

# Marxistische Dialektik im 20. Jahrhundert

## Michel Foucault

### Einleitung

Ich werde mich im folgenden Vortrag kaum bei den bekannteren Texten Michel Foucaults aufhalten: Die ganzen Studien über die Einschließung, die Macht oder die Sexualität sollen ausgeklammert bleiben. Mir geht es einzig und allein darum, das Verhältnis Foucaults zur Hegelschen Dialektik etwas genauer auszuleuchten. Das scheint ein ungewöhnlicher Weg zu sein, sich Foucault zu nähern; doch bei Lichte betrachtet führt dieser auf den ersten Blick etwas seltsame Zugang besser in das Zentrum von Foucaults Denken als Reflexionen über so schwammige Konzepte wie das der „Macht“.

Tatsächlich ist es nicht nur plausibel, sondern durch Foucault selbst legitimiert, ihn vor allem als philosophischen Gegner Hegels zu interpretieren. Immer wieder hat Foucault betont, daß sich für alle Philosophen nach Hegel die Frage stelle: „wie nicht mehr Hegelianer sein?“<sup>1</sup> Ob diese Frage in der Tat die richtige Frage ist, und falls ja, in welchem Sinne, soll anhand von zwei zentralen Texten Foucaults diskutiert werden. Zum einen wird es um einen kleinen Aufsatz aus dem Jahr 1971 gehen, der den Titel *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* trägt. Zum anderen um Foucaults philosophisches Hauptwerk *Die Ordnung der Dinge*, das er bereits fünf Jahre zuvor publiziert hatte.

Bislang hatte ich in den Vorträgen dieser Reihe den begrifflich-systematischen Ausführungen immer eine Art Einführung vorangeschickt, in der das historische und biographische Umfeld skizziert wurde. Das hatte nicht bloß den pädagogischen Zweck, durch den Verweis auf das pralle Leben den toten Texten wieder etwas Geist einzuhauchen. Vielmehr steckte dahinter die tiefe Überzeugung, daß in die Wahrheit einer begrifflichen Entfaltung auch die Umstände, unter denen sie formuliert wurde, in sie eingegangen sind.<sup>2</sup> Es mag nun merkwürdig erscheinen, daß ich ausgerechnet bei Foucault eine andere Herangehensweise wähle; schließlich ist Foucault von all den bislang abgehandelten Denkern sicherlich derjenige, der das sicherste Gespür für historische Differenzen besaß.

Der Grund dafür ist einfach: Ich lasse die Einbindung in das historisch-biographische Umfeld bei Foucault deshalb entfallen, weil das Verhältnis von Geschichte und Wahrheit der eigentliche Inhalt des Vortrags selbst ist. Was die letzten Vorträgen narrativ behandelt hatten, das jeweilige Verhältnis einer theoretischen Position zu der historisch-biographischen Situation, in der sie formuliert wurde, soll jetzt anhand einiger Foucaultscher Theoreme einigermaßen systematisch entfaltet werden. Und so könnte dieser Vortrag auch den Titel „Geschichte und Wahrheit“ tragen, denn es ist genau die Frage nach deren Verhältnis, die im folgenden zunächst anhand von Foucaults Nietzsche-Aufsatz, dann anhand einiger Thesen aus *Die Ordnung der Dinge* untersucht werden soll.

---

<sup>1</sup>Michael Foucault, „Die große Wut über die Tatsachen“, in: *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 218.

<sup>2</sup>Das ist übrigens genauso gemeint wie es formuliert ist: Ich bin der Meinung, daß die Umstände in die *Wahrheit* eines Textes eingehen, nicht etwa die Wahrheit eines Textes relativieren.

## Nietzsche, die Genealogie, die Historie

Der Name Hegels, dieses Albtraums aller Philosophen, die nach ihm kamen, wird in Foucaults Nietzsche-Aufsatz kein einziges Mal erwähnt. Vordergründig geht es Foucault nur darum, philologisch exakt herauszuarbeiten, was unter dem ominösen Nietzscheschen Begriff der „Genealogie“ zu verstehen ist. Doch damit ist automatisch der Bezug zu Hegel gegeben. Wenn Foucault konstatiert, daß Nietzsches Methode der „Genealogie“ sich gegen die „Historie“ wende, dann ist damit nicht in erster Linie die Historie der Historiker gemeint. Foucault beschreibt sehr genau, welche Art „Historie“ er meint, gegen die sich die Genealogie richtet. Es ist

„eine Historie, welche die Vielfalt der Zeit in eine geschlossene Totalität einbringen und auf einen Nenner bringen will; eine Historie, die uns überall uns selbst wiedererkennen läßt und in allen Verschiebungen Versöhnungen sieht; eine Historie, die alles hinter ihr Liegende vom Blickpunkt des Weltendes ansieht.“<sup>3</sup>

Gemeint ist in dieser Beschreibung natürlich der Hegelianismus, wobei dahingestellt bleibe, inwiefern diese Beschreibung ihn tatsächlich trifft. Gegen diese Art der Geschichtsbetrachtung setzt Foucault nun ein anderes Verfahren, das er *Genealogie* nennt. Damit meint Foucault selbstverständlich nicht die gemeinhin mit diesem Terminus bezeichnete Ahnenkunde, sondern er bezieht sich auf Nietzsches berühmte-berüchtigte *Genealogie der Moral*. Nietzsche hat, wenn man Foucault glauben darf, mit der *Genealogie* ein Verfahren entwickelt, das dem Hegelianismus diametral entgegensteht. Und der Sinn von Foucaults Nietzsche-Aufsatzes ist es, eine Art Methodologie dieses genealogischen Verfahrens zu skizzieren.

Dabei geht Foucault einigermaßen willkürlich mit den Texten Nietzsches um. In der Tat führt er zwar eine Menge Belege aus den Werken Nietzsches an — wahrscheinlich weist kein anderer Text Foucaults eine derartige Fußnotendichte auf —; doch die scheinbare Wissenschaftlichkeit des Vorgehens ist reine Camouflage. Oft genug steht bei Nietzsche das glatte Gegenteil dessen, was Foucault ihm unterstellt. Ich erspare es mir deshalb, im folgenden von Nietzsche zu reden, sondern spreche gleich von Foucaults genealogischer Methode.<sup>4</sup>

Frappierend sind zunächst nicht die Differenzen der Genealogie zum Hegelianismus, sondern die Gemeinsamkeiten: Beide gehen davon aus, daß eine Sache nur aus ihrer Entwicklung heraus zu verstehen ist. Es sind beides wesentlich historische Methoden. Einigkeit besteht darin, daß nur dann, wenn man bei einem Untersuchungsgegenstand die Entstehungsgeschichte, seine Einordnung in den Fluß der Zeit darstellt, dieser in seiner tatsächlichen Bedeutung verstanden werden kann; die Wahrheit einer Sache läßt sich nicht begreifen, wenn man sie von ihrer geschichtlichen Dimension trennt.

