

Aus:

BARBARA BIRKHAN

Foucaults ethnologischer Blick

Kulturwissenschaft als Kritik der Moderne

Januar 2012, 446 Seiten, kart., 34,80 €, ISBN 978-3-8376-1955-3

Was macht für Foucault den Reiz der Ethnologie aus? Foucaults Selbstverständnis als Ethnologe, das bisher nicht systematisch ausgelotet ist, wird in diesem Buch als fundamentaler Blickwinkel eingeführt, von dem her sich die Relevanz seiner Gesellschaftsdiagnosen sowie seines theoretisch-methodischen Werkzeugs auf die Perspektive einer kritischen Alternative zur Moderne zuspitzen lässt.

Barbara Birkhans fachübergreifende Analyse diskutiert Grundorientierungen in der Konzeption kultureller Tatsachen, wie sie – nicht zuletzt wegen ihres performativen Gehalts – für alle Sozial- und Kulturwissenschaften wichtig sind.

Barbara Birkhan (Dr. phil.) ist Sozial- und Kulturanthropologin.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1955/ts1955.php

Inhalt

Einführung | 7

Foucaults Texte als Gegenstand der Analyse | 11

Zur Rezeption von Foucault in Anthropologie und Philosophie | 26

Leitfaden durch das Buch | 39

DISTANZIERUNG DER MODERNE | 45

Wahnsinn und Gesellschaft – Die Sprache des Anderen | 51

Abschied vom Eigensinn des Anderen | 63

Die Ordnung der Dinge – Kritik des Gleichen | 69

Universelle Ähnlichkeit | 73

Differentielle Gleichheit | 77

Einzuholende Andersheit | 81

Ethnologie als paradigmatische Gegenwissenschaft | 107

ETHNOLOGISCHE PERSPEKTIVE | 119

Widerstand im Gegenstand | 123

Die reinen Wissenschaften sind unberührbar | 125

Prekarisierung der Humanwissenschaften | 141

Das Gewicht der Zeichen | 147

Archäologie des Wissens – Begriffliche Opposition | 165

Auftrennen und Verstricken nach archäologischem Muster | 176

Die Sprache der Archäologie politisiert | 197

Die archäologische Textur | 205

Strategie der ethnologischen Veränderung | 229

Epistemologie der Diversifikation | 230

Der Stellenwert der Anderen bei Habermas | 238

Der Umfang von Foucaults Revisionen | 269

Die Aktualität der Kritik | 273

Kontrapunkt zur Identität der Moderne | 281

Der Vorgang kritischer Transformation | 292

Vernunft und Wahrheit in der Zentrifuge | 307

Blickwechsel in der Äußerung von Alternativen | 323

Der enunziative Gehalt von Perzeption und Explikation | 324

Emanzipationsbewegung ohne Subjekt | 335

Kulturelle Kreativität im globalen Austausch | 348

Die Artikulation relational objektiver Positivitäten | 359

Synopsis | 389

Bibliographie | 415

Einführung

Ausgangspunkt der Beschäftigung mit Michel Foucault, die zum vorliegenden Buch führte, war die ausgesprochen deutliche Präsenz des Philosophen Foucault in der Anthropologie zum einen und andererseits die Diskussion um Foucault als Ethnologen in der Philosophie. Diese etwas paradoxe Situation motivierte das Vorhaben, theoretische und methodische Grundpositionen von Foucaults Arbeiten vor dem Hintergrund der Frage nach seiner ethnologischen Verortung neu aufzurollen. Das Hauptgewicht liegt dabei auf Foucaults Ansatz als Kritik und der Verbindung dieser Position mit der Ethnologie. Ein wichtiger Grund hierfür ist, dass Foucault seine Forschungen als Ethnologie der eigenen Kultur bezeichnet hat, und dass die Ethnologie für ihn kritischen Charakter hatte.

Die ethnologische Positionierung von Foucault wird in zweierlei Hinsicht vorangetrieben – was den interdisziplinären Zugang kennzeichnet. In die intensiven philosophischen Kontroversen zu Foucaults kritischem Ansatz soll eine anthropologische Perspektive eingebracht werden. Der sehr breiten Rezeption von Foucault in der Sozial- und Kulturanthropologie hingegen soll eine Seite von Foucault präsentiert werden, die hier wenig Beachtung gefunden hat, nämlich sein Rekurs auf die Ethnologie. Allerdings steht die Auseinandersetzung mit philosophischen Texten angesichts der hier weit umfangreicheren Sekundärliteratur zu Foucaults Epistemologie im Vordergrund. Dass in meinem Zugang die Rolle der Ethnologie für Foucaults Ansatz den Kern der Fragestellung bildet und dies mit Bezug auf sozial- und kulturanthropologische Konzeptionen kultureller Vielfalt expliziert wird, führt zu Ergebnissen, die sich immer wieder signifikant von der philosophischen Literatur unterscheiden.

Durch diesen Blickwechsel zwischen Anthropologie und Philosophie wird Foucaults wissenschaftlicher Diskurs als eine spezifische Epistemologie der Kultur- oder Sozialwissenschaften bestimmt, die philosophisch als Kritik der Moderne Gewicht bekommt.

Das Forschungsanliegen teilt sich in zwei Aspekte, an denen auch der Aufbau des Buches orientiert ist. Es geht zum einen um den Gegenstand der Kritik, also die Frage, was und warum Foucault kritisiert. Zum anderen gilt es, die Perspektive dieser Kritik und somit die darin implizierten Alternativen herauszuarbeiten. Denn Foucault ist in seiner Kritik an der westlichen Moderne nicht nur der Geist, der stets verneint, sondern diese Verneinung beruht auf einer bestimmten Argumentationslogik, die selbst eine Positivität darstellt.

Mit dem ersten Teil der Untersuchung ist zugleich jene epistemologische Distanzierung eingeführt, auf der Foucaults ethnologische Perspektive beruht. Die zweite Fragerichtung verfolgt zunächst die Definition des Objekts im Diskurs von Foucault. Dann rücken mit Blick auf die produktive Begrifflichkeit Reichweite und Gliederung des Diskurses in den Vordergrund. Dem folgt eine Analyse des strategischen Impetus von Foucaults ethnologischer Verortung insbesondere gegenüber zentralen Positionen in der philosophischen Debatte. Schließlich wird mit deutlicherem Konnex zur Sozial- und Kulturanthropologie die Instanz der Artikulation in Foucaults Diskurs ausgelotet.

Der Forschungszugang hat die Aufgabe, angesichts der genannten Fragestellung eine spezifische Seite von Foucaults Arbeiten in ihrer Aktualität zu beleuchten. Dabei können auch Positionen erscheinen, die Foucault selbst nicht explizit formuliert hat. Dies bezieht sich natürlich insbesondere auf die Funktionalität und Produktivität der Ethnologie als Paradigma der Kritik. Unter diesen Vorzeichen ist das Interesse darauf gerichtet, Foucaults Ansatz in seinem epistemologischen Aufbau dergestalt zu umreißen, dass dessen Konzeption vor allem in Hinblick auf anthropologische Fragen nach dem Status von Diversität deutlich wird. Die Konzentration auf Funktion und Produktivität bedeutet zum einen, dass nicht Foucaults Selbstsicht einziger und oberster Maßstab ist. Zum anderen impliziert dies, dass im Unterschied zu einem Großteil der Sekundärliteratur der Blick auf Foucaults Diagnosen historischer Tatbestände hier nicht von der Problematik geleitet ist, ob sie der Vergangenheit gerecht werden. Demnach sind auch in der vorliegenden Arbeit diese referentiellen Ebenen keine wesentlichen Orientierungsfaktoren, an denen die Bewertung von Foucault festzumachen ist. Foucault in seiner aktuellen Relevanz ins Licht zu rücken, heißt des Weiteren, dass die Herangehensweise prinzipiell systematisch ausgerichtet ist. Auch die Einführung wichtiger theoretischer Bezugspunkte im wissenschaftlichen Kontext versteht sich eher als Exploration einer bestimmten Denklogik denn als Nachweis historisch-wirkungsgeschichtlicher Zusammenhänge.

Als theoretische Prämissen gelten dem Vorgehen strukturalistische und post-strukturalistische Prinzipien und es orientiert sich methodologisch an den Eckpunkten der Diskursanalyse von Foucault. Insofern ist es angezeigt, den Texten kein autoritatives Subjekt zugrunde zu legen, auf das die Bedeutung des Werks zu beziehen ist, und diese nicht an ihren ursprünglichen Sinn zu binden. Sondern Gegenstand der Untersuchung sollen die Grenzen der Erkenntnis in ihrer Produktivität sein. Demgemäß ergibt sich Foucaults ethnologische Position im Zuge der Analyse methodisch über die produktive Differenzierung. Dies betrifft sowohl konstitutive Abgrenzungen in Foucaults eigenem Denken als auch die seinem Projekt entsprechende Notwendigkeit, es in seiner Konsistenz gegenüber anderen – teleologischen – Projektionen zu sehen. In diesem Kontext wird Foucaults Konstruktivismus des Diskurses als soziale Aktivität kommunikativer Auseinandersetzung deutlich. Zugleich ist dadurch den ethnologischen Vorzeichen von Foucault insofern Rechnung getragen, als die ethnologische Umkehr mehr als nur oberflächlich verfremden kann, sofern die Trennung zwischen westlicher Moderne und anderen sozialen, symbolischen oder ökonomischen Strukturierungen nicht substantialisiert, nicht mit historischer Tiefe im Sinne der Subjektphilosophie verfestigt aufgefasst wird. Wenn aber nun die Ethnologie im epistemologisch-paradigmatischen Gefüge in den Vordergrund rückt, ist es Aufgabe der Analyse, die Transformation durch den Standpunkt von Foucaults Ethnologie im Diskurs der Philosophie mit der Methode ethnologischer Objektivierung zu betrachten und nicht den philosophischen Voraussetzungen zu folgen. Und weil die Bewegung nicht auf die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner verschiedener philosophischer Perspektiven hin orientiert ist und diese auch nicht als Teile einer übergeordneten Gesamtsicht verstehen will, kann die Fragestellung Foucaults Projekt in der konturierenden Dispersion zeichnen, wie es seine grundlegende Dezentrierung westlicher Universalitätsansprüche verlangt. Im gewählten Forschungsprozess geht es also darum, nicht wie in der Moderne das Andere auszuschließen oder mit großzügigem Gestus zu versöhnen, sondern der Blick ist auf die Vielfalt und die damit verbundene Möglichkeit der Veränderung gerichtet. Da das Gewicht von Foucaults Argumentation in ihrem differentiellen Wert liegt und nur dies die Spezifität von Foucaults Epistemologie in ihrer Positivität zeigt, verzichtet auch die hier vorgenommene Untersuchung darauf, den Raum des Selben durch Zurückdrängung der Grenzen universell auszudehnen und Foucaults Blick als die einzig mögliche Wahrheit zu sehen. Eine vom Großteil philosophischer Sekundärliteratur sich abhebende Darstellung beruht auf dieser theoriegenerierten Methode.

