

Hans-Jürgen Goertz

Unsichere Geschichte

Zur Theorie
historischer Referentialität

Philipp Reclam jun. Stuttgart

dernisierung, und der soziale Kontext, in dem sich diese Modernisierung vollzieht, die Verwissenschaftlichung der Geschichte, fließen ineinander. Unter diesem Gesichtspunkt macht es keinen Sinn, Moderne und Postmoderne voneinander zu trennen, sie bleiben aufeinander angewiesen. Die Postmoderne wird zur Avantgarde der Moderne, und die Moderne nimmt den postmodernen Umgang mit Realität in ihre Geschichte auf. Das »Ende der Geschichte«, wie es in postmodernen Schriften gern verkündet wird, ist nicht in Sicht. Das tritt im Ringen um historische Referentialität deutlich zutage.

III

Diskurs und Realität

Philipp Sarasin hat die linguistische Herausforderung für die Geschichtswissenschaft so beschrieben: »Die sinnhafte, die soziale Realität ist eine unmittelbare oder eine in Sedimenten abgelagerte mittelbare Wirkung der von Sprechern verwendeten sprachlichen oder allgemeiner der semiotischen Strukturen – von den einzelnen Phonemen/Zeichenelementen bis zu diskursiven Einheiten. Auch wenn Praktiken, Gesten und Gegenstände selbst nicht mehr sprachlich verfaßt sind, sind sie nur relevant in der sozialen Welt, weil ihnen diskursiv eine Bedeutung zugeschrieben wird.«¹ Das ist eine Beschreibung der Position, die Michel Foucault einnimmt »Man bleibt in der Dimension des Diskurses.«² Die Diskurse sind der Gegenstand der Geschichtswissenschaft, daran läßt Foucault keinen Zweifel; sie sind sprachliche Praktiken, in denen Realität entsteht. Foucault kennt auch Realität außerhalb der Diskurse, nichtdiskursive Praktiken also, die in die Diskurse hineinwirken, aber die Realität, die im Diskurs entsteht, nimmt seine Aufmerksamkeit besonders gefangen und führt zu der Feststellung: Wer den Diskurs analysiert, deckt Realität auf, und in diesem Zusammenhang entsteht auch die Frage nach der historischen Referentialität. Sie gehört zum Kernstück der Diskursanalyse und nimmt auf dem verschlungenen Weg, auf dem sich die Diskursanalyse Foucaults ausgebildet hat, Gestalt an. Dieser Weg führt von der *Ordnung der Dinge* (1966) über die *Archäologie des Wissens* (1969) zur *Ordnung des Diskurses* (1971) und *Überwachen und Strafen* (1975). Auf diesem Weg hat sich nicht nur der Untersuchungsgegenstand verändert, sondern auch die Methode. Der Akzent verlagert sich von den diskursiven zu den nichtdiskursiven Praktiken, von der Dekonstruktion des Subjekts zur Sorge um

das Selbst; und die Methode verschiebt sich von der archäologischen zur genealogischen Methode – alles allerdings im Rahmen des Diskurses. Sobald der Weg, den Foucault gegangen ist, klar vor Augen liegt, kann die Frage nach der Referentialität eine Antwort finden.

Paul Veyne, der althistorische Kollege am Collège de France und Freund Foucaults, hat den Diskursanalytiker nicht in erster Linie als einen Philosophen, sondern als einen Historiker gewürdigt, ja, mehr noch: »Foucault ist der vollendete Historiker, ist Vollendung der Historie.« Und für diejenigen, die eine Verflüchtigung der »historischen Realität« im Diskurs oder ihr völliges Verschwinden befürchten, muß es herausfordernd klingen, wenn Veyne in Foucault den potentiellen »Urheber der wissenschaftlichen Revolution« sieht, »um die alle Historiker bis jetzt nur herumgeschlichen sind«, mehr noch, wenn er behauptet, Foucault sei jetzt schon »der erste vollständig positivistische Historiker«³. Trotzig oder verschmitzt nennt Foucault sich selber einen »glücklichen Positivist«⁴. Er trennt nicht, wie im Positivismus üblich, zwischen erkennendem Diskurs und zu erkennender Realität, er hält beide aber in einer Spannung, die neue Perspektiven für historische Arbeit zu eröffnen vermag. Darauf hatte bereits der Philosoph Guy Lardreau in einem Interview mit Georges Duby hingewiesen. Er bemerkt die Verwandtschaft zwischen Duby und Foucault und fährt fort: »Bei beiden führt ein radikaler Nominalismus dennoch zur Anerkennung der zur Existenz eines historischen Wissens notwendigen Positivität«⁵. Es ist nicht in erster Linie die Positivität der materiellen Welt, der Dinge und Objektivationen, sondern die Positivität des Bedingungsgeflechts, das die Diskurse ermöglicht, die Foucault im Auge hat, ihre »schwere und bedrohliche Materialität«. Die Diskurse sind Gegebenes, das nicht nach den Regeln der Hermeneutik zu verstehen ist, um hinter den Sinn des Gesagten zu kommen; sie sind vielmehr nur genau zu beschreiben, wie Objekte beschrieben werden.⁶

Möglicherweise hat Veyne in seiner euphorischen Zuneigung zu Foucault übertrieben, Anlaß für die Geschichtswissenschaft, sich mit der historischen Praxis, auch mit theoretischen und methodologischen Überlegungen Foucaults zum Umgang mit Geschichte zu beschäftigen, ist das Urteil des Freundes allemal. Mit Foucault bahnt sich ein Wandel in der Historie an, der sich mit dem maliziösen Wort Jean-Paul Sartres über die »Unmöglichkeit historischer Reflexion«, die Foucault in *Ordnung der Dinge* angeblich aufzeigen wollte, nicht aufhalten läßt.⁷

1

Es ist nicht einfach, sich ein genaues Bild vom Diskursverständnis Foucaults zu verschaffen. Erstens hat sich sein Verständnis im Laufe der Zeit verändert, ebenso der thematische Anwendungsbereich, und zweitens ist es eine Eigenart Foucaults, sich der normativen Kraft von Definitionen zu entziehen. Ist man froh darüber, hier oder da in seinem umfangreichen Œuvre einen Ansatz von Definition gefunden zu haben, werden alle hochgestimmten Erwartungen sofort wieder zunichte. Foucault zieht es vor, Aspekte des Diskursverständnisses und Funktionen des Diskurses im Ringen um Wissen und Macht zu erörtern, er vermeidet aber Aussagen, die nach einer essentiellen, für längere Zeiten geltenden Definition aussehen. Er benutzt zwar den Begriff der Definition, gibt sich oft aber mit »dem unbestimmten Status einer Beschreibung« zufrieden oder geht eine »wilde Benutzung« tragender Begriffe wie »Aussage«, »Ereignis«, »Diskurs« ein.⁸ Wer von der Historizität nicht nur des Erkenntnisobjekts, sondern auch des Erkenntnissubjekts überzeugt ist wie Foucault, ist mehr an der Feststellung historischer Singularität bzw. Spezifik eines Phänomens interessiert als an einer Definition, die Grenzen der Zeit überschreitet und allgemeine Gültigkeit

beansprucht. Es wird nicht nur das historische »Objekt« festgelegt, sondern dem Historiker auch die Flexibilität seiner Identität angesichts wechselnder Untersuchungszeiten geraubt und die Möglichkeit genommen, von Untersuchungsgegenstand zu Untersuchungsgegenstand jeweils ein anderer zu werden.

Foucault hat den Vorwurf Sartres zurückgewiesen, er habe die Geschichte abgelehnt. Dieser Vorwurf schießt in der Tat weit über das Ziel hinaus und ist zu einem Zeitpunkt formuliert worden, als der Siegeslauf Foucaults mit der Veröffentlichung der *Ordnung der Dinge* (1966) begann und die Überzeugungskraft von Existentialismus und Marxismus dahinschwand. Unmißverständlich stellte Foucault in dem denkwürdigen Interview in *La Quinzaine littéraire* (1968) klar, daß er nur die Absicht verfolgt habe, diejenige Geschichte, die Philosophen sich nutzbar gemacht hätten, »die Geschichte für Philosophen«, zu zerstören, nicht aber die Geschichte selbst.⁹ Vernichten wollte Foucault eine Geschichte, die sich menschlicher Intentionalität und kontinuierlich planvoller Entwicklung verdankt. Ebenso wenig wollte Foucault die Ahistorizität fortschreiben, die dem französischen Strukturalismus vorgeworfen worden war, sondern jenseits von Historismus und Strukturalismus einen »anderen« Umgang mit Geschichte vorschlagen. Um Geschichte aber ging es ihm hauptsächlich, in *Ordnung der Dinge* vor allem um die Historizität der Denksysteme. Auf diese Absicht machte Paul Veyne aufmerksam, als er davon schrieb, daß Foucault die Historie »revolutioniert«, d. h. daß er etwas anderes im Umgang mit der Vergangenheit gesucht habe, auch mit anderen Werkzeugen, als Philosophen und Historiker bisher.

Foucault hat sein gelegentlich angekündigtes Vorhaben, ein Buch über den historischen Diskurs zu schreiben, nicht realisiert, aber dennoch kann seine *Archäologie des Wissens* (1969) als ein Beitrag zur »neuen Historik« gelesen werden, wie Peter Sloterdijk es getan hat.¹⁰ Auf jeden Fall führt Fou-

cault hier die Gründe an, die ihn bewogen, sich von der bisherigen Art der Geschichtsschreibung zu trennen. Die Begriffe, Kategorien und Konzepte, die er einsetzt, sind so anders, daß die negativen Reaktionen auf seine Bücher genauso verständlich werden wie sein fassungsloses Staunen über soviel Unverständnis und Polemik.

