

Das Begehren des Diskurses

Dass Michel Foucault den in den ›Studentenunruhen‹ der 1960er Jahren ansetzenden und den 1970er Jahre beherrschenden intellektuellen Diskurs des Freudomarxismus kritisch anvisiert, wird gegen Ende von *Sexualität und Wahrheit 1* (1976) an dem Schlagwort der »désublimation sur-répressive« kenntlich.¹ Selbstredend dürfte Foucault bekannt sein, dass ein Kapitel des 1964 zuerst erschienenen Buches *Der eindimensionale Mensch* von Herbert Marcuse mit diesem Begriff (im Deutschen: »repressive Enstüblung«) überschrieben ist. Aber Foucault gibt nicht Marcuse als Urheber an, da er vielmehr diesen Begriff in seiner Funktion als allgemeinen Kontext für eine Anreizung der Diskurse zum Sex der 1970er Jahre zitiert: »une désublimation sur-répressive, comme on dit«.² In dieser Phase kritisiert er genau das, was Butler mit dem Gesetz von Lacan in Bezug zu Sozialwissenschaft bis hinauf zur *Psyche der Macht* meint: Dass alle sozialen Unterschiede angeblich nur Sublimierungen der einen immer gleichen Ökonomie des Begehrens durch eine hegemoniale soziale Ökonomie sind.

Auch Marcuse sieht die angebliche Entfesselung des Sexes so wenig wie Foucault als eine soziale Befreiung an. Marcuse war in der Tat zu diesem Zeitpunkt eine Art intellektueller Star der Diskurse, der in Pop-Magazinen für Musik und Comics ausführlich mit Interviews zur Sprache kam.³ Vielmehr liest er in der Repräsentation von Sexualität das Symptom einer verbesserten Repression im Spätkapitalismus ab. Zwar ist für Foucault der Diskurs zur sexuellen Befreiung ebenso mit Macht und Kontrolle durchzogen. Aber im Unterschied zu Marcuse kann diese soziale Macht nicht als repressiv und negierend gegenüber dem Begehren verstanden werden. Das klingt nach Jacques Lacan, der anders als Freud davon ausgeht, dass die ödipale Struktur nicht negierend, sondern triebproduktiv ist wie später nach Butlers Lacanianismus. Gleichwohl kritisiert Foucault in seiner Phase der Genealogie der Macht mit seinem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* 1976 eindeutig Lacan, der genauso negativ vorgehe, weil er das Begehren zum Gesetz

1 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris 1976, S. 151. In der deutschen Ausgabe: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a.M. 1983, S. 113 mit repressiver Enstüblung übersetzt.

2 Ebd.

3 So z.B. in der Zeitschrift *Rock & Folk*. Siehe dazu: Thierry Groensteen, *Un objet culturel non identifié*, Paris 2006, S. 93f.

der Gesellschaft mache. Oder um es mit dem von Foucault so geschätzten Nietzsche zu sagen, dass die Vorstellung von dem einen Gesetz nur der lange Schatten des Monotheismus in der Theorie ist: Kein Gesetz neben mir.

Mit dem ständigen Verdacht der Repression wie Kastration macht sich laut Foucault eine Vorstellung von Macht annehmbar, welche die eigene nicht-repressive Produktivität an Macht mittels popkultureller Verbreitung des Diskurses zum Sex in Diskursgesellschaften übersehen lässt. Der Diskurs der Sexualität ist »nur« ein Beispiel in der Popkultur dafür, wie der Diskurs über das Begehren nach dem Gesetz zum fortgesetzten Instrument für das Begehren nach dem langen Schatten Gottes ist – dem monotheistischen Begehren nach dem einen Gesetz.⁴ Der Diskurs selbst wird zum Begehren:

»Das Wesentliche aber ist die Vermehrung der Diskurse über den Sex, die im Wirkungsbereich der Macht selbst stattfindet: instrumenteller Anreiz über den Sex zu sprechen, und zwar immer mehr darüber zu sprechen; von ihm sprechen zu hören und ihn zum Sprechen zu bringen in ausführlicher Erörterung und endloser Detailanhäufung.«⁵

Je mehr das Begehren nach dem von Repression zu befreienden Sex in machtkritischen Diskursen gefordert wird, desto mehr wird das vielmehr unstillbare Begehren nach legitimer Anerkennung dieses kritischen Diskurses als zunehmende Machtproduktion verschleiert.

Es ist nicht schwer, hier die von Roman Jakobson zunächst inspirierte Funktion eines phatischen Diskurses zu hören, also eines Diskurses, der nicht nur dazu da ist, etwas zu sagen, sondern, dass etwas gesagt wird, um dem Begehren nach sozialem Kontakt schnellstens nachzugeben: Vom Sex reden und von ihm reden zu hören und auch weiterzutragen, aber dennoch mit einem Unterschied zu Jakobson. Es geht um den bestimmten Inhalt des Wissens, der erst das Begehren nach Diskurs zu einem Begehren nach legitimer Subjektivität werden lässt. Das Erreichen dieses Begehrens fordert eine inhaltliche Bestimmung durch Legitimität, für das laut der Einleitung der lediglich deutschen Ausgabe von *Sexualität Wahrheit 1* der Sex nur ein Beispiel ist – und zwar für das, was der nietzscheanische Untertitel des ersten Bandes im Französischen, aber als Ober- und Titel in der deutschen Übersetzung noch deutlicher ausspricht: für das Begehren nach dem Gesetz im Willen zum Wissen.

