

3. Bewußtseinsphilosophie und ihre Folgen: Foucaults methodischer Ansatz

In der Interpretation der *Ordnung der Dinge* habe ich bisher unterstellt, daß Foucault eine Kritik der *Vermischung* von empirisch und transzendental vornimmt und daß er diese - von Kant gesetzt und im anthropologischen Denken vergessene - Differenz einklagt.¹ Doch es bleibt merkwürdig unentschieden, ob der Vorwurf der 'Vermischung' nicht nur ein Mittel ist, ob Foucault diejenige Trennung, die von Kant immerhin zur Rettung der Metaphysik eingeführt wird, neu etablieren oder seinerseits aufheben möchte.

Es ist Foucault von vielen Seiten und mit ganz verschiedenen Argumenten vorgeworfen worden, er selbst bleibe in den Doppeln des modernen Denkens verfangen, er folge weiterhin dem Muster einer Subjektphilosophie, nur daß jetzt der Diskurs, oder die Macht an die Stelle der transzendentalen Synthesis getreten sei.²

Ich möchte mich dieser Auffassung in vorsichtiger und in anders akzentuierter Weise anschließen. Vorsicht scheint mir deshalb geboten, weil sich die beliebte Argumentationsfigur, ein Denken verfallt selbst dem, was es zuvor kritisierte, auf fast alles anwenden läßt und dazu neigt, die Intention der Kritik nachträglich zu nivellieren. Die Akzente möchte ich anders setzen, weil es mir *nicht* darum geht nachzuweisen, wie Foucault sich selbst in den Doppeln des modernen Denkens verstrickt, dem Schicksal der Humanwissenschaften erliegt, heimlich ein 'Subjekt' wieder einführt oder versteckte Bewußtseinsphilosophie betreibt. Es geht mir vielmehr darum zu zeigen, wie die Methode des radikalen Historisierens ein erkenntnistheoretisches Verfahren wiederholt und in der Einebnung des Unterschiedes von Historischem und Systeme-

¹ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 1.

² Vgl. z. B. Dreyfus/Rabinow 1987: 116ff; Habermas 1986: 322ff; Honneth 1989: 142; Prucha 1990: 86, 91; Frank 1983: 181, 239 (s. a. 141, 204ff.); Visker 1991: 86.

matischem zu einem ‘Monismus’ führt, der strukturell demjenigen gleicht, der aus der aufgehobenen Trennung von empirisch und transzendental resultierte.

3.1. Phänomenologische und metaphysikkritische Reduktion

Wir hatten gesehen, auf welche Weise die existentialistische Formel von der Existenz als Essenz der empirisch-transzendentalen Verdoppelung entspricht und daß die Formel zu einem guten Teil auch einem ‘nietzscheanischen’, metaphysikkritischen Impetus geschuldet war: Es ging gegen die „Hinterwelten“, gegen die Vorstellung einer beharrlichen Substanz oder eines vorgängigen Wesens als Bedingung und Formprinzip der Existenz des Menschen. Sartre hat dieses metaphysikkritische Motiv mit der phänomenologischen Formel der Reduktion von Sein auf Erscheinen zusammengedacht. Diese Engführung ist durch die Ambivalenz des Seinsbegriffs begünstigt,³ doch sie ist auch darin begründet, daß es in beiden Reduktionen, der phänomenologischen vom Sein aufs Erscheinen und der antimetaphysischen vom Wesen aufs Sein (als Seiendes) um die Aufhebung derjenigen Differenz geht, die einem Abbildrealismus bzw. einer einfachen Korrespondenztheorie der Wahrheit als Grundlage dient. Nur wer einen Unterschied zwischen Sein und Erscheinen annimmt, kann auf die Idee kommen, es gebe ein beharrliches, ‘eigentliches’ Etwas, das ‘hinter’ der Erscheinung liegt und sie verursacht.⁴ Nietzsche bestreitet diesen Unterschied, Husserl klammert ihn methodisch aus. Beide folgen Kant darin, daß sie behaupten, Erscheinungen seien keine „Dinge an sich“. Doch im Gegensatz zu Kant, dessen Argument gegen den naiven Realismus wie gegen den metaphysischen Dogmatismus

³ „Sein und Erscheinen“ war mit „Wesen und Sein“ gleichgesetzt; s. diese Arbeit Teil 2, Kap. 2.3

⁴ Ob nun die Dinge Erscheinungen von Ideen oder unsere Wahrnehmungen Erscheinungen der Dinge sind: Das Grundmodell der Korrespondenz funktioniert im platonisch-metaphysischen wie im einfachen wahrnehmungstheoretischen Denken auf ähnliche Weise. Die Gemeinsamkeit der phänomenologischen und der metaphysikkritischen Reduktion besteht also in ihrer Aufhebung eines entweder erkenntnistheoretischen oder metaphysischen „naiven“ Realismus.

gerade im Beharren auf der *Unterscheidung* von „Ding an sich“ und Erscheinung liegt, tendieren phänomenologische und metaphysikkritische Reduktion dahin, diesen Unterschied auf verschiedene Weise zu nivellieren.

Wenn, wie oben geschehen, die phänomenologische Epoché als ein Wegstreichen der systematischen Stelle des „Ding an sich“ interpretiert werden kann, so erinnert diese Bewegung in gewisser Weise an Nietzsches Polemik gegen die Subjekt-Substanz, in der die „Dinge an sich“⁵ abgeschafft werden sollen:

„... es gibt kein solches Substrat; es gibt kein ‘Sein’ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ‘der Täter’ ist zum Tun bloß hinzugedichtet - das Tun ist alles. [...] unsere ganze Wissenschaft steht noch ... unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die ‘Subjekte’ nicht losgeworden (das Atom zum Beispiel ist ein solcher Wechselbalg, insgleichen das Kantische ‘Ding an sich’)...“⁶

Diese Identifizierung von Ursache und Wirkung, Sein und Tun ist eine produktivistisch gefaßte Variante der erkenntnistheoretischen Reduktion des Seins aufs Erscheinen: sie folgt demselben Muster, demzufolge nichts außerhalb des Wahrnehmbaren, ‘Wirklichen’, Ausdrücklichen gelten kann. Natürlich ist Nietzsche kein Erkenntnistheoretiker, Realität ist ihm nicht das Erscheinende für ein wahrnehmendes Subjekt, doch seine Kritik an der Substanzmetaphysik wäre ohne Kants „kopernikanische Wende“ nicht möglich gewesen. Sie scheint deren, in der Nachfolge Kants bewußtseinsidealistisch übersteigerten, Prinzipien zu folgen und sie in eine ‘Ontologie’ zurückzuführen: Aus der Unerkennbarkeit der Dinge an sich wird deren Inexistenz, aus der Konstitution der Gegenstände durchs Subjekt wird deren (Selbst-)Produktion im Prozeß der Ermächtigung des Willens; in beiden Fällen bleibt an den Gegenständen kein - sei es realer, sei es metaphysischer - ‘Überschuß’.

