



Clemens Kammler / Rolf Parr /  
Ulrich Johannes Schneider (Hg.)

# Foucault Handbuch

Leben – Werk – Wirkung  
Sonderausgabe



**J.B. METZLER**



**J.B.METZLER**

---

Herausgegeben von  
Clemens Kammler,  
Rolf Parr und  
Ulrich Johannes Schneider

Unter Mitarbeit  
von Elke Reinhardt-Becker

# Foucault- Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

Sonderausgabe

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

---

## Die Herausgeber

Clemens Kammler, geb. 1952, ist Professor für Germanistische Literaturwissenschaft/-didaktik an der Universität Duisburg-Essen.

Rolf Parr, geb. 1956, ist Professor für Germanistische Literaturwissenschaft/-didaktik an der Universität Bielefeld.

Ulrich Johannes Schneider, geb. 1956, ist Professor für Philosophie an der Universität Leipzig und Direktor der Universitätsbibliothek Leipzig.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02559-3  
ISBN 978-3-476-01378-1 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-476-01378-1

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Springer-Verlag GmbH Deutschland  
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2014

[www.metzlerverlag.de](http://www.metzlerverlag.de)  
[info@metzlerverlag.de](mailto:info@metzlerverlag.de)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII	<b>III. Kontexte</b>	
<b>I. Zur Biographie . . . . .</b>	<b>1</b>	<b>1. Referenzautoren . . . . .</b>	<b>165</b>
		1.1 Immanuel Kant . . . . .	165
		1.2 G.W.F. Hegel und Karl Marx . . . . .	169
		1.3 Friedrich Nietzsche . . . . .	172
		1.4 Martin Heidegger . . . . .	176
<b>II. Werke und Werkgruppen</b>		<b>2. Zeitgenössische Bezüge</b>	
Einführung: Konzeptualisierungen der Werke Foucaults . . . . .	9	<b>in Frankreich . . . . .</b>	<b>179</b>
<b>1. Schriften zur Psychologie und Geisteskrankheit . . . . .</b>	<b>12</b>	2.1 Phänomenologie und Existentialismus . . . . .	179
<b>2. <i>Wahnsinn und Gesellschaft</i> . . . . .</b>	<b>18</b>	2.2 Strukturalismus. . . . .	182
<b>3. <i>Die Geburt der Klinik</i> . . . . .</b>	<b>32</b>	2.3 Louis Althusser . . . . .	184
<b>4. <i>Die Ordnung der Dinge</i> . . . . .</b>	<b>38</b>	2.4 Jacques Lacan . . . . .	187
<b>5. <i>Archäologie des Wissens</i> . . . . .</b>	<b>51</b>	2.5 Gilles Deleuze . . . . .	190
<b>6. <i>Die Ordnung des Diskurses</i> . . . . .</b>	<b>62</b>	2.6 Jacques Derrida . . . . .	192
<b>7. <i>Überwachen und Strafen</i> . . . . .</b>	<b>68</b>	<b>3. Anschlüsse an Foucault . . . . .</b>	<b>195</b>
<b>8. <i>Raymond Roussel</i> . . . . .</b>	<b>80</b>	3.1 Judith Butler . . . . .	195
<b>9. <i>Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1</i> . . . . .</b>	<b>85</b>	3.2 Giorgio Agamben . . . . .	198
<b>10. <i>Der Gebrauch der Lüste/ Die Sorge um sich. Geschichte der Sexualität 2/3</i> . . . . .</b>	<b>93</b>	3.3 Antonio Negri . . . . .	200
<b>11. <i>Dits et Écrits</i> . . . . .</b>	<b>103</b>	3.4 Interdiskurstheorie/ Interdiskursanalyse . . . . .	202
11.1 Schriften zur Psychologie . . . . .	103	<b>4. Überschneidungen</b>	
11.2 Schriften zur Literatur . . . . .	105	<b>und Differenzen . . . . .</b>	<b>207</b>
11.3 Schriften zur Kunst . . . . .	117	4.1 Kritische Theorie . . . . .	207
11.4 Schriften zu Politik, Machtbegriff und Gouvernementalität . . . . .	124	4.2 Pierre Bourdieu . . . . .	210
11.5 Schriften zur Ethik . . . . .	129	4.3 Niklas Luhmann . . . . .	213
<b>12. Vorlesungen . . . . .</b>	<b>138</b>	<b>IV. Begriffe und Konzepte</b>	
12.1 Vorlesungen zu Psychiatrie/ Disziplinierung . . . . .	138	<b>1. Archäologie . . . . .</b>	<b>219</b>
12.2 Vorlesungen zu Staat/ Gouvernementalität . . . . .	149	<b>2. Archiv . . . . .</b>	<b>221</b>
12.3 Vorlesungen zur Ethik . . . . .	158	<b>3. Aufklärung . . . . .</b>	<b>222</b>
		<b>4. Aussage . . . . .</b>	<b>225</b>
		<b>5. Autor . . . . .</b>	<b>227</b>
		<b>6. Bio-Politik/Bio-Macht . . . . .</b>	<b>230</b>
		<b>7. Diskontinuität/ Zerstreuung . . . . .</b>	<b>232</b>

8.	Diskurs . . . . .	233	3.	Literaturwissenschaft . . . . .	331
9.	Dispositiv . . . . .	237	4.	Sprachwissenschaft . . . . .	341
10.	Disziplinartechnologien/ Normalität/Normalisierung . . . . .	242	5.	Medienwissenschaften . . . . .	346
11.	Episteme . . . . .	246	6.	Cultural Studies . . . . .	358
12.	Ereignis . . . . .	249	7.	Gender Studies/Feminismus . . . . .	367
13.	Freundschaft . . . . .	252	8.	Governmentality Studies . . . . .	380
14.	Genealogie . . . . .	255	9.	Soziologie . . . . .	385
15.	Geständnis . . . . .	258	10.	Politikwissenschaft . . . . .	396
16.	Gouvernementalität . . . . .	260	11.	Disability Studies . . . . .	401
17.	Heterotopie . . . . .	263	12.	Pädagogik . . . . .	406
18.	Körper . . . . .	266	13.	Psychiatrie . . . . .	417
19.	Kritik . . . . .	272	14.	Psychoanalyse . . . . .	426
20.	Macht . . . . .	273	15.	Naturwissenschaften . . . . .	428
21.	Ontologie der Gegenwart . . . . .	277	16.	Kunst- und Bildwissenschaften . . . . .	434
22.	Panoptismus . . . . .	279	17.	Sportwissenschaft . . . . .	439
23.	Regierung . . . . .	284			
24.	Selbstsorge/Selbsttechnologie . . . . .	286			
25.	Sexe/Geschlecht . . . . .	291			
26.	Subjekt . . . . .	293			
27.	Wahrheit . . . . .	296			
28.	Wahrsprechen . . . . .	301			
29.	Wissen . . . . .	303			

## V. Rezeption

	Einleitung: Einige Fluchtlinien der Foucault-Rezeption . . . . .	307
1.	Philosophie . . . . .	310
2.	Geschichtswissenschaften . . . . .	320

## VI. Anhang

1.	Zeittafel . . . . .	443
2.	Bibliographie . . . . .	444
2.1	Primärtexte/ Siglen der Werke Foucaults . . . . .	444
2.2	Auswahlbibliographie . . . . .	445
3.	Die Autorinnen und Autoren . . . . .	447
4.	Personenregister . . . . .	449

# Vorwort

Zum Gegenstand eines Handbuchs qualifizieren sich Denker entweder durch die Breite der Rezeption, die sie erfahren haben, oder eine besondere Qualität ihrer Wirkung. Im letzten Fall können sie das werden, was Michel Foucault »Diskursivitätsbegründer« (DE I, 1021) genannt und an Marx sowie Freud festgemacht hat, nämlich nicht einfach nur Autoren eines Buches oder (Lebens-)Werkes zu sein, sondern Denker, die ganz neue ›Ordnungen der Diskurse‹ hervorgebracht und das Feld des Sag-, Sicht- und Bearbeitbaren nachhaltig verändert haben. Indem sie »die Möglichkeit und die Formationsregeln« (DE I, 1022) für ganz andere Texte eröffnet haben, stellt sich wissenschaftliches und in der Folge nicht selten auch alltägliches Denken ›vor‹ und ›nach‹ ihnen als grundlegend verschieden dar. Diese Charakteristik trifft in ganz besonderer Weise auch auf Foucault selbst zu. Indem er die Aufmerksamkeit auf die über die Einzelindividuen und ihre Äußerungen hinausgehenden Regularitäten von Diskursen lenkt, eröffnet er neue, nicht von vornherein thematisch oder historisch begrenzte »Diskursmöglichkeit[en]« (DE I, 1022) und macht dadurch neue Sichtweisen auf vermeintlich altbekannte Gegenstände wie ›Sexualität‹, ›Wahnsinn‹ oder ›Normalität‹ möglich.

Mit dem vorliegenden Handbuch soll dieses sich beständig selbst revidierende, von ganz verschiedenen Punkten aus immer wieder neu ansetzende Denken des ›Diskursivitätsbegründers‹ Michel Foucault dargestellt werden, ohne es dabei unter griffigen Labeln wie ›Post-‹ oder ›Neo-strukturalismus‹ vorschnell zu vereinheitlichen. Einem kurzen Abriss zur intellektuellen Biographie, der einer ersten Verortung Foucaults in seiner Zeit dient, folgen mit Teil II Beiträge zu den einzelnen Werken bzw. Werkgruppen in chronologischer Anordnung, wobei die in jüngster Zeit sukzessive veröffentlichten »Vorlesungen« ans Ende gestellt sind. Teil III ergänzt die Werkartikel um vier verschiedene Gruppen von Kontexten:

Aufgenommen wurden Beiträge zu den für Michel Foucaults Denken wichtigen Referenzautoren bzw. -texten, solche zu zeitgenössischen intellektuellen Bezügen in Frankreich, Beiträge zu den wichtigsten Anschlüssen an Foucaults Denken sowie zu Überscheidungen bzw. Differenzen mit anderen theoretischen Ansätzen und Denkrichtungen.

Im Zusammenspiel von Werk und Kontexten lassen bereits die Teile II und III die Spezifik von Foucaults Diskursivitätsbegründung deutlich werden. Teil IV bietet ergänzend kürzere Beiträge zu den wichtigsten Arbeitsbegriffen Foucaults, die in ihrer Gesamtheit einen Einblick in das bieten, was Foucault selbst seinen ›Werkzeugkasten‹ genannt hat. Der Rezeption Foucaults in einer notwendig begrenzten Zahl von wissenschaftlichen Disziplinen (vorwiegend aus dem Spektrum der Geistes- und Sozialwissenschaften) geht Teil V nach, wobei aus der Perspektive eines je spezifischen disziplinären Fragezusammenhanges teils einzelne Werke, teils ganze Werkgruppen, teils besonders wichtige Theoreme fokussiert werden. Neben einer Bestandsaufnahme der Foucaultrezeption fragen die Beiträge dieses Teils jeweils auch nach zukünftigen Möglichkeiten des Arbeitens mit Foucault. Die vorangestellte, die Beiträge punktuell zusammenführende Einleitung zu Teil V zeigt erste Muster und Verlaufsformen der Foucault-Rezeption in den Wissenschaften auf.

Einige Hinweise zur Benutzung: Zitiert werden in der Regel die deutschen Übersetzungen der Texte Foucaults nach den in der Siglenliste verzeichneten Ausgaben. Die französischen Originaltexte wurden lediglich da herangezogen, wo es galt, auf Besonderheiten der Übersetzung hinzuweisen. Die unselbständig erschienenen Schriften Foucaults werden so weit als möglich nach der deutschen Ausgabe der *Dits et Écrits* nachgewiesen. Daher verzeichnen die Literaturverzeichnisse der einzelnen Artikel hauptsächlich die je-

weils zitierte Sekundärliteratur und nur in Ausnahmefällen Schriften Foucaults (etwa dann, wenn es um Übersetzungen aus oder in weitere Sprachen geht).

Zu danken haben wir den Beiträgern dieses Handbuchs für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit;

ganz besonders verpflichtet sind wir jedoch Ute Hechtfisher für ihre vielen wertvollen Anregungen und die über ein bloß nachträgliches Lektorat weit hinausgehende verlagsseitige Betreuung.

Die Herausgeber



# I. Zur Biographie

Am Ende seines Lebens war Michel Foucault eine öffentliche Figur, nicht nur in Europa, sondern fast überall auf der Welt, und wollte doch unerkannt bleiben und allein durch seine Texte wirken. In einem anonymen Interview hat er 1980 der Sehnsucht nach einer philosophischen Diskussion ohne Ansehen der Person Ausdruck verliehen (DE IV, 128–137) – und zugleich durch die Art der Argumentation sich mehr als deutlich zu erkennen gegeben. Der Schriftsteller und Denker Foucault war darum bemüht, sein persönliches Leben weitgehend privat zu halten, selbst unter dem Druck eines steigenden öffentlichen Interesses. In seinem Denken hat er der Idee der personalen Identität eine entschiedene Absage erteilt. Er wollte nicht »jemand sein«, sondern »ein anderer werden«. Foucaults Lebensumstände zu erzählen und verständlich werden zu lassen, ist daher kaum leichter, als die gedankliche Bewegung in seinem Werk zu protokollieren.

Drei Biographen (Eribon, Macey, Miller) haben Foucaults Leben ausführlich beschrieben, daneben vermitteln eine Reihe von Schilderungen aus der Feder von Freunden wie dem Altphilologen Paul Veyne (1992, 2008) oder dem Schriftsteller Maurice Blanchot (1987) einige Details. Der französische Biograph Didier Eribon gehörte zum Freundeskreis; er hat in zwei Büchern gut recherchierte Essays zur intellektuellen Biographie Foucaults vorgelegt (Eribon 1991, 1998). Aus der Gruppe von Foucaults amerikanischen Beobachtern und Bewunderern stammen die Biographien von David Macey (1993) und James Miller (1995). Miller will Foucault von dessen späten Ideen eines experimentellen Lebens her interpretieren; Macey zeichnet historisch genau die Stationen einer abwechslungsreichen Karriere nach. Nicht lange nach dem Tod Foucaults im Jahr 1984 liegen damit ausführliche Studien zu seinem Lebensweg vor.

