

Foucaults *Les mots et les choses*: Ende oder Anfang einer modernen Subjekttheorie?

Von Paul Geyer

I. *Les mots et les choses*: Ende einer modernen Subjekttheorie?

Das vielleicht wichtigste und wirkmächtigste Buch der letzten dreißig Jahre ist Michel Foucaults *Les mots et les choses*¹, in der deutschen Fassung sehr treffend übersetzt mit *Die Ordnung der Dinge*². Jürgen Habermas, der sonst nicht so leicht einen anderen Denker neben sich selbst gelten läßt, hat dieses Buch mit der bei ihm einmaligen Höchstwertung »genial«³ ausgezeichnet. Inwieweit diese Wertung berechtigt ist, soll hier untersucht werden. Was ist dran an diesem stellenweise so trockenen Werk über die Vorgeschichte der modernen Biologie, Ökonomie und Sprachwissenschaft? Und vor allem: Inwiefern ist dieses Werk überhaupt für Literatur- und Geisteswissenschaftler von Interesse?

Daß Foucaults Werk auf die Geistes- oder Humanwissenschaften abzielt, wenn es auch nicht von ihnen ausgeht, verrät der Untertitel des Werks, *Une archéologie des sciences humaines*. Foucault hebt hervor, was heute bei den Wirtschaftswissenschaften, aber auch in der Biologie und sogar in der Linguistik gerne vergessen oder verdrängt wird. Es sind dies ursprünglich um den Menschen zentrierte Wissenschaften, die seine Stellung in der Welt als lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen untersuchen. Und wenn Foucault die Archäologie dieser Wissenschaften unternimmt, so tut er dies in kritischer Absicht, was allerdings erst im letzten Viertel des Werks deutlich wird, wo Foucault von der Vorgeschichte zur Geschichte und Gegenwart der Human- oder Geisteswissenschaften übergeht. Dort sagt er dann auch unumwunden, worum es ihm eigentlich geht mit seiner groß angelegten historischen Epistemologie:

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (MC) (Paris 1966).

² *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. U. Köppen (Frankfurt a. M. 1980).

³ Vgl. Jürgen Habermas, »Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault«, in: J.H., *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a. M. 1985), 279-312, hier 303.

les «sciences humaines» sont de fausses sciences, ce ne sont pas des sciences du tout (MC,378).

Les mots et les choses sind eine »Kritik der geisteswissenschaftlichen Vernunft«. Die Parallele zu Kant, die sich darin ausdrückt, hat einer der Lehrer Foucaults, Georges Canguilhem, hergestellt, der auch einer der ersten Rezensenten des Buchs war:

cet ouvrage [MC] est pour les sciences de l'homme ce que la *Critique de la raison pure* fut pour les sciences de la nature.⁴

Aber im Gegensatz zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die die Möglichkeit natur- und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis nur beschränkt und gegen aufklärerische Wissenschaftseuphorie abzusichern sucht, bestreitet Foucault die Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt. Für ihn liegt den Human- und Geisteswissenschaften seit Hegel die Lebenslüge der Moderne überhaupt zugrunde: nämlich der illusorische Glaube, daß der Weg des Bewußtseins durch die Geschichte im modernen, autonomen menschlichen Subjekt gipfele und ende. Diese Lebenslüge sei der tiefste gemeinsame Bezugspunkt der auf den ersten Blick so antagonistisch erscheinenden Hauptphilosophien der Moderne: der Phänomenologien, der Marxismen und der Existentialismen. Die klassischen Metaphysiken hoben die Identität des Einzelmenschen in der Totalität des göttlich garantierten Sinnes auf. Nach dem Ende der klassischen Metaphysiken im achtzehnten Jahrhundert sind die modernen Sinnwissenschaften der »tentation métaphysique« (MC,328), der »metaphysischen Versuchung« zum Opfer gefallen und heben die Universalgeschichte im modernen Subjekt auf.

An die leer gewordene Systemstelle religiöser Sinnngarantie haben die modernen Sinnwissenschaften das selbstherrliche moderne Subjekt gesetzt. Auf die Verlusterfahrung der »transzendentalen Obdachlosigkeit«⁵ reagiert der moderne Mensch mit »transzendentalen Narzißmus« (»narcissisme transcendantal«), wie es Foucault in seinem Werk *L'archéologie du savoir*⁶ von 1969 ausdrückt. Mit ihrem transzendentalen Narzißmus aber seien der moderne Mensch und die modernen Wissenschaften vom Menschen in einen »anthropologischen Schlummer« (»sommeil anthropologique«; MC,351) versunken. Damit zitiert Foucault, der die deutsche Philosophie sehr gut kannte, indirekt er-

⁴ Georges Canguilhem, »Mort de l'homme ou épuisement du cogito? Michel Foucault: *Les mots et les choses*«, *Critique*, 24 (1967), 599–618.

⁵ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans* (Darmstadt/Neuwied 81983) [zuerst 1916], 32.

⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (AS) (Paris 1969). In diesem Werk reflektiert Foucault noch einmal die methodologische Basis von MC.

neut ein wichtiges Schlagwort eines deutsch schreibenden Denkers: Hatte Kant erklärt, David Hume habe ihn aus dem dogmatischen Schlummer der Metaphysik gerissen, so erklärt Foucault, daß die Philosophie und Geisteswissenschaften, kaum daß sie aus dem dogmatischen Schlummer erwacht, in einen anderen versunken seien, in den anthropologischen Schlummer, der das autonome menschliche Subjekt zum Metaphysikersatz und Sinnzentrum der Moderne werden ließ. Foucault aber sieht seine Aufgabe darin, als neuer Kant, die Menschen der Moderne aus ihrem neuen, unkritischen Schlummer zu reißen:

De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu (MC,353).

