

schauung zu Anschauung.« (ebd.: 169–170) Adorno verweigert sich »[j]egliche[r] Anweisung zum richtigen Bewusstsein«, denn so sehr sie von Vielen unmündig erhofft wird, sie »wäre vergeblich« (ebd.: 170). Hoffnung »besteht« für eine richtige Erkenntnis der Gesellschaft »nur in der *Anstrengung, unermüdlich auf seine Aporien und auf sich selbst zu reflektieren.*« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Nur im unnachgiebigen Blick auf die Negativität der herrschenden Subjektivierungs- und Objektivierungsweisen ist Wahrheit aufgehoben.

3.2. Foucaults Wissensverständnis

»Das Problem ist nicht, das Bewusstsein der Leute [...] zu verändern, sondern die politische, ökonomische und institutionelle Produktionsordnung der Wahrheit.« (Foucault 1976: [192]: 213)

Die Herrschaftswirkungen der Rationalität problematisiert Foucault durch einen komplexen Begriff des Wissens in Abgrenzung zum Ideologiebegriff. Seinen Gedankengang in wesentlichen Teilen nachzuzeichnen, ermöglicht es einerseits die Differenzen zu Adornos Ideologiebegriffe zu verstehen und andererseits, das beiden gemeinsame Problem nicht aus dem Blick zu verlieren. Die Gegenüberstellung wird in der Vermittlung der zwei Ansätze einige Aktualisierungspotentiale im Begriff der Wahrheit offenlegen und entwickeln.

Da Foucault seinen Begriff des Wissens plural konzipiert, tritt Wissen in seinen Schriften zumeist in der Mehrzahl auf. So spricht er beispielsweise vom »politische[n] Wissen« und »revolutionäre[n] Wissen« (Foucault 1969: AdW: 277–278), neben wissenschaftlichem oder literarischem Wissen. Statt dem Gesagten eine ungesagte Form des Wissens unterzuschieben, die unterdrückt werden würde, wie es die Ideologie unterstellt, untersucht Foucault die verschiedenen Positivitäten der diskursiven Formationen. Dazu rückt er mit der Historizität und Materialität dieser diskursiven Praktiken auch die des Wissens in den Vordergrund. Er untersucht das jeweilige Wahrheitsspiel des Diskurses, also die Regeln, nach denen Aussagen zur Existenz gelangen und gebildet werden. Dabei steht nicht die Frage der Legitimität von Wissen, Rationalität oder Wissenschaft im Raum, wie er sie der deutschen Tradition zuschreibt, sondern die diskursiven und nicht-diskursiven Bedingungen ihrer Akzeptabilität (vgl. ebd.: 99, 231), d.h. wie sie zum Ereignis werden konnten (vgl. Foucault 1978: Kritik: 30; siehe Kapitel 3.2.2.). Dafür untersucht Foucault die spezifische Regelmäßigkeit der unterschiedlichen Diskurse, also auf welche Weise sich Aussagen in ihnen verteilen.⁴⁴ Konsequent denkt er daher keine Ableitungen von nicht-diskursiven Praktiken, wie der Ökonomie, den Normensystemen, sondern eine weitgehende Autonomie der Diskurse in ihren Entwicklungen (vgl. Foucault 1971: [101]: 295). Ganz ähnlich hebt Adorno die Autonomie des

44 An diese Vorstellung Foucaults der Verteilung von Aussagen knüpfen dann auch Ernesto Laclau und Chantal Mouffe an, wenn sie Diskurs definieren: »The type of coherence we attribute to a discursive formation is [...] close to that which characterizes the concept of »discursive formation« formulated by Foucault: *regularity in dispersion.*« (Laclau/Mouffe 1985: 91; Hervorhebung P.E.)

Geistes hervor. Während jedoch Adorno den Geist einer spezifischen Epoche mit der kapitalistischen Produktionsweise noch relativ eng verbindet, erscheint die Beziehung bei Foucault wesentlich selbstständiger. Die verschiedenen Diskurse und ihre Wissensformationen haben eine eigene Temporalität, sie verlaufen nicht gleichzeitig zu anderen gesellschaftlichen Prozessen oder wälzen sich langsamer um als die ökonomischen Verhältnisse.

Foucaults Bezug auf den Ideologiebegriff ist vieldeutig. Einerseits gebraucht er ihn, um im Kontrast seine Konzepte von Wissen und Diskurs in ihrer Positivität hervorzuheben. Dann nutzt Foucault oft eine Strohfigur des Ideologiebegriffs zur theoriepolitischen Stärkung seiner Position. Andererseits findet der Begriff teilweise Eingang in seine Analysen, wenn er sich kritisch von bestimmten Wissensformen abgrenzt, etwa von einem traditionellen Bezug auf Geschichte. Indirekt kann man also eine Art Ideologiekritik bei Foucault finden. Seine Analysen und Begriffe, etwa der Strategie und der politischen Ökonomie der Wahrheit, bieten also fruchtbare Anregungen für zukünftige ideologiekritische Analysen, die sich mit seiner Kritik am klassischen Konzept von Ideologie auseinandergesetzt haben und darüber hinaus gehen wollen.

Ein bedeutendes Motiv Foucaults besteht in der Abwehr des Versuchs politische Praxis auf Wahrheit und vor allem Wissenschaft zu gründen. In der Geschichte lassen sich zahllose dieser Bemühungen finden: von religiösen Heilsbewegungen, über ungezählte Regierungstechniken bis zum Marxismus. Sofern dieser sich beispielsweise in der Sowjetunion als wissenschaftlicher Sozialismus verstand, rechtfertigte er revolutionäre Gewalt und gesellschaftliche Herrschaft. Als ehemaliges Mitglied der französischen Kommunistischen Partei ist Foucault selbst Zeuge der teils absurden Verrenkungen, mit denen der Politik des Kremls eine rationale und zwingende Logik gegeben werden sollte (vgl. Foucault 1978: [235]: 771; vgl. 1978: [281]: 66). Auch daher kann Foucault die Behauptung, Wissenschaft und Ideologie ließen sich sauber trennen, wie sie in Frankreich etwa Althusser vertrat, nicht weiter zufrieden stellen (vgl. Foucault 1978: Kritik: 24). Er warnt vor einer Überhöhung der Wissenschaft, denn »auch die ›besseren‹ Theorien stellen keinen richtig wirksamen Schutz gegen verhängnisvolle politische Entscheidungen dar« (Foucault 1983: [341]: 717). Die mit Zwang verbundenen Wirkungen des wissenschaftlichen Diskurses hat Foucault stets vor Augen, wenn er die Exzesse der Macht untersucht (siehe Kapitel 2.2.).

Im Folgenden werden zunächst die Begriffe Wissen und Episteme in Foucaults Werk in Kürze skizziert. Es folgt eine Analyse seines komplexen Verhältnisses zum Ideologiebegriff. Die Darstellung endet mit seinem Konzept der Politischen Ökonomie der Wahrheit. Davon ausgehend kann Foucaults Position mit der Adornos in Verbindung gebracht werden.

3.2.1. Die Begriffe Wissen, Episteme und Erkenntnis bei Foucault

Foucaults entwickelt seinen Begriff des Wissens im Rahmen seiner Untersuchungen konstant weiter. Von der Archäologie über die Machtanalytik bis zu den Untersuchungen der Selbstverhältnisse bleiben die Produktion und Wirkungen des Wissens ein zentrales Problem Foucaults. Im Folgenden wird nachgezeichnet, wie er den Begriff ausgehend von seinen Auseinandersetzungen mit der Epistemologie entwickelt. Deren zentrale

Gedanken, darunter das Konzept der Episteme, reformuliert Foucault. So markiert seine Verbindung des Wissens mit der Macht einen wichtigen Einschnitt in diese Tradition und einen Wendepunkt seines Werks.

Foucaults Wissensbegriff im Kontext der Wissenschaftsgeschichte

Den Ausgangspunkt von Foucaults Konzeption des Wissens bildet die französische Tradition der Wissenschaftsgeschichte. Als Student, Hochschullehrer und öffentlicher Intellektueller schreibt er sich in sie ein und transformiert sie nach und nach mit der von ihm entwickelten Diskursanalyse. Foucault bekennt die Erbschaft offen. In der *Archäologie des Wissens* bezieht er sich explizit auf die zwei großen Gestalten der französischen Wissenschaftsgeschichte⁴⁵: Gaston Bachelard und George Canguilhem (Foucault 1969: AdW: 11). Foucault übernimmt von Bachelard die Idee der epistemologischen Schwellen und den Fokus auf wissenschaftliche Praktiken, sowie dessen Interesse für die »Wissenschaften vom Leben« (Foucault 1978: [281]: 70). Canguilhem ist für ihn auf vielen Ebenen relevant. »Auf dem Gebiet der Wissenschaftsphilosophie war jedoch Georges Canguilhem derjenige, der mich am meisten beeinflusst hat [...].« (Ebd.) 1963 hat Foucault bei ihm seine Verteidigung absolviert. Auch in seiner Antrittsvorlesung 1970 bezieht er sich auf ihn (Foucault 1970: OD: 24, 45). 1978 schreibt Foucault für die englische Übersetzung von Canguilhems Buch *On the Normal and the Pathological* eine rühmendes Vorwort. Darin bekundet er ausdrücklich seine Affiliation und weist darauf hin, er habe das Thema der Diskontinuität bei Canguilhem entdeckt (vgl. Foucault 1978: [219]: 556–557.). In dem Vorwort stellt Foucault Canguilhem und die französische Epistemologie in den Kontext der europäischen Geschichte der Aufklärung gemeinsam mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (vgl. ebd.: 554; siehe Kapitel 3.3.2.). Noch in einem späten Interview mit Gérard Raulet bekennt Foucault sich zu seiner Herkunft aus der Epistemologie und den Einfluss Canguilhems (vgl. Foucault 1983: [333]: 527).

Bereits zu Beginn seiner Arbeit war das Thema Wissen für Foucault mit der französischen Wissenschaftsgeschichte verbunden. Seine ersten Forschungsfelder bilden die Psychopathologie und die Medizin, woraus Bücher über die Geschichte des Wahnsinns und des Krankenhauses erwachsen (siehe Kapitel 4.2.2.). Damit reiht er sich in die Tradition der Epistemologie ein, denn bereits Canguilhem hatte mit einer Arbeit über Medizin promoviert. Auch in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* (1966), mit dem Foucault schlagartig berühmt wurde, bilden wissenschaftliche Diskurse den Gegenstand seiner Untersuchungen, wenn auch unter einem eigenen Blickwinkel. Im Untertitel wird eine Archäologie der Humanwissenschaften behauptet, keine simple Fortsetzung der Epistemologie. Er strebt eine »l'histoire de l'ordre des choses« an (*Die Ordnung der Dinge* lautet denn auch der Titel der deutschen Übersetzung), welche sich als eine »histoire du Mêmes«

45 Für einen ersten Überblick über die französische Epistemologie siehe Gehring 2004, für das Verhältnis Foucaults zu ihr Balke 2008a: Es lassen sich bei Canguilhem zahlreiche thematische, methodische und theoretische Überschneidungen mit Foucaults Arbeiten finden. »Die soziale Regulation«, so Canguilhem, »nähert sich also der organischen an und imitiert sie [et la mime], bleibt aber dennoch mechanisch zusammengesetzt«. (Canguilhem 1966: 274; vgl. 269) Darin kündigt sich bereits ein Vorläufer von Foucaults These über die »Biopolitik« (Foucault: 1976: WzW: 138; 1979: GdB) an. Zu Canguilhem und Bachelard siehe Eribon 1989: 174–178. Zu Canguilhem siehe auch Dosse 1991: 288–290.

(Foucault 1966: OdD: 16) entfaltet. Diese Identität, die Foucault in ihrer Streuung untersucht, ist die der europäischen Kultur der Moderne. Da er dabei von der Geschichte der Vernunft ausgeht, behält er den Gegenstand seiner früheren Untersuchungen bei. Bereits wenige Jahre zuvor hatte er in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Entstehung der abendländischen Vernunft rekonstruiert (vgl. Foucault 1961: WuG). Allerdings – wie er rückblickend charakterisiert – von ihrem Anderen her: »L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre« (Foucault 1966: OdD: 16). 1966 bildet das Terrain seiner Untersuchung nicht der Ort des Ausschlusses des Wahnsinns oder des Einschlusses der Kranken, sondern »c'est le champ épistémologique« (ebd.: 13). Die Episteme charakterisiert Foucault als das Feld, worin die Erkenntnisse sich in ihrer Positivität manifestierten: »l'épistémè où les connaissances [...] enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire [...] de leurs conditions de possibilité« (ebd.; Hervorhebung im Original). Dabei will Foucault keine kontinuierliche Geschichte des Fortschritts der Vernunft erzählen. Im Gegenteil dient der Begriff Episteme zur Sichtbarmachung von Brüchen. Foucault zufolge grenzen »deux grandes discontinuités dans l'épistémè de la culture occidentale« (ebd.) die Klassik, den Zeitraum seiner Untersuchung, temporär ab. Für Foucault beginnt demnach die Moderne mit dem 19. Jahrhunderts (vgl. ebd.: 13, 16). Auch aufgrund dieser für eine Analyse der Mikrophysik der Macht zu groben Einteilung wird der Begriff der Episteme, der noch im Zentrum von *Die Ordnung der Dinge* stand (vgl. Revel 2009: 41), im Lauf der nächsten Jahre in den Hintergrund der Foucaultschen Analysen treten.

Bereits im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge* kündigt Foucault an, das Programm der Methode der Archäologie auszuarbeiten (vgl. Foucault 1966: OdD: 13). Er liefert es dann in der *Archäologie des Wissens* 1969. Nunmehr sind es nicht mehr nur Wissenschaften, denen sich Foucault zuwendet. Gegenstand der archäologischen Analysen sind die Diskurse in ihren Praktiken. Demgemäß reformuliert Foucault auch seine Definition des Begriffs Episteme. Nicht mehr die Bedingungen der Möglichkeit der Manifestation von Erkenntnis werden damit bezeichnet, sondern »die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen könnten.« (Foucault 1969: AdW: 272) *Der Ausdruck Episteme fasst also verschiedene Diskurse eines Zeitraums zusammen.*⁴⁶ Ausdrücklich unterscheidet Foucault die Episteme von der Erkenntnis und der Rationalität (ebd.: 273). Sie dient also weder der klassischen Erkenntnistheorie noch der Philosophie des Geistes. Das Erbe der Wissenschaftsgeschichte ist in diesem methodischsten Buch Foucaults von 1969 aber noch klar erkennbar, denn diese Episteme beschreibt die Beziehungen »innerhalb der Wissenschaften« (ebd.) und nicht darüber hinaus. Zugleich weist Foucault darin bereits in die Zukunft, denn die Episteme ermöglicht »das Spiel der Zwänge und Begrenzungen zu erfassen, die sich zu einem gegebenen Zeitpunkt dem Diskurs auferlegen.« (ebd.; Hervorhebung P.E.)⁴⁷ Die Zwangseffekte, welche die Machtanalytik offenlegt, sind also bereits Ziel der Beschreibungen Foucaults.

46 So definiert auch Revel: »Par épistémè, Foucault désigne en réalité un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée« (Revel 2009: 42; Hervorhebung im Original).

47 Das Argument, das Diskurse mit Zwangswirkungen operieren und von ihnen strukturiert werden, reformuliert Foucault in seiner Antrittsvorlesung. Dort spricht er von einem »Zwang zur Wahrheit« (Foucault 1970: OD: 13). »Ein Satz muss«, so erklärt er, »[b]evor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann [...], wie Georges Canguilhem sagen würde, »im Wahren« sein.« (ebd.: 24) Damit ge-

Das Konzept Episteme bringt eine Reihe von Problemen mit sich, die Foucault durch eine andere Konzeption des Begriffs Wissen zu lösen versucht. Erstens schränkt sie seine Forschungen ein. Während Foucault bereits 1969 die Perspektive auf Macht und Praktiken wirft, bleibt das Konzept der Episteme zu sehr seiner Herkunft aus der Epistemologie verhaftet und auf Wissenschaften beschränkt. Die von Foucault angestrebte Diskursanalyse, so Balke, »privilegiert anders als die Epistemologie nicht die Wissenschaft zulasten des Wissens« (Balke 2008a: 248)⁴⁸. *Der Fokus auf Wissenschaften verunmöglicht also das Wissen in seiner Breite zu erfassen*. Alles nicht-wissenschaftliche Wissen qualifiziert eine an Wissenschaft ausgerichtete Theorie tendenziell ab, etwa als Ideologie (siehe Kapitel 3.2.2.). Hingegen will Foucault eben die Positivität der Zirkulation von Aussagen in Diskursen beobachten und keine Wertunterschiede zwischen ihnen treffen. Zweitens kann der Begriff Episteme keine nicht-diskursiven Praktiken erfassen. Daher kommt er dort, wo Foucault über sie reflektiert, nicht vor (vgl. Foucault 1969: AdW: 99, 231).⁴⁹ Revel erblickt darin den Grund für Foucaults Verzicht. »L'abandon de la notion d'épistémè correspond au déplacement de l'intérêt de Foucault, d'objets strictement discursifs à des réalités non discursives« (Revel 2009: 43). Sie vertritt die These, wonach Foucault anstelle dessen seinen Begriff des *Dispositiv*s entwickelt (ebd.). Die dritte Problematik des Begriffs Episteme hängt mit dem Theorie-Praxis-Gefüge (siehe Kapitel 1.3.2.) zusammen. Realhistorisch korrespondiert Foucaults Verabschiedung des Konzepts Episteme mit den Revolten der *sixties* und 1968. In seiner *Geschichte des Strukturalismus* erkennt Dosse in der *Archäologie des Wissens* den Versuch Foucaults die Ereignisse von 1968 zu verarbeiten. »Foucault geht mit seinen Positionen auf die Herausforderung des Mai-68-Ereignisses ein und verlagert die Problematik der großen epistemischen Grundmuster auf die Gelenkstellen zwischen der diskursiven Sphäre und den Praktiken, auf die sie sich stützen.« (Dosse 1991: 157; Hervorhebung P.E.) Foucault pluralisiert seinen Ansatz, so Dosse, indem er vom Begriff der Episteme abrückt und diskursive Praktiken in den Blick nimmt (ebd.: 200–201).

Insgesamt zeigt sich, dass Foucault mit dem Begriff Episteme verschiedene wissenschaftliche Diskurse einer Zeit zusammenfasst. Sie funktioniert als unabgeschlossenes Feld, in dem jedoch keine Beliebigkeit herrscht, sondern eine Regelmäßigkeit, die bestimmt, wie in den sie umfassenden Wissenschaften gedacht werden kann. Trotz des Versuchs Foucaults, diesen Begriff durch die Verschiebung auf Praktiken zu dynamisieren, bleibt er untrennbar an Wissenschaften gebunden und unfähig, die Beziehungen mit nicht-diskursiven Praktiken zu reflektieren. Daher verwendet ihn Foucault ab 1970 zunehmend seltener und andere Begriffe, wie das Dispositiv, treten an seine Stelle, um das Wissen angemessener und umfassender zu beschreiben. Zunehmend wendet er sich von der totalisierenden Kategorie der Episteme ab und den spezifischen Untersuchungen diskursiver Praktiken zu. Bereits in der *Archäologie des Wissens* hält er es für geboten,

hen unweigerlich Ausschlussprozesse einher, denn »im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht« (ebd.: 25).

48 Diese entscheidende Abkehr Foucaults von der Epistemologie betont auch Petra Gehring (2004: 901).

49 »Die Diskursanalyse ist eben nicht nur auf Zeichen aus, sondern auf die Bedingungen der Diskurse außerhalb ihrer selbst«, so Florian Kappeler, nach dem sie »tendenziell mehr ist als reine Deskription von Zeichenkomplexen« (Kappeler 2008: 262; Hervorhebung PE).

die Entstehung der Humanwissenschaften (vgl. Foucault 1969: AdW: 46; siehe Kapitel 4.2.2.) in ihren Beziehungen zu Produktionsweisen, Techniken und Normensystemen zu beschreiben. Eine dieser Techniken ist das Gefängnis, dem Foucault seine nächste Buchveröffentlichung widmet. In *Überwachen und Strafen* zeigt er es als idealtypische Institution der Disziplinargesellschaft. Über den Zusammenhang zwischen der Ausbreitung des Gefängnisses und der Entstehung der Humanwissenschaften schreibt Foucault, er wolle nicht behaupten, »die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren.« (Foucault 1975: ÜS: 393) Zwar verwendet Foucault im Zitat den Begriff Episteme weiterhin, doch aus sich vermag sie die beschriebene Entwicklung nicht zu erklären und damit ist eine Erweiterung um die Machtanalytik in Foucaults Augen unumgänglich. Statt weiter auf den Begriff Episteme zurückzugreifen, formuliert Foucault gleich im Anschluss präziser: »Das Kerkernetz bildet ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat.« (ebd.: 394)⁵⁰ An dieser Stelle zeigt sich, wie Foucault mit dem Wissensbegriff die Probleme des Begriffs Episteme zu lösen versucht, indem er ihn mit dem Begriff der Macht verbindet (siehe unten und Kapitel 2.2.3.).

