

Schluss: Der archäologische Zirkel

Der Einsatz der *réécriture* bei der Aufnahme des archäologischen Diskurses und die Zusammenschaltung der Analysen in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* haben der Darstellung des archäologischen Zirkels zu ihrem Ergebnis verholfen, dass der Raum der diskursiven Formation zugleich der Raum der Sammlung der anthropologisch zerstreuten Sprache ist. Dieser Raum ‚inkarniert‘ einerseits die Wiederkehr des Diskurses und löst andererseits, auf Grund seines bloßen Einsatzes, den Epochenbruch aus, mit dem die anthropologische Wissensdisposition verschwindet. Es handelt sich um den Raum, den Foucault in *Ordnung der Dinge* beschwört: als den „einzigsten Raum“, in dem „das große Spiel der Sprache wiederzufinden“ ist, um damit „einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“¹

Der mehrfache Einsatz der *réécriture* bei der Darstellung des archäologischen Zirkels bestand in einer punktuellen Übernahme von Foucaults eigenem Lektürevorgang, das im Wesentlichen darin besteht, dass die Ebene des Diskurses bei der Lektüre nicht verlassen wird; dass ideengeschichtlich verdeckte Beziehungen unter den Aussagen freigelegt werden; dass auf die Kategorie des Einflusses nicht zurückgegriffen wird; dass die Ebene einer tiefen Bedeutung nicht bemüht wird; dass Disziplingrenzen wie diejenigen der Philosophie und der Philosophiegeschichte in der Schwebelage gehalten werden, usw. So wurden in dieser Arbeit Nietzsches sprachphilosophische Auseinandersetzungen gerade nicht als ein für die Archäologie konstitutiver Einfluss betrachtet – der angesichts der spärlichen Bezugnahmen Foucaults auf diesen frühnietzscheschen Diskurs ohnehin eine problematische These geblieben wäre –, sondern eher als Schauplatz eines Epochenbruchs, den auch die Archäologie vollziehen muss, um zu ihrer eigenen postanthropologischen Diskursivität zu finden. Ebenfalls ging es bei den Besprechungen von Descartes und Kant um eine archäologisch informierte Lektüre, mit der die Disziplingrenzen der Philosophiegeschichte nicht immer beachtet werden konnten und

1 OD: 371.

eventuelle Abweichungen von den vertrauten philosophiegeschichtlichen Einteilungen in Kauf zu nehmen war. Auch die vorausgesetzte Zusammengehörigkeit von *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* hatte mit den Festlegungen der *réécriture* zu tun. Denn jede Ebenenunterscheidung zwischen beiden Werken, die letztlich den Einsatz einer Metaebene impliziert hätte, liefe darauf hinaus, dass damit die Oberfläche des Diskurses und das Element der diskursiven Äußerlichkeit hätten verlassen werden müssen.

Im Folgenden werden die wichtigsten Befunde dieser Arbeit in einem letzten Schritt zur Figur des archäologischen Zirkels verdichtet. Anschließend werden einzelne Aspekte, die im Verlauf dieser Arbeit aufgetaucht sind, erneut ins Licht gerückt und gebündelt. Im letzten Abschnitt dieses Schlusses wird ein kurzer Blick auf die Mutation geworfen, die ab der *Archäologie des Wissens* einsetzt und Foucaults weiteren Forschungsweg maßgeblich bestimmt.

1. Der archäologische Zirkel

Im Kapitel 16 dieser Arbeit wurde festgestellt, dass der Raum der diskursiven Formation der Raum der Sammlung der Sprache ist. Es wurde aber auch ausgeführt, dass der Formationsraum nicht nur eine Kategorie der diskursiven Einheit ist, die anhand der doppelten Reduktion und der Suspension der herkömmlichen ideengeschichtlichen Einheiten freizulegen und bei der archäologischen Diskursanalyse einzusetzen ist. Darüber hinaus charakterisiert die diskursive Formation den Diskurs der Archäologie selbst. Damit können wir den Bogen schließen und den archäologischen Zirkel feststellen.