Der Ruhm als brillanter Schriftsteller, die Aura des nonkonformen Geistes, das Gewicht seiner

philosophischen Einsichten – all das macht Foucault attraktiv und entzieht seine persönliche Geschichte einer nüchternen Betrachtung. Die Tatsache, dass er unbestritten als Meisterdenker gilt, führt die Leser seiner Werke immer wieder über die Textarbeit hinaus und lässt sie fragen, wer dieser Mensch war, der über das »Verschwinden des Menschen« philosophierte, der trotz einer erfolgreichen intellektuellen und akademischen Karriere danach verlangt, »ein anderer zu werden«. Die Rekapitulation der äußeren Lebensstationen Foucaults – wenig ist verlässlich bezeugt – kann diese Fragen weniger beantworten als vertiefen.

## 1926–1951

Michel Foucault wurde als Paul-Michel Foucault am 15. Oktober 1926 in eine bürgerliche Familie in Poitiers geboren. Sein Vater, Dr. Paul Foucault, war Arzt und lehrte an der Medizinschule, seine Mutter, geborene Anne Malapert, entstammte ebenfalls einer Familie von Ärzten und brachte eigenes Vermögen in die Ehe mit. Foucault hatte eine ältere Schwester und einen jüngeren Bruder; er wuchs in relativem Wohlstand auf, mit Bediensteten und einer eigenen Landvilla, wo die Familie bis zum Ausbruch des Krieges 1939 regelmäßig die Sommerferien verbrachte. Die Familie war katholisch, allerdings nicht strenggläubig. Während des Krieges blieb die Familie in Poitiers und arrangierte sich mit der von der deutschen Besatzungsarmee geduldeten Regierung des Marschalls Pétain.

Foucault wurde 1930 in das Gymnasium »Henri IV« in Poitiers eingeschult, zusammen mit seiner älteren Schwester, die er nicht alleine zur Schule gehen lassen wollte, weshalb man ihn vorzeitig einschulte. 1940 wurde Foucault in das Collège Saint-Stanislas umgeschult, eine katholische Schule, weniger streng als das Jesuitengymnasium am Ort. 1943 schloss Foucault die Schule mit überdurchschnittlich guten Noten ab.

Dem Wunsch seines Vaters, die Familientradition der Ärzte fortzusetzen, entsprach Foucault nicht und begann die Vorbereitung auf die *Ecole Normale Supérieure* (ENS), einen eigentlich zweijährigen, durch den Krieg auf ein Jahr verkürzten Vorbereitungskurs (Khâgne) für das Studium der Human- und Geisteswissenschaften. Weil er die Eingangsprüfung für diese Eliteeinrichtung zunächst nicht schaffte, begann Foucault 1945 in Paris am Gymnasium »Henri IV« erneut mit dem Vorbereitungskurs. Dort hatte er u. a. den französischen Hegelkenner und Philosophen Jean Hyppolite als Lehrer; einer seiner Prüfer war der Wissenschaftshistoriker Georges Canguilhem. Nach erfolgreich bestandener Eingangsprüfung konnte Foucault 1946 das Studium an der ENS aufnehmen. Die unter Napoleon gegründete Einrichtung feierte damals gerade das 150. Jahr ihres Bestehens.

Studierende an der ENS sind in Frankreich als Staatsstipendiaten privilegiert und werden als die besten Lehrer des ganzen Landes ausgebildet. Berühmte Absolventen waren etwa Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre, zwanzig Jahre vor Foucault. Dieser hatte als Lehrer u. a. den marxistischen Philosophen Louis Althusser. Foucault galt als fleißiger Student, aber psychisch waren es wohl schwere Jahre, wie Freunde berichteten; von Depressionen ist die Rede; auch Selbstmordversuche sind bezeugt. Foucault begab sich verschiedentlich in medizinische Behandlung. Nach einem gescheiterten Versuch 1950 schloss er 1951 sein Studium mit der *Agrégation* im Fach Philosophie ab. Schwerpunkt seiner Ausbildung war die Psychologie, gefördert u. a. durch seinen engen Kontakt mit Daniel Lagache, der das Fach an der ENS 1947 eingeführt hatte. Durch Vermittlung von Althusser scheint Foucault Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs geworden zu sein, was er später leugnete und jedenfalls nie aktiv umgesetzt hat.

## 1952–1960

Im Oktober 1952 bekam Foucault eine Stelle als Assistenzprofessor für Psychologie an der Universität in Lille. Er wohnte weiterhin in Paris und verbrachte nur zwei bis drei Tage in der Woche im

250 km entfernten Arbeitsort, wo er im Hotel übernachtete. Zu Foucaults Interessen gehörten Literatur und Musik, mit deren wichtigsten jungen Vertretern, Pierre Boulez und Jean Barraqué, war er befreundet. Über persönliche Kontakte erhielt Foucault Kenntnis von Ludwig Binswangers Werk; es sollte der Gegenstand seiner ersten Veröffentlichung sein. Der Schweizer Psychoanalytiker Binswanger war der Begründer der »Daseinsanalyse«, einer existentialistischen Psychotherapie mit Anlehnung an Martin Heideggers Philosophie.

Foucault kam allerdings schnell von diesen Ansätzen ab. Später hat er seine frühen Schriften, darunter ein historischer Überblick über die Geschichte der Psychologie zwischen 1850 und 1950 (DE I, 175–195), nicht als eigene Werke gelten lassen wollen, sich jedenfalls nicht mehr darauf bezogen. Das gilt auch für das Buch über *Geisteskrankheit und Persönlichkeit*, das 1954 erschien, neu überarbeitet als *Geisteskrankheit und Psychologie* 1962 (F 1968).

Als vielfach interessierter und interdisziplinär neugieriger Denker war Foucault ein »Netzwerker«, der sich seine geistigen wie seine persönlichen Allianzen selber schmiedete. Von zentraler Bedeutung war die Begegnung mit dem Religionsphilosophen Georges Dumézil, denn sie brachte eine berufliche Wende: Foucault verließ Frankreich und leitete ab August 1955 das französische Kulturinstitut im schwedischen Uppsala. Dieser Wechsel ist bis heute unter französischen Akademikern nicht unüblich: Man fördert die eigenen Aussichten im Wissenschaftsbetrieb durch Übernahme halb administrativer, halb wissenschaftlicher Aufgaben an Einrichtungen Frankreichs im Ausland. Später sagte Foucault, er habe die Abwechslung gesucht und darum Frankreich gerne verlassen (Macey 1993, 72 f.).

Wir wissen jedenfalls, dass Foucault seine gleich nach Studienabschluss begonnenen Forschungen zur Geschichte des Wahnsinns und der Unvernunft intensiviert, auch wenn er nur in den Sommermonaten Pariser Bibliotheken nutzen konnte. In Schweden versuchte Foucault sogar, eine erste Fassung von dem, was später *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) werden würde, als akademische Qualifikationsarbeit einzureichen, wurde aber abgelehnt.

Die offiziellen Aufgaben in Uppsala bestanden vor allem im Unterricht an der Universität, der Literatur und Kultur Frankreichs allgemein betraf. 1958 stand ein neuer Wechsel an, als Foucault zum Leiter des Frankreichzentrums der Universität in Warschau ernannt wurde, wiederum durch Dumézil vermittelt. Auch in Warschau unterrichtete Foucault die volle Breite französischer Kultur, war zugleich stärker in die politische Arbeit des französischen Außenministeriums eingebunden. Gute Kontakte dorthin halfen ihm, nachdem eine homosexuelle Affäre ruchbar geworden war, Polen und die »Unterdrückungsgewalt der Kommunistischen Partei« (Macey 1993, 86f.) vorzeitig zu verlassen. Man bot ihm das französische Kulturinstitut in Hamburg an. Neben den auch dort üblichen Lehrverpflichtungen arbeitete er weiter an seinem ersten großen Werk. Foucault kehrte im Herbst 1960 nach Frankreich zurück: ein knapp 34-jähriger, weit gereister und bereits vielfältig erfahrener brillanter Kopf mit einer enormen Arbeitsdisziplin.

### 1961–1969

Foucaults Lebensumstände veränderten sich zum Zeitpunkt der Rückkehr nach Frankreich. Durch den Tod seines Vaters kurz zuvor und die damit verbundene Erbschaft konnte er sich eine eigene Wohnung in Paris kaufen, in der bald der Soziologe Daniel Defert der häufigste Gast war, sein neuer und bleibender Lebensgefährte. Für Foucault begann die Phase der Fertigstellung seines ersten großen Buchmanuskripts, das durch glückliche Umstände und durch die Mitwirkung seines früheren Prüfers Canguilhem Grundlage einer Dissertationsverteidigung werden konnte, die als »Soutenance de Thèse« strenger als eine deutsche Doktorprüfung organisiert ist und stärker über das künftige akademische Schicksal entscheidet. Neben dem Manuskript zu *Wahnsinn und Gesellschaft* bestand ein zweiter Teil der Prüfungsvorleistung in der Einleitung zu Kants Schrift über Anthropologie (Kant 2008). Beide Prüfungsteile wurden durch Foucaults früheren Lehrer Hippolyte und durch Maurice de Gandillac begutachtet, einem Experten für die Kultur des Mittelalters

und der Renaissance. Zur Jury gehörten außerdem der Philosophiehistoriker Henri Gouhier, der Psychologe Lagache und Canguilhem.

Die Kommission kam zu dem ungewöhnlichen Ergebnis, dass Foucault ein brillanter Kopf sei, seine vorgelegten Schriften allerdings Verständnisschwierigkeiten bereiteten. Das kann jeder Leser von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis heute nachvollziehen: Eine Fülle von Einsichten, geistreiche Interpretationen von Literatur, Kunst und Philosophie, sowie eine ausgeprägte Fähigkeit zur Kritik etablierter Denkschemata werden in einer gelegentlich traumhaft beflügelten Sprache vorgetragen, mit evokativem Duktus, den Foucault nie ganz aufgegeben hat und der zu seinem Ruhm als philosophischer Schriftsteller beitrug.

Foucaults Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte setzte sich in dem Werk *Die Geburt der Klinik* (1963) fort, seine literarischen Interessen dokumentiert ein Buch über den Schriftsteller Raymond Roussel (1963). Mitte der 1960er Jahre schrieb Foucault zudem einige Aufsätze über Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot und andere Schriftsteller (s. Kap. II.11.2). Foucaults Netzwerke bildeten eine kleine Akademie, aus der heraus er auf mehreren Ebenen Wirkung entfaltete: als Gesprächspartner im Pariser Intellektuellenmilieu (zu dem in großer Nähe zu Foucault damals auch Roland Barthes gehörte), als akademischer Lehrer vor Studierenden, als literarischer Essayist vor dem allgemeinen Lesepublikum. Die brillante Rhetorik Foucaults ist auch in einigen schulpädagogischen Fernsehsendungen aus den 1960er Jahren dokumentiert.

Foucault pendelte weiterhin beruflich, nun nach Clermont-Ferrand, wo er von 1960 bis 1966 Philosophie und Psychologie unterrichtete (Defert 2001, 19–27). Nach allem, was wir wissen, füllte ihn diese Stelle nicht aus, auch hatte er wohl öfters Streit mit seinem Kollegen Roger Garaudy, einem bekannten Intellektuellen und engagierten Kommunisten. Foucaults politisches Profil war nicht parteipolitisch orientiert, sondern schon damals eher subversiv ausgerichtet und bewusst nicht tagespolitisch konnotiert (Eribon 1991, 214ff.). Noch in der ersten Hälfte der 1960er

Jahre, die bei Foucault von einer enormen Publikationsaktivität geprägt war, entstand das Buch *Die Ordnung der Dinge* (1966), das ihn über die Grenzen Frankreichs hinaus nachhaltig bekannt machen sollte.

Man muss sich den gelehrten Charakter des Werkes und den kompletten Themenwechsel vor Augen halten, um Foucaults Leistung zu würdigen und zu verstehen, dass die schriftstellerische Energie dieses Denkers aus einer in Archiven und Bibliotheken betriebenen intensiven Forschung stammt. Foucault schreibt sich sozusagen durch die kulturellen Archive des alten Europa und gelangt mit seiner »Archäologie der Humanwissenschaften« über die Geschichte der Vernunft und des Wahnsinns hinaus zur Problematisierung der Humanwissenschaften schlechthin, worunter auch die Philosophie zählt, die er selber unterrichtet.

Sein offen kritischer Umgang mit den etablierten Wissensbeständen und seine polemische Ader verwickeln Foucault in manche Kontroverse, beispielsweise mit dem unwesentlich jüngeren Jacques Derrida über die Interpretation der Philosophie von René Descartes (vgl. DE II, 300–331; Derrida 1972). Foucaults kursorische Abwertung von Descartes in *Wahnsinn und Gesellschaft*, seine gezielte Kritik am rationalistischen Denken in der Demontage des »Gründervaters der modernen Philosophie« führte zu einem Schlagabtausch mit Derrida über die Grenzen der Philosophie. Nicht weniger polemisch war in dieser Zeit Foucaults Auseinandersetzung mit Jean-Paul Sartre. Dessen Kritik an Foucaults *Die Ordnung der Dinge* lief paradoxerweise darauf hinaus, das Werk als bürgerlich zu bezeichnen, weil es zu keiner Veränderung der Gesellschaft beitragen könne (vgl. DE I, 845–853; Schiwy 1984, 212–217). Sartre stellte Foucault in die geschichts- und politikfeindliche Ecke des Strukturalismus, was Foucault gegen den Strich ging. Zwar hatte er in *Die Ordnung der Dinge* den Strukturalismus »das erwachte und unruhige Bewußtsein des modernen Wissens« (OD, 260) genannt, beeilte sich aber, im Vorwort sowohl zur deutschen wie zur englischen Übersetzung, gegen das Etikett zu wettern, was bei seinen Zeitgenossen weit weniger Verständnis fand als bei späteren Interpreten

(Pinguet 1991). Heute gilt Foucault nicht mehr als Strukturalist und scheint überhaupt keiner Strömung so recht anzugehören, weder auf philosophischem noch auf politischem Gebiet.