Die verschiedenen Wissensformen im Unterschied zur Erkenntnis

Hinsichtlich der Kategorie der *connaissance* [Erkenntnis] durchläuft Foucault eine Bewegung der kritischen Aneignung und anschließenden Abgrenzung, ähnlich dem Begriff der Episteme. Da mit *connaissance* das Problem des Wissens in der Erkenntnistheorie behandelt wurde, liegt eine Auseinandersetzung Foucaults mit ihm nahe. Jedoch erhebt er mehrere Einwände gegen diese traditionelle Form der Behandlung des Wissens, weil sie eine Reihe problematischer Vorannahmen trifft. So unterzieht Foucault die Annahmen eines Erkenntnisobjekts und überzeitlicher Bedingungen der Erkenntnis, wie sie Rationalismus und Empirismus vertraten, einer eingehenden Kritik.⁵¹ Damit wendet er sich zugleich gegen die Hermeneutik, die einen Sinn im Erkenntnisobjekt voraussetzt, wie gegen die Phänomenologie, welche ein erkennendes Subjekt als gegeben behauptet. Mit seiner Abkehr von der Kategorie der Erkenntnis möchte Foucault die »Geschichte des Denkens aus seiner transzendentalen Unterwerfung [...] befreien.« (Foucault 1969: AdW: 289)

50 Habermas hat auf diesen Zusammenhang von Foucaults Beschäftigung mit den Humanwissenschaften und seiner Erarbeitung des Doppelbegriffs Macht-Wissen verwiesen: »Dieser Wille zur Wahrheit ist nun für Foucault der Schlüssel zum inneren Zusammenhang von Wissen und Macht. Die Humanwissenschaften besetzen das Terrain, das durch die aporetische Selbstthematizierung des erkennenden Subjekts erschlossen worden ist.« (Habermas 1985: 307)

51 Bereits in *Die Ordnung der Dinge* (1966) versucht Foucault zu zeigen, dass der Mensch als Objekt und Subjekt der Erkenntnis nicht gegeben, sondern konstruiert wurde (vgl. Foucault 1966: OdD: 16). Da er es nicht als gegeben annimmt, fragt er in der *Archäologie des Wissens* stattdessen nach dem Ort, den das Subjekt in Diskursen einnehmen kann (vgl. Foucault 1969: AdW: 285). Dosse erkennt in diesem Bemühen der Dezentrierung des Subjekts ein strukturalistisches Erbe Foucault (vgl. Dosse 1991: 295). Siehe Kapitel 4.2.1.

Foucaults übernimmt entscheidende Impulse für sein Verständnis von Erkenntnis und Wissen von Friedrich Nietzsche.⁵² Deutlich demonstriert er dies in dem programmatischen Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in dem er schreibt: »Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden« (Foucault 1971: [84]: 180). Im Wissen ist demnach auch für Foucault stets etwas Gewalttames enthalten. Bereits in seiner Inauguralvorlesung 1970 hatte Foucault die These der *epistemologischen Gewalt* klar formuliert (siehe Kapitel 3.2.3.): »Man muss den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun.« (Foucault 1970: OD: 34) Wie Nietzsche es in der *Genealogie der Moral* vorgeführt hatte (vgl. Nietzsche 1887: 219), erblickt auch Foucault im Willen zum Wissen einen Willen zur Macht. Herrschaft, Macht und letztlich Gewalt sind die Geburtshelfer des Wissens.

»Die historische Analyse dieses großen Wissenwollens, von dem die Menschheit durchdrungen ist, macht deutlich, dass Erkenntnis niemals auf Gerechtigkeit beruht (dass es also in der Erkenntnis kein Recht auf Wahrheit und auch keine Begründung der Wahrheit gibt) und dass der Erkenntnistrieb böse ist (dass ihm etwas Mörderisches anhaftet, dass es ihm nicht um das Glück des Menschen geht und dass er zu diesem Glück nichts beizutragen vermag).« (Foucault 1971: [84]: 189; Hervorhebung P.E.)

Diese provokanten Aussagen besitzen allerdings einen zwiespältigen Status. Teils handelt es sich um eine Rekonstruktion Nietzsches, teils um die von diesem her entwickelte Position Foucaults. Foucaults Verbindung von Wissen und Macht wendet sich gegen das moralische Vorurteil, die Erkenntnis diene immer der Befreiung der Menschen⁵³ und schreibe sich in eine kontinuierliche Fortschrittsgeschichte ein. *Nicht die von Macht gereinigte und damit ungetrübte Erkenntnis gilt es zu erforschen, sondern vielmehr wie das Wissen immer mit Macht, Kräften und Kampf verbunden war und bleibt.* Denn »die Entstehung vollzieht sich stets innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses« (Foucault 1971: [84]: 175), so die genealogische Prämisse, welche auch die Genese und Geltung von Wissen einschließt. Statt zu versöhnen und zusammenzuführen, ist Wissen parteiisch. Die vermeintlich reine Erkenntnis stellt stets eine Strategie in Kräfteverhältnissen dar. Auch das mittels Genealogie erzeugte Wissen Foucaults bildet keine Ausnahme. Es steht nicht über den Dingen und erklärt sich keineswegs rein von Macht. Stattdessen weiß es sich als

52 Jan Rehmann begreift gleich Foucaults gesamte philosophische Bemühungen als *Postmodernen Links-Nietzscheanismus* (Rehmann 2004b), wie denn auch der Titel seiner Habilitationsschrift lautet. Ob der Einfluss Nietzsches damit nicht doch überbewertet wird, kann an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden. Doch käme unter den zentralen Figuren in Foucaults Denken mit Sicherheit Marx eine ebenbürtige Rolle zu. Zur Literatur, die Foucault in Beziehung zu Marx setzt, siehe u.a. Balibar: *Foucault und Marx* (Balibar 1991), Brieler: *Erfahrungstiere und Industriesoldaten* (Brieler 2002), Demirović: *Das Wahr-Sagen des Marxismus* (Demirović 2008) und Garo: *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx* (Garo 2011).

53 Foucault zufolge stammt diese Annahme über die befreienden Wirkungen von Wissen aus dem 16. Jahrhundert, sie fällt also zusammen mit der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft (vgl. Foucault 1978: [281]: 111). Mit ihr korrespondiert die Behauptung, dass Wissen rein sei von Macht, also unverdorben und damit in der Lage Herrschaft bloßzustellen, welche Foucault auf den Übergang vom archaischen zum klassischen Zeitalter des antiken Griechenlands zurückführt (vgl. Foucault 1973: [139]: 705). Dazu ausführlicher im nächsten Abschnitt Wissen und Macht.

»ein perspektivisches Wissen«, denn es »verleugnet nicht das System der eigenen Ungerechtigkeit.« (ebd.: 182) Daher ist auch die genealogische Kritik immer positionale Kritik.⁵⁴ Foucault systematisiert und radikalisiert diese Genealogie der Erkenntnis in den Vorträgen *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, welche er in Rio 1973 hielt. Darin greift Foucault erneut Nietzsches Gedanken vom »perspektivischen Charakter der Erkenntnis« und ihrer Genese in Kräfteverhältnissen auf und erklärt: »Erkenntnis ist stets eine strategische Beziehung« (Foucault 1973: [139]: 684). Damit hat sie einen strategischen und relationalen Charakter. Foucault fügt dem noch den Aspekt hinzu, dass es sich bei der Erkenntnis um Praktiken handelt, denn sie besteht »stets nur in Gestalt diverser unterschiedlicher Handlungen« (ebd.). Die Erkenntnis entsteht punktuell, ist spezifisch an die Kräfteverhältnisse gebunden, aus denen sie entstanden ist und in die sie interveniert. »Die Erkenntnis ist ein Ereignis, das stattfindet« (ebd.) und sie bleibt an die Bedingungen des Diskurses gebunden, also auch an die Beziehungen zu seinen nicht-diskursiven Praktiken in Wirtschaft, Politik, Moral etc. (vgl. Foucault 1969: AdW: 99, 231). Jedoch muss Foucault den Begriff der Erkenntnis von seinem traditionellen Erbe befreien, um ihn im genealogischen Sinn verwenden zu können. Daher betont er, dass die Erkenntnis »weder ein Vermögen noch eine universelle Struktur« (Foucault 1973 [139]: 684) darstellt. Dagegen will Foucault hervorheben, dass wissenschaftliche Erkenntnisse nur ein Teil eines umfassenderen Wissens bilden, das auf der Grundlage von Kräfteverhältnissen entsteht und nur in Beziehung zu diesen analysiert werden kann. *Diesem genealogischen Verständnis nach ist Erkenntnis perspektivisch, strategisch, relational und praktisch*. Eine Genealogie muss analysieren, welche diskursiven und nicht-diskursiven Beziehungen spezifische Erkenntnisse hervorbrachten, wie sie darin einen strategischen Zweck erfüllten und mit welchen Machtwirkungen sie verbunden waren. Dies führt Foucault in dem Vortrag exemplarisch anhand von zwei Erkenntnisweisen vor, welche die Experimental- und Humanwissenschaften charakterisieren.

Foucault unterscheidet mit Untersuchungswissen und Kontrollwissen zwei Erkenntnisweisen. Zunächst behandelt er das Untersuchungswissen, das mit der *enquête* verbunden ist, dessen Anfänge im antiken Griechenland liegen und das den Entstehungsherd der abendländischen Experimentalwissenschaften bildet, nachdem es im Mittelalter wiederentdeckt und durch die Praktiken der *inquisitio* verfeinert wurde. Die antiken Stadtstaaten sind Schauplatz der »Geschichte jenes Prozesses, in dem das Volk das Recht eroberte, zu urteilen; [...] seinen eigenen Herren die Wahrheit entgegenzuhalten und ein Urteil über die Regierenden zu fällen.« (Ebd.)⁵⁵ An diesem historischen Ort verbindet

54 Dass Wissen parteiisch ist und auch kritisches Wissen explizit parteiisch sein muss, gilt auch für die Kritische Theorie. Horkheimer zufolge »ist die kritische Gesellschaftstheorie als ganze ein einziges entfaltetes Existenzialurteil« (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 224) und verknüpft mit dem »Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts [der Klassenherrschaft; im Original]« (ebd.: 259). So stellten zuletzt auch Bohmann und Sörensen fest: »Kritische Theorie ist insofern also stets politische Theorie, als sie parteiisch ist« (2019: 18; Hervorhebung im Original).

55 Das Interesse für die Wahrheitspraktiken der Antike und wie sie in die Machtbeziehungen der Subjekte eingebunden sind, ist ein Thema, das Foucault bis zu seinem Lebensende beschäftigt. »Dieses Recht, einer Macht ohne Wahrheit eine Wahrheit ohne Macht entgegenzusetzen« (Foucault 1973: [139]: 707), kehrt wieder in der Figur des Hirten und der Praxis des Pastorats, aus der sich die Regierung ableitet (vgl. Foucault 1978: [291]). Auch die *parrhesia*, das Wahrsprechen oder die »Pro-

sich auf spezifische Weise ein strategisches Interesse mit Techniken wie dem Gerichtsprozess zu Praktiken der Erkenntnis, um in eine Machtbeziehung zu intervenieren, aus der sie geboren wird. Darin erkennt Foucault »eine der großen Errungenschaften der griechischen Demokratie«, schließlich besitzen diese Erkenntnispraktiken das Potential, die Herrschaft in Frage zu stellen. Für »diese[s] Recht, einer Macht ohne Wahrheit eine Wahrheit ohne Macht entgegenzusetzen«, entwickelten die Griechen, so Foucault, drei Techniken: erstens die Philosophie, welche Foucault im antiken Kontext als Synonym mit der noch nicht ausdifferenzierten Wissenschaft begreift, zweitens die Rhetorik als die »Kunst des Überredens und Überzeugens«, indem man »durch Wahrheit den Sieg davontragen kann« und drittens »eine neue Art von Erkenntnis: die Erkenntnis durch Zeugnis, Erinnerung, *enquête* (Untersuchung und Erkundung). Ein *enquête*-Wissen [entsteht, P.E.]« (ebd.; Hervorhebungen im Original). Jedoch waren dessen Verfahren statisch und an das archaische Recht gebunden, welches unter anderem die Probe und Gottesurteile vorsah. Die Rekonstruktion von Tatsachen und Hergängen stand noch nicht im Vordergrund, war also nicht Teil des strategischen Interesses, das die Erkenntnisweise *enquête* in der Antike trug. Dies geschah erst nach dem Übergang zum 13. Jahrhundert, denn »das europäische Mittelalter erlebte gleichsam die zweite Geburt der Untersuchung [*enquête*]« (ebd.: 708). Nun erfuhren ihre Verfahrensweisen einige Anpassungen und Erweiterungen durch Techniken der *inquisitio*. So dienen Anhörungen fortan zunehmend der Reaktualisierung des Vergangenen und religiöse Würdenträger fordern Geständnisse ein.⁵⁶ In diesen Zug verändert sich nachhaltig das juristische System (siehe Kapitel 2.2.2.). Archaische Elemente wie die Probe verschwinden und neue Posten und Begriffe werden geprägt, der Staatsanwalt tritt auf und der Gesetzesverstoß wird definiert.⁵⁷ Foucault hält das »Schicksal« der Erkenntnisweise der Untersuchung für »nahezu koextensiv mit dem Schicksal der »europäischen« oder »abendländischen« Kultur.« (Ebd.) Was als steile These erscheint, wird plausibler, wenn er seinem brasilianischen Publikum erklärt, dass ausgehend von den Transformationen im Recht in Europa um 1300, welche die *enquête* wesentlich beeinflusste, auch die Technik der Entdeckungsreise einen ungeheuren Aufschwung erfuhr. Dieser Umstand beleuchtet einen bedeutenden Zusammenhang zwischen dem *enquête*-Wissen und dem Kolonialismus sowie der von ihm geprägten Globalisierung, wodurch sich die Wissensform *enquête* über die ganze Welt ausbreitete (ebd.:

blematisierung der Wahrheit« (Foucault 1983: DuW: 177) durch einen Einzelnen, aus der Foucault sowohl die moderne Erkenntnistheorie als auch die Haltung der Kritik ableitet, reiht sich in diese Beschäftigung ein. Siehe Kapitel 4.2.3.

- 56 Geständnisse als besondere Technik der Verbindung von Macht, Subjekt und Wissen beschäftigen Foucault gleichfalls bis zu seinem Tod. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* unter dem Titel *Wille zum Wissen* kommt er auf die mittelalterliche Transformation der *enquête* zurück. »Seit dem Mittelalter begleitet wie ein Schatten die Folter das Geständnis« (Foucault 1976: WZW: 62). Der Titel des letzten Bandes, der erst vor wenigen Jahren aus dem Nachlass veröffentlicht wurde, lautet ferner *Geständnisse des Fleisches* (vgl. Foucault 2018: GdF). Den Übersetzern von Band 1, Ulrich Raulff und Walter Seitter, zufolge »bezieht sich [Foucault] hier auf die Wortgeschichte von »aveu« [Geständnis], das sich vom lateinischen »advocare« herleitet« (in Foucault 1976: WZW: 62).
- 57 Auch von diesem Gedankengang weist ein Pfad zu den späteren Untersuchungen Foucaults über die Strafsysteme und die Staatsräson in *Überwachen und Strafen* (Foucault 1975: ÜS) und den Vorlesungen über die Gouvernementalität (vgl. Foucault 1978: STB; 1979: GdB; 1979).

714). Zugleich erkennt Foucault den Ursprung der Experimentalwissenschaften in der enquête:

»Ab dem 14. und 15. Jahrhundert entstehen Erhebungs- und Untersuchungsformen zur Klärung der Wahrheit, die sich auf ausgesuchte Zeugnisse aus Gebieten wie Geographie, Astronomie oder Klimakunde stützen. [...] Alle großen Untersuchungen [*enquêtes*] am Ende des Mittelalters sind letztlich Ausformungen und Abkömmlinge dieser ersten Form, dieser Matrix, die im 12. Jahrhundert entstand.« (ebd.: 725)

Der Kolonialismus und die wissenschaftliche Rationalität, zwei wesentliche Merkmale der europäischen Dominanz, sind also aufs Engste mit der Wissensform enquête verbunden, die ihren Entstehungsherd in juristischen Praktiken und Kämpfen um Macht hatte. Für die sozialphilosophische Frage nach dem Zusammenhang von Ideologie und Wissen ist Foucaults Charakterisierung der Erkenntnisform enquête relevant, denn er erkennt in ihr »kein[en] Wissensinhalt, sondern eine Form von Wissen.« (ebd.: 727) Ein Übergang zum Terminus Wissen wird hier sichtbar, welchen Foucault im Lauf der Jahre zu einer eindeutigen Unterscheidung ausbaut. Weiter bestimmt Foucault die Beziehung der Wissensform enquête zur Macht: »Die Macht wird in erster Linie ausgeübt, indem sie Fragen stellt, indem sie befragt. Sie kennt die Wahrheit nicht und versucht sie herauszufinden.« (ebd.: 720; Hervorhebung P.E.)

Dagegen erkennt Foucault die Ursprünge der Humanwissenschaften im von ihm sogenannten Kontroll-Wissen, das mit dem Examen im 19. Jahrhundert in den Disziplingesellschaften und deren Institutionen auftritt. Die Spezifik dieser Wissensform wird von Foucault deutlich hervorgehoben. Es handelt sich um ein »neues Wissen völlig anderer Art, ein Überwachungs- und Prüfungswissen« (ebd.: 736; Hervorhebung P.E.). Die Prüfung wird in alle Teile der Gesellschaft ausgeweitet parallel zu den um sich greifenden Disziplinarinstitutionen. Dabei spielt die Technik des Gefängnisses (siehe oben) die Rolle eines Katalysators. Foucault denkt dabei nicht nur an die schulischen Auswahlprozesse, sondern auch an den ärztlichen Blick und die staatlichen Statistiken. Demnach richtet die Macht das einzelne Individuum konstant aus und registriert Abweichungen (siehe Kapitel. 4.2.2.). Während die *enquête* punktuell beobachtet und forscht, dauert das Examen an. Eine Prüfung hört nur auf, um von einer neuen fortgesetzt zu werden. Das »Zentrum« dieser Wissensform bildet »die durch eine lebenslange Kontrolle des Einzelnen realisierte Norm« (ebd.). Die Macht verfügt also über ein Wissen, sie weiß um die optimale Verteilung von Gütern, die Verbreitung von Krankheiten und die Fähigkeiten der Körper. Die Norm⁵⁸, so Foucault weiter, »ist die Grundlage der Macht, die Form von Macht-Wissen« (ebd.). *Wie zuvor beim Konzept Episteme wechselt Foucault vom Terminus Erkenntnis [connaissance] zum Begriff Macht-Wissen, um seinen Gedanken von der untrennbaren Verbindung von gesellschaftlicher Herrschaft mit Formen der Rationalität auszudrücken.* Trotz dieser übergreifenden Anlage verbleibt er in den Vorträgen von Rio noch weitestgehend

58 Die Wirkungsweise der Norm untersucht Foucault in *Überwachen und Strafen* und gelangt zu der Einschätzung, dass sie das Gesetz ablöst, indem sie es mit zahlreichen außerjuristischen Figuren, Institutionen und Wissensformen transformiert (vgl. Foucault 1975: ÜS: 392).

im tradierten Feld der Wissenschaftsgeschichte, insofern er sich der Herkunft der modernen Wissenschaften widmet. Aus dem Kontroll-Wissen, so fügt er an, sind »nicht wie aus der Untersuchung [enquête] die großen Beobachtungswissenschaften hervorgehen, sondern die so genannten ›Humanwissenschaften‹: Psychiatrie, Psychologie, Soziologie.« (ebd.: 736) Keinesfalls ist damit gesagt, dass aufgrund ihrer spezifischen Genese aus den Disziplinarinstitutionen und ihrer strategischen Ausrichtung auf Kontrolle, diese Wissenschaften keine kritischen Impulse zu liefern im Stande wären. Nur bestätigt sich in diesem Fall erneut die genealogische These vom unreinen Wissen.

