In der Antrittsvorlesung, die der 1984 verstorbene Philosoph und Historiker anläßlich seiner Berufung an das Collège de France am 2. Dezember 1970 gehalten hat, ist das geschichtsphilosophische Programm, aus dem sich seine späteren großen Werke speisen sollten, in den Grundzügen bereits entworfen. Sie ist ein Schlüsseltext der modernen Ideengeschichte. In einer subtilen Analyse der literarischen und wissenschaftlichen Institutionen und Mechanismen, die das Geschriebene und Gesprochene einschränken, kontrollieren und determinieren, entwickelt Foucault hier den theoretischen »Diskurs«, der ihn nachmals berühmt gemacht und mit dem er die Grenzen zwischen Historiographie, Literaturwissenschaft, Philosophie und Rhetorik überschritten hat.
Ralf Konersmann zeichnet in einem ebenso scharfsichtigen wie kenntnisreichen Essay die Fahndungsmethoden des Foucaultschen Denkens und die Gründe für dessen andauernde fächerübergreifende Wirkung nach.

Michel Foucault, geboren 1926, lehrte von 1970 bis zu seinem Tode 1984 »Geschichte der Denksysteme« am Collège de France. Seine Arbeiten zur Geschichte des Gefängnisses, der Psychiatrie und schließlich der Sexualität begründeten seinen internationalen Ruhm. Im Fischer Taschenbuch Verlag liegen vor: *Von der Subversion des Wissens* (Bd. 7398) und *Die Geburt der Klinik* (Bd. 7400).

Unsere Adresse im Internet: www.fischer-tb.de

MICHEL FOUCAULT

Die Ordnung des Diskurses

Aus dem Französischen
von Walter Seitter

Mit einem Essay von
Ralf Konersmann

FISCHER TASCHENBUCH VERLAG

FISCHER WISSENSCHAFT

8. Auflage: Dezember 2001

Erweiterte Ausgabe
Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, März 1991

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des
Carl Hanser Verlags, München
Titel der Originalausgabe: *L'ordre du discours*,
erschienen bei Gallimard, Paris 1972
© der Originalausgabe by Michel Foucault
Für die deutsche Ausgabe:
© Carl Hanser Verlag, München 1974
Für Ralf Konersmann, *Der Philosoph mit der Maske*:
© Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1991
Alle Rechte vorbehalten
Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3-596-10083-6

Inhalt

MICHEL FOUCAULT
Die Ordnung des Diskurses 7

RALF KONERSMANN
Der Philosoph mit der Maske
Michel Foucaults *L'ordre du discours* 51

MICHEL FOUCAULT

Die Ordnung des Diskurses

Inauguralvorlesung
am Collège de France,
2. Dezember 1970

In den Diskurs, den ich heute zu halten habe, und in die Diskurse, die ich vielleicht durch Jahre hindurch hier werde halten müssen, hätte ich mich gern verstohlen eingeschlichen. Anstatt das Wort zu ergreifen, wäre ich von ihm lieber umgarnt worden, um jedes Anfangens enthoben zu sein. Ich hätte gewünscht, während meines Sprechens eine Stimme ohne Namen zu vernehmen, die mir immer schon voraus war: ich wäre es dann zufrieden gewesen, an ihre Worte anzuschließen, sie fortzusetzen, mich in ihren Fugen unbemerkt einzunisten, gleichsam, als hätte sie mir ein Zeichen gegeben, indem sie für einen Augenblick aussetzte. Dann gäbe es kein Anfangen. Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein, wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht sein Ende.

Ich hätte gewünscht, daß es hinter mir eine Stimme gäbe, die schon seit langem das Wort ergriffen hätte und im vorhinein alles, was ich sage, verdoppelte und daß diese Stimme so spräche: »Man muß weiterreden, ich kann nicht weitermachen, man muß weiterreden, man muß Wörter sagen, solange es welche gibt; man muß sie sagen, bis sie mich finden, bis sie mich sagen – befremdende Mühe, befremdendes Versagen; man muß weiterreden; vielleicht ist es schon getan, vielleicht haben sie mich schon gesagt, vielleicht haben sie mich schon an die Schwelle meiner Geschichte getragen, an das Tor, welches sich schon auf meine Geschichte öffnet (seine Öffnung würde mich erstaunen).«

Ich glaube, es gibt bei vielen ein ähnliches Verlangen, nicht anfangen zu müssen; ein ähnliches Begehren, sich von vornherein auf der anderen Seite des Diskurses zu befinden und nicht von außen ansehen zu müssen, was er Einzigartiges, Bedrohliches, ja vielleicht Verderbliches an sich hat. Auf diesen so verbreiteten Wunsch gibt die Institution eine ironische Antwort, indem sie die Anfänge feierlich gestaltet, indem sie

sie mit ehrfürchtigem Schweigen umgibt und zu weithin sichtbaren Zeichen ritualisiert.
Das Begehren sagt: »Ich selbst möchte nicht in jene gefährliche Ordnung des Diskurses eintreten müssen; ich möchte nichts zu tun haben mit dem, was es Einschneidendes und Entscheidendes in ihm gibt; ich möchte, daß er um mich herum eine ruhige, tiefe und unendlich offene Transparenz bilde, in der die anderen meinem Erwarten antworten und aus der die Wahrheiten eine nach der anderen hervorgehen; ich möchte nur in ihm und von ihm wie ein glückliches Findelkind getragen werden.« Und die Institution antwortet: »Du brauchst vor dem Anfangen keine Angst zu haben; wir alle sind da, um dir zu zeigen, daß der Diskurs in der Ordnung der Gesetze steht; daß man seit jeher über seinem Auftreten wacht; daß ihm ein Platz bereitet ist, der ihn ehrt, aber entwaffnet; und daß seine Macht, falls er welche hat, von uns und nur von uns stammt.«
Aber vielleicht sind diese Institution und dieses Begehren nur zwei entgegengesetzte Antworten auf ein und dieselbe Unruhe: Unruhe angesichts dessen, was der Diskurs in seiner materiellen Wirklichkeit als gesprochenes oder geschriebenes Ding ist; Unruhe angesichts jener vergänglichen Existenz, die zweifellos dem Verschwinden geweiht ist, aber nach einer Zeitlichkeit, die nicht die unsere ist; Unruhe, die unter jener alltäglichen und unscheinbaren Tätigkeit nicht genau vorstellbarer Mächte und Gefahren zu verspüren ist; verdächtige Unruhe von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften in so vielen Wörtern, deren Rauheiten sich seit langem abgeschliffen haben.
Aber was ist denn so gefährlich an der Tatsache, daß die Leute sprechen und daß ihre Diskurse endlos weiterwuchern? Wo liegt die Gefahr?

Die Hypothese, die ich heute abend entwickeln möchte, um den Ort – oder vielleicht das sehr provisorische Theater – meiner Arbeit zu fixieren: Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.
In einer Gesellschaft wie der unseren kennt man sehr wohl Prozeduren der *Ausschließung*. Die sichtbarste und vertrauteste ist das *Verbot*. Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann. Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts – dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken oder ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert. Ich möchte nur anmerken, daß es heute zwei Bereiche gibt, in denen der Raster besonders eng ist und die Verbote immer zahlreicher werden: die Bereiche der Sexualität und der Politik. Offensichtlich ist der Diskurs keineswegs jenes transparente und neutrale Element, in dem die Sexualität sich entwaffnet und die Politik sich befriedet, vielmehr ist er ein bevorzugter Ort, einige ihrer bedrohlichsten Kräfte zu entfalten. Der Diskurs mag dem Anschein nach fast ein Nichts sein – die Verbote, die ihn treffen, offenbaren nur allzubald seine Verbindung mit dem Begehren und der Macht. Und das ist nicht erstaunlich. Denn der Diskurs – die Psychoanalyse hat es uns gezeigt – ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens; und der Diskurs – dies lehrt uns immer wieder die Geschichte – ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.
Es gibt in unserer Gesellschaft noch ein anderes Prinzip der Ausschließung: kein Verbot, sondern eine Grenzziehung und eine Verwerfung. Ich denke an die Entgegensetzung von

Vernunft und Wahnsinn. Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keinen Vertrag beglaubigen, kann nicht einmal im Meßopfer die Transsubstantiation sich vollziehen lassen und aus dem Brot einen Leib machen; andererseits kann es aber auch geschehen, daß man dem Wort des Wahnsinnigen im Gegensatz zu jedem andern eigenartige Kräfte zutraut: die Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen oder die Zukunft vorauszukünden oder in aller Naivität das zu sehen, was die Weisheit der andern nicht wahrzunehmen vermag. Seltsamerweise wurde in Europa jahrhundertelang das Wort des Wahnsinnigen entweder nicht vernommen oder, wenn es vernommen wurde, als Wahrspruch gehört. Entweder fiel es ins Nichts, indem es mit seinem Auftauchen sofort verworfen wurde; oder man entzifferte darin eine naive oder listige Vernunft, eine vernünftigere Vernunft als die der vernünftigen Leute. Ob es nun ausgesperrt wurde oder insgeheim die Weihen der Vernunft erhielt – es existierte nicht. Zwar hat man an seinen Worten den Wahnsinnigen erkannt; seine Worte zogen die Grenze, aber niemals wurden sie gesammelt, niemals hörte man wirklich auf sie. Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ist kein Arzt auf die Idee gekommen, sich zu fragen, was denn in diesem Wort gesagt wird (und wie und warum es gesagt wird) – in dem Wort, das doch den Unterschied setzte. Der ganze unermeßliche Diskurs des Wahnsinnigen wurde wieder zu sinnlosem Geräusch. Nur symbolisch erteilte man ihm das Wort: auf dem Theater, wo er entwaffnet und versöhnt auftrat, weil er die Rolle der maskierten Wahrheit spielte.