Die überlieferten biographischen Zeugnisse reichen nicht aus, um Foucault als einen tatsächlich sich immer neu entwerfenden Menschen zu qualifizieren. Intellektuell aber sprechen die permanenten Revisionen der Arbeits- und Interessenschwerpunkte und die damit verbundenen begrifflichen Transformationen eine deutliche Sprache, die auch im Buch *Archäologie des Wissens* (1969) zum Ausdruck kommt. Dieses Werk setzt einen Abschluss unter die »archäologischen« Arbeiten der 1960er Jahre und eröffnet das Feld der Diskursanalyse, die Foucault mit seinen bald »Genealogie« genannten Studien auch in eine politikwissenschaftliche Sphäre führt. Die damals bereits in der ganzen Welt vorhandenen Leser Foucaults registrierten mit Aufmerksamkeit, wie Foucault in der *Archäologie des Wissens* sein philosophisches Programm einer historischen Beschreibung und phänomenologischen Rekonstruktion zum Ansatzpunkt für neue Fragestellungen umformt, die auch gesellschaftliche Problemfelder direkt betreffen.

Den Durchbruch des politischen Denkens bei Foucault würde man gerne mit dem Jahr 1968 identifizieren, und so falsch ist das nicht. Allerdings war Foucault 1968 nicht direkt dabei, denn er lebte und arbeitete nicht in Paris, sondern in Tunis. 1966 schon hatte seine akademische Karriere einen Schlenker gemacht, wiederum aufgrund der in Frankreich nicht unüblichen Kooperation zwischen dem Wissenschaftsministerium und dem Außenministerium. Foucault wechselte an die Universität von Tunis, und nimmt also genau dann Abstand zum Pariser Intellektuellenleben, als dieses ihn als Meisterdenker zu vereinnahmen beginnt. Es scheint sogar der Fall zu sein, dass Foucault die Distanz zu den Aufregtheiten von Paris suchte und Tunis eine günstige Gelegenheit bot (Macey 1993, 186–188). Er war dort an einer französischen Exiluniversität gewissermaßen in einer Art pädagogischer Provinz, wiewohl publizistisch in Frankreich mehr denn je präsent. Zu den intellektuellen und politischen Aufregtheiten im Vorfeld des Mai

1968 hat Foucault zeit seines Lebens eine nüchterne Distanz bewahrt.

Noch vor Ende des vertraglich dreijährigen Einsatzes in Tunesien wurde Foucault Ende 1968 nach Paris gerufen, um am Aufbau der Reformuniversität im Vorort Vincennes mitzuwirken. Diese Universität (heute Paris VIII in St. Denis) nahm Studierende ohne definierte Hochschulreife auf und verlieh Abschlüsse, die lange Zeit anderswo kaum anerkannt wurden. Sie war ein Hort der permanenten pädagogischen und disziplinären Verunsicherung und gab manchem orthodoxen Lehrer wie beispielsweise dem Philosophen Gilles Deleuze, der zusammen mit Foucault dort anfang (und mit dem er zeitlebens in freundschaftlicher Verbindung stand), eine Wirkungsstätte. Foucaults Einsatz als Lehrer und Organisator verdankte sich vermutlich auch seinen guten Beziehungen in Regierungskreise sowie dem Zutrauen der entscheidenden Bürokraten in einen unabhängigen und unparteiischen Denker (Macey 1993, 221–224). In Vincennes wirkte Foucault knapp zwei Jahre, dann wurde er in das Collège de France gewählt und erhielt damit die höchste und beste Stellung, die ein Wissenschaftler in Frankreich haben kann.

### 1970–1984

Der Prozess der Berufung an das Collège de France ist in den Biographien von Eribon und Macey ausführlich geschildert; die Durchsetzung Foucaults gegen seine Konkurrenten Paul Ricœur und Yvon Belaval war letztlich unproblematisch. Weil die Lehrstühle ad personam vergeben und nach dem Wunsch des Inhabers benannt werden, gab es ab 1970 am Collège de France keinen neuen Lehrstuhl für die Philosophie der Handlung (Ricœur) und keinen für die Geschichte der rationalen Philosophie (Belaval), sondern einen für die »Geschichte der Systeme des Denkens« (Foucault). Am 2. Dezember 1970 las Foucault seine Antrittsvorlesung über *Die Ordnung des Diskurses*. Er unterrichtete am Collège de France bis 1984, konzentriert in den Wochen von Januar bis April (mit einer einzigen Unterbrechung 1977). Foucault bot zunächst die traditionelle Mischung von Vorlesungen und Seminaren an,

ging später dann zu Doppelvorlesungen über. Die schriftstellerischen Früchte dieser Jahre sind noch im Erscheinen begriffen: Bis ca. 2011 werden alle 14 Vorlesungstexte Foucaults aus Manuskripten und Mitschnitten rekonstruiert und veröffentlicht sein.

Die Mitglieder des Collège de France haben alle Forschungsfreiheiten, wenige Lehrverpflichtungen und keine Verwaltungsaufgaben. Sie prüfen nicht und qualifizieren keinen Nachwuchs in der an Universitäten üblichen Weise. Es gibt daher niemanden, der bei Foucault in dieser Zeit promoviert hätte. Es gibt allerdings sehr viele, die zu seinen Füßen saßen und sich von ihm inspirieren ließen: Studierende kamen aus der ganzen Welt nach Paris, um ihn zu hören. Nachbarhörsäle wurden mit Tonübertragungen zu Räumen, in denen einzig das Wort des forschenden Denkers widerhallte. Foucault war eigentlich kein guter Vorleser, eher ein präziser Übermittler perfekt ausformulierter Texte. Und er probierte immer wieder neue Themen und Konzepte aus, die bis heute diskutiert werden: Bio-Politik, Gouvernementalität, Wahrsprechen, Ästhetik der Existenz.

Die intellektuellen Akzente, die Foucault ab 1970 setzt, sind einigermaßen heterogen und fordern die Interpreten bis heute heraus. *Die Ordnung des Diskurses* kündigt bereits eine politische Akzentuierung der Philosophie von Foucault an, die in den Büchern *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) vertieft wird. Auch berühren nun manche kleinere Texte den Bereich des Politischen, den Foucault in vielen parallel veröffentlichten Essays erkundet und in neuer Weise philosophiefähig macht. Der Professor ist auf dem Zenit seiner akademischen Anerkennung alles andere als eine abgehobene Figur im Elfenbeinturm.

Das persönliche Leben Foucaults in den letzten acht Jahren war, wenn man einer Reihe von Andeutungen glauben kann, die besonders James Miller zusammengetragen hat, vor allem durch den Versuch bestimmt, seine Homosexualität als Lebensform zu bekennen und zu kultivieren. Foucault beginnt, in einigen Interviews sein Leben als Intellektueller und homosexueller Mann zu reflektieren (DE IV, 200–206; vgl. F 1984). Gleichzeitig experimentiert er mit den Lebens-

formen, die ihm das schwule Milieu von San Francisco eröffnet, wo er sich öfter zu Vorlesungen und Vorträgen an der Universität Berkeley aufhält. Für einige aus der Szene wird er sogar zum »Heiligen Foucault« (Halperin 1995). Es ist vermutlich AIDS gewesen, was 1984 Foucaults rasches Sterben bewirkte. Es war die Zeit, als die neue Immunschwächekrankheit weitgehend unerkannt und nur schlecht therapierbar war.

### Foucault politisch und ethisch

Auch wenn die Texte Foucaults ab den 1970 Jahren einen Hintergrund im gesellschaftlichen Engagement ihres Autors haben, kann ein strenger Kausalzusammenhang nicht konstruiert werden. Foucault rekonstruiert die Geltung des Gefängnisses und den Sinn der Freiheitsstrafe in einem theoretisch-philosophischen Buch wie *Überwachen und Strafen*, er ist zugleich in einer Gruppe tätig, die aktiv an der Verbesserung der Lebensbedingungen der Gefangenen in Frankreich wie auch der Aufklärungsarbeit über Gefangenschaft überhaupt verpflichtet ist (vgl. DE II, 213–237). Theorie und Praxis laufen parallel, sie sind aber nicht auseinander begründbar, wie Foucault an vielen Stellen sagt und an noch mehr Stellen durch Auslassung jeglicher Kausalität deutlich bezeugt. In einem Gespräch mit Deleuze definiert Foucault die schriftstellerisch-philosophische Arbeit selbst als politische Praxis (DE II, 382–393).

Foucaults praktisch-politische Allianzen gehen soweit, dass er mit seinem philosophisch-theoretischen Gegner Jean-Paul Sartre eine verbotene maoistische Zeitschrift (*La cause du peuple*) auf der Straße verteilt, gewiss ohne sich der Illusion hinzugeben, er tue dies aus den gleichen Gründen wie der alte Mann des französischen Existentialismus. Ein Foto der beiden zeigt die Gemeinsamkeit in der öffentlichen Handlung, nicht in der Begründung dieses Tuns. Nicht einmal in den Schlachtordnungen des politischen Kampfes lässt sich Foucaults Engagement eindeutig machen, und selbst die Zeugnisse von Zeitgenossen (Colombel 1991; Schmid 1991) helfen nicht weiter, Foucault als Intellektuellen und Wissenschaftler »aus einem Guss« zu verstehen,

als einen über die Streitsache identifizierbaren Kämpfer.

Nach dem »politischen« Foucault bis Mitte der 1970er Jahre folgt ein wiederum veränderter, ein über ethische Probleme nachdenkender Foucault, der zur letztgültigen Ausformulierung seiner Einsichten nicht mehr kommen wird. *Der Wille zum Wissen* von 1976 war der erste Band eines Unternehmens, das Foucault »Sexualität und Wahrheit« genannt hat und das auch »Geschichte der Sexualität« betitelt ist. Foucault versucht aufzudecken, wer wir jenseits aller Unterdrückungserfahrungen selber sind, inwieweit wir uns selber zugänglich werden, auf welche Weise die Kategorien der Selbstreflexion und der Selbstbeurteilung organisiert sind. *Der Wille zum Wissen* leistet vor allem negative Arbeit und widerlegt die These von der »Repression« nicht als unwahr, wohl aber als viel zu einfach und schematisch (WW, 27 ff.). Man kann hier durchaus ein Echo der Kritik an der Psychoanalyse vernehmen, wie es Deleuze und Félix Guattari mit ihrem *Anti-Ödipus* (1972) vorgelegt haben. Auch Foucault ist gegen mechanistische Erklärungen im Bereich des Wissens und des Wollens.

Die Bände 2 und 3 von »Sexualität und Wahrheit« erscheinen im Jahr seines Todes 1984 und bezeichnen noch nicht das Ende dieses Unternehmens, denn nach *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* fehlt – laut Plan – noch ein abschließender Band über die Kodifizierung der Ethik in der Tradition christlicher Moral. Das Manuskript des Bandes ist in einer ersten Fassung abgeschlossen, aber durch die testamentarische Verfügung Foucaults, dass nichts postum veröffentlicht werden solle (Defert 2001, 105), noch nicht im Druck erschienen. (Die Veröffentlichung der Vorlesungen stellen deswegen eine Ausnahme von der testamentarischen Verfügung dar, insofern man durch kritisch erstellte Manuskripteditionen einer wilden Publikation der Foucault'schen Vorlesungen auf der Grundlage von privaten Tonbandmitschnitten vorbeugen wollte.)

Dass Foucaults letzte Bücher über die stoische Ethik handeln, dass sie Philosopheme der Antike wieder aufleben lassen und damit wieder den Boden der traditionellen Philosophie zu betreten

scheinen, hat eine Reihe von Interpreten veranlasst, hier einen Umschwung im Foucault'schen Denken zu konstatieren, gewissermaßen eine Heimkehr zu den eigentlichen Problemen nach den Irrfahrten im Gebiet strukturalistischen Denkens (Frank 1983). Andere Interpreten erkennen eine Kontinuität im Werk (Veyne 2008), selbst wenn es im Hinblick auf das Thema von Ethik und Moral unabgeschlossen bleibt, und die letzten Ausführungen auch nicht mehr durch Vorlesungen vorbereitet werden konnten.

### Foucault international

Foucault reiste häufig ins Ausland, was zu vielen Publikationen geführt hat, die in der ersten Fassung nicht auf Französisch erschienen, und an die sich nach Ländern unterscheidbare Traditionen der Foucault-Kommentierung anschließen, die bis heute Foucaults Bild stark changieren lassen. Foucault war besonders in den Jahren seiner Professur am Collège de France in vielen Ländern unterwegs. In Rio de Janeiro hat er 1973 an der katholischen Universität Vorlesungen über »Die Wahrheit und die juristischen Formen« (DE II, 669–792) gehalten, einer Vorstufe von *Überwachen und Strafen*. Dreizehn andere Texte Foucaults erschienen zuerst in südamerikanischen Medien, darunter ein kurzer und wichtiger Text über das »nicht-dialektische« Denken (DE II, 527–529). In Japan hat er Vorträge eher zusammenfassender Art gehalten und dort v. a. das wachsende Interesse an seiner Person und seinem Denken zu befriedigen versucht. Sechzehn Vorträge und Gespräche Foucaults erschienen zuerst auf Japanisch. Auf Italienisch sind über zwanzig Texte Foucaults zuerst erschienen, darunter die Zeitungsartikel zur iranischen Revolution in der Tageszeitung *Corriere della Sera* und mehrere längere Interviews (DE I, 770–793; III, 186–213; IV, 51–119). In der Bundesrepublik Deutschland war Foucault in den 1970er Jahren als Kommentator politisch zerrütteter Verhältnisse gefragt, als philosophische Sphinx in Zeiten des Terrorismus und der polizeilichen Repression. Foucault besuchte beispielsweise die Inhaftierten der »Roten Armee Fraktion« in Stuttgart-Stammheim (Eribon 1991, 176–190). In den USA

waren seine Gespräche in den allerletzten Lebensjahren besonders intensiv; die meisten kreisten um den Themenbereich Subjekt, Technologie und Macht.