Mit dem Verschwinden des Menschen in der Gegenwart meint Foucault das Verschwinden des autonomen Subjekts, das die Menschen der Moderne fast zweihundert Jahre lang als trügerisches Leitbild über sich selbst getäuscht habe. Michel Foucault leitet damit 1966, ohne freilich den Begriff selbst zu verwenden, die Postmodernediskussion ein, die die siebziger und vor allem die achtziger Jahre so stark geprägt hat. Es lohnt sich daher vielleicht, noch einen etwas genaueren Blick auf die Foucaultsche Archäologie der Humanwissenschaften zu werfen, also auf die historische Begründung seiner radikalen Thesen zur Moderne und ihrem Leitbild. Dies ist ja die Hauptfrage, der *Les mots et les choses* nachgehen: Wie konnte es überhaupt historisch zu jener grenzenlosen Selbstüberschätzung des modernen Subjekts kommen? Und: Was erwartet Foucault für die Zukunft, nach dem Erwachen aus dem anthropologischen, oder sagen wir lieber: subjektzentrierten Schlummer?

Dabei wird es mein Ziel sein, zu zeigen, daß Foucault zwar zu Recht einem bestimmten Subjektbegriff der Moderne den Garaus macht, aber darüber eine andere Subjekttheorie übersieht, die durch seine Ausführungen auch ermöglicht wird und einen postmodernen Ausstieg aus der Moderne vermeiden hilft. Im folgenden soll daher eine subjekttheoretische Lektüre von *Les mots et les choses* gegen die Hauptthesen dieses Werks selbst gewendet werden und damit letztlich Foucaults Verdikt gegen die modernen Geisteswissenschaften einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Vielleicht enthält Foucaults Werk, wenn man es gegen den Strich liest, ja einen Ansatz zu einer Neufundierung der Geisteswissenschaften, mit der Foucault selbst gar nicht gerechnet hat.

II. Die Episteme der »similitudes« und das nicht-festgestellte Subjekt

Foucault holt weit aus in seiner Archäologie der Wissenschaften vom Menschen. Er begnügt sich nicht damit, die unmittelbaren Vorläufer der modernen Wissenschaften vom Lebendigen, von der Arbeit und von der Sprache zu analysieren, sondern er geht noch eine Stufe weiter zurück in die Episteme oder

Wissenskonfiguration, die er mit dem Begriff der »similitudes« (MC,32-40), der »Ähnlichkeiten«, charakterisiert.

Zeitlich setzt er diese Episteme – etwas vage – in der Renaissance an. Hätte er mehr Kenntnisse des mittelalterlichen und des Renaissance-Denkens gehabt, so hätte er diese Episteme wohl noch weiter zurückverlegt. Foucault macht hier ersichtlich Anleihen bei Ernst Cassirers Werk *Das mythische Denken*⁷ aus dem Jahre 1925, genau wie er auch Cassirers wichtigstes Werk, *Die Philosophie der Aufklärung*⁸ von 1932, verwendet, ohne es zu zitieren. Foucault zitiert überhaupt nur zeitgenössische Quellen aus den Epochen, die er behandelt, und tut ansonsten, als erfinde er die gesamte Archäologie des Wissens neu. Mit der Episteme der »similitudes« bezeichnet Foucault ein vorrationalistisches Denken, in dem gewisse Grundoperationen des Rationalismus noch nicht greifen. Die wichtigsten dieser Grundoperationen sind der Satz von der Identität und vom Widerspruch sowie der Satz vom zureichenden Grunde. So sind im vorrationalistischen Denken die Identitäten der verschiedenen Dinge und Lebewesen, auch Menschen, noch nicht so scharf voneinander geschieden wie im rationalistischen, und die Wirkungen der Dinge aufeinander werden auch noch nicht so eindeutig bestimmt.

Die Welt ist durchzogen von Ähnlichkeiten und Analogien, die in geheimen Wechselwirkungen aufeinander stehen. Zum Beispiel hat die Walnuß die gleiche Struktur wie ein Gehirn und wirkt daher als Heilmittel gegen Kopfschmerzen. Wenn ein Komet am Himmel erscheint, kann dies das Vorzeichen einer frohen Botschaft oder auch einer Katastrophe sein. Drei kann eins und eins kann drei sein wie in der christlichen Trinität. Worte können noch magische Beziehungen zu den Dingen haben, die sie bezeichnen. Und wenn man solche Zauberworte kennt, kann man die Identitäten von Dingen willkürlich verändern. Auch die Identitäten der menschlichen Individuen sind noch nicht festgelegt. In eine Frau kann der Teufel fahren, dann wird sie zur Hexe und kann auch andere Menschen um ihre Identität bringen, indem sie sie ver-hext.

Diese vorrationalistische Episteme handelt Foucault relativ kurz ab. Er benötigt sie nur als Folie, vor der er dann die Wissenskonfiguration des Rationalismus entfaltet.

⁷ Ernst Cassirer, *Das mythische Denken (Philosophie der symbolischen Formen II)* (Darmstadt 1964) [zuerst 1925].

⁸ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932).