Man wird mir sagen, daß all das heute zu Ende ist oder zu Ende geht; daß das Wort des Wahnsinnigen nicht mehr auf der anderen Seite steht; daß es nicht mehr null und nichtig ist; daß es uns vielmehr auflauert; daß wir in ihm einen Sinn suchen oder die Ruinen eines Werks; und daß wir es bereits in

dem überraschen, was wir selbst artikulieren: in dem winzigen Riß, in dem uns entgeht, was wir sagen. Aber noch soviel Aufmerksamkeit beweist nicht, daß die alte Grenze nicht mehr besteht. Man denke nur an den ganzen Wissensapparat, mit dem wir jenes Wort entziffern; man denke nur an das ganze Netz von Institutionen, das einem – Arzt oder Psychoanalytiker – erlaubt, jenes Wort zu hören, und das gleichzeitig dem Patienten erlaubt, seine armseligen Wörter hervorzuholen oder verzweifelt zurückzuhalten. Man braucht nur an all das zu denken, um den Verdacht zu erwecken, daß die Grenze keineswegs beseitigt ist, daß sie nur anders gezogen ist: nach anderen Linien, durch neue Institutionen und mit Wirkungen, die nicht dieselben sind. Und selbst wenn die Rolle des Arztes nur die wäre, das Ohr einem endlich freien Wort zu leihen – das Horchen läßt die Zäsur immer bestehen. Es wird einem Diskurs gelauscht, der vom Begehren durchdrungen ist und sich – in seinem äußersten Hochgefühl oder in seiner äußersten Angst – mit schrecklichen Mächten begabt glaubt. Wenn es des Schweigens der Vernunft bedarf, um die Ungeheuer zu heilen, so muß das Schweigen doch auf der Hut sein: also bleibt die Grenzziehung.

Vielleicht ist es gewagt, den Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen als ein drittes Ausschließungssystem zu betrachten – neben den beiden, von denen ich eben sprach. Wie sollte man vernünftigerweise den Zwang der Wahrheit mit solchen Grenzziehungen vergleichen können, die von vornherein willkürlich sind oder sich zumindest um geschichtliche Zufälligkeiten herum organisieren, mit Grenzziehungen, die nicht nur verändert werden können, sondern sich tatsächlich ständig verschieben, die von einem ganzen Netz von Institutionen getragen sind, welche sie aufzwingen und absichern, und die sich zwangsweise, ja zum Teil gewaltsam durchsetzen?

Gewiß, auf der Ebene eines Urteils innerhalb eines Diskurses ist die Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen weder willkürlich noch veränderbar, weder institutio-

nell noch gewaltsam. Begibt man sich aber auf eine andere Ebene, stellt man die Frage nach jenem Willen zur Wahrheit, der seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt, oder fragt man allgemeiner, welche Grenzziehung unseren Willen zum Wissen bestimmt, so wird man vielleicht ein Ausschließungssystem (ein historisches, veränderbares, institutionell zwingendes System) sich abzeichnen sehen.

Zweifellos hat sich diese Grenzziehung geschichtlich konstituiert. Denn noch bei den griechischen Dichtern des 6. Jahrhunderts war der wahre Diskurs – im starken und wertbetonten Sinn des Wortes: der wahre Diskurs, vor dem man Achtung und Ehrfurcht hatte und dem man sich unterwerfen mußte, weil er der herrschende war – eben der Diskurs, der von den hierzu Befugten nach dem erforderlichen Ritual verlautbart worden ist; es war der Diskurs, der Recht sprach und jedem sein Teil zuwies; es war der Diskurs, der die Zukunft prophezeiend nicht nur ankündigte, was geschehen würde, sondern auch zu seiner Verwirklichung beitrug, der die Zustimmung der Menschen herbeiführte und sich so mit dem Geschick verflocht. Aber schon ein Jahrhundert später lag die höchste Wahrheit nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, was er *tat*, sie lag in dem, was er *sagte*: eines Tages hatte sich die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben: zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referentiellen Bezug. Zwischen Hesiod und Platon hat sich eine Teilung durchgesetzt, welche den wahren Diskurs und den falschen Diskurs trennte; diese Teilung war neu, denn nunmehr war der wahre Diskurs nicht mehr der kostbare und begehrenswerte Diskurs, der an die Ausübung von Macht gebunden ist. Der Sophist ist vertrieben.

Diese historische Grenzziehung hat unserem Willen zum Wissen zweifellos seine allgemeine Form gegeben. Aber sie hat sich auch immer wieder verschoben: die großen wissenschaftlichen Mutationen können vielleicht manchmal als die Folgen einer Entdeckung verstanden werden, sie können aber

auch als das Erscheinen neuer Formen des Willens zur Wahrheit gesehen werden. Es gibt ohne Zweifel im 19. Jahrhundert einen Willen zur Wahrheit, der weder in seinen Formen noch in seinen Gegenstandsbereichen, noch in den von ihm verwendeten Techniken, mit dem Willen zum Wissen übereinstimmt, welcher die Kultur der Klassik charakterisiert. Gehen wir noch weiter zurück: an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert ist (vor allem in England) ein Wille zum Wissen aufgetreten, der im Vorgriff auf seine wirklichen Inhalte Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf; ein Wille zum Wissen, der dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies; ein Wille zum Wissen, der (in einem allgemeineren Sinn als irgendein technisches Instrument) das technische Niveau vorschrieb, auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten. Es sieht so aus, als hätte seit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte, welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis.

Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird. Es sei hier nur symbolisch an das alte griechische Prinzip erinnert: daß die Arithmetik in

den demokratischen Städten betrieben werden kann, da in ihr Gleichheitsbeziehungen gelehrt werden; daß aber die Geometrie nur in den Oligarchien unterrichtet werden darf, da sie die Proportionen in der Ungleichheit aufzeigt.
Schließlich glaube ich, daß dieser auf einer institutionellen Basis und Verteilung beruhende Wille zur Wahrheit in unserer Gesellschaft dazu tendiert, auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben. Ich denke daran, wie sich die abendländische Literatur seit Jahrhunderten ans Natürliche und Wahrscheinliche, an die Wahrhaftigkeit und sogar an die Wissenschaft – also an den wahren Diskurs – anlehnen muß. Ich denke gleichfalls daran, wie die ökonomischen Praktiken, die als Vorschriften oder Rezepte oder auch als Moral kodifiziert sind, sich seit dem 16. Jahrhundert zu rationalisieren und zu rechtfertigen suchen, indem sie sich auf eine Theorie der Reichtümer und der Produktion stützen. Ich denke auch daran, wie das so gebieterische System der Strafjustiz seine Grundlage oder seine Rechtfertigung zunächst in einer Theorie des Rechts und seit dem 19. Jahrhundert in einem soziologischen, psychologischen, medizinischen, psychiatrischen Wissen sucht: als ob selbst das Wort des Gesetzes in unserer Gesellschaft nur noch durch einen Diskurs der Wahrheit autorisiert werden könnte.
Drei große Ausschließungssysteme treffen den Diskurs: das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit. Vom letzten habe ich am meisten gesprochen. Denn auf dieses bewegen sich die beiden anderen seit Jahrhunderten zu; immer mehr versucht es, sie sich unterzuordnen, um sie gleichzeitig zu modifizieren und zu begründen. Während die beiden ersten immer schwächer werden, und ungewisser, sofern sie vom Willen zur Wahrheit durchkreuzt werden, wird dieser immer stärker, immer tiefer und unausweichlicher.
Und doch spricht man von ihm am wenigsten. Es ist, als würden der Wille zur Wahrheit und seine Wendungen für uns gerade von der Wahrheit und ihrem notwendigen Ablauf verdeckt. Der Grund dafür ist vielleicht dieser: Wenn der wahre Diskurs seit den Griechen nicht mehr derjenige ist, der dem Begehren antwortet oder der die Macht ausübt, was ist dann im Willen zur Wahrheit, im Willen, den wahren Diskurs zu sagen, am Werk – wenn nicht das Begehren und die Macht? Der wahre Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom Begehren ablöst und von der Macht befreit, kann den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdringt, nicht anerkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.
So bietet sich unseren Augen eine Wahrheit dar, welche Reichtum und Fruchtbarkeit ist, sanfte und listig universelle Kraft. Und wir übersehen dabei den Willen zur Wahrheit – jene gewaltige Ausschließungsmaschinerie. Alle jene, die in unserer Geschichte immer wieder versucht haben, diesen Willen zur Wahrheit umzubiegen und ihn gegen die Wahrheit zu wenden, gerade dort, wo die Wahrheit es unternimmt, das Verbot zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren, alle jene – von Nietzsche zu Artaud und Bataille – müssen uns nun als – freilich erhabene – Orientierungszeichen unserer alltäglichen Arbeit dienen.

Es gibt offensichtlich viele andere Prozeduren der Kontrolle und Einschränkung des Diskurses. Diejenigen, von denen ich bis jetzt gesprochen habe, wirken gewissermaßen von außen; sie funktionieren als Ausschließungssysteme; sie betreffen den Diskurs in seinem Zusammenspiel mit der Macht und dem Begehren.
Ich glaube, man kann noch eine andere Gruppe ausmachen. Interne Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben; Prozeduren, die als Klassifikations-, Anordnungs-, Verteilungsprinzipien wirken. Diesmal geht es darum, eine andere Dimension des Diskurses zu bändigen: die des Ereignisses und des Zufalls.

Hier ist in erster Linie der Kommentar zu nennen. Ich nehme an, bin aber nicht ganz sicher, daß es kaum eine Gesellschaft gibt, in der nicht große Erzählungen existieren, die man erzählt, wiederholt, abwandelt; Formeln, Texte, ritualisierte Diskurssammlungen, die man bei bestimmten Gelegenheiten vorträgt; einmal gesagte Dinge, die man aufbewahrt, weil man in ihnen ein Geheimnis oder einen Reichtum vermutet. In allen Gesellschaften läßt sich eine Art Gefälle zwischen den Diskursen vermuten: zwischen den Diskursen, die im Auf und Ab des Alltags geäußert werden und mit dem Akt ihres Ausgesprochenwerdens vergehen, und den Diskursen, die am Ursprung anderer Sprechakte stehen, die sie wieder aufnehmen, transformieren oder besprechen – also jenen Diskursen, die über ihr Ausgesprochenwerden hinaus *gesagt sind*, gesagt bleiben, und noch zu sagen sind. Wir kennen sie in unserem Kultursystem: es sind die religiösen und die juristischen Texte, auch die literarischen Texte mit ihrem so merkwürdigen Status, bis zu einem gewissen Grade die wissenschaftlichen Texte.