In diesem Sinne ist es einleuchtend, wenn Deleuze behauptet, Nietzsche übernehme und radikalisiere das Kantische Projekt der

⁵ „Ding an sich“ ist hier, ähnlich wie der Begriff des Seins, in doppelter Perspektive gesehen, als empirische Realität des Gegenstandes unabhängig vom Erscheinen (auf diese bezieht sich die phänomenologische Reduktion), und als „Realität“ im Sinne metaphysischer Wesenheit (auf sie bezieht sich die Reduktion Nietzsches). Beide Aspekte sind im Kantischen Begriff des „Dings an sich“ enthalten (s. *Noumena* in negativer und in positiver Bedeutung, KrV B 307f).

⁶ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*: Abs. 13, 236.

Vernunftkritik⁷ und wenn Heidegger in Nietzsche den Vollender derjenigen Metaphysik sieht, die Sein als Vorgestelltheit begreift.⁸ Anlehnend an eine vielzitierte Formulierung Riccørs könnte man sagen, daß die metaphysikkritische Reduktion von Sein auf Tun wie ein „Subjektivismus ohne Subjekt“ erscheint.⁹

Nietzsches Kritik an den „Hinterwelten“ zielt auf den substantiellen Schein, den Allgemeinbegriffe produzieren, den Schein, es gebe das in ihnen Ausgedrückte als ein Wesentliches, als eine Art ‘höherer’ und beharrlicher Entität hinter den wechselnden Gegebenheiten. Gegen die drei Unterstellungen: das Wesentliche sei wahrer (‘höher’), es sei zeitlos (beharrlich) und es *sei* etwas (substantiell) geht Nietzsche vor, indem er die diesem Denken zugrundeliegenden Dualismen unterläuft; und da es ihm letztlich um die Umkehrung der in der Zweiteilung angelegten Wertung geht, löst er das beharrliche Sein in Werden, die Wahrheit in Interpretation auf. Weil Nietzsche jene drei Unterstellungen *zusammen* ausmerzen will, tendiert sein ‘Monismus’ dazu, mit der substantiell verstandenen auch die *begriffliche*, bloß formale Unterscheidung zwischen Ding an sich (Wesen) und Erscheinung aufzuheben. Eine begriffliche Unterscheidung, an der Kant noch festgehalten hatte und die als Differenz auch Hegels System bestimmt, obwohl Hegel - wie Nietzsche - das Sein in Werden auflöst. Nietzsches kritisches Verfahren liegt in der Reduktion von Dualismen, und so führt er alles aufeinander zurück, was - ihm zufolge - in ‘ideologischer’ Absicht als verschieden gesetzt wurde: die Seele auf den Körper, die Logik auf die Psychologik, die Gesetze auf die Gesetzsprüfung, die Wahrheit auf die Macht.

⁷ Vgl. Deleuze, *Nietzsche et ...* : 58f, 96ff. Am deutlichsten tritt das Kantische Erbe wohl in Nietzsches Perspektivismus, der Auffassung von „Weltsein als bloßem Ausgelegtsein“ hervor (s. Jaspers, *Nietzsche*, 1974: 290).

⁸ Heidegger, *Der europäische Nihilismus*: 173ff; - Zu einfach scheint es allerdings, den „Willen zur Macht“ einlinig als Substitut des Subjekts oder als neues metaphysisches Prinzip zu lesen. Vgl. dazu Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, 1974.

⁹ Ricoeur hatte den Strukturalismus als einen „kantisme sans sujet transcendantal“ bezeichnet (Ricoeur, *Structure et herméneutique*, 1963: 618).

3.2. *Das Verhältnis von Diskurs und Gegenstand: eine neue Epoché*

Nun hat Foucault genau diesen metaphysikkritischen Impuls für seine Analyse der Wissenssysteme fruchtbar gemacht. Er übernimmt - nicht ganz ungebrochen - Nietzsches Verfahren einer Reduktion in kritischer Absicht. Die 'Wende' seiner Theorie, die zugleich die Abwendung von einem existential-phänomenologischen Denken bedeutet, besteht ja darin, nach und nach alle substantiellen Vorstellungen vom Gegenstand eines Wissens oder einer Wissenschaft fallenzulassen, sie nicht mehr 'an sich', sondern als von und in den Wissenschaften erst *produzierte* Objekte zu begreifen. Im Übergang der beiden Fassungen von *Maladie mentale* und im Verlauf von *Wahnsinn und Gesellschaft* gibt Foucault sein ursprüngliches Projekt auf, die Wissenschaftlichkeit der Psychologie fundieren zu wollen, weil er zu der Einsicht gelangt, daß es nicht die unzureichenden begrifflichen Mittel sind, die die Psychologie daran hindern, ihren Gegenstand zu erklären, sondern die Tatsache, daß sie ihn selber herstellt.¹⁰ Die Kritik an der Psychologie besteht darin, den Unterschied zwischen „Wahnsinn“ und „Bewußtseinsformen von Wahnsinn“ zum Teil aufzuheben, die Geisteskrankheit so weit zu „entsubstantialisieren“, daß sie nicht einmal mehr als ein beharrliches Phänomen bezeichnet werden kann, das verschiedene Epochen verschieden deuten.¹¹ Das Prinzip „kein Täter hinter der Tat“ motiviert weiterhin das Bestreben, nur „Oberflächenwirkungen“ zu untersuchen, sich gegen den auslegenden Kommentar und eine Hermeneutik des Sinns auszusprechen und sich auf die Beschreibung diskursiver Ereignisse zu beschränken.

Ähnlich wie bei Sartre verquickt sich bei Foucault der nietzscheanische Impetus mit der Figur der phänomenologischen Reduktion, denn wenn nicht die 'Objekte', sondern bloß das Wissen

¹⁰ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 3.2.

¹¹ Später reformuliert Foucault seinen Gedanken deutlicher, wenn er schreibt, die Geisteskrankheit sei „durch die Gesamtheit dessen konstituiert worden, was in der Gruppe all der Aussagen gesagt worden ist, die sie benannten ...“ (AW 49). In den verschiedenen psychopathologischen Diskursen sind es „nicht dieselben Krankheiten, um die es sich ... handelt; es sind nicht dieselben Irren, um die es geht“ (AW 50).