III. Die Episteme der »représentation« und die heitere Inexistenz des Subjekts

Der Rationalisierungsprozeß des Denkens, der natürlich nicht erst in der Renaissance und danach wieder einsetzt, sondern spätestens mit dem Aristotelismus der Scholastik, bringt *Ordnung in die Dinge*. Die Identität der Dinge und Lebewesen wird nach dem Satz von der Identität und vom Widerspruch festgelegt, Veränderungen werden auf Kausalitäten hin untersucht. Entweder etwas ist x oder es ist nicht x, dann kann es auch y sein. Soll aber x in y übergehen, dann muß beiden eine gemeinsame Substanz zugrunde liegen, und man muß angeben können, unter welchen Bedingungen, Ursachen, Temperaturschwankungen, äußeren Einwirkungen die Umwandlung eintritt. Um die Dinge der Welt zu ordnen, muß nach identischen Merkmalen gesucht werden, die für möglichst viele Dinge oder Lebewesen gelten, damit die Klassifikation übersichtlich wird. Werden Walnüsse und menschliche Gehirne einer gemeinsamen Klasse von Dingen zugeordnet, so ist damit für die Ordnung aller Pflanzen beziehungsweise Lebewesen nicht viel gewonnen. Werden aber zunächst einmal Pflanzen von Lebewesen getrennt und dann Merkmale untersucht wie die Fortpflanzungsorgane bei den Pflanzen oder die Unterscheidung in Säuger und Nicht-Säuger, Paarhufer und Nicht-Paarhufer bei den Lebewesen, so entsteht eine sehr übersichtliche Klassifikation. Pflanzen- und Tiernamen haben dabei natürlich keinerlei substantialistische Beziehung mehr zum Wesen der bezeichneten Dinge:

Les choses et les mots vont se séparer (MC,58).

Es ist nicht mehr so wie bei Rumpelstilzchen, daß, wenn man den richtigen Namen kennt, man auch Macht über das Wesen bekommt. Und diese Macht, das Wesen der Dinge, wird nicht einmal mehr, wie es noch Isidor von Sevilla tat, in der Etymologie vermutet, in einer geheimnisvollen Ursprache, vielleicht im Hebräischen, von dem die lebenden Sprachen alle nur entstellte Nachfahren wären. Namen und Worte werden jetzt austauschbar, beliebig, arbiträr; und es können zum Beispiel für Tiere und Pflanzen auch beliebige lateinische Kunstbezeichnungen gewählt werden.

Genau wie man im Buch der Natur keine geheimen Bedeutungen mehr liest, schwindet auch die Ehrfurcht vor einem in den Sprachzeichen und Texten aufgehobenen uralten Sinn. Der Sprache kommt tendenziell keine andere Funktion mehr zu, als das An-Sich-Seiende in seiner Tatsächlichkeit und seinen möglichen Bezügen adäquat zu benennen. Sprache steht in einem neutralen Übersetzungsverhältnis zur vorgängigen »Natur der Dinge«. Sprache ist ein Re-Präsentationsinstrument für die menschliche Reflexion. Dieses Ver-Gegenwärtigungsinstrument soll selbst möglichst keine reflexive Dichte und keine historische Eigendynamik aufweisen, sondern Vorstellungen und Gedanken ohne Reibungsverluste »ab-bilden«:

à l'âge classique, le discours, c'est cette nécessité *translucide*, à travers laquelle passent la représentation et les êtres – lorsque les êtres sont *représentés* au regard de l'esprit, lorsque la *représentation* rend visibles les êtres en leur vérité (MC,322; Herv. P.G.).

In diesem Zitat sind mehrere Kernaussagen Foucaults zur Episteme des Rationalismus verdichtet, also zu jener mittleren Denk- und Wissensperiode, auf die dann die Moderne folgen wird und der selbst die mythisch-magische vorausgegangen war. Foucault nennt diese Epoche »l'âge classique« und läßt sie etwa von der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, also von Descartes, bis in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts reichen, also bis etwa zur französischen *Encyclopédie* oder zu Kant. Dies ist natürlich eine Idealisierung, weil, wie schon angedeutet, der Rationalisierungsprozeß weit vorher einsetzt und auch bis heute noch weiterwirkt. Aber die idealisierende Beschränkung ist sehr wohl begründet, weil von Descartes bis etwa Diderot ein optimistischer Rationalismus die Meinungsführerschaft unter den Intellektuellen Frankreichs und Europas innehat, der dann in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zunehmend von Skepsis und Rationalismuskritik abgelöst wird. Außerdem ist auch hier Foucault wieder nicht der erste, der die Epoche von Descartes bis Diderot zu einer Episteme zusammenschließt: Auch Cassirers *Philosophie der Aufklärung* behandelt in etwa diesen Zeitraum, den man vielleicht treffender (statt bloß »âge classique« wie Foucault oder bloß »Aufklärung« wie Cassirer) »klassische Aufklärung« nennen könnte.

Betrachtet man die weiteren Kernaussagen im letzten Foucault-Zitat, so fällt als nächstes das Wort »discours« auf. Der Diskursbegriff wird in Foucaults weiterer Philosophie nach *Les mots et les choses* eine wichtige Rolle spielen. Berühmt ist vor allem Foucaults Antrittsvorlesung am Collège de France, aus der seine Schrift mit dem Titel *L'ordre du discours*⁹ von 1971 hervorging. Ein Diskurs ist – grob gesagt – eine zwischen der »langue« (dem Sprachsystem) und der »parole« (den gesprochenen Äußerungen) angesiedelte Instanz, die die Auswahl des zu Sprechenden aus der »langue« einengt, also quasi eine Vorauswahl trifft. Man sagt ja nicht beliebig alles, was gemäß der »langue« möglich wäre, sondern das Sagbare ist nach gewissen Regeln eingeschränkt. Die Diskursanalyse aber analysiert und kritisiert Diskurse, die alle auch Machtverhältnisse spiegeln.

Im letzten Zitat nun gebraucht Foucault den Begriff des »discours« im Singular. Damit spielt er an auf den klassisch-aufklärerischen Optimismus, daß alle verschiedenen Diskurse, also irgendwie geordneten Sprechweisen der Wissenschaften, der Institutionen, der Macht, des Alltags, in einen großen *Überdiskurs* oder Leitdiskurs aufgehoben werden könnten, der alles Unvernünftige und alle Machtverhältnisse auflöst in die Klarheit reiner und gleicher Vernunft. Es ist

⁹ Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris 1971).

dies der Diskurs der reinen, formalen Logik, die eindeutig definierte Begriffe in eindeutig definierte logische Relationen setzt.

