

Einleitung

Foucaults archäologische Historiographie ist für das akademische Publikum immer noch ungewohnte Kost. Alles, was diese ‚philosophische‘ Geschichtsschreibung ausmacht, vermag heute noch Befremden auszulösen: ihr Materialreichtum, die Bandbreite ihrer diskursiven Bezugnahmen – die so unterschiedliche Wissensfelder wie pathologische Anatomie, Zuchthausberichte, Kantische Anthropologie, Theorien des Verbs, symbolistische Poesie usw. betreffen –, ihre gewundene Argumentation, ihre aphoristischen Zusammenziehungen und labyrinthischen Gabelungen, ihre selbstverständliche Übertretung von Disziplinargrenzen. Es ist nahezu unmöglich, dem Problembogen Foucaults gerecht zu werden, der beispielsweise zwischen zwei thematisch so weit entfernten und doch zeitgleich erschienenen Untersuchungen wie *Raymond Roussel* und *Geburt der Klinik* aufspannt wird. In diskursontologischer Hinsicht handelt es sich dabei um den Bogen zwischen den Seinsweisen des wissenschaftlichen Diskurses und des „Gegen-Diskurses“ der Literatur.¹

Die Vielfalt und Originalität von Foucaults Problematisierungen führen dazu, dass allzu oft die Maßstäbe einer strengen Lektüre seines Werkes zu fehlen scheinen und dass man dazu tendiert, sich anhand von Foucaults eigenen, eher lockeren und gesprächsweise artikulierten Angaben zu seinem Werk zu orientieren. Doch im Kontext eines Untersuchungstyps wie desjenigen der Archäologie, der gerade die Funktion des Autors suspendieren will, sollten derlei Angaben keinen autoritativen Status genießen und auf keinen Fall als Lektüeranweisung eingestuft werden.

Angesichts dieser Schwierigkeiten scheint der einzige Weg einer gültigen Foucaultlektüre darin zu liegen, dass man nicht nur Foucault liest, sondern zugleich beobachtet, wie Foucault selber liest. Denn die Archäologie ist in erster

1 Es gehört zu den Vorannahmen dieser Arbeit, dass die Darstellung des Archäologischen Zirkels genau diesen Problembogen sichtbar zu machen vermag.

Linie als eine *Lesekunst* zu bestimmen, die sich *schreibend* artikuliert.² Diese Lesekunst hat Foucault in *Archäologie des Wissens* als ein Verfahren der *réécriture* gekennzeichnet, worauf am Schluss der vorliegenden Arbeit näher eingegangen wird.³ Jedenfalls will diese Arbeit in erster Linie eine Lektüre des archäologischen Diskurses erproben, die sich fortwährend an den Maßstäben der archäologischen Lesekunst selbst zu orientieren versucht. Die Eigentümlichkeiten einer solchen Lektüre werden im Folgenden vorgestellt.

-
- 2 So berichtet Michel de Certeau von einer Begebenheit in Belo Horizonte (Brasilien). Als man Foucault nach seinem intellektuellen Ort und seiner Spezialisierung fragte, antwortete er einfach: „Wer ich bin? Ein Leser.“ Certeau (1987): 51-52.
 - 3 Siehe Kapitel 16 der vorliegenden Arbeit. Inwiefern der *réécriture* – ohne Rückgriff auf die genannte Autorfunktion – eine methodologische Schlüsselrolle zugesprochen werden kann, wird an den entsprechenden Stellen dieser Darstellung noch zu überprüfen sein.

1. Die leitende Frage und der archäologische Zirkel

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Frage nach dem Standort von Foucaults eigenem (archäologischem) Diskurs. Welche Stelle nimmt dieser Diskurs selbst in der von ihm erzählten Geschichte des Diskurses ein?

Diese Frage gehört zu jenem Typ von Fragen, die den Blick von der gewohnten Fixierung auf das Ziel oder die Intention einer Handlung lösen, um ihn auf den Beginn und den Ansatz derselben zu lenken. Gemäß einer vertrauten Praxis des philosophischen Diskurses schlägt die Beantwortung solcher Fragen für gewöhnlich den Weg der *Reflexion* ein, der allerdings bald die Ebene der Handlung verlässt und auf der tiefer liegenden Ebene einer fundamentalen und urheberlichen Instanz der Handlung ankommt. In anderen Worten: Der philosophische Diskurs antwortet auf solche Fragen mit der Geste der *Begründung*. Foucaults Arbeit jedoch stemmt sich insgesamt gegen diese Tendenz der Philosophie, zugleich Reflexion und Begründung zu sein. Sie artikuliert sich zwar als Reflexion, versagt sich aber die Funktion der Begründung. Als Reflexion führt sie an die Schwelle und Wurzel der diskursiven Handlung heran, verlässt aber nicht die spezifische Ebene dieser Handlung, um eine fundamentale und fundierende Instanz zu beschwören. Eine solche von der Begründung abgekoppelte Reflexion vermag, auf den ersten rudimentären Ansatz des *Diskurses* – d.h., grob gesprochen, der im Element eines historischen Wissens funktionierenden Sprache – zurückzuführen und damit eine von allen begründenden Projektionen unberührte Ebene freizulegen: die Ebene der *Seinsweise der Sprache*. Es handelt sich somit um den Einsatz von Sprache zur Freilegung der Seinsweise von Sprache. Foucault kennzeichnet seinen Diskurs, der eine solche Reflexionsleistung erbringen soll, als einen „Diskurs über Diskurse“⁴.

Daher muss die Frage nach Foucaults diskursivem Standort der Eigenart seines Diskurses, das heißt, dem *reinen Reflexionscharakter* des archäologischen Diskurses entsprechen. Die Frage muss gewissermaßen in die archäologische Denkbewegung selbst hineingleiten und sich davor hüten, dass die Reflexion, gemäß der genannten Grunddisposition des philosophischen Diskurses, in Begründung abgeleitet. Von daher erhält die Antwort auf die Frage nach dem diskursiven Standort der Archäologie den Charakter einer klärenden Intervention, denn sie ist ihrerseits – nicht anders als die Frage und ihr Gegenstand – diskursiver Natur. Erst als ein Akt der diskursiven Intervention lässt die Antwort den archäologischen Diskurs als einen reflektierten Diskurs zutage treten und erhält den Charakter einer Darstellung, die nie die Objektebene des Diskurses zugunsten etwa einer Metaebene verlässt, sondern auf der Ebene eines in sich kreisenden Diskurses bleibt. Diesen sichtbar gewordenen, reflektierten, in sich kreisenden Diskurs Foucaults nenne ich den „archäologischen Zirkel“.