In *Ordnung der Dinge* bemerkt Foucault, daß die »tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache mit der Welt«¹¹, die lange währe, in der Neuzeit aufgehoben wurde: einmal indem die Sprache seit dem 17. Jahrhundert statt zu sein, was sie benennt, nur noch repräsentiert, d. h. wiedervergegenwärtigt, was ist, und zum anderen, indem seit dem 19. Jahrhundert nur noch der Sinn oder die Bedeutung dessen, was ist, interessiert. Die Sprache beginnt zwar, ihre Dominanz zu entfalten, vermag sich aber nicht gegen eine anthropozentrische Vereinnahmung zu behaupten: »wenn die Sprache etwas ausdrückt, dann nicht, insofern sie die Dinge initiiert und redupliziert, sondern insoweit sie das fundamentale Wollen der Sprechenden offenbart und übersetzt.«¹² Im 17. Jahrhundert ist die Sprache nicht mehr eine »Gestalt der Welt«¹³, sondern zeigt nur, welche Gestalt die Welt angenommen hat. Und im 19. Jahrhundert deckt die Sprache nicht den Sinn auf, den die Dinge in sich tragen, sie verleiht ihnen vielmehr einen Sinn. Sie dient auch nicht der Absicht, den Dingen eine Ordnung zu geben, sie ist die Ordnung selbst. So unterschiedlich die Ordnungen beider Epochen, des klassischen Zeitalters und der Moderne, auch sind, beiden ist folgendes gemeinsam: Zwischen dem, was zu sehen ist, und dem, was ausgesagt wird, ist eine Kluft entstanden, die Sachen und die Wörter haben sich voneinander getrennt. Diese Trennung wird sich auf das Erkennen oder die Wahrnehmung von Realität in zunehmendem Maße auswirken, auch auf die Suche nach dem historischen Referenten. Für Foucault bedeutet die Veränderung, die im 17. Jahrhundert einsetzte und im 19. Jahrhundert noch einmal eine andere, neue Gestalt annahm, eine »ungeheure Reorganisation der Kultur«, die uns

von der Epoche der Renaissance im 16. Jahrhundert trennt und noch teilweise bis in die Gegenwart weiterwirkt.¹⁴

Die *Ordnung der Dinge* beschreibt diesen epochalen Einschnitt und die Folgen, die das Bedingungsgeflecht verändern, das Wissen und Erkenntnis ermöglicht. Dieses Bedingungsgeflecht ist die Ordnung, die darüber entscheidet, wie Erfahrung, Wissen und Erkenntnis entstehen, was zu denken, was zu wissen und zu erkennen möglich ist und was nicht – nicht auf dieselbe, sondern von Epoche zu Epoche auf jeweils andere Weise. Es sind also nicht die Ideen und Anschauungen, philosophischen Argumente und künstlerischen Werke im einzelnen, die Foucault untersucht. Das wäre reine Ideengeschichte. Worauf er seine Aufmerksamkeit lenkt, ist die *Episteme*. Darunter versteht er das Ordnungssystem, das Auskunft darüber gibt, wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet, denn nur in der Beziehung zwischen Zeichen, Wörtern, Sprache und den Dingen wird erfaßt, was wirklich ist. Die Ideen und Anschauungen sind Phänomene an der Oberfläche, die Ordnung, wie Foucault sie konzipiert, liegt tiefer. Um auf diesen Unterschied mit besonderem Nachdruck hinzuweisen, kann er davon sprechen, daß Ideen und Anschauungen nicht eigentlich wirklich sind, wirklich ist dagegen die Ordnung, die dafür sorgt, daß Ideen und Anschauungen nach bestimmten Regeln artikuliert werden. Die realitätsträchtige Faktizität der Ordnungsstrukturen in der Tiefe und die Flüchtigkeit historisch noch unerfüllter Ideen an der Oberfläche: Das mußte Foucault, formal gesehen, an ein Modell der französischen Strukturgeschichte erinnern, wie es von Fernand Braudel entwickelt wurde. In der Tiefe »langer Zeiten« bilden sich die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen aus, die den Lauf der Gesellschaftsgeschichte bestimmen. Die Ereignisse sind dagegen Oberflächenphänomene, in denen keine Wahrheit ist. Bei Foucault wurde die Denkordnung oder eine Form des Wissens, und nicht eine materiale Realität, zur Bedingung all dessen, was gedacht werden konnte.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Kritik an der traditionellen Geschichtswissenschaft und für den Vorschlag, Geschichte anders zu schreiben als bisher. Darauf wird noch genauer einzugehen sein, vorerst jedoch müssen die Ordnungsprinzipien erläutert werden, die Foucault zu Signaturen einzelner Epochen erhebt. Es sind dies die Ähnlichkeit, die Repräsentation und die Rückbezüglichkeit des Selbst bzw. die Selbstrepräsentation des Menschen, die sich vor der äußeren Welt verschließt.¹⁵

In der Renaissance des 16. Jahrhunderts war nach langer Geschichte ein letztes Mal noch das Prinzip der Ähnlichkeit am Werke. Was einander ähnlich war oder mit Hilfe der Interpretation zur Ähnlichkeit gebracht werden konnte, wurde zueinandergefügt. Bis in die Endlosigkeit der Details hinein entstand nach und nach das Wissen von der kosmischen Ordnung, wie sie der Welt von Anfang an zugrunde lag und im »Buch der Natur« nachgelesen werden konnte. Auf diese Weise fanden die Zeichen ihre Entsprechung in der Realität, in die sie schon vorher eingeschrieben worden waren, »in der Tiefe der Zeit den Dingen auferlegt«¹⁶, ja, die Zeichen waren »Gestalten der Welt« selbst. Enger konnte die Zusammengehörigkeit von Zeichen und Ding nicht gedacht werden.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts, des klassischen Zeitalters, begann dieses System der Ähnlichkeiten zu zerfallen. An der Schwelle dieses Zerfalls steht Don Quichotte, dem es nicht mehr gelingt, sich mit Hilfe des Ähnlichkeitsprinzips zu orientieren. Er vergleicht die Realitäten, die ihm begegnen, mit den Abenteuern in den Ritterromanen, in denen er sich auskennt. Doch die Windmühlenflügel, gegen die er ankämpft, sind nicht die Rüstung der riesenhaften Ritter, die ihm einst hoch zu Roß mit erhobener Lanze entgegengeköpft waren. Die Mägde in den Bauernstuben sind nicht die jungen Damen bei Hofe: »Die Ähnlichkeiten täuschen, kehren sich zur Vision und zum Delirium um«¹⁷. So wurde Don Quichotte zum »Ritter von der traurigen Gestalt«, der

auf der Suche nach Analogien hilflos umherirrte und schließlich scheiterte.

Das Prinzip der Ähnlichkeit war inzwischen dem Prinzip der Repräsentation gewichen. Die Sprache zog sich »aus der Mitte der Wesen zurück« und trat in ihr »Zeitalter der Transparenz und Neutralität« ein.¹⁸ Jetzt verständigte man sich in Diskursen auf die Zuschreibung eines Zeichens für ein Ding, um alles nach Identität und Differenz zu ordnen. Die Analyse des Differenten löste die Entdeckung des Analogon ab und wurde zum Prinzip der neuen Ordnung. Die Zeichen und die Dinge begannen sich voneinander zu trennen, die Wörter waren den Dingen nicht mehr eingepreßt, sie wurden nur noch genutzt, um die Dinge voneinander abzugrenzen, ihre Identität zu bestimmen, sie zu klassifizieren und auf die Reihe zu bringen. In diesem Sinne wurden die Dinge von den Wörtern repräsentiert, d. h. vergegenwärtigt bzw. wiedervergegenwärtigt – nicht mehr in der Unendlichkeit des Ähnlichkeitsdiskurses, sondern in der Endlichkeit einer diskursiv ermittelten taxinomisch-linearen Ordnung (z. B. Carl von Linné). Verglichen mit dem Ähnlichkeitswissen der Renaissance entstand eine neue »Seinsweise des Wißbaren«, »Geschichte, gleichzeitig als Wissen und als Seinsweise der Empirizität«¹⁹. Beide abhängig von der ordnungsstiftenden Funktion der Vorstellung, doch ontologisch voneinander getrennt, und mit ihr der eindrucksvolle Fächerkanon empirischer Wissenschaften (z. B. Francis Bacon). Die Vorstellung schafft die Anordnung von Dingen, die sich untersuchen lassen.