Nur fünf Jahre später zieht Foucault dann die theoretische Konsequenz und trennt zwischen Erkenntnis und Wissen. »Ich verwende das Wort ›Wissen‹ [savoir] in Abgrenzung von ›Erkenntnis‹ [connaissance]. Mit ›Wissen‹ ziele ich auf einen Prozess, der das Subjekt einer Veränderung unterwirft, gerade indem es erkennt oder vielmehr bei der Arbeit des Erkennens. Es ist dieser Prozess, der es gestattet, das Subjekt zu verändern und gleichzeitig das Objekt zu konstruieren.« (Foucault 1978: [281]: 71; Hervorhebung P.E.) Der Begriff Wissen erfährt durch diese Bestimmung eine Aufwertung. *Wissen ist nicht das einfache Tatsachenwissen, sondern jede Form von Erkenntnis, die es dem Subjekt erlaubt sich überhaupt zum Erkenntnissubjekt zu entwickeln. Im Wissen wird das Erkenntnissubjekt zugleich zum Objekt der Erkenntnis.* Und dieser Zusammenhang gilt nicht nur in den Humanwissenschaften, dort kommt er allerdings besonders deutlich zum Tragen. Jede andere Wissenschaft und auch Erkenntnisweisen, die nicht den Status einer Wissenschaft erlangt haben, können in diesem Sinn Wissen sein und produzieren, sofern sie diesen Prozess der Subjektivierung und Objektivierung des Erkennens ermöglichen. Beispielsweise auch die Physik, wenn sie mit der Erkenntnis über die Umlaufbahn der Planeten den Ort des Menschen verrückt. Hingegen bestimmt Foucault die »Erkenntnis« als »die Arbeit, die es erlaubt, die erkennbaren Objekte zu vermehren, ihre Erkennbarkeit zu entwickeln, ihre Rationalität zu verstehen« (ebd.). Foucault weist ausdrücklich darauf hin, dass bei diesen Praktiken »jedoch das forschende Subjekt fest und unverändert bleibt.« (ebd.: 71) Eine quantitative Unterscheidung trifft Foucault in diesem Interview nicht, doch kann angenommen werden, dass Erkenntnis weit häufiger vonstatten geht, da die Konstituierung der Subjekte qua Wissen schlicht nicht ständig abläuft, wohl aber wiederholt werden kann. Die Aufgabe der »Archäologie«, so wie Foucault sie fast zehn Jahre nach Erscheinen der *Archäologie des Wissens* bestimmt, besteht darin, die »Bewegung des Wissens zu verfolgen, das die Erkenntnis ermöglicht.« (ebd.: 71) Also in der aufklärerischen Tradition von Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu gewinnen oder anders ausgedrückt, Erkenntnis über Erkenntnis voranzutreiben. Nur dass Foucault nicht länger von transzendentalen Bedingungen ausgeht, sondern diese in den Kräfteverhältnissen der Historie aufsucht.

Damit bestimmt Foucault *Wissen als Prozess der Konstituierung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt*. Dieses Wechselverhältnis zieht sich wie ein roter Faden durch seine Schriften. In *Überwachen und Strafen* beschreibt Foucault die Transformation von Schule, Werkstätten usw. »zu Apparaten« und hält fest, »dass jeder Objektivierungsmechanismus darin als Subjektivierungs- beziehungsweise Unterwerfungsinstrument [instrument d'assujettissement] funktioniert und dass jede Machtsteigerung neue Erkenntnisse ermöglicht.« (Foucault 1975: ÜS: 287) Nachdem Foucault seine genealogische Phase hinter sich gelassen und sich dem Subjekt zugewandt hat, erklärt er in *Subjekt und Macht*,

er habe stets die »Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen« (Foucault 1982: [306]: 269). Am deutlichsten bringt Foucault den Gedanken in seinem unter Pseudonym veröffentlichten Lexikonartikel *Foucault* zum Ausdruck, der kurz vor seinem Tod erschien. Darin bestimmt er »Denken« als den »Akt [...], der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt« (Foucault 1984: [345]: 777). Dabei unterscheidet er formal den »Modus einer ›Subjektivierung‹«, also das, »was das Subjekt sein muss, welcher Bedingung es unterworfen ist, welchen Status es einnehmen muss, um zum legitimen Subjekt dieser oder jener Art Erkenntnis zu werden« (ebd.) vom »Modus ihrer Objektivierung«, womit gefragt wird, »unter welchen Bedingungen eine Sache zum Objekt einer möglichen Erkenntnis werden kann« (ebd.). Beide Modi sind nur formal getrennt und produzieren in ihrem Zusammenspiel einen Effekt, den Foucault als *Wahrheit* bestimmt (siehe Kapitel 3.2.3). Da in diesen Wechselspielen häufig stabile Regeln gelten, spricht Foucault von »Wahrheitsspiele[n], in denen das Subjekt selbst als Objekt eines möglichen Wissens gesetzt ist« (ebd.: 778). Die vormals unter dem Begriff Archäologie gestellte Frage lautet daher: »Was sind die Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse, die bewirken, dass das Subjekt als Subjekt Objekt einer Erkenntnis werden kann?« (ebd.) Die Geschichte der Denksysteme, so der offizielle Titel von Foucaults Lehrstuhl, erscheint nun als »Geschichte des Auftauchens der Wahrheitsspiele: Es ist die Geschichte der »Veridiktionen« (ebd.).

Zusammenfassend zeigt sich, dass Foucault in Bezug auf die Formen des Wissens nie müde wird, die *Unerbittlichkeit der Historizität* (Brieler 1998) zu betonen, mit der er an das Aufklärungsprojekt Kants anschließt und es zugleich transformiert (vgl. Foucault 1969: AdW: 185). Denn »die Art und Weise, wie es durch die Verbindung einer bestimmten Objektart mit bestimmten Modalitäten des Subjekts für eine Zeit, für ein Gebiet und für gegebene Individuen« zusammenwirken, »[konstituierte, P.E.] das historische *Apriori*«⁵⁹ einer möglichen Erfahrung« (Foucault: [345] 1984: 778; Hervorhebung im Original). Gegen eine notwendige Verkettung von Dingen durch ein »a priori« (Foucault 1966: OdD: 11) hatte sich Foucault bereits in *Die Ordnung der Dinge* ausgesprochen. Dagegen wendet er sein Konzept vom »historischen a priori«, dem er in der *Archäologie des Wissens* ein Kapitel widmet und es als die »Realitätsbedingung für Aussagen« in ihrer »Positivität« und »Historizität« bestimmt (Foucault 1969: AdW: 184). Im vorangegangenen Zitat ist noch einmal der wesentliche Gedanke Foucaults aufgegriffen: *Nicht transzendente Bedingungen bestimmen die Erkenntnis, das Wissen und die Erfahrung, sondern die Ermöglichungsbedingungen und Grenzen bilden ein historisches Apriori*. Denn ihre Konstitutionsbedingungen finden sie erst in den Kräfteverhältnissen, in welche sie zurückwirken. Eine Erfahrung zu machen, bedeutet eine Veränderung als Subjekt zu durchlaufen, das unterscheidet sie von bloßer Erkenntnis. Das Wissen bildet das historische Apriori der Erfahrung. In diesem historischen Apriori sind die beide Modi der Subjektivierungsweise und Objektivierungsweise aufgehoben. Sind Subjekt, Macht und Wissen in ihrer unauflöselichen Ver-

59 Im Kontext seines Vergleichs von Foucault mit Marx greift Brieler den Begriff historisches Apriori auf und erklärt, Marx besäße ein »historisches Apriori, das sein Erkenntnisvermögen organisiert und limitiert« (Brieler 2002: 76). Dieses unterscheidet sich selbstverständlich von dem Foucaults. Der Begriff historisches Apriori weist Ähnlichkeiten mit dem des Zeitkerns in der Kritischen Theorie auf (siehe Kapitel 1.3.1. und 3.3.3).

wiesenhheit die zentralen Themen Foucaults, so erscheint das Bedingungsverhältnis von Subjektivierungsweisen und Objektivierungsweisen als ihre Formulierung aus erkenntnistheoretischer Perspektive, in dem die Komponente Macht nur indirekt anwesend ist.

Der Wissen-Macht-Komplex

In der Verbindung von Wissen mit Macht liegt die innovative Kraft der Analysen Foucaults (siehe Kapitel 2.2.3.). Bereits in *Die Wahrheit und die juristischen Formen* spricht er vom »Komplex« (Foucault 1973: [139]: 688) des Macht-Wissens. Der Ausdruck Komplex verweist dabei einerseits auf eine komplexe Struktur, andererseits aber auch ausdrücklich auf den psychologischen Komplex. Denn »es gibt tatsächlich einen Ödipuskomplex in unserer Gesellschaft«, so Foucault, jedoch »nicht im Blick auf Begehren und Unbewusstes, sondern auf Macht und Wissen« (ebd.). Mit dieser Anleihe erweckt Foucault absichtlich die Vorstellung von dominierenden Strukturen im Fundament westlicher Gesellschaften, die das Verhalten aller beeinflussen. Entscheidender als der Terminus Komplex, den Foucault im Fortgang selten verwendet, ist der Gedanke der Verbindung von Wissen und Macht, welcher im Folgenden näher beleuchtet werden soll.

Mit der genealogischen These vom Macht-Wissen-Komplex wendet sich Foucault gegen die traditionelle Vorstellung, die das Wissen der Macht gegenüberstellt. An deren Entstehungsort in die Kulturgeschichte arbeitet er eine Diskontinuität heraus. »In den europäischen Gesellschaften des östlichen Mittelmeers war die politische Macht an der Wende vom zweiten zum ersten vorchristlichen Jahrtausend stets auch Träger einer bestimmten Art von Wissen.« (ebd.: 704) In dieser Epoche fielen Königen und Priestern, zum Teil in einer Person vereint, kultische Aufgaben zu, sie waren in Geheimnisse der Natur und der Götter eingeweiht. Die politischen Funktionen waren von den religiösen nicht getrennt, Mythos und Herrschaft verbunden. So findet Foucault also bereits um 1000 v. Chr. seine These bestätigt: »Keine Macht ohne Wissen. Und keine politische Macht ohne ein ganz spezielles Wissen.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Mit dem Übergang von der archaischen Epoche zur klassischen im antiken Griechenland kommt es aber zu zahlreichen Veränderungen, die auch die gesellschaftlichen Funktionen ausdifferenzieren und die Mächte von politischen Führern vom religiösen Wissen nach und nach trennen. Daher stand am »Ursprung des griechischen Zeitalters des 5. Jahrhunderts, am Ursprung unserer Zivilisation«, so argumentiert Foucault, »die Zerschlagung dieser großen Einheit einer politischen Macht die zugleich Wissen war, einer magisch-religiösen Macht, wie sie in den assyrischen Großreichen bestand.« (ebd.: 705). Diese tiefgreifende Transformation wurde auch in der sich formierenden philosophischen Wissenspraxis reflektiert und vorangetrieben. Die Metaphysik und Wesensschau werden zur Beschäftigung einer Elite von Weisen, während das Wissen der Hirten oder Bürger abgewertet wird. »Mit Platon«, urteilt Foucault, »beginnt ein großer *abendländischer Mythos, wonach es einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Wissen und Macht gibt*« (ebd., Hervorhebung P.E.). Damit ist nicht gesagt, dass das Wissen der Philosophen für alle Zeit durch kontemplative Zurückhaltung zur Affirmation verdammt sei, vielmehr stehen Foucaults eigene Arbeiten in dieser Tradition. Die Genealogie schließt keinerlei Effekte aus, im Gegenteil beleuchtet sie die vielfältigen Strategien, durch die sich ein Gegenstand, ein Diskurs oder eine Institution erst bilden und transformieren. Die durchaus kritische These Foucaults lautet mit Blick auf den Macht-Wissen-Komplex: »Seither ist der Westen von dem gro-

ßen Mythos beherrscht, die Wahrheit gehöre niemals der politischen Macht, die politische Macht sei blind, und wirkliches Wissen besitze man nur, wenn man mit den Göttern in Verbindung stehe« (ebd.: 705).⁶⁰ Gegen diesen Mythos will Foucault mit seinem Verständnis von Archäologie und der Genealogie Nietzsches kämpfen.

Foucaults archäologische Forschungen zu den modernen Wissenschaften, legen ihren Entstehungsherd in Kräfteverhältnissen offen (siehe oben). Die Erkenntnisweisen *enquête* und *examen*, die jeweils die Matrix für die Experimentalwissenschaften beziehungsweise Humanwissenschaften bilden, werden von Foucault als Macht-Wissen-Komplexe analysiert. »Die Untersuchung [*enquête*] ist eine Form von Macht-Wissen.« (ebd.: 728) Dabei geht er über die Archäologie als Analyse der Diskontinuitäten von diskursiven Formationen hinaus und zeigt genealogisch auf nicht-diskursive Praktiken, mit denen diese in Beziehung stehen. »Die Analyse dieser Formen [von Macht-Wissen; P.E.] sollte uns zu einer *strengerer Analyse der Beziehungen zwischen den Erkenntniskonflikten und den ökonomisch-politischen Determinanten* führen« (ebd.: 728; Hervorhebung P.E.). Auch für das *examen* benennt er deutlich die Wechselbeziehung von Wissen mit Macht. Bei der Disziplinarmacht »handelt [es; P.E.] sich um eine epistemologische Macht, um die Macht, den Menschen Wissen schlechthin und ein Wissen über sie selbst abzugewinnen, das dem Blick der verschiedenen Mächte ausgesetzt ist und unter ihrer Kontrolle steht.« (ebd.: 763) *Die Kontrolle der Menschen und die Steigerung ihrer Arbeitskraft durch Beobachtung ihrer Geburtenrate und Krankheiten sowie mittels rationaler Organisation der Arbeit verweisen auf die Produktivität dieses Macht-Wissen-Komplexes für die Entstehung von modernen Staaten und der kapitalistischen Produktionsweise.* Die Formulierungen, wonach die Erkenntnisweise *enquête* ein Macht-Wissen und das *examen* eine epistemologische Macht darstellen, belegen die These Foucaults vom Macht-Wissen-Komplex, der unauflösbaren Beziehung zwischen beiden.

Insgesamt weisen die Schriften und Äußerungen Foucaults kontinuierlich auf den Konnex von Macht und Wissen hin. Besonders *Überwachen und Strafen* und der Vortrag *Was ist Kritik?* akzentuieren die These Foucaults vom Macht-Wissen-Komplex in Richtung der Modi von Subjektivierung und Objektivierung.⁶¹ Dort fasst er seine methodischen Überlegungen in Abgrenzung vom Mythos der Trennung von Macht und Wissen wie folgt zusammen:

»Eher ist wohl anzunehmen, dass die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen, dass es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und *kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.*« (Foucault 1975: ÜS: 39; Hervorhebung P.E.)

60 Auf diesen Mythos kommt Foucault immer wieder kritisch zu sprechen. In der *Wille zum Wissen* polemisiert er gegen die Position der traditionellen Philosophie und des Alltagsverstands, wonach das »Geständnis befreit« (Foucault 1976: WzW: 63). Der zugrunde liegenden Annahme, »die Wahrheit gehör[e] nicht zur Ordnung der Macht« (ebd.: 64) setzt Foucault seine »politische Geschichte der Wahrheit« (ebd.; Hervorhebung P.E.; siehe Kapitel 3.2.3.) entgegen.

61 Für andere Belege siehe etwa *Wille zum Wissen*, dort verschmilzt Foucault die Macht und das Wissen zum Neologismus »Machtwissen« (Foucault 1976: WzW: 98; Hervorhebung im Original; siehe Kapitel 2.2.3.).

Prägnant formuliert Foucault seine These, »dass das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden.« (Ebd.) Dessen unhintergehbare Historizität bringt Foucault auf die knappe Formel: »*Andere Macht, anderes Wissen.*« (ebd.: 290; Hervorhebung P.E.). Jedoch gilt dies Aussage nicht nur historisch, sondern auch für die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft, deren Diskurse jeweils eigene Rationalitäten hervorbringen. An anderer Stelle erklärt Foucault, dass die Elemente eines Wissens mit einem »System spezifischer Regeln und Zwänge konform« (Foucault 1979: Kritik: 33) sein müssen. Zugleich gilt, dass »nichts als Machtmechanismus funktionieren, wenn es sich nicht in Prozeduren und Mittel-Zweck-Beziehungen entfaltet, welche in Wissenssystemen fundiert sind.« (Ebd.) Es geht Foucault dabei nicht um eine überhistorische Konstante, sondern um ein Analyseraster, das es erlaubt, die Bedingungen der Entstehung und Wirkungen von Aussagen, Dingen und Subjektivität zu problematisieren (siehe Kapitel 2.2.3. und 4.2.2.).

Zusammenfassend zeigt sich, dass Foucault in allen Phasen seines Denkens des Macht-Wissen-Komplexes das Subjekt zumindest impliziert einschließt, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten. Das Wissen konstituiert Subjektivierungsweisen und erzeugt das historische Apriori jeder möglichen Erfahrung. Die Regeln des Wahrheitsspiels weisen dem Erkenntnissubjekt seinen Platz zu und bestimmen und begrenzen das Sag- und Denkbare. Da Foucault erstens Wissen perspektivisch, strategisch, relational und praktisch versteht und da er es zweitens an Macht bindet, diese aber nie ohne Widerstand gedacht werden kann, liegt es auf der Hand, dass auch die Wissensdispositive veränderlich sind. Das »Bündel der Beziehungen zwischen der Macht, der Wahrheit und dem Subjekt« begreift Foucault denn auch als den »Entstehungsherd der Kritik« (Foucault 1979: Kritik: 15). Von dieser Aussage nahm die vorliegende Arbeit ihren Ursprung (siehe Kapitel 1.1.1. und 4.2.3.).

3.2.2. Foucaults Kritik der Ideologienlehre

Im Laufe seiner Forschungen wandelt sich Foucaults Verwendung des Ideologiebegriffs hin zu einer sich steigernden Ablehnung. Zunächst behält er im Fahrwasser von Althusser dessen Unterscheidung von Ideologie und Wissenschaft bei. Während der 1970er distanziert sich Foucault zunehmend vom Begriff der Ideologie und nutzt ihn zur Abgrenzung seiner eigenen Position vom zeitgenössischen Marxismus, in dem er virulent blieb. Leider findet sich in keiner von Foucaults Arbeiten eine systematische Kritik am Ideologiekonzept,⁶² zumal er den Begriff selbst immer wieder nutzt.

62 So auch Jürgen Link in seinem Aufsatz *Wissen und Macht statt Ideologie und Interesse*. Link bedauert darin den Verzicht Foucaults auf »eine weitere Diskussion des harten Kerns seiner früheren Kritik [aus *Die Ordnung der Dinge* (1966), P.E.], nämlich der These, dass Marx zumindest partiell epistemologisch in der Sackgasse der »empirisch-transzendentalen Dublette« gefangen geblieben sei.« (Link 2008: 444) Auch in der *Archäologie des Wissens* (1969) habe er dies »leider versäumt«, obwohl Foucault mit seiner unausgearbeiteten »Kritik am Ideologie-Begriff einen neuralgischen Schwachpunkt aller bisherigen Marxismen« (ebd.: 445) getroffen hätte, so Link weiter.