Diese Einigkeit läßt sich auch anders formulieren: Beide Methoden gründen auf einem fundamentalen Mißtrauen, nämlich dem, daß das Unmittelbare, das *hic et nunc*, trügerisch ist. Die Dinge sind nicht das, was sie zu sein scheinen. Nur die Darstellung ihrer Genese kann aufzeigen, was wirklich hinter der Oberfläche steckt. Doch hier beginnen auch die Differenzen zwischen Hegelianismus und Genealogie. Der Genealoge finden sozusagen „hinter den Dingen“, in ihrer historischen Dimension, etwas ganz anderes als der Hegelianer. Während der Hegelianer — zumindest unterstellt Foucault das — ein selbst wieder zeitloses Geheimnis der Dinge entdeckt, findet der Genealoge — NICHTS. Foucault zufolge soll die Genealogie vor allem eines zeigen:

---

<sup>3</sup>Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M. 1987, S.78f.

<sup>4</sup>Foucault würde dies übrigens als genuinen Nietzscheanismus betrachten. In einem Interview gestand er: „Ich bin ganz einfach Nietzscheaner. Ich sehe mich im Rahmen des Möglichen und hinsichtlich gewisser Punkte danach um, was man mit Hilfe von Nietzsche-Texten — aber auch mit Gegenthesen zu Nietzsche (die immer noch nietzscheanisch sind!) — in diesem oder jenem Bereich machen kann. Nichts anderes such ich, aber das suche ich gründlich.“ (zit. nach Luc Ferry und Alain Renaut, *Antihumanistisches Denken*, München 1987, S.81.)

„Daß es hinter allen Dingen ‚etwas ganz anderes‘ gibt: nicht ihr wesenhaftes und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist.“<sup>5</sup>

Kurz: Die Genealogie ist nihilistisch. Zwei prominente Beispiele, je eines aus der Philosophie Hegels und Nietzsches, sollen diese Differenz veranschaulichen.

Unterstellen wir einmal, es sei richtig, was Foucault Hegel vorwirft, daß er nämlich unter der bewegten Oberfläche der Geschichte ein zeitloses Wesen aufspüre; dann läßt sich dies kaum besser illustrieren als mit einer oberflächlichen Lektüre der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Hegel konstruiert hier den historischen Verlauf anhand der Entwicklung, die sich in den Formen des Staates vollzieht. Die Geschichte der staatlichen Organisation entwickelt sich Hegel zufolge von der Despotie über die Aristokratie bis hin zur modernen bürgerlichen Gesellschaft. Doch hinter den unterschiedlichen Staatsformen steckt ein einziges Prinzip: Sie alle sind Realisationen der menschlichen Freiheit. Bevor es einen Staat gibt, existiert überhaupt keine Freiheit. Erst mit der Despotie ist zumindest einer frei, die Aristokratie realisiert dann immerhin schon die Freiheit einiger weniger, während die moderne bürgerliche Gesellschaft schließlich die Freiheit aller garantiert. Die Gewaltsamkeit der Konstruktion sticht natürlich ins Auge und so wurde die Hegelsche Geschichtsphilosophie manchem Gespött preisgegeben. Und Foucault setzt noch einen drauf, wenn er behauptet, daß von Napoleon bis Stalin alle Diktatoren ihre Philosophen gefunden haben, die mit diesen oder ähnlichen Konstruktionen das ganz reale Leid im Namen eines historischen Fortschritts weggebügelt hätten.<sup>6</sup>

Der Genealogie hingegen sind in ihrem Nihilismus solche Tröstungen fremd, sie gibt sich unversöhnlich. Nietzsches *Genealogie der Moral* etwa zertrümmert die Vorstellung, daß der Unterscheidung von Gut und Böse eine zeitlose Idee des Guten zu Grunde liegen soll. Ursprünglich, so Nietzsche, beruhte diese Unterscheidung auf einer Selbstbezeichnung:

„Das Urtheil ‚gut‘ rührt *nicht* von Denen her, welchen ‚Güte‘ erwiesen wird! Vielmehr sind es ‚die Guten‘ selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften!“<sup>7</sup>

Doch diese ursprüngliche Bedeutung wurde durch ein Ereignis, das Nietzsche den „Skalvenaufstand in der Moral“ nennt, in ihr Gegenteil verkehrt:

„Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich ‚die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit, — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup>Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1987, S. 71.

<sup>6</sup>Die raffinierte Gleichung Napoleon = Stalin, die dann die Gleichung Hegel = Sartre impliziert findet sich in Foucaults Rezension von André Glucksmanns *Les Maitres Penseurs* (Michel Foucault, „Die große Wut über die Tatsachen“, in: ders., *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S.219).

<sup>7</sup>Friedrich Nietzsche, „Zur Genealogie der Moral“, in: *Studienausgabe*, Bd.5., S.259.

<sup>8</sup>Ebd., S.267.

Stören wir uns nicht am Antisemitismus dieser Passage, denn dieser geht, wie uns jeder Nietzscheaner belehren wird, entweder auf das Konto einer Fehlinterpretation unsererseits oder aber das der bösen Schwester. Uns soll vielmehr interessieren, welchen methodischen Hintergrund Foucault in dieser Umwertung der Werte entdeckt. Foucault präpariert nämlich zwei methodische Kategorien heraus, die der „Herkunft“ und die der „Entstehung“, um die methodische Vorgehensweise der Genealogie näher zu beschreiben.

Bei der Herkunft ist der Bezug zum üblichen Sinn des Wortes Genealogie am ehesten gegeben. Die Beschreibung der Herkunft läßt sich im wesentlichen als Darstellung einer Ahnenreihe auffassen. Dabei heißt die Herkunft einer Sache zu beschreiben, ihre unterschiedlichen Formen im zeitlichen Verlauf darzustellen. Wichtig aber ist, daß dieser Verlauf als weder kausal noch final beschrieben wird. Es ist keineswegs so, daß am Anfang oder am Ende der Kette die Sache in ihrer reinen Form stünde. Weder eine erste Ursache noch ein letzter Zweck bestimmen die zeitliche Folge, die als genealogische Herkunft beschrieben werden soll.

Wenn wir diese Darstellung der Herkunft an unserem Nietzsche-Beispiel konkretisieren sollen, dann beschreibt die *Genealogie der Moral* die Ahnenreihe, die der Begriff des Guten hat. Für die aristokratischen Herrenrassen ist das Gute etwas anderes als für die Juden, die gerade die aristokratische Vorstellung vom Guten in etwas grundsätzlich anderes verkehren. Dabei ist zu beachten, daß weder die eine oder die andere Vorstellung vom Guten „wahrer“ ist als die andere. Im Gegenteil: Die Tatsache, daß zwei derart unterschiedliche Vorstellungen unter den einen Begriff des Guten gefaßt werden, zeigt vielmehr die Unwahrheit und Nichtigkeit beider.