Folglich kann das Ziel nicht sein, Foucault besser zu verstehen als er sich selbst, und auch nicht, Foucault auf die eine und einzige Art richtig zu interpretieren. Vielmehr bildet die vorliegende Explikation eine spezifische Perspektive,

die im wissenschaftlichen Diskurs gegenüber anderen abzuwägen ist. Das Ergebnis sollte aber auch als Versuch eines theoretisch-methodologischen Standpunktes gelesen werden, der unabhängig von der Frage, wie weit er Foucault gerecht wird, danach einzuschätzen wäre, ob er konsistent ist und welchen produktiven Stellenwert er hat.

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete, teils gekürzte, teils etwas erweiterte und umstrukturierte Fassung meiner Dissertation im Fach Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien.

Die Entstehung meiner Studie wurde wesentlich durch ein produktives Umfeld ermöglicht, wofür ich mich an dieser Stelle, ohne jede Zuweisung von Verantwortung für das nun präsentierte Ergebnis, ausdrücklich bedanken möchte. Mein erster und größter Dank gilt Fernand Kreff, der auch in der Wissenschaft mein wichtigster Partner ist. Seine Toleranz und Großzügigkeit, sein weiter Horizont und seine Hilfsbereitschaft bildeten eine zuverlässige Basis für meine Arbeit. Auch meinen Eltern möchte ich für ihr Verständnis und ihre geduldige Unterstützung danken. Ingvild Birkhan danke ich zudem für viele interessante philosophische Gespräche sowie ein engagiertes Lektorat unter Zeitdruck.

Sehr anregend und hilfreich für meine interdisziplinäre Fragestellung waren in Wien und in Bamberg (Deutschland) institutionelle Bedingungen, wo es kaum Beschränkungen gab, den eigenen Interessen folgend Vorlesungen aber auch Seminare aus anderen Fachrichtungen etwa Soziologie oder Psychologie sowie natürlich vor allem Philosophie und Wissenschaftsforschung zu besuchen. Hier will ich vor allem all jenen danken, die in großteils unbezahlten Arbeitsstunden die Wissenschaft vorantreiben und das Interesse an der Sache nachhaltig vermitteln. Ebenso zu nennen sind Denkanstöße durch Symposien und Kongresse im universitären und außeruniversitären Wissenschaftsbereich. Ausgesprochen fruchtbar war, dass ich mehrmals an dem vom Institut für Kultur- und Sozialanthropologie in Wien unter der Leitung von Prof. Dr. Thomas Fillitz veranstalteten „Socrates-Erasmus Intensive Programme“ teilnehmen konnte. Die in diesem Rahmen geführten Diskussionen speziell mit Wissenschaftlern aus Frankreich haben in einigen zentralen Überlegungen meiner Forschung Niederschlag gefunden. Schließlich schulde ich meinem Dissertationsbetreuer Prof. Dr. Andre Gingrich Dank – insbesondere für den Hinweis auf die Kontroverse zum Perspektivismus und Relationismus, wodurch der anthropologische Blickwinkel meiner Arbeit mehr Profil bekam. Der Publikation sehr förderlich war auch die professionelle und entgegenkommende Betreuung der Drucklegung durch den Verlag.

FOUCAULTS TEXTE ALS GEGENSTAND DER ANALYSE

Den Schwerpunkt der Exploration von Foucaults ethnologischem Blick bildet die Auseinandersetzung mit der Primärliteratur. Für die Arbeit an der gegenständlichen Thematik werde ich mich auf Foucaults epistemologische Schriften konzentrieren. Das heißt: *Die Ordnung der Dinge* und die *Archäologie des Wissens* stehen im Zentrum der Forschung. Auf diese beiden Bücher wird auch insofern näher eingegangen, als sie Haupttexte des ersten und zweiten Teils sind und ausführlicher dargestellt werden. Wichtig sind natürlich auch *Die Ordnung des Diskurses* sowie die Vielzahl der Artikel und Interviews, wo bestimmte Aspekte knapper auf den Punkt gebracht sind. Andere große Themen von Foucault – speziell seine Beschäftigung mit verschiedenen Machtformen – stehen nicht für sich genommen zur Diskussion, sondern es wird nur auf einzelne wichtige Fragen im Zusammenhang mit Foucaults ethnologischer Positionierung hingewiesen.

Einsatzpunkt der Untersuchung ist jedoch eine kurze Darstellung von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Damit wird einerseits bezweckt, nicht zur Gänze auf jenen überwiegenden Teil der Bücher von Foucault zu verzichten, in denen ein unmittelbares soziopolitisches Engagement zu sehen ist. Der ausschlaggebende Grund, auf diesen Text einzugehen, war aber, dass sich demgegenüber erst der von Foucault als Ethnologie bezeichnete Standort herausbildet. Erkenntnistheoretisch zeigen nämlich Foucaults Arbeiten meines Erachtens zumindest eine tief greifende Wende – und zwar nach *Wahnsinn und Gesellschaft*. Insofern sich meine Analyse solcherart auf einen großen Einschnitt stützt, thematisiert sie also die Strukturierung der Schriften von Foucault in ihrer ganzen Bandbreite und gründet den Zugang zur Primärliteratur nicht allein auf das Unterscheidungskriterium epistemologisches, theoretisch-methodologisches Experiment versus historiographische, materiale Monographien.

Die für meine Fragestellung wesentliche Skansion bezieht sich auf einen bestimmten Aspekt von Foucaults Denken und steht daher nicht notwendigerweise in Widerspruch zu anderen Strukturierungen – und seien es auch die von Foucault selbst favorisierten. Insgesamt geht der Tenor in die Richtung, Foucault habe ein uneinheitliches, widersprüchliches Textkorpus hinterlassen und zwar insbesondere, „weil sich seine Theorien in kein System und in keine Kontinuität einfügen lassen“¹.

Mit Blick auf den philosophischen Hintergrund werden häufig drei oder vier Phasen unterschieden, wonach Foucault zunächst von der Phänomenologie und

1 Baberowski 2005: 192.

besonders Heidegger sowie davor Binswanger her gedacht hätte (*Psychologie und Geisteskrankheit, Wahnsinn und Gesellschaft*), dann ab der *Geburt der Klinik* vom Strukturalismus und nach der *Ordnung der Dinge* und der *Archäologie des Wissens* vor allem von Nietzsche ausgegangen sei (*Überwachen und Strafen, Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*), gefolgt von einer in dieser Hinsicht schwer zuordbaren Phase am Ende seines Lebens (*Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste* und *Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich*). Es kann aber auch die Analyse allein der Wissensebene in der *Ordnung der Dinge* sowie ihre theoretische Konzeption in der *Archäologie des Wissens* abgehoben werden von der stärkeren Integration aller kultureller Ebenen in den anderen Arbeiten und ähnlich kann die Thematisierung des Wissens dem Fokus auf die Macht gegenübergestellt werden. Damit verknüpft ist die Unterscheidung von archäologischer Methode (*Die Geburt der Klinik, Die Ordnung der Dinge, Die Archäologie des Wissens*) und genealogischer Methode (*Überwachen und Strafen, Der Wille zum Wissen*) und Texten, welche die Methoden undifferenzierter oder in Kombination verwenden. Zur Trias ergänzt wird dies durch Ethik und Problematisierung in den beiden anderen Bänden von *Sexualität und Wahrheit*. Sehr häufig gilt der Wechsel von der Repressions- zur Produktionsperspektive in der Machtanalyse im *Willen zum Wissen* als zentraler Wendepunkt. Ferner wird die Dekonstruktion des Subjekts kontrastiert mit dessen Wiederaufleben in den letzten zwei Büchern.

Es finden sich in der Sekundärliteratur also durchaus verschiedene Möglichkeiten, Foucaults Arbeiten aufzuschlüsseln.² Hierbei lässt sich die Betonung von grundsätzlichen Brüchen und Revisionen sowie abruptem Themenwechsel von Lesarten trennen, die größere Kontinuität sehen. In der Zeit um und nach Foucaults Tod scheint eher erstere Auffassung gängig gewesen zu sein. Und in Bezug darauf hält Bührmann fest, dass oft mit Hinweis auf die Existenz von drei Werkphasen lobend vermerkt wird, wie Foucault sich nach dem Scheitern der jeweils vorhergehenden umorientierte, um deren Probleme zu lösen.³ Gegenwärtig dürfte diese Einschätzung etwas in den Hintergrund rücken.⁴

2 Für einen Überblick zur Rezeption von Foucault in der Philosophie vgl. z.B. Schneider (2008).

3 Vgl. Bührmann 2001: 127f.

4 Dies entspricht auch dem Ergebnis von Bührmann (2001: 127f.). Krasmann und Volkmer (2007: 9) sehen als Ursache dafür auch die veränderte Lage der Primärliteratur – also die Edition der kleinen Schriften und der Vorlesungen von Foucault am Collège de France. In dieselbe Richtung gehen (gemäß Preview-Text) offenbar die Einschätzungen in dem Studienhandbuch zu Foucault von Raffnsøe; Gudmand-Høyer; Thaning (2011).

Gutting allerdings argumentierte bereits 1985, dass bei Foucault nicht eine Phase die andere ablöst. In Hinblick auf die theoretisch-methodische Seite sagt er:

„Through all these developments, however, Foucault remains faithful to the fundamental goal of the archaeological method as it first appears in FD [*Wahnsinn und Gesellschaft*]: to analyze structures lying beneath those elucidated by standard techniques in the history of thought.“⁵

Flynn ist ebenfalls einer jener, die eine axiale Lesart der verschiedenen Ansätze in Foucaults Arbeiten vertreten. Dabei teilt er die Methodologie in Archäologie, Genealogie und Problematisierung;⁶ aber: „In no way is it a matter of one method supplanting or even superseding the other as some authors have claimed.“⁷ Desgleichen hält es Davidson für eine Fehleinschätzung, dass Foucault die Archäologie – und zwar aufgrund intrinsischer Fehlkonstruktionen – aufgegeben habe.⁸

In Hinblick auf thematische Fragen wiederum bemerkt zum Beispiel Hooke, dass Foucault im Vorwort zur *Ordnung der Dinge* Thesen und Begriffe wie etwa jenen der Norm einführt, welche die späteren Untersuchungen zu Power/Knowledge vorwegnehmen.⁹ Dies stützt Guttings Befund, wonach schon am Anfang mit *Wahnsinn und Gesellschaft* viele Elemente der Power/Knowledge-Thematik vorhanden sind. Denn obwohl deren direkte Fokussierung Foucault über seine früheren Bücher hinausführe, „in many ways it remains an explicit development of what is implicit in the books from FD [*Wahnsinn und Gesellschaft*] through AK [*Archäologie des Wissens*]“¹⁰.