Andernfalls besteht die Gefahr, dass der Diskurs zur banalen Kommunikation um der Kommunikation willen das wird, was das Frage-Antwort-Spiel nach schönem Wetter laut den linguistischen Analysen Roland Barthes als singende *parole* einer unbestimmten Diskursgesellschaft in Anspielung auf Jakobsons phatische Funktion der Sprache

4 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991. S. 11.: »Denn der Diskurs – die Psychoanalyse hat es uns gezeigt – ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt); er ist auch Gegenstand des Begehrens [...].« Deutlich verweist dieses linguistische Begehren damit hier auch auf Lacan.

5 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, S. 24, Ebenso, S. 29, 36, 38, 39 »polymorpher Anreiz zum Diskurs«. Ebenso S. 40, 50. Zum gegenseitigen Anreiz von Lust und Macht in den Diskursen: S. 52. S. 59: »Anreizungs-Maschinerie« bei Charcot. Gegenseitiger Anreiz von Diskursen und Lust: S. 75, In Bezug auf Dispositive: S. 105.)

darstellt. Für Barthes steht diese Frage einer Diskursgesellschaft nach dem Wetter im Gegensatz zum Bauer, der in seinen Handlungen durchaus vom legitimen Wissen um das Wetter abhängig ist, so dass für dessen Praxis allein dieselbe Frage nicht vom allmorgendlichen diskursiven Singsang der Kontaktaufnahme durch Diskurs, sondern von einem die praktische Performativität bestimmenden Inhalt des Wissens abhängig ist. Dann aber geht es gerade nicht um den Mythos der scheinbar frei gewählten Diskursanreizung, sondern tatsächlich um das Wissen über die vom Wetter abhängige Konsequenz seiner Handlung.⁶ Der Diskurs bedarf dann nicht des Mythos vom frei gewählten Sprechen des morgendlichen Singsangs, dem es nicht um Inhalt, sondern nur um die Form des Redens um des Redens willen geht, das frei zu sein glaubt, aber in Wirklichkeit ein Gesetz reproduziert. Nach Barthes ist das Begehren des Diskurses also streng genommen der Mythos von einem Begehren nach einem einzigen Gesetz in Sprache und Kontext, so dass im Mythos Kontext und Sprache identifiziert wird, während beim Bauer offen die Differenz vom Gesetz der *parole* und Handlung des Kontextes erscheint: *Le mythe est une parole* ist die daher die Definition des Mythos von Barthes lange vor Foucaults Theorie des Diskurses, weil die *parole* wie die Linguistik ja zeigt, dass sie nur die Reproduktion eines Systems der *langue* ist. Barthes projiziert die linguistische Unterscheidung wie die Linguisten mit ihrer Semiotik auf alle anderen Handlungen mit Zeichen.

Das Begehren nach freiem Diskurs ist immer durch systematisierenden Kontext geprägt, der nach dem Nietzscheaner Foucault im Falle des Freudomarxismus aber nicht nur der Lust am Diskurs überhaupt entspringt, sondern der Legitimität des Wissens, welche auch die Psychoanalyse als Wissenschaft vom Begehren für ihre Rechtfertigung benutzt. Es handelt sich daher nicht um eine beliebige Anerkennung einer *parole* wie bei Barthes, sondern um das als legitim anerkannte Wissen zum Reden. Wenn das Begehren des Diskurses vom Gesetz Freuds oder der Ökonomie Marxens bestimmt sein soll, so ist der Mythos nicht nur eine *parole*, sondern der lange Schatten des Monotheismus im Willen zum Wissen, der sich auch in der popkulturellen Liebe zum Freudomarxismus zeigt.

Auch für Marcuse ist die diskursive Verallgemeinerung der Sexualität zwar eine Stütze der modernen Macht schlechthin, in der Sex Anreiz zur produktiven Diskursivierung gesehen wird, aber er glaubt, dass die wissenschaftliche Legitimität nichts mit der Anreizung der Diskurse, sondern mit einem unterdrückten Wissen zu tun habe. Laut Marcuse stellt nämlich der individualistische Künstler mit seinen Themen der subversiven *outsiders* wie »Prostituierte, Ehebrecherin, Verbrecher, Geächteter, rebellischer Dichter, Schelm etc.«⁷ eine zwar gegenüber normalem Lebensunterhalt häretisches Wissen dar. Aber in seiner Diagnose des fortgeschrittenen Spätkapitalismus sind all diese subversiven Elemente schon keine Entsublimierung mehr, wie sie die Analyse beschreibt, sondern unterstützen den so genannten »Spätkapitalismus«:

»Künstlerische Entfremdung ist Sublimierung. Sie bringt die Bilder von Zuständen hervor, die mit dem bestehenden Realitätsprinzip unvereinbar sind, die aber als Bilder der

6 Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Berlin 2012, S. 310.