Daß es in dieser Kette weder Kausalitäten noch Finalitäten gibt, dafür sorgt das, was Foucault mit dem Terminus der „Entstehung“ bezeichnet. Die „Entstehung“ ist Foucault zufolge „das Prinzip und das einzigartige Gesetz eines Aufblitzens.“<sup>9</sup> Diese etwa kryptische Definition erläutert er folgendermaßen:

„Die Entstehung vollzieht sich immer innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses. Die Analyse der *Entstehung* muß das Spiel dieser Kräfte aufzeigen, ihren Kampf gegeneinander, ihren Kampf gegen widrige Umstände und auch ihren Versuch, in der Teilung wider sich selbst der Degeneration zu entrinnen und aus ihrer Schwächung neue Kraft zu schöpfen.“<sup>10</sup>

Kurz: Die „Entstehung“ ist Resultat eines Machtkampfes. Dabei ist aber festzuhalten:

„Niemand ist verantwortlich für eine Entstehung, niemand kann sich ihrer rühmen; sie geschieht in einem leeren Zwischen.“<sup>11</sup>

In unserem Beispiel aus der *Genealogie der Moral* gründet die Entstehung einer neuen Idee des Guten Nietzsche zufolge in der Auseinandersetzung der hellen, lichten aristokratischen Kultur der Griechen mit der dunklen, verschlagenen der Juden. Dieser Prozeß aber ist, zumindest wenn wir Foucault folgen, nicht das Resultat eines subjektiven Willens; niemand plant, eine neue Verstellung vom Guten durchzusetzen. Sondern in einem allgemeinen Ringen um die Macht setzt sich eine neue Idee durch, die prinzipiell nicht besser oder schlechter ist als diejenige, die sie verdrängt.<sup>12</sup>

Wenn wir jetzt versuchen, diese beiden Konzepte von Herkunft und Entstehung auf einen Nenner zu bringen, dann offensichtlich auf den eines *diskontinuierlichen Geschichtsverlaufes*.

<sup>9</sup>Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M. 1987, S.75.

<sup>10</sup>Ebd., S.76.

<sup>11</sup>Ebd., S.77.

<sup>12</sup>Nur der Nietzsche, den Foucault konstruiert, wertet nicht. Der historische Friedrich Nietzsche wertet sehr wohl.

Gegen die Totalitäten, Kausalitäten und Finalitäten des Hegelianismus setzt die Genealogie einen Geschichtsverlauf voller Löcher, Brüche, Überwältigungen und Entwendungen. So weit, so schön, so klar. Nun ist aber ein diskontinuierlicher Geschichtsverlauf so etwas wie ein schwarzer Schimmel. Das Beispiel aus der *Genealogie der Moral* zeigt das sehr anschaulich: Auch wenn der Sinn der Vorstellung, die man sich vom Guten macht, vollkommen umgedreht wird, so ist es doch der Sinn des *Guten*, der verkehrt wird. Es muß eine Kontinuität geben, und sei es nur die Kontinuität des Wortes, dem verschiedener Sinn beigelegt wird, um überhaupt die Differenz denken zu können.

Diese Schwierigkeit spiegelt sich bereits in der Konstruktion der genealogischen Methodik. Tatsächlich widersprechen sich die von Foucault formulierten grundlegenden Konzepte, das der Herkunft und das der Entstehung. Repräsentiert die Herkunft das kontinuierliche Element, so die Entstehung das diskontinuierliche. Insofern fußt die Genealogie also auf einer Paradoxie.

Und mit diesem Befund könnte man eigentlich die ganze Sache abhaken: Tatsächlich, so ließe sich argumentieren, kann hier das schwäbische Schlitzohr Hegel mühelos über den sächsischen Berserker Nietzsche triumphieren. Den kontinuierlichen Strang der Herkunft von den offensichtlich konstaterbaren Brüchen der Entstehung zu trennen, ist für den gewieften Hegelianer nichts als schlechte Abstraktion. Die Behauptung einer Diskontinuität des historischen Verlaufs setzt, um eine sehr beliebte hegelianische Formel zu benutzen, „immer schon“ die höhere Einheit voraus. Und tatsächlich ist diese Einheit auch bei Nietzsche oder Foucault gegeben: es ist der Wille zur Macht, der durch alle Kontinuitäten und Diskontinuitäten hindurch das Ganze in Fluß hält. Und so könnten wir einfach konstatieren, daß Foucault seinen Hegel nicht gut genug gelesen und schon gar nicht begriffen hat, wenn er einer solch banalen und leicht auszuhebelnden Konstruktion aufsitzt.

Doch so einfach wollen wir es uns nicht machen. Denn so sehr alle Argumente für Hegel sprechen, ein schwer zu begründenes, aber ebenso schwer zu verdrängendes Gefühl sagt uns, daß die Vorstellung eines diskontinuierlichen Geschichtsverlaufes, wie ihn Foucault propagiert, eher plausibel ist als die streckenweise recht gewaltsamen Konstruktionen Hegels. Nehmen wir also Foucault ernster, als es die begrifflich wenig zufriedenstellende Konstruktion eigentlich erlaubt. Lassen wir die ganzen Probleme und Fragen, die die genealogische Methode aufwirft, zunächst einmal beiseite, und wenden uns einer konkreten Anwendung zu, nämlich der *Ordnung der Dinge*.

## Biographie

Im April 1966 erschienen bei Gallimard die ersten dreitausendfünfhundert Exemplare von Foucaults *Ordnung der Dinge*. Zwei Monate später mußten bereits fünftausend Exemplare nachgedruckt werden, bis November noch einmal 10000.<sup>13</sup> Wenn es je einen philosophischen Bestseller gab, dann dieses Buch: „Zeitungsberichten der Zeit zufolge wird das Buch am Strand gelesen oder zumindest dorthin mitgenommen, man läßt es auf den Café-Tischen herumliegen, um der Öffentlichkeit zu zeigen, daß man ein derartiges Ereignis nicht verpaßt hat.“<sup>14</sup>

Woher rührt der erstaunliche Erfolg dieses doch nicht gerade populärwissenschaftlich geschriebenen Werkes? An der Person des Autors kann es nicht gelegen haben: Foucault war damals noch ein Unbekannter. Zwar hatte er bereits einige Arbeiten veröffentlicht, doch auf besonderes Interesse außerhalb eines sehr kleinen Fachpublikums sind sie nicht gestoßen. Foucault deutet, leicht paranoisch, in einem Interview sogar an, es habe eine Art kommunistische Verschwörung gegeben: Die linken Intellektuellen hätten seine frühen Arbeiten über die Psych-

---

<sup>13</sup>D. Eribon, *Michel Foucault*, S.242.