Gutting liest zudem sehr klar einen Faktor heraus, der die spätere Machtanalyse als konsequente Fortsetzung der Kritik an der Subjektphilosophie ausweist: „This approach [die Mikrophysik der Macht] does for nondiscursive practices what archaeology did for discursive practices: It eliminates the role of a central, controlling ‚subject‘.“¹¹ Obwohl Bevir eine Ablöse zwischen Archäologie und Genealogie annimmt, unterstreicht er ebenfalls, dass die „two concepts played similar roles in relation to the subject and so remain critically similar in a way

5 Gutting 1999: 109.

6 Vgl. Flynn 2005: XIII.

7 Flynn (2005: 114) und im Anschluss daran vgl. McCall (2007: 193). Siehe auch Detel (2003: 188).

8 Vgl. Davidson 2003: 192.

9 Vgl. Hooke 1987: 48.

10 Gutting 1999: 260, vgl. 110.

11 Gutting 1999: 271.

Dreyfus and Rabinow do not really allow for“¹². Auch Streit sieht zwischen der *Archäologie des Wissens* und *Überwachen und Strafen* keinen großen Bruch, und mit Kritik an der von Dreyfus und Rabinow nahe gelegten Abfolge distinkter Phasen meint er: „Die Trennung von ‚Archäologie‘ und ‚Genealogie‘ entlang der Achsen von Wissen und Praktiken verkürzt Foucaults Denken unzulässig [...]“¹³ Ähnlich erkennt Diaz-Bone bei Foucault eine größere Kontinuität sowohl was die Diskursdynamik betrifft als auch die Analyse institutioneller Praktiken.¹⁴ Unsystematischen Brüchen widerspricht auch die Kombinatorik, bei der *Überwachen und Strafen* als Analyse gilt, wie Macht den Körper von außen formiert, *Der Wille zum Wissen* als Analyse, wie dies durch innere Kontrolle geschieht.¹⁵ Gemäß Lemke wäre dann auch Foucaults Beschäftigung mit der Subjektivierung nicht als Ende, sondern als Erweiterung der Machtanalytik zu sehen.¹⁶ Ebenso kommt Harrer zu dem Schluss, dass zwischen Foucaults früherer Phase der Untersuchung normalisierender Macht und seinen späten Arbeiten zur ‚Ästhetik der Existenz‘ und ‚Ethik des Selbst‘ eher eine Kontinuität denn ein Bruch besteht.¹⁷ Und wie Noiriel betont, hat auch Deleuze Foucaults Projekt immer als eine Einheit betrachtet.¹⁸ Veyne schreibt sogar, dass sich „die Lehre Foucaults [...] durch ihre spezifische Kohärenz auszeichnet“¹⁹.

All dies steht in gewissem Kontrast etwa zu Honneths Urteil. Denn dieser zählt Foucault nicht zu den „transparenten, zielbewußten Autoren“, sondern zu jenen „anderen, dunkleren Autoren“, deren Wirkungsgeschichte nicht nur kleinere Erschütterungen, sondern Entgegensetzungen kennt.²⁰ Honneth hebt hervor, „was von den Interpreten stets als die radikale Diskontinuität der Schriften von

12 Bevir 1999: 81.

13 Streit 1995: 370. Allerdings schreibt Streit (1995: 375) dem *Willen zum Wissen* eine exzeptionelle Stellung zu; danach wäre Foucault wieder zu seinem früheren Ansatz zurückgekehrt.

14 Vgl. Diaz-Bone 2007: Abs. 51.

15 Vgl. Bevir 1999: 66.

16 Vgl. Lemke (1997: 29) und (2007: 69). Demgegenüber sprechen Krasmann und Volkmer (2007: 8) dem Wechsel zwischen Foucaults Machtanalysen und seinen Forschungen zur Ethik der Selbstverhältnisse die Bedeutung der „wohl markantesten werkgeschichtlichen Zäsur“ zu, wobei nun aber eine Einbeziehung der Vorlesungen zur Gouvernementalität (in *Geschichte der Gouvernementalität I-2* [2004]) doch „ein deutlicheres Verständnis für die feineren Übergänge“ erlauben sollte.

17 Vgl. Harrer 2005.

18 Vgl. Noiriel 1994: 550.

19 Veyne 2010: 8.

20 Honneth 2003: 15.

Foucault beschrieben worden ist²¹ – wobei er besonders akzentuiert, dass sich Foucault selbst kaum auf frühere Werke zurückbezogen hätte.

Allerdings hat Foucault keineswegs nur die diskontinuierliche und bezugslose Streuung seiner Texte betont. Viele Male hat er im Gegenteil seine Themen nach verschiedenen Kriterien gebündelt; hat sie unter einen gemeinsamen Begriff – etwa den der Problematisierung – gestellt; hat eine durchgehende Thematik wie die Wahrheitsfrage oder eine Geschichte der Wahrheit identifiziert.²² Die *Archäologie des Wissens* hätte er geschrieben, sagt Foucault zum Beispiel, um den Zusammenhang zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft*, der *Geburt der Klinik* und der *Ordnung der Dinge* aufzuzeigen.²³ Oder er stellt fest, dass seine Frage immer ‚Macht und Wissen‘ gewesen sei.²⁴ Eine dieser Gruppierungen wäre die in der Philosophie prominent gewordene Trias²⁵ Archäologie, Genealogie und Ethik, wobei Foucault aber zumindest Archäologie und Genealogie durchaus als sich ergänzende Dimensionen seiner Forschung beschreibt, die er auch bis zum Schluss beibehält.²⁶ Davidson ist also ohne weiteres zu folgen, wenn er über Foucaults Prozedere sagt:

„In jeder Phase seiner wissenschaftlichen Laufbahn nahm er rückblickend Neuinterpretationen seines gesamten bisherigen Oeuvres vor, indem er die Projekte der Vergangenheit im Licht seiner gegenwärtigen Interessen neu beschrieb und damit seinen Blick auf sie veränderte [...].“²⁷

In der vorliegenden Studie soll aus methodischen Gründen – und auch der Leseerfahrung entsprechend – vom konsistenten Zusammenhang der Texte ausgegangen werden und die epistemologischen Verschiebungen in Hinblick auf die Fragestellung der Untersuchung erst konkret erarbeitet werden.

Zunächst ist nämlich festzustellen, dass von einem distanzierteren Fluchtpunkt aus Foucaults Arbeiten durchaus beachtliche Kohärenz und Beharrlichkeit vermitteln können. Das zeigt sich jedenfalls hinsichtlich der thematischen Interes-

21 Honneth 2003: 16. Bührmann (2001: 127f.) nennt in diesem Sinne neben Honneth auch Fink-Eitel oder Visker. Deutliche Brüche erkennen z.B. auch Keller (2007) oder Faubion (2008).

22 Vgl. *Der Gebrauch der Lüste* [1984]: 13.

23 Vgl. *Die Geburt einer Welt* [1969]: 999.

24 Vgl. *Gespräch mit Michel Foucault* [1976]: 187.

25 Vgl. z.B. Kögler 1994.

26 Vgl. *Die Ordnung des Diskurses* ([1971]: 41f.) und *Der Gebrauch der Lüste* ([1984: 19]).

27 Davidson 2003: 192.

sen. Schon in *Psychologie und Geisteskrankheit* sind Kernprobleme in Bezug auf den sozialen Stellenwert des Anderen angesprochen, denen sich dann *Wahnsinn und Gesellschaft* in großer Breite widmet. Des Weiteren gilt zu bedenken, dass die Beschreibung der Klassik in *Wahnsinn und Gesellschaft* ja großteils um das Verhältnis von Vernunft und Unvernunft kreist und somit Aspekte berührt, die in der *Ordnung der Dinge* Gegenstand der ausführlichen Analyse der klassischen Episteme sind. In *Wahnsinn und Gesellschaft* kündigt Foucault zudem eine Untersuchung ärztlicher Theorien an,²⁸ die dann in der *Geburt der Klinik* ausgeführt wird.

Die *Geburt der Klinik* scheint in mancher Hinsicht wie ein Nachsatz zu *Wahnsinn und Gesellschaft*, denn sie bestimmt den Umbruch zum neunzehnten Jahrhundert mit einer Neuorganisation der Medizin, die nun den Wahnsinn ganz zu ihrem Gegenstand hat. Andererseits kristallisieren sich hier sowohl für Foucaults eigene Epistemologie als auch für die diskursive Struktur der Moderne zentrale Figuren der *Ordnung der Dinge* heraus.²⁹ Foucault setzt in der *Geburt der Klinik* also nicht nur die schon mit den ersten beiden Büchern zur Konzeption von Wahnsinn und Geisteskrankheit begonnene Kritik an den Wissenschaften vom Menschen fort, sondern er deutet auch an, dass eine Studie als Weiterführung der Recherchen zum Positivismus und der davon überdeckten, aber vorhandenen Endlichkeit des Menschen notwendig wäre³⁰ – *Die Ordnung der Dinge*.

Überwachen und Strafen schließt mit dem Gefängnis im Fokus direkt an die von *Wahnsinn und Gesellschaft* herausgestellte Relevanz der Internierung und das Auftauchen der produktiv-disziplinierenden Rolle des Staates. Viele Aspekte der in *Überwachen und Strafen* elaborierten Systematik der Macht sind wichtige Elemente jener Differenzierungen, welche Foucault für den Wahnsinn schon festhielt. Auch der in *Überwachen und Strafen* weit ausgeführte Gedanke, dass das Gefängnis Delinquenz hervorbringt, findet sich in *Wahnsinn und Gesellschaft*.³¹ Und ganz allgemein lassen sich angesichts der Nähe, in die Wahnsinn und Verbrechen häufig gerückt wurden, durchgehend wichtige Bezüge zwischen den beiden Büchern sehen. Zugleich knüpft die Rolle des (kontrollierenden, objektivierenden) Blicks in *Überwachen und Strafen* aber direkt an die in der *Geburt der Klinik* zentrale Frage nach dem ‚Sehen‘ im Positivismus respektive Empirismus der Moderne, also nach der Formierung des ärztlichen Blicks.

28 Vgl. *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 49 Fußnote 80.

29 Vgl. z.B. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 22, 38 zur Klassik und 105ff., 131ff. zur Moderne.

30 Vgl. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 210.

31 Vgl. *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 364, 366.

Man kann folglich den Eindruck gewinnen, dass Foucault ein bestimmtes Materialkorpus immer wieder von unterschiedlichen Schwerpunkten her aufrollt. Und dabei ist die Kritik der Humanwissenschaften ein gemeinsamer Nenner. Die Dekonstruktion der Humanwissenschaften in der *Ordnung der Dinge*, welcher häufig eine zu isolierte Auffassung der Episteme zum Vorwurf gemacht wird, wäre daher mit den Ergebnissen der anderen Bücher kombiniert als Teil eines alle kulturellen Ebenen umfassenden Bildes zu betrachten.

Die kritisch-reflexive Funktion der Humanwissenschaften (so der Phänomenologie) gegenüber dem Positivismus erweist sich in der *Geburt der Klinik* einer „in die Tiefe gehenden Untersuchung“, als „im System seiner Bedingungen schon vorhanden“.³² Zwar noch nicht in Machtbegriffen, aber sonst sehr ähnlich den späteren Texten, findet sich hier Foucaults Konzeption von Macht, wo der Widerstand Teil des Systems ist. Zudem kündigt Foucault in der *Archäologie des Wissens* an, nachdem bereits Gegenstände (*Wahnsinn und Gesellschaft*), Äußerungsformen (*Geburt der Klinik*) und Begriffe (*Ordnung der Dinge*) zum Zentrum seiner Analyse diskursiver Formationen geworden seien, in Zukunft die theoretische Wahl und damit die Funktion des Diskurses im Feld nicht-diskursiver Praktiken in den Vordergrund zu rücken³³ – eine Vorgabe auch für das Konzept des Dispositivs, das dann *Der Wille zum Wissen* explizit formuliert.