7 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied u. Berlin 1967, S. 78.

Kultur erträglich, ja erhebend und nützlich werden. Jetzt wird diese Bilderwelt außer Kraft gesetzt. Ihre Einverleibung in die Küche, das Büro und den Laden, ihre kommerzielle Freigabe an Geschäft und Vergnügen ist in gewissem Sinne eine Entsublimierung – vermittelter Genuß wird durch unmittelbaren ersetzt.«⁸

Diese Kritik des ›Spätkapitalismus‹ von 1964 klingt eigentlich schon als Vorwegnahme der Kritik des Neoliberalismus in den 1990er Jahre der Soziologie, den Foucault wörtlich schon am Ende der 1970er Jahre in seinen Vorlesungen am *Collège de France* anspricht und erneut in einer Geschichte der Sexualität seit der Antike mit seinem zweiten Band dieser Geschichte 1984 thematisiert. Allerdings geht es bei genauem Lesen von Marcuse nicht um eine soziale Nivellierung der Entsublimierung, sondern um die *Représentation* einer privilegierten Entsublimierung als allgemeines Vorbild im modernen Roman oder Bildmedien, nach denen eine Entsublimierung gar nicht mehr nötig zu sein scheint, um in modernen Medien die neueste Mode eines *radical chic* der Freiheit demonstrieren zu können. Dann ist es auch nicht schwer, dies als Vorspiel zur etwas kurz danach späteren Erscheinung der Radikalisierung von Repression in Guy Debords *Gesellschaft des Spektakels* von 1967 der Kunstbewegung einer *Sozialistischen Internationale* zu lesen, in welcher der Kapitalismus grundlegend für alle zur bloßen Repräsentation der Erfüllung geraten ist und im französischen Generalstreik 1968 ein gewisse Rolle spielte: Die moderne Welt ermöglicht laut Debord nicht die Befriedigung durch reale Erfahrung, sondern ersetzt sie durch die Distribution der Bilder von dieser Erfahrung, also durch reine Repräsentationen von unmittelbar entsublimierter Befriedigung.⁹ Der moderne Spätkapitalismus besteht nur noch aus phatischen Diskursen, die aber in der Mediengesellschaft zum reinem Bild des Begehrens um des Bildes willens geworden sind.

Der Nietzscheaner Foucault kritisiert jedoch anders als Marcuse, dass die Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus in der *Frankfurter Schule* als reine und unschuldige Opposition des Wissens gegen Macht gesehen wird und daher nicht selbst sich als Begehren nach Macht reflektiert. Dann geht es aber nicht eigentlich um das Begehren des Diskurses, sondern um das Begehren nach der Legitimität des Diskurses als langer Schatten Gottes. Foucault kritisiert zwar grundlegend die Psychoanalyse, die mit durch Wissen legitimierte Theorie der Kastration die beliebte Vorstellung von Repression der Gesellschaft als Gesetz der Macht aussagt, um ihr Begehren nach Macht durch das Bedienen dieses beliebten Glaubens selbst nicht zu reflektieren, so dass er den Freudomarxismus der Studierenden als Begehren nach dem einen Gesetz kritisiert, das sich nicht reflektiert. Aber er unterscheidet nicht Legitimität im Diskurs als Anreizung zum Diskurs wie anders in der englischen Sprachpragmatik des Sprechaktes seit Wittgenstein, die zwischen Sprachlogik und Kontext der praktischen Anwendung unterscheidet. Auffällig ist nämlich in der Tat, dass sich Debords wie Marcuses Analyse der Herrschaft auf den repressiven Verdinglichungsbegriff von Georg Lukács' marxistischer Interpretation beziehen, in welcher sich der produktive Wille zum Wissen in einem wissenschaftliche Legitimation beanspruchenden Marxismus und Freuds stets nur als reine Kritik sieht,

8 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, ebd. S. 91.

9 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Gallimard 1992, S. 4, These 4. »Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre les personnes, médiatisé par des images.«

die selbst nicht von Machtproduktion betroffen sein soll.¹⁰ Oder wie Foucault es in einem späteren Interview in Deutsch sagen wird, das nicht in den von ihm legitimierten *Dits et écrits* auftaucht, dass niemand außerhalb der Macht steht.¹¹ So sehr Foucault einerseits 1976 im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität von Lacan abrückt, so sehr entspricht er ihm andererseits im Widerspruch dazu mit der These, dass der Diskurs selbst begehrt werde. Er hintergeht damit seine eigene nietzscheanische Kritik mittels eines Feierns der Sprache bei aller Distanz zu Barthes' modernistischem Begriff eines Mythos. Foucault ist nicht, wie Habermas ihn in seiner Adornopreisrede als Nietzscheaner kritisiert, zu weit, sondern nicht weit genug gegangen – oder genauer: Erst mit dem zweiten Band einer veränderten Geschichte der Sexualität hat er versucht, Nietzsche gegen Nietzsche weiterzudenken.