Auch die Repräsentation als Prinzip, das den Dingen eine Realität gab, hatte keinen Bestand. Um die Zeit der Französischen Revolution begann ihre Plausibilität abzunehmen, und die Autonomie, mit der das Subjekt konstruiert, was ist, setzte sich durch. Eine neue Erfahrung brach sich Bahn. Peter Sloterdijk hat die komplizierten, detailliert vorgetragenen Argumente Foucaults so zusammengefaßt: »Indem im Bereich des Ökonomischen durch die Analysen von A. Smith

die Arbeit als eigentliche Dominante des wirtschaftlichen Prozesses hervorgehoben wird; indem im Bereich der Lebewesen das Prinzip der Organisation von Funktionen sich durchsetzt; indem im Bereich der Sprachwissenschaften das Grammatische als eigenständige Dimension von Ordnung sich zwischen die Vorstellung und deren phonetische Repräsentation schiebt: melden sich mit einem Mal empirische Größen wie Leben, Arbeit, Sprache, die allesamt in einer auf die Repräsentation nicht reduzierbaren, vorstellungsäußerlichen dinglichen Autarkie bestehen«²⁰. Das ist eine Erfahrung, die schlagartig die Einsicht in die Historizität der jeweiligen *episteme* vermittelt, allerdings nicht in ihren gleitenden, kontinuierlichen Übergang von einem Zustand zum anderen, sondern in den Bruch, der beide Zustände voneinander trennt. Historizität und Geschichtlichkeit gehen bei Foucault mit Diskontinuität und nicht mit Kontinuität einher – eine Erkenntnis, die sich der Einsicht in ihre eigene Historizität am Ende des 18. Jahrhunderts verdankt. Allerdings stellte sich diese Einsicht schubweise ein. Arbeit, Leben und Sprache wurden zu Kategorien einer Ordnung, die das geltende Repräsentationssystem zerrütteten und ihre neue, ordnungsbildende Funktion schließlich gegen Ende des 18. Jahrhunderts enthüllten, um so zu Signaturen der Moderne zu werden. Damit sind jene drei Stellen im Repräsentationssystem bezeichnet, an denen sich eine Veränderung anbahnte.

(1) *Arbeit*: nicht mehr der von den produzierten Gütern bestimmte Tauschwert, sondern die Mühe und Zeit, die aufgewandt wurden, um diese Güter zu erzeugen, werden zum Maßstab für ihre Bewertung. Im ökonomischen Denken beginnt die Arbeit auf diese Weise den Handel zu ersetzen, und das bedeutet einen Blick in das *Innere* des wirtschaftlichen Vorgangs. Zum Vorschein kommt, was in den produzierten Gütern eigentlich selbst steckt, d. h. auch die historische Bedingung, unter der gearbeitet und produziert wird. Die Geschichte zieht in die Analyse des Ökonomischen ein.²¹

(2) *Leben*: nicht mehr die auf dem Vergleich der sichtbaren Strukturen beruhende, hierarchisch gegliederte Klassifikation der Einzelwesen²², sondern die *innere* Beziehung zwischen der sichtbaren Gestalt und der gesamten, nicht ohne weiteres sichtbaren Organisation des Körpers, die das äußere Struktur- und Unterscheidungsmerkmal überhaupt erst plausibel erscheinen läßt. Dadurch tut sich ein Unterschied zwischen dem Organischen und Anorganischen auf, zwischen Belebtem und Unbelebtem. Es entsteht, »an den Grenzen des Lebens, das Unfruchtbare und Bewegungslose – der Tod«. Mit der Kategorie des Lebendigen, das »produziert, indem es wächst und sich reproduziert«²³, und zwar unter konkreten historischen Bedingungen, kommt auch hier Geschichte ins Spiel – paradoxerweise mit der Einsicht in die Begrenzung und nicht in den unaufhaltsamen Fortgang des Lebens.

(3) *Sprache*: nicht die repräsentierende Funktion der Sprache, die den Dingen im Grunde äußerlich bleibt, sondern die »Dimension des rein Grammatikalischen«²⁴. War es die *innere* Organisation des Lebendigen, die das Repräsentationssystem der Naturgeschichte aufzulösen begann, so ist es hier der »*innere* Mechanismus«, die Beziehung nämlich zwischen den Lauten und Wörtern untereinander, ein Mechanismus, der die repräsentativ-funktionale Engführung der Sprache weitet und ihre Autonomie begründet. In diesem autonomen Mechanismus ruhen die Merkmale, die das Besondere einer Sprache ebenso wie ihre Ähnlichkeit mit einer anderen bestimmen. So wird sich »die Historizität«, wie Foucault sagt, »in der Mächtigkeit des Sprechens selbst Zutritt verschaffen können«²⁵. Die Sprache erhält ihre eigene Geschichte. Ebenso deutet sich hier schon die »postmoderne« Einsicht an, daß Geschichte nicht mit Sprache als Darstellungs- oder Erkenntnismedium, sondern in Sprache ihre Artikulation findet, extrem formuliert, in Sprache als dem Medium, das Geschichte ist – vorläufig allerdings noch anthropozentrisch befangen.

Das hat Foucault ausführlich, auf kompliziert-verschlungene Weise analysiert, er hat jedoch hinzugefügt, daß dieser Einschnitt in das Repräsentationssystem im 18. Jahrhundert nicht auf einen Schlag erfolgt sei, die Akzentuierung der historischen Dimension habe noch eine Weile gebraucht und sei, erstaunlicherweise sozusagen mit einem zweiten Schlag, erst zwischen 1795 und 1800 in Erscheinung getreten. Diese Einsicht, daß der Mensch unter historisch einmaligen Bedingungen arbeitet, lebt und spricht, ist zur Signatur der Moderne geworden. Alles nimmt einen unverwechselbaren, singulären Charakter an. Die Zeit bestimmt, was etwas bedeutet. Realität wird, was der Mensch in der Zeit hervorbringt.²⁶ Die Diskurse, in denen Wirklichkeit entsteht, sind geschichtlich und werden zum Gegenstand der historischen Wissenschaft, die sich jetzt als Disziplin im Kreis der Humanwissenschaften etabliert. Vom 19. Jahrhundert an definiert die Geschichte »den Entstehungsort des Empirischen«²⁷. Darin sieht Foucault einen Vorgang, der ebenso radikal wie fundamental ist. Die neue *Episteme* eröffnet einen Raum, dem vorher keine Beachtung geschenkt worden war und der jetzt erst geordnet wird. In dieser Beobachtung liegt übrigens auch der Grund, warum Bruch und Diskontinuität im Umgang mit Geschichte zu den wichtigsten Kategorien heranwachsen. Die *Episteme* verändert nämlich keinen bereits bestehenden, sie ordnet nicht den bekannten Raum neu, sondern strukturiert einen neuen Raum. Wenn eine Metapher weiterhilft: Die Transformation der *Episteme* läßt sich nicht als Keim begreifen, der sich allmählich zu einer Pflanze entwickelt, auch nicht als Metamorphose einer vorangehenden anderen Gestalt, sondern als Schnitt im Sinne einer filmischen Technik. Trotz der Einwände, er habe diese Transformation nicht historisch-genetisch erklärt, nicht erörtert, wie es denn von dem einen zum anderen Zustand gekommen sei, weigert Foucault sich, eine solche Erklärung nachzuholen. Die Entstehung des Bruchs bleibt für ihn anigmatisch. Als Historiker hat er die Veränderung, die in

der *Episteme* stattgefunden hat, nur genau zu beschreiben, nach François Dosse »die Bestandsaufnahme der Diskontinuitäten als lauter momentaner Blitzlichter«²⁸.

2

Im Zentrum des neuen Raumes steht der Mensch, auf ihn bezieht sich die neue Ordnung und von ihm her entfaltet sie sich. Es ist neuzeitliche Subjektivität, die hier in ihrer Historizität oder Geschichtlichkeit mit ihrer Selbstbezüglichkeit des Subjekts zum Vorschein kommt und zur Signatur der Moderne wird. Das ist so zu verstehen: Die moderne *Episteme* zeichnete sich dadurch aus, daß die Subjektivität des Menschen zum schöpferischen Ursprung jeder Realität wurde und auf diese Weise nicht mehr erreichte, was außer ihr war. Das »Selbst« hatte sich in sich selbst verkapselt, und alles war zum Produkt der Subjektsprache geworden. Es repräsentierte nicht mehr die Dinge, sondern eigentlich nur noch die Selbstbezüglichkeit des Subjekts. »Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht«²⁹. Indem der Mensch sich also verdoppelt, im Bereich des Empirischen ebenso wie im Bereich des Transzendentalen existiert, verschließt sich die Repräsentation vor der äußeren Dingwelt. Er sieht sie nicht mehr, wie sie ist, sondern nur als Produkt der Vorstellung, die er von sich selbst hat. Hier beschreibt Foucault das Phänomen, das Norbert Elias, in seiner Aufklärungskritik ihm nicht unähnlich, mit dem Begriff des »homo clausus« im *Prozeß der Zivilisation* (Einleitung von 1969) zu fassen versuchte.³⁰ Verständlich wird so, daß sich die ganze Wißbegierde des Menschen jetzt auf ihn selbst konzentrierte und auf diese Weise die sogenannten Humanwissenschaften entstanden: Wissenschaften vom Menschen wie Psycholo-

gie, Ethnologie, Geschichte. Für uns ist Geschichte wichtig. Sie verdankt sich der Tatsache, daß Arbeit, Leben und Sprache zu Quasi-Transzendentalien wurden, d. h. daß Geschichte einerseits in diese Bereiche eingedrungen ist und andererseits als Wissenschaft von der Subjektivität des Menschen abhängig wurde – wie die empirischen Wissenschaften allgemein. Die *Episteme* der Moderne, soweit sie die empirische Seite des Menschen betrifft, wurde zum *historischen Apriori* unseres Denkens, das aber insgesamt, wie die Auffassung vom Menschen als einer empirisch-transzendentalen Dublette andeutet, in der Selbstbezüglichkeit des Subjekts gründet. Auf diese Weise beruht freilich die Wissenschaftlichkeit, die das Zeitalter der Moderne beherrscht, nach Foucault auf einer Illusion. Sie entbehrt, pointiert gesagt, jeder Realität.