Was Foucault hilft, in verschiedenen Ländern schnell bekannt und diskutiert zu werden, ist der kritische Akzent seiner Philosophie, die zugleich keine Ähnlichkeit mit einer ›linken‹ Kritik am Spätkapitalismus aufweist. In einem 1974 vom holländischen Fernsehen aufgezeichneten Streitgespräch mit dem amerikanischen Philosophen und politischen Intellektuellen Noam Chomsky kommt die Unerhörtheit der philosophisch-politischen Position von Foucault sehr deutlich zum Ausdruck, wenn er betont, dass allein die Macht den politischen Kampf steuert, nicht die Suche nach einer ›gerechten‹ Gesellschaft (DE II, 586–637). Mit seinem skeptischen Anarchismus wurde Foucault vielen Protestlern politisch unglaubwürdig, andere Gruppen, wie beispielsweise auf dem TUNIX-Kongress in Westberlin 1978, haben ihn als Vordenker undogmatischer Interventionen adoptiert. Foucault bleibt politisch vielen ungreifbar, selbst wenn man weiß, dass er im Spanien Francos gegen die Todesstrafe protestierte. Er erscheint vielen unsolidarisch im Kampf gegen die Unterdrückung, auch wenn er am »Leben der infamen Menschen« (Titel eines unvollendeten Buchprojekts) größtes Interesse nahm und dazu Dokumente aus französischen Archiven sammelte (DE III, 309–332).

Foucault ist jenseits seiner schriftstellerischen Produktion als davon abstrahierbare Person schwer darzustellen. Was für viele moderne Philosophen gilt – dass ihr Leben durchaus banale Züge besitzt –, ist im Falle Foucaults vielleicht weniger zutreffend, und doch verschwindet auch bei ihm das bisschen private Leben immer wieder hinter der gewaltigen Textmaschine. Ob man sagen kann, er habe seinen Ideen gemäß gelebt, ist nicht zwingend und nicht falsch. Wer kann schon das Leben des Denkens in konkrete Taten umsetzen? Sicher ist, dass es kaum einen Denker aus der jüngst vergangenen Epoche der europäischen Geistesgeschichte gibt, der in seinen Produktionen so gut dokumentiert ist wie Foucault. Ebenso klar steht das Diktum Foucaults, das Verlangen nach Identität sei Angelegenheit der Polizei, in

Spannung zu jedem Versuch einer Würdigung von Leben, Werk und Wirkung. Man kann nicht alles um jeden Preis in Einklang bringen und in eine einzige Figur konzentrieren. Eher könnte man versuchen, die Elemente dieser intellektuellen Existenz in diejenigen Einheiten auseinanderzulegen, die uns heute etwas sagen. So müsste man auch dem späten Foucault nicht widersprechen, der danach verlangte, »anders zu werden, als man ist«.

## Literatur

- Blanchot, Maurice: *Michel Foucault*. Tübingen 1987 (frz. 1986).
- Colombel, Jeannette: Poetische Kontrapunkte. In: Schmid 1991, 241–259.
- Defert, Daniel: Zeittafel [Chronologie]. In: Michel Foucault: *Schriften I*. Frankfurt a. M. 2001, 15–105.
- Derrida, Jacques: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M. 1972, 53–101 (frz. 1967).
- Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt a. M. 1991 (frz. 1989).
- : *Foucault und seine Zeitgenossen*. München 1998 (frz. 1994).
- Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?*. Frankfurt a. M. 1983.
- Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Ha-  
giography*. Oxford 1995.
- Kant, Emmanuel: *Anthropologie d'un point de vue prag-  
matique. Traduction de Michel Foucault. Précédé de  
Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie*. Pa-  
ris 2008.
- Macey, David: *The Lives of Michel Foucault*. London 1993.
- Miller, James: *Die Leidenschaften des Michel Foucault.  
Eine Biographie*. Köln 1995 (amerik. 1993).
- Pinguet, Maurice: Die Lehrjahre. In: Schmid 1991, 41–50.
- Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus.  
Mode – Methode – Ideologie* [1969]. Reinbek bei  
Hamburg<sup>2</sup>1984.
- Schmid, Wilhelm (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel  
Foucault*. Frankfurt a.M. 1991.
- Veyne, Paul: *Foucault. Die Revolutionierung der Ge-  
schichte*. Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1978).
- : *Foucault: Sa pensée, sa personne*. Paris 2008.

Ulrich Johannes Schneider



## II. Werke und Werkgruppen

### Einführung: Konzeptualisierungen der Werke Foucaults

Den inneren Zusammenhang von Foucaults Schriften zu entschlüsseln, erscheint auch heute noch als Herausforderung. Entsprechend groß ist die Zahl der inzwischen publizierten Sammelbände und Monographien. Auch wenn sich in manchen dieser Publikationen hartnäckig das Vorurteil hält, in der wissenschaftlichen Foucault-Rezeption könne aufgrund der Spaltung der Kommentatoren in radikale Kritiker und euphorische Befürworter Foucault'schen Denkens »von ausgewogenen [...] Analysen bisher noch kaum die Rede sein« (Taureck 1997, 133), so hat diese Rezeption inzwischen ein beachtliches Niveau erreicht, ohne dass allerdings in entscheidenden Fragen der Werkinterpretation Einstimmigkeit erzielt worden wäre. Dies gilt nicht zuletzt für die Frage einer möglichen Konzeptualisierung und Einordnung des Werkganzen. Zu Recht weist Ulrich Johannes Schneider in seiner Foucault-Monographie darauf hin, dass diesbezügliche Versuche sich zwei Hauptgefahren ausgesetzt sehen (vgl. Schneider 2004, 22). Deren erste bestehe darin, Foucaults Werk pauschal unter Kategorien wie Post- oder Neostrukturalismus zu subsumieren (vgl. exemplarisch Frank 1983), die zweite drohe durch Foucaults Selbstinterpretationen seiner eigenen Arbeiten. In der Tat sind diese Äußerungen meist strategischer Natur und haben die Funktion, sein bisheriges Werk in Bezug auf ein aktuelles Projekt zu verorten und dabei Widersprüche zwischen den verschiedenen Phasen seiner theoretischen Arbeit einzuebnen. Dies gilt nicht zuletzt für den Versuch einer theoretischen Standortbestimmung in der *Archäologie des Wissens*, die vielfach als Darstellung der methodologischen Basis der materialen Analysen Foucaults missverstanden wurde. Denn einerseits

hat sich das hier entwickelte Begriffs- und Methodenarsenal von den historischen Analysen der sechziger Jahre bereits zu weit entfernt, als dass man dort einfach sehen könnte, wie es funktioniert, andererseits kommen in *Überwachen und Strafen*, dem nächsten größeren Buch Foucaults, schon wieder neue Begriffe zum Einsatz.

Konträr zu den in jeder Phase seiner theoretischen Entwicklung zu beobachtenden Versuchen, seinem Œuvre jeweils von neuem zusammenhängende Konturen zu verleihen, stehen aber Aussagen wie jene berühmte Formulierung aus der *Archäologie des Wissens*, in der er sich gegen die Forderung verwarft, er »solle der gleiche bleiben« (AW 30), sich also auf eine theoretische Identität fixieren lassen. Dieser Aussagengruppe lassen sich auch die folgenden, nicht minder prominenten Sätze aus dem Jahre 1975 zurechnen: »Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie öffnen und sich irgendeines Satzes, einer Idee oder einer Analyse wie eines Schraubenziehers oder einer Bolzenzange bedienen wollen, um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu disqualifizieren oder zu zerschlagen, unter Umständen sogar diejenigen, aus denen meine Bücher hervorgegangen sind ...nun, umso besser!« (DE II, 887 f.).

Der die Einheit des eigenen Werks in Frage stellende dekonstruktive Gestus dieser Aussage ist die andere Seite Foucault'scher Selbstdarstellung. Doch ist der Widerspruch zwischen diesen beiden Seiten nur ein scheinbarer. Dass sich »die außergewöhnliche Kohärenz« seines Denkens gerade »in der Gefährdung seiner selbst, [...] im Mut zur ständigen Problematisierung seiner eigenen Position« erweist (Revel 2004, 42), und dass es somit nur darum gehen kann, sein Werk jenseits der falschen Alternative Kontinuität versus Diskontinuität zu analysieren, ist seit längerem eine entscheidende Einsicht der Foucault-Forschung. Zum Scheitern verurteilt ist deshalb jeder Versuch, die Einheit des Foucault'schen

Werks in einer homogenen oder sich kontinuierlich entwickelnden Methode zu suchen. Zu Recht betont Philipp Sarasin in seiner 2005 erschienenen Einführung in Foucaults Werk, dass eine solche Methode nicht existiert und dass sich Foucault dessen auch bewusst gewesen sei. Da sein Œuvre die die Moderne prägenden Macht-, Diskurs-, und Subjektverhältnisse immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven untersuche, so dass seine Bücher erkennbar um ähnliche Fragen kreisen, ohne dabei deckungsgleiche Antworten zu liefern, gehe es nicht darum, eine »nachträgliche Vereinheitlichung herzustellen« oder gar »sein Denken [zu] systematisieren«, sondern »Foucaults Denkbewegungen nachzuzeichnen« (Sarasin 2005, 13).

In pointierter Form findet sich diese Position auch in Petra Gehring's Foucault-Monographie: »Definiert man ›Methode‹ als den angebbaren Weg zur vergleichenden Wiederholung, so sind Foucaults Verfahren kein Vorgehen im methodischen Sinn« (Gehring 2004, 155). Foucaults Texte seien vielmehr singulär, sowohl, was ihre je spezifische Vorgehensweise, als auch, was ihre jeweilige ›literarische Komposition‹ anbetreffe. Legitim erscheint daher allenfalls die Frage nach dem Minimum an Allgemeinheit, das den Fragehorizont Foucaults ausmacht. Auf der Suche nach einem solchen zentralen Leitmotiv hat sich die Forschung vorwiegend an die späten Selbstbeschreibungen Foucault'scher Theoriebildung gehalten. So konnte sich beispielsweise die These, die verschiedenen Werkphasen stellten »konstruktive Teilmengen einer neuen Konzeption des Subjekts dar« (Kögler 2004, 184), durchaus auf Foucault berufen (s. Kap. IV.26). In seinem 1982 veröffentlichten Nachwort zur Monographie von Dreyfus und Rabinow heißt es über das Ziel seiner Arbeit der »letzten zwanzig Jahre«: »Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für eine solche Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zwecke habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen« (DE IV, 269). In eine ähnliche Richtung geht der Vorschlag Schneiders, Foucaults Ge-

samtprojekt auf die von ihm in einem Anfang der 1980er Jahre von ihm selbst verfassten und in seinem Todesjahr 1984 erschienenen Lexikonbeitrag gebrauchte Formel einer »Kritischen Geschichte des Denkens« zu bringen (vgl. Schneider 2004, 22). Es gehe ihm – so Foucault in diesem zunächst unter einem Pseudonym erschienenen und in der Tat von großer Distanz gegenüber der eigenen Arbeit geprägten Text – um »die Regeln, nach denen mit Bezug auf bestimmte Dinge das, was ein Subjekt sagen kann, der Frage des Wahren und des Falschen untersteht«, also um die reziproke Frage, unter welchen Bedingungen ein Subjekt »zum legitimen Subjekt dieser oder jener Erkenntnis« und »unter welchen Bedingungen eine Sache zum Objekt für eine mögliche Erkenntnis« werden könne (vgl. DE IV, 777). Damit ist nicht nur der interdisziplinäre, alle Kulturwissenschaften betreffende Aspekt Foucault'schen Forschens benannt, sondern auch sein vorrangiger Gegenstand. Dass hierbei die Frage der Subjektconstitution eine so zentrale Rolle spielt, könnte man angesichts der Tatsache, dass Foucault in den 1960er Jahren gerade durch die provokante These vom ›Tod des Subjekts‹ berühmt geworden ist, zunächst für ein Missverständnis halten. Aber dieses Missverständnis entpuppt sich bei näherem Hinsehen als scheinbares. Foucaults frühe Polemik richtete sich gegen jegliche universalistische, also transzendentalphilosophische oder ontologische Theorie des menschlichen Subjekts. Sein eigenes Denken »in der Leere des verschwundenen Menschen« (OD, 412) rekonstruiert jene Produktions-, Macht- und Sinnverhältnisse, jene historisch-sozialen Praktiken, in denen sich Subjektivität als Erkenntnisgegenstand historisch konstituiert. Kritik einer Theorie des Subjekts durch Rekonstruktion der historischen Modi und Möglichkeitsbedingungen von Subjekt-Objektbeziehungen – auf diese sehr allgemeine Formel kann man Foucaults Forschungsprogramm durchaus bringen.