<sup>14</sup>Ebd., S.242f.

iatrie totgeschweigen, weil sich ihnen sonst einigermaßen zwingend die Frage nach dem Status der Psychiatrie in den realsozialistischen Ländern gestellt hätte.<sup>15</sup>

Wenn es also nicht die Person des Autors war, die für den Erfolg des Buches ausschlaggebend war, was dann? Es war die philosophische Polemik: Die *Ordnung der Dinge* ist eine weitausholende Attacke auf die damaligen ungekrönten Despoten des intellektuellen Diskurses, auf Sartre und Merleau-Ponty.

Dementsprechend wurde das Buch bei seiner Veröffentlichung als ein Angriff von rechts gelesen.<sup>16</sup> Die Person des Autors bestätigte diesen Verdacht: Foucault ist zu dieser Zeit Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Universität Clermont-Ferrand; er hat ausgezeichnete Beziehungen zur gaullistischen Staatsmacht und ist Mitglied einer Kommission, in der die geplante Universitätsreform diskutiert wird. Diese sogenannte „Fouchet-Reform“, an der Foucault mitgearbeitet hat, wird wenig später zu einem entscheidenden Auslöser des Mai '68 werden. Foucaults Biograph Didier Eribon bringt diesen Sachverhalt plastisch auf den Punkt:

„Als er *Die Ordnung der Dinge* schrieb, bereitete Foucault nicht die Revolution vor, träumte er nicht von irgendwelchen Barrikaden. . . Nein, er diskutierte in den Büros eines gaullistischen Ministers über die Zukunft des Gymnasial- und Universitätsunterrichts in Frankreich.“<sup>17</sup>

Hinzu kam ein Weiteres:

„Foucault war heftiger Antikommunist. Seit er die Kommunistische Partei verlassen und seit er in Polen gelebt hat, hat Foucault einen wilden Haß auf alles entwickelt, was auch nur, von fern oder nah, an den Kommunismus erinnert.“<sup>18</sup>

Schon die Person des Autors garantierte also dafür, daß *Die Ordnung der Dinge* als Angriff der Rechten auf die linke Intelligenz gelesen wurde. Und natürlich schlug sich diese Disposition auch im Inhalt des Werkes nieder. Insbesondere in den letzten zwei Kapiteln entwickelt Foucault die Vision eines Antihumanismus, die dem Weltbild einer Neuen Rechten durchaus entgegenkommen dürfte.

Doch lassen wir diese letzten beiden Kapitel vorläufig außen vor; schauen wir zunächst einmal zu, was Foucault in den vorhergehenden Kapiteln entwickelt.

## Die Ordnung der Dinge

Liest man *Die Ordnung der Dinge* zunächst ganz naiv, dann handelt es sich dabei einfach um einen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte. Foucault untersucht, wie sich bestimmte Wissenschaften zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert verändern. Interessant ist dabei die Methode, deren er sich bedient. Und es wird uns nicht weiter wundern, daß diese Methode ziemliche Ähnlichkeiten mit der bereits ausführlich gewürdigten Genealogie besitzt — wobei allerdings eine Differenz zu konstatieren sein wird.

Genealogisch ist vor allem der Grundansatz. Foucault beschreibt die Herkunft der modernen Wissenschaften, wobei er die Herkunftslinie, wie inzwischen zu erwarten ist, nicht als kontinuierliche Entwicklung darstellt, sondern entscheidende Brüche heraushebt. Der erste Bruch in der scheinbar linearen Entwicklung des Wissens findet zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts statt. Das ist nun nicht weiter verwunderlich: Auch die herkömmliche Wissenschaftsgeschichtsschreibung sieht im Zeitalter von Bacon, Descartes und Galilei einen tiefen Einschnitt.

<sup>15</sup>Michel Foucault im Interview mit A. Fontana und P. Pasquino, in: ders., *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S.22ff.

<sup>16</sup>D. Eribon, *Michel Foucault*, Frankfurt 1993, S.254.

<sup>17</sup>Didier Eribon, *Michel Foucault*, Frankfurt 1993, S.213.

<sup>18</sup>Ebd., S.214.

Spannender ist der zweite historische Bruch, den Foucault herausarbeitet. Diesen findet er in der Jahrhundertwende zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert. Auch hier habe es einen wichtigen Einschnitt gegeben, der mindestens so folgenreich gewesen sei wie der zweihundert Jahre zuvor. Mit dem spezifischen Charakter dieses Bruchs werden wir uns noch beschäftigen müssen. Zunächst aber noch einige Bemerkungen zur Methode.

Foucault bezeichnet die Methode, die er in *Die Ordnung der Dinge* anwendet, nicht als *Genealogie*, sondern als *Archäologie*, wie es im Untertitel des Buches heißt. Die Differenz der *Archäologie* zur *Genealogie* ist in einem zusätzlichen Konzept zu finden, das die *Genealogie* entscheidend erweitert. Es ist dies die Konzeption der *episteme*. Um zu erklären, was es mit dieser *episteme* auf sich hat, muß ich etwas weiter ausholen.

Foucault untersucht die Entwicklung der Wissenschaften zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert anhand dreier Wissenschaften, nämlich der Ökonomie, der Wissenschaft von den Naturgegenständen und schließlich der Sprachwissenschaft. Und er geht insofern genealogisch vor, als er vor allem die Brüche in der Entwicklung dieser Wissenschaften herausarbeitet. So zerbricht etwa Ende des 18. Jahrhunderts die einheitliche Wissenschaft der Naturgeschichte, von der sich zu diesem Zeitpunkt die Biologie als Lehre von den Lebewesen abtrennt. Ein ähnlicher Bruch ereignet sich in der Entwicklung der ökonomischen Theorien. Mit Adam Smith und Ricardo verschiebt sich auf einmal das Interesse der Ökonomen vom Tausch auf die Produktion. Und auch der dritte Untersuchungsbereich Foucaults, die Sprachwissenschaft, tritt zu dieser Zeit in ein neues Stadium: Die Philologie entwickelt auf einmal ein bislang ungekanntes Interesse an den Flexionssystemen der einzelnen Sprachen.

Für die Untersuchung dieser einzelnen Wissenschaftsbereiche reicht die genealogische Methode vollkommen aus. Doch der Befund, den die genealogische Untersuchung der einzelnen Wissenschaften ergibt, deckt ein äußerst verwirrenes Phänomen auf. Obwohl es eigentlich keine Querverbindungen zwischen den drei von Foucault untersuchten Wissenschaften gibt, sind bei allen dreien zeitgleich ganz entscheidende Brüche in der Entwicklung zu beobachten. Jeweils gegen Ende des 18., zu Beginn des 19. Jahrhunderts verändert sich die Struktur der einzelnen Wissenschaften grundlegend, ohne daß man dafür einen genauen Grund angeben könne. Und diese unerklärliche Übereinstimmung führt Foucault dazu, das Konzept der *episteme* einzuführen.