Didier Eribon hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Foucault wahrscheinlich deswegen zu einer gegenüber den 1968ern heterodoxen und damit innovativen Machttheorie motiviert war, weil er als Homosexueller sich vom wissenschaftlich motivierten Freudomarxismus überzeugten popkulturellen Intellektuellen ausgeschlossen fühlen musste.¹² In der kommunistischen Partei, in der viele damalige kritische Intellektuelle waren oder mit der sie zumindest sympathisierten, galt der/die Homosexuelle als krank, flankiert von der damaligen Doktrin der Psychoanalyse. Wie konnte sich Foucault daher nicht durch jene ausgeschlossen fühlen, die glaubten, die Orthodoxie der Macht mittels marxistischer Ideologiekritik und Psychoanalyse zu enttarnen, während dieselben mit der Hegemonie ihres freudomarxistischen Diskurses der neuen Wissenschaftlichkeit über den zu befreienden Sex eine sich formierende Diskursorthodoxie des legitimen Ausschlusses durch Wissen ausübten? Anders als bei Marcuse wird daher die Psychoanalyse Freuds nicht mehr als Referenz einer Verbesserung der Wissenschaftlichkeit gewählt, sondern seit dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* auch die Psychoanalyse Lacans als Begehren nach dem Gesetz infrage gestellt. Dieser Punkt wird deswegen leicht übersehen (insbesondere in der linguistischen Dominanz der Machtpraktiken bei Judith Butler), weil Lacans Kritik an Freuds Therapieverständnis die unproduktive Repression des Triebes kritisiert, so dass die von Foucault im literarischen Stil formulierte Kritik an Lacans Theorie der Kastration in *Sexualität und Wahrheit* 1 gar von einer Literaturwissenschaftlerin überlesen werden konnte. Auch die Produktivität des Triebes wird bei Lacan von negierender Kastration abgeleitet, die zwar nicht mehr bei sich an Lacan anlehnenen Feminismus wie bei Freud allein vom männlichen Ödipus abgeleitet wird, weil das Erlernen von Sprache ja für alle Geschlechter zutrifft. Aber dies ist laut Foucault dann immer noch vom Willen zur Legitimierung geleitet, weil die Kastration nur von der männlichen Formation im Feiern der Sprache gereinigt wird, wenn die vom Geschlecht unabhängig Aneignung der Sprache zur Grundlage

10 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand 1968, S. 194, insbesondere auf Medien bezogen: »Die ›Gesinnungslosigkeit‹ der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnisse und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar.«

11 Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 210: »Mir scheint, es ist wahr, daß die Macht ›immer schon da ist‹; [...]. Daß man sich niemals ›außerhalb der Macht‹ aufhalten kann, heißt nicht, daß man unter allen Umständen in der Falle sitzt [...].«

12 Didier Eribon, *Rückkehr nach Reims*, Berlin 2016.

von Macht erklärt wird. Der Glaube an eine durch monopole Herrschaft ebenso monopolisierte Kritik des Gesetzes durch Sprachaneignung wird durch die Ergänzung der wissenschaftlich sich legitimierenden Psychoanalyse mit ihrer Theorie der linguistisch interpretierten Kastration fortgesetzt. Während Foucault erkannte, dass die Popkultur in ihrer Kritik an Macht sich um die eigene Achse dreht, verkannte er, dass das Begehren nach Häresie in der Sexualität sich zu einer Orthodoxie der Reinheit verwandelte, die auch er mit Nietzsche nur fortsetzte.

Diese Drehung von Heterodoxie in Orthodoxie hat Pierre Bourdieu Allodoxie genannt.¹³ Eine kritische Haltung, die sich in ihrer kritischen Selbstberechtigung der eigenen Macht verkennt, weil sie sich von Macht durch wissenschaftlichen Epistemozentrismus gereinigt sieht, wovor auch Foucault in allerdings anderen Worten seiner mittleren Phase seit den 1970er Jahren warnte. Dennoch folgt aus der anderen Formulierung Bourdieus, dass avantgardistische Heterodoxie und konforme Orthodoxie von innen her nicht durch den Willen zum Wissen, sondern durch den Willen zur Reinheit der Legitimität verwechselt werden können: Zurück »zur ursprünglichen Reinheit«.¹⁴ Diese Allodoxie stammt damit nicht von einem Willen zum Wissen oder einem Begehren nach Diskurs, sondern vom Willen zur Reinheit als Grundlage von Legitimation, der sich in Verteidigung von seriösen und damit reinen Disziplinen des Wissens fortsetzt: Keine Disziplin neben mir als Ausdruck der Seriosität einer Disziplin, die das Fremde ausschließt. Der religiöse Fundamentalismus ist »nur« der Extrempunkt dieser Allodoxie, die ihre Orthodoxie als reine göttliche Avantgarde sieht, d.i. als Berechtigung für die Infiltrierung der gesamten Gesellschaft durch ihre *reine*, von bestehender menschlicher Hand gelösten Norm gegen die obsoletere, unsaubere menschliche Gesetzgebung; denn ein Ausschluss etwa aus einer Partei ist ein ebenso, wenn auch nicht so drastischer Reinigungsversuch einer sozialen Gruppe wie die Kontrolle der Reinheit durch eine religiöse Avantgarde, die sich zur Orthodoxie der reinen Macht gewandelt hat. Das ist nicht der lange Schatten Gottes allein, weil vielmehr der Schatten selbst schon ein Schatten des Begehrens nach Reinheit ist, dem die historische Ethnologin Mary Douglas mit ihrer Thematisierung der Reinheit auf der Spur war.

