

HANNELORE BUBLITZ

Diskurs

sichten
Soziologische Themen

Ein
Themen der Soziologie
[transcript]

HANNELORE BUBLITZ

Diskurs

Die Beiträge der Reihe Einsichten werden durch Materialien im Internet ergänzt, die Sie unter www.transcript-verlag.de abrufen können. Das zu den einzelnen Titeln bereitgestellte Leserforum bietet die Möglichkeit, Kommentare und Anregungen zu veröffentlichen.

Wir freuen uns auf Ihre Teilnahme!



Einen Einblick in die ersten 10 Bände der Einsichten gibt die Multi-Media-Anwendung »**Einsichten – Vielsichten**«. Neben **Textauszügen** aus jedem Band enthält die Anwendung ausführliche **Interviews** mit den Autorinnen und Autoren. Die CD-ROM ist gegen eine Schutzgebühr von 2,50 € im Buchhandel und beim Verlag erhältlich.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-128-0

Inhalt

- 5 **Einleitung: Fremdkörper im Bereich des Sagbaren**
- 19 **Materialismus des Unkörperlichen**
- 23 **Das kritische Erbe des Strukturalismus**
24 Abkehr von der Metaphysik
25 Überschreitung des Subjekt-Paradigmas
29 Verlust des Sekundärstatus der Sprache –
Rekurs auf die Materialität der Sprache
31 Öffnung und Historisierung der Struktur
- 35 **Dekonstruktion: Konstruktive Zerstörung
und Demystifikation**
35 Infragestellung und Verlust epistemologischer Gewissheiten
38 Genealogie: Der »Wille zur Macht«
39 Problematisierung des fragwürdig Gewordenen –
»Politik der Wahrheit«
- 45 **Diskursive Praktiken: Kontingente Ordnung,
Weltkonstitution und Zufall der Ereignisse**
49 Diskurse zwischen Struktur und Ereignis
50 Die Materialität diskursiver Praktiken
53 Diskursive Praxis
58 Machtwirkungen des Diskurses
60 Performativität: Die Macht der Wiederholung
- 63 **Macht. Wissen. Körper. Subjekt. Gesellschaft.**
65 Analytik/Mikrophysik der Macht
70 Materialität der Machtpraktiken
74 Machtarchitektonische Symbolik des Körpers
79 Gesellschaft als »Raum der Streuung«
86 Subjektivierung: Die soziale Emergenz des Subjekts

95 **Ausblick: Es gibt kein ›Außen‹ der Gesellschaft,
der Macht**

99 **Anmerkungen**

109 **Literatur**

Einleitung: Fremdkörper im Bereich des Sagbaren

Mit Michel Foucaults folgenreichem Diktum vom »Verschwinden des Menschen« (1971) beginnt die Wirkungs-, wenn nicht gar Erfolgsgeschichte des Diskursbegriffs. Vor allem Foucaults Arbeiten haben dem Diskursbegriff in den Kultur- und Sozialwissenschaften zu, wenn auch nicht ungeteilter Popularität verholfen (vgl. Keller 1997; Frank 1984, 1989; Link 1997).¹

Dabei ist ›*discours*‹, der französischen Umgangssprache entliehen, zunächst »ein durchaus allgemeiner, ja, trivialer Begriff, der jedes halbwegs geordnete, überwiegend monologische Daherreden – vom gewöhnlichsten bis zum wichtigen und feierlichen – meint« (Seitter 1996: 105). Er bezieht sich in einem ersten Zugang nur darauf, »daß es Sprechen gibt«, wobei es dabei um »Versionen des schieren Vorkommens, des bloßen Daseins vor dem Hintergrund des ebenso möglichen und wirklichen Fortseins« (ebd.: 106) geht. Damit ist zugleich ein gewisser Minimalismus der »Existenz« des Diskurses angesprochen, der sich auf einen *Physikalismus* des Erscheinens (oder seines Verschwindens) bezieht. Hier richtet sich das Augenmerk auf die »*Materialität der Aussagenproduktion*« (Brieler 1998: 205; Hervorhebg. H.B.). Das »Atom« des Diskurses, die Aussage, wird durch ihr Auftreten, ihr In-Erscheinung-Treten, mithin durch ihre Sichtbarkeit und Wiederholbarkeit definiert. Darin artikuliert sich zugleich ein Aspekt der Macht des Diskurses, denn »was erscheint, ist so mächtig, daß es sich aus der Unscheinbarkeit herausheben und sich gegen andere Erscheinungen durchsetzen kann« (Seitter 1996: 117). Im Diskursbegriff Foucault'scher Prägung kommt beides zusammen: der Begriff des Sprechens, der der Rhetorik als Pragmatik des Redens zugrunde liegt und der Begriff des ›Hin- und Herlaufens‹ (lat. *discurrere*), des Durchlaufens, des Verlaufs.

Aber er geht darüber hinaus: Der konstruktivistische Diskursbegriff steht im Zentrum eines materialreichen Analyseverfahrens, das darauf abhebt, dass Objekte dem Diskurs nicht vorgegeben, sondern umgekehrt vom Diskurs hervorgebracht werden. Diskursive Praktiken bilden, einschließlich ihrer *Materialitäten generierenden Kraft*, selbst objektive Gegebenheiten, die »nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen« zu beschrei-

ben sind, »die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewußtsein oder ihrem Unbewußten« (Foucault 1973: 177) abspielen. Sie lassen sich nicht auf die intentionalen Absichten eines Individuums, auf eine souveräne Subjektivität oder auf ein Kollektivbewusstsein zurückführen; sie sind nicht das Produkt eines Subjekts, das spricht und ihrem Erscheinen zugrunde liegt, sie bilden nicht die spiegelbildliche Darstellung »eines individuellen oder anonymen Bewußtseins, eines Vorhabens, eines Systems von Absichten, einer Menge von Zielrichtungen« (Foucault 1973: 178), sondern sie bilden, »ohne Bezug auf ein Cogito« (ebd.), eine »emergente Praxis«, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt (vgl. Kneer 1996: 222) und eigenen Regeln folgt. Mehr noch: »Sie nehmen«, wie es der französische Soziologe Émile Durkheim (1858-1917) für »soziale Tatsachen« geltend macht, »körperhafte Gestalt, wahrnehmbare, ihnen eigene Formen an und bilden eine Realität sui generis, die sich von den individuellen Handlungen, denen sie sich offenbart, vollständig unterscheidet« (Durkheim 1965 [1895]: 109; Hervorhebung: H.B.). Es ist diese »Formautonomie«, die sie zu eigenständigen sozialen Realitäten macht. Durkheim hebt ja in seinen »Regeln der soziologischen Methode« bekanntermaßen darauf ab, dass das ›Substrat‹ soziologischer Tatbestände nicht im, sondern außerhalb des Individuums, in überindividuellen Prozessen der Gesellschaft liegt, die »mit zwingender Gewalt ausgestattet sind« (ebd.: 107). Diesen Bestimmungen sozialer Tatsachen gemäß, wird Diskursen der Status von »Sachen« zugesprochen, die der Verfügbarkeit und dem unmittelbaren Zugriff denkender, sprechender und handelnder Subjekte entzogen bleiben und diesen vorgängig sind. Ohne Rückführung auf einen tiefer liegenden Sinn, auf ein allgemeines Strukturgesetz oder auf hinter dem Augenschein verborgene objektive Gesetzmäßigkeiten, erhellt sich ihre Ordnungsstruktur und ihre – strukturierend-prozessuale – Kraft aus ihnen immanenten Regeln, die auf der Regelmäßigkeit ihrer Elemente, den Aussagen, beruhen. Die Regeln von Diskursen ergeben sich aus dem Zusammenhang verstreuter Aussagen, deren Ähnlichkeiten, Differenzen, und Verschiebungen untersucht werden und deren Wiederholbarkeit beschrieben

wird. Sie variieren je nach Ort und Zeit ihres Auftretens, was ihre analytische Rekonstruktion so aufwändig und schwierig macht.

›Diskurs‹ steht mithin für die *Eigendynamik semantischer und kultureller Prozesse*, die, auf *materielle Anordnungen des diskursiv Konstruierten* bezogen, »mit einem komplexen System von materiellen Institutionen verbunden sind und nicht losgelöst davon betrachtet werden können« (Foucault 1973: 150). Darin konstituieren Diskurse eine Materialität, die sich nicht auf die rein semiotischen Aspekte von Aussagen beschränkt oder sich als Macht entpuppt, »die aus puren Worten Welten schaffen kann« (Lösch et al. 2001: 14). Vielmehr wird im Diskurskonzept auf eine eigenständige Materialität diskursiver Praktiken abgehoben. In ihnen verschränken sich Diskursives und Physisches, Semantisches und Sozio-Technisches ineinander.² In diesem Sinne sind diskursive Praktiken dann auch als »Technologien« zu verstehen, deren Funktionieren als »dynamische Wechselwirkung und *Verschaltung divergenter Materialitäten beschrieben*« werden kann, »unabhängig davon, ob es sich um sprachliche, handlungsförmige oder sachtechnische Phänomene handelt« (ebd.: 16; Hervorheb. H.B.).

Das Diskurskonzept greift den *linguistic turn*, die sprachtheoretische Wende in Philosophie und Kulturwissenschaft, auf, erweitert ihn aber um physikalische, technische und politische Begriffe. Ans Sprachliche angelehnt, aber nicht ausschließlich darauf beschränkt, bildet ›Diskurs‹ den wichtigsten »physikalischen Begriff«, den Foucaults Diskurstheorie einsetzt, um zu beschreiben, was gesagt wird und was sichtbar ist. Bereits »auf der Ebene der Existenz der Materialität und der prekären Sichtbarkeit der Aussagen verschränkt sich das Physische mit dem Juridischen (und Politischen), das in Begriffen wie *Regime, Institution, Gesetz* und *regieren* auftaucht« (Seitter 1996: 106f.) Das heißt: Der Diskursbegriff steht geradezu »emblematisch für Foucaults ›Materialistik‹« (Seitter 1996: 115), der, eingesetzt gegen Begriffe wie ›Weltanschauung‹ oder ›Mentalität‹, »mit seinen beiden – tautologischen – Elementen *dis* und *kurs* das Spektrale der Analytik«, das Hin und Her, »den Grundzug der Streuung« (ebd.: 115f.) und der Heterogenität bezeichnet.

Dabei lässt sich die Wirkungsgeschichte einer diskursiven Pra-

xis, wie die der Machtprozeduren, an die sie gebunden ist, nicht als einheitliche beschreiben, die sich zudem einer deterministisch verkürzten Logik ein- und unterordnen ließe. Sie zielt auch nicht auf ein übergreifendes System von Ideologien oder einen umfassenden Prozess von Rationalisierungen, der sich etwa in zentralisierenden Machtwirkungen, in feststehenden Rahmenbedingungen oder normativen Standardisierungen sozialen Verhaltens zeigt. Vielmehr verschreibt sie sich einem verästelten Gewebe einer permanent verflüssigten Praxis, in der Eindeutigkeiten kollektiver Zeiten und Räume zerfallen, strukturelle Paradoxien entstehen und Kontingenzen freigesetzt werden (vgl. Hörning 1997: 38f.).

Gesellschaft erscheint so in eine Vielzahl lokaler Kämpfe um Macht und Ordnung zersplittert, die immer prekär bleiben muss. Sie bildet ein Netzwerk vielfältiger Kräfteverhältnisse, die nicht primär auf Verbot, Zwang und Verhinderung, also auf eine »neinsagende Gewalt«, sondern auf den hervorbringenden und intensivierenden, aber darin zugleich auch einschränkenden und begrenzenden Charakter von Ordnungs- und Klassifikationsverfahren, die »normend, normierend, normalisierend wirken« (Foucault 1976: 236), abstellen.

Damit ist Gesellschaft zugleich als ›Kriegsverhältnis‹ beschreibbar, in dem das Individuum, ähnlich wie auf dem Schlachtfeld, spezifischen Anordnungen unterworfen und in sie eingeschlossen wird. Der Krieg bildet, so Foucault in seinen Vorlesungen am *Collège de France*, die »Chiffre des Friedens« (Foucault 1999: 308), die Chiffre der Zivilgesellschaft, »den geheimen Motor der Institutionen, der Gesetze und der Ordnung ab. [...] Er zerteilt den gesamten Gesellschaftskörper« (ebd.) in jene Gesellschaftsmitglieder, denen eine soziale und politische Existenz gewährt wird, und in diejenigen, die auf ihre ›nackte Existenz‹, auf das bloße Leben zurückgeworfen und wie ›Fremdkörper‹ im Innern der Gesellschaft behandelt werden (vgl. Agamben 2002). Das ist die Geburt der modernen Gesellschaft aus einem Kriegsverhältnis, einer agonalen Struktur (vgl. Foucault 1999), die gegen einen Gesellschaftsbegriff ins Spiel gebracht wird, der das Soziale und das Individuum als letzten Grund und Telos versteht (vgl. Bublitz 2001c: 75f.; Spreen 1998).³

Diskurse können also gewissermaßen als ›Substrat‹ gesellschaftlicher Prozesse, als in sich heterogene Produktions- und Konstitutionsbedingungen einer – gesellschaftlichen – Wirklichkeit gelten, von der angenommen wird, dass sie auf der Verselbstständigung konstruktiver Prozesse und subjektloser Operationen (vgl. Makropoulos 1997; Bublitz 2001c; 2003b) sowie ihrer Performanz beruht (vgl. Butler 1995; Spreen 1998) und dass sie sich in materiellen Anordnungen, Technologien und Praktiken manifestiert.

Neben der Analyse der materialisierenden Wirkungen von Diskursen in machttechnologischen Anordnungen des Körpers, des Subjekts und seines Begehrens ist es nicht zuletzt die Auslotung der gesellschaftstheoretischen Dimensionen des Diskursbegriffs, die in dieser Einführung verhandelt wird.

Doch wie sieht die Wirkungsgeschichte eines Begriffs aus, der selbst als ›Fremdkörper‹ einer Diskursgemeinschaft erscheint, die ihn auf ›das Andere‹ des Denk- und Sagbaren festschreibt?

Erschien der Diskursbegriff zunächst als hybrider Kode, das nur Eingeweihten zur Verfügung stand, so wandelte er sich im Zuge seines massenhaften, wenn nicht gar modisch gewordenen Gebrauchs zu einem Allerweltsbegriff, dessen schillernde Semantik gerade seine Attraktion zu begründen schien (vgl. Schöttler 1997). Seine Vieldeutigkeit und die Vagheit seiner Verwendung täuschen jedoch darüber hinweg, dass ›Diskurs‹, durch Verwerfungen und Ausschließungen charakterisiert, mehr bedeutet als Intersubjektivität und idealiter »herrschaftsfreie Kommunikation« einer Diskursgemeinschaft, wie Jürgen Habermas im Zuge seiner »Theorie des kommunikativen Handelns« (vgl. Habermas 1981, 1985) annahm.⁴ Zwar bezieht sich der Diskursbegriff auch hier nicht nur auf das ›Durchlaufen‹ von Argumentationsfiguren öffentlicher Rede, sondern auf Produktionsanordnungen von Wahrheits- und Geltungsansprüchen, ein System von Regeln, das wahrheitsfähige Aussagen ermöglicht. Aber Diskursanalyse in der Tradition der Foucault'schen Diskurstheorie etabliert eine kritische Perspektive, die das Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Rede und ihre – im Rekurs auf unverzerrte Sprechsituationen – implizite Infragestellung asymmetrischer Machtbeziehungen durch eine explizit maktkritische Analyse überschreitet. Dis-

kursanalyse verschreibt sich geradezu apodiktisch der Auffassung einer unlösbaren Verschränkung von Wissen, Sprache und Macht, womit zugleich auf die *Machtwirkungen* und die *Materialität des Diskurses* abgehoben wird. Der Begriff der diskursiven Praktiken bildet gewissermaßen ein Scharnier, an dem sich Reden und Handeln, Sprache und Macht als Realität und Sinn erzeugende Praktiken verschränken. Sicher kann man sich der Auffassung anschließen, dass auch die kritische Hermeneutik einer Theorie des kommunikativen Handelns die Verknüpfung von Sprache und Macht im Visier hat und keineswegs naiv lediglich auf die zeitweise Aussetzung der Macht abzielt (vgl. Jay 1995: 52).⁵ Allerdings erfolgt dies hier unter dem Aspekt der Verzerrung einer zumindest tendenziell hierarchie- und herrschaftsfrei angenommenen kommunikativen Rationalität. Diskursanalyse macht demgegenüber geradezu die impliziten sprachlichen *und* institutionellen Voraussetzungen zum Gegenstand, die aus Äußerungen einen Diskurs machen, nämlich eine komplex strukturierte, machtbasierte Matrix zur Generierung von Sprachhandlungen mit Wahrheitsanspruch. Macht ist demzufolge bereits in den diskurskonstituierenden Regeln verankert. In der Sichtbarmachung einer verdeckt operierenden Macht liegt der Schlüssel eines diskursanalytischen Verfahrens, das kritische Perspektiven auf die Oberflächenwirkungen der Macht eröffnet. Es eröffnet zugleich Ein-Sichten in die historische Entstehung einer quasi-natürlichen Ordnung der Dinge. Es verweist auf Konstruktionen, Technologien, Durchregelung und Schematisierung, worin der Augenschein Natur und Wesen der Dinge, der Körper und der Subjekte vermutet. Schließlich wird durch dieses Verfahren das Natürliche selbst infrage gestellt; es erscheint aus diskursanalytischer Perspektive als Machteffekt des kulturell Konstruierten und technologisch Hergestellten.⁶

In der Ausweitung des Diskursbegriffs auf eine spezifische diskursive Praxis überschreitet der Diskursbegriff die linguistische Problemanordnung der Analyse rein sprachlicher Kodes hin zur Analyse der Machtmechanismen und -institutionen, mit denen Diskurse verbunden sind. Gegenstand der Diskursanalyse bilden nun komplexe gesellschaftliche Verhältnisse. »Analysiert man die Normierung und Durchregelung des Sprechens, die

Verschwiegenes (Nicht-Sagbares) konstituiert, [...], stößt man auf ein komplexes Netzwerk von regelnden Instanzen, Praktiken, Ritualen und Institutionen: eine Anlage oder Anordnung in den gesellschaftlichen Verhältnissen« (Laugstien 1996: 738).

In der Verschränkung (multi-)diskursiver Ordnungskategorien und institutioneller Praktiken verfestigen sich diskursive Praktiken zu Mustern heterogener Wirklichkeitskonstruktionen und materiellen Strukturen, die sich den Anstrich zeitloser Wahrheiten geben. Es ist die Materialität der Diskurse, die den Dingen, den Körpern und den Subjekten über die Zuweisung einer spezifischen Bedeutung hinaus, eine gesellschaftliche, gleichwohl aber naturalisierte Existenz verleihen.

Diese Lesart von ›Diskurs‹ stand allerdings lange Zeit im Zentrum einer teils emphatisch überhöhten, in weiten Teilen aber auch durchaus offensiven, ja, von einem moralisierenden politischen Rigorismus gekennzeichneten Rezeption. Sie fasste den Diskursbegriff, wenn nicht als »Fremdkörper französischer Provenienz« (Schöttler 1997: 134), so doch als »Zauberformel«, dessen diagnostische Kraft analytisch erst noch fruchtbar zu machen sei (vgl. Frank 1989).

Im Sinne eines ›Fremdkörpers‹, der scheinbar ausschließlich den Zwang der Gesellschaft repräsentiert und mit den Vorschriften und Konventionen des Denk- und Sagbaren zugleich dessen Begrenzung impliziert, rüttelte er offenbar an den Grundfesten humanistischer Überzeugungen, allen voran der eines willentlich handelnden Subjekts. Bei allem Facettenreichtum der Rezeption firmierte die Bezugnahme auf den Diskursbegriff unter dem klichehaften Vorwurf seiner Geschichts- und Subjektlosigkeit. Foucaults Diktum, dass der Mensch »verschwindet wie am Meerufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1971: 462), wurde als Generalklausel vom »Tod des Menschen« und vom »Tod des Subjekts« kolportiert. Dass er sich damit gegen die geschichtsmetaphysische Inthronisation des Subjekts wendete, verleitete Kritiker zu der Annahme, es ginge darum, dem Totalitarismus gesellschaftlicher Regelsysteme und sozialer Codes Beifall zu spenden. Die positivistisch-beschreibende Grundlegung der Diskursanalyse erschien so als unmoralische Überantwortung der Theorie an das Faktische, als Bejahung des »autonom gewordenen ›Code‹ (des

Staates, der Bürokratie, der gesellschaftlichen Maschine, aller Varietäten des Diskurses)« (Frank 1984: 16f.), in denen das Individuum mehr und mehr verschwinde.

Was hiermit negiert wurde, war das Vorhaben einer »kritischen Ontologie der Gegenwart«, die die Frage der Macht stellt und die historischen Grenzen des Denkens als Grenzen einer Kultur der Gegenwart begreift und somit das Singuläre und Kontingente in dem, was universell und notwendig gegeben erscheint, aufspürt (vgl. Lemke 1997: 354). Was eingefordert wurde, war eine kritische Theorie, die sich im Rückgriff auf universelle Prinzipien kontrafaktisch engagiert. Dem entsprach das Verdikt der normativen, systematisch-erkenntnistheoretischen und historischen Defizienz diskurstheoretischer Annahmen, die gar im Vorwurf des »amoralischen Kathedernihilismus« (Wehler 1998: 85) gipfelte (vgl. Habermas 1985; Honneth 1985; zur kritischen Auseinandersetzung mit diesen Vorwürfen vgl. Schäfer 1996; Lemke 1997; Bublitz 1999b: 50f.).

Diese Reaktionen auf die »Verabsolutierung der Sprache« (Kocka 1994) wurden jedoch nicht nur diskurstheoretischen Ansätzen zuteil, sondern richteten sich ganz allgemein gegen den *linguistic turn*. Mit dem Gestus der Selbstgenügsamkeit wurde die Rezeption sprachtheoretisch angeleiteter Theorie- und Methodenangebote, die – aus Sorge um die Geschäftsgrundlagen und die eigene Hegemonialposition in der jeweiligen Zunft – als überspannt abgetan wurden, eher »abgewimmelt«, als dass sie als innovative Anstöße aufgegriffen wurden. Das neu erwachte Interesse für die »Materialität der Sprache« erschien gleichsam als »Blankoscheck für postmoderne Beliebigkeit« (vgl. Schöttler 1997). Wie diese stieß das Interesse an Konzepten, die dem Eigengewicht von Sprache und Kultur stärker Rechnung tragen, auf Ablehnung.

Diskurstheorie erscheint in diesem Kontext, wie jene, als »das Andere« etablierten Denkens, das vor allem in der deutschen Rezeption für Jahre, um nicht zu sagen, Jahrzehnte, einen Schatten auf den Licht-Blick einer vernünftig erscheinenden Diskursordnung des Wissens wirft. Aber es ist mehr als ein Schatten, der auf das Licht wissenschaftlichen Understatements fällt; Diskurstheorie erregt zudem politischen Verdacht. Sie unterminiert offenbar

nicht nur die etablierten Kategorien und gängigen Unterscheidungen von Erkenntnis, sondern auch deren politische und normative Optionen. Die Auffassung, dass Konstruktion und Konstitution von Wirklichkeit *einen* Vorgang bilden, verstößt ganz offensichtlich nicht nur gegen vorherrschende Standards wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch gegen Maßstäbe von *political correctness*.

Erst allmählich erfolgt eine Auseinandersetzung mit den je spezifischen Problemstellungen einer Diskursanalyse, die nicht nur auf hinter den Diskursen stehende substanzielle Wirklichkeitsvorstellungen und ontologische Wahrheiten verzichtet, sondern diese bereits als Wirkung der diskursiven Einführung einer Realität beschreibt. Neben seiner Bedeutung als sprachförmige Interaktion und als institutionalisierte Form der Textproduktion hat sich das Interesse vor allem auf die kultur- und wissenssoziologische Perspektivierung des Diskursbegriffs als spezifisch strukturierte Form der Generierung von sozialer Wirklichkeit verschoben. Dabei weicht die nachhaltige Skepsis und Resistenz gegenüber einer Forschungsperspektive, die die Genese sozialer Wirklichkeit und sozialen Handelns nicht einem wissenden, sinnkonstituierenden Subjekt, sondern anonymen, regelgeleiteten Praktiken zuschreibt, der zunehmenden Anziehungskraft des diskursanalytischen Verfahrens. Diesem geht es wesentlich darum, »strukturierte Erfahrungsnormen zu entdecken, deren Schema sich – abgewandelt – auf verschiedenen Ebenen« (Dosse 1996: 228) der Gesellschaft, der Kultur und des Wissens wiederfindet, sie zu analysieren und die Objektivität des Sozialen auf die Machtförmigkeit diskursiver Prozesse und deren Performativität zurückzuführen. Diese Entwicklung verdankt sich nicht zuletzt diversen ›Anschlüssen‹ an das Werk von Foucault.⁷ Einer dieser gegenwärtigen ›Anschlüsse‹ liegt zweifellos im sprach- und diskurstheoretisch inspirierten Werk Judith Butlers vor. Butler teilt, bei aller Differenz⁸, mit Foucault nicht nur die Überzeugung, dass Objekte der Erkenntnis konstruiert und deshalb nicht unmittelbar zugänglich sind, sondern auch das methodische Insistieren auf der »Materialistik« (Seitter) des diskursiv Konstruierten, das sich als körperlich Greifbares ausweist. Über das Faktum hinaus, überaus kontrovers diskutiert zu sein, verbindet ihr Werk

aber vor allem die Haltung einer »kritischen Ontologie«, die die Fundamente dessen, was evident und gegeben erscheint, einer universalisierenden, um nicht zu sagen, ontologisierenden Festbeschreibung entzieht. In beiden Ansätzen wird das Scheitern universeller Wahrheitsansprüche und ihrer historischen Instabilität sichtbar gemacht. Daher erfolgt ihre Verschiebung in die historische Dimension. Die Historizität von Wissen und Wahrheit bildet einen der Kernpunkte beider Konzepte. In der Untergrabung scheinbar fragloser Kategorien und Werte, der Infragestellung metaphysischer Gegebenheiten und der Sprache vorausgesetzter, vordiskursiver Materialitäten treffen sie sich im Gestus der Dekonstruktion. Es kennzeichnet das dekonstruktivistische Analyse- und Lektüreverfahren, dass sich die Frage der Wahrheit oder des Wesens nicht mehr oder anders, nämlich im Rahmen ihrer Historizität stellt. Es rekurriert auf politisch-ethische Entscheidungen, die sich hinter kategorialen Strukturen verbergen. Anders als ideologiekritische Analysen rekurriert Diskursanalyse jedoch nicht auf ein hinter den Erscheinungsweisen der Dinge verborgenes Wesen und eine dort angesiedelte Wahrheit(sordnung). Sie fragt vielmehr nach den historischen Entstehungsbedingungen der Ordnung der Dinge und situiert diese in Machtverhältnissen. Ihre Position ist auch nicht die eines wahren oder besseren Wissens, sondern sie rekonstruiert »die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem bestimmten Wahrheitswert aufgeladen sind« (Laugstien 1996: 728) aus ihrer Bindung an unterschiedliche Machtmechanismen und -institutionen und verortet sie in Machtkämpfen. Darin liegt eine andere Form von Skepsis als die des totalen Ideologieverdachts⁹, wie er von der neomarxistischen Sozialphilosophie und der kritischen Theorie der Frankfurter Schule vertreten wurde, die sich der »Sehnsucht nach einem quasi sich selbst transparenten Wissen, das ohne Trugbilder« und ohne »falsches Bewußtsein« auskommt (Foucault 1978c: 34f.), verdankt.

Demgegenüber gilt es, nicht die Wahrheit, sondern die »Äußerlichkeit des Zufälligen« (Foucault 1978b: 90) zu entdecken, die in der Singularität historischer Ereignisse nicht die »Inkarnation eines Wesens« oder die »Individualisierung einer Art« (Foucault 1990: 35) aufspürt. Grundlage dieses anderen Denkens sind

Diskurse. Sie bilden »theorie-praktische Komplexe«, die nicht nur mit einer Reihe von Praktiken verwoben sind, die ihnen selbst äußerlich angeheftet sind; vielmehr handelt es sich um die Systeme des Sprechens, der Rationalisierung und der Argumentation, die die Verflechtungen der Macht, der Legitimation und des Handelns erzeugen. Beides, Theorie und Praxis, Denken und Handeln, erweisen sich als unmittelbar identisch: Weder gibt es Tätigkeiten, die nicht in einem Denken gründen, noch umgekehrt Weisen des Wissens oder der Interpretation, die nicht zugleich praktisch wirksam wären« (Mersch 1999: 165). Diskurse bilden, so gesehen, nicht rationale Strukturen, sondern »gründen selbst in grundlosen Ermächtigungen, die ihre Gültigkeit in den Körper der Zeit einschreiben« (ebd.: 168).

Der ›Grundlosigkeit‹ im Sinne einer Letztbegründung von Geschichte und Gegenwart in Foucaults Denken entspricht die Performativität von Diskursen. Judith Butler verortet Performativität – mit Jacques Derrida – auf der Ebene der Aktualisierung von Konventionen durch »performative Sprechakte«. Ihre Wirksamkeit beruht auf dem Zitieren bereits bestehender Bedeutungen, dem sprachlich wiederholten Rückgriff auf eine diskursive, kulturelle Matrix (vgl. Butler 1993a, 1995; Bublitz 2002b).¹⁰ Das Zitieren historisch abgelagerter sprachlicher Konventionen gewährleistet erst, so Butler, dass Diskurse Realitätseffekte produzieren. Sprechakte bilden daher in ihrer sprachlichen Performativität, ihrer ständig wiederholenden und zitierenden Praxis Grundbestandteile der realitäts- und bedeutungsschaffenden Praxis von Diskursen. Ihrer Instabilität korrespondiert, als Fundament subversiver Strategien, eine die Normen permanent verschiebende Praxis.¹¹ Hierin liegt die Verwandtschaft von Foucault und Butler: Sinnvoll sind Diskurse in Bezug auf die Praxis, auf die Effekte, die Kräfteverschiebungen und auf die temporären Energien, die sie im Denken, in den Machtkonstellationen und im Verhalten freisetzen. Sie dienen der Analyse einer Praxis, die von einer ethischen Haltung der Verantwortung »des – in wörtlicher Bedeutung – rückhaltlosen Antwortgeben-Müssens auf die Gewalt der Zeit« (Mersch 1999: 174) getragen wird.

Es handelt sich um das »Projekt eines performativen Diskurses« (ebd.: 164), ein Projekt, dem es um Innovation, Andersden-

ken, nicht um eine selbstgenügsame, der Zeit gegenüber gleichgültigen Theorie geht. Veränderung ist nicht in utopischen Gegenentwürfen begründet, sondern wird als »ununterbrochene Alternierung« (ebd.: 162) gedacht. Das Performative ist daher nicht Selbstzweck einer Sprachpraxis oder Ausdruck einer bewusstlosen Naivität des Umsturzes einer symbolischen Ordnung. Sein Maß ist vielmehr die Übertretung, sein Kennzeichen die Zurückweisung der traditionellen Ordnung sanktionierter Normen. Performativität ist Ausdruck einer Theoriepolitik, die auf das Andere in seiner Ereignishaftigkeit, auf die innovative Praktik und auf das Projekt einer Ethik abhebt, die sich nicht an Maximen oder Prinzipien, sondern am Vollzug einer lebhaften Praxis festmacht. Begründet sich die unhintergehbare Ordnung des Diskurses bei Foucault im »Willen zur Macht«, so rekurriert Butler stärker auf die Virtualität dieser machtvollen Ordnung. Ihre Wirklichkeit hebt auf die permanente Verschiebung, Veränderung und Neuschöpfung ab. Der Zwang zur Stabilisierung der symbolischen Ordnung durch Wiederholung impliziert, dass die Performativität von Sprechakten die symbolische Ordnung zwar stabilisiert, in der wiederholenden Verschiebung aber immer auch unterminiert.

Im Rekurs auf die Sprache und in der Ablehnung von Sprache als bloßem Repräsentationsmedium liegt der Zugang zu der für beide Theorieprojekte zentralen Auffassung, dass es keine sprach- und diskursunabhängige Gegenständlichkeit gibt. In kritischer Perspektive erfolgt die Aufklärung über die Historizität und die Wahrheitswirkungen von Sprache und Diskurs. Sie sind im historisch situieren Zusammenwirken von Diskurs, Wissen und Macht begründet. Das machtkritische, genealogische Verfahren erforscht die politischen Einsätze, die auf dem Spiel stehen, und es verweist auf den verhohlenen Machtcharakter unveränderlich erscheinender Phänomene, deren Entstehungsgeschichte in Vergessenheit gerät, sobald sie als natürlicher Grund, als Substanz oder Wesen sowie als Universalien behandelt werden. Die Genealogie verfolgt das Verdecktsein der Macht bis in ihre feinsten Oberflächenwirkungen. Ihr geht es um das Aufdecken der unbehelligten Funktionsweisen einer Macht, die als produktives Beziehungs- und Handlungsgewebe, nicht als totalisierende Herr-

schafts- und Machtlogik aufgefasst wird. Butlers Anliegen kreist, wie das Foucaults, um die Verschränkung von Körper, Subjekt und Macht.

Materialismus des Unkörperlichen

In der »Materialität des Körpers« nimmt Macht ganz offensichtlich materielle Dimensionen an. Denn, so Butler, »Materialität ist die unkenntlich gewordene Wirkung der Macht« (Butler 1995: 332).¹² Dem liegt die Annahme der Wirkmächtigkeit von Diskursen und der performativen Materialität von Sprache zugrunde. Foucault und Butler gemeinsam ist die Auffassung, dass die Produktivität von Macht in der materialisierenden Wirkung diskursiver Prozesse liegt, in denen sie das fundamentale Konstruktionsprinzip von Wirklichkeit sehen.

Dennoch sehen sich diskurstheoretische Theoriefiguren wie kein anderes Forschungsprogramm einem notorischen Idealismusvorwurf ausgesetzt. In Folge fehlgeleiteter Lektüren und der Konfusion epistemologischer Vokabulare werden die Demarkationslinien entlang der materiellen Ordnung der Körper und der immateriellen Ordnung der Diskurse gezogen und vertieft. Ihre diskurspraktische Verschränkung wird zugunsten der Verabsolutierung von Sprache als bedeutungstragendem Zeichen und einer den Zeichen vorgängigen Ordnung der Dinge aufgelöst. »Das ungewollte oder gewollte Missverständnis von Sprache als ›bloßem‹, vom Körper abgetrennten, abstrakten Informationsfluss heftet sich an eine Verkennung dieser Verschränkung, zumeist formuliert als Missverständnis einer Aufspaltung von Leib und Körper(erfahrung und/oder -empfindung), innerhalb dessen der Leib als Garant einer echten, authentischen Erfahrung oder Handlung aufscheint« (Schade 2002: 81). Diese Fehlinterpretation von Sprache als vom Körper abgelösten Zeichensystem transportiert zugleich den Vorwurf der »Entkörperung« an die diskursanalytische Theoriebildung (vgl. ebd.: 82). Gegen die Verselbstständigung konstruktiver, diskursiver Prozesse wird die Unverfügbarkeit einer – objektiven – körperlichen Materialität und Subjektivität in Anschlag gebracht. Ihr wird die Immaterialität von Diskursen als das Außen einer eigen- und widerständigen Dinglichkeit der Materie gegenübergestellt. Damit wird die Materialität des Körperlichen, aber auch die kultureller Artefakte und sozialer Praxisformen gegen den »Materialismus des Unkörperlichen« (Foucault 1974: 40), des Diskursiven in Anschlag gebracht.

Dass ein Diskurs als Ensemble diskursiver Ereignisse jedoch keineswegs immateriell, sondern »immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist« (ebd.: 39), und Materialität gleichsam in das Denken »eingelassen« ist, widerspricht herkömmlichem Denken, das zwischen materiellen und immateriellen Prozessen unterscheidet.¹³ Der diskurstheoretische Zugang zur »Materialität der Zeichen« ebnet dagegen kulturellen Deutungsmustern den Weg, die den Menschen in den Rahmen diskursiver, materieller und technischer Konfigurationen stellen. Hier wird der Diskurs selbst in seiner Materialität »als leistungsfähige Praxis [behandelt], die Ergebnisse zeitigt und in der Gesellschaft etwas hervorbringt, dem es bestimmt ist, eine Wirkung zu haben, und das folglich einer Strategie gehorcht« (Foucault in: Eribon 1998: 248). Diskurse bilden sozusagen die Möglichkeitsbedingungen dessen, was in einer Kultur, zu einer bestimmten Zeit gedacht oder gesagt werden kann; sie bilden in sich heterogene »Rahmen«, die sich um Aussagen (über »den Menschen«) spannen (vgl. Frank 1984: 227), ohne auf den *einen*, umfassenden Diskurs, auf die *eine*, totalisierende Aussage hinauszulaufen. Das Sagbare ist vielmehr lediglich der »Raum«, in dem Menschen sich in einer historischen Reihe von Ereignissen als Subjekte konstituieren. »Der Mensch« wäre dann nur ein singuläres Ereignis in einer diskontinuierlichen Serie von historischen Wissensformen. Folgerichtig dekonstruiert die Diskurstheorie Foucault'scher Prägung das Versprechen der Humanwissenschaften, »uns den Menschen zu entdecken« (Foucault 1996: 85). »Der Mensch« stellt sich diskurstheoretisch nicht als zeitlose Kategorie dar, sondern enthüllt sich als heterogene Vielheit dessen, was zu einer bestimmten Zeit über ihn gedacht und gesagt wird. Es geht mithin darum, zu erkennen, dass »die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre historische Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das »der Mensch« wäre« (ebd.).

Der zentrale Begriff der historischen Diskursanalyse ist die *Praxis* (vgl. Veyne 1981). Die Beschreibung der diskursiven Prak-

tiken dient nicht der Aufdeckung eines geheimnisvollen Diskurses, sondern sie dient der genauen Beschreibung dessen, was gesagt und getan wird. Mit dieser historischen Analytik verbindet sich eine theoriepolitische Grundentscheidung, nämlich die Verabschiedung von allen essenzialisierenden Begründungen, insbesondere die von der ahistorischen Natur des Menschen.

In der Fokussierung auf den Diskursbegriff und dessen Einbettung in einen theoriegeschichtlichen Rahmen werden im Folgenden zunächst die programmatischen Grundzüge, die zentralen begrifflichen Voraussetzungen und theoretischen Annahmen der Theorieprojekte von Foucault und Butler erhellt. Ihre Erörterung erfolgt im Spektrum poststrukturalistischer Denkfiguren, die kritisch an den Strukturalismus anknüpft, seine methodischen Leitlinien aber untergräbt und umstürzt. Dabei geht es nicht um eine begriffliche Vereinheitlichung der singulären Ansätze beider Theorieprojekte. Vielmehr soll der Bezug auf einen vorauszusetzenden Denkhorizont, in dem sich wichtige Begriffe bewegen, die schwierige Lektüre erleichtern. Von hier aus erschließen sich dann die Argumentationsfiguren der jeweiligen Theorie.

Das kritische Erbe des Strukturalismus

Der Diskursbegriff erscheint als Inbegriff eines theoretischen Programms, das sich, wenn auch nicht umstandslos, in das durchaus heterogene Spektrum (post-)strukturalistischer Theorie einfügt. Diese Einordnung ist keineswegs unproblematisch. Zu unterschiedlich sind die verschiedenen Positionen, als dass sie sich unter ein vereinheitlichendes Zeichen eines Theorieprogramms subsumieren ließen. Am ehesten könnte man bei aller Vielfalt und Differenz, wie Stäheli vorschlägt, von einer »wahlverwandten theoretischen Geste« (Stäheli 2000: 7) sprechen. In *Abkehr von der Metaphysik*, von den »großen Erzählungen« der Meta-Narrative (»der Geschichte des Abendlandes«, »dem abendländischen Denken«, »der Natur des Menschen«), im *Rekurs auf die Sprache* und in der *Überschreitung des Subjekt-Paradigmas*, in der Überführung der Annahme eines – subjektiven – Bewusstseins als Urheber aller Dinge und weltkonstituierende Kraft in das *sprachtheoretische Paradigma der Zeichen* und in der *Ablehnung der Repräsentationsfunktion der Sprache* gründet das gemeinsame, den Strukturalismus überschreitende theoretische Programm (vgl. Frank 1984).¹⁴ Das Repräsentationsmodell von Sprache wird kritisiert, weil es unterstellt, dass Gedanken, Vorstellungen und Dinge durch Zeichen, Symbole und Wörter *abgebildet* werden. Demgegenüber wird im französischen (Post-)Strukturalismus die Auffassung, Zeichen seien an vorgängige Referenten gekoppelt zugunsten einer nicht-sinnhaften, arbiträren Beziehung von Zeichen und bezeichnetem Gegenstand aufgegeben. Sinn konstituiert sich demnach durch Regeln des Gebrauchs von Sprache und durch Verweis von Zeichen aufeinander, nicht durch eine einfache Reflexion der Welt in der Sprache. Am Strukturbegriff zeigt sich die Überwindung eines allgemeinen Ordnungsprinzips (vgl. Stäheli 2000: 16f.). Der Gedanke einer offenen Struktur und eines nichtrepräsentationalen Zeichenbegriffs stellt die Frage nach dem Wesen von Geschichte, Mensch und Gesellschaft neu und anders.

Schließlich öffnet die Dekonstruktion den Blick dafür, dass Realität nicht ontologisch und fraglos gegeben, sondern »gemacht« wird und aufgrund konstruktivistischer Prozesse jederzeit

fragwürdig werden kann. So verweist Wirklichkeit aufgrund der Tatsache, dass »Worte stattfinden«, auf die »Existenz von Diskursen«, die in historische »Zwangssysteme« (Eribon 1991: 314, 1998: 244) eingebettet sind.

Abkehr von der Metaphysik

Im Zentrum poststrukturalistischen Denkens steht die Abkehr von, ja mehr noch die Ablehnung *der* Metaphysik. Wurde bereits mit dem Strukturalismus das Ende der Metaphysik und der »großen Erzählung« eingeläutet, so vollzieht der Poststrukturalismus diese Bewegung vollends. Poststrukturalistisches Denken ist »nachmetaphysisches Denken« und damit zugleich »*ein Denken nach dem Strukturalismus*« (Frank 1984: 31). Aber »Poststrukturalismus« als nicht abgeschlossenes und abschließend zu beurteilendes Phänomen kann nicht nur als Denkrichtung *nach* dem Strukturalismus gelten. Insofern er einen *inneren* Zusammenhang mit diesem herstellt und zugleich kritisch an ihn anschließt, begründet er eine eigenständige philosophische Perspektive, aus der heraus er »den ihm vorausgegangenen ethnologisch-linguistischen Strukturalismus« radikalisiert und umstürzt« (ebd.: 32). Im Rückgriff auf Nietzsches Überwindung der Metaphysik erfolgt der Angriff auf ein Denken in Begriffen einer teleologischen Geschichtsauffassung, die den Begriff des Fortschritts in sich trägt und begründet sowie Vorstellungen von Totalität, Einheit, Homogenität, Abgeschlossenheit und Identität den Vorrang gibt. In der Untergrabung letzter, fraglos-gewisser Werte und eines letzten Sinns werden die grundlegenden Fundamente der klassischen *episteme* unterwandert. Damit wird Geschichte neu verhandelt: Ebenso wie der Glaube an den Triumphzug der Vernunft als Wunschgebilde verabschiedet wird, erweist sich die Suche nach dem historischen Ursprung nach dem Muster *back to the roots* als Geschichte eines Irrtums, womit zugleich der metaphysische Glauben an das Wesen und die Substanz der Dinge verabschiedet wird: »Wenn vom Wesen der Dinge die Rede ist, so ist dieses Wesen nachträglich auf die Dinge gestülpt worden« (Geiß 1993: 27). Weit davon entfernt, eine Suche nach dem Ursprung oder nach

den Wurzeln der Gegenwart zu sein, versetzt die genealogische Geschichtsschreibung alles in den Plural und entdeckt nicht etwa die Wurzeln der Identität, sondern die Vielzahl unterschiedlicher heterogener Systeme und Elemente, die den Menschen ausmachen (vgl. ebd.: 32).

An die Stelle teleologischer Fortschrittserzählungen und Rückführungen der Gegenwart auf evolutionären Fortschritt und anthropologische Wurzeln, treten die Zwischen- und Zufälle historischer Ereignisse. Das Kontinuitäts- und Identitätsbewusstsein weicht der diskontinuierlichen Abfolge begrenzt auftretender Diskurs- und Machtformationen und der Analyse von Sinn-Brüchen (vgl. Stäheli 2000). Die Auffassung von Geschichte als Manifestation einer sich in ihr verkörpernden Weltvernunft und als sinnvoll sich entfaltender, teleologisch ausgerichteter Prozess wird zugunsten der Offenheit und Unabgeschlossenheit von Geschichte aufgegeben.

Dort, wo der Eindruck der Abschließbarkeit und Abgeschlossenheit historischer Prozesse entsteht, tritt, als Folge der Offenheit und Historisierung des Strukturbegriffs, die Singularität von Geschichte(n), deren Einheit nicht durch eine historische Metaperspektive gestiftet wird. Von hier aus ergibt sich auch eine Herausforderung für die Kategorie des Sinns. Dieser wird nicht als Ursprung, als Einheit oder umfassende Totalität unterstellt; es geht nicht um Letztbegründungen von Geschichte, Mensch und Gesellschaft. Vielmehr geht es darum, Friktionen und Sinnbrüche zu rekonstruieren (vgl. Stäheli 2000). Sinn und Bedeutung konstituieren sich nicht durch Bezug auf ein – subjektives – Bewusstsein, sondern durch das relationale Gefüge von Zeichen.

Überschreitung des Subjekt-Paradigmas

Damit ist aber auch das Subjekt nicht länger als Fundament letzter Gewissheiten und als zentraler archimedischer Punkt von Geschichte und Gesellschaft tragbar.

Das Schlüsselproblem ist nun das Problem des Subjekts und seiner – unbewussten – Genese: »Die Vorstellung, daß das Subjekt nicht die grundlegende und ursprüngliche Form ist, sondern

sich auf der Grundlage einer gewissen Anzahl von Prozessen bildet, die nicht dem Bereich der Subjektivität entstammen, sondern einem Bereich, der offensichtlich sehr schwer zu benennen und sichtbar zu machen ist, der aber grundlegender und ursprünglicher als das Subjekt selbst ist [...]. Das Subjekt hat eine Genese, das Subjekt ist nicht ursprünglich« (Foucault in: Eribon 1998: 251).

In der Ablehnung subjekt- und bewusstseinstheoretischer Auffassungen artikuliert sich die Skepsis gegenüber der Idee, dass das menschliche Subjekt Urheber und Schöpfer aller Dinge ist. Damit ist keineswegs die Abschaffung oder Verneinung des Subjekts überhaupt angesprochen. Vielmehr geht es darum, das Subjekt, wie auch den Körper und den Menschen, aus seinem »metaphysischen Gehäuse« (Butler 1995: 62) zu befreien und ihm seinen überhistorischen und einzigartigen Stellenwert zu nehmen. Die Historisierung des Denkens ist u.a. gegen die überhistorische Vernunft eines souveränen Subjekts gerichtet. Damit wird die Suprematie des Subjekts überhaupt infrage gestellt.

So entwickelt Foucault im Anschluss an die methodischen Leitvorstellungen des Strukturalismus den Gedanken von der Infragestellung und vom »Verschwinden des Subjekts«, das sich in die Strukturen »auflöst«, die es ermöglichen: »In dem Augenblick, in dem man sich darüber klar geworden ist, daß alle menschliche Erkenntnis, alles menschliche Leben [...] in Strukturen eingebettet ist, d.h. in eine formale Gesamtheit von Elementen, die beschreibbaren Relationen unterworfen sind, hört der Mensch sozusagen auf, das Subjekt seiner selbst zu sein, zugleich Subjekt und Objekt zu sein« (Foucault in Caruso 1978: 16). Dieser Gedanke ist an die Zersetzung der anthropologisch-humanistischen Struktur des Denkens gebunden, die sich auf die Vorrangstellung des Menschen und den Menschen als Subjekt seiner selbst stützt. Für das Ende einer Metaphysik des – anthropologisch gedachten – Subjekts ist, so Karl-Heinz Geiß, das Vorantreiben der Kritik der Aufklärung mit Friedrich Nietzsche (1844-1890) bis zu dem Punkt verantwortlich, an dem die Methode der Kritik den Standpunkt des wissenden Subjekts verlässt und sie gegen den einer Theorie des diskursiven Praxis austauscht (vgl. Geiß 1993; Bublitz 1998a: 214f.), ohne auf den aufklärerischen Impetus zu ver-

zichten.¹⁵ Foucault greift in seiner Ablehnung des metaphysischen Konstrukts des Menschen auf die nietzscheanische Kritik am Subjektbegriff der Aufklärung zurück, in deren Gefolge mit der Rede von dem Menschen auch die Rede von dem Subjekt der Wahrheit, der Vernunft und dem Humanismus verschwindet (vgl. Geiß 1993: 21). Gegen die Auffassung der »Erzeugung des Menschen« in geschichtsmetaphysischen Begriffen, nämlich die Annahme, dass dieser Erzeugung eine feste Regel zugrunde liegt, und sie ein wesentliches, letztes Ziel vor Augen hat (vgl. Foucault 1996: 84), wird die Auffassung einer historisch konstruierten Subjektivität vertreten, die »wie ein Sandkorn im Getriebe der Geschichte des Menschen« erscheint und daher vergänglich ist. Die Metapher, »daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1971: 462), bezieht sich also auf die Historizität des Menschen, der sich, anstatt »zu sich selbst zu finden«, »vermittelt durch eine Operation, die das menschliche Subjekt auf ein Erkenntnisobjekt reduziert« (Foucault 1996: 84), in einer historischen Serie von Subjektivitäten begegnet. Damit grenzt Foucault sich von allen Spielarten des – marxistischen – Humanismus ab, die vom »eigentlichen Wesen« des Menschen ausgehen, von dem Klassengesellschaften und Ausbeutungssysteme sich entfremden. Was den Menschen statt dessen möglich macht, ist »ein Ensemble von Strukturen, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist« (Foucault in Caruso 1978: 16). Die Unverfügbarkeit des Subjekts weicht unbewussten Strukturen, die das Subjekt als solches allererst in Kraft setzen. Ähnlich wie die Psychoanalyse Freuds wird damit die Souveränität und Rationalität des Subjekts, das bis dahin als »Herrscher im eigenen Haus« galt, untergraben. Dem Subjekt als Regenten seiner selbst wird gewissermaßen eine strukturalistisch informierte Kränkung zugefügt. An seine Stelle treten epistemische Strukturen, die sich als »positives Unbewusstes«, als Existenz eines gegebenen Wissens zu einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Gesellschaft ausweisen.

Eine wichtige Einsicht poststrukturalistischer Denkströmungen ist auch, dass es keine sprachunabhängige Gegenständlichkeit und Wirklichkeit gibt; das gilt auch für das Subjekt. Es ist

sich weder unmittelbar noch durch Selbstreflexion zugänglich, sondern nur mit Bezug auf sprachliche Äußerungen und deren Bedeutung. Mit dem *linguistic turn* verbindet sich die Überschreitung des Subjekt-Paradigmas (vgl. Frank 1984: 279f.). So fällt der Gedanke eines weltkonstituierenden und mit sich identischen Subjekts dem Gedanken einer systematisch unkontrollierbaren Sinnveränderung – der den Akzent auf die Differenz, auf die Vielfalt der Sprachspiele und der damit zugleich mitgemeinten Lebensstile setzt – zum Opfer. Seine Identität kann nur im Kontext seiner Einschreibung in diskursive Oberflächen erfasst werden. Ein vereinheitlichendes Prinzip, das die verschiedenen Praktiken des Subjekts ohne Brüche aufeinander bezieht und abstimmt, wird zugunsten eines heterogenen Ensembles von Subjektpositionen aufgegeben. Damit hat das selbstreflexive Subjekt als analytische Kategorie und seine fundierende Rolle in Geschichte und Gesellschaft abgedankt. Der Strukturalismus, der die Frage des Subjekts neu und anders stellt und sich in der »Dezentrierung des Subjekts« von einem Grundpostulat cartesianischen Denkens befreit, dient daher als Ausgangspunkt für die Dekonstruktion des souveränen Schöpfersubjekts.

Auf diese Weise gelingt nicht nur der Nachweis, »daß und wie das menschliche Bewußtsein durch unbewußte, strukturelle Regelzusammenhänge äußerlich determiniert wird« (Fink-Eitel 1994: 210). Analog der strukturalen Ethnologie (von Lévi-Strauss) erfolgt die Infragestellung des hybriden Geltungsanspruchs der abendländischen Kultur von ihrer Historizität her. Sie unterläuft die Stifterfunktion des erkennenden Subjekts und löst das Subjekt in die »subjektlos-anonymen Regelzusammenhänge unbewußt determinierender Strukturen auf« (ebd.: 212; vgl. Habermas 1985: 279f.).

Die Erfahrung der Sprache und die Möglichkeit »eines strengen Diskurses über die Struktur führt [...] zu einem negativen Diskurs über das Subjekt« (Foucault in Caruso 1978: 24). Den Gedanken vom »Verschwinden des Subjekts« kann Foucault durch die strukturalistische Annahme begründen, »das subjektive Erleben und Handeln unterstehe ganz den unbewussten Regelzusammenhängen der Strukturen« (Fink-Eitel 1994: 208). Fortan geht es darum, die reine Formalität unbewusster Strukturzu-

sammenhänge jenseits der subjektiven Erlebniswirklichkeit manifesten Sinns, wie sie sich im Paradigma des Strukturalismus artikuliert, als anonyme, ereignishaft Materialität diesseits subjektiver Erlebniswirklichkeit zur Darstellung zu bringen (vgl. ebd.: 214). Dabei befreit Sprache sich zur Artikulation einer »leibhaften Endlichkeit, die sich nicht mehr zum unendlichen Grund ihrer selbst verdoppelt, um sich darin ihre unbegrenzte Souveränität vorzuspiegeln« (ebd.).

Verlust des Sekundärstatus der Sprache – Rekurs auf die Materialität der Sprache

Der *linguistic turn* wird allgemein zur Umschreibung einer kulturwissenschaftlichen Orientierung, die auf die »Autonomie der Bedeutung« und die »Materialität der Sprache« abhebt, verwendet (Schöttler 1997: 142f.). Sprache und Schrift verlieren in dieser sprachtheoretischen Wende ihren Sekundärstatus. Sie fungieren nicht als neutrales Abbildungswerkzeug einer an sich sinnhaften Realität, als Zeichensystem, mit dem einer vorhandenen, realen Welt symbolisch Ausdruck verliehen wird. Entgegen traditioneller Abbildkonzepte zeigt sich vielmehr, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit, zum Realen gibt und dass »Repräsentation« immer schon auf produktive und wirkmächtige Potenziale der Zeichen verweist. Das bedeutet: Repräsentationen sind nicht einfach Darstellungen von etwas Wirklichem, bereits vor der Bezeichnung Gegebenem. Sie verweisen vielmehr auf Komplexe der Realitätskonstruktion, in denen sich nicht nur Vorstellungen, Bilder und Kodierungskonventionen verkörpern, sondern in denen in der Bedeutung bereits ein mehr oder weniger willkürliches Konstrukt seinen Ausdruck findet. Das Spektrum der Repräsentation reicht damit von darstellender Verkörperung bis zur dinglichen Realisierung. Der reale Gegenstand wäre dann lediglich ein Attribut der Repräsentation.

So bezeichnen Begriffe, wie »Mann« oder »Frau«, »Hetero« oder »Homosexuelle«, »Ausländer«, »Asylant« oder »Fremde«, nicht etwas Reales, eine gegebene, vordiskursive Wirklichkeit, etwas, das in Wirklichkeit vorkommt und sprachlich abgebildet wird,

sondern sie konstruieren erst das, was sie benennen, nämlich geschlechtlich konnotierte Subjekte, Bevölkerungsgruppen, die qua Bezeichnung stigmatisiert und ausgegrenzt werden, Individuen als semantische Komplexe, die durch eine klassifikatorische gesellschaftliche Praxis gegeneinander abgegrenzt und in eine Gesamtpopulation eingeordnet werden. Daran wird unmittelbar sinnfällig: Zeichenordnungen bringen aufgrund ihrer konventionellen Verankerung und performativen Artikulation symbolisch, sprachlich und diskursiv das hervor, was sie symbolisieren oder ›bezeichnen‹. An die Stelle der abbildenden Repräsentationsfunktion von Sprache tritt die konstruktive Herstellung von Realitäten durch ein geordnetes Zeichensystem. Der Signifikant, das Bezeichnende bzw. Bedeutende, fungiert zugleich als Signifikat, als vorgestellter und bezeichneter Gegenstand; dieser ist unweigerlich in das Spiel aufeinander verweisender Bezeichnungen, der Signifikanten, einbezogen. Damit verschwindet die Differenz von Bezeichnetem und Bezeichnendem.

Zeichensysteme wie Sprache, Schrift, Diskurs sind nicht in einer vorgängigen Ordnung der Dinge begründet, sondern bringen eine Ordnung der Dinge erst hervor. Das Signifikat, das immer eine materielle Form annimmt und das durch die Bezeichnung eine soziale und subjektive Bedeutung erhält, wird im Vorgang der Bezeichnung durch den Signifikant als ›bedeutender‹ Gegenstand, als Träger von Bedeutung, erst hervorgebracht; er ist dem Bezeichnungsvorgang also nicht vorgängig. Diskurs und Sprache sind Elemente einer Zeichenordnung, die das, was sie mit Worten ›sagen‹, zugleich im Akt der Benennung als materiale – und soziale – Gegenstände hervorbringen, ihnen also zugleich Realitätscharakter verleihen. Damit wird die relationale Beziehung der Dinge als Referenten der Zeichen und der Wörter oder Symbole als Bezeichnungsmedien zugunsten eines konstitutiven ›Schöpfungsvorgangs‹ aufgelöst. Signifikationsvorgänge sind als solche dann Konstitutionsprozesse von Wirklichkeit, von Realem.

Im Rekurs auf die Materialität der Sprache konstituieren Zeichenordnungen eine eigene Objektivität und Materialität. Ihre materialisierende Wirkung besteht darin, dass den durch sie generierten Gegenständen, Materialitäten und Subjektivitäten soziale Existenz verliehen wird. Sie sind, wie Sprachen, objektive Ge-

gebenheiten. Sprache gerät zum Medium einer Machtordnung, die über die Verleihung eines Realitätsstatus hinaus sowohl den Platz als auch die Bedeutung und Zugehörigkeit der Dinge und Menschen in der Welt definiert und markiert. Prozesse der Bedeutungsproduktion sind damit zugleich Produktionsweisen sozialer Individuen, Gruppen, Positionen und Werte. Sie konstituieren und verschieben Machtverhältnisse und sind als solche umkämpft. Es ist ein Kampf um das Vorrecht auf legitime Klassifizierung und Gliederung der soziokulturellen Welt. Insofern ist mit der Repräsentationsfunktion und der Materialität von Sprache eine Auseinandersetzung um das Repräsentierte oder implizit Nicht-Repräsentierte, also die wirksamen Einschließungen und Ausschlüsse verbunden, womit zugleich in den Blick kommt, dass symbolische Ordnungen der Repräsentation einer ständigen Verschiebung unterliegen. Es sind keine geschlossenen Systeme, sondern offene, historisch kontingente und variable Strukturen, die der Veränderung unterliegen.

Öffnung und Historisierung der Struktur

Die kritische Absetzbewegung des Poststrukturalismus vom Strukturalismus vollzieht sich mithin am Leitfaden der Öffnung des Strukturbegriffs. Ausdrücklich wird die Unterstellung eines allgemeinen (Ordnungs-)Prinzips von Geschichte und Gesellschaft zurückgewiesen. Im Fokus der Öffnung des Strukturbegriffs steht die Dezentrierung und Historisierung der Struktur (vgl. Stäheli 2000: 16f.). Dabei wird dem unhistorischen Strukturbegriff gewissermaßen das universalistische und invariante Fundament entzogen.

Die Struktur erscheint nicht als zentralisierende Einheit oder Substanz, sondern als Verweisungszusammenhang. Es gibt keine organisierende Einheit, keinen originären Bauplan – im Sinne eines quasi-transzendentalen Prinzips –, die ihren Aufbau regelt und bestimmt. Vielmehr lässt die Offenheit und Heterogenität der Struktur verschiedene Einschreibungen zu. Strukturen besitzen also kein organisierendes Zentrum. Es ist diese De-Zentrierung der Struktur, ihre Historizität und mit ihr das Eindringen

der identitätszerstörenden Macht der Geschichtlichkeit ins Innere der Struktur, die die Grenzen des Strukturalismus in Richtung Poststrukturalismus aufsprengt und überschreitet. Die Auffassung, dass es die Idee eines zentrierenden Prinzips, die Zeitlosigkeit eines strukturierenden Prinzips – von Geschichte und Gesellschaft – nicht gibt, führt zu der Annahme, dass die Macht der Geschichte nicht nur darin besteht, Verschiebungen und Transformationen zu produzieren, sondern die Struktur selbst in ihrer Form zu zersetzen. Gegen die Vorstellung eines Prinzips oder einer Abgeschlossenheit der Struktur wird der Verweischarakter der Elemente, der Signifikanten ins Spiel gebracht; der Mangel an Einheit und Zentralität der Struktur wird durch die ›Erfindung‹, durch die – willkürliche – Konstruktion von Sinn ersetzt; die Fäden der Struktur werden nur durch einen – endlichen – Verweisungszusammenhang von oppositionellen Elementen und Werten zusammengehalten. In der sprachlichen Artikulation zeigen sich Gliederungen und Ordnungsprinzipien, die den Gegenstand »von allen anderen erkennbaren Dingen unterscheiden« (Frank 1984: 44) und sich des Gegenstands auf spezifische Weise bemächtigen und ihn konstituieren.

Die Idee der Artikulation, wie sie von Ferdinand de Saussure (1857-1913) formuliert wurde, besagt, dass Sinn sich sprachlich artikuliert und zwar nicht durch ein sprachlich vorgegebenes Bedeutungssystem, nicht als etwas naturwüchsig Vorhandenes, sondern als Effekt von oppositiven Unterscheidungen. Die Bedeutung, der Wert eines Ausdrucks ergibt sich demnach aus dem, was ein Ausdruck von einem anderen unterscheidet. Die Strukturalität von Zeichenunterscheidungen ist also nicht länger an ein geschlossenes System (von Zeichen und Sprache) gebunden. Sie öffnet sich einer Vielfalt von Bedeutungen. Die Frage, wie die Vielfalt an Bedeutungen gebändigt werden kann, verweist auf die Arbitrarität der Zeichen. Sie sind nicht bloße Be-Zeichnungen von Ideen oder gar Sachen, also Repräsentationen oder Abbildungen einer bereits bestehenden Wirklichkeit und haben also insofern auch keine feststehende Bedeutung. Zeichen verweisen vielmehr auf gesellschaftliche Zeichensysteme, Konventionen und die in sie eingeschriebene Bedeutung. »Zeichensysteme, seien sie sprachlicher oder nichtsprachlicher Art, sind deshalb stets

soziale Gebilde, die den sozialen Gebrauch regulieren« (Stäheli 2000: 18). Sinn und Bedeutung sind in soziale Regelsysteme und soziale Kodes eingeschrieben.

Die Einschreibung eines Weltbilds in eine sprachliche Ordnung wiederholt sich mit jeder Äußerung, mit jeder Bezeichnung, wie diese umgekehrt bereits auf ein Referenzsystem rekurriert, das der Bezeichnung ihren Stellenwert gibt. Die Struktur verfügt über kein stabiles, in sich geschlossenes Fundament (mehr), das dem Spiel der Differenzen enthoben wäre. Vielmehr bedarf es nun der ständigen Wiederholung, um – eine immer gefährdete – Stabilität zu erreichen. Gleichwohl ist eine völlig identische Wiederholung nicht möglich; in sie ist die Abweichung und damit die Veränderung der Strukturalität der Zeichenordnung bereits eingeschrieben.¹⁶

Dabei verändert sich auch der Status der Repräsentation: Sie wird selbst zu einer diskursiven Praktik, die an der Herstellung des von ihr Repräsentierten mitwirkt.

Sprache erscheint so als System von Differenzen, in dem die einzelnen Elemente erst durch ihre Stellung in einem Beziehungsgeflecht ihre Bedeutung erhalten. Die Dinge werden, wie Subjekte und Körper, Geschichte und Gesellschaft, sprachlich hervorgebracht. Durch Zeichen erhalten sie Bedeutung und Realitätsstatus; ohne eine sprachliche Ordnung sind sie nicht zugänglich.

Dekonstruktion: Konstruktive Zerstörung und Demystifikation

Trotz aller Unterschiede ergeben sich gewisse Parallelen post-strukturalistischer Positionen in der Dekonstruktion ontologischer Seinsannahmen. Gegenstand des Dekonstruktivismus ist die Auseinandersetzung mit Kategorien und Begriffen, aus denen Vorstellungen vom unwandelbaren Wesen der Menschen hervorgehen, die affirmativ als ›Natur des Menschen‹ ausgegeben werden.

Eine der wichtigsten Lektionen des Dekonstruktivismus besteht in der Einsicht, dass ›Natur‹ immer schon als kulturell konstruierte Bedeutung besteht, ebenso wie soziale Wirklichkeit immer schon sprachlich ›gemacht‹ und erschlossen wird. Daher lässt sich zwischen sprachlich-rhetorischer und natürlicher Wirklichkeit keine klare Grenzen ziehen. In dem Versuch, die Referenz des Zeichens und das Bezeichnete zu trennen, sitzt Erkenntnis einer Täuschung auf. Was dekonstruktivistisch überwunden wird, ist die falsche Hoffnung auf eine Unmittelbarkeit und Transparenz der Dinge, die ihr Wesen augenscheinlich offenbaren. Dem fällt auch der Glaube zum Opfer, dass man, durch eine scheinbar undurchdringliche Oberfläche hindurchsehend, die Tiefenstruktur der Dinge enthüllen kann. Ein zentraler Aspekt des Dekonstruktivismus ist daher die Infragestellung der den Zeichen und der Sprache vorgängigen Substanz und Materie. Es ist die Unterwanderung dieser und anderer Mystifikationen, mit denen sich der Dekonstruktivismus vorzugsweise beschäftigt.

Infragestellung und Verlust epistemologischer Gewissheiten

Mit Dekonstruktion ist bezeichnet, was man im Rahmen einer kritischen Theorie ›Hinterfragen‹ nennen könnte, indem Ordnungen und Werte, auf ihre Herkunft befragt, ihrer Veränderbarkeit zugeführt werden, mithin ihr naturwüchsiges Bestehen durch die Aufforderung, sich ihrer Historizität zu erinnern, erschüttert wird. Dekonstruktion meint also »ein Niederreißen des

Mauerwerks abendländischer Metaphysik nicht in der Absicht, es zu zerstören, sondern es neu und anders wieder aufzubauen« (Frank 1984: 281). Es ist ein konstruktiver Zug der Dekonstruktion, der dem Akt der ›Zerstörung‹ von Denkgewohnheiten inneohnt. In diesem Sinne meint Dekonstruktion zwar »ein Niederreißen des philosophischen Lehr-Gebäudes und seine Neu-Aufrichtung auf umgestellten Fundamenten« (ebd.: 11), aber mit dem Ziel, das, was in Lehrmeinungen, in seinen manifesten Inhalten ausgeschlossen wird, mitzudenken.

Ganz in diesem Sinne erläutert Judith Butler, was sie unter ›Dekonstruktion‹ versteht, nämlich vor allem anderen: »eine Voraussetzung infrage zu stellen« und sie fügt hinzu, was Dekonstruktion nicht heißt, nämlich die Voraussetzung »einfach abzuschaffen« (Butler 1993a: 52). Sie erläutert den Sachverhalt ausführlicher, indem sie zunächst darauf abhebt, dass es z. B. *nicht* darum geht, den Körper in seiner Materialität zu verleugnen, sondern ihn vielmehr anders als bisher zu betrachten: »Die Begriffe ›Körper‹ und ›Materialität‹ einer dekonstruktiven Kritik zu unterziehen [...] heißt nicht, sie zu verneinen oder abzulehnen. Vielmehr beinhaltet die Dekonstruktion dieser Begriffe, daß man sie weiterhin verwendet, sie wiederholt, subversiv wiederholt, und sie verschiebt bzw. aus dem Kontext herausnimmt, in dem sie als Instrumente der Unterdrückungsmacht eingesetzt wurden« (ebd.). Was hier dekonstruktivistisch infrage gestellt wird, ist die Metaphysik des Körpers als eine den Zeichen vorgängige Natur. Dekonstruktion bedeutet, die ›Natur‹ des Körpers zu demystifizieren und sie als seine ›Naturalisierung‹ sichtbar zu machen. Dies geschieht dadurch, dass der historische Kontext rekonstruiert wird, in dem der Körper als Natur *bezeichnet* und hervorgebracht wird. Es ist ein historisches Verfahren, dem es darum geht, die Bedingungen des *historischen* Auftretens von Bedeutungen – und damit auch die der Bedeutung des Körpers als Natur – zu erschließen, und es ist ein kritisches Verfahren, das die ›Naturalisierung‹ des Körpers nachzeichnet und diese als Machtwirkung aufdeckt. Dadurch widerspricht das dekonstruktivistische Verfahren der ontologischen Auffassung, wonach den Dingen, so auch Körpern, eine ihnen eigene, wesensmäßige Ausstattung und Zwangsläufigkeit inneohnt.

Damit geht die Produktion von Verunsicherung oder Unsicherheit einher: »Die Materie von Körpern zu problematisieren beinhaltet an erster Stelle einen Verlust an epistemologischer Gewißheit, der aber nicht zwangsläufig zum politischen Nihilismus führen muß« (ebd.). Butlers abgrenzender Hinweis auf den Nihilismus bezieht sich auf den in der Destruktion der Metaphysik angelegten konstruktiven Aspekt. Was ist, ist zwar nicht ontologisch, aber historisch gegeben. Dieses historisch Gegebene unterliegt einer enthistorisierenden Ontologisierung und Naturalisierung, die dekonstruktivistisch als Effekt von Sprechakten und Diskursen erscheint. Entscheidend ist an dieser Stelle der Hinweis auf das Fehlen eines festen Bezugs- und Orientierungspunkts jenseits der Bewegung der Dekonstruktion. Gegen die zeitlose Wahrheit der Dinge und ihre natürliche Erscheinung gerichtet, rekurriert die Dekonstruktion auf eine historische Realitätsbedingung für Aussagen, Gegenstände, Begriffe (vgl. Foucault 1973: 184). Es ist ein historisches Apriori, das, gegen den überhistorischen metaphysischen Standpunkt (der Universalität und Objektivität) gewendet, die überlieferten Werte und Denkformen umstürzt. An die Stelle von Universalien tritt der historische Zufall der Ereignisse.

Die Gewissheit, dass etwas so ist, wie es scheint, wird dekonstruktivistisch abgelöst durch die Verzeitlichung der Kategorien, die Historisierung der Perspektiven und die Öffnung universeller Strukturen und formaler Begriffsschemata hin zu den Singularitäten der Ereignisse. Was universell gegeben zu sein scheint, wird auf historische Prozesse und kulturelle Übereinkünfte zurückgeführt. Damit werden diejenigen machtförmigen Vorgänge sichtbar gemacht, die dazu beitragen, dass Historie als ›Natur‹ erscheint. Anstelle des augenscheinlich Wahren rückt die De(kon)struktion des »metaphysischen Gehäuses«, das den Eindruck des Natur- und Wesenhaften dort erweckt, wo historische Konfigurationen am Werk sind. An die Stelle naturalisierter Erscheinungsformen tritt die Historie ihrer Genese und das Aufdecken einer verdeckt operierenden Macht(-förmigkeit des Konstruierten).

Genealogie: Der »Wille zur Macht«

Butlers Vorgehen berührt sich mit Foucaults Methode der genealogischen Kritik im Gestus der Deontologisierung und Denaturalisierung. Die Genealogie entdeckt das Verdecktsein der Macht, Macht in ihren feinsten Oberflächenwirkungen. Unter Rückgriff auf Nietzsches Genealogie der Macht rekonstruiert die Diskurstheorie diskursive Prozesse der Naturalisierung, indem sie Diskurse in Machtprozessen situiert. Die Herkunft diskurskonstituierender Regeln erschließt sich genealogisch aus Machtpraktiken. Die Machtanalytik bestimmt Diskurse und deren Entstehung aus historisch sich verändernden Machtkonstellationen und betrachtet die von ihnen hervorgebrachten Gegenstände als Machtwirkungen. Sie fragt nach den historischen Erscheinungsbedingungen des Diskurses, ohne auf tiefer liegende Bedeutungen, Gesetze oder metaphysische Annahmen zurückzugreifen. Die Genealogie untersucht die Verschränkung der Regeln des Wissens mit den diese Regeln (de-)stabilisierenden Machtverhältnissen. Wissen und Macht verschränken sich im Diskurs ineinander. Macht ist den Produktionsregeln des Wissens immanent. Die Genealogie erforscht »die politischen Einsätze, die auf dem Spiel stehen, wenn Identitätskategorien als Ursprung oder Ursache bezeichnet werden, obgleich sie in Wirklichkeit Effekte von Institutionen, Verfahrensweisen und Diskursen mit vielfältigen und diffusen Ursprungsorten sind« (Butler 1991: 9). Es ist ein machtkritisches Verfahren, das darauf abzielt, das Funktionieren der Macht und ihrer Effekte aufzudecken; es geht ihm nicht darum, das Wesen der Dinge zu erhellen, denn endgültige, wesenhafte Erklärungen der Dinge sind dekonstruktivistisch außer Kraft gesetzt.

Mit ihr geht die – ernüchternde – Erkenntnis einher, dass uns die Dinge nicht unmittelbar gegeben, sondern Ergebnis konstruktiver Prozesse sind. Wenn Macht sich derart bereits in den gegenstandskonstitutiven Regeln und ihren Verwerfungen und Ausschlussverfahren zeigt, dann verbirgt sich in ihnen ein »Wille zur Macht«, der als Wille zur Unterwerfung des Gegenstands unter die Regeln eines konstitutiven Wissens zur Geltung kommt, mit dem Ergebnis der Bemächtigung des Gegenstands und seiner Existenzweise durch anonyme, regelgeleitete Diskurse und durch

Sprache. Ihnen kommt die Macht zu, Dinge aus der begrifflichen Substanz heraus zu fertigen und sie als Realität einzuführen. Im Angriff auf jede Form der Mystifikation und in der Zurückweisung eines *ontologischen* Wahrheitsanspruchs zeigt sich aber auch etwas anderes, nämlich – mit Nietzsche – die Überwindung der Problematik von wahren und falschem Bewusstsein. Dekonstruktivistisch geht es nicht mehr um *die* Wahrheit, weil diese sich ständig selbst täuscht. Bedingung für Wahrheit ist der Mensch als erkennendes Subjekt. Seine Wahrheit ist seine Endlichkeit, die empirisch gegeben ist. Das Subjekt ist daher eine empirisch und historisch begrenzte Wahrheit; sie ist ein Epiphänomen des Willens zur Macht. Als endliches, empirisches Subjekt kann der Mensch (seine) Wahrheit niemals erfassen (vgl. Foucault 1971; Bublitz 1998a: 215).¹⁷ An seine Stelle treten historische »Individualperspektiven«.

Problematierung des fragwürdig Gewordenen – »Politik der Wahrheit«

Dekonstruktion verschiebt scheinbar unverrückbare Wahrheiten in eine historische Dimension. Foucault bringt den Begriff der »Problematierung« ins Spiel, wenn er fragt, was es heißt, dass bestimmte Dinge zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt zum Problem werden. Gemeint ist jenes Denken, »das eine Praxis reflektiert, die aus irgendwelchen Gründen fragwürdig wird« (Foucault 1996: 8), eine Problematierung des bis dahin als wahr Geltenden also. Überhaupt ist es das Problem der Wahrheit, nicht das der Unwahrheit und Ideologie, das Foucault beschäftigt; denn, so nimmt er an: »[W]ir leben in einer Gesellschaft, die weitgehend auf der ›Wahrheitstour‹ läuft, [...], die Diskurse mit Wahrheitsfunktion produziert und in Umlauf setzt« (Foucault 1978: 178). Es ist vor allem der Zusammenhang von Wissen und Wahrheit, der ihn interessiert.¹⁸

Diskurse sind als solche Problematierungsweisen des bis dahin geltenden Wahren, semantische Ordnungsmuster, die, in ihrer Heterogenität, gleichwohl an den kulturellen Vorrat des Denkens und des Wissens einer Gesellschaft zurückgebunden

sind. Dieser Vorrat bildet »ein *positives Unbewusstes* des Wissens [...], eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist« (Foucault 1971: 11f.). Dieses Unbewusste bildet den historischen »Raum des Möglichen«, das *historische Apriori*, das nach Art eines den individuellen Akteuren gemeinsamen Koordinatensystems funktioniert, ihr Denken organisiert und strukturiert, ihnen aber nicht unmittelbar zugänglich, weil vorgängig und nicht bewusst verfügbar ist.

In der Infragestellung des bis dahin als unproblematisch geltenden Wahren sind Diskurse nicht nur auf sich selbst, auf den begrenzten Rahmen dessen, was sagbar ist, verwiesen. Sie stellen eine kreative und schöpferische Antwort auf »einige konkrete und spezifische Aspekte der Welt« dar, ohne dass die spezifische Antwort die kausale »Wirkung oder Folge eines historischen Kontextes oder einer historischen Situation ist« (Foucault 1996: 180), also ohne, dass sie in ihrer inneren Struktur lediglich eine einfache Repräsentation des in Wirklichkeit Problematischen darstellt.

Foucaults Anliegen ist es, das, was als wahr gilt, durch das »Prinzip der Umkehrung« und der Kritik des Bestehenden, also durch eine doppelte Methode, umzustürzen und damit jeglicher Form des Regiertwerdens im Namen einer historischen Wahrheit skeptisch gegenüber zu treten. Es handelt sich um das genealogische Verfahren, das Wahrheitsdiskurse in ihrer Historizität erscheinen lässt; und das kritische Verfahren, das die Verwerfungen, Verbote, Ausschließungen und Grenzziehungen, in die Diskurse einbezogen sind, rekonstruiert (vgl. Eribon 1991: 314). Mit Nietzsche wendet sich Foucault – neokantianisch – gegen ein anthropologisch konstantes, »Empirisch-Transzendentes« des Wissens. Seine Analytik des verborgenen Zusammenhangs von Wahrheit und Macht zielt darauf ab, die gesellschaftlichen Ideale und Weltbilder, die sich bis in die Alltagsethiken und -milieus, bis in die Subjektivität hinein fortsetzen, als historisch gewordene zu dekonstruieren und sie damit als verbindliche Vorschriften außer Kraft zu setzen.

Die Problematisierung des Wahrheitscharakters von Diskursen zielt mithin sowohl auf die »Zertrümmerung« ihrer ontologisierenden und naturalisierenden Wahrheitseffekte als auch auf

den methodischen Vorgang der Entmachtung ihrer hegemonialen Wahrheitsansprüche, nicht auf eine dahinter verborgene Wahrheitslogik. Foucaults Einwände gegen den Begriff der Ideologie beziehen sich vor allem darauf, dass dieser Begriff sich immer »in einem potentiellen Gegensatz zu etwas« befindet, »was Wahrheit wäre«, wohingegen das Augenmerk der Diskursanalyse auf die »Wahrheitswirkungen im Innern von Diskursen« gerichtet ist, »die in sich weder wahr noch falsch sind« (Foucault 1978c: 34). Ein weiterer Einwand gegen den Begriff der Ideologiekritik richtet sich dagegen, dass sich dieser auf das Subjekt (von Ideologien) bezieht und sich (in der marxistischen Tradition) einerseits in übergeordneter Position gegenüber ökonomischen Prozessen befindet, gleichzeitig aber von diesen Prozessen determiniert wird (vgl. Bublitz 1999b: 109f.).¹⁹

Der Anspruch besteht, wenn schon nicht die Ordnung des Diskurses – die durch Verfahren der Ausschließung, Einschränkungsprinzipien und ritualisierte Praktiken gekennzeichnet ist – zu verändern oder zu beseitigen, »sie doch wenigstens [zu] analysieren und sichtbar [zu] machen, ihr die Maske der Evidenz ab[zu]reißen, hinter der sie sich verbirgt« (Eribon 1991: 314). Denn der Augenschein täuscht; was evident zu sein scheint, könnte auch anders sein. Er blendet aus, was sich der Sichtbarkeit entzieht. Es geht um den »Umsturz der Tafel philosophischer Werte« (Eribon 1991: 314) und mit ihr der »Idee eines sie begründenden Subjekts, einer originären Erfahrung oder gar einer universalen Vermittlung« (ebd.).

Vorgegebene, scheinbar fraglos geltende Universalien erscheinen so als historische Gegebenheiten und als kulturell hervorgebrachte Tatbestände. Sie verlieren ihren Status als substantielle Gegebenheiten und ontologische Wahrheiten. Allgemeingültige Wahrheiten erweisen sich als historische Formen von Rationalität und Vernunft. »Die Tatsache, daß in einer bestimmten Zeit einiges gesehen werden kann und anderes nicht, verweist auf die Form der Rationalität einer Zeit, so daß es keinen Sinn hat, von *der* Rationalität zu sprechen und *die* Vernunft einzuklagen, sondern die Frage immer sein muß, von welcher Rationalität und welcher Vernunft die Rede ist« (Foucault 1996: 12f.).

Für übergreifende historische Sinnprozesse ist im dekonstruk-

tivistischen Denken ebenso wenig Raum wie für gesellschaftsübergreifende Prozesse wie Modernisierung, Rationalisierung oder Systemdifferenzierung. In einem Diskursuniversum lokaler Wissensarten, heterogener Sprachspiele und Diskurse treten heterogene Strukturen und deren kontingentes Auftreten an die Stelle eines übergreifenden Sinns. Tradierte Einteilungen und Sichtweisen sowie Legitimationen greifen nicht mehr. Damit untergräbt der Poststrukturalismus die Fundamente des abendländischen Denkens, seines Metadiskurses der Rationalität und seiner vereinheitlichenden Perspektive. Im Konzept der Einheit, das auf einem System von Ausschlüssen beruht, wird nachgerade ein Moment ›terroristischer Gewalt‹ aufgespürt (vgl. Frank 1984: 114), dem der innovative Dissens – und damit die »Verabsolutierung der Verschiedenheit« – entgegengesetzt wird. Die Vereinheitlichung eines Spektrums unterschiedlicher Positionen und Perspektiven und deren Etikettierung als *eine* Denkrichtung erscheint folgerichtig als Moment von »Begriffsherrschaft«, die die Risse und Brüche diskursiver Prozesse wieder einer einheitlichen Sinnkategorie zu- und unterordnet. Es ist vor allem die kritische Haltung gegenüber den scheinbar stabilen Fundamenten von Theoriegebäuden, denen in ihrer Historizität schon das Bild der eigenen Zerstörung innewohnt, die einer globalisierenden, alle Widersprüche glättenden Theorie immer wieder den Boden entzieht.

Daraus ergibt sich eine Veränderung des Wissensbegriffs: Lokale Wissensformen rechtfertigen sich aus sich selbst und ordnen sich nicht länger Meta-Narrativen unter. Eingeschrieben ist hier eine beständige Dekonstruktion der Fundamente des Wissens selbst: Wissen bezeichnet nicht mehr ein System von Ausschlüssen. »Der Verlust der Universalität emanzipiert [...] [vielmehr] die Fülle des Wißbaren und Sagbaren« (ebd.: 113). Damit vervielfältigt sich das Wissen, es transformiert sich selbst zu einem offenen System, dessen Instabilität der Differenz und dem Dissens Raum gibt (vgl. Lyotard 1986).

Der kritischen Haltung gegenüber begrifflicher Vereinheitlichung und totalisierenden Betrachtungsweisen, ja, gegenüber einer allgemeingültigen Theorie überhaupt entspricht die Auffassung, dass Sprache, Begriffe und Theorie in Machtstrukturen

verwickelt sind. Hinter der scheinbar wertfreien Theorie steht ein »Wille zur Macht«, ein Wille zur Bemächtigung, ein Hasardspiel der Überwältigungen und Unterwerfungen. Was sich an Lehrmeinungen und Idealen durchsetzt, ist nicht die Kraft eines übergreifenden Sinns. Die Setzung und Veränderung der Werte geschieht vielmehr im Verhältnis zum Machtzuwachs derer, die sich im Kräfteverhältnis durchsetzen oder aus dem historischen Prozess herausmanövriert werden.

Das Projekt der Dekonstruktion kann, wie das der Genealogie, als grundlegende Infragestellung der abendländischen Denktradition und deren Metaphysik betrachtet werden. Im Zentrum der Genealogie als »Geschichte der Gegenwart«, einer Geschichte der Wissens- und Wahrheitsproduktion steht die Problematisierung einer evidenten Ordnung der Dinge, ohne den Dingen »auf den Grund« zu gehen, wenn Grund heißt: die Dinge oder Sachverhalte einer Letztbegründung, einem ursächlichen Entstehungs- und Kausalzusammenhang, einem authentischen Sein, einer kausallogischen Ableitung zuzuführen. Dekonstruktivistisches Denken entmystifiziert nicht nur die Auffassung einer inneren Wahrheit der Dinge, einer Teleologie von Geschichte, einer Kohärenz und Homogenität von Mensch und Gesellschaft, sondern auch die Idee eines transzendentalen, ahistorischen Subjekts. Vor allem aber bedeutet Dekonstruktion den Bruch mit Vorstellungen von Homogenität und Einheit, von Ursprung und Kausalität und den damit verbundenen Setzungen, allen voran der Setzung eines durch alle historischen Zeiträume mit sich identischen Subjekts und eines dem Geist entgegengesetzten Körpers.

Diskursive Praktiken: Kontingente Ordnung, Weltkonstitution und Zufall der Ereignisse

In seiner illustrativen Argumentation zu einer aus einem Text von Jorge Luis Borges (1899-1986) entnommenen »chinesischen Enzyklopädie« macht Foucault die historische Kontingenz, die Zufällig-, aber nicht Willkürlichkeit der ›Ordnung der Dinge‹ sinnfällig: »Der Text von Borges zitiert ›eine gewisse chinesische Enzyklopädie‹, in der es heißt, daß ›die Tiere sich wie folgt gruppieren: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörende, i) die sich wie Tolle gebährden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen« (Foucault 1971: 17).

Auf den ersten Blick rüttelt diese Ordnung »alle Vertrautheiten unseres Denkens« (ebd.) auf. Die Taxinomie, die sie vorschlägt, erscheint uns unmöglich zu denken. Die hier vorgeschlagene Lesart plädiert für den zweiten Blick: Offensichtlich ist die ›Ordnung der Dinge‹ nicht universell oder etwas den Dingen Vorgängiges, ihnen von innen her Anhaftendes, was sich »in den Dingen als ihr innerstes Gesetz, als ihr geheimes Netz« (ebd.: 22) ausgibt. Vielmehr erwächst die Ordnung der Dinge aus der kontingenten (An-)Ordnung der Zeichen in einer Kultur, zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort. Foucaults Analyse versteht sich »als eine Analyse der Zivilisationstatsachen, die unsere Kultur charakterisieren« (Foucault 1974: 13), eine Analyse historischer Zeit-Räume des Wissens. Es sind die Denk-Schemata einer Kultur, unter denen eine Kultur nicht nur ihr Wissen, sondern ihr Leben organisiert, die zutage gefördert werden. Sie »fixieren [...] für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird« (Foucault 1971: 22).

Dinge, die als universell gelten und in ihrer Ordnung evident erscheinen, erscheinen so als kontingentes Ergebnis von historischen Ereignissen, Verschiebungen und Transformationen; sie entstehen durch das Zusammentreffen zufälliger Ereignisse im

Laufe einer ungewissen Geschichte. Was wir waren oder sind, ist den Zu- und Wechselfällen der Geschichte überlassen. Diese Kontingenz verweist in ihrer Ereignishaftigkeit darauf, dass die Dinge in einem gegebenen historischen Zeitraum in ihrem So-Sein auch anders denkbar wären. Im Register der Dekonstruktion beschreibt Kontingenz das Denken der Differenz; dass eine Differenz zu dem denkbar wäre, was ist, bildet die Voraussetzung des Begriffs ›Kontingenz‹. Der Zufall der Ereignisse, das Wissen, dass alles »auch anders möglich ist, weil es keinen notwendigen Existenzgrund hat« (Makropoulos 1998: 13), »dass nicht nur menschliches Handeln, sondern auch der *Handlungsraum* selbst so oder anders sein könnte« (Hark 1999: 65; vgl. auch Makropoulos 1997), ist Bestimmungsmoment moderner Erfahrung, die darin eine kontingente Ordnung stiftet. Es ist eine Ordnung des Unvertrauten, Unvorhersehbaren, gleichwohl einzig Aufschlussreichen. Sie verweist darauf, dass es in einer kontingent gewordenen Welt keine vorgegebene, individuell nur nachzuvollziehende Ordnung gibt. Diese Auskunft ruft Desorientierung und Angst hervor, nämlich die Angst, aus einer Ordnung herauszufallen, die nicht transparent, unvorherseh- und wandelbar ist, in deren Regeln der Zufall eingeschrieben ist, der jeden ergreift. Sie ist beschreibbar als die »Angst, unversehens, die provisorische, immer nur schwach beleuchtete Grenze der Normalität zu überschreiten und in die Zone der Anormalität hineinzugleiten« (ebd.: 66).²⁰

Kontingenz der Erfahrung heißt dann aber nichts anderes als: Man kann es sich als Individuum nicht aussuchen, in welcher Wirklichkeit, unter welchen Daseinsbedingungen, in welchem Körper man lebt. Was als real gilt, geht aus der empirischen, diskursiven Ordnung der Kultur hervor, die einen Modus für die Wirklichkeit des Menschen bereitstellt. Sie bildet das dem konkreten Subjekt vorgängige, vor aller Erfahrung liegende Ordnungsmuster sozialer Wirklichkeit.

Foucault historisiert die Ordnung der Dinge, indem er auf die Historizität des Denkens abhebt. Das zugrunde liegende Verfahren ist das einer Verschiebung, das Wissensstrukturen historisiert und das Denken mit den Praktiken einer Kultur, einer Gesellschaft zusammenschließt. Die Voraussetzungen aller empiri-

schen Erkenntnis sind damit wieder empirische, nicht transzendente (wie bei Kant); bei Foucault steht dafür der paradox anmutende Begriff des ›historischen Apriori‹. Es bedeutet: Etwas denkt immer schon viel länger als konkrete Subjekte (vgl. Veyne 2001), nämlich der Diskurs, der historische Denkraum, der unbewusst das Denken der Subjekte und die Ordnung der Dinge bestimmt.

Das Charakteristische kultureller Codes liegt daher in ihrer Subjektlosigkeit und Anonymität. Sie bilden nicht die spiegelbildliche Darstellung eines individuellen Bewusstseins, der Absichten eines bewusst agierenden (Geschichts-)Subjekts. Denken und Sprache werden losgelöst von der konstituierenden Aktivität eines Subjekts analysiert. »Das Denken denkt und die Sprache spricht ohne die transzendente Leitungsfunktion der Menschen« (Brieler 1998: 123). Das heißt: Vor aller Rede, vor aller menschlichen Praxis und wissenschaftlichen Reflexion gibt es eine fundamentale diskursive Ordnung, die das Verhältnis der Menschen zu den Dingen ebenso regelt wie sie den Ordnungsraum des Wissens konstituiert (vgl. Foucault 1971: 23f.). Es handelt sich um ein Denkmodell, in dem nicht das Subjekt, sondern anonyme, dezentrale Praktiken die Aufgabe der Weltkonstitution übernehmen. Doch obgleich Diskurse sich nicht auf die Intentionen eines individuellen Akteurs zurückführen lassen und sich der Verfügbarkeit eines souveränen Subjekts entziehen, gibt es dennoch immer eine Ordnung der Dinge (vgl. Foucault 1971: 23). Sie lässt sich auf eine diskursive Ordnung, wenn auch nicht immer *eine* für alle Diskurse, zurückführen und öffnet sich der Heterogenität und Dynamik diskursiver Praktiken.