Im Grunde führt Foucault hier eine transzendente Analyse durch; er fragt nach der Bedingung der Möglichkeit für die zeitgleichen Brüche in drei Wissenschaften, die keine oder nur minimale Berührungspunkte miteinander haben. Und er findet die Bedingung dieser Möglichkeit in einer archäologischen Tiefenschicht, eben der *episteme*, die als vorgängige allgemeine Struktur das Wissen einer ganzen Epoche strukturiert. Jede der drei untersuchten Epochen Renaissance, Klassik und Moderne besitzt, so behauptet Foucault, eine eigene *episteme*, die das gesamte Denken der Epoche in bestimmte Bahnen lenkt. Und das eigentliche Anliegen von *Die Ordnung der Dinge* ist es, die verschiedenen Strukturen der unterschiedlichen *epistemai* herauszuarbeiten.

Es ist für unser Thema nicht sehr ergiebig, im Detail auf die verschiedenen *epistemai* einzugehen. Ich werde mich im folgenden nur auf das Allernotwendigste beschränken, damit die groben Linien der Foucaultschen Argumentationsstruktur sichtbar werden. Deshalb wird das Wissen der Renaissance gar nicht erwähnt werden, das der Klassik und der Moderne nur in den allergrößten Zügen.

Der zentrale Begriff, um den sich das Wissen der Klassik gruppiert, ist der der Repräsentation. Wissenschaft betreiben heißt in diesen beiden Jahrhunderten vor allem abbilden, repräsentieren. Es geht dabei darum, die Anschauung in eine andere Form zu überführen, die sich von der ursprünglichen Anschauung gerade dadurch unterscheidet, daß der Zeichencharakter der Darstellung offensichtlich ist. Das klingt etwas kryptisch, ist aber weniger kompliziert, als es zunächst den Anschein hat.

Ein einfaches Modell, an dem man sich eine solche Ordnung des Wissens klarmachen kann, ist die Kartographie. Der Kartenzeichner bildet die Wirklichkeit ab, und zwar so, wie sie sich der Erfahrung darbietet. Dabei geht er folgendermaßen vor: Zunächst isoliert er die einfachsten Elemente der Wirklichkeit, die er in seiner Karte zu erfassen hat, also etwa Brücken, Straßen, Häuser, Berge. Dann weist er diesen einfachsten Elementen ganz bestimmter Symbole, Linien, Farben etc. zu, die sie in der Karte repräsentieren sollen. Und diese Repräsentationen ordnet er in der Fläche der Karte so an, daß sich jeder, der die Zeichen zu lesen versteht, eine Vorstellung von der konkreten Realität machen kann, die in der Karte repräsentiert ist. Und dabei ist es noch nicht einmal nötig, daß die Zeichen den Dingen ähnlich sind. Wichtig ist nur, daß der Kartograph wirklich die einfachsten Elemente isoliert hat und zwischen diesen und ihren Repräsentationen eine eindeutige Verbindung herstellt.

Der Gang der Wissenschaft im Zeitalter der Klassik beinhaltet somit drei Schritte: Zum einen die Analyse des Gegenstandes, seine Zerlegung in einfachste Element. In einem zweiten Schritt werden dann diesen einfachsten Elementen Zeichen zugeordnet, die sie repräsentieren. Und schließlich wird aus diesen einfachsten Elementen ein Tableau erstellt, in dem die Repräsentation jedes Dings ihren bestimmten Platz erhält. Dabei ist die Anordnung keineswegs dadurch bestimmt, wie die Gegenstände in der Welt angeordnet sind. Im Beispiel der Karte ist das natürlich irgendwie der Fall, doch das Verfahren ist nicht zwingend. Wie es auch anders geht, zeigt etwa die Enzyklopädie von d'Alembert und Diderot. Am Anfang der Enzyklopädie steht die Analyse. In seiner berühmten Einleitung zur Enzyklopädie stellt d'Alembert zunächst das Schema dar, nach dem die Herausgeber der Enzyklopädie die gesamte Welt in Teilbereiche gegliedert haben, wie diese Teilbereiche wieder untergliedert wurden und so weiter. Schließlich gelangt diese Untergliederung zu einfachsten Elementen, die dann in den einzelnen Stichworten der Enzyklopädie repräsentieren sind. Der zweite Schritt, die Zuordnung der Zeichen, kann bei der Enzyklopädie dann entfallen, weil einfach die bereits bestehenden sprachlichen Zeichen benutzt werden. Und mit Hilfe dieser sprachlichen Zeichen wird dann in einem vollkommen willkürlichen Verfahren, nämlich der alphabetischen Anordnung, das gesamte Weltwissen repräsentiert. Wichtig ist nicht die Art der Ordnung, sondern nur ihre Vollständigkeit.

Vielleicht ist es hilfreich, wenn man sich diese Art und Weise, das Wissen zu strukturieren, als ein grundlegend *räumlich* orientiertes Verfahren vergegenwärtigt. Das gesamte Wissen wird als ein einziger Raum imaginiert, den man beliebig rastert, um dann in dem so erzeugten Raster das gesamte Wissen dergestalt anzuordnen, daß alle Elemente durchlaufen werden können.

Ganz anders organisiert eine völlig neue *episteme*, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts auftritt, das Wissen. Auf einmal entdeckt die Wissenschaft geheimnisvolle Kräfte hinter der einfachen Oberfläche der Welt, die die Klassik noch meinte problemlos repräsentieren zu könne. Die Ökonomie etwa stellt fest, daß der Tausch von etwas reguliert wird, das außerhalb der repräsentierbaren Tauschformen liegt, nämlich der Arbeit. Ein ähnliches Phänomen krepelt die Naturgeschichte um: Die Ordnung der lebendigen Wesen kann plötzlich nicht mehr im allgemeinen Raum der Naturgeschichte abgebildet werden, weil die mysteriöse Kraft des Lebens auf einmal eine klare Trennung zwischen der unbelebten und der belebten Natur aufrichtet. Und im dritten, von Foucault untersuchten Bereich des Wissens, der Sprachphilosophie, erkennt die Philologie plötzlich, daß die verschiedenen Sprachen seltsamen Gesetzen gehorchen, die sich vor allem in den bislang praktisch unbeachtet gebliebenen Flexionsformen niederschlagen.

Kurz: Das Wissen kann sich nun nicht mehr an der Repräsentation der einfachen Elemente aufrichten. Wahres Wissen zu produzieren heißt mit einem Mal, die Dinge auf das hin zu befragen, was hinter ihrer Oberfläche steckt. Es kommt nun nicht mehr darauf an, die Dinge in einer bestimmten Ordnung zu repräsentieren, sondern sie vielmehr als Resulte von Kräften zu begreifen, die sich in ihnen manifestieren.