Gewiß ist diese Abstufung weder stabil noch konstant oder absolut. Es gibt nicht auf der einen Seite die ein für allemal gegebene Kategorie der grundlegenden oder schöpferischen Diskurse und auf der anderen Seite die Masse der wiederholenden, glossierenden und kommentierenden. Viele Primärtexte verdunkeln sich und verschwinden und manchmal übernehmen Kommentare den ersten Platz. Aber wenn sich auch die Ansatzpunkte ändern, so bleibt doch die Funktion; das Prinzip der Abstufung tritt immer wieder in Kraft. Die radikale Aufhebung dieser Abstufung kann niemals etwas anderes sein als Spiel, Utopie oder Angst. Spiel in der Art von Borges als Kommentar, der nur wörtliche (aber feierliche und erwartete) Wiederholung dessen ist, was er kommentiert; oder Spiel einer Kritik, die endlos von einem Werk spricht, das gar nicht existiert. Lyrischer Traum eines Diskurses, der in jedem seiner Punkte absolut neu und unschuldig wiedergeboren wird und der ohne Unterlaß in aller Frische aus Dingen, Gefühlen oder Gedanken wiederersteht. Angst jenes Kranken von Janet, für den jede geringste Aussage gleichsam ein Wort des Evangeliums war, unerschöpfliche Sinnschätze barg und endlos erneuert, wiederholt und kommentiert zu werden verdiente: »Wenn ich nur daran denke«, sagte er, sobald er etwas las oder hörte, »wenn ich nur daran denke, daß dieser Satz in die Ewigkeit eingeht und daß ich ihn vielleicht noch nicht ganz verstanden habe.«

Aber auch hier geht es immer nur darum, eines der Glieder der Relation zu beseitigen, nicht die Beziehung selbst. Diese Beziehung ändert sich ständig in der Zeit und nimmt auch innerhalb einer Epoche vielfältige und auseinanderstrebende Formen an. Die juristische Exegese ist (schon seit langem) vom religiösen Kommentar sehr verschieden. Ein einziges literarisches Werk kann gleichzeitig zu recht unterschiedlichen Diskurstypen Anlaß geben: die *Odyssee* als Primärtext wird gleichzeitig in der Übersetzung von Bérard, in unzähligen Texterklärungen und im *Ulysses* von Joyce wiederholt.

Für den Augenblick möchte ich nur darauf hinweisen, daß im Kommentar die Abstufung von Primärtext und Sekundärtext zwei einander ergänzende Rollen spielt. Einerseits ermöglicht es (und zwar endlos), neue Diskurse zu konstruieren: der Überhang des Primärtextes, seine Fortdauer, sein Status als immer wieder aktualisierbarer Diskurs, der vielfältige oder verborgene Sinn, als dessen Inhaber er gilt, die Verschwiegenheit und der Reichtum, die man ihm wesenhaft zuspricht – all das begründet eine offene Möglichkeit zu sprechen. Aber andererseits hat der Kommentar, welche Methoden er auch anwenden mag, nur die Aufgabe, das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war. Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist. Das unendliche Gewimmel der Kommentare ist vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen: an seinem Hori-

zont steht vielleicht nur das, was an seinem Ausgangspunkt stand – das bloße Rezitieren. Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses, indem er ihm gewisse Zugeständnisse macht: er erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde. Die offene Vielfalt und das Wagnis des Zufalls werden durch das Prinzip des Kommentars von dem, was gesagt zu werden droht, auf die Zahl, die Form, die Maske, die Umstände der Wiederholung übertragen. Das Neue ist nicht in dem, was gesagt wird, sondern im Ereignis seiner Wiederkehr.

Ich glaube, es gibt noch ein anderes Prinzip der Verknappung des Diskurses, welches das erste bis zu einem gewissen Grade ergänzt. Es handelt sich um den Autor. Und zwar nicht um den Autor als sprechendes Individuum, das einen Text gesprochen oder geschrieben hat, sondern um den Autor als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts. Dieses Prinzip wirkt nicht überall in der gleichen Weise; vielmehr gibt es um uns herum viele Diskurse, die im Umlauf sind, ohne ihren Sinn oder ihre Wirksamkeit einem Autor zu verdanken: banale Aussagen, die alsbald verschwinden; Beschlüsse oder Verträge, die Unterzeichner brauchen, aber keinen Autor; technische Anweisungen, die anonym weitergegeben werden. In den Bereichen, in denen die Zuschreibung an einen Autor die Regel ist – Literatur, Philosophie, Wissenschaft –, kann man sehen, daß sie nicht immer dieselbe Rolle spielt. Im Mittelalter war die Zuschreibung an einen Autor im Bereich des wissenschaftlichen Diskurses unerläßlich, denn sie war ein Index der Wahrheit. Man war sogar der Auffassung, daß ein Satz seinen wissenschaftlichen Wert von seinem Autor beziehe. Seit dem 17. Jahrhundert hat sich diese Funktion im wissenschaftlichen Diskurs immer mehr abgeschwächt: die Rolle des Autors besteht nur mehr darin, einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben. Hingegen hat sich im

Bereich des literarischen Diskurses seit eben jener Zeit die Funktion des Autors verstärkt: all die Erzählungen, Gedichte, Dramen oder Komödien, die man im Mittelalter mehr oder weniger anonym zirkulieren ließ, werden nun danach befragt (und sie müssen es sagen), woher sie kommen, wer sie geschrieben hat. Man verlangt, daß der Autor von der Einheit der Texte, die man unter seinen Namen stellt, Rechenschaft ablegt; man verlangt von ihm, den verborgenen Sinn, der sie durchkreuzt, zu offenbaren oder zumindest in sich zu tragen; man verlangt von ihm, sie in sein persönliches Leben, in seine gelebten Erfahrungen, in ihre wirkliche Geschichte einzufügen. Der Autor ist dasjenige, was der beunruhigenden Sprache der Fiktion ihre Einheiten, ihren Zusammenhang, ihre Einfügung in das Wirkliche gibt.

Nun wird man mir sagen: »Aber Sie sprechen da vom Autor, wie ihn die Kritik nachträglich erfindet, wenn der Tod eingetreten ist und nur mehr eine verworrene Masse von unverständlichen Texten übrig ist; selbstverständlich muß man dann ein bißchen Ordnung in all das bringen; man muß sich einen Entwurf, einen Zusammenhang, eine Thematik ausdenken, die man dem Bewußtsein oder dem Leben des vielleicht tatsächlich etwas fiktiven Autors zuschreibt. Aber das ändert doch nichts daran, daß er existiert hat, dieser wirkliche Autor, dieser Mensch, der in all die abgenutzten Wörter eingebrochen ist, und sein Genie oder seine Unordnung in sie hineingetragen hat.«

Es wäre sicherlich absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen. Aber ich denke, daß – zumindest seit einer bestimmten Epoche – das Individuum, das sich daranmacht, einen Text zu schreiben, aus dem vielleicht ein Werk wird, die Funktion des Autors in Anspruch nimmt. Was es schreibt und was es nicht schreibt, was es entwirft, und sei es nur eine flüchtige Skizze, was es an banalen Äußerungen fallen läßt – dieses ganze differenzierte Spiel ist von der Autor-Funktion vorgeschrieben, die es von seiner Epoche übernimmt oder die es seinerseits modifiziert. Und

wenn es das traditionelle Bild, das man sich vom Autor macht, umstößt, so schafft es eine neue Autor-Position, von der aus es in allem, was es je sagt, seinem Werk ein neues, noch verschwommenes Profil verleiht.
Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentar das Spiel der *Identität* in der Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität*, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*.
Auch in dem, was man die »Disziplinen« nennt (nicht die Wissenschaften), wäre ein Prinzip der Einschränkung zu erkennen. Auch dieses Prinzip ist relativ und beweglich. Auch es erlaubt zu konstruieren, aber nach ganz bestimmten Spielregeln.
Die Organisation der Disziplinen unterscheidet sich sowohl vom Prinzip des Kommentars wie von dem des Autors. Vom Prinzip des Autors hebt sich eine Disziplin ab, denn sie definiert sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten: das alles konstituiert ein anonymes System, das jedem zur Verfügung steht, der sich seiner bedienen will oder kann, ohne daß sein Sinn oder sein Wert von seinem Erfinder abhängen. Das Prinzip der Disziplin hebt sich aber auch von dem des Kommentars ab: im Unterschied zu diesem wird in der Disziplin nicht ein Sinn vorausgesetzt, der wiederentdeckt werden muß, und auch keine Identität, die zu wiederholen ist; sondern das, was für die Konstruktion neuer Aussagen erforderlich ist. Zur Disziplin gehört die Möglichkeit, endlos neue Sätze zu formulieren.
Aber es ist noch mehr notwendig – damit weniger möglich ist: eine Disziplin ist nicht die Summe dessen, was bezüglich einer bestimmten Sache Wahres gesagt werden kann; sie ist auch nicht die Gesamtheit dessen, was über eine bestimmte Gegebenheit aufgrund eines Prinzips der Kohärenz oder der Systematizität angenommen werden kann. Die Medizin besteht nicht aus der Gesamtheit dessen, was man bezüglich der Krankheit Wahres sagen kann; die Botanik kann nicht als die Summe aller Wahrheiten, welche die Pflanzen betreffen, definiert werden. Es gibt dafür zwei Gründe: einmal bestehen die Botanik oder die Medizin, ebenso wie jede andere Disziplin, nicht nur aus Wahrheiten, sondern auch aus Irrtümern, die nicht Residuen oder Fremdkörper sind, sondern positive Funktionen haben, historisch wirksam sind und eine Rolle spielen, die von der der Wahrheit oft nicht zu trennen ist. Aber außerdem muß ein Satz, damit er zur Botanik oder zur Medizin gehöre, Bedingungen entsprechen, die in gewisser Weise strenger und komplexer sind, als es die reine und einfache Wahrheit ist: jedenfalls Bedingungen anderer Art. Er muß sich auf eine bestimmte Gegenstandsebene beziehen: vom Ende des 17. Jahrhunderts an muß z. B. ein Satz, um ein »botanischer« Satz zu sein, die sichtbare Struktur der Pflanze, das System ihrer nahen und fernen Ähnlichkeiten oder die Mechanik ihrer Flüssigkeiten betreffen (und er durfte nicht, wie noch im 16. Jahrhundert, ihre symbolischen Bedeutungen einbeziehen oder gar die Gesamtheit der Kräfte und Eigenschaften, die man ihr in der Antike zusprach). Ein Satz muß aber auch begriffliche oder technische Instrumente verwenden, die einem genau definierten Typ angehören: vom 19. Jahrhundert an war ein Satz nicht mehr medizinisch, »fiel er aus der Medizin heraus« und galt als individuelle Einbildung oder volkstümlicher Aberglaube, wenn er zugleich metaphorische, qualitative und substantielle Begriffe enthielt (z. B. die Begriffe der Verstopfung, der erhitzten Flüssigkeiten oder der ausgetrockneten Festkörper); er konnte aber, ja er mußte Begriffe verwenden, die ebenso metaphorisch sind, aber auf einem anderen Modell aufbauen, einem funktionellen und physiologischen Modell (so die Begriffe der Reizung, der Entzündung oder der Degenerierung der Gewebe). Darüber hinaus muß ein Satz, um einer Disziplin anzugehören, sich einem bestimmten theoretischen Horizont einfügen: es sei nur daran erinnert, daß die Suche nach der ursprünglichen