Die Konstruktion eines streng logifizierten Ordnungsdiskurses bildet das wissenschaftstheoretische Zentrum der klassischen Aufklärung von den Denkern von *Port-Royal* über Leibniz bis zur *Encyclopédie* und Rivarol. Dieser Leitdiskurs ordnet seine Begriffe in Strukturgitter von Identitäten und Oppositionen und ordnet seine Syntagmen in logisch eindeutigen Verknüpfungen. Damit spiegelt er aber in den Augen der klassischen Aufklärer nur die objektive Ordnung der Natur, die ihre Gattungen und Arten auch nach solchen Strukturgittern klassifizierte und die ihre Bewegungen auch nach eindeutigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen physikalisch berechnen lasse.

Das bedeutet – mit einer *nochmaligen* Rückwendung auf das letzte Foucault-Zitat –, daß der Ordnungsdiskurs der klassischen Aufklärung »translucide« oder transparent ist hinsichtlich des Seienden, das durch ihn ohne Reibungsverluste abgebildet oder »re-präsentiert« wird. Im Begriff der »représentation« oder der »représentativité« faßt Foucault die Denkform der klassischen Aufklärung zusammen, so wie er im Begriff der »similitudes« die der vorklassischen Zeit zusammengefaßt hat. Der Begriff der »représentation« ist geschickt gewählt. So wird er zum einen schon von zeitgenössischen Denkern verwendet, die die erkenntnistheoretischen Grundlagen ihres Denkens klären wollen. Foucault selbst gibt solche Beispiele nicht, sie lassen sich aber leicht finden:

une pensée est vraie, lors qu'elle *représente* les choses fidèlement; & elle est fautive, quand elle les fait voir autrement qu'elles ne sont en elles-mêmes.¹⁰

Das Abbildungsverhältnis zwischen dem Seienden an sich und dem Denken wird als exakt vorgestellt. Und wenn das Denken abstrahiert, dann reduziert es das Seiende nur auf das, was ihm sowieso »an sich wesentlich« ist und sieht ab von Nebensächlichem. Der aufklärerische Ordnungsdiskurs spielt dabei die entscheidende Vermittlungs- oder Repräsentationsfunktion. Der Begriff der »représentation« ist aber nicht nur deswegen geschickt gewählt, weil schon zeitgenössische Denker ihn verwenden. Auch etymologisch bedeutet er genau das, was die klassisch-aufklärerische Wissenschaftstheorie am tiefsten bestimmt: »Re-présenter« heißt »Wieder-Vergegenwärtigen«. Das klassisch-aufklärerische Denken ist ein Denken der reinen, zeitlosen Gegenwart. Begriffe, die eindeutig definiert sind, haben keine Geschichte, wie mathematische Formeln. Auch die Dinge der Natur haben natürlich keine Geschichte: Der Mensch ist immer schon vom Affen durch eine klare Gattungsgrenze getrennt genau wie die Pflanzen von den Tieren oder Vögel von Fischen.

¹⁰ Dominique Bohours, *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (Paris 1687, Repr. Hildesheim/New York 1974), I, 12; Herv. P.G.

Und wenn die Biologie und die gesamte Naturkunde damals »Histoire naturelle« heißt, so bedeutet dies nur, daß der Begriff der »Histoire« damals etwas ganz anderes meinte als »Histoire« heute. »Histoire« bedeutete damals alles faktisch Gegebene, seien es nun Dinge in der Natur oder Vorfälle in der menschlichen Geschichte. Menschengeschichte und »Naturgeschichte« unterlagen derselben Rationalität. In beiden handeln Lebewesen, die wesensmäßig immer gleich sind, und in beiden wirken immergleiche Gesetzmäßigkeiten, die in unserem Sinne keine Geschichte haben. Es gibt daher für die klassische Aufklärung noch gar keinen Unterschied zwischen Natur- und anderen Wissenschaften. In allen Wissensbereichen herrscht das gleiche methodische Paradigma der exakten Wissenschaften. Und wenn dieses Paradigma in manchen Wissensbereichen noch nicht so klare Ergebnisse zutage fördert wie in Mathematik, Physik und Naturgeschichte, dann kann das nur an mangelnder Übung und mangelnder methodischer Exaktheit liegen. Das Programm der klassischen Aufklärung aber ist es gerade, nun auch in Wissensbereiche wie die menschliche Geschichte und Moral und Gesellschaft die gleiche Rationalität zu bringen, die sich in den Bereichen der Naturwissenschaften schon so überzeugend bewährt hat.

Welchen Status aber hat das individuelle Selbst, das »cogito«, in dieser Wissensformation? Zunächst möchte man meinen, die schwankenden, noch nicht eindeutig festgelegten *Identitäten* der vorrationalen Episteme würden durch das oberste Denkprinzip von der *Identität* und vom Widerspruch *auch* fixiert. Ich bin also eindeutig Ich und unterscheide mich fundamental von allem, was Nicht-Ich ist. Ich kann nicht mehr so einfach in etwas anderes verzaubert werden. Das Ich wird durch das rationale Denken genauso auf sich selbst festgelegt wie der Fisch auf sein Fisch-Sein im Gegensatz zum Vogel-Sein. Was aber bleibt von mir übrig, wenn ich auf das festgelegt werde, was mir als denkendem Wesen zeitlos immer gleich ist? – Das reine logische Denken. – In den Abbildungsverhältnissen, Übersetzungsverhältnissen, Repräsentationsverhältnissen zwischen den Dingen der Welt, den Worten des »discours« und dem Denken des »cogito« ist für das menschliche Subjekt in seiner Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit gar kein Platz:

L'homme, comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible, n'y [dans l'épistémè classique] a aucune place (MC,321).