Als mindestens ebenso riskant wie das Vorhaben, die philosophisch-historische Arbeit Foucaults auf einen allgemeinen Nenner zu bringen, erscheint der Versuch ihrer Phasierung. Das zeigt ein Blick auf die unterschiedlichen Modelle, die die Forschung hierzu vorgelegt hat. Während im

Anschluss an Dreyfus/Rabinow (1987) häufig zwischen einer Phase der Aussagen- bzw. Diskursanalyse und einer späteren Phase der Machtanalyse unterschieden wird, findet sich bei Deleuze (1987) eine Einteilung in drei Werkphasen (»Wissen«, »Macht«, »Subjektivierung«). Fink-Eitel (1989) wiederum schlägt ein Vier-Phasen-Modell vor, wenn er Deleuzes erste Phase im Anschluss an Kammler (1986) noch einmal in eine Phase der frühen Archäologien (»Das Andere und das Gleiche«) und eine methodologische Phase (»Die Archäologie des Wissens«) unterteilt. Auch Schneider votiert für eine Einteilung des Werks in vier Phasen, wobei er allerdings der ersten Foucaults Arbeiten über das Normale und das Pathologische zurechnet, während *Die Ordnung der Dinge* und *Die Archäologie des Wissens* einer Phase der Problematisierung des Denkens zugeordnet werden (vgl. Schneider 2004, 225–223). All diese Phasenmodelle weisen eine gewisse Plausibilität auf, stoßen angesichts der Tatsache, dass es sich bei der Wandlung des Foucault'schen Denkens eher um Akzentverschiebungen handelt als um eine simple Abfolge, aber auch an gewisse Grenzen (vgl. Waldenfels 2003, 24).

Zu ergänzen bleibt, dass die verschiedenen Etappen des Foucault'schen Theoriebildungsprozesses von Neuinterpretationen, Retouches, Umdeutungen und terminologischen Verschiebungen begleitet waren. Dabei erhielten die alten Werkzeuge im jeweils neuen Werkzeugkasten nicht selten eine veränderte Funktion und Bedeutung. So bildet sich der Diskursbegriff, der in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Geburt der Klinik* noch keine wesentliche Rolle spielt, in den 1960er Jahren erst sukzessive heraus, so erfährt der Machtbegriff von Foucaults Antrittsvorlesung am Collège de France im Dezember 1970 (ODis) über die Gefängnisanalyse von 1975 bis in die späten 1970er Jahre hinein entscheidende Modifikationen. Entsprechendes gilt für die Begriffe »Archäologie« und »Genealogie«. Man hat die Tatsache, dass Foucault mit Beginn der 1970er Jahre für die Bezeichnung seiner Tätigkeit häufiger den letzteren wählt, als einen Perspektivwechsel von der Analyse der synchronen Strukturen der Diskurse zur diachronen Untersuchung ihrer

»Herkunft« aus Macht- und Gewaltverhältnissen interpretiert (vgl. Sarasin 2005, 120). Doch ist auch seine Verwendung der Begriffe »Diskurs« und »Macht« alles andere als konstant. Keines der in der Forschung gängigen Phasenschemata erfasst diese Modifikationen im Detail.

Unabhängig von der Frage, welches Phasenmodell den anderen vorzuziehen ist, muss sich jeder Versuch einer Rekonstruktion des Foucault'schen Theoriebildungsprozesses der Tatsache bewusst sein, dass dieser nicht nur durch eine mehrfache Verlagerung der Gegenstandsfelder, sondern auch durch eine damit jeweils verbundene Transformation der Verfahren und somit eine ständige Weiterentwicklung des Begriffsrepertoires gekennzeichnet ist.

## Literatur

- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a.M. 1987 (frz. 1986).
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1987 (amerik. 1982).
- Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.
- Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a.M. 1983.
- Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a.M./New York 2004.
- Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*. Bonn 1986.
- Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar 2004.
- Revel, Judith: Vertikales Denken: eine Ethik der Differenz. In: Peter Gente (Hg.): *Foucault und die Künste*. Frankfurt a.M. 2004, 23–42.
- Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 2005.
- Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*. Darmstadt 2004.
- Taureck, Bernhard H. F.: *Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg 1997.
- Waldenfels, Bernhard: Kraftproben des Foucault'schen Denkens. In: *Philosophische Rundschau* 50 (2003), 1–26.

Clemens Kammler

## 1. Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit

Im Januar 1954 erscheint in der Einführungsreihe »Initiation philosophique« Foucaults erstes Buch *Maladie mentale et personnalité* (im Folgenden zitiert als a), das 1962 nach der Veröffentlichung von *Folie et Déraison. Histoire de la folie* (1961) durch eine in Teilen stark überarbeitete Ausgabe mit dem neuen Titel *Maladie mentale et psychologie* (im Folgenden zitiert als b) abgelöst wird. Letztere liegt der derzeit verfügbaren deutschen Übersetzung von 1969 zugrunde (im Folgenden zitiert als dt. und bei Bedarf korrigiert). Diese ist v. a. wegen sachlicher Fehler und terminologischer Ungenauigkeiten sowie willkürlicher Kürzungen (z. B. b 3 f./11 f.) stark revisionsbedürftig (z. B. die Verwechslung von »Trieben« mit »Instinkten« bei Freud, b 97; dt. 125; »Todesinstinkt«, b 46/dt. 62; Verwechslung des englischen York mit dem amerikanischen New York, b 84/dt. 109, die Unkenntnis der Erklären-Verstehen-Debatte mit der Folge, dass statt *Verstehen* »Begreifen« als Zentralbegriff der Jaspers'schen Psychopathologie ausgewiesen wird, b 54 f./dt. 72 f., sowie die durchgängige Fehlschreibung des Namens *Durkheim*).

### Von Freud zu Marx und Pawlow

Ausgangspunkt ist die Frage nach den »Bedingungen«, unter denen man im »psychologischen Bereich« von »Krankheit« sprechen kann – 1954 wird die Frage allein an die Pathologie des Geistes oder Psychopathologie (»pathologie mentale«), 1962 ohne Adressateneinschränkung gestellt – sowie die Frage nach den »Bezügen« zwischen den »Tatsachen der Psychopathologie und denen der organischen Pathologie« (a 1; b 1/dt. 9). Begreift man die »Geisteskrankheit« gemäß dem Bild der »organischen Krankheit«, so unterstellt man ein »natürliches Wesen« (ab 7/dt. 16) der Krankheit, das sich – wie bei einer »botanischen Spezies« – in einer Symptomatologie identifizieren und in einer Nosographie beschreiben lässt. Das Problem der »menschlichen Einheit und psychosomatischen Ganzheit« bleibt dabei

»offen«; erst ein neues Verständnis von »organischer und psychologischer Ganzheit« (ab 8/dt. 16) und speziell für die Psychopathologie der Begriff der *Persönlichkeit* als »Wirklichkeit und Maß der Krankheit« (ab 10/dt. 19) schaffen Abhilfe. Foucault nennt als Beleg das Werk von K. Goldstein, warnt aber zugleich vor einem »Klima begrifflicher Euphorie« bei den »von Goldstein Inspirierten« – womit v. a. Merleau-Ponty gemeint sein dürfte –, das zu Lasten der »Strenge« geht (ab 11/dt. 21).

Eine »Einheitspathologie« verwirft Foucault als »künstlich« und geht den Wirkungen des ganzheitlichen Ansatzes und des »Rückgangs zum Kranken durch die Krankheit« in der organischen und der Psychopathologie je separat nach. Während die Medizin zur Erfüllung ihrer ganzheitlichen Ansprüche auf Anatomie und Physiologie zurückgreifen kann, scheitert die Psychologie mit ihrem Angebot an die Psychiatrie daran, dass der »Zusammenhang eines psychologischen Lebens« auf eine andere Weise gesichert ist »als der Zusammenhalt eines Organismus« (ab 13/dt. 23); dies führt Foucault weiter zur Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen in der Psychopathologie und zur Reflexion über das Verhältnis des »Kranken« zur »Umwelt« (»milieu«), das am Phänomen des historischen Auftauchens der Hysterie im 19. Jh. erörtert wird: Der entmündigte oder gar zwangseingewiesene Kranke werde dadurch zum »Knotenpunkt sämtlicher gesellschaftlicher Suggestionen«, was anhand entsprechender Inszenierungen des Charcot-Schülers Babinski belegt wird (ab 15 f./dt. 25 f.).

Der das weitere Vorgehen anzeigende Schlussabsatz weist signifikante Unterschiede zwischen den Versionen von 1954 und 1962 auf: Wollte Foucault 1954 noch den »konkreten Formen« nachgehen, die die Geisteskrankheit »im psychologischen Leben eines Individuums« annehmen kann (a 16 f.), geht es ihm 1962 um die »konkreten Formen, die die Psychologie ihr hat zuweisen können« (b 16 f./dt. 27), und an die Stelle der Aufgabe, »die Bedingungen zu bestimmen, die diese verschiedenen Aspekte möglich gemacht haben, und die Gesamtheit des Kausalsystems nachzu-

zeichnen, das sie begründet hat« (a 17), tritt acht Jahre später: »die Bedingungen zu bestimmen, die diesen seltsamen Status des Wahnsinns als auf jegliche Krankheit irreduzible Geisteskrankheit möglich gemacht haben« (b 17/dt. 27). Wurde 1954 der Fortgang des Buches noch durch zwei Fragen nach den »psychologischen Dimensionen« und den »realen Bedingungen« der Krankheit im Allgemeinen vorgezeichnet, so geht es 1962 nunmehr allein um die Geisteskrankheit und die »Psychopathologie als Faktum der Zivilisation«.

Im ersten Teil über »Die psychologischen Dimensionen der Krankheit« macht Foucault geltend, dass die Psychopathologie nicht »allein im zu einfachen Text der außer Kraft gesetzten Funktionen zu lesen«, sondern ebenso die »Dialektik« zwischen »positiven Tatsachen und negativen Phänomenen des Verschwindens« zu registrieren sei (ab 20/dt. 32). Was positiv verstärkt wird, erweist sich zumeist als »Automatismus«, der ein »archaisches Niveau in der Entwicklung des Individuums« anzeigt (ab 21/dt. 34). Foucault kommt erstmals auf Freud, seine »Entwicklungsformen der Neurose« und angebliche »Geschichte der Libido« sowie auf den »Glauben« der Psychoanalyse zu sprechen, »sie könne dadurch, daß sie eine Pathologie des Erwachsenen betreibt, eine Psychologie des Kindes [...] schreiben« (ab 23/dt. 36), was dann an den Arbeiten von R. Spitz, M. Klein und Freud selbst im Sinne einer Entwicklungslogik, die quasi vom »Zahnen« bis zur »Objektwahl« reicht, diskutiert wird. Dem Ödipuskomplex attestiert Foucault, die »verständnisvollste Analyse der vom Kind in seinen Beziehungen zu den Eltern erlebten Konflikte« zu sein; seine Rekapitulation der Psychoanalyse fasst er zusammen: »Kurz, jedes Stadium der Libido ist eine virtuelle pathologische Struktur. Die Neurose ist eine spontane Archäologie der Libido« (ab 27/dt. 39).

Dennoch lehnt Foucault Freuds Begriff der Libido ebenso ab wie den Begriff einer »psychischen Energie« des französischen Psychologen Janet; die analog zu Freud von Janet beschriebene Regression von komplexen auf »archaische« Verhaltensweisen (am Beispiel einer an andere gerichteten Erzählung, was komplexe temporale

und dialogische Perspektiven beinhaltet, die in der Krankheit mit dem Zurückfallen aufs Monologisieren verloren gehen) ist nur als einer der »deskriptiven Aspekte« der Krankheit aufzufassen; auch die »Identität« zwischen kranker Persönlichkeit und dem Kind oder dem »Primitiven« weist Foucault zurück (ab 30 f./dt. 44 f.). Die Analyse verschiedener Krankheitsbilder hinsichtlich ihrer Regressionsaspekte und der Stärke des Verfalls psychischer Funktionen schält dennoch ein letztes unverlierbar Humanes heraus, das dem Verfall trotz: Der Patient »mag noch so krank sein«, er verfügt immer noch über einen »Kohärenzpunkt in der persönlichen Struktur«, »der die erlebte Einheit seines Bewußtseins und seines Horizonts gewährleistet« (ab 34/dt. 49).

Eine zweite Beschäftigung mit Freud konzediert diesem, die in der Frühphase der Psychoanalyse und in den genetischen Psychologien gängige Identifizierung von Geschichte und Entwicklung überwunden zu haben. In einem durchaus verständigen Durchgang durch verschiedene Fallgeschichten und Krankheitsbilder bekräftigt Foucault seine Ablehnung der psychoanalytischen Trieblehre und v. a. des »Todestriebs«; gelten lässt er das Konzept des *Abwehrmechanismus* in seiner zweizeitigen Ausbildung mit seinem Bezug auf einen verdrängten psychischen Konflikt. Foucaults Perspektive zielt über die Psychoanalyse hinaus: »Wo das normale Individuum die Erfahrung des Widerspruchs macht, macht der Kranke eine widersprüchliche Erfahrung; die Erfahrung des Einen öffnet sich auf den Widerspruch, die des Anderen schließt sich über ihm« (ab 48/dt. 66).

Gewürdigt wird auch die phänomenologische Herangehensweise an die Geisteskrankheit, und zwar anhand des für objektivistische Verfahren schwer zugänglichen Phänomens der Angst, die »im Herzen der individuellen Geschichte verankert« niemals »durch eine Analyse naturalistischer Art reduziert werden kann« (ab 53/dt. 71); schon in der Diskussion des psychoanalytischen Ansatzes hatte er die Angst als »Prinzip« und »Grund« der Geschichte eines Individuums und als Konvergenzpunkt aller Bedeutungen des krankhaften Verhaltens bezeichnet (ab 51 f./dt. 69 f.). Wie die psychoanalytische geht die phäno-

menologische Vorgehensweise davon aus, dass das Bewusstsein des Kranken von seiner Krankheit, seine annehmende oder ablehnende Einstellung zu dieser, ein Moment der Krankheit selbst ist und Implikationen für ihre Behandlung hat. Der verstehende Ansatz der Jaspers'schen Psychopathologie postuliert den Sprung »ins Innere des krankhaften Bewusstseins«, um so »die pathologische Welt mit den Augen des Kranken selbst zu sehen«; ihr Verständnis von Wahrheit ist nicht auf »Objektivität«, sondern »Intersubjektivität« ausgerichtet (ab 54/dt. 72). Gestützt auf Arbeiten von E. Minkowski, M. Séchehayé, L. Binswanger und R. Kuhn zeichnet Foucault die veränderten Wahrnehmungen von Raum und Zeit, Mitwelt und Umwelt sowie des eigenen Körpers bei unterschiedlichen psychischen Erkrankungen nach.