Foucaults affirmativer und positiver Gebrauch des Terminus Ideologie

Foucault verwendet den Ideologiebegriff in seiner archäologischen und noch seiner genealogischen Phase uneinheitlich. In seiner ethischen Phase überwiegt der kritische Gebrauch deutlich. Anfangs bezieht er sich häufig weiterhin affirmativ⁶³ auf das Konzept Ideologie zur Denunziation falscher Ansichten. Daneben gebraucht er es seltener auf positive Weise zur Beschreibung eines Wissenssystems, das Menschen zusammenschließt und zum Handeln motiviert. Theoretisch baut Foucault wesentlich auf Althusser früher Unterscheidung aus *Pour Marx* (Althusser 1965)⁶⁴ auf, worin dieser zwischen Ideologie und Wissenschaft eine scharfe Trennung setzte. Für diese nicht ganz einheitliche Verwendung steht exemplarisch die *Archäologie des Wissens*, da Foucault in diesem Buch den Begriff noch affirmativ nutzt. Dort entwirft er in einem eigenen Unterkapitel zu »Wissen und Ideologie« (Foucault 1969: AdW: 262–265) analog zu Althusser eine Abgrenzung der Ideologie von Wissenschaft. Gleichzeitig stellt er aber fest, dass die »Ideologie [...] nicht außerhalb der Wissenschaftlichkeit [liegt, P.E.]« (ebd.: 264), womit er diese Trennung bereits unterläuft. Eine weitere affirmative Verwendung des Konzepts Ideologie findet sich in der Einleitung des Buches, in der Foucault sich gegen den »ideologische Gebrauch der Geschichte« wendet (ebd.: 26). Da das methodische Projekt Archäologie eine Kritik Foucaults an genau diesem Geschichtsverständnis beabsichtigt, kommt diesem Gebrauch des Ideologiebegriffs eine herausgehobene Stellung zu.

Nach 1968 macht Foucault zunächst noch häufig affirmativen Gebrauch vom Begriff der Ideologie und verwendet ihn im landläufigen Sinn zur Kritik falscher Ansichten. In einem Gespräch über die Rolle der Intellektuellen spricht er von der »Ideologie«, die von der »kapitalistischen Produktionsweise [...] erzeugt« (Foucault 1972: [106]: 383) wird (siehe Kapitel 3.2.3.). Auch noch in *Überwachen und Strafen* nutzt Foucault den Begriff Ideologie zur Aufdeckung gängiger Vorstellungen des Alltagsverständes, setzt ihn jedoch bereits in Anführungszeichen. »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft« (Foucault 1975: ÜS: 249; siehe Kapitel 4.2.2.). *Der Grund für diese theoretische Distanzierung besteht darin, dass das Denken der Ideologie stets Gefahr läuft seine Gegenstände als Illusion oder Täuschung des Bewusstseins zu verstehen.* Hingegen legt Foucault Wert darauf, das Individuum als »eine Realität« zu behandeln, »die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (ebd.: 250) Foucault geht es stets um die Produktion von Gegenständen des Diskurses und der Gesell-

63 Mit dem Ausdruck affirmativ ist nicht Foucaults Haltung zur Gesellschaft gemeint, sondern die Übernahme des Konzepts Ideologie im Gegensatz zu seiner späteren Kritik daran. Ebenfalls nicht gemeint ist eine positivistische Verwendung des Begriffs, wie sie Adorno etwa der Wissenssoziologie Mannheims unterstellt. Leider erweckt Link diesen Eindruck, wenn er Foucaults auf Althusser aufbauenden Gebrauch als »positivistische Fassung des Ideologiebegriffs« bezeichnet (Link 2008: 446). Darunter versteht Link eine »Interesse-funktionale[] Trübung bzw. ›Verschleierung‹ eines ›wissenschaftlichen‹ Wissens» (ebd.). Doch genau diese Vorstellungen von Trübung, Irrtum, Verschleierung sind die Gründe für Foucaults Ablehnung des Ideologiebegriffs.

64 »Dass Foucault den gesellschaftstheoretisch fundierten Ideologiebegriff Althusser übernimmt«, behauptet auch Kappeler (2008: 266). Zum sich wandelnden Ideologiebegriff Althusser siehe auch Althusser: *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (Althusser 1978; vgl. Anderson 1976: 123–125, Dosse 1991: 207; Rehmann 2004b: 736–742).

schaft. Während die Ideologiekritik zumeist negativistisch ausgerichtet ist, analysiert die Genealogie des Wissen-Macht-Komplexes die von ihm produzierten Positivitäten.

Die positive Verwendung des Terminus Ideologie erscheint problematisch. Im Kontext seiner Erfahrungen aus Tunesien während der Revolten von 1968 hebt er sie beinahe lobend hervor. »Ohne eine politische Ideologie oder eine politische Weltanschauung wäre der Kampf zweifellos nicht ausgebrochen; dagegen waren die Exaktheit der Theorie und ihre Wissenschaftlichkeit völlig zweitrangige Fragen, die eher als Trugbild dienten denn als Anweisung zu korrektem und richtige[m] Verhalten.« (Foucault 1978: [281]: 99)⁶⁵ Indem er die Motivationsfunktion von Ideologie anruft, fällt Foucault hinter sein Projekt zur Selbstaufklärung der Aufklärung zurück, die auf Emanzipation zielt, deren Ausdruck vielmehr seine Kritik am Ideologiebegriff darstellt.

Es zeigt sich, dass Foucault, bevor er seine Kritik am Begriff Ideologie formuliert, das Konzept in affirmativer Weise verwendet. Er folgt dabei einerseits Althusser's Verständnis von Ideologie, indem er sie von Wissenschaft unterscheidet, allerdings geht er sogleich darüber hinaus. Andererseits nutzt er den populären Gebrauch des Terminus zur Offenlegung falschen Bewusstseins. Die dritte, positive Verwendungsweise ist extrem selten, bildet aber eine offene Flanke seines Verhältnisses zur Ideologienlehre. Es steht zu vermuten, dass sie einer Überidentifikation mit den sozialen Bewegungen geschuldet ist.

Foucaults Kritik des Ideologiebegriffs

Ende der 1960er und vor allem im Verlauf der 1970er Jahre wendet sich Foucault immer vehementer gegen die Ideologienlehre. Die Gründe dafür sind vielfältig. Einige hängen mit dem theoretischen Ballast des Begriffs Ideologie zusammen. Andere liegen im theoriepolitischen Versuch das eigene Konzept von Macht-Wissen zu stärken. Die folgende Darstellung der Kritik Foucaults an der Ideologienlehre folgt grob dem chronologischen Verlauf seiner Publikationen und Interventionen.

In der *Archäologie des Wissens* verfährt Foucault teilweise uneinheitlich. Einerseits nutzt er den Begriff Ideologie in der Tradition Althusser's, um Wissenschaft von ihm abzugrenzen, gleichzeitig unterläuft er diese Trennung. Andererseits entwirft Foucault bereits in dieser Schrift sein Konzept des Wissens gegen einen traditionellen Ideologiebegriff. So stellt er heraus, dass das politische Wissen keinesfalls als bloße Widerspiegelung der ökonomischen Verhältnisse verstanden werden darf, wie es das Widerspiegelungstheorem der vulgären Ideologienlehre behauptet (vgl. Foucault 1969: AdW: 277). Auch seinen Begriff des Diskurses entwickelt Foucault explizit gegen den

65 Es scheint, als argumentiere Foucault hier anti-aufklärerisch und der Tendenz nach irrationalistisch, denn er fragt an gleicher Stelle: »Was kann in der heutigen Welt bei einem Individuum die Lust, die Neigung, die Fähigkeit und die Möglichkeit zu einem unbedingten Opfer wecken? Ohne dass man darin den geringsten Ehrgeiz oder den geringsten Wunsch nach Macht und Gewinn vermuten könnte? Das war es, was ich in Tunesien gesehen habe, den *Beweis für die Notwendigkeit des Mythos*, einer Spiritualität, die Unerträglichkeit bestimmter Situationen, die Kapitalismus, Kolonialismus und Neokolonialismus hervorrufen.« (Foucault 1978: [281]: 99, Hervorhebung P.E.) Die als Frage verkleidete Überlegung zum unbedingten Opfer des Individuums muss erschrecken, noch vielmehr der affirmative Gebrauch des Mythos, dessen Notwendigkeit Foucault als bewiesen erachtet.

Ideologiebegriff. Man hat »es mit einer *diskursiven Formation* zu tun«, wo mit den Mitteln der Archäologie erstens ein »System der Streuung« von Aussagen entdeckt und zweitens eine damit verbundene »Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definiere[t]« (ebd.: 58, Hervorhebung im Original) werden können. Durch diese Bestimmung ist es möglich, so betont Foucault, »Wörter [zu; P.E.] vermeide[n], die ihren Bedingungen und Konsequenzen nach zu schwer, übrigens zur Bezeichnung einer Dispersion auch inadäquat sind: wie ›Wissenschaft‹, ›Ideologie‹, ›Theorie‹ oder ›Objektivitätsbereich‹.« (ebd.: 58; Hervorhebung P.E.) Die Regeln der Verteilung von Aussagen können nicht mit dem Ideologiebegriff ermittelt werden. Denn sie bilden eine Positivität, die produktiv hergestellt wird, wohingegen Ideologie die Aussagen als Irrtum oder Verfehlung der wesentlichen Zusammenhänge betrachtet, also als Negativität.

Die Unentschiedenheit Foucaults im Umgang mit dem Ideologiebegriff zeigt sich deutlich im Kapitel »Wissen und Ideologie« der *Archäologie des Wissens*. Deren faktische Fokussierung auf Wissenschaft entspricht weiter dem epistemologischen Paradigma und der Doktrin vom epistemologischen Bruch bei Marx zwischen Ideologie und Wissenschaft. Jedoch unterläuft Foucault bereits diese Dichotomie. »Die Ideologie liegt nicht außerhalb der Wissenschaftlichkeit« (Foucault 1969: AdW: 264), wie Althusser⁶⁶ und Bachelard⁶⁷ proklamiert hatten. Die »Widersprüche« (ebd.), mit denen Ideologiekritik aufgrund ihrer Methodik arbeitet, blendet Foucault nicht aus, gesteht ihnen jedoch nicht den epistemologischen Status zu, zu dem Epistemologie und Dialektik sie erheben. Für Foucault stellen Widersprüche zwar »theoretische Mängel« (ebd.) dar, jedoch erkennt er in ihnen keine Potentiale, deren immanente Spannungen epistemologische und gesellschaftliche Prozesse vorantreiben. Diese Mängel in der Theorie »können wohl das *ideologische Funktionieren* einer Wissenschaft [...] anzeigen«, so Foucault weiter, »[a]ber die Analyse dieses Funktionieren muss sich *auf der Ebene der Positivität* und der Beziehung zwischen den Formationsregeln und Strukturen der Wissenschaftlichkeit vollziehen.« (ebd.: 265; Hervorhebung P.E.) Statt dialektisch durch bestimmte Negation verfährt die Diskursanalyse archäologisch. Nach Foucault erhebt sie den Anspruch, die Aussagen einer Wissensformation als Positivitäten neben anderen Aussagen zu behandeln, ohne eine Wertunterscheidung vorzunehmen. Dafür werden sie an ihren Orten als

66 Foucault kehrt 1978 nochmals kritisch auf den mit Althusser eng verwobenen Anspruch des Marxismus zurück, ein »Gerichtshof der Vernunft« zu sein, der über »ein allgemeines Rationalitätskriterium für jede Art Wissen« (Foucault 1978: [281]: 66) verfüge. Dagegen habe ihn Nietzsche immunisiert und zu einer »Geschichte der Wahrheit« angestachelt (ebd.: 67). Zu dieser Absatzbewegung Foucaults von Althusser, der an Wissenschaft festhielt, indem er Ideologie ausschloss, schreibt Dosse: »Als guter Nietzscheaner unterläuft Foucault mit dem Gesichtspunkt prinzipieller Nichtbegründbarkeit die scheinbar gefestigtesten Überzeugungen und scheinbar legitimsten Wissenschaften.« (Dosse 1991: 295) Zu Foucaults Absetzung vom epistemologischen Bruch bei Althusser siehe auch Link 2008: 445.

67 Zu Foucaults Wendung gegen die Abwertung des nicht-wissenschaftlichen Wissens in der Epistemologie: »Foucault widerspricht dem platonischen Erbe der Konzeption Bachelards, das in der ausschließlichen negativen Bestimmung des vorwissenschaftlichen Wissens besteht. [...] [D]aher [wählte Foucault; P.E.] nicht zufällig den Begriff der ›*Positivität*‹, um den Status und die Wirksamkeit der diskursiven Formationen zu kennzeichnen.« (Balke 2008a: 247; Hervorhebung P.E.)

gegebene, lesbare Monumente behandelt und auf ihre Beziehungen zu weiteren auffindbaren Monumenten hin untersucht. Dagegen betrachten Hermeneutik, Epistemologie und Ideologiekritik die Aussagen als sprechende Dokumente, die ihre Geschichte und Funktion von ganz allein aussagen und dabei auf ein Negatives verweisen, das dahinter verborgen liegt oder unterdrückt wird oder defizitär war. Wenn Foucault in der *Archäologie des Wissens* hingegen fordert, die »ideologische Funktion der Wissenschaft« zu untersuchen, dann meint er »sie als diskursive Formation in Frage stellen« (ebd.: 265), sie in ihren dynamischen Beziehungen und materiellen Praktiken, also in ihrer Produktivität zu problematisieren. Letztlich sie also zu behandeln wie andere Diskurse, auch ohne vorherige Urteile über ihre Legitimität. Anstatt einzelne Wissenschaften wie die Ökonomie und ihre Exponenten mittels des Ideologiebegriffs abzuwerten, wären »sie als Praxis neben anderen Praktiken wiederaufzunehmen [reprendre].« (Ebd.). *Foucault macht die strategische Wahl einer jeden Wissensformation im Beziehungsnetz mit anderen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken sichtbar*. Damit hebt er den klassischen Ideologiebegriff, welcher eine Wertunterscheidung vornimmt, tendenziell auf, auch wenn er ihn an der zitierten Stelle noch nutzt.

Foucault wendet sich gegen die Vorstellungen von Eindeutigkeit, Negativität und Falschheit, welche mit dem Begriff der Ideologie einhergehen. Das exakte Gegenteil will Foucault zur Sprache bringen: Die Pluralität von Wissen, das in diversen, relativ autonomen Diskursen als Positivität in Praktiken hergestellt wird (Foucault 1969: AdW: 74), welche eine Materialität haben (ebd.: 145–148)⁶⁸. Statt von einer verborgenen Wahrheit, die ungesagt (vgl. ebd.: 159) oder unterdrückt wäre, wie sie die Ideologie als ihr Gegenteil evoziert, geht Foucault davon aus, dass *Wahrheit ein Effekt von strategischen Wahlen ist* (ebd.: 99). In dem Zug, in dem Foucault das Wissen in vielfältige Diskurse pluralisiert und vom Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt dezentriert, wendet er diese Operationen auch auf den Begriff von Wahrheit an. Der Ideologiebegriff ist mit diesen Operationen nur bedingt kompatibel. Entgegen der an Negativitäten orientierten Ideologiekritik, die in der Regel mit der Behauptung einher geht, in der Öffentlichkeit würden die wahren Zusammenhänge verschwiegen oder falsch dargestellt, bestimmt Foucault die »Aussageanalyse« als »eine historische Analyse, die sich aber außerhalb der Interpretationen hält« (Foucault 1969: AdW: 159). Die archäologische Diskursanalyse hält sich an die Positivität und befragt die »gesagten Dinge [...] auf welche Weise sie existieren« und nicht »nach dem Nicht-Gesagten, das sie verbergen« (ebd.). »Die Aussageanalyse«, so bestimmt Foucault, »kann niemals sich auf etwas anderes beziehen als auf gesagte Dinge« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Einwänden von Positionen der Hermeneutik und der Ideologiekritik, es gäbe vieldeutige Aussagen und man müsse die Unterdrückung von Inhalten aufdecken, kommt Foucault zuvor. Erstens betreffe die »Polysemie« die Satzebene, nicht den »Aussagesockel, der identisch bleibt.« (ebd.: 160) und zweitens würde »die Unterdrückung einer sprachlichen Performanz durch eine andere«, laut Foucault »zur Ebene der Formulierung gehören« (ebd.: 160). *Widersprüchlichkeit und Unterdrückung sind nach Foucault als*

68 Die Materialität der Diskurse wird von Dosse als Reaktion Foucaults auf die Ereignisse von 1968 gedeutet. Für Foucault nach 1968 gewinne demnach »die Ideologie wieder eine materielle Existenz: Sie inkarniert sich in institutionellen Orten, in einer Praxis.« (Dosse 1991: 207; Hervorhebung P.E.)

Positivitäten zu behandeln, die auf der Oberfläche der Diskurse wirken und nicht auf eine dahinter liegende Ebene der Negativität oder darunter liegende der eigentlichen Strukturen zu projizieren.

Im Zusammenhang mit seiner Diskursanalyse und Bestimmung von Wissen findet sich bereits in der *Archäologie des Wissens* Foucaults Zurückweisung der Repressionshypothese. »Die Aussage wird nicht durch die geheime Präsenz des Nicht-Gesagten, der verborgenen Bedeutung, der Repression heimgesucht.« (Foucault 1969: AdW: 160). *Die Kritik an der Ideologienlehre korrespondiert also mit einer Kritik der auf Unterdrückung fixierten Vorstellung von Macht.* Von Seiten der Machtanalytik formuliert Foucault eine ausführliche Kritik in *Der Wille zum Wissen* (1976) (siehe Kapitel 2.2.2.). Er setzt der Repressionshypothese seine Analyse der Positivitäten entgegen, welche die in Dispositiven zusammenwirkenden diskursiven Formationen, Machtwirkungen und Subjektivierungsweisen als produzierte, produktive und potentiell unabschließbare problematisieren. Darin zeigt sich die gemeinsame Stoßrichtung von Diskursanalyse der archäologischen Phase und Machtanalytik der genealogischen Phase, die Foucault auch in seinen Analysen der Selbstverhältnisse beibehält. Die Zurückweisung der Repressionshypothese bedeutet keinesfalls eine Ignoranz Foucaults gegenüber der Einbindung des Wissens in Herrschaft. Herrschaft denkt Foucault als »Hierarchie« (Foucault 1969: AdW: 107, 209) unter den Wissensformen, Diskursen und Aussagen sowie in der strategischen Wahl mit. Auch betont er mit Nachdruck die Verbindung der Diskurse zu nicht-diskursiven Praktiken, wie der Ökonomie, den Normensystemen etc., von denen wiederum strategische Impulse in die jeweiligen Diskurse ausgehen können (ebd.: 99; 231). Doch verweigert Foucault sich konkreten Zuweisungen etwa im Sinne eines kapitalistischen Wissens oder kleinbürgerlichen Bewusstseins (ebd.: 102; 264). In ihrer *relativen Autonomie* sind die Diskurse und das von ihnen formierte Wissen an vielfältige teils widerstrebende Strategien gebunden (ebd.: 103; vgl. 1971: [101]: 295). Da Diskurse unter Bedingungen der Herrschaft entstehen, sind in ihnen vor allem dominante Strategien wirksam, welche Herrschaft stabilisieren wollen. Allerdings existieren nach Foucault immer auch widerständige Strategien (siehe Kapitel 4.2.3.). Dadurch sind Diskurse in ihrer Regelmäßigkeit grundsätzlich unabgeschlossen, offen und umkehrbar. Die Ausrichtung des in ihnen produzierten und zirkulierenden Wissens kann sich ändern. Das Wissen ist stets umkämpft, es wird genutzt, vereinnahmt, transformiert. In analoger Weise wird Foucault in den 1970ern Machtbeziehungen charakterisieren. Der Begriff des Diskurses passt sich also in Foucaults Analyse des Macht-Wissen-Komplexes ein.