4 AW: 292.

Eine solche Darstellung, die die Ebene des dargestellten Diskurses nicht verlässt, vermag überhaupt erst so etwas wie eine *spezifische* Ebene des Diskurses freizulegen. Das Verfahren einer solchen Darstellung ist als *réécriture* oder *Wiederschreibung* zu bezeichnen.⁵ Worin dieses Verfahren besteht, wird deutlich, nicht indem man dessen Theorie entwirft – das hat auch Foucault nie wirklich gemacht –, sondern indem man es einfach auszuüben versucht. Würde man nämlich eine Theorie der *réécriture* entwerfen, so müsste man dies *sprechend* tun und sich folglich auf die Ebene einer Metasprache zurückziehen. Damit würde man, wie auch bei der Tendenz zur Begründung, die Ebene des (wiederschreibenden) Diskurses verlassen haben. Die einzige legitime Weise, Foucaults Ausführungen zu ‚verstehen‘, liegt m. E. darin, es ihm nachzumachen: mit dem archäologischen Diskurs genauso zu verfahren wie dieser es mit anderen, ihm fremden und vergangenen Diskursen tut. Das würde implizieren, dass man den archäologischen Diskurs wiederschreibend bis zu jener (historisch-genealogischen) Schwelle zurückverfolgt, an der er sich aus den Elementen anderer ihm fremder und bereits auseinander gebrochener Diskurse konstituiert. Den entscheidenden Hinweis zu diesen anderen, fremden Diskursen entnimmt man der archäologischen Historiographie selbst. Im Ausgang von den diskursgeschichtlichen Angaben der Archäologie sieht man sich damit instand gesetzt, die Schwelle zur Existenz des archäologischen Diskurses selbst auszuloten.

Die Methode der Darstellung des archäologischen Zirkels ist also jenes Verfahren der Wiederschreibung, das Foucault selbst in seiner zugleich deskriptiven und analytischen Historiographie eingesetzt hat. Wiederschreibung beinhaltet, bildlich gesprochen, dass man auf das Fahrzeug eines historisch konstituierten Diskurses springt, das Steuer an sich reißt, und es einem neuen Ziel entgegenführt. Sie gibt also einerseits einen Diskurs wieder, unter Aufrechterhaltung der Form seiner Äußerlichkeit: jener Ausbreitung verketteter Aussagen oder Existenzmodalitäten von Zeichenmengen, von denen in „Archäologie des Wissens“ die Rede ist.⁶ Andererseits aber führt sie eine Differenz auf der Ebene des diskursiven Ziels ein, und bewirkt eine Transformation der vom wiedergeschriebenen Diskurs verfolgten Strategie. Worin kann eine solche Differenz oder Transformation im Falle einer Wiederschreibung des archäologischen Diskurses selbst bestehen?

Was Foucaults Diskurs der sechziger Jahre anstrebt, ist eine archäologisch-genealogische Analytik der Humanwissenschaften und des „Menschen“ als Subjekt und Objekt dieser Wissenschaften. Auf dem Wege dieser Analytik, gelangt aber Foucaults eigener Diskurs in sein diskursives Sein. Die Archäologie klärt die Vorgänge der Entstehung und des eventuellen Verschwindens des Menschen der Humanwissenschaften auf, indem sie ihr eigenes diskursives Sein ins Spiel

5 Die *réécriture* ist „nicht mehr und nicht weniger als eine erneute Schreibung: das heißt in der aufrecht erhaltenen Form der Äußerlichkeit eine regulierte Transformation dessen, was bereits geschrieben worden ist“. AW: 200.

6 Siehe z. B. AW: 155ff.

bringt. Ihre Aufklärung ist zugleich Intervention. Mehr noch: Es gilt zu überprüfen, in wie fern Foucaults Archäologie den bevorstehenden Tod des Menschen gerade durch die bloße Ankündigung dieses Todes bewirkt. Der Gang der archäologischen Analytik bewirkt eine Destabilisierung des Bodens, auf dem sie steht und geht: „Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe.“⁷ Daher müssen meine einleitenden Bemerkungen weiter präzisiert werden: Gegen die philosophische Praxis der Reflexion und *Begründung* setzt die Archäologie eine neue und eigentümliche Verbindung aus Reflexion und *Entgründung*. Es handelt sich somit um eine Reflexion, die nicht sichernd und grundlegend, sondern *verändernd* vorgeht.

Im Verlauf der vorliegenden Widerschreibung des archäologischen Diskurses verwandelt sich also das archäologische Ziel der Destabilisierung des Bodens des Anthropologismus in das anders geartete Ziel der Offenbarung der Seinsweise des archäologischen Diskurses selbst.

Dass die Archäologie zugleich eine Beschreibung und eine Intervention leistet, impliziert, dass die Bedingung der archäologischen Analytik des anthropologistischen⁸ Diskurses identisch ist mit der Bedingung der Abschaffung dieses Diskurses. *Eine* Bedingung also und *zwei* Effekte. Diese den beiden Effekten gemeinsame Bedingung ist die Seinsweise des archäologischen Diskurses selbst, die in der Sammlung der anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen der Sprache besteht.

Um diese Bedingung in den Blick zu bekommen, ist es erforderlich, zuerst den von der Archäologie aufgewiesenen Vorgang der Entstehung des anthropologistischen Diskurses in Erinnerung zu rufen: nämlich die vierfache Zerstreuung der Seinsweise der Sprache zu Beginn der nachklassischen Moderne. Diese Zerstreuung, die sich aus dem Zusammenbruch des klassischen Diskurses ergibt, lässt die Sprache gleichzeitig in vier unterschiedlichen und unvereinbaren Seinsweisen erscheinen: einer *philologisch-objektiven*, *formalisierbaren*, *interpretierbaren*, und *literarischen* Seinsweise. Zugleich konsolidiert sich die Figur des Menschen als eine Vierheit aus Doppelungen. Die Zerstreuung der Sprache ist an den Zusammenbruch des klassischen Diskurses gekoppelt und gibt die Bedingung für die Konsolidierung der Figur des Menschen ab. Sobald aber die Sprache sich rekonsolidiert, zerstreut sich die Figur des Menschen. Diese Rekonsolidierung der Seinsweisen der Sprache geschieht im Raum des archäologischen Diskurses selbst, der auch der in *Archäologie des Wissens* spezifizierte Raum der diskursiven Formation ist. Der archäologische Diskurs muss sich also als Raum

7 OD: 28.

8 Mit „anthropologistisch“ wird in der vorliegenden Arbeit jene Denkd disposition charakterisiert, die erst im neunzehnten Jahrhundert aufgekommen ist und die in den Kapiteln 8 und 9 der *Ordnung der Dinge* aufgeschlüsselt wird. Somit hat dieser Begriff einen größeren Umfang als der Begriff „anthropologisch“, der im engeren philosophieinternen Bezug zur Frage „Was ist der Mensch?“ steht. Es scheint ratsam, diesen terminologischen Unterschied – auch wenn sie bei Foucault selbst nicht vor kommt – zwecks Vermeidung von Missverständnissen und Fehllektüren einzuführen.

der Sammlung der Sprache konstituieren, um in der Lage zu sein, vom Entstehen und Vergehen des Anthropologismus zu berichten. Durch die bloße Konsolidierung der Sprache im archäologischen Diskurs aber tritt das Verschwinden des von ihm beschriebenen Anthropologismus ein.