Bourdieu konnte aus der Religionssoziologie Max Webers in nicht bewusster Übereinstimmung mit Douglas ablesen, dass ästhetische Avantgarden der Moderne und religiöse Heterodoxie stets Eines gemein haben: Den Ruf einer kathartischen Rückkehr zum Kollektiv-Reinen der Gemeinschaft, was in einer Differenzierung durch die Utopien der Kunst nach Thematik als Rückkehr zum reinen Bild oder dem reinen Medium, dem reinen Klang etc. in differenzierter Form weitergeführt wird. Auch Webers Theorie der reinen Wertsphären ist davon betroffen, die Bourdieu trotz Bezugs zu Weber nicht übernimmt. Stets soll die Reinigung der durch soziale von Menschenhand befreiten Ma-

13 Pierre Bourdieu, Kennen und Anerkennen, in: ders.: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1982, S. 503 – 513.

14 Pierre Bourdieu, Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken, in: ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998, S. 64. Und: ders., Die Metamorphose des Geschmacks, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M. 1993, S. 159

terie letztlich der reinen und damit legitimeren Kommunikation aller dienen.¹⁵ Bezeichnenderweise verstanden sich daher auch viele erste künstlerische Avantgarden der europäischen Moderne im 20. Jahrhundert noch als reinigende Heilsbringer der gesamten Gesellschaft, von der russischen Avantgarde oder dem Dadaismus zu Anfang des Jahrhunderts bis hin zum Wiener Aktionismus und der *Situationistischen Internationale* innerhalb des Generalstreiks in der Mitte des 20. Jahrhunderts, was erst Lyotards Begriff der Postmoderne als vergangenes Narrativ einer absoluten Befreiung des Marxismus verabschiedete. Nicht die Differenzierung durch Wissen ist damit das Problem, sondern die Fortsetzung eines Glaubens an eine Reinheit in der Legitimierung durch Wissen, die sich zwar von einer allgemeinen Reinheit des Gesetzes wie in der beliebigen Erzählung für das Heil der gesamten Gesellschaft im Ausruf der Postmoderne bei Lyotard löst. Aber damit wird die Fortsetzung eines Reinheitswillens in der Disziplinierung von Wissenschaften verkannt, die in ihren Differenzierungen nicht aufgehoben ist. Diese von Foucault später bezeichnete Verknappung des Diskurses ist keineswegs »nur« eine Verknappung des Diskurses wie beim modernen Mythos von Barthes, sondern eine Verknappung im Zugang zum Diskurs, die auch den Bauern mit seiner Frage nach Wetter die Legitimität durch Meteorologie betrifft. So sehr Wissenschaften als zweifache Unterwerfung unter Autorschaft und Diskurs erscheinen mögen, wie es Foucault in der *Ordnung des Diskurses* bezeichnet,¹⁶ zeigt doch gerade der von Linguistik kommende Barthes mit seiner Anmerkung des Bauern, dass Legitimität einer Autorschaft keine Sache der bloßen Unterwerfung ist.

Der späte Ludwig Wittgenstein bemerkte an Sprachspielen das von ihm so genannte Feiern der Sprache, das eben nicht den Kontext der Spiele und damit den realen Gebrauch bedenkt, sondern in der Ähnlichkeit der Worte (in phonetischem Klang oder schriftlich graphematischem Aussehen) dieselbe Bedeutung feiern zu dürfen, womit er seine eigene frühere Picture-Theorie der Sprache kritisierte:¹⁷ Fünf gleich aussehende Hebel haben nach Wittgenstein keineswegs in der praktischen Welt eines Zugführers auch dieselbe praktische Funktion. Die wahrnehmbare Ähnlichkeit der Worte ist das Hilfsmittel für eine Magie der anonym abstrakten Materialität und des damit angeblich rein Sozialen einer Sprache, die unterschiedliche Handlungsdifferenzen zugunsten der Gleichheit der Zeichen außer Kraft setzt. Aber dieses Feiern der Sprache ist eigentlich die Feier des Lesens, das im Cockpit fünf gleiche Hebel liest und auf dieselbe Funktion schließt. Die Feier der Sprache ist eigentlich die Feier des Lesers, der sein Gesetz des diskursiven Lesens zum Gesetz der performativen Handlung erklärt.

Das ist durchaus mit dem von Barthes analysierten modernen Mythos im Feiern der Fotografie zu sehen, wenn man es als Feier des Lesens versteht. Wenn Barthes daher nicht nur phonetische Diskurse des sprechenden Kontakts (*parole*), sondern insbesondere Bilder der Fotografie für den Mythos der modernen differenten Entdifferenzierung

15 Pierre Bourdieu, Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis u. Andreas Pfeufer, in: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg.v. Stehpan Egger, Andreas Pfeufer u. Franz Schultheis, S. 114ff.