Die Waren sind auf einmal geronnene Arbeitszeit, in den Tieren und Pflanzen manifestiert sich die Kraft des Lebens, und die Sprachen bilden auf eine historische Abfolge, die sich an-

hand von Ähnlichkeiten und Differenzen in den Flexionsformen rekonstruieren läßt. Und um das Wissen gemäß dieser neu entdeckten Kräfte zu organisieren, muß die Erkenntnis historisch werden: Das Studium der Geschichte eines Gegenstandes erlaubt es, dem Geheimnis auf die Spur zu kommen, das sich in den Gegenständen selbst nur ausdrückt. Während im Wissen der Klassik die Geschichte keinerlei Rolle spielte, es nur darum ging, möglichst alle Elemente der Welt in einem geschlossenen Tableau aufzuführen, muß nun mühsam die Geschichte eines jeden Gegenstandes rekonstruiert werden.

Soweit, in aller Skizzenhaftigkeit, der Befund Foucaults. Und der Befund ist so schnell nicht von der Hand zu weisen. Es ist in der Tat völlig verblüffend, daß allen Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts die historische Dimension ihrer Gegenstände entgeht<sup>19</sup>, und andererseits, wie in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts die historischen Wissenschaften explodieren. Insofern können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, daß der von Foucault konstatierte Wandel in der *episteme* sich so ereignet hat, wie er ihn beschreibt.

Dabei bleibt Foucault aber noch nicht stehen. Er stellt weiterhin die Behauptung auf, daß es einen ausgezeichneten transzendental/empirischen Gegenstand gibt, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts erstmals auftritt: Der Mensch. Letztendlich decke die Wissenschaft hinter den bewegten Formen der Empirie, immer das gleiche Geheimnis auf, nämlich den Menschen. Die Wissenschaft trete in das Zeitalter der Anthropologie, und der Mensch sei auf einmal das Zentrum, um das sich das ganze Wissen gruppiere.

Statt nun ausführlich zu erklären, wie Foucault darauf kommt ausgerechnet den Menschen als das ausgezeichnete Zentrum des gesamten Wissens der letzten zwei Jahrhunderte herauszustellen, will ich lieber erklären, wogegen sie sie sich richtet. Wir waren ganz zu Beginn des Vortrags von Foucaults Feststellung ausgegangen, es käme in der Philosophie vor allem darauf an, nicht mehr Hegelianer zu sein. Und mit der Herausarbeitung der modernen *episteme* als eines in letzter Hinsicht um den Menschen gruppierten Wissens versucht Foucault natürlich, dem Hegelianismus den Boden zu entziehen.

Doch dieser Hegelianismus, gegen den sich Foucault wendet, ist gar nicht die Philosophie Hegels. Dieser ist um einiges klüger, als Foucault ständig glauben machen will. Die Geschichte spielt in der Hegelschen Dialektik bestenfalls eine Nebenrolle, der Mensch gar keine; zwar integriert Hegel auch die Geschichte in seine Philosophie, denn der Totalitätsanspruch seiner Philosophie verlangt eine solche Einbindung. Doch die Geschichtsdialektik zum Zentrum der Hegelschen Philosophie zu stilisieren, ist einigermaßen albern. In der Tat bildet, von der Naturdialektik einmal abgesehen, die Dialektik der Weltgeschichte bei Hegel den schwächste Punkt seiner Philosophie. Insofern ist Foucaults permanente Gleichsetzung der Hegelschen Dialektik mit Geschichtsdialektik ein Popanz, der so nicht existiert.

Trotzdem gibt es natürlich einen guten Grund dafür, daß Foucault vor allem auf die Geschichtsdialektik einschlägt. Denn für den französischen Hegelianismus des 20. Jahrhunderts hat die Geschichtsdialektik einen völlig anderen Stellenwert als sie es in der Hegelschen Philosophie selbst hatte. Grund dafür ist die unselige marxistische „Umstülpung der Dialektik“. Auch wenn Marx zeitlebens jede Geschichtsdialektik ablehnte, der hegelianische Marxismus hat, die Marxsche Metapher der „Umstülpung“ auf zweifelhafte Art und Weise interpretierend, die Dialektik der Geschichte zum Zentrum der Theorie gemacht. Dafür gab es natürlich Gründe: Die im „Geist“, einem durchaus unempirischen Gegenstand gründende Hegelsche Dialektik hatte für die frischgebackenen Marxisten zu sehr den Ruch des Idealistischen, ja Theologischen. Und so ersetzte man den schwer fasslichen „Geist“ durch ein, wie man meinte, gleichermaßen empirisches wie transzendentes Konzept: den „Menschen“.

Dadurch treibt man aber der Hegelschen Dialektik mitnichten den verabscheuten Idealismus aus, sondern verstrickt sich in eine mehr als zweifelhafte Eschatologie. Aus dem Hegelschen „immer schon“, das die Triebfeder seiner ganzen Dialektik ausmacht, wird, indem man den

---

<sup>19</sup>Spinoza ist hier wahrscheinlich das einzige Gegenbeispiel.

„Geist“ durch den „Menschen“ ersetzt, auf einmal ein „noch nicht“. War bei Hegel der Geist „immer schon“ bei sich, so ist im französischen Hegelianismus auf einmal der Mensch „noch nicht“, er wird sich selbst zur Aufgabe. Dadurch wird die Dialektik zum ethischen Imperativ: Der Mensch hat die Pflicht, sich selbst zu erschaffen. Und so soll auf einmal die Geschichte der dialektische Selbsterzeugungsprozeß „des Menschen“ sein.

Und genau dieser Art von historischer Dialektik versucht Foucault den Boden unter den Füßen wegzuziehen, wenn er in den letzten beiden Kapiteln von *Die Ordnung der Dinge* auf „den Menschen“ eindrischt und eine Zeit herbeisehnt, in der „der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“<sup>20</sup> Doch diese Foucaultsche Polemik gegen den „Menschen“ ist eine ziemlich innerfranzösische Angelegenheit, in der wir ruhig auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker verweisen und uns von jeder Einmischung fernhalten können.

Doch damit sind wir keineswegs aus dem Schneider. Denn auch wenn wir uns in die Streiterei um den Menschen nicht einmischen wollen, müssen wir trotzdem konstatieren, daß Foucaults Argumentationen auch den Varianten der Dialektik den Boden unter den Füßen wegzieht, die nicht in die anthropologisierende Falle tappen. Denn wenn es richtig ist, daß die von Foucault beschriebene *episteme* erstmals zu Beginn des 19. Jahrhunderts auftaucht, ohne daß für diesen Bruch irgendwelche Gründe anzugeben wären, dann trifft das nicht nur die humanistische Dialektik, sondern auch eine Denkform, die uns lieb und teuer ist, die Vernunft- oder Ideologiekritik.