Mit der Sexualität wird ein Thema aufgegriffen, von dem es in *Wahnsinn und Gesellschaft* heißt, es wäre eine Geschichte der sexuellen Verbote wie auch des Traums zu schreiben – letzteres eine Materie, die in *Sexualität und Wahrheit 3* breiteren Raum bekommt. Die Sexualität als Gegenstand archäologischer Untersuchung ist in der *Archäologie des Wissens* konkret skizziert, und es wird auch schon die Ethik als eine mögliche Dimension dieser Analyse benannt.³⁴ In der *Ordnung des Diskurses* projiziert Foucault nicht nur eine Arbeit zum Sprechverbot im Diskurs über die Sexualität, sondern auch eine Arbeit zur Strafjustiz, die sich mit der Rolle medizinischer, psychiatrischer und soziologischer Diskurse befasst.³⁵ Die soziale Problematisierung der Sexualität wiederum knüpft dann an Verschiebungen, die *Überwachen und Strafen* bereits bearbeitet hat, und führt die Analyse der Macht weiter, nimmt aber auch ganz deutlich Gedanken aus der *Geburt der Klinik* auf, wo Verhältnisse dargestellt sind, die später unter den Begriffen Biopolitik und Biomacht gefasst werden.³⁶

32 *Die Geburt der Klinik* [1963]: 209.

33 Vgl. *Archäologie des Wissens* [1969]: 95ff.

34 Vgl. *Archäologie des Wissens* [1969]: 275f.

35 Vgl. *Die Ordnung des Diskurses* [1971]: 42f.

36 Vgl. *Die Geburt der Klinik* [1963]: bes. Kapitel III und V.

Eine direkte Fortführung des *Willens zum Wissen* sind die Überlegungen zu Gouvernementalität, verstanden als Form der Macht des Staats, die weniger territorial als auf eine Bevölkerungsmasse als Zielscheibe ausgerichtet ist; eine Macht, die als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat.³⁷ Dies lässt sich aber auch als Bündelung und Rekonzeptualisierung diesbezüglicher Diagnosen vor allem in *Überwachen und Strafen* lesen.³⁸ Und auch die Arbeit an den Transformationen im medizinischen Bereich hat Perspektiven vorweggenommen, die Foucault dann in seinen Analysen zur Entstehung des modernen Staates unter dem Oberbegriff der Gouvernementalität ausarbeitet. Spezifisch für den modernen Staat ist, so Foucault, dass sich Techniken der Individualisierung mit Verfahren der Totalisierung überkreuzen, und zwar unter Rekurs auf die alte Machttechnik der Pastoralmacht.³⁹ Letzteres sollte wiederum wichtiges Thema eines nicht veröffentlichten Teils der Untersuchungen von *Sexualität und Wahrheit* sein.

Die Bände 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit*, also *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*, verfolgen weiter die Relevanz des für den Körper produktiven, sozial bestimmten Selbstverhältnisses. Allerdings hat sich Foucault hier einem zeitlich viel weiter zurückgreifenden, für ihn neuen Material zugewandt. Und die Bücher erscheinen nicht wie der *Wille zum Wissen* unmittelbar kritisch, sondern zeigen, eher auf Alternativen konzentriert, andere soziale Subjektivierungsformen des Individuums als jene Konzeption zu unterdrückender wilder Kräfte und immer weiter aufzuehender Selbstbegrenzungen, die in der Moderne das Subjekt verlangten. Wichtig ist nun die Praxis der Freiheit – und auch dies nicht zum ersten Mal. Denn wie am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft* nochmals deutlich wird, war die Frage nach der Freiheit und deren Differenzierung ein tragendes Moment der Beschäftigung mit dem Wahnsinn. Jetzt stehen jedoch explizit Technologien des Selbst im sozialen Rahmen zur Diskussion. Zugleich behält Foucault aber sehr wohl Mechanismen der Kontrolle als Überwachung und Disziplin seiner selbst sowie der Biopolitik im Auge.⁴⁰

37 Vgl. *Die ‚Gouvernementalität‘* ([1978]: 820f. und 815), dass die Gouvernementalität sich durch die Biomacht, v.a. die Bevölkerungspolitik, entfalten konnte.

38 Vgl. *Die Geburt der Biopolitik* ([1979]: 1026), wo Foucault im Zusammenhang mit der Gouvernementalität darüber spricht, dass der Liberalismus (der Chicago-School) die Logik des Marktes auf Bereiche ausdehnen will, die „nicht in erster Linie ökonomisch sind, wie die Familie und die Geburtenrate, die Kriminalität und die Strafrechtspolitik“.

39 *Subjekt und Macht* ([1982]: 277); dabei geht es heute oft um Compliance, also v.a. auch darum, wie angepasstes Verhalten zum Eigeninteresse wird.

40 Vgl. *Die Sorge um sich* [1984]: u.a. 88.

Eine Möglichkeit, Foucaults Texte unter einer Grundfrage zu versammeln, wäre, dass es stets um das vielfältige Verhältnis von Individuum und Gesellschaft geht, also darum, wie verschiedene Gesellschaften unterschiedliche Individualitäten festlegen, welche sozialen Bereiche hierfür wichtig sind und insbesondere, welche Positivität den jeweiligen sozialen Individuen dabei auch erkenntnistheoretisch zukommt. Daher hat sich Foucault intensiv an Positionen der Subjektphilosophie und ihrem Anderen abgearbeitet. Dies lässt sich auch mit einer der vielen Personae, die Foucault angenommen hat, in Einklang bringen:

„Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen.“⁴¹

Eine in Foucaults Arbeit tatsächlich ungebrochene Kontinuität genießt die mit diesem Forschungsinteresse verknüpfte Problematisierung der Historizität. Dieser rote Faden ist auch für die gegenständliche Fragestellung ein zentraler Anhaltspunkt. Und hier zeigt sich besonders deutlich, wie unmittelbar sich theoretisch-methodologische Überlegungen und historiographische Monographien ergänzen. Unzweideutig lehnt Foucault schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* und ebenfalls in *Psychologie und Geisteskrankheit* den Gedanken an eine notwendige Linearität ab.⁴² Daher rekonstruiert er in *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht eine ‚sinnvolle‘ Chronologie der Entdeckungen oder eine klassische Ideengeschichte, sondern – mit Rückbezug auf *Psychologie und Geisteskrankheit* – eine präsentische Geschichte dessen, „was das Erscheinen einer Psychologie überhaupt ermöglicht hat“⁴³. Und er spricht in diesem Zusammenhang bereits von einem „konkreten Apriori“⁴⁴. Auch in der *Geburt der Klinik* ist Gegenstand der Analyse dieses konkrete oder „historische Apriori“ – so formuliert es Foucault hier, wie dann in der *Archäologie des Wissens*.⁴⁵ Die Beschäftigung mit der Geschichte und deren Dekonstruktion – Anliegen, denen die *Ordnung der Dinge* und die *Archäologie des Wissens* gewidmet sind – hat also einen tragenden Grund schon in *Wahnsinn und Gesellschaft*, wenn Foucault schreibt:

41 *Subjekt und Macht* [1982]: 269.

42 Vgl. z.B. *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 104, 115, 129.

43 *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 550.

44 *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 126, 386 und 549. Waldenfels (1987: 517) betont, dass die Idee eines konkreten Apriori sich in der Phänomenologie findet.

45 Vgl. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 13, 205.

„Die Notwendigkeit des Wahnsinns [Herv. i.O.] während der ganzen Geschichte des Abendlandes ist mit jener entscheidenden Geste verbunden, die vom Lärm des Hintergrundes und seiner Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache abhebt, die sich in der Zeit übermittelt und vollendet. Man kann es kurz fassen und sagen, daß er an die *Möglichkeit der Geschichte* [Herv. i.O.] gebunden ist.“⁴⁶

Foucault distanziert damit kritisch jeden Glauben an eine Entwicklungslogik und analysiert darüber hinaus den funktionalen Stellenwert dieser Strukturierung der Gesellschaft. In der *Geburt der Klinik* wendet er sich mehrfach gegen historische Konzeptionen der Veränderung als Fortschritt oder auch nur als Reaktion auf die vorgängige Situation.⁴⁷ Foucault versteht die *Geburt der Klinik* bereits als einen „Versuch, in dem so verworrenen, so wenig und so schlecht strukturierten Bereich der Ideengeschichte zu einer Methode zu gelangen“⁴⁸. Damit ist die Aufgabe der *Archäologie des Wissens* benannt. Innerhalb dieser unumstößlichen Positionsbestimmung von Foucault kommt es nach *Wahnsinn und Gesellschaft* zur stärkeren Ausarbeitung methodisch-theoretischer Perspektiven auf die Geschichtlichkeit. Im Zuge dessen hebt Foucault seinen Zugang in der *Geburt der Klinik* von der Ideengeschichte⁴⁹ ab und betont im Gegenzug die definitorische Wirksamkeit des Kontextes (ausgehend von fundamentalen Dispositionen des Wissens und strukturellen Notwendigkeiten, die auch sozioökonomische Bedingungen umfassen) und konstatiert Prinzipien der Transformation, das Wiederauftauchen früherer Thematiken (etwa Ähnlichkeiten mit der Renaissance in neuem Gewand) oder Umkehrungen, was bis zur Ablehnung vorhandener technologischer Mittel führen konnte.⁵⁰ All das sind historische Figuren, die nicht nur für die so genannte ‚strukturalistische Phase‘ bis zur *Ordnung des Diskurses*, sondern auch danach gelten. Besonders ganz zuletzt, in den Bänden 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit*, widersetzt sich Foucault nochmals eindeutig dem Blickwinkel des Fortschritts und spricht sich ein weiteres Mal gegen jegliche evolutionäre Auffassung aus: Man solle keinesfalls in der Logik von Vorstufen denkend Früheres angesichts späterer Problematisierungen als darauf hinlaufend deuten, in Früheres also nachträglich Späteres projizieren.⁵¹

46 *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 12.

47 Vgl. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 84.

48 *Die Geburt der Klinik* [1963]: 206.

49 Vgl. z.B. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 15.

50 Vgl. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 84, 151, 185, 208, 180.

51 Vgl. *Der Gebrauch der Lüste* ([1984]: 191, 212 und etwa 230) sowie z.B. *Die Sorge um sich* ([1984]: 56).

Bei allen Umorientierungen, die in Foucaults Texten je nach Fragestellung natürlich sehr wohl zu finden wären, bleibt der Bruch mit historischen Identitäten doch durchgängig das Auge des Sturms. Damit verknüpft sich das Ziel, bei welcher Thematik auch immer, Diversität aufzuweisen – und Veränderung denkbar zu machen.

Aber auch einem im engeren Sinne auf die Epistemologie des Diskurses und die dabei zum Tragen kommende Logik der produktiven Grenze konzentrierten Blick, wie er für die hier vorgenommene Fragestellung im Vordergrund steht, erscheinen die theoretischen Arbeiten durchaus nicht isoliert.