Die archäologische Diskursanalyse eröffnet den Blick auf die Geschichte der Seinsweisen der Sprache. Das tut sie aber unter dem Einsatz ihres eigenen diskursiven Gewichts und des ihr eigenen diskursiven Raumes. Es ist also der Einsatz des archäologischen Diskurses und ihres diskursiven Raumes, der sichtbar macht, dass in der Epoche der Renaissance die Sprache als Signaturen existierte, von denen die Oberfläche der Welt übersät war; dass im klassischen Zeitalter die Sprache als Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit funktionierte und sich damit als *Diskurs* und als *Medium* des klassischen Ordnungswissens konstituierte; dass an der Schwelle zur anthropologistischen Epoche die Sprache zum Objekt wurde, der klassische Diskurs zusammenbrach und die Seinsweise der Sprache in vier Streumomente auseinander fiel. Damit stellt sich die spezifisch archäologische Frage, ob sich die Sprache erneut sammeln und der Mensch verschwinden wird. Während die Archäologie ihre sprachontologische Historiographie entfaltet, deutet sie vielfach an, dass sich die Sprache auch tatsächlich wieder zum Diskurs sammeln wird. Diese dunklen Andeutungen gipfeln schließlich in der Prognose vom bevorstehenden Ende des Menschen. Doch lässt sich nun erkennen, dass die dunklen Andeutungen und die berühmte Prognose als *Splitter diskursiver Reflexion* zu bewerten sind, die sich im Raum der archäologischen Erzählung verteilen. Denn gerade der Raum des archäologischen Diskurses, der die Transformationsgeschichte der Seinsweisen der Sprache bis zur ihrer anthropologistischen Zerstreung und darüber hinaus zur spezifisch diskursiven Seinsweise dieser Historiographie selbst *als Archäologie* offenbart, stellt auch den Raum dar, in dem sich die Sprache sammeln, der Diskurs wiederkehren und die Epoche des Menschen mit ihrer anthropologistischen Wissensdisposition abgeschlossen werden kann. Indem also die Archäologie die Zerstreung der Sprache und ihre mögliche Wiederkehr feststellt, löst sie, kraft der Diskursivität gerade dieser Feststellung, die Bewegung der Sammlung der Sprache aus, so dass die bloße Ankündigung des bevorstehenden Todes des Menschen diesen Tod auch tatsächlich herbeiführt. Die Voraussage bewahrheitet sich durch das Faktum des Voraussagens. Das liegt daran, dass der vorausgesagte Tod des Menschen ein diskursives Phänomen ist und dass jede Aussage über einen aktuellen Diskurs eine diskursive Handlung ist und folglich auch ein Eingriff in die Aktualität des

Diskurses. Der archäologische Zirkel besteht im Erzählen einer Geschichte des Diskurses, die der Diskurs des Erzählens bestätigt *und* vorantreibt und erinnert damit an das Modell des Satzes *Ich spreche*², der genau dann sich bewahrheitet, wenn er ausgesprochen wird.

Es handelt sich beim archäologischen Zirkel um die Erzeugung eines diskursiven Epochenbruchs, der in *Ordnung der Dinge* vom Anfang bis zum letzten Satz angekündigt wird. Während also der letzte Satz des Vorworts feststellt: „Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe“³, fällt am Ende des Buches das berühmte Urteil: „Wenn [...] diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁴ Das entscheidende Ereignis ist genau dieses Wanken des Bodens „unter unseren Schritten“. Der Boden aber, auf dem die Archäologie schreitet, ist die Wissensverfassung des Anthropologismus. Die Darstellung des Archäologischen Zirkels hat gezeigt, dass die Ereignisse der Wiederkehr der Sprache und des Verschwindens des Menschen nichts anderes sind als das Ins-Sein-Gelangen des archäologischen Diskurses selbst.

2 Siehe DA: 54 ff.

3 OD: 28.

4 OD: 462.

2. Die Fiktionalisierung des Wissens

Es war im dritten Teil dieser Arbeit zu sehen, wie an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen der Diskurs auseinandergebrochen und eine diskursontologische Alternative oder Gabelung aufgetaucht ist: *Mensch* oder *Sprache*. Im vierten Teil dieser Arbeit haben dann die Exkurse zu Nietzsche und Kant zu verdeutlichen versucht, dass es sich dabei um zwei inkompatible Strategien der Wiederherstellung der Einheit des Wissens geht. *Der Mensch*: Das ist die strategische Linie, die (1) von der frühkantischen Unterscheidung der zwei Urteilstypen und der zwei Negationen (2) über die Entdeckung der transzendentalen Subjektivität als Medium des Vergleichs in den realen oder synthetischen Urteilen (3) bis hin zu den postklassischen Anthropologismen im neunzehnten Jahrhundert führt. *Die Sprache*: Das ist die Linie, die (1) von der anfänglichen anthropologistischen Zerstreuung der Sprache (2) bis zum Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache beim jungen Nietzsche führt. Bei der ersten Alternative geht es um die Wiederherstellung der Einheit realer Urteile anhand der transzendentalen Subjektivität als Medium des Vergleichs. Bei der zweiten Alternative geht es um die Wiederherstellung der Einheit der anthropologistisch zerstreuten Sprache anhand des ontologischen Raumes, der auch als Medium des Vergleichs fungieren kann.