Tatsächlich lassen sich, angefangen mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* praktisch alle bedeutenden Theorien der letzten zwei Jahrhunderte als Kritiken lesen: Sie versuchen zu zeigen, daß die menschliche Vernunft an einem „Anderen der Vernunft“ ihre Grenzen hat. Die menschliche Vernunft ist nicht souverän, sondern gehorcht Gesetzen oder Prinzipien, die ihr mehr oder minder zwangsläufig entgehen. Wie nun dieses andere der Vernunft aussieht, darüber besteht allerdings keinerlei Einigkeit: Der Vulgärmarxismus sucht es im Klasseninteresse, die Psychoanalyse im Unterbewußten, die Kritische Theorie in der Selbsterhaltung und Foucault in der modernen *episteme*. Die Liste ließe sich beliebig verlängern.

Wenn aber Foucault recht haben sollte, dann wäre ein solches kritisches Denken vor dem im 19. Jahrhundert überhaupt nicht denkbar gewesen. Das von der Vorstellung der Repräsentation beherrschte Wissen hätte den Gedanken eines Anderen der Vernunft noch nicht einmal denken können. Erst der Epochenbruch führt zur Explosion der kritischen Diskurse: Auf einmal entdecken alle Wissenschaften, selbst so harmlose wie die Biologie, hinter den Erscheinungen plötzlich eine Welt seltsamer und unfasslicher Kräfte, die die Entwicklung der empirischen Gegenstände nach nur sehr schwer zu entschlüsselnden Gesetzen strukturieren.

Das aber heißt, daß sogenannte kritische Diskurse wie der Marxismus in Wahrheit gar nicht über unsere Epoche hinausweisen. Stattdessen bleiben sie gerade durch ihr Bemühen, die unbekanntes Gesetze aufzuzeigen, die angeblich das gesellschaftliche Geschehen steuern, ihrer Zeit verhaftet. Tatsächlich ist genau dies die Behauptung Foucaults:

„In der Tiefe des abendländischen Wissens hat der Marxismus keinen wirklichen Einschnitt erbracht: Er hat sich ohne Schwierigkeit als eine volle, ruhige, komfortable, ja für eine bestimmte Zeit (die seine) befriedigende Figur in eine erkenntnistheoretische Disposition gestellt, die ihn günstig aufgenommen hat (da gerade sie es war, die ihm Platz einräumte), und er hatte umgekehrt weder das Ziel, sie zu verwirren, noch vor allem die Kraft, sie zu verändern, sei es auch nur um eine Daumenbreite, weil er völlig auf ihr beruhte. Der Marxismus ruht im Denken des 19. Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen.“<sup>21</sup>

<sup>20</sup>Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1986, S.462.

<sup>21</sup>Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1986, S.320.

Der Nihilismus Nietzsches repräsentiert für Foucault hingegen den ersten Ansatz zur Überwindung der modernen *episteme*:

„Nietzsche hat für uns, und noch bevor wir geboren waren, die vermengten Verheißungen der Dialektik und der Anthropologie verbrannt.“<sup>22</sup>

Was aber unterscheidet die *Genealogie* Nietzsches von den anderen kritischen Diskursen, daß Foucault sie so hervorheben kann? Die Differenz besteht keineswegs darin, daß die *Genealogie* sich den allgemeinen Denkfiguren der Epoche verweigern würde. Auch sie kann nicht über den Schatten der Epoche springen und sucht das Geheimnis unter der scheinbar ruhigen Oberfläche der Dinge. Die Differenz der Genealogie zu den anderen kritischen Methoden besteht, wie schon zu Beginn dieses Vortrags ausgeführt wurde, darin, daß sie hinter den Dingen nicht ein zeitloses Wesen, sondern das bloße Nichts findet. Und genau in diesem Nihilismus liegt der Grund dafür, daß Foucault der Meinung ist, nur die Genealogie könne das Gefängnis der modernen *episteme* aufsprengen. Nur indem die Substanzlosigkeit jeder *episteme* offengelegt wird, kann auch den aktuell gültigen Regeln des Diskurses entkommen werden.

Denn es muß klar sein: Der Übergang von einer *episteme* zu einer anderen ist keineswegs ein Fortschritt des Wissens, die Ablösung einer unterlegenen Form durch eine überlegene. Vielmehr ist die Ersetzung einer *episteme* durch eine andere ein Ereignis, dem keine Kausalität oder Finalität entspricht. Und damit setzt sich die Genealogie als ultimative Form der Kritik über alle anderen Formen der Kritik.

Der Preis dafür ist allerdings ziemlich hoch. Die genealogische Zertrümmerung der modernen *episteme* zwingt Foucault, eine paradoxe Haltung einzunehmen. Denn indem er den ganzen kritischen Diskursen den Boden entzieht, ihre Substanzlosigkeit aufscheinen läßt, entzieht er natürlich auch der Genealogie selbst den Boden. Ein bißchen spielt hier Foucault das Spiel des Kreters, der behauptet, alle Kreter seien Lügner. Die Genealogie ist zwangsläufig wahr und falsch zugleich. Sie behauptet nicht, selbst eine überlegene Wahrheit zu verkünden, sondern sie zerstört, indem sie die ganzen kritischen Diskurse als substanzlos entlarvt, die Vorstellung von Wahrheit überhaupt. Das aber heißt, daß die genealogische Methode nicht allein destruktiv, sondern zugleich selbstdestruktiv ist.

Der Aufweis dieser Paradoxie ist allerdings noch kein Argument gegen Foucault. Schließlich wissen wir alle hier im Raum, daß Kritik nicht unbedingt konstruktiv sein muß. Oder doch?

Es gibt zumindest eines, worauf Kritik nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe verzichten kann, nämlich den Anspruch auf Wahrheit. Es mag durchaus sein, ja es ist sogar äußerst wahrscheinlich, daß unser Begriff von Kritik ganz wesentlich verbunden ist mit dem von Foucault konstatierten Epochenbruch Ende des 18. Jahrhunderts. Kants *Kritik der reinen Vernunft* markiert zweifellos einen geistigen Wendepunkt, so daß wir getrost sagen können, unsere Epoche sei die Epoche der Kritik.

Doch die Kritiken selbst lassen sich wieder in zwei Arten von Kritik aufteilen, nämlich *aufklärerische* und *denunziatorische*.

Der Unterschied ist einfach zu erläutern: Die aufklärerische Variante geht davon aus, daß ein bestimmtes Denken deshalb kritisierenswert ist, weil es durch Kräfte beeinflusst wird, die ihm selbst entgehen. Sinn und Zweck der Veranstaltung ist es deshalb, einem solchen Wissen sein eigenes Unbewußtes zu Bewußtsein zu bringen, wodurch es sich seiner Mängel bewußt wird. Und diese Einsicht in seine Bedingtheit und seine Mängel soll das Denken dazu befähigen, klarer und bestimmter zu werden.

Das Verfahren der denunziatorischen Kritik ist rein methodisch zunächst nicht davon zu unterscheiden. Auch hier geht es darum, die Bedingtheit des Denkens aufzuzeigen. Doch der Zweck ist ein anderer. Indem auf die Bedingtheit des Denkens hingewiesen wird, soll es überhaupt entwertet werden. Aus Verzweiflung über die Unzulänglichkeiten der menschlichen Vernunft wird

---

<sup>22</sup>Ebd., S.322.

diese überhaupt dem Hohngelächter preisgegeben. Und ich fürchte, daß die Kritik Foucaults, in der Tradition von Nietzsche, leider genau in diese zweite Kategorie gehört.