Mit der Frage, ob nicht für einen Zugang zur »Subjektivität des Irrsinnigen« vielmehr die »Welt selbst« nach dem Geheimnis ihres »rätselhaften Status« zu befragen sei (ab 69/dt. 90), wechselt Foucault das Terrain. Er tut dies 1954 deutlich anders als 1962. In der Erstfassung ist der Zweite Teil »Die wirklichen Bedingungen der Krankheit« überschrieben und umfasst eine Einleitung und zwei Kapitel: »Die geschichtliche Ausrichtung der Geisteskrankheit« und »Die Psychologie des Konflikts«; 1962 werden unter dem Obertitel »Wahnsinn und Kultur« »Die geschichtliche Konstitution der Geisteskrankheit« und »Der Wahnsinn, Gesamtstruktur« behandelt.

Nach der weitgehend unveränderten Einleitung in diesen Teil mit einem Exkurs über Soziologie (É. Durkheim) und Sozialanthropologie (R. Benedict) legt Foucault 1954 einen historischen Abriss der die Konstruktion der Geisteskrankheit betreffenden Begriffe, Praktiken und Institutionen vor, der mit ersten antiken, frühchristlichen und mittelalterlichen Erwähnungen von Fällen von »Besessenheit« (»energumenos«) einsetzt. Erst das 18. Jh. löst sich von der Vorstellung vom Wirken dämonischer, übernatürlicher Kräfte und beschreibt den »Wahnsinn« nunmehr als »Beraubung« (»privation«); der »Humanismus« einer Betrachtung des Wahnsinns als menschliches Phänomen verhindert nicht, dass der als wahnsinnig Identifizierte »einer inhumanen Praxis der

*aliénation*« zum Opfer fällt (a 79 f.). Der vielfach verwandte Terminus *aliénation* ist extrem mehrdeutig: Philosophisch bezeichnet er die »Entfremdung«, juristisch die (an sich freiwillige, faktisch aber auch erzwungene) Aufgabe von (Freiheits-)Rechten, ökonomisch die Veräußerung, Übertragung von Kapitalien und medizinisch als *aliénation mentale* die Geisteskrankheit. Foucaults Beschreibung des Zeitalters der *aliénation* reflektiert v.a. den medizinischen und juristischen Sinn im Verfahren der »freiwilligen Internierung«; doch die diskursive Figur der Entfremdung und ihrer Aufhebung schimmert in der Konsequenz durch: »Man kann unterstellen, dass es an dem Tag, da der Kranke nicht mehr das Schicksal der *aliénation* erleidet, möglich wird, die Dialektik der Krankheit in einer Persönlichkeit zu erblicken, die menschlich bleibt« (a 83). Seit dem 18. Jh. wird der Kranke Opfer der »Ausschließung«; doch obwohl sich die Gesellschaft in ihm nicht wiedererkennt, setzt sich allmählich das Bewusstsein eines Zusammenhangs von Gesellschaft und Krankheit durch. Die Deutung der Krankheit als Regression weist Foucault als unzureichende Erklärung ab, die ebenso bei einem Oberflächenphänomen stehen bleibt wie die Pädagogik eines Rousseau oder Pestalozzi; sie sind bestenfalls »Träume von einem Goldenen Zeitalter«. Die »wahre Grundlage der psychologischen Regressionen« liegt in einem »Konflikt sozialer Strukturen«; »Konkurrenz«, »Ausbeutung«, »imperialistische Kriege« und »Klassenkämpfe« sorgen für eine »unablässig vom Widerspruch heimgesuchte Erfahrung der menschlichen Umwelt«; die »Ausbeutung« »entfremdet (*aliène*)« den Menschen in ein »ökonomisches Objekt« (a 86). Freud und die Phänomenologen werden einer Mystifizierung der Krankheit geziehen, da sie eine »Autonomie« der »psychologischen Dimensionen« unterstellen.

Im Sinne dieses damaligen marxistischen Humanismus sieht Foucault die Krankheit sowohl von »sozialen und historischen Bedingungen«, die sich in den »realen Widersprüchen der Umwelt« ausdrücken, als auch von »psychologischen Bedingungen«, die »den Konflikthalt der Erfahrung in die Konfliktform der Reaktion transformieren«, bestimmt (a 92). Das Kapitel über

»Die Psychologie des Konflikts« begreift ausgehend von der umfassend referierten Psychophysiologie Pawlows die Krankheit als »eine der Formen der Abwehr« (a 101), was zu problematischen Parallelen etwa zwischen »Katatonie« und dem »Assimilationsprozess der Nervenzelle« führt (a 100).

Das »Schluss«-Kapitel unterscheidet zwischen einer »historischen *aliénation*« und einer »psychologischen *aliénation*«. Der Geisteskranke ist gleichsam ein Produkt der bürgerlichen Revolution; er wird zum »sujet de scandale« gemacht, in dem freilich nichts anderes zum Ausdruck kommt als die Inkonssequenzen besagter Revolution – ihr Stehenbleiben bei einer »theoretischen Freiheit« und einer »abstrakten Gleichheit« (a 104). Ziel einer »wahren Psychologie« muss es sein, den kranken Menschen zu »entfremden (*désaliéner*)« (a 110). Hilfe erwartet Foucault eher von Pawlow, dessen megalomanen Anspruch einer psychophysiologischen Aufhebung des »Widerspruchs« zwischen »Bewusstsein« und »Körper« Foucault akzeptiert, indes von einer »Transformation der Existenzbedingungen« abhängig macht (a 107), als von der phänomenologischen Psychologie oder der Psychoanalyse, deren Kritik Foucault weiter verschärft: »Die Psychoanalyse psychologisiert das Wirkliche, um es zu entwirklichen: sie zwingt das Subjekt, in seinen Konflikten das entregelte Gesetz seines Herzens zu erkennen, um es ihm zu ersparen, darin die Widersprüche der Ordnung der Welt zu lesen« (a 109).

## Psychologie und Wahnsinn

Die Neufassung von 1962 konzentriert die Geschichte des Wahnsinns auf die »historische Konstitution der Geisteskrankheit« (so der Titel des Kapitels, dessen Sinn die deutsche Übersetzung verfehlt); die 1954 unter dem Stichwort »Besessenheit« behandelte Vorgeschichte wird in den Bereich einer »Geschichte der religiösen Ideen« abgeschoben (b 77/dt. 99). Bis ca. 1650 sei die abendländische Kultur »seltsam aufnahmebereit« für die »Erfahrung« eines Wahnsinns gewesen, der sich immer wieder mit den »wesentlichen Mächten der Sprache« zu verbinden wusste; dann begann das Zeitalter der Internierung der Wahnsinnigen und der kulturellen Ausschließung des Wahnsinns und seiner Werke, das Foucault bis hin zu den Reformen im Umfeld der Revolution von 1789 verfolgt. Eigentümlicherweise wird durch die vermeintliche Befreiung eine neue moralisch und straftechnisch repressive Phase ausgelöst, die im 19. Jh. durch eine »Psychologisierung« ergänzt und verstärkt wird, hinter der für Foucault ein »moralisierender Sadismus« als eine Form von »Grausamkeit« steht, auf der jedes Wissen beruhen soll (b 86f./dt. 113). Das Kapitel endet mit Verweisen zum einen auf Nietzsche, zum anderen auf Hölderlin, Nerval, Rousset und Artaud; in Anbetracht ihrer (an sich unmöglichen) Werke tendiert eine »Psychologie des Wahnsinns« zur Lächerlichkeit, was ihr freilich etwas Wesentliches eröffnen würde, nämlich die Überprüfung ihrer eigenen Bedingungen.

Das Kapitel »Der Wahnsinn, Gesamtstruktur« reflektiert die metatheoretischen Voraussetzungen des Foucault'schen Unternehmens einer Geschichte des Wahnsinns. Das Konzept der *aliénation* erweist sich als unumgänglich: »Was man ›Geisteskrankheit‹ nennt, ist nur der entfremdete Wahnsinn (*folie aliéinée*), entfremdet in diese Psychologie, die er selbst möglich gemacht hat«; dem wird »der befreite und entfremdete, gewissermaßen seiner Ursprungssprache zurückgegebene Wahnsinn« gegenübergestellt (b 90/dt. 116). Es geht um sehr »allgemeine und ursprüngliche Erfahrungen« (b 92/dt. 118 – fälschlich »Grunderfahrungen«), auf deren »Grundlage« »artikuliertere« Erfahrungen und v. a. Bewertungen ausgebildet werden; Foucault deutet kulturell und historisch unterschiedliche Toleranzschwellen gegenüber dem Wahnsinn an.

Die folgende Freud-Kritik ist zurückhaltender und präziser als die von 1954; zurückgewiesen werden zum einen das Regressionskonzept und das darin implizierte Kindheitsbild, zum anderen der Triebdualismus von Eros und Thanatos, hinter dem Foucault dennoch eine Wahrheit entdeckt, die des »Krieges«. Von der sozialtheoretischen Ableitung der Geisteskrankheiten und ihrer Behandlung sind durchaus Reste, zum Teil in wörtlicher Übernahme, stehen geblieben.

P. Macherey sieht beide Versionen der Einführungsschrift von einer Vorstellung überschattet,

an der Foucault auch in seiner *Geschichte des Wahnsinns* festgehalten hat, nämlich der eines »definitiven Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, das allen seinen historischen Erfahrungen vorausgeht und sie relativiert, indem es sie an seiner eigenen Grundwahrheit bemisst«; der Unterschied bestehe darin, dass »die Idee einer psychologischen Wahrheit der Geisteskrankheit« durch die einer »ontologischen Wahrheit des Wahnsinns« ersetzt wird (Macherey 1986, 770; s. Kap. IV.27).

Die erste Ausgabe wurde von Roland [nicht »Roger«, wie in DE I, 27, steht] Caillois 1955 in *Critique* als »weit mehr als eine Einführung« und als »exzellenter Beweis für einen wissenschaftlichen Positivismus« gewürdigt (Caillois 1955, 189f.). Dennoch blieb ihre Wirkung begrenzt. Die Zweitauflage wurde gern als erleichternder Zugang zu Foucaults *Geschichte des Wahnsinns* verwandt, wozu es schon aufgrund seines »zwitterhaften« Charakters (Eribon 1991, 119) kaum geeignet war. Foucault selbst hat dieses Werk später zu verleugnen, Neuauflagen und eine englische Übersetzung zu verhindern versucht (ebd.).

### Traum und Imagination

Ebenfalls 1954 erscheint die *Einführung* in die französische Übersetzung von L. Binswangers erster Präsentation der *Daseinsanalyse*, dem Aufsatz »Traum und Existenz« (1930). Foucaults Text geht in Ansatz und Umfang weit über eine Einführung hinaus, entnimmt dem Text von Binswanger nur wenige Motive, umkreist ihn in der Intention, ein »Denken »anzuerkennen«, das noch mehr mitbringt, als es sagt« (DE I, 112), mit »Randbemerkungen« (ebd., 110), die eine Reflexion der Hinwendung der Phänomenologie zur Anthropologie (vom *Dasein* zum *Menschsein*) bei Häberlin und Binswanger und deren ontologischer Fundierung beinhalten und als eigener Ausarbeitung in eine *Anthropologie der Imagination* münden, die neben einer Kritik der Freud'schen Psychoanalyse eine Auseinandersetzung mit Sartres Theorie der »Imagination« führt.

Foucault setzt sich mit der das 20. Jh. von Begegnung an prägenden »Doppeltradition von Phänomenologie und Psychoanalyse« (ebd., 125) aus-

einander. Freud wird eine durchgehende Verkürzung vorgeworfen; seine Deutung des Traums sei an der Erfassung des Sinns und der »semantischen Funktion« orientiert, vernachlässige darüber die »morphologische und syntaktische Struktur«, ja die eigentlich »bildhafte Dimension« des Traumes (ebd., 113), das Imaginäre, das seine eigenen Gesetze hat, die nicht in einer Sprachstruktur aufgehen. Freuds divinatorische Deutungspraxis gelange nicht zu einem »Sinnverstehen«, wofür die Analyse eines »Ausdrucksaktes« vonnöten sei. Eine »Anthropologie des Ausdrucks« ist denn auch das Desiderat, das Foucault bei den Nachfolgern Freuds wie M. Klein und J. Lacan, denen er je komplementäre Verkürzungen vorwirft (ebd., 117f.), aber auch in Husserls *Logischen Untersuchungen* nicht ausgearbeitet findet. Foucault konstatiert ein stufenweises Versagen: Ist es der Psychoanalyse »niemals gelungen, die Bilder sprechen zu lassen« (ebd., 118), so hat die Husserl'sche Phänomenologie Letzteres zwar geschafft, »aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen« (ebd., 124).

Gegen Freud, der den Traum »psychologisiert« habe, sei mit Binswanger an eine alte Tradition anzuschließen, die im Traum eine besondere »Erfahrungsform« und eine wahrheitsfähige Erkenntnis sieht (126). In einem Gelehrtheit und Kenntnisreichtum ausbreitenden Teil wird anhand von Spinozas Erörterung des »prophetischen Traumgesichts« im *Tractatus theologico-politicus* und der Behandlung der Gnade in der klassischen französischen Tragödie das Verhältnis von »Imagination und Transzendenz« zu dem des Schicksals zugespitzt, wird in einem Bogen von Aristoteles bis F. von Baader das Problem der dem Traum affinen Elemente erörtert und das Verhältnis von Traum und Temperament bzw. Traum und Begierde in der Spannweite von Platon bis V. Hugo und Novalis behandelt. Den entscheidenden Anstoß liefert das auch von Binswanger häufig angeführte Fragment B 89 von Heraklit, der im Traum die Hinwendung zum *idion kosmos*, zur je eigenen Welt sieht. Die Dichotomie von Subjektivität und Objektivität, Immanenz und Transzendenz verwerfend, erkennt Foucault in der Ausdeutung des Heraklit-Spruchs



dem Traum zu, dass er »dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit zurückerstattet« (ebd., 138 f.), was zugleich seine tiefste Verantwortung und Selbstbindung beinhaltet: »Der Traum ist die absolute Enthüllung des ethischen Gehalts, das entblößte Herz« (ebd., 140). Erst im Traum gelangt der Mensch zu seiner »Existenz«, und dies impliziert für Foucault die Begegnung mit dem Tod, jenem »Widerspruch, in dem sich in der Welt und gegen die Welt die Freiheit als Schicksal zugleich vollendet und verneint« (ebd., 143). So wird auch der Traum von *Dora* aus Freuds paradigmatischer Hysterie-Analyse (Freud 1940) von Foucault als Ausdruck der Einsamkeit und Entschlossenheit der Existenz gedeutet, die sich gegen das Komplott verwehrt, an dem auch Freud nolens volens beteiligt ist. Freuds Fehler sei seine Beschränkung auf eine »konstituierte Subjektivität«, wo es doch darauf ankomme, »das Konstitutionsmoment der Subjektivität des Traumes ins volle Licht zu rücken« (ebd., 147).