Dass die Repressionsperspektive zu Gunsten der Produktivität von Macht aufgegeben wird, vollzieht sich nicht erst im *Willen zum Wissen*, sondern wird hier nur machtanalytisch elaboriert. Die Produktivität der Grenze lokalisiert Foucault in der *Ordnung der Dinge* historisch als fundamentale Gegenbewegung zur Moderne und sie ist dann der Angelpunkt, um den sich in der *Archäologie des Wissens* alles dreht – auch wenn hier nur ansatzweise mit machttheoretischem Vokabular gearbeitet wird. In offensichtlich deutlicher Engführung mit dem *Willen zum Wissen* ist die Konzeption diskursiver Tatsachen dann bereits in der *Ordnung des Diskurses* formuliert. Dies lässt sich auch mit Foucaults eigenen Worten vereinbaren, wie ein Gespräch von 1977 zeigt. Foucault sagt: „Die Machtbeziehungen sind vor allem produktiv.“ Darauf bemerkt der Gesprächspartner: „Das ist gegenüber ihren früheren Büchern eine neue Idee.“ Foucault antwortet: „Wenn ich die entsprechende Pose annehmen und mich in eine ein wenig fiktive Kohärenz einhüllen wollte, würde ich sagen, dass das stets mein Problem gewesen ist [...]“.⁵²

Die *Archäologie des Wissens* ist als theoretisch-methodischer Ansatz formuliert, den Beispiele aus Foucaults früheren und zukünftigen Forschungsvorhaben illustrieren. Sie hält sich (mit gewissen Gewichtsverschiebungen) eng an die in der *Ordnung der Dinge* erarbeiteten Vorgaben. Bereits in der *Geburt der Klinik* wird der Diskurs zentraler Gegenstand, und Foucault nennt seine Arbeit Diskursanalyse.⁵³ Der Begriff ‚diskursiv‘ findet sich jedoch schon in *Wahnsinn und Gesellschaft*. Auch bezeichnet Foucault seine Forschung hier als „Archäologie des Denkens“⁵⁴. Umgekehrt ist schwer zu sagen, inwiefern der erst später wichtige Begriff der Problematisierung einen wirklich neuen Gegenstandsbereich meinen soll. Foucault selbst spricht am Ende seines Lebens davon, dass der Grundbegriff, der allen Untersuchungen als gemeinsame Form diene, die Prob-

52 Die letzten drei Zitate sind aus *Nein zum König Sex* [1977]: 346.

53 Vgl. *Die Geburt der Klinik* [1963]: 15.

54 *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961]: 250 und vgl. 187.

lematisierung sei.⁵⁵ Und wenn die Problematisierung – wiewohl an jenes Verhalten gewendet, das von den Menschen auch thematisiert wird⁵⁶ – eine Ebene meint, die sich von den Vorstellungen und den Verhaltensweisen der Menschen abhebt,⁵⁷ dann lässt sich dies tatsächlich direkt mit der Verortung des Wissens in der Archäologie verknüpfen. Die archäologische Methode schließt aber auch ein Thema nicht aus, das als „Geschichte der Rationalität, wie sie in den Institutionen und im Verhalten der Menschen am Werk ist“⁵⁸, einen Forschungsgegenstand der so genannten ‚genealogischen Phase‘ bildet.

Liest man Foucaults Bücher sequentiell, so wird unmittelbar nachvollziehbar, dass Foucault behauptet, er schreibe seine Bücher in Reihen, wo sich ein Buch der offenen Probleme der vorherigen annimmt und dann seinerseits wieder neue Fragen eröffnet. Damit ist aber nicht gesagt, dass deren Ergebnisse und Ansätze jedes Mal über Bord geworfen würden. Denn Foucault greift nicht nur thematisch-inhaltlich, sondern auch epistemologisch durchaus deutlich auf frühere Überlegungen zurück. Die soeben grob skizzierten Schriften von Foucault stehen daher eher unter den Vorzeichen von Kontinuitäten mit Verschiebungen der Perspektive und Wiederaufnahme von fallen gelassenen Fäden. Und in dieser Weise werden die Texte zur Darstellung von Foucaults ethnologischem Blick prinzipiell auch gehandhabt, solange die Analyse nichts Gegenteiliges ergibt.⁵⁹

Dass der hier gewählte Zugang im Unterschied zu einem Gutteil der Sekundärliteratur die Arbeiten von Foucault nicht in strikt getrennte Phasen geteilt auffasst und auch nicht Foucaults subjektiven Festlegungen und ihren Umkehrungen unbedingt den Vorrang gegeben wird, erlaubt die Wahl eines Blickwinkels, der Foucaults Forschungen vom Feld des Strukturalismus und insbesondere dessen ethnologischer Verankerung ausgehend betrachtet.

Zwar ist Foucaults Absage aus dem Vorwort zur deutschen Ausgabe der *Ordnung der Dinge* zu hören:

55 Vgl. *Die Sorge um die Wahrheit* [1984]: 825.

56 Vgl. *Der Gebrauch der Lüste* [1984]: 183, 195f., 198.

57 Vgl. *Der Gebrauch der Lüste* [1984]: 18f.

58 *Foucault untersucht die Staatsräson* [1979]: 1002.

59 Die in eckiger Klammer nach Foucaults Texten angegebenen Ersterscheinungsjahre sollen dabei der zeitlichen Lokalisierung von Foucaults Aussagen dienen. Auch in der Literaturliste sind seine Arbeiten dementsprechend angeordnet – und nicht gemäß dem Jahr der verwendeten (meist deutschsprachigen) Ausgabe, auf die sich die Seitenangaben beziehen.

„Dieser letzte Punkt ist eine Bitte an den deutschsprachigen Leser. In Frankreich beharren gewisse halbgewitzte ‚Kommentatoren‘ darauf, mich als einen ‚Strukturalisten‘ zu etikettieren. Ich habe es nicht in ihre winzigen Köpfe kriegen können, dass ich keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturelle Analyse charakterisieren. Ich wäre dankbar, wenn eine ernstere Öffentlichkeit mich von einer [solchen] Verbindung freimachen würde [...].“⁶⁰

Andererseits gilt es, Foucaults ständige Warnung vor einer auf oberflächlichen Differenzen beruhenden Selbstdefinition in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zu bedenken. Und auch der an Foucaults Distanzierung anschließende Passus sollte miteinbezogen werden:

„Es stünde mir – von allen – am schlechtesten an, zu behaupten, daß mein Diskurs von Bedingungen und Regeln frei sei, auf die ich wenig achte und die andere heute gelieferte Arbeiten bestimmen. Aber es wäre zu leicht, die Mühe der Analyse solcher Arbeit zu vermeiden, indem man ihr ein zugegeben eindrucksvoll klingendes, aber ungenaues Etikett verpaßt.“⁶¹

Das Etikett ist ungenau, weil es ein weites Spektrum umfasst. Im Rückblick lässt sich vielleicht eher sagen, dass Foucault das Feld des Strukturalismus mitbestimmt und differenziert hat, als diese Familienzugehörigkeit seiner Arbeiten ganz zu kappen. Und es kann wichtig sein, für eine konsistente Betrachtung besonders unter sozial- und kulturanthropologischen Gesichtspunkten die einzelnen Aspekte von Foucaults Ansatz mit Bezug auf den Strukturalismus von Lévi-Strauss einzuschätzen. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass sich Foucault zweifellos in bestimmten Punkten von Lévi-Strauss abhebt.⁶² Zugleich hat sich aber auch Foucault selbst nicht durchgängig vom Strukturalismus distanziert. Welches Gewicht er strukturalistischen Perspektiven noch lange nach dem hier zitierten Vorbehalt gegeben hat, wird im Laufe der Arbeit ersichtlich. Obwohl Foucault durchaus oft über epistemologische Figurationen spricht, die man strukturalistisch nennen kann, geht es ihm offenbar darum, jede Substantialisierung hintanzuhalten. Insofern ist zu verstehen, wenn er wiederholt sagt, „dass niemand sich mit wem auch immer darüber verständigen kann, was der Struktu-

60 *Die Ordnung der Dinge* [1966]: 15.

61 *Die Ordnung der Dinge* [1966]: 16.

62 Dies betrifft insbesondere den Bezug auf die Physis. Im Gegensatz zu Lévi-Strauss und gewissen Spielarten des Strukturalismus thematisiert Foucault nicht universelle kognitive Operationen. Daher sagt z.B. Hobart (1984: 5): „Rather he is closer to British empiricism in being concerned with how styles of thinking were disseminated in practice in the West. No claim to universality appears.“

ralismus ist“⁶³. Foucaults Weigerung, sich festlegen zu lassen, wird jedoch gegenwärtig häufig zum Anlass genommen, Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Diskussion vollkommen auszublenden. Dadurch können basale Zusammenhänge in Foucaults Begriffswelt aus dem Blick geraten, wobei meines Erachtens ein Gutteil der Brisanz seiner Operationen verloren geht. Andererseits ist natürlich sofort anzumerken, dass der Strukturalismus nicht nur von Anfang an für Foucaults Einordnung herangezogen wurde, sondern auch weiterhin in der Sekundärliteratur eine Rolle spielt.⁶⁴

Die vorliegende Untersuchung will nun aber weniger Foucaults Arbeiten vereinheitlichend definitiv zuordnen, sondern sie will analysieren, wie sich die Epistemologie von Foucaults ‚Ethnologie der eigenen Kultur‘ mit bestimmten Positionen, die den Strukturalismus und Poststrukturalismus kennzeichnen, denken oder weiterdenken lässt. Dass eine Fragestellung in diese Richtung heute nicht mehr so selbstverständlich ist, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, wäre beispielsweise dem *Foucault Handbuch* zu entnehmen. Hier sind weder Bezügen zu Lévi-Strauss noch zu Saussure eigene Kapitel gewidmet und diese spielen auch in den Rubriken zu „Referenzautoren“ oder „Überschneidungen und Differenzen“ kaum eine Rolle.⁶⁵ Immerhin gibt es ein Kapitel, das den Strukturalismus als zeitgenössischen Bezugspunkt für Foucault thematisiert. Und hier fällt der Befund im Wesentlichen negativ aus.⁶⁶ Ein anderer Teil der Sekundärliteratur betont wiederum sehr wohl strukturalistische Zusammenhänge, konzentriert sich dabei aber eher auf Althusser, Lacan, Barthes oder den Ansatz von Dumézil.⁶⁷

Wenn für Foucaults ethnologische Verortung hier vor allem auf das Feld des Strukturalismus rekuriert wird, so muss das nicht bedeuten, Foucaults Denken auf seinen Ursprung hin zu durchleuchten und den Strukturalismus als einzig wesentliche genealogische Linie zu behaupten. Der hier gewählte methodische Zugang schließt nicht aus, dass andere theoretische Sichtweisen andere Filiatio-

63 *Zur Geschichte zurückkehren* [1972]: 331.

64 Besonders zu nennen ist hier die Auf- und Ausarbeitung des Strukturalismus von Dosse (1996, 1997). Von anthropologischer Seite wird dies natürlich ausführlich von Rabinow (Dreyfus; Rabinow 1994) sowie etwa auch von Faubion (2008) expliziert.

65 Vgl. Kammler; Parr; Schneider (Hg.) 2008.

66 Vgl. Stingelin 2008: 182-184. „Tatsächlich teilt – selbst der frühe – Foucault mit der strukturalistischen Bewegung weder deren wichtigste Begriffe noch deren (Tiefen-)Hermeneutik“ (Stingelin 2008: 183).