Das »cogito« wird zur inkarnierten und selbst inhaltslosen Schaltstelle oder »Faltstelle« (»pli«)¹¹ in einem apersonalen Repräsentationsgeschehen:

Le passage du »Je pense« au »Je suis« s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est (MC,322; Herv. P.G.).

¹¹ »la nature humaine comme pli de la représentation sur elle-même« (MC,320).

Denken und Sprechen, Subjektivität und Objektivität sind tendenziell identisch. Der Cartesianische Existenzbeweis des »cogito ergo sum« wird mit der Reduktion der Subjektivität auf ihre logische Ordnungsfunktion erkaufte:

Je suis n'a pas été interrogé ni analysé pour lui-même (MC,323).

Im Wissensdiskurs der klassisch-aufklärerischen Epoche befindet sich das, was die Moderne Subjekt nennen wird, in »heiterer Inexistenz«:

Ne faut-il pas admettre que [...] l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenu jadis l'unité impérieuse du Discours? (MC,397).

Im Adjektiv »heiter« drückt sich Foucaults Umwertung der modernen Subjektphilosophien aus. Er stellt nicht etwa befremdet fest, daß es so etwas wie ein menschliches Subjekt im klassisch-aufklärerischen Denken überhaupt noch nicht gab, um dann etwa erleichtert die Geburt des modernen Subjekts in der Romantik nachzuzeichnen. Ganz im Gegenteil: Foucault hält, wie wir einleitend hörten, das, was die Moderne menschliche Subjektivität nennt, für eine Entartung und Lebenslüge des modernen Denkens und hofft auf dessen baldiges Verschwinden. Hier soll nun aber versucht werden nachzuzeichnen, wie es zu jener für Foucault so verhängnisvollen Entwicklung kam, in deren Verlauf sich die trügerische Illusion der modernen Subjektivität ausbilden konnte. Und ob wirklich als einziger Ausweg denkerischer Hygiene bleibt, auf Subjektivität begrifflich und realiter in der Zukunft wieder ganz zu verzichten (und ob dies überhaupt möglich wäre).

IV. Die Episteme der »historicité« und die Fehlgeburt des modernen Subjekts

Nachdem Foucault am Beispiel der klassisch-aufklärerischen Wissenschaften vom Leben, von der Arbeit und von der Sprache gezeigt hat, wie die Episteme der »représentation« »funktioniert«, stellt er dar, wie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in dieses zeitlos-fixistische Denkuniversum das Denken der Prozessualität einzudringen beginnt. Er stellt dar, wie in der Wissenschaft vom Leben ein Darwin möglich wird, in der Wissenschaft von der Arbeit ein Marx und in der Wissenschaft von der Sprache ein Wilhelm von Humboldt. Sehr abstrakt ausgedrückt analysiert Foucault den Paradigmawechsel vom geschlossenen, klassifizierenden und kausalmechanischen Systemdenken der klassischen Aufklärung zum offenen, evolutionären Systemfunktionalismus der modernen Biologie, Ökonomie und Sprachwissenschaft. Am einfachsten nachzuvollziehen sind dabei die Ausführungen zur Biologie, die sich auch gut auf die beiden anderen Wissensbereiche übertragen lassen.

Es geht darum, wie man von der fixistischen, sozusagen zweidimensionalen Klassifikation der Gattungen und Arten nach Linné zum dreidimensionalen System Darwins gelangt, der den Faktor der zeitlichen Evolution ins Linnésche System einbaut. Dadurch erweist sich dieses nur noch als Momentaufnahme in einem Jahrmlionen dauernden Entwicklungsprozeß, während Linné noch dachte, sein System gelte zeitlos seit der Schöpfung bis zum Ende der Welt. Im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts fanden Entdeckungsreisende immer mehr Tier- und Pflanzengattungen und -arten, die die Klassifikatoren zwangen, ständig neue Zwischengattungen und Übergangsarten in ihr System einzufügen, bis das System vom Ansturm der Arten schließlich gesprengt wurde. Es wurde deutlich, daß die Kriterien, nach denen Linné sein System eingeteilt hatte, nämlich äußerlich-sichtbare Formmerkmale der Organismen, nicht zeitlos in sich selbst begründet, sondern als Funktionsträger abgeleitet sind. Als Funktionsträger im Überlebenskampf sind äußere Merkmale wie Hufe oder Lebensräume (Wasser/Luft) ständiger Anpassung und Veränderung unterworfen. Und in diesem Prozeß der Evolution läßt sich kein Punkt angeben, an dem sich ein präde-terminiertes Telos realisierte und der Prozeß zur Ruhe käme.

Das Gleiche gilt entsprechend für menschliche Wirtschaftsformen und vor allem für die menschliche Sprache. Man muß im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts einsehen, daß sich die Begrifflichkeiten einer Sprache und vor allem die Wertbegriffe, mit denen sie Sinn stiftet, nicht in eindeutig definierbaren Oppositionen stillstellen lassen. Eine Sprache ist ein ebenso wandelbarer und anpassungsfähiger Organismus wie ein Lebewesen oder eine biologische Gattung. Schon in einer Synchronie sind Wertbegriffe nicht eindeutig zu definieren, geschweige denn diachronisch. Die Sprache erhält also ihre historische, etymologische Dimension zurück, um die sie in der klassischen Aufklärung reduziert werden sollte. Allerdings gibt es in der Sprachwissenschaft kein Zurück zu den etymologischen Bemühungen des Mittelalters und der Renaissance. Man kann nicht mehr hoffen, in irgendwelchen Urworten eine Urwahrheit und das ewige Wesen der Dinge zu finden. Auch in der Sprachgeschichte läßt sich kein Punkt angeben, an dem das »Eigentliche« aussagbar war. Eine Sprache ist ein offener Prozeß der Bedeutungsbildung, an der alle Texte, die in ihr verfaßt wurden, beteiligt sind:

le langage n'est pas [seulement] un instrument, ou un produit – un *ergon* comme disait Humboldt –, mais [aussi] une incessante activité – une *energeia* (MC,303).