Das betrifft auch das Geschichtsverständnis, über das Foucault in einigen ebenso komplizierten wie scharfsinnigen Abschnitten, besonders auch am Ende der *Ordnung der Dinge*, spricht. Die epochale Entdeckung der Geschichtlichkeit, die im Objekt der Erkenntnis am Werke ist, in Arbeit, Leben und Sprache, das wichtigste Ereignis der Moderne überhaupt, bedeutet, daß jeder Bereich eine ihm eigene Zeit hat und Geschichte durchläuft, so daß der Mensch, der selber zum Objekt der Erkenntnis wurde, ein fragmentiertes Konglomerat unterschiedlicher Zeiten, d. h. eigentlich aber selber »enthistorisiert« ist.³¹ Als Subjekt der Erkenntnis, das er auch und vor allem ist, setzt er sich allerdings als Subjekt der Geschichte und zieht die Zeit der einzelnen Bereiche in die eigene Zeit hinein, denn erkennen kann er nur, frei nach Immanuel Kant, was er selbst hervorgebracht hat. Indem er die Welt aus sich heraussetzt, universalisiert er, was als partikularer Charakter von Zeit und Geschichte im empirischen Objektbereich (Arbeit, Leben, Sprache) sichtbar geworden war. Er macht sich zum Herrn über Geschichte zu allen Zeiten, paradoxerweise aus dem Gefühl heraus, daß der Partikularismus der Zeitbereiche, in deren Geschichten er ver-

flochten ist, ihn leer ausgehen läßt. Der Mensch ist den partikularen Ereignissen unterworfen, wie Foucault sagt, »aber sogleich kehrt sich dieses Verhältnis reiner Passivität um: was in der Sprache spricht, was in der Ökonomie arbeitet und konsumiert, was im menschlichen Leben lebt, ist nämlich der Mensch selbst«³². Die Selbstbezüglichkeit des Subjekts enthüllt nicht nur den illusionären Charakter von Realität und Geschichte, wie sie gewöhnlich gesehen werden, sondern zeigt auch, daß die Wissenschaftlichkeit der Moderne ohne Rationalität ist. Das will Foucault offensichtlich mit seinem Buch über *Die Ordnung der Dinge* zum Ausdruck bringen, das bezeichnenderweise den Untertitel trägt: *Eine Archäologie der Humanwissenschaften*.

Mit Hilfe seiner archäologischen Methode deckt er die *episteme* auf, nicht zuletzt um die wissenschaftliche Engführung aller Erfahrung und Erkenntnis auf den Menschen zu weiten, indem er die Grenzen der Erkenntnisgegenstände beschreibt, d. h. ihre Historizität, und Raum für ihre Überschreitung schafft. Wenn die epistemische Ordnung der Moderne ihre allgemeine Orientierungskraft und Plausibilität einbüßt und sich vielleicht sogar bald auflösen wird, wie Foucault am Ende seiner *Ordnung der Dinge* mutmaßt, »dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meerufer ein Gesicht im Sand«³³. Es ist natürlich nicht die Menschennatur, die von der Erdoberfläche verschwinden wird, sondern die verhältnismäßig junge *Vorstellung* vom Menschen, um den alles kreist, als sei er nicht nur der Mittelpunkt, sondern auch der Ursprung des Kosmos, der ihn umgibt.

Mit Nietzsche und Heidegger wird Foucault oft in den modernen Antihumanismus eingeordnet, in den Versuch, den Menschen zu dezentrieren und den »kosmologischen Narzismus«, wie Herbert Schnädelbach sagt, zu überwinden.³⁴ Nicht zuletzt ist es der polyphone Diskurs der Strukturalisten um die Dezentrierung des Subjekts gewesen, der Foucault zu seiner pointierten Aussage über den Gesichts-

verlust des Menschen geführt hat. Was Foucault am Humanismus kritisiert, ist letztlich der Versuch, dem menschlichen Leben einen Zweck zu setzen bzw. einen Sinn zu verleihen, ohne zuzugeben, daß er sich in den Humanwissenschaften in Wirklichkeit nur um »Systeme, Strukturen, Kombinatoriken, Form usw.« bemüht. Das aber sei etwas vom Menschen »Verschiedenes«, hat Foucault im Gespräch mit Paolo Caruso (1969) noch einmal unterstrichen und sich nicht bewegen lassen, seine eigenen Bemühungen um den Menschen in irgendeiner Weise auch nur als einen besseren Humanismus auszuweisen.³⁵

Obwohl Foucault mit den Prinzipien der Aufklärung hart ins Gericht geht (mit der Idee des Fortschritts, der historischen Kontinuität, der sich universal realisierenden Freiheit, mit dem Subjekt, das der Ursprung alles Wirklichen ist und sich anmaßt, die Totalität des Wirklichen zu denken) und diese Prinzipien auch im Humanismus eine tragende Rolle spielen, hat er doch eine klare Unterscheidung zwischen Humanismus und Aufklärung getroffen. Der neuere Humanismus scheint ihm gezwungen zu sein, »sich auf bestimmte, von Religion, Wissenschaft oder Politik entlehnte Vorstellungen des Menschen zu stützen«³⁶, er ist überhaupt nicht wertneutral und hat gelegentlich auch seltsame Blüten getrieben: »es gab eine Zeit, in der man die humanistischen Werte unterstützte, die der Nationalsozialismus verkörperte, und in der die Stalinisten von sich selbst sagten, sie seien Humanisten«³⁷. Die Aufklärung dagegen ist nach Foucault das »Prinzip einer Kritik und einer permanenten Kreation unser selbst in unserer Autonomie«³⁸. Das ist etwas anderes, nämlich »ein Prinzip, das im Herzen des historischen Bewusstseins liegt, das die Aufklärung von sich selbst hat«³⁹ – und daß Foucault nicht nur das Subjekt aus dem Denken verdrängt, sondern sich auch um das »Selbst« sorgt, zeigen seine späteren Veröffentlichungen. So warnt er davor, Humanismus und Aufklärung miteinander zu verwechseln. In seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung?* (1983), aus dem gerade

zitiert wurde, wehrt er sich mit aller Entschiedenheit gegen den Versuch, ihm eine Entscheidung für oder wider die Aufklärung aufdrängen zu wollen. Auf keinen Fall erlaubt die Verweigerung einer solchen Entscheidung, ihm antiaufklärerische Motive zu unterstellen. Im Gegenteil, man könnte seine Bemühungen, die historischen Bedingungen des Wissens zu erfassen und den rationalistischen Schein der Humanwissenschaften zu durchschauen, als einen aufklärerischen, allerdings nicht universalen, wohl aber partikulären Impuls begreifen, der Freiheit des stets neu entstehenden Subjekts in der Unterbrechung von Bedeutung und Sinn, die ihm aufgezwungen waren, eine Gasse zu schlagen bzw. »der unbestimmten Arbeit der Freiheit einen neuen Impuls zu geben«⁴⁰. Was Foucault positiv mit der Aufklärung verbindet, ist »die ständige Reaktivierung einer Haltung – das heißt eines philosophischen Ethos, das als permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden könnte«⁴¹. Diese Haltung mündet in eine »historische Ontologie unser Selbst«⁴², die Wahrnehmung historisch bedingter Grenzen der eigenen Subjektivität und der kleinen Chancen, sie in einem Akt der Befreiung zu überschreiten.⁴³ Das verbindet im Grunde die unterschiedlichen Schaffensperioden Foucaults miteinander – wenn auch in verschiedener Absicht, Klarheit und Intensität des Arguments: »Wie können wir als vernunftbegabte Wesen existieren, die sich zum Glück zum Gebrauch einer Vernunft verpflichtet haben, die unglücklicherweise von ihr innewohnenden Gefahren durchzogen wird? Man sollte diesen Fragen so nahe wie möglich bleiben und im Auge behalten, wie schwierig ihre Beantwortung ist«⁴⁴. Foucault steht trotz seiner Aufklärungskritik in der Tradition der Aufklärung, nur: er geht den Weg der Aufklärung noch einmal anders und sucht einen anderen Zugang zur Moderne.