67 Vgl. z.B. Eribon, der Foucault ganz wesentlich unter die Vorzeichen von Dumézil stellt, allerdings auch die Beziehung zu Lévi-Strauss nicht ausspart und Divergenzpunkte hervorkehrt (Eribon 1998: v.a. 245-249).

nen zum Vorschein bringen – insbesondere Foucaults Verhältnis zu Heidegger und natürlich Nietzsche.⁶⁸ Und es ist bereichernd, wenn für bestimmte Denkfiguren von Foucault immer wieder neue Anknüpfungspunkte auftauchen. So lassen sich hinsichtlich Foucaults Arbeit mit der Grenze etwa interessante Verbindungen zu Kant ziehen.⁶⁹ Auch der Verweis auf die französische Epistemologie, speziell eines Bachelard und Canguilhem, erlaubt es, wichtige Voraussetzungen für Foucaults Zugang zu sehen.⁷⁰

Sehr produktiv sind komparative Forschung, die eher konturierend angelegt sind. So etwa Arrangements wie: Foucault und Adorno, Foucault und Bakhtin, Foucault und Bourdieu, Foucault und Chomsky, Foucault und Darwin, Foucault und Fox Keller, Foucault und Gadamer, Foucault und Kuhn, Foucault und Luhmann, Foucault und Lyotard, Foucault und Weber sowie natürlich immer wieder Foucault und Habermas. Da beim Aufweis von Foucaults Kritik Iso- und Heteromorphismen mit anderen Texten zentral sind, hat auch meine Analyse in gewissem Ausmaß den Charakter der gegenwärtig florierenden Vergleichsarbeit. Allerdings werden die Primärquellen von Lévi-Strauss, Saussure und Habermas hier nicht für sich genommen angesichts von Sekundärliteratur diskutiert, sondern zur Explikation der Spezifika von Foucaults ethnologischem Blick verwendet.

68 Said (1972: z.B. 3, 16, 23, 26) hebt besonders die Nähe zwischen Nietzsche und Foucaults Archäologie hervor – was ungewöhnlich ist, da Nietzsche oft speziell als Pate der Genealogie gesehen wird. Nietzsche gilt dann auch als wesentlicher Anstoß für Gewichtsverlagerungen, die unter dem Begriff Poststrukturalismus – offenbar 1966 geprägt – firmieren (vgl. z.B. Ernst 2001 oder Eudaily 2005). Aus anthropologischer Sicht erwähnenswert ist, dass Rabinow im Gegensatz zu Dreyfus Heidegger deutlich weniger Gewicht gibt (vgl. Rabinow 2004b: 71f. und 117f.). Für viele stellvertretend kann Baberowski (2005: 193) genannt werden, mit dem Verweis von Foucault auf Heidegger, „dessen Philosophie ihm zum Anstoß wurde“. Hoy (2005: 102) wiederum führt aus, dass Foucault, Derrida, Bourdieu und Levinas sehr von Heidegger beeinflusst sind, sich aber davon (bzw. den französischen Heideggerianern) doch strikt distanzieren wollten, und der eigentliche Kampf darum ging, wie Nietzsche zu verstehen sei. Zu Foucault und der Phänomenologie vgl. auch Unterthurner (2007). Améry (1973: 478) hingegen bezieht den Stellenwert der Sprache im Strukturalismus überhaupt zurück auf „einen der Väter modernen Denkens“, nämlich Wittgenstein.

69 Vgl. v.a. Hemminger (2004) oder auch Han (2002).

70 Vgl. etwa Gutting 1999: 52ff. Diese Genealogie z.B. widerspricht der großen Nähe zwischen Foucault und Heidegger. So sagt Diaz-Bone (2007: Abs. 40): „Die systematischen Revisionen der Phänomenologie durch Bachelard zu vergegenwärtigen ist die Voraussetzung, um die Foucaultsche Diskursanalyse als einen Ansatz mit konturierendem Bezug zur Phänomenologie zur Kenntnis zu nehmen, der aus einer radikal anderen als der phänomenologischen Theoriewelt stammt.“

ZUR REZEPTION VON FOUCAULT IN ANTHROPOLOGIE UND PHILOSOPHIE

In Anbetracht des Plans, Foucaults Positionierung als Ethnologe herauszuarbeiten, ist in einem ersten Schritt kurz darauf einzugehen, wie seine Standpunkte in der Sozial- und Kulturanthropologie reflektiert werden.

Foucaults Rede vom ‚Ende des Menschen‘ kann auch heute noch gerade für die Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen irritierend sein. Und doch steht dies weniger im Brennpunkt der großen Aufmerksamkeit, die Foucault hier erfährt. De facto verläuft die Wasserscheide in der anthropologischen Diskussion nämlich zu einem Gutteil entlang der Kampflinien um die Postmoderne, in deren Lager Foucault häufig gestellt wird.

Dabei fällt nolens volens ein Backlash ins Auge, der im Namen von Science, Objektivität und empirischem Positivismus oder Realismus gegen Relativismus, Subjektivismus, Dekonstruktion und Selbstreflexivität gerichtet ist.⁷¹ Die Schläge zielen nicht nur auf die so genannte Writing-Culture-Richtung in der Anthropologie, sondern beziehen nicht selten ein weiteres Umfeld, zu dem auch Foucault gehört, mit ein. Aber auch wenn nicht auf solche Argumentationsmuster Bezug genommen wird, gehört heute eine Schelte der Postmoderne vielfach zum guten Ton – und zwar mit dem Verweis, dass die Postmoderne die Kultur- und Sozialanthropologie dominieren würde. Interessanterweise versteht sich jedoch kaum jemand, der der Postmoderne bezichtigt wird, als postmodern. Die Postmodernen sind entweder die Anderen oder es wird behauptet, gar nicht zu wissen, was postmodern sei.⁷² Ähnlich schwer fassbar ist die Postmoderne – und darin impliziert auch Foucaults Distanzierung von der Moderne – im Spiegel gesellschaftspolitischer Positionierungen. Zum einen lautet der Vorwurf, dass sie zu relativistischer Kritik verhindert und so das Ziel eines Fortschritts, der heute realistischlicherweise immer in Verbindung mit dem Kapitalismus stehe, aus den Augen verliert; andererseits wird der Postmoderne vorgehalten, als ständige Cultural Critique dem Kapitalismus Vorschub zu leisten, indem sie genau diejenigen Institutionen der Gesellschaft unterminiere, die gegen den Kapitalismus gerichtet sind.⁷³ Eine der Aufgaben meiner Arbeit ist folglich, Foucaults Denken in einer

71 Vgl. z.B. Fujimura 1998.

72 Vgl. z.B. die Debatte zwischen D’Andrade (1995) und Scheper-Hughes (1995) mit Kommentaren, wo etwa Scheper-Hughes, von D’Andrade als postmodern angegriffen, ihrerseits andere als postmodern angreift. Und vgl. auch Crapanzano im Kommentar zur genannten Debatte, sowie etwa Fuchs und Berg (1993: 77) zu Clifford.

73 Vgl. weiter die Debatte zwischen D’Andrade (1995) und Scheper-Hughes (1995), die implizit erstere Position einnimmt, sowie dann Ong im Kommentar dazu.

Weise zu explizieren, die eine präzisere Verortung in diesem Spannungsfeld der Anthropologie gewährleistet. Im letzten Kapitel wird dann unter anderem darauf eingegangen, inwiefern sich Foucault und sein Linguistic Turn von anderen Bezugsgrößen der Postmoderne, wie etwa Geertz, unterscheidet.

Auch in der Philosophie wird Foucault immer wieder der Postmoderne zugeordnet und nicht speziell nur dem Poststrukturalismus.⁷⁴ Wichtiger Referenzpunkt hierfür ist in der deutschsprachigen und zum Teil auch in der anglophonen Debatte Habermas' Diktum, dass Foucault von seiner Epistemologie her zur unkritischen Anti-Moderne respektive zu den Jungkonservativen zu zählen sei.⁷⁵ Der mangelnder Kritikfähigkeit zugrunde liegende ‚Tod des Subjekts‘ wird allerdings oft als Konsequenz strukturalistischer und poststrukturalistischer Dekonstruktionen verstanden.⁷⁶ Zwar ist etwa Nagl-Docekal zu entnehmen, dass das Subjekt natürlich nicht nur in Strukturalismus und Poststrukturalismus problematisiert wird.⁷⁷ Und doch ist es diese Kritik, die offenbar zuletzt in der Philosophie größte Unruhe und Gegenwehr hervorgerufen hat. Denn hier ist eine radikale Subjektkritik zu finden, die, wie Nagl-Docekal schreibt, „an simplifizierenden Einschätzungen orientiert ist und daher zum einen ihr Ziel nicht vollends trifft, zum anderen nicht gewahr wird, daß für eine konsistente Reflexion ihrer eigenen Voraussetzungen Theorieelemente erforderlich wären, wie sie in der Tradition der Subjektphilosophie entwickelt wurden“.⁷⁸

Meine Analyse konzentriert sich in puncto philosophischer Sekundärliteratur freilich nur am Rande darauf, Foucaults Kritik im innerphilosophischen Diskurs generell zu verorten. Ziel ist vielmehr eine anthropologisch versierte Diskussion jener philosophischen Reflexion zu Foucault, die seine Epistemologie unter den Vorzeichen der Ethnologie thematisiert. Den Angelpunkt bildet Foucaults Selbstdefinition, er sei ein Ethnologe der eigenen Kultur. Nach Einschätzung von Lavagno ist bei aller Vielgestaltigkeit der Arbeiten von Foucault dies doch ein bestimmender Grundsatz.⁷⁹ Und in der Philosophie hat diese Positionierung

74 Vgl. Baberowski 2005: 192.

75 Vgl. Habermas 1988: 191.

76 Vgl. zur Kontroverse um die Dekonstruktion des Subjekts z.B. die aus drei Tagungen hervorgegangenen Sammelbände Frank; Raulet; Reijen (Hg.) (1988) sowie Nagl-Docekal; Vetter (Hg.) (1987).

77 Vgl. den Überblick von Nagl-Docekal (1987: 12-21).

78 Nagl-Docekal 1987: 21.

79 Vgl. Lavagno 2006: 43. Auch etwa Dörfler (2001: 93) benennt Foucaults Arbeit insgesamt als „Ethnologie der eigenen Kultur“.

auch einige Beachtung gefunden.⁸⁰ Wie schon einleitend angedeutet, spielt Foucault zwar in der Anthropologie eine wichtige Rolle, sie betrachtet ihn aber im Allgemeinen nicht als einen der ihren. Sofern es eine explizite Reflexion über Foucaults fachliche Einordnung gibt, wird weniger Foucaults eigene ethnologische Positionierung kommentiert als die Tatsache, dass fachfremde Konzepte in der Anthropologie so starke Nachfrage erfahren. Insgesamt werden gerade auch die mit Foucaults ethnologischer Selbstdefinition verbundenen epistemologischen Fragen primär durch die Philosophie verhandelt. Eine besonders wichtige Ausnahme von anthropologischer Seite bildet Rabinow, der in seinen Forschungen nicht nur sehr stark auf Foucaults Instrumentarium zurückgreift, sondern der Foucaults Arbeit als solche ausgedehnt analysiert hat.

In der Philosophie ist also Foucaults Berufung auf die Ethnologie zum Teil auf fruchtbaren Boden gefallen und hat womöglich zu einer verstärkten Offenheit gegenüber der Relevanz ethnologischer respektive anthropologischer Konzepte beigetragen. Und vielleicht gewinnt die Anthropologie sogar im Zuge einer von Foucault mitausgelösten Infragestellung philosophischer Paradigmen eine gewisse Bedeutung für Neuorientierungen. So erkennt etwa Liebmann Schaub bei Foucault einen „non-Western counterdiscourse or subtext that also affects his mode of thought and, as a result, his style“⁸¹. Das ermöglichte Foucault „a critique of Western civilization as a whole“⁸². Dennoch wird natürlich auch in der Philosophie Foucaults Konzept der Gegenwissenschaft häufig diskutiert, ohne die spezifische Rolle zu reflektieren, welche der Ethnologie dabei zukommt.