Sprache, die bis ins 18. Jahrhundert hinein ein durchaus anerkanntes Thema war, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jeden Diskurs nicht bloß zum Irrtum, sondern zu einem Hirngespinst, zu einer Träumerei, zu einer sprachwissenschaftlichen Monstrosität werden ließ.
Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern. Das Äußere einer Wissenschaft ist sowohl mehr bevölkert als auch weniger bevölkert, als man glaubt: es gibt dort die unmittelbare Erfahrung, die imaginären Themen der Einbildungskraft, die unvordenkliche Überzeugungen tragen und immer wieder erneuern; aber vielleicht gibt es keine Irrtümer im strengen Sinn, denn der Irrtum kann nur innerhalb einer definierten Praxis auftauchen und entschieden werden; hingegen schleichen Monstren herum, deren Form mit der Geschichte des Wissens wechselt. Ein Satz muß also komplexen und schwierigen Erfordernissen entsprechen, um der Gesamtheit einer Disziplin angehören zu können. Bevor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, muß er, wie Georges Canguilhem sagen würde, »im Wahren« sein.
Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren. Zweifellos hatte Naudin vor ihm die These aufgestellt, daß die Erbmerkmale diskret sind; aber wie neu und befremdend dieses Prinzip auch war, es konnte – zumindest als Rätsel – dem biologischen Diskurs angehören. Mendel ist es, der das Erbmerkmal als absolut neuen biologischen Gegenstand konstituiert, indem er eine bis dahin unbekannte Filterung vornimmt: er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach

statistischen Regelhaftigkeiten auftaucht und verschwindet. Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht »im Wahren« des biologischen Diskurses seiner Epoche: biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet. Es mußte der Maßstab gewechselt werden, es mußte eine ganz neue Gegenstandsebene in der Biologie entfaltet werden, damit Mendel in das Wahre eintreten und seine Sätze (zu einem großen Teil) sich bestätigen konnten. Mendel war ein wahres Monstrum, weshalb die Wissenschaft von ihm nicht sprechen konnte. Hingegen hatte Schleiden, 30 Jahre früher, indem er, mitten im 19. Jahrhundert, aber gemäß den Regeln des biologischen Diskurses, die pflanzliche Sexualität leugnete, lediglich einen disziplinierten Irrtum formuliert.
Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.
Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat.
Gewöhnlich sieht man in der Fruchtbarkeit eines Autors, in der Vielfältigkeit der Kommentare, in der Entwicklung einer Disziplin unbegrenzte Quellen für die Schöpfung von Diskursen. Vielleicht. Doch ebenso handelt es sich um Prinzipien der Einschränkung, und wahrscheinlich kann man sie in ihrer positiven und fruchtbaren Rolle nur verstehen, wenn man ihre restriktive und zwingende Funktion betrachtet.

Es gibt, glaube ich, eine dritte Gruppe von Prozeduren, welche die Kontrolle der Diskurse ermöglichen. Diesmal handelt es sich nicht darum, ihre Kräfte zu bändigen und die Zufälle ihres Auftauchens zu beherrschen. Es geht darum, die Bedin-

gungen ihres Einsatzes zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat: Verknappung diesmal der sprechenden Subjekte. Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. Genauer gesagt: nicht alle Regionen des Diskurses sind in gleicher Weise offen und zugänglich; einige sind stark abgeschirmt (und abschirmend), während andere fast allen Winden offenstehen und ohne Einschränkung jedem sprechenden Subjekt verfügbar erscheinen.

Ich möchte zu diesem Thema eine Anekdote erwähnen, die so schön ist, daß man um ihre Wahrheit zittern muß. Sie faßt alle Einschränkungen des Diskurses zusammen: die Begrenzungen seiner Macht, die Bändigungen seines zufälligen Auftretens und die Selektionen unter den sprechenden Subjekten. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte der Shogun davon gehört, daß die Überlegenheit der Europäer – auf den Gebieten der Schiffahrt, des Handels, der Politik, der Kriegskunst – in ihrer Kenntnis der Mathematik begründet sei. Er wünschte, sich eines so kostbaren Wissens zu bemächtigen. Als man ihm von einem englischen Seemann erzählt hatte, der das Geheimnis dieser wunderbaren Diskurse kannte, ließ er ihn in seinen Palast kommen und hielt ihn dort fest. Ganz allein nahm er bei ihm Unterrichtsstunden. Er lernte Mathematik. Er behielt tatsächlich die Macht und wurde sehr alt. Erst im 19. Jahrhundert gab es dann japanische Mathematiker. Aber die Anekdote ist damit nicht zu Ende: sie hat ihre europäische Kehrseite. Dieser englische Seemann, Will Adams, soll nämlich ein Autodidakt gewesen sein: ein Zimmermann, der bei seiner Arbeit auf einer Werft die Geometrie gelernt hatte. Drückt sich nicht in dieser Erzählung einer der großen Mythen der europäischen Kultur aus? Dem monopolisierten und geheimen Wissen der orientalischen Tyrannei setzt Europa die universale Kommunikation der Erkenntnis, den unbegrenzten und freien Austausch der Diskurse entgegen.

Doch hält dieser Gedanke einer Prüfung nicht stand. Der Austausch und die Kommunikation sind positive Figuren innerhalb komplexer Systeme der Einschränkung; und sie können nicht unabhängig von diesen funktionieren. Die oberflächlichste und sichtbarste Form dieser Einschränkungssysteme besteht in dem, was man unter dem Namen des Rituals zusammenfassen kann. Das Ritual definiert die Qualifikation, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen (wobei diese Individuen im Dialog, in der Frage, im Vortrag bestimmte Positionen einnehmen und bestimmte Aussagen formulieren müssen); es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf ihre Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte. Die religiösen, gerichtlichen, therapeutischen Diskurse, und zum Teil auch die politischen, sind von dem Einsatz eines Rituals kaum zu trennen, welches für die sprechenden Subjekte sowohl die besonderen Eigenschaften wie die allgemein anerkannten Rollen bestimmt.

Ein teilweise abweichendes Funktionieren zeigen die »Diskursgesellschaften«, welche die Aufgabe haben, Diskurse aufzubewahren oder zu produzieren, um sie in einem geschlossenen Raum zirkulieren zu lassen und sie nur nach bestimmten Regeln zu verteilen, so daß die Inhaber bei dieser Verteilung nicht enteignet werden. Ein archaisches Modell bilden jene Gruppen von Rhapsoden, welche die Kenntnis der Dichtungen besaßen, die vorzutragen oder auch zu verändern waren. Diese Kenntnis, die einem rituellen Vortrag diente, wurde in einer bestimmten Gruppe aufgrund außerordentlicher Gedächtnisleistungen geschützt, verteidigt, bewahrt. Wer sich diese Kenntnis aneignete, trat damit sowohl in eine Gruppe wie in ein Geheimnis ein, das durch den Vortrag zwar offenbart, aber nicht entweiht wurde. Zwischen dem Sprechen und dem Hören waren die Rollen nicht austauschbar.

Gewiß ist von derartigen »Diskursgesellschaften« mit ihrem zweideutigen Spiel von Geheimhaltung und Verbreitung kaum etwas geblieben. Aber man täusche sich nicht. Selbst im Bereich des wahren Diskurses, selbst im Bereich des veröffentlichten und von allem Ritual freien Diskurses, gibt es noch Aneignung von Geheimnis und Nicht-Austauschbarkeit. Der Akt des Schreibens, wie er heute im Buch, im Verlagswesen und in der Persönlichkeit des Schriftstellers institutionalisiert ist, findet in einer »Diskursgesellschaft« statt, die vielleicht diffus, gewiß jedoch zwingend und einschränkend ist. Die Besonderheit des Schriftstellers, die von ihm selber gegenüber der Tätigkeit jedes anderen sprechenden oder schreibenden Subjekts hervorgehoben wird, der intransitive Charakter, den er seinem Diskurs verleiht, die fundamentale Einzigartigkeit, die er seit langem dem »Schreiben« zuspricht, die behauptete Asymmetrie zwischen dem »Schaffen« und irgendeinem anderen Einsatz des sprachlichen Systems – all dies verweist in der Formulierung (und wohl auch in der Praxis) auf die Existenz einer gewissen »Diskursgesellschaft«. Aber es gibt noch viele andere, die in ganz anderer Weise, nach ganz anderen Spielregeln von Ausschließung und Verbreitung funktionieren: man denke an das technische oder wissenschaftliche Geheimnis; man denke daran, wie der medizinische Diskurs verbreitet wird und zirkuliert, man denke an jene, die sich den ökonomischen oder politischen Diskurs angeeignet haben.

Auf den ersten Blick bilden die (religiösen, politischen, philosophischen) »Doktrinen« das Gegenteil von »Diskursgesellschaften«: bei diesen tendiert die Zahl der sprechenden Individuen, auch wenn sie nicht fixiert ist, dazu, begrenzt zu sein, und nur unter diesen Individuen kann der Diskurs zirkulieren und weitergegeben werden. Hingegen tendiert die Doktrin dazu, sich auszubreiten. Durch die gemeinsame Verbindlichkeit eines einzigen Diskursensembles definieren Individuen, wie zahlreich man sie sich auch vorstellen mag, ihre Zusammengehörigkeit. Anscheinend ist die einzige erforderliche

Bedingung die Anerkennung derselben Wahrheiten und die Akzeptierung einer – mehr oder weniger strengen – Regel der Übereinstimmung mit den für gültig erklärten Diskursen. Wären sie nur das, so wären die Doktrinen von den wissenschaftlichen Disziplinen nicht so sehr verschieden, und die diskursive Kontrolle beträfe nur die Form und den Inhalt der Aussage, nicht auch das sprechende Subjekt. Aber die Zugehörigkeit zu einer Doktrin geht sowohl die Aussage wie das sprechende Subjekt an – und zwar beide in Wechselwirkung. Durch die Aussage und von der Aussage her stellt sie das sprechende Subjekt in Frage, wie die Ausschließungsprozeduren und die Verwerfungsmechanismen beweisen, die einsetzen, wenn ein sprechendes Subjekt eine oder mehrere unzulässige Aussagen gemacht hat; Häresie und Orthodoxie sind nicht fanatische Übertreibungen der Doktrinmechanismen: sie gehören wesenhaft zu ihnen. Aber umgekehrt stellt die Doktrin die Aussagen von den sprechenden Subjekten aus in Frage, sofern die Doktrin immer als Zeichen, Manifestation und Instrument einer vorgängigen Zugehörigkeit gilt – einer Klassenzugehörigkeit, eines gesellschaftlichen oder rassischen Status, einer Nationalität oder einer Interessengemeinschaft, einer Zusammengehörigkeit in Kampf, Aufstand, Widerstand oder Beifall. Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen; aber sie bedient sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen.