16 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, S. 29.

17 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, S. 20f. (§§ 10 bis 12).

anführt, wie etwa die Analyse des vor einer französischen Flagge grüßenden schwarzafrikanischen Soldaten auf dem Titelbild einer massenhaft verbreiteten Ausgabe des *Paris Match*, so gilt ihm die unleugbare Referenzialität des fotografischen Bildes als Strategie zum einem von sozialen Konflikten unbehelligten Nationalgefühl des Lesens massenhaft verbreiteter ›Schrift‹, das die beruhigende kulturelle Harmonie der Gesellschaft mit schnell zirkulierenden, unmittelbar lesbaren Bildern feiert, die sich wie die *parole* nicht nur extrem schnell wie ein allgemein gewordenes Lesens verbreiten können, sondern damit auch die Determination von Handlungen durch kapitalistische Ökonomie in phatischen Diskursen übersehen lassen. Das Bild erscheint zufällig und individuell aufgenommen, verbirgt jedoch faktisch eine vom System bedingte Aussage in der scheinbaren freien Zufälligkeit des fotografischen Handelns wie das Sprechen um des Sprechens willen in einer *parole*. Der Literaturwissenschaftler versuchte mit der Fotografie die Achse einer Differenz zwischen schriftlosen Ethnien und modernen dynamischen Industriegesellschaften zu beachten, deren Vereinheitlichung einzelner angeblich freier Handlungen wie die rasche Bildwahl durch den im Kapitalismus produzierten mechanischen Fotoapparat für jedermann analog zum Sprechen wie in der Linguistik zu sehen ist, wonach das scheinbar freie Sprechen der *parole* durch eine Funktion der legitimen *langue* bedingt ist.¹⁸ Daher ist die durch Kapitalismus hergestellte Schnelligkeit an Kommunikation ein unbemerkter Mythos der Freiheit in der Fotografie wie eine frei gewählte *parole* im Reden durch determinierende Sprachstruktur. Und so können sprachliche Diskurse der Modezeitschriften nach Barthes permanent soziale Unterscheidungen unterlaufen, indem sie die ökonomischen Unterschiede im Alltag durch diskursive Beschreibungen aufheben, wenn sie die Ähnlichkeit in der Mode entgegen der bestehenden Klassenunterschiede besingen.¹⁹ Weil der Mythos eine *parole* ist, beschreibt Barthes in seiner Sprache der Mode nicht die performativen Unterschiede in der Mode, sondern den sprachlichen Diskurs zur Mode, der die sozialen Unterschiede zu verleugnen vermag.

Erst deswegen hat der frühe Derrida in seiner *Grammatologie* Barthes die Vervollkommenung des europäischen Phonozentrismus vorgeworfen,²⁰ weil Barthes entgegen seiner Einsicht in den Unterschied von Bild und Sprache seiner Fototheorie dennoch wie Saussure am monopolen Vorbild der phonetischen Sprache für alle Zeichensysteme festhält. Und in der Tat hatte der Literaturprofessor Barthes öffentlich die Linguistik wie Saussure zum Vorbild aller semiotischen Zeichentheorien erklärt.²¹ Gleichwohl ist weniger die durch Linguistik motivierte Semiotik das Problem, die nur ein Beispiel dafür ist,

18 Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, S. 193: »le mythe est une parole«.

19 Roland Barthes, *Le Système de la Mode*, in: ders., *Le grain de la voix. Entretiens 1962–1980*, Paris 1981, S. 65: »[...] le vêtement décrit par les journaux de mode, qui, par rapport au vêtement de la rue, vous paraît peut-être moins réel, moins intéressant, acquiert de nouvelles dimensions, en tant que projection de l'imaginaire collectif. Il véhicule des images, des stéréotypes, une très grande richesse d'éléments, non réels, il est vrai, mais de type utopique. En cela, il rejoint le cinéma, les bandes dessinées ou encore le roman populaire. Finalement, c'est une image stéréotype de la féminité qui se cache sous la phraséologie du journal de mode.«

20 Derrida, *Grammatologie*, S. 88f.

21 Interview mit Raymond Bellour in: *Lettres françaises*, Nr. 1172, 2. März 1967; Nachdruck in Deutsch: »Über die Semiotik der Mode und der Literatur«, in: Adelbert Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973. S. 12.

was nach Foucault als versteckter Monotheismus zu kritisieren ist, als gäbe es das eine Gesetz für Macht. Derrida hat zu dieser Zeit (1967) seiner Kritik an Barthes in der *Grammatologie* mit der Theorie einer Urschrift als Schrift in jeder symbolischen Produktion selbst nichts anderes als das eine Gesetz der Phänomenologie behauptet. Zu Recht kritisiert Derrida mit der Phänomenologie Merleau-Pontys also an der Linguistik zwar, dass Sprache keineswegs die Welt allein organisierendes System des Verstehens ist, aber zugleich versteckt er selbst seinen eigenen hermeneutischen Narzissmus nach dem einen Gesetz mit dem Begriff der aphonon Urschrift, die er allein durch die Wahrnehmungslehre der Phänomenologie Merleau-Pontys verstehen will. Und eben dies kritisiert Bourdieu, wenn er die Kritik am Kapitalismus als eine zwar berechtigte politische Kritik an der Hegemonie der Finanzökonomie versteht. Aber sie ist dann von einem finanzökonomistischen Denken der Repression derart eingenommen ist, dass sie auch im Erklären hegemonial verfährt.²²