Ein nicht unerheblicher Teil der intensiveren Beschäftigung mit Foucaults Epistemologie und Kritik, wie sie für meine Fragestellung interessant ist, kommt von Seiten der Frankfurter Schule oder ihrem Umfeld. Und hierbei bildet der kritische Impetus von Foucault einen der grundlegenden Streitpunkte. Im deutschsprachigen Raum – aber teils auch in den USA – verdichtet sich diese Diskussion seit geraumer Zeit auf die Gegenüberstellung von Foucault und Habermas hin. Tatsächlich gibt es meines Erachtens Gründe für diese Auseinandersetzung, zumal sich beide Positionen bei einigen Gemeinsamkeiten gut gegenseitig konturieren lassen. Die vorliegende Arbeit thematisiert in diesem Zusammenhang nicht primär die bisherige Argumentation, sondern will der Kontroverse eine weitere Dimension verleihen. Unter den Auspizien der ethnologischen Positionierung von Foucault soll die bisher in der Konfrontation zwischen beiden Philo-

80 Besonders systematisch thematisiert Fink-Eitel (1994) Zusammenhänge zwischen der Konzeption der ‚Wilden‘ und philosophischen Positionen, wobei Foucault ausführlich analysiert wird.

81 Liebmann Schaub 1989: 306.

82 Liebmann Schaub 1989: 315.

sophen nur ansatzweise gestellte anthropologische Frage verfolgt werden, welcher jeweilige Stellenwert ‚den Anderen‘ in der Kommunikation bei Foucault einerseits und bei Habermas andererseits zukommt. Das Ergebnis dieser Kontrastierung soll dann auch Basis einer breiteren Behandlung der strategisch-kritischen ethnologischen Alternative von Foucaults Ansatz sein. Einer der Ausgangspunkte ist also, dass beide Projekte sich als Kritik moderner Perspektiven verstehen.⁸³ Demgemäß haben beide, wie Honneth feststellt, vom geschichtsphilosophischen Modell der Naturbeherrschung Abschied genommen und wollen die Frage nach Herrschaftsweise und Integrationsform unserer spätkapitalistischen Gesellschaft beantworten, wobei sie die soziale Ordnung westlicher Gesellschaften unter dem Aspekt sich totalisierender Macht sehen.⁸⁴ Honneth wertet sogar Foucault einerseits und Habermas andererseits als Fortsetzung der Kritischen Theorie. Als wichtiger Streitpunkt sei hier vorwegnehmend die Problematik genannt, wie die normative Begründung von Foucaults Ansatz zu beurteilen ist.⁸⁵ Honneth meint:

„[W]ährend die gesamte Rahmenkonstruktion seiner historischen Untersuchungen von moralischen Überzeugungen lebt, für die gewissermaßen zwangsläufig eine universale Geltung reklamiert werden muß, findet sich davon nicht einmal mehr ein Rest, sobald die Theorie systematisch expliziert wird.

Daher ist das, was die Vertreter der ersten Interpretationsrichtung für eine postmoderne Form der interventionistischen Sozialtheorie halten, nichts anderes als das Ergebnis einer mangelnden Reflexion Foucaults auf die normativen Bedingungen seiner eigenen Schriften.“⁸⁶

Ein Teil meiner Analyse wird auf die Frage zulaufen, wieweit dieser Vorwurf gerechtfertigt ist. Ein zweiter wichtiger Aspekt betrifft den Status von Foucaults Arbeit und ihre Produktivität. Honneth sieht in den 1980er und 1990er Jahren von den Rändern der Disziplinen her eine Veränderung im Begriff des Sozialen, die sich dem Einfluss Foucaults verdankt.⁸⁷

83 Darauf wird im Verlauf der Arbeit natürlich ausführlicher eingegangen. Zu Literatur, die Foucault und die Frankfurter Schule vergleichend behandelt, siehe die Angaben am Beginn des entsprechenden Unterkapitels (Abschnitt 2 von Kapitel 6).

84 Vgl. Honneth 1989: 119.

85 Vgl. Honneth (1990: 14f.), der hier die Bruchlinie etwa an Positionen von Rajchman einerseits und Taylor andererseits knüpft.

86 Honneth 1990: 16.

87 Honneth 2003: 19.

Mit Verweis darauf, dass von Foucaults „geradezu ethnologischem Blick“⁸⁸ die Rede ist, vertritt Honneth allerdings folgende Einschätzung:

„Insofern waren die Untersuchungen von Foucault nicht dazu angetan, den Nährboden zu bereiten, auf dem sich Lernprozesse innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin vollziehen konnten; wer nach Begrifflichkeiten verlangte oder Konzepte suchte, mit deren Hilfe innerdisziplinäre Fortschritte erzielt werden sollten, war schlecht beraten, wenn er sich in der ‚Werkzeugkiste‘ Foucaults umzutun versuchte. So haben die ‚Spezifität‘ und die ‚Marginalität‘ seiner Schriften es verhindert, daß das Werk im ganzen zum Kern einer Traditionsbildung oder gar zum Stoff einer positiven Rezeption in den Einzelwissenschaften werden konnte: Die Spezifität der einzelnen Analysen ließ es nicht zu, aus dem Korpus der Bücher den Ansatz einer geschlossenen, generellen Theorie herauszudestillieren, die Marginalität der Perspektive, die in den Untersuchungen eingenommen wurde, schloß eine positive Rückwirkung auf die Diskurse innerhalb der humanwissenschaftlichen Disziplinen so gut wie aus. Aus dieser Not ist bald in der internationalen Diskussion die Tendenz entstanden, die Auseinandersetzung mit dem Werk Foucaults weitgehend auf das Gebiet des Philosophischen zu verlagern. Dazu hatte freilich Foucault nicht zuletzt selbst den Anstoß gegeben, indem er in vielzähligen Interviews und Gesprächen immer wieder von philosophischen Schlagworten Gebrauch machte, um die brüchige Einheit seines Werks auf einen allgemeinen, provokativen Nenner zu bringen [...]“⁸⁹

Diese Bewertung kann und soll im Laufe der Untersuchung in mancher Hinsicht hinterfragt werden.⁹⁰ Hier unmittelbar von Interesse ist, ob sich das Urteil für die Rezeption von Foucault in der Sozial- und Kulturanthropologie nachvollziehen lässt. Eine umfangreichere Forschung zu dieser Thematik ist meines Wissens noch ausständig.⁹¹ Deshalb wird nun darauf etwas genauer eingegangen. Systematische und detailliertere Daten bietet eine Zitationsanalyse in meiner Dissertation.⁹²

88 Honneth 2003: 16f.

89 Honneth 2003: 17.

90 Fächerübergreifend gesehen, widersprechen z.B. die Ergebnisse von Diaz-Bone; Bührmann; Gutiérrez Rodríguez; Schneider; Kendall; Tirado (2007) wohl Honneths Urteil: In ihrem Aufriss zur Arbeit mit dem Diskursbegriff analysieren sie die Lage der Diskursanalyse in einzelnen Ländern und bieten eine große Zahl an Literaturhinweisen; dabei betonen sie, dass Foucault etwa für die Diskursforschung im *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (Dezin; Lincoln (Hg.) 2000) sehr wichtig genommen wird. Hingegen definiert Wodak ihre Diskursanalyse mit Bezug auf die Frankfurter Schule und gibt an, grundsätzlich von Chomsky, Habermas, Bernstein und Cicourel beeinflusst zu sein (vgl. Gespräch mit Kendall 2007).

91 So findet sich z.B. auch im *Foucault Handbuch* diese Disziplin nicht unter jenen, deren Foucault-Rezeption besprochen wird (vgl. Kammler; Parr; Schneider (Hg.) 2008; und vgl. hier hingegen den Abschnitt zur Rezeption von Foucault in der Philosophie).

92 Vgl. Birkhan 2010b.

Wenn der akademische Titel in der Anthropologie eine Lizenz zum Wildern bedeutet,⁹³ dann ist Foucault eine besonders beliebte Beute. So ist zum Beispiel in dem bekannten Band *Assessing Cultural Anthropology* Foucault mit 8 Literaturangaben vertreten. Er liegt damit an siebenter Stelle, gleichauf mit Boas und Sahlins und nur um eine Angabe von Lévi-Strauss geschlagen.⁹⁴ Foucault wird aber nicht etwa nur in einigen wenigen Artikeln intensiv rezipiert, sondern kommt in zehn Artikeln (von gut 30) vor, damit nur von Marx übertroffen.⁹⁵

Wahrscheinlich verdankt die Anthropologie zu einem gewissen Teil ihre Bekanntheit mit Foucault „Paul Rabinow, [...] perhaps Foucault’s surest medium into mainstream anthropology [...]“.⁹⁶ Allerdings nehmen szientometrische Daten dem sofort seine Einzigartigkeit, insofern sich das Phänomen von Foucaults starker Rezeption nicht auf die Anthropologie beschränkt. Denn:

„According to the *Social Sciences Citation Index*, Foucault was in 2004 and the two following years the most quoted thinker to live after World War II, outranking Bourdieu, Giddens, Habermas, Latour, Beck, Derrida, and Deleuze. In the same period, he also outranked those scholars in the *Arts & Humanities Citation Index*.“⁹⁷

Boyer kommt in einem kurzen Essay über Foucaults Rolle in der Anthropologie vor allem aus eigener Erfahrung zu dem Schluss „Foucault’s pervasiveness is largely unparalleled in anthropology [...]. [...] No other theorist, and certainly no other self-identifying ‘anthropologist,’ received such common citation.“⁹⁸ Demnach sind Foucaults Konzepte „constant points of communicative departure and of reference, citational orienters, and anchors, if you will, in the everyday discursive networks of anthropological knowledge-making“.⁹⁹

Der Foucault-Hype wäre jedoch weniger durch die Relevanz von Foucault für die adäquate Repräsentation des anthropologischen Objekts bedingt, sondern spiegele die soziale Struktur der Wissensproduktion, sei also „an index of changes affecting the social organization of knowledge-making. [...] To my mind, the popularity and intuitiveness of biopolitical analytics are effects of the transfor-

93 Vgl. Borofsky (1994: 10) nach Kluckhohn via Geertz.

94 Wobei die Foucault überflügelnden Autoren und Autorinnen auch höchstens mit 12 Texten aufscheinen – außer Harris und Scheper-Hughes, die alle anderen weit abgeschlagen zurücklassen (vgl. die Sammelbibliographie in Borofsky (Hg.) 1994).

95 Siehe Borofsky (Hg.) 1994.

96 Boyer 2003.

97 Raffnsøe; Rosenberg; Beaulieu; Rabinowitz; Turner 2008: 1.

98 Boyer 2003.

99 Boyer 2003.

mation of our own labor power.“¹⁰⁰ Zudem würden Foucaults analytische Konzepte in jede Theorie passen, denn: „Despite Foucault’s cachet as ‘a theorist,’ I don’t think rigorous conceptualization is the strength of his writing.“¹⁰¹ Diesem Urteil wird noch nachzugehen sein.