Das wird erst bei Binswanger erreicht, der den Traum als »die Existenz« selbst behandelt, die die Erfahrung ihrer Welt im Moment ihrer Konstitution macht. Der von Binswanger konstatierte Vorrang der räumlichen Beziehungen von »Aufstieg« und »Fall« wird von Foucault durch Heranziehung zahlreicher psychologischer und psychopathologischer Deskriptionen untermauert. Binswanger habe so »den Übergang von der Anthropologie zur Ontologie« vollzogen (ebd., 162), den Foucault im Schlussabschnitt anhand der *Imagination* oder Einbildungskraft gegen Sartres einschlägige Analyse verteidigt (Sartre 1971). Anders als Sartre setzt Foucault *Imagination* und *image*, Bild, radikal entgegen; im Bild erstirbt die *Imagination* als »Bewegung meiner Freiheit«, als »ursprüngliche Bewegung«; der Traum bricht häufig über einem bedeutsamen Bild ab und markiert so die einsetzende Wiederaneignung durch das Wachbewusstsein. Die *Imagination* dagegen ist »bilderstürmerisch« (ebd., 170). Ebenfalls im Unterschied zu Sartre wird nicht der andere, den ich imaginieren, irrealisiert, sondern ich selbst irrealisiere mich, bis ich zur Welt des anderen werde, etwa zu dem Brief, den er gerade liest. Dies impliziert letztlich gar den Selbstmord, dessen Ziel es ist, »den ursprünglichen Moment wie-

derzufinden, in dem ich Welt werde«. »Sich selbst zu töten ist die äußerste Weise des Imaginierens [...]; allein eine Anthropologie der *Imagination* kann eine Psychologie und eine Ethik des Selbstmords begründen« (166).

Hatte Foucault sich in seiner Auffassung der *Imagination* lange an den Arbeiten von Bachelard orientiert, so wird diese Bindung schließlich zerbrochen, indem er dessen Festhalten an der Metapher, v.a. der »Metapher der Metapher« (Bachelard 1949, 187), als selbst metaphysikverdächtig zurückweist (ebd., 170).

Binswangers Leistung sei genau dieser Rückgang vom Bild zur *Imagination* gewesen, den Foucault auch als »transzendente Reduktion des Imaginären« bezeichnet, ermöglicht durch eine »ontologische Analyse der *Imagination*« (ebd., 172). Abschließend mahnt Foucault nochmals in Worten, die an Merleau-Ponty erinnern, die Fundierung der *Imagination* in einer Theorie des Ausdrucks an, und zwar sowohl historisch als auch poetisch.

Foucaults *Einführung* in Binswangers *Traum und Existenz* fand im phänomenologischen Kontext eine bescheidene Resonanz. Im eigenen Werkzusammenhang kommt ihr eine absolut singuläre Stellung zu, weil sie Themen in einem Stil behandelt, die ohne jede Fortführung bleiben; bestenfalls lassen sich im späten Antikeprojekt, z. B. in »Von seinen Lüsten träumen« (DE IV, 561 ff.), ferne Anklänge ausmachen (vgl. Seitter 1992, 142 ff.; 1996, 83). Im biographischen Kontext wurde sie in J. Millers skandalisierender Foucault-Biographie als Beleg für Foucaults durchgängige Todessehnsucht und Faszination vom Selbstmord aufgegriffen (Miller 1995, 113). Doch ist der Ansatz schon methodisch höchst fragwürdig, läuft er doch auf die Reduktion eines Werkes auf eine rein persönliche Problematik hinaus, die zudem mit Hilfe einer trivialisierten Psychologie identifiziert wird (vgl. Eribon 1998, 34 ff.; Gondek 1998, 14).

## Literatur

- Bachelard, Gaston: *L'Eau et les rêves*. Paris 1942.  
 -: *L'air et les songes*. Paris 1943.  
 -: *La psychanalyse du feu*. Paris 1949.  
 Binswanger, Ludwig: Traum und Existenz [1930]. In:  
 Ders.: *Ausgewählte Werke*. Bd. 3. Heidelberg 1994,  
 75–119.  
 Caillols, Roland: Rezension von *Maladie mentale et per-  
 sonnalité*. In: *Critique* 9 (1955), 189–190.  
 Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frank-  
 furt a.M. 1991 (frz. 1989).  
 -: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*. München  
 1998 (frz. 1994).  
 Freud, Sigmund: Bruchstück einer Hysterie-Analyse  
 [1905]. In: *Gesammelte Werke*. Bd. V. London/Frank-  
 furt a.M. 1940 ff., 161–286.  
 Gondek, Hans-Dieter: Vorwort zur deutschen Ausgabe.  
 In: Eribon 1998, 9–21.  
 -: Traum, Bild und Tod – Michel Foucault als Leser von  
 Freud und Binswanger. In: *RISS* 15 (2000/II), 169–  
 188.  
 -: Der Freudsche Traum und seine französische Deu-  
 tung: Foucault, Lacan, Derrida als Leser der *Traum-  
 deutung*. In: Lydia Marinelli/Andreas Mayer (Hg.):  
*Die Lesbarkeit der Träume*. Frankfurt a.M. 2000, 189–  
 250.  
 Macherey, Pierre: Aux sources de l'*Histoire de la folie* –  
 une rectification et ses limites. In: *Critique* 42 (1986),  
 752–774.  
 Miller, James: *Die Leidenschaften des Michel Foucault.  
 Eine Biographie*. Köln 1995 (engl. 1993).  
 Sartre, Jean-Paul: *Das Imaginäre. Phänomenologische  
 Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek bei Ham-  
 burg 1971 (frz. 1940).  
 Seitter, Walter: Nachwort. In: Binswanger, Ludwig:  
*Traum und Existenz*. Einleitung von Michel Foucault.  
 Bern/Berlin 1992, 137–148.  
 -: Traumanalysen. In: Michel Foucault/Ders.: *Das Spek-  
 trum der Genealogie*. Bodenheim 1996, 61–83.  
 Hans-Dieter Gondek

## 2. Wahnsinn und Gesellschaft

### Entstehungs- und Werkgeschichte

Nach der Einleitung in Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* sowie der Untersuchung über *Psychologie und Geisteskrankheit* ist *Wahnsinn und Gesellschaft*, die Dissertationsschrift Foucaults aus dem Jahre 1961, die erste seiner großen historischen Studien, die 1966 mit *Die Ordnung der Dinge* fortgesetzt wird. Über den im engeren Sinne psychologischen Rahmen der frühen Arbeiten weist *Wahnsinn und Gesellschaft* insofern hinaus, als Foucault Einflüsse aus so verschiedenen Bereichen wie Epistemologie, Psychoanalyse, Philosophie und Literatur zu einem heterogenen Ganzen zu verarbeiten sucht. Das Buch, das im Zusammen-  
 hang mit Foucaults wechselreicher akademischer Karriere zum großen Teil im Ausland entstanden ist, in Uppsala, Warschau und Hamburg, stellt zum einen eine Synthese der früheren Arbeiten dar, zum anderen aber auch die »Basis seiner künftigen Arbeit« (Sarasin 2005, 18). Im Werk Foucaults nimmt *Wahnsinn und Gesellschaft* als ein erster Höhepunkt der theoretischen Arbeiten, die unter dem Titel »Archäologie« firmieren, daher eine besondere Stellung ein, die zugleich den Blick auf die späteren Schriften öffnet. So betont Foucault bereits in der Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* aus dem Jahr 1973/74 einleitend, der dort verhandelte neue Ansatz bei einer Mikrophysik der Macht sei »ungefähr der Zielpunkt oder jedenfalls der Unterbrechungspunkt der Arbeit, die ich ehemals in der *Histoire de la folie* ausgebreitet habe« (VL 1973/74, 28). Im Rahmen der immer wieder kontrovers diskutierten Frage nach Kontinuität und Diskontinuität von Foucaults Werk zeigt sich, dass die frühe Geschichte des Wahnsinns ein Fundament legt, das Foucault in den 1970er Jahren in der Geschichte des Gefängnisses in *Überwachen und Strafen* wie seiner Geschichte der Sexualität wieder aufnimmt.

### Wahnsinn und Vernunft

*Wahnsinn und Gesellschaft* liest sich vordergründig als historische Analyse, die den unterschiedli-

chen Definitionen des Wahnsinns in Renaissance, Klassik und Moderne nachgeht. In Erweiterung und Überschreitung der epistemologischen Ansätze Bachelards und Canguilhem (vgl. Privitera 1990) bietet Foucaults Studie eine Geschichte der sozialen und institutionellen Praktiken des Umgangs mit dem Wahnsinn, die in einer radikalen Kritik der modernen Psychiatrie mündet, der vorgeworfen wird, sie habe den Wahnsinn nicht, wie es ihr eigener Anspruch fordert, aus den Zwängen der Vernunft befreit, sondern einer neuen, subtileren Form der Herrschaft unterworfen. Der Anspruch des Buches erschöpft sich aber weder in der historisch-differenzierten Bestimmung des Wahnsinns noch der der psychiatrischen Praktiken. Wie bereits Hinrich Fink-Eitel betont hat, geht es Foucault »um nichts Geringeres als um das Schicksal der abendländischen Vernunft, so wie sie sich im 17. Jahrhundert, im klassischen Zeitalter, herauszubilden begann« (Fink-Eitel 1989, 24). Ist das ausdrücklich genannte Thema des Buches das Phänomen des Wahnsinns, so richtet sich Foucaults Analyse im gleichen Zuge auf dessen Gegenbegriff, die Vernunft. Foucaults Geschichte des Wahnsinns als »die Geschichte des Anderen« (OD, 27) ist zugleich eine Geschichte der Vernunft, die ihren Gegenstand über dessen Anderes zu fassen versucht.

Um den Begriff des Wahnsinns als Gegenkonzept zu dem philosophischen Begriff der Vernunft zu etablieren, wie ihn die dialektische Philosophie Hegels zur Geltung gebracht hat, trifft Foucault zwei Vorentscheidungen. Die erste besteht darin, den Wahnsinn als »Abwesenheit des Werkes« zu begreifen. »Was also ist der Wahnsinn in seiner allgemeinsten, aber konkretesten Form für denjenigen, der von Anfang an jede Ingriffnahme des Wahnsinns durch die Wissenschaft ablehnt? Wahrscheinlich nichts anderes als das *Fehlen einer Arbeit* [absence d'œuvre]« (WG, 11). Den Begriff der Abwesenheit des Werkes gibt die Übersetzung mit »Fehlen einer Arbeit« nur unzureichend wieder. Im Unterschied zu zeitgenössischen marxistischen Ansätzen geht es Foucault nicht darum, den Wahnsinnigen als jemanden darzustellen, der seine Arbeitskraft aufgibt und nichts produziert. Vielmehr bezieht Foucault

den Begriff der Abwesenheit des Werkes auf den Prozess der Geschichte überhaupt. Foucault zufolge »legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur noch in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts erfassen können« (WG, 11). Der Begriff der Abwesenheit des Werkes deckt diesen ebenso unbestimmten wie absoluten Bereich der Leere und des Nichts ab. In seiner unbestimmten Form markiert er in ähnlicher Weise wie Heideggers Begriff der Seinsvergessenheit eine reine Vorgängigkeit, aus der heraus sich die Differenz zwischen Wahnsinn und Vernunft in der Geschichte erst ergibt. Insofern bleibt Foucaults Geschichte des Wahnsinns in ihrer historischen Ausrichtung auf ein Moment bezogen, das sie selbst nur als das Andere der Geschichte und der Vernunft, eben als Wahnsinn, zur Geltung bringen kann.

Die zweite Vorentscheidung, die Foucault trifft, koppelt den Begriff des Wahnsinns an den der Erfahrung. Foucault will keine Geschichte der Erkenntnis schreiben, keine Geschichte der Psychiatrie, sondern eine Geschichte des Wahnsinns selbst. Insofern dient die Strukturuntersuchung der institutionellen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Wahnsinn nur dem vorbereitenden Nachweis einer mit dem Wahnsinn verbundenen Dimension der Freiheit, die einer spezifischen Erfahrung entspricht. Die Erfahrung, von der Foucault spricht, richtet sich nicht mehr auf den von der Vernunft unterworfenen Wahnsinn, sondern auf seine unmittelbare und zugleich wissenschaftlich unaufweisbare Form als Abwesenheit des Werkes, als gestaltlose Leere und Nichts. Mit dem Begriff der Erfahrung bleibt die Geschichte des Wahnsinns auf einen Bereich bezogen, der sich jeder wissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzung entzieht und – so die nicht unumstrittene Hypothese Foucaults (vgl. Geisenhanlücke 1997) – in der Moderne allein noch von der Literatur vergegenwärtigt werden kann. Die Abwesenheit des Werkes und die Erfahrung der Unvernunft entsprechen einander, indem sie als ein ebenso zentraler wie unbestimmter Raum des Anderen der Vernunft den gemeinsamen Fokus von Foucaults Untersuchung bilden. Als Geschichte des Wahnsinns und der Vernunft ist Foucaults Dissertati-

onsschrift in einer antihegelianischen Geste daher zugleich eine Geschichte der Geschichte, eine Geschichte des Ursprungs von Geschichtlichkeit überhaupt.