über Objekte betrachtet wird, ist auch die Parallele zum Bewußtseinsphilosophischen Ansatz nicht zu übersehen. Zu Recht bezeichnen Dreyfus/Rabinow die Archäologie als eine Radikalisierung der Phänomenologie Husserls,¹² und interessanterweise hätte Husserl auch selbst gerne den Ausdruck Archäologie für sich in Anspruch genommen.¹³ Wenn die Diskursanalyse keine Geschichte des Referenten schreiben und „sich gänzlich der ‘Dinge’ enthalten“ will [„se passer des ‘choses’,,] (AW 72/AS 65), wenn sie das „Vorhaben einer reinen Beschreibung der diskursiven Ereignisse [description des événements discursifs]“ (AW 41/AS 38f) als den Horizont ihrer Untersuchung angibt, so klingt das wie der erneute Vollzug einer Epoché. Schon in der *Geburt der Klinik* fragt Foucault:

„Wäre nicht eine Diskursanalyse möglich, die in dem, was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt?“¹⁴

Es geht darum, die Dokumente in Monumente zu verwandeln (AW 15), die Diskurse als Ereignisse, als eine eigene Materialität gelten zu lassen und zu beschreiben.¹⁵ Doch verfährt Foucault damit nicht nach derselben Logik, die die Phänomenologie veranlaßte, den in der Epoché gesetzten Unterschied zwischen Ding und Phänomen zu vergessen und die Phänomene für Dinge zu halten? Neigen nicht Foucaults Texte dazu, nachdem sie den Diskurs zum Gegenstand erhoben haben, im Umkehrschluß die Gegenstände als Diskurse zu behandeln?

Mit der ihm eigenen Vorsicht hütet sich Foucault, eine direkte Identität von Gegenstand und Diskurs zu behaupten, er leugnet den Unterschied nicht, aber er tut auch wenig dazu, ihn zu thematisieren. Zwar sei es durchaus möglich „eine Geschichte des Referenten“ zu schreiben (AW 72), zwar gebe es „primäre oder wirkliche Beziehungen“ neben den diskursiven (AW 69), allein sie interessieren nicht: Weil der Diskurs nicht in seiner Zeichen-

¹² Dreyfus/Rabinow 1987: 118.

¹³ „Husserl hat immer bedauert, daß ein das Wesen der Philosophie wahrhaft tiefender Ausdruck von einer positiven Wissenschaft schon besetzt sein, der Ausdruck: Archäologie“ (Fink, *Das Problem der Phänomenologie ...* : 199).

¹⁴ *Die Geburt der Klinik*, 1988: 15.

¹⁵ Vgl. z. B. AW 72ff; *Die Ordnung des Diskurses*, 1991: 14, 31, 33 u. a.

funktion, sondern als eine eigenständige 'Entität' betrachtet werden soll, scheint es methodisch nicht relevant, die Ebenen von Diskursivität und Sein auseinanderzuhalten. Genau das macht den eigentümlichen Stil von Foucaults Texten aus, den unklaren Status seiner Aussagen. Nie ist ganz sicher, ob er nur in indirekter Rede einen bestimmten Diskurs mimt oder ob er eine generell zu lesende 'Wahrheit' ausdrückt. Nie ist klar auszumachen, ob Termini wie Wahnsinn, Tod, Mensch, Sexualität, nur eine historische Erfahrung oder ein über die Epoche hinausgehendes Faktum als Grundlage der Erfahrung bezeichnen. Wenn es z. B. heißt, es sei „von entscheidender ... Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte“,¹⁶ läßt sich der Begriff „Tod“ zugleich als Konkretum (der faktische Tod), als Abstraktum (die Sterblichkeit) und als Interpretament (die spezifische Erfahrungsweise des Todes) lesen.

Dieses 'In-der-Schwebe-Halten' läßt sich auch deutlich am Thema Sexualität in *Der Wille zum Wissen* aufzeigen. Foucault räumt ein, daß seine „Analyse der Sexualität als politisches Dispositiv“ nicht die Ausschaltung des Körpers, der Anatomie, des Biologischen bedeute (WW 180), aber er vermeidet eine naheliegende Unterscheidung, die „Sexualität“ zwar als Effekt von Machtdispositionen anerkennen würde, nicht aber „den Sex“ selbst, der als ein Allgemeines, als Zentrum der Sexualität das ist, *worauf* Macht sich richtet und deshalb nicht selbst Machteffekt sein kann. Diesen „Sex“ nennt Foucault eine „fiktive Einheit“ (WW 184), ein „imaginäres Element“ (WW 186), d. h., er entlarvt ihn als genau jene metaphysische Hinterwelt, die uns dazu verleitet, etwas Wahres und Eigentliches erkennen zu wollen.¹⁷ In der Trias <Körper - Sexualität - Sex> ist 'Sex' von Foucault in seiner wahrheitsverbürgenden Funktion eines Allgemeinen ausgestrichen, und die Elemente 'Körper' und 'Sexualität' sind so übereinandergeschoben, daß sie in ihrer unaufhebbaren Verbindung keine Differenz mehr bilden. Mit der „Geschichte der Sexualität auf dem Niveau der Körper“ (WW 181), hat Foucault, wie in der Untersu-

¹⁶ *Die Geburt der Klinik*: 207.

¹⁷ Vgl. WW 187.

chung von Diskursen, Epistemen, Praktiken, eine Art 'Mittelregion' etabliert, in der jetzt Biologisches und Historisches verwoben und die Dualität von Sein und Erscheinen vollständig aufgelöst ist.

In seiner Diskursanalyse geht es Foucault darum, den Gegensatz zwischen den „Dingen“ und den „Worten“ zu unterlaufen,¹⁸ gleichzeitig nutzt er diesen Gegensatz aber, um eine Zweideutigkeit herzustellen. Seine Aussagen *müssen* einen unklaren Status besitzen, weil sonst die Beschreibung eines Diskurses nicht zugleich dessen Inhalte diskreditieren könnte. Hätte Foucault die Aspekte von 'Gegenstand' und 'Diskurs über den Gegenstand' genau geschieden, so würde sich seine Analyse nicht - wie beabsichtigt - von herkömmlicher Mentalitäts- und Ideengeschichte unterscheiden. Ginge er umgekehrt von der Identität der Aspekte 'Gegenstand' und 'Diskurs über den Gegenstand' aus, verlöre seine Analyse ihren kritischen Charakter. Nur die konsequente 'Vermischung' dieser Ebenen sichert ihm seine Radikalität, nur weil seine Begriffe zweideutig Konkreta und Wissenskonzepte treffen, konnten Sätze wie „der Mensch ist eine Erfindung“ solch heftige Kontroversen auslösen. Diese strategische Ambivalenz durchzieht die meisten Schriften Foucaults und trägt nicht unerheblich zu ihrem kritischen Effekt bei. Ich werde an anderer Stelle noch darauf eingehen.¹⁹

Die Beschränkung auf das faktische Erscheinen dessen, „was gesagt worden ist“, erinnert deutlich an Husserls Verfahren, und wie dieser nach vollzogener Reduktion von den Phänomenen wieder als von objektiven Gegenständen spricht, so spricht Foucault von den diskursiven Tatsachen als einfachen Tatsachen. Wie für die Phänomenologie ließe sich auch hier eine 'Ontologisierung' in der Theorie beschreiben; die methodische Einschränkung auf das Gesagte jedenfalls führt zur Etablierung eines neuen 'Seinsbereichs',²⁰ und sie gibt sich als Setzung einer Immanenz:

¹⁸ Vgl. AW 74.

¹⁹ Vgl. Einleitung und Schlußteil dieser Arbeit.

²⁰ Das „Sein der Sprache“ ist bei Foucault immer als ein Konkurrenzunternehmen zum „Sein des Menschen“ aufgefaßt; sei es systematisch: „... das Sein der Sprache kommt für sich selbst nur im Verschwinden des Subjekts zur Erscheinung“ (*Das*

„Man suche also nicht danach, vom Text zum Denken, vom Geschwätz zum Schweigen, vom Äußeren zum Inneren ... von der oberflächlichen Vielfalt zur tiefen Einheit überzugehen. Man bleibt in der Dimension des Diskurses.“ (AW 112)

Wo die Diskursanalyse Gegenstände als Wissensformationen auf- faßt bzw. sie als diskursiv erzeugte versteht, sind ihre Ähnlichkei- ten zur Bewußtseinsphilosophie offensichtlich. Einige Kommen- tatoren sehen nach der *Archäologie des Wissens* eine ‘Kehre’ in Foucaults Denken, weil fortan die Grundlegungsverhältnisse um- gekehrt und in der Ausarbeitung einer Machttheorie nicht mehr gesellschaftliche Praktiken auf Diskurse, sondern Diskurse auf sie bedingende gesellschaftliche Praktiken zurückgeführt werden.²¹ Könnte man hier immer noch von einer Parallele zum bewußt- seinsphilosophischen Ansatz sprechen?

Mit einiger Vorsicht würde ich sagen: ja. Was die Parallele ausmachte, war nicht nur die Beschränkung auf ‘ideale’ Gebilde wie den Diskurs und kognitive Formationen, es war vor allem ein mit der Ablehnung eines ‘wirklichen’ (wahren) Referenten einher- gehendes Immanenzprinzip. Wenn es nun in den späteren Werken nicht mehr um die bloß diskursiv erzeugte Wirklichkeit, sondern um das vermeintlich realere, „dickere Gewebe der nicht-diskursi- ven Praktiken“ geht, so ist einerseits zu bedenken, daß Foucault auch den Diskurs als Praktik, als eine eigene Seinsweise aufgefaßt hat und daß er hier wie in späteren Texten einem Prinzip folgt, demgemäß es nichts jenseits der Interpretation gibt.²² Die Macht- formationen sind praktizierte, ‘materiale’ Interpretationen, das bewußtseinsphilosophische Konstitutionsparadigma scheint nun in ein Produktionsparadigma überführt.²³

Denken des Außen: 48) oder historisch: „... niemals in der abendländischen Kultur [haben] das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zusammen existieren können“ (OD 408).

²¹ Vgl. Habermas 1986: 315; Fink-Eitel 1989: 64; Dreyfus/Rabinow: 127, 131f. Rudi Visker sieht in *Überwachen und Strafen* den Rückgriff auf eine „Geschichte des Referenten“, Visker 1991: 142.

²² Vgl. auch Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, 1967: 189ff.

²³ Am Beispiel des Konstruktivismus und der neueren feministischen Diskussion, die sich z. T. stark auf Foucault bezieht, habe ich die Parallele zwischen einem er- kenntnistheoretischen Konstitutions- und einem gesellschaftstheoretischen Pro- duktionsgedanken genauer expliziert; s. Roedig, *Ding an sich und Erscheinung. Einige Bemerkungen zur theoretischen Dekonstruktion von Geschlecht*, 1994.

Mit dem Hinweis auf diese Parallele soll weder gesagt sein, daß Foucault Bewußtseinsphilosophie betreibe, noch daß sein Machtbegriff „aus dem Repertoire der Bewußtseinsphilosophie selber entnommen“ sei und deshalb keinen Ausweg aus der Subjektphilosophie bieten könne.²⁴ Es ist lediglich ein bewußtseinsphilosophischer *Gestus* des Ausschlusses, den Foucault - via Nietzsche - als einen metaphysikkritischen übernimmt.

3.3. *Die Auflösung des Transzendentalen*

Oben habe ich die These vertreten, daß die Phänomenologiekritik Foucaults nicht allein in inhaltlichen Einwänden zu suchen sei; die ‘eigentliche’ Kritik liegt in seiner *Methode*, in der konsequenten Historisierung der Inhalte und der Formen des Denkens.²⁵ Systematische Problemstellungen werden auf ihre Genese zurückgeführt, sie erscheinen lediglich als historisch-relative Denkweisen und Praktiken. So stellt sich z. B. das, was Sartre als existentielle Bestimmung des Für-sich angegeben hat, aus der Perspektive von Foucaults Analyse betrachtet, als eine als Ontologie gefaßte Version der Aporien von Bewußtseinsphilosophie dar.²⁶ Das „Für-sich“ hat nichts mit den ‘wirklichen’ Strukturen von Menschsein zu tun, weil die Frage nach diesen wirklichen Strukturen selbst nur in einer historisch situierten Form erscheinen kann. ‘Hinter’ die jeweiligen Fragestellungen, ‘hinter’ die Problematisierungsweisen geht Foucault nicht zurück, und er führt damit konsequent Nietzsches Perspektivismus fort, der das Prinzip der Auslegung so weit generalisiert, daß es auch noch die Instanz des Subjektiven selbst unterläuft: „‘Es ist alles subjektiv’ sagt ihr: aber schon Das ist Auslegung.“²⁷

Für die Phänomenologie muß es einen archimedischen Punkt außerhalb der Epoché geben, das erkennende Subjekt selbst kann nicht unter die Reduktion fallen, und so impliziert die Phänome-

²⁴ Habermas 1986: 322.

²⁵ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 3.3.

²⁶ Vgl. diese Arbeit Teil 2, Kap. 2.4.