Wilhelm von Humboldt beschreibt Sprache als »ergon« und »energeia« zugleich, als Produkt und Instrument auf der einen Seite, aber auf der anderen auch als Produzentin von Weltorientierung und Sinn in der Geschichte. Und dabei ist die historische Dimension der Sinnproduktion in der je aktuellen aufgehoben, ohne daß doch eine auf die andere reduziert werden könnte. Sprache

kann also nie jene zeitlose Transparenz und reibungslose Repräsentationsfunktion haben, die die klassischen Aufklärer in ihr sehen wollten. Die naive Subjekt-Objekt-Gewißheit des klassisch-aufklärerischen Ordnungsdiskurses geht verloren. Was hat dies nun aber – so läßt sich mit Foucault weiter fragen – für Auswirkungen auf das Selbstverhältnis des Menschen, das ja in der klassisch-aufklärerischen Episteme überhaupt noch keine subjektiv-individuelle Relevanz hatte? Was passiert mit dem bis zur Unkenntlichkeit transparenten »cogito« Descartes', wenn in die Wissensbereiche menschlichen Lebens, Produzierens und Sprechens »Historizität« eindringt? – Der Mensch stellt fest, daß er nicht Zeitgenosse seiner selbst ist:

L'homme n'est pas contemporain de son être (MC,346).

Der Mensch erlebt sich als Schnittpunkt von biologischen, ökonomischen und sprachlichen Evolutionen, die in Vergangenheit und Zukunft unabsehbar über ihn hinausreichen. Das präsentische »cogito« aber kann die Identität des Menschen als geschichtlich gewordenen Wesens nicht mehr garantieren. Richtet sich das denkende Subjekt auf sich selbst zurück, so tut sich ein Spalt auf zwischen seinen Vergegenwärtigungsbemühungen und seiner verzeitlichten Existenz:

Dans la pensée moderne, ce qui se révèle au fondement de l'histoire des choses et de l'historicité propre à l'homme, c'est la distance creusant le Même, c'est l'écart qui le disperse et le rassemble aux deux bouts de lui-même (MC,351; Herv. P.G.).

Und dieser Spalt im modernen Ich hat nicht nur eine zeitliche, sozusagen horizontale Dimension, sondern auch eine räumliche, tiefenpsychologische Dimension. Das moderne Ich ist nicht mit sich selbst identisch. Diesen unaufhebbaren, unheilbaren Spalt im menschlichen Selbst aber besiedeln die Geisteswissenschaften, die Foucault »sciences humaines« oder auch »herméneutique« (MC,384) nennt. Anstatt sich nun freilich der existentiellen Situation des modernen Subjekts zu stellen, verdrängen die Geisteswissenschaften, wie wir eingangs sahen, die zeitliche und räumliche Dezentrierung des Ichs:

la pensée moderne s'efforce de retrouver l'homme en son identité (MC,345).

Die Referenzphilosophien der Geisteswissenschaften: Phänomenologien in Hegelsch/Husserlscher Tradition, Marxismen und Existentialismen, haben ein gemeinsames Projekt, das sie auf verschiedenen Wegen zu realisieren suchen: nämlich (wieder) festen Boden unterm Ich zu gewinnen. Und damit verfolgen sie nach Foucault, eingeständenermaßen oder auch nicht, das gleiche illusorische Projekt. Illusorisch ist das Projekt der Geisteswissenschaften nicht nur, weil sie inhaltlich einem Phantom hinterherjagen, dem rezentrierten Ich, sondern auch, weil sie keinen methodisch-diskursiven Boden für sich selbst finden. Sie schwanken hilflos hin und her zwischen den exakten Diskursen der moder-

nen Strukturalismen und den literarischen Diskursen, in denen die existentielle Situation des modernen Ichs thematisiert wird.

Nähern sich die Geisteswissenschaften zu stark dem Strukturalismus an, dann geben sie sich selbst auf, weil der Strukturalismus – als legitimer Nachfahre des klassisch-aufklärerischen Ordnungsdiskurses – keine historische Hermeneutik und kein freies Subjekt kennt. Genau diese strukturalistische Selbstaufgabe der Geisteswissenschaften aber fordert Foucault, der sich bescheiden-provokativ als »positiviste heureux« bezeichnet.¹² Für ihn tritt der Strukturalismus in Psychoanalyse, Ethnologie und Linguistik in Konkurrenz zu den methodologisch verunsicherten Geisteswissenschaften und deckt deren illusorischen und ideologischen Charakter auf. Ideologisch deshalb, weil das Phantom des freien autonomen Subjekts die realen Unfreiheiten des menschlichen Individuums nur verschleiert.

Wollen sich die Geisteswissenschaften aber mit ihrer strukturalistischen Selbstaufgabe nicht abfinden, dann nähern sie sich – folgt man Foucault – in ihrer Suche nach einem methodisch-diskursiven Grund zwangsläufig dem anderen Extrem an, den literarischen Diskursen. Doch hier droht ihnen und ihrem Lieblingsobjekt, dem modernen Subjekt, das gleiche Schicksal wie im Strukturalismus. Die Geisteswissenschaften bilden sich ein, in der Literatur finde das moderne Subjekt seinen authentischsten Ausdruck. Gerade die subjektivistische Gattung par excellence aber, die Lyrik, zersetzt im Laufe der Moderne zunehmend ihr traditionelles Zentrum, das lyrische Ich:

Mallarmé ne cesse de s'effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même (MC,317).

Seit der Romantik ist in der Literatur ein Prozeß zunehmend radikaler Selbstzuwendung zu beobachten, in der die »energeia« der Sprache sozusagen für sich selbst dargestellt wird. Der reflexiv werdende Diskurs der Sprachkunst eignet sich daher ganz und gar nicht als subjektiver Verwalter der hermeneutischen Konkursmasse. Das lyrische Ich wird zur unpersönlichen Steuerungsinstanz von Metaphorisierungsprozessen, für deren Authentizität kein Kriterium mehr angebar ist. Die Sprache spricht, – kein Ich.

Die Moderne ist also für Foucault fundamental dadurch gekennzeichnet, daß sich in ihr eine zweipolige Diskurslandschaft an die Stelle des monolithischen klassisch-aufklärerischen Ordnungsdiskurses gesetzt hat. Legitime Nachfahren des klassisch-aufklärerischen Ordnungsdiskurses sind die exakten Diskurse der Naturwissenschaften und der Strukturalismen. Daneben und als Gegenpol haben sich in der Moderne metaphorisch-reflexive Diskurse etabliert, in denen

¹² »eh bien je suis un positiviste heureux« (AS,164).

sich das energetische Potential der Sprache selbst zelebriert. Zwischen den beiden Polen der modernen Diskurslandschaft aber hat sich die Illusion des modernen Subjekts gebildet:

L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage [...]; l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments (MC,397).

Für die nahe Zukunft aber sagt Foucault prophetisch die Wiedervereinigung der zerbrochenen Diskurslandschaft voraus. Die Extreme der exakt-strukturalistischen und der poetisch-reflexiven Diskurse treffen sich in der Ästhetik mathematischer Formeln und in der Bedeutungslosigkeit abstrakter Poesie. Die zweipolige Diskurslandschaft der Moderne tendiert somit nach Foucault zur Wiedervereinigung in einem Diskurs absoluter Sinnfreiheit. Und das moderne Subjekt, das sich als Illusion und Ideologie in den Fugen der zerbrochenen Diskurslandschaft konstituiert hat, löst sich bei dieser Wiedervereinigung einfach wieder auf:

L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble? (MC,397).

V. *Les mots et les choses*: Möglicher Neuanfang einer modernen Subjekttheorie?

Foucaults Kritik der geisteswissenschaftlichen Vernunft und ihres Leitbildes, des autonomen Subjekts der Moderne, war zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Les mots et les choses*, 1966, berechtigt und überfällig. Zweihundert Jahre lang hatten Philosophie und Geisteswissenschaften daran gearbeitet, die existentiellen Konsequenzen aus dem Scheitern der klassischen Aufklärung zu verdrängen. Beim Zerbrechen des klassisch-aufklärerischen Ordnungsdiskurses erlebte sich das »cogito« als vielfältig räumlich und zeitlich dezentriert. Die Romantik in ihrer ersten Phase war das literarische Symptom für diesen neuen Aggregatzustand des Ichs.¹³

Doch das bürgerliche Bewußtsein, sei es nun in seiner phänomenologischen oder auch in seiner marxistischen oder existentialistischen Fassung, wollte sich nicht als gebrochen und unaufhebbar problematisch sehen, sondern als Triumphantor der Geschichte, der nun autonom und selbstsicher seine weiteren Geschicke in die Hand nahm. Und die Geisteswissenschaften hatten diese Selbststilisierung zu sanktionieren. Symptomatisch für diese Selbstindienstnahme der Geisteswissenschaften war zum Beispiel die Konstruktion von Jacob Burck-

¹³ Vgl. hierzu Verf., *Modernität wider Willen: Chateaubriands Frühwerk* (Frankfurt a. M. 1997).

hardt *Kultur der Renaissance in Italien* (zuerst 1859), der die Autonomiekonzeption des neunzehnten Jahrhunderts in die Renaissance projizierte und dort begründet fand. Symptomatisch war in Deutschland die Hochschätzung des *Wilhelm Meister* von Goethe, der alles, was das sogenannte autonome Subjekt in sich verdrängte und an anderen unterdrückte, in das Schlagwort der »Entsagung« faßte.

1966 kamen *Les mots et les choses* gerade recht, als die Fassaden dieser Subjektkonzeption einzustürzen begannen. Und Foucault hat durch sein Werk noch tatkräftig mit Hand angelegt bei ihrem Abbruch. Dreißig Jahre später sieht die Lage nun allerdings wieder etwas anders aus. Wir haben erlebt, wie die Postmodernisten das ausgeführt haben, was Foucault am Ende seines Werks prophezeit hat: Sie haben die Begrenzungen zwischen dem exakten Diskurs der Wissenschaften und dem literarisch-ästhetischen Diskurs eingerissen, um – angeblich – das bürgerliche Individuum aus seiner Selbstüberforderung durch den abendländischen Logozentrismus ins freie Spiel der Differenzen zu entgrenzen. Tatsächlich haben die Postmodernisten aber das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Mit dem illusorischen Autonomiekonzept der Moderne haben sie zugleich die Denkinstrumente konstruktiver Kritik über Bord geworfen. Um Kritik an Entstellungen der Realität und des Bewußtseins üben zu können, muß man nämlich streng rational argumentieren. Zersetzt man den abendländischen Rationalismus ästhetisch geistreich wie Derrida, De Man oder Lyotard, so spielt man letztlich den real existierenden Bewußtseinsverhältnissen in die Hände, weil man der Kritik daran die Instrumente aus der Hand schlägt.

Die älteste und ehrbarste Tradition des abendländischen Geistes in seiner griechisch-römischen wie in seiner jüdisch-christlichen Filiation aber ist Bewußtseinskritik. Das postmoderne Denken ist *noch* ideologischer und angepaßter als die traditionellen Geisteswissenschaften, da diese mit ihrem Autonomiekonzept die Realität wenigstens noch mit einem – wenn auch illusorischen – Gegenbild konfrontierten, das auf die Realität kritisch zurückwirken konnte. Man kann diese ideologische Überbietungsfigur auch daran belegen, daß desorientierte deutsche Gadamer-Enkel bevorzugt direkt zu Derrida und De Man übergelaufen sind. Foucault selbst ist den postmodernen Weg nicht mitgegangen, den er selbst mitgebahnt hat. Er behielt bis ans Ende seines Lebens seinen bewußtseinskritischen Impuls bei und suchte dabei schließlich auch nach neuen Wegen, über menschliche Subjektivität zu sprechen. Zu Ende bringen konnte er diesen Weg nicht mehr.