Die Abkehr von der Negativität erläutert Foucault 1973 und spitzt dabei den Gegensatz von seiner Konzeption des Macht-Wissen-Komplexes und der marxistischen Ideologiekritik zu. Zunächst ruf er aber deren gemeinsames Problem in Erinnerung: die »*Entstehung verschiedener Wissensbereiche aus bestimmten Kräfteverhältnissen*« (Foucault 1973: [139]: 685; Hervorhebung P.E.). Mit welchen Begriffswerkzeugen aber lässt sich diese Genese besser beschreiben? Foucault traut es dem »missliche[n] Ideologie-Begriff« (ebd.) nicht zu, denn »[i]n den traditionell-marxistischen Analysen ist die Ideologie ein negatives Element« (ebd.). Der Ideologiebegriff behauptet immer eine externe Verblendung, also »dass die Beziehung des Subjekts zur Wahrheit [...] verdunkelt und verdeckt wird« durch gesellschaftliche Beziehungen, »die sich dem Erkenntnissubjekt von außen aufzwingen« (ebd.). »Die Ideologie«, so bestimmt Foucault, »ist das Brandmal oder Stigma dieser politischen oder ökonomischen Lebensbedingungen auf einem

Erkenntnissubjekt, das eigentlich offen für die Wahrheit sein sollte.« (ebd.: 685) *Dieser Fokus auf der Negativität äußerer Bedingungen bedeutet eine Begründungslast der Ideologienlehre und erscheint als Hindernis bei der Analyse der produktiven Wechselwirkungen von Wissen, Macht und Subjekt.* Für Foucaults Wissen-Macht-Komplex stellen die »politischen und ökonomischen Lebensbedingungen in Wirklichkeit kein[en] Schleier und kein Hindernis für das Erkenntnisobjekt dar, sondern dasjenige Medium, durch das hindurch die Erkenntnissubjekte und damit auch die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden.« (ebd.: 686) Dies bedeutet eine radikale Umkehr der Perspektive. *Statt Hindernisse bieten die gesellschaftlichen Verhältnisse die Bedingungen der Wahrheit.* »Verschiedene Arten von Erkenntnissubjekten oder von Wahrheit und bestimmte Wissensgebiete kann es nur auf der Basis politischer Bedingungen geben, die den Boden darstellen, auf dem das Subjekt, die Wissensbereiche und die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden.« (Ebd.) Statt in den Kategorien des Bewusstseins, die noch vergleichsweise stabile Formen von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zu evozieren, fordert Foucault eine Dynamisierung von Macht-Wissen und eine Dezentrierung von Subjekt und Objekt. »Mir scheint dagegen, die tatsächliche Verbindung zwischen den ökonomisch-politischen Prozessen und den Wissenskonflikten lassen sich in jenen Formen finden, die zugleich Formen der Machtausübung und Formen des Erwerbs und der Weitergabe von Wissen sind« (ebd.: 728). Nicht von relativ fixen Identitäten oder Produktionsregeln sei auszugehen. Konkrete Untersuchungen der historischen Praktiken der Produktion von Subjekten und Objekten sind nötig.

1975 veröffentlicht Foucault seine vermutlich bekannteste Analyse einer Macht-Wissen-Formation über das Zusammenwirken von Gefängnis und Disziplin. In *Überwachen und Strafen* problematisiert er den Macht-Wissen-Komplex von seiner Macht-Seite her und zeigt, auf welche Weise Körper und Wissen zu Gegenständen politischer Eingriffe und Formierungen werden. Darin fordert er programmatisch für die »politische Besetzung des Körpers« müsse der »Gegensatz Gewalt/Ideologie« überwunden werden und »im Hinblick auf das Wissen ist der Gegensatz zwischen dem ›interessierten‹ und dem ›desinteressierten‹ ebenso aufzugeben wie das Modell der Erkenntnis und der Primat des Subjekts.« (Foucault 1975: ÜS: 40) Dieser Punkt wiederholt die Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie und fügt den Aspekt hinzu, dass das Interesse nicht als relevantes Merkmal für die Analyse der Machtwirkung des Wissens gelten kann. Das bedeutet, dass es nicht möglich ist, »[d]iese Macht/Wissen-Beziehungen [...] von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist.« (ebd.: 39) Damit widerspricht Foucault einer der grundlegenden Operationen der Ideologiekritik, der Frage *cui bono?*⁶⁹ Wenn Macht und Wissen untrennbar sind und die gesellschaftlichen Bedingungen stets die Grundlage für Wissen bilden, dann kann die Frage nach dem Interesse nur wenig differenzierte Analysen zulassen (siehe unten). Denn die »politische

69 Exemplarisch für ein Verständnis von Ideologien, das diese an Interessen bindet, ist der Ansatz von Heitmeyer über Ideologien der Ungleichwertigkeit. »Eine Ideologie ist ein System von Begriffen und damit verbundenen Überzeugungen, die der Durchsetzung von Machtinteressen bzw. der Konservierung von Hierarchien und sozialer Überlegenheit dienen. Um dieser Funktion zu genügen, wird die soziale Realität verzerrt wiedergegeben, werden soziale Konstruktionen naturalisiert bzw. biologisiert etc. [...]« (Heitmeyer 2008: 37).

Besetzung des Wissens erfolgt«, so Foucault, »auf der Ebene dessen, was ein Wissen ermöglicht.« (ebd.: 239) *Statt von der Verzerrung eines Diskurses durch Interessen und dem unfreien Gebrauch eines Wissens auszugehen, fordert Foucault die Analyse der Entstehung des Wissens im Kontext von Machtbeziehungen zu beleuchten und Kräfteverhältnisse als konstitutiv zu begreifen.* Dieses Argument reformuliert Foucault unter dem Aspekt des Ereignisses in *Was ist Kritik?* Zwar handeln seine Ausführungen nur indirekt von der Ideologie, darum sind sie aber nicht weniger bedeutsam für die Frage nach der Herrschaftswirkung von Rationalität. Foucault stellt zwei Traditionen im Ausgang von Kants Frage nach der Aufklärung einander gegenüber. Die eine ist die kritische, die vor allem in Deutschland entwickelt wurde und nach der Legitimität von Wissen fragt. Die andere ist eher an die Aufklärung als »Erkenntnis der Erkenntnis« (Foucault 1978: Kritik: 18) gebunden geblieben und besonders in Frankreich als Wissenschaftsgeschichte gepflegt worden. Foucault knüpft an die französische Tradition⁷⁰ an und reformuliert seine Diskursanalyse (siehe Kapitel 3.2.1), wonach diskursive Praktiken durch Aussagen gebildet werden, die einer spezifischen Erzeugungsregel unterliegen. Einer der wichtigsten Einsätze bei der Regulierung der Verteilung von Aussagen besteht in der Frage nach der Wahrheit der Aussagen, also darin, ob sie kompatibel mit dem Diskurs sind oder nicht. Demgegenüber fragt die Ideologiekritik immer nach der Legitimität von Aussagen und wertet sie als Illusion, Vergessen oder Verdeckung ab (vgl. ebd.: 40). Dem unterschiedlichen Fokus auf Ideologie oder Wissen entsprechen also zwei Vorgehensweisen: die traditionelle »Legitimitätsprüfung der geschichtlichen Erkenntnisweisen« oder die »Ereignishaftigkeitsprüfung« (ebd.: 30; Hervorhebung im Original). Diese Vorgehensweisen sind verschieden, aber nicht inkompatibel.⁷¹ Um das Ausgeführte zusammenzufassen, bietet sich Foucaults Interview über die *Mikrophysik der Macht* an, in dem er die drei zentralen Probleme des Ideologiebegriffs aus seiner Sicht wiederholt. Erstens steht Ideologie »stets in einem virtuellen Gegensatz zu etwas [...], das die Wahrheit wäre.« (Foucault 1976: [192]: 196) Diese ist jedoch selbst Effekt des Wissen-Macht-Komplexes. Zweitens bezieht sich der Begriff »notwendig auf so etwas wie ein Subjekt« (ebd.: 197), das es nach Foucault aber zu dezentrieren gelte. Und drittens »steht die Ideologie in sekundärer Stellung im Verhältnis zu etwas, das für sie als Basis oder ökonomisch, materielle usw. Determinante funktionieren muss.«

70 Foucault kommt verschiedentlich auf diese Gabelung im Ausgang von der Frage der Aufklärung und ihre länderspezifischen, besonders französische und deutsche, Traditionen zurück: vgl. Foucault 1978: [219]: 554; 1983: [330]: 531.

71 Ebenfalls 1978 bezieht Foucault in seinen Vorlesungen noch einmal eindeutig Stellung für den Macht-Wissen-Komplex, da mit ihm die gesellschaftlichen Transformationen akkurater erfasst werden können als es der Ideologiebegriff vermag. »Eher als zu sagen: Jede Klasse oder Gruppe oder soziale Kraft hat ihre Ideologie«, aus denen »sich die institutionellen Neueinrichtungen herleiten [...], müsste man sagen: *Jede Transformation, welche die Kraftverhältnisse zwischen Gemeinschaften oder Gruppen modifiziert, erfordert die Anwendung von Taktiken, welche die Machtbeziehungen zu modifizieren erlauben, und die Aufbietung von theoretischen Elementen, die diese Taktiken moralisch rechtfertigen oder auf Rationalität gründen.*« (Foucault 1978: STB: 313–314; Hervorhebung PE.) In diesem Sinne stellt die Freiheit für Foucault »keine Ideologie« dar. Vielmehr ist sie »eine Machttechnologie« und zwar in dem Sinne, »dass man sie lesen kann« (ebd.: 79). Statt Freiheit als die Ideologie einer aufsteigenden Klasse von Kapitalisten, mit der sie die gesellschaftlichen Verhältnisse nach ihren Interessen umgestalten, sie also als Manipulation und Trübung der Beziehungen der Subjekte zur Wahrheit zu begreifen, erfasst Foucault sie als Technologie (siehe Kapitel 4.2.3.).

(ebd.; alle Hervorhebungen P.E.) Allerdings ist das Wissen Teil der Produktionsverhältnisse. Foucault schließt den Begriff Ideologie zwar nicht völlig aus, doch man könne ihn »nicht verwenden [...] ohne Vorkehrungen zu treffen.« (Ebd.) Die vorliegende Arbeit bemüht sich, dieser Aufforderung Foucaults nachzukommen (siehe Kapitel 3.3.3.).

Eine Ideologiekritik Foucaults?

Wie kann angesichts dieser grundsätzlichen Kritik Foucaults bei ihm doch eine Ideologiekritik entdeckt werden? Zunächst spricht wenig dafür. Jedoch erscheint Foucaults archäologische Methode keineswegs inkompatibel mit Ideologiekritik. Zuweilen betreibt Foucault selbst Ideologiekritik. Beispielsweise markiert er das Konzept der kontinuierlichen Geschichte explizit als ideologisch und deckt seine Funktionsweise auf (vgl. Foucault 1969: AdW: 23, 26; siehe oben). Dabei kritisiert Foucault die stabilisierende Wirkung einer Fortschrittsgeschichte für die Vorstellung eines sinnstiftenden Subjekts. Darin zeigt sich die subjektstabilisierende Funktion der Ideologie der kontinuierlichen Fortschrittsgeschichte angesichts der Leiden, welche die Erkenntnis der Sinnlosigkeit von Geschichte generell und Leiden im Besonderen abwehren will. Genau diese Einsicht, als Aufklärung über den Geschichtsverlauf angesichts der Katastrophen von Krieg, Faschismus und Stalinismus, ist es, die Foucault mit Dezentrierung der Geschichte bezweckt. Dabei kann er sich auf Marx, Nietzsche und Freud berufen, die nicht zufällig zentrale Vordenker der Ideologiekritik darstellen, speziell der Adornos. Keineswegs bedeutet dies, Foucault würde diese Denker von Kritik verschonen.

Weiterhin ist es von Bedeutung, dass Foucault im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung des marxistischen Ideologiebegriffs auch eine Kritik am Arbeitsfetisch von Marx und dem Marxismus formuliert. Diese Position behauptet, der Mensch werde durch die ökonomischen Beziehungen von seinem Wesen entfremdet und über diese wirklichen Verhältnisse getäuscht. Dagegen wendet Foucault ein, dass »die Arbeit keineswegs das Wesen des Menschen [...] ist.« (Foucault 1973: [139]: 766; vgl. 1978: [281]: 93; siehe Kapitel: 4.2.1.) Hingegen »bedarf es [...] einer Reihe komplexer Operationen, die dafür sorgen, dass die Menschen tatsächlich – und nicht analytisch, sondern auf synthetische Weise – an den Produktionsapparat gebunden werden« (ebd.). »Damit die Arbeit als das Wesen des Menschen erscheint, bedarf es der Einwirkung einer politischen Macht, die diese Synthese herstellt« (ebd.: 766). Statt also von einer festen Erzeugungsregel auszugehen, wonach der Menschen durch die Arbeit hervorgebracht wird, untersucht Foucault die Praktiken, die zu dieser Subjektivierung des Menschen als Arbeiter geführt haben.⁷² Es ist reizvoll Foucaults Kritik am Fetisch als Ideologiekritik zu lesen, denn sie folgt auch dem Schema Demaskierung des Scheins und Aufzeigen des Nutzens dieses Scheins. Mit Blick auf die kapitalistische Produktionsweise hält Foucault fest: »Macht und Wissen sind also tief in den Produktionsverhältnissen verwurzelt und liegen nicht einfach darüber.« (ebd.: 767) Eine klassische Vorstellung von Ideologie in der Trennung von Basis und Überbau ist damit nicht vereinbar: »Darum muss auch die

72 In diesem Sinne argumentierte bereits Lemke dafür, »den Begriff der Produktionsweise neu und umfassend zu bestimmen« und ihn nicht auf »die materielle Reproduktion von Waren [zu, P.E.] beschränk[en]«, sondern auf die »soziale[] Reproduktion von Subjekten« (Lemke 2003: 273) auszuweiten.

Definition von Ideologie revidiert werden« (767; Hervorhebung P.E.), so Foucaults Forderung. Statt eine vollständige Inkompatibilität von Wissen und Ideologie anzunehmen, bestätigt Foucault damit noch einmal die Gemeinsamkeit im Problem, jedoch zugleich die *Notwendigkeit der Transformation des Ideologiebegriffs und seine Erweiterung um die Erkenntnisse des Macht-Wissen-Komplexes*.⁷³ Zwischen der Ideologiekritik und der Analyse von Macht-Wissen besteht keine strikte Inkompatibilität, vielmehr fokussieren die Begriffe unterschiedliche Aspekte des gemeinsamen Problems. Es sind nicht andere Dinge, welche man sieht, vielmehr sieht man die Dinge anders.

3.2.3. Politische Ökonomie der Wahrheit

Nach dieser Darstellung der Genese des Begriffs des Wissens bei Foucault und auf welche Weise er sich aus tradierten Formen wie Episteme, Erkenntnis und vor allem Ideologie entwickelte, verlangt die Auseinandersetzung mit Adornos Ideologienlehre eine Betrachtung, wie Foucault das Wissen in eine Konstellation zu Wahrheit und Rationalität bringt. Diese zwei Begriffe spielen bei der Untersuchung des für beide Philosophen gemeinsamen Problems der Herrschaftswirkungen der abendländischen Wissensformationen eine entscheidende Rolle. Foucaults Form der Problematisierung soll im Folgenden herausgearbeitet werden, um durch die aufgezeigten Differenzen zu Adornos Konzeptionen hindurch beide Ansätze anschließend miteinander vermitteln zu können.

Foucaults Problematisierung der Wahrheit wird im ersten Teil unter dem Titel der politischen Ökonomie der Wahrheit eng geführt auf die politische Besetzung des Wissens mit Rückgriff auf vorangegangene Unterkapitel. Im zweiten Teil der Darstellung werden die Aspekte versammelt, die Foucault am Begriff der Vernunft beziehungsweise der Rationalität hervorhebt, abermals mit dem Fokus auf dessen politische Wirkungen. Im Anschluss findet sich eine Zusammenfassung von Foucaults Wissensverständnis, auf welche die Vermittlung mit Adornos entsprechenden Gedanken folgt.

Eine politische Geschichte der Wahrheit

Foucault wersetzt sich einer transzendentalen, überhistorischen und um ein fixes Erkenntnissubjekt zentrierten Vorstellung der Wahrheit. Dafür dezentriert er Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt und kritisiert damit die klassische Erkenntnistheorie (siehe Kapitel 4.2.1.). Seine Position richtet sich gegen die Tradition Descartes, Kants und

73 An anderer Stelle betont Foucault die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen, allerdings ohne sie gegenseitig auszuschließen. Ideologien sind »real«, »was sich jedoch an der Basis, am auslaufenden Punkt der Machtnetze bildet, halte ich nicht für Ideologien. Das sind zugleich viel weniger und viel mehr. Es sind wirksame Instrumente der Bildung und Akkumulation von Wissen, Beobachtungsmethoden, Aufzeichnungstechniken, Untersuchungs- und Forschungsverfahren und Verifikationsapparate.« (Foucault 1976: IVG: 49) Viel weniger sind die Formen von Macht-Wissen, weil sie nicht die umfassenden Erklärungen über gesellschaftliche Verhältnisse beanspruchen, welche der Ideologiebegriff bieten kann. Viel mehr, weil sie quer zu den Ebenen des Basis-Überbau-Modells eine unüberschaubare Anzahl an Beziehungen, Details und Techniken erkennen lassen. Insofern ist der Fokus auf den Macht-Wissen-Komplex historisch reicher. Nur wenn die Ideologienlehre diese Erkenntnisse aufnimmt und integriert, kann sie angemessene Analysen der gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglichen.

Husserls und orientiert sich hingegen wesentlich an Nietzsches Genealogie. Durch diese, so Foucault, »finden wir möglicherweise den Zugang zu einer *Geschichte der Wahrheit*.« (Foucault 1973: [139]: 711; Hervorhebung P.E.) Was an dieser Stelle den Status eines allgemeinen Programms seiner archäologischen und genealogischen Untersuchungen besitzt, gewinnt im Lauf der Argumentation eine konkrete Bedeutung. Foucault gibt dem Ausdruck durch die Analyse der historischen Macht-Wissen-Formation eine Kontur. Denn er kann zeigen, dass der Terminus Wahrheit einen Bedeutungswandel durchläuft, der abhängt vom Wechsel seiner diskursiven Funktion und auf ihn angewandten Strategien. *Foucault verwendet den Begriff Wahrheit historisch und strategisch, nicht korrespondenztheoretisch oder bezogen auf empirische Evidenz.* Neben diesen gegenüber der philosophischen Tradition kritischen Verwendungsweisen finden sich in Foucaults Schriften und Interventionen aber auch Passagen, in denen er den Begriff Wahrheit eben in diesem traditionellen Sinn gebraucht. Etwa wenn er im gleichen Vortrag während einer genealogischen Analyse der Wahrheitspraktiken der feudalen Rechtssysteme festhält, diese arbeiteten mit der Probe und nicht mit dem Feststellen von Tatsachen: »diesem System ging es nicht um den Beweis der Wahrheit, sondern der Kraft, des Gewichts, der Bedeutung dessen, der sprach.« (ebd.: 711; vgl. 713) Die Formulierung wirkt, als würde Foucault von einem Begriff von Wahrheit ausgehen, den er zugleich archäologisch dekonstruiert.

Indem Foucault eine Geschichte der Wahrheit skizziert, verfolgt er das Anliegen, keine Fortschrittsgeschichte fortzuschreiben, in der die Wahrheit fix und die Menschen sich ihr durch verfeinerte Techniken und Methoden immer weiter anzunähern in der Lage sind. Stattdessen will er eine Geschichte der Praktiken der Konstitution von Wahrheit schreiben, die zwar auch bei den Techniken und Reflexionen über die Wahrheit verharret, dabei aber archäologisch und genealogisch verfährt. Archäologisch, insofern Foucault die Techniken und Reflexionen als Ereignisse begreift, die erst erschaffen, worüber sie sprechen: Positivitäten, die nicht als gesprächige Dokumente von einem gemeinsamen Ursprung künden, sondern als stumme Monumente auf ihre Ermöglichungsbedingungen hin befragt werden. Genealogisch, da Foucault die Gegenstände als Effekte einer Macht-Wissen-Formation begreift, die in Kräfteverhältnissen aus dem Zusammenwirken verschiedener Strategien erwachsen. Diese müssen in der Analyse sichtbar gemacht werden. Die Geschichte der Wahrheit beinhaltet demnach die Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisweisen *enquête* und *examen*, wie sie Foucault nennt (siehe Kapitel 3.2.1.). Sie formen zwei unterschiedliche Wissensformationen, Untersuchungs- und Kontrollwissen, aus denen im Lauf der Zeit verschiedene Wissenschaften, Experimental- und Humanwissenschaften, entstehen. Damit gehen auch verschiedene Formen der Wahrheit einher, insofern Produktion, Zirkulation und Konsumtion zu verschiedenen Zeiten andere Wahrheitseffekte generieren. Die Wahrheit behandelt Foucault also strikt historisch, insofern sie in konkreten Praktiken hervorgebracht wird. Aussagen und Sätze können in einer Diskursformation einer Zeit als wahr behandelt werden und zu einer anderen Zeit als nicht einmal wahrheitsfähig. Statt nach richtiger oder falscher Erkenntnis, befragt Foucault die Diskurse darauf, nach welchen Regeln in ihnen Wahrheit entsteht, Aussagen als wahr behandelt und verbreitet werden. Daher spricht Foucault auch wiederholt von *Wahrheitsspielen* (vgl. Foucault 1978: Kritik: 34; 1984 [345]: 777; 1984: GdL: 13). Wie Günzel betont, wird hier ›Spiel‹ als regelbasiertes ›Game‹ verstanden und nicht als ›Play‹, das freie Spiel (vgl. Günzel 2008: 296). Nach Foucault ist Wahrheit weder vor-

oder überhistorisch in einem goldenen Zeitalter oder einer unerreichbaren Quelle verortet noch formal in der Übereinstimmung von Sache und Bewusstsein, dem transzendentalen Subjekt oder den Methoden der Logik fixiert. Vielmehr stellen diese Bestimmungen aus Foucaults Blickwinkel allesamt historische Formulierungen der Wahrheit dar. Sie sind keine Irrtümer, Stationen auf dem Weg zu immer größerer Annäherung oder gar Ideologien, sondern Positivitäten: Aussagen, die wir lesen können und die aus der Auseinandersetzung unterschiedlicher Strategien entstanden sind, in die sie intervenieren. Als solche sind sie Gegenstände von Foucaults Geschichte der Wahrheit.