Sehr anders war allerdings noch kurz nach Foucaults Tod der Vorbehalt von Feuchtwang: „Can anything in Foucault’s writings be used for ethnographic description and anthropological analysis?“¹⁰² Egal wie man Foucaults Präsenz bewertet, scheint eine solche Frage aus heutiger Sicht erstaunlich. Zumal Feuchtwang dies zunächst nicht aus inhaltlichen Gründen sagt, sondern seine Bedenken in einem Review zu dem von Fardon herausgegebenen Buch *Power and Knowledge* darauf stützt, dass von anthropologischer Seite nur Fardon mit Foucault arbeitet. Dies führt er dann allerdings zurück auf Foucaults Texte:

„[Foucaults] concepts arise from the problems of knowledge and representation inherent in philosophy and the human sciences. They aggravate those problems to an intolerable point, and the results of that aggravation spur similarly aggravating participations in linked discourses. The whole battery of concepts questions the epistemological guarantees sought by or assumed in human sciences [...]. [...] Foucault’s analyses demonstrate orders of disposition, but not via a universal substratum of rationality or dialectic. The questioning of assumptions is as great as that which ethnographic translations can provide, crossing the great cultural differences. [...] His work might best be described as internal critiques of the discourses in which they participate. [...] But I doubt if Foucault’s power/knowledge can have much to do with cultural difference until there is a settling of accounts with the *Order of things*.“¹⁰³

Die damit aufgeworfene Frage nach der Rolle kultureller Differenzen bei Foucault wird ein wichtiger Anker für meine Analysen sein.

Für die Kontroverse um Foucault ist von besonderem Interesse, warum Feuchtwang Foucaults Brauchbarkeit speziell für die Anthropologie bezweifelt. Er stellt zunächst fest, dass bei Foucault kaum Agency zu verorten ist. Jedoch liegt nicht hier seine Kritik, sondern er wirft Foucault vor, nicht in sozialen Einheiten zu denken: „equivalent to the final, comprehensive idea of social and cultural life which anthropology and sociology profess, perhaps there is something challengingly deficient in Foucault“ – und zwar fehlt, was Feuchtwang als posi-

100 Boyer 2003.

101 Boyer (2003); Geertz (,interpretivism‘) z.B. sieht Boyer hingegen schon als Theoretiker. Foucault wird dies nicht zugestanden, weil „Foucault’s analytics never resolve themselves to a contestable theory of originary causes“.

102 Feuchtwang 1987: 195.

103 Feuchtwang 1987: 196.

tives Gegenstück anführt, etwas wie „a superorganic theory of ideological process“.¹⁰⁴ Seltsamerweise ist Foucault aber von anderer Seite in der Anthropologie unter Beschuss geraten, weil sein Diskursbegriff genau dies sei: nämlich ein „return of the superorganic“¹⁰⁵. Gleichzeitig ist an den von Inda herausgegebenen Band zu denken, wo Foucault, so heißt es, für alle Artikel den „intellectual point of departure“¹⁰⁶ bildet. Und hier zeigt sich Foucaults Ansatz bei der Untersuchung dessen, was die moderne Konstitution des sozialen und biologischen Lebens des Menschen ausmacht, wieder von seiner beweglicheren Seite. Denn das für diesen Band zentrale Konzept der Gouvernamentalität setzt keine starre kulturelle Struktur, in der Menschen fraglos agieren, voraus.¹⁰⁷ Die Wahrnehmung von Foucault erscheint also in dieser Hinsicht recht kontrovers. Überraschend an der hiermit angeschnittenen Problematisierung des kulturellen Zusammenhangs ist, dass es – soweit ich gesehen habe – in der Anthropologie im Gegensatz zu anderen Sozialwissenschaften bisher keine Diskussion oder intensivere Rezeption des Dispositivbegriffs gibt.¹⁰⁸ Eine weiterer, typisch anthropologischer Kritikpunkt, bei dem die Frage nach den Grenzen und der Konsistenz von Foucaults Untersuchungseinheit eine Rolle spielt, resultiert aus seinem relativ unhinterfragten Bezug auf die abendländische, auf ‚unsere‘ Zivilisation. Und so wird in der Anthropologie immer wieder mit Befremden festgestellt, dass Foucaults Augenmerk primär der jeweiligen Definition der Anderen im Inneren eines relativ in sich geschlossen gedachten Westens gilt, den Kolonialismus aber weitestgehend ausblendet.¹⁰⁹ Dies nimmt etwa Stoler zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit,¹¹⁰ wo sie Foucaults Rassismusanalyse, die in der Anthropologie weitgehend unbeachtet geblieben ist, entsprechend kritisch ausweitet.¹¹¹

104 Feuchtwang 1987: 196.

105 Sahlins 1999: 56. Zu Sahlins' zwiespältiger und nicht leicht nachvollziehbarer Bewertung von Foucault siehe auch Sahlins (1996), wo er seine eigene Analyse einerseits ‚Archäologie‘ nennt und – ohne Verweis auf Foucault – von ‚Diskurs‘ und ‚Monument‘ spricht, andererseits aber kritisiert, dass bei Foucault die Macht/die Gesellschaft das Individuum einschränkt und zugleich beklagt, dass nicht gesehen wird, dass die Gesellschaft/die Sprache erst alles ermöglicht.

106 Inda 2005: 1.

107 Escobar (1999) z.B. fasst auch Foucaults Episteme antiessentialistisch auf.

108 Roueff (2001: 240) etwa arbeitet mit diesem Begriff und betont, dass er von Foucault ausgehend in das soziologische Universum übernommen wurde – und eben vereinzelt auch in das spezifisch sozial- und kulturalanthropologische. Das Dispositiv wird am Ende des fünften Kapitels noch etwas ausführlicher thematisiert.

109 Vgl. dazu beispielsweise auch Sharma 2006: 25.

110 Vgl. Stoler 1995: z.B. VIII.

111 Foucaults Überlegungen zum Rassismus werden in der von mir untersuchten anthro-

Tatsächlich ist gegenwärtig zu sehen, dass Foucault in der Anthropologie nicht nur viel zitiert, sondern zudem äußerst breit gestreut eingesetzt wird. Wie auch aus den Enzyklopädien und Wörterbüchern des Fachs zu erfahren ist, spannt sich das weite Feld der mit Foucault diskutierten Themen von Orientalismus, Kolonialismus und Postkolonialismus, Politischer Anthropologie, Gouvernamentalität, Rechtsanthropologie, Individualismus, Humanismus, der Rationalitätsdiskussion, über Diskurstheorie, Semiotik, Strukturalismus oder Poststrukturalismus und Postmoderne, zu Architektur und weiter zu Körperkonzeption, Gender, Feministischer Anthropologie bis hin zu Ethnopsychiatrie und Ethnomedizin.¹¹² Ganz zentral ist Foucault in den um Machtfragen kreisenden Artikeln der Nachschlagewerke.¹¹³

Dem wäre auch zu entnehmen, dass es vorwiegend die anthropologische Postmoderne in den USA ist, welche sich auf Foucault bezieht und für die Foucault inspirierend ist.¹¹⁴ Im Speziellen mit Verweis auf die Krise der Repräsentation heißt es: „[P]ostmodern ethnography is built from the ‚rubble‘ of the ‚deconstruction‘ of Michel Foucault, Theodor Adorno, Jacques Derrida, and Richard Rorty, among others [...]“.¹¹⁵ Auch Godelier etwa sieht den Postmodernismus in den USA als relativ eklektizistische Mixtur verschiedener französischer Denker, vor allem der Triade Foucault, Derrida, Lyotard.¹¹⁶ Und wenn bei der

pologischen Literatur kaum wahrgenommen. Jedoch heißt das nicht, dass es gar keine Beschäftigung damit gibt, wie z.B. die Arbeiten von Stoler (1995 und 2002) zeigen. Auch Stoler (1995: z.B. 7, 19) kommt nach ausführlicher Literaturrecherche zu dem Ergebnis, dass in der anthropologischen Rezeption diesbezüglich erstaunliche Ausparungen feststellbar sind. Von nicht-anthropologischer Seite ist insbesondere auf das Buch von Magiros (1995) zu verweisen, wo Foucaults Genealogie des Rassismus auch auf breiter Basis im wissenschaftlichen Kontext verortet wird.

112 Vgl. z.B. Bonte; Izard (Hg.) (1992) oder Barnard; Spencer (Hg.) (1996) sowie Levinson; Ember (Hg.) (1996), Barfield (Hg.) (1997) und Kuper; Kuper (Hg.) (1997).

113 Die von Gordon (1980) im Sammelband *Power/Knowledge* herausgegebenen Texte von Foucault sind in der Anthropologie also tatsächlich sehr prominent geworden. Immerhin war es aber doch möglich, 1982 in einer bekannten Zeitschrift einen Literaturüberblick zur Anthropologie des Wissens zu verfassen, wo Foucault nicht vorkommt, sehr wohl aber z.B. Chomsky – und das, obwohl es einen größeren Abschnitt gibt, wo ausgeführt wird, dass nun Fragen der Macht im Wissen (z.B. bei Asad) wichtig sind (vgl. Crick 1982). Auch in dem bereits genannten Band mit dem Titel *Power and Knowledge* (Fardon (Hg.) 1985) spielt Foucault unter den 6 anthropologischen Texten nur bei Fardon selbst eine Rolle (vgl. Fardon 1985a, 1985b); er wird aber in 2 der 3 soziologischen Analysen reflektiert.

114 Vgl. z.B. auch Barnard (2000: 176f.) und ausführlich Petermann (2004: 1010-1029).

115 Poewe 1996: 178.

116 Vgl. Godelier 2000: 301.

Writing-Culture-Debatte postkoloniale und politökonomische (Selbst-)Kritik der Anthropologie, postmoderne Kritik der Autorschaft, der Identitätslogik und der Ursprungsphilosophie mit der kulturanthropologischen Hermeneutik von Geertz zusammentrafen, ergänzt um Bakhtin und Diskursanalyse¹¹⁷, so wäre es insofern nicht überraschend, dass Foucault dabei eine Rolle spielt, als dies auch Themen seiner Revisionen sind.

Zwar kommt Foucault zum Beispiel im zentralen Sammelband *Writing Culture*¹¹⁸ in 4 von 11 Artikeln vor – im ähnlich zu verortenden Werk *Anthropology as Cultural Critique*¹¹⁹ hingegen wird er nicht zitiert, obwohl die Thematik den Bezug auf Foucault nahe legen könnte und Fischer an anderer Stelle Foucault sehr wohl nennt. Des Weiteren ist Foucaults Zugehörigkeit etwas zweifelhaft, wenn zum Beispiel Song (mit Hinweis auf Rabinow) Foucault als jemanden vorstellt, der in einer reflexiven Wendung den Textualismus (etwa bei Clifford, Tyler oder Crapanzano) kritisiert – eine Kritik, die den als ‚reflexive Anthropologie‘ bekannten Raum prägt.¹²⁰

Auch eine systematische Analyse von 8 wichtigen Fachjournalen über zwanzig Jahre bis 2006 beweist, dass Foucault keineswegs ein Autor nur für die Postmoderne ist.¹²¹ So wird er im *JRAI* vergleichsweise häufig zitiert (durchschnittlich in jedem 12., zuletzt circa in jedem 8. Artikel). Noch etwas höher – wenn auch größeren Schwankungen unterworfen – ist die Präsenