diskurs der Begriff der Seele, denn der „Begriff der Seele ist aus den Wissenschaften verschwunden“ [Wulf 1991, S. 5], obwohl „ein in Blick in die Geistes-, Kultur- und Wissenschaftsgeschichte den wichtigen Bezugspunkt des Denkens über den Menschen, seine Natur und Welt hinsichtlich des Begriffs der Seele deutlich [macht]“ [ebd.].

Auch Foucault richtete seinen analytischen Blick in „Überwachen und Strafen“ auf das Verhältnis von Körper und Seele, denn „Thema dieses Buches ist eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt“ [ÜS, S. 33.] und in der Pädagogik attestierte Ellen Key „Seelenmorde in den Schulen“ [Key 1905, S. 219ff.], denn „wenn schon die Schule durch ihren Mangel an Spezialisierung, Konzentrierung, Selbstthätigkeit und Wirklichkeitsberührung unverantwortlich mit den geistigen Kräften der Jugend verfährt, so sind die Gymnasien und Seminarier geradezu Vernichter der Persönlichkeit“ [ebd., S. 246]. Die Disziplinierung der Seele ging einher mit Drill und Dressur, und „zwar wird um 1900 festgestellt, dass das Durchschnittswissen der Schüler gestiegen sei, aber infolge des schulischen Drills, der vielfach vom Exerzierplatz auf die Schule übertragen werde, gehe die Selbstständigkeit der Schüler mehr und mehr zurück“ [Roeßler 1978, S. 642]. Wird daher in der Gegenwartspädagogik der Zusammenhang von Sozialisation, Personalisation und Seele sträflicherweise vernachlässigt und unberücksichtigt gelassen? Und das, obwohl im 19. Jahrhundert der Bildungsbegriff eng mit dem Begriff der Seele verknüpft war?

Wie Mollenhauer in seinem Buch über „Vergessene Zusammenhänge“ klar herausstellt, wurde allerdings bereits damals „unter anderem die beliebte Vokabel »verinnerlichen«

oder »internalisieren« [verwendet]. So erscheint der Vorgang der Bildung des Menschen als eine Bewegung von »außen« nach »innen«. [...] Der Minister von Zedlitz und der Volksschulreferent von Beckedorff jedenfalls dachten so, und ihre Denkungsart hat sich bis in die Gegenwart hinein fortgesetzt. Vorgänge der Bildung des Menschen werden in dieser Denkungsart beschrieben als Rekrutierungsprozesse für die Stabilisierung eines sozialen Systems“ [Mollenhauer 2003, S. 114]. Aber welcher Bildungsbegriff verbirgt sich hinter den charakteristischen Eigenschaften des Neuhumanismus und des deutschen Bildungsromans? Welchen Stellenwert hatte die Seele nach dieser Denkweise für die Pädagogik inne? War Wilhelm von Humboldt nach Blankertz „der eindrucksvollste Repräsentant des neuen griechisch-deutschen Humanismus“ [Blankertz 1992, S. 101], so entwickelte dieser seine Idee von Bildung „als vollkommene Entfaltung individueller Möglichkeiten, die der Staat durch seine Institutionen nicht zu steuern berechtigt war, an die Bedingung der – durchaus politisch verstandenen – Freiheit“ [Vierhaus 1972, S. 521]. In diesem Sinne wurde der Bildungsbegriff „definiert als der Weg der Individualität zu sich selber, dieser Weg aufgefasst als unendliche Aufgabe, so dass Bildung nicht abschließbar sei, vielmehr das ganze Leben über wäre. Die unendliche Aufgabe [...] wurde vom Neuhumanismus in Übereinstimmung mit der idealistischen Philosophie und der Literatur der Deutschen Klassik im Namen des Individuums an den einzelnen Menschen delegiert“ [Blankertz 1992, S. 101]. Daher „[lassen sich; K.M.] Äquivalente zum deutschen Bildungsbegriff in seinem vollen Bedeutungsgehalt in anderen Sprachen nicht auffinden, vor allem nicht seine Heraushebung über [...] andere Begriffe wie 'Erziehung' und 'Ausbildung'“ [Vierhaus 1972, S. 508f.]. Demnach „[ist] 'Bildung' als zielbestimmter und teleologischer Prozess des einzelnen Menschen eine Bedeutungsprägung, die erst in Verbindung mit dem Individualitäts- und dem Entwicklungsbegriff in vollem Umfang eintrat. In dieser Begriffskonstellation, die bei Herder erreicht und für Klassik, Romantik, Idealismus und Neuhumanismus kennzeichnend ist, erfuhr der Bildungsbegriff in Deutschland eine gewaltige Erweiterung, die ihn in die Nähe der Begriffe 'Geist', 'Kultur', 'Humanität' rückte und damit die Bedeutungsebene von 'Aufklärung', 'Erziehung', 'Fortschritt' überholte“ [Vierhaus 1972, S. 515f.].

Unter Bildung wurde sowohl „das geistig-sittliche Werden des einzelnen wie der geschichtliche Gang der Menschheit [verstanden], [denn] beide wurden in Analogie gesehen, 'Bildung' war Wachstum, Fortschreiten, geschichtlicher Prozess, Entwicklung“ [ebd., S. 516]. Insbesondere Herder verstand die „Geschichte als einheitlichen Bildungsprozess, in dem Natur, Seele und Geist sich entwickeln“ [ebd., S. 517] und bei Niethammer „[wird] das Harmonieverhältnis der personalen Einheit des Menschen als Ziel des erzieherischen Tuns wie der Selbstbildung herausgestellt. Bildung als ein in der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen gründender, in Stufen sich ausprägender, infiniten Prozess der Entfaltung der dem Menschen eigenen Möglichkeiten gewinnt als Ziel des menschlichen Lebens Selbstzweckhaftigkeit: der sich bildende Mensch ist Zweck seiner selbst; Selbstbildung gilt ihm als höchstes Ziel“ [Bödeker 1972, S. 1098]. Schließlich wird „der Bildungsbegriff der Denkform der Vollendung des Menschengeschlechts endogen“ [ebd., S. 1081]. Denn „gleichwohl war in den beiden ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der klassisch-humanistische Bildungsbegriff das Neue, das den Ton und die Argumentation in der pädagogischen Diskussion bestimmte. [...] Die Bildung war individuelle und selbsttätige Bildung, die sich in Freiheit und Distanz zur praktischen Welt und in der freien Beschäftigung mit vielfältigen Gegenständen vollzog. [...] Damit war individuelle Bildung nicht in einen Gegensatz zu Gesellschaft und Staat gebracht; galt doch den Bildungsreformern der Zeit als sicher, dass höchste Entfaltung des Individuums eo ipso der Gesellschaft, dem Staate, der Menschheit den höchsten Nutzen bringe“ [Vierhaus 1972, S. 529]. Somit beinhaltete der Neuhumanismus eine „Erneuerung des Humanismus von der Mitte des 18. Jahrhunderts an mit einer Verlagerung des Interesses von den Römern zu den Griechen, in Deutschland mit zwei Auswirkungen: a) Altertumswissenschaften mit der Wendung zur Philologie b) Pädagogik der Deutschen Klassik als Theorie der Bildung des Menschen“ [Blankertz 1992, S. 95].

Aber welchen Stellenwert nahm die Bildung dabei im deutschen Bildungsroman ein? Charakteristischerweise „[stand; K.M.] bei Goethe selber der individuelle Werdens- und Ausbildungsprozess des einzelnen im Mittelpunkt; die eigene Bildung wurde unendlich wichtig genommen („Dichtung und Wahrheit“), und Bildung war der Inhalt des bedeutendsten Entwicklungsromans der deutschen Literatur („Wilhelm Meister“)

[Vierhaus 1972, S. 517]. Für Goethe ging es um ein harmonisches Ganzes von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, denn „’Bildung’ bezog sich nicht nur auf Seele und Geist, sondern auch auf äußere Gestalt, Auftreten, Rede“ [ebd., S. 518] und die ethische Praxis als Selbstanwendung der „Vorbildhaftigkeit Goethes selber“ [ebd.]. Als Teil der politischen Praxis bezeichnet daher Ekkehart Krippendorff „Goethe in Weimar 1775 – 1786 [als] eines der aufregendsten Kapitel deutscher Geistesgeschichte, [...] zu der die Entdeckung und Reflexion des Politischen integral hinzugehört“ [Krippendorff 1999, S. 22]. Schließlich, so Krippendorff, „wurde im kleinen Weimar mehr als ein Jahrzehnt früher das Experiment einer anderen Neuen Politik gemacht bzw. das Politische in anderer Form – dem überschaubaren Kleinstaat – und mit anderen inhaltlichen Methoden – dem Primat der materiellen Melioration und der Bildung wiederentdeckt oder neu erfunden; um eine »Wiederentdeckung« handelte es sich dabei insofern, als die griechische Polis [...] den vorbildhaften historisch-literarischen Hintergrund abgab“ [ebd., S. 23]. Konsequenterweise fragt sich Krippendorff daher bezüglich Goethes politischer Überzeugungen: „Warum ist er kein Demokrat und Republikaner, warum Gegner der Französischen Revolution und der Befreiungskriege von der Fremdherrschaft, warum ist er grundsätzlich misstrauisch gegen Mehrheitsentscheidungen, warum hielt er an Stand und Privilegien für eine Friedensordnung fest, warum verteidigte er die Pressezensur, warum hielt er die Ordnung für ein höheres Gut als die Gerechtigkeit?“ [ebd., S. 38].

Nach Krippendorff besteht die aus meiner Sicht ebenso überraschende wie bedeutungsvolle Pointe der Goetheschen Denkweise darin, dass „die wichtigere Wahrheit der mitmenschlichen Haltung, die Ethik des Politischen, nicht verhandelbar [ist] und «durch Wahlen und Abstimmungen», in denen das Volk des Grundgesetzes z. B. seine Teilnahme am politischen Leben verwirklicht, zu bestimmen [ist]“ [ebd., S. 39]. Das bedeutet auch, „»Werte« können nicht von dazu eingesetzten (Partei-) Kommissionen festgelegt werden, sondern sie können nur exemplarisch gelebt, von einer verantwortlichen politischen Klasse vorgelebt werden. Eben das hat Goethe versucht“ [ebd., S. 39f.]. Daher „[ging es] „dem Philosophen Konfuzius – ähnlich wie dem Dichter Goethe – um die Begründung einer «anderen Politik» aus der Ethik des Dienstes an den Schwachen, den Hilfsbedürftigen, den arbeitenden >kleinen Leuten<.

Und er wollte das nicht nur philosophisch lehren, sondern selbst vorleben und praktizieren“ [ebd., S. 40].

Folgerichtig definiert der Bildungsbegriff im deutschen Bildungsroman „gerade jenes Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen und damit den Prozess des individuellen Hineinwachsens in einen wie auch immer bestimmten umfassenderen gesellschaftlichen Zusammenhang“ [Jacobs 1989, S. 145]. Hinter der „entscheidende[n] Prämisse des Bildungsromans [verbirgt sich die These], dass nämlich ein individueller Entwicklungsvorgang zu einer Synthese der Bedürfnisse von Ich und Welt führen könne“ [ebd., S. 142], was sich nach Walter H. Bruford typischerweise in der folgenden Handlungsstruktur des deutschen Bildungsromans niederschlägt:

„In a typical 'Bildungsroman' we are shown the development of an intelligent and open-minded young man in a complex, modern society without generally accepted values; he gradually comes to decide, through the influence of friends, teachers and chance acquaintances as well as the ripening of his own intellectual and perhaps artistic capacities and interests as his experiences in these fields grows, what is best in life for him and how he intends to pursue it. We see him learning to deal with the common problems of personal and social relationships, acquiring a point of view in practical matters and above all a 'Weltanschauung', a lay religion or general philosophy of life, or perhaps one after another“ [Bruford 1975, S. 29f.].

Im Zentrum stand hierbei Goethe, denn „Goethes Roman blieb jedoch trotz allen gegenläufigen Entwicklungen der allgemein anerkannte Bezugspunkt in der literaturtheoretischen und literaturkritischen Auseinandersetzung. Seine fortdauernde, wenn auch keineswegs unumstrittene Wirkung korrespondiert der Tendenz der Romanpoetik, über alle sich anbahnenden Umbrüche des Weltverständnisses hinweg an der Forderung nach einer Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit festzuhalten“ [Jacobs 1989, S. 147f.]. Insbesondere „*Wilhelm Meisters Lehrjahre*“ wurden so zum einerseits bewunderten und nachgeahmten, andererseits kritisierten und abgelehnten Prototyp des Bildungsromans im 19. Jahrhundert, und dies aufgrund formaler, struktureller wie thematischer Aspekte, deren bedeutendster sicherlich die dem Roman immanente Konzeption individueller Entwicklung als Ausbildung der gesamten Persönlichkeit war“

[ebd., S. 148]. Als sinnbildlich für diesen Bildungsanspruch Goethes mag dabei die folgende Textpassage aus „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ gelten:

„Ich habe nun gerade zu jener harmonischen Ausbildung meiner Natur [...] eine unwiderstehliche Neigung. Ich habe [...] durch Leibesübungen viel gewonnen; ich habe viel von meiner gewöhnlichen Verlegenheit abgelegt und stelle mich so ziemlich dar. Ebenso habe ich meine Sprache und Stimme ausgebildet, und ich darf ohne Eitelkeit sagen, dass ich in Gesellschaften nicht missfalle. [...] Dazu kömmt meine Neigung zur Dichtkunst und zu allem, was mit ihr in Verbindung steht, und das Bedürfnis, meinen Geist und Geschmack auszubilden, damit ich nach und nach auch bei dem Genuss, den ich nicht entbehren kann, nur das Gute wirklich für gut und das Schöne für schön halte. Du siehst wohl, dass das alles für mich nur auf dem Theater zu finden ist und dass ich mich in diesem einzigen Elemente nach Wunsch rühren und ausbilden kann. Auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch so gut persönlich in seinem Glanz als in den obern Klassen; Geist und Körper müssen bei jeder Bemühung gleichen Schritt gehen, und ich werde da so gut sein und scheinen können als irgend anderswo“ [Goethe 2008, S. 299].

Nach Walter H. Bruford drücken sich in diesem Verhältnis zur Bildung wesentliche Merkmale der Renaissance aus, denn „the efflorescence of German literature and philosophy in the later eighteenth century, looked at the context of European history, appears as a delayed Renaissance. The kind of individual perfection aimed at by the theory of classical ‘Bildung’ was [...] a harmony of developed capacities – an aesthetical ideal [...]. The perfect man is a work of art, the harmonious realization of an educator’s ideal; education, not God, is the source of grace. This was a typically Renaissance attitude to the human being and human perfection” [Bruford 1975, S. 264].

Allerdings sieht nach John Dewey die Diagnose der gesellschaftlichen Praxis im 19. Jahrhundert anders aus, denn „H e g e l wurde durch die Notwendigkeit, greifbare Repräsentanten des ursprünglich Absoluten zu finden, mehr auf Institutionen als auf Symbole geführt. [...] Die Schwächen einer abstrakten individualistischen Philosophie lagen ihm klar vor Augen. [...] In seiner Geschichtsphilosophie erreichten die Bemühungen einer großen Gruppe von deutschen Schriftstellern – Lessing, Herder, Kant, Schiller, Goethe -, dem erziehlischen Einfluss der großen menschlichen

Institutionen gerecht zu werden, ihren Höhepunkt. [...] Gegenüber den Institutionen, wie sie sind, hat das Individuum keine geistigen Rechte. Persönliche Entwicklung und Erziehung bestehen in gehorsamer Aneignung des Geistes der vorhandenen Institutionen. *Angleichung, nicht Umwandlung, ist das Wesen der Erziehung* [kursiv von mir; K.M.]“ [Dewey 2010, S. 86f.]. Und Ellen Key stellte über die damalige Schul- und Unterrichtspraxis sehr enttäuscht, ernüchtert und zugleich äußerst kritisch fest:

„Der Schule der Jetztzeit ist etwas gelungen, das nach den Naturgesetzen unmöglich sein soll: die Vernichtung eines einmal vorhanden gewesenen Stoffes. Der Kenntnisdrang, die Selbstthätigkeit und die Beobachtungsgabe, die die Kinder dorthin mitbringen, sind nach Schluss der Schulzeit in der Regel verschwunden, ohne sich in Kenntnisse oder Interessen umgesetzt zu haben“ [Key 1905, S. 221].

Wie in Foucaults letzten Vorlesungen und Büchern war das Bildungsideal des Neuhumanismus ohne eine intensive Auseinandersetzung mit der griechischen Antike undenkbar. Aber in welchem Zusammenhang stehen die Konzepte der Paideia, der Sorge um die Gemeinschaft sowie die Begriffe der Psychagogik und der Physiologia bei Foucault? Die Ansicht, „dass im antiken Griechenland die bisher in der Geschichte höchste Bildungsstufe erreicht worden sei, bezog sich ganz vornehmlich auf die drei Bereiche, die dann auch im Zentrum der Bildungsidee des deutschen Neuhumanismus gestanden haben: Sprache, Philosophie und Kunst. In ihnen meinte man bei den Griechen Vorbildlichkeit für alle Zeit: klassische Vollendung zu erkennen. [...] Mit der Festlegung des Gymnasialunterrichts auf beide alte Sprachen und des Zugangs zum gelehrten Unterricht auf das Gymnasium sind das Griechische und das Lateinische zum Grundelement des höheren deutschen Bildungswesens und ihre Kenntnis zum Ausweis der „Gebildeten“ geworden“ [Vierhaus 1972, S. 519]. Demnach „[hat; K.M.] der deutsche Neuhumanismus der Goethezeit die Griechen als die absolute Offenbarung der wahren Natur des Menschen in einer bestimmten einmaligen Periode der Geschichte betrachtet“ [Jaeger 1959, S. 15].

Aber in welcher Beziehung steht die Paideia der griechischen Antike zu dem humanistischen Ideal der Moderne? Wie Jaeger feststellt, „[ist] das geistige Prinzip der Griechen nicht der Individualismus, sondern der 'Humanismus', wenn es gestattet ist,

das Wort bewusst in diesem seinem ursprünglichen antiken Sinne zu verwenden. Humanismus kommt von *humanitas*. Dieses Wort [...] bezeichnet die Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form, dem eigentlichen Menschsein. Das ist die echte griechische Paideia. [...] Über dem Menschen als angeblich autonomem Ich steht der Mensch als Idee, und so haben die Griechen als Erzieher wie als Dichter, Künstler, und Forscher ihn stets gesehen. Der Mensch als Idee aber heißt: der Mensch als allgemeingültiges und verpflichtendes Bild der Gattung. Die Prägung des Einzelnen durch die Form der Gemeinschaft, die wir als das Wesen der Erziehung erkannten“ [Jaeger 1959, S. 13f.]. Und wie Henri I. Marrou zeigt, bedeutet das nichts anderes, „als den Begriff der Erziehung selbst, indem man ihn als unbedingt setzt, zum äußersten [zu; K.M.] steigern: diese, die παιδεία, ist nicht mehr bloß die auf das Kind, παις, anwendbare Technik, die ihm das Rüstzeug gibt, es schnell befähigt, ein Mann zu werden. Durch eine bemerkenswerte Erweiterung, αὔξησις, dient im hellenistischen Griechisch das gleiche Wort dazu, das Ergebnis jener erzieherischen Bemühung zu bezeichnen, die sich über Schuljahre hinaus durch das ganze Leben erstreckt, um das menschliche Ideal vollkommener zu verwirklichen: παιδεία (oder παιδευσις) erlangt damit die Bedeutung von Bildung nicht im tätigen, vorbereitenden Sinn verstanden, den das Wort heute bei uns besitzt: dem Zustand eines voll entwickelten Geistes, der alle seine Möglichkeiten entfaltet hat, dem des Menschen, der wahrhaft Mensch geworden ist. Es ist bemerkenswert, festzustellen, dass Varro und Cicero, wenn sie das Wort παιδεία übersetzen, dafür das lateinische Wort »humanitas« wählen“ [Marrou 1977, S. 191f.].

Für Michel Foucault, der sich am Anfang der 1980er Jahre mit dem ethischen Problem der Selbstkultur im Rahmen einer Ästhetik der Existenz beschäftigte, war die griechische Antike vor allem für eine Untersuchung der Zusammenhänge von Wahrheit, Subjekt und Selbst innerhalb von Selbstpraktiken einer postmodernen Ethik von Interesse.<sup>90</sup> Im Gegensatz zur Pädagogik der Gegenwart steht die von Foucault ausdrücklich hervorgehobene enge Verknüpfung der antiken Seelenleitung (Psychagogie) mit der Pädagogik (Paideia):

---

<sup>90</sup> Siehe Kapitel 4.

„Die Wahrheit und die mit ihr einhergehenden Verpflichtungen liegen beim Lehrer. Das gilt für die Pädagogik insgesamt. Das gilt für die antike Pädagogik, aber das gilt auch für das, was man die antike Seelenleitung [*psychagogie*] nennen könnte. In diesem Sinn und aus diesem Grund steht die antike Seelenleitung der Pädagogik so nahe. Sie wird noch als eine *paideia* erfahren“ [HS, S. 497].

Im Unterschied zur Psychagogie geht es nach Foucault in der Pädagogik „[um] jene Übermittlung einer Wahrheit [...], deren Funktion darin besteht, ein beliebiges Subjekt mit Fähigkeiten, Tauglichkeiten, Wissen auszustatten, über die es vorher nicht verfügte und die es am Ende dieser pädagogischen Beziehung zu besitzen hat“ [HS, S. 496], während Foucault „jene Übermittlung einer Wahrheit »psychagogisch« nenn[t], deren Funktion nicht etwa darin besteht, ein beliebiges Subjekt mit Fähigkeiten usw. auszustatten, sondern darin, die Seinsweise des davon betroffenen Subjekts zu verändern“ [ebd., S. 497]. Zusätzlich sind beide Begriffe in den wichtigen Kontext des ethischen Gebots 'Sorge dich um dich selbst!' eingebunden, denn „das dritte Element des Umfelds, in dem die Frage, das Gebot, die Vorschrift »Sorge dich um dich selbst!« auftaucht [...] ist die Unwissenheit. Damit ist sowohl die Unwissenheit über die Dinge, die man wissen müsste, als auch die Unwissenheit über sich selbst gemeint, insofern man nicht einmal weiß, dass man diese Dinge nicht weiß“ [ebd., S. 68]. An dieser Stelle sieht Foucault eine wesentliche Verbindung zu Sokrates, weil Sokrates sagt: „Du weißt nicht, aber Du bist jung, du hast also Zeit, um nicht zu lernen, sondern um dich um dich selbst zu kümmern“ [ebd., S. 69]. Daher werden sich nach Foucault in „dem Gebot »sich um sich selbst zu sorgen«, zwischen der als Lernen verstandenen Pädagogik und dieser anderen Form der Bildung [*culture*], der *paideia* [...], die sich um das dreht, was man die *culture de soi* nennen könnte, die *formation de soi*, was die Deutschen *Selbstbildung* nennen würden, [...] eine Reihe von Problemen ansiedeln, die alle mit den Variationen des Verhältnisses von Geistigkeit und Philosophie in der Antiken Welt zu tun haben“ [ebd.]. Im weiteren Verlauf der Vorlesung über die „Hermeneutik des Subjekts“ definiert Foucault die Begriffe der Philosophie und der Geistigkeit, um unterschiedliche Zugänge zur Wahrheit voneinander abzugrenzen. Demnach bezieht sich der Begriff der Philosophie auf bestimmte Formen des Denkens, während der Begriff der Geistigkeit eine vorbereitende Praxis und Erfahrung beinhaltet:

„Wir nennen „Philosophie“ jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht. Wenn man dies also „Philosophie“ nennt, dann könnte man, so meine ich, Geistigkeit jene Suche, Praxis und Erfahrung nennen, durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu gelangen. [...] Für die Geistigkeit gilt, dass ein Erkenntnisakt niemals an und für sich schon Zugang zur Wahrheit verschafft, sondern er bedarf der Vorbereitung, der Begleitung und Vollendung durch eine gewisse Veränderung des Subjekts, nicht etwa des Individuums, sondern des Subjekts in seinem Subjektsein“ [HS, S. 32ff.].<sup>91</sup>

Andererseits war das Selbstverständnis der Griechen auch ein Politisches. So stellt Jaeger fest, „dass die Humanität, das ‚Menschsein‘, von den Griechen stets wesentlich an die Eigenschaft des Menschen als politisches Wesen geknüpft ist“ [Jaeger 1959, S. 16]. Insofern, wie Hans Sluga betont, „tending can have three different kinds of objects. It can be directed toward one’s own interactions with others. It can be directed at the interactions of individual others, and it can equally be directed at the interactions of whole groups and communities. [...] The first of these is what the Greeks called the care of the self (*epimeleia heautou*). The second concerns the care of others and was known to the Greeks above all in the form of *paideia*, that is the process by which human beings are formed in their coexistence. The third is the care of the common of which politics is an instance” [Sluga 2008, S. 9]. Sluga bezieht sich hierbei mit dem Begriff der Allgemeinheit auf „the Greek understanding – on which Protagoras, Plato, and Aristotle agreed – that the common must be the polis, but it also allows for the conception of the common as fiefdom, state, empire, federation. Union, or more loosely as a community, group, or tribe” [ebd., S. 4]. Interessant ist dabei die enge Beziehung zu dem Begriff der Sorge, denn „only through care (*epimeleia*) can men develop respect for each other, a sense of fairness or justice; only through care can they learn to form bonds of friendship, and thus, in short, acquire political competence. Politics is, in fact, embodied in all those acts of care that develop, nurture, and maintain the distinctively political qualities” [ebd., S. 25]. Daher hat die Pädagogik die wichtige Aufgabe, die Entwicklung von politischen Kompetenzen zu fördern und das Unterrichten wird so zu

---

<sup>91</sup> Siehe Kapitel 4.2

einer im Wesentlichen politischen Angelegenheit, bei der die Sozialisation des Individuums im Vordergrund steht:

„Care is, thus on Protagoras’s view, not merely the precondition of politics but constitutes its content and essence. We can even say in reverse that all teaching is political in character in that it is a nurturing of political skills. Thus child-rearing is for Protagoras part of that care which develops political competence. [...] Nurture or care is, thus, of the essence of politics. Politics is, indeed, the care of the common, the *epimeleia koinonias* and with this we have found the term that more than any other one encapsulates the Protagorean conception of politics. We can call this conception a pedagogical one. At the heart of politics lies, on this view, a cultivation of the individual that will make him a suitable member of the polis” [Sluga 2008, S. 25f.].

Foucault wiederum erörtert einen Begriff, der sich bei den Epikureern finden lässt und „mit dem ein Wissen bzw. eine Funktionsweise des Wissens gemeint ist, die man »ethopoietisch« nennen könnte, d. h., sie vermittelt und gestaltet den ethos. Das ist der Begriff der *physiologia* [...] Die *physiologia* [...] ist kein von anderen unterschiedener Wissensbereich; sie ist die Weise, die Natur zu erkennen, sofern sie für die Selbstpraxis philosophisch von Bedeutung ist“ [HS, S. 299]. Im Unterschied zur *Paideia* „[hat] die *physiologia* die Funktion, zu *paraskeuein*, d. h., die Seele so auszurüsten, dass sie im Kampf, im Hinblick auf das Ziel und den Sieg bestehen kann. Sie ist das Gegenteil der *paideia*. Und in dem die *physiologia* diese Vorbereitung gewährleistet, gibt sie, produziert sie [...] »selbstbewusste und selbstgenügsame Menschen, die stolz auf ihre eigenen Güter und nicht auf äußere Güter sind« [ebd., S. 301]. Aus pädagogischer Perspektive handelt es sich dabei um ein Wissen, „das sich auf die Dinge, auf die Welt, auf die Götter, auf die Menschen bezieht, dessen Wirkung und Funktion aber darin besteht, das Sein des Subjekts zu verändern. Diese Wahrheit muss das Subjekt in Mitleidenschaft ziehen“ [ebd., S. 305]. Ihr Ziel besteht also nach Foucault darin, eine Transformation des Subjekts herbeizuführen:

„Einem Orakel gleich und nur wenigen verständlich die Naturwahrheiten aussprechen, die dazu angetan sind, die Seinsweise zu verändern, eben darin besteht die Kunst und die Freiheit des Physiologen, des Naturkundigen. Dies ist eine Kunst, die dem Orakel ähnelt; es ist auch eine

Kunst, die der Heilkunst ähnelt, da sie ein Ziel hat und der Transformation des Subjekts dient. Das also ist die *physiologia*“ [HS, S. 303f.].

Bemerkenswerter Weise finden sich in der Gegenwart Anknüpfungspunkte an diese Sichtweise in den heterogenen Ansätzen des self-transformative Learning. Denn Jack Mezirow definiert den Begriff des transformative Learning „as a process of exploring, assessing, and working to change limiting frames of reference and habits of mind“ [Kasl/Elias 2000, S. 233]. Diese Definition wird von Elizabeth Kasl und Dean Elias noch erweitert, denn demnach ist transformative Learning „the expansion of consciousness in any human system, thus the collective as well as individual. This expanded consciousness is characterized by new frames of reference, points of view or habits of mind as well as by a new structure for engaging the system’s identity. Transformation of the content of consciousness is facilitated when two processes are engaged interactively: the process of critically analyzing underlying premises and the process of appreciatively accessing and receiving the symbolic contents of the unconscious. Transformation of the structure of consciousness is facilitated when a learner is confronted with a complex cultural environment because effective engagement with that environment requires a change in the learner’s relationship to his or her or the group’s identity“ [ebd.]. Die Schlüsselbegriffe seiner Definition erläutert und begründet Jack Mezirow in der folgenden Art und Weise:

„Frames of reference are the results of ways of interpreting experience. They may be either within our outside of our awareness. Many of our most guarded beliefs about ourselves and our world – that we are smart or dumb, good or bad, winners or loser – are inferred from repetitive affective experience outside of awareness. [...] Particularly comprehensive and dominant paradigms or systems of belief that unite the particular with the universal become “worldviews,” like the concept of *logos* in ancient Greece, Christian belief in the Middle Ages and Reformation, and science and technology in the twentieth century. One’s frame of reference may include intentionally or incidentally learned philosophical, economic, sociological, and psychological orientations or theories as well. [...] A *habit of mind* is a set of assumptions – broad, generalized, orienting predispositions that act as a filter for interpreting the meaning of experience. [...] Some varieties of habits in mind are the following: Sociolinguistic, Moral-ethical, Epistemic, Philosophical, Psychological, Aesthetic. [...] A habit of mind becomes

expressed as a *point of view*. A point of view comprises clusters of meaning schemes – sets of immediate specific expectations, beliefs, feelings, attitudes, and judgements – that tacitly direct and shape a specific interpretation and determine how we judge, typify objects, and attribute causality. Meaning schemes commonly operate outside of awareness” [Mezirow 2000, S. 16ff.].

Der Begriff des transformative Learning eröffnet also freilich ein weites begriffliches Panorama, in dessen Mittelpunkt auch die Seele des Menschen rücken kann, denn „transformative learning also involves very personal and imaginative ways of knowing, grounded in a more intuitive and emotional sense of our experiences. [...] I develop a view of what it means to attend to, understand, and facilitate learning through soul, of nurturing and caring for soul” [Dirkx 1997, S. 80]. Wie John M. Dirkx argumentiert, passiert „learning through soul most readily in environments rich with metaphor, story, images, art, music, film, and poetry” [ebd., S. 87] und „unlike the analytic, reflective, and rational processes of transformation described by Mezirow, learning through soul fosters self-knowledge through symbolic, imagistic, and contemplative means” [ebd., S. 83]. In diesem Sinne „the soul responds to less structured environments and to activities that bring one’s inner life together with the outer world. The use of stories, myths, images, dreams, and symbols in our teaching can help learners connect with the imaginal and intuitive dimensions through which soul communicates” [ebd., S. 85]. Daher plädiert John M. Dirkx für „an attitude of caring for our soul and the soul of our learners. When nurturing soul, we are cultivating, watching, participating in growth. We attend to how the soul manifests itself, how it operates in our lives and theirs. [...] Through such connection, we come to see learning as relationship. This sense of relationship is critical to nurturing and caring for soul” [ebd., S. 84].

Andererseits zeigt Sue M. Scott, da „many of life’s events are traumatic and are triggers for transformation [...] that grieving is integral to transformation” [Scott 1997, S. 41]. Demnach „*grieving* is a term that connotes loss, a loss of a loved one, of a place, of a time, or a way of making meaning that worked in the past. Also, there is a loss of a connection to the soul, experienced as a longing and wanting to let go of what stands in the way. It is one of the most potent of the process involved in both a rational and

extrarational transformation” [ebd., S. 45]. Deshalb „the goal of personal transformation from this orientation is to expand consciousness itself or actually change personality through conscious awareness of the individuating process. Jung postulated an expanded notion of the unconscious to include not only the personal unconscious recognized by Freud but also the collective unconscious or objective psyche” [ebd., S. 43]. Während „in critical social theory, interpretation is fundamental to the meaning assigned to events and problems, and it is derived by group consensus. This construction of meaning is fundamentally a rational process” [ebd., S. 47], in tiefenpsychologischen Ansätzen „the goal is to facilitate interaction between the unconscious and the conscious so that what happens unconsciously relates or is aligned with what happens consciously. This helps us walk with the flow of life rather than in resistance or in a sleeping state” [ebd.].