Ein aufschlussreiches Beispiel für seinen Umgang mit dem Terminus Wahrheit bietet Foucault in *Überwachen und Strafen*. Darin wird das Gefängnis als eine Technologie in einem Macht-Wissen-Komplex beschrieben, deren Wirkung die Disziplinargesellschaft prägt. Das in ihm produzierte Kontrollwissen zirkuliert jenseits der Grenzen des Gefängnisses bis hinein in wissenschaftliche Diskurse, die etwa über Jeremy Bentham in die Institution zurückwirken. Einen Grund für den Erfolg des Gefängnisses, obwohl es der Strafordnung zunächst fremd ist, erkennt Foucault darin, »dass das Gefängnis durch die Fabrikation der Delinquenz der Strafjustiz ein einheitliches und von ›Wissenschaften‹ autorisiertes Gegenstandsfeld und damit einen allgemeinen Horizont von ›Wahrheit‹ zur Verfügung gestellt hat.« (Foucault 1975: ÜS: 329) Der Anspruch auf Wahrheit in diesem vom Gefängnis produzierten Wissen wird in den Strategien der Disziplinarmacht eingesetzt. Der Status als Wissenschaft wertet das Wissen auf, welches das Gefängnis produziert, indem es Aussagen wahrheitsfähig macht und dadurch deren strategischen Kampfwert erhöht. Das Gefängnis wird gerade wegen seiner effektiven Fähigkeit zur Produktion von Wissen und seiner Kooperation mit den Wissenschaften zum Modell für zahlreiche weitere Disziplinäreinrichtungen und erlaubt die Ausbreitung und effektive Anwendung einer für die kapitalistischen Gesellschaften produktiven Disziplinarmacht.

An Foucaults Problematisierung der Wahrheit zeigt sich auch das wiederkehrende Motiv der Zurückweisung der Repressionshypothese. Er kritisiert an ihr die essentialistischen Annahmen über das Wesen des Menschen und die mit ihnen tendenziell einhergehende Trennung der Erkenntnis von Macht (siehe Kapitel 2.2.2. und 3.2.2.). Dabei geht es Foucault stets darum, die Macht als eine produktive Kategorie zu begreifen, die die Dinge und das Wissen von ihnen hervorbringt, statt sie zu unterdrücken. In *Der Wille zum Wissen* wendet er dieses Argument auf den Begriff der Wahrheit an. Foucault entwirft »eine *politische Geschichte der Wahrheit*«, die aufweist, »dass die Wahrheit weder von Natur aus frei noch der Irrtum unfrei ist, sondern *dass ihre gesamte Produktion von Machtbeziehungen durchzogen ist.*« (Foucault 1976: WzW: 64; Hervorhebung P.E.) Wie Foucault am Beispiel der Technik des Geständnisses weiter zeigt, gilt es »die Dispositive von Macht und Wissen, von Wahrheit und Lüsten [...] ernst [zu, P.E.] nehmen« (ebd.: 76), statt sie als ideologische Phänomene des Überbaus abzutun. Anstelle etwa die Sexualwissenschaften und die Gefängnisse als Instanzen des Verbots zu behandeln, die Lust abschneiden und die Unterworfenen vom Wesen des Menschen entfremden, wie es etwa der Freudo-Marxismus vorführt, will Foucault die Formationsregeln der Hervorbringung von Aussagen und Verhalten dechiffrieren. Das heißt, »man muss von diesen positiven, wissenproduzierenden, diskursvermehrenden, lusterregenden und machterzeugenden Mechanismen ausgehen«, die in den Dispositiven wirken (ebd.: 76). Zur Histo-

rizität der Geschichte der Wahrheit kommt an dieser Stelle der politische Aspekt hinzu, weshalb Foucault denn auch von einer »politische[n] Geschichte der Wahrheit« (ebd.: 64; Hervorhebung P.E.) spricht. Treffender erscheint allerdings die Formulierung der »Politische[n] Ökonomie eines Willens zum Wissen« (ebd.: 76; Hervorhebung P.E.), da sie sichtbar macht, wie Foucault sich in die marxistische Tradition einschreibt und zugleich über sie hinausgeht. Deutlich wird so auch, wie er den Begriff der Ökonomie ausdehnt und auf die Analyse der Verteilung ausweitet – analog zu seiner Erweiterung des Begriffs der Produktionsweise (vgl. Lemke 2003: 273; siehe Kapitel 3.2.2.).

In einem einflussreichen Interview mit italienischen Marxisten führt Foucault genauer aus, was er unter der politischen Ökonomie der Wahrheit versteht. Zunächst wiederholt er die Argumentation gegen die Repressionshypothese und die auf Platon zurückgehende Tradition der Trennung von Macht und Wahrheit: »Das Wichtige ist meines Erachtens, dass die Wahrheit weder außerhalb der Macht noch ohne Macht ist [...]. (Foucault 1976: [192]: 210) Anschließend gelangt er zur politischen Formulierung seiner Wahrheitsthese: »Jede Gesellschaft hat ihre Wahrheitsordnung, ihre allgemeine *Politik der Wahrheit*.« (ebd.: Hervorhebung P.E.)⁷⁴ Dass es sich dabei nicht um eine Theoriegeschichte der politischen Ideen handelt, liegt auf der Hand. Vielmehr geht es Foucault um das Zusammenwirken verschiedener Strategien im Ensemble aus Wissen und Macht, die in einem Netz aus Beziehungen von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken wirken. Die vorübergehenden und stets umkämpften Regeln der Verteilung von Aussagen lassen als Effekt und Regulativ die Wahrheit entstehen. Seine These konkretisiert Foucault für westliche Gesellschaften wie folgt:

»In Gesellschaften wie den unseren ist die *politische Ökonomie der Wahrheit* durch fünf historisch wichtige Merkmale charakterisiert: [1.] Die Wahrheit ist auf die *Form des wissenschaftlichen Diskurses* und auf die Institutionen, die ihn hervorbringen, ausgerichtet; [2.] sie unterliegt einem konstanten *ökonomischen und politischen Anreiz* (ein Wahrheitsbedarf ebenso sehr für die ökonomische Produktion wie für die politische Macht); [3.] sie ist in diversen Formen Gegenstand einer *immensen Verbreitung und Konsumtion* (sie zirkuliert in Erziehungs- oder Informationsapparaten, deren Ausdehnung im Gesellschaftskörper trotz einiger strenger Begrenzungen relativ weit reicht); [4.] sie wird unter der nicht ausschließlichen, aber *dominanten Kontrolle durch einige große politische oder ökonomische Apparate* (Universität, Armee, Schrift, Medien) hervorgebracht und übermittelt, und schließlich [5.] ist sie der *Einsatz einer umfassenden politischen Auseinandersetzung und sozialen Konfrontation (ideologischer Kämpfe)*.« (Foucault 1976: [192]: 211; Hervorhebungen P.E.)

Diese fünf Aspekte einer politischen Ökonomie der Wahrheit sind für westliche Gesellschaften spezifisch. An dieser Stelle muss hervorgehoben werden, dass Foucault selten

74 Die gleiche Formulierung wählt Foucault verschiedentlich. Erneut zeigen sich bei dieser Formulierung bei genauerem Hinsehen deutlich unterscheidbare Verwendungsweisen. So gibt Foucault in der Vorlesung 1978 der Philosophie diesen Namen: »was ich tue [...] ist wohl etwas, das auf die eine oder andere Weise, und einfach aus faktischen Gründen, mit der Philosophie zu tun hat, das heißt mit der Politik der Wahrheit, denn ich sehe kaum eine andere Definition des Wortes ›Philosophie‹ als diese.« (Foucault 1978: STB: 15)

globale Analysen der Gesellschaft vornimmt,⁷⁵ sondern es vorzieht, spezifische Bereiche zu untersuchen: Diskurse oder Dispositive. Das vorgebrachte Zitat ist also mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln. Gleichwohl liefert es, so die These, *die fruchtbarsten Elemente für eine Auseinandersetzung mit Adorno in Hinblick auf Aktualisierungspotentiale für kritische Theorien*. Viele der bereits angesprochen Aspekte, darunter Wissenschaft, Strategie, Macht-Wissen-Komplex, Disziplinarinstitutionen führt Foucault hier einer herrschaftskritischen Synthese zu. Sie verdeutlicht, warum seine genealogischen Analysen als »Geschichte der Gegenwart« (Foucault 1975: ÜS: 43)⁷⁶ gelesen werden müssen. Fern davon in der reinen Deskription vergangener Wissenssysteme zu verharren, zielen seine Untersuchungen auf die Offenlegung der Herrschaft und wie diese funktioniert kraft einer unablässigen Produktion von Wissen, von dem verschiedenartige Machteffekte ausgehen. *Foucault schreibt also eine Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit in der Form einer politischen Geschichte der abendländischen Macht-Wissen-Formationen mit dem Ziel der Emanzipation aus dieser herrschaftsförmigen Formation.*⁷⁷

Nicht zufällig nutzt Foucault im zitierten Interview zur Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit den Begriff der Ideologie affirmativ als tragfähiges Konzept, da er sich auf dem Terrain bewegt, das in der marxistischen Tradition mit diesem Begriff bearbeitet wurde. Gleichwohl ist klar, dass er kein tradiertes Verständnis des Begriffs meinen kann (siehe Kapitel 3.2.2.), beschreibt er doch die Entstehungsbedingungen der Wahrheit, die nach gängiger Vorstellung das Gegenteil von Ideologie bildet. *Foucault geht eben nicht von einer objektiven Wahrheit aus. Darin besteht eine klare Differenz Foucaults zu Adorno*. Unter Wahrheit versteht er »nicht die Gesamtheit der wahren Dinge [...], sondern die Gesamtheit der Regeln, denen entsprechend man das Wahre vom Falschen scheidet und man mit dem Wahren spezifische Machteffekte verbindet.« (Foucault 1976: [192]: 212; Hervorhebung

75 Gelegentlich spitzt er seine Thesen auf eine globale Charakterisierung der Gegenwartsgesellschaft im Sinne einer Zeitdiagnostik zu. So in *Überwachen und Strafen*, wo er behauptet, »der Kerker-Archipel« würde die »Technik [des Gefängnisses, P.E.] vom Justizapparat auf den gesamten Gesellschaftskörper« übertragen (Foucault 1975: ÜS: 385–386). In *Der Wille zum Wissen* urteilt er: »In Sachen Sex dürfte die unermüdlichste und unersättlichste Gesellschaft wohl die unsere sein.« (Foucault 1976: WzW: 38).

76 Der Ausdruck Geschichte bzw. Ontologie der Gegenwart bezeichnet die Perspektive der historischen Analyse Foucaults, welche er auf die Aktualität ausrichtet (siehe Kapitel 1.3.1.). So schreibt er in *Überwachen und Strafen*: »Die unscheinbaren Disziplinen, die alltäglichen Panoptismen mögen unterhalb der großen Apparate und unterhalb der großen politischen Kämpfe liegen: in der Genealogie der modernen Gesellschaft bildeten sie zusammen mit der sie durchkreuzenden Klassenherrschaft das Gegenstück zu den Rechtsnormen der Machtverteilung.« (Foucault 1975: ÜS: 286)

77 In einer Vorlesung fordert Foucault programmatisch, die »Analyse auf die Herrschaft« auszurichten bedeute, dass man sie u. a. »auf die Wissensdispositive ausrichten muss.« (Foucault 1976: [197]: 243) Auf die herrschaftskritische Stoßrichtung macht auch Schneider aufmerksam, denn gerade dieser Anspruch wird Foucault häufig von marxistischer Seite abgesprochen mit Verweis auf eine vermeintliche Nähe zu Heidegger. Wie Schneider betont, liegt bei aller Gemeinsamkeit in der Konzeption der Wahrheit die Differenz Foucaults gegenüber Heidegger genau darin: »Wie bei Heidegger ist für Foucault Wahrheit nichts Anzutreffendes, sondern etwas Verborgenes, anders als bei Heidegger liegt diese Verborgenheit allerdings bei Foucault als offene Herrschaft zutage.« (Schneider 2008: 177) Zum Verhältnis Foucaults zu Heidegger siehe ausführlich Schneider 2001b.

P.E.)⁷⁸ Die Wahrheit ist für Foucault eine Frage von Strategien und Praktiken, nicht von Bewusstsein und Erkenntnis. Im Mittelpunkt seiner Analyse steht der »Kampf um den Status der Wahrheit« und die »von ihr übernommene[] ökonomisch-politische[] Rolle« (ebd.). Weil Foucault diese Art der Problematisierung der Herrschaftseffekte des Wissens von der traditionellen Form der Ideologiekritik unterscheidet, korrigiert er seinen affirmativen Gebrauch des Ideologiebegriffs sofort. »Diese Ordnung [der Wahrheit; P.E.] ist nicht einfach ideologisch oder überbauhaft; sie ist eine Bedingung für die Ausbildung und Entwicklung des Kapitalismus gewesen.« (ebd.; vgl. 204) Hinsichtlich des Begriffs Wahrheit zeigt sich die Bedeutungsverschiebung in der Terminologie unter Beibehaltung des Problems und der Begründungszusammenhänge gegenüber der Kritischen Theorie Adornos (vgl. Adorno 1962: Terminologie 1: 15, 58; siehe Kapitel 2.1.3. und 2.3.3.).

Ein entscheidender Aspekt an Foucaults Ausführungen im Interview von 1976 bildet die Reformulierung seiner These von der politischen Geschichte der Wahrheit in Hinblick auf eine mögliche Emanzipation von Herrschaft. *Sich der herrschaftsförmigen Macht-Wissen-Formation zu entziehen, bedeutet nicht Wahrheit grundsätzlich abzulehnen.* So wie es innerhalb von Foucaults Horizont nicht sinnvoll erscheint, eine Machtkritik zu formulieren, die darauf abzielt Macht abzuschaffen oder nicht mehr regiert zu werden (vgl. Foucault 1978: Kritik: 11), so ist es auch nicht sinnvoll denkbar, sich von der Wahrheit zu verabschieden. Dagegen kann kohärent und konsequent aus der Perspektive Foucaults und in emanzipatorischer Absicht angestrebt werden, Herrschaft abzuschaffen und dadurch die Bindungen der Wahrheit an sie. Die Aufgabe, die Foucault stellt, ist es daher »zu wissen, ob es möglich ist, *eine neue Politik der Wahrheit* zu konstituieren.« (Foucault 1976: [192]: 213; Hervorhebung P.E.) Abermals mit einem Hieb gegen die Ideologiekritik erklärte er: »Das Problem ist nicht, das Bewusstsein der Leute [...] zu verändern, sondern *die politische, ökonomische und institutionelle Produktionsordnung der Wahrheit.*« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Wenige Jahre später lautet seine Aufforderung, man müsse das Wahrheitsspiel anders spielen.⁷⁹ Deutlich wird an dieser Stelle abermals die Gemeinschaft im Problem der Verbindung von Herrschaft und Wissensproduktion bei gleichzeitiger Differenz in der Art der Problematisierung in den Arbeiten von Adorno und Foucault.

Foucaults Begriff von Wahrheit kennt noch weitere Facetten, die für die Vermittlung mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule relevant sind. Der Begriff Erfahrung nimmt für ihn eine wesentliche Rolle ein, die ihn wiederum in die Nähe zu Gedanken Adornos bringt, der in der Unfähigkeit eine Erfahrung zu machen ein Kennzeichen der Ideologie ausmacht (siehe Kapitel 3.1. und 4.1.4.). Oft wird Foucault vorgeworfen, hin-

78 Schneider zufolge verfolgt Foucault ein »Denken der positiven Verstreuerung von Wahrheit« (Scheider 2008: 177). Im gleichen *Foucault Handbuch* unterstützt Günzel in seinem Artikel zu Wahrheit bei Foucault die Einschätzung Prados, wonach Foucaults Wahrheitsbegriff »realistisch« wäre, »insofern Foucault zwar nicht von Tatsachenwahrheiten ausgeht, wohl aber von einer Wahrheitsstiftung durch Diskurse« (Günzel 2008: 297; siehe unten).

79 Wörtlich schreibt er: »Der Herrschaft einer Wahrheit entkommt man also nicht indem man ein Spiel spielt, das dem Spiel der Wahrheit vollkommen fremd ist, sondern indem man das Wahrheitsspiel anders spielt.« (Foucault 1984: [356]: 895)

sichtlich der Wahrheit ein Relativist zu sein (vgl. Trappe 2004: 110),⁸⁰ womit gemeint ist, er verabschiede sich nicht nur vom Begriff objektiver Wahrheit, sondern auch, dass Wahrheit für ihn beliebig sei. Dass dies keinesfalls so ist, zeigen die vorangegangenen Ausführungen über die politische Ökonomie mit aller Deutlichkeit. Jedoch steckt in dieser Kritik ein wahrer Kern. Foucault selbst gibt im Interview mit Trombadori 1978 zu, dass die Fiktion in der Tradition Nietzsches zu seinem Verständnis von Wahrheit gehört. Dort sagt er, die »Wahrheit, dessen was ich sage« sei für ihn »das zentrale Problem.« (Foucault 1978: [281]: 55) Damit meint er, dass die Selbstreflexion für den Kritiker der Machteffekte der Wahrheitsdiskurse bedeute, sowohl die »Fiktion« (ebd.; Hervorhebung P.E.) seiner Aussagen zu bedenken, als auch ihre »akademische[] Wahrheit« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Strenge Verfahrensweisen und das Belegen von Quellen und Argumenten waren Foucault selbstverständlich, wie ein Blick in seine Vorlesungen offenbart. Doch verbindet er diese akademische Strenge mit der von Nietzsche gewonnenen Einsicht, dass jede Wahrheit auch eine Fiktion ist. *Diese Fiktion in der Wahrheit verweist jedoch gerade nicht auf Beliebigkeit, sondern auf die diskursive Konstitution jeder Erfahrung, die im Wissen bearbeitet wird.* Das Anliegen, das Foucault beim Verfassen seiner Bücher verfolgt, ist einerseits eigenen Erfahrungen einen diskursiven Ausdruck zu geben und andererseits, dass Leser_innen diese Erfahrungen teilen und damit ihr Verhältnis zu den beschriebenen Gegenständen ändern können. »Damit man, vermittelt über dieses Buch [Foucaults, P.E.], eine solche Erfahrung machen kann, muss das, was darin gesagt wird, natürlich im Sinne akademischer Wahrheit wahr sein, das heißt historisch verifizierbar. Genau das kann ein Roman nicht.« (ebd.: 56–57) Somit sind die Wahrheit und der Status seiner Aussagen als im akademischen Sinne wahr für Foucault zwar zentral, aber sie stellen nicht das Entscheidende seiner Arbeiten und Interventionen dar. Es geht um die beabsichtigte, wenn auch nicht programmierte, Veränderung des Verhältnisses zum Gegenstand und »diese Erfahrung«, welche die Arbeit am Text und seine Lektüre bewirken soll, ist nach Foucault »weder wahr noch falsch« (ebd.: 57; Hervorhebung P.E.). Denn »[e]ine Erfahrung ist immer eine Fiktion, etwas Selbstfabriziertes, das es vorher nicht gab und das es dann plötzlich gibt.« (Ebd.) Das historische Apriori jeder Erfahrung, so Foucault, stellt das Wissen dar (siehe Kapitel 3.1.1.). Es beschreibt den Prozess der Subjektivierungsweise und damit die Grundlage für mögliche Erfahrungen. Damit bildet es den historischen Rahmen, indem überhaupt erst zwischen wahr und falsch unterschieden werden kann. Der Provokation seines Standpunktes ist er sich bewusst. Indem Foucault die Wahrheit nicht von der Fiktion trennt und die Erfahrung für weder wahr noch falsch erklärt, verweigert er die Stabilität und Gewissheit, welche die Vorstellung der objektiven Wahrheit aufruft und worin ihre subjektstabilisierende Wirkung liegt. Genau aus diesem Grund