²⁷ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*: Abs. 481.

nologie der Gegenstände eine Ontologie des erkennenden Subjekts. Genau diesen letzten, fixen, transzendentalen Punkt löst Foucault auf, indem er - so scheint es - die Phänomenologie noch einmal auf sich selbst anwendet und ihre eigenen Aussagen historisiert.²⁸ Er gewinnt mit seiner Epoché des Subjekts und der Bedeutung ein neues 'objektives' Gegenstandsfeld: Erfahrungsweisen, Epistemen, diskursive und nichtdiskursive Praktiken. Das Vorgehen Foucaults ließe sich auch als Fortführung der von mir beschriebenen Bewegung der Phänomenologie zur Ontologie verstehen: Bestand deren erster Schritt in der zunehmenden Reduktion des Seins aufs Erscheinen und der Ausstreichung des „Ding an sich“, so liegt der zweite Schritt darin, das Subjekt auszustreichen. Übrig bleibt nur eine 'Mittelregion', in der das ehemalige „Erscheinen“ zum einzigen Sein geworden ist. Die Figur der subjektiven Selbstreferenz als Ort der Wahrheit ist zerschlagen, und Foucaults beharrliche Weigerung anzugeben, von wo aus er spricht, ist nichts als eine Anwendung seines genealogischen Prinzips, das die angeblich philosophische Notwendigkeit des Ausweises der eigenen Grundlagen als eine Variante des christlichen Geständniszwangs begreift.²⁹

Bleibt Foucault demnach ein 'Phänomenologe'? Er hat sich dagegen gewehrt, seine Archäologie als „historische Phänomenologie“ zu verstehen,³⁰ denn es ging ihm - gegen alle Phänomenologie - gerade darum, die „Geschichte des Denkens aus seiner transzendentalen Unterwerfung zu befreien“ (AW 289), d. h. sich vom „Narzißmus“ eines konstituierenden Subjekts und darüber hinaus von der „transzendentalen Dimension“ als eines Ursprungsprinzips zu lösen. Die Archäologie will nicht ein verborgenes Gesetz enthüllen oder einen Ursprung wiederentdecken, sie bleibt an der Oberfläche, im Bereich der Positivitäten und scheint mit dem

²⁸ Dreyfus/Rabinow sprechen mit Bezug auf die Methode der *Archäologie des Wissens* von einer „doppelten Reduktion“, es seien nicht nur einzelne Wahrheitsansprüche, sondern der Sinn von Wahrheitsansprüchen selbst suspendiert: „Husserl übertreffend, behandelt Foucault die Referenz *und* den Sinn bloß als Phänomene“ (Dreyfus/Rabinow 1987: 74).

²⁹ Vgl. WW 76f, 83.

³⁰ Vgl. AW 290.

Subjekt auch das „Transzendente“ schlechthin austreichen zu wollen.

Gleichzeitig behält sie aber die transzendente Frage als Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ bei. Sie fragt nach den „Bedingungen des Auftauchens von Aussagen“ (AW 184), nach der „Gesamtheit der Regeln“, die die „Bedingungen des historischen Erscheinens“ der diskursiven Gegenstände konstituieren (AW 72), nach dem „epistemologische[n] Feld, ... in [das] die Erkenntnisse ... ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die ... die [Geschichte, A.R.] der Bedingungen ihrer Möglichkeit ist“ (MC *13/OD 24f). „Diese Bedingungsanalyse macht“ - wie Deleuze bemerkt - „bei Foucault einen eigenartigen Neukantianismus aus“,³¹ doch sie unterscheidet sich von der kantischen Tradition darin, daß die Bedingungen, um die es hier geht, *faktischer* Natur sind. Die „Bedingungen sind niemals allgemeiner als das Bedingte und gelten aufgrund ihrer eigenen historischen Singularität“,³² die Regeln bilden sich erst mit und in dem Diskurs, den sie ordnen.

Foucault 'empirisiert' also das Transzendente, er begreift es explizit als geschichtliche Faktizität und untersucht, ähnlich wie Sartre, nicht Möglichkeits-, sondern Existenzbedingungen;³³ das „historische Apriori“ ist, im Gegensatz zum formalen, „eine rein empirische Figur“ (AW 185). Und doch ist es ein Apriori. Man gewinnt den Eindruck, daß Foucault als Methode übernimmt, was er (inhaltlich) am modernen Denken kritisiert hatte: die Vermischung von Empirischem und Transzendentelem. Er wendet die in der Phänomenologie und dem sie leitenden Bewußtseinsparadigma angelegten Prinzipien gegen die Phänomenologie und führt sie damit in metaphysikkritisch radikalierter Weise fort. So übernimmt das Konzept eines „historischen Apriori“ Husserls Gedanken des konkreten Apriori bzw. die von Merleau-Ponty vorgenommene Identifizierung apriorischer und faktischer Wahrheit.³⁴ Auch die Wendung gegen eine hermeneutische Auslegung des

³¹ Deleuze, *Foucault*: 86.

³² A. a. O.: 161.

³³ Vgl. AW 184; Deleuze, *Foucault*: 86.

³⁴ Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*: 259; Waldenfels 1987: 517.

Sinns und gegen Metaphysik ist z. T. in der phänomenologischen Intention angelegt.³⁵

Verstrickt sich Foucault nun selbst in die Doppel, oder entkommt er ihnen dadurch, daß er sie konsequent methodisch übernimmt? Vermeidet er das unglückliche Oszillieren zwischen den Polen, weil er nicht mehr Identität und Unterschied der Seiten zugleich behauptet, sondern vornehmlich deren Identität?³⁶ Überwindet er die phänomenologischen Sackgassen dadurch, daß er nicht das „Empirische auf der Ebene des Transzendentalen zur Geltung“ bringen will (OD 386), sondern umgekehrt das Transzendente in der - historisch verstandenen - Faktizität auflöst? Ist es dieses Vorgehen, das es ihm erlaubt, nicht mehr „ungewollt empirisch“, sondern ein „glücklicher Positivist“ zu sein? In gewisser Weise entgeht Foucault dem Spiel der Dublette. Über die Historisierung der Inhalte gelingt es ihm, das Empirische als ‘Bedingung der Möglichkeit’ auszuweisen, und vielleicht ist die Auflösung von Sein in Werden die einzige Möglichkeit, wieder ‘Seinsfragen’ stellen zu können, ohne in eine „präkritische Naivität“ zurückzufallen. Das ‘Transzendente’ ist jetzt kein feststehendes Prinzip, sondern zeitlich verflüssigt, und selbst für die „Geschichte des Denkens“ wird nicht mehr die „enthüllende Rolle eines transzendentalen Moments“ in Anspruch genommen (AW 289). Der Mechanismus der empirisch-transzendentalen Reduplizierung implizierte, wie wir gesehen haben, zwei Bewegungen: eine ‘Ontisierung des Transzendentalen’ und eine ‘Transzendentalisierung (bzw. Ontologisierung) des Ontischen’. Man kann nun sagen, daß Foucault diese Doppelbewegung aufspaltet und nur ihrem ersten Teil folgt; er betrachtet das Transzendente als Ontisches, macht aber nicht umgekehrt Seiendes zum zeitlos

³⁵ Weiterhin ließe sich behaupten, daß die ‘Auflösung des Subjekts’ nur eine sowieso schon in der Phänomenologie angelegte Tendenz zur Selbstvergessenheit des Subjekts als erkennendem weiterführt (s. diese Arbeit Teil 1, 2.4).

³⁶ Womit nicht gesagt sein soll, daß Foucault den Unterschied zwischen Empirischem und Transzendentalen leugnet. Er ist wieder einmal vorsichtig genug, einem „formalen Apriori“ nicht die Existenz abzusprechen, er plaziert sein „historisches Apriori“ nur auf ein anderes Niveau (s. AW 186). Diese durchaus strategische Behutsamkeit im Umgang mit vorgegebenen Denkmustern, unterscheidet Foucaults Verfahren wesentlich von der Metaphysikkritik Nietzsches.

Transzendentalen. Damit ist die Spiegelung der Seiten zunächst einmal aufgehalten.

Darüber hinaus kann Foucault das endlose Oszillieren der Doppel zum Stillstand bringen, indem er deren angebliche Ursache, die Selbstreferenz des Subjekts, ausschaltet und die permanent aufeinander verweisenden Seiten auf eine eigentümliche 'Mittelregion' festlegt: Die Episteme liegt weder im inneren Gesetz der Dinge noch im „Raster eines Blicks“,³⁷ sie ist ein Gebiet „zwischen dem bereits kodierten Blick und der reflektierenden Erkenntnis“ (OD 23); die Diskurse sind nicht „eine reine und einfache Verschränkung der Dinge und der Wörter“ (AW 74), sie liegen zwischen den Tatsachen und den Regeln.³⁸ Hier handelt es sich nicht um eine sich hinterrücks ereignende Vermischung von Empirischem und Transzendentalen; die Differenz, deren Vorhandensein Foucault ja nicht bestreitet,³⁹ scheint vielmehr in einem neuen Gegenstandsbereich aufgehoben.

Welcher Preis muß für diese Überwindung der unglücklichen Konstellation modernen Denkens gezahlt werden? Foucault hat Fragen auf Fragestellungen, 'Gegenstände' auf Diskurse über Gegenstände, das 'Subjekt' auf Subjekt-Funktionen⁴⁰ bzw. auf Praktiken des Selbst und Systematisches auf Historisches reduziert. Die kritische 'Reduktion', die er vornimmt, besteht letztlich auch in der Ausschaltung von *inhaltlich* verstandenen Sachfragen. Nicht was gesagt wird, ist wichtig, sondern wer spricht; nicht was etwas ist, sondern wie es ist, ist jetzt von Bedeutung. Probleme werden als Problematisierungsweisen, Wahrheit als Wahrheitseffekte aufgefaßt,⁴¹ und immer wieder demonstriert Foucault seinen anders ansetzenden Fragestil, wie z. B. in *Der Wille zum Wissen*: „Die

³⁷ Vgl. OD 22.

³⁸ Vgl. Waldenfels 1987: 528, 531. - Foucaults Bestimmungen, vor allem diejenige des Gebiets der Episteme, sind alles andere als klar. So sind auch die hier zitierten Gegensatzpaare nicht unbedingt als Parallelen zu verstehen, es kommt allein darauf an, daß Foucault anscheinend immer einen Bereich untersuchen möchte, in dem die Gegensätze der Dubletten nicht gelten.

³⁹ S. o. Fußn. 36.

⁴⁰ Vgl. *Qu'est-ce qu'un auteur?*: 95.

⁴¹ Vgl. Foucault, *Wahrheit und Macht*, Interview mit Fontana/Pasquino, 1977: 34, 53.

Frage, die ich stellen möchte, lautet nicht: weshalb werden wir unterdrückt? sondern: weshalb *sagen wir ...*, daß wir unterdrückt werden?“ (WW 18, Hervorhebung A.R.). Dasselbe Verfahren, mit dem einmal die Annahme einer Realität der Außenwelt als naiver Standpunkt abgewiesen wurde, schaltet nun die Annahme einer ‘Substanz’ sachlicher Probleme aus und reduziert die Inhalte auf Formen. Daher ist jede Frage nach dem „Sein des Menschen“ eine (historisch) naive Frage; daher gehen auch jene Kritiken an der Intention Foucaults vorbei, die ihm z. B. vorhalten, seine Denunziation des Subjekts treffe nur eine bereits obsolet gewordene Hegelisch „aufgespreizte“, nicht aber eine Kantisch „endliche“ Konzeption von Subjektivität.⁴² Solche Einwände unterschätzen Foucaults Diagnose, weil sie sie aufs bloß logische Argument reduzieren und um ihren Anspruch bringen, eine Aussage über eine historisch entstandene *Fragestellung* zu sein. Es geht ja nicht darum zu sagen, welche Subjektbegriffe unhaltbar und welche zu verteidigen wären, es geht nicht um die Begründung eines besseren, angemesseneren, rationaleren Konzepts von Subjektivität, und es ist nicht unbedingt Foucault, der hier die Grundlagen seiner Argumentation verfehlt.⁴³

Aber *sind* Probleme nichts außer der Weise, in der sie problematisiert werden? *Ist* Wahrheit nichts als eine Wirkung, ein Effekt? Foucault läßt sich nicht bei expliziten Identifizierungen ertappen,⁴⁴ aber er unterlegt sie seiner Argumentation, um einen ‘substantiellen Schein’ auch dort aufspüren zu können, wo von unhistorisch bleibenden Strukturen ausgegangen wird, wo es den

⁴² So z. B. Ludwig Nagel, *Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen ‘Ausweg aus der Subjektphilosophie’?* 1988: 359f. Ähnliche Argumente verwenden Frank 1988 und Schnädelbach 1989.

⁴³ Die Kommentatoren neigen oft dazu, Foucault mit der Macht des angeblich ‘rationalen’ Arguments entgegenzutreten und ihn an einem Maßstab zu messen, dem sich zu entziehen gerade einen Teil seiner Methode und kritischen Intention ausmacht. Zum Begründungsverfahren Foucaults als eines rhetorischen s. Schäfer, *Reflektierte Vernunft*, 1995.

⁴⁴ Foucaults NachfolgerInnen sind in dieser Hinsicht oft eindeutiger und dementsprechend leichter angreifbar. So behauptet z. B. Judith Butler ein diskursives Hergestelltsein der Körper (s. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991: 190ff). Sie folgt damit m. E. sehr konsequent der Intention Foucaults, verkehrt sie aber auch darin, daß sie seine methodisch begründete Vorsicht bezüglich ontologischer Identifizierungen aufgibt.

Anschein hat, als *seien* die Probleme etwas anderes als ihre Problematisierungsweisen, als *seien* die Gegenstände des Wissens etwas außerhalb des Diskurses, als seien sie grundlegender und beharrlicher als ihre jeweilige konkrete Ausprägung.

Es gibt gute Gründe den alten Dualismus von (wahrem) Sein und (bloßer) Erscheinung aufzuheben, denn tatsächlich läßt sich nicht angeben, was z. B. 'der Wahnsinn' sein sollte, außerhalb der Bedeutung, die man ihm gibt, außerhalb der Praxis, die ihn herstellt, was 'Wahrheit' sein sollte außerhalb der Übereinkunft, die etwas als 'wahr' gelten läßt.

Gilles Deleuze beschreibt anschaulich, wie sich der 'substantielle Schein' aus einer bestimmten metaphysischen Fragestellung heraus entwickelt. In Platons Dialogen geht es immer darum, *was* etwas sei, das Schöne, die Gerechtigkeit etc., und Sokrates steht „Jünglingen, starrköpfigen Alten und berühmten Sophisten“ gegenüber, denen allen gemeinsam ist

„auf jene Frage mit dem Zitieren dessen zu beginnen, was [ce qui] schön ist: eine Jungfrau, eine Stute, ein Kessel ... Sokrates triumphiert: Man antwortet auf die Frage 'Was ist das Schöne?' [*qu'est-ce que le beau*] nicht, indem man zitiert, *was* schön ist [*ce qui est beau*]“.⁴⁵

Hier wird die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung etabliert, doch sie beruht nur darauf, daß die metaphysische Frage selbst nicht in Frage gestellt wird. Dabei ist es - so Deleuze - „keineswegs sicher, ob die Frage 'Was ist das Schöne?' nicht selbst eine Dummheit ist [bêtise]“.⁴⁶ Die Sophisten jedenfalls und Nietzsche ersetzen das „Was ist?“ durch ein nicht naiv zu verstehendes „Wer?“, und zwar genau deshalb, weil jedes allgemeine Was letztlich auf ein konkretes Wer, bzw. ein „für Wen?“ zurückgeht; „das Wesen ist einzig und allein der Sinn und der Wert des Dings“,⁴⁷ es „... wird in der Kraft ausgemacht, in deren Besitz es ist“.⁴⁸ Hat Deleuze nicht Recht, wenn er mit Nietzsche feststellt:

„wenn wir die Frage 'Was ist' stellen, fallen wir nicht nur in die schlimmste Metaphysik zurück, wir tun tatsächlich nichts anderes als in

⁴⁵ Deleuze, *Nietzsche und ...* : 84; *Nietzsche et ...* : 86.

⁴⁶ A. a. O.: *p.86.

⁴⁷ A. a. O.: 85/p.87

⁴⁸ A. a. O.: 85/p.87

einer ungeschickten, blinden, unbewußten und konfusen Art die Frage ‘Wer?’ zu stellen.“⁴⁹

3.4. Ein anderes „Denken des Gleichen“?

Wenn es einen Überschneidungspunkt zwischen Sartre und Foucault gibt, so ist es Nietzsche. Viele Motive hat Sartre von Nietzsche übernommen; so kann man z. B. sein Denken sehr konsequent als ein Denken in Kräfteverhältnissen verstehen, die Entgegenstellung „aktiv-passiv“ scheint in vieler Hinsicht das eigentlich grundlegende Modell der Sartrischen Bewußtseinsphilosophie zu sein, und seine Sozialontologie läßt sich als eine auf unaufhebbarer Ungleichheit aufbauende Machttheorie lesen. Eine Ausgewogenheit der Kräfte kommt nie vor. Sartre entwickelt mit der als Essenz verstandenen Existenz eine Theorie der Spontaneität und Sinnschöpfung; die Existenz ist wesentlich „création“,⁵⁰ sie ist eine *Produktion* im nietzscheanischen Sinne, weil sie von denselben Voraussetzungen eines Denkens nach dem „Tod Gottes“ und der Unmöglichkeit vorgängiger Wesensaussagen ausgeht. Die tiefste gemeinsame Wurzel, die Sartre und Foucault in Nietzsche haben, ist das antimetaphysische Motiv, demzufolge es „keinen Täter hinter der Tat“ gibt.

In Nietzsches Modus des Fragens wird die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung aufgelöst. Diese Aufhebung scheint allerdings auf eine andere Variante des „Denkens des Gleichen“ hinauszulaufen, in der es kein „Oszillieren“ gibt, weil hier das Gleiche nicht mehr als ein Anderes begriffen wird. Nicht selten stellt sich auch die sich auf Nietzsche berufende Differenzphilosophie als eine monistische Einheitslehre dar, gerade weil sie Differenz nicht über Negation, sondern über Affirmation denkt.⁵¹ Sie kann

⁴⁹ A. a. O.: *p.87

⁵⁰ Vgl. z. B. *Cahiers pour une morale*, 1983: 524ff.

⁵¹ Unter ‘Monismus’ verstehe ich die Verabsolutierung eines Prinzips, das z. B. aus dem beschriebenen Prozeß der Immanentisierung resultieren kann. - Zum Monismus der Differenzphilosophie passt neben Foucaults Konzept der produktiven

kein „Denken des Außen“ mehr sein, wenn sie, bei aller Betonung von Inkommensurabilität, immer nur Beispiele von Unüberschreitbarkeit gibt: Der Diskurs und die Macht sind nicht zu hintergehen, „transversale Linien des Widerstands“ sind nur als Faltung des Außen ins Innen möglich.⁵² Damit ist der ehemalige Impuls gegen ‘Einheit’, der die Subjektkritik motivierte, auf eigenständige Weise unterlaufen.

Was Foucault und Sartre trennt ist, daß beide - in der gemeinsamen Erbschaft Nietzsches - die Differenz von empirisch und transzendental auf je verschiedene Weise aufheben. Sartre identifiziert die Aspekte, doch da sie für ihn immer noch als getrennte gelten, ergibt sich eine „Dublette“; diese Vermischung, die das moderne Denken vollziehen *muß*, wird von Foucault kritisiert und zugleich affirmativ zum methodischen Prinzip gewendet: Nichts soll mehr die Funktion des Transzendenten erfüllen als das historisch verstandene Empirische selbst. Damit ist die der Dublette immanente Negation weggearbeitet.