In einem viel größeren Maßstab muß man schließlich tiefe Spaltungen in der gesellschaftlichen Aneignung der Diskurse feststellen. Die Erziehung mag de jure ein Instrument sein, das in einer Gesellschaft wie der unsrigen jedem Individuum den Zugang zu jeder Art von Diskurs ermöglicht – man weiß jedoch, daß sie in ihrer Verteilung, in dem, was sie erlaubt,

und in dem, was sie verhindert, den Linien folgt, die von den gesellschaftlichen Unterschieden, Gegensätzen und Kämpfen gezogen sind. Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern.
Ich bin mir darüber im klaren, daß es sehr abstrakt ist, wie ich es eben getan habe, die Rituale des Sprechens, die Diskursgesellschaften, die Doktringruppen und die gesellschaftlichen Aneignungen zu trennen. Zumeist verbinden sie sich miteinander und bilden große Gebäude, welche die Verteilung der sprechenden Subjekte auf die verschiedenen Diskurstypen und die Aneignung der Diskurse durch bestimmte Kategorien von Subjekten sicherstellen. Es handelt sich hier, mit einem Wort, um die großen Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses. Was ist denn eigentlich ein Unterrichtssystem – wenn nicht eine Ritualisierung des Wortes, eine Qualifizierung und Fixierung der Rollen für die sprechenden Subjekte, die Bildung einer zumindest diffusen doktrinären Gruppe, eine Verteilung und Aneignung des Diskurses mit seiner Macht und seinem Wissen? Was ist denn das »Schreiben« (das Schreiben der »Schriftsteller«) anderes als ein ähnliches Unterwerfungssystem, das vielleicht etwas andere Formen annimmt, dessen große Skandierungen aber analog verlaufen? Sind nicht auch das Gerichtssystem und das institutionelle System der Medizin, zumindest unter gewissen Aspekten, ähnliche Systeme zur Unterwerfung des Diskurses?

Ich frage mich, ob sich nicht gewisse Themen der Philosophie als Antworten auf diese Einschränkungs- und Ausschließungsspiele gebildet haben und sie vielleicht auch verstärken.
Sie antworten ihnen, indem sie eine ideale Wahrheit als Gesetz der Diskurse und eine immanente Rationalität als Prinzip ihrer Abfolge vorschlagen und indem sie eine Ethik der Erkenntnis begründen, welche die Wahrheit nur dem Begehren

nach der Wahrheit selbst und allein der Fähigkeit, sie zu denken, verspricht.
Aber sie verstärken sie dann auch, indem sie die spezifische Realität des Diskurses überhaupt leugnen.
Seitdem die Spiele und die Geschäfte der Sophisten verbannt worden sind, seitdem man ihren Paradoxen mit mehr oder weniger Gewißheit einen Maulkorb angelegt hat, scheint das abendländische Denken darüber zu wachen, daß der Diskurs so wenig Raum wie nur möglich zwischen dem Denken und der Sprache einnehme; es scheint darüber zu wachen, daß der Diskurs lediglich als Kontaktglied zwischen dem Denken und dem Sprechen erscheine; daß er nichts anderes sei als ein Denken, das mit seinen Zeichen bekleidet und von den Wörtern sichtbar gemacht wird, oder als die Strukturen der Sprache, die einen Sinneffekt herbeiführen können.
Diese sehr alte Eliminierung der Realität des Diskurses im philosophischen Denken hat im Laufe der Geschichte viele Formen angenommen. Noch in jüngster Zeit findet man sie – verborgen unter einigen wohlbekannten Gedanken.
Es könnte sein, daß der Gedanke des begründenden Subjekts es erlaubt, die Realität des Diskurses zu übergehen. Das begründende Subjekt hat ja die Aufgabe, die leeren Formen der Sprache mit seinen Absichten unmittelbar zu beleben; indem es die träge Masse der leeren Dinge durchdringt, ergreift es in der Anschauung den Sinn, der darin verwahrt ist; es begründet auch über die Zeit hinweg Bedeutungshorizonte, welche die Geschichte dann nur mehr entfalten muß und in denen die Sätze, die Wissenschaften, die Deduktionen ihr Fundament finden. In seinem Bezug zum Sinn verfügt das begründende Subjekt über Zeichen, Male, Spuren, Buchstaben. Aber es muß zu seiner Offenbarung nicht den Weg über die besondere Instanz des Diskurses nehmen.
Diesem Thema steht der Gedanke der ursprünglichen Erfahrung gegenüber, der eine analoge Rolle spielt. Er setzt voraus, daß in der rohen Erfahrung, noch vor ihrer Fassung in einem *cogito*, vorgängige, gewissermaßen schon gesagte Bedeutun-

gen die Welt durchdrungen haben, sie um uns herum angeordnet und von vornherein einem ursprünglichen Wiedererkennen geöffnet haben. Eine erste Komplizenschaft mit der Welt begründet uns so die Möglichkeit, von ihr und in ihr zu sprechen, sie zu bezeichnen und zu benennen, sie zu beurteilen und schließlich in der Form der Wahrheit zu erkennen. Was kann der Diskurs dann legitimerweise anderes sein als ein behutsames Lesen? Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht; und diese Sprache sprach uns ja immer schon von einem Sein, dessen Gerüst sie gleichsam ist.

Das Thema der universellen Vermittlung ist, so glaube ich, eine weitere Methode, die Realität des Diskurses zu eliminieren. Dies widerspricht dem Anschein. Denn auf den ersten Blick könnte man meinen, daß man, wenn man überall die Bewegung eines Logos wiederfindet, der die Einzelheiten zum Begriff erhebt und dem unmittelbaren Bewußtsein erlaubt, schließlich die gesamte Realität der Welt zu entfalten, daß man dann eigentlich den Diskurs selbst ins Zentrum der Spekulation stellt. Aber dieser Logos ist genau besehen bloß ein bereits gehaltener Diskurs, oder vielmehr, es sind die Dinge selbst und die Ereignisse, die sich unmerklich zu Diskursen machen, indem sie das Geheimnis ihres eigenen Wesens entfalten. Der Diskurs ist kaum mehr als die Spiegelung einer Wahrheit, die vor ihren eigenen Augen entsteht. Alles kann schließlich die Form des Diskurses annehmen, es läßt sich alles sagen und der Diskurs läßt sich zu allem sagen, weil alle Dinge ihren Sinn manifestiert und ausgetauscht haben und wieder in die stille Innerlichkeit des Selbstbewußtseins zurückkehren können.

Ob es sich nun um eine Philosophie des begründenden Subjekts handelt oder um eine Philosophie der ursprünglichen Erfahrung oder um eine Philosophie der universellen Vermittlung – der Diskurs ist immer nur ein Spiel: ein Spiel des Schreibens im ersten Fall, des Lesens im zweiten oder des Tauschs im dritten. Und dieses Tauschen, dieses Lesen, dieses

Schreiben spielen immer nur mit den Zeichen. Der Diskurs verliert so seine Realität, indem er sich der Ordnung des Signifikanten unterwirft.

Welche Zivilisation hat denn, allem Anschein nach, mehr als die unsrige Respekt vor dem Diskurs gehabt? Wo hat man ihn besser geehrt und hochgehalten? Wo hat man ihn denn radikaler von seinen Einschränkungen befreit und ihn verallgemeinert? Nun, mir scheint, daß sich unter dieser offensichtlichen Verehrung des Diskurses, unter dieser offenkundigen Logophilie, eine Angst verbirgt. Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und in die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft – und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert – eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.

Will man diese Angst in ihren Bedingungen, in ihren Spielregeln und ihren Wirkungen analysieren (ich spreche nicht davon, diese Angst zu beseitigen), so muß man sich, glaube ich, zu drei Entscheidungen durchringen, denen unser Denken heute noch einigen Widerstand entgegensetzt und die den drei angedeuteten Gruppen von Funktionen entsprechen: man muß unseren Willen zur Wahrheit in Frage stellen; man muß dem Diskurs seinen Ereignischarakter zurückgeben; endlich muß man die Souveränität des Signifikanten aufheben.

Dies sind die Aufgaben oder vielmehr einige der Themen, welche meine Arbeit in den kommenden Jahren bestimmen sollen. Es lassen sich gleich einige von diesen Themen erforderte methodische Grundsätze nennen.

Zunächst ein Prinzip der *Umkehrung*. Wo uns die Tradition die Quelle der Diskurse, das Prinzip ihres Überflusses und ihrer Kontinuität sehen läßt, nämlich in den anscheinend so positiven Figuren des Autors, der Disziplin, des Willens zur Wahrheit, muß man eher das negative Spiel einer Beschneidung und Verknappung des Diskurses sehen.

Sind diese Verknappungsprinzipien einmal ausfindig gemacht, und betrachtet man sie nicht mehr als begründende und schöpferische Instanz – was entdeckt man unter ihnen? Findet man die Fülle einer Welt von ununterbrochenen Diskursen? Hier müssen andere methodische Prinzipien zur Geltung kommen.

Ein Prinzip der *Diskontinuität*. Daß es Verknappungssysteme gibt, bedeutet nicht, daß unterhalb oder jenseits ihrer ein großer, unbegrenzter, kontinuierlicher und schweigsamer Diskurs herrscht, der von diesen Verknappungssystemen unterdrückt oder verdrängt wird und den wir wieder emporheben müssen, indem wir ihm endlich das Wort erteilen. Es geht nicht darum, ein Nicht-Gesagtes oder ein Nicht-Gedachtes endlich zu artikulieren oder zu denken, indem man die Welt durchläuft und an alle ihre Formen und alle ihre Ereignisse anknüpft. Die Diskurse müssen als diskontinuierliche Praktiken behandelt werden, die sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren oder ausschließen.

Ein Prinzip der *Spezifizität*. Der Diskurs ist nicht in ein Spiel von vorgängigen Bedeutungen aufzulösen. Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht. Man muß den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun;

jedenfalls als eine Praxis, die wir ihnen aufzwingen. In dieser Praxis finden die Ereignisse des Diskurses das Prinzip ihrer Regelhaftigkeit.

Die vierte Regel ist die der *Äußerlichkeit*. Man muß nicht vom Diskurs in seinen inneren und verborgenen Kern eindringen, in die Mitte eines Denkens oder einer Bedeutung, die sich in ihm manifestieren. Sondern vom Diskurs aus, von seiner Erscheinung und seiner Regelhaftigkeit aus, muß man auf seine äußeren Möglichkeitsbedingungen zugehen; auf das, was der Zufallsreihe dieser Ereignisse Raum gibt und ihre Grenzen fixiert.