Die Feier des *reinen* Lesens als Mittel der Machtproduktion durch Vergessen der eigenen Position macht Jakobson unbewusst am Beispiel eines Werbespruchs aus dem Wahlkampf von Ike Eisenhower deutlich, die er eine poetische Funktion in der Sprache nennt: ›I like Ike.‹ Die durch Reime und Alliterationen erreichte Aufmerksamkeit für die klangliche Materialität der Sprache ist jedoch keineswegs eine reine Abstraktion vom allgemeinverständlich legitimen Inhalt, welche dieser Funktion den Namen des Poetischen gab, gleichwohl sie als Funktion laut Jakobson nicht auf legitime Poesie beschränkt ist: Die Verschiebung einer Aufmerksamkeit für den unmittelbar verstehbaren Sinn dieses Wahlspruchs auf das mediale Trägerkapital des Klangs lässt eine implizite sozialisierende und adiskursive Botschaft mitlaufen, die in der semiotischen Konzentration des Wissenschaftlers auf den phonetischen Klang übersehen wird. In diesem Fall der vom Interpreten Jakobson bezeichneten poetischen Funktion werden ausschließlich alle *native speaker* einer bestimmten legitimen Sprachgemeinschaft unterschiedslos angesprochen, weil sie neben der vom Sinn abstrahierenden Ausrichtung des Lesens auf die besondere Klangmaterialität der Aussage einen allgemein verstehbaren signifikanten Sinn immer noch *zugleich und unmittelbar* mithören: den vom Klang abstrahierten Sinn und den Sinn zugleich, der erst durch Abstraktion vom Sinn eben als gereinigter Sinn noch forciert wird: Alle legitimen *native speaker* des Amerikanischen lieben danach ohne jede an mangelnde Harmonie erinnernde Differenzierung nicht nur Eisenhower, sondern sind vor allem die ›richtigen und reinen Amerikaner‹, weil sie vom Inhalt für den Sprachklang nicht nur abstrahieren können, sondern *dennoch zugleich* unmittelbar den Sinn verstehen, der ihre perfekte Harmonie des Amerikanischen von anderen Nationen trennt. Einer des Englischen fremden Person ist zwar die Form des Klangbeispiels des Signifikanten offensichtlich, so dass sie von einem Sprachwissenschaftler als Beispiel international angeführt werden kann, nicht aber zugleich für das selbstverständliche Verständnis des auf einen Markt der Muttersprachler hin zu entdifferenzierenden spontan verständlichen Inhalts, womit erst das Begehren nach Entdifferenzierung zugleich wieder

22 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998, S. 149 »Damit trennen einen Welten vom Ökonomismus, der darin besteht, den für das ökonomische Feld kennzeichnenden *nomos* auf alle Universen anzuwenden. Worüber in Vergessenheit gerät, daß dieses Feld selber in einem Differenzierungsprozess konstruiert wurde [...]«.

differenziert wird für ein bestimmtes, sehr wohl verstehendes rein amerikanisches Publikum im Wahlkampf Nordamerikas, das die praktische Erziehung und habitualisierte performative Aufwachen in die Sprache der USA voraussetzt. Jakobson abstrahiert ein wenig leichtfertig in seinem Beispiel der poetischen Funktion vom sozialen Gebrauch des Inhalts, so dass bei ihm nicht mehr die Differenz zwischen Sprache als Botschaft eines Begehrens nach entdifferenzierender Harmonie (Ähnlichkeit) und differenzierenden, abgrenzendes Verstehen zugleich erscheint, was Barthes als die Verleugnung einer Struktur sozialer Differenz mittels diskursiver Differenzierungen des modernen Mythos zu benennen versucht. In diesem Fall besteht die Magie dieser Feier der Sprache darin, dass die politische Öffentlichkeit von keinem sozialen Klassenverhältnis oder störenden sozialen Unterschieden verschmutzt in einer spezifischen Gesellschaft des rein Amerikanischen sein soll, um erstrecht eine begehrte Differenz der reinen Abgrenzung Nordamerikas gegen andere Nationen zu behaupten.

Sieht man Wittgensteins Feiern der Sprache mit der Behauptung Walter Benjamins zusammen, dass aufgrund der technischen und damit auch inzwischen zunehmend exakten (nicht nur sichtbaren) medialen Reproduzierbarkeit in der Moderne der »Sinn für das Gleichartige«²³ der ästhetischen Wahrnehmung wachse, welche die Aura der Einmaligkeit zugunsten des Ausstellungswertes zerstöre, eignet sich die poetische Funktion der Sprache als Beispiel für einen mittels technisch schnellen Medien über den Diskurs hinausgehenden praktischen Sinn des modernen Mythos für Gleichheit. In der Tat kann es dann nicht nur um das Vorbild der Linguistik für jeglichen Gebrauch an Zeichen unterschiedlichster Materialität in einer Semiotik gehen, wie Derrida zu Recht an Barthes kritisiert. Aber eine unendliche bewegte Verkettung von Zeichen der Zeichen bedeutet nicht automatisch Freiheit. Damit wird ebenso deutlich, warum Bourdieu den ethno-professionellen Hang in der Soziologie zu Rezeptionstheorien und Medienanalysen von Kulturproduktionen kritisiert, weil man glaubt, die Bildung von verschiedenen legitimen Märkten der Kultur allein mit quantitativen Statistiken und Marktanalysen der Rezeption der massenhaften Ähnlichkeit als das Soziale beschreiben zu können.²⁴ So verweist Bourdieu in seiner von Soziologen kaum gelesenen *Regeln der Kunst* darauf, dass von der Statistik nicht erfassbare Autoren wie Baudelaire oder Flaubert die Produktion einer legitimen Struktur bzw. eines symbolischen Marktes der Sprache revolutionieren konnten, so dass später erst ein eigener freilich statistisch ermittelbarer Markt an universitären Lesern entsteht. Die Rolle einer Produktion bei Baudelaire und Flaubert ist nur mit

23 Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), in: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I,2*, hg.v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, S. 480.

24 Pierre Bourdieu, Aber wer hat denn die ›Schöpfer‹ geschaffen?, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. Main 1993, S. 197: »Erster Gemeinplatz: Die Soziologie kann von der kulturellen Konsumtion, nicht aber von der Produktion Aufschluß geben. Die meisten allgemeinen Darlegungen der Soziologie der kulturellen Werke übernehmen diese Unterscheidung, die doch rein sozialer Natur ist: In der Tat behalten sie dem Kunstwerk und dem ungeschaffenen ›Schöpfer‹ tendenziell einen abgetrennten, sakralen Raum und eine Sonderbehandlung vor, während sie der Soziologie die Konsumenten überlassen, das heißt den untergeordneten, wenn nicht (zumal in seiner ökonomischen Dimension) verdrängten Aspekt des intellektuellen und künstlerischen Lebens.«

qualitativer Empirie der relational differenten Autorschaften zu erfassen, was weder etwas mit reinem Diskurs noch mit Biographismus zu tun hat. Auf der Ebene der Zeichen, des Diskurses oder durch Medien massenhaft und zunehmend eintrainierten Sinns für Ähnlichkeit durch Lesen kann aber der spezifische soziale Kampf der Autor:innen für die Entstehung unterschiedlicher Positionierung in der Masse der ähnlichen Rezeption verschwinden und dann als das Soziale gewertet werden. Keineswegs ist deswegen mathematische Statistik zu verwerfen, sondern vielmehr der daran versteckte Glaube an das gänzlich anonyme Gesetz eines von keinem Menschen produzierten Ursprungs, so dass der abweichende aktive praktische Sinn im handelnden Gebrauch von relationalen Strukturen in der Autorschaft nicht mehr als soziale Kraft in den Kämpfen der Kultur zu verstehen ist.²⁵ Gehen Ökonomen davon aus, dass ein Markt Autoren hervorbringt, so wird dies als Ökonomismus im Kulturverständnis übernommen, während in einer Kultursoziologie genau umgekehrt zum Massenmarkt erst der Kampf unter Autor:innen den Markt für differente Märkte bzw. Strukturen ausbildet. Die Theorie der Autorschaft ist weder kulturalistischer Biographismus noch soziologischer Funktionalismus, weder kulturalistischer Individualismus noch Ideologiekritik.

-
- 25 Das beste Beispiel für diesen soziologisch sinnigen Ethnoprofessionalismus ist Nina Zahners Versuch, Bourdieu damit angeblich zu widerlegen, dass Warhol nicht im Kunstfeld, sondern durch das Feld der Presse legitimiert worden sei: Nina Zahner, *Die Kunst der Inszenierung. Die Transformation des Kunstfeldes der 1960er Jahre als Herausforderung für die Kunstfeldkonzeption Pierre Bourdieus*, in: Markus Joch, York-Gothart Mix u. Norbert Christian Wolf (Hg.), *Mediale Erregungen? Autonomie und Aufmerksamkeit im Literatur- und Kulturbetrieb der Gegenwart*, Tübingen 2009, S. 297ff. Das widerspricht vollkommen den empirischen Fakten im produzierenden Kunstfeld: Warhol wurde als letzter in der Pop-Art zu einer Zeit bekannt, als die ersten Pop-Art Künstler eben längst nicht mehr durch Galerien des Kunstfeldes legitimiert wurden und daher schon durch die Presse bekannt geworden waren. Warhols Brillo Boxen werden zur selben Zeit wahrgenommen, als die verspäteten Europäer sie in der Biennale ausstellten, weil die Legitimation im Feld längst über den Pol der Produzenten im Feld hinaus gegangen ist, Die Rezeption der Presse folgt erst der Legitimation im Kunstfeld, erscheint aber bei Zahner in der Konzentration auf die späte Selbstinszenierung Warhols dann als Presselegitimation.