In der *Ordnung der Dinge* führt Foucault die Analyse bis an jene Stelle heran, wo die moderne *Episteme* sich auflöst bzw. an dem empirisch-transzendentalen Doppelcharakter

des Menschen zerbricht. Sie zerbricht an der Tatsache, daß der Mensch »positives Gebiet des Wissens« sein muß, aber doch nicht »Gegenstand der Wissenschaft« sein kann.⁴⁵ So geht der Diskurs der Moderne, wie Schnädelbach in seiner Foucault-Interpretation sagt, an den eigenen Aporien zugrunde.⁴⁶ Die Kritik, die an dem Vorwurf Foucaults geübt wird, die moderne Philosophie sei bis heute einer anthropologischen Engführung ihres Denkens erlegen, mag auf der Argumentationsebene philosophischer Ideen berechtigt sein; wichtig ist für den Historiker jedoch die andere Feststellung Schnädelbachs, daß Foucault nämlich »die praktisch-pragmatische *Episteme* der Moderne« genau diagnostiziert habe.⁴⁷ Die Auflösung der modernen *Episteme*, die in der Dezentrierung des Menschen gipfeln wird, führt nach Foucault jetzt schon zur »Wiederkehr der Sprache«, d.h. zur Sprache, die sich nicht mehr einsetzen läßt, um das Ordnungsbedürfnis des Subjekts zu befriedigen, sondern die als in sich selbst ruhende Einheit auftritt und die Diskurse zu jenen Praktiken werden läßt, denen Auskünfte über Realität wie über Geschichte zu entnehmen sind, ja, in denen Realität und Geschichte überhaupt erst Gestalt annehmen, auch wenn die Sprache vorerst noch anthropozentrisch ausgeführt ist. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß sich die Aufmerksamkeit Foucaults bereits in der *Archäologie des Wissens* und in der berühmten Antrittsvorlesung am Collège de France über die *Ordnung des Diskurses* 1970 von der *Episteme* wegbewegt und dem Diskurs zuwendet. Ulrich Brieler hat diese Verschiebung genau registriert und darauf hingewiesen, daß Foucault zunächst den Charakter korrigierte, den er der *episteme* zugeschrieben hatte: aus einem invariablen Denksockel, der nur *eine* Verknüpfungsart der Diskursbeziehungen in einer Epoche zuließ, wird nun ein Feld, in dem unterschiedliche Anordnungen von Diskursbeziehungen in weiter Streuung, aber begrenztem Rahmen möglich sind.⁴⁸ Dieses dynamische Arrangement der *Episteme* vermag deutlich zu machen, warum die Aufmerksamkeit

sich sodann auf die Diskurse bzw. die Konfigurationen der Diskurse verlagert, denn die epistemische Kraft, bestimmte Diskurse zu ermöglichen, kann nur über die Analyse der Diskurse selbst zur Kenntnis gebracht werden. Und hier deutet sich auch an, daß Diskurse noch etwas anderes sind als Ideen, Theorien oder literarische Texte. Letztere entspringen einer schöpferischen Absicht der Autoren, während die Diskurse nicht der Absicht eines Autors folgen, sondern sich den Bedingungen verdanken, die ein epistemisches Feld konstituieren. Sie sind ohne intentionales Subjekt. So hat sich die Aufmerksamkeit des Historikers von den Ideen auf die Diskurse verschoben. Der »Gegenstand« der Geschichte wird die Diskursanalyse. Ohne sie wird die Frage nach dem historischen Referenten keine Antwort finden.

Verschieben hat sich auch der methodische Aspekt, unter dem Foucault das Vergangene betrachtet. Die archäologische Methode wurde eingesetzt, um den Grund zu erkunden, auf dem wir stehen. Mit ihrer Hilfe stieß Foucault auf die Ordnung, die dem Wissen, das wir von der Wirklichkeit haben, Form bzw. Struktur verleiht. Das brachte ihn in die Nähe des Strukturalismus und der Strukturgeschichte, wie sie in der Schule der *Annales* ausgebildet worden war. Was ihn mit dem Strukturalismus verband, war die Einsicht, wie tief der Mensch in die Strukturen seiner Gesellschaft verwickelt ist, so daß er keine Chance hat, sich selber zum Ursprung der strukturellen Ordnung zu erklären. In dem bekannten Gespräch mit Paolo Caruso aus dem Jahr 1969 sagte Foucault: »Man entdeckt, daß das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar bedenken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist«⁴⁹. Was ihn vom Strukturalismus trennte, war zunächst die Historisierung der Strukturen und sodann die Annahme einer Pluralität struktureller Beziehungsmuster im epistemischen Feld. An der Strukturgeschichte faszinierte ihn vor allem die Theorie

historischer Zeiten: unterschiedlicher Zeitabläufe in den verschiedenen Lebensbereichen, die zusammen eine Epoche bilden – im Politischen, Wirtschaftlichen, Geographisch-Sozialen. Was ihn störte, war das Konzept einer »histoire totale«. Natürlich geht es Foucault darum, Strukturzusammenhänge aufzudecken, und doch ist er vor einer strukturalistischen Vergewaltigung der Geschichte auf der Hut: »die Historiker versuchten bereits geraume Zeit vergeblich, Strukturen zu finden, zu beschreiben und zu analysieren, ohne jemals sich haben fragen zu müssen, ob sie nicht die lebendige, zerbrechliche, zitternde ›Geschichte‹ sich entgehen ließen«⁵⁰.

Als der Diskurs in das Zentrum seines Forschungsinteresses rückte, vernachlässigte Foucault die Archäologie, obwohl er ihre Mithilfe bei der Feststellung von Brüchen, Verschiebungen und Transformationen des diskursiven Bedingungsgeflechts weiterhin nutzte, und wandte sich der Genealogie zu, die er im Anschluß an Friedrich Nietzsche zu einer eigenen genealogischen Methode ausarbeitete.

3

Foucault bemerkte sehr bald, daß das, was sich unter den Füßen befindet, mehr noch, als in der *Ordnung der Dinge* und der *Archäologie des Wissens* bemerkt worden war, historisch fragmentiert ist: »die Zwischenfälle, die winzigen Abweichungen oder auch die totalen Umschwünge, die Irrtümer, die Schätzungsfehler, die falschen Rechnungen, die das entstehen ließen, was existiert und für uns Wert hat«⁵¹. Das eine greift nicht auf kontinuierliche Weise in das andere und bildet keinen homogenen, festen Sockel, auf dem wir stehen oder mit dem wir zusammenwachsen, so daß uns eine gewachsene Identität mit dem Ursprung verbände. Alles ist brüchig, zerstückelt, letztlich ohne Zusammenhang; dafür drängt sich die Frage nach der eigenen

Herkunft auf. Um die Suche nach der sauberen Quelle, aus der alles fließt, kann es allerdings nicht gehen, zu stark war in den vergangenen Untersuchungen bereits der Eindruck, den die Beobachtung von Brüchen und abrupten Transformationen hinterlassen hatte. Die Methode der Genealogie leitet nicht die historisch-genetische Suche nach den Anfängen, geschweige denn nach dem Ursprung an, um einen Prozeß des Werdens zu rekonstruieren. Paradoxerweise sieht Foucault in der genealogischen Methode einen Weg, die Diskontinuitäten aufzudecken, die sich vor uns aufgebaut haben, zur Auflösung des Ichs führen werden und »an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln« lassen.⁵² Um die begrenzten, singulären, im historischen Feld jeweiliger Epochen verstreuten Ereignisse geht es Foucault. Sie werden mit der genealogischen Methode aufgespürt, genau beschrieben und deutlicher, als im Umkreis der Archäologie sichtbar werden konnte, auf die Gegenwart bezogen. Allerdings sind es nicht die ephemeren Oberflächenerscheinungen, die Foucault im Auge hat. Ereignisse, wie er sie sieht, fügen sich auch nicht in einen vom Ende der Geschichte her gedachten Prozeß ein. Sie sind nicht Entscheidung, Schlacht und Friedensschluß, auch nicht Regierungszeit, sondern die tiefeinschneidende »Umkehrung eines Kräfteverhältnisses, der Sturz einer Macht, die Umfunktionierung einer Sprache und ihre Verwendung gegen die bisherigen Sprecher, die Schwächung, die Vergiftung einer Herrschaft durch sie selbst, das maskierte Auftreten einer anderen Herrschaft«⁵³. Im Grunde sind das Themenbereiche, die jedem Sozialhistoriker am Herzen liegen müßten; auch die Abwendung von der traditionellen, an der Intentionalität des Subjekts orientierten Hermeneutik müßte doch auf Verständnis stoßen. Die Sozialgeschichte in Deutschland hat sich jedoch nicht auf Foucaults »Formveränderung« der Geschichte eingelassen, um einen Begriff Johan Huizingas zu nutzen.

Diese genealogische Analyse konzentriert sich auf das isolierte, von jedem verinnerlichten, intentional gesteuerten Sinnzusammenhang gelöste Ereignis und nimmt es in der »Außerlichkeit des Zufälligen«, d.h. von ihrer durch die Leere markierten Grenze, wahr.⁵⁴ Das ist der Grund, warum Foucault sich von der Hermeneutik als der geisteswissenschaftlichen Methode der traditionellen Historie abwendet, da es hinter den sintragenden Aussagen nicht einen verborgenen eigentlichen Sinn gibt, und warum er »positivistisch« mit Geschichte umgeht. Wie der Archäologe im Schutt des Vergangenen auf einen Gegenstand stößt, von dem er nicht gleich weiß, ob dieser selber nur Schutt ist oder nicht ein Relikt von kultureller Bedeutsamkeit, untersucht Foucault das Ereignis und bestimmt den Ort, den es in einer bestimmten epistemischen Feldordnung einnimmt, und ebenso seine Beziehung zur Gegenwart. Deutlicher als unter dem archäologischen zeigt sich die Gegenwartsrelevanz dieser historischen Arbeit unter dem genealogischen Gesichtspunkt. Die Arbeit zersetzt die Wirklichkeit, die im Grunde nicht wirklich ist, sondern eher eine permanente Verstellung, eine Maskerade darstellt, die deutlich werden läßt, daß hinter den Masken nichts greifbar ist. Sie löst unsere Identität auf, die, genau betrachtet, von einer Vielzahl von Kräften bzw. Systemen durchwirkt, ja zersplittert wird. Und sie zerstört das Erkenntnissubjekt, das trotz gegenteiliger Beteuerungen nicht von sich absieht, um das Objekt zur Geltung zu bringen, sondern dem Instinkt, der Leidenschaft, sogar der Bosheit freien Lauf »im Willen zum Wissen« läßt.⁵⁵ Diese Gegenwartsrelevanz erklärt, warum Foucault sich gern einen »Historiker der Gegenwart« nannte. Er betrieb Geschichte nicht um der Vergangenheit, sondern um der Gegenwart willen. Er wollte die Geschichte der Gegenwart schreiben,⁵⁶ d.h. nicht darstellen, wie alles Vergangene auf die Gegenwart zulief (das Vergangene flieht ja eher die Gegenwart), sondern woraus sich die Gegenwart zusammensetzte, um sie deutlich von der Vergangenheit abzusetzen und ihre histo-

risch unverwechselbare, einzigartige Gestalt herauszustellen. Foucault spricht von einer »Ontologie der Gegenwart« und meint damit ein Projekt, das ohne die genealogische Methode gar nicht zu bewältigen sei.⁵⁷