Die Ursprungsdimension, die die Archäologie aufzudecken sucht, bestimmt Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* zunächst formal rein negativ als einen Akt der Trennung. »Ursprünglich ist dabei die Zäsur, die die Distanz zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft herstellt« (WG, 7). Den Ursprung der Geschichte des Wahnsinns bildet Foucault zufolge eine einmalige historische Zäsur, die die Trennung von Vernunft und Wahnsinn verursacht habe. In *Wahnsinn und Gesellschaft* als Ausdruck der Teilung von Vernunft und Unvernunft unmittelbar auf den Wahnsinn bezogen, betrifft der Akt der Trennung vermittelt aber auch die Vernunft. Die Archäologie fragt nicht allein nach dem Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns, sie begreift ihn im gleichen Maße als Ursprung der Geschichte der Vernunft, die nach Foucault das Modell von Geschichte überhaupt darstellt.

Die *Notwendigkeit des Wahnsinns* während der ganzen Geschichte des Abendlandes ist mit jener entscheidenden Geste verbunden, die vom Lärm des Hintergrunds und seiner Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache abhebt, die sich in der Zeit übermittelt und vollendet. Man kann es kurz fassen und sagen, daß er an die *Möglichkeit der Geschichte* gebunden ist (WG, 12).

Foucaults Geschichte des Wahnsinns wird damit zur Ursprungsgeschichte der Geschichte selbst. Die Geschichte der Bedingung der Möglichkeit von Geschichte kann *Wahnsinn und Gesellschaft* allerdings nur sein, da Foucault Dialektik und Geschichte über die Bestimmung der Zeit als ihr gemeinsames Drittes schlechterdings gleichsetzt. Während die Möglichkeit der Geschichte in Foucaults Darstellung an die Idee einer zeitlichen Kontinuität gebunden ist, orientiert sich der Gegenbegriff zur Dialektik, den Foucault entwickelt, das Tragische, an gar keiner zeitlichen oder geschichtlichen Bewegung mehr. Zum eigentlichen Korrelat der Archäologie wird das Tragische als eine Form des Gegengedächtnisses zur Geschichte der Vernunft. Die Archäologie zielt im Widerstreit zur Geschichte auf den Punkt, »an dem die Geschichte sich im Tragischen immobi-

liert« (WG, 14). Im Rückgang auf den Ursprung der Geschichte soll das Tragische deren Bewegtheit neutralisieren und so den Moment an den Tag bringen, »an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist« (WG, 7). Wird Geschichte, wie es Foucault gegen Hegel vorbringt, als reine zeitliche Kontinuität eines Vernunftverlaufes begriffen, dann entpuppt sich die Geschichte des Wahnsinns in der Tat als Archäologie der Geschichte überhaupt, als »Geschichte des Ursprungs der Geschichte« (Derrida 1976, 70), wie Jacques Derrida Foucaults Geschichtsschreibung zusammenfasst. In der gleichen Weise rückt Hayden White Foucaults Projekt in die Perspektive einer innovativen »antihistory« (White 1985, 239), die im Rückgang auf den Ursprung der Zeit die Kategorie der Geschichte außer Kraft zu setzen sucht.

### Archäologie des Schweigens: Tragödie und Dialektik

Als dezidiert gegen Hegel gerichtete Geschichte der Möglichkeitsbedingung von Geschichte, die dem dialektischen Begriff der Vernunft den der Abwesenheit des Werkes entgegenstellt, knüpft Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* v.a. an Nietzsches Philosophie des Tragischen an. Nietzsches Begriff des Tragischen korrespondiert Foucaults Leitbegriff der Archäologie, der auch die folgenden Schriften bis zur *Archäologie des Wissens* bestimmen wird (s. Kap. IV.1). Foucaults Archäologie der Geschichte nimmt sich zum Ziel, eine tragische Erfahrung jenseits der Dialektik wiederzufinden. Der dialektischen Geschichte der Vernunft stellt Foucault die tragische Geschichte des Wahnsinns entgegen, um mit Nietzsche die Frage nach der Struktur der modernen Subjektivität neu zu stellen. Neben dem Begriff der Geschichte rückt daher der des Subjekts in den Mittelpunkt von Foucaults Kritik (s. Kap. IV.26). Die berühmte These vom Tod des Subjekts, die *Die Ordnung der Dinge* abschließend formuliert, ist in *Wahnsinn und Gesellschaft* bereits vorgeprägt. Den Antagonismus von dionysisch-tragischem und sokratisch-dialektischem Geist, der Nietzsches Kritik der modernen Ver-

nunft in der *Geburt der Tragödie* leitet, reformuliert Foucault in der Unterscheidung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns. »Die Gestalten der kosmischen Vision und die Bewegungen der moralischen Reflexion, das *tragische* Element und das *kritische* Element treiben, indem sie sich immer weiter voneinander entfernen, in die tiefe Einheit des Wahnsinns einen Spalt, der sich nie wieder schließen soll« (WG, 47). Tragischen und kritischen Geist unterscheidet Foucault im Hinblick auf die Differenz zwischen »kosmischer Vision« und »moralischer Reflexion«. Das Tragische steht in *Wahnsinn und Gesellschaft* für eine substantielle Verbundenheit von Denken und Wahnsinn ein, während die kritische Erfahrung von der Differenz zwischen moralischem Bewusstsein und Wahnsinn ausgeht. Foucaults Archäologie der Geschichte geht es v. a. darum, die Trennung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns wieder rückgängig zu machen, um eine in der Geschichte verlorengegangene kosmische Verbundenheit mit dem Wahnsinn wiederherzustellen und darin das Privileg der modernen Vernunft aufzulösen. Als eine Form des Gegengedächtnisses zur dialektischen Geschichte der Vernunft begreift Foucault das Tragische, da er den Tod der Tragödie mit Nietzsche an den geschichtlichen Sieg der kritischen Erfahrung des Wahnsinns bindet. »Das kritische Bewusstsein des Wahnsinns tritt also unablässig besser ans Licht, während die tragischen Gestalten des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt werden« (WG, 49). Die dialektische Geschichte der Vernunft lässt Foucault aus dem Vergessen des Tragischen entspringen. Die Instanz, die die Rückwendung der modernen Vernunft auf die kosmologischen Bezüge des Wahnsinns leistet, ist Foucaults geschichtsphilosophischem Modell in *Wahnsinn und Gesellschaft* zufolge die Wiederentdeckung des Tragischen in der Literatur.

Den Anspruch der Archäologie, die Geschichte des Anderen der Vernunft zu schreiben, hat Foucault im Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* daher auch programmatisch auf Nietzsches Philosophie des Tragischen rückbezogen. Im Widerstreit zum »Monolog der Vernunft über den Wahnsinn« (WG, 8), der in der Klassik wie in der

Moderne den Wahnsinn zum Schweigen verurteilt habe, führt Foucault die »Archäologie dieses Schweigens« (WG, 8) ins Feld. Foucaults Archäologie des Schweigens beruft sich gegen einen rein aus der Vernunft abgeleiteten Geschichtsbegriff auf das Phänomen des Wahnsinns als von der Vernunft unbestimmt belassenen Rest, von dem aus seine neue, der Dialektik entgegengesetzte Form der Geschichte auszugehen hätte. Als Paradigma dieser neuen Form der Geschichtsschreibung gilt Foucault Nietzsches Begriff des Tragischen. »Die folgende Untersuchung ist also nur die erste und wahrscheinlich die einfachste der langen Forschungen, die im Lichte der großen nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik konfrontieren will« (WG, 10f.). Wie Foucault festhält, verhalten sich Tragödie und Dialektik zueinander wie außerzeitliche Struktur und zeitliche Geschichte. In Berufung auf Nietzsche wird die »zeitliche Kontinuität einer dialektischen Analyse« von der »Aufdeckung einer tragischen Struktur« (WG, 9) abgesetzt. Foucaults Begriff des Tragischen widersetzt sich der Dialektik, insofern er die zeitliche Bewegung der Geschichte in einer strukturalen Bestimmung still stellt. Ziel der Archäologie ist es weniger, die Geschichte des Wahnsinns in ihrer Prozessualität aufzuweisen, als vielmehr, wie Foucault in unüberhörbarer Anlehnung an Roland Barthes formuliert, zu dem »Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns« (WG, 7) zurückzukehren. Im Widerstreit zur zeitlichen Bewegtheit der Geschichte meint der Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns einen Ursprung, der in seiner strukturalen Bestimmtheit außerhalb der Geschichte steht, diese aber zugleich begründet. In Foucaults groß angelegter Geschichte des Wahnsinns zeigt sich damit bereits jener äußerst produktive Eklektizismus, der auch seine späteren Arbeiten bestimmt: Strukturalistische Theoreme wie die Idee eines Nullpunkts der Geschichte des Wahnsinns, die Abwesenheit des Werkes als heideggerianische Form der Seinsvergessenheit und Nietzsches Philosophie der Tragödie verbinden sich mit phänomenologischen und epistemologischen Fragestellungen und verdeutlichen zugleich, dass die strategische Flexibilität Foucaults sich schon in ihrer

frühen Ausprägung auf keinen einheitlichen Begriff festlegen lässt (vgl. Bogdal 2006, 14).

### Foucaults Philosophie der Geschichte

Eine der grundlegenden Paradoxien, die Foucaults Geschichte des Wahnsinns als Frage nach der Möglichkeit von Geschichte überhaupt bestimmt, besteht in der Tatsache, dass die Untersuchung selbst historisch angelegt ist und mit der Ordnung von Makroepochen operiert, die die Geschichte des Wahnsinns in ihrer konkreten Form bestimmt haben. Mit dem Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns nimmt Foucault zum einen den Ursprung der Geschichte der Trennung von Wahnsinn und Vernunft in den Blick, um zum anderen mit der historischen Unterscheidung von Renaissance, Klassik und Moderne ein Geschichtsmodell vorzulegen, das trotz seiner antihegelianischen Ausrichtung in mancherlei Hinsicht auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* zurückverweist.

Die geschichtsphilosophische Bestimmung der Geschichte des Wahnsinns am Leitfaden des Tragischen erklärt sich aus der unterschiedlichen Art und Weise, wie sich Renaissance, Klassik und Moderne auf Wahnsinn und Unvernunft beziehen. Den Schritt von der Renaissance zur Klassik expliziert Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* zunächst anhand der sozialen Funktion des Wahnsinns. Die Renaissance erscheint ihm als ein Zeitalter, das sich »auf eigenartige Weise gastfreundlich gegenüber dem Wahnsinn verhielt« (WG, 67). Als Zeichen dieser Gastfreundschaft wertet Foucault sowohl die soziale Integration des Irren in die Gesellschaft als auch die Darstellung des Wahnsinns in der Kunst und Literatur der Epoche. Das Kaleidoskop des Irrsinn, das Sebastian Brant in seinem *Narrenschiff* im Jahr 1492 präsentiert, ist der Hauptzeuge für die These von Gastfreundschaft gegenüber dem Wahnsinn, ohne dass Foucault allerdings berücksichtigt, dass die unterschiedlichen Formen des Narrentums bei Brant immer auf die Vernunft zurückbezogen werden. Die Bedeutung des in der Welt der Renaissance fest verankerten Wahnsinns bezieht Foucault nicht auf die Begriffe von Narrentum und Gelehrsamkeit in der Renaissance zurück,

wie es vielleicht nahe gelegen hätte. Vielmehr beschreibt er den Wahnsinn in Anlehnung an Nietzsche als eine kosmische oder tragische Erfahrung, die in der Klassik durch eine kritische Perspektive abgelöst wird. In *Wahnsinn und Gesellschaft* stellt die Klassik die entscheidende Zäsur dar, die mit der kritischen Erfahrung des Wahnsinns diesen aus der kosmischen Ordnung der Welt löst und so eine nicht aufhebbare Spaltung in die ursprüngliche Einheit von Natur und Wahnsinn einträgt. Die Klassik vollzieht diese Spaltung, indem sie den Wahnsinn nicht mehr der natürlichen Welt zuordnet, sondern auf das subjektive Prinzip der Vernunft bezieht. »Der Wahnsinn wird eine Bezugsform der Vernunft« (WG, 51). Die natürliche Einheit von Wahnsinn und Welt ersetzt die Klassik durch die Subjektivität einer Vernunft, die sich mit dem Wahnsinn auf keine Weise mehr verbunden weiß.

### Descartes und die Praxis der Internierung

Die paradigmatische Ablösung des Wahnsinns durch die Vernunft in der Klassik erkennt Foucault in der Philosophie Descartes'. Wie er anhand einer Interpretation der ersten Meditation zu beweisen sucht, hat sich die Vernunft in der Klassik allein im Ausschluss des Wahnsinns aus dem eigenen Erfahrungsbereich konstituieren können. Voraussetzung der cartesianischen Theorie der Subjektivität sei die Tatsache, dass »ich als Denkender nicht irre sein kann« (WG, 69). Descartes' Cogito, das sich selbst als vernünftig weiß und im Blick auf die Irren davon ausgeht, »ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich sie mir zum Beispiel nehmen wollte« (Descartes 1960, 16), drängt den Wahnsinn in die Position des der Vernunft Entgegengesetzten. Indem die Archäologie den Wahnsinn in seiner Funktion als von der Vernunft ausgeschlossenes Moment zum Gegenstand nimmt, zielt sie zunächst auf eine Revision der Genese der cartesianischen Subjektivität.

Aus dem Schweigen, das Descartes in der Klassik über den Wahnsinn legt, resultiert Foucault zufolge zugleich die Praxis der Internierung. »Die Zeit der französischen Klassik hat die Internierung erfunden, etwa wie das Mittelalter die Ab-