80 Für Dosse ist Foucault Relativist, weil er in der Nachfolge Nietzsches erstens die Gegenstände der Diskurse relational über ihre vielfältigen Beziehungen erkennen will und zweitens Wissen für unbegründbar hält (vgl. Dosse 1991: 293). Dagegen charakterisiert Günzel im *Foucault Handbuch*, Foucaults Wahrheitsbegriff einerseits mit Prado als »realistisch«, da »Foucault zwar nicht von Tatsachenwahrheiten ausgeht, wohl aber von einer Wahrheitsstiftung durch Diskurse« (Günzel 2008: 297). Seiner zweiten Charakterisierung zufolge versuche Foucault, einen »funktionalistischen Wahrheitsbegriff« zu entwickeln und unterscheide dafür zwischen »Aussage und Proposition, womit er die Existenz von Wahrheitsbedingungen selbst als mögliche Funktionen begreift.« (ebd.: 298)

ist die Berufung auf Wahrheit auch so attraktiv für Ideologien aller Art. Statt einen reinen Ort der Wahrheit zu konstruieren, wählt Foucault bewusst die anspruchsvolle Option einer politischen Geschichte der Wahrheit. Sie bietet einen anderen Ausweg in Richtung der Emanzipation. Die stets von Macht und Wissen verunreinigte Erfahrung bleibt von spezifischen Situationen geprägt und übersteigt sie (siehe Kapitel 4.2.3.). Nicht universelle Wahrheitsansprüche formuliert Foucault, sondern begrenzte, welche gleichwohl das Potential der Verallgemeinerung enthalten können. »Darin liegt das schwierige Verhältnis zur Wahrheit, die Weise, in der sie in die Erfahrung eingeschlossen ist, die mir ihr nicht verbunden ist und die sie bis zu einem gewissen Punkt zerstört [*la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit.*].« (Foucault 1978: [281]: 57) Der prekäre Status der Wahrheit ist der Preis, den Foucault zahlt, um Erfahrungen im doppelten Sinn machen zu können. Sie ist wahr und doch auch Fiktion, berichtet von der Realität und geht über sie hinaus. *Was Foucaults Wahrheitsbegriff an universeller Geltung verliert, gewinnt er an von Realität verunreinigter Erfahrung.*

Ein Motiv des vorangegangenen Zitats verbindet das Problem der Wahrheit mit dem Kraftfeld Macht-Gewalt. Die Erfahrung, welche etwa mit der Lektüre von Foucaults Büchern einhergehen kann, bewirkt die Zerstörung etablierter Wahrheiten, genauer sie destabilisiert existierende Macht-Wissen-Formationen. Darin lässt sich eine epistemologische Gewalt dechiffrieren (siehe Kapitel 3.2.1.). Bereits in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France sprach Foucault davon, man müsse »den Diskurs als eine Gewalt [*violence*] begreifen, die wir den Dingen antun.« (Foucault 1970: OD: 34). So wie die Gewalt, nach Benjamins *Kritik der Gewalt*, in sittliche Verhältnisse eingreift (vgl. Benjamin 1921: 342), so greift laut Foucault die hervorgebrachte und verallgemeinerte Erfahrung in diskursive Verhältnisse ein und kann diese zerstören. Von der Erfahrung kann eine Transformation des Wissens und damit der Welt ausgehen (vgl. Foucault 1978: [281]: 57). In dem Sinn sind Foucaults Bücher »Bomben« (Foucault 1978: [221]: 608), sie greifen in das Denken und Handeln ein und damit in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Weniger brutal, doch dem Gedanken treu, formuliert Foucault noch in *Was ist Aufklärung?*: »Die Baudelaire'sche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut.« (Foucault 1984: [339]: 697–698) Die vormalis eher passiv gemachte Erfahrung gewinnt als Freiheit ein aktives Moment im Subjekt. Erfahrung und Freiheit unterhalten eine gespannte Beziehung zur Wahrheit beziehungsweise Aufmerksamkeit für das Wirkliche, in die sie in ähnlicher Weise gewaltsam eingreifen. Von beiden können Transformationen in den gesellschaftlichen Beziehungen ausgehen. In dieser epistemologischen Gewalt offenbart sich eine enge Beziehung zu Adornos Gedanken von der ›Gewalt des Begriffs‹, die gleichfalls ambivalent der Aneignung dient (siehe Kapitel 2.1.1.).

Rationalitäten

Auch zu Vernunft und zu Rationalität stellt Foucault seinen Begriff des Wissens in komplexe Beziehungen. Diesbezüglich bestehen ebenfalls spannungsreiche Parallelen zum Denken Adornos, der seinen dialektischen Begriff der Vernunft gleichermaßen in den materiellen Verhältnissen erdet, dessen Problematisierung jedoch vergleichsweise mo-

nolithisch erscheint. Foucaults Anliegen zielt hingegen auf eine Pluralisierung der Rationalität.

Seine Auseinandersetzung mit der Vernunft beginnt Foucault bereits mit *Wahnsinn und Gesellschaft* (Foucault 1961: WuG), in der er die Konstitution der Vernunft ausgehend von der Geschichte der Ausschließung des Wahnsinns erzählt (siehe Kapitel 4.2.2.). Entsprechend ist der ursprünglich geplante Titel der französischen Ausgabe: *Folie et Dérailson*, der zugunsten akademischer Gepflogenheiten nicht zum Tragen kam (vgl. Geisenhanslüke 2008: 24). Die Unvernunft als das Gegenteil der Vernunft bildet Foucaults Zugang zum Problem der Herrschaftswirkungen der Vernunft.⁸¹ Es geht ihm um das Andere der Vernunft, wie er in *Die Ordnung der Dinge* rückblickend feststellen wird (vgl. Foucault 1966: OdD: 16). Dort entwickelt er dann eine scharfe Kritik an der kontinuierlichen Fortschrittsgeschichte der Vernunft. Die Archäologie zeige vielmehr eine diskontinuierliche Geschichte, welche unter der oberflächlichen Fortschreibung der Themen und Ideen liegen würde. (vgl. ebd.: 13–14). Auch in Foucaults Schriften und Interventionen aus seiner genealogischen Phase bleibt die Kritik am Fortschrittsdenken ein zentrales Motiv (vgl. Allen 2016). So widerspricht er etwa der gängigen auf Max Weber zurückgehenden These von der Rationalisierung als kontinuierlicher Entwicklung. »Ich glaube jedoch nicht, dass die Untersuchung [*enquête*] einfach nur das Ergebnis einer Art Rationalitätsfortschritts ist. Denn die Untersuchung [*enquête*] entstand nicht durch die Rationalisierung bestehender gerichtlicher Verfahren. Dahinter steht vielmehr ein ganzer politischer Wandel, eine neue politische Struktur [...]« (Foucault 1973: [139]: 723) Damit grenzt sich Foucault von einer dominanten philosophischen Tradition ab, die eine immanente Entwicklung der Vernunft aus sich selbst heraus behauptet, wie sie beispielsweise Hegel vertritt.⁸² Stattdessen geht es ihm um eine Genealogie der Rationalitäten, besonders aber um eine *Kritik der politischen Vernunft* (vgl. Foucault 1979: [291]; vgl. Lemke 1997).

Foucault verwendet die Begriffe Vernunft [*raison*], und Rationalität gleich. Obwohl er sich der Bedeutungsunterschiede zwischen den Sprachen vollaufbewusst ist, besonders hinsichtlich des deutschen Terminus ›Vernunft‹, wie er einem deutschen Magazin erklärt. In dem aufschlussreichen Interview, das unter dem provokanten Titel *Folter ist Vernunft* veröffentlicht wurde, erklärt er: »Im Deutschen hat ›Vernunft‹ eine andere Bedeutung als ›raison‹ im Französischen. *Der deutsche Vernunftbegriff hat eine ethische Dimension, der französische dagegen eine instrumentelle, technische.* Im Französischen ist Folter Vernunft. Aber ich verstehe sehr wohl, dass im Deutschen Folter nicht Vernunft sein kann.« (Foucault 1977: [215]: 511; Hervorhebung P.E.) Er illustriert diesen Unterschied an gleicher Stelle mit seiner Einschätzung, die »Verdrängung [der Triebe, P.E.], diese Unter-

81 In seiner Inauguralvorlesung über die *Ordnung des Diskurses* wird Foucault auf die Trennung von Vernunft und Wahnsinn zurückkommen und sie als eine der »Prozeduren der Ausschließung« definieren (Foucault 1970: OD: 11–12; Hervorhebung im Original). Dazu erklärt Geisenhanslüke: »Foucaults Geschichte des Wahnsinns [...] ist zugleich eine Geschichte der Vernunft, die ihren Gegenstand über dessen Anderes zu fassen versucht.« (Geisenhanslüke 2008: 19)

82 In der *Ordnung des Diskurses* betont Foucault die Schwierigkeiten Hegel »zu entkommen« (Foucault 1970: OD: 45). Auch Geisenhanslüke betont die Kritik Foucaults an Hegels »dialektischen Begriff der Vernunft« dem Foucault »Nietzsches Philosophie des Tragischen« (Geisenhanslüke 2008: 20) entgegengesetzt.

drückung« sei produktiv, da sie das Sexualitätsdispositiv formieren half, das selbst mit Wissenschaft und Überwachung ein Wissen über die Sexualität produziert, Lust erzeugt und Perversionen eingepflanzt habe. Damit ist diese Unterdrückung »nicht *perse* irrational – im französischen Sinne. Möglicherweise entspricht das nicht dem deutschen Begriff der Vernunft, aber ganz sicher dem französischen Begriff der *raison* im Sinne von Rationalität.« (ebd.; Hervorhebung im Original) Foucault wendet sich gegen eine eindeutige Trennung von Rationalität und Irrationalität. Die Vernunft selbst kann Machteffekte auslösen, die als irrational klassifiziert werden.

Die Frage nach der *Irrationalität der politischen Rationalität* stellt Foucault anders als Adorno nicht in Bezug auf einen emphatischen Vernunftbegriff, sondern politisch.⁸³ Er stellt sie als »die Frage nach der Rationalität oder Irrationalität des Staates« (Foucault 1977: [215]: 510). Die Antwort, die Machtexzesse seien irrational begründet und man müsse ihnen mit mehr Rationalität begegnen, lehnt er ab. »Kann man generell behaupten, diese Gewaltherrschaft sei irrational gewesen? Ich glaube nicht. Und ich denke, es ist wichtig für die Geschichte des Westens, dass man Herrschaftssysteme von extremer Rationalität entwickelt hat.« (ebd., Hervorhebung P.E.) Die Gewalt und bei weitem nicht nur die politische oder gar staatliche Gewalt begreift Foucault als rational, weil sie produktiv ist (siehe Kapitel 2.2.1. und 2.3.3.). Rational eben nicht im Sinne der ethischen Dimension des deutschen Terminus Vernunft. Foucaults Analyse zeigt, dass die mit der politischen Rationalität verbundene Gewalt einem Kalkül folgt, sie besitzt eine innere Logik und wird oft planvoll angewandt. Hinter den häufig extrem rationalisierten Herrschaftsweisen im Westen

»steckt [...] ein ganzes Ensemble von Zwecken, Techniken und Methoden: Disziplin herrscht in der Schule, in der Armee, in der Fabrik. Das sind Herrschaftstechniken von extremer Rationalität. Ganz zu schweigen von der Kolonisierung mit ihrer blutigen Herrschaft. Sie ist eine wohlgedachte, vollkommen gewollte, bewusste und rationale Technik. *Die Macht der Vernunft ist eine blutige Macht.*« (Foucault 1977: [215]: 510; Hervorhebung P.E.)⁸⁴

-
- 83 Foucault kommt auf diesen Unterschied selbst zu sprechen. Die Frankfurter Schule teile mit den Ordoliberalen der Freiburger Schule die »politisch-universitären Problematik [...] die in Deutschland seit Beginn des 20. Jahrhunderts vorherrschte«, nämlich den »Weberismus« (Foucault 1979: GdP: 153). Weber habe »das Problem von Marx verschoben«, indem er von der »widersprüchlichen Logik des Kapitals« zur »irrationalen Rationalität« (ebd.) übergegangen sei. An anderer Stelle grenzt sich Foucault von Habermas ab, den er in die deutsche Tradition von Kant und Weber einordnet. Habermas würde beständig die »Gefahr« betonen, »der Irrationalität zu verfallen.« (Foucault 1982: [310]: 333) Anstelle dessen stellt Foucault die Frage: »Wie ist die Vernunft beschaffen, die wir benutzen?« (ebd.) Er hält es für »äußerst gefährlich, wenn man meint, die Vernunft sei der Feind, den wir beseitigen müssten, aber es ist auch gefährlich, zu behaupten, wir liefen Gefahr, in Irrationalität zu versinken, wenn wir diese Rationalität kritisch hinterfragten.« (ebd.: 334) Schließlich sei klar, dass der »Rassismus auf die strahlende Rationalität des Sozialdarwinismus stützte, der dann zu einem der dauerhaftesten und hartnäckigsten Bestandteile des Nationalsozialismus wurde.« (Ebd.) Letztlich zeige sich in diesen Fällen, dass »eine Irrationalität« immer »zugleich eine Form der Rationalität« (ebd.) darstelle.
- 84 Anders als Amy Allen (2016) und Ruth Sonderegger (2012: 70) argumentieren, bezieht Foucault den Kolonialismus in seine Analysen ein.

Wenig später wird Foucault diese Zuspitzung jedoch zurücknehmen und behaupten: »die Regierung der Menschen durch die Menschen [...] erfordert eine bestimmte Form der Rationalität, und nicht eine instrumentelle Gewalt [*violence instrumentale*].« (Foucault 1979: [291]: 197) Fest steht jedoch, dass Foucault die Vernunft beziehungsweise die Rationalität nicht von den Machtexzessen freisprechen will. Darin wiederholt sich sein Anliegen Wissen und Macht einander nicht gegenüber zu stellen, sondern zu verschmelzen (siehe Kapitel 3.2.1.).

Um die »zentralen Antinomien unserer politischen Vernunft« (Foucault 1982: [364]: 1001) zu analysieren, helfe jedoch keine geschichtsphilosophische Betrachtung der Abirrungen *der* Vernunft, so Foucault. Es bedarf der genealogischen Untersuchung und Unterscheidung von »spezifischen historischen Rationalität[en]« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Foucault fordert und leistet historische Untersuchungen ohne Vorunterscheidungen zwischen der ethischen Vernunft und ihren irrationalen Abirrungen. Die Spezifika der Rationalitätsformen lassen sich ausgehend von den diskursiven Praktiken herausarbeiten. Foucault zufolge bietet dieses genealogische Vorgehen zugleich emanzipatorische Perspektiven:

»Für das, was die Vernunft als ihre Notwendigkeit erfährt, oder für das, was vielmehr die verschiedenen Rationalitätsformen als für sie notwendig ausgeben, kann man voll und ganz die Geschichte schreiben und die *Netze von Kontingenzen* wieder finden, aus denen dies entstanden ist; was dennoch nicht heißt, dass diese *Rationalitätsformen* irrational wären; dies heißt, dass sie *auf einem Sockel menschlicher Praxis und menschlicher Geschichte beruhen*, und weil diese Dinge geschaffen worden sind, *können sie unter der Bedingung, dass man weiß, wie sie geschaffen wurden, auch aufgelöst werden*.« (Foucault 1983: [330]: 545; Hervorhebungen P.E.)

Rationalität und Vernunft gibt es laut Foucault analog zu Wissen und Macht nur im Plural. Diese Pluralisierung ist mehr als eine methodische Vorkehrung, sie entspricht einem zentralen Zug von Foucaults nominalistischem Eingriff in das Theorie-Praxis-Gefüge (siehe Kapitel 1.3.2.). Damit begibt er sich bewusst in einen Gegensatz zur geschichtsphilosophischen Perspektive der Frankfurter Schule, welche von einem vergleichsweise monolithischen Vernunftbegriff ausgeht. Foucault hält es für »nicht möglich [...], eine einzige gleiche Rationalitätsform« (ebd.) in den Techniken der Produktion, der Herrschaft und der Kommunikation zu finden. Zwischen ihnen bestünden »vielfältige Zwischenverbindungen, aber kein[] Isomorphismus« (ebd.). Und in Abgrenzung zum juristischen Machtbegriff (siehe Kapitel 2.2.2.) reformuliert er diesen Punkt unmissverständlich: »Es gibt kein allgemeines Gesetz, das sagt, von welcher Art die Bezüge zwischen den Rationalitäten und den eingesetzten Herrschaftsverfahren sind.« (ebd.: 546) So wie diese Aussage treffen auch andere auf Habermas gemünzte Distanzierungen gleichermaßen auf Adorno zu: »Für mich ist keine gegebene Rationalitätsform die Vernunft.« (ebd.: 543) Doch stellt sich die Frage, ob sich Foucault tatsächlich derart antiuniversalistisch Allgemeinurteilen zu entziehen vermag, wenn er doch an anderer Stelle unverblümt die Vernunft als Terror deklariert. Und danach gefragt, wie er zur Darstellung Habermas steht, wonach sich mit Kant die Vernunft in den an Technik orientierten Verstand und die moralische Vernunft gegabelt habe, erwidert Foucault, dies wäre ihm zu un-

ter-komplex. »Es stimmt, dass ich nicht von einer Gabelung der Vernunft, sondern tatsächlich eher von einer mannigfaltigen, unaufhörlichen Gabelung, einer Art wuchernenden Verzweigung sprechen würde.« (ebd.: 534) Keine einheitliche oder gespaltene Vernunft, vielmehr eine wilde Pluralität von Rationalitäten erkennt Foucault in Geschichte und Gegenwart. Mit dieser Pluralisierung hängt zugleich seine Ablehnung des Konzepts gesellschaftlicher Totalität zusammen, denn sein Forschungsprogramm zu den antiken Selbsttechniken erfasst sie als eine Form der Rationalität, die »vollkommen mit einer Produktionstechnik vergleichbar« sei, jedoch »[o]hne die Gesellschaft im Ganzen zu umfassen« (ebd.).

Zusammenfassend zeigt sich Foucaults Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit als eine anspruchsvolle und kontroverse Erweiterung der kritischen Theorie von Kant, über Marx und Weber bis zur Frankfurter Schule. Sein Einsatz stellt ein Supplement dar. Er erweitert die Ökonomie um disparate Aspekte wie die Herrschaftswirkungen des Wissens, die Produktion der Wahrheit und ihre Zwangseffekte, die widerständige Kraft der Erfahrungen. Insgesamt pluralisiert Foucault die Rationalitätskonzepte. Dabei setzt er zugleich ihren kritischen Blick auf historische Praktiken in emanzipatorischer Perspektive fort, jedoch mit einem stärkeren Fokus auf die Spezifik der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und Phänomene. Eine umfassendere Vermittlung der Ansätze Foucaults mit denen Adornos schließt an die nachfolgende Zusammenfassung an.