Als Kritik an Foucault ist dies allerdings etwas dürftig. Denn jetzt das Banner der abendländischen Vernunft gegen den Nihilismus, der sie zerstören will, aufzupflanzen, ist angesichts dessen, wohin diese Vernunft allein in den letzten zwei Jahrhunderten geführt hat, etwas vermessenes. Vielleicht wäre die Menschheit tatsächlich besser dran, würde sie den Begriff der Wahrheit endgültig über Bord werfen, anstatt sich im Namen der Wahrheit gegenseitig umzubringen.

Doch genau dies darf nicht die Konsequenz sein. Auch wenn die Regeln der Wahrheit willkürlich und vielfältigen historischen Einflüssen unterworfen sein sollten, ist der Begriff der Wahrheit nicht obsolet. Das gilt ganz sicher innerhalb des Rahmens einer solchen von Foucault postulierten *episteme*. Die hegelsche Dialektik ist nun einmal wahrer als der kritische Rationalismus Poppers. Aber das hat auch über die Epochengrenzen hinweg Gültigkeit. Wenn beim Übergang von einer *episteme* zur nächsten die Spielregeln der Wahrheit vollkommen neu zusammengesetzt würden, ließe sich überhaupt nicht mehr verstehen, wie Plato, Konfuzius, Marc Aurel, Lao Tse oder Descartes gedacht haben. Ihre Schriften erschienen uns nur wie wahnsinniges Geschreibsel ohne Sinn und Verstand.

Das soll nun nicht im Gegenzug heißen, daß die unterschiedlichen Denksysteme nur verschiedene Manifestationen einer einheitlichen und überzeitlichen menschlichen Vernunft wären, deren verschiedene Ausprägung diesem ewigen Wesen menschlicher Vernunft entweder näher oder ferner wären. Ein derartig naiver Begriff des Wissens, da hat Foucault sicherlich recht, ist obsolet. Doch es ist auch keine Alternative, die Wahrheit des Denkens überhaupt aufzugeben und die Geschichte in zusammenhanglose Epochen auseinanderfallen zu lassen. Die schwierige Aufgabe besteht in der Tat darin, einen Begriff vom Fortschritt des Denkens zu gewinnen, der tatsächlich den Imperativen der modernen *episteme* ausweiche, ohne in die Falle des Nihilismus zu tappen.

Mit etwas Glück kann uns vielleicht Adorno im nächsten Vortrag einige Fingerzeige geben, wie so etwas zu denken wäre.

## Nachtrag zum Foucault-Vortrag

In der Berliner Diskussion zum Foucault-Vortrag entspann sich eine kleine Debatte zum Begriff der Wahrheit, die mir in der Tat auf ein einigermaßen drängendes Problem zu verweisen scheint. Es gibt eine ganz breite Strömung, vor allem in der universitären Linken, die darauf beharrt, daß es nicht nur möglich, sondern sogar nötig ist, auf einen emphatischen Begriff von Wahrheit zu verzichten. Ganz kurz die Begründung: Der Begriff der Wahrheit sei untrennbar verschwistert mit dem der Macht; Geltungsansprüche seien immer auch Machtsprüche, und wer das Ziel verfolge, Macht zu zerstören oder zumindest zu schwächen, der müsse auch auf die Wahrheit verzichten.

Es gibt einiges gegen eine solche Position einzuwenden. Doch bevor *Argumente* gegen eine derartige Haltung vorgebracht werden, will ich zunächst einmal skizzieren, wie es meiner Meinung nach dazu kommen konnte, daß eine solche Haltung eingenommen wird.

Gehen wir von der entgegengesetzten Position aus. Die Behauptung, Wahrheit und Macht seien zwei einander feindliche Prinzipien, stammen selbstverständlich aus dem Arsenal der bürgerlichen Aufklärung. Gegen die Irrationalität der absolutistischen Macht werden Wahrheit, Vernunft und Wissen ins Feld geführt, die prinzipiell jedem zur Verfügung stehen würden. Die Wahrheit wird zum Mittel, die Macht des Absolutismus zu brechen. Dem Dialektiker enthüllt sich selbstverständlich auf den ersten Blick die Zwiespältigkeit einer solchen Haltung: Indem die Wahrheit in diesem Zusammenhang gegen die Macht gestellt wird, muß sie zwangsläufig selbst eine Form von Macht sein. Allerdings, das triumphierende: „Siehste, siehste, siehste!“, das der Nietzscheaner jetzt gegen den Dialektiker anstimmt, ist hoffnungslos verfrüht.

Die politische Macht des Tyrannen und die diskursive Macht der Wahrheit sind von durchaus unterschiedlichem Typus. Entscheidend sind vor allem zwei Unterschiede: Zum einen beruht die Macht der Wahrheit nicht auf physischer Gewalt, zum anderen ist sie demokratisch: Prinzipiell ist die Wahrheit jedem zugänglich, zum anderen übt sie ihre Macht durch das Argument, nicht durch den Knüppel aus. Die Macht der Wahrheit wird so zur Minimalversion von Macht, sie repräsentiert das unerläßliche Quentchen Unterdrückung, das eine funktionierende Gesellschaft braucht, und mit dem sie die irrationalen Mächte in Schach halten will. Bis hin zu Habermas oder Lyotard ist dies die Vorstellung von Wahrheit, die hervorragend mit den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen harmoniert.

Das einzige, was diese angeblich demokratische Macht gefährdet, ist die Dogmatisierung. Wo die Wahrheit sich nicht im Diskurs, im freien Austausch der Argumente legitimiert, sondern von einer Gruppe oder Einzelperson okkupiert wird, kann sie ihre zivilisierende, gewaltverhindernde Mission nicht erfüllen. Die bürgerliche Verteidigung der Wahrheit war zugleich immer auch ein Kampf *gegen die Wahrheit*. Das beginnt schon sehr früh: Die einfache Entgegensetzung von auf Gewalt beruhender Tyrannei (als Maximalform von Machtausübung) und auf Wahrheit beruhender Demokratie (als Minimalform von Machtausübung) ist eine Chimäre. So sehr die Demokratie die Gewalt braucht, um diejenigen, die die Wahrheit nicht einsehen wollen, zur Raison zu bringen, so sehr muß auch der Tyrann in den Diskurs über die Legitimität seiner Herrschaft einsteigen. Es gibt keine Regime, die nur auf Terror beruhen; es braucht immer der Zustimmung zumindest einer nicht unbeträchtlichen Minderheit, die die Herrschaft des Tyrannen für legitim erachtet, sprich: gute Argumente für ihre Fortführung besitzt.