Das Auftauchen des ontologischen Raumes bei Nietzsche bewirkt einen Bruch mit dem Gedankenkreis der *Geburt der Tragödie*. Nietzsche überschreitet die darin enthaltene „Artistenmetaphysik“, indem er in *Wahrheit und Lüge* zur Schwelle der Geburt des Anthropologismus zurückkehrt, zu jener Schwelle, an der die frühkantischen Unterscheidungen auftauchen, an der also die Trübung und Kritik der Repräsentation einsetzen, und die Sprache im Begriff ist, zu einem positiven und historischen Objekt zu gerinnen und damit das Verschwinden des klassischen Diskurses auszulösen. Nietzsche wiederholt die Kritik an der Allgemeinen Grammatik, umgeht aber die Strategie der philologischen Objektivierung der Sprache. Stattdessen entdeckt er den ontologischen Raum der Sprache, der als ein Raum des gleitenden Sinnes sichtbar wird und in dem sich das genealogische Spiel der Geburt der Wahrheit aus der Lüge entfalten kann. Damit schlägt Nietzsche die Linie der *Sprache* bzw. des *Diskurses* ein, die als die einzige Alternative zum Anthropologismus, der bei Kant seinen Ausgang nimmt, zur Verfügung steht. Die Archäologie Foucaults schließt sich an diese Linie der Wiederkehr der Sprache und des Diskurses an. Der Preis für die Sammlung und Wiederkehr der Sprache ist allerdings die Wahrheit selbst. Die genealogische Verschiebung des Status der Wahrheit impliziert eine Bewegung der Fiktionalisierung des Wissens, die dazu führt, dass die ‚wahre‘ Welt zur Fabel wird. Diese epistemische Buchhaltung, die die Kosten des Diskurs-Zweiges der postklassischen Gabelung zu berechnen vermag und zu den Selbstverständlichkeiten eines genealogischen Diskurses gehört, wird übrigens bereits von Goethe – gerade auch im

Ausgang von seinem Standort an der Schwelle zwischen dem klassischen Zeitalter und dem neunzehnten Jahrhundert – vorgeführt: „Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innre, dieser das Äußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten.“⁵

5 Johann Wolfgang von Goethe: *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, zit. in Benjamin (1925): 207.

3. Die Unterscheidungen und ihre Quelle

Auf dem Weg der Darstellung des archäologischen Zirkels wird die Geschichte der Philosophie als eine Serie epistemisch bedingter evidenter Unterscheidungen manifest. Die Quelle dieser Unterscheidungen ist der für die jeweilige epistemische Verfassung des Wissens konstitutive Epochenbruch, der auf den ontologische Raum verweist, der sich ansonsten auch als Außen und Ereignis meldet: als das Außen, in dem das Subjekt ausgeschlossen ist und das sich im postklassischen Gegendiskurs der Literatur meldet; als das Ereignis der einzelnen Aussagen, die im Element der reinen Äußerlichkeit des Diskurses auftauchen und eine rein diskursive Kohärenz in ihren Verflechtungen aufweisen.

Im Verhältnis zum Epochenbruch erscheint jedes Mal unter allen Unterscheidungen ein Unterschied, dem ein besonderes epistemisches Gewicht zukommt. Bei Descartes handelt es sich beispielsweise um den Unterschied zwischen Identitäten und Unterschieden. Bei Kant handelt es sich um die Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung. Bei Nietzsche handelt es sich um die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlich und einer künstlerisch bestimmten epistemischen Rangordnung. Jede dieser Unterscheidungen setzt einerseits den jeweiligen Epochenbruch voraus, dient aber andererseits dazu, eine Wissensfigur der vorherigen Episteme in ihrem Wesen zu treffen und zu spalten und somit den Epochenbruch erst auszulösen. So spaltet die kartesische Unterscheidung zwischen Identitäten und Unterschieden die Figur der Ähnlichkeit, auf die das Wissen der Renaissance wesentlich angewiesen war. Und die kantische Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung lässt das Ding an einem Ort außerhalb der Repräsentation auftauchen und spaltet somit den Raum des Diskurses als den ehemals gemeinsamen Raum des Seins und der Repräsentation.

Wir haben auch gesehen, dass Nietzsche das anthropologistische Denken verabschiedet anhand der Unterscheidung zwischen zwei Rangordnungen von Wahrheit und Lüge: einer wissenschaftlich-reaktiven und einer künstlerisch-aktiven. Diese Unterscheidung kann er treffen, insofern er die wissenschaftliche Wahrheit als anthropomorphe bzw. anthropologistische Projektion zurückweist, im Namen einer polemischen ‚Praxis der Lüge‘, deren ‚Form der Wissenschaftlichkeit‘, deren Form der ‚aktiv-vornehmen Aufklärung‘ die Genealogie ist. Das Herz dieser nietzscheschen Unterscheidung aber ist die Unterscheidung, die innerhalb jeder ‚eigentlichen‘ Bedeutung der Wörter den Unterschied der Metapher entdeckt und damit den Raum des gleitenden Sinnes eröffnet und die Sprache für durch und durch rhetorisch erklärt. Die nietzschesche Unterscheidung, an der auch Foucaults Archäologie teilhat, tritt somit als der ontologische Raum der Sprache zutage.

4. Die Medien des Vergleichs

Korrelativ zu den diskursiven ‚Revolutionen‘ der Unterscheidungspraktiken ist das Aufkommen neuartiger ‚Medien des Vergleichs‘, die gewährleisten, dass die in diesen Praktiken unterschiedenen Momente erneut in Verbindung treten können.⁶ Descartes’ Unterscheidung zwischen der Identität und dem Unterschied, zwischen der einfachen denkenden Substanz und der ausgedehnten Substanz, beruht darauf, dass die Evidenz der Ähnlichkeit als erkenntnistragender Figur und Medium des Vergleichs der ähnlichen Dinge im Verschwinden begriffen ist. Um aber die Identitäten und Unterschiede erneut mit einander zu verbinden, bedarf Descartes der Form der Deduktion, der wahrheitsfähigen Zusammensetzungen zweier Erkenntnisse, von denen die eine bereits eingesehen wird, die andere aber erst mit Hilfe der ersteren noch einzusehen ist. In diesem Zusammenhang taucht das klassische Zeichen auf, als mögliche Verbindung zwischen den Repräsentationen und als die Form ihrer Zusammensetzung. Das klassische Zeichen leistet diese epistemisch notwendige Synthese, indem es als Doppelung der Repräsentation funktioniert.

Ebenfalls wird von der kantischen Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung die Trübung oder Spaltung der Repräsentation angezeigt. Werkbiografisch taucht diese Unterscheidung bei Kant in Gestalt der realen Verknüpfungen auf, deren Erklärung erst von der Einheit des transzendentalen Subjekts aus stattfinden kann, das als ein neues Medium des Vergleichs und der Verknüpfung eines realen Grundes mit einer realen Folge funktioniert. Dieses Medium entdeckt und bestimmt Kant als die Ordnung und Gliederung der reinen Kategorien, deren Quelle in der transzendentalen Apperzeption liegt, dem „höchste(n) Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss.“⁷

Bei Nietzsche verliert die Wahrheit ihren prinzipiellen Charakter und jede Identität wird auf einen dionysischen Hintergrund aus Differenzen verwiesen. Im sprachlichen Kontext erscheint der Gesamtzusammenhang der Differenzen – der Differenzen rhetorisch collagierter Bedeutungen – als ein ontologischer Raum der Übertragungen, der fortan als Medium des Vergleichs von Bedeutungen erscheint. Auch die archäologische Ausgestaltung des ontologischen Raumes, der Raum der diskursiven Formation, der zum einen den Raum des archäologischen Diskurses abgibt und zum anderen, vermöge seines bloßen historiographischen Einsatzes, einen Bruch mit der anthropologischen Wissensdisposition auslöst, erscheint als ein neues Medium des Vergleichs, das erst so etwas wie *diskursive Selbigkeit* ermöglicht. So wird in *Archäologie des Wissens* festgestellt, dass erst an der Schwelle der Positivität, an der eine formationelle Einheit überhaupt in

6 Siehe dazu Christoph Hubigs begriffsgeschichtliche und -theoretische Klärung des Begriffs des *Mediums* in Hubig (2002).

7 Kant (1781/87): 137 [B 134, Anm.]

Erscheinung treten kann, zu entscheiden ist, ob die Teilnehmer eines historischen Diskurses „von ,derselben Sache‘ sprachen, indem sie sich auf ,dasselbe Niveau‘ oder in ,dieselbe Entfernung‘ stellten, indem sie ,dasselbe Begriffsfeld‘ entfalten und sich auf ,demselben Schlachtfeld‘ gegenübertraten [...]“⁸

8 AW: 183.

5. Geschichte der Doppelungen

Der Archäologische Zirkel markiert den Endpunkt einer Reihe von Reflexionsfiguren, die von der archäologischen Historiographie selbst zutage gefördert werden. Diese sind: (1) die Doppelung der Welt in der Renaissance (2) Doppelung der Repräsentation in der Klassik (3) Die Doppelung des Menschen im Zeitalter des Menschen (4) Doppelung der Sprache der Literatur und des Diskurses in der Epoche der Archäologie. Als ein partikuläres Phänomen der letzten Doppelung ist der in dieser Arbeit dargestellte Archäologische Zirkel zu verstehen. Die archäologische Geschichte des Diskurses zeigt also erstens, dass jedem Wissens gleichsam ein Spiegel eingebaut ist, woraus erst eine Reflexionsstruktur hervorgehen kann: (1) Die Welt wird in der Doppelung von Mikro- und Makrokosmos sich selbst sichtbar: der kleine Mikrokosmos ist der kleine Spiegel. (2) Die Doppelung der Repräsentation beruht auf einem der Repräsentation selbst eingebauten Spiegel, der erlaubt, dass die Repräsentation sich selbst sichtbar wird und der die *Repräsentativität der Repräsentation* garantiert.⁹ (3) Die Doppelung des Menschen entfaltet sich auch als ein Spiegelspiel, in dem das Endliche sich selbst als ein Erkennbares, Positives, Erkanntes widerspiegelt. (4) Die Doppelung der Literatur erscheint als die Tatsache, dass die Sprache, an der Grenze des Todes angekommen, auf so etwas wie einen Spiegel trifft und sich auf sich selbst zurückwendet und damit einen Prozess der Selbstimplikation entfaltet, wodurch erst die Sprache in ihrem Sein in Erscheinung treten kann.

Geschichte der Doppelungen, Geschichte der Spiegelungen, Geschichte des Diskurses: Am Ende wird deutlich, dass Foucaults Ausführungen zum Begriff des Diskurses nicht im absoluten Sinne zu lesen sind, sondern in Abhängigkeit von einer bestimmten Epoche des Diskurses. Als die vorläufig letzte dieser diskursiven Epochen ist diejenige der Archäologie selbst zu betrachten. Um Foucaults Diskursbegriff in Lichte der von seinem eigenen Diskurs entworfenen Geschichte des Diskurses zu lesen, müsste man eine Doppellektüre der *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* unternehmen, wie wir dies getan haben. Es sind also vier Geschichten, die, je nach Problemstellung, von der Archäologie ausgegraben werden: (a) Geschichte der Doppelungen/Spiegelungen/Reflexionen (b) Geschichte der Medien des Vergleichs (c) Geschichte der Unterscheidungen (d) Geschichte des Diskurses. Alle vier: die Doppelung, das Medium, die Unterscheidung, der Diskurs sind im archäologischen Diskursbegriff, der im Element der fortlaufenden archäologischen Historiographie in *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* hergeleitet wird, miteinander verschränkt.

9 So verweist Foucault in der anfänglichen Besprechung des Velasquezbildes in *Ordnung der Dinge* auf die Funktion des Spiegels darin. [OD: 35 ff.]

6. Der archäologische Zirkel und die sprachontologische Gabelung

Foucaults archäologischer Forschungsweg zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Ordnung der Dinge* erscheint als eine Problematisierungsbahn, die sich über die fortschreitende Einkreisung eines Problems entfaltet. Sie beginnt mit einer Problematisierung der neuzeitlichen Vernunft, die zusieht, wie sich diese Vernunft über den Ausschluss ihres Anderen konstituiert. Und sie endet mit einer Problematisierung des Anthropologismus, die am Ende einer Kette epistemischer Transformationen als eine postklassische Wissensdisposition zutage tritt. Dabei ist dieser Problematisierungsbahn von Anbeginn an das Motiv der Anthropologismuskritik eingeschrieben. Denn bereits während der Niederschrift von *Wahnsinn und Gesellschaft* entfaltet Foucault im Ausgang einer intensiven Kantlektüre und im Rahmen seiner *Thèse complémentaire* eine im kantischen Sinne ‚kritische‘ Überprüfung moderner Anthropologien. Allerdings findet in den Jahren bis zur *Ordnung der Dinge* eine ‚archäologische Verallgemeinerung‘ des Problems statt. Anstelle der Anthropologien, die unter Rückgriff auf Kants Anthropologie Gegenstand der Kritik waren, tritt nun der *Anthropologismus* selbst ins Blickfeld einer archäologischen Kritik. Dieser ist nicht eine bestimmte Disziplin wie die Anthropologie oder ein loses Ensemble von Disziplinen wie die Humanwissenschaften. Vielmehr ist er eine epistemische Disposition oder ein ‚historisches Apriori‘, das die *Bedingung der Existenz* der humanwissenschaftlichen Diskurse abgibt und ihr historisches Vorkommen erklärt.¹⁰

Im Verlauf dieser vielfältigen Problematisierungspraxis, zu der auch durchaus die Untersuchungen zur Literatur zu zählen sind, ergibt sich ein Bild der archäologischen Herkunft der Humanwissenschaften. Der Ort, an dem sich der Anthropologismus als das historische Apriori der Humanwissenschaften herausbildet, ist der Epochenbruch am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, der zum einen den Zusammenbruch der klassischen Episteme und zum anderen die Geburt einer Reihe neuer Wissenschaften und Reflexionsformen beinhaltet, etwa der kantischen Kritik und der kopernikanischen Wende im Bereich der philosophischen Reflexion, oder der vergleichenden Philologie, der Biologie, der Politischen Ökonomie im Bereich der positiven Wissenschaften. Die archäologische Analyse dieses Epochenbruchs ergibt die Figur der Gabelung *Mensch/Sprache*, von der bereits die Rede war.

Auf der Ebene des Diskurses meldet sich der Epochenbruch als eine Zerstreuung der ontologischen Einheit der Sprache: Die Sprache *ist* gleichzeitig vier verschiedene und unvereinbare Dinge, die vier verschiedenen Seinsweisen entsprechen. Die rätselhafteste und vielleicht archäologisch entscheidende dieser postklassischen Seinsweisen der Sprache ist die literarische. Denn im institutio-

10 Siehe OD: 413.

nellen Schutz des literarischen Gegendiskurses offenbart sich die Sprache als eine Gestalt der diskursiven Reflexion, die sich im Zuge einer radikalen Loslösung von der Repräsentation ergibt.¹¹

Ausgehend von dieser Sachlage an der Schwelle zum Zeitalter des Menschen ergeben sich zwei mögliche Konsequenzen, denen die zwei Äste der Gabelung entsprechen. Einerseits erscheint an der Stelle des klassischen Diskurses, der im klassischen Zeitalter eine ontologische Einheit bildete und die Erkenntnis zu tragen vermochte, die *Figur des Selben* als Grundlage der anthropologistischen Disposition, die sich bereits in der kantischen Anthropologie meldet und so etwas wie ein ‚historisches Apriori‘ für das gesamte Wissensfeld zwischen dem Marxismus und dem Positivismus, sowie für ganz unterschiedliche philosophische Strömungen wie Dialektik, Phänomenologie, Daseinsanalytik abgibt. Andererseits aber erscheint an der Stelle des klassischen Diskurses *der ontologische Raum der Sprache*, der aus einer Bewegung der Entgrenzung des tropologischen Raumes der Klassik hervorgeht. Diese Tendenz macht sich in der modernen Literatur bemerkbar, namentlich in den Schriften von Hölderlin, Nerval, den Dichtern der ‚romantischen Revolte‘, Flaubert, Mallarmé, Artaud, den Surrealisten, Raymond Roussel, Blanchot, den Schriftstellern des *nouveau roman*. Vielen dieser Schriftsteller hat Foucault auf eine verstreute, das heißt auch suchende, Weise kürzere oder längere Untersuchungen gewidmet. In diesen Studien hat er beharrlich das Problem des Raumes gestellt, um den ontologischen Raum der Sprache Zug um Zug freilegen zu können. Doch manifestiert sich der ontologische Raum auch in Diskursen, die nicht als literarische gelten können, auch wenn sie der Literatur nahe stehen. Zu den entscheidenden unter diesen Diskursen gehört der sprachphilosophische Diskurs des jungen Nietzsche, in dem die Grundzüge eines Raumes der Übertragungen und die Rudimente einer Genealogie der Wahrheit zum Vorschein kommen.

Diese Kette von Diskursen, die Literatur und die genealogischen Diskurse, bildet den zweiten Ast der Gabelung *Mensch/Sprache*. Um seinen eigenen spezifisch archäologischen Weg zu reflektieren und voranzutreiben, muss sich der archäologische Diskurs an jene Schwelle wenden, auf die auch der junge Nietzsche zurückgehen muss, um von da aus die Alternative einer *diskursiven Moderne* einschlagen zu können, die in einem kritisch-agonalen Verhältnis zur herr-

11 Dabei kann es sich allerdings nicht um eine Rückwendung auf ein ‚Selbst‘ der Sprache handeln. Denn in der gegendiskursiven Domäne der Literatur erscheint das ‚Wesen‘ der Sprache nicht als ein atomistisches Selbst, sondern als ein ihr eingebauter *Raum*, in dem sie auftaucht und in dem ihre wuchernde Vermehrung stattfindet. Deshalb kann hier auch von einer *Doppelung* die Rede sein: Im Unterschied zur philosophisch vertrauten Reflexion, die eine wie auch geartete *Rückkehr zu sich selbst* beinhaltet, tritt im literarischen Gegendiskurs – als Widerpart der *formalisierenden, interpretierenden und objektivierenden* Formen postklassischer Wissenschaftlichkeit – ein redupliziertes Sprechen zutage, das in einem „Spiel mit Spiegeln, das selbst keine Grenzen hat“ [„Das unendliche Sprechen“ in Foucault (1988): 91] eine unbeendbare diskursive Produktivität an den Tag legt.

schenden *anthropologistischen Moderne* steht. Indem aber Foucault genau diesen Weg geht, bewegt er sich in dem archäologischen Zirkel, der dem Modell der Sprache der Literatur und des Satzes „ich spreche“ folgt. Dieses Modell besteht darin, dass der Akt und der Inhalt des Sprechens einander bestätigen. Indem also die Archäologie eine Geschichte der Diskurse und der Seinsweisen der Sprache schreibt und am Ende das Aufkommen der Figur des Menschen und deren bevorstehendes Verschwinden aussagt, muss sie sich *als Diskurs* formieren, muss sie die Gestalt einer diskursiven Formation annehmen und ihre Aussagen in diesen Formationsraum stellen, in dem die postklassischen Streumomente der Sprache auftauchen können. Darin findet die Archäologie den Abschluss ihrer Problematisierungsbahn.

Indem sich also der Zirkel in sich schließt, erscheint die archäologische Kritik in ihrer performativen Dimension. Der Anthropologismus wird im Ausgang von einer Archäologie der Humanwissenschaften nicht bloß kritisiert. Er wird nicht bloß anhand polemischer Stellungnahmen zurückgewiesen, die eine Aufklärung über seine historische Bedingung der Existenz liefern. Darüber hinaus – als Bestätigung dieser kritisch-polemischen Vorgänge, aber auf einer anderen Ebene – wird er anhand der Diskursivität des kritischen Diskurses selbst zum Verschwinden gebracht.

7. Archäologischer Zirkel und diskursive Macht

Indem sich also der Zirkel schließt, findet die archäologische Problematisierung des Anthropologismus ihre Vollendung. Danach muss sich der Schwerpunkt der Forschungen und Interventionen Foucaults verschieben. Tatsächlich sieht man den ersten Ansatz dieser Verschiebung bereits am Ende der *Archäologie des Wissens*, wo die Frage nach den alternativen Archäologien aufgeworfen wird, aber auch – im Verlauf des Versuchs, die Archäologie gegenüber der Wissenschaftsgeschichte im Sinne Bachelards oder Canguilhem abzusetzen – in der Aufzählung der Schwellen des Diskurses. Während sich die Wissenschaftsgeschichte mit Diskursen beschäftigt, die bereits die Schwellen der Epistemologisierung, der Verwissenschaftlichung, der Formalisierung überschritten haben – einzeln, gleichzeitig, nacheinander, eventuell mit unterschiedlichem Tempo –, ist das Augenmerk der Archäologie die Schwelle der Positivität. Das ist die Schwelle, an der eine diskursive Praxis in Erscheinung tritt und die Aussagen in ihrem Sein überhaupt auftauchen (oder verschwinden), bevor die Frage nach ihrer Wahrheit (Epistemologisierung), ihrer logisch-grammatikalischen Struktur (Wissenschaftlichkeit), logisch-argumentativen Form (Formalisierung) gestellt wird.

Die Schwelle der Positivität ist aber auch die Schwelle, an der der „Gegendiskurs“ der Literatur auftaucht. Man sieht an dieser Verteilung der Schwellen bereits das, was Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* darzustellen versucht: nämlich, wie die Wahrheit aus der Lüge hervorgeht. Zugleich sieht man an der Verteilung der Schwellen des Diskurses, dass der Wahrheitsdiskurs, – grob gesprochen, der wissenschaftliche Diskurs – und der literarische Gegendiskurs nicht bloß einander gegenüber stehen, sondern eine *Rangordnung* bilden. Entweder beherrschen die Wissenschaften das Feld des Wissens und überlassen der Literatur eine Nische, in der sie sich zwar artikulieren und manifestieren kann, von der aus aber sie die Wahrheit der Wissenschaften nicht tangieren kann. Oder aber beginnt das reduplizierte Sprechen der Literatur die wissenschaftlichen Diskurse zu überwuchern, so dass diese gleichsam von der Literatur aufgesogen werden.¹² Das führt dazu, dass alle diese Diskurse ihren Platz im ontologischen Raum der Sprache einnehmen und eine Rangordnung bilden, in der das reduplizierte Sprechen die Oberhand behält.

Beide Alternativen – die Herrschaft der Wissenschaft über die Literatur einerseits und die Herrschaft des reduplizierten Sprechens über die Wissenschaften, die der junge Nietzsche als die Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Mythos dargestellt hat – zeigen, dass erst die Perspektive einer *diskursiven Macht* den Blick freigibt auf die Einheit des Diskurses. Was als bloße Spaltung und Gegenüberstellung – zwischen den philologischen, formalisierenden, hermeneutischen Wissenschaften auf der einen Seite und der Literatur auf der anderen – erschien, zeigt sich plötzlich als eine Rangordnung unterschiedlicher Diskurs-

12 Siehe Mazumdar (2000).

typen. Die zweite dieser alternativen Rangordnungen – die dem zweiten Ast der genannten Gabelung *Mensch/Sprache* und der ihm zugeordneten Möglichkeit einer *diskursiven Moderne* entspricht – stellt so etwas wie einen Prozess der Fiktionalisierung der Wissenschaften dar, der vom archäologischen Diskurs selbst inkarniert wird. Denn die Archäologie ist eine Wissenschaft, die von sich behaupten kann, dass sie Fiktion sei, dass sie der Versuch sei, „die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen“¹³, was Foucault mehrfach beteuert hat und was erst eine Darstellung des archäologischen Zirkels bestätigen kann. Wir haben im Kapitel 13 gesehen, dass der junge Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* dasselbe erprobt hat: die Lüge in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen.

Der eben angesprochene Machtcharakter des Diskurses wird allerdings erst dann manifest, wenn sich die Perspektive der Wiederkehr des Diskurses gegen die anthropologistische Zerstreung der Sprache durchsetzt. Erst im Zusammenhang des archäologischen Zirkels wird der Diskurs als ein Machtphänomen wahrnehmbar. Dieses Motiv wird dann in Foucaults Inauguralvorlesung am Collège de France aufgegriffen und ausdifferenziert.¹⁴ Da wird der Diskurs nicht nur als ein Feld angesehen, in dem die Aussagen in ihrem Sein auftauchen, sondern in dem sie auch beherrscht, gebändigt, regiert werden können und müssen, in dem also diskursive Prozeduren der Ausschließung und Verknappung von Diskursen und sprechenden Subjekten auftauchen, die dafür sorgen, dass nicht alles auch gesagt wird, was gesagt werden könnte und dass nicht alle tatsächlich sprechen, die sprechen könnten. Diese Strukturen, die eine Ordnung des Diskurses garantieren, sind *als* Prozeduren der Macht rein diskursiver Natur. Sie sind eine Erweiterung des diskursiven Machtspiels zwischen den Wissenschaften, die objektivierend, formalisierend, interpretierend mit Sprache umgehen, und dem Gegendiskurs der Literatur, der den Aufstand der fiktionalen und ereignishaften Dimensionen von Sprache veranstaltet.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird es auch klar, warum sich Foucault an dieser Schwelle von der Frage der Literatur abwendet. Er hatte nämlich in den sechziger Jahren in erster Linie ein sprachontologisches und methodologisches Interesse an der Literatur. Denn in der diskursiven Domäne namens Literatur gibt es ein Phänomen, die Möglichkeit der Reduplikation der Sprache, die nicht nur auf die Literatur beschränkt ist. Sobald die Archäologie selbst von innerhalb des wissenschaftlichen Betriebes diese Sprechweise integriert und die inhärente Machtartigkeit des Diskurses offenbart, muss Foucaults Interesse an der Literatur erlöschen. Während im Rahmen der archäologischen Analysen die Verhältnisse der *Andersheit* auf der Ebene diskursiver Beziehungen – die Literatur ist das Andere der Wissenschaft, so, wie der Wahnsinn das Andere der Vernunft ist – erschienen sind, treten nun solche Verhältnisse auf einer neuen Ebene zutage: der Ebene der Beziehungen zwischen dem Diskursiven und dem Nichtdiskursiven, das heißt: der *Ebene des Dispositivs*.

13 „Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps“, Foucault (1977), DE III, no. 197: 236. Näheres dazu in Anm. 79 im Kapitel 11, Abschnitt 39 dieser Arbeit.

14 Siehe Foucault (1991)/Foucault (1970).

Aber es gibt auch einen – im Verhältnis zur oben genannten archäologischen Problematisierungsbahn – ‚immanenten‘ Grund für die Diskontinuität in Foucaults Diskurs an der Schwelle der *Archäologie des Wissens*. Dieses Werk wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit als Diskursanalyse und Diskurs bestimmt, so dass es es als eine *réécriture* des archäologischen Diskurses zu behandeln war. Als *réécriture* aber hat die *Archäologie des Wissens* als Diskursanalyse des archäologischen Diskurses die diskursive Konstellation der Archäologie selbst – gemäß der fünften der operativen Momente der *réécriture* – zu transformieren, zu der eben die diversen Archäologien des Anthropologismus noch gehörten.

Nun werden in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* die Machtbeziehungen einerseits auf der Ebene diskursiver Beziehungen sichtbar, andererseits aber auch auf der Ebene der Beziehungen zwischen dem Diskursiven und dem Nichtdiskursiven. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Ebenen wird jedoch nicht eigens reflektiert. Ab *Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* werden nun die Machtbeziehungen auf der Ebene der rein diskursiven Äußerlichkeit isoliert und in ihrer Eigentümlichkeit betrachtet. So erscheint in *Ordnung der Dinge* die diskursive Macht im Wesentlichen als das Spannungsgefälle zwischen dem restaurativen Diskurs der postklassischen Wissenschaften – die unter dem Einsatz von Formalisierung und Interpretation die Repräsentation zu retten versuchen – und dem Gegendiskurs der Literatur. Diese archäologische Aufmerksamkeit für diskursive Machtbeziehungen erreicht dann auf dem Weg über die Theorie der diskursiven Schwellen in *Archäologie des Wissens* ihren Gipfel in *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einer solchen Isolierung diskursiver Machtbeziehungen ist der Blick frei für die Möglichkeit einer *heterologen*¹⁵ Erweiterung des Feldes der Machtbeziehungen und deren Verzahnungen auf den Ebenen des Diskurses und des Nichtdiskursiven.

Somit führt die Wiederschreibung des archäologischen Diskurses in *Archäologie des Wissens* – über die Einengung des Blicks auf diskursive Machtbeziehungen – zu einer Präzisierung des Bildes der Verschränkung zwischen institutioneller und diskursiver Macht – zwischen dem Asyl und der Psychiatrie, zwischen der Klinik und dem klinischen Diskurs –, die in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* angerissen wurden. Schließlich findet diese Präzisierung der Verschränkung zwischen diskursiver und nichtdiskursiver Macht – über ihren Niederschlag in den Konzepten der *Macht/Wissen*-Verflechtungen und der strategischen Verkettungen der Dispositive – ihren Höhepunkt in der Spezifizierung des Sexualitätsdispositivs. Die Wiederschreibung des archäologischen Diskurses in *Archäologie des Wissens* und die Einengung des Blicks auf die Phänomene diskursiver Macht in *Ordnung des Diskurses* lösen eine Transformation aus, die über Foucaults komplexen Forschungsweg der siebziger Jahre aus der Archäologie des Wissens eine Analytik der Macht werden ließ. Eine nähere Analyse dieses Vorgangs wäre aber eine andere Übung.

15 Siehe Anm. 3 in Kapitel 13, Abschnitt 44.