Vielleicht lassen sich aber schon in seinem »genialen« Werk *Les mots et les choses* Ansätze zu einer neuen Subjekttheorie finden, die die Vereinseitigungen der bürgerlichen wie der postmodernen Ideologie vermied. Foucault hat gezeigt, wie beim Zerbrechen des klassisch-aufklärerischen Einheitsdiskurses an

die Stelle, die vorher durch ein inhaltsleeres »cogito« besetzt war, ein neues, zeitlich und räumlich (tiefenpsychologisch) dezentriertes Subjekt tritt, das seiner eigenen Identität sozusagen immer nur auf der Spur bleibt. Hat man aber wie Foucault erst einmal die Illusion beseitigt, daß dieses Subjekt je mit sich selbst identisch und damit im Vollsinn des Wortes »autonom« sein könnte, dann fragt es sich doch, ob man gleich ins entgegengesetzte Extrem verfallen und den Subjektbegriff ganz aufgeben muß. Dieser Alles-Oder-Nichts-Logik wollte die sogenannte Postmoderne doch eigentlich gerade entkommen.

Wenn man – wie Foucault – die hermeneutische Konkursmasse zwischen dem wissenschaftlich-eindeutigen und dem poetisch-vieldeutigen Diskurs aufteilt, bleibt freilich vom Subjekt, auch von einem schwachen, dezentrierten, in sich gespaltenen Subjekt, nichts übrig. Aber auch hier läßt sich wieder fragen, ob Foucault, wie dann auch Derrida und die anderen, mit ihrer zweipoligen Diskurslandschaft der Moderne nicht erneut selbst in die Falle des dichotomischen Entweder-Oder-Denkens gegangen sind, das sie gerade zu bekämpfen vorgaben. Sie reduzieren die Sprachverwendung auf exakt-monosemierende und auf poetisch-disseminale Diskurse, die doch in Wirklichkeit nur die beiden Extremformen realer und auch literarischer Sprachverwendung sind. Zwischen beiden Extremformen aber spielt sich die Verständigung in der Sprache und die Identitätsfindung durch Sprache und sprachlicher Machtkampf und Ideologie und Betrug und Selbstbetrug in der Wirklichkeit und der Literatur ab.

Auf die Vermittlungsinstanz zwischen den beiden Extremdiskursen zielt Habermasens in vielen Schriften variiert Diskursbegriff, der jedoch im Vergleich mit Foucaults Diskursbegriff unendlich naiv wirkt. Aber preiszugeben braucht man andererseits, wie ich glaube, den dritten, vermittelnden Diskurspol zwischen dem exakten und dem disseminalen auch nicht, – bloß weil dieser Diskurspol anfällig ist für Ideologien und Naivitäten. Vielleicht läßt sich ja durch eine Synthese des Foucaultschen Denkens mit dialektischen Denkansätzen aus der deutschen Tradition ein Ausweg aus der postmodernen und aus der »diskursethischen« Sackgasse finden. Schon Max Weber¹⁴ kennt drei Diskurspole, die er noch »Wert- oder Geltungssphären« nennt. Analog zu Foucault unterscheidet er die Geltungssphären des Kognitiven, des Normativen und des Ästhetischen. Und auch Max Weber kann für den mittleren, den prekären Pol der Wertsetzungen und des Subjekts, keinen tragfähigen Grund finden. Er sieht in dessen Zersetzung nun aber keine Befreiung wie Foucault, sondern ganz im Gegenteil eine verhängnisvolle Ent-Mächtigung des Individuums und seine

¹⁴ Vgl. Max Weber, am besten in der Zusammenfassung und Systematisierung durch J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1981), Kap. II.: »Max Webers Theorie der Rationalisierung«, Bd. 1, 207-366.

Auslieferung an die Imperative anonymer Kräfte des dann noch einzig ›freien‹ Weltmarktes.

Zur Rettung des modernen Subjekts käme es darauf an, die Diskurs- oder Denklandschaft der Moderne offenzuhalten und zwischen dem exakten und dem ästhetischen Platz zu schaffen für einen vermittelnden, dialektischen Pol. Freilich nicht mehr in einer totalitären Dialektik à la Hegel oder Marx; sondern in einer *Negativen Dialektik*¹⁵, die offen wäre gerade für die von Foucault so überzeugend beschriebene, prekäre Subjektivität der Moderne, die vielfach verstrickt ist in ihre Geschichte, ihre Sprache, ihre sozialen Rollen, ihr Unterbewußtsein, und die dennoch in all diesen nicht völlig verschwindet. Foucault hat ja recht: Diese moderne Subjektivität kommt zu sich in den Fugen der dreipoligen Diskurslandschaft der Moderne und sie verschwände, wenn es nicht gelänge, diese Diskurslandschaft offenzuhalten. Es ist die neue Aufgabe der Geisteswissenschaften, daran zu arbeiten.¹⁶

¹⁵ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M. 1966).

¹⁶ Einen Beitrag zur Situierung des modernen Subjekts in einer dreipoligen Diskurslandschaft versuche ich zu leisten in *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau* (Tübingen 1997). Methodologische Folgerungen für die Literaturwissenschaft ziehe ich in »Für eine Kritische Theorie der Literaturwissenschaft«, in: *Wozu Wissenschaft heute? Festschr. Roland Hagenbüchle* (Tübingen 1997), 71-89.