Foucault konzentrierte sich auf den Diskurs, weil er in ihm den Zugang zum Wissen erkannt hatte und mit der Analyse der Formen des Wissens da einsetzen wollte, wo Wissen von dem, was ist, entsteht, ja, die Gegenstände allererst erfunden werden, um die wir uns bemühen. Wissen entsteht nicht in der Äußerung einfallsreicher Gedanken über bereits bestehende Gegenstände. Was der eine oder andere als Verarbeitung von Wissen anbietet, Romane, philosophische Traktate, wissenschaftliche Abhandlungen, ist im Grunde nur seine eigene Sicht von den Dingen oder von der Wirklichkeit. Die Realität entsteht erst in den Diskursen, d.h. in einem Gemurmlel, das keinen Autor hat, sondern sich auf anonyme, subjektlose, wohl aber epistemisch geregelte Weise vollzieht und solange geführt wird, bis ein Gegenstand entstanden ist, so daß er in den allgemeinen, allseits akzeptierten Wissensbestand eingeht. Wie Wahnsinn entstehen konnte, hat Foucault beispielsweise in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) untersucht. Von solchen subjektlosen Diskurselementen ist natürlich auch ein literarischer, philosophischer oder wissenschaftlicher Text durchwirkt, insofern sind also auch Literaten, Philosophen und Wissenschaftler an der diskursiven Herstellung von Wissen beteiligt. Solche Diskurse werden in bestimmten historischen Feldern geführt, dort erscheinen sie an verschiedenen Stellen verstreut und stehen zueinander in Beziehung, d.h. sie bilden Formationen. Wir sprechen vom medizinischen, ökonomischen oder linguistischen Diskurs. Andererseits stehen auch diese Formationen untereinander in Beziehung und lassen insgesamt eine epistemisch geordnete Wirklichkeit entstehen.

Diskurse, wie Foucault sie versteht, sind sprachliche und nichtsprachliche Akte bzw. Praktiken. Sie sind auf keinen

Fall sprachliche Aussagen, die die Intention eines Autors zum Ausdruck bringen, oder Kommunikationsprozesse, in denen man sich über bereits vorhandene Sachverhalte austauscht und verständigt, bis sich ihre Wahrheit enthüllt. Sie sind sprachliche bzw. nonverbale Praktiken, mit deren Hilfe überhaupt erst geschaffen wird, was erkannt und gewußt werden kann. Was auf diese Weise entsteht, ist mehr als ein Sprachgebilde, es ist über Sprache hinaus Wirklichkeit. Um dieses »mehr« geht es in der *Archäologie des Wissens*: »Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen, aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses mehr macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses mehr muß man ans Licht bringen und beschreiben.«⁵⁸ Das ist ein Hinweis darauf, daß die Diskursanalyse sich nicht, wie oft verstanden wurde, in einer Sprachanalyse bzw. einer Textanalyse erschöpft, sondern die gesellschaftlichen Praktiken und die sich bildenden institutionellen Formen mit einschließt. So sind sprachliche Diskurse auf Institutionen bezogen, die sie selber hervorbringen: Immaterielle und materielle Diskurse, Aussagen und Praktiken, gehören zusammen und konstituieren den Praxischarakter des Ereignisses. Die diskursive Praxis ist »eine Gesamtheit von anonymen, historischen Regeln, die in einer gegebenen Epoche für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirklichkeitsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.«⁵⁹ Darüber hinaus: Diskurse erzeugen und bewirken etwas. Foucault spricht von ihren »Effekten«. So wird noch einmal verständlich, daß die Diskursanalyse als Analyse diskursiver und non-diskursiver Praktiken mehr als nur Sprache und Wissen zum Gegenstand hat, nämlich auch politische und wirtschaftliche Verhaltensrituale und Institutionen. Da diese Analyse die Aufgabe hat, die Bedingungen genau zu beschreiben, unter denen der eine oder andere Gegenstand im historischen Feld, d.h. zu einer bestimmten Zeit, in bestimmten Formationen und Beziehungen, auftaucht und ir-

gendwann wieder verschwindet, nach welchen seriellen Regeln er erscheint und Spuren hinterläßt, weist die Diskursanalyse in *Archäologie des Wissens* eine Tendenz auf, sich zu historischer Analyse allgemein zu entwickeln.

Das »mehr« in der *Archäologie des Wissens* markiert noch etwas zaghaft – die Stelle, an der bald die Macht in das Diskursereignis einfallen und den Erklärungswert der Diskursanalyse um eine bedeutende Dimension erweitern wird. In der Vorlesung über die *Ordnung des Diskurses* zieht Foucault die Beobachtung in den Diskursbegriff hinein, daß Diskurse nicht frei wuchern, sondern von denjenigen begrenzt oder eingeschränkt, reguliert, kanalisiert, selektiert und kontrolliert werden⁶⁰, die mit den ihnen zur Verfügung stehenden Machtmitteln alles daran setzen, die Gefahren zu bannen, die von der Arbitrarität der Diskurse auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgehen können. Die Definition von Wissen, Norm und Wahrheit wird zur Machtfrage, ebenso die Ausgestaltung dessen, was unter Gesellschaft verstanden wird. Über diese einschränkende, aber wirklichkeitsgestaltende Maßnahmen spricht Foucault ausführlich und beschreibt die Mechanismen der Ausschließung, die eingesetzt werden, um die Diskurse zu disziplinieren: Da nicht alles gesagt werden darf, werden Verbote erlassen, damit nicht jeder über alles redet, wird der Zugang zu unliebsamen Diskursen eingeschränkt und an besondere Qualifikationen gebunden, es wird normiert, was wahr und was falsch ist. Noch zahlreicher sind die Bemühungen, die Realität des Diskurses zu eliminieren. Es sind im Grunde die von Foucault inkriminierten Prinzipien der Moderne wie Subjekt, Bedeutung, Ursprung und Kontinuität, die sich des Diskurses bemächtigen und seine Wirkung außer Kraft zu setzen versuchen.⁶¹ Überall herrscht, meint Foucault, eine »stumme Angst« vor dem »großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses«⁶². Doch Wirklichkeit und Wahrheit werden nicht nur auf diese disziplinierte Weise geschaffen und fixiert, Macht ruft ebenso Widerstand auf

den Plan, so daß das Fixierte, wo es möglich ist, auch überwunden und überschritten wird. »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand«, formuliert Foucault später in *Der Wille zum Wissen* (1977) noch deutlicher als in dieser Vorlesung.⁶³ Wichtig ist der Diskurs nicht nur für diejenigen, die politisch herrschen und sich im Diskurs ein Machtmittel sichern, ebenso wichtig ist er auch für diejenigen, die unter politischer Herrschaft leiden und sich ihr widersetzen. Solange der Diskurs auf Machtbeziehungen verweist, die das entstehende Wissen affizieren, ja, sogar hervorrufen, kann er nicht von politischer Herrschaft vereinnahmt oder zu repressiver Macht denaturiert werden. Die politische Herrschaft wird damit rechnen müssen, kritisiert, bestritten oder überwunden zu werden. Der Diskurs muß als eine Gewalt begriffen werden, die den Dingen und dem Handeln der Menschen angetan wird.⁶⁴ Nur so kommt die Materialität des Ereignisses, vor der man sich schützen wollte, in der Diskontinuität, der Regelmäßigkeit und dem seriellen Charakter der Praktiken zum Zuge. Das gilt auch für ihre Äußerlichkeit, die nicht innere Bedeutungsinhalte des Diskurses enthüllt, sondern lediglich die Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen aufdeckt: »was der Zufallsreih dieser Ereignisse Raum gibt und ihre Grenzen fixiert«⁶⁵. Besonders auf diese Weise wird der Diskurs zu einem produktiven, ja, kreativen Ereignis. Der Diskurs erschließt Räume, die bisher noch eine Terra incognita, das Außen bzw. das Andere waren, er erweitert das Wissen, schafft neue Beziehungen der angesprochenen Gegenstände zueinander und auf diese Weise neue Realitäten. So realisiert sich der Diskurs in Machtbeziehungen, die das gesellschaftliche Leben durchziehen. Noch einmal: Im Rahmen dieser Machtbeziehungen wird der Diskurs kontrolliert, ja, zur Macht, »deren man sich zu bemächtigen sucht«⁶⁶. In diesen Beziehungen bewahrt er auch seine beunruhigende, grenzenüberschreitende, innovative Kraft. So wird die diskursive Praxis zu gesellschaftlicher Praxis. Die Diskursanalyse stößt auf das

oben vermerkte »mehr«, setzt sich über das diskursimmanente Regelsystem der *Archäologie des Wissens* hinweg und fragt, wie Brieler bemerkt, »nach den gesellschaftlichen Konditionen, denen die diskursive Praxis in ihrer historischen Existenz gehorchen muß«⁶⁷. In der *Ordnung des Diskurses* verläßt Foucault endgültig die dünne Luft der Ideengeschichte und wendet sich der »allgemeinen« Geschichte zu, wie er sie bereits in der *Archäologie des Wissens* genannt hat.⁶⁸ Der Philosoph, der an der »Ontologie der Gegenwart« interessiert ist, wird zum Historiker. Freilich gilt auch hier: Was Geschichte ist, steht nicht ein für alle Mal fest, sondern entsteht im Diskurs jeweils aufs Neue. Auch die Diskursanalyse folgt den Regeln des Diskurses.