Geht es Foucault zunächst noch um die mögliche Authentizität des von einer monologisch verfahrenen Vernunft Ausgeschlossenen, die alles – ihr heterogene – Andere als pathologische Phänomene diskreditiert, gibt er dieses Konzept zugunsten einer Diskursanalyse auf, der es um die Differenz der Aussagen verschiedener Diskurse geht. Die Geschichte ›des Anderen‹ und ›des Gleichen‹ fällt jetzt nicht mehr auseinander, sondern sie wird durch den Diskurs oder die diskursiven Ereignisse als Verhältnis ›des Anderen‹ und ›des Gleichen‹ integriert. Wird zunächst der Begriff der *episteme* zur Charakterisierung kultur- und

epochenspezifischer einheitlicher, wenn auch ›grundloser‹ Muster und Konfigurationen der Weltdeutung einer Kultur verwendet, die das Verhältnis der Sprache zu den Dingen organisiert (vgl. Foucault 1971), so wird die Annahme einer den empirischen Wissensformen übergeordneten Struktur später durch den Diskursbegriff abgelöst, mit dessen Hilfe es gelingt, die Heterogenität von Kulturmustern zu thematisieren. In *Archäologie des Wissens* (1973), die eigentlich als methodologische Selbstreflexion der eigenen Vorgehensweise gedacht war, spielt der Begriff der *episteme* keine wesentliche Rolle mehr. Hier erscheinen dann Diskurse auch nicht mehr als in sich abgeschlossene ›Diskursuniversen‹, sondern als heterogene Diskurspraktiken. An die Stelle in sich abgeschlossener Denkformen tritt die Heterogenität der Ereignisse. ›Das Andere‹ ist jetzt kein ›ganz Anderes‹ der Vernunft mehr, sondern dasjenige, über das sich Vernunft erst konstituiert und installiert; es ist das im Konstitutionsprozess der geordneten Verhältnisse hervorgebrachte ›Andere‹ (des Einen und Gleichen), das sich aus der Analyse der Heterogenität der Diskurse erschließt. In einer machttheoretischen Wendung erscheint die Ausschließung dann als Funktion des Willens zur Wahrheit und damit als Effekt der Ausschließungsmaßnahmen des Diskurses, also des Versuchs, Objekte zu kategorisieren, zu disziplinieren und schließlich zu normalisieren. Damit aber wird das Objekt der Ausschließung diskursiv erst erzeugt und seiner ›Wucherung‹ zugeführt (vgl. Foucault 1974, 1977, 1993, 1999).

Foucault rekonstruiert die empirisch gegebenen Denk- und Sprachordnungen einer Kultur in ihrer Positivität und spezifischen historischen Artikulation. Ordnung erscheint so als unbewusstes Ergebnis heterogener diskursiver Praktiken.

Es zeigt sich, dass Kulturen sich nicht einfach auf ihre fundamentalen Codes zurückführen lassen, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsmuster und Erkenntnisformen, ihre Tauschhandlungen und Lebensformen, ihre Werte und die Hierarchie ihrer Praktiken regulieren. Sie sind auch nicht identisch mit wissenschaftlichen Theorien oder philosophischen Abhandlungen, »die diese Ordnung entweder aus einem Prinzip rechtfertigen oder in ihrer systematischen Verfaßtheit untersuchen« (Frank 1989: 416; vgl. Foucault 1971: 22f.). Vielmehr ist davon auszuge-

hen, dass sich zwischen die theoretische und die lebensweltlich-empirische Ebene eine dritte einfügt, deren ›Bauplan‹ oder Struktur schwieriger, d.h. heterogener und ungeordneter ist, weil sie nicht ein und derselben (Formations-)Regel untersteht. Diese Schicht besteht aus den Diskursen, die sich sozusagen als diagonale Verbindungen zwischen die Aussagen, die lebensweltliche Ebene und die institutionellen Praktiken schiebt (vgl. Bublitz 1999: 91f., bes.: 108).

Diskurse zwischen Struktur und Ereignis

Diskurse bewegen sich ›irgendwo‹ zwischen geregelter Ordnung und unregelter Ereignishaftigkeit. Sie stellen »Ordnungsgitter zweiten Grades« (Frank: 143) zwischen Struktur und Ereignis, zwischen kohärenter Einheit und einer systematisch unbezwingbaren Vervielfältigung multipler Redezusammenhänge dar (vgl. Frank 1984; 1989; Hanke 1999). Diskurse gelten daher zwar als Ordnung stiftende Strukturen. Zugleich stellen sie jedoch »krebstartig wuchernde« Momente einer historischen Ereignishaftigkeit und Singularität dar, die Ordnung aufbricht und jenes »unaufhörliche und ordnungslose Rauschen des Diskurses« (Foucault 1974: 35) hervorbringt, dem eine diskursive »Polizei« dadurch beizukommen versucht, dass sie über die Einhaltung der Regeln ihrer Produktion und Zirkulation wacht (Foucault 1974: 25; vgl. Bublitz et al. 1999: 10f.). Mit der Heterogenität zeitgleich existierender symbolischer Ordnungen wird die Vorstellung eines homogenen ›Zeitgeists‹ und einer Universalgeschichte zurückgewiesen. Das Prinzip der ›Ereignis-Individualität‹ tritt an die Stelle eines einheitlichen diskursiven Prinzips, eines inneren ›Sinn-Kerns‹ von Diskursen. Während auch die strukturalistische Tätigkeit soziale Handlungszusammenhänge in ein relational-differenzielles Strukturgefüge auflöst, das hier allerdings in eine invariante Einheit, in eine Superstruktur integriert wird, wird diese Ordnung diskursanalytisch relativiert in die Historizität und Pluralität von Diskursen, in die kontingente Materialität dessen, was zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort wirklich gesagt wird.

Dies erfolgt mit dem Ziel, historisch kontingente Rationalitätsformen zu analysieren. Das Anlegen des ›Archivs‹ einer Kultur oder einer Zeitepoche folgt nicht dem Vorhaben, die strukturalen Bedingungen des Erscheinens von Sinn, sondern die formalen Bedingungen der *Veränderung* von Sinn zu ermitteln. Dabei werden diskursive Ereignisse nicht einem Kode, einem allgemeinen Strukturprinzip oder einem teleologischen Prinzip untergeordnet, sondern als individualisierte, von seiten der Struktur nicht – unbedingt – vorhersehbare oder aus einer allgemeinen Regel ableitbare, kontingente Ereignisse gehandhabt.

Diskursanalyse zielt nicht auf einen einheitlichen Sinn, sondern auf die Regeln des Erscheinens und Verschwindens von (Sinn-)Ereignissen, zu dem auch das Auftauchen des Menschen und seiner Subjektivierung gehört. Das operative ›Verschwinden des Menschen‹ in den heterogenen Regeln seiner Konstruktion bildet die Voraussetzung seiner Konstitution und ist verbunden mit der Infragestellung eines hybriden Subjekts. Was dekonstruktivistisch zum Vorschein kommt, ist die Kontingenz von Mensch und Gesellschaft.

›Diskurs‹ bildet so den Inbegriff einer historischen Praxis, in der sich die Strukturformigkeit und die Ereignishaftigkeit von Geschichte und Gesellschaft ineinander verschränken. Diskurse bilden keine in sich abgeschlossenen Strukturen, die der vorgegebenen Logik eines kulturellen Rahmens folgen oder gar von diesem determiniert werden. Auch haben sie nicht den Status von Naturgesetzen, die determinierend wirken. Sie sind in ihrer historischen Spezifität, anders als epistemisch geschlossene Strukturen, offen und instabil und damit veränderbar.

Die Materialität diskursiver Praktiken

Im Gegensatz zu linguistischen Ansätzen, die die Wiederholbarkeit systematisch fundierter Sprachbauten voraussetzen, überschreitet der Diskursbegriff diese Ebene der Materialität der Zeichen, der Sprache und des Symbolischen, die in der Einschreibung von Texturen in Oberflächen eine entzifferbare Spur hinterlassen, die fortwährend über- und umgeschrieben wird. Diskurs-

theorie geht von der Singularität und historischen Labilität der Diskurse aus, insofern Zeichen stets an ihre ›Iterabilität‹ gebunden sind. Sie bilden den beweglichen Korpus von Geschichte und Gesellschaft. Als solches beziehen sie sich auf eine bestimmte Zeit, auf ein gesellschaftliches, geographisches, ökonomisches und sprachliches Areal. Durch ihr Verhältnis zu Institutionen schreibt sich die diskursive Praxis in die Realität ein.

Die Bedingungen der Wiederholbarkeit liegen hier nicht im sprachlichen Fundament, sondern in der Materialität der Aussagen und der diskursiven Ereignisse sowie deren zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlichen Bedingungen (vgl. Dosse 1997: 299f.). Materialität im hier angesprochenen Sinne ereignet sich; sie gründet in nichtintentionalen Ereignissen.

›Nicht so sehr an den Möglichkeiten interessiert, die ein System wie die Sprache bietet‹ (Foucault in Eribon 1998: 244), überschreitet das Konzept der diskursiven Praxis das strukturalistische Paradigma, insofern es auf die ›Existenz der Diskurse‹ (ebd.) nicht lediglich als überindividuelle, unbewusste und unhistorische Strukturen (einer Epoche oder Kultur) abhebt und die gesellschaftlichen Strukturen und Praktiken nicht in ein ›Diskursuniversum‹ projiziert oder sie mit diesem identifiziert, sondern die Diskurspraxis im Grunde wieder in die gesellschaftlichen Praktiken einbettet: ›Während die linguistische und semiotische Diskursanalyse einen komplexen Apparat zum Studium von Texten, von ›Interdiskursen‹ und ›synchronen Systemen kollektiver Symbole‹ (Link) entwickelt hat, sind von Foucault die Impulse ausgegangen, die Problematik der Diskursanalyse aus der reinen Sprachbetrachtung herauszuverlagern auf das Feld gesellschaftlicher Praxen, Institutionen und historischer Prozesse‹ (Laugstien 1996: 737f.).

Diskursive Praktiken bilden nicht nur die Voraussetzung, das Apriori von Materialitäten, Körpern, Subjekten, sondern sie haben eine eigene Materialität. Über die Materialität der Sprache und der Aussagenproduktion hinausgehend, ist es die Materialitäten generierende Kraft von Diskursen, die in der Verschränkung von Diskursivem und Physischem auf der Ebene der ›Existenz des Diskurses‹ auf seine (Wirk-)Mächtigkeit und Produktivität hinweist. Aber die Materialität des diskursiv Konstruierten,

verweist nicht nur auf eine bestimmende Wirkung von Diskursen, sondern auch auf deren ›Eigenlogik‹. Sie ist nicht nur durch das physische Erscheinen, die Ereignishaftigkeit und die Präsenz von Diskursen ihrer physischen Existenz, sondern durch ihre Regelmäßigkeit, Formautonomie und eigenständige Funktionalität charakterisiert. Dabei geht es zunächst um das, was sich der strukturalen Entzifferung fügt. Zugleich spielt die Materialität des Diskursiven auf ihre formierende, materiell anordnende Funktion an. In beiden Fällen, sowohl in der Dimension der Strukturalität des Diskurses, die sich nicht eigentlich auf Eigenschaften des Stofflich-Materiellen bezieht, als auch auf der Ebene der formierenden Anordnung verweist Materialität auf einen Differenzierungsraum, in dem die Dichotomie von Form-Materie und Geist-Körper aufgehoben ist. Diskursive Materialität erscheint als Feld, das differenziert und formiert und als Bedingungsgefüge, das als Bedingendes an Materialitäten gebunden bleibt. In dieser Funktion zeigen sich diskursive Praktiken nicht nur im materiell Angeordneten, in der sinnlichen Präsenz des Materiellen, sondern sie erlegen in dem Maße, wie sie Materialitäten ermöglichen, auch Verwerfungen und Grenzen auf. Nicht zuletzt findet der Diskurs an dem seine Begrenzung, was ihn verkörpert (vgl. Mersch 2002 a,b).²¹ Unter dieser Voraussetzung kann von einer engen Kopplung von diskursiven Praktiken, Institutionen, Technologien sowie materiellen Anordnungen und soziokulturellen Prozessen ausgegangen werden, die ohne eine vorausgesetzte kategoriale Scheidung und praktische Isolierung der Dinglichkeit technischer Apparaturen, apparativer Medien und Träger von diskursiven Praktiken auskommt (vgl. Lösch et al. 2001). Foucault hat nicht nur die Materialität des Körpers und des Subjekts im Auge, sondern auch die der Institutionen und Architekturen, des Gefängnisses und der Klinik, wenn von der Materialität der Diskurse die Rede ist. Hier wird deutlich, dass Diskurse selbst als ›Technologien‹ zu behandeln sind, die nicht von außen auf Institutionen und technische Apparaturen einwirken, sondern diese konstituieren, durchdringen und regulieren. Semiotisch-diskursive und technisch-architektonische Strukturen wirken zusammen und entfalten erst im Zusammenspiel Macht- und Wahrheitseffekte.

Auf der Ebene der diskursiven Praxis können daher Unterschei-

dungsebenen eingeführt werden, die auf die Materialität des Diskurses abheben: Es ist zum einen die Ebene der Materialität der Aussagenproduktion, die das ›physikalische‹ Erscheinen des Diskurses in seiner Ereignishaftigkeit und Singularität betreffen. Sie bezieht sich auf die unumstößliche Präsenz und Gegenwart des diskursiven Ereignisses, die dem Diskurs gleichzeitig ›Gewicht‹ verleiht. Sie verweisen auf die implizite Verschränkung von Diskursivem und Physischem im Diskursbegriff selbst. Des Weiteren ist es die Ebene der Materialität des diskursiv Konstruierten, die sich in der gesellschaftlichen Dimension als ›körperlich Greifbares‹ und institutionell Angeordnetes ausweist und die Materialität der Institutionen und Architekturen einschließt. Damit ist zugleich das Bedingungsgefüge in den Blick genommen, in dem sich Diskurse als ›materielle Dispositive‹ im Spiel von Auf-/Erschließung und Ab-/Verschließung erweisen.

Diskursive Praxis

Der Diskursbegriff hat sich zunächst in der angelsächsischen sprachanalytischen Philosophie von John Austin (1912-1960) und John Searle und in der Linguistik etabliert. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelt Saussure die Auffassung, dass Sprache als abstraktes, geregeltes Zeichensystem (*langue*) zu verstehen ist, das dem konkreten Sprechen (*parole*) zugrunde liegt und die menschlichen Vorstellungen von ›der Welt‹ formt. In den 1950er Jahren wird diese linguistische Sprachtheorie vor allem in Frankreich aufgenommen und von dort ausgehend in stark verzweigte Richtungen weiterentwickelt. Die unterschiedlichen Traditionslinien werden insbesondere im literatur- und geschichtswissenschaftlichen Poststrukturalismus in einem Diskursbegriff zusammengeführt, der nicht auf ein individuelles Sprechereignis, sondern auf die Realisierung einer spezifischen Regel abhebt. ›Diskurs‹ steht nun für institutionalisierte und geregelte Redeweisen, deren Grundeinheiten Aussagen sind und deren Bedeutung in der Konstitution von Wirklichkeit durch Sprache liegt (vgl. Keller 1997: 311).

In Abgrenzung von der sprachanalytischen und linguistischen

Verwendung des Diskursbegriffs bezieht ›Diskurs‹ sich nicht auf die Beschreibung und Fixierung der sprachlichen Performanz und des Vokabulars, mit dem ein den Diskursen vorgängiger Gegenstand beschrieben wird, sondern auf die konstruktive und konstitutive, also zugleich entwerfend-markierende und hervorbringende, praktisch wirksame Funktion von Diskursen.

Das zentrale Konzept der Diskurstheorie, der Diskursbegriff, steht insofern in der Tradition des Strukturalismus, als er an die Verwendung des Ausdrucks ›discours‹ in Texten von Saussure und Lévi-Strauss anknüpft (vgl. Frank 1989; Fink-Eitel 1994; Dosse 1997). Aber Diskurse sind weder singuläre Wortkombinationen im Sinne der Saussur'schen *parole*, noch erschöpft ihr Sinn sich in den Regeln, die für ein Sprachsystem verbindlich sind. »Sie sind das erste nicht, da es sich um intersubjektive Veranstaltungen handelt, und nicht das zweite, weil ihnen eine nicht regulierte Freiheit zugestanden wird, die nicht regellos ist, aber durch den Begriff der grammatischen Regeln nicht erschöpft wird« (Frank 1989: 409).

Diskurse bilden »Rahmen« (Frank) für etwas, das nicht einseitig aus einer Grammatik oder Logik ableitbar ist. Was Diskurse einschließen, sind daher weder Propositionen noch Sätze oder Sprechakte, nämlich Kategorien, die konventionalisiert sind und aus zugrunde liegenden Regeln ableitbar sind. Vielmehr tragen die Elemente des Diskurses dem Abstand zwischen dem Rechnung, was – nach den Regeln der Sprache, der Grammatik oder der Logik – gesagt werden könnte und dem, was tatsächlich gesagt wird. Hier geht es um die Analyse vereinzelter, verstreuter Aussagen, die bar jeder Wahrheitsansprüche und Sinnbedingungen sind.

Der Diskurs enthält die Regeln der Sprache, aber er beschränkt sich nicht darauf, denn er umfasst auch die Aussagenebene, also das, was gesagt wird. Über das strukturalistische Paradigma hinaus wird hier das Konzept der Sprache, wie es den semiotischen Strukturalismus kennzeichnet, durch das Konzept der diskursiven Praxis ersetzt. Damit bildet der Diskurs nicht eine unbewusste Struktur, die sich auf Regelhaftigkeiten der Sprache zurückführen lassen.

Der Diskurs erscheint, über die Aussagenebene hinaus, als

diskursive *Praxis*; er ist selbst produktiv. Darin stimmt die Verwendung des Diskursbegriffs bei Butler mit dem Foucault'schen Diskursbegriff überein: »›Diskurs‹ ist nicht bloß gesprochene Wörter, sondern ein Begriff der Bedeutung; nicht bloß, wie es kommt, daß bestimmte Signifikanten bedeuten, was sie nun einmal bedeuten, sondern wie bestimmte diskursive Formen Objekte und Subjekte in ihrer Intelligibilität ausdrücken. In diesem Sinne benutze ich das Wort ›Diskurs‹ nicht in seiner alltags-sprachlichen Bedeutung, sondern ich beziehe mich damit auf Foucault. Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv« (Butler 1993b: 129).

Soziale Wirklichkeit, Gesellschaft, Individuum, Subjekt, körperliche Materialität und Sexualität werden ebenso wie spezifische Identitätskategorien nicht als präexistente Gegebenheiten vorausgesetzt. Sie stellen keine immer schon vorhandene objektive Realität dar, die im Sinne einer Abbildung der Realität bloß symbolisch repräsentiert werden. Die ›Dinge‹ haben jenseits oder vor ihrer diskursiven und das heißt, sprachlichen und sozialen Konstruktion kein inneres, ursprüngliches Wesen oder eine ›intrinsicse Bedeutung‹, die ihnen vor aller sprachlichen Beschreibung und begrifflich-kategorialen Zuordnung Existenz verleihen. Vielmehr bilden sie diskursiv erzeugte Objekte, die erst im Zuge ihrer Repräsentation den Status des Realen erlangen. Diskurse bringen das hervor, was sie bezeichnen. Dabei ist die zugrunde liegende Annahme, dass Diskurse – bei Butler vermittelt durch performative Sprechakte – körperliche Gestalt annehmen.

Die Theorieprojekte von Butler und Foucault sind um die Vorstellung zentriert, dass ›Worte‹ (Sprechakte, Diskurse) von der Macht durchdrungen sind und die produktive Macht haben, Dinge aus der begrifflichen Substanz heraus zu fertigen. Mit dieser Auffassung ist die Infragestellung des Materiekonzepts, des Körpers und des Subjekts als vorgängiger Voraussetzungen der Zeichen und der Sprache, der diskursiven und symbolischen Bedeutungen verbunden. Dabei bildet die Sprache Ausdruck des Diskursiven und Medium zur Erzeugung von Sinn und sinnhafter Ordnung. Diskurs, Sprache und die Materialität einer (An-)Ordnung von Dingen bilden in ihrer unlösbaren Verschränkung ein

konstitutives Verhältnis. Physisches, Sprache und Diskurs werden auf diese Weise gleichzeitig gebildet. Die Materialität von Sprechakten und Diskursen verweigert sich dem Entweder-oder von Materie und geistiger Form. Diskurse und performative Sprechakte sind mehr als nur Arten des Denkens. Sie tragen keiner vorgängigen Materie, keinem Realen oder historischen Referenten Rechnung, sondern sind selbst ›Monumente‹ der Materialität. Dabei wird das Wort selbst auf quasi physikalische Weise als ein Ding behandelt und tritt im Grunde an seine Stelle. »Der Diskurs, das Dokument, wird nicht mehr als Dokument aufgefasst, sondern als Monument: Der Text ist ein historischer Gegenstand wie der Baumstamm« (Dosse 1997: 490).²² Diskurse sind nicht Zeichen für etwas anderes, Mitteilungen von Ereignissen, die außerhalb des Diskurses liegen, was eine vor- oder außerdiskursive Realität voraussetzen würde, welcher der Diskurs untergeordnet wäre und deren Wahrheit er letztlich ausdrücken oder deren tiefere Bedeutung sich hermeneutisch erschließen müsste. Was als Wirklichkeit und Wahrheit gilt, ist nicht diskurs-extern vorgegeben, sondern wird historisch-diskursiv hervorgebracht (vgl. Jäger 1999: 129). Es handelt sich um eine diskurs-, wirklichkeits- und wahrheitskonstituierende Macht, die »Menschen in den semantischen Rahmen einer bestimmten Weltauslegung zwingt« (Honneth 1985: 142).

Das heißt: Eine bestimmte Ordnung des Diskurses eröffnet die Einführung einer Realität. Es wird davon ausgegangen, dass sich Gegenstände der sozialen Wirklichkeit zunächst durch ›Einschreibung‹ in ein Feld ›positiven‹ Wissens herstellen. Mit anderen Worten: Etwas wird als Realität eingeführt, indem es zum Gegenstand diskursiv geregelten und sprachlich artikulierten Wissens wird. Insofern die Diskurstheorie auf den hervorbringenden Charakter von Diskursen abhebt, sind Diskurse als »Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen« (Foucault 1973: 74). Diskurse werden also nicht als »Gesamtheit von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen)« verstanden, sondern als Praktiken behandelt, die über die »reine und einfache Verschränkung der Dinge und der Wörter« (ebd.) hinausgehen: »Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber

sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache« (ebd.). Dabei geht es um ein *mehr* insofern, als Diskurse das, worüber sie sprechen, in der sozialen Wirklichkeit erst hervorbringen. Sie stellen selbst wirksame, produktive Praktiken dar, die Effekte haben. Diskurse sind materiale Prozesse der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion. Ihnen liegt mithin eine »konstruktivistische Grundperspektive« (Keller 1997: 315) zugrunde. Die Welt ist demnach nicht unmittelbar zugänglich, sondern immer nur über eine symbolisch kodifizierte Ordnung, die diskursiv hergestellt und gegebenenfalls reproduziert bzw. verändert wird. Damit verweisen Diskurse auf den konstruktivistischen und damit zugleich technizistischen Charakter von Kultur, Mensch und Gesellschaft.

Der Sinn von Diskursen führt nicht zurück auf die Intention eines Einzelnen, auf die »Innerlichkeit einer Absicht, eines Gedankens oder eines Subjekts« (Foucault 1973: 182), sondern er ist im Gesamt einer bestimmten Regeln gehorchenden diskursiven Praxis begründet. Diese bildet nicht die unermessliche Menge dessen, was zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt gesagt wird oder die »Summe aller Texte, die eine Kultur als Dokumente ihrer eigenen Vergangenheit oder als Zeugnis ihrer beibehaltenen Identität bewahrt hat« (ebd.: 187), sondern definiert sich als Regelmäßigkeit der Aussagen in einem gegebenen (Wissens-) Feld.

Diskursanalyse rekonstruiert die gesagten Dinge in ihrer Positivität und identifiziert korrelativ dazu den Diskurs, zu dem sie sich gruppieren. Der archäologische Blick richtet sich auf die reine Oberfläche der Aussagen und die Bedingung ihrer Existenz. Er behandelt Diskurse nicht als Zeichen für etwas anderes, das sich in den Diskursen – als Vorstellung oder Allegorie – verbirgt, sondern zeigt lediglich das »Spiel der Regeln, die sie in Bewegung setzen« (ebd.) und definiert »Typen und Regeln von diskursiven Praktiken, die individuelle Werke durchqueren« (ebd.: 199). »Als Aussagen bezeichnet Foucault diejenigen Instanzen, die *im Verhältnis* zu dem Subjekt, das sie äußert, dem Kontext, in dem sie auftauchen, und dem Objekt, auf das sie referieren, Subjekt, Objekt und Kontext allererst differenzieren. Diese Regelmäßigkeit,

mit der das ›Sagbare‹ und das ›Sichtbare‹ (Deleuze) aufeinander bezogen werden, formieren den Diskurs« (Maasen 1998: 115).

Darüber hinaus sind Diskurse immer kontextualisiert. Sie beziehen sich in ihrer inhaltlich-materialen Konstruktion auf andere Diskurse, auf ein Umfeld, das ihre Aussagen erst ermöglicht oder begrenzt. Damit sind sie gesellschaftlich und historisch situiert. Sie befinden und bewegen sich in einem »Feld der Äußerlichkeit« (Foucault 1973: 69), in dem sie mit anderen Diskursen Verbindungen eingehen, Anschlüsse herstellen, sich verdichten und reproduzieren.

»Anstatt diesen Einheiten einen ›Sinn‹ zu geben, stellt diese Funktion sie in Beziehung zu einem Objektfeld. Anstatt ihnen ein Subjekt zuzuweisen, öffnet sie ihnen eine Menge von möglichen subjektiven Positionen. Anstatt ihre Grenzen zu fixieren, plaziert sie sie in ein Gebiet der Koordination und Koexistenz, statt ihre Identität zu determinieren, siedelt sie in einem Raum an, in dem sie eingeschlossen, benutzt und wiederholt werden kann« (ebd.). Es geht dabei nicht nur um das »Wirkungsfeld der Aussagefunktion und die Bedingungen, unter denen sie verschiedene Einheiten erscheinen läßt« (ebd.), sondern es geht auch um das Ensemble diskursiver Ereignisse, die sich als diskursive Praktiken zu Dispositiven zusammenschließen. Damit verschiebt sich die Diskurse freilegende Analyse zur machttheoretischen Erklärung diskursiver Praktiken.

Machtwirkungen des Diskurses

Der Diskurs impliziert jetzt institutionelle Zwangs- und Ausschlusspraktiken und epistemische Integrationsstrukturen, Machtpraktiken und Wissensformen. Die Durchsetzung oder Verhinderung ebenso wie die Ausschließung und Selektion, aber auch die Variabilität und Stabilität von Diskursen verdankt sich Machtverhältnissen. Der Diskurs bildet einen Anreiz für ein Mehr an Macht und ihre Veränderung (vgl. Bublitx 1999b: 278f.). Er ist jetzt dasjenige, das bereits mit seiner Existenz die Frage der Macht stellt. »Der Diskurs ist [...] ein Gut, welches von Natur aus Gegenstand eines Kampfes, eines politischen Kampfes ist« (Fou-

cault 1973: 158). Jeder Ort des Wissens ist zugleich ein Ort der Machtausübung. Diskursiv operierende Macht, zur Selbststeigerung fähig, unterliegt aber auch ihrer eigenen diskursiven Unterminierung. Machtausübung geschieht hier über die diskursive Produktion von Wahrheiten. Das Problem der Macht besteht demzufolge nicht in ihrer Irrationalität, sondern in ihrer Rationalität, nicht in ihrer Negativität, sondern in ihrer Positivität (vgl. Lemke 1997: 32). Ihre Positivität besteht in ihrer Produktivität, besteht darin, dass sie Effekte produziert, Materialitäten erzeugt, Wissen hervorbringt. Wissen und Macht schließen sich zu wirkungsvollen Komplexen, zu Macht-Wissen-Komplexen zusammen, die diskursiv gesteuert, ein Regime des Wissens bilden. In ihm schließen sich heterogene Diskurse zu homogenen, hegemonial wirkenden Dispositiven zusammen. In ihrer Verschränkung erzeugen sie eine Stabilität der Macht, die die Wirkung kohärenter Deutungsmuster oder Ideologien insofern übersteigt, als sie flexible und durchaus widerstreitende, sich verstreuende Formen der Verkettung bilden und sich immer wieder neu und anders formieren. Sie sind nicht auf ein Kombinationsmuster festgelegt. Ihr Konstruktionsmuster ist das des Zusammenschlusses heterogener Diskurspraktiken zu einem homogen wirkenden »Gesamtkunstwerk«: Als Elemente eines Machtdispositivs wirken diskursive Praktiken, Technologien, Architekturen und Programmatiken im Sinne einer komplexen strategischen Situation, in der der Zusammenhang der Sprache, der gesamten Ausstattung des Diskurses, aber auch die physische Umgebung der Rede, die Ornamente und Symbole, den Diskurs mit einem ›Körper‹ versieht, der auf diese Weise körperliche Gestalt annimmt (vgl. Bublitz 1999b: 283f.).

Diskurse treten also nie ohne Macht(-wirkungen) auf. Ja, ›Diskurs‹ steht geradezu für die unsichtbaren und gewaltlosen Zwänge, für subtile Formen der Vermachtung, die die Gesellschaft, die Körper und die Subjekte durchziehen und die bewirken, dass in der Regel nur das gedacht oder gesagt werden kann, was in einer Kultur oder Gesellschaft als denk- oder sagbar erscheint (vgl. Schöttler 1997). Damit erweist sich ›Diskurs‹ als Element eines kulturellen Archivs, in dem die Regeln der Wissensbildung, der Wirklichkeitskonstruktion und der Praktiken einer Kultur festge-

legt sind. Das Archiv markiert die Grenze einer Kultur zur anderen. Diese Grenze befindet sich jedoch nicht nur auf der Schwelle zum ›Außen‹ einer Kultur, sondern auch im Inneren der eigenen Kultur als das ›Andere‹, das von einer gesetzten Norm Abweichende (vgl. Lichtblau 1999).

Performativität: Die Macht der Wiederholung

Butler verbindet Foucaults These der Produktivität von Macht und Diskurs mit der sprachphilosophischen Analyse performativer Sprechakte und »stellt einen Zusammenhang her zwischen der Performativität der rituellen Wiederholung und dem Gerinnen materialisierter Effekte« (Schade 2002: 82). Sie beschreibt ›Performativität‹ als Prozess der ritualisierten Wiederholung normativer Zwänge, denen das Subjekt zwar unterworfen ist, die es aber aufgrund ihrer Instabilität seinerseits unterminiert, sodass sich Räume des nicht der Norm entsprechenden Widerständigen öffnen können.

Performative Sprechakte sind Handlungen, die das, was sie ›aussagen‹, ins Leben rufen. Die performative, auf dem Zitieren konventionalisierter Normen beruhende Kraft der Sprache ist das fundamentale Konstruktions- und Konstitutionsprinzip der Wirklichkeit. Mit jedem Sprechakt wird, auf der Grundlage einer kulturellen Matrix, Realität geschaffen, werden vorgefertigte Muster stabilisiert, aber auch verschoben. Der Begriff der Performativität erklärt diesen Vorgang. Performativität erscheint als dasjenige Mittel, das, wie Butler annimmt, durch das wiederholte Zitieren von Normen, die Wirkung einer wiederholbaren Materialität (vgl. Butler 1995: 22) erzeugt. Der Begriff der Performativität bezeichnet im Anschluss an Austin (1998) die unmittelbare Einheit von Wort und praktischer Ausführung. Etwas, was gesagt wird, bewirkt das, was gesagt wird. Sprechen zeigt Wirkungen. Austin bezeichnet diejenigen Sprechakte als »performative Äußerungen«, (ebd.: 29f.) die das, was sie benennen, in Kraft setzen. Worte besitzen demnach, anstatt etwas Reales zu beschreiben, eine handlungsartige Qualität. Sie erzeugen das, was sie bezeichnen. Bezeichnen und Vollziehen fallen in eins. Performativität und Per-

formanz wirken im Zusammenspiel der ›wiederholbaren Materialität‹ von Äußerungen und Mitteilungen und der Verkörperung von Inszenierungen zusammen. Hier wird die konstitutive Bedeutung des Performanzbegriffs sichtbar: ›Performanz‹ als Darstellung und Inszenierung erscheint als verkörperte Erscheinungsform von performativen Sprechakten. Sie verweisen auf eine soziale und semiotische »Matrix der Macht« (Butler 1995: 52), die sowohl der Performanz (von Inszenierungen) als auch der Performativität (von Sprechakten) vorausgeht. Diese Matrix bildet eine historisch kontingente Ordnung der Dinge. Sie ist insofern kontingent, also zufällig, als sie auch anders denkbar wäre, dieses Anderssein aber aus Gründen der Machtsicherung ausblendet oder das Andere durch Anpassung an die Norm in diese integriert.

Seine volle Bedeutung erhält der Performanzbegriff aber erst durch den Umstand, dass die Aus- oder Aufführung sich nicht auf einmalige Ereignisse bezieht, sondern kontextuell immer wieder vollzogen – und in der Wiederholung verändert – wird.²³ Sie kann nicht als vereinzelter und absichtsvoller Akt verstanden werden. Vielmehr ist sie eine sich »ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt« (ebd.: 22).

Performativität bildet die sich ständig wiederholende Macht des Diskurses, Dinge hervorzubringen, die er ermöglicht, reguliert und begrenzt. Im Gegensatz zur bloßen Beschreibung von Dingen oder Zuständen wirken Begriffe, insofern sie Bestandteil »performativer Äußerungen« (Austin 1998: 29f.) oder »regelgeleiteter Diskurse« (Foucault) sind, durch die Tatsache, dass sie geäußert werden, tatsachenbildend. Dem liegt zugrunde, dass Sprache die Bedingung der Hervorbringung und der Repräsentation von Materie ist und dass diese, gleichermaßen Ort der Erzeugung und Entstehung wie die sprachliche Form, von Sprache nicht zu lösen ist.

Butler setzt mit Derrida voraus, dass performative Sprechakte auf bereits bestehende sprachliche Konventionen, auf andere Worte oder Bezeichnungen verweisen. Voraussetzung der Realität schaffenden Funktion diskursiver Performativität ist, dass diese sich auf vorhandene Zeichen- und Bedeutungsketten beziehen. Die Wirkung von Sprechakten beruht demnach auf der zitatför-

migen Wiederholung bereits kodierter Bedeutungen, also der Einschreibung von ›Worten‹ in eine kodifizierte und konventionalisierte symbolische Ordnung. Sie lässt sich nicht auf eine willkürliche Macht der Worte zurückführen, aber ebenso wenig geht sie auf die bloße Absicht einzelner Subjekte zurück. Dennoch entsteht der Eindruck einer individuellen Handlungsanweisung: »Nach der biblischen Wiedergabe der performativen Äußerung bei ›Es werde Licht!‹ sieht es so aus, als werde ein Phänomen kraft der Macht eines Subjekts oder seines Willens ins Leben gerufen. In einer kritischen Neuformulierung der performativen Äußerung macht Derrida klar, dass diese Macht nicht die Funktion eines ursprunggebenden Willens, sondern immer abgeleitet ist« (Butler 1995: 36), abgeleitet aus einer symbolischen Ordnung und den in ihr verfestigten Machtstrukturen. Die Wirkung von Sprechakten gründet also auf der wiederholten Inkraftsetzung von Konventionen. Sie gibt dem Gesagten Gewicht: »Damit ein Performativ funktionieren kann, muß es aus einem Satz sprachlicher Konventionen schöpfen und diese Konventionen, die traditionell funktioniert haben, rezitieren, um eine gewisse Art von Effekten hervorzurufen. Die Kraft oder Effektivität eines Performativs hängt von der Möglichkeit ab, sich auf die Geschichtlichkeit dieser Konventionen in einer gegenwärtigen Handlung zu beziehen und sie neu zu kodieren« (Butler 1993a: 124).

Aber performative Sprechakte verweisen auch auf die Geschichtlichkeit einer diskursiven Macht, auf die historischen Kämpfe, auf errungene Siege und Niederlagen. Was sich nicht durchsetzt, ist nicht Teil der Konvention. Performativität verschleiert jedoch sowohl die Geschichtlichkeit einer Handlung als auch ihren Bezug auf Konventionen, deren Wiederholung sie ist. In der wiederholenden Performativität liegt ein Naturalisierungseffekt. Diskursive Macht operiert verstellt und erscheint als Natur der Dinge. Der ›Naturalismus‹ der Machtwirkungen besteht darin, dass der verhohlene Machtcharakter konstanter und unveränderbar erscheinender Phänomene in der ›Natur‹ des Lebens und des Menschen ›verschwindet‹. Doch »die Macht funktioniert unbehelligt nur dort, wo sie ist, was sie ist, ein Verdecktsein« (Fink-Eitel 1980: 62).

Die gegen den Strukturbegriff in Anschlag gebrachte Materialität historischer Praktiken verweist auf die im Spektrum poststrukturalistischer Theorie singuläre Position einer Diskurstheorie, die sich, ungeachtet ihrer körperpolitischen Argumentation und ihrem Rekurs auf eine ›politische Anatomie‹ des Körpers, weder jener noch (post-)marxistischen oder -materialistischen Positionen zuschlagen lässt. Erst recht widersetzt sich die Materialität des Diskursbegriffs und der Machtpraktiken, die den Körper weder als Symbol(-isierung) noch als praktische Anwendung von Diskursen versteht, sondern sie als materielle Anordnung und eigenständige Praxis einsetzt, der Einordnung in herkömmliche Theoriemuster. An die Stelle ahistorischer Strukturen und der Suche nach anthropologischen Wurzeln und Identitätsbewusstsein, nach der Natur des Körpers, dem Wahren des Geschlechts und dem Wesen ›des Menschen‹ tritt hier die Materialität der Diskurse, die den Körper und sein Geschlecht aus der begrifflichen Abhängigkeit heraus fertigen, die Genealogie des Geschlechts auf die Kontingenz historischer Geschlechterkonstruktionen zurückführen, die sich zudem einer diskursiven, heterosexuellen (Individualisierungs-)Matrix (vgl. Butler 1991, 1995) verdankt und ›den Menschen‹ dem kontingenten Auftreten einer Serie diskursiver Ereignisse überantworten. Zudem präsentiert sich Diskursanalyse als Analyseverfahren, das einen Ausbruch aus dem Kreislauf von Unterdrückung und Freiheit ermöglichen soll, ohne sich dabei einer geschichtsphilosophisch formulierten Befreiungsmoral zu verschreiben, die neue Zwänge produziert, sobald sie alte aufsprengt. Der Absage an jede Form globaler Theoriebildung und der Denunziation der Totalität als einer Kategorie, die Gesellschaft von einem Zentrum und vom Sozialen her als grundlegend organisiert behauptet, entspricht die Problematisierung der Herrschaft universeller Prinzipien und des Despotismus von Konventionen. Gegen die Analyse der großen Machtmaschinerien und Ideologien gerichtet, richtet sich der diskursanalytische Blick auf das Funktionieren der Macht, dorthin, wo sich »wirksame Instrumente der Bildung und Akkumulation von Wissen, Beobachtungsmethoden, Aufzeichnungstechni-

ken, Untersuchungs- und Forschungsverfahren und Verifikationsapparate« (Foucault 1999: 43) bilden. Foucaults Machtanalytik ist keine Analyse der symbolischen Repräsentationsformen der Macht, sondern eine Analyse ihres tatsächlichen Funktionierens (vgl. Foucault 1993: 31f.). Sie befasst sich nicht mit den normativen Rahmenbedingungen und Regelsystemen der Macht, sondern öffnet sich der Analyse kultureller Praktiken, den tatsächlichen Prozeduren, Operationen, Strategien und Apparaturen der Macht, der »Rechtsprechung der Disziplinen« (ebd.). Erzählt wird die Geschichte einer Macht, die ohne Anwendung physischer Gewalt, das Subjekt und seine gesellschaftlich erst induzierten innersten Bestrebungen einer machtförmigen Organisation unterstellt.

Im Grunde sind es Prozesse der (Lebens-)Rationalisierung und der »prinzipiengeleiteten, methodischen Lebensweise« (Weber 1995: 353; vgl. Habermas 1981: 225f.), die hier beschrieben werden. Aber was ›Rationalisierung‹ heißt, wird nicht global oder als ständiges Fortschreiten gesellschaftlicher Rationalisierungsprozesse im allgemeinen, sondern am Beispiel spezifischer Rationalitäten in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen untersucht. Was Max Weber (1864-1920) ›Rationalisierung‹ nennt, heißt bei Foucault – und Butler – ›Macht‹. Untersucht werden die Veränderungen einer Machtform, die im Gefolge der ›Modernisierung‹ und ›Rationalisierung‹ der Gesellschaft zur Ausweitung individualisierender Machttechniken führt: Sie dienen der räumlich-architektonischen Sichtbarmachung, der hierarchischen (Ein-)Ordnung und Gliederung der Individuen und »der Steigerung der Herrschaft eines jeden einzelnen über seinen Körper« (Foucault 1976a: 176), aber auch der globalisierenden Vereinheitlichung der Gesellschaftsmitglieder. Transformationsprozesse der Macht, der »Aufstieg des modernen Individuums« und »die normativ integrierte *und* detailliert durchleuchtete und gewußte Gesellschaft« (Fink-Eitel 1980: 47f.; vgl. Foucault 1971: 426f.) sind eng zusammenhängende Entwicklungen. Foucaults Diskurstheorie geht den historischen Entstehungsbedingungen dieser Transformationsprozesse auf der Ebene des Wissens, der Diskurse und den institutionellen Praktiken, die mit den Diskursen eng zusammenwirken, nach, um herauszufinden, »zu welchem Zeitpunkt in der

abendländischen Kultur die Infragestellung des Menschen eingesetzt hat; in welchem Augenblick der Mensch als Gegenstand der Wissenschaft aufgetaucht ist« (Eribon 1991: 245). Aber Foucaults Erzählung ist keine ›Fortschrittsgeschichte‹, es nicht die Durkheim'sche Geschichte vom ›Triumph der Wissenschaft‹, in der das Aufkommen einer Wissenschaft vom Menschen und von der Gesellschaft »von der zunehmenden Autonomie des Individuums und der Objektivität des Gesellschaftlichen kündigt. Es verhält sich genau umgekehrt. Foucault erzählt vom Aufkommen einer objektiven Wissenschaft von der Gesellschaft als einer, die gesellschaftliche Sachverhalte als Dinge behandelt – und von der stummen Fähigkeit des modernen Individuums, um zu zeigen, daß beide Entwicklungen das sind, was er Werkzeug/Wirkung besonderer historischer Machtformen nennt« (Dreyfus/Rabinow 1987: 173); es ist die Genealogie des modernen Individuums als Objekt. Ihr Fokus ist der Macht-Wissen-Komplex, das *Regime des Wissens*, in das die Konstitution der Körper und der Subjekte ebenso wie ihre performative Normierung und Normalisierung ›eingeschlossen‹ ist. Damit ist zugleich die – diskurstheoretisch betrachtet, den Körpern und Subjekten vorgängige Form der – »Machtergreifung über den Menschen« (Foucault 1993: 62) angesprochen, die ihn mit Hilfe verschiedener Verfahren der Humanwissenschaften erst zum Subjekt macht und ihn fast im gleichen Atemzug einer »Lebensmacht« unterwirft, die ihn gewissermaßen als biologisches ›Material‹ verstaatlicht. In diesem Zusammenhang verschiebt sich die Wissenschaft vom Menschen zu der des – bloßen – Lebens (vgl. Agamben 2002).²⁴ Der diskursive Zugang zum Körper und zum Subjekt erweist sich so als eine jener Machtstrategien, die ihre soziale Existenz allererst garantieren, die aber der Macht Zutritt zum bisher Unzugänglichen und Ungesagten verschafft.

Analytik/Mikrophysik der Macht

Die ›Analytik der Macht‹ fügt den Machtbegriff als produktive Analysekategorie an die Stelle ontologischer und universeller Setzungen ein. Als solches ist sie sowohl Instrument zur Dekon-

struktion einer Vernunft mit Allgemeinheits- und Universalitätsanspruch als auch Analysekategorie einer körpergewordenen Materialität von Technologien, »Beschreibungswerkzeug, um die verschiedenen Techniken zur Unterwerfung des Körpers herauszuarbeiten, gleichzeitig aber nimmt sie den Platz einer apriorischen Kategorie ein, mit deren Hilfe eine Vernunftkritik entfaltet werden kann« (Dosse 1997: 305). Gegen ein historisch vernünftig oder gesetzmäßig agierendes Subjekt, das der Geschichte vorausgeht, wird die Auffassung einer Macht vertreten, die »immer schon da ist« und die Geschichte als kontingentes Kräfteverhältnis »in Szene setzt«. Sie hebt die verschiedenen heterogenen Beziehungsweisen von Wissen und institutionellen Technologien in eine »übergreifende Relation, den *Monismus* der Macht« (Fink-Eitel 1980: 45) auf.

Macht bildet ein *funktionales Apriori* von Wissen, Erkenntnis und Wirklichkeit. Als Analyseraster, nicht als zeitlose Substanz und als ontologisches Wirklichkeitsprinzip, als Relationsprinzip und Kräfteverhältnis, nicht als Ding oder Substanz, ist sie geeignet, den Blick auf singuläre und heterogene Ereignisse freizugeben. Anstelle monokausaler Erklärungen und in Abkehr von einer Zwangsläufigkeit, richtet sich die Machtanalytik auf die Kontingenz der Wirklichkeit und das Gewordensein der Dinge. Sie kann gleichsam als »ontologisches« Element einer Analyse gelten, die das Apriori »ins Reich historischer Ereignisse zurückholt« (Habermas 1985: 300). Macht erscheint so nicht nur in der »Verzeitlichung des Apriori«, die die Ereignishaftigkeit von Diskursen betont, sondern in den historisierten Praktiken »als das Besondere, das sich gegen alle Universalien sträubt, ferner als das Niedere, Körperlich-Sinnliche, das alles Intelligible unterläuft und schließlich als das Kontingente, das auch anders sein könnte, weil es keiner regierenden Ordnung untersteht« (ebd.: 301).

Die Rekonstruktion der Genese sozialer Ordnungen stellt sich nicht als Gegenstand einer Theorie des Subjekts, sondern einer Archäologie überindividueller, regelgeleiteter Praktiken dar, deren Herkunft sich genealogisch aus Machtpraktiken erschließt. Macht erscheint so als »dezentriertes, regelgeleitetes Operieren mit geordneten Elementen eines übersubjektiv aufgebauten Systems« (ebd.: 300), als diskurs- und wahrheitskonstituierende

Macht mit Wahrheitseffekten. Es handelt sich um ein Modell, in dem dezentrale Praktiken die Aufgabe der Weltkonstitution übernehmen. Über die Regeln ihrer Konstitution erscheint die Ordnung schaffende Funktion von Kultur – darin so unangreifbar wie ›Natur‹ – als Substanz und überindividuelle Tatsache, als in der ›Natur der Dinge‹ verwurzelt. Dieser Effekt ist Teil eines kulturellen Machtspiels der Erzeugung überhistorischer, universeller Wahrheiten. Der Wille zur Wahrheit rührt genealogisch aus den Praktiken der Macht. Die Machtanalytik ist das eigentliche Feld der Genealogie. Sie überschreitet die Rekonstruktion der dem Diskurs immanenten wahrheitskonstitutiven (Ausschluss-) Regeln durch die genealogische Untersuchung zugehöriger Machtpraktiken, in deren Strukturen der den jeweiligen Diskursen zugrunde liegende Wille zur Macht und zur Wahrheit zum Ausdruck kommt. Dabei wird den wahrheitskonstitutiven Geltungskriterien ihre Allgemeingültigkeit genommen, indem ihre Genese aus historischen Machtpraktiken erklärt wird.

Die ›Analytik der Macht‹ gibt die Beziehungsweisen an, in der Heterogenes so aufeinander bezogen wird, dass die Ausgrenzung ›des Anderen‹ zur Sozialintegration und Etablierung einer Ordnung genutzt werden kann; dies geschieht durch machtstrategische Dispositive, spezifischen Strategien zur Vereinheitlichung heterogener Elemente, Formen der »strategische(n) Vereinheitlichung von Wissenskomplexen, Techniken, Ritualen und Institutionen« (Plumpe/Kammler 1980: 212). Sie bilden ein Ensemble aus wissenschaftlichen Diskursen, Programmatiken, Architekturen, institutionellen Praktiken, Regeln des alltäglichen Zusammenlebens und sozialen Hierarchien. Zugleich markiert die ›Analytik der Macht‹ eine sozialgeschichtliche Entwicklung, in der sich verschiedene Typen von Macht unterscheiden lassen, die zugleich innerhalb eines Machtsystems »als ebensoviele Dispositive der Macht synchron aufeinander bezogen sein« (Fink-Eitel 1980: 45) können: Es ist 1. der Typus der ›repressiven Exklusion‹, der mit Mitteln der Stigmatisierung, Liquidierung und Verbannung, aber auch der internen Einschließung, der Asylisierung des/der Ausgeschlossenen arbeitet und auf der Anwendung unmittelbarer physischer Gewalt und der Präsenz eines Gewalt- und Vernichtungsapparates basiert; 2. der Typus der normativen Integra-

tion, der auf der Umformung und Anpassung des/der Abweichenden an normative Vorgaben beruht und über institutionelle Normalisierungspraktiken ein Gleichgewicht in der Bevölkerung herstellt; schließlich 3. der Typus der produktiven Disziplinarmacht oder strategischen Integration, der mit Hilfe von Technologien zur Formierung der Körper und der Subjekte funktioniert und als »mechanisch parzellierende Mikrophysik der Macht« (Foucault 1976a,b) den Körper produktiv durchdringt und ihn nutzbar macht. Dieser Machttyp funktioniert, über sein integratives Potenzial hinaus, kräftesteigernd und -intensivierend, insofern es ihm gelingt, »die parzellierend durchdrungenen Körper dynamisierend zu einem neuen Kräftekörper wieder zusammenzufügen« (Fink-Eitel 1980: 48).²⁵

Moderne Macht ist nicht gleichbedeutend mit Gewalt von Menschen über Menschen, sie bezeichnet überhaupt kein Gewaltverhältnis; sie ist auch kein struktureller Imperativ im Sinne der Eigengesetzlichkeit ökonomischer (Macht-)Prozesse in der Marx'schen Theorie. Macht wird nicht einem System oder einer Struktur zugeordnet, sie zirkuliert als mikrophysische Kraft und funktioniert als Kräfteverhältnis, das in der Unterwerfung die Subjekte und die Körper materiell konstituiert. Sie wird »an der Wurzel der Unterwerfungsprozesse oder in den fortgesetzten und ununterbrochenen Prozessen, die den Körper unterwerfen«, nämlich dort, wo »die *materielle Instanz der Unterwerfung* in ihrer subjektkonstituierenden Funktion zu erfassen« (Foucault 1999: 37) ist, analysiert. Macht steht bei Foucault und – Butler – für dezentrierte und substratlose Vorgänge, als deren Oberfläche zentralisierende Strukturierungsleistungen der Macht erscheinen, »unterhalb derer ihr wirklicher Bedingungs Zusammenhang erst zu ent-decken ist: die *Mikrophysik der Macht*, das dezentralisierte Netzwerk bis in feinste Verzweigungen eindringender Konfrontationen von Körper zu Körper« (Fink-Eitel 1980: 55; Hervorhebg. H.B.).

Dabei enthüllt die Genealogie der Macht ihr Verdecktsein als Verbergen ihres genetischen Zusammenhangs, das sie als Bedingung ihrer Funktionsweise und Durchsetzungskraft diagnostiziert und offenlegt. Die Attraktion der Macht, verstanden sowohl als lokales, dezentriertes Netzwerk individueller Konfrontationen,

als Kriegsverhältnis, vor allem aber als produktive Durchdringung, die in Abhängigkeit von diskursiven Ereignissen kontingente Materialitäten von Körpern hervorbringt, besteht im »offenen Pluralismus irreduzibler Kräfteverhältnisse« (ebd.: 59) und in ihrer Produktivität. Indem sie die Körper durchdringt, die sie formiert, »reizt sie sie zur Produktivität und Selbststeigerung an« (ebd.: 60); Macht erscheint so geradezu als ›Anreiz‹, als »ein selbstproduktives, sich ständig vermehrendes Gut« (ebd.; vgl. Foucault 1977). Diese Auffassung von Macht befindet sich gegenläufig zu einer Vorstellung von Macht, die landläufig als das Böse, Häßliche, Hinterhältige, als die Authentizität der Dinge und des Selbst Unterdrückende erscheint. Das, worüber Macht ausgeübt wird, erscheint als »das Gute, Echte und Großartige« (Foucault 1978c: 191). Macht erweckt die Vorstellung, »daß man unterhalb ihrer Gewalttaten und Hinterhältigkeiten die Dinge selbst in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit wiederfinden muß« (ebd.). Demgegenüber besteht die Diskurstheorie auf einem Machtkonzept, das Macht als historisch kontingentes Kräfteverhältnis und als Optimierungsstrategie dechiffriert. Diese Macht hat hervorbringenden Charakter. Gewohnt, Macht negativ als dasjenige zu denken, das Druck ausübt, das Verbote ausspricht, das Menschen unterjocht, erniedrigt und quält, ist man geneigt, zu übersehen, dass Macht in der Theorie von Foucault und Butler eine produktive Kraft ist, die ihre volle Wirkung erst unter Einbeziehung ihrer materialisierenden Effekte entfaltet. So stellt Foucault nicht von ungefähr fest: »Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, daß sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht« (ebd.: 35). Macht wirkt also nicht primär unterdrückend, sondern erzeugend. Sie ist nicht einfach das, wogegen Individuen sich wehren, sondern streng genommen das, was sie zu dem macht, was sie sind. Das Subjekt entsteht im Kontext sozialer Bedingungen, in Abhängigkeit von Diskursen, die es nicht selbst ausgedacht hat und die dennoch seinen Entwurf, sei-

ne Selbsttechnologien und seine Handlungsfähigkeit bestimmen (vgl. Foucault 1987a,b; Butler 2001). Macht bringt Körper und Subjekte hervor, die im Sinne disziplinarischer und statistischer Vorgaben weniger der Repression als der Fremd- und Selbstführung unterliegen, worin Macht und Freiheit sich nicht als entgegengesetzte, sondern als miteinander verwobene Elemente zeigen und sich Kontrollstrategien mit von den Individuen anerkannten Formen der Lebensführung mischen. Sie materialisiert sich als Wissensmacht, die nicht nur in den Institutionen zirkuliert, sondern sich als inneres Funktionsprinzip, im Blick auf sich selbst, verkörpert.

Die Mikrophysik der Macht teilt den Menschen (von anderen und in sich selbst), prägt ihm (s)eine Individualität auf und fesselt ihn an (s)eine Identität (vgl. Foucault 1987b: 246). Man kann insofern von einer ›materialistischen Transformation‹ des Diskurs- und Machtbegriffs sprechen.

Materialität der Machtpraktiken

Anders als in ideologiekritischen Analysen des »repressiven Staatsapparats«, denen nicht nur die Auffassung entspricht, dass die Ideen der Herrschenden die herrschenden Ideen sind, sondern die darüber hinaus auf ein hierarchisches Basis-Überbau-Schema und auf die Unterscheidung wahren und falschen Bewusstseins abheben, geht es der Mikrophysik der Macht nicht darum, was die Macht *ist* und wer sie ausübt, sondern was sie *tut*, und welche Wirkungen sie erzielt. Diese Auffassung von Macht erscheint als Antithese zum Modell des *Leviathan* von Thomas Hobbes (1588-1679), der den Staat »als den Gesellschaftskörper versorgendes nervliches Zentrum« (Dosse 1997: 307) betrachtet: Dagegen bringt Diskurstheorie wieder »die Wirklichkeit der bis dahin als Epiphänomene vernachlässigten peripheren Körper« (ebd.) zur Geltung. Macht erscheint als Schlüsselkategorie und als kritisches Analyseinstrument einer von staatlicher-souveräner Gewalt abgelösten Politik, das den ›Primat des Politischen‹ bei gleichzeitiger Kritik eines zentrierten Gesellschaftsbegriffs beibehält (vgl. zum Folgenden ausführlich Bublitz 2001c, 2003a). Das

Politische bezieht sich auf die Umkehrung der Clausewitz-Metapher, wonach die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln sei. Der Krieg wird zur Chiffre der zivilen Ordnung der Gesellschaft. Die ›Politik der Gesellschaft‹ besteht demnach darin, die Gesellschaft in ihrer politischen Struktur so zu organisieren, dass sie den Sieg der Einen über die Anderen in ihrer Struktur verewigt (vgl. Foucault 1999: 30). Es ist der sozial und strukturell institutionalisierte Krieg, der »Kampf und Zusammenstoß der Kräfte«, der die »Grundlage der Zivilgesellschaft« und zugleich »als Prinzip und Motor der Ausübung politischer Macht« (ebd.: 29) funktioniert. Politische Macht erscheint daher als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, als dessen Sozialform das Schema von Kampf und Zusammenstoß unter Androhung des sozialen Ausschlusses nachgewiesen werden kann. Die Regeln der Gesellschaft sind durchdrungen von diesen Machtoperationen. Das Politische ist nicht nur konstitutiv für das Soziale, sondern es *ist* das Soziale in seinen Regelungs- und Ordnungsprinzipien; insofern wird es im Rahmen einer Sozialtheorie gefasst. Foucaults ›Analytik der Macht‹ kann als Durchgangsstufe gesellschaftstheoretischer Reflexionen gelten. In der Öffnung der Perspektive der Machtanalyse und deren Fokussierung auf den Begriff der »Gouvernementalität« (vgl. Foucault 2000), der Regierung von Menschen im Sinne der politischen Menschenführung, ist das Wechselspiel zwischen – übersubjektiven – Machtstrukturen und Kräfteverhältnissen, Subjektivitätsformen und individuellen Dispositionen angesprochen, das als Instrument der Analyse aktueller gesellschaftlicher Veränderungen und neoliberaler Politik fruchtbar geworden ist (vgl. Bröckling et al. 2000).

Gegen deduktive Ableitungslogiken, aber dennoch in Erweiterung der Marx'schen ›Kritik der politischen Ökonomie‹ sucht die ›politische Anatomie‹ die Bedeutung von Körperzurichtungen und Subjektformierungen für moderne Gesellschaften herauszustellen; sie rückt eine »neue Ökonomie der Machtverhältnisse« (Foucault 1987a: 245) in den Mittelpunkt der Betrachtung, deren Wirkung und verbindendes Element das Subjekt ist. Macht wird anschaulich als »Interaktion kriegführender Parteien, als das dezentrierte Netzwerk von leibhaftigen Konfrontationen von Angesicht zu Angesicht, schließlich als die produktive Durchdringung

und subjektivierende Unterwerfung eines leibhaftigen Gegenübers« (Habermas 1985: 300). Dabei bezieht Foucault die politischen Fragen auf die als natürlich vorausgesetzten körperlichen Objekte der Machtausübung. Sie unterstellt den Körper einer Körperpolitik, die darauf abstellt, die Kräfte des individuellen Körpers zu intensivieren und zu steigern und sie in einem ›Gesamtkörper‹ der Bevölkerung zu integrieren (vgl. Foucault 1977). Nicht der Mensch als ökonomisches, sondern als biologisches Substrat rückt ins Zentrum der Macht. Am Körper vollzieht sich die ›biologische Modernitätsschwelle‹, die ihn als ›Biomasse‹ bloßlegt und zum Objekt gesellschaftlicher Teilungspraktiken und sozialen Managements macht.

Es handelt sich um eine Machtform, die außerhalb des von der Institution des Staates begrenzten Feldes erforscht wird, eine Macht, die in den Regeln, in den Körpern und Subjekten zirkuliert. Effektive Machtpraktiken bilden den Gegenstand einer Geschichte, die in den Körper und die Subjekte eingeschrieben ist. Vorherrschend für dieses Modell der Macht ist das Paradigma des Kampfes, das der Geschichte, der Gesellschaft, dem Sozialen und dem Individuum zugrunde liegt und diese performativ hervorbringt. Macht erscheint als Name für eine strategische Situation und damit zugleich als historisches Kräfteverhältnis, das die Regeln der Gesellschaft immer wieder neu schreibt und das ubiquitär, aber nicht totalitär, kontingente Materialitäten – von Körpern, Subjekten, Produktionsverhältnissen etc. – in Szene setzt. Macht erscheint so als diejenige konstitutive Kraft, die die Gesellschaft und mit ihr das soziale Subjekt, ausgestattet mit Freiheiten, erst ermöglicht. Über disziplinäre Mikromechanismen stellt sie das Objekt (und Subjekt) erst her, auf das sie ihre Macht ausübt, indem sie diese als Schaltstellen einsetzt und sie dazu bringt, selbst Macht auszuüben und Verbindungen herzustellen.

Erzählt wird die Geschichte einer Macht, der eine sichere, besitzbare Basis versagt ist, die sich nicht als homogenes Herrschaftsphänomen begreifen und sich nicht auf die Polarität von Herrschenden und Beherrschten sowie auf einen zentralisierten Ort reduzieren lässt. Macht funktioniert nicht zentralisierend, von einem Machtzentrum ausgehend, sondern durch Zerstreuung, als permanente Strategie, die immer und überall angewen-

det wird. An die Stelle einer zentralistischen Machtkonzeption, die ihre Kontrollansprüche von oben nach unten durchsetzt, tritt ein netzförmiges Machtmodell. Die Foucault'sche Machtanalyse behandelt Macht »als etwas, das zirkuliert und nur als Verkettung funktioniert« (Foucault 1999: 38). Es geht mithin darum, »die Macht in gewisser Weise in ihrer äußeren Fassade zu studieren, dort, wo sie ihre realen Wirkungen entfaltet« (ebd.: 37). Wirkung zeigt Macht in den institutionellen, physischen und reglementierenden Praktiken; sie greift zu materiellen Interventionsinstrumenten und verkörpert sich in Techniken, die in den regelkonform hervorgebrachten Körpern und Subjekten materielle Gestalt annehmen; hier wird Macht zur Analysekatégorie von Vergesellschaftung. Machtpraktiken richten sich zum einen auf Klassifikation und Abgrenzung (der Norm von der Abweichung, des Normalen von der Anormalität), zum anderen auf Mechanismen der Normalisierung und Ausgrenzung, der Trennung von erwünschten und verworfenen Körpern und Subjekten. Sie standardisieren und richten sich auf Konventionalisierungen individuellen Handelns, sie bilden Durchschnittswerte, setzen Richtwerte und Leitlinien für das Gesamt der Bevölkerung. Die »soziale Tatsache des Lebens« unterliegt einer Wissensmacht, die die »Schablone der Norm« und »Normalität« über sie breitet, Subjekte durch ihre Normierung individualisiert, sie dadurch vergleichbar macht und sie, über die globalisierende Normalisierung in ein homogenisierendes Verhältnis zueinander setzt (vgl. Foucault 1977, 1993, 1999, 2003).

In der Überschneidung von Wissen, Macht und Sprache legt Diskurstheorie der Gesellschaft eine diskursive Architektur symbolischer Ordnungen zugrunde, die das Subjekt regulieren und in ein Gewebe von Rationalisierungen verstricken. Dabei »stellt der Körper als symbolischer Bedeutungsträger die Ordnung der Gesellschaft auf Dauer, indem er sich die fundamentalen kulturellen Codes in Form von diskursiven Praktiken einverleibt und damit im epistemologischen Feld des Verhältnisses zu sich und anderen die Geschichte der Machtkämpfe materialisiert« (Reuter 2002: 202). Damit gerät die *Materialität der Machtpraktiken* in den Blick, die die machtförmige Vergesellschaftung der Individuen mit individuellen Selbsttechnologien verbindet. Als paradig-

matischer Fall der Wirkung moderner Macht gilt das Verhältnis von Macht und Körper, in dessen Zentrum die Idee einer *körpergewordenen Materialität der Macht* steht (vgl. Foucault 1976b, 1977; Butler 1995).

Machtarchitektonische Symbolik des Körpers

Der Körper gilt diskurstheoretisch als Basis des Erfahrungsraums der Moderne. Einer Hierarchie privilegierter Bedeutungen unterworfen, setzt sich das ›Wesen‹ moderner Ordnung bis in die machtarchitektonische Symbolik der Körperlichkeit durch. In ihr verbinden sich anatomische Elemente, biologische Funktionen, Lust und Begehren mit einer Wissensmacht, deren Ziel die ›Ver-natürlichung‹ des Körpers, der Sexualität, des ›Wesens‹ des Menschen bildet. Die Körperlichkeit der Macht beruft sich auf die Gelehrsamkeit, die Intelligibilität des Körpers, die in der Steigerung der ›Fähigkeiten‹ und ›Tauglichkeiten‹ des Körpers Macht und Wissen miteinander verschränkt (vgl. Foucault 1976a: 197; Reuter 2002). Es handelt sich um eine Macht, die in den Regeln, in den Körpern und Subjekten zirkuliert. In den Praktiken des Körpers entfaltet sich die Wirksamkeit von diskursiven Praktiken und Technologien, in ihnen zeigt sich der institutionelle, aber unsichtbare Charakter der Macht in ihrer kapillaren Oberflächenstruktur. Machtpraktiken bilden den Gegenstand einer *Geschichte*, die den Körpern und den Subjekten *eingeschrieben* ist. Speziell der Körper wird zum repräsentierten Objekt, das sich in Symbolsystemen bewegt und diese ›verkörpert‹. Er kann in seiner ›Beredtsamkeit‹ entziffert, in seinen Signaturen als Text ›gelesen‹ werden. Es gibt für ihn kein Außerhalb des Symbolischen, er ist ein immer schon ›gesprochener‹, beschrifteter und in kartographierte Zonen aufgeteilter Körper, der diskursiv konstruiertes materialisiert und physisch untermauert, aber auch dessen Grenze markiert (vgl. Schade 2002). Weit davon entfernt, Abbild eines Realen bzw. den Zeichen Vorgängiges zu sein, schreibt sich der symbolisch repräsentierte Körper als ›Sprache‹ und ›Textur‹, in der sich der Körper als ›Schauplatz der Geschichte‹ und als ›Schnittstelle‹ von Gesellschaft und Subjekt verknüpft. Beschrieben ist damit

das diskurstheoretische Programm einer zunehmenden ›Versprachlichung des Körpers‹, das das Bedingungsverhältnis zwischen seiner sprachlichen Klassifizierung und seiner sozialen Normierung beschreibt. Gleichzeitig verdeckt der Körper in seiner vermeintlichen Natürlichkeit die kulturellen Signaturen einer Macht, die, ihn normierend, einem Spektrum der Normalität einordnen. Dabei ist Sprache Medium von Machttechnologien, »die ihre Wurzeln im normativ ›getränkten‹ Gewebe einer Semiotik der Menschenwissenschaften besitzen« (Reuter 2002: 201), während Macht als »organisierendes Element einer Matrix« erscheint, die »Intelligibles von Verworfenem trennt – und damit beides in Schach hält« (Hark 1999: 77). In die Regeln der Gesellschaft ist die Geschichte der Machtkämpfe eingeschrieben. Sie machen bestimmte Wissensformen zu Standardmustern sozialen Verhaltens und nehmen in den von ihnen regelkonform hervorgebrachten Körpern und den Subjekten materielle Gestalt an.

Als physiologische Grundlage kultureller Disziplinaranordnungen nimmt der Körper eine privilegierte Stellung im Wissensraum des Menschen der Moderne ein. Er wird zur Diskurstelle einer politischen Machtgeschichte, die ihn als Einschreibefläche historischer Eindrücke nutzt. Aus diskurstheoretischer Sicht ist es nicht der unversehrte Körper, an dem historische Ereignisse Spuren hinterlassen, vielmehr wird der Körper erst über analytische Geständnispraktiken, über Wahrnehmungsapparaturen und Disziplinaranordnungen seiner Normierung unterworfen und hervorgebracht (vgl. Sarasin 1999): Der Körper wird zur Folie, der eine Sprache aufgedrückt wird und auf der sich Spuren vergangener Ereignisse entziffern lassen. Es ist die ›Leibhaftigkeit‹ der Geschichte, die ihm seine Gestalt und seine Ausdrucksform gibt. »Am Leib findet man das Stigma der vergangenen Ereignisse, aus ihm erwachsen auch die Begierden, die Ohnmachten und die Irrtümer; am Leib finden die Ereignisse ihre Einheit und ihren Ausdruck, in ihm entzweien sie sich aber auch und tragen ihren unaufhörlichen Konflikt aus« (Foucault 1978b: 91). Der Körper als Ort der Verschränkung von Leib- und Ereignishaftigkeit und als Schauplatz einer Konfrontation vereinigt so alle An-Zeichen von Überwältigungsprozessen und den jedes Mal dagegen aufgewendeten Widerständen auf sich. Seine (Körper-)Ge-

schichte ist zugleich ein untrügliches An-Zeichen einer »fortgesetzten Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen« (Nietzsche 1999 [1887]: 314), die seine Gestalt immer wieder verflüssigen. Der Körper wird nicht nur zum Integrationsmedium heterogener Eindrücke, sondern zum Instrument und zum Kern wissenschaftlicher Deutungen der Moderne. An ihm zeigen sich – vermittelt über das Auge, den Blick, die normierte Wahrnehmung und die Sprache – nicht nur die »Wahrheit« des Geschlechts, sondern auch die Normalität des Individuums und seiner Wirklichkeitskonstruktion, die Integrität der Kultur und die Kohärenz und soziale Integration der Gesellschaft. Der Körper ist der Schauplatz vielfältiger gesellschaftlicher Machttechnologien. Sie ersetzen äußeren Zwang durch »Selbstsorge«, »Macht von oben« durch intersubjektive Kontrolltechniken und disziplinar kontrollierende Macht durch eine »natürliche« Wachsamkeit gegenüber organischen Zuständen, Befindlichkeiten und Ungleichgewichten. Normalisierungspraktiken finden gewissermaßen ihren körperlichen Ausdruck in einem »natürlichen« Misstrauen gegen alles Auffällige und Abweichende, gegen Krankheit und überschießende »Leiden-Schaft« ebenso wie gegen körperliche Anomalien, die als »Behinderungen« des Normalen erscheinen. Diese Wachsamkeit gegenüber Anomalien, aber auch gegen Außer-Ordentliches, das sich nicht zuletzt am Körper und seiner Stilisierung bemerkbar macht, geht nicht unmittelbar vom Körper aus; »eine »Seele« wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt« (Foucault 1976a: 42). Aber auch die »Seele« ist keine Substanz. Sie »ist das Element, in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen« (ebd.); sie ist die Verdoppelung des physischen Körpers durch ein Unkörperliches. In der Verdoppelung des materiellen Körpers als sterblichem und unsterblichem bildet die psychische Instanz keine Universalie außerhalb von historischen Kontexten, sondern Effekt einer politischen Anatomie, »einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper« (ebd.: 41). Erscheint sie bei Nietzsche als Ort der Gesellschaft im Subjekt (vgl.

Nietzsche 1999 [1887]: 321f.), stellt sie dort jene »tiefe Erkrankung« dar, der der Mensch »unter dem Druck einer Veränderung verfällt«, die »Gesellschaft« heißt (ebd.) und die ihn einschließt in ein »schlechtes Gewissen«, eine »Sklavenmoral« (ebd.), so bildet die Seele bei Foucault und Butler ein Machtwerkzeug, das den Körper in den gesellschaftlichen Rahmen stellt, ihn schult und formiert und ihm gerade dadurch (s)eine soziale Existenz sichert. Die Inaugurierung und die Einsetzung des Subjekts durch die Gesellschaft geht auf Kosten des Körpers: »[D]as Subjekt [...] handelt [...] als die Seele, die den Körper in Gefangenschaft einrahmt und formt. Die Bildung dieses Subjekts ist zugleich die Einrahmung, die Unterordnung und die Reglementierung des Körpers« (Butler 2001: 88f.; vgl. Bublitz 2002b: 108). Die ›Seele‹ als Ort der Überwachung des Körpers wird so selbst zum Schauplatz gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen. Diese werden verkörpert. Damit bildet der Körper als Ort geschlechtlicher Markierungen und sexueller Vorlieben zugleich die Bühne, auf der Machtkämpfe ausgetragen werden. Das, was wir ›Fakten‹ und essenzielle Voraussetzung kultureller Prozesse nennen, körperliche Materialität und Stofflichkeit, ist demnach begründet in kulturellen Praktiken. Der Körper wird mittels der Inaugurierung einer psychischen Instanz im Subjekt von der Gesellschaft nutzbringend angeeignet, ihr aber immer wieder auch entzogen. Er wird zum Stütz- und Widerstandspunkt der Macht, die durch ihn hindurchgeht, ohne ihn je vollständig zu erfassen. Dies geschieht dadurch, dass der »politische Körper als Gesamtheit der materiellen Elemente und Techniken, welche als [...] Stützpunkte den Macht- und Wissensbeziehungen dienen« (Foucault 1976a: 40), die menschlichen Körper besetzt und unterwirft, indem er aus ihnen Wissensobjekte macht, sie aber gleichzeitig zu Widerstandspunkten macht, die überall im sozialen Körper wirksam sind.

Der Körper ist gewissermaßen das Ergebnis einer Macht, die in umfassender Weise die »Biologisierung von Mensch und Gesellschaft« bewirkt (vgl. Foucault 1977, 1999; Bublitz et al. 2000). Die Anatomie des Körpers steigt in diesem Kontext zur »politischen Ökonomie« und »Anatomie des menschlichen Körpers« (Foucault 1976a: 36f.; 1977: 166) auf. Mit Hilfe politischer Tech-

nologien als ausnutzbare Kraft produktiv gemacht, wird er zugleich unterworfen. Kontroll- und Disziplinarprozeduren der Nutzbarmachung steigern und intensivieren seine Kräfte und machen ihn regier- und regulierbar. Insofern der menschliche Körper in das neuzeitliche Programm der Bemächtigung einbezogen ist, erscheint er als Stützpunkt und Scharnier gesellschaftlicher Ermächtigungs- und Disziplinierungsprozesse wie auch als Hülle einer in ihm verborgenen Wahrheit. In ihm wirken Sprache, Diskurs, Wissen und Macht zusammen.

Butler fragt daher, wie es der Macht gelingt, den Eindruck zu erwecken, es handle sich beim Körper um eine biologische Voraussetzung gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Ihre Antwort verweist auf die Kategorien des Denkens, die in ihrer Machtförmigkeit Effekte der Naturalisierung und Ontologisierung produzieren. Dass der Körper als natürliche Gegebenheit erscheint, verweist auf die Wirkung des »kulturellen Konstruktionsapparates« (Butler 1991: 24), dessen performative Inkraftsetzung den Körper als natürlichen, vordiskursiven erst hervorbringt. Was wir als Natur zu denken gewohnt sind, unterliegt nicht nur kulturellen Normen, sondern einer »regulierenden Praxis, die die Körper herstellt, die sie beherrscht«, und die »sich als eine Art produktive Macht erweist, als Macht, die von ihr kontrollierten Körper zu produzieren – sie abzugrenzen, zirkulieren zu lassen und zu differenzieren« (Butler 1995: 21). Butler problematisiert diesen Vorgang, der dem Körper als »idealem Konstrukt« innewohnt und ihm erst eine – soziale – Existenz verschafft. Sie entziffert ihn als Zwang, als erzwungene Materialisierung eines »regulierenden Ideals« (ebd.), die ihn von Anfang an normativ als »ideales Konstrukt« hervorbringt. Schon der bloß physische Körper beruht demnach auf der Materialisierung normativer Ideale, erweckt aber den Eindruck des Natürlichen und Naturgegebenen. Erfolgreiche Macht bemisst sich daran, dass sie ihren Gegenstand in eine für selbstverständlich und natürlich gehaltene Ontologie, Natursubstanz und Wesenseigenschaft verwandelt. Butler spürt diesem Augenschein der Naturhaftigkeit des Körpers nach und rekonstruiert ihn als Wirkung einer Macht, die den Körper in seiner stofflichen Materialität erst hervorbringt und formt. Der Körper erscheint so nicht als Naturressource von Mensch und Gesell-

schaft, sondern als von Anfang an vergesellschaftete, einer sozialen Norm unterworfenen körperliche Materialität.

Gesellschaft als »Raum der Streuung«

Insbesondere der im Spektrum poststrukturalistischer Theorie singuläre Denkansatz Foucaults öffnet sich, anknüpfend an die strukturalistische Methodologie, für die Belange komplexer, moderner Gesellschaften. Dabei rekurriert die »Entzifferung der Gesellschaft und ihrer sichtbaren Ordnung« (Foucault 1986: 17) auf diejenigen kontingenten Prozesse, »die das bleibende Gewebe der Geschichte und der Gesellschaften bilden« (ebd.). Sie fördert die unbewussten Gesetzmäßigkeiten der eigenen Kultur, die »Tiefenschichten« des modernen, rationalen Diskurses zutage, die unterhalb der Rationalität der Kalküle und der Strategien liegen.

Die theoriepolitische Optik richtet sich auf das historische Apriori machttechnologischer Anordnungen. Foucault entwirft das Szenario einer Gesellschaft, die auf Verfahren der Humanwissenschaften und auf dem Diskurs der Disziplinen über die Regeln der Produktion von Wahrheiten beruht. Mit Hilfe spezifischer Machttechniken werden die Individuen »sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und ein(ge)setzt« (Foucault 1976a: 220). Der Entwurf eines Gesellschaftskörpers gewährleistet, das gesamte Leben in Beschlag zu nehmen. Das Ergebnis ist eine Macht, die die gesamte Oberfläche des Körpers abdeckt und sich vom individuell disziplinierten Körper zum normalisierten Bevölkerungskörper erstreckt. Gesellschaft bildet diskurstheoretisch eine Machttechnologie, »deren höchste Funktion [...] die vollständige Durchsetzung des Lebens ist« (Foucault 1977: 166). Sie materialisiert sich als Lebensmacht; ihr Gegenstand ist die Verschränkung des individuellen und des Gattungskörpers.

In der historischen Rekonstruktion der Regeln, nach denen moderne Gesellschaften sich selbst erzeugen, zeigt sich, dass politische Macht vor allem anderen in der Kunst besteht, soziale Integration und politische Stabilität mit Zustimmung des Individuums und der Bevölkerung zu erzielen. Zugleich geht es darum, die Bevölkerung auf der Basis seiner normalisierenden Selbststre-

gulierung als Masse so zu führen, dass Unterwerfung nicht als Unterordnung und Erniedrigung, sondern geradezu als Bedingung ihrer eigenen sozialen Existenz erscheint. Foucaults Machtanalytik nimmt jene Materialität der Machtpraktiken in den Blick, die in ihrer subjektivierenden Kraft zugleich machtförmige Vergesellschaftung mit individueller Selbstformung, Unterwerfung und Unterordnung mit Zustimmung und Konsens, mit Selbstführung und Widerstand verzahnt.

Foucaults Machtanalytik rekonstruiert die Genealogie der Gesellschaft, deren Wahrheitspolitik er untersucht, aus der Geschichte der historischen Kämpfe, die ihren Ort in den Regelsystemen und in der agonalen Struktur der Gesellschaft haben. Macht erscheint als Operation zur Herstellung gesellschaftlicher Ordnung und Integration, in die die Zu- und Wechselfälle, die Ereignishaftigkeit und Brüche eingeschrieben sind. Diskursanalyse erhellt Prozesse der diskursiven Formation von Gesellschaft aus dem historischen Apriori: Sie muss aus der Perspektive ihrer archäologischen Rekonstruktion immer unvollständig bleiben, denn die Archäologie kann die Gesamtheit der Bedingungen, »nach denen sich eine Praxis vollzieht« (Foucault 1973: 182) nie ganz erfassen. Die Generierung einer Gesellschaftsanalyse erfolgt aus der Analyse der Materialität historischer Praktiken, die sich ihrer Totalisierung zur Einheit einer Theorie widersetzt. An die Stelle einer umfassenden Gesellschaftstheorie, die dem empirischen Material das *eine* Prinzip, die *eine* Struktur abgewinnt, tritt hier die »Entfaltung einer Streuung, die man nie auf ein einziges System von Unterschieden zurückführen kann« (Foucault 1973: 293f.). An die Stelle totalisierender Betrachtungsweisen der Gesellschaft tritt die Analyse der Heterogenität und Performativität diskursiver Ereignisse und Formationen. Gesellschaft konstituiert sich so als »Raum einer Streuung« (ebd.: 20; vgl. Bublitz 1999b: 13f.), was nicht bedeutet, dass Gesellschaft in diskursive Streuungsverhältnisse zerfällt, sondern lediglich darauf hinweist, dass sie sich keiner hegemonialen, geschlossenen Einheit verschreibt; diese bleibt vielmehr immer prekär und instabil. Die Verabschiedung einer Ableitungs- oder Bestimmungslogik im Sinne einer zentralen Macht oder eines zentralen Unterdrückungsverhältnisses setzt das Modell der gesellschaftlichen Totalität außer Kraft.

Demnach werden gesellschaftliche Praktiken weder durch ein Kollektivsubjekt koordiniert noch durch eine Gesamtstruktur integriert. Vielmehr wird die Auffassung von Gesellschaft der Vorstellung einer normativ integrierten Totalität entzogen; sie öffnet sich zur Heterogenität und Pluralität sozialer Wirklichkeiten. Vorgeschlagen wird hier ein radikal dezentriertes Gesellschaftsmodell, das nicht auf zentrale Hierarchien – wie das von ökonomischer Basis und kulturellem Überbau in der marxistischen Theorie – oder ein zentrales Unterdrückungsverhältnis – wie das patriarchale Modell des Geschlechterverhältnisses im Feminismus – begründet wird und das jeder Fundierung in Letztbegründungen, aber auch jeder modernisierungstheoretischen Perspektive auf gesellschaftlichen Fortschritt entbehrt (vgl. Stäheli 2000: 9; Bublitz 2001c). Gesellschaft besteht nicht aus einzelnen Elementen wie Individuen oder Handlungen, sondern sie geht vielmehr aus relationalen Gefügen, die sich über Differenzen bestimmen, hervor. Sozialer Sinn erschließt sich aus diesen Differenzen (vgl. ausführlich dazu Stäheli 2000; Bublitz 2001c). Aus der konstruktivistischen Perspektive der Diskurstheorie ist Gesellschaft nicht das Gegebene, das sich aus dem Sozialen als Apriori und Basisqualität von Gesellschaft ableitet, sondern sie wird, wie dieses, auf historisch-spezifische Diskursformationen zurückgeführt (vgl. Bublitz 1999a,b, 2001a). Diskurse sind konstitutiv für ›das Soziale‹ und ›die Gesellschaft‹. Gesellschaft entsteht »im Spiel und in der Abbildung diskursiver Formationen aufeinander« (Spree 1998: 176). In der Kreuzung, in wechselseitigen Anschlüssen und Abgrenzungen von Diskursen als Konstruktions- und Konstitutionsmodi von Gesellschaft entsteht ein Ensemble von Machtkomplexen, die alle Äußerungs- und Lebensformen in eine Praxis der Normalisierung – des Abweichenden – und der sozialen Integration des Ausgeschlossenen einschließt. Normalisierung bezieht sich auf die Konstitution des Sozialen, das durch Einführung technisch-mathematischer Verfahren der Standardisierung und Normierung, der Quantifizierung und Skalierung in den Bereich sozialer Wirklichkeiten entsteht und auf diese Weise Modi der Subjektconstitution und der Regulierung der Bevölkerung ineinander verschränkt. Damit bezeichnet Normalisierung zugleich den Vorgang, durch den über ein artifiziel-

les Muster von Klassifikationen eine Art Koordinatensystem errichtet wird, auf dem die Abweichungen in einer Streuung eingetragen und entlang der Leitdifferenz von Norm und Abweichung, dynamisierte Normen errichtet werden, an denen die Abweichungen ausgerichtet werden (vgl. Foucault 1993, 1999, 2003; Bublitz 2003b).

Dieses Verfahren statistisch begründeter Leitdifferenzen, das über die Abweichung die Norm konstituiert, gewährleistet, dass der Zwang zur Einhaltung einer Konformität einem System von Normalitätsgraden weicht, in dem das abweichende Individuum korrigierenden, normalisierenden Techniken unterworfen wird. Es ist eine ›Politik der Anomie‹, die das, was als Anomie erst hervorgebracht wird, normalisiert und für die soziale Integration der Gesellschaft nutzbar macht. Damit geht ›Normalisierung‹ weit über die Durchsetzung der ›Macht der Norm‹ hinaus, die Individuen untereinander differenziert und hierarchisiert und sie in einem Differenzierungsraum und Vergleichsfeld situiert sowie in einer Hierarchie anordnet. An ihre Stelle tritt ein System von Normalitätsgraden, das Individuen in einer Streuung versammelt, sie angleicht und homogenisiert, dabei aber gleichzeitig individualisierend wirkt, insofern sie individuelle Besonderheiten und graduelle Unterschiede nutzbringend aufeinander abstimmt und auf eine ›Gesamtregel‹ bezieht, die historisch veränderbar ist (vgl. Foucault 1976a: 236f.; Link 1997: 132f.). Damit gelingt es, die Zugehörigkeit von Individuen zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzuzeigen, ohne sie einem normativen Standard anzupassen. Es handelt sich um einen Vergesellschaftungsmodus, der über die Konstruktion von Populationen als statistischen Korrelationen heterogener Elemente soziale Integration garantiert. Denn über die Herstellung gesellschaftlicher ›Normalität‹ werden heterogene Wirklichkeitskonstruktionen so aufeinander bezogen, dass sie im Rahmen einer offenen und komplexen Struktur relativ stabile Ordnungsmuster bilden, ein Ensemble gesellschaftlicher Sinnproduktion herstellen und damit soziale Ordnung gewährleisten. Das Problem einer kontingenten und damit ständig problematischen Wirklichkeit stellt sich also diskurstheoretisch als Herstellung einer dynamischen und flexiblen sozialen Ordnungsmatrix dar, die über multidiskursiv konstruier-

te Ordnungskategorien und die Integration statistisch-mathematischer Verfahren ins Soziale Gesellschaft als funktionelles Gesamtdispositiv konstituiert, ohne ein starres System zu begründen. Es geht um eine allgemeine, funktionelle Disposition, deren soziale Steuerung, von konkreten Individuen und Gruppen freigesetzt, produktiv zum ›Gesamtdispositiv‹ einer komplexen Technologie verkoppelt wird (vgl. Makropoulos 1997; Bublitz 2003b).

Gesellschaft konstituiert sich dergestalt als »Massentechnologie«, die in »Verteidigung der Gesellschaft« (Foucault 1999) gegen die ›gefährlichen‹, die Gesellschaft gefährdenden Individuen das normierte und normalisierte Individuum durchsetzt, zugleich aber ›den Menschen‹ als fixen Wert humanistischer Überzeugungen ›opfert‹. Denn die zivilisatorische Leistung der Moderne besteht ja gerade darin, ›den Menschen‹ und seinen Körper mit Hilfe von Technologien selbst als Technologie zu entwerfen, ihn den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechend zu formieren und zu modellieren. Die Paradoxie der modernen Gesellschaft besteht darin, dass sie den Menschen zugleich als abhängiges und souveränes Wesen hervorbringt. ›Der Mensch‹ als gesellschaftliches Wesen wird also allererst durch eine ›entindividualisierte‹ Macht hervorgebracht, die ihm den Status des Einzigartigen und Vereinzelten, des Individuums, zuspricht. Er entzieht sich, wie ›das Soziale‹ und ›die Gesellschaft‹, essenzialistischen Letztbegründungen. An ihre Stelle tritt eine Vielzahl inkommensurabel erscheinender Konstruktions- und Sichtweisen auf Gesellschaft und Soziales und damit auch auf den Menschen als Teil des Sozialen. ›Der Mensch‹ wird, als Subjekt und Objekt des Wissens sowie der Gesellschaft mit Hilfe der Verfahren der Humanwissenschaften und der entsprechenden Sozialtechnologien hervorgebracht. Die Frage, was ›der Mensch‹ und was ›die Gesellschaft‹ sei, wird daher nur aus der Position einer historischen Perspektivität auf Mensch, Gesellschaft und Soziales zu beantworten sein. Die dekonstruktivistische Denkbewegung liegt mithin in der Verweigerung einer Haltung, die das Wesen ›des Menschen‹ als hinter den Diskursen verborgenes Wesen vermutet. Sie verzichtet auf Vorgaben wie die ›des Menschen‹ oder ›des Subjekts‹ und rekurriert darauf, dass beides aus einer historischen

Praxis hervorgeht. Das Subjekt als gesellschaftliches Wesen erweist sich so als Ergebnis der Eigendynamik diskursiver Praktiken, institutionelle Technologien und materielle Anordnungen eingeschlossen. Es bewegt sich in paradoxen Strukturen der Unterwerfung und Souveränität.

Dabei müssen allerdings zwei Ebenen des Gesellschaftsbegriffs differenziert werden: Gesellschaft als sozialer Zwangszusammenhang und Gesellschaft als Möglichkeitsbedingung, als technisch-mediale und materielle Anordnung, die Subjektivierung allererst gewährleistet. Das Subjekt entsteht also als epistemische Gestalt durch die Gesellschaft, insofern man diese als Feld politischer Kräfte versteht und sie nicht mit sozialen Werten auflädt, die parallel zu ihrer Konstituierung moderner Subjektivität entstehen. Moderne Subjektivität ist dann Effekt einer materiellen Kräfteanordnung. ›Das Soziale‹ der Gesellschaft konstituiert sich gleichzeitig mit Gesellschaft; es ist eine jener Technologien, die das Subjekt durch Teilungspraktiken in sich ausschließende – ihm aber gerade durch solches Ausschließen eine konsistente Identität gewährleistende – Dichotomien seines Begehrens und seiner Sozialität teilt. Dadurch ist es »entweder in seinem Inneren geteilt oder von den anderen abgeteilt« (Foucault 1997a: 243). Dieser Vorgang macht aus dem Subjekt einen Gegenstand disziplinärer Wahrheiten und institutioneller Praktiken. Der so als normal oder unnormale, krank oder gesunde, kriminelle oder anständige, hetero- oder homosexuell konstruierte Mensch wird insofern zur immer virulenten Gefährdung der Gesellschaft. Der Krieg, jenes agonale politische Verhältnis, das als Struktur und Sozialform in die Gesellschaft selbst einwandert, ist in die Subjekte selbst eingeschrieben. Diskursive Formationen materialisieren sich in Klassifikationen und Teilungspraktiken von erwünschten und verworfenen Subjekten, sind konstitutiv für das, was als Normalität und Abweichung gilt. Aber auch die Gesellschaft muss als Machteffekt konstituiert werden. Nur im Rahmen eines Gesellschaftsdiskurses kann sich moderne Subjektivität und mit ihr das ›schlechte Gewissen‹, die ›Sklavenmoral‹ ausbilden. In diesem Gesellschaftsdiskurs ist das Soziale als Norm vorgegeben. Dies ist der Diskurs der ›Sklavenmoral‹, der sich gegen den Willen zur Macht richtet. Genealogie der Moral heißt dann, Genealo-

gie des Sozialen. Das bedeutet wiederum, dass sich das Soziale, Moral und Gesellschaft gemeinsam konstituieren.

Foucault geht – mit Nietzsche – von der Geschichtlichkeit der Moral aus. Die Genealogie weist der Moral einen historischen Ort zu, an dem Macht und Moral sich verschränken. Sie bilden ein zusammengehöriges Gefüge, das sich einer Historie von Machtäußerungen und vielfältigen Unterwerfungen verdankt, aus denen die Moral erwächst. Die Genealogie der Werte und der Moral befindet sich ›jenseits von Gut und Böse‹. Sie verzichtet auf die Suche nach dem Wesen und auf den erhabenen Blick auf die – metahistorische – Entfaltung von Idealen und unbegrenzten Teleologien. Moral verdankt sich einer Historie von vielfältigen Unterwerfungen. Diese sind sowohl in den moralischen Regelsystemen der Gesellschaft als auch in der psychischen Topographie des Subjekts verankert. Unterwerfungen entstehen fortwährend im sozialen Gewebe des Gesellschaftskörpers. Die Moral ist ihre Wirkung. Das moralische Gewissen ist der Ort des Sozialen als agonaler Struktur im Subjekt. Aus der historischen Analyse folgt, dass dies zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt, nicht allgemein, nicht universell gilt. Gesellschaftliches liefert die sozialen Kategorisierungen der Subjektwerdung. Diese unterliegen, wie das Subjekt selbst, einem historischen Wandel. Im Werden des Subjekts, in den Selbsttechnologien des moralischen Individuums, spiegelt sich die paradoxe Wirkung einer Macht, die die Existenz als soziales Wesen zugleich an die Unterwerfung des Subjekts unter eine Welt von anderen bindet (vgl. Butler 2001, 2003; Bublit 2002b, 2003c). Die Ordnung der Gesellschaft verschränkt die Ordnung des Wissens mit einer Machtordnung, die ihre uneingeschränkte Wirksamkeit über die ›Einpflanzung‹ diskursiver Wahrheiten im Subjekt entfaltet. Damit unterminiert Diskurstheorie eine Theorie des Subjekts, die auf seine konstitutive Freiheit und Emanzipation als das Andere der Macht setzt. Sie ordnet sich nicht dem modernisierungstheoretischen Tenor einer Fortschritts- und Emanzipationsgeschichte ein, sondern stellt auf die wechselseitige Durchdringung von Macht und Freiheit ab. »Während die klassische Modernisierungstheorie in ihrem unreflektierten Fortschrittsoptimismus die Emanzipation des Subjekts im Prozeß der Individualisierung ankurbelt« (Reu-

ter 2002: 203) und dabei gleichzeitig staatliche Machtinstitutionen als Agenturen der überwachenden und strafenden Missachtung des Individuums in den Blick nehmen, deckt Diskursanalyse materialreich die kulturellen Inschriften und den Prozess der Normalisierung des Individuums auf, die Individualität in eine neue Form bringen: Selbstüberwachung und -kontrolle des Subjekts. Unterwerfung der Subjekte unter eine Individualisierungs- und Normalisierungsmatrix, performative Konstituierung der Gesellschaft und des Sozialen durch selbstregulative Vorgänge, Verschränkung von Disziplinierung des Individuums und biopolitischer Regulierung der Bevölkerung sind diskurstheoretisch die Chiffren der Moderne.

Subjektivierung: Die soziale Emergenz des Subjekts

Mit der Moderne geht der Begriff der Selbstreflexion in Führung. Die Beziehung des vorstellenden Subjekts zu sich selbst wird zum einzigen Fundament letzter Gewissheiten. Es fungiert als Grundlage und Quelle aller Erfahrungen und allen Wissens über die Dinge und sich selbst (vgl. Habermas 1985: 306). Das bedeutungstiftende Subjekt ›Mensch‹ tritt an die Stelle einer höheren, vorgegebenen Ordnung; es wird zur Ordnung schaffenden Instanz. Als Fundament einer Ordnung der Dinge macht es nicht nur rings um sich alles zum Objekt, sondern auch sich selbst; es klassifiziert mit Hilfe der Sprache innere und äußere ›Natur‹ auf die gleiche Weise. Das entscheidende Paradigma der Moderne ist nach Foucault jedoch das System geordneter Zeichen. Es ist nicht in einer vorgängigen Ordnung der Dinge selbst begründet, sondern stellt eine taxonomische Ordnung der Dinge erst her und verknüpft die Vorstellung mit dem Vorgestellten. Die Korrespondenz von Sprache und Wirklichkeit zerbricht. Sprache verliert ihre Repräsentationsfunktion. Der Vorgang der Repräsentation selbst wird zum Gegenstand der Reflexion. Damit gerät in den Blick, was vorher den Rahmen des Abbildens und des Abgebildeten überschritt: die Selbstrepräsentation des Menschen. Foucault sieht darin zugleich das Grundproblem der Moderne: Die ›Geburt‹ des modernen Subjekts, das eine Ordnung der Dinge erst

herstellt, fällt zusammen mit der ›Geburt‹ der modernen Humanwissenschaften, die das empirische Subjekt einer zunehmenden Objektivierung, damit zugleich aber auch der ›diskursiven Zerstreuung‹ durch eine Wissensmacht unterstellt, die aus dem wissenschaftlichen Kanon hervorgeht. Es erhält den Status einer ›Materie‹, an der, lokalisiert inmitten eines Geflechts diskursiver Praktiken, die Arbeit der Subjektivierung ansetzt (vgl. Reuter 2002: 200). Diese Verdoppelung des Menschen führt zur ›Aporie der Humanwissenschaften‹. Die Begrenzung des empirischen Subjekts wird dadurch überwunden, dass das sprachfähige Subjekt sich nicht länger auf eine objektive Wirklichkeit, sondern nur noch auf eine subjektiv konstituierte Wirklichkeit bezieht, gleichzeitig aber den Anspruch auf eine objektive und damit ›wahre‹ Ordnung der Welt aufrechterhält. Das Subjekt beruft sich, mit den entstehenden Humanwissenschaften, auf seine Autonomie als erkennendes Subjekt, seinen Objektstatus und seine Endlichkeit, die zwar auf seine empirischen Lebensbedingungen als lebendes, arbeitendes und sprechendes Subjekt zurückführbar sind, die aber gleichzeitig, anthropozentrisch umgedeutet, als Herrschafts- und Machttechnologien nachgewiesen werden können. In der Endlichkeit des Menschen sieht Foucault die Grenze der Souveränität des Subjekts begründet, das, in der Überschreitung seiner empirischen Existenz, gleichwohl einem übersteigerten Bemächtigungswillen unterliegt. Es ist der »Wille zum Wissen«, der über alles hinauschießt, »was das strukturell überforderte und überanstrengte Subjekt zu leisten imstande ist« und der schließlich als »Wille zur Wahrheit« den Schlüssel »zum inneren Zusammenhang von Wissen und Macht« (Habermas 1985: 307) bildet. Dabei kommt den Humanwissenschaften eine besondere Rolle zu: »Sie errichten mit ihren präventösen und niemals eingelösten Ansprüchen die Fassade eines allgemeingültigen Wissens, hinter der sich die Faktizität des schieren Willens wissender Selbstbemächtigung verbirgt – eines Willens zur bodenlos produktiven Wissenssteigerung, in deren Sog sich Subjektivität und Selbstbewußtsein allererst bilden« (ebd.). Die Humanwissenschaften sind es dann auch, die, als Amalgam von Wissen und Macht, den normalisierenden Effekt der Körperdisziplinen bis ins Innerste der Subjektivität hinein verlängern (vgl.

ebd.: 319f.), nicht etwa, um das Innere der Individuen zu erschließen, sondern um »Innerlichkeit durch ein immer dichteres Gewebe von Selbstbeziehungen allererst zu produzieren« (ebd.: 322).²⁶

Unter dem Aspekt der Subjektivierung interessieren Foucault besonders die »mannigfachen subjektivierenden Unterwerfungen, die im Innern des sozialen Körpers stattfinden und wirksam sind« (Foucault 1978c: 79). Es geht dabei um das strukturbildende Prinzip eines gesellschaftlich konstituierten Subjekts, um die »verschiedenen Verfahren, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden« (Foucault 1987a: 243), um Arten und Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln. Im Vordergrund steht dabei der historische Bedingungs-zusammenhang von Macht und Subjekt. An die Stelle einer ›Theorie des Subjekts‹ treten das individuelle Bewusstsein übergreifende, historisch spezifische Wissens- und Denkstrukturen. Gegenstand sind die Untersuchungsverfahren der Humanwissenschaften, die das sprechende Subjekt in der Linguistik, das produktive Subjekt der Arbeit in der Ökonomie, das lebende Subjekt, die bloße Tatsache des Lebens in der Naturgeschichte und Biologie zum Gegenstand machen, ferner gesellschaftliche ›Teilungspraktiken‹ (die Unterscheidung in Normale/Unnormale, Kranke/Gesunde usw.), schließlich die »Art und Weise, in der ein Mensch sich selber in ein Subjekt verwandelt« (ebd.), indem er in ›Spiele der Wahrheit‹ eintritt, die die Form der Wissenschaft annehmen. Es sind die komplexen Produktions- und Machtverhältnisse, das Zusammenspiel von Macht- und Wissensformen, innerhalb derer eine bestimmte Gestalt von Subjektivität entsteht (vgl. Foucault 1971).

Damit erfolgt ein Angriff auf die Souveränität des Subjekts, das unantastbar als Einheitsprinzip seiner Innen- und Außenwelt und als universelle Form, die man überall finden kann, erscheint. Dem wird eine Subjekt-konzeption gegenübergestellt, die davon ausgeht, dass Subjekte immer unterworfen sind und Ansatzpunkte für normative Techniken und Disziplinen bilden, worin sie nie souverän sind. Das Subjekt ist, als Schauplatz eines gesellschaftlichen Machtkampfes, in diesem Kampf zwar ein aktiver, aber keineswegs souveräner Protagonist oder, anders ausgedrückt, ein

unterworfenen Souverän. In dieser Doppelung von Unterwerfung und Souveränität handelt es sich um ein Subjekt, »das um seine letztlich nie zu überwindende Unterworfenheit weiß [...], ein gedoppeltes Subjekt also, das unterworfen und frei zugleich ist« (Rüb 1990: 199; vgl. Bublitz 1995).

Das historische Projekt einer Genealogie des Subjekts fragt danach, wann jene Form des Subjektseins entstand, die über den Modus des Begehrens funktioniert; es ist gegen eine normative Idee vom Menschen, wie sie der Humanismus als selbstevidentes und universell gültiges Ideal formuliert hat und gegen eine Verstrickung des Subjekts in ein »normalisierendes Gestränge von Gesetz und Medizin« (Dreyfus/Rabinow 1987: 299) gerichtet. Es richtet sich auf einen Gegenentwurf zu einem Subjektmodell, das in der permanenten Selbstbefragung sein wahres Selbst sucht und sich als solches immer als unvollständiges, zu perfektionierendes Selbst konstituiert (vgl. Maasen 1998: 10). In Opposition gegenüber universalen anthropologischen, moralischen und rationalistischen Kategorien beinhaltet es nicht nur eine Absage an jede Form einer universalistischen Ethik, sondern auch an jede Form einer normierenden und normalisierenden Moral, die Foucault als Kennzeichen moderner Macht betrachtet: »Foucaults Ethik zielt auf eine – zumindest partielle – Befreiung von jenem Prozeß der Normalisierung und Disziplinierung, den die Machtanalytik als durchdringendes Element der Moderne entziffert hat« (Detel 1998: 13). Sie richtet sich gegen ein individualisiertes Pflicht-Ethos und mit ihm gegen einen permanenten Selbsterforschungs- und Geständniszwang, der auch noch im Zuge zunehmend subtilerer Formen der »Enttabuisierung« gilt. Denn sie ermöglichen, über eine Individualisierungsmatrix, über Wahrheitsdiskurse und Selbststeuerungsprozesse nicht nur die Disziplinierung und Normalisierung der Individuen, sondern auch die Regulierung ganzer Bevölkerungen. Es handelt sich um die Genealogie einer christlichen Hermeneutik des Selbst, dem, unter Rückgriff auf eine vorgegebene Ordnung und Disziplinarstruktur, die als Ordnung des Lebens oder der Natur erscheint, eine vollkommene Selbstbeherrschung zugrunde liegt.

Dagegen setzt die »Ethik der Selbstsorge« die Vielfältigung der Existenz- und Lebensstile, die ein Individuum erfordern, »das

sich Konventionen nicht sklavisch unterwirft, sondern kreativ aneignet; das, mit anderen Worten, seinen Lebens- und Lebensstil ›stilisieren‹ kann« (Maasen 1998: 93). Diese eingeforderte Pluralität von Lebensstilen gehört längst zum Arsenal moderner Gesellschaften. Sie befreit jedoch, wie wir wissen, keineswegs vom Zwang zur Authentizität und Normalität. Diese für die reflexive Moderne bereits instituierte Pluralisierung von Lebensstilen wird von Foucault durch Technologien kontrastiert, denen das Leben den Stoff für ein ›Kunstwerk‹, für eine ›Ästhetik der Existenz‹ abgibt, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinarstruktur zu beziehen. Als ästhetisch-ethisches Gegenprogramm zu einem – normalisierten – Selbst, das im Gitter der Normalität gefangen ist, verbindet es die Frage der Freiheit des Subjekts mit der Paradoxie, dass das Subjekt immer schon mit Hilfe kultureller Muster gedacht und konstituiert ist, die die ethisch-moralische Freiheit des Subjekts erst ermöglichen (vgl. Sarasin 2002: 217f.). Damit wird deutlich, dass Prozesse der Subjektkonstituierung nur unzureichend unter dem Aspekt der Unterwerfung zu analysieren sind. »Vielmehr müssen sich Individuen als Begehrenssubjekte entziffern und anerkennen, sie müssen ein Verhältnis zu sich selbst ausbilden, das ein komplexes Spiel von Macht und ›Freiheit‹ einschließt« (Lemke 1995: 32). Es gibt also im Verhältnis zur Macht etwas, das der Macht unterworfen ist und das gleichzeitig ihr gegenüber einen Verhaltensspielraum hat und damit politische Handlungsmöglichkeiten erschließt. Es ist das Subjekt, das seine ›Autonomie‹ paradoxerweise gerade durch Verortung im Kraftfeld gesellschaftlicher Machtstrukturen gewinnt, sich diesen unterwirft und gleichwohl gegen sie gerichtet ist. Erst das paradox erscheinende Zusammenwirken gesellschaftlicher und psychischer Strukturen ermächtigt das Subjekt, Macht zu unterminieren.

Wie Foucault verschreibt sich auch Butler der Aufklärung über Historizität und Wirkungsweise von Diskurs- und Machtpraktiken. Sie mündet in die Freisetzung der/des Ausgeschlossenen und Verworfenen, der Nicht-Repräsentierten und des Nicht-Lebbaren von den Zwängen einer diskursiven Macht. Es geht um die Grenzüberschreitung gegenwärtiger Diskurs- und Machtverhältnisse, um die Problematisierung normierender und normalisie-

render Verfahren moderner Gesellschaften, um Überschreitung diskursiv vorgegebener und vorgefertigter hegemonialer Lebens- und Subjektivierungsweisen, die die Erfahrungs- und Lebensmöglichkeiten der einzelnen Individuen einschränken und diejenigen ausgrenzt, die eine von der Norm abweichende Form repräsentieren. Hier setzten Butlers subjekttheoretische Überlegungen an.

Anders als bei Foucault richtet sich Butlers Augenmerk nicht auf alternative Formen der Selbstbeziehung und eine Ethik der Lebenskunst, sondern auf Formen der Widerständigkeit, die sich aus der Verschiebung normativer Zwänge und der Paradoxie machtförmiger Prozesse der Subjektivierung ergeben, die sie als Ausgangspunkt für sprachliche Einmischung des Subjekts in die hegemoniale Kraft vorgegebener Strukturen sieht.

Unter dem Blickwinkel der systematischen Untersuchung der materialisierenden Effekte von Macht in gesellschaftlich bedeutsamen ›Körpern von Gewicht‹ und in der machtförmigen Organisation des Subjekts geht Butler in gewisser Weise über die Foucault'sche Machtanalytik und Subjektkonzeption hinaus, insofern sie den psychischen Repräsentanzen gesellschaftlicher Macht im Subjekt und seinen Handlungsoptionen nachgeht. Von der hegelianischen Denkfigur eines mit sich identischen Subjekts über Foucaults nachhegelianische Auffassung des Subjekts als Wirkung von Diskurs- und Machtbeziehungen ausgehend, gilt Butlers Interesse vor allem dem paradoxen Vorgang der Subjektivierung. Butler unternimmt den Versuch, die Foucault'sche Machtanalytik und Subjektkonzeption mit einer Theorie psychischer Prozesse zu verbinden, die die psychischen Dimensionen der Macht ausleuchtet und die Machtförmigkeit der psychischen Topographie im Subjekt in Rechnung stellt; ein Projekt, dem, so nimmt Butler an, sowohl die Foucault'sche wie die psychoanalytische Orthodoxie bisher ausgewichen sind. Butlers Anliegen kreist wie das Foucaults um die Verschränkung von Subjekt und Macht (vgl. Butler 2001). Ihre Subjekttheorie spannt den Bogen von der Dekonstruktion eines als fiktiv erkannten, mit sich identischen Subjekts zur Frage der Bindungen des Subjekts an die Macht, durch die es gebildet wird, und die es auf sich zurück und gegen sich, aber auch gegen die es inaugurierende Macht wendet.

Im Rückgriff auf Foucault geht Butler davon aus, dass Subjekte durch Machtoperationen erzeugt und geformt werden. Dabei bilden machtförmige Emergenz und Unterwerfung des Subjekts *einen* Vorgang. Es handelt sich um eine Machtform, die Subjektivierung und Unterwerfung nicht unterscheidet; ein paradox erscheinender Vorgang, denn wie soll sich ein Subjekt der Macht unterwerfen, so fragt Butler, das noch gar nicht existiert, sondern erst von der unterwerfenden Macht ins Leben gerufen wird? Paradoxerweise konstituiert das Subjekt sich in der Unterwerfung unter eine soziale Macht, die es als solches allererst hervorbringt, formt und ihm die Richtung seines Begehrens vorgibt. Macht erscheint hier als eine, der das Subjekt unweigerlich seine »schiere Daseinsbedingung«, seine soziale Existenz, aber auch seine Fähigkeit zur Selbstreflexion und Subversion verdankt (Butler 2001: 7f.; Bublitz 2002a,b). »Subjektivierung« ist, so Butler, eine Wirkung und Form von Macht, ein Prozess des Unterworfenwerdens, der, zugleich als Prozess der Subjektwerdung bezeichnet, das Subjekt »ins Leben ruft«. Die »Materialität« der Psyche als reflexiver Instanz des Subjekts entsteht im Zusammenspiel von diskursiven Macht- und Subjektivierungsstrategien. Die Psyche als Ort der Verankerung des Sozialen *im* Subjekt ist zugleich die Instanz, die Körper und Macht aneinander bindet. Macht ist demnach Erzeugungsprinzip einer psychischen Struktur des Subjekts, über die sich Gesellschaft im Subjekt verortet und einschreibt, und die es, diesem vorgängig, als solches erst produziert. Hier wird die soziale Emergenz der Intentionalität eines handelnden Subjekts überdeutlich.

Subjektivierung erscheint für Butler in ihrer Machtförmigkeit insofern paradox, als dass sie ein Subjekt »zur Welt bringt«, das sie gleichzeitig einer fundamentalen Abhängigkeit – von vorgegebenen Normen, Praktiken und Technologien – unterstellt (vgl. Butler 2001: 7f.). Es ist, nietzeanisch gesprochen, die inaugulative »Geburt des Subjekts« als Tragödie, die Butler hier – mit Rekurs auf die Freud'sche Topographie der Psyche – als Errichtung einer psychischen Landschaft skizziert. Diese schuldet sich zwar dem Niederschlag der Macht im Subjekt, einer Macht, dem das Subjekt sein eigenes Erscheinen verdankt, entkräftet sie jedoch zugleich als innere Reglementierungsmacht, insofern sie »Refle-

xivität nach dem Modell der Subjektivation formt« (ebd.: 184). Dadurch wirkt Macht nicht mehr einseitig auf ihr Subjekt ein, sondern sie wird zur inneren Stimme, zum psychischen Werkzeug *des* Subjekts. Die psychische Struktur, die gleichsam als ›Spur der Gesellschaft‹ im Subjekt entziffert werden kann, entzieht sich, trotz oder gerade in ihrer Bindung an die Macht, paradoxerweise zugleich der Macht, die sie errichtet. Zwar verdoppelt sich Macht im Akt ihrer psychischen Einrichtung, aber sie ändert in der psychischen Struktur des Subjekts ihre Richtung. Als solche ist sie zwar einerseits für den Autonomieverlust des Subjekts zuständig, ›der vom sprachlichen und sozialen Leben vorgegeben wird‹ (ebd.: 182), aber gleichzeitig kehrt sie sich um, sie wird gegenläufig zur äußeren Macht als Möglichkeitsbedingung des Subjekts, insofern sie sich reflexiv auf sich selbst, auf die eigene Lebenserhaltung, gegen die Normen wendet, die eine Selbstanerkennung verhindern, richtet.

Das Subjekt entwickelt, einmal ins Leben ›gerufen‹, eine gewisse ›Eigenmächtigkeit‹ im Umgang mit der Macht, die sich, obgleich Wirkung eines ›Willens zur Macht‹, als ›Lebenswille‹ des Subjekts gegen die Übermacht äußerer Zwänge wendet. Zwar wird Macht, als Medium einer dem Subjekt unverfügbaren, weil ihm vorgängigen sozialen Kategorie, zur Gewähr seiner sozialen Existenz, aber das Subjekt entwickelt einen ›Beharrungswillen‹, der sich gegen die Macht kehrt und diese unterminiert.

Das funktioniert schließlich nur deshalb, weil Macht – von Foucault – nicht mit dem *symbolischen* Gesetz identifiziert wird, das Verbote ausspricht und Anpassung ›gebietet‹, sondern »als Feld produktiver reglementierender und widerstreitender Beziehungen« erscheint, das »seine eigenen Subversionen erzeugt« (ebd.: 95); hier bezieht Butler sich explizit auf Foucaults Machtbegriff. Das Subjekt repräsentiert aus dieser Perspektive Entmachtung und Ermächtigung zugleich (vgl. zum gesamten Komplex von Subjekt und Macht bei Butler auch Bublitz 2002b: 98f.).

Ausblick: Es gibt kein ›Außen‹ der Gesellschaft, der Macht

Das Entstehungsszenario des Subjekts ist bei Butler und Foucault strikt gesellschaftlich gedacht. Es handelt sich um eine Subjekttheorie, die im Bereich der Gesellschaftstheorie und -kritik angesiedelt ist. Das Subjekt ist abhängig von der »Dimension der Normativität« (Butler 2003: 34). Normen bilden »die Bedingung und Struktur des Subjekts, die Bedingung seines Erscheinens und die andauernde Form seines Widerstands« (Bublitz 2002b: 126f.). Damit ist ein fragiles und fehlbares Subjekt skizziert, das eher durch die diskursiven Begrenzungen als durch seine Souveränität charakterisiert ist (Butler 2003: 10).

Butler verweist auf Foucaults Distanzierung von einer »selbstzufriedenen Form des Konstruktivismus« (ebd.: 131), die zugleich eine Revision der Theorie der diskursiven Konstruktion und eine Revision des Subjektbegriffs impliziert: Das Subjekt ist demnach nicht einfacher Effekt oder eine einfache Funktion einer ihm vorausgehenden Form der Rationalität; es bildet diese auch nicht in einer einfachen Struktur ab. Es bildet sich vielmehr selbst. Dabei bilden Diskurse die Begrenzungen der Beziehung zu sich selbst »durch das, was der Diskurs, das Regime, aus dem Sagbaren ausschließen muss« (ebd.).

Foucault verwirft die Auffassung einer idealen Form der Vernunft, deren Kehrseite der Irrationalismus und die Entfremdung des Subjekts bildet. Der Begriff einer zweigeteilten Vernunft gehört vielmehr der Geschichte der Vernunft und einer bestimmten Art von Rationalität an. An die Stelle der Annahme einer vor ihrer Selbstteilung intakten Vernunft treten Beziehungen zwischen Arten der Rationalität, Techniken und Arten von Subjekten (vgl. ebd.: 128).

Die Frage ist dann, wie bestimmte historisch präskriptive Kodes eine ganz bestimmte Subjektformierung erzwingen, eine Frage, die von Butler zur Frage nach den gesellschaftlichen Voraussetzungen und nach den sozialen Bedingungen für die moralische Reflexion eines Subjekts erweitert wird, dessen Handlungsfähigkeit durch Normen ermöglicht und begrenzt wird (Butler 2003: 8f.).

Erscheint bei Foucault das Subjekt zunächst als Wirkung des Diskurses, so findet später eine Differenzierung der Position dahingehend statt, »dass das Subjekt sich selbst in Bezug auf eine Menge von Codes, Vorschriften oder Normen formt« (ebd.: 26). Geständnispraktiken erscheinen so weniger als erzwungene Praxis im Dienste einer Ordnungsmacht, denn als Praxis der Selbstkonstitution. In der sprachlichen und körperlichen Inszenierung, der Selbstdemonstration des Subjekts »wird es« paradoxerweise, so Butler, erst, »was es ist« (ebd.: 118). Damit wird vom Subjekt eine »gewisse performative Produktion des Subjekts innerhalb feststehender, öffentlicher Konventionen gefordert« (ebd.: 119). Darin besteht das Ziel der Selbstoffenbarung. Dass Butler von »feststehenden« Konventionen ausgeht, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese selbst bereits einer performativen Verschiebung und Veränderung unterliegen und daher »Subjekt-Taktiken« im Sinne einer flexiblen »Selbst-Adjustierung« und »Selbst-Normalisierung« (Link 1997: 80) erforderlich machen.

Wie dem auch sei: Die Beziehung zum Selbst findet als permanente Selbstprüfung in der öffentlichen Manifestation des Selbst statt. Innerlichkeit ist der subjektive Effekt dieser öffentlichen Performativität des Selbst. Diese gestaltet sich von Anfang an als gesellschaftliche und öffentliche Beziehung, die sich »unvermeidlich im Kontext von Normen bewegt, die reflexive Beziehungen regeln, die regeln, wie man zu erscheinen hat und erscheinen kann und welches Verhältnis man zu sich selbst an den Tag legen sollte« (ebd.: 121).

Damit fällt die gesellschaftstheoretische Unterscheidung von Innen und Außen, nämlich die einer Innerlichkeit des Subjekts und einer Äußerlichkeit der Gesellschaft und des Sozialen. Mit dem Einbruch dieser Unterscheidung fällt die Souveränität des Subjekts und seine Abgrenzung von einer gesellschaftlichen Ordnung, wenngleich die Dekonstruktion der Unterscheidung von Innen- und Außenwelten keineswegs impliziert, dass Subjekte sich alltagspraktisch nicht dennoch als authentische Subjekte erfahren und thematisieren.

Die Auffassung von Gesellschaft als gleichsam »äußerer« Macht, die einseitig auf ein Individuum einwirkt, das der Übernahme von Rollen und der Verinnerlichung von Normen voraus-

gesetzt wird, weicht einer Konzeption von Gesellschaft, die dem Individuum eine – soziale – Existenz allererst gewährt und sich, wie das Subjekt, performativ konstituiert. Damit wird aber dann auch die ›Welt des Inneren‹ als menschlicher Hoheitsbereich außer Kraft gesetzt. Sie kann als Spur der Gesellschaftlichkeit des Subjekts *im* Subjekt gelesen werden. Gleichmaßen wird Widerstand als politische Kategorie, gebunden an souveräne Subjekte, hinfällig. Er entsteht im Innern einer Macht, die kein Außen kennt.

Anmerkungen

- 1 Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die diversen Beiträge von Jürgen Link u.a. in der Zeitschrift »KultuRRevolution« sowie auf die verschiedenen Beiträge des Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung (DISS); hier vor allem auch den Band »Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung« von Siegfried Jäger (2. überarbeitet und erweiterte Auflage 1999); vgl. auch Lemke 1997; Sohn/Mehrtens 1999 sowie den Beitrag von Keller 1997 und Keller et al. 2001.
- 2 In dieser Verschränkung verweisen sie auf ein gemeinsames Konstitutionsgeschehen: Das Diskursive garantiert Materialität, weil es bereits eine Materialitätsform ist und umgekehrt Materialität nicht ohne eine diskursive Form denkbar ist. Diskurse sind, so Foucault verschiedentlich, zugleich Materialitäten, *Wort* und *Sein* zugleich (vgl. u.a. Foucault 1974: 39f., 1978a; Bublitz 1999b). Auch Butler vertritt – konstruktivistisch – die Auffassung, dass Diskurse sich materialisieren und geht insofern – implizit – von der Materialität der Diskurse aus. Mit Rekurs auf Aristoteles nimmt sie an, dass »Materie nie ohne ihr *schema* auftritt«, also immer an eine diskursive, sprachliche Form ihrer Wahrnehmbarkeit gebunden ist, die zugleich konstitutiv ist für die Materie selbst, was bedeutet, dass »das Prinzip ihrer Erkennbarkeit [...] von dem, was ihre Materie konstituiert, nicht ablösbar ist« (Butler 1995: 57; vgl. Bublitz 2002b: 8f.). Das gilt auch für den Zusammenhang von Norm/Gesellschaft und Subjektivierung, die als Momente eines gemeinsamen Konstitutionsgeschehens aufgefasst werden müssen; vgl. dazu den Abschnitt zur ›Subjektivierung‹ im Kapitel ›Macht. Wissen. Körper. Gesellschaft. Subjekt‹ in diesem Band.
- 3 Damit sind die ineinander verschränkten Konstitutionsbedingungen des Sozialen, der Gesellschaft und des Individuums Gegenstand der soziologischen Theorie. Gesellschaft kann dann nicht länger auf das Soziale als tautologische Begründungsfigur oder andere Letztbegründungen zurückgeführt werden, ebenso wie das Subjekt/Individuum nicht län-

ger als Fluchtpunkt der Verfasstheit von Gesellschaft aufgefasst werden kann; vgl. dazu ausführlich Bublitz 2001c: 75f.; vgl. auch den Abschnitt zu ›Gesellschaft‹ im Kapitel ›Macht. Wissen. Körper. Subjekt. Gesellschaft.‹ in diesem Band. Vielmehr begründet sich die »Geburt der Gesellschaft« aus dem je historischen diskursiven, »technisch-medialen Apriori« (Spreen 1998: 13).

- 4 Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, die an der Pragmatik, nicht an der strukturalistischen Linguistik orientiert ist, legt als kontrafaktisches Telos der Sprache die unverzerrte Sprechsituation im intersubjektiven Diskurs zugrunde, in der das ›bessere‹ Argument zum Konsens führt. Was als ›besseres‹ Argument gilt, bemisst sich an der Überzeugungskraft der Argumente in einem Prozess vernünftiger Rede, der immer schon unterstellt wird.
- 5 Der Vorzug der kritischen Hermeneutik gegenüber rein hermeneutischen Theorieansätzen, die eine sinnvolle Kommunikation immer schon voraussetzen, ist zweifellos die Verknüpfung von Sprache und Macht und die Annahme eines Standpunkts, von dem aus herrschafts- und machstabilisierende Kommunikationsformen von solchen zu unterscheiden sind, die aus einem rationalen Diskurs hervorgehen, also tendenziell unter symmetrischen Machtbeziehungen zustandekommen. Damit rekurriert dieser Ansatz ausdrücklich auf die Differenz einer auf technische Verfügbarkeit abgestellten instrumentellen Rationalität im Bereich von Produktion und Arbeit und einer kommunikativen Rationalität im Bereich zwischenmenschlicher Interaktion. Zugleich hebt er auf die Differenz von Ideologie (in Technik und Wissenschaft) und ›Wahrheit‹ (in der Intersubjektivität zwischenmenschlichen Handelns) ab; vgl. dazu besonders Habermas 1968, 1981. Zur Überwindung illegitimer Macht wird auf intersubjektive Verständigung und vereintes, kommunikatives Handeln gesetzt; vgl. auch Jay 1995: 51f.
- 6 Die Auffassung, dass der Mensch und sein Körper eine Technologie sei, beherrscht das Denken der Moderne. Die Konstitution des Menschen als ›konstruiertes‹ Objekt des Wissens und als soziotechnisches Hybridwesen verweist auf

die konstitutive Verschränkung von Diskursen und (Medien-) Technologien; vgl. Bublitz 2001c,d,e.

- 7 Vgl. etwa den ›frühen‹ modernitätstheoretischen Versuch von Dane et al. 1985, in dem auf ›Anschlüsse‹ nicht im Sinne der Fortschreibung einer »großen Geisterkette«, eines Paradigmas oder einer Schule abgehoben wird (»es gibt keinen Foucaultismus wie es etwa einen Marxismus gibt« [ebd.: 12]), sondern auf die Vorstellung disparater Fragestellungen, die sich im Anschluss an Foucault dem Problem stellen, wie die Moderne zu denken ist; vgl. zu den späteren gesellschaftstheoretischen ›Anschlüssen‹ an Foucault u.a. auch Lemke 1997; Bublitz et al. (Hg.) 1999 und Bublitz et al. 2001 sowie das theoretisch-methodisch angelegte »Handbuch für sozialwissenschaftliche Diskursanalyse« von Keller et al. 2001.
- 8 Diese Differenz ist vor allem in der gegenüber der wissenschaftshistorischen Position Foucaults eher sprachtheoretischen Ausrichtung der Butler'schen Theorie begründet, die die Genealogie historischer Konfigurationen von Wissen und Macht, die Historizität der diskurstheoretischen Argumentation Foucaults auf eine in weiten Teilen ahistorisch verfahrenende, metatheoretische Reflexion verkürzt und mit Rekurs auf Austin und Derrida den Nachdruck auf die Performativität von Sprechakten und deren Verschiebungseffekte legt. Butler geht davon aus, dass es im wiederholten Zitieren einer Norm, sozusagen nach dem Muster der ›Stillen Post‹, durch Verfehlen der Norm immer wieder zu Verschiebungen kommt. Es sind diese Verfehlungen ritualisierter Wiederholungen normativer Zwänge, die Butler zugleich als Bedingungen ihrer Subversion ausmacht. Im Konzept einer widerständigen Praxis liegt ein wesentlicher Unterschied zum Entwurf einer alternativen Ethik bei Foucault, wenngleich auch Butler Widerstand als politische Kategorie ins Verhältnis zu einer subjekttheoretisch fundierten »Kritik der ethischen Gewalt« (Butler 2003) setzt.
- 9 An dieser Stelle fragt sich (mit Thomas Laugstien), ob nicht die Diskurstheorie den Ideologiebegriff überhaupt überflüssig gemacht hat. Als Kategorie der Aufklärung – über das ›wahre‹ versus das ›falsche‹ Bewusstsein verstanden, ist

er mit dem dekonstruktivistischen Gestus der Diskursanalyse inkompatibel. Auch ist die Frage, ob nicht insofern von einem »Episteme-Wechsel« auszugehen sei, als dass das klassische marxistische Wissenschafts- und Politikverständnis sich darauf beschränkt, »die objektive Ordnung des Realen widerzuspiegeln« (Laclau 1982: 10; zit. n. Laugstien 1996: 729), während der Diskursbegriff auf die gegenstandskonstitutive Funktion einer Zeichenordnung im Sinne der Einführung einer Realität abhebt.

- 10 Diese Matrix hat hier nicht die Bedeutung eines ideologischen, kulturellen Überbaus, sondern vielmehr die eines Macht-Wissen-Komplexes mit Ausschlusscharakter, der sich performativ in die Subjekte und Körper einschreibt und mit den ›erwünschten‹ zugleich ›verworfenen‹ Körper und Subjekte hervorbringt, die als ›nicht lebbare‹ Zonen des sozialen Lebens die definitonische Grenze derer bilden, die den Status des Subjekts genießen (vgl. Butler 1995: 23f.).
- 11 Butler geht zwar mit Bezug auf Austin davon aus, dass performative Sprechakte die Macht haben, Dinge aus der begrifflichen Substanz heraus zu fertigen, erweitert diese Annahme aber mit Derrida durch die Auffassung, dass erst die ständige Wiederholung bereits codierter Äußerungen das produziert, was sie benennen – oder, um genauer zu sein, was sie zitieren. Die iterierbare Äußerung erzeugt konforme Muster, insofern sie als ›Zitat‹ identifizierbar ist. Gleichzeitig verweist sie darauf, dass dieser Prozess nie zum Abschluss kommt, die Produktion normenkonformer Körper und Subjekte daher nie ganz gelingt (vgl. Butler 1995: 21f.; dazu ausführlicher »Performativität: Die Macht der Wiederholung« im Kapitel »Diskursive Praktiken« in diesem Band).
- 12 Der Körper, gemeinhin der Natur zugeordnet, ist, so Butler, bereits in seiner anatomischen Beschaffenheit machtförmigen Vorgängen unterworfen, die ihn einer künstlichen Norm entsprechend hervorbringen und formen. Butlers weitreichende These ist, dass der Geschlechtskörper in seiner ›Natürlichkeit‹ bereits ein Produkt normierender Prozesse ist, die ihn mit Hilfe kultureller Machtpraktiken nicht

- nur einem regulierenden Ideal unterwerfen, sondern ihn als Fundament der Geschlechtsidentität und des sexuellen Begehrens ausgeben. In der systematischen Untersuchung der Beziehung von Körperideal und Geschlecht, Subjekt und Macht spürt Butler die vergesellschaftenden Mechanismen einer kulturellen Matrix auf, die »Körper von Gewicht« oder von der Norm abweichende sowie erwünschte und verworfene Subjekte produziert (vgl. Butler 1995: 21f.).
- 13 Foucault hebt in seiner Antrittsvorlesung am »Collège de France« im Jahr 1970 darauf ab, dass das diskursive Ereignis zwar »nicht zur Ordnung der Körper« gehöre, aber dennoch »keineswegs immateriell« (Foucault 1974: 39) sei, sondern sich der »Selektion materieller Elemente« verdanke und sich als »Effekt einer materiellen Streuung« (ebd.: 40) produziere. Durch eine Verschiebung sei es gegenüber der ideengeschichtlichen Auffassung vom Diskurs vielmehr möglich, vom »Materialismus des Unkörperlichen (ebd.) auszugehen und »die Materialität in die Wurzel des Denkens einzulassen« (ebd.: 41).
- 14 Foucaults Distanzierung vom Strukturalismus ist sprichwörtlich. Immer wieder reagiert er gereizt und verärgert über seine Etikettierung als »Strukturalist«, distanziert er sich davon, Methoden, Begriffe und Schlüsselwörter der strukturalen Analyse verwendet zu haben (vgl. Foucault 1971, 1996). Im Grunde geht es dabei vor allem darum, sich nicht willkürlich am Grad der Übereinstimmung mit einer Methode oder Denkrichtung messen zu lassen, was die Diskussion der inhaltlichen Ergebnisse seiner Forschung eher verhinderte als förderte – und keineswegs ging es nur ihm so, sondern unter anderem auch Dumézil (vgl. Eribon 1998: 244f.). Dennoch verortet Foucault sich in der theoretischen »Strömung« des Strukturalismus, insofern sie »die Frage des Subjekts neu und anders« (Foucault 1996: 42f.) stellt und »ein wenig wie das Totenglöcklein der traditionellen marxistischen Kultur klang« (ebd.: 64). Bei anderer Gelegenheit spricht Foucault die wesentlichen Unterschiede, nämlich die Opposition einer »Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts« und einer »Philosophie des Wis-

sens, des Begriffs, der Rationalität« (Eribon 1998: 249) an und situiert seine Arbeit offensichtlich innerhalb der zweiten Entwicklungslinie. Was den Marxismus betrifft, so muss seine Abwehr vor allem auf die »Kommunistologie« (Foucault 1976b: 45), einen »geschichtsphilosophisch verbrämten Polizeimarxismus« und »versteinerten Marxismus der kommunistischen Parteien und Staaten« (Brieler 2002: 43) bezogen werden, während sich bei Foucault gleichzeitig viele Bezüge auf das Marx'sche Denken finden (vgl. Foucault 1976b: 45f., 1977; Brieler 2002).

- 15 Fink-Eitel geht (1994) davon aus, dass die Auflösung des bewusst denkenden und wahrnehmenden Subjekts durch die strukturelle Ethnologie von Claude Lévi-Strauss sich in der Entwicklung der abendländischen Vernunft bereits seit zwei Jahrhunderten vorbereitete. Die strukturelle Ethnologie wende sich dem historischen Apriori zu, das die abendländische Wissenschaft vom Menschen unbewusst präformierte: das geistesgeschichtliche Ereignis des Verschwindens des Menschen. Die »Archäologie« Foucaults zeigt mit ihrem Standpunkt der »Subjektlosigkeit« dann lediglich, was auch der Strukturalismus nicht mehr stürzen musste, da es »bereits im Fallen war«: die transzendente Subjektivität, die »die Gestalt eines höchst fragilen, aporetischen Wesens« angenommen hatte (vgl. Fink-Eitel 1994: 213f.).
- 16 Derrida entwickelt den Begriff der Iterabilität, um eine Wiederholung zu denken, die das Wiederholte nicht identisch und intakt lässt, sondern es gleichsam immer wieder anders konstituiert (vgl. Derrida 1988).
- 17 Die Aporie der Humanwissenschaften besteht nach Foucault darin, dass der Mensch als endliches Wesen einen – transzendentalen – Wahrheitsanspruch begründet, der durch seine Endlichkeit außer Kraft gesetzt wird. Bedingung für Wahrheit ist der Mensch als erkennendes und als empirisch erkanntes Subjekt. Eine Wahrheit dieses Subjekts ist seine Endlichkeit, die im Widerspruch zum – unendlichen – Wahrheitsanspruch seiner Erkenntnis steht. Als endliches, empirisch lebendes Subjekt kann der Mensch (seine) Wahrheit niemals erfassen, denn immer, wenn er annimmt, »die

Wahrheit« gefunden zu haben, sagt ihm die gleiche ›Wahrheit«, dass dies nur eine empirische Erkenntnis und daher historisch begrenzte Wahrheit ist. Worauf hier abgehoben wird, ist die historische, empirische Begrenztheit von Wissen und Wahrheit (vgl. Foucault 1971, bes.: 367f.; Bublitz 1998a: 214f.).

- 18 Mehr noch als dem Strukturalismus verdankt Foucault möglicherweise Nietzsche, vor allem die Infragestellung des Wahrheitsanspruchs eines anthropologisch und das heißt, eines transzendental gedachten Subjekts (der Wahrheit). Der Einfluss Nietzsches muss so tiefgreifend gewesen sein, dass er ihn selbst nicht präzisieren kann; dennoch ermöglicht ihm diese Verbindung, eine »Genealogie der Gegenwart«, der Macht und der Moral zu schreiben, ohne sich in eine politische Theorie einzuschließen (vgl. Foucault 1976b: 46f.), aber auch ohne den Sinn politischen Handelns außer Kraft zu setzen. Denn gerade darin besteht die machtkritische Funktion der dekonstruktivistischen Analyse: die Unsichtbarkeit der Macht in dem aufzudecken, was als unveränderliche Naturtatsache erscheint.
- 19 Vgl. dazu auch Anmerkung 9.
- 20 Franz Kafka hat die Kontingenz moderner Erfahrung in seinen Romanen sinnfällig gemacht. In seinem Roman *Amerika* wird die Wechselhaftigkeit der Umstände und das Ausgeliefertsein des Protagonisten K. an eine kontingente, undurchschaubare Wirklichkeit, deren Regeln sich dem Einzelnen nicht erschließen, überdeutlich. Dennoch, so zeigt das letzte Kapitel über das »Naturtheater von Oklahoma«, wird die Unberechenbarkeit einer kontingenten Ordnung durch Einführung vorgespiegelter Sicherheiten »eingefangen«, etwa durch das Versprechen, für jeden einen Platz (im »Naturtheater von Oklahoma«) bereit zu halten.
- 21 Mersch geht es um Materialitäten, die semiotisch und diskurstheoretisch als bloße Marginalie gehandelt, aus der Struktur des Symbolischen herausfallen: die Materialität der Zeichen selbst, die Materialität dessen, was Diskurse verkörpert, die performative Ereignishaftigkeit der Zeichensetzung. Während ihre Lesbarkeit vereitelt wird, *zeigen* sie

- sich als das ›Andere des Symbolischen‹ und verweisen damit zugleich auf die Grenzen des Sagbaren.
- 22 Damit setzt die Diskurstheorie sich von der ideen- und begriffsgeschichtlichen Vorgehensweise ab: Während die dokumentarische Geschichtsschreibung eine vor- oder außerdiskursive Realität voraussetzt, wird das diskursive Ereignis ernst genommen, wenn es als Monument behandelt wird. Hier geht es um die Eigenlogik von Diskursen, die, als Monumente, in ihrer eigenen Materialität zu analysieren sind (vgl. Foucault 1973: 198; Bublitz 2001c: 83, 2002a: 38).
- 23 Daraus erschließt sich, dass diskursive, symbolische Ordnungen keine deterministischen Strukturen sind; sie haben, im Gegensatz zu Naturgesetzen, zwar prägenden, aber keinen determinierenden Einfluss auf die Konstitution sozialer Wirklichkeiten und auf soziales Handeln.
- 24 Die Folgen, die diese Verschiebung für den Menschen als gesellschaftliches und politisches Wesen hat, zeigt Agamben, indem er davon ausgeht, dass nicht nur moderne Bio-Macht den Menschen auf das ›bloße‹ Leben reduziert, sondern auch souveräne Macht bereits durch diesen Machtmechanismus gekennzeichnet ist.
- 25 Die Genealogie der Macht liefert, in Umkehrung der Marx'schen Untersuchung der Integration der Gesellschaft durch die – kapitalistische – Ökonomie, sozusagen den ›Unterbau‹ für den Prozess der fortschreitenden Kapitalakkumulation, der ohne einen »produktiven Übergriff der Macht« (Fink-Eitel 1980: 50) auf die Körper sozusagen ›in der Luft hängt‹. Fink-Eitel verweist darauf, dass Foucault »das Verhältnis von Sozialintegration durch Macht und Systemintegration durch Ökonomie zwar als eines der wechselseitigen Bedingung« (ebd.: 49) begreift, aber davon ausgeht, dass die Mechanismen der Macht notwendige Bedingung sind, »während die kapitalistische Ökonomie faktische und d.h. kontingente Bedingung ist, also durch andere Weisen der Systemintegration ersetzt werden kann« (ebd.).
- 26 Macht- und Wissensformation bilden hier eine unauflöslliche Einheit. Habermas macht darauf aufmerksam, dass in Foucaults Machttheorie die konstitutionstheoretische Be-

gründung der Humanwissenschaften durch einen ›Willen zum Wissen‹ umgedeutet wird zugunsten der Annahme spezifischer, empirischer Machttechnologien, die die Wissenschaften vom Menschen erst möglich gemacht hätten. Er konstatiert daher, dass Foucaults Genealogie der Humanwissenschaft in einer Doppelrolle auftritt: Einerseits ist sie empirische Analyse von Machttechnologien, die den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang der Humanwissenschaften aufzeigen; dann wären Machtverhältnisse Entstehungsbedingungen und soziale Effekte wissenschaftlichen Wissens. Andererseits fungiere die Genealogie als gleichsam transzendente Analyse der historischen Konstitutionsbedingung für wissenschaftliches Wissen.

Literatur

- AGAMBEN, GIORGIO (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- AUSTIN, JOHN L. (1998): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words)*, Stuttgart: Reclam.
- BRIELER, ULRICH (1998): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- BRIELER, ULRICH (2001): »Geschichte«. In: MARKUS KLEINER (Hg.), *Eine Kritik der Moderne. Einführung in das Denken von Michel Foucault*, Frankfurt/Main: Campus, S. 170-190.
- BRIELER, ULRICH (2002): »Erfahrungstiere« und »Industriesoldaten«: Marx und Foucault über das historische Denken, das Subjekt und die Geschichte der Gegenwart«. In: JÜRGEN MARTSCHUKAT (Hg.), *Geschichte schreiben mit Foucault*, Frankfurt/Main: Campus, S. 42-78.
- BRÖCKLING, ULRICH/KRASMANN, SUSANNE/LEMKE, THOMAS (Hg.) (2002): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BUBLITZ, HANNELORE (1995): »Subjekt und – normative – Macht: Zum Ethos der Moderne bei Michel Foucault«. In: *Sociologia Internationalis* 33, S. 229-248.
- BUBLITZ, HANNELORE (1998a): »Foucaults de-ontologische Kritik einer Theorie des Subjekts: »[...] ein anderer werden als man ist [...]««. In: *Soziologische Revue* 21, S. 211-217.
- BUBLITZ, HANNELORE (1998b): *Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/Main: Campus.
- BUBLITZ, HANNELORE (1999a): »Diskursanalyse als Gesellschafts->Theorie«. »Diagnostik« historischer Praktiken am Beispiel der »Kulturkrisen«-Semantik und der Geschlechterordnung um die Jahrhundertwende«. In: DIES./ANDREA DOROTHEA BÜHRMANN/CHRISTINE HANKE/ANDREA SEIER (Hg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt/Main, New York: Campus, S. 22-48.
- BUBLITZ, HANNELORE (1999b): *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissens-Begehren und Wissens-Archiv moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, New York: Campus.

- BUBLITZ, HANNELORE (2001a): »Differenz und Integration. Zur diskursanalytischen Rekonstruktion der Regelstrukturen sozialer Wirklichkeit«. In: REINER KELLER/ANDREAS HIRSELAND/WERNER SCHNEIDER/WILLY VIEHÖVER (HG.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Opladen: Leske + Budrich, S. 225-261.
- BUBLITZ, HANNELORE (2001b): »Genealogie – Archäologie«. In: MARKUS KLEINER (HG.), *Eine Kritik der Moderne. Einführung in das Denken von Michel Foucault*, Frankfurt/Main: Campus, S. 27-40.
- BUBLITZ, HANNELORE (2001c): »Der ›Schatten der Wahrheit‹: Gesellschaft als dasjenige, von dem man später sagen wird, dass es existiert hat«. In: ALEX DEMIROVIC (HG.), *Komplexität und Emanzipation. Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 73-100.
- BUBLITZ, HANNELORE (2001d): »Wahr-Zeichen des Geschlechts. Das Geschlecht als Ort diskursiver Technologien«. In: ANDREAS LÖSCH/DOMINIK SCHRAGE/DIERK SPREEN/MARKUS STAUFF (HG.), *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*, Heidelberg: Synchron, S. 167-184.
- BUBLITZ, HANNELORE (2001e): »Geschlecht als historisch singuläres Ereignis. Foucaults poststrukturalistischer Beitrag zu einer Gesellschafts-Theorie der Geschlechterverhältnisse«. In: GUDRUN-AXELI KNAPP/ANGELIKA WETTERER (HG.), *Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 256-287.
- BUBLITZ, HANNELORE (2002a): »›Geheime Raserein und Fieberstürme‹: Diskurstheoretisch-genealogische Betrachtungen zur Historie«. In: JÜRGEN MARTSCHUKAT (HG.), *Geschichte schreiben mit Foucault*, Frankfurt/Main: Campus, S. 29-41.
- BUBLITZ, HANNELORE (2002b): *Judith Butler zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- BUBLITZ, HANNELORE (2003a): »Foucaults ›Ökonomie der Machtverhältnisse‹ und Luhmanns ›Politik der Gesellschaft‹. Zum Begriff von Politik und Macht in den Theorien von Michel Foucault und Niklas Luhmann«. In: KAI-UWE HELLMANN/

- KARSTEN FISCHER/HARALD BLUM (HG.), *Das System der Politik. Niklas Luhmanns politische Theorie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 314-325.
- BUBLITZ, HANNELORE (2003b): »Diskurs und Habitus. Zentrale Kategorien zur Herstellung gesellschaftlicher Normalität«. In: JÜRGEN LINK/THOMAS LOER/HARMUT NEUENDORFF (HG.), »Normalität« im Diskursnetz soziologischer Begriffe, Heidelberg: Synchron, S. 151-162.
- BUBLITZ, HANNELORE (2003c): »Foucaults Genealogie der Moral und die Macht«. In: MATTHIAS JUNGE (HG.), *Macht und Moral*, Opladen: Westdeutscher Verlag (im Erscheinen).
- BUBLITZ, HANNELORE/BÜHRMANN, ANDREA DOROTHEA/HANKE, CHRISTINE/SEIER, ANDREA (HG.) (1999): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt/Main, New York: Campus.
- BUBLITZ, HANNELORE/HANKE, CHRISTINE/SEIER, ANDREA (2001): *Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900*, Frankfurt/Main: Campus.
- BUTLER, JUDITH (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BUTLER, JUDITH (1993a): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne««. In: SEYLA BENHABIB/JUDITH BUTLER/DRUCILLA CORNELL/NANCY FRASER (HG.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/Main: Fischer, S. 31-58.
- BUTLER, JUDITH (1993b): »Für ein sorgfältiges Lesen«. In: SEYLA BENHABIB/JUDITH BUTLER/DRUCILLA CORNELL/NANCY FRASER (HG.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/Main: Fischer, S. 122-132.
- BUTLER, JUDITH (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin: Berlin-Verlag.
- BUTLER, JUDITH (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BUTLER, JUDITH (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- CARUSO, PAOLO (1978): »Gespräch mit Michel Foucault«. In: MICHEL FOUCAULT: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein, S. 7-31.

- DANE, GESA/ESSBACH, WOLFGANG/KARPENSTEIN-ESSBACH, CHRISTA/MAKROPOULOS, MICHAEL (1985): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Tübingen: Edition diskord konkursbuchverlag.
- DERRIDA, JACQUES (1988): *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- DETEL, WOLFGANG (1998): *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- DOSSE, FRANCOIS (1996): *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1: Das Feld des Zeichens, 1945-1966*, Hamburg: Junius.
- DOSSE, FRANCOIS (1997): *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2: Die Zeichen der Zeit, 1967-1991*, Hamburg: Junius.
- DREYFUS, HUBERT L./RABINOW, PAUL (1987): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/Main: Athenäum.
- DURKHEIM, EMILE (1965): *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied: Luchterhand.
- ERDMANN, EVA/FORST, RAINER/HONNETH, AXEL (Hg.) (1990): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/Main: Campus.
- ERIBON, DIDIER (1991): *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- ERIBON, DIDIER (1998): *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, München: Boer.
- FINK-EITEL, HINRICH (1980): »Michel Foucaults Analytik der Macht«. In: FRIEDRICH A. KITTLER (Hg.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn: Schöningh, S. 38-78.
- FINK-EITEL, HINRICH (1994): *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg: Junius.
- FOUCAULT, MICHEL (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FOUCAULT, MICHEL (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FOUCAULT, MICHEL (1974): *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France*, München: Hanser.

- FOUCAULT, MICHEL (1976a): *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FOUCAULT, MICHEL (1976b): *Mikrophysik der Macht*, Berlin: Merve.
- FOUCAULT, MICHEL (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Band 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FOUCAULT, MICHEL (1978a): »Das Denken des Außen«. In: DERS., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein, S. 54-82.
- FOUCAULT, MICHEL (1978b): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«. In: DERS., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein, S. 83-109.
- FOUCAULT, MICHEL (1978c): *Dispositive der Macht*, Berlin: Merve.
- FOUCAULT, MICHEL (1986): *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, hg. von Walter Seitter, Berlin: Merve.
- FOUCAULT, MICHEL (1987a): »Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts«. In: HUBERT L. DREYFUS/PAUL RABINOW, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim: Athenäum, S. 243-250.
- FOUCAULT, MICHEL (1987b): »Das Subjekt und die Macht«. In: HUBERT L. DREYFUS/PAUL RABINOW: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/Main, Weinheim: Athenäum, S. 251-261.
- FOUCAULT, MICHEL (1987c): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten«. Interview mit Michel Foucault. In: HUBERT L. DREYFUS/PAUL RABINOW (HG.), *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim: Athenäum, S. 265-294.
- FOUCAULT, MICHEL (1990): »Was ist Aufklärung?«. In: EVA ERDMANN U.A. (HG.), *Ethos der Moderne*, Frankfurt/Main: Campus.
- FOUCAULT, MICHEL (1993): »Leben machen und sterben lassen. Zur Genealogie des Rassismus«. In: *Lettre International* 20, S. 62-65.
- FOUCAULT, MICHEL (1996): *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FOUCAULT, MICHEL (1999): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorle-*

- sungen am Collège de France (1975-1976), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FOUCAULT, MICHEL (2000): »Die Gouvernementalität«. In: ULRICH BRÖCKLING ET AL. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomie des Sozialen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 41-67.
- FOUCAULT, MICHEL (2003): *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975)*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FRANK, MANFRED (1984): *Was ist Neostrukturalismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FRANK, MANFRED (1989): *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp (erweiterte Neuauflage).
- GEISS, KARL HEINZ (1993): *Foucault – Nietzsche – Foucault. Die Wahlverwandtschaft*, Pfaffenweiler: Centaurus.
- HABERMAS, JÜRGEN (1968): *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- HABERMAS, JÜRGEN (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HANKE, CHRISTINE (1999): »Kohärenz versus Ereignishaftigkeit? Ein Experiment im Spannungsfeld der foucaultschen Konzepte ›Diskurs‹ und ›Aussage‹«. In: HANNELORE BUBLITZ/ANDREA DOROTHEA BÜHRMANN/CHRISTINE HANKE/ANDREA SEIER (HG.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt/Main, New York: Campus, S. 109-118.
- HARK, SABINE (1999): »Devianten Subjekte«. In: WERNER SOHN/HERBERT MEHRTENS (Hg.), *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 65-84.
- HÖRNING, KARL H. (1997): »Kultur und soziale Praxis. Wege zu einer ›realistischen‹ Kulturanalyse«. In: ANDREAS HEPP/RAINER WINTER (HG.), *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31-46.

- HONNETH, AXEL (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- JÄGER, SIEGFRIED (1999): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Duisburg: DISS (Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung).
- JAY, MARTIN (1995): »Was steckt hinter dem Spiegel? Ideologie und die Herrschaft des Auges«. In: *Leviathan* 23/1, S. 41-55.
- KELLER, REINER (1997): »Diskursanalyse«. In: RONALD HITZLER/ ANNE HONER (HG.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, Opladen: UTB, S. 309-333.
- KELLER, REINER/HIRSELAND, ANDREAS/SCHNEIDER, WERNER/ VIEHÖVER, WILLY (2001): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske + Budrich.
- KNEER, GEORG (1996): *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- KOCKA, JÜRGEN (1994): »Perspektiven für die Sozialgeschichte der neunziger Jahre«. In: WINFRIED SCHULZE (HG.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 33-39.
- LAUGSTIEN, THOMAS (1996): »Diskursanalyse«. In: WOLFGANG FRITZ HAUG (HG.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg: Argument, S. 727-743.
- LEMKE, THOMAS (1995): »Der Eisberg der Politik. Foucault und das Problem der Regierung«. In: *kultuRRevolution* 31, S. 31-41.
- LEMKE, THOMAS (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument.
- LICHTBLAU, KLAUS (1999): *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin: Philo.
- LINK, JÜRGEN (1997): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LÖSCH, ANDREAS/SCHRAGE, DOMINIK/SPREEN, DIERK/STAUFF, MARKUS (HG.) (2001): *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*, Heidelberg: Synchron.

- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1986): *Das postmoderne Wissen*, Graz, Wien: Böhlau.
- MAASEN, SABINE (1998): *Genealogie der Unmoral. Zur Therapeutisierung sexueller Selbst*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MAASEN, SABINE (1999): *Wissenssoziologie*, Bielefeld: transcript.
- MAKROPOULOS, MICHAEL (1997): *Modernität und Kontingenz*, München: Fink.
- MAKROPOULOS, MICHAEL (1998): »Kontingenz. Zur Bestimmung einer modernen Zentralkategorie«. In: PETER ZIMMERMANN/NATALIE BINCZELE (Hg.), *Eigentlich könnte alles auch anders sein*, Köln: König, S. 13-25.
- MARTSCHUKAT, JÜRGEN (Hg.) (2002): *Geschichte schreiben mit Foucault*, Frankfurt/Main: Campus.
- MERSCH, DIETER (1999): »Anders denken«. In: HANNELORE BUBLITZ/ANDREA DOROTHEA BÜHRMANN/CHRISTINE HANKE/ANDREA SEIER (HG.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt/Main, New York: Campus, S. 162-176.
- MERSCH, DIETER (2002a): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink.
- MERSCH, DIETER (2002b): *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1999 [1887]): *Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1967-77 und 1988: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- PLUMPE, GERHARD/KAMMLER, CLEMENS (1980): »Wissen ist Macht«. In: *Philosophische Rundschau* 27/3-4, S. 185-218.
- REUTER, JULIA (2002): *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie*, Bielefeld: transcript.
- RÜB, MATTHIAS (1990): »Das Subjekt und sein Anderes. Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault«. In: EVA ERDMANN/RAINER FORST/AXEL HONNETH (HG.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/Main: Campus, S. 187-201.
- SARASIN, PHILIPP (1999): »Mapping the body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und Erfahrung«. In: *Historische Anthropologie* 7/3, S. 437-451.

- SARASIN, PHILIPP (2002): »Foucault, Burkhardt, Nietzsche – und die Hygieniker«. In: JÜRGEN MARTSCHUKAT (HG.), *Geschichte schreiben mit Foucault*, Frankfurt/Main: Campus, S. 195-218.
- SCHADE, SIGRID (2000): »Körper – Zeichen – Geschlecht. Repräsentation: zwischen Kultur, Körper und Wahrnehmung«. In: INSA HÄRTEL/SIGRID SCHADE (HG.), *Körper und Repräsentation*, Opladen: Leske + Budrich, S. 77-88.
- SCHÄFER, THOMAS (1995): *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- SCHÖTTLER, PETER (1997): »Wer hat Angst vor dem ›linguistic turn‹?«. In: *Geschichte und Gesellschaft* 23, S. 134-151.
- SEITTER, WALTER (1996): *Das Spektrum der Genealogie*, Bodenheim: Philo.
- SOHN, WERNER/MEHRTENS, HERBERT (HG.) (1999): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- SPREEN, DIERK (1998): *Tausch, Technik, Krieg. Die Geburt der Gesellschaft im technisch-medialen Apriori*, Hamburg: Argument.
- STÄHEL, URS (2000): *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld: transcript.
- VEYNE, PAUL (1981): *Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie*, Berlin: Merve.
- VEYNE, PAUL (2001): »Die Verkettung der Dinge«. In: Frankfurter Rundschau vom 16.10.2001.
- WEBER, MAX (1995): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, hg. und eingeleitet von Michael Sukale, Stuttgart: Reclam.
- WEHLER, HANS-ULRICH (1998): *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München: Beck.

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Uwe Schimank, Ute Volkmann

Gesellschaftliche Differenzierung

1999, 60 Seiten,
kart., 9,00 €,
ISBN: 3-933127-06-8

Urs Stäheli

Poststrukturalistische Soziologien

2000, 88 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-11-4

Sabine Maasen

Wissenssoziologie

1999, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-08-4

Klaus Peter Japp

Risiko

2000, 128 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-12-2

Volkhard Krech

Religionssoziologie

1999, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-07-6

Ludger Pries

Internationale Migration

2001, 84 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-27-0

Raimund Hasse, Georg Krücken

Neo-Institutionalismus

2000, 86 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-28-9

Gunnar Stollberg

Medizinsoziologie

2001, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-26-2

Theresa Wobbe

Weltgesellschaft

2000, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-13-0

Paul B. Hill

Rational-Choice-Theorie

2002, 92 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-30-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Martin Endreß

Vertrauen

2002, 110 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-78-5

Peter Weingart

Wissenschaftssoziologie

März 2003, 172 Seiten,

kart., 13,80 €,

ISBN: 3-933127-37-8

Jörg Dürrschmidt

Globalisierung

2002, 132 Seiten,

kart., 12,00 €,

ISBN: 3-933127-10-6

Ansgar Thiel

Soziale Konflikte

März 2003, 102 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-21-1

Stefanie Eifler

Kriminalsoziologie

2002, 108 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-62-9

Hannelore Bublitz

Diskurs

Juni 2003, 124 Seiten,

kart., 11,50 €,

ISBN: 3-89942-128-0

Thomas Kurtz

Berufssoziologie

2002, 92 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-50-5

transcript Verlag (Hg.)

CD-ROM Einsichten -

Vielsichten

Lesewege und Interviews zu
Themen der Soziologie

2001, 150 Seiten,

CD, 2,50 €,

ISBN: 3-933127-79-3

Beate Kraus, Gunter Gebauer

Habitus

2002, 94 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-17-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Christoph Hubig

Mittel

2002, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-91-2

Renate Wahsner

Naturwissenschaft

2002, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-95-5

Werner Rügemer

arm und reich

2002, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-92-0

Michael Weingarten

Wahrnehmen

Juli 2003, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-125-6

Hans Heinz Holz

Widerspiegelung

März 2003, 82 Seiten,
kart., 10,80 €,
ISBN: 3-89942-122-1

Jörg Zimmer

Metapher

März 2003, 52 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-123-X

Angelica Nuzzo

System

April 2003, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-121-3

Volker Schürmann

Muße

April 2003, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-89942-124-8

Michael Weingarten

Leben (bio-ethisch)

April 2003, 48 Seiten,
kart., 7,60 €,
ISBN: 3-933127-96-3

Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** kann auch abonniert werden. Der Preis pro Band reduziert sich dann auf 5,50 € (mit Ausnahme des Bandes von Hans Heinz Holz).

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de