Vier Begriffe müssen demnach der Analyse als regulative Prinzipien dienen: die Begriffe des Ereignisses, der Serie, der Regelhaftigkeit, der Möglichkeitsbedingung. Jeder dieser Begriffe setzt sich jeweils einem anderen genau entgegen: das Ereignis der Schöpfung, die Serie der Einheit, die Regelhaftigkeit der Ursprünglichkeit, die Möglichkeitsbedingung der Bedeutung. Diese vier anderen Begriffe (Bedeutung, Ursprünglichkeit, Einheit, Schöpfung) haben die traditionelle Geschichte der Ideen weitgehend beherrscht, in der man übereinstimmend den Augenblick der Schöpfung, die Einheit eines Werks, einer Epoche oder eines Gedankens, das Siegel einer individuellen Originalität und den unendlichen Schatz verborgener Bedeutungen suchte.

Ich möchte nur noch zwei Bemerkungen anfügen. Die eine betrifft die Geschichtsschreibung. Man behauptet häufig von der heutigen Historie, daß sie die einstigen Privilegien des einzelnen Ereignisses aufgehoben und die Strukturen der langen Dauer zur Erscheinung gebracht habe. Gewiß. Doch bin ich nicht sicher, daß die Arbeit der Historiker genau in diese Richtung geht. Oder vielmehr, ich glaube nicht, daß zwischen dem Ausfindigmachen des Ereignisses und der Analyse der langen Dauer ein Gegensatz besteht. Gerade indem man sich auch den geringsten Ereignissen zugewendet hat, indem man die Erhellungskraft der historischen Analyse bis in die Marktberichte hinein, in die notariellen Urkunden, in die

Pfarregister, in die Hafenarchive vorangetrieben hat, die Jahr für Jahr, Woche für Woche verfolgt werden, hat man jenseits der Schlachten, der Dekrete, der Dynastien oder der Versammlungen massive Phänomene von jahrhundertelanger Tragweite in den Blick bekommen. Die Historie, wie sie heute betrieben wird, kehrt sich nicht von den Ereignissen ab; sie erweitert vielmehr ständig deren Feld; sie deckt immerzu neue Schichten auf, oberflächlichere und tiefere; sie bildet ständig neue Gruppierungen, in denen sie manchmal zahlreich, dicht und austauschbar, manchmal knapp und entscheidend sind: von den fast täglichen Preisschwankungen bis zu den epochalen Inflationen. Das Wichtige aber ist, daß die Geschichtsschreibung kein Ereignis betrachtet, ohne die Serie zu definieren, der es angehört, ohne die Analyse zu spezifizieren, durch welche die Serie konstituiert ist, ohne die Regelhaftigkeit der Phänomene und die Wahrscheinlichkeitswerte ihres Auftretens zu erkennen zu suchen, ohne sich über die Variationen, die Wendungen und den Verlauf der Kurve zu fragen, ohne die Bedingungen bestimmen zu wollen, von denen sie abhängen. Gewiß sucht die Historie seit langem nicht mehr, die Ereignisse in der formlosen Einheit eines großen – einigermaßen homogenen und starr hierarchisierten – Werdens, in der Relation von Ursache und Wirkung, zu verstehen; aber es geht auch nicht darum, Strukturen zu finden, die dem Ereignis vorausliegen, ihm fremd und feindlich sind. Es gilt, die verschiedenen, verschränkten, oft divergierenden, aber nicht autonomen Serien zu erstellen, die den »Ort« des Ereignisses, den Spielraum seiner Zufälligkeit, die Bedingungen seines Auftretens umschreiben lassen.

Die grundlegenden Begriffe, die sich jetzt aufdrängen, sind nicht mehr diejenigen des Bewußtseins und der Kontinuität (mit den dazugehörigen Problemen der Freiheit und der Kausalität), es sind auch nicht die des Zeichens und der Struktur. Es sind die Begriffe des Ereignisses und der Serie, mitsamt dem Netz der daran anknüpfenden Begriffe: Regelhaftigkeit, Zufall, Diskontinuität, Abhängigkeit, Transformation. Unter solchen Umständen schließt sich die Analyse des Diskurses, an die ich denke, nicht an die traditionelle Thematik an, die gestrige Philosophen noch immer für »lebendige« Historie halten, sondern an die wirkliche Arbeit der Historiker.

Gerade deswegen wirft diese Analyse aber auch philosophische oder theoretische Probleme auf, die wahrscheinlich sehr schwierig sind. Wenn die Diskurse zunächst als Ensembles diskursiver Ereignisse behandelt werden müssen – welcher Status ist dem Begriff des Ereignisses zuzusprechen, der vor den Philosophen so selten in Betracht gezogen worden ist? Gewiß ist das Ereignis weder Substanz noch Akzidens, weder Qualität noch Prozeß; das Ereignis gehört nicht zur Ordnung der Körper. Und dennoch ist es keineswegs immateriell, da es immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist; es hat seinen Ort und besteht in der Beziehung, der Koexistenz, der Streuung, der Überschneidung, der Anhäufung, der Selektion materieller Elemente; es ist weder der Akt noch die Eigenschaft eines Körpers; es produziert sich als Effekt einer materiellen Streuung und in ihr. Sagen wir, daß sich die Philosophie des Ereignisses in der auf den ersten Blick paradoxen Richtung eines Materialismus des Unkörperlichen bewegen müßte.

Wenn die diskursiven Ereignisse in homogenen, aber zueinander diskontinuierlichen Serien behandelt werden müssen – welcher Status ist dann diesem Diskontinuierlichen zuzusprechen? Es handelt sich dabei ja nicht um die Aufeinanderfolge der Augenblicke der Zeit und nicht um die Vielzahl der verschiedenen denkenden Subjekte. Es handelt sich um die Zäsuren, die den Augenblick zersplittern und das Subjekt in eine Vielzahl möglicher Positionen und Funktionen zerreißen. Eine solche Diskontinuität trifft und zersetzt auch noch die kleinsten Einheiten, die immer anerkannt worden sind und nur schwer zu bestreiten sind: den Augenblick und das Subjekt. Unter ihnen, unabhängig von ihnen, sind zwischen jenen diskontinuierlichen Serien Beziehungen zu erfassen, die nicht Abfolge (oder Gleichzeitigkeit) in einem (oder in

mehreren) Bewußtsein meinen; außerhalb der Philosophien des Subjekts und der Zeit ist eine Theorie der diskontinuierlichen Systematizitäten auszuarbeiten. Und wenn diese diskursiven und diskontinuierlichen Serien innerhalb gewisser Grenzen jeweils ihre eigene Regelhaftigkeit haben, so lassen sich zwischen ihren Elementen zweifellos keine Beziehungen einer mechanischen Kausalität oder einer idealen Notwendigkeit herstellen. Der Zufall muß als Kategorie in die Produktion des Ereignisses eingehen. Auch hier wird deutlich, daß es keine Theorie gibt, welche die Beziehungen zwischen dem Zufall und dem Denken zu denken ermöglicht.
Die geringfügige Verschiebung, die hier für die Geschichte der Ideen vorgeschlagen wird und die darin besteht, daß man nicht Vorstellungen hinter den Diskursen behandelt, sondern Diskurse als geregelte und diskrete Serien von Ereignissen – diese winzige Verschiebung ist vielleicht so etwas wie eine kleine (und widerwärtige) Maschinerie, welche es erlaubt, den *Zufall*, das *Diskontinuierliche* und die *Materialität* in die Wurzel des Denkens einzulassen. Drei Gefahren, die eine bestimmte Form der Historie zu bannen versucht, indem sie das kontinuierliche Ablaufen einer idealen Notwendigkeit erzählt. Drei Begriffe, mit denen sich an die Praxis der Historiker eine Geschichte der Denksysteme anknüpfen lassen müßte. Drei Richtungen, denen die theoretische Ausarbeitung wird folgen müssen.

Entsprechend diesen Prinzipien und innerhalb dieses Horizonts werden sich meine Analysen in zwei Richtungen bewegen. Einerseits die »Kritik«, welche das Prinzip der Umkehrung zur Geltung bringt: es soll versucht werden, die Formen der Ausschließung, der Einschränkung, der Aneignung, von denen ich eben gesprochen habe, zu erfassen; es soll gezeigt werden, wie sie sich gebildet haben, um bestimmten Bedürfnissen zu entsprechen, wie sie sich verändert und verschoben haben, welchen Zwang sie tatsächlich ausgeübt haben, inwieweit sie abgewendet worden sind. Auf der anderen Seite die »Genealogie«, in der die drei anderen Prinzipien zur Geltung kommen: es soll untersucht werden, wie sich durch diese Zwangssysteme hindurch (gegen sie oder mit ihrer Unterstützung) Diskursserien gebildet haben; welche spezifischen Normen und welche Erscheinungs-, Wachstums- und Veränderungsbedingungen eine Rolle gespielt haben.
Zunächst zur kritischen Richtung. Eine erste Gruppe von Analysen könnte sich mit dem befassen, was ich die Ausschließungsfunktionen genannt habe. Eine davon habe ich für einen bestimmten Zeitraum bereits untersucht: es handelte sich um die Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft in der Epoche der Klassik. Dann könnte man das System eines Sprechverbots zu analysieren versuchen: das Sprechverbot, welches vom 16. bis zum 19. Jahrhundert die Sexualität betraf; dabei gälte es nicht zu sehen, wie es sich glücklicherweise fortschreitend verflüchtigt hat, sondern wie es sich verschoben und neugegliedert hat – von einer Beichtpraxis, in der die verbotenen Verhaltensweisen ausdrücklich benannt, klassifiziert und hierarchisiert wurden, bis zum zunächst ängstlichen und zögernden Eintritt der sexuellen Thematik in die Medizin und in die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts; es sind das nur mehr oder weniger symbolische Anhaltspunkte, aber es läßt sich schon vermuten, daß die Skandierungen nicht so verlaufen, wie man glaubt, und daß die Verbote nicht immer dort stattgefunden haben, wo man es sich vorstellt.
In der nächsten Zeit möchte ich mich dem dritten Ausschließungssystem widmen. Und zwar möchte ich es unter zwei Blickwinkeln anvisieren. Einesteils werde ich analysieren, wie jene Entscheidung zur Wahrheit, in der wir gefangen sind und die wir ständig erneuern, zustande gekommen ist, wie sie wiederholt, erneuert und verschoben worden ist. Zunächst werde ich auf die Epoche der Sophistik und ihrer Debatte mit Sokrates beziehungsweise mit der Platonischen Philosophie eingehen, um zu sehen, wie sich der wirksame Diskurs, der rituelle Diskurs, der mit Mächten und Gefahren ausgestattete

Diskurs, allmählich der Grenzziehung zwischen wahrem und falschem Diskurs untergeordnet hat. Ich werde mich dann dem Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert zuwenden, jener Epoche, in der, vor allem in England, eine Wissenschaft des Blicks, der Beobachtung, der Feststellung entsteht, eine bestimmte Naturphilosophie, die von neuen politischen Strukturen ebensowenig zu trennen ist wie von der religiösen Ideologie: eine neue Form des Willens zum Wissen. Der dritte Markierungspunkt wird schließlich der Anfang des 19. Jahrhunderts sein, mit den großen Gründungsakten der modernen Wissenschaft, der Entstehung einer Industriegesellschaft und der sie begleitenden positivistischen Ideologie. Drei Einschnitte in der Morphologie unseres Willens zum Wissen – drei Etappen unseres Philistertums.

Ich möchte dieselbe Frage auch unter einem anderen Blickwinkel aufwerfen und die Wirkung eines Diskurses mit wissenschaftlichem Anspruch – des medizinischen, psychiatrischen, auch des soziologischen Diskurses – auf jene Gruppe von gebieterischen Praktiken und Diskursen untersuchen, die das System der Strafjustiz ausmachen. Die Analyse der psychiatrischen Gutachten und ihrer Rolle im Strafsystem wird den Ausgangspunkt und das Material dieser Untersuchung bilden.

Ebenfalls in dieser kritischen Perspektive, aber auf einer anderen Ebene, wären die Prozeduren zur Einschränkung der Diskurse zu analysieren, von denen ich gerade das Prinzip des Autors, das des Kommentars und das der wissenschaftlichen Disziplin genannt habe. In dieser Perspektive lassen sich einige Untersuchungen anvisieren. Ich denke beispielsweise an eine Analyse zur Geschichte der Medizin vom 16. bis zum 19. Jahrhundert; dabei ginge es weniger um die Erfassung der geleisteten Entdeckungen oder der verwendeten Begriffe; vielmehr sollte begriffen werden, welche Rolle in der Konstruktion des medizinischen Diskurses, aber auch in der gesamten ihn tragenden, weitergebenden und verstärkenden Institution, die Prinzipien des Autors, des Kommentars und

der Disziplin gespielt haben; das Prinzip des großen Autors: nicht nur Hippokrates und Galen, sondern auch Paracelsus, Sydenham und Boerhaave; die Praxis des Aphorismus und des Kommentars, die bis ins 19. Jahrhundert hineinreicht, aber allmählich durch die Praxis des Falles, der Fallsammlung, der klinischen Unterweisung am konkreten Fall verdrängt worden ist; die Art und Weise, in der sich die Medizin als Disziplin zu konstituieren gesucht hat, indem sie sich zuerst aufs Modell der Naturgeschichte gestützt hat, und dann auf das der Anatomie und der Biologie.

Man könnte auch untersuchen, wie die Literaturkritik und die Literaturgeschichte im 18. und 19. Jahrhundert die Persönlichkeit des Autors und die Gestalt des Werks konstituiert haben, indem sie die Verfahren der religiösen Exegese, der Bibelkritik, der Hagiographie, der historischen oder legendären Lebensbeschreibungen, der Autobiographien und der Nachrufe verändert und verschoben haben. Eines Tages wird man auch die Rolle untersuchen müssen, die Freud im psychoanalytischen Wissen spielt und die sicherlich von der Newtons in der Physik (und überhaupt von der Rolle der Gründer wissenschaftlicher Disziplinen) sehr verschieden ist, aber auch von der Rolle, die ein Autor im Bereich des philosophischen Diskurses spielt, indem er etwa wie Kant am Ursprung einer neuen Art und Weise des Philosophierens steht.

Das sind also einige Projekte für den kritischen Aspekt der Aufgabe, für die Analyse der Instanzen der diskursiven Kontrolle. Der genealogische Aspekt betrifft die tatsächliche Entstehung der Diskurse: innerhalb oder außerhalb der Kontrollgrenzen, zumeist auf beiden Seiten der Schranken. Die Kritik analysiert die Prozesse der Verknappung, aber auch der Umgruppierung und Vereinheitlichung der Diskurse; die Genealogie untersucht ihre Entstehung, die zugleich zerstreut, diskontinuierlich und geregelt ist. Diese beiden Aufgaben sind nie ganz zu trennen; es gibt nicht auf der einen Seite die Verwerfung, die Ausschließung, die Umgruppie-

rung, die Zuteilung und auf der anderen Seite, auf einer tieferen Ebene, das spontane Auftauchen der Diskurse, die sich dann vor oder nach ihrer Manifestation der Selektion und der Kontrolle unterworfen sehen. Die geregelte Entstehung des Diskurses kann unter gewissen Bedingungen und bis zu einem gewissen Grade die Kontrollprozeduren integrieren (das geschieht z. B., wenn eine Disziplin Form und Status eines wissenschaftlichen Diskurses annimmt); umgekehrt können die Kontrollfiguren in eine diskursive Formation eingehen (so konstituiert z. B. die Literaturkritik den Autor). Darum muß jede Kritik, welche die Kontrollinstanzen in Frage stellt, gleichzeitig die diskursiven Regelhaftigkeiten analysieren, durch die hindurch sich jene ausbilden; und jede genealogische Beschreibung muß die Grenzen im Auge behalten, die in den tatsächlichen Formationen eine Rolle spielen. Zwischen dem kritischen und dem genealogischen Unternehmen liegt der Unterschied nicht so sehr im Gegenstand und im Untersuchungsbereich, sondern im Ansatzpunkt, in der Perspektive, in der Abgrenzung.

Ich sprach eben von einer möglichen Untersuchung der Verbote, welche den Diskurs über die Sexualität treffen. Es wäre in jedem Fall schwierig und abstrakt, diese Untersuchung durchzuführen, ohne gleichzeitig die literarischen, die religiösen oder ethischen, die biologischen und medizinischen und gleichfalls die juristischen Diskursgruppen zu analysieren, in denen von der Sexualität die Rede ist und in denen diese genannt, beschrieben, metaphorisiert, erklärt, beurteilt ist. Wir haben ja keinen einheitlichen und geordneten Diskurs über die Sexualität konstituiert; vielleicht wird man niemals dahin gelangen, vielleicht gehen wir gar nicht in diese Richtung. Dies tut wenig zur Sache. Die Verbote haben im literarischen Diskurs und im medizinischen Diskurs, im Diskurs der Psychiatrie und im Diskurs der Gewissensführung nicht dieselbe Form und spielen nicht dieselbe Rolle. Und umgekehrt verstärken oder umgehen oder verschieben diese verschiedenen diskursiven Regelhaftigkeiten die Verbote

nicht in derselben Weise. Die Untersuchung muß daher verschiedenen Serien nachgehen, in denen Verbote zumindest teilweise jeweils unterschiedlich wirken.

Man könnte auch die Diskursserien betrachten, die im 17. und 18. Jahrhundert von Reichtum und Armut, von der Währung, von der Produktion, vom Handel sprechen. Man hat es da mit sehr heterogenen Aussageeinheiten zu tun, die von den Reichen und von den Armen, von den Gelehrten und von den Unwissenden, von den Protestanten oder von den Katholiken, von den königlichen Offizieren, den Geschäftsleuten oder den Moralisten formuliert worden sind. Eine jede hat ihre spezifische Regelhaftigkeit und auch ihre Einschränkungssysteme. Und keine von ihnen ist die exakte Vorläuferin jener anderen diskursiven Regelhaftigkeit, welche die Form einer Disziplin annehmen sollte und sich »Analyse der Reichtümer«, später »Nationalökonomie« nennen wird. Und dennoch hat sich von ihnen aus die neue Regelhaftigkeit herangebildet, indem sie gewisse ihrer Aussagen wiederaufnahm und rechtfertigte oder ausschloß und eliminierte.

Es läßt sich auch an eine Untersuchung denken, welche die Diskurse über die Vererbung beträfe, wie man sie bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts auf verschiedene Disziplinen, Beobachtungen, Techniken und Vorschriften aufgeteilt und zerstreut finden kann. Man müßte dann zeigen, wie sich diese Serien schließlich zur epistemologisch kohärenten und institutionell anerkannten Gestalt der Genetik zusammengefügt haben. Diese Arbeit ist kürzlich von François Jacob geleistet worden, und zwar so brillant und wissenschaftlich, daß sie nicht zu übertreffen wäre.

So müssen sich also die kritischen Beschreibungen und die genealogischen Beschreibungen abwechseln, stützen und ergänzen. Der kritische Teil der Analyse zielt auf die Systeme, die den Diskurs umschließen; er versucht, die Aufteilungs-, Ausschließungs- und Knappheitsprinzipien des Diskurses aufzufinden und zu erfassen. Wir könnten sagen, die Kritik befleißigt sich einer eifrigen Ungeniertheit. Der genealogi-

sche Teil der Analyse zielt hingegen auf die Serien der tatsächlichen Formierung des Diskurses; er versucht, ihn in seiner Affirmationskraft zu erfassen, worunter ich nicht die Kraft verstehe, die sich der Verneinung entgegensetzt, sondern die Kraft, Gegenstandsbereiche zu konstituieren, hinsichtlich deren wahre oder falsche Sätze behauptet oder verneint werden können. Wenn wir diese Gegenstandsbereiche als Positivitäten bezeichnen, können wir sagen: ist der Stil der Kritik die gelehrte Ungeniertheit, so ist das Temperament der Genealogie ein glücklicher Positivismus.
Eines muß auf jeden Fall unterstrichen werden: die Analyse des so verstandenen Diskurses enthüllt nicht die Universalität eines Sinnes, sondern sie bringt das Spiel der – mit der fundamentalen Kraft der Affirmation – aufgezwungenen Knappheit an den Tag. Knappheit und Affirmation, Knappheit der Affirmation – und nicht kontinuierliche Großzügigkeit des Sinns, nicht Monarchie des Signifikanten.
Und nun mögen jene, deren Sprache arm ist und die sich an dem Klang von Wörtern berauschen, sagen, daß das Strukturalismus ist.