Foucault wird oft vorgeworfen, daß seine Diskursanalyse sich im Netz der Sprache verfangen und von der Realität entfernt habe, die den Historiker letztlich allein interessiert. Nach der Lektüre von *Ordnung der Dinge* kann durchaus der Eindruck entstehen, daß er sich dem Strukturalismus bzw. dem *linguistic turn* anvertraut habe, der die Sprache nach Ferdinand de Saussure nicht mehr als eine Funktion des sprechenden Individuums versteht, sondern als Produkt, »welches das Individuum in passiver Weise einregistriert«⁶⁹. Der Mensch ist nicht mehr Herr der Sprache, er wird von ihr durchströmt bzw. beherrscht. Das war, wenn man von Nietzsche absieht, ein erster Schritt, der zur Dezentrierung des Menschen getan und am Ende der *Ordnung der Dinge* auf besonders provokante Weise zur Vollendung geführt wurde. Die Frage drängt sich auf, ob mit dem Subjekt auch die Sprache verschwindet, deren dominierende Autonomie ja das Verschwinden des Subjekts herbeiführt bzw. begründet, oder ob nicht umgekehrt die Dominanz der Sprache sich sogar steigert und überhaupt keinen Weg mehr offenläßt, den historischen Referenten zur Geltung zu bringen.

Um dem Problem historischer Referentialität näherzukommen, muß zunächst danach gefragt werden, wie Foucault positivistische Untersuchungsmethode und fiktionalen

Konstruktivismus miteinander vereinbart haben könnte. Gewöhnlich wird unter historischer Referentialität der Hinweis verstanden, den sprachliche Zeichen in einem historischen Text auf einen Sachverhalt geben, der außerhalb des Textes vorhanden war. Besonders die Historiker, die einer Tradition hermeneutischer Interpretation verpflichtet sind, bestehen auf dieser Referentialität und kreiden dem postmodernen Denken an, daß es sich nicht um eine Realität außerhalb des Textes bemüht, ja, eine solche Realität geradezu leugnet. Foucault bezieht diese Kritik nicht auf sich. Er dreht den Spieß vielmehr um und wirft den Kritikern des *linguistic turn* vor, selber einer Illusion erlegen zu sein, denn wer sich in seiner interpretativen Arbeit darum bemüht, hinter den Sinn einer Aussage zu kommen, bzw. danach fragt, was der Autor *eigentlich* gemeint haben könnte, muß sich sagen lassen, daß es einen Sinn, auf den ein unter Diskursbedingungen entstandener Text verweist, nicht gibt. Die Dinge, auf die sich Autoren *eigentlich* beziehen, enthalten keinen Sinn, deshalb bleibt die Suche danach ohne Erfolg und deshalb können die Texte ihn auch niemandem vorenthalten.⁷⁰ In der hermeneutischen Tradition, die aus dem Verständnis des Menschen als einer empirisch-transzendentalen Dublette erwächst, wird die Wirklichkeit verfehlt. Davon war bereits oben die Rede. Die Referentialität, mit der die Wahrheit der historischen Aussage angeblich steht und fällt, erweist sich als Schein. Foucaults Absicht, die äußeren Beziehungen zu beschreiben, in denen sich die Aussagen im diskursiven Feld formieren, ist dagegen, frei von der Frage nach dem Sinn, ein Unterfangen, das sich ohne jeden Zweifel auf Gegebenes, auf Positivität und nicht auf Imaginäres, bezieht. Die Aussage, schreibt Foucault in *Archäologie des Wissens*, hat keinen Referenten, wie man traditionellerweise meint, sie »ist vielmehr mit einem ›Referential‹ verbunden, das nicht aus ›Dingen‹, ›Fakten‹, ›Realitäten‹ oder ›Wesen‹ konstituiert wird, sondern von Möglichkeitsgesetzen, von Existenzregeln für die Gegenstände, die darin genannt, be-

zeichnet und beschrieben werden, für die Relationen, die darin bekräftigt oder verneint werden. Das Referential der Aussage bildet den Ort, die Bedingung, das Feld des Auftauchens, die Differenzierungsinstanz der Individuen und Gegenstände, der Zustände der Dinge und der Relationen, die durch die Aussage selbst ins Spiel gebracht werden, es definiert die Möglichkeiten des Auftauchens und der Abgrenzung dessen, was dem Satz einen Sinn, der Proposition ihren Wahrheitswert gibt.⁷¹ Wie bei Hayden White und Frank Ankersmit wird auch bei Foucault die Referentialität mit neuem Inhalt gefüllt, festgehalten an ihr wird allemal.

Nicht nur der Hinweis auf die Positivität der Diskursformation, sondern auch der Diskurs selbst als Vorgang, in dem Realität entsteht, zeigt, daß die Referentialität außer Frage steht – sicherlich nicht, wenn immer noch angenommen wird, daß um die Erkenntnis einer bereits gegebenen Wirklichkeit gerungen wird und nicht zuerst um Programme und Praktiken, die eine Voraussetzung dafür sind, daß Wirklichkeit als Ganzes entsteht.⁷² Das Projekt einer »Ontologie der Gegenwart«, das die Historizität der Gegenwart so klar wie irgend möglich herausstellt und auf diese Weise die Bedingungen aufzeigt, unter denen über die Grenzen der Gegenwart hinausgegangen und zu neuen Ufern politischer und gesellschaftlich-kultureller Praxis aufgebrochen werden kann, ist der eigentliche Grund, warum Foucault keinerlei Zweifel an der Referentialität seiner historischen Untersuchungen erlaubt. Für ihn ist das überhaupt kein Thema. Er bezieht seine historischen Argumente nicht auf eine gegebene, sondern auf eine entstehende Realität und verankert die Referentialität in der Veränderlichkeit bestehender Realität. Was könnte realer sein, als im Entstehen und im Vergehen der Realität dabei zu sein? Die Erfahrung der Veränderlichkeit ist konkret und geht in die Erfahrung ein, der sich die Gegenwart, in der wir leben, verdankt. Veränderlichkeit hat zugleich der Vergangenheit ihren Weg in die Zukunft geöffnet. Hat die Diagnose der Gegenwart einen Referenten,

muß ihn auch die Untersuchung der Vergangenheit haben – genaunommen keinen Referenten, sondern ein »Referential«.

Zweierlei ist besonders wichtig: Zum einen hat Foucault den Umgang mit Geschichte modernisiert, d. h. er hat ihn an die veränderte Situation angeschlossen, in der anders als früher über Wirklichkeit nachgedacht wird. Bevor Kritik an Foucault geübt wird, die in Teilen sicherlich berechtigt ist, müssen wir uns fragen, ob der Umgang mit Geschichte, sofern er dem Wirklichkeitsverständnis folgt, das dem Verwissenschaftlichungsprozeß der Geschichte zugrunde liegt, noch zeitgemäß ist. Zum anderen ist von den Kritikern Foucaults übersehen worden, daß er die Geschichtswissenschaft, z. B. wie sie in der Schule der *Annales* ausgebildet wurde, keinesfalls durch ein neues Konzept historischer Arbeit ersetzen will. Er anerkennt ihre Arbeitsweise und ihre Ergebnisse, daneben will er »fiktional« die Geschichte »fabrizieren«, die seiner »historisch-philosophischen Praktik« entspricht.⁷³ So gesehen ist er doch mehr Philosoph als Historiker oder Historiker, um Philosoph bleiben zu können, wie Philippe Ariès meinte.⁷⁴ Es ist nicht so, daß Foucault mit dem Hinweis auf die Fiktionalität seiner historischen Arbeit kokettiert. Dieser Hinweis entspricht vielmehr einem Verständnis von Wirklichkeit, die grundsätzlich veränderlich ist und im und mit dem diskursiven Verfahren immer erst noch entsteht. Nimmt man die Veränderlichkeit als den Standort an, von dem aus der Historiker auf die Vergangenheit blickt, muß jede Aussage über die Vergangenheit fiktional-konstruktiven, d. h. einen von der Wirklichkeit noch nicht eingelösten Charakter tragen. Fiktionalität und Referentialität widersprechen einander nicht. Viel zu aufgeregt und zu grundsätzlich ist Foucaults Verständnis von historischer Arbeit kritisiert worden, dabei präsentiert er auf anti-normative Weise nur ein Angebot, das »Problem des Subjekts und der Wahrheit« zu bedenken, »um das sich die Historiker nicht kümmern«⁷⁵, bzw. noch nicht gekümmert haben. Seine

eigene Art, Geschichte zu schreiben, ergibt sich aus der Verschiebung des Themas bzw. aus einer leichten Veränderung des Blicks. Foucault könnte noch postum Bewegung in eine stagnierende Geschichtswissenschaft bringen.