Eine radikal gedachte Endlichkeit zieht die Konsequenzen daraus, daß das „Transzendente“ immer schon ein Empirisches gewesen ist, daß jene, die Unterscheidung von Wesen und Erscheinen generierende Frage nach dem allgemeinen ‘Was’ im Grunde immer nur mit einem konkreten ‘Wer’ oder ‘Wie’ beantwortet wird; daß nicht die gegebenen Inhalte unsere Fragen, sondern daß unsere Fragen die Inhalte bestimmen.

Mit Foucaults Analyse läßt sich vorführen, daß ein Denken im Stile der Existenzphilosophie seinen Anspruch, (ontologische) Allgemeinbegriffe zu bilden, nicht legitimieren kann. Unter dem Primat des Subjekts begründet sich das Denken aus endlicher Erfahrung und geht so notwendig immer mit falscher Unmittelbarkeit vom Konkreten zum Abstrakten über. Wie lassen sich irreduzible existentielle Grundphänomene ausweisen, wie läßt sich begründet behaupten, die „Unaufrichtigkeit“, die „Knappheit“, die „Freiheit“ seien Strukturen, die überall gelten, wo es menschliche Wesen gibt? Solche Setzungen sind (ebenso wie die Berufung auf zeitlos systematische Problemstellungen der Philosophie) aus der

Macht auch Deleuzes Option für die Univozität des Seins (s. *Différence et répétition*: 53ff, 387f).

⁵² Deleuze, *Foucault*: 131ff.

Perspektive Foucaults „präkritisch naiv“ zu nennen, weil sie nicht auf ihre Bedingungen reflektieren, weil sie ihre eigenen Grundlagen selbst nicht historisieren, d. h. sie nicht in die Endlichkeit mit einbeziehen.

Doch ist ein ‘metaphysisches’, substantielles Fragen damit gegenstandslos geworden? Es scheint, daß mit dem Ausschalten eines solchen Fragestils - nicht nur bei Foucault - genau das weggestrichen ist, was das eigentliche Interesse der Philosophie ausmachte: ihr Anspruch, das Wirkliche nicht für das Wahre zu halten und die Welt auf eine prinzipielle Weise zu erklären und zu begründen. Die Metaphysikkritik läuft Gefahr, mit dem substantiell verstanden Dualismus von Sein und Erscheinung auch das aufzugeben, was an der begrifflichen Differenz der beiden Seiten sinnvoll war: das Beharren, daß eines nicht im anderen aufgeht.⁵³

Foucault hat den Preis, der für die Überwindung der „Doppel“ aufzubringen war, nie ganz bezahlt. Sein Denken wäre eindeutiger gewesen, wenn er wirklich ein Positivist hätte sein können, aber hinter der positivistischen Attitüde steckt m. E. auch ein ‘unglücklicher Transzendentalist’. Die von mir im ersten Teil der Arbeit aufgestellte Behauptung, die *Ordnung der Dinge* klage die Differenz von empirisch und transzendental ein, wird nicht Makulatur dadurch, daß Foucault selbst eine systematische Vermischung vornimmt: Seine Phänomenologiekritik ist weiterhin gültig, denn er scheint gleichermaßen auch an die Relevanz der eingeklagten Differenz zu glauben. Es will nicht recht gelingen, die Phänomenologie nur durch die Radikalisierung ihrer ‘Fehler’ zu überwinden, und so bleibt immer ein Überschuß gegenüber dem bloß Empirischen. Wir hatten gesehen, wie schwer es für Foucault in der *Histoire de la folie* war, den Wahnsinn nicht doch als eine Art ‘Substanz’ zu denken, und zwar - wie ein „Ding an sich“ - in zweifach konnotierter Hinsicht, als wesentliches Bewegungsprinzip (das Andere der Vernunft) und als eine erfahrungsunabhängige Tatsache. Für Foucault stellt sich weiterhin das

⁵³ In diesem Sinn plädiert Schnädelbach für eine „negative Metaphysik“ als einer „Erinnerung daran, daß der Diskurs nicht alles über das Wahre und Gute vermag“ und als Ausweg aus einem holistischen „spekulativen Selbstabschluß“ (Schnädelbach, *Dialektik und Diskurs*, 1987: 171).

Problem objektiver Ordnungen, in einer grundsätzlichen Doppeldeutigkeit vereint er, was eigentlich nicht zusammengeht, einen strukturalistischen und historistischen Ansatz,⁵⁴ und immer werden Instanzen benannt, die den Verdacht erwecken, sie erfüllten neben ihrem empirischen Status die Aufgabe einer transzendentalen Synthesis: der Wahnsinn, das Sein der Sprache, die Episteme, die diskursiven Ordnungen, die Macht. Alle diese Instanzen sind „positiv und fundamental zugleich“. Historisches und Systematisches, Ereignisse und Strukturen, Beschreibendes und Normatives bilden ein schwer zu entwirrendes Wechselspiel, und es scheint, als werde Foucault auf methodischer Ebene von derselben Ambivalenz heimgesucht, die inhaltlich die empirisch-transzendente Dublette kennzeichnete, mit dem Unterschied allerdings, daß er sie bezüglich seiner Theorie nicht thematisiert bzw. sich nicht zu ihr äußern will.

Hier liegt der Kern für die „paradoxe Verbindung von positivistischer Einstellung und kritischem Anspruch“,⁵⁵ für grundsätzliche Ambivalenzen in Foucaults Wissenschaftskritik⁵⁶ und für all die Probleme, die man mit seinem Relativismus, mit dem unklaren Status seiner Aussagen und dem fehlenden Maßstab für ‘richtige’ politische Optionen innerhalb seiner monistischen Machttheorie haben mag. War Foucault sich dessen bewußt, daß seine Aussagen selbst wie ein Diskurs wirken, der „gleichzeitig empirisch und kritisch sein will“ (OD 387)?

⁵⁴ Ricoeur z. B. erklärt die Eigenart des Strukturalismus gerade aus seiner Entgegensetzung zum historistischen Prinzip und beschreibt sie weiterhin als eine „subordination ... de la diachronie à la synchronie“ (Ricoeur 1963: 528f). Foucault dagegen hält die „Opposition Struktur-Werden“, in der überdies auch Sartre denkt, für nicht zutreffend (s. AW 22).

⁵⁵ Habermas 1986: 318.

⁵⁶ Systematisch untersucht von Visker 1991: 28ff, 125ff u. a.