An die Untersuchungen, deren Umrisse ich Ihnen vortragen wollte, hätte ich mich gewiß nicht herangewagt, wenn ich nicht Unterstützungen und Beispiele gehabt hätte. Ich glaube, daß ich Georges Dumézil viel verdanke, da er mich zur Arbeit angeregt hat, als ich noch so jung war, zu glauben, daß Schreiben ein Vergnügen ist. Aber auch seinem Werk verdanke ich viel; er möge mir verzeihen, wenn ich die Texte, die die seinen sind und die uns heute beherrschen, von ihrem Sinn entfernt und ihrer Strenge beraubt habe; er hat mich gelehrt, die innere Ökonomie eines Diskurses ganz anders zu analysieren als mit den Methoden der traditionellen Exegese oder des linguistischen Formalismus; er hat mich gelehrt, durch Vergleiche das System der funktionellen Korrelationen zwischen Diskursen zu etablieren; er hat mich gelehrt, die Trans-

formationen eines Diskurses und die Beziehungen zur Institution zu beschreiben. Wenn ich versucht habe, diese Methode auf andere Diskurse als auf Legenden oder Mythen anzuwenden, so fand ich die Anregung dazu zweifellos in den Arbeiten der Wissenschaftshistoriker, vor allem bei Georges Canguilhem. Ihm verdanke ich es, daß ich verstanden habe, daß die Wissenschaftsgeschichte nicht unbedingt vor der Alternative steht: entweder die Chronik der Entdeckungen zu sein oder die Beschreibung der Ideen und Meinungen außerhalb der Wissenschaft – in ihrer unbestimmten Genese oder in ihren äußerlich bedingten Rückfällen; sondern daß man die Geschichte der Wissenschaft als die Geschichte eines zugleich kohärenten und transformierbaren Ganzen aus theoretischen Modellen und begrifflichen Instrumenten schreiben kann und muß.
Besonders viel aber, glaube ich, verdanke ich Jean Hippolyte. Ich weiß wohl, daß sein Werk für viele im Zeichen Hegels steht, und daß unsere gesamte Epoche, sei es in der Logik oder in der Epistemologie, sei es mit Marx oder mit Nietzsche, Hegel zu entkommen trachtet. Und was ich eben über den Diskurs zu sagen versuchte, ist dem hegelianischen Logos sicherlich untreu.
Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; muß man wissen, wie weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt; man muß ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert: unbeweglich und anderswo.
Nicht nur ich schulde Jean Hippolyte Dank: denn er hat für uns und vor uns den Weg durchlaufen, auf dem man sich von Hegel entfernt und Distanz nimmt, auf dem man aber auch wieder zu ihm zurückgeführt wird, allerdings anders und so, daß man ihn von neuem verlassen muß.
Zunächst hatte sich Jean Hippolyte bemüht, dem großen und etwas gespenstischen Schatten Hegels, der seit dem 19. Jahr-

hundert herumgeisterte und mit dem man sich im Dunkeln herumschlug, eine Gegenwart zu geben. Er tat dies durch eine Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes*. Daß Hegel in diesem französischen Text gegenwärtig ist, beweisen jene Deutschen, die ihn gelegentlich konsultiert haben, um seine »deutsche Version« besser zu verstehen.

Jean Hippolyte hat alle Wege und Auswege dieses Textes gesucht und durchlaufen, als wäre seine unruhige Frage gewesen: Kann man noch philosophieren, wo Hegel nicht mehr möglich ist? Kann es noch eine Philosophie geben, die nicht mehr hegelianisch ist? Ist das, was in unserem Denken nicht hegelianisch ist, notwendigerweise auch nicht philosophisch? Und ist das, was antiphilosophisch ist, unbedingt nicht-hegelianisch? Aus der Gegenwart Hegels, die er uns geschenkt hatte, wollte er nicht nur eine sorgfältige historische Beschreibung machen, sondern ein Erfahrungsschema der Modernität (lassen sich die Wissenschaften, die Geschichte, die Politik und das Leid des Alltags hegelianisch denken?) und umgekehrt wollte er aus unserer Modernität den Prüfstein des Hegelianismus und damit der Philosophie machen. Für ihn war das Verhältnis zu Hegel der Ort einer Erfahrung, einer Konfrontation, in der niemals feststand, daß die Philosophie siegreich hervorgehen würde. Er bediente sich des Hegelschen Systems nicht als eines beruhigenden Universums; er sah in ihm das äußerste Wagnis der Philosophie.

Daher die Verschiebungen, die er nicht innerhalb der Philosophie Hegels, sondern an ihr und an der Philosophie, wie Hegel sie verstand, vornahm; daher auch die Umkehrung von Gedanken. Jean Hippolyte begriff die Philosophie nicht als die Totalität, die sich endlich in der Bewegung des Begriffs zu denken und zu verfassen vermag, sondern er machte aus ihr innerhalb eines unbegrenzten Horizonts eine Aufgabe ohne Ende: immer wach, war seine Philosophie nicht bereit, sich jemals zu vollenden. Aufgabe ohne Ende, also immer wieder begonnene Aufgabe, der Form und dem Paradox der Wiederholung geweiht: die Philosophie als unerreichbares Denken

der Totalität war für Jean Hippolyte das, was es in der äußersten Regellosigkeit der Erfahrung Wiederholbares gab; das, was sich im Leben, im Sterben, im Gedächtnis immer wieder als Frage stellt und entzieht; so transformierte er den Hegelschen Gedanken von der Vollendung des Selbstbewußtseins in den Gedanken der wiederholt-wiederholenden Frage. Aber da sie für ihn Wiederholung war, verzichtete die Philosophie nicht auf den Begriff; sie hatte kein abstraktes Gebäude zu errichten, sie hielt sich zurück und brach mit den überlieferten Allgemeinheiten und begab sich in Kontakt mit der Nicht-Philosophie; sie wandte sich nicht ihrer Vollendung zu, sondern dem, was ihr vorausging und was noch nicht zu ihrer Unruhe erwacht war; um sie zu denken, nicht um sie zu reduzieren, hat sie die Besonderheit der Geschichte, die regionalen Rationalitäten der Wissenschaft, die Tiefe des Gedächtnisses im Bewußtsein angefaßt; so erscheint der Gedanke einer gegenwärtigen, unruhigen Philosophie, die auf der ganzen Linie ihrer Berührung mit der Nicht-Philosophie beweglich ist, nur dank dieser existiert und uns den Sinn dieser Nicht-Philosophie enthüllt. Wenn die Philosophie in diesem wiederholten Kontakt mit der Nicht-Philosophie steht – was ist dann der Anfang der Philosophie? Ist sie immer schon da, heimlich gegenwärtig in dem, was sie nicht ist, mit halblauter Stimme im Gemurmel der Dinge das Wort ergreifend? Aber vielleicht hat der philosophische Diskurs keine Daseinsberechtigung mehr, oder muß er mit einer zugleich absoluten und willkürlichen Begründung anheben? So wird der Hegelsche Gedanke von der dem Unmittelbaren eigenen Bewegung vom Thema der Begründung des philosophischen Diskurses und seiner formellen Struktur verdrängt.

Schließlich die letzte Verschiebung, die Jean Hippolyte an der Hegelschen Philosophie vorgenommen hat: wenn die Philosophie als absoluter Diskurs beginnen muß – was ist dann mit der Geschichte und was ist dann jener Anfang, der mit einem einzelnen Individuum, in einer Gesellschaft, in einer gesellschaftlichen Klasse, inmitten von Kämpfen anfängt?

Diese fünf Verschiebungen, welche an den äußersten Rand der Hegelschen Philosophie führen, sie über ihre Grenzen hinaustreiben, beschwören die Hauptgestalten der modernen Philosophie, welche Jean Hippolyte ständig mit Hegel konfrontiert hat: Marx mit den Fragen der Geschichte, Fichte mit dem Problem des absoluten Anfangs der Philosophie, Kierkegaard mit dem Problem der Wiederholung und der Wahrheit, Husserl mit dem Thema der Philosophie als unendlicher Aufgabe, die an die Geschichte unserer Rationalität gebunden ist. Und über diese philosophischen Gestalten hinaus hat Jean Hippolyte viele Wissensbereiche von seinen eigenen Fragen aus angesprochen: die Psychoanalyse mit der fremden Logik des Begehrens, die Mathematik und die Formalisierung des Diskurses, die Informationstheorie und ihre Anwendung in der Analyse des Lebenden – also alle Bereiche, von denen aus man die Frage nach einer Logik und einer Existenz stellen kann, welche ihre Verbindungen ständig knüpfen und wieder auflösen.

Ich denke, daß dieses Werk, das sich in einigen großen Büchern niedergeschlagen hat, aber noch mehr in Forschungen, in einer Lehrtätigkeit, in einer dauernden Achtsamkeit, in einer Wachheit und Großzügigkeit des Alltags, in einer administrativen und pädagogischen (d. h. in Wirklichkeit zweifach politischen) Verantwortlichkeit –, ich denke, daß dieses Werk die fundamentalsten Probleme unserer Zeit getroffen und formuliert hat. Ich gehöre zu den vielen, die ihm unendlichen Dank schulden.

Ihm verdanke ich zweifellos den Sinn und die Möglichkeit dessen, was ich tue. Er hat mir oft den Weg gewiesen, wenn ich bei meinen Versuchen im dunkeln tappte. Darum wollte ich meine Arbeit unter sein Zeichen stellen und darum wollte ich die Vorstellung meiner Projekte mit seiner Erwähnung beenden. Auf ihn hin, auf dieses Fehlen – wo ich zugleich seine Abwesenheit und meine Schwäche spüre – zielen die Fragen, die ich mir nun stelle.

Da ich ihm soviel verdanke, verstehe ich wohl, daß die Wahl,

die Sie getroffen haben, indem Sie mich eingeladen haben, hier zu lehren, zu einem Gutteil auch eine Ehrung für ihn ist. Ich danke Ihnen zutiefst für die Ehre, die Sie mir erwiesen haben, aber ich danke Ihnen nicht weniger für das, was in dieser Wahl ihm gehört. Wenn ich mich der Aufgabe, ihm nachzufolgen, nicht gewachsen fühle, so weiß ich doch, daß ich an diesem Abend, wäre uns dieses Glück vergönnt, von seiner Nachsicht ermutigt worden wäre.

Und nun verstehe ich besser, warum ich eben soviel Schwierigkeit hatte, sogleich anzufangen. Ich weiß auch, welche Stimme es war, von der ich gewünscht hätte, daß sie mir vorangeht, daß sie mich trägt, daß sie mich zum Sprechen einlädt und sich in meinen eigenen Diskurs einfügt. Ich weiß, warum ich solche Angst hatte, das Wort zu ergreifen: ich habe das Wort an dem Ort ergriffen, wo ich ihn gehört habe, und wo er nicht mehr ist, um mich zu hören.