Foucault hat zunächst gezeigt, wie das dominante, Wirklichkeit generierende Subjekt allmählich aus der Geschichte verschwindet, und nun will er zeigen, wie sich das Subjekt in der diskursiven Überschreitung gegenwärtiger gesellschaftlicher Grenzen konstituiert. Das ist ein Subjekt, das am Rande, eben an den Grenzen der Gesellschaft und nicht in ihrem Zentrum entsteht, dort, wo sich das Alte nicht mehr hält und Neues auf den Plan tritt. Daß die Geschichtswissenschaft mit dieser Anregung ihre gesellschaftliche Position und ihren Wissenschaftscharakter noch einmal überdenken, zumindest aber dem dezentralisierten Geschichtsverständnis Foucaults ein Mitspracherecht einräumen müßte, die Gegenwart historisch zu analysieren und die Historizität des Vergangenen, ihre Brüchigkeit und die Gestalten ihrer Transformation genau zu bestimmen, ist alles andere als eine belanglose Einsicht.

IV

Konstruktion der Geschichte

Wer die wissenschaftsgeschichtliche Verbundenheit der Historiker mit dem 19. Jahrhundert kennt, auch ihre Neigung, einer theoretischen Beschäftigung mit ihrer Arbeitsweise, ihrer Begrifflichkeit und ihren Ergebnissen aus dem Wege zu gehen, weiß genau, was Hayden Whites metahistorische Interpretationsweise und Michel Foucaults Diskursanalyse ihnen zumutet: Sie müssen ihre Vorstellungen von Staat, Gesellschaft, Kultur, Wahrheit, Wirklichkeit und Geschichte von Grund auf erneuern.

Noch schwieriger wird die Lage, wenn die verschiedenen Formen konstruktivistischer Konzepte ins Spiel kommen. Um nur einige Beispiele anzuführen: Peter Berger und Thomas Luckmann haben schon in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts von der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« gesprochen und ein objektivistisches bzw. essentialistisches Wirklichkeitsverständnis mit den argumentativen Mitteln der Phänomenologie und der Wissenssoziologie zu zerrütten begonnen.¹ Die Wissenssoziologie hat in der deutschen Geschichtsschreibung aber keine Spuren hinterlassen. In ihrem Gefolge entwickelte sich später das komplexere Modell eines »social constructionism« und drang in wichtige Disziplinen ein. Die deutsche Geschichtswissenschaft aber ging auch dieser Herausforderung aus dem Weg. Ausgesprochen kompliziert und in der Begrifflichkeit formuliert, die in der analytischen Philosophie, Biologie, Kybernetik, Psychologie und schließlich in den Kognitionswissenschaften angewandt wird, muß der radikale Konstruktivismus auf Historiker noch abstoßender wirken. Diese kategoriale und sprachliche Welt ist ihnen fremd. Es handelt sich um Konzepte, die Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster, Paul Watzlawick und Humberto

- 23 Hermann von der Dunk, »Narrativity and the Reality of the Past«, in: *Storia della Storiografia* 24 (1993) S. 32.
 24 Ebd., S. 34.
 25 Ebd., S. 34 f.
 26 Spiegel, *Geschichte* (s. Anm. 2), S. 166 f.
 27 Ebd., S. 163.
 28 Ankersmit, *Narrative Logic* (s. Anm. 3), S. 101.
 29 Spiegel, *Geschichte* (s. Anm. 2), S. 180 f.
 30 Vgl. ebd., S. 192.
 31 Ebd., S. 195.

III. Diskurs und Realität

- 1 Philipp Sarasin, *Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte*, in: Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996, S. 158.
 2 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1997, S. 112 (im französischen Original: »On demeure dans la dimension du discours«).
 3 Paul Veyne, *Foucault, Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1992, S. 7 f.
 4 Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), S. 182.
 5 Georges Duby / Guy Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge*, Frankfurt a. M. 1982, S. 21.
 6 Vgl. Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), 205.
 7 »Jean-Paul Sartre antwortet. Interview mit Bernard Pingaud«, in: Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969, S. 208 (zit. nach: Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 177).
 8 Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), S. 48.
 9 Michel Foucault, »Strukturalismus und Geschichte«, in: Adalbert Reif (Hrsg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973, S. 181 f. (»Foucault répond à Sartre«, in: *La Quinzaine Littéraire* 46 (1968) S. 20 ff.).
 10 Peter Sloterdijk, »Michel Foucaults strukturelle Theorie der Geschichte«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972) S. 161–184.
 11 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1974, S. 75.

- 12 Ebd., S. 354.
 13 Ebd., S. 92.
 14 Ebd., S. 76.
 15 Hinrich Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 42.
 16 Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (s. Anm. 11), S. 89.
 17 Ebd., S. 79.
 18 Ebd., S. 89.
 19 Ebd., S. 273.
 20 Peter Sloterdijk, »Michel Foucaults strukturelle Theorie« (s. Anm. 10), S. 167.
 21 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (s. Anm. 11), S. 274–279.
 22 Vgl. ebd., S. 280.
 23 Ebd., S. 286 f.
 24 Ebd., S. 291.
 25 Ebd., S. 292.
 26 Ebd., S. 357.
 27 Ebd., S. 271.
 28 François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1999, S. 483.
 29 Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (s. Anm. 11), S. 384.
 30 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1985.
 31 Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (s. Anm. 11), S. 441 f.
 32 Ebd., S. 442.
 33 Ebd., S. 462.
 34 Herbert Schnädelbach, »Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer«, in: H. S., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2, Frankfurt a. M. 1992, S. 277.
 35 Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1987, S. 22 f.
 36 Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, in: Eva Erdmann / Rainer Forst / Axel Honneth (Hrsg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1990, S. 47.
 37 Ebd., S. 47.
 38 Ebd., S. 47.
 39 Ebd., S. 47.
 40 Ebd., S. 49.

- 41 Ebd., S. 45.
 42 Ebd., S. 48.
 43 Vgl. ebd., S. 50.
 44 »A Conversation with Michel Foucault«, in: *Partisan Review* 38 (1971) Nr. 2, S. 195 (zit. nach: James Miller, *Die Leidenschaft des Michel Foucault*, Köln 1995, S. 493).
 45 Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (s. Anm. 11), S. 439.
 46 Herbert Schnädelbach, »Das Gesicht im Sand« (s. Anm. 34), S. 284.
 47 Ebd., S. 297.
 48 Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität* (s. Anm. 7), S. 183f.
 49 Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (s. Anm. 35), S. 14.
 50 Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), S. 22.
 51 Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: M. F., *Von der Subversion des Wissens* (s. Anm. 35), S. 74.
 52 Ebd., S. 73.
 53 Ebd., S. 80.
 54 Ebd., S. 74.
 55 Ebd., S. 85–88.
 56 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1994, S. 43.
 57 Thomas Schäfer, *Reflektive Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a. M. 1995, S. 32–102.
 58 Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), S. 74.
 59 Ebd., S. 171.
 60 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 1994, S. 10f.
 61 Ebd., S. 31.
 62 Ebd., S. 33.
 63 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 1977, S. 116.
 64 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (s. Anm. 60), S. 34.
 65 Ebd., S. 35.
 66 Ebd., S. 11.
 67 Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität* (s. Anm. 7), S. 280.
 68 Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), S. 19.
 69 Ferdinand de Saussure, *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin / Leipzig 1931, S. 16.
 70 Vgl. Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow (Hrsg.), Michel Fou-

- cault, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim 1994, S. 136.
 71 Foucault, *Archäologie* (s. Anm. 2), S. 133.
 72 Vgl. Michel Foucault, *Der Staub und die Wolke*, Grafenau 1993, S. 50.
 73 Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 26.
 74 Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität* (s. Anm. 7), S. 73. Philippe Ariès, in: »L'histoire, une passion nouvelle. Table ronde avec: Philippe Ariès, Michel de Certeau, Jacques Le Goff, Emmanuel Ladurie, Paul Veyne«, in: *Magazine littéraire* (1977) Nr. 123, S. 21 (ausgeführt bei Brieler, ebd., S. 614, Anm. 5).
 75 Foucault, *Was ist Kritik?* (s. Anm. 73), S. 26. Vgl. auch Raymond Bellour, »Auf dem Weg zur Fiktion«, in: François Ewald / Bernhard Waldenfels (Hrsg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M. 1991, S. 124–135.

IV. Konstruktion der Geschichte

- 1 Peter L. Berger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1969. Vgl. Jan Hacking, *Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 1999.
 2 Heinz von Foerster / Albert Müller / Karl H. Müller, »Im Goldenen Hecht. Über Konstruktivismus und Geschichte. Ein Gespräch«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 8 (1997) Nr. 1, S. 129.
 3 Ebd., S. 131.
 4 Paul Watzlawick, *Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit. Ein Gespräch über den Konstruktivismus*, München 1998, S. 50.
 5 Ernst von Glasersfeld, »Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs Objektivität«, in: Heinz Gumin / Heinrich Meyer (Hrsg.), *Einführung in den Konstruktivismus*, München 1985, S. 26.
 6 Watzlawick, *Unsicherheit* (s. Anm. 4), S. 34.
 7 Ernst von Glasersfeld, »Kleine Geschichte des Konstruktivismus«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 8 (1997) Nr. 1, S. 10.
 8 Watzlawick, *Unsicherheit* (s. Anm. 4), S. 45.