

11-580

melko 7.

167



*Michel Foucault, Berlin 1977*

*Foto: Ulrich Raulff*

Im Merve Verlag sind erschienen:

- Mikrophysik der Macht  
Michel Foucault  
Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin
- Dispositive der Macht  
Michel Foucault  
Über Sexualität und Wahrheit
- Der Faden ist gerissen  
Michel Foucault und Gilles Deleuze
- Von der Freundschaft  
Michel Foucault  
Im Gespräch
- Michel Foucault  
Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte

**Merve  
Verlag**

Michel Foucault  
Was ist Kritik?

Aus dem Französischen  
von Walter Seitter

Merve Verlag Berlin

Titel der Originalausgabe:

Qu'est-ce que la critique?

[critique et Aufklärung]

© Bulletin de la Société française de Philosophie,  
Band LXXXIV, Paris April-Juni 1990

11-580



© der deutschen Ausgabe 1992 beim Merve Verlag Berlin  
Postfach 150 927, 1 Berlin 15. Printed in Germany.  
Druck- und Bindearbeiten: Dressler, Berlin  
Satz: SupportAgentur Gabler & Lutz, Berlin  
Umschlagentwurf: Jochen Stankowski, Köln  
ISBN 3-88396-093-4

*Anstatt eines Textes eines unserer Vortragenden, der die Veröffentlichung seines Textes nicht wünschte, liegt hier - unter einem Titel, der nicht von seinem Autor stammt - der Beitrag von Michel Foucault vor, der am 27. Mai 1978 vorgetragen wurde und veröffentlicht werden sollte. Der Text ist von seinem Autor nicht redigiert worden und ist so in unserem Archiv geblieben. Wir haben uns nicht autorisiert gefühlt, seinen Text zu überarbeiten. Vielmehr haben wir dem Text seinen mündlichen Vortragscharakter belassen (und davon setzen wir den Leser in Kenntnis), indem wir ein Minimum an Interpunktion und grammatischer Konstruktion einführen, um den Gewohnheiten des Leserauges Genüge zu tun.*

*Als Inhaberin dieses Textes, der vor ihr und für sie gesprochen worden ist, hat die Société française de philosophie die Transkription in ihrer eigenen Verantwortung vorgenommen. Die Fehler, die sich eingeschlichen haben mögen, gehen daher auf das Konto der Transkriptoren, die dem Publikum einen bedeutenden Beitrag nicht vorenthalten wollten.\* Wir hoffen, daß diejenigen, die Michel Foucault gekannt, geliebt, bewundert haben, hier etwas von seinem Denken, etwas von seiner Stimme wiederfinden.*

*Die Redaktion des Bulletin de la  
Société française de philosophie*

---

\* Der Text wurde von Monique Emery transkribiert und dann von Suzanne Delorme, Christiane Menasseyre, François Azouvi, Jean-Marie Beyssade und Dominique Seglard durchgesehen.

*Henri Gouhier:* Meine Damen und Herren! Ich danke zunächst einmal Herrn Michel Foucault dafür, daß er diesen Vortrag trotz vielen Verpflichtungen zugesagt hat - wir hören ihn kurze Zeit nach seiner Rückkehr aus Japan. Deswegen war die Einladung zu dieser Sitzung eher lakonisch gehalten. Und eben deswegen ist der Vortrag Michel Foucaults eine Überraschung. Da es sich um eine gute Überraschung handeln dürfte, schiebe ich das Vergnügen ihn zu hören nicht länger hinaus.

*Michel Foucault:* Ich danke Ihnen vielmals für die Einladung zu dieser Versammlung und in diese Gesellschaft. Ich glaube, daß ich hier bereits vor ungefähr zehn Jahren einen Vortrag gehalten habe zum Thema: *Was ist ein Autor?*

Der Frage, über die ich heute zu Ihnen sprechen möchte, habe ich keinen Titel gegeben. Herr Gouhier hat Ihnen nachsichtigerweise mitgeteilt, der Grund dafür sei mein Japan-Aufenthalt. Das ist eine sehr liebenswürdige Modifizierung der Wahrheit. Tatsächlich hatte ich bis vor einigen Tagen keinen Titel gefunden - oder vielmehr es gab einen, der mich verfolgt hat, den ich jedoch nicht wählen wollte. Sie werden gleich sehen warum: es wäre unanständig gewesen.

In Wirklichkeit lautet die Frage, von der ich Ihnen sprechen wollte und sprechen will: *Was ist Kritik?* Ich sollte versuchen, etwas zu diesem Projekt zu sagen,

das sich unablässig formiert, sich fortsetzt und immer wieder von neuem erhebt - an den Grenzen der Philosophie, ganz bei ihr, ganz gegen sie, auf ihre Kosten, im Hinblick auf eine kommende Philosophie oder anstelle jeder möglichen Philosophie. Mir scheint, daß es im modernen Abendland (etwa seit dem 15. oder 16. Jahrhundert) zwischen der erhabenen Unternehmung Kants und den kleinen polemisch-professionellen Aktivitäten, die den Namen Kritik tragen, eine Gemeinsamkeit gibt: eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem, was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur, ein Verhältnis zu den anderen auch - etwas, was man die Haltung der Kritik nennen könnte. Sie mögen wohl erstaunen, wenn Sie hören, daß so etwas wie die kritische Haltung für die moderne Zivilisation typisch sein soll, wo es doch Kritiken, Polemiken usw. in Hülle und Fülle gegeben hat und sogar die kantischen Probleme Ursprünge haben, die weit über das 15. oder 16. Jahrhundert zurückreichen. Man mag auch darüber erstaunen, daß man hier jener Kritik eine Einheit zusprechen möchte, wo doch die Kritik von Natur aus und sozusagen von Berufs wegen der Zerstreung, der Abhängigkeit, der puren Heteronomie unterliegt. Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahr-

heit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann. All das macht, daß sie eine Funktion ist, die dem untergeordnet ist, was die Philosophie, die Wissenschaft, die Politik, die Moral, das Recht, die Literatur usw. positiv darstellen. Und welches auch die Vergnügen oder die Entschädigungen sein mögen, die mit dieser sonderbaren Kritik-Aktivität verbunden sind: es scheint, daß sie zumeist nicht nur ihren strengen Nützlichkeits-Anspruch vor sich her trägt, sondern auch noch von einem allgemeineren Imperativ getragen wird - nicht nur von dem Imperativ, Irrtümer auszumerzen. Es gibt etwas in der Kritik, das sich mit der Tugend verschwägert. Ich möchte Ihnen gewissermaßen von der kritischen Haltung als Tugend im allgemeinen sprechen.

Es gibt ziemlich viele Wege, um die Geschichte dieser kritischen Haltung zu schreiben. Ich möchte Ihnen hier einen möglichen Weg vorschlagen - der von der christlichen Pastoral ausgeht. Die christliche Pastoral bzw. die christliche Kirche, insofern sie eben eine spezifisch pastorale Aktivität entfaltet, hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müs-

se: daß es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei. Und diese Operation der Lenkung zum Heil in einem Gehorsamsverhältnis mit jemandem muß sich in einem dreifachen Verhältnis zur Wahrheit vollziehen: Wahrheit verstanden als Dogma; Wahrheit auch insofern, als diese Lenkung eine spezielle und individualisierende Erkennung der Individuen impliziert; und schließlich auch insofern, als diese Lenkung sich als eine reflektierte Technik entpuppt, die allgemeine Regeln, besondere Erkenntnisse, Vorschriften und Methoden für Untersuchungen, Geständnisse, Gespräche usw. enthält. Man darf nicht vergessen, daß es die Gewissensführung war, die man jahrhundertlang in der griechischen Kirche *technē technon* und in der römischen Kirche *ars artium* nannte: es war die Kunst, die Menschen zu regieren. Gewiß ist diese Regierungskunst lange Zeit, auch noch in der mittelalterlichen Gesellschaft, relativ beschränkt geblieben: gebunden an die klösterliche Existenz, praktiziert hauptsächlich von besonderen geistlichen Gruppen. Aber ich glaube, daß es vom 15. Jahrhundert an, bereits vor der Reformation, eine wirkliche Explosion der Menschenregierungskunst gegeben hat - Explosion in einem zweifachen Sinne. Zunächst ist diese Kunst über ihre religiöse Herkunft hinausgegangen: sie hat sich also laisiert und in der zivilen Gesellschaft ausge-

breitet. Sodann hat sich diese Regierungskunst in den verschiedensten Bereichen vervielfältigt: wie regiert man die Kinder, wie regiert man die Armen und die Bettler, wie regiert man eine Familie, ein Haus, wie regiert man die Heere, wie regiert man die verschiedenen Gruppen, die Städte, die Staaten, wie regiert man seinen eigenen Körper, wie regiert man seinen eigenen Geist? Wie regiert man? - ich glaube, daß das eine der grundlegenden Fragen des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen ist. Auf diese grundlegende Frage hat die Vervielfältigung aller Regierungskünste - der pädagogischen Kunst, der politischen Kunst, der ökonomischen Kunst - sowie die Vervielfältigung aller Regierungseinrichtungen geantwortet - in dem weiten Sinn, den das Wort Regierung damals hatte.

Doch kann von dieser Regierungsentfaltung, die mir für die Gesellschaften des europäischen Abendlandes im 16. Jahrhundert charakteristisch erscheint, die Frage, "wie man denn nicht regiert wird", nicht getrennt werden. Damit will ich nicht sagen, daß sich der Regierungsintensivierung direkt die konträre Behauptung entgegengesetzt hätte: "Wir wollen nicht regiert werden und wir wollen rein gar nicht regiert werden!" Ich will sagen, daß sich in jener großen Unruhe um die Regierung und die Regierungsweisen auch die ständige Frage feststellen läßt: "Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren

regiert wird - daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?" Wenn man diese Bewegung der Regierbarmachung der Gesellschaft und der Individuen historisch angemessen einschätzt und einordnet, dann kann man ihm, glaube ich, das zur Seite stellen, was ich die kritische Haltung nenne. Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, als Weise ihnen zu mißtrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entwischen oder sie immerhin zu verschieben zu suchen, als Posten zu ihrer Hinhaltung und doch auch als Linie der Entfaltung der Regierungskünste ist damals in Europa eine Kulturform entstanden, eine moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden. Als erste Definition der Kritik schlage ich also die allgemeine Charakterisierung vor: die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.

Sie mögen mir sagen, daß diese Definition ziemlich allgemein, vage und unbestimmt ist. Gewiß! Trotzdem glaube ich, daß sie es möglich macht, einige historische Anhaltspunkte für die von mir so genannte kritische Haltung zu fixieren:

1. Erster Anhaltspunkt: in einer Epoche, in der die Menschenregierung wesentlich eine geistliche Kunst

war bzw. eine religiöse Praktik, die an die Autorität der Kirche, an das Lehramt der Heiligen Schrift gebunden war, lief der Wille, nicht dermaßen regiert zu werden, darüber, daß man zur Heiligen Schrift ein anderes Verhältnis suchte als dasjenige, das mit der Lehre von Gott verbunden war; nicht regiert werden wollen hieß das kirchliche Lehramt verweigern, zurückweisen oder einschränken; es hieß zur Heiligen Schrift zurückkehren; es hieß sich fragen, was in der Schrift authentisch ist, was in der Schrift tatsächlich geschrieben worden ist, welche Art von Wahrheit von der Schrift gesagt wird, wie man den Zugang zu dieser Wahrheit der Schrift in der Schrift und vielleicht trotz des Geschriebenen findet; schließlich hieß es sogar zu der einfachen Frage vordringen: Ist die Schrift wahr? Von John Wiclif bis zu Pierre Bayle hat sich die Kritik zu einem beträchtlichen Teil im Verhältnis zur Heiligen Schrift entwickelt. Die Kritik ist historisch gesehen biblisch.

2. Zweiter Anhaltspunkt: nicht regiert werden wollen, nicht dermaßen regiert werden wollen, das heißt auch, diese Gesetze da nicht mehr annehmen wollen, weil sie ungerecht sind, weil sie unter ihrer Altehrwürdigkeit oder unter dem bedrohlichen Glanz, den ihnen der heutige Souverän verleiht, eine wesenhafte Unrechtmäßigkeit bergen. Unter diesem Gesichtspunkt heißt also Kritik: der Regierung und dem von ihr verlangten Gehorsam universale und unverjähbare Rechte entgegensetzen, denen sich jedwede Regie-

rung, handle es sich um den Monarchen, um das Gericht, um den Erzieher, um den Familienvater, unterwerfen muß. Wir haben es hier mit dem Problem des Naturrechts zu tun.

Das Naturrecht ist gewiß keine Erfindung der Renaissance. Aber es hat seit dem 16. Jahrhundert eine kritische Funktion angenommen, die es immer behalten wird. Auf die Frage "Wie nicht regiert werden?" antwortet es: "Welches sind die Grenzen des Rechts zu regieren?" Hier ist die Kritik wesentlich juristisch.

3. "Nicht regiert werden wollen" heißt schließlich auch: nicht als wahr annehmen, was eine Autorität als wahr ansagt, oder jedenfalls nicht etwas als wahr annehmen, weil eine Autorität es als wahr vorschreibt. Es heißt: etwas nur annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet. Dieses Mal geht die Kritik vom Problem der Gewißheit gegenüber der Autorität aus.

Die Bibel, das Recht, die Wissenschaft; die Schrift, die Natur, das Verhältnis zu sich; das Lehramt, das Gesetz, die Autorität des Dogmatismus. Man sieht, wie das Spiel zwischen der Regierungsintensivierung und der Kritik zu Phänomenen geführt hat, die in der Geschichte der abendländischen Kultur sehr wichtig sind: sei es für die Entwicklung der philologischen Wissenschaften, sei es für die Entwicklung der Reflexion, der juristischen Analyse sowie der methodologischen Reflexion. Vor allem aber sieht man, daß der

Entstehungsherd der Kritik im wesentlichen das Bündel der Beziehungen zwischen der Macht, der Wahrheit und dem Subjekt ist. Wenn es sich bei der Regierungsintensivierung darum handelt, in einer sozialen Praxis die Individuen zu unterwerfen - und zwar durch Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen, dann würde ich sagen, ist die Kritik die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. Dann ist die Kritik die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.

Obwohl diese Definition bloß empirisch und ziemlich ungenau ist, maße ich mir an zu denken, daß sie nicht weit entfernt ist von jener Definition, die Kant gegeben hat: allerdings nicht von der Kritik sondern von der *Aufklärung*\*. Tatsächlich hat Kant in seinem Text von 1784 *Was ist Aufklärung?* die *Aufklärung* im Verhältnis zu einem Zustand der Unmündigkeit definiert, in welchem die Menschheit - autoritärerweise - gehalten werde. Zweitens hat er diese Unmündigkeit als eine gewisse Unfähigkeit charakterisiert, in der die Menschheit gehalten werde: die Unfähigkeit, sich seines eigenen Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen - er verwendet das Wort *leiten*,

---

\* *Aufklärung* im Original immer deutsch



das einen historisch bestimmten religiösen Sinn hat. Drittens glaube ich, ist es charakteristisch, daß Kant diese Unfähigkeit durch eine bestimmte Beziehung zwischen einer übermäßigen Autorität, welche die Menschheit in dem Zustand der Unmündigkeit halte, und andererseits einem Mangel an Entschlossenheit und Mut definiert hat. Folglich ist diese Definition der *Aufklärung* nicht einfach eine historische und spekulative Definition, sondern etwas was man beinahe eine Predigt nennen könnte - oder sagen wir: einen Appell an den Mut. Man darf nicht vergessen, daß es ein Zeitschriftenartikel war. Es wären die Beziehungen zwischen der Philosophie und dem Journalismus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zu untersuchen ... es sei denn, sie sind schon untersucht, aber ich bin nicht sicher. Es ist sehr interessant zu sehen, von welchem Moment an die Philosophen in den Zeitungen auftauchen, um etwas zu sagen, was für sie philosophisch interessant ist und was sich doch - mit Appell-Effekten - an die Öffentlichkeit richtet. Und schließlich ist es charakteristisch, daß Kant in dem Text zur *Aufklärung* als Beispiele für die Unmündigkeit, aus der die *Aufklärung* die Menschen ausgehen lassen sollte, die Bereiche der Religion, des Rechts und der Erkenntnis nennt. Was Kant als *Aufklärung* beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozeß

der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht. Wie definiert nun Kant die Kritik im Verhältnis zur *Aufklärung* - deren Devise (Kant erinnert daran) "*sapere aude*" lautet, der wiederum die Stimme Friedrichs II. kontrapunktisch gegenübersteht: "Räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!?" Ich maße mir nicht an, Kants kritisches Projekt in seiner philosophischen Strenge zu bestimmen - schon gar nicht vor einem solchen Auditorium von Philosophen, wo ich doch selber kein Philosoph bin, vielleicht gerade noch ein Kritiker... Aber wie kann man die eigentliche Kritik im Verhältnis zu jener *Aufklärung* situieren? Wenn Kant die gesamte vorangegangene kritische Bewegung als *Aufklärung* bezeichnet - wie situiert er dann das, was er selber unter Kritik versteht? Im Verhältnis zur *Aufklärung* ist die Kritik für Kant das, was er zum Wissen sagt: Weißt du auch, wie weit du wissen kannst? Räsonniere so viel du willst - aber weißt du denn, bis wohin du ohne Gefahr räsonnieren kannst? Die Kritik also wird sagen: um unsere Freiheit geht es weniger in dem, was wir mit mehr oder weniger Mut unternehmen als vielmehr in der Idee, die wir uns von unserer Erkenntnis und ihren Grenzen machen, und folglich braucht man sich nicht von einem anderen "*Gehorcht!*" sagen lassen, um das Prinzip der Autonomie zu entdecken, vielmehr hat man sich von seiner eigenen Erkenntnis eine richtige Idee zu machen. Dann wird das "*Ge-*

horcht!" auf der Autonomie selbst gegründet sein.

Ich möchte hier nicht den Gegensatz aufzeigen, den es bei Kant zwischen der Analyse der *Aufklärung* und dem Projekt der Kritik geben mag. Es ließe sich leicht zeigen, daß für Kant selber jener wahre Mut zu wissen, den die *Aufklärung* errufen wollte, daß eben jener Mut zum Wissen darin besteht, die Grenzen der Erkenntnis zu erkennen; und es ließe sich leicht zeigen, daß für ihn die Autonomie keineswegs dem Gehorsam gegenüber den Souveränen entgegensteht. Dennoch bleibt es wahr, daß Kant dem kritischen Unternehmen der Entunterwerfung gegenüber dem Spiel der Macht und der Wahrheit als vorgängige Aufgabe - als Prolegomenon zu jeder gegenwärtigen und künftigen *Aufklärung* - die Erkenntnis der Erkenntnis aufbürdet.

\*

Bei Kant sind also *Aufklärung* und Kritik dergestalt gegeneinander verschoben - doch möchte ich nicht dabei verweilen. Ich will nur auf den historischen Aspekt des Problems eingehen, das sich aus dem ergibt, was im 19. Jahrhundert passiert ist. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts hat der Unternehmung der Kritik, die Kant selber hinter der *Aufklärung* angesetzt hatte, ein stärkeres Weiterleben verschafft als der *Aufklärung* selbst. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts - und

erst recht die des 20. Jahrhunderts - schien Kant insofern recht geben zu müssen, als sie jene neue kritische Haltung konkretisiert hat, die Kant im Rückstand zur *Aufklärung* eröffnet hatte.

Die geschichtliche Entfaltung, die der kantischen Kritik in weit höherem Ausmaß beschieden war als dem Mut der *Aufklärung*, vollzog sich auf drei Linien. Erstens war es die positivistische Wissenschaft, d.h. eine Wissenschaft, die ein vollständiges Vertrauen zu sich hatte, wofern sie gegenüber jedem ihrer Ergebnisse sorgfältig kritisch war. Zweitens die Entwicklung eines Staates oder eines staatlichen Systems, das sich selbst als grundlegende Vernunft oder Rationalität der Geschichte ausgab und dessen Methoden Rationalisierungen der Wirtschaft und der Gesellschaft waren. Drittens entstand schließlich an der Nahtstelle zwischen diesem wissenschaftlichen Positivismus und dieser Staatenentwicklung eine Staatswissenschaft oder ein "Etatismus". Zwischen ihnen knüpft sich ein Netz von engen Beziehungen, insofern die Wissenschaft für die Entfaltung der Produktivkräfte immer bestimmender wird und zum anderen die Staatsgewalten sich in immer raffinierter werdenden Techniken vollziehen. Deswegen nimmt die Frage von 1784 "*Was ist Aufklärung?*" oder vielmehr die Art und Weise, in der Kant mit seiner Stellungnahme sein kritisches Unternehmen situiert, nimmt also die Problematisierung der Beziehungen zwischen *Aufklärung* und

*Kritik* die Form eines Mißtrauens, jedenfalls eines Verdachts an: für welche Machtsteigerungen, für welche Regierungsentfaltung, die umso unabwendbarer sind als sie sich auf Vernunft berufen, ist diese Vernunft selbst historisch verantwortlich?

Die Entwicklung dieser Frage war in Deutschland und in Frankreich nicht die gleiche - und zwar aus historischen Gründen, die analysiert werden müßten, weil sie komplex sind.

Man könnte etwa folgendes sagen: weniger aufgrund einer jüngeren Entwicklung eines neuen und vernünftigen Staates in Deutschland als vielmehr aufgrund einer alten Zugehörigkeit der Universitäten zur *Wissenschaft*\* und zu den administrativen und staatlichen Strukturen hat sich der Verdacht, daß etwas in der Rationalisierung und vielleicht gar in der Vernunft selbst für den Machtexzeß verantwortlich ist, hat sich also dieser Verdacht vor allem in Deutschland und da wiederum vor allem in einer deutschen Linken entwickelt. Von der hegelschen Linken bis zur Frankfurter Schule hat es eine ganze Kritik des Positivismus, des Objektivismus, der Rationalisierung, der *techné* und der Technisierung gegeben, eine Kritik der Beziehungen zwischen dem Fundamentalprojekt der Wissenschaft und der Technik, die zeigen möchte, wie eine naive Anmaßung der Wissenschaft mit den eigentümlichen Herrschaftsformen der zeitgenössischen

\* Im Original deutsch

sellschaft verknüpft ist. Um ein Beispiel zu nennen, das von einer linken Kritik weit entfernt ist, erinnere ich daran, daß Husserl im Jahre 1936 die aktuelle Krise der europäischen Menschheit auf das Problem der Beziehungen der Erkenntnis zur Technik, der *epistémé* zur *techné* bezog.

In Frankreich waren die Bedingungen der Ausübung der Philosophie und der politischen Reflexion ganz andere und deswegen scheint die Kritik der anmaßenden Vernunft und ihrer spezifischen Machtwirkungen nicht in derselben Weise geleistet worden zu sein. Im 19. und 20. Jahrhundert findet sich eben diese historische Beschuldigung der Vernunft oder der Rationalisierung wegen ihrer Machtwirkungen auf Seiten eines Denkens, das politisch rechts steht. In Frankreich hat die Verbindung von Aufklärung und Revolution zweifellos verhindert, daß diese Beziehung zwischen der Rationalisierung und der Macht wirklich gründlich in Frage gestellt worden ist. Vielleicht hat auch die Tatsache, daß die Reformation, die in ihren frühesten Wurzeln die erste kritische Bewegung als Kunst, sich nicht regieren zu lassen, gewesen ist, hat also die Tatsache, daß die Reformation in Frankreich nicht die Tragweite und den Erfolg gehabt hat wie in Deutschland, dazu geführt, daß in Frankreich dieser Begriff der *Aufklärung* mit allen seinen Problemstellungen nicht eine so weitreichende und andauernde Bedeutung gehabt hat wie in Deutschland. In Frank-

reich hat man den Philosophen des 18. Jahrhunderts eine gewisse politische Wertschätzung entgegengebracht und gleichzeitig hat man das Denken der Aufklärung als eine mindere Episode in der Geschichte der Philosophie disqualifiziert. In Deutschland hingegen wurde die *Aufklärung* immer als eine wichtige Episode betrachtet - sei es im positiven oder im negativen Sinn: als eine eklatante Manifestation der abendländischen Vernunft. In der *Aufklärung* und in der gesamten Periode vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, die der *Aufklärung* zugrundeliegt, identifizierte und analysierte man die markanteste Linie der abendländischen Vernunft, während die mit ihr verbundene Politik mißtrauisch beäugt wurde. Das ist der Chiasmus, der die Stellung des Problems der *Aufklärung* im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Frankreich und in Deutschland charakterisiert.

Nun hat sich, glaube ich, die Situation in Frankreich im Laufe der letzten Jahre geändert. Und das Problem der *Aufklärung* (wie es für das deutsche Denken seit Mendelssohn, Kant und über Hegel, Nietzsche, Husserl, die Frankfurter Schule usw. wichtig gewesen ist) kann nun in Frankreich in einer bemerkenswerten Nachbarschaft zu den Arbeiten der Frankfurter Schule aufgegriffen werden. Uns ist diese Frage nach der *Aufklärung* - und das ist kaum verwunderlich - durch die Phänomenologie und die von ihr aufgeworfenen Probleme nahegebracht worden. Sie ist uns

wieder nahegelegt worden durch die Frage nach dem Sinn und nach dem, was den Sinn konstituieren mag: Wie ist es möglich, daß es Sinn gibt aufgrund von Nicht-Sinn? Wie kommt der Sinn zustande? Eine Frage, die offensichtlich komplementär ist zu jener anderen: Wie kommt es, daß die große Bewegung der Rationalisierung uns zu so viel Lärmen und Toben, zu so viel Schweigen und düsterem Mechanismus geführt hat? Man darf ja nicht vergessen, daß *Der Ekel* und *Die Krisis* nur wenige Monate auseinanderliegen. Und nach dem Krieg hat sich durch die Analyse der Tatsache, daß sich der Sinn dank Zwangssystemen der Signifikanten-Maschinerie konstituiert, durch die Analyse der Tatsache, daß es Sinn nur dank den Zwangswirkungen von Strukturen gibt, hat sich also in einer sonderbaren Abkürzung das Problem zwischen *ratio* und *Macht* wiedereingestellt. Ich glaube auch (dazu wäre gewiß eine Untersuchung nötig), daß die Analysen der Geschichte der Wissenschaften, diese ganze Problematisierung der Geschichte der Wissenschaften (die ebenfalls in der Phänomenologie wurzelt und in Frankreich mit Cavailles, mit Bachelard, mit Georges Canguilhem einen ganz anderen Weg eingeschlagen hat), mir scheint also, daß das historische Problem der Geschichtlichkeit der Wissenschaften einige Analogien zum Problem der Sinnkonstituierung aufweist (wenn sie nicht gar ein Echo dazu bildet): Wie entsteht, wie formiert sich diese Rationalität aus etwas

anderem? Also die Gegenfrage und die Umkehrfrage zum Problem der *Aufklärung*: Wie kommt es, daß die Rationalisierung zur Raserei der Macht führt?

Mir scheint, daß diese Untersuchungen über die Konstituierung des Sinnes mit der Entdeckung, daß sich der Sinn den Zwangsstrukturen des Signifikanten verdankt, sowie die Analysen der Geschichte der wissenschaftlichen Rationalität mit den Zwangswirkungen, die an ihre Institutionalisierung sowie an die Modellbildung geknüpft sind, daß also alle diese historischen Forschungen mit dem schmalen Licht einer universitären Schießscharte die aktuelle Grundbewegung unserer Geschichte getroffen haben. Wie sehr man uns auch eingeredet hat, daß es unserer gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Organisation an Rationalität mangelt: tatsächlich fanden wir uns vor ich weiß nicht zu viel oder zu wenig Vernunft - jedenfalls gewiß vor zu viel Macht; wie sehr wir auch die Verheißungen der Revolution angepriesen haben: ich weiß nicht, ob die Revolution dort, wo sie stattgefunden hat, gut oder böse ist - auf jeden Fall fanden wir uns vor der Beharrlichkeit einer Macht, die sich endlos hielt; und wie sehr wir auch den Gegensatz zwischen den Ideologien der Gewalt und der wahren wissenschaftlichen Theorie der Gesellschaft, des Proletariats und der Geschichte verkündet haben: wir haben uns mit zwei Machtformen konfrontiert gesehen, die sich gleichen wie zwei Brüder: Faschismus und Stalinismus.

Folglich die Wiederkehr der Frage "*Was ist Aufklärung?*" und die Reaktivierung der Probleme, welche Max Webers Analysen markiert haben: Wie steht es mit der Rationalisierung, die seit dem 16. Jahrhundert nicht nur das Denken und die Wissenschaft des Abendlandes charakterisiert, sondern auch die gesellschaftlichen Beziehungen, die staatlichen Organisationen, die wirtschaftlichen Praktiken und sogar das Verhalten der Individuen? Wie steht es mit der Rationalisierung, die zu Zwangswirkungen und vielleicht zu Vernebelungseffekten führt, während sie in zunehmendem Maße und ohne radikale Bestreitung ein umfassendes wissenschaftliches und technisches System implantiert?

Die Frage "*Was ist Aufklärung?*" ist ein Problem, dessen wir uns in Frankreich endlich anzunehmen haben. Man kann sich seiner auf unterschiedlichen Wegen annehmen. Deswegen ist der Weg, den ich einschlagen will, keineswegs von Polemik oder Kritik bestimmt - ich möchte, daß Sie mir das glauben. Aus den beiden eben genannten Gründen suche ich lediglich die Unterschiede zu markieren und ich möchte sehen, wie weit man die verschiedenen Formen der Analyse des Problems der *Aufklärung*, das vielleicht das Hauptproblem der modernen Philosophie ist, vielfältigen, voneinander absetzen und ablösen kann.

Indem ich mich diesem Problem nähere, das uns in eine Position der Brüderlichkeit gegenüber der

Frankfurter Schule setzt, möchte ich bemerken, daß es einige Implikationen gibt, wenn man aus der *Aufklärung* die zentrale Frage macht. Es bedeutet zunächst einmal, daß man sich auf eine Praktik einläßt, die man eine historisch-philosophische nennen könnte - die aber weder mit der Philosophie der Geschichte noch mit der Geschichte der Philosophie etwas zu tun hat. Diese historisch-philosophische Praktik ist eine philosophische Arbeit, deren Erfahrungsbereich kein festgelegter und exklusiver ist. Es handelt sich nicht um die innere Erfahrung, nicht um die grundlegenden Strukturen der wissenschaftlichen Erkenntnis und auch nicht um historische Inhalte, die von den Historikern bereits als fertige Tatsachen ausgearbeitet und akzeptiert sind. Vielmehr geht es in dieser historisch-philosophischen Praktik darum, sich seine eigene Geschichte zu machen: gleichsam fiktional die Geschichte zu fabrizieren, die von der Frage nach den Beziehungen zwischen den Rationalitätsstrukturen des wahren Diskurses und den daran geknüpften Unterwerfungsmechanismen durchzogen ist - welche Frage die den Historikern vertrauten historischen Gegenstände zum Problem des Subjekts und der Wahrheit hin verschiebt, um das sich die Historiker nicht kümmern. Desgleichen verleiht diese Frage der philosophischen Arbeit, dem philosophischen Denken, der philosophischen Analyse empirische Gehalte, die von ihr selber gezeichnet worden sind. Deswegen pflegen

die Historiker angesichts dieser historischen oder philosophischen Arbeit zu sagen: "Ja, ja, gewiß, mag sein..." Jedenfalls ist es nie das, was es sein soll - aufgrund der Verwirrung, die sich der Verschiebung zum Subjekt und zur Wahrheit hin verdankt. Und die Philosophen, wenn sie nicht gerade die beleidigten Perlhühner spielen, pflegen zu denken: "Die Philosophie ist allerdings doch etwas ganz anderes!" So denken sie aufgrund dieses Falles, dieses Abfalles in eine Empirizität, die sich gleichwohl auf keine innere Erfahrung berufen kann.

Gestehen wir diesen seitlichen Stimmen die Bedeutung zu, die sie haben - und sie ist groß. Sie zeigen mindestens negativ an, daß man auf dem richtigen Wege ist: daß man anläßlich der historischen Inhalte, die man bearbeitet und an die man gebunden ist, weil sie wahr sind oder als wahr gelten, die Frage stellt: was bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der Wahrheit im allgemeinen und der Wahrheiten im besonderen unterworfen ist? Die philosophische Frage durch den Rekurs auf den historischen Gehalt entsubjektivieren, die historischen Inhalte durch die Befragung der Machteffekte, mit denen sie von ihrer Wahrheit ausgestattet werden, losmachen: das ist die erste Charakteristik dieser historisch-philosophischen Praktik. Zum anderen steht diese

historisch-philosophische Praktik offensichtlich in einem privilegierten Bezug zu einer empirisch bestimmbar Epoche: auch wenn sie nicht vollständig definierbar ist, wird diese Epoche als Formierungsmoment der modernen Menschheit bezeichnet, als *Aufklärung* in dem weiten Sinn, in dem Kant oder Weber sich auf sie bezogen. Es ist eine Periode ohne feste Datierung und mit vielfältigen Eingängen, denn man kann sie ebenso durch die Formierung des Kapitalismus, die Konstituierung der bürgerlichen Welt, die Installation der staatlichen Systeme, die Gründung der modernen Wissenschaft mitsamt ihren technischen Entsprechungen, die Organisation eines Gegenüber zwischen der Kunst regiert zu werden und der Kunst nicht dermaßen regiert zu werden definieren. Daraus ergibt sich für die historisch-philosophische Arbeit eine faktische Privilegierung dieser Periode: denn da entstehen direkt und an der Oberfläche sichtbarer Transformationen die Beziehungen zwischen Macht, Wahrheit und Subjekt, die es zu analysieren gilt. Privilegiert aber ist diese Periode auch insofern, als von da aus die Matrix zu entwickeln ist, mit der andere mögliche Bereiche behandelt werden können. Man stößt nicht auf das Problem der *Aufklärung*, weil man das 18. Jahrhundert privilegiert, weil man sich für es interessiert. Sondern weil man das Problem *Was ist Aufklärung?* gründlich aufwerfen will, stößt man auf das historische Schema unserer Modernität. Es wird nicht

darum gehen zu sagen, daß die Griechen des 5. Jahrhunderts ein bißchen wie die Philosophen des 18. Jahrhunderts sind oder daß das 12. Jahrhundert bereits eine Art Renaissance war, sondern darum, zu versuchen zu sehen, unter welchen Bedingungen, um den Preis welcher Modifizierungen oder Generalisierungen man diese Frage der *Aufklärung*, diese Frage der Beziehungen der Mächte, der Wahrheit und des Subjekts auf irgendeinen Moment der Geschichte anwenden kann.

Das ist der allgemeine Rahmen dieser Forschung, die ich die historisch-philosophische nenne. Und nun zur Art ihrer Durchführung.

\*

Ich sagte eben, daß ich andere mögliche Wege als die bisher am häufigsten begangenen andeuten wollte. Das heißt keineswegs, daß ich diese bezichtigen will, zu nichts zu führen oder kein brauchbares Ergebnis zu zeitigen. Ich wollte nur dies sagen und nahelegen: mir scheint, daß diese Frage der *Aufklärung* seit Kant, wegen Kant und wahrscheinlich wegen seiner Auseinanderverschiebung von *Aufklärung* und *Kritik* im wesentlichen als Problem der Erkenntnis eingeführt wurde: man ging von der historischen Bestimmung der Erkenntnis im Moment der Konstituierung der modernen Wissenschaft aus; man suchte nach dem, was

bereits in dieser Bestimmung auf die endlosen Machteffekte hindeutete, mit denen sie durch Objektivismus, Positivismus, Technizismus usw. verbunden sein sollte; man bezog diese Erkenntnis auf die Konstituierungs- und Legitimitätsbedingungen jeder möglichen Erkenntnis und schließlich untersuchte man, wie sich in der Geschichte das Heraustreten aus der Legitimität vollzogen hat (Illusion, Irrtum, Vergessen, Verdeckung usw.). Dieses Analyse-Verfahren scheint mir durch die von Kant eingeführte Verschiebung der *Kritik* gegenüber der *Aufklärung* motiviert zu sein. Seither ist diese Analyse-Prozedur am häufigsten befolgt worden: eine Legitimitätsprüfung der geschichtlichen Erkenntnisweisen. Sie findet sich bei gewissen Philosophen des 18. Jahrhunderts, bei Dilthey, Habermas usw. Ihre Fragestellung lautet: welche falsche Idee hat sich die Erkenntnis von sich selbst gemacht, welchem exzessiven Gebrauch sah sie sich ausgesetzt und an welche Herrschaft fand sie sich folglich gebunden?

Anstatt dieser Prozedur, welche die Form einer Legitimitätsprüfung der historischen Erkenntnisweisen annimmt, könnte man vielleicht eine andere Vorgangsweise ins Auge fassen. Anstatt über das Problem der Erkenntnis könnte diese über das Problem der Macht in die Frage der *Aufklärung* einsteigen; sie würde nicht als Legitimitätsprüfung vorgehen, sondern als *Ereignishaftigkeitsprüfung* oder *Ereignishaftma-*

*chung*. Verzeihen Sie das schreckliche Wort! Unter dem Verfahren der Ereignishafmachung verstehe ich - mögen auch die Historiker vor Entsetzen aufschreien - etwa folgendes: zunächst nimmt man sich Mengen von Elementen vor, bei denen man empirisch und vorläufig Verschränkungen von Zwangsmechanismen und Erkenntnisinhalten feststellen kann. Unterschiedliche Zwangsmechanismen, vielleicht auch Gesetzgebungs- und Reglementierungsvorgänge, materielle Dispositive, Autoritätsphänomene usw.; auch die Erkenntnisinhalte werden in ihrer Mannigfaltigkeit und Heterogenität aufgegriffen und sie werden auf die Machteffekte hin untersucht, deren Träger sie als gültige Elemente eines Erkenntnisystems sind. Man möchte nicht wissen, was wahr oder falsch, begründet oder nicht begründet, wirklich oder illusorisch, wissenschaftlich oder ideologisch, legitim oder mißbräuchlich ist. Man möchte wissen, welche Verbindungen, welche Verschränkungen zwischen Zwangsmechanismen und Erkenntniselementen aufgefunden werden können, welche Verweisungen und Stützungen sich zwischen ihnen entwickeln, wieso ein bestimmtes Erkenntniselement - sei es wahr oder wahrscheinlich oder ungewiß oder falsch - Machtwirkungen hervorbringt und wieso ein bestimmtes Zwangsverfahren rationale, kalkulierte, technisch effiziente Formen und Rechtfertigungen annimmt.

Auf diesem ersten Niveau wird also nicht die



Scheidelinie zwischen Legitimität und Illegitimität gezogen und ebensowenig diejenige zwischen Irrtum und Wahrheit.

Deswegen kann man auf diesem Niveau zwei Worte verwenden, die nicht Entitäten, Mächte oder so etwas wie Transzendentalien zu bezeichnen haben: sie sollen nur hinsichtlich ihrer Referenzgebiete einen systematischen Wertenzug vornehmen: eine Neutralisierung in Sachen Legitimität und eine Beleuchtung ihrer jeweiligen Akzeptabilität und ihrer tatsächlichen Akzeptanz. Das Wort *Wissen* wird also gebraucht, um alle Erkenntnisverfahren und -wirkungen zu bezeichnen, die in einem bestimmten Moment und in einem bestimmten Gebiet akzeptabel sind. Und zweitens wird der Begriff *Macht* gebraucht, der viele einzelne, definierbare und definierte Mechanismen abdeckt, die in der Lage scheinen, Verhalten oder Diskurse zu induzieren. Offensichtlich haben diese beiden Begriffe nur eine methodologische Funktion: mit ihnen sollen nicht allgemeine Wirklichkeitsprinzipien ausfindig gemacht werden, es soll gewissermaßen die Analysefront, es soll der relevante Elemententyp fixiert werden. Auf diese Weise soll vermieden werden, daß von vornherein die Perspektive der Legitimierung eingeführt wird - wie das die Begriffe Erkenntnis und Herrschaft nahelegen. Jene beiden Worte sollen auch in jedem Moment der Analyse einen bestimmten Inhalt, ein bestimmtes Wissenselement, einen bestimmten

Machtmechanismus präzise bezeichnen können; niemals darf sich die Ansicht einschleichen, daß *ein* Wissen oder *eine* Macht existiert - oder gar *das* Wissen oder *die* Macht, welche selbst agieren würden. Wissen und Macht - das ist nur ein Analyseraster. Und dieser Raster ist nicht aus zwei einander fremden Kategorien zusammengesetzt - dem Wissen einerseits und der Macht andererseits (wie die gerade gebrauchten Formulierungen nahelegten). Denn nichts kann als Wissenselement auftreten, wenn es nicht mit einem System spezifischer Regeln und Zwänge konform geht - etwa mit dem System eines bestimmten wissenschaftlichen Diskurses in einer bestimmten Epoche, und wenn es nicht andererseits, gerade weil es wissenschaftlich oder rational oder einfach plausibel ist, zu Nötigungen oder Anreizungen fähig ist. Umgekehrt kann nichts als Machtmechanismus funktionieren, wenn es sich nicht in Prozeduren und Mittel-Zweck-Beziehungen entfaltet, welche in Wissenssystemen fundiert sind. Es geht also nicht darum, zu beschreiben, was Wissen ist und was Macht ist und wie das eine das andere unterdrückt oder mißbraucht, sondern es geht darum, einen Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren, mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems - sei es das System der Geisteskrankheit, der Strafjustiz, der Delinquenz, der Sexualität usw. - erfassen läßt.

Von der empirischen Beobachtbarkeit - für uns

jetzt - zu seiner historischen Akzeptabilität - in einer bestimmten Epoche - geht der Weg über eine Analyse des Nexus von Macht-Wissen, der die Tatsache seines Akzeptiertseins auf das hin verständlich macht, was es akzeptabel macht - nicht im allgemeinen sondern eben dort, wo es akzeptiert ist: das heißt es in seiner Positivität erfassen. Es handelt sich also um ein Verfahren, das sich nicht um die Legitimierung kümmert und das folglich den grundlegenden Gesichtspunkt des Gesetzes eliminiert: es durchläuft den Zyklus der Positivität, indem es vom Faktum der Akzeptiertheit zum System der Akzeptabilität übergeht, welches als Spiel von Macht-Wissen analysiert wird. Das ist in etwa das Niveau der *Archäologie*.

Zweitens ist nicht zu übersehen, daß diesem Typ von Analyse gewisse Gefahren drohen, die als negative und kostspielige Konsequenzen einer derartigen Analyse erscheinen müssen.

Jene Positivitäten sind Ensembles, die sich nicht von selbst verstehen. Durch welche Gewohnheit oder durch welche Abnutzung sie uns auch vertraut geworden sind, welche Verblendungen auch von ihren Machtmechanismen ausgehen mögen oder welche Rechtfertigungen sie auch hervorgebracht haben mögen: sie sind nicht kraft irgendeines ursprünglichen Rechtes akzeptabel gemacht worden. Um zu erfassen, was sie akzeptabel gemacht hat, muß man hervortreten lassen, daß das gerade nicht selbstver-

ständiglich war, daß es durch kein Apriori vorgeschrieben war, daß es in keiner altehrwürdigen Tradition festgeschrieben war. Die Akzeptabilitätsbedingungen eines Systems herausarbeiten und die Bruchlinien seines Auftauchens verfolgen - das sind die beiden korrelativen Operationen. Es verstand sich keineswegs von selbst, daß der Wahnsinn und die Geisteskrankheit sich im institutionellen und wissenschaftlichen System der Psychiatrie überlagern; es war auch nicht vorgegeben, daß die Strafverfahren, die Einsperung und die Besserungsdisziplinen sich in einem Strafjustizsystem zusammenfügen; ebensowenig war es vorgegeben, daß das Verlangen, die Begehrlichkeit, das sexuelle Verhalten der Individuen sich in einem Sexualität genannten Wissens- und Normalitätssystem ineinander fügen. Die Auffindung der Akzeptabilität eines Systems ist nicht zu trennen von der Auffindung der Akzeptanzschwierigkeiten: seiner Willkürlichkeit (bezogen auf Erkenntnis), seiner Gewalttätigkeit (bezogen auf Macht) - also seiner Energie. Also muß man diese Struktur in Betracht ziehen, um ihre Künstlichkeiten umso besser zu sehen.

Die zweite Konsequenz ist ebenfalls kostspielig und negativ und sie besteht darin, daß jene Ensembles nicht als Universalien analysiert werden, denen die Geschichte mit ihren besonderen Umständen gewisse Modifizierungen beibringt. Gewiß mögen viele akzeptierte Elemente, mögen viele Akzeptabilitätsbe-

dingungen eine lange Karriere hinter sich haben: aber in der Analyse jener Positivitäten sind gewissermaßen reine Singularitäten zu erfassen: nicht die Inkarnation einer Wesenheit, nicht die Individualisierung einer Spezies. Eine Singularität wie der Wahnsinn in der modernen abendländischen Welt, eine absolute Singularität wie die Sexualität, eine absolute Singularität wie das juristisch-moralische System unserer Strafen.

Kein Rekurs auf eine Grundlegung, keine Ausflucht in eine reine Form: das ist einer der wichtigsten und anfechtbarsten Punkte dieses historisch-philosophischen Vorgehens. Wenn es weder in eine Geschichtsphilosophie noch in eine historische Analyse umkippen will, muß es sich im Immanenzfeld der reinen Singularitäten halten. Also Bruch, Diskontinuität, Singularität, reine Beschreibung, unbewegliches Tableau, keine Erklärung, kein Übergang - Sie kennen all das. Die Analyse jener Positivitäten gehört tatsächlich nicht zu den Erklärungsverfahren, die Kausalität an drei Bedingungen knüpfen:

Erstens zielen sie auf eine tiefe und einzige letzte Instanz (Ökonomie für die einen, Demographie für die anderen);

zweitens zielen sie pyramidalisierend auf den einzigen Ursprung;

drittens impliziert ihre Kausalität eine gewisse Unausweichlichkeit oder Notwendigkeit. Die Analyse der Positivitäten hingegen, die reine Singularitäten

nicht auf eine Spezies oder auf eine Wesenheit bezieht, sondern auf banale Akzeptabilitätsbedingungen, entfaltet ein Kausalnetz, das zugleich komplex und beschränkt ist - aber gewiß ganz andersartig ist und nicht der Sättigung durch ein einheitliches tiefes und pyramidalisierendes nötigendes Prinzip bedarf. Es geht um die Schaffung eines Netzes, welches diese Singularität da als einen Effekt verständlich macht: daher müssen die Beziehungen vervielfältigt werden, müssen die verschiedenen Typen von Beziehungen, die verschiedenen Verkettungsnotwendigkeiten differenziert werden, müssen die Interaktionen und die zirkulären Aktionen entziffert werden, müssen heterogene Prozesse in ihrer Überlagerung betrachtet werden. Also ist einer solchen Analyse nichts fremder als die Verwerfung der Kausalität. Aber es geht nicht darum, verschiedene Phänomene auf eine Ursache zurückzuführen, sondern darum, eine singuläre Positivität gerade in ihrer Singularität einsichtig zu machen.

Im Gegensatz zur Zurückführung einer vielfältigen Nachkommenschaft auf eine einzige gewichtige Ursache handelt es sich hier um eine *Genealogie*: es handelt sich darum, die Erscheinungsbedingungen einer Singularität in vielfältigen bestimmenden Elementen ausfindig zu machen und sie nicht als deren Produkt sondern als deren Effekt erscheinen zu lassen. Also eine Einsichtigmachung - die aber nicht in der Art

einer Schließung vorgeht. Dies aus mehreren Gründen.

Erstens weil die Beziehungen, die so einen singulären Effekt verständlich machen können, wenn schon nicht zur Gänze so doch in einem erheblichen Ausmaß Interaktionsbeziehungen zwischen Individuen oder Gruppen sind, d.h. sie implizieren Subjekte, Verhaltenstypen, Entscheidungen, Optionen. Die Basis dieses Netzes einsichtiger Beziehungen findet man also nicht in der Natur der Dinge, sondern in der eigenen Logik eines Spiels von Interaktionsbeziehungen mit seinen ständig wechselnden Margen von Unge-  
wiftheit.

Und die Genealogie geht nicht als Schließung vor, weil das Netz der Beziehungen, die eine Singularität als Effekt einsichtig machen sollen, nicht eine einzige Ebene bildet. Es handelt sich um Beziehungen, die sich immer wieder voneinander loshaken. Die Logik der Interaktionen, die sich zwischen Individuen abspielen, kann einerseits die Regeln, die Besonderheit und die singulären Effekte eines bestimmten Niveaus wahren und doch zugleich mit den anderen Elementen eines anderen Interaktionsniveaus zusammenspielen - dergestalt, daß keine dieser Interaktionen als vorrangig oder absolut totalisierend erscheint. Jede kann in ein Spiel eintreten, das über sie hinausgeht; und umgekehrt kann sich jede, wie lokal beschränkt sie auch sein mag, auf eine andere auswirken, zu der

sie gehört oder von der sie umgeben wird. Es handelt sich also, schematisch ausgedrückt, um eine immerwährende Beweglichkeit, um eine wesenhafte Zerbrechlichkeit: um eine Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung. Hier geht es also darum, eine Form von Analysen zu entwickeln, die man als *strategische* bezeichnen könnte.

Indem ich von Archäologie, von Strategie und von Genealogie spreche, meine ich nicht drei Niveaus, die nacheinander und auseinander zu entwickeln sind. Vielmehr will ich drei simultane Dimensionen ein und derselben Analyse charakterisieren: drei Dimensionen, die gerade in ihrer Simultanität erfassen lassen sollten, was es an Positivem gibt: welches die Bedingungen sind, die eine Singularität akzeptabel machen, die durch die Auffindung der Interaktionen und Strategien, in die sie sich integriert, einsichtig wird. Eine solche Forschung berücksichtigt ... [*wegen Tonbandwechsels fehlen einige Sätze*] ... produziert sich als Effekt und schließlich Ereignishaftmachung insofern, als man es mit etwas zu tun hat, dessen Stabilität, dessen Einwurzelung, dessen Fundierung nie eine solche ist, daß man nicht sein Verschwinden oder zumindest das Wodurch und das Woher seines möglichen Verschwindens denken kann.

Ich sagte eben, daß das Problem - anstatt in den Begriffen der Erkenntnis und der Legitimierung - über die Macht und die Ereignishaftmachung aufzuwerfen

wäre. Doch handelt es sich nicht darum, die Macht als Beherrschung oder Herrschaft zu verstehen und so als Grundgegebenheit, als einziges Erklärungs- oder Gesetzesprinzip gelten zu lassen; vielmehr gilt es, sie stets als eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen zu betrachten, sie in einer unlöslichen Beziehung zu Wissensformen zu sehen und sie immer so zu denken, daß man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrung sieht.

Somit lautet die Frage nicht mehr: Welcher Irrtum, welche Illusion, welches Vergessen, welche Legitimitätsmängel haben die Erkenntnis dazu geführt, Herrschaftswirkungen zu entfalten, wie sie in der modernen Welt der übermächtige Einfluß ... [*unhörbares Wort*] manifestiert? Vielmehr wäre die Frage: Wie kann die Unlöslichkeit des Wissens und der Macht im Spiel der vielfältigen Interaktionen und Strategien zu Singularitäten führen, die sich aufgrund ihrer Akzeptabilitätsbedingungen fixieren, und zugleich zu einem Feld von möglichen Öffnungen und Unentschiedenheiten, von eventuellen Umwendungen und Verschiebungen, welches sie fragil und unbeständig macht, welche aus jenen Effekten Ereignisse machen, nicht mehr und nicht weniger als Ereignisse? Wie können die Zwangswirkungen, die jenen Positivitäten eignen - anstatt durch eine Rückkehr zur rechtmäßigen Bestimmung der Erkenntnis oder durch eine Reflexion

auf ihr transzendentes oder quasi-transzendentes Wesen verflüchtigt zu werden - innerhalb des konkreten strategischen Feldes, das sie herbeigeführt hat, und aufgrund der Entscheidung eben nicht regiert zu werden, umgekehrt oder entknotet werden?

Die Bewegung, welche die kritische Haltung in die Frage der Kritik hat umkippen lassen, die Bewegung, welche das Unternehmen der *Aufklärung* in das Projekt der Kritik hat übergehen lassen, worin sich die Erkenntnis von sich eine richtige Idee machen wollte, diese Kippbewegung, diese Verschiebung, diese Verschickung der Frage der *Aufklärung* in die Kritik ... müßte man nicht versuchen, jetzt den umgekehrten Weg einzuschlagen? Könnte man nicht versuchen, diesen Weg wieder zu durchlaufen - aber in der anderen Richtung? Und wenn man die Frage der Erkenntnis im Hinblick auf die Herrschaft aufzuwerfen hat - so doch wohl vor allem aufgrund eines entschiedenen Willens nicht regiert zu werden, jenes entschiedenen Willens - einer individuellen und zugleich kollektiven Haltung, aus seiner Unmündigkeit herauszutreten, wie Kant sagte. Eine Handlungsfrage. Sie sehen nun, warum ich nicht imstande war, warum ich nicht gewagt habe, meinem Vortrag den Titel zu geben, der gewesen wäre: "Was ist *Aufklärung*?"

*Henri Gouhier:* Ich danke Michel Foucault sehr herzlich dafür, uns ein so wohlgeordnetes Ensemble von Reflexionen geliefert zu haben, die ich als philosophische bezeichnen würde - obgleich er gesagt hat, er sei kein Philosoph. Er hat aber gleich hinzugefügt, er sei vielleicht gerade noch ein bißchen Kritiker. Nach seinen Ausführungen frage ich mich, ob man nicht, wenn man ein bißchen Kritiker ist, sehr Philosoph ist.

*Noël Mouloud:* Ich möchte vielleicht zwei oder drei Anmerkungen machen. Erstens die folgende: Herr Foucault scheint uns eine allgemeine Haltung des Denkens vorgestellt zu haben: die Verweigerung der Macht oder die Verweigerung der zwingenden Regel, die zu einer allgemeinen Haltung, zur kritischen Haltung führt. Von da ist er zu einer Problematik übergegangen, die er als eine Verlängerung, eine Aktualisierung jener Haltung präsentiert hat: es handelt sich um Probleme, die derzeit von den Beziehungen zwischen dem Wissen, der Technik und der Macht aufgeworfen werden. Ich würde darin lokalisierte kritische Haltungen sehen, die sich um bestimmte Problemkerne drehen, welche historische Quellen bzw. Grenzen haben. Wir müssen bereits über eine bestimmte Praktik, über eine Methode verfügen, die bestimmte Grenzen erreicht, die Probleme aufwirft, die auf Sackgassen stößt, damit sich eine kritische Haltung abzeichnen kann. So zum Beispiel die methodologischen Erfolge

des Positivismus, welche mit ihren Schwierigkeiten seit einem halben Jahrhundert die bekannten kritischen Reaktionen auslösen, d.h. die logizistische Reflexion, die kritizistische Reflexion: ich denke an die Schule von Popper oder an Wittgensteins Reflexion über die Grenzen einer normalisierten wissenschaftlichen Sprache. In diesen kritischen Momenten sieht man häufig eine neue Entschlossenheit auftauchen: die Suche nach einer erneuerten Praktik, nach einer Methode, die selbst einen regionalen und einen historischen Aspekt hat.

*Michel Foucault:* Sie haben vollkommen recht. Eben auf diesem Wege hat sich die kritische Haltung gebildet und vor allem im 19. Jahrhundert entfaltet. Ich würde das den kantischen Kanal nennen: das Hauptmoment der kritischen Haltung muß gerade die Befragung der Erkenntnis über ihre eigenen Grenzen oder Sackgassen sein, auf die sie in ihrem anfänglichen und konkreten Vollzug stößt.

Zwei Dinge haben mich überrascht. Zum einen, daß dieser kantische Gebrauch der kritischen Haltung nicht verhindert hat (selbst bei Kant ist dieses Problem ausdrücklich gestellt), daß die Kritik auch (ob das zu ihrem Wesen gehört, darüber kann man diskutieren) das Problem aufwirft: Was für ein Gebrauch der Vernunft kann sich auf die Mißbräuche der Machtausübung auswirken und somit auch auf die konkrete

Bestimmung der Freiheit? Kant ignoriert dieses Problem keineswegs und es hat vor allem in Deutschland eine weitläufige Reflexion über dieses Thema gegeben, welche das eigentliche kritische Problem auf andere Gebiete erweitert hat. Sie zitieren Popper - aber schließlich war auch für Popper der Machtexzeß ein grundlegendes Problem.

Zum andern will ich noch - allzu überfliegend - zur Geschichte der kritischen Haltung, zu ihrer Besonderheit im Abendland, im modernen Abendland seit dem 15., 16. Jahrhundert, bemerken, daß ihr Ursprung in den religiösen Kämpfen und geistlichen Haltungen der zweiten Hälfte des Mittelalters zu suchen ist. Sobald sich das Problem stellt, wie man regiert wird, ob man es akzeptiert, dermaßen regiert zu werden: in dem Moment erreichen die Dinge ihre größte Konkretheit und historische Bestimmtheit. Alle Auseinandersetzungen um die Pastoral in der zweiten Hälfte des Mittelalters haben die Reformation vorbereitet und waren sozusagen die geschichtliche Schwelle, auf der sich jene kritische Haltung entwickelt hat.

*Henri Birault:* Ich möchte nicht die Rolle des aufgeschreckten Perlhuhns spielen! Ich bin ganz einverstanden damit, daß die Frage der *Aufklärung* bei Kant einerseits ausdrücklich aufgeworfen wird und doch gleichzeitig eine entscheidende theoretische Einschränkung erfährt - aufgrund von Imperativen morali-

scher, religiöser, politischer Art, die für das kantische Denken charakteristisch sind. Ich glaube, daß darüber zwischen uns völlige Übereinstimmung herrscht.

Was nun den direkter positiven Teil des Exposé betrifft, wo es darum geht, die Kreuzfeuer zwischen dem Wissen und der Macht im Gelände selbst, an den Ereignissen selbst zu studieren, so frage ich mich, ob es nicht doch Platz für eine tieferliegende, für eine wesentlichere und traditionellere philosophische Frage gibt, die diesen wertvollen Studien der Spiele zwischen Macht und Wissen in unterschiedlichen Bereichen zugrundeliegt. Diese metaphysische und historische Frage ließe sich folgendermaßen formulieren: kann man nicht sagen, daß in einem bestimmten Moment unserer Geschichte und in einer bestimmten Gegend der Welt das Wissen in sich selbst, das Wissen als solches, die Form einer Macht oder einer Mächtigkeit angenommen hat, während die Macht ihrerseits, die immer als ein *savoir-faire*, als eine Geschicklichkeit, ein Wissen um das erfolgreiche Handeln definiert wurde, schließlich das dynamische Wesen des Noetischen selbst manifestiert hat? Sollte es so sein, so wäre es nicht erstaunlich, daß Michel Foucault die vielfältigen Netze und Beziehungen zwischen dem Wissen und der Macht entwirren kann - da zumindest seit einer bestimmten Epoche das Wissen im Grunde eine Macht ist und die Macht im Grunde ein Wissen, wobei das Wissen und die Macht ein und demselben

Willen zugehören, den ich wohl Willen zur Macht nennen muß.

*Michel Foucault:* Ihre Frage würde sich auf die Allgemeinheit dieser Beziehung richten?

*Henri Birault:* Nicht so sehr auf ihre Allgemeinheit, sondern auf ihre Radikalität oder ihre Gründlichkeit, die vor der Dualität der Begriffe liegt. Ist es nicht möglich, so etwas wie eine gemeinsame Wesenheit von Wissen und Macht zu finden, wo das Wissen sich in sich als Wesen der Macht definiert und die Macht sich ihrerseits als Wissen (von) der Macht definiert?

*Michel Foucault:* Absolut, ja. Da war ich zu wenig klar. Denn ich wollte gerade verständlich machen, daß man es - jenseits einer einfachen Beschreibung: es gibt die Intellektuellen und die Machtmenschen, es gibt die Männer der Wissenschaft und die Anforderungen der Industrie - mit einem Geflecht zu tun hat. Es gibt nicht bloß Wissens- und Machtelemente. Sondern: damit das Wissen als Wissen funktionieren kann, muß es eine Macht ausüben. Innerhalb der tatsächlichen Wissensdiskurse übt jede als wahr betrachtete Aussage eine bestimmte Macht aus und schafft gleichzeitig eine Möglichkeit; und umgekehrt impliziert jede Machtausübung, auch eine Tötung, zumindest eine Geschicklichkeit: schließlich ist auch die

grausame Vernichtung eines Individuums noch eine Art von Wissen wie man's macht. Ich bin also ganz einverstanden und gerade das wollte ich zeigen: unter den Polaritäten die von der Macht wegzuführen scheinen, ist so etwas wie ein Schillern...

*Noël Mouloud:* Ich komme auf die Herrn Birault und mir gemeinsame Referenz zurück: Popper. Eine der Absichten Poppers ist es zu zeigen, daß bei der Konstituierung von Machtsphären - seien es Dogmen, Imperative Normen, Paradigmen - nicht das Wissen selbst verantwortlich ist, sondern eine abweichende Rationalität, die eigentlich kein Wissen mehr ist. Das Wissen oder sagen wir die Rationalität als bildende kommt ohne Paradigmen, ohne Rezepte aus. Ihre eigentliche Initiative besteht darin, ihre eigenen Versicherungen, ihre eigene Autorität in Frage zu stellen und "gegen sich selbst zu polemisieren". Eben aus diesem Grunde ist sie Rationalität und die Methodologie, die Popper konzipiert, besteht darin, diese beiden Verhalten zu trennen und die Vermengung zwischen der Anwendung von Rezepten, der Durchführung von Verfahren und der Erfindung von Argumenten unmöglich zu machen. Und ich frage mich, obwohl es da schwieriger ist, ob nicht auch im menschlichen, gesellschaftlichen, geschichtlichen Bereich die Sozialwissenschaften insgesamt und vor allem die Rolle der Öffnung spielen: die Situation ist allerdings schwierig,



denn sie sind solidarisch mit der Technik. Zwischen einer Wissenschaft und den sie gebrauchenden Mächten besteht eine Beziehung, die nicht wirklich wesenhaft ist; auch wenn sie wichtig ist, bleibt sie gewissermaßen "kontingent". Eher als die Bedingungen des Wissens selbst sind es die technischen Bedingungen der Anwendung des Wissens, die sich direkt auf die Ausübung einer Macht beziehen: einer Macht, die sich dem Austausch oder der Nachforschung entzieht. In diesem Sinn verstehe ich das Argument nicht ganz. Im übrigen hat Herr Foucault erhellende Bemerkungen gemacht, die er zweifellos weiterführen wird. Aber ich stelle mir die Frage: gibt es wirklich ein direktes Band zwischen den Verpflichtungen oder Anforderungen des Wissens und denen der Macht?

*Michel Foucault:* Ich wäre begeistert, wenn man wirklich sagen könnte: es gibt die gute Wissenschaft, die wahr ist und doch nicht an die schnöde Macht rührt; und dann gibt es natürlich die schlechten Verwendungen der Wissenschaft, ihre interessengebundene Anwendung, ihre Irrtümer. Wenn Sie mir das garantieren, machen Sie mich wahrhaft glücklich!

*Noël Mouloud:* Ich gehe ja nicht so weit. Ich gebe zu, daß die Verbindung auf der Ebene der Geschichte, der Ereignisse, stark ist. Aber ich bemerke einige Dinge: daß die neuen wissenschaftlichen Forschungen

(der Biologie, der Humanwissenschaften) den Menschen und die Gesellschaft in eine Situation der Nicht-Bestimmtheit versetzen, daß sie ihnen Freiheitswege eröffnen und sie sozusagen zwingen, von neuem Entscheidungen zu treffen. Und die Unterdrückungsmächte stützen sich selten auf ein wissenschaftliches Wissen, sondern eher auf ein Nicht-Wissen, auf eine von vornherein auf einen "Mythos" reduzierte Wissenschaft: man kennt die Beispiele des Rassismus, der auf einer Pseudo-Genetik beruht, oder eines politischen Pragmatismus, der sich auf eine lamarckistisch deformierte Biologie beruft. Schließlich verstehe ich sehr gut, daß die positiven Informationen einer Wissenschaft nach einem distanzierten kritischen Urteil rufen. Aber was ich eigentlich sagen wollte, ist, daß eine humanistische Kritik, die sich auf kulturelle und axiologische Kriterien beruft, sich nur dann voll entfalten kann, wenn sie sich auch auf die Erkenntnis selbst stützt, die ihre Grundlagen, ihre Voraussetzungen, ihre Vorgänger kritisiert. Das betrifft vor allem die Erhellungen, welche die Wissenschaften vom Menschen, von der Geschichte geliefert haben. Und mir scheint, daß besonders Habermas in seiner Kritik der Ideologien - auch der vom Wissen erzeugten - diese analytische Dimension einschließt.

*Michel Foucault:* Eben das ist der Vorteil der Kritik!

*Henri Gouhier:* Ich möchte Ihnen eine Frage stellen. Ich bin ganz einverstanden mit ihrer Abgrenzung und mit ihrer Einschätzung der Reformation. Aber mir scheint, daß es in der abendländischen Tradition ein kritisches Ferment gibt, das der Sokratismus ist. Ich möchte Sie fragen, ob nicht das Wort *Kritik*, wie Sie es definiert und verwendet haben, das bezeichnen könnte, was ich das kritische Ferment des Sokratismus im abendländischen Denken nennen würde - welches im 16. und 17. Jahrhundert durch die Rückkehren zu Sokrates wirksam wird?

*Michel Foucault:* Sie packen mich mit einer schwierigeren Frage. Ich würde sagen, daß jene Wiederkehr des Sokratismus (ich glaube, man spürt sie, man findet sie, man sieht sie historisch an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert) erst möglich war vor dem Hintergrund jener Sache, die meines Erachtens viel wichtiger war, nämlich der pastoralen Auseinandersetzungen und jenes Problems der Regierung der Menschen - Regierung in dem sehr vollen und weiten Sinn des späten Mittelalters. Die Menschen regieren: das war sie an der Hand nehmen, sie zu ihrem Heil geleiten - mithilfe einer detaillierten Führungstechnik, die eine Menge Wissen implizierte: Wissen über das Individuum, das man führte, Wissen über die Wahrheit, zu der man führte...

*Henri Gouhier:* Könnten Sie Ihre Analyse erneut aufnehmen, wenn Sie über Sokrates und seine Zeit arbeiten würden?

*Michel Foucault:* Das ist in der Tat das wahre Problem. Um auf diese schwierige Frage rasch zu antworten, würde ich sagen, mir scheint, wenn man Sokrates so befragt, oder gar wenn - ich wage es kaum zu sagen - ich frage mich, ob nicht Heidegger, wenn er die Vorsokratiker befragt ... nein, nein, es geht nicht darum, einen Anachronismus zu produzieren und das 18. Jahrhundert auf das 5. zu projizieren... Aber diese Frage der *Aufklärung*, die wohl grundlegend ist für die abendländische Philosophie seit Kant, ich frage mich, ob man nicht mit ihr bis zu den radikalen Ursprüngen die ganze mögliche Geschichte der Philosophie gewissermaßen auskehrt, so daß man den Prozeß des Sokrates tatsächlich von dem Problem aus untersuchen kann, das von Kant als das Problem der *Aufklärung* gesehen worden ist.

*Jean-Louis Bruch:* Ich möchte Ihnen eine Frage zu einem zentralen Punkt Ihres Vortrags stellen, der mir jedoch in zwei unterschiedlichen Formulierungen ausgedrückt schien. Sie haben zum Schluß von einem "entschiedenen Willen nicht regiert zu werden" gesprochen; als von einer Grundlegung oder einer Wiederkehr der *Aufklärung*, die das Thema Ihres Vortrags

war. Am Anfang haben Sie davon gesprochen, "nicht auf diese Weise regiert zu werden", "nicht dermaßen regiert zu werden", "nicht um diesen Preis regiert zu werden". In dem einen Fall ist die Formulierung absolut, in dem anderen ist sie relativ - aufgrund welcher Kriterien? Ist es der Mißbrauch der Regierungsentfaltung, der Sie zur radikalen Position geführt hat, zum entschiedenen Willen nicht regiert zu werden? Und ist nicht diese Position wieder zu befragen, wieder in Frage zu stellen - und zwar in eine wesenhaft philosophische Frage?

*Michel Foucault:* Das sind zwei gute Fragen. Zur Verschiedenheit der Formulierungen: ich denke nicht, daß der Wille überhaupt nicht regiert zu werden etwas ist, was man als eine ursprüngliche Aspiration betrachten kann. Vielmehr ist der Wille nicht regiert zu werden immer der Wille nicht dermaßen, nicht von denen da, nicht um diesen Preis regiert zu werden. Wenn man sagt "überhaupt nicht regiert werden wollen", so scheint mir diese Formulierung gewissermaßen der philosophische und theoretische Paroxysmus jenes Willens zu sein, nicht so oder so regiert zu werden. Wenn ich zum Schluß sagte: "entschiedener Wille nicht regiert zu werden", so war das ein Versehen meinerseits. Ich wollte sagen: "nicht so, nicht dermaßen, nicht um diesen Preis regiert zu werden". Ich bezog mich nicht auf eine Art fundamentalen Anar-

chismus, nicht auf eine ursprüngliche Freiheit, die sich schlechterdings und grundlegend jeder Regierungsentfaltung widersetzt. Ich habe davon nicht gesprochen - aber ich will es nicht absolut ausschließen. Mein Exposé macht hier halt: weil es schon zu lang gedauert hat; aber auch weil ich mich frage ... wenn man diese Dimension der Kritik erkunden will, die mir so wichtig scheint, weil sie ein Teil der Philosophie und gleichzeitig kein Teil der Philosophie ist, wenn man also diese Dimension der Kritik erkunden möchte, müßte man sich dann nicht mit einem Sockel der kritischen Haltung beschäftigen, die entweder die historische Praktik der Revolte, das Nicht-Akzeptieren einer wirklichen Regierung oder die individuelle Erfahrung der Verweigerung der Regierungsrealität wäre? Was mich sehr überrascht - mich bedrängen diese Dinge, weil ich mich viel damit beschäftige - ist dies: wenn man die Matrix der kritischen Haltung in der mittelalterlichen Welt in religiösen Einstellungen im Umfeld der pastoralen Machtausübung suchen muß, so ist es sehr erstaunlich zu sehen, daß die Mystik als individuelle Erfahrung und die institutionelle politische Auseinandersetzung ganz eng zusammengehören. Eine der ersten großen Revolten im Abendland war die Mystik und alle Widerstandsnester gegen die Autorität der Schrift, gegen die Vermittlung durch den Pastor haben sich entweder in den Klöstern oder außerhalb der Klöster bei den Laien entwickelt. Jene

geistlichen Erfahrungen und Bewegungen lieferten häufig das Gewand und den Wortschatz, ja sie waren die Seinsweisen und die Basen für die Kampfhoffnung, die man als wirtschaftlich oder volkstümlich oder - marxistisch gesprochen - als klassenmäßig bezeichnen kann. Eine fundamentale Sache.

Wenn man die kritische Haltung, deren geschichtlicher Ursprung in jenem Moment zu finden ist, durchgeht, so muß man wohl jetzt die Frage stellen, was eigentlich der Wille nicht so und nicht dermaßen usw. regiert zu werden ist: sowohl als individuelle Erfahrungsform wie auch als kollektive Form. Es ist jetzt das Problem des Willens aufzuwerfen. Man kann nicht den Faden der Macht verfolgen, ohne zur Frage des Willens zu gelangen. Eigentlich ist das so klar, daß ich es gleich hätte merken sollen; aber da das Problem des Willens von der abendländischen Philosophie immer sehr vorsichtig und zögerlich behandelt worden ist, habe ich versucht, es möglichst zu vermeiden. Es ist allerdings unvermeidlich. Ich habe Ihnen Überlegungen einer in Gang befindlichen Arbeit vorgelegt.

*André Sernin:* Auf welche Seite würden Sie sich eher stellen? Auf die Seite von Auguste Comte, der die geistliche Macht von der weltlichen Macht strikt trennt? Oder auf die Seite Platons, der sagte, die Dinge würden nie gut gehen, solange nicht die Philosophen selbst die weltliche Macht innehätten?

*Michel Foucault:* Muß man tatsächlich wählen?

*André Sernin:* Nein, man muß nicht wählen, aber zu welcher Seite würden Sie eher neigen...?

*Michel Foucault:* Ich würde versuchen, mich durchzuschwindeln!

*Pierre Hadji-Dimou:* Sie haben uns sehr gut das Problem der Kritik in ihrer Verbindung mit der Philosophie dargelegt und Sie sind bei den Beziehungen zwischen Macht und Erkenntnis angelangt. Ich möchte eine kleine Erhellung zum griechischen Denken beitragen. Ich denke, daß dieses Problem vom Herrn Vorsitzenden bereits aufgeworfen wurde. "Erkennen" heißt: den *logos* und den *mythos* haben. Mit der sogenannten *Aufklärung* gelangt man nicht zum Erkennen. Die Erkenntnis ist nicht bloß die Rationalität; im geschichtlichen Leben gibt es nicht nur den *logos*, es gibt eine zweite Quelle: den *mythos*. Bezieht man sich auf die Diskussion zwischen Protagoras und Sokrates: wenn Protagoras in bezug auf den *Staat* die Frage nach dem Recht, nach der Macht zu strafen aufwirft, so sagt er, daß er sein Denken bezüglich des *mythos* präzisieren und veranschaulichen will: der *mythos* ist mit dem *logos* verbunden, weil es darin eine Rationalität gibt: je lehrreicher er ist, umso schöner ist er. Das ist die Frage, die ich anfügen möchte: kann man,

indem man einen Teil des Denkens, das irrationale Denken, das zum *logos* dazukommt, also den *mythos* unterdrückt, die Quellen der Erkenntnis erkennen: die Erkenntnis der Macht, die auch einen mythischen Sinn hat?

*Michel Foucault:* Ich bin mit Ihrer Frage einverstanden.

*Sylvain Zac:* Ich möchte zwei Bemerkungen machen. Sie haben zurecht gesagt, daß die kritische Haltung als eine Tugend betrachtet werden kann. Nun gibt es einen Philosophen, Malebranche, der diese Tugend studiert hat: die Geistesfreiheit. Zum anderen bin ich mit Ihnen nicht einverstanden, was das Verhältnis zwischen Kants Aufsatz zur Aufklärung und seiner Erkenntniskritik betrifft. Diese setzt gewiß Grenzen, aber sie selber hat keine Grenze: sie ist total. Liest man aber den Artikel über die Aufklärung, so sieht man, daß Kant eine sehr wichtige Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch macht. Im Falle des öffentlichen Gebrauchs muß jener Mut verschwinden. Also...

*Michel Foucault:* Es ist umgekehrt; denn was er den öffentlichen Gebrauch nennt, das ist...

*Sylvain Zac:* Wenn jemand zum Beispiel einen Lehr-

stuhl für Philosophie an einer Universität innehat, so hat er da den öffentlichen Gebrauch und er darf die Bibel nicht kritisieren; hingegen kann er das im privaten Gebrauch tun.

*Michel Foucault:* Es ist umgekehrt und das ist sehr interessant. Kant sagt nämlich: "Es gibt einen öffentlichen Gebrauch der Vernunft, der nicht eingeschränkt werden darf." Was ist dieser öffentliche Gebrauch? Es ist derjenige, der zwischen den Gelehrten zirkuliert, der über die Zeitschriften und Bücher läuft und der an das Gewissen eines jeden einzelnen appelliert. Diese öffentlichen Gebräuche, diese öffentlichen Gebräuche der Vernunft dürfen nicht beschränkt werden, und merkwürdigerweise ist das, was er den privaten Gebrauch nennt, der Gebrauch des Beamten. Der Beamte, der Offizier, sagt er, hat nicht das Recht, zu seinem Vorgesetzten zu sagen: "Ich gehorche dir nicht, dein Befehl ist absurd!" Der Gehorsam eines jeden Individuums, insofern es ein Teil des Staates ist, gegenüber seiner Obrigkeit, gegenüber dem Souverän oder dessen Repräsentanten; das nennt er merkwürdigerweise den privaten Gebrauch.

*Sylvain Zac:* Ich stimme mit Ihnen überein, ich habe mich getäuscht, aber es folgt doch daraus, daß es in jenem Artikel Grenzen für die Bezeugung des Mutes gibt. Diese Grenzen habe ich überall gefunden, bei

allen *Aufklärern*, natürlich bei Mendelssohn. Es gibt in der deutschen *Aufklärungsbewegung* einen Konformismus, den man in der französischen *Aufklärung* des 18. Jahrhunderts nicht findet.

*Michel Foucault*: Ich bin ganz einverstanden, ich sehe nicht recht, worin das meinen Aussagen widerspricht.

*Sylvain Zac*: Ich glaube nicht, daß es ein enges historisches Band zwischen der Bewegung der *Aufklärung*, die Sie ins Zentrum gerückt haben, und der Entwicklung der kritischen Haltung, der Widerstandshaltung im intellektuellen oder politischen Sinn gibt. Glauben Sie nicht, daß man diese Präzisierung anbringen kann?

*Michel Foucault*: Zum einen glaube ich nicht, daß sich Kant der *Aufklärung* fremd gefühlt hat, die für ihn seine Aktualität war und innerhalb derer er agierte - mit jenem Artikel, aber auch in vielen anderen Angelegenheiten...

*Sylvain Zac*: Das Wort *Aufklärung* findet sich in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: aber da bezieht es sich auf die Reinheit der Gefühle, auf etwas Inneres. Es hat sich eine Inversion vollzogen wie bei Rousseau.

*Michel Foucault*: Ich möchte zu Ende führen, was ich sagen wollte... Also Kant fühlt sich sehr wohl mit der Aktualität verbunden, die er *Aufklärung* nennt und die er zu definieren sucht. Und gegenüber dieser *Aufklärungsbewegung*, scheint mir, führt er eine Dimension ein, die wir als eine speziellere oder auch als eine allgemeinere und radikalere ansehen können, nämlich: der erste Mut, den man fassen muß, wenn es um Wissen und Erkennen geht, besteht darin, zu erkennen, was man erkennen kann. Das ist die Radikalität und für Kant übrigens die Universalität seines Unternehmens. Ich glaube an diese Zusammengehörigkeit - welches auch die Grenzen des Mutes der *Aufklärer* sein mögen. Ich sehe nicht, inwiefern die Ängstlichkeiten der *Aufklärer* an jener Operation Kants (die ihm einigermaßen bewußt war) etwas ändern sollten.

*Henri Birault*: Ich glaube in der Tat, daß die kritische Philosophie gegenüber der *Aufklärung* überhaupt sowohl eine Einschränkung wie auch eine Radikalisierung darstellt.

*Michel Foucault*: Aber die Verbindung mit der *Aufklärung* war damals die Frage für alle Leute! Was sagen wir gerade jetzt? Was ist das für eine Bewegung, die uns etwas vorausgegangen ist, der wir noch immer angehören und die sich *Aufklärung* nennt? Der beste Beweis ist, daß jene Artikel, der von Mendelssohn,

der von Kant, in einer Zeitschrift erschienen sind... Es war die Frage der Aktualität. So etwa, wie wenn wir uns heute die Frage stellen: Wie steht es mit der Krise der aktuellen Werte?

*Jeanne Dubouchet:* Ich möchte Sie fragen, welchen Inhalt Sie in den Begriff "Wissen" legen. Die Macht - das glaube ich verstanden zu haben, denn es war davon die Rede, nicht regiert werden zu wollen. Aber was für eine Art von Wissen?

*Michel Foucault:* Eben, wenn ich dieses Wort verwende, dann hauptsächlich, um alles zu neutralisieren, was Legitimierung oder auch nur Hierarchisierung von Werten sein könnte. Wenn Sie wollen, wie skandalös das auch in den Augen eines Gelehrten oder eines Methodologen oder selbst eines Wissenschaftshistorikers scheinen mag, für mich ist zwischen dem Urteil eines Psychiaters und einem mathematischen Beweis, wenn ich von Wissen spreche, zunächst einmal kein Unterschied. Unterschiede führe ich nur ein, wo es um die Machteffekte geht, die solche Aussagen innerhalb ihres Wissenschaftsgebietes - Mathematik, Psychiatrie - induzieren, oder darum, mit welchen institutionellen, nicht-diskursiven, nicht formalisierbaren, nicht spezifisch wissenschaftlichen Machtnetzen sie verbunden sind, wenn sie in Umlauf gesetzt sind. Das würde ich das Wissen nennen: Erkenntniselemente,

die unabhängig von ihrem Wert für uns, für einen reinen Geist, innerhalb ihres Bereichs und außerhalb Machteffekte produzieren.

*Henri Gouhier:* Ich glaube, es bleibt mir, Michel Foucault dafür zu danken, daß er uns so eine interessante Sitzung verschafft hat, die gewiß zu einer besonders wichtigen Publikation führen wird.

*Michel Foucault:* Ich danke Ihnen.