#### **5.4. Die Überschreitung: Selbsttransformation, Grenzerfahrungen und Fiktionen**

In Anlehnung an die „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Habermas unterscheidet Jack Mezirow zwei wesentliche Bereiche des Lernens, und zwar das *instrumentelle* und das *kommunikative* Lernen. Habermas ist für das Verständnis von Mezirows Pädagogik elementar, denn „Habermas has helped us understand that there are two major domains of learning with different purposes, logics of inquiry, criteria of rationality, and modes of validating beliefs. One is *instrumental learning* – learning to control and manipulate the environment or other people, as in task-oriented problem solving to improve performance. The other is *communicative learning* – learning what others mean when they communicate with you. This often involves feelings, intentions, values, and moral issues” [Mezirow 2000, S. 8]. Der Weg von Michel Foucault ist jedoch ein anderer, da es ein wichtiges Ziel von ihm war, Bücher zu verfassen, „that will lead to a transformation in his own form of subjectivity and that will also facilitate a similar transformation of the part of his readers” [O’Leary 2009, S. 7]. Denn „als Element der Selbstübung besitzt das Schreiben eine *ethopoetische* Funktion [...]. Es ist ein Operator, der Wahrheit in Ethos umwandelt“ [S4 Nr. 329, Über sich selbst schreiben, »L’écriture de soi«, in: *Corps écrit*, Nr. 5, L’Autoportrait, Februar 1983, S. 3-23, S. 506]. Hierbei untersucht Foucault den Akt des Schreibens als „eine Kunst der

disparaten Wahrheit oder genauer eine reflektierte Form, die überlieferte Autorität des bereits Gesagten mit dem singulären Charakter der darin behaupteten Wahrheit und den besonderen Umständen zu verknüpfen, die deren Verwendung bestimmen“ [ebd., S. 510]. Für Foucault ist in der Beschäftigung mit der griechischen Antike dabei die Problematik von Interesse, „seine eigene Seele in dem, was man schreibt, zu bilden. [...] Durch das Spiel der Auswahl der Lektüre und des assimilierenden Schreibens sollte man sich eine Identität schaffen können, an der sich die ganze spirituelle Genealogie ablesen lässt“ [S4 Nr. 329, S. 512]. Aber wie gruppieren sich die Begriffe der Selbsttransformation, der Grenzerfahrung und der Fiktion um den für Foucault so zentralen Begriff der 'Experience'?<sup>92</sup> Welche Rolle spielt die Verbindung von Sagbarkeit und Sichtbarkeit und in welches Verhältnis lassen sich diese Denkwerkzeuge Foucaults zu den Ansätzen des self-transformative Learning setzen? In dem finalen Abschnitt geht es mir darum, diese Zusammenhänge darzustellen.

Hans Sluga hebt hervor, dass „Foucault’s turn from power to individual action and, in particular, to action through which individuals constitute themselves as subjects did not mean that he had lost all interest in politics by the 1980s. [...] The result was that he now spoke about politics increasingly in moral terms“ [Sluga 2014, S. 195]. Vielmehr ist für Foucault in dieser Etappe seines Arbeitens „das zentrale philosophische Problem [...] wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. [...] Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustande bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen“ [Foucault 1994, S. 250]. Deshalb widmet sich Foucault intensiv der Sokratischen Philosophie, denn „in claiming this Socratic tradition for contemporary critique, Foucault carries out a manoeuvre that links the ‘exercises spirituels’ of ancient philosophy with his own concern to formulate a contemporary ethics of self-transformation“ [O’Leary 2002, S. 151] mit der Perspektive „to achieve a critical distance from our sedimented self-understanding. Genealogy reveals the contingency, even arbitrariness, of our apparently natural and necessary understanding of ourselves“ [Bernauer/Mahon 2005, S. 156].

---

<sup>92</sup> Siehe Kapitel 5.1.

Aus diesen Gründen „Foucault’s concern with himself [...] rather raised the question of what form the experience of free critical thought should assume when confronted with our ways of knowing and governing ourselves. Foucault’s difficulty was then not private in a further sense; the problem it defined was not a problem for him alone” [Rajchman 1991, S. 9].<sup>93</sup> In seinen letzten Texten und Büchern „Foucault tried to “disengage himself” from the style of his previous books, and the kind of “philosophical experience” in which that style has been rooted, or which it had served. [...] He thus tried to invent “other rhetorical methods” that would not avoid “the question of the subject” in addressing these other two” [ebd., S. 4]. Der kritische Ansatz in Foucaults postmoderner Ethik liegt dabei darin, „that it can play a role as a technique that helps us to distance ourselves from these forms and structures of our world that seem to have a rigid inevitability” [O’Leary 2009, S. 19].

Innerhalb dieses ethischen Konzeptes hat Foucaults Verständnis der Begriffe ‘Experience’ und ‘Limit-Experience’ eine zentrale Bedeutung, denn „among the central terms of Foucault’s thought – power, knowledge, truth, critique – the one which has perhaps received the least attention is experience. And yet ‘experience’ runs through Foucault’s works from the earliest to the latest in a way that rarely draws attention to itself, but occasionally bursts out in such resonant phrases as ‘limit experience’ and ‘experience book’” [ebd., S. 77]. Im Französischen ist der Begriff ‘Experience’ doppeldeutig, da „in French the term *expérience* can mean both experience and experiment. So, when Foucault says that he wishes to write experience books this implies books which not only convey the experience of the author, or change the experience of the reader, but which also constitute both an experiment which the author carries out on him or herself, and an experiment in which the reader too can participate – thus participating in the subjective transformation which the book makes possible. Foucault wants to write books that will lead to a transformation in his own form of subjectivity and that will also facilitate a similar transformation on the part of his readers. [...] But, in both languages, experience is a consciousness that emerges, as the Latin root of the word indicates, from an openness to the world, an openness which is

---

<sup>93</sup> Siehe Kapitel 4.1.

inherently dangerous. In Latin, *expereri* (to try, or to test) is linked to the word for danger – *periculum*. Experience, therefore, in both of its possible senses, is something that emerges from (ex-) a necessarily perilous encounter with the world – or with the strange of and the foreign” [ebd., S. 7]. Besonders hervorzuheben ist daher nach Timothy O’Leary, die von Foucault vorgenommene Unterscheidung zwischen Hintergrunderfahrungen und transformativen Erfahrungen:

„We can distinguish between, on the one hand, something that we will call ‘everyday’ or ‘background’ experience and, on the other hand, something that we will call ‘transformative’ experience. [...] It is not everyday, therefore, in the sense of being commonly understood, but in the sense that it forms a constant, albeit constantly changing, background to our ways of perceiving, understanding and acting in the world. This form of experience is what Foucault finally analyses in terms of three axes: knowledge, power and self. On the other hand we can distinguish the category of transformative experiences. [...] These are experiences which stop us in our tracks and make it more difficult for us to continue to think and act as we had done before. In other words, they make it more difficult for us to carry on unthinkingly in the forms of our everyday experience” [ebd., S. 89].

Mit dem Begriff der Grenzerfahrung bezeichnet Foucault „an experience which tears us away from ourselves and leaves us no longer the same as before. Such books, which he also wishes to write himself, he calls ‘experience books’ rather than ‘truth books’; and they are experimental (remembering, as we have seen, that *expérience* also means experiment) in the sense that they put the author and the reader to the test of their own limits” [ebd., S. 77]. Demnach ist eine Grenzerfahrung für Foucault „an extreme experience which transgresses the limits of a culture – an experience, that is, of the sort that Bataille both describes and conjures – while here it is the experience in which a culture actually creates those limits” [ebd., S. 78]. Also kann Gerald L. Bruns zusammenfassend feststellen: „Experience means: the subject overcoming its subjectness” [Bruns 2005, S. 362]. Insbesondere Foucaults Beschäftigung mit der Ontologie der Sprache ist hierbei von größter Wichtigkeit, denn „the “nondialectical form of a philosophical language” is the language of an anarchic temporality in which there is neither an end (*telos*) nor origin (*arché*), unless it is a beginning that begins endlessly again and again. It is a language that “never stops talking”. [...] The writer

who cannot stop writing (Sade, Balzac, Kafka – or, for that matter, Sartre or Derrida) is no longer a sovereign subject or philosopher; he has been folded into *littérature comme telle* as into a heteronomous event of writing” [ebd., S. 367]. Aus diesem Grunde stellt Bruns fest, „that the experience of language is not a first-person experience; it is an experience of obsession – of being besieged or gripped by language as by something that cannot be got rid of it, like the imminence of death” [ebd., S. 368]. Dahinter steckt Foucaults Absicht „to conceptualize subjectivity in a new way – to frame the subject without recourse to the canonical concepts of cognition, self-identity, autonomy, and rational control” [ebd., S. 369]. Bruns führt weiter aus, dass „this ecstasy before death is a premier example of what Bataille will later call the *inner- or limit-experience*, that is, an experience of rapture in which the interior is simply taken away or evacuated by what it experiences; it is, in Bataille’s formulation, experience “at the extreme limit of the possible” [ebd., S. 363].

Neben dem Begriff der Grenzerfahrung spielt in diesem Diskurs der Begriff der Fiktion eine große Rolle. Nach der Definition von Timothy O’Leary ist eine Fiktion weder wahr noch unwahr, denn zunächst ist eine Fiktion „something that is not true, and there is a fundamental sense in which the content of a work of literature is not true” [O’Leary 2009, S. 5]. Aber gleichermaßen „there is a sense, therefore, in which works of literature are both true and untrue, both real and unreal. Foucault captures this duality of fiction when he identifies the fictive as the capacity of language to bring us into contact with ‘that which does not exist, in so far as it is’. [...] When he says that his histories are themselves ‘fictions’ he doesn’t mean that they aren’t true, he means that they try (and sometimes succeed) in producing an effect that generates a new set of attitudes and new forms of practice.<sup>94</sup> [...] For the moment we can state in general terms, therefore, that the ethical significance of literature is made possible by its fictionality: its counterposition in relation to the world to reality” [ebd., S. 6]. Daraus ergibt sich eine enge Beziehung zwischen dem Begriff der ‘Fiktion’ und dem Begriff der ‘Experience’, da „when Foucault says that all his works are fictions, we can understand him as saying that they are fictions because they are experimental and, similarly, they are experimental precisely because they are fictions” [ebd., S. 89]. Schließlich gilt: „To fiction is to

---

<sup>94</sup> Siehe Kapitel 5.1.

fabricate, to produce, to bring into existence” [ebd., S. 87]. Als Fazit schlägt Timothy O’Leary eine ähnliche Begriffsbildung wie Gerald L. Bruns vor, und zwar „that a transformative experience, whether it comes in the form of a work of philosophy, fiction or history – or in any of its multiple possible forms – will therefore leave the individual no longer the same before” [ebd., S. 90]. Deshalb „my claim is that works of literature are capable, not so much (or, not only) of expressing an experience, but of transforming an experience” [ebd., S. 92] und „following this line of thought we might suggest, for example, that a work such as Charles Darwin’s *Origin of Species* (1859) had a profound transformative effect on our experience at the level of knowledge, whereas a work such as Dostoevsky’s *The Brothers Karamazov* (1879) was (and continues to be) more capable of effecting an ethical transformation” [ebd., S. 93].

In welchem Zusammenhang stehen aber diese Prozesse der Selbsttransformation mit der Verknüpfung von Sagbarkeit und Sichtbarkeit bei Foucault? O’Leary stellt hinsichtlich dieser Fragestellung zunächst fest, dass „the first aspect of any experience, then, will be the forms of perception or sensibility which it makes possible – or even necessary. A given structure of experience makes possible, and gives rise to, certain ways of sensing, seeing and feeling an object. [...] It also comprises both the institutional practices of internment and the forms of knowledge which develop within and bolster these institutions” [ebd., S. 79] und Gilles Deleuze war der Erste, der in Foucaults postmoderner Geschichtsphilosophie die Relation von Sagbarkeit und Sichtbarkeit in den Vordergrund gerückt hat, denn „Foucault war stets ebenso fasziniert von dem, was er sah, wie von dem, was er hörte oder las, und die Archäologie, so wie er sie begriff, stellt ein *audiovisuelles* Archiv dar (beginnend mit der Geschichte der Wissenschaften). Foucault hat nur darum Freude am Sprechen und am Entdecken der Aussagen der anderen, weil er auch eine Leidenschaft des Sehens besitzt: was ihn selbst vor allem anderen definiert, das ist die Stimme, aber auch die Augen“ [Deleuze 1992, S. 72f.]. Nach Deleuze ist diese Beziehung innerhalb von Foucaults Methoden fundamental:

„Wenn man die Theorie der Sichtbarkeiten vergisst, dann verstümmelt man die Vorstellung, die Foucault sich von der Geschichte macht, aber man verstümmelt auch sein Denken, die Vorstellung, die er sich vom Denken macht. Man macht daraus eine Variante der gegenwärtigen analytischen Philosophie, mit der er nicht viel gemein hat (außer vielleicht mit Wittgenstein,

wenn man aus Wittgenstein ein ursprüngliches Verhältnis von Sichtbarem und Sagbarem herausarbeitet)“ [ebd., S. 72].

In dieser Weise „[geht] eine »Epoche« weder den Aussagen voraus, die sie ausdrücken, noch den Sichtbarkeiten, die sie erfüllen. Das sind die beiden wesentlichen Aspekte: einerseits impliziert jede Schicht, jede historische Formation eine Verteilung des Sichtbaren und des Sagbaren auf sich selbst; andererseits gibt es von einer Schicht zur anderen Variationen dieser Verteilungen, da die Sichtbarkeiten selbst ihre Modalität und die Aussage ihre Ordnung wechseln“ [ebd., S. 70].

John Rajchman, der feststellt, dass „Deleuze is the first to “see“ this side of Foucault’s thought and to demonstrate its general importance in his work“ [Rajchman 1988, S. 88], versucht deshalb „to present what [...] Deleuze had in mind in somewhat different terms“ [ebd., S. 90]. Als Ausgangspunkt seiner Betrachtungsweise zieht Rajchman zunächst wichtige Parallelen von Foucault zu Merleau-Ponty und Heidegger als Abkehr vom Cartesianismus, denn „the visual is also central to the way Foucault’s thought would develop. It is the other component, along with “discourse,” of what Deleuze sees as Foucault’s “neo-Kantianism,” and so it is linked to the theme of the “transcendental imagination” in Kant, and to the attempts on the part of Merleau-Ponty and Heidegger to go beyond intentionality to the “opening” of Being” [ebd., S. 88]. Demnach „the visual thinking of a period would thus have a positive organization. But that organization is not rooted in keeping something concealed” [ebd., S. 92]. In seinen weiteren Ausführungen untersucht Rajchman die Verbindungen zwischen Sagbarkeit und Sichtbarkeit anhand der vier Kriterien der Sichtbarkeit, der historischen Abbildungen, der Räumlichkeit und der Evidenz.

Zur Definition des Begriffes der Sichtbarkeit bei Foucault schreibt Rajchman, dass „visibility is a matter of a positive, material, anonymous body of practice. Its existence shows that we are much less free in what we see than we think, for we do not see the constraints of thought in what we can see. But it also shows that we are much *more* free than we think, since the element of visibility is also something that opens seeing to historical change or transformation” [ebd., S. 93]. Rajchman zitiert an dieser Stelle und

in diesem Zusammenhang Foucault, der sich nach eigener Aussage gegen die Annahme wendet, wonach „zwischen der Sozialgeschichte und der Geistesgeschichte ein Bruch bestehe. Demnach soll die Sozialgeschichte beschreiben, wie Menschen handeln ohne zu denken, und die Geistesgeschichte soll beschreiben, wie Menschen denken ohne zu handeln“ [S4 Nr. 362 Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982). »Truth, Power, Self« (»Vérité, pouvoir et soi«; Gespräch mit R. Martin, Universität Vermont, am 25. Oktober 1982; übers. Von F. Durand-Bogaert), in: Hutton, P.H., Gutman, H. und Martin, L.H. (Hg.), *Technologies of the self. A Seminar with Michael Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press 1988, S. 9-15, S. 964].

Außerdem hebt Rajchman hervor, dass „Foucault was an exceedingly *visual* historian. His histories are filled with vivid pictures that stick in the mind. [...] In *Discipline and Punish*, one is shown the picture of the excruciating execution of Damiens, regicide, and then a timetable of observed activities” [ebd., S. 90]. Interessanterweise geht es Foucault darum, bestimmte Phänomene erst sichtbar werden zu lassen, denn „we have pictures not simply of things looked like, but how things were *made* visible, how things were *given* to be seen, how things were “*shown*” to knowledge or to power – two ways in which things became *seeable*. In the case of the prison, it is a question of two ways crime was made visible in the body, through “spectacle” or through “surveillance” [ebd., S. 91]. Demnach ist nach Rajchman bei Foucault „a “visualization,” a scheme through which things are given to be seen, belongs to the “positivity” of knowledge and power of time and place. But there is a second feature of Foucault’s before-and-after pictures; the one which proposes a philosophical exercise in seeing. For, at the end of the analysis of the passage from before to after, one is led to “see” the depicted events in a new light, or in a different way – in the light of their underlying, unseen concepts. Thus, after reading *Discipline and Punish*, it is hard not to “see” annular prison construction in a new light, hard not to be surprised that “prisons resemble factories, schools, barracks, hospitals, which all resemble prisons” [ebd., S. 91].

Andererseits „Foucault was interested in the history of how the concepts of visualization came to be embedded in institutional practices, or what he calls “tertiary spatialization”

[ebd., S. 98]. Demnach „the spatial “scheme” of a form of knowledge is not only distinct from the theories which occur within it; it often precedes and makes them possible. Thus the singular manner in which the general hospital gave mad people to be seen precedes the elaboration of the classical theory of madness, and the architectural reorganization of prison precedes the new theory of crime. The relation between theory and visualization in knowledge is not fixed or given as in the Kantian idea of a “schematism” locked in the recesses of the human soul. It is rather a matter of contingent historical configuration” [ebd., S. 99]. Auf diese Weise „architecture helps “visualize” power in other ways than simply manifesting it [...] This spatialization makes the new classifications, unlike contemporary botanical ones, “disciplinary” – what makes a person classifiable submits him to an “individualizing” control. [...] Thus it is not simply that the “eye of power” looks rather down than up. What it sees is no longer heroic acts, but dysfunctional personalities. It “spatializes” this new thing which is the “personality” of an individual. Bentham’s panoptic scheme is related to the “self-evidence” of his great moral principle of the rational calculability of the good of individuals” [ebd., S. 103f.]. Demnach „Normality“ as a fundamental category of our behavior, and even of our identity, becomes “visible” through an expanding network of practices in the nineteenth century. One of the basic things our knowledge makes visible to us is *abnormalities* both of persons and of societies” [ebd., S. 101].

Als letztes der vier Kriterien erläutert Rajchman die Bedeutung des Begriffes der Evidenz für das Verhältnis von Sagbarkeit und Sichtbarkeit bei Foucault. In „Überwachen und Strafen“ verdeutlicht Foucault, dass „his way of seeing the birth of the prison was an attempt to see “events” behind self-evident entities and continuities, and so to “event-alize” history. [...] There is both a legal and an economic self-evidence to the prison form; together they explain why, despite the fact that the prison was not doing what it was meant to do, “one could not ‘see’ how to replace it.” “Seeing” in this sense is part of doing. We cannot see what to do because we are “prisoners“ of the self-evidence of one way of seeing what to do. [...] Thus in Foucault’s idiom, *évidence* is related to the *acceptability* of a practice. It is part of what makes a “strategy of power” *tolerable*, despite its difficulties. Thus, to see the events through which things become self-evident is to be able to see in what ways they may be *intolerable* or *unacceptable*”

[ebd., S. 94]. Der Begriff des Sehens bei Foucault dient also auch als „an art of exposing the unseen *évidences* that make the things we in fact do acceptable or tolerable to us. [...] Seeing is important in Foucault’s work as a philosopher and historian in this sense as an art of trying to see what is unthought in our seeing, and to open as yet unseen ways of seeing” [ebd., S. 96]. Somit „one reason we don’t see discipline as the form of power that it is is that we don’t see how it makes us visible. The inspector in the tower doesn’t possess or embody, doesn’t *see*, the power he implements. The sort of “visibility” the disciplines introduce conceals not simply how they work, but what they are. We don’t “see” discipline as power, because we don’t “see” power as a strategy” [ebd., S. 105].

Werden auf diese Weise die Verknüpfungen zwischen Sagbarkeit und Sichtbarkeit bei Foucault durch die vier Kriterien der Sichtbarkeit, der historischen Abbildungen, der Räumlichkeit und der Evidenz aufeinander abgestimmt und geregelt, so lässt sich feststellen, dass Foucault in den unterschiedlichen Etappen seines Werkes und deren einher gehenden Verschiebungen ebenfalls einen Prozess der Selbsttransformation durchläuft, denn „Foucault takes a certain notion of experience as the guiding thread linking multiple aspects of his intellectual and personal trajectory” [O’Leary 2009, S. 81]. Denn Foucaults kritisches Interesse seiner geschichtsphilosophischen Methoden „aims not simply to understand the historical grounds of our experience, but to see what extend it would be possible to change that experience – to transform it, through a critical work of thought upon itself” [ebd., S. 83]. In diesem Sinne „thought is, therefore at the basis of the constitution of the human being as a subject in the three domains of knowledge, power and self – which are, as we have seen, the three fundamental domains, or axes, of experience. [...] It can, rather, be found in every manner of speaking, doing and conducting oneself. [...] As we can see, Foucault is now working with a multi-layered notion of experience; and it is one which is not accessed through individual awareness, but through an analysis of what he now calls practices, or the modes of action in which people engage” [ebd., S. 83].

Aber in welcher Art und Weise, fragt Timothy O’Leary, „can the experience of, for example, reading a book intervene to modify a general dominant background experience?“ [ebd., S. 84]. Als Antwort zitiert O’Leary Foucault, der zeigt, dass „this kind of discontinuity begins ‘with an erosion from outside’, an erosion which is made possible by the way in which thought continuously ‘contrives to escape itself’“ [ebd.]. Mit dieser Idee verknüpft ist bei Foucault die Sichtweise, wie Gerald L. Bruns zitiert, dass „Literature is no longer an expression of the subject, but neither is it a function of “the pure formalism of language”. [...] The “being of language” is precisely what cannot be objectified or thematized; it can only be experienced in its materiality, alterity, or exteriority“ [Bruns 2005, S. 356]. Aus diesen Gründen, so führt Bruns weiter aus, „the relation of the self to itself cannot be understood on the model of grasping, achieving, or making something. It is not a relationship with one thing, but an open-ended “play” among “different forms of the subject”. [...] The relation of the self to itself is thus a relation of freedom, not of truth. In this context, however, freedom is not autonomy but heteronomy, not self-possession but self-escape“ [ebd., S. 370f.].

Dieser Prozess der Selbsttransformation nach Foucault wird dabei von unterschiedlichen Konzeptionen des Außen getragen, wie Timothy O’Leary darstellt:

„We could say that each of the three periods into which we can divide Foucault’s work carries with it a different conception of the outside. In the 1960s, that conception is bound up with his engagement with literature, and, in particular, with the ideas of transgression and the outside which he gets from Bataille and Blanchot. [...] In the 1970s, with the turn to politics and the question of power, we could say that the outside of thought, the engine or motor of change, is conceptualized as resistance which, perhaps, has its source in the forces of the body. While in the 1980s, with the final turn, the outside becomes, in a strange way, the inside of subjectivity itself; in other words, the potential for change emerges out of a folding back of the self upon itself“ [O’Leary 2009, S. 85].

Gleichzeitig verweist O’Leary auf die Tatsache, dass „there is nothing constant or universal about the outside, however, since it is always relative to the dominant forms of a given regime of thought and practice“ [ebd.]. Im Gegensatz dazu „we must, however, resist the temptation to see this shift as a progressive development which would leave

behind each earlier phase. Rather, it would be much more productive if we were to maintain all three levels simultaneously. In that case, we would consider the work of transforming experience as something that can, at different times and in different ways, be effected through works of literature, through a resistance whose source is in the body, and through a re-elaboration of relations to the self" [ebd., S. 86]. Es ist daher nur konsistent, wenn Foucault klarstellt, er „insistiere [...] mehr auf den Praktiken der Freiheit als auf den Prozessen der Befreiung, die, um es noch einmal zu sagen, ihren Stellenwert haben, mir aber aus sich selbst heraus nicht in der Lage zu sein scheinen, alle praktischen Formen der Freiheit zu bestimmen“ [S 4 Nr. 356, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, Gespräch mit Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt, Alfred Gomez-Müller, 20. Januar 1984, erschienen in: *Concordia. Revista internacional de filosofía*, Nr. 6, Juli – Dezember 1984, S. 99-116, S. 877]. Stattdessen formuliert Michel Foucault die alles entscheidende Frage: „Ja, denn was ist die Ethik anderes als die Praxis der Freiheit, die reflektierte Praxis der Freiheit? [...] Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt“ [S 4 Nr. 356, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, Gespräch mit Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt, Alfred Gomez-Müller, 20. Januar 1984, erschienen in: *Concordia. Revista internacional de filosofía*, Nr. 6, Juli – Dezember 1984, S. 99-116, S. 879].<sup>95</sup>

## 6. Schlussfolgerungen

Zu Beginn dieses Forschungsprojekts setzte ich mir die Ziele, die Begriffe der Selbststeuerung und der Selbstorganisation theoretisch einzuordnen und in ihren vielschichtigen Bedeutungen für die Gestaltung von Lehr-Lernprozessen fruchtbar zu machen. Einen entscheidenden Beitrag hierfür sollte eine geschichtsphilosophische und lernpsychologische Diskussion dieser beiden Begriffe leisten, welche zu einer konstruktiven, aber kritischen Auseinandersetzung mit der Aufklärung und dem deutschen Idealismus führen sollte. Im Zuge dessen sollte eine wirkungsvolle Kritik des Cartesianismus formuliert und angewendet werden. In diesen Zusammenhängen war es

---

<sup>95</sup> Siehe Kapitel 4.3.

mir sehr wichtig, nach den Konsequenzen des selbstgesteuerten Lernens für die Schulentwicklung und für die Evaluation von Unterricht zu fragen. Abschließend wollte ich das wichtige Thema aufgreifen, welche Chancen, Grenzen oder Risiken für eine praktische Umsetzung des selbstgesteuerten Lernens im deutschen Bildungssystem bestehen und wie eine derartige Praxis im Anschluss an Michel Foucault aussehen könnte. Diese bildungspolitische Problematik wollte ich vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Interessenlagen der bildungspolitischen Akteure, der gegenwärtigen sozioökonomischen Rahmenbedingungen, des rechtlich-organisatorischen Aufbaus schulischer Institutionen und der historisch-kulturellen Wurzeln des deutschen Bildungssystems entfalten. Hierbei sollte aus Foucaults Humanismuskritik und Institutionenkritik ein gestalterisches Potenzial abgeleitet werden, durch das die im deutschen Bildungssystem verankerte Theorie-Praxis-Differenz abgemildert und die Eigendynamik von Lehr-Lernprozessen herausgestellt werden würde, ohne auf objektivierende Theorien und Modelle sowie auf sozialtechnologische Instrumente oder hermeneutische Interpretationsverfahren zurückgreifen zu müssen. In diesem Kontext wollte ich die Debatte von Grundwerten und Menschenrechten skizzieren und problematisieren.

Als zentrale Ausgangshypothese verstand ich damals selbstgesteuertes Lernen als einen Prozess der Strukturbildung von Lehr-Lernprozessen in Raum und Zeit, in dem sich der Lernerfolg des Lernenden in dem Transfer von bereits Gelerntem auf neue Situationen, sei es in der Anwendung, sei es als Voraussetzung für weitere Lernvorgänge, deutlich machen würde. Demnach kristallisierten sich bei den Lernenden Praktiken der Selbststeuerung heraus, die zu einer Reduktion der Komplexität des Lernprozesses führten und in Abhängigkeit von den durch den Lehrenden gesetzten Rahmenbedingungen entstünden, die sich zum Beispiel auf das Thema, die Arbeitsmethodik, die Sozialformen, den Ablauf des Lernprozesses, die Kriterien der Leistungsbewertung oder die Zielsetzungen des Lernprozesses beziehen würden. Diese komplexen Zusammenhänge müssten, meiner damaligen Sichtweise zufolge, erst verstanden werden, damit eine Optimierung des Lernerfolges und des Lerntransfers durch Selbststeuerung und Selbstorganisation angestrebt werden könnte. Ein besseres Verständnis dieser Prozesse müsste eine Auseinandersetzung mit der Fragestellung

erforderlich machen, nach welchen unterschiedlichen Prinzipien die Steuerung von Lehr-Lernprozessen aus Sicht der jeweiligen Theorien, Modelle und Konzepte der zeitgenössischen Didaktik zu erfolgen hätte, da durch diese Steuerungsmechanismen der Lernerfolg maßgeblich beeinflusst würde, wobei unterschiedliche Steuerungsformen mit unterschiedlichen Formen der Leistungsbewertung einhergehen könnten, da verschiedene Steuerungsformen zu unterschiedlichen Kompetenzentwicklungen führen müssten.

Ebenfalls bin ich davon ausgegangen, dass Lernprozesse existierten, in deren Verläufen sich eine diskontinuierliche Wandlung des Subjekts vollzöge, die nicht lösgelöst von ihrem historisch-gesellschaftlichen Rahmen betrachtet werden dürfte und deswegen, wie Michel Foucault richtig erkannt hätte, nicht durch universelle anthropologische Kategorien erfassbar und erklärbar wäre. Stattdessen ging ich von der These aus, die durch diese Forschungsarbeit inzwischen gestützt wird, dass Foucaults postmoderne Geschichtsphilosophie einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis von singulären Phänomenen eines Lehr-Lernprozesses leisten könnte, da Foucault in seinen späten Schriften dem Begriff der Selbstpraktiken eine umfassende und detaillierte kulturphilosophische Analyse unterzieht. Demnach würde sich das Werk von Michel Foucault als anschlussfähig für die pädagogische Philosophie und Psychologie, die Anthropologie der Erziehung, die Theorien der Sozialisation, die Bildungspolitik und die allgemeine Didaktik sowie für die schulische Praxis erweisen. Die Bedeutung der Aktionsforschung und der Professionalisierungstheorie für die Berufspraxis von Lehrern und Lehrerinnen signalisierte mir, wie tief mittlerweile die Gräben zwischen wissenschaftlicher Forschung und beruflicher Praxis geworden waren. Offenbar wiesen viele Theorien und Modelle der Pädagogik in dieser Hinsicht mehr oder weniger große Defizite auf, da sie zum Beispiel mir als Studienrat, aus dem Blickwinkel der schulischen Praxis betrachtet, nicht genügend problemorientiert und anwendungsorientiert erschienen und keine ausreichenden Möglichkeiten der Selbstevaluation bereitstellten. Umgekehrt wollte ich zeigen, dass es durchaus möglich sein würde, an alltagsspezifischen Problemlagen anzusetzen und situationsgerechte Lösungen mit den Betroffenen zu entwickeln, ohne dass weitestgehend untaugliche,

praxisferne, klassifikatorische Analyseraster angelegt werden müssten, um diese Probleme anzugehen.

Spätestens seit den internationalen Leistungsstudien der TIMSS – Studien und der PISA – Studien, die ebenfalls wichtige Voraussetzungen des selbstregulierten Lernens erfassten, wurde aber immer deutlicher, dass zeitgemäße Veränderungen des deutschen Bildungssystems nicht nur viele Verschlechterungen beinhalten sollten (Lehrermangel, hoher Unterrichtsausfall, erhöhter Leistungsdruck), sondern neben den Lernergebnissen auch diverse Eingabegrößen (z.B. Gesetze, Lehrpläne, Stundentafeln, Qualität der Lehrerbildung) von einem Wandel betroffen wären, der sich neuerdings stärker an internationalen Bildungsstandards ausrichten sollte als vorher. Diese Problematik förderte meinen Bedarf, sich verstärkt mit der bildungspolitischen Vergangenheit und den kulturellen Besonderheiten der deutschen Bildungsgeschichte auseinanderzusetzen. Aus meiner damaligen Perspektive ging hervor, dass eine leistungsfähige Theorie des selbstgesteuerten Lernens eine adäquate Verbindung zu den durch das Bildungssystem gesetzten gesellschaftshistorischen Rahmenbedingungen herstellen müsste, ohne dabei den Einfluss von internationalen Entwicklungen zu marginalisieren. Aus diesen Fragestellungen leitete ich die Problematik ab, inwieweit es für das berufliche Bildungssystem zukünftig möglich sein würde, seine Funktionen zwischen marktorientierter Effizienz, sozialer Integration und der Förderung persönlicher Karriereplanungen innerhalb des lebenslangen Lernens erfolgreich wahrzunehmen. Da auch zunehmend in der Unterrichtspraxis Modelle des selbstorganisierten Lernens verwendet wurden, wollte ich durch eine Verwendung der von Michel Foucault entwickelten Denkwerkzeuge eine Theorie der Selbststeuerung vorlegen, mit der zumindest ein Teil dieser Probleme gelöst und dadurch auf diesen Gebieten wissenschaftliche Fortschritte erzielt worden wären.

Als geschichtsphilosophische Methoden zur Untersuchung von Macht-Wissens-Komplexen hat Foucault seine Archäologie und Genealogie verwendet, die es für mich darzulegen, zu diskutieren und anzuwenden galt. Eine wissenschaftliche Zielsetzung meiner Forschungen bestand also auch darin, innerhalb des deutschsprachigen Raumes zu einer verbesserten Rezeption des Gesamtwerkes von Michel Foucault beizutragen, in

der die wesentlichen Verschiebungen und Denkbewegungen Foucaults in ihren begrifflichen Fundamenten beschrieben würden. Dabei stellte ich mit der Zeit fest, dass Foucaults Werk nicht in unterschiedliche Phasen eingeteilt werden kann, da Foucault zentrale Themen wie Wahrheit, Macht, Freiheit oder Identität immer wieder, wenn auch in veränderter Form, aufgriff. Es ist daher entscheidend, insbesondere Foucaults Bücher aufeinander zu beziehen und die dabei von ihm vollzogenen Denkbewegungen und Perspektivwechsel nachzuvollziehen. Berücksichtigt man hierbei die führenden Forschungsansätze der Foucault-Forschung, so stellte sich für mich erstaunlicherweise heraus, dass es doch eine erhebliche Vielfalt an unterschiedlichen Interpretationen gibt, welche mehr oder weniger dicht beieinander liegen und es nicht zulassen, Foucault auf ein bestimmtes geschichtsphilosophisches Denken oder einen in sich konsistenten Subtext zu reduzieren. Allerdings liegt die Pointe dieses Umstandes darin, dass Foucault dadurch auch bei Selbstanwendung auf seine eigenen Texte den experimentellen Bestrebungen der Postmoderne und des Poststrukturalismus genügt.

Anfänglich faszinierte mich Foucaults archäologische Methode, weil diese die Geschichte des Wissens als diskontinuierlich herausarbeitete und gleichzeitig die Vormachtstellung des Erkenntnissubjekts infrage stellte. Foucaults Kritik an gesellschaftlichen Einrichtungen, die eigentlich den Menschen helfen sollen, anstatt diese auszugrenzen, zeigte aber auch, dass eine wissenschaftliche Methode, wie die der Archäologie, zugleich kritisch und positiv sein konnte, was in dem deutschen Positivismusstreit noch abgestritten worden war. Berechtigterweise versuchte Foucault auch, wissenschaftliche Methoden zu entwickeln, die die zentralen Probleme des Strukturalismus und der Hermeneutik umgingen. Trotzdem ist auch die Archäologie nicht frei von Interpretationsspielräumen, weshalb Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow Foucaults Archäologie als „interpretative Analytik“ charakterisieren, obwohl sich Foucault in seinen Texten immer stärker von Kant und Hegel löste.

Foucault war also kein „falscher Prophet“. Stattdessen bekam er als Arzt und Patient die negativen Folgen des cartesianischen Dualismus zu spüren. Die wissenschaftliche Tragweite dieser Erfahrung lässt sich von mir jedoch nicht beurteilen, da nur relativ wenige Quellen autobiografische Äußerungen von Foucault enthalten, aus denen jedoch

eine wissenschaftliche Bewertung dieses Sachverhalts nicht hervorgeht. Ist nach Nietzsche die Menschheitsgeschichte ohne Fortschritt und ohne transzendentalen Sinn und befindet sich ferner der Mensch, so Nietzsche, auf dem dünnen Seil zwischen Tier und Übermensch, so spricht Foucault nicht von „Gottes Tod“, prophezeit aber stattdessen am Ende von „Die Ordnung der Dinge“ das „Verschwinden des Menschen“. Da Foucaults Archäologie zugleich Methode und Diskurs ist, lässt sich aus der archäologischen Methode Foucaults Leitmotiv ablesen, eine fundamentale Kritik an der cartesianischen Tradition der Philosophie und am modernen Humanismus zu äußern. Die Archäologie positioniert sich auf diese Weise zu einer weiteren Gegenwissenschaft, die den Weg über die Ontologie der Sprache als „Haus des Seins“ zur Humanismuskritik einschlägt.

Daher war Foucault auch nie ein Strukturalist, obwohl sich in seiner Archäologie viel von dem Vokabular des Strukturalismus wiederfinden lässt. Außerdem ließ die historische Ausrichtung der archäologischen Methode Foucault von Anfang an auf Distanz zum Strukturalismus gehen. Aber wie im französischen Strukturalismus, ging es Foucault darum, eine wirkungsvolle Kritik an Kants Anthropologie und am Cartesianismus zu formulieren, der sich von Descartes über Hume und Kant bis zu Husserl erstreckt. Die drei dabei von Foucault aufgezeigten menschlichen Doppel, welche zwölf verschiedene Permutationen erlauben [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 56], stellen also den hilflosen Versuch der Moderne dar, den Menschen zu definieren, in seinem Wesen zu erfassen und zum Subjekt und Objekt seiner eigenen Geschichte zu machen. Das Auftauchen des modernen Menschen ist nicht die Lösung, sondern nach Foucault vielmehr das Problem der modernen und - inzwischen auch - postmodernen oder hypermodernen Anthropologie:

„Jeder neue Versuch wird eine Identität und eine Differenz zwischen Endlichkeit als Grenze und Endlichkeit als Quelle aller Fakten, zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen, behaupten müssen. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt erscheint der Mensch: (1) als Fakt unter anderen empirisch zu untersuchenden Fakten, und zugleich als transzendente Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis; (2) als umstellt von dem, worüber er sich nicht klar werden kann (das Ungedachte), und doch als potenziell luzides Cogito, Quelle aller Intelligibilität; und

(3) als das Produkt einer langen Geschichte, deren Anfänge er nie erreichen kann, und zugleich, paradoxerweise, als Quelle eben dieser Geschichte“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 55].

Folglich ist ebenso für die Forschungspraxis der Humanwissenschaften ein fundamentales Spannungsfeld konstitutiv, weil diese den modernen Menschen in seiner problematischen Struktur zur Grundlage ihrer wissenschaftlichen Forschungsprogramme erheben:

„The figure of Man – this space of the human sciences – is therefore composed of relations which are in tension; the tension between the finite character of Man as given by external determinations and the problem of characterising the knowledge of that finitude. [...] The tension is constitutive of the human sciences as such” [Cousins/Houssain 1983, S. 50].

Die archäologische Methode kann zwar den Humanismus verabschieden, sich aber nicht von allen anthropologischen Zwängen befreien, sondern nimmt diese teilweise in veränderter Form wieder auf. Dafür kritisieren Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow die Archäologie „als Wiederholung der Analytik der Endlichkeit ohne Berufung auf Wahrheit und Mensch“ [Dreyfus/Rabinow 1994, S. 125], während Béatrice Han in Foucaults Denkmethode eine sich stetig fortsetzende Spannung zwischen dem Transzendentalen und dem Historischen aufdeckt und lokalisiert. Als Ergebnis dieser Debatten lässt sich feststellen, dass Foucault für diese benannten Kritikpunkte deutlich weniger anfällig wird, wenn man ihn als Historiker und nicht als Philosoph im traditionellen Sinne versteht. Diese Auffassung vertritt Gary Gutting [Gutting 2009], der eindeutig bezweifelt, ob Foucault überhaupt die von Han unterstellte Problematik interessierte und weiterverfolgte. Wäre also die Kritik der Archäologie am Humanismus nur dann akzeptabel, wenn diese selbst alle restlichen anthropologischen Zwänge überwinden könnte? Jedenfalls zeigt der aktuelle Diskussionsstand, dass es unter der gegenwärtigen Quellenlage nicht möglich ist, zu eindeutigen Antworten auf diese Frage zu gelangen.

Aber welche Bedeutung ergibt sich aus dieser Sichtweise der archäologischen Methode für die Pädagogik? Allgemein lässt sich zunächst feststellen, dass aktuell nicht nur in den westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften eine Tendenz zur

Heterogenität und Diversifizierung von Milieus und Lebensstilen der Menschen zu beobachten ist. Diese Tatsache trägt zu einer starken Ausdifferenzierung von Lebensformen und Menschenbildern bei. Während sich in vielen wissenschaftlichen Disziplinen des 20. Jahrhunderts anthropozentrische Weltbilder auf dem Rückzug befanden, wird beispielsweise im beruflichen Alltag von Pädagogen erwartet, dass diese in der Lage sind, Lehr-Lernprozesse stark subjektzentriert anzuleiten und zu steuern. Auch das Normensystem an Schulen und Universitäten unterstellt eine hohe Eigenverantwortlichkeit und Selbststeuerungsfähigkeit der handelnden Personen. Die von Foucault nachgewiesene Kritik am Humanismus und an der Anthropologie ist dort praktisch unbekannt, obwohl Konflikte und gegensätzliche Standpunkte an der Tagesordnung sind. Der kategorische Imperativ ist ebenso wie die „Umwertung aller Werte“ nicht praxistauglich und der naive Realismus führt zur Wahrheit als konventioneller Lüge.

Auch in der wissenschaftlichen Pädagogik existiert eine Vielfalt an wissenschaftlichen Theorien und Modellen, die teilweise auf äußerst gegensätzlichen Menschenbildern mit einer manchmal doch sehr geringen Halbwertszeit beruhen. Diese Wissenschaftspraxis belegt die große Relevanz von Foucaults Humanismuskritik. Aus Sicht der pädagogischen Praxis wäre es angebracht, verschiedene quantitative und qualitative Forschungsmethoden miteinander zu kombinieren und allgemeine, unflexible Forschungsraster stärker zu problematisieren. Die Tradition des amerikanischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce über William James und John Dewey betont ausdrücklich die kritischen Aspekte des Cartesianismus, insbesondere der Subjekt-Objekt-Spaltung, als Fundament des Wissens. Stattdessen geht es im amerikanischen Pragmatismus um keine einheitliche Theorie oder ein einheitliches Forschungsprogramm, sondern um eine dynamische Betrachtungsweise, die den Akteur zum Ausgangspunkt macht. Hierbei sind die Konzepte von Wahrheit, Wissen, Bedeutung oder Wert auf menschliche Handlungen bezogen, da die Praxis über die Eigenschaften des Untersuchungsobjekts entscheidet.

Die in der Tradition des deutschen Bildungssystems befindliche Differenz zwischen Theorie und Praxis stünde allerdings einem derartig ausgerichteten

Forschungsprogramm erheblich im Wege. Glaubte die Pädagogik der Aufklärung noch an die Existenz einer richtigen Methode der Erziehung, so sahen die Aufklärungspädagogen den Gebrauch der Vernunft als die wesentliche Quelle von Bildung und Kultur an. Demnach ging es in der Bildung hauptsächlich um die Vermittlung von Kenntnissen und der standesgemäßen Anleitung zum vernünftigen Denken. Der Gebrauch seiner Vernunft dient dem Menschen dazu, sich zu kultivieren, aus sich ein gesellschaftsfähiges Individuum zu machen und sich auf diese Weise von seinen animalischen, natürlichen Wurzeln zu lösen und zu befreien. Mit dieser Vorstellung von moderner Individualität ereignet sich auch eine „enge Verbindung von 'Tätigkeit' mit 'Bildung'. [...] Diese Korrelierung von 'Tätigkeit' und 'Bildung' wirkt als eine der mächtigsten Triebkräfte in das bürgerliche und proletarische Bewusstsein des 19. Jahrhunderts hinein“ [Bödeker 1972, S. 1080f.]. Obwohl Kant unter Freiheit eine Eigenschaft versteht, die von allen Menschen besessen wird, setzt Kant in seiner Unterscheidung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Gebrauch der Vernunft der Autonomie des Individuums klare Grenzen. Die Freiheiten und Privilegien des wissenschaftlichen Forschens sollten nach Kant nicht auf andere staatliche Institutionen übertragen werden.

Auf dem Höhepunkt seines Systems hat es bei Hegel den Anschein, als wären die Ideale der Freiheit und der Vernunft in der gesellschaftlichen Ordnung tatsächlich erreichbar. Der Neuhumanismus als deutscher Sonderweg verstand unter Bildung in Anlehnung an die idealistische Philosophie und die Literatur der deutschen Klassik einen zielgerichteten, infiniten Entwicklungsprozess der Vervollkommnung des Menschen. Allerdings kommt John Dewey in seiner Diagnose der gesellschaftlichen Praxis im 19. Jahrhundert zu einem anderen Ergebnis, denn „H e g e l wurde durch die Notwendigkeit, greifbare Repräsentanten des ursprünglich Absoluten zu finden, mehr auf Institutionen als auf Symbole geführt. [...] Die Schwächen einer abstrakten individualistischen Philosophie lagen ihm klar vor Augen. [...] In seiner Geschichtsphilosophie erreichten die Bemühungen einer großen Gruppe von deutschen Schriftstellern – Lessing, Herder, Kant, Schiller, Goethe -, dem erziehlischen Einfluss der großen menschlichen Institutionen gerecht zu werden, ihren Höhepunkt. [...] Gegenüber den Institutionen, wie sie sind, hat das Individuum keine geistigen Rechte.

Persönliche Entwicklung und Erziehung bestehen in gehorsamer Aneignung des Geistes der vorhandenen Institutionen. *Angleichung, nicht Umwandlung, ist das Wesen der Erziehung* [kursiv von mir; K.M.]“ [Dewey 2010, S. 86f.]. Die von Rousseau geforderte Erziehung zum „Wohle des Kindes“ stößt hier in der Diagnose der gesellschaftlichen Praxis nach Marx, Nietzsche und Foucault an ihre Grenzen. Als Folge baut sich eine Spannung zwischen Persönlichkeitsbildung (Humboldt) und Sozialisation (Durkheim) auf, die sich bis in die Gegenwart hinein in ihren unterschiedlichen Spielarten fortsetzt. Foucault zeigt die Abrichtung und Unterwerfung des Menschen durch den Panoptismus und betont, dass die Aufklärung nicht nur die Autonomie des Individuums, sondern auch die Disziplinen erfunden hat. Die Zuwendung des Neuhumanismus zur Paideia der griechischen Antike, die den Menschen als gesellschaftliches Gattungswesen konzipiert, der Sinn und die Bedeutung von Lehrplänen und Curricula, die Planungsorientierung und Disziplin des Unterrichts, die Konstruktion der Schularchitektur und die Einbindung der staatlichen Schulen in die Bürokratie sind dabei auch ein Spiegelbild des preußischen Ordnungs- und Obrigkeitsstaates.

Überrascht haben mich die eindeutigen historischen Verbindungen von Aufklärung, Neuhumanismus und Hermeneutik. Das hängt allerdings damit zusammen, dass Gadamer in „Wahrheit und Methode“ mit seiner Idee der Horizontverschmelzung eine universale Hermeneutik konzipiert, die über die Auslegung von Texten weit hinausgeht. Die enge Beziehung zwischen Bildung, Philologie und Geisteswissenschaften manifestiert die Theorie-Praxis-Differenz und die Akzentuierung der wissenschaftlichen Pädagogik auf die Theorieproduktion (Galtung). Die geisteswissenschaftliche Hermeneutik steht in der Tradition des Cartesianismus und damit des Dualismus von Subjekt und Objekt. Bei Descartes führt die Idee von Gott im Bewusstsein hinaus in die externe Welt. Nach Husserl ist das Bewusstsein immer ein Bewusstsein von etwas. Das Bewusstsein ist kein objektloser Zustand des Geistes. Wie auch bei Hume ist im Erfahrungsprozess eine Trennung vom Zustand des Bewusstseins und seinem Gegenstand nicht möglich. Demnach existieren für Husserl die Objekte als Gegenstände des Bewusstseins für uns (unabhängig eines anderen existentiellen Status). Deshalb ist nach Husserl eine Untersuchung dieser Bewusstseinsgegenstände unabhängig von anderen existentiellen Voraussetzungen möglich. Die Phänomenologie ist daher nach

Husserl die systematische Untersuchung des Bewusstseins und seiner Gegenstände. Als Startpunkt der Erkenntnis wählt Husserl das autonome, isolierte Subjekt. Dann geht Husserl davon aus, dass nur das Bewusstsein auf etwas außerhalb seiner Selbst gerichtet ist, wobei alle Bewusstseinsinhalte auf etwas gerichtet sind. Nach Husserl ist die intentionale Struktur des Bewusstseins ein Korrelationsapriori. Demnach gibt es keine isolierbaren Bewusstseinsakte („Noesen“) und daneben Strukturen der Gegenstände („Noemata“) an sich. Es gibt nach Husserl nur Bewusstseinsakte, in denen Gegenstände konstituiert werden. Husserl sieht seine phänomenologische Reduktion als evidente Methode und als Fundament der Erkenntnis an. Dabei behauptet Husserl ebenso wie Kant, die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis enthüllt zu haben.

Neben den heterogenen Ansätzen des amerikanischen Pragmatismus ist auch die Philosophie von Martin Heidegger praxisbezogen. Heidegger überwindet den Cartesianismus, wobei er zunächst davon ausgeht, dass der Mensch in einer bereits existierenden Welt existiert. Heidegger setzt einen Primat des praktischen Verhaltens und des „Gewusst-Wie“ und nicht des „Gewusst-Was“. Nach Heidegger bildet die subjektive Erfahrung keine Grundlage für Wissen und Erkenntnis, denn Heidegger zeigt, dass die Seinsfrage im Gegensatz zu der Achse Erkenntnis-Wissenschaft steht. Heideggers Philosophie setzt deshalb an der Erkenntniskritik an und kritisiert die Wissenschaft als weder ganzheitlich noch alltagsbezogen. Als Fazit kritisiert er die Ignorierung des Seinsverständnisses als Natur des Seins. Nach Heidegger gibt es bereits ein ursprüngliches Verständnis als Kopie von Alltagspraktiken. Zum Beispiel setzt der Gebrauch des Hammers beim Hämmern keine Subjekt-Objekt-Beziehung und keine beobachtenden Subjekte im traditionellen Sinne voraus. Nach Husserl besteht beim Hämmern sehr wohl eine Subjekt-Objekt-Beziehung, denn Husserl würde argumentieren, bevor ich den Hammer gebrauchen könnte, müsste ich diesen als solchen identifizieren. Nach Heidegger wäre dagegen die Benutzung des Hammers transparent und das Kopieren dieser Alltagspraktik müsste nicht das Bewusstsein erreichen. Im Gegensatz zu Husserl wird nach Heidegger die Beziehung zu den Objekten nicht über das Bewusstsein hergestellt, sondern außerhalb des Bewusstseins über die Welt der anerkannten Dinge und Praktiken. Heidegger zufolge kann der Bewusstseinsinhalt nur vor dem Hintergrund von Fähigkeiten und Praktiken, welche

kein Bewusstseinsinhalt sind, mit der Außenwelt korrelieren. Heidegger ist davon überzeugt, dass die Welt nicht durch Aussagen erschlossen wird, sondern durch Stimmungen und das Verstehen des Daseins. Folglich ist für Heidegger das Dasein der vorrangige Ort der Wahrheit. Demnach besteht die Wahrheit im Entbergen von Dingen, während Falschheit eine Verdeckung der Dinge als eine Verzerrung ist. Aus der anthropologischen Perspektive betrachtet, versteht Heidegger den Menschen als kopierende und in die Welt eingebundene Existenz. Heidegger kritisiert Husserl dafür, seine Reflexionen zu spät zu beginnen. Denn nach Heidegger besteht nicht das von Husserl beschriebene Problem einer gegebenen Innerlichkeit, die nicht nach außen dringen kann. Heidegger betrachtet vielmehr das Dasein in seiner „durchschnittlichen Alltäglichkeit“. Das Dasein beschreibt den Zusammenhang von menschlichen Aktivitäten vor dem Hintergrund unseres Seinsverständnisses.

In seinen Anfängen hat sich Foucault intensiv mit der Daseinsanalyse beschäftigt. Die für das Foucaultsche Denken elementare Verbindung von Sagbarkeit und Sichtbarkeit bedeutet auch eine Abkehr vom Cartesianismus. Nach Foucault wird diese Beziehung durch die vier Kriterien der Sichtbarkeit, der historischen Abbildungen, der Räumlichkeit und der Evidenz geregelt. Aus pädagogischer Sicht ist dieser Ansatz sehr interessant, weil Foucault auf diese Weise einen Zusammenhang zwischen der geschichtsphilosophischen Theorie und der gesellschaftlichen Praxis herstellt. Da jeder Lehrer früher auch einmal ein Schüler war, vollzieht sich im Rahmen der Lehrerausbildung und der späteren Berufspraxis im Menschen offenbar ein Perspektivwechsel, der jedoch Wahrnehmungsweisen erzeugt, die für den Berufsstand charakteristisch sind. Dadurch werden für den erfahrenen Lehrer an den Schülern Eigenschaften sichtbar gemacht, die dem Laien verborgen bleiben, obwohl diese Eigenschaften nicht grundsätzlich unsichtbar sind. Diese Fokussierung des Lehrers kann nach Schultypen, politischen oder religiösen Einstellungen, kulturellen oder sozialen Hintergründen zwar variieren, situiert aber den Lehrer als anerkannten Vertreter seines Berufsstandes. Foucault zeigt weiterhin im Rahmen seiner postmodernen Geschichtsphilosophie, dass dieser Blick des Psychiaters, des Arztes, des Wachmanns oder eben auch des Lehrers epochalen Veränderungen unterliegt, die mit der jeweiligen Konfiguration des Macht-Wissens-Komplexes zusammenhängen. Sicherlich ist

Foucaults Machtbegriff an dieser Stelle überzogen, setzt aber dennoch die historischen Fakten in ein interessantes Licht, weil das Individuum eben nicht autonom ist. Vielmehr enthüllt Foucault ein positives Unbewusstes, welches die charakteristischen Merkmale des entsprechenden Berufsstandes aufdeckt. Der Lehrer orientiert sich in seiner Wahrnehmung der erbrachten Schülerleistungen an dem Curriculum, das auf die Lehrpläne abgestimmt ist, an dem Wissensstand der Pädagogik über das Lernverhalten und Sozialverhalten von Schülern, an den sozialen Normen für schülergerechtes Verhalten und bewertet die Leistungen nach statistischen Eigenschaften der Gauß'schen Normalverteilung. Viele wesentliche Kategorien der Wahrnehmung von Schülern und Schülerinnen beruhen daher nicht in erster Linie auf einer schülergerechten Behandlung oder einer emotionalen Nähe zu den Schülern, obwohl diese Aspekte sehr wichtig sind und deren Bedeutung von Foucault unterschätzt wird, sondern nur allzu häufig auf starren Klassifikationsrastern, die es abzuschaffen gilt.

Als historische Abbildungen werden mir die Entstehung der Kindheit durch die entsprechende Kleidung nach Ariès und die Dressur, Abrichtung, Disziplinierung und Selektion des Unkorrigierbaren durch das französische und preußische Schulsystem haften bleiben. Da Foucault immer Position zugunsten der Schwachen und Ausgegrenzten bezogen hat, ist es ein weiterer sympathischer Charakterzug von Foucaults Geschichtsphilosophie, wenn diese den Unterdrückten keine falschen Versprechungen oder Prophezeiungen macht, sondern Foucault tendenziell bestrebt wäre, mit diesen gemeinsam eine Verbesserung der Lage zu erarbeiten und politisch durchzusetzen. Die von Foucault verwendeten Bilder und Abbildungen von Irren und Geisteskranken, Patienten, Hingerichteten oder Gefangenen bleiben aber nicht nur im Gedächtnis des Betrachters haften, sondern symbolisieren die der Praxis einer bestimmten Epoche zu Grunde liegenden Rationalität. Da Widerstände gegen diese Praxis üblich sind, sind die davon betroffenen Akteure und Einrichtungen wie Psychiatrien, Krankenhäuser, Schulen oder Gefängnisse auf diese Widerstände vorbereitet. Die aus dem Widerstand resultierenden Reaktionen stellen aber nicht die gängige Praxis infrage, sondern dienen lediglich der Befolgung der gültigen Normen und führen häufig zu noch intensiveren Maßnahmen der Normalisierung. Diese Umstände führen zu der Gefahr, dass der Psychiater ständig ein neurotisches Verhalten,

der Arzt permanent etwas Krankhaftes oder der Lehrer laufend etwas Korrigierbares am Menschen feststellen. Das Regime der Wahrheit führt zu einer permanenten Entzifferung menschlichen Verhaltens.

Aus der Sicht von Pädagogik und Erziehungswissenschaften wird die Erziehung so zu einer permanenten Aufgabe. Die Wahrnehmungsweisen von Lehrern unterstützen und rechtfertigen häufig derartige Praktiken, weil der pädagogische Blick permanent einen entsprechenden Bedarf lokalisiert, da er hauptsächlich nur auf die Defizite und Normabweichungen gerichtet ist. In diesem Sinne sind die Schüler oft genug nur als leistungsschwach, faul, ungezogen, unvernünftig, milieugeschädigt oder unbelehrbar einzustufen, anstatt nach ihren speziellen positiven Eigenschaften Ausschau zu halten und diese zu fördern. Der Erziehungsprozess ist daher erst dann abgeschlossen, wenn jemand seinen Platz in der Gesellschaft gefunden hat. Auch John Dewey übte heftige und berechtigte Kritik an den sozialen Institutionen, da er erkannte, dass diese häufig, trotz gegenteiliger Behauptungen, die menschlichen Bedürfnisse nicht angemessen befriedigen. Stattdessen verdeutlichte Dewey, dass soziale Institutionen in erster Linie Bedürfnisse schaffen und diese auch teilweise modifizieren. Hinsichtlich von Bildungsinstitutionen strebte Dewey eine Reorganisation an, die ein Wachstum der Persönlichkeit und eine Demokratisierung der Gesellschaft zum Ziel hatte. Demnach sollte die Bildung das Wachstum freier und demokratischer Individuen anstreben. Unter Bildung verstand Dewey einen dynamischen, nie endenden Prozess des „Learning by doing“. In seiner Anthropologie sah Dewey Kinder als von Natur aus neugierig und aktiv an. Das Lernen sollte diese Anlagen und Fähigkeiten unterstützen und eine lebensweltliche Orientierung ermöglichen. Die Schule als Gemeinschaft sollte für Dewey der Entwicklung dieser Fähigkeiten dienen und dabei insbesondere die geistigen Fähigkeiten (das Denken) der Schüler fördern.

Die Räumlichkeit ist das dritte Kriterium, nach der Sagbarkeit und Sichtbarkeit bei Foucault miteinander verbunden sind. Bislang hat keine relevante öffentliche Diskussion unter Pädagogen über die Architektur von Schulen und die Anlage von Unterrichtsräumen stattgefunden. Wäre dem so, dann müsste in der pädagogischen Praxis die Ansicht weit verbreitet sein, dass es dringend einer möglichst

flächendeckenden, schülerorientierten Schularchitektur bedarf. Stattdessen gibt es gelungene Einzelbeispiele, die aber nicht darüber hinwegtäuschen dürfen, dass der Unterricht heutzutage hauptsächlich in Schulkasernen stattfindet, die mehr den ordnungsökonomischen Vorstellungen von Bildungspolitikern entsprechen, aber nicht den Spaß, die Freiheit, die Demokratisierung der Bildung, die Persönlichkeitsentfaltung oder die Kreativität am entdeckenden Lernen unterstützen. Die Architektur des 20. Jahrhunderts mit den aus anthropologischer Perspektive sehr interessanten Konstruktionen von sozialen Hyperräumen ist leider bisher nicht in der Schule angekommen.

Die Evidenz ist das letzte Kriterium nach Foucault, welches die Verknüpfung von Sagbarkeit und Sichtbarkeit herstellt. In seiner postmodernen Geschichtsphilosophie zeigt Foucault, wie in unterschiedlichen geschichtlichen Epochen oder Perioden auch unterschiedliche Kriterien für die Akzeptabilität einer bestimmten sozialen Praxis angelegt wurden. Diese Veränderungen zeigen einerseits, dass es immer Alternativen gibt und erklären andererseits, warum in einer bestimmten Phase der Geschichte eine gewisse Praxis als selbstverständlich und alternativlos bewertet wird. Demnach neigen Pädagogen dazu, die dem Zeitgeist entsprechenden Kriterien einer guten Pädagogik als aktuell, modern, innovativ oder unvermeidlich einzuschätzen. Hervorzuheben hierbei ist, dass die Schulpädagogik immer ein sehr starker Spielball der Interessen der deutschen Bildungspolitik gewesen ist. Diese Tatsache galt bereits für das 19. Jahrhundert, wie die Intentionen der Reformen von Stein und Hardenberg oder Sövern belegen. In der heutigen Zeit ist hierbei eine neoliberale Orientierung durch die Umsetzung des PISA- und des Bologna-Prozesses federführend, in der es innerhalb des lebenslangen Lernens um die Flexibilisierung des technikkundigen Menschens geht, der sich neben seinen ökonomischen Bedürfnissen an der Schnittstelle von Digitaltechnik und Neurowissenschaften einordnen lässt. Richard Sennett hat behauptet, dass in der globalen Ökonomie die Flexibilität zum Zwang wird.

Stehen die westeuropäischen Gesellschaften in der Tradition der Aufklärung und der Menschenrechte, so tobt in der globalisierten Welt seit geraumer Zeit ein „Kampf der Kulturen“. Es ist daher innerhalb der deutschen Gesellschaft schwierig, eine seriöse

Reflexion über die Existenz von Macht und deren Auswirkungen auf bestimmte Personengruppen zu anzustreben. Foucault hat nicht nur gegenüber den Vertragstheoretikern gezeigt, dass auch in Rechtsstaaten und Demokratien Macht existiert, sondern dass deren Dynamik und Zirkulation Freiheit voraussetzt. Im Gegensatz zu Marx oder Weber ist Macht bei Foucault weder an ökonomische Strukturen noch an ein Subjekt gebunden. Foucault behandelt Macht als Strategie und betont die produktive und identitätsstiftende Seite der Macht.

Insbesondere für viele Pädagogen wäre die Vorstellung befremdlich bis unerträglich, dass Pädagogik mit Macht verknüpft sein könnte, weil nicht nur die Erziehung von Kindern allgemein als notwendig angesehen wird (Evidenz), sondern unter Pädagogen die Haltung von Rousseau inzwischen zum Allgemeinplatz geworden ist, wonach die Erziehung dem Wohle des Kindes zu dienen habe. Originellerweise kann aber Foucault gegenüber dieser Position argumentieren, dass in der Gesellschaft auch groteske Diskurse zirkulieren können. Demnach würde dann ein Diskurs qua Statut Machteffekte entfalten, obwohl das eigentlich seine innere Beschaffenheit ausschließen müsste. Neben dem von Ian Hacking behandelten Thema der Gedächtnispolitik, bei dem es aus pädagogischer Sicht um die Konstruktion von kollektiven Erinnerungen geht, bietet beispielsweise der pädagogische Diskurs über heterogene Lerngruppen eine derartige Angriffsfläche. Es ist eine bekannte Tatsache, dass in den letzten Jahren in vielen deutschen Schulen die Klassen heterogener geworden sind und gleichzeitig die Anzahl dieser Klassen erheblich zugenommen hat. Für heterogene Lerngruppen ist es charakteristisch, dass die Schüler sehr unterschiedliche Voraussetzungen mitbringen, die sich häufig auf Kriterien wie das Alter, die soziokulturelle Herkunft oder die Ausprägung der unterschiedlichen Kompetenzen beziehen.

Unter den gegenwärtigen Voraussetzungen vieler staatlicher Schulen wie dem Personal- und Geldmangel, den Inhalten der Lehrerqualifikation, der Ausstattung der Unterrichtsräume oder den verfügbaren Medien und Unterrichtsmaterialien ist es offenkundig, dass die Schüler in heterogenen Lerngruppen momentan nicht bedürfnisgerecht gefördert werden können. Auch die Betreuung von verhaltensauffälligen Schülern ist dringend verbesserungsbedürftig. Andererseits wirkt

dieses Problem die bildungspolitische Frage auf, welche gesellschaftspolitischen Anforderungen eine staatliche Schule unter den gegebenen Rahmenbedingungen überhaupt erfüllen kann? Warum werden nicht insgesamt mehr Ressourcen für die Bildung bereitgestellt? Warum werden nicht die Lehrpläne angepasst? Gibt es aber nicht inzwischen auch Milieus, in denen der Stellenwert von Bildung eher gering einzustufen ist und in denen die Ziele der Schule unterlaufen werden? Nach Foucault würde sich in dieser unterschiedlichen Interessenlage die Frage nach der Macht der Deutungspraktiken stellen.

Fakt ist jedenfalls, dass unter der Last dieser komplexen Problemlage schnelle Verbesserungen kaum zu erwarten sind und die Schüler als schwächste Glieder in der Kette keine Chancen bekommen, ihre „rechtmäßige Andersheit“ im Sinne von René Char zu entwickeln. Fundamental wird diese Problematik dann, wenn man berücksichtigt, dass Foucault von der Normalisierung und Heidegger von der totalen Mobilisierung der Gesellschaft sprechen. Damit ist nicht nur die Anpassung der Menschen an ein vorgegebenes Normensystem gemeint, welches häufig keiner demokratischen Partizipation unterliegt, sondern diese Begriffe beschreiben auch die gesellschaftliche Ausbreitung eines bestimmten Rationalitätstyps in möglichst alle Bereiche der Gesellschaft. Gegenwärtig geht es dabei um das Zusammenspiel von digitaler Technik, Ökonomie und Lernkultur. Wie der Intelligenzforscher Howard Gardner gezeigt hat, werden im westlichen Schulsystem räumliche, körperliche oder musikalische Wissensformen sowie interpersonale Aspekte des Lebens vernachlässigt. Es ist daher „für Angehörige von Kulturen mit traditionellen Schulen sehr schwierig [...], sich rasch auf ein Erziehungssystem umzustellen, in dem der Computer im Mittelpunkt steht“ [Gardner 2005, S. 317].

Da der Intelligenzbegriff defizitär ist, ist die Fokussierung der säkularisierten Schule auf Begriffe wie Begabung oder Intelligenz fahrlässig. Nach meiner Ansicht besteht dadurch eine große Parallele zu Foucault, der Wissensformen mit zweifelhaftem wissenschaftlichen Status untersuchte und diese in der gesellschaftlichen Praxis in einer Matrix von Macht und Wissen verortete. Gardner macht allerdings darauf aufmerksam, dass diese Tatsachen in unterschiedliche Richtungen gedeutet werden können und lässt

daher verschiedene Schlussfolgerungen offen. Eine Deutung dieser Phänomene aus Foucaultscher Perspektive wäre daher sicherlich möglich, aber auf keinen Fall zwingend. Da Gardner wie Heidegger allerdings als politisch konservativ gilt, wäre in dieser Frage eine Positionierung von Gardner zu Foucaults Ansätzen besonders interessant. Da der Computer inzwischen in allen Gesellschaftsbereichen eine dominante Stellung eingenommen hat, wäre sicherlich eine weiterführende Untersuchung sehr aufschlussreich, in der das Verhältnis von „Big Data“ zum Panoptismus untersucht werden würde.

In seinen Forschungen über das Fernlernen mit dem Computer hat Hubert L. Dreyfus herausgefunden, dass ab einem bestimmten Lern- und Kompetenzniveau zur Erzielung von weiteren Fortschritten die flexible Kommunikation und Interaktion des Lernenden mit einem kompetenten Lehrer erforderlich ist. Ein verstärktes Lernen in Schulen und Universitäten am Computer wäre daher insbesondere dann problematisch, wenn mit derartigen Konzepten verstärkte Einsparungen in der Qualität und Quantität des Lehrpersonals verbunden wären. Aber nach Dreyfus ist für das Fernlernen auch die Virtualität von Computern und Computernetzwerken ein Problem, da er zu dem Ergebnis kommt, dass „we have now seen that our body, including our emotions and moods play a crucial role in our being able to make sense of things. [...] It would be a serious mistake to think we could do without these embodied capacities – to rejoice that the World Wide Web offers us the chance to become more and more disembodied, detached, ubiquitous minds leaving our situated, vulnerable bodies behind“ [Dreyfus 2010, S. 121]. Hatte also Foucault noch den Körper in den Mittelpunkt der Disziplinargesellschaft gestellt, so bewirkt der Einsatz von Computern eine starke Reduktion von Körperlichkeit, wobei sich natürlich der Lernprozess unter verschiedenen Gesichtspunkten auf den menschlichen Körper auswirkt.

Durch die Bildungsreformen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Begriff des Lernens zu einem Schlüsselbegriff der Erziehungswissenschaften, der Schulpädagogik und der Bildungspolitik geworden. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beschäftigt sich die psychologische Lernforschung mit der Erklärung von Lernvorgängen. Hierbei sind die beiden Theorieansätze des Behaviorismus und, seit den

1960er Jahren, der kognitiven Lerntheorien vorherrschend gewesen. Nach dem Grundmodell des Behaviorismus bauen Lernende, gesteuert von äußeren und inneren Reizen, einen gewohnheitsmäßigen Reaktionsablauf auf, während kognitive Lerntheorien davon ausgehen, dass das menschliche Verhalten zielgerichtet bzw. erwartungsgesteuert ist und als Strukturierung von Problemsituationen durch den Aufbau kognitiver Muster erfolgt. Jack Mezirow versteht dagegen das Lernen „als ein[en] Prozess, bei dem eine früher von einem Individuum vorgenommene Interpretation der Bedeutung einer Erfahrung dazu verwendet wird, um zu einer neuen oder revidierten Interpretation als Orientierungshilfe für künftiges Handeln zu gelangen“ [Mezirow 1997a, S. 10]. In der aktuellen Kompetenzdebatte werden bestimmte Merkmale des Lernens wie Individualität, Willensabhängigkeit oder Situationsbezogenheit hervorgehoben.

Bereits in den 1980er Jahren wurden in der Bundesrepublik Deutschland die Zusammenhänge von Selbstorganisation und selbstgesteuertem Lernen in der Pädagogik lebhaft diskutiert. In den damaligen Diskussionen ging es vor allem darum, inwieweit und mit welchem Erfolg Erwachsene in der Lage sein würden, außerhalb des üblichen institutionellen Rahmens ihre Lernprozesse selbst zu steuern. Zu Beginn der 1990er Jahre wurden dann verstärkt berufspädagogische Projekte durchgeführt, mit deren Hilfe untersucht werden sollte, inwiefern selbstgesteuertes und selbstorganisiertes Lernen in den Betrieben oder in der beruflichen Aus- und Weiterbildung zu einer höheren Zufriedenheit der Lernenden bei entsprechend guten Lern- und Arbeitsergebnissen führen könnten. Zum Teil wurden diesbezügliche Konzepte auch in der betrieblichen Praxis eingesetzt. Obwohl der Lernbegriff im Gegensatz zum Bildungsbegriff des Neuhumanismus nicht mehr in Bezug auf die menschliche Seele gedacht wurde und daher fahrlässigerweise der Seelenbegriff weitestgehend aus den pädagogischen Diskursen verschwand, versprach man sich durch das selbstgesteuerte Lernen eine erhöhte Motivation und Identifikation der Arbeitnehmer mit ihrem Arbeitsplatz bei einer gleichzeitigen Verbesserung der Arbeitsleistungen und einer ausgebauten demokratischen Mitbestimmung am Arbeitsplatz.

Von dieser Sichtweise ausgehend, habe ich zu Beginn meines Forschungsprojekts Foucault unter der Fragestellung gelesen, wie sich bei ihm das Verhältnis von Selbststeuerung und Fremdsteuerung darstellen würde. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass es Foucault nicht um Selbststeuerung, sondern um Selbsttransformation ging. Foucault war in diesem Punkt Ludwig Wittgenstein sehr nahe, der davon ausging, dass ein innerer Prozess immer in Zusammenhang mit äußeren Kriterien steht. Wittgenstein bezog mit seinem Ansatz damit auch eine klare Position gegen den Cartesianismus, weil er davon ausging, dass die Worte ihre Bedeutung erst aus einem sozialen Kontext heraus gewinnen. Demnach betrachtete Wittgenstein die Sprache als eine Lebensform und es ging ihm in der Philosophie um die Kurierung der philosophischen Rätsel wie bei einer Krankheit.

Foucaults Begriff der Experience mit seiner experimentellen Bedeutung lässt sich zwanglos in die heterogenen Konzepte des self-transformative Learning integrieren, wobei diese Ansätze dadurch um eine postmoderne, geschichtsphilosophische Sichtweise erweitert werden, da ihr bisheriges sozialphilosophisches Fundament hauptsächlich bei Habermas zu suchen war. Eine Pädagogik des Außen nach Michel Foucault praktiziert in der Topologie von Sprache, Körper und Selbst. Sie bewegt sich damit jenseits des Cartesianismus und jenseits der traditionellen Optimierungsmodelle der Pädagogik. Dabei problematisiert sie die Konzepte der Paideia, der Aufklärung, des deutschen Idealismus und des Neuhumanismus, die gegenwärtigen Lerntheorien und die bildungspolitische sowie die schulgeschichtliche Praxis, ohne diesen Sichtweisen in sehr vielen Punkten ihre Leistungsfähigkeit und Fruchtbarkeit abzusprechen. Ganz im Gegenteil ging es mir in meinen Forschungen immer um eine produktive und seriöse Beschäftigung mit diesen Denkweisen, denn nach Max Weber hat nur der Wissenschaftler eine annehmbare Haltung zur Forschung, wenn er versucht, einzig und allein der Sache zu dienen.

Daher mögen alle diese Sichtweisen, Theorien oder Traditionen ihren Reiz haben, der Weg von Michel Foucault wäre aber ein anderer. Bereits Arthur Schopenhauer bemerkte über den Menschen, dass sein Leben, seine Entscheidungen, Handlungen und Äußerungen hauptsächlich unbewusst motiviert sind. Nach Schopenhauer weiß der

Mensch nur einen kleinen Teil über seine Innerlichkeit. Und Friedrich Nietzsche, der sich als jemanden betrachtete, der in einem moralischen Vakuum schrieb und jenseits der klassischen Hermeneutik für eine Analyse der Oberfläche plädierte, besaß ein großes Mißtrauen gegenüber allen Systemen, die den Menschen durch systematische Untersuchungen einkapselten. In einem Interview erklärte Paul Rabinow ausführlich, warum er sich in seinen Forschungen immer wieder auf Max Weber und Michel Foucault bezieht:

„Es gehört zum entscheidenden Charakteristikum eines bedeutenden Denkers, dass man zu seinem Gedankengebäude stets zurückkehren kann und dabei immer wieder Neues entdeckt. Ich bin durchaus der Meinung, dass empirisches Arbeiten absolut notwendig ist. Aber ein solches Arbeiten erweist sich stets auch als eine Interaktion mit Begriffen, Methoden und Einsichten aus der Vergangenheit. Dies macht einen Teil des Trosts aus, den das Denken zu spenden vermag: Man hat Freunde, und man weiß, wo man Hilfe findet. Es gibt dieses Gefühl, dass man nicht immer von vorne anfangen muss, wie verloren, unsicher und wirr alles auch scheint“ [Rabinow 2004a, S. 234].

In diesem Sinne!

## 7. Literaturliste

### Siglen und Primärquellen:

#### **Bücher von Michel Foucault**

- KA Einführung in Kants Anthropologie, aus dem Französischen von Ute Frietsch, mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Berlin: Suhrkamp 2010 [2008].
- PG Psychologie und Geisteskrankheit, aus dem Französischen von Anneliese Botond, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968 [1954].
- WG Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 [1961].
- GK Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1988 [1963].
- OD Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971 [1966].
- AW Archäologie des Wissens, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981 [1969].
- ÜS Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses, übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 [1975].
- WW Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit, erster Band, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 [1976].
- GL Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit, zweiter Band, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989 [1984].
- SS Die Sorge um sich: Sexualität und Wahrheit, dritter Band, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989 [1984].

#### **Vorlesungen von Michel Foucault**

- ODK Die Ordnung des Diskurses, Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970, aus dem Französischen von Walter Seitter, mit einem Essay

von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2003 [1972].

- MP Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973-1974, aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 [2003].
- AN Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974-1975, aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 [1999].
- VG In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 [1996].
- STB Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Geschichte der Gouvernamentalität I. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, herausgegeben von Michel Sennelart, aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 [2004].
- GB Die Geburt der Biopolitik: Geschichte der Gouvernamentalität II. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, herausgegeben von Michel Sennelart, aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 [2004].
- HS Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981-1982, aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 [2001].
- RSA Die Regierung des Selbst und der anderen I. Vorlesung am Collège de France 1982-1983, aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009 [2008].
- MW Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983-1984, aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010 [2009].
- DW Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien, herausgegeben von Joseph Pearson, aus dem Englischen übersetzt von Mira Köller. Berlin: Merve 1996.

### **Schriften von Michel Foucault**

- S1 Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band I: 1954-1969, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001 [1994].

- S2 Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band II: 1970-1975, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002 [1994].
- S3 Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band III: 1976-1979, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 [1994].
- S4 Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band IV: 1980-1988, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Horst Brühmann, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 [1994].

#### **Weitere Vorträge und Interviews von Michel Foucault**

- WK Was ist Kritik? Aus dem Französischen von Walter Seitter. Titel der Originalausgabe: Qu'est-ce que la critique? Erschienen in: Bulletin de la Société française de Philosophie, Band LXXXIV, Paris April-Juni 1990. Berlin: Merve 1992.
- DM Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve 1978.

#### **Literaturverzeichnis:**

- Adam, Erik (1988): Das Subjekt in der Didaktik. Ein Beitrag zur kritischen Reflexion von Paradigmen der Thematisierung von Unterricht, Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Alcoff, Linda Martin (2005): Foucault's Philosophie of Science: Structures of Truth/Structures of Power, in: Gutting, Gary: Continental Philosophy of Science, edited by Gary Gutting. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Readings in Continental Philosophy, S. 211-223.
- Ariès, Philippe (2003): Geschichte der Kindheit, mit einem Vorwort von Hartmut von Hentig, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1960].
- Aristoteles (1995): Metaphysik, nach der Übersetzung von Hermann Bornitz, bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg: Meiner.
- Barthes, Roland (2006): Das Rauschen der Sprache, *Kritische Essays IV*, aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1984].

- Beckmann, Hans-Karl (1968): Lehrerseminar - Akademie – Hochschule. Das Verhältnis von Theorie und Praxis in drei Epochen der Volksschullehrerausbildung, mit einem Beiheft über die Ausbildung der Volksschullehrer in den Ländern der BRD, Weinheim und Berlin: Beltz.
- Belsey, Catherine (2002): Poststructuralism, a very short introduction, New York: Oxford University Press.
- Bernauer, James W./Mahon, Michael (2005): Michel Foucault's Ethical Imagination, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 149-175.
- Blankertz, Herwig (1992): Die Geschichte der Pädagogik: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Wetzlar: Büchse der Pandora [1982].
- Bödeker, Hans Erich (1972): Menschheit, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart: Klett, S. 1063-1128.
- Bollnow, Otto Friedrich (1979): Über den Wert einer Beschäftigung mit der Geschichte der Pädagogik für die systematische Pädagogik, in: Röhrs, Hermann: Die Erziehungswissenschaft und die Pluralität ihrer Konzepte, Festschrift für Wilhelm Flitner zum 90. Geburtstag, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft, S. 13-26.
- Bollnow, Otto Friedrich (2001): Die pädagogische Atmosphäre: Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung, Essen: Die Blaue Eule [1968].
- Bourdieu, Pierre (1998): Homo academicus, übersetzt von Bernd Schwibs, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1984].
- Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden, völlig neu bearbeitete 19. Auflage, Mannheim (1994).
- Bruford, Walter H. (1975): The German Tradition of Self-Cultivation, 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruns, Gerald L. (2005): Foucault's Modernism, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 348-378.
- Butler, Christopher (2002): Postmodernism, a very short introduction, New York: Oxford University Press.

- Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt, aus dem Englischen von Reiner Ansén, Adorno-Vorlesungen 2002, Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt am Main/New York: Campus [2009].
- Candy, Philip C. (1991): Self-direction for lifelong learning: a comprehensive guide to theory and practice, San Francisco/Oxford: Jossey-Bass Publishers.
- Canguilhem, Georges (1988): Tod des Menschen oder Ende des Cogito? In: Ders./Foucault, Michel: Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem, herausgegeben von Marcelo Marques, aus dem Französischen von Monika Noll und Walter Seitter, Tübingen: edition diskord, S. 17-49.
- Clark, Janice E. (1997): Of Writing, Imagination, and Dialogue: A Transformative Experience, in: Cranton, Patricia (ed.): Transformative Learning in Action, Insights from Practice, New Directions for Adult and Continuing Education, no. 74, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, S. 13-22.
- Cousins, Mark/Hussain, Athar (1983): Michel Foucault, New York: St. Martin's Press.
- Culler, Jonathan (2000): Literary Theory, a very short introduction, New York: Oxford University Press [1997].
- Danner, Helmut (1989): Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik: Einführung in die Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik. München, Basel: Ernst Reinhardt [1979].
- Davidson, Arnold I. (2005): Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 123-148.
- Defert, Daniel (2003): Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt, in: Michel Foucault, Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, herausgegeben von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1992a): Woran erkennt man den Strukturalismus?, aus dem Französischen übersetzt von Eva Brückner-Pfaffenberger und Donald Watts Tuckwiller, Berlin: Merve [1973].

- Deleuze, Gilles (1992b): Foucault, übersetzt von Hermann Kocyba, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1986].
- Descartes, René (1959): Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau, neu herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner Verlag [1641].
- Dewey, John (2010): Demokratie und Erziehung, eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, aus dem Amerikanischen von Erich Hylla, herausgegeben und mit einem Nachwort von Jürgen Oelkers, mit einer umfangreichen Auswahlbibliographie, Weinheim und Basel: Beltz [1916].
- Dilthey, Wilhelm (1993): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, mit einer Einleitung von Manfred Riedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1981].
- Dirks, John M. (1997): Nurturing soul in adult learning, in: Cranton, Patricia (ed.): Transformative Learning in Action, Insights from Practice, New Directions for Adult and Continuing Education, no. 74, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, S. 79-88.
- Dolch, Josef (1982): Lehrplan des Abendlandes: zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte. Unveränderter reprografischer Nachdruck der 3. Auflage Ratingen, Wuppertal, Kastellaun, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1971].
- Dosse, François (1998): Geschichte des Strukturalismus, Band 1: Das Feld des Zeichens, 1945-1966, aus dem Französischen von Stefan Barmann, Hamburg: Junius [1991].
- Dreyfus, Hubert L. (1972): What computers can't do. A critique of artificial reason, New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row.
- Dreyfus, Hubert L. (1990): Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I, Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1994): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault, aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main: Athenäum [1982].
- Dreyfus, Hubert L. (2003): "Being and Power" Revisited, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Foucault and Heidegger: critical encounters, Contradictions, Volume 16, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 30-54.

- Dreyfus, Hubert L. (2010): On: the internet, thinking in action, second edition, London & New York: Routledge [2001].
- Dreyfus, Hubert L./Kelly, Sean D. (2011): All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age. New York/London/Toronto/Sydney: Free Press.
- Endruweit, Günther (1999): Soziologische Menschenbilder, in: Oerter, Rolf (Hrsg.): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft, Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik, Stuttgart: Enke, S. 5-21.
- Eribon, Didier (1991): Michel Foucault, eine Biographie, aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1989].
- Ewald, François (1978): Foucault – ein vagabundierendes Denken, in: Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve, S. 7- 20.
- Flynn, Thomas R. (2005): Foucault's Mapping of History, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 29-48.
- Flynn, Thomas R. (2008): Existenzialismus, eine kurze Einführung, aus dem Amerikanischen von Erik M. Vogt, Wien: Turia + Kant [2006].
- Foucault, Michel (1988): Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft. In: Canguilhem, Georges/Ders.: Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem, herausgegeben von Marcelo Marques, aus dem Französischen von Monika Noll und Walter Seitter, Tübingen: edition diskord, S. 52-72.
- Foucault, Michel (1994): Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault, aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main: Athenäum [1982], S. 243-261.
- Foucault, Michel (2005): Politik und Ethik: ein Interview. „Politics and Ethics: An Interview“ (Gespräch mit M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty und Ch. Taylor, Universität von Berkeley, April 1983), in: Ders.: Analytik der Macht. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 264-271.
- Freud, Sigmund (1994): Studienausgabe Band 1, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, mit einer biographischen Skizze Freuds von James Strachey, einer Einleitung von Alexander Mitscherlich und Erläuterungen zur Edition von Angela Richards, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag [1969].

- Fromm, Erich (2000): Die Furcht vor der Freiheit, neue Übersetzung, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1941].
- Fromm, Erich (2003): Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt [1974].
- Gadamer, Hans-Georg (1972): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: J. C. B. Mohr [1960].
- Galtung, Johan (1982): Struktur, Kultur und intellektueller Stil, ein vergleichender Essay über sachsenische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft, übersetzt von Bernd Samland, Berlin (West): Zentrale Universitätsdruckerei der Freien Universität Berlin.
- Gardner, Howard (2005): Abschied vom IQ. Die Rahmen-Theorie der vielfachen Intelligenzen, aus dem Amerikanischen von Malte Heim, Stuttgart: Klett [1985].
- Goethe, Johann Wolfgang (2008): Wilhelm Meisters Lehrjahre. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag [1795/96].
- Grabove, Valerie (1997): The Many Facets of Transformative Learning Theory and Practice, in: Cranton, Patricia (ed.): Transformative Learning in Action, Insights from Practice, New Directions for Adult and Continuing Education, no. 74, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, S. 89-96.
- Gutting, Gary (1995): Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason. Cambridge: Cambridge University Press [1989].
- Gutting, Gary (2002): French Philosophy in the Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press [2001].
- Gutting, Gary (2005): Introduction: What Is Continental Philosophy of Science? In: Ders.: Continental Philosophy of Science, edited by Gary Gutting. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Readings in Continental Philosophy, S. 1-16.
- Gutting, Gary (2007): Poststrukturalismus, in: Die Kleine Routledge Enzyklopädie der Philosophie, Band 3: O- Z. Berlin: Xenomoi, S. 127 – 135, [2005].
- Gutting, Gary (2009): Béatrice Han: Foucault's Critical Project, reviewed by Gary Gutting, University of Notre Dame: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1262>, 09.07.2009.
- Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1968].

- Hacking, Ian (2001): Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne, aus dem Amerikanischen von Max Looser, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag [1995].
- Hadot, Pierre (2012). Philosophy as a way of life, edited and with an introduction by Arnold I. Davidson, translated by Michael Chase. Malden: Blackwell Publishing [1995].
- Han, Béatrice (2002): Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical, translated by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press [1998].
- Han, Béatrice (2005): The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity, translated by Edward Pile, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 176-209.
- Heidegger, Martin (1976a): Brief über den „Humanismus“, in: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9 Wegmarken, unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 313-364 [1946].
- Heidegger, Martin (1976b): Was ist Metaphysik?, in: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9 Wegmarken, unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 103-122 [1929].
- Heidegger, Martin (2006): Sein und Zeit, unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen: Niemeyer [1927].
- Herbart, Johann Friedrich (1952): Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, mit Vorwort von Hermann Nohl, Weinheim/Berlin: Beltz [1806].
- Hobbes, Thomas (2000): Leviathan, erster und zweiter Teil, übersetzt von Jacob Peter Mayer, mit einem Nachwort von Malte Diesselhorst, Stuttgart: Verlag Philipp Reclam jun. [1970].
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1980): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1971].

- Huntington, Samuel P. (2002): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach, München: Goldmann Taschenbuchausgabe [1996].
- Jacobs, Jürgen (1989): Der deutsche Bildungsroman: Gattungsgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, von Jürgen Jacobs und Markus Krause, München: Beck.
- Jaeger, Werner (1959): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, erster Band, Berlin: Walter de Gruyter & Co. [1934].
- Jardine, Gail McNicol (2005): Foucault & Education, New York; Washington, D.C./Baltimore; Bern; Frankfurt am Main; Berlin; Brussels; Vienna; Oxford: Peter Lang.
- Kant, Immanuel (1996a): Werkausgabe Band III, Kritik der reinen Vernunft 1, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1977].
- Kant, Immanuel (1996b): Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1977].
- Kant, Immanuel (1996c): Werkausgabe Band XII, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1977].
- Kasl, Elizabeth/Elias, Dean (2000): Creating new habits of minds in small groups, in: Mezirow, Jack: Learning as transformation: critical perspectives on a theory in progress, Jack Mezirow and Associates, San Francisco, Jossey-Bass, S. 229 - 252.
- Kegan, Robert (2000): What "Form" Transforms? A Constructive - Developmental Approach to Transformative Learning, in: Mezirow, Jack: Learning as transformation: critical perspectives on a theory in progress, Jack Mezirow and Associates, San Francisco, Jossey-Bass, S. 35 - 69.
- Key, Ellen (1905): Das Jahrhundert des Kindes, autorisierte Übertragung von Francis Maro, Berlin: Verlag S. Fischer [1900].
- Kleinbaum, Nancy H. (2013): Der Club der toten Dichter, aus dem Amerikanischen von Ekkehart Reinke, Köln: Verlag Bastei Lübbe [1989].
- Kleinert, Hubert (2012): Krise der repräsentativen Demokratie? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, 62. Jahrgang, Heft 38-39, 17. September 2012, S. 18-24.

- Krippendorff, Ekkehart (1999): Goethe. Politik gegen den Zeitgeist, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): Das wilde Denken, aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1962].
- Luhmann, Niklas (1987): Archimedes und wir. Interviews, herausgegeben von Dirk Baecker und Georg Stanitzek, Berlin.
- Luley, Michael (2000): Eine kleine Geschichte des deutschen Schulbaus: vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Erziehungskonzeptionen und Praxis, Band 47, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.
- Lyotard, Jean-François (1993): Was ist postmodern?, in: Postmoderne und Dekonstruktion, Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart: Reclam, S. 33-48.
- Macey, David (2004): Michel Foucault. London: Reaktion Books.
- Mac Naughton, Glenda (2005): Doing Foucault in Early Childhood Studies, Applying Poststructural Ideas, London/New York: Routledge.
- Major-Poetzl, Pamela (1983): Michel Foucault's Archaeology of Western Culture, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Marrou, Henri Irénée (1977): Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München: Deutscher Taschenbuchverlag [1948].
- Marshall, James D. (1996): Michel Foucault: Personal Autonomy and Education, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Martin, Luther H./Gutman, Huck/Hutton, Patrick H. (1988): Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Martusewicz, Rebecca A. (2001): Seeking Passage. Post-Structuralism, Pedagogy, Ethics, London/New York: Teachers College Press.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1968): MEW Band 40, Ergänzungsband, 1. Teil, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 465-588 [1956].
- Mead, George Herbert (1973): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1934].

- Mezirow, Jack (1997a): Transformative Erwachsenenbildung, aus dem Englischen übersetzt von Karl Arnold, Grundlagen der Berufs- und Erwachsenenbildung, Band 10, herausgegeben von Prof. Dr. Rolf Arnold, Hohengehren: Schneider.
- Mezirow, Jack (1997b): Transformative Learning: Theory to Practice, in: Cranton, Patricia (ed.): Transformative Learning in Action, Insights from Practice, New Directions for Adult and Continuing Education, no. 74, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, S. 5-12.
- Mezirow, Jack (2000): Learning to think like an adult: core concepts of transformation theory, in: Ders.: Learning as transformation: critical perspectives on a theory in progress, Jack Mezirow and Associates, San Francisco, Jossey-Bass, S. 3-33.
- Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (2003): Toward a Foucault/Heidegger *Auseinandersetzung*, in: Dieselben: Foucault and Heidegger: critical encounters, Contradictions, Volume 16, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 1-29.
- Mollenhauer, Klaus (2003): Vergessene Zusammenhänge, über Kultur und Erziehung, Weinheim und München: Juventa Verlag [1983].
- Mouffe, Chantal (2011): „Postdemokratie“ und die zunehmende Entpolitisierung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, Heft 1-2, 3. Januar 2011, S. 3-5.
- Münch, Richard (2009): Globale Eliten, lokale Autoritäten. Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Negt, Oskar (2008): Demokratie als Lebensform. Mein Achtundsechzig. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, Heft 14-15, 31. März 2008, S. 3-8.
- Nicoll, Katherine (2006): Flexibility and Lifelong Learning. Policy, Discourse and Politics. London/New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): KSA 3, Morgenröte, Idyllen aus Messina, die fröhliche Wissenschaft, kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, editiert auf der Grundlage der ‘Kritischen Gesamtausgabe’, erschienen im Verlag de Gruyter, Berlin/New York 1967, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1980].
- Nietzsche, Friedrich (1999b): KSA 4, Also sprach Zarathustra, kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, editiert auf der Grundlage der ‘Kritischen Gesamtausgabe’, erschienen im

Verlag de Gruyter, Berlin/New York 1967, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1980].

- Norris, Christopher (1994): „What is enlightenment?“, Kant and Foucault, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. First Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 159-196.
- Oerter, Rolf (1999a): Einleitung: Menschenbilder als sinnstiftende Konstruktionen und als geheime Agenten, in: Ders. (Hrsg.): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft, Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik, Stuttgart: Enke, S. 1-2.
- Oerter, Rolf (1999b): Der Mensch als Maß aller Dinge? Abschied vom Anthropozentrismus, in: Ders. (Hrsg.): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft, Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik, Stuttgart: Enke, S. 199-201.
- O’Leary, Timothy (2002): Foucault: The Art of Ethics. London/New York: Continuum.
- O’Leary, Timothy (2009): Foucault and Fiction. The Experience Book. London/New York: Continuum.
- Pelz, Heidrun (2004): Linguistik: eine Einführung. Hamburg: Hoffmann und Campe [1975].
- Petersilie, Alwin (2007): Das öffentliche Unterrichtswesen im Deutschen Reiche und in den übrigen europäischen Kulturländern, Band I, Elibron Classics, unabridged facsimile of the edition published by C. L. Hirschfeld, Leipzig [1897].
- Piesker, Yvonne (2006): Die Diskurse zur höheren Mädchen- und Frauenbildung in Deutschland und Russland. Berlin: sine causa.
- Rabinow, Paul (1994): Modern and countermodern: Ethos and epoch in Heidegger and Foucault, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. First Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 197-214.
- Rabinow, Paul (2004a): Anthropologie der Vernunft, Studien zu Wissenschaft und Lebensführung, herausgegeben und übersetzt von Carlo Caduff und Tobias Rees, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rabinow, Paul (2004b): Was ist Anthropologie?, herausgegeben und übersetzt von Carlo Caduff und Tobias Rees, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Rajchman, John (1985): Michel Foucault, the Freedom of Philosophy, New York: Columbia University Press.
- Rajchman, John (1988): Foucault's Art of Seeing, in: *October*, Vol. 44. (Spring, 1988), pp. 88-117, Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Rajchman, John (1991): Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics. London/New York: Routledge.
- Revel, Judith (2002): Le vocabulaire de Foucault. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses.
- Roeßler, Wilhelm(1978): Pädagogik, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart: Klett, S. 623-647.
- Roth, Gerhard (2007): Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten – Warum es so schwierig ist, sich und andere zu verändern, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Roth, Gerhard (2008): Homo neurobiologicus – ein neues Menschenbild? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, Heft 44-45, 27. Oktober 2008, S. 6-12.
- Rouse, Joseph (2005): Power/Knowledge, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 95-122.
- Sabot, Philippe (2006): Lire *Les mots et les choses* de Michel Foucault. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sawicki, Jana (2003): Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Foucault and Heidegger: critical encounters, Contradictions, Volume 16, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 55-73.
- Schelten, Andreas (2004): Einführung in die Berufspädagogik, dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart: Franz Steiner [1991].
- Schlieper, Friedrich (1956): Allgemeine Unterrichtslehre für Wirtschaftsschulen, Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Schmid, Wilhelm (2000): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Schultheis, Franz (2008): Ein Resümee. Welche Universität für welches Europa? In: Ders./Cousin, Paul-Frantz/Roca I Escoda, Marta (Hrsg.): Humboldts Albtraum. Der Bologna-Prozess und seine Folgen, aus dem Französischen übertragen von Franz Hector, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, S. 187-195.
- Schwartz, Michael (2003): Epistemes and the History of Being, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Foucault and Heidegger: critical encounters, Contradictions, Volume 16, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 163-186.
- Scott, Sue M. (1997): The grieving soul in the transformation process, in: Cranton, Patricia (ed.): Transformative Learning in Action, Insights from Practice, New Directions for Adult and Continuing Education, no. 74, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, S. 41-50.
- Sennett, Richard (2009): Der flexible Mensch, die Originalausgabe erschien 1998 unter dem Titel The Corrosion of Character bei W. W. Norton, New York; Berlin: BvT Berliner Taschenbuch Verlags GmbH [1998].
- Serres, Michel (2013): Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Berlin: Suhrkamp.
- Siebenhüner, Bernd (2003): Menschenbild, ökologisches, in: Simonis, Udo E. (Hrsg.): Öko-Lexikon, München: Verlag C. H. Beck, Sonderausgabe für die Landeszentralen für politische Bildung, S. 129-130.
- Sing, Simon (2001): Fermats letzter Satz, die abenteuerliche Geschichte eines mathematischen Rätsels, aus dem Englischen von Klaus Fritz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1997].
- Slattery, David (1993): The End of the Anthropological Self, Foucault in the Trobriand Islands, Poznań: Adam Mickiewicz University Press.
- Sluga, Hans (2005): Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 210-239.
- Sluga, Hans (2008): The Care of the Common. The Concept of the Political in an Age of Uncertainty. Unveröffentlichtes Manuskript, Berkeley.
- Sluga, Hans (2014): Politics and the Search for the Common Good. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stegmüller, Wolfgang (1987): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung, Band II, Kröners Taschenausgabe; Band 309, Stuttgart: Kröner.

- Taylor, Edward W. (2000): Analyzing Research on Transformative Learning Theory, in: Mezirow, Jack: Learning as transformation: critical perspectives on a theory in progress, Jack Mezirow and Associates, San Francisco, Jossey-Bass, S. 285 - 328.
- Thiele, Leslie Paul (2003): The Ethics and Politics of Narrative: Heidegger + Foucault, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Foucault and Heidegger: critical encounters, Contradictions, Volume 16, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 206-234.
- Trapp, Ernst Christian (1964): Vom Unterricht überhaupt, besorgt und eingeleitet von Professor Dr. Klaus Schaller, Heidelberg: Quelle & Meyer [1787].
- Treibel, Annette (2000): Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, 5. Auflage, Opladen: Leske + Budrich.
- Veyne, Paul (1992): Die Revolutionierung der Geschichte, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1978].
- Vierhaus, Rudolf (1972): Bildung, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart: Klett, S. 508-551.
- Von Hentig, Hartmut (1999): Menschenbilder in Bildung und Erziehung, in: Oerter, Rolf (Hrsg.): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft, Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik, Stuttgart: Enke, S. 143-149.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie, fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen: Mohr [1921].
- Weber, Max (1995): Wissenschaft als Beruf, mit einem Nachwort von Friedrich Tenbruck, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Whitebook, Joel (2005): Against Interiority: Foucault's Struggle with Psychoanalysis, in: Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, S. 312-347.
- Wulf, Christoph (1991): Präsenz und Absenz. Prozess und Struktur in der Geschichte der Seele. In: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim: Psychologie – Verlag - Union.

- Wulf, Christoph (2001): Einführung in die Anthropologie der Erziehung, Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Wyschogrod, Edith (2003): Heidegger, Foucault and the Askeses of Self-Transformation, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Foucault and Heidegger: critical encounters, Contradictions, Volume 16, edited by Alan Milchman and Alan Rosenberg, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 276-294.