Das heißt: Der archäologische Diskurs eröffnet den Blick auf eine Diskursgeschichte, die bis zur Schwelle seiner eigenen Existenz *als Diskurs* führt. Dennoch ist der archäologische Diskurs keineswegs gegenüber der von ihm beschriebenen Geschichte präexistent. Er existiert nur, indem er die diskursive und diskontinuierliche Herkunft seiner eigenen Existenz beschreibt. Oder: Er existiert nur, indem er die historische Bedingung seiner eigenen diskursiven Existenz artikuliert. Er kann den Tod des Menschen feststellen, nur indem gerade diese Feststellung den Menschen tötet. In einem Aufsatz über Maurice Blanchot legt Foucault ein Modell seiner eigenen, archäologischen Sprechweise vor: den Satz *Ich spreche*, dessen Selbstbezüglichkeit die zirkuläre Form einer unaufhörlichen Selbstbestätigung annimmt.⁹

Diesen ganzen Komplex aus reflexiven Zusammenhängen nenne ich den „archäologischen Zirkel“. Die vorliegende Arbeit ist der Versuch einer systematischen Darstellung des archäologischen Zirkels unter Einsatz einer selektiven *réécriture* des archäologischen Diskurses. Eine solche Darstellung beschreibt die Seinsweisen der Sprache, die von der archäologischen Historiographie freigelegt werden – die Seinsweisen der *Ähnlichkeit* (Epoche der Renaissance, Teil I dieser Arbeit), der *Doppelung der Repräsentation* (Epoche der Klassik, Teil II dieser Arbeit), der ontologischen *Zerstreuung* (Epoche des Menschen, Teil III dieser Arbeit) – bis zu jener Schwelle, an der die Archäologie selbst als *Diskurs* in Erscheinung tritt und die ihr eigentümliche Seinsweise der Sprache offenbart. Diese dem archäologischen Diskurs selbst zukommende Seinsweise der Sprache ist diejenige des *archäologischen Zirkels*. Sie ist kennzeichnend für die Epoche der Archäologie selbst, die im Teil IV dieser Arbeit sichtbar gemacht wird: als die vierte sprachontologische Epoche nach den Zeitaltern der Renaissance, der Klassik und des Menschen.

9 DA: 54 ff.

2. Grundzüge der archäologischen Historiographie

Das Augenmerk der archäologischen Historiographie ist weder das *Was* noch das *Wie* vergangener Aussagen, sondern das blanke Faktum ihres Ausgesprochenseins. Die Archäologie geht also davon aus, dass nicht jederzeit jede Aussage auftauchen kann, sondern zu unterschiedlichen Zeiten und unter unterschiedlichen Bedingungen und Begrenzungen. Damit transformiert die Archäologie das kantische Unternehmen, sie verschiebt die Problematik der Bestimmung der Möglichkeit und Rechtmäßigkeit der Erkenntnis auf die Ebene des Diskurses. Denn nicht nur die Möglichkeit der Erkenntnis steht unter Bedingungen und Begrenzungen, sondern auch die Existenz gesagter Dinge. Im Unterschied zum kantischen Unternehmen einer reflexiven Erkenntnis der transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis ist die Archäologie eine *sprechende* Erforschung der historischen Bedingungen der Sagbarkeit und des Gesagtheits gesagter Dinge, wozu freilich auch die Bedingungen der Sichtbarkeit der darin gesagten und gesichteten Dinge gehören.

Folglich muss jede Auseinandersetzung mit der Archäologie als Verfahren den Begriff der *Aussage* beleuchten. Das geschieht, indem man *entweder* die historischen Aussagen selbst beschreibt, und damit bereits das Verfahren zu ihrer Vereinzelung und Isolierung gegenüber anderen Aussagemengen anwendet und demonstriert, *oder* eine ‚Methodenreflexion‘ bezüglich des Begriffs der Aussage unternimmt, d.h. Aussagen über die archäologische Heraushebung und Wiederschreibung der historischen Aussagen macht. Die zwei letzten Archäologien der sechziger Jahre – *Die Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* – befinden sich auf der gleichen Ebene, insofern sie versuchen, der Frage nach der Aussage nachzugehen, bzw. auf die Frage: „Was heißt Sprechen?“ sprechend zu antworten. Die *Ordnung der Dinge* versucht zu spezifizieren, was Sprechen in den drei Epochen der Renaissance, der Klassik, der Epoche des Menschen heißen kann. Die *Archäologie des Wissens* versucht zu klären, was Sprechen in der Epoche der Archäologie heißen kann.

Im Rahmen ihres Anspruchs, vergangene Sprechweisen zu klären, beschreibt die archäologische Historiographie unterschiedliche historische Wissensordnungen zugleich als *Bruch* und *Doppelung*. Will sie etwa eine Archäologie der anthropologistischen Modernität sein, so muss sie diese als *Bruch* mit dem klassischen Wissen und als Zusammenbruch der klassischen Ordnung beschreiben, die auf dem unhinterfragten Primat der Repräsentation beruhte. Zugleich muss die Archäologie diese ihr selbst zeitgenössische anthropologistische Wissensordnung als eine instabile Disposition zu Doppelungen beschreiben: Doppelungen zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen, dem Transzendentalen und dem Empirischen, dem Cogito und dem Ungedachten, dem Ursprung und seiner bevorstehenden Wiederkehr. Insgesamt also handelt es sich um eine *Doppelung* des Menschen mit sich selbst auf diesen vier Ebenen. Während aber diese anthropo-

logistische Wissensweise von der ihr vorausgehenden klassischen Ordnung losbrechen will, ist das klassische Wissen seinerseits als Bruch und Doppelung zu kennzeichnen: als *Bruch* mit der Episteme der Renaissance, d.h. als Bruch zwischen den Figuren der Repräsentation und der Ähnlichkeit, und als *Doppelung* der Repräsentation mit sich selbst und als die sich daraus ergebenden drei Wissensordnungen: als die Ordnung des Diskurses (Gegenstand einer Allgemeinen Grammatik), als das Tableau der endgültig klassifizierten Wesen (wissenschaftliches telos einer Naturgeschichte) und als der Kreislauf des Tausches von Werten (Gegenstand einer Analyse der Reichtümer). Die klassische Repräsentation ist nichts als Kritik, d.h. Unterscheidung der Ähnlichkeit bzw. der ähnlichen Dinge in identische und differente. Zugleich ist sie Kritik ihrer eigenen Kritizität, d.h. Kritik der Repräsentation selbst anhand einer iterierten Repräsentation der Repräsentation, der Unterscheidung und Auffächerung ihrer Elemente mit Hilfe von Zeichen und Wörtern, mit Hilfe also des Diskurses, bis daraus die wahre Ordnung der Dinge hervorgeht. Das klassische Wissen ist Unterscheidung der Ähnlichkeit der Dinge und darin Bruch mit der Ähnlichkeit selbst als der ihm vorausgehenden Wissensfigur. Zugleich ist es Anwendung des Bruchs auf sich selbst, ein in sich gedoppelter Bruch, wobei es in seine Elemente auseinander fällt und sich selbst als Ordnung manifestiert. Dieses Wissen gliedert in einer einzigen Geste die Welt und sich selbst. Es ist noch nicht auseinander gebrochen in eine empirische und eine kritische Wissenschaftlichkeit.

Die Ebene, auf der eine Ordnung als Bruch und Doppelung, oder als ein in sich gedoppelter Bruch gekennzeichnet wird, ist die Ebene dessen, was Foucault als „Positivität“ kennzeichnet. Sehr vereinfacht gesagt, beinhaltet der Begriff der Positivität eine polemische Absetzung gegenüber dem Bachelardschen Begriff eines Unbewussten aus epistemologischen Hindernissen¹⁰ und tendenziell überhaupt eine (archäologische) Kritik an jedwedem Negativismus im Begriff des Unbewussten. Diese Kritik, die in Foucaults archäologische Arbeiten der sechziger Jahre eher in der Weise eines Lektüreverfahrens eingestreut ist, wird später in *Der Wille zum Wissen* in der Weise eines heiteren Staunens über die Repressionsthese zur Sprache gebracht. Die Archäologie ist zwar ein kritisches und aufklärerisches Unternehmen, dennoch wird in ihrem Gebrauch eines „positiven Unbewussten“¹¹ jeder herkömmliche Apriorismus zum Problem. Es handelt sich also um eine die Kritik selbst problematisierende Kritik. Gerade darin also, dass die Archäologie den Kritizismus zu einer *sprechenden* und *sich selbst sprechenden* Kritik der Repräsentation verschärft, geschieht eine Wiederkehr der klassischen Einheit von kritischer und empirischer Wissenschaftlichkeit auf der Ebene des Diskurses.

10 Vgl. den dritten Punkt des Vorworts zur deutschen Ausgabe von *Ordnung der Dinge* [OD: 11].

11 *Ibid.*

Die Archäologie liest also die historischen Diskurse auf der Ebene der Positivitäten, auf jener Ebene also, auf der die Sprache als solche sich ereignet. Und genau auf dieser Ebene erscheint die Ordnung als genau das, was sich auf der Grundlage des Ereignisses ergibt. Und was heißt Ereignis? Das Ereignis ist nichts als Bruch und Doppelung, in sich gedoppelter Bruch: (A) In sich gedoppelter Bruch mit der Figur der Ähnlichkeit, woraus die Ordnung der Repräsentationen hervorgeht; (B) Anthropologistischer Bruch mit der Repräsentation, das heißt (1) Aufbrechen der Oberflächenkontinuität des klassischen Tableaus, (2) Offenbarung einer gespaltenen Tiefe der Empirizitäten (Leben, Arbeit, Sprache) einerseits und des Transzendentalen der Bedingung der Möglichkeit von Repräsentation andererseits, (3) Das Ordnen der zwei Tiefen zu den Doppelungen des Menschen; (C) Gedoppelter Bruch mit dem Anthropologismus im Zeichen der Autonomie und Selbstbezüglichkeit eines Sprechens, dass sich zuerst im (Gegen-)Diskurs der Literatur meldet.

Dieser Zusammenhang aus Bruch und Doppelung kennzeichnet nicht nur die allgemeinen Wissensfelder, sondern ebenso sehr die darin auftauchenden einzelnen Aussagen. Man kann beispielsweise jede Aussage der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der klassischen Ökonomie als eine Absage an den Primat der Ähnlichkeit lesen: Absage an die Ähnlichkeit zwischen den Dingen; Absage an die Ähnlichkeit zwischen den Wörtern und Dingen. Ferner kann man jede dieser Aussagen als eine doppelte Unterscheidung lesen: (1) Unterscheidung zwischen der repräsentierenden Idee und dem repräsentierten Objekt (2) Unterscheidung zwischen der Repräsentation als solcher und ihrer Darstellung im Diskurs.

Ebenfalls kann man jede Aussage der Biologie, der Politischen Ökonomie und der Philologie des neunzehnten Jahrhunderts als zwiespältige Absage an den Primat der Repräsentation lesen: Absage an die wesentliche und bedingungslose Repräsentierbarkeit der Dinge (im Namen der drei Empirizitäten sowie, auf einer grundlegenderen Ebene, im Namen einer transzendentalen Kritik) und Absage an die Repräsentierbarkeit der Repräsentation im Diskurs (das leisten die vier inkompatiblen Behandlungen von Sprache: *Philologie, Formalisierung, Interpretation, Literatur*). Man kann also jede anthropologistische Aussage als ein Oszillieren zwischen zwei Begründungsimperativen lesen: Begründung der Repräsentation und Begründung des Diskurses. Im Phänomen der Literatur, so wie sie sich seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts bietet, begründet sich der Diskurs selbst und wird damit zu einem quasi-begründeten, der Begründung gar nicht bedürftigen, blanken Sprechen: Sprechen um des Sprechens willen, wobei die Repräsentation und ihre Doppelung nur noch um dieses Sprechens willen – d. h. im Modus der Fiktionalität – geschieht.

Die archäologische Beschreibung in *Ordnung der Dinge* unternimmt also eine Reihe unterschiedlicher Bestimmungen. Sie bestimmt einen geschichtlichen Vorgang, der zu der Denkweise heranführt, die uns zeitgenössisch ist. Dazu bestimmt sie die wandelnden Seinsweisen der Sprache, sowie die damit einherge-

henden unterschiedlichen Wissensordnungen. Das alles lässt sie als kohärente Verkettungen der von ihr wiedergeschriebenen Aussageereignisse erscheinen. Im Rahmen dieser Geschichtsschreibung werden drei Figuren beschworen, mit deren Hilfe die anthropologistischen Diskurse der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Vergleichenden Philologie in ihren historischen Schichtungen sichtbar werden: die *Ähnlichkeit*, die *Repräsentation* und der *Mensch*. Und die jeweilige Seinsweise der Sprache steht in einer spezifischen und genau angebbaren Beziehung zu diesen Grundgestalten des Wissens.

Denn die Seinsweise der *Sprache* im Besonderen ist nicht unabhängig von der Seinsweise der *Zeichen* im Allgemeinen. Und die Seinsweise der Zeichen ihrerseits ist nicht unabhängig von der Seinsweise der Welt, einschließlich der Welt der Menschen. Eine Beschreibung der historischen Seinsweisen der Sprache setzt eine Darstellung der historischen Seinweisen der Zeichen bzw. der Welt voraus. Das heißt: Die historischen Seinsweisen der Sprache stehen in einem irreduziblen Verhältnis zu den historischen Seinsweisen des *Wissens*, denn man könnte im allgemeinen den Zusammenhang der Zeichen und der Welt in ihrer jeweiligen und von einander abhängigen Seinsweise als den *Zusammenhang des Wissens* kennzeichnen. Daraus ergibt sich ein untrennbares Band zwischen einer historischen Ontologie der Sprache und einer Archäologie des Wissens.

Und doch wird in dieser Arbeit – ‚in analytischer Absicht‘ – versucht, dieses untrennbare Band gewissermaßen zu durchtrennen, das heißt, die mit einer Archäologie des Wissens notwendig mitgelieferte historische Ontologie der Sprache hervorzuheben und gewissermaßen zu isolieren. Denn, sofern sich das Interesse dieser Arbeit auf die *Sprechweise* der Archäologie selbst richtet, sind wir genötigt, die ‚angemessene‘ Proportion zwischen einer Archäologie des Wissens und einer historischen Ontologie der Sprache zugunsten der letzteren zu verzerren. Deshalb wird die archäologische Beschreibung in *Ordnung der Dinge* unter dem Gesichtspunkt dieser Verzerrung dargestellt. Es wird sich also im Sinne dieser methodologisch erforderlichen Disproportionalität um eine ‚groteske‘ Darstellung handeln.

3. Diskurs und Sprache

Der größte Teil der vorliegenden Arbeit besteht aus einer Wiederschreibung der *Ordnung der Dinge*. Dieses Werk kann man in Anlehnung an Gérard Lebrun als eine besondere Form von Kritik kennzeichnen, die in erster Linie keine impliziten Bedingungen enthüllt, sondern das zu Kritisierende einfach *situert*: „[...]situieren ist etwas anderes als kritisieren, die Koordinaten eines Platzes zu bestimmen ist etwas anderes als unerkannte Voraussetzungen ins Licht zu rücken.“¹² Die archäologische Analyse, die sich in *Ordnung der Dinge* entfaltet, lässt sich in diesem Sinne als eine ‚topische Kritik‘ kennzeichnen, die aber wesentlich komplexer ist als Kants transzendente Topik, in der es lediglich um die Alternativen Verstand und Sinnlichkeit als mögliche Orte der Erkenntnisse geht. Im Unterschied dazu gibt es in der archäologischen Topik eine Mehrzahl der Wissensorte. Diese sind die Epistemen, die gemäß einer historischen Transformationslogik aus einander hervorgehen. Die Archäologie ‚kritisiert‘ die historischen Kenntnisse, indem sie diese *situert*, das heißt, sie in Epistemen verortet, anstatt sie gemäß ideengeschichtlichen Kategorien wie Mentalität, Tradition, Einfluss usw. zu klassifizieren. In der vorliegenden Arbeit geht es um den Versuch einer Fortsetzung dieser in *Ordnung der Dinge* vorgelegten topischen Kritik: im Sinne einer Verlängerung der darin vorgestellten Serie epistemischer Orte, zum Zweck der Sichtbarmachung des epistemischen Ortes der Archäologie selbst am Ende dieser Serie.

Man kann die in *Ordnung der Dinge* vorgestellte Geschichte als eine Genealogie der Reflexionsfiguren kennzeichnen, die für eine jeweilige Episteme entscheidend sind. Diese sind: (1) die Doppelung der Welt auf der Grundlage der Denkfigur der Ähnlichkeit; (2) die Doppelung der Repräsentation auf der Grundlage der Denkfigur der Repräsentation; (3) die Doppelung des Menschen unter der archäologischen Bedingung der anthropologistisch zerstreuten Sprache; (4) Die Doppelung des Diskurses auf der Grundlage der literarischen Selbstbezüglichkeit der Sprache. Es kommt in dieser Arbeit darauf an, die vierte dieser Reflexionsfiguren als den „Archäologischen Zirkel“ sichtbar zu machen. An der Wurzel der Sprechweise der Archäologie selbst kreist die Selbstbezüglichkeit einer fiktionalisierenden Sprache, die nur noch sich selbst sagt, indem sie die Welt sagt. Diese vierte Reflexionsfigur aber vermag erst die anderen drei in ihrem genealogischen, das heißt transformationslogischen Zusammenhang in Erscheinung treten zu lassen.

Was aber bei der Darstellung der Reflexionsfigur des archäologischen Zirkels als positives Ergebnis angestrebt wird, ist eine Klärung des Begriffs *Diskurs*, die unerlässlich ist zur effektiven Einschätzung und Anwendung der vielfältigen Analyseverfahren Foucaults. Das erste, was beim Versuch einer solchen Klärung

12 Lebrun (1988): 29.

auffällt, ist die historische Kontingenz und wesentliche Homonymie selbst dieses für die Archäologie zentralen Begriffs, der – nicht anderes als Begriffe wie *Wahnsinn*, *Wissen*, *Wahrheit* usw. – in Positivitäten und Epistemen eingebettet ist. So zeigt die archäologische Analyse in *Ordnung der Dinge*, dass es vier unterschiedliche Begriffe des Diskurses gibt und dementsprechend auch vier diskursontologische Epochen, die sich dem Blick der Archäologie bieten. In der letzten dieser Epochen sammelt sich die Sprache und ergibt den *Diskurs* im archäologischen Verständnis.

In dieser Arbeit wird der Ausdruck „Sprache“ überhaupt in naiver Weise verwendet, woraus hervorgeht, dass ihm keine terminologische Stabilität zuzusprechen ist. Das hat mit der eben genannten prinzipiellen Homonymie der Wörter zu tun, die einen wesentlichen Aspekt der archäologischen Auffassung von Bedeutung darstellt. Danach haben die Wörter in unterschiedlichen historischen Wissensfeldern unterschiedliche Bedeutungen. In diesem Sinne könnte man Foucaults erste große archäologische Arbeit, *Wahnsinn und Gesellschaft* als eine transformationslogische Aufreihung unterschiedlicher Bedeutungen des Ausdrucks *Wahnsinn* in unterschiedlichen Epochen lesen. Die Bedeutung eines Ausdrucks entstammt also einem Feld des Wissens. Das Feld des Wissens aber ist untrennbar verflochten mit den strategischen Verkettungen eines Dispositivs der Macht. Das heißt: Der Ausdruck „Wahnsinn“ erhält seine Bedeutung nicht nur vermöge linguistischer Regeln oder des psychologischen, medizinischen, metaphysischen Wissens über den Wahnsinn, das in Gestalt von Diskursen existiert. Noch entscheidender ist das allgemeine Spannungsfeld der *Ausschließung* und die Aufgabe der Vernunft, sich von ihrem Anderen zu unterscheiden und sich damit selbst erst zu erfinden. Es ist folglich erst im Zusammenhang einer Politik der *Ausschließung* des Anderen – bzw., im Zusammenhang der nachkantischen Moderne, der *Einschließung* –, dass der Ausdruck *Wahnsinn* eine Bedeutung erhält. Die Diskurse über den Wahnsinn erhalten ihren Ort im Kraftfeld solcher Politik.

Wie jeder andere Ausdruck sind also auch die methodologisch zentralen Ausdrücke *Sprache* und *Diskurs* einer semantischen Erosion auf Grund ihrer irreduziblen historischen Homonymie ausgesetzt. Aus dieser Tatsache geht so etwas wie ein archäologisches Definitionsverbot hervor. Anstelle kontextfreier Definitionen und terminologischer Fixierungen tritt der *Gebrauch* eines Wortes in einem *historischen* Feld des Wissens und der Macht in Erscheinung. So wird in der vorliegenden Arbeit versucht, anhand einer selektiven *réécriture* der archäologischen Historiographie in *Ordnung der Dinge* die Aufreihung unterschiedlicher epochenbedingter Bedeutungen der Ausdrücke *Sprache* und *Diskurs* sichtbar zu machen. Der Diskurs erscheint dabei als ein bedingter Einsatz von Sprache: Sprache in ihrer epistemischen Verfasstheit, Sprache mit einer *einheitlichen* Seinsweise. In diesem Sinne ist in den Epochen der Renaissance und der Klassik Sprache wesentlich Diskurs: In ihrem Verhältnis zur Welt und zu sich selbst hat sie eine einheitliche Seinsweise. Am Ende des klassischen Zeitalters aber zer-

streut sich die Sprache und nimmt vier unterschiedliche und inkompatible Seinsweisen an, so dass da von einem Verschwinden des Diskurses die Rede sein kann. Erst wenn sich die Sprache erneut sammelt, erst wenn sich die Sprache innerhalb eines ‚einzigen‘ (heterotopen) Raumes sammelt, vermag sie erneut *als Diskurs* zu funktionieren. Es gehört in diesem Sinne zu den Aufgaben der Archäologie, den Diskurs dadurch erneut auftauchen zu lassen, dass sie selbst im Modus des Diskurses spricht. Zu den wichtigsten und zugleich verborgensten Aufgaben der Archäologie gehört also so etwas wie eine *pragmatisch-performative Wiedereinführung des Diskurses*. Diesen Zusammenhang darzustellen ist die Aufgabe dieser Arbeit.

4. Methodologische Beschränkungen

Das theoretische Anliegen dieser Arbeit ist also sehr begrenzt, insofern es darin um eine besondere Form der Klärung des Diskursbegriffs in seiner Anwendung durch Foucault geht. Diese Klärung geschieht auf der Grundlage einer besonderen Art der Darstellung archäologischer Zusammenhänge: der Darstellungsweise der *réécriture* von Foucaults Ausführungen in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens*. Es handelt sich dabei um eine Aufnahme der *gesagten Dinge* in diesen beiden Werken auf der Ebene ihrer diskursiven Äußerlichkeit, woraus Herkunft und Machart des archäologischen Diskurses selbst hervorgehen soll.

Eine unmittelbare Konsequenz aus Problemstellung und Vorgehensweise dieser Arbeit ist die Beschränkung der *réécriture* auf die archäologischen Arbeiten der sechziger Jahre. Diese Beschränkung bedarf freilich der Ergänzungen durch Erläuterungen und historische Bezugnahmen, die anhand von Exkursen und längeren essayartigen Fußnoten geschieht. Somit hat der Text dieser Arbeit streckenweise eine zweistöckige Form. Im oberen Stockwerk wird, mit Ausnahme der Exkurse, der Text der *réécriture* entfaltet. Im unteren Stockwerk werden ergänzende Anmerkungen und Bezugnahmen unterschiedlichster Art vorgenommen, sofern diese der Darstellung des archäologischen Zirkels dienlich sind. Die Arbeiten Foucaults der siebziger und der frühen achtziger Jahre bleibt aufgrund des Problemrahmens außer acht.

Denn erst eine Klärung des Diskursbegriffs gestattet beispielsweise eine Klärung des Begriffs des Dispositivs. Der *Diskurs* ist dann gegeben, wenn die sprachlichen Äußerungen nicht nur gemäß ihrer Inhalte oder ihrer Form zum Gegenstand der Analyse werden, sondern insofern sie *existieren*, das heißt, insofern sie von der Vertikalität der Aussagefunktion durchzogen sind. Ebenso ist ein Dispositiv gegeben, wenn die sprachlichen Äußerungen nicht nur gemäß ihrer Inhalte oder ihrer Form oder sogar ihrer Existenz als Aussagen zum Gegenstand der Analyse werden, sondern insofern sie von den Linien der Macht durchzogen sind. Dies ist aber der Fall, in so fern die Sprache nicht nur im Feld des Wissens funktioniert, im Zusammenhang einer Vielzahl heterogener Äußerungen, die alle zusammen Positivitäten ergeben, sondern auch im Feld heterogener Elemente wie Diskurse, Institutionen, Techniken usw. Ein solches Feld der Einbettung der Diskurse ist das Dispositiv. Erst also wenn die Aussagen nicht nur in ihrer Existenzfunktion erscheinen, sondern auch in ihrer strategischen Verkettung im Rahmen eines Dispositivs, verwandelt sich die archäologische Diskursanalyse in eine Analytik der Macht. Man entnimmt den Diskursen die Strategien der Macht, deren Elemente die Diskurse eben sind. In diesem Sinne bleibt der Boden von Foucaults Arbeit bis zur letzten Etappe seines Forschungsweges die Diskursanalyse, die erstmals in den archäologischen Arbeiten erprobt wird.

Insgesamt werden in dieser Arbeit zwei Problembereiche ausgespart: (1) Diesseits des Diskurses: eine Explikation von Foucaults Sprachontologie im

Lichte der philosophischen Entwürfe des zwanzigsten Jahrhunderts, etwa der seinsphilosophischen Ausführungen Heideggers. Das hat damit zu tun, dass es nicht das Anliegen dieser Arbeit ist, den archäologischen Diskurs in eine von der herkömmlichen *Ideengeschichte* bereitgestellte Geschichte der Philosophie einzubetten. Vielmehr gehört es zu den Aufgaben dieser Arbeit, den archäologischen Diskurs in eine *von ihm selbst* entworfene und implizierte *Diskursgeschichte* der Philosophie einzubetten und aufzuzeigen, wie er selbst aus den Transformationsprozessen gerade dieser Geschichte hervorgeht. Dies geschieht anhand der Exkurse über Descartes, Kant und Nietzsche. (2) Jenseits des Diskurses: die Verlängerung einer Ontologie der Sprache in die Richtung einer Analytik der Macht. In dieser zweifachen Reduktion des Problemfeldes liegt die Möglichkeit einer Isolierung des Problems der Eigentümlichkeit des Foucaultschen Diskursbegriffs. Erst eine solche Abdeckung weiterer Problemverflechtungen ergibt auch für diese Arbeit die Effizienz jener „partiellen Methodologie“, die Foucault in seinem Gespräch mit Paulo Caruso beschwört.¹³

In anderen Worten: Diese Arbeit ist wesentlich Lektüre, der Versuch einer möglichst genauen, aber auch einer möglichst naiven Lektüre des archäologischen Diskurses, ohne dabei eine Philosophiegeschichte im ideengeschichtlichen Sinne vorauszusetzen. Diese Art der ‚Voraussetzungslosigkeit‘ ist für den archäologischen Diskurs selbst konstitutiv. So nennt Foucault bereits in der ersten Einleitung zu *Wahnsinn und Gesellschaft* seinen eigenen Diskurs „un discours sans appui“: einen Diskurs ohne Stütze.¹⁴ Es ist genau diese ‚Voraussetzungslosigkeit‘, die Foucaults Diskurs als eine *réécriture* ermöglicht: als die „erneute Schreibung dessen, was bereits geschrieben worden ist.“¹⁵ Die Methode der in dieser Arbeit präsentierten Lektüre ist somit die Anwendung genau desjenigen Leseverfahrens, das Foucault selbst auf die historischen Diskurse anwendet.

Damit ist freilich nicht gemeint, dass Foucaults Diskurs lediglich aus Wiederschreibungen bestünde. Man braucht dabei nur an so verschiedene Mittel zu denken wie Bildbeschreibung, epistemologische Ausführungen, Bezugnahmen auf Aktualitäten usw., von denen Foucault ausgiebig Gebrauch macht, und die er in Gespräche, Zeitungsartikel, wissenschaftliche Abhandlungen, Buchbesprechungen usw. nach Bedarf einstreut. Allerdings genießt unter all diesen Verfahren die *réécriture* einen gewissen Vorrang, insofern sie die einzige Schreibweise darstellt, die einer historischen Ontologie der Sprache, das heißt, einer spezifisch *archäologischen* Diskursanalyse, gemäß wäre. Denn das Augenmerk der *réécriture* ist nicht die Form oder der Sinn historisch vorgekommener Sprachtatsachen, sondern darüber hinaus die historische Existenz der in Diskursen und Positivitäten funktionierenden Aussagen.

13 „Gespräch mit Michel Foucault“ in SW: 18.

14 WG: 15/DE I, Nr. 4: 166 (m).

15 AW: 200.

Da diese Arbeit im Wesentlichen eine Lektüreübung ist, kommt es darin im besonderen Maße auf Textnähe an. Das erfordert eine entsprechende Reduktion der Textgrundlage. Die Methode der *réécriture* beruht nicht auf einer kontextlosen Vielfalt und Zerstreuung verfügbarer historischer Aussagen und noch weniger auf einem blinden Gebot der Überschreitung der von einer Textauswahl angezeigten Werk- und Disziplingrenzen. Entscheidend für die Methode der *réécriture* ist vielmehr ihr *Modus* der Wiedergabe vergangener Diskurse. Foucaults gesamter Forschungsweg, der in der Regel in drei Abschnitte eingeteilt wird – den archäologischen, den genealogisch-machtanalytischen und den ethischen im Rahmen einer „Reise nach Griechenland“¹⁶ –, stützt sich auf die Analyse von Diskursen. Später, in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit 2*, unterscheidet Foucault zwischen Archäologie und Genealogie, insofern die erstere eine Geschichte der Problematisierungsformen freizulegen hat und die letztere eine Geschichte der *Formierung* der Problematisierungspraktiken.¹⁷ Da aber Problematisierungen in Diskursen wurzeln, genauer, von einer inhärenten Diskursivität sind, erscheint eine Geschichte der Problematisierungsformen unmittelbar als eine Geschichte der Diskurse und die Schreibung einer solchen Geschichte als eine wiederbeschreibende Diskursanalyse. Deshalb kommt es in der vorliegenden Arbeit darauf an, am Leitfaden einer textnahen Lektüre den Begriff des Diskurses zu klären, der Foucaults Forschungen als eine Art operationeller Evidenz begleitet hat. Damit hängt auch die Einschränkung der Textgrundlage zusammen. Die vorliegende Lektüre möchte gerade von ihrem Gelesenen das Lesen lernen und das Gelernte probenhalber auf bestimmte Texte der Philosophiegeschichte anwenden. Deshalb hat sich eine zweifache Reduktion des Textmaterials angeboten:

(1) Es werden die späteren Arbeiten Foucaults nicht nur ausgeschlossen, sondern auch Rückprojektionen im Ausgang von ihnen vermieden. So wird der Diskurs nicht gleich als Element von Dispositiven oder in Verbindung mit Technologien des Selbst behandelt, sondern als das, als was ihn Foucault in den sechziger Jahren wiederholt und nicht zuletzt auch zwecks Abgrenzung vom Strukturalismus bestimmt und behandelt: als die dinghaft greifbare Gestalt einer historischen Seinsweise der Sprache, als Regelmäßigkeit und Zusammenhang *gesagter Dinge*.

(2) Zum Zweck der Darstellung des archäologischen Zirkels erschien es als erforderlich, auch die *réécriture* des archäologischen Diskurses im Wesentlichen auf *Ordnung der Dinge* und auf *Archäologie des Wissens* zu beschränken. Denn erst im diskursiven Zusammenhang dieser zwei Archäologien können die Konturen einer Geschichte der Seinsweisen der Sprache in Erscheinung treten. So können, im Ausgang von einer selektiven Lektüre von *Ordnung der Dinge* und

16 Schmid (1987).

17 Siehe *Sexualität und Wahrheit Bd. 2.: Der Gebrauch der Lüste*, Foucault (1984): 19. Siehe auch „Polemics, Politics and Problematizations,“ Foucault (1994), *Schriften IV*, Nr. 342: 751 f. Siehe auch Kapitel 16, Abschnitt 53.3 der vorliegenden Arbeit.

Archäologie des Wissens, die beiden Werke als eine einzige zweiteilige Darstellung behandelt¹⁸ und die vier bereits genannten Epochen der Seinsweisen der Sprache freigelegt werden: Die Epochen der Renaissance, der Klassik, des Menschen – die sich in *Ordnung der Dinge* dargestellt finden – und schließlich die Epoche der Archäologie selbst, die erst in *Archäologie des Wissens* zur Sprache kommt. Diese epochenbezogene Einteilung der Geschichte der Seinsweisen der Sprache liefert somit auch das Prinzip der Gliederung dieser Arbeit, die folglich die *Archäologie des Wissens* in erster Linie nicht als methodologisches Traktat, sondern als sprachontologische Behandlung der vierten Epoche aufnimmt.¹⁹ Vor diesem Hintergrund scheint die wesentliche Beschränkung unserer *réécriture* auf diese zwei Werke die erforderliche Konzentration und Präzision bei der Herausarbeitung der Figur des archäologischen Zirkels zu versprechen. Damit ist nicht gesagt, dass andere Arbeiten Foucaults gänzlich ignoriert werden. So werden beispielsweise die *Schriften zur Literatur*²⁰; oder der Bataille gewidmete Aufsatz „Vorrede zur Überschreitung“, der eine Art Wendepunkt der archäologischen Kantkritik darstellt²¹; oder Foucaults Nietzschelektüre²² nach Bedarf in den Anmerkungen und Exkursen besprochen.

18 Siehe Kapitel 16 Abschnitt 53 dieser Arbeit.

19 Dieser Zusammenhang wird im Kapitel 16 dieser Arbeit entfaltet.

20 Siehe Kapitel 12 Abschnitt 43 und Kapitel 15 Abschnitt 52.1 dieser Arbeit.

21 Siehe Kapitel 15 Abschnitt 52.1.

22 Siehe Kapitel 13 Abschnitt 44.3.

5. Archäologie und Philosophiegeschichte

Neben der *réécriture* des archäologischen Diskurses werden im Folgenden auch Beispiele einer archäologisch informierten Lektüre von Texten aus den Schriften von Descartes (Kapitel 4), Kant (Kapitel 15) und Nietzsche (Kapitel 13) eingeschaltet. Denn Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften beinhaltet, wie Gerard Lebrun bemerkt, „zumindest den Grundriß einer Geschichte der Philosophie“²³, so dass man darin „Hinweise auf eine erneute Lektüre von Descartes, Kant und Husserl finden“²⁴ kann. Würde man Lebrun zufolge dieser philosophiegeschichtlichen Dimension von *Ordnung der Dinge* „nicht die genügende Beachtung schenken, so liefe man Gefahr, das Werk auf eine zwar brillante, aber doch etwas willkürliche ‚archäologische‘ Montage zu reduzieren. Und ist man erst einmal auf dieser Bahn, so dürfte man sehr schnell der Versuchung erliegen, aus Foucault einen Autoren zu machen, der allein mit der Methodologie der Humanwissenschaften beschäftigt war – einen keimfreien, von seinen [nicht zuletzt auch philosophischen] Quellen und seinen je momentanen Zielsetzungen abgeschnittenen ‚Klassiker‘.“²⁵ Tatsächlich hat bereits eine gewisse Kanonisierung Foucaults stattgefunden, mit der auch die übliche Blindheit gegenüber dem Werk eingesetzt hat. So kommt es in der Foucaultrezeption eher selten zu einer Überprüfung der philosophiegeschichtlichen Konsequenzen von Foucaults Archäologie des Wissens.²⁶

Man müsste jedoch versuchen, Foucaults archäologische Texte der sechziger Jahre zu entkanonisieren und sie einer naiven und ‚voraussetzungslosen‘ Lektüre zu unterziehen – ‚naiv‘, wie gesagt, im Sinne der spezifischen Voraussetzungslosigkeit der *réécriture* –, um zusehen zu können, wie in diesen Texten die ‚regulative Idee‘ des Diskurses mit immer größerer Präzision zum Einsatz kommt und zu erkennen, welche Konsequenzen daraus für die Geschichte der Philosophie hervorgehen. In der vorliegenden Arbeit wird, neben der Hauptarbeit einer *réécriture* des archäologischen Diskurses, der Versuch einer archäologisch informierten Lektüre des jungen Descartes, des jungen Nietzsche und des vorkritischen Kant unternommen. Hauptgegenstand der Lektüre ist jeweils gerade nicht einer der kanonischen Texte dieser Philosophen, sondern – am Leitfaden der verstreuten Problematisierungen Foucaults – Texte, die von der herkömmlichen (ideengeschichtlichen) Philosophiegeschichte eher am Rande wahrgenommen werden. So werden bei Descartes gerade nicht die *Meditationen* oder *Die Prinzipien der Philosophie* archäologisch überprüft, sondern die *Regulae*. So werden bei Kant in erster Linie nicht die drei Kritiken untersucht, sondern eine kleine vorkritische Abhandlung mit dem Titel: „Versuch einer Einführung der negativen

23 Lebrun (1988): 15.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*: 16.

26 Zu den Ausnahmen gehören in letzter Zeit Han (1998) und Hemminger (2004).

Größen in die Weltweisheit“. Und von Nietzsche wird gerade nicht *Also sprach Zarathustra* oder *Die fröhliche Wissenschaft* oder *Die Genealogie der Moral* herangezogen, sondern ein kleiner zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichter Essay über Sprache und Wahrheit: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. Jeder dieser drei Texte gehört zum Frühwerk des jeweiligen Denkers, alle diese drei Werke tragen die Insignien eines „epistemischen Bruchs“²⁷. So soll die Lektüre nicht nur klarstellen, wie sich ein epistemischer Bruch innerhalb der Geschichte der Philosophie niederschlägt, sondern in einem weiteren Schritt dazu anregen, die Werke dieser Philosophen neu einzubetten: nicht in eine Geschichte der philosophischen Ideen, sondern eine Geschichte der Problematisierungen.²⁸

Diese eingeschobenen Beispiele einer archäologisch gelenkten Lektüre von Texten aus der Geschichte der Philosophie haben im Gang dieser Darstellung eine paradoxe Stellung: Sie werden im Ausgang von Foucaults archäologischen Befunden gelesen, in erster Linie vom Befund eines jeweiligen Epochenbruchs; umgekehrt aber wird ihre Lektüre eingesetzt, um den archäologischen Diskurs selbst schärfer ins Auge zu fassen.

27 Was konkret darunter zu verstehen ist, wird hoffentlich im Verlauf dieser Darstellung deutlich werden.

28 Auch dieser Begriff wird im Verlauf dieser Arbeit und in Anlehnung an Foucaults Versuche ihrer Begriffsbestimmung näher erläutert.

6. Der ontologische Raum der Sprache

Foucault ist keinesfalls als ein „Erbe Kants“ einzustufen, wie ihn Andrea Hemminger kennzeichnet.²⁹ Was ihn als „Erbe“ Kants erscheinen lässt, ist die Tatsache, dass der archäologisch-genealogische Diskurs ebenso repräsentationskritisch ist, wie jedes kritische Denken seit Kant. Entscheidend ist, aber, dass im kantischen Kritizismus die Zeit als Grundlage und Medium des Denkens auszumachen ist. Als innere Anschauungsform hat die Zeit bei Kant ihren Ort in der Tiefe der transzendentalen Subjektivität und man könnte meinen, dass Foucault diese kantische Entdeckung aufgreift und radikalisiert, denn bei ihm hat alles, was ehemals außerhalb der Zeit zu stehen schien, eine Geschichte: Es gibt eine Geschichte des Denkens, der Wahrheit, der Prinzipien und Evidenzen, selbst das kantische Apriori findet sich historisiert, als das „historische Apriori“. Was aber bei einer solchen Feststellung übersehen wird, ist das den archäologischen Diskurs prägende Verhältnis zwischen Wahrheit und ‚Fiktion‘³⁰ und dass es bei Foucault um so viele Geschichten diskursiven Produktion geht: Produktion der Wahrheit, der Gegenstände, der Begriffe, der Themen, der Aussagen, usw. Diese Produktivität geschieht aber von einem Raum aus, weshalb *Raum* zu den wichtigsten Metaphern des archäologischen Diskurses gehört. Deshalb spricht Foucault vom Raum der Repräsentation, dem Raum des Denkens, dem Formationsraum des Diskurses, dem weißen Raum der Diskontinuität, usw. und evoziert vor allem einen Raum, in dem das „große Spiel der Sprache“³¹ sichtbar wird, der sich im Verlauf der vorliegenden Arbeit als der Raum seines eigenen Diskurses erweisen wird. Während also Kant an der Wurzel der transzendentalen Subjektivität die Zeit ausmacht, entdeckt Foucault an der Wurzel der Zeit einen neuartigen Raum. Es handelt sich dabei freilich um eine andere Art von Raum als denjenigen, den Kant als reine Anschauungsform ausweist, der aber gegenüber der Zeit von sekundärer Bedeutung ist. Im Verlauf unserer Darstellung des archäologischen Zirkels wird dieser neuartige Raum mehrfach auftauchen und als der ‚ontologischen Raum der Sprache‘ zu kennzeichnen sein. Dabei wird er als genau der Raum auszuweisen sein, den Foucault, wie gesagt, mehrfach als den Raum des Außen, der Diskontinuität, des Epochenbruchs usw. bedacht hat, und schließlich überhaupt als der Raum, von dem aus der archäologische Diskurs selbst seinen ontologischen Ausgang nimmt.³²

29 Siehe Hemminger (2004).

30 Näheres dazu in den Kapiteln 13 und 16.

31 „In einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache wiederzufinden, könnte ebenso heißen, einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“ OD: 371.

32 Siehe AW: 30. Da bekennt sich Foucault zum Unternehmen der Freilegung eines „weißen Raumes“, von dem aus gerade gesprochen wird, der aber, wie im Verlauf dieser Arbeit deutlich werden soll, nichts anderes ist als der ontologische Raum der

Erst dieser ontologische Raum, der, wie im Kapitel 13 dieser Arbeit zu zeigen ist, beim jungen Nietzsche auftaucht und der die vierte Epoche der Seinsweisen der Sprache charakterisiert, gestattet es, den archäologischen Diskurs selbst als Anzeige eines Epochenbruchs zu lesen.³³ In Entsprechung zur Gliederung der archäologischen Diskursgeschichte in vier Seinsepochen der Sprache legt der vierte und letzte Teil dieser Darstellung den ontologischen Raum der Sprache in seinen Grundzügen frei. Erst vor dem Hintergrund dieses Raumes wird Foucaults diskursive Formation als der Raum des archäologischen Diskurses selbst und als der Raum der Sammlung der anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen der Sprache auszuarbeiten sein.

Sprache, in dem sich der archäologische Diskurs selbst konsolidieren und in Erscheinung treten kann.

33 Siehe Kapitel 13 Abschnitt 44.