3.2.4. Zusammenfassung: Foucaults Wissensbegriff

»Die politische Besetzung des Wissens erfolgt ja nicht bloß auf der Ebene des Bewusstseins und der Vorstellungen und in dem, was man zu wissen glaubt, sondern auf der Ebene dessen, was ein Wissen ermöglicht.« (Foucault 1975: ÜS: 239)

Um die Verbindung von Herrschaft und Rationalität zu ergründen, bringt Foucault den Begriff des Wissens mit weiteren Begriffen in Verbindung. Einige verwirft er teilweise, andere entwickelt er weiter. Er setzt sich mit der französischen Epistemologie auseinander, d.h. mit den Begriffen Episteme und Erkenntnis, wobei er sich nach und nach von deren Wissenschaftszentrierung entfernt. Er kritisiert eingehend den Begriff der Ideologie, ohne ihn gänzlich zu meiden und so lässt er die Möglichkeit einer Revision des Begriffs offen. Weiterhin thematisiert er den Begriff der Wahrheit und entwickelt eine Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit, die fruchtbare Anreize für eine Verbindung zu Adornos Ideologienlehre bereithält. Ferner erkennt Foucault weder eine einheitliche Vernunft noch eine Fortschrittsgeschichte der Rationalität, sondern eine Pluralität von Rationalitäten. Entscheidend neben der deskriptiven Seite des Wissensbegriffs ist auch sein normatives Gewicht als Instrument eines adäquaten Verständnisses von Emanzipation in der Gegenwart.

Zunächst könnte dieser normative Gehalt seines Begriffs des Wissens überraschen, denn Foucault nimmt einen grundlegenden Wertentzug des Wissens vor. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Zurückweisung des Mythos, wonach Wissen zur Befreiung führe, da es, so die auf Platon zurückgehende Auffassung, frei von Macht sei. Hingegen entwickelt Foucault mit Nietzsche seinen zentralen Begriff des Macht-

Wissen-Komplexes, in dem beide untrennbar voneinander gedacht werden. Genealogisch zeigt er auf, dass nicht nur unsere Wissenschaften, sondern jedes Wissen seinen Ausgang in Kräfteverhältnissen nimmt. So überrascht es nicht, wenn die Untersuchung zu Tage fördert, dass die Eigenschaften, die Foucault über die Jahre dem Wissen zuordnet zu großen Teilen auch die seines Machtbegriffs sind. Wissen-Macht kommen nach Foucault vier Charakteristika zu, welche jeweils weitere Bestimmungen enthalten.

1. Wissen ist *strategisch*, insofern es von Macht nicht zu trennen ist und stets strategischen Imperativen unterliegt. Daraus ergibt sich, dass Wissen *plural* gedacht werden muss und also stets in Relation zu anderen Wissensformen, Aussagen und Formationen von Macht-Wissen steht. Foucault leitet weiter daraus ab, dass Wissensbeziehungen *umkehrbar* und offen sind.

2. Wissen ist *produktiv*, es bringt Positivitäten von Aussagen hervor und erzeugt Erkenntnisverfahren, bestimmt also die Weisen von Subjektivierung und Objektivierung. Die Verteilung dieser Aussagen folgt Regeln der Wahrheit und sollte auf dieser Ebene untersucht werden.

3. Wissen entsteht in diskursiven *Praktiken*, die in Beziehung zu nicht-diskursiven Praktiken stehen. In diesem Sinn hat das Wissen auch eine *Materialität* jenseits von Buchseiten. Die Untersuchung muss die Formation und Performativität der Praktiken in den Blick nehmen auch und gerade dort, wo sie sich gegen andere Praktiken durchsetzt und diese zum Schweigen bringt.

4. Wissen besitzt eine *Historizität*. Nicht allein in seiner Genese, sondern auch in seiner Geltung. Wissensformationen folgen einer eigenen Temporalität, das bedeutet auch, dass sie über eine *relative Autonomie* verfügen gegenüber den nicht-diskursiven Praktiken, zu denen sie in Beziehung stehen. Weiterhin macht Foucault stets deutlich, dass genau daher auch Wissen *spezifisch*, also nicht ohne weiteres übertragbar ist.

Da Foucault nominalistisch verfährt, betont er, keine einheitliche Theorie des Wissens vorzulegen. Macht und Wissen stellen für ihn keine wesenhaften Substanzen dar, sondern Analyseraster zur Untersuchung von Dispositiven. In diesen Dispositiven wirken auf spezifische Weise Machttechnologien, Rationalitäten und Subjektivierungsweisen aufeinander ein und bringen einander unter einem strategischen Imperativ hervor.

Obgleich Foucault also abschließende Definitionen vermeidet, gibt er nähere Bestimmungen des Wissens, von denen hier drei beispielhafte wiedergegeben werden: Wissen ist der Prozess der Konstituierung von Subjektivierungs- und Objektivierungsweisen (a). Wissen bildet das historische Apriori von Erfahrungen und Erkenntnissen (b). Wissen stellt das Ensemble aller Erkenntnisverfahren und -wirkungen dar, die in einem bestimmten Gebiet und Moment akzeptabel sind (c). Es können also zwei gegenläufige und einander ergänzende Tendenzen in Foucaults Begriffs des Wissens gefunden werden. Einerseits die Ausweitung des Wissensbegriffs über Wissenschaft hinaus bis er potentiell alles, was diskursiv ausgesagt werden kann, als Wissen erfasst. Da Foucault Wissen unter dem Macht-Wissen-Komplex denkt, entspricht dieser Tendenz die

Ubiquität der Machtbeziehungen. Andererseits kann die Bewegung einer Verknappung des Wissens beobachtet werden, da Foucault in seiner Erarbeitung des Wissensbegriffs diesen von Erkenntnis trennt, indem er feststellt, Wissen schließe notwendig eine Beziehung zum Erkenntnissubjekt ein, Erkenntnis jedoch nicht. Wissen liegt Erkenntnis und Erfahrung zugrunde, schließt sie ein, ist aber doch verschieden. Auf ähnliche Weise hatte Foucault zunächst Macht von Gewalt getrennt, dann aber erklärt, dass Gewalt eine Form der Machtausübung darstelle.

Analog zur Trennung der Macht von der Gewalt scheidet Foucault das Wissen von der Ideologie. Lässt man an der Stelle beiseite, dass eine allgemeine Definition der Begriffe nicht Foucaults Absicht zur gezielten Untersuchung spezifischer Dispositive entspricht, zeigt sich doch in aller Deutlichkeit, dass Foucault bei der Trennung theoriepolitische Motive verfolgt. Indem er den Begriff Ideologie zurückweist, grenzt er sich vom strukturalistischen Marxismus Althussers ab und stärkt zugleich seine Methode der Diskursanalyse und ihren Begriff des Wissens. Daher rührt der Eindruck, Foucault habe auf eine Strohpuppe ein, wenn er den Ideologiebegriff zurückweist. Dennoch hat die Auseinandersetzung einen für diese Arbeit überaus relevanten Kern: Foucault will die Herrschaftswirkungen des Wissens nicht von den Begriffen Bewusstsein und Erkenntnis her denken, wie es die Tradition tat, welche dafür, besonders im Marxismus, den Ideologiebegriff nutzte. An erster Stelle steht dabei das Argument Foucaults, der Ideologiebegriff hätte die deskriptive Schwäche, die Positivität der Verteilung von Aussagen in Diskursen nicht erfassen zu können. Im Verlauf der Jahre differenziert er seine Kritik aus und benennt drei Probleme des Ideologiebegriffs: Erstens: Die Ideologie ginge mit der Vorstellung einer Wahrheit einher, die die Ideologie verdecken würde. Notwendig würde die Ideologie sich zweitens auf ein Subjekt beziehen, dessen Beziehung zur Realität in ideologischer Weise entfremdet wäre. Und drittens wäre Ideologie stets heteronom gegenüber den ökonomisch-politischen Strukturen. Besonders die mit dem ersten Punkt verbundene Vorstellung einer unterdrückten Wahrheit reizt Foucault zum Widerspruch, da er die Repressionshypothese zurückweist, in Analogie zu seiner Konzeption von Macht. Zwar zeigt er durch seine Analyse der Kräfteverhältnisse, in denen Wissen entsteht, deutlich auf, dass es Herrschaft gibt und wie sie zur Hierarchie zwischen Aussagen führt. Schließlich galt Foucaults Interesse durchweg dem Verstummen von Aussagen, Diskursen, letztlich Sprecher_innen. Demgegenüber offenbart die Repressionshypothese jedoch deskriptive Schwächen, da sie die Produktivität des Macht-Wissens nicht zu erfassen vermag. Darüber hinaus zeigt Foucault, wie sie in einem Diskurs über Sexualität im 19. Jahrhunderts entsteht und auf welche Weise sie ihm verhaftet bleibt. Foucaults Kritik läuft also darauf hinaus, dass mit der Repressionshypothese die Annahmen, Argumente, diskursiven Strukturen nicht verlassen werden, die im Namen der Emanzipation angegriffen werden, sondern sie mitunter sogar eine Stärkung erfahren. Was den Ideologiebegriff betrifft, lässt Foucault am Ende offen, ob er nicht nach einer Revision doch noch brauchbar wäre. Dafür spricht, dass er selbst den Begriff verwendet und einige seiner genealogischen Analysen als eine Art Ideologiekritik gelesen werden können.

Immer wieder kommt Foucault in seinen Schriften und Interventionen auf die Problematik der Wahrheit zu sprechen. Wenig überraschend spricht Foucault ihr ähnliche Merkmale wie dem Wissen zu: Wahrheit versteht er als historisch, strategisch und prak-

tisch, d.h. sie materialisiert sich in Praktiken. Weder bestimmt er sie transzendental noch formal oder weist ihr einen Ursprung zu. Da er sie strategisch fasst, kann seine Konzeption von Wahrheit keine objektive sein. Wenn Wissen positional ist, ist es auch die Wahrheit, die von ihm hervorgebracht wird. Jedoch darf dies nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden, wie oft beklagt. Hingegen bestimmt Foucault die Wahrheit als das Ensemble der Regeln, nach denen die Erkenntnisverfahren ablaufen, um Aussagen überhaupt als wahr und falsch bezeichnen zu können. Es geht Foucault in seiner Geschichte der Wahrheit darum, die doppelten Zwangswirkungen aufzuzeigen, die mit ihr verbunden sind. Erstens die Zwänge, die die Regeln setzen, nach denen Wahrheit definiert wird. Zweitens die Zwänge, welche von der Wahrheit selbst ausgehen. Daher schreibt Foucault eine Geschichte der Politik der Wahrheit mit Blick auf die Gegenwart oder genauer eine Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit, wie sie für westliche Gesellschaften spezifisch ist. Ihre fünf Merkmale umfassen a) die privilegierte Produktion der Wahrheit in den Wissenschaften, angeheizt von b) diversen strategischen Anreizen, ferner c) ihre Zirkulation und Konsumtion in der Pädagogik und in den Medien unter d) der Kontrolle einiger einflussreicher politischer und ökonomischer Apparate und schließlich der Einsatz der Wahrheit als strategisches Mittel in multiplen Kämpfen. Dennoch trifft der Vorwurf der Beliebigkeit einen Punkt in Foucaults Wahrheitsverständnis, da er Wahrheit einen fiktionalen Charakter zuspricht. Doch wäre dem erstens zu entgegenen, dass Foucault auch damit keinem Voluntarismus das Wort redet, sondern Fiktion auf der Grenze der Wahrheit verortet. Insofern die Fiktion die diskursive Konstitution einer jeden Erfahrung bezeichnet, ermöglicht sie die Wahrheit. Da Foucault weiterhin Erfahrung als weder wahr noch falsch bestimmt, vielmehr als das, was etablierte Wahrheiten zerstören kann, liegt sie außerhalb der Wahrheit. Mit der Fiktion erinnert Foucault in der Tradition Nietzsches an das genetische Moment jeder Wahrheit, dass sie etwas Fabriziertes darstellt, das zu einem gewissen Maße ausgedacht wurde. Zugleich verweist die Fiktion auch auf ein transzendierendes Moment der Wahrheit, da sie die Erfahrungen gegen eine etablierte Wahrheit in Stellung zu bringen vermag, dann, wenn andere diese Erfahrungen teilen können. Wenn die Erfahrung etablierte Wahrheitsregime zerstören kann, so liegt der Grund in der epistemologischen Gewalt des Wissens: Wissen zerschneidet, Diskurse ordnen gewaltsam die Dinge und Subjekte an. Wissen kann nach Foucault nicht frei von Macht sein.

Der Wissen-Macht-Komplex weist aber nicht nur in Richtung der Gewalt, sondern auch in Richtung Emanzipation. Foucault geht es um die genealogische Sichtbarmachung historisch minoritären Wissens. Dabei ist er sich bewusst, dass es sich dabei selbst um eine Strategie handelt, die versucht in Diskurse zu intervenieren und die etablierten Regeln der Wahrheit zu (zer-)stören. Wenn Foucault die Erfahrungen der in den Disziplinarinstitutionen Eingeschlossenen zur Sprache bringt, zerstört er die Fiktion einer Gesellschaft, die es für wahr hält, dass diese Einrichtungen der (Re-)Sozialisierung dienen. Subjekte, die diese Erfahrung mit Foucault und den Eingeschlossenen teilen, werden anders handeln, sind nicht mehr derart leicht regierbar und misstrauen der Politik der Wahrheit dieser Gesellschaft. Foucault will jedoch mehr als Misstrauen und Rebellion erzeugen, ihm geht es um eine neue Politik der Wahrheit und damit um eine Aneignung der Produktionsverhältnisse der Wahrheit, wie er es in Vincennes mitgestaltete. Indem er seine Fähigkeiten als spezifischer Intellektueller nutzt und in die Diskurse der aka-

demischen Wahrheitsproduktion interveniert, trägt er seinen Teil zu einer gesellschaftlichen Transformation bei. Foucaults Konzept von Wissen verkompliziert die Verhältnisse, da er Wissen die unmittelbare Wirkung der Befreiung abspricht, er gibt uns aber auch mehr Einblick in das Funktionieren der politischen Ökonomie der Wahrheit und eröffnet damit neue Möglichkeiten der Intervention. Nicht zuletzt warnt er uns davor, Kritik, politische Praxis und die Vorstellung einer emanzipatorischen Transformation an Wissenschaft zu binden. Er macht deutlich, wie die Wissenschaft mit der Herrschaft verbunden war und ist und verweist auf die Tendenz zur Epistemologisierung in unseren Gesellschaften, womit anderes Wissen abgewertet wird u. a. durch den Ideologiebegriff. Mit Foucault ist es plausibler, emanzipatorische Ansprüche als Strategien zu artikulieren, denn als Wissenschaften.

Rationalität und Vernunft verwendet Foucault nahezu gleichbedeutend. Gleichwohl ist er sich bewusst, dass sich im Deutschen eine emphatische Tradition der ethischen Dimension der Vernunft entwickelt hat. Foucault tritt gegen einen einheitlichen Vernunftbegriff und dessen Fortschrittsgeschichte an; dennoch erkennt und analysiert er Prozesse der Rationalisierung, Schwellen der Epistemologisierung, und neue Verknüpfungen bestimmter Wissensarten mit Machttechniken. Daher erblickt er in der Aufklärung eine besondere Epoche, insofern damals die Matrix unserer Modernität entwickelt wurde. Es kam zu einer enormen Steigerung der Fähigkeiten der Erkenntnis und der Verbreitung von Wissen und gleichwohl führt die »Rationalisierung« zu einer nie gekannten »Raserei der Macht« (Foucault 1978: Kritik: 24). Daher lautet die Frage Foucaults, die Adornos Fragestellung entspricht: »Wie steht es mit der Rationalisierung, die zu Zwangswirkungen [also Gewalt, P.E.] und vielleicht zu Vernebelungseffekten [also Ideologie, P.E.] führt, während sie in zunehmendem Maße und ohne radikale Befreiung ein umfassendes wissenschaftliches und technisches System implantiert.« (ebd.: 25). Der Kolonialismus und die Shoah sind von dieser Rationalität nicht zu trennen. Daher rührt Foucaults Interesse an der Verbindung von Herrschaft und Wissen. Dennoch spricht Foucault ausdrücklich nicht von einer Gabelung der Vernunft wie bei Habermas, der damit an Adorno und Horkheimer anknüpft, denn dies würde bedeuten von einem Einheitsmodell der Vernunft auszugehen. Die Pluralität von Vernunft, genauer ihren Rationalitäten, entsprechen Foucaults Denken der Pluralität von Wissen und Wahrheit. Die Rationalität ist spezifisch je nach Diskurs, wenngleich sich übergreifende Motive, Methoden und Verfahrensweisen identifizieren lassen. Entschieden wendet Foucault sich daher gegen die Vorstellung der Irrationalität, denn sie setzt einen einheitlichen Vernunftbegriff voraus und operiert mit der Repressionshypothese. Statt also den Wahnsinn, den Kolonialismus oder die Shoah als irrational zu begreifen, erscheint es Foucault hingegen sinnvoller, die Verbindungen zu den rationalen Diskursen zu untersuchen. Dabei stellt er fest, wie der Ausschluss und die Ermordung von Millionen mit rationalen Mitteln erdacht wurde in Biologie und Ökonomie, welche Entstehungsgeschichte die rationalen Methoden hatten, die beim Morden zum Einsatz kamen. Erklärt man diese Exzesse der Macht und der Gewalt für irrational, blendet man diese Verbindungen aus und stabilisiert die Vorstellungen einer wertneutralen Wissenschaft, die einzig der Vernunft und dem Fortschritt der Menschheit verpflichtet sei.

Insgesamt stellt Foucaults Problematisierung des Zusammenwirkens von Herrschaft und Wissen die Sozialphilosophie vor Herausforderungen und darüber hinaus die so-

zialen Bewegungen vor einige Schwierigkeiten. Sein Verzicht auf objektive Wahrheit erscheint als Verlust von Erkenntnis überhaupt, jedoch zeigt sich, dass dem nicht so ist. Vielmehr erhöht Foucault die Komplexität des Erkenntnisvorgangs durch seine Konzeption von Macht-Wissen. Auf diese Weise wird eine ganze politische Ökonomie der Wahrheit sichtbar, die Foucault für ihre Ausschlüsse, Exzesse und Zurichtungen kritisiert. Damit stellt er sogleich Instrumente her, schmiedet Waffen für den Diskurs und schreibt Bücher als Bomben, mit deren Hilfe die Formationen von Macht-Wissen besser identifiziert, analysiert und angegriffen werden können. Zugleich weist Foucault auf zahlreiche Fallstricke der Kritik hin, etwa dann, wenn man sie an Wissenschaft bindet und damit das System der Privilegien weiter stärkt, als es zu schwächen. Kurz: Was man verliert an objektiver Wahrheit, Eindeutigkeit und Ideologiekritik, gewinnt man an Präzision und historischer Tiefenschärfe.

3.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Ideologie und Wissen

Nach der vorangegangenen Darstellung der Entwicklung der Begriffe Ideologie und Wissen bei Adorno und Foucault werden diese nun zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei werden sie methodisch in ein Kraftfeld gebracht, so dass ihre Differenzen sich zeigen und gerade dadurch das gemeinsame Problem der Herrschaftswirkung der Rationalität hervortritt, welches beide Autoren lebenslang beschäftigt hat. Dieses Kapitel bleibt jedoch nicht bei der Darstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden stehen, sondern unternimmt die Vermittlung beider Ansätze unter Berücksichtigung ihrer Historizität. Konkret soll skizziert werden, dass sich im Wandel des Begriffs der Wahrheit einerseits die gesellschaftlichen Transformationen im 20. Jahrhundert reflektieren. Andererseits treten durch die Begriffsarbeit Aktualisierungspotentiale für eine kritische Sozialphilosophie zu Tage, die weder auf den Begriff der Ideologie noch des Wissens verzichten kann und zugleich gezwungen ist, sie fortzuentwickeln und anzupassen.

Zunächst wird das gemeinsame Erkenntnisinteresse Adornos und Foucaults an den Herrschaftswirkungen der Vernunft beschrieben. Dazu erfolgt auch ein Exkurs über die Aufklärung als historische Epoche und ideeller Bezugspunkt im Unterschied zwischen Frankreich und Deutschland in den Schriften Adornos und Foucaults. In einem zweiten Schritt akzentuiert das Kapitel die Differenzen der Ansätze besonders in Hinblick auf die Wahrheit. Daraufhin soll ein Vorschlag zur Vermittlung beider Wahrheitskonzepte gegeben werden. Abschließend werden einige Gedanken zur Historizität der Ansätze entwickelt.

3.3.1. Gemeinschaft im Problem: Machtwirkungen der Rationalität

»Könnte man daraus [aus der Unterdrückung, die mit der Rationalität einhergeht; P.E.] nicht schließen, dass sich das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, sich in eine Herrschaft ebendieser Vernunft verkehrt hat, die immer mehr den Platz der Freiheit usurpiert?« (Foucault 1978: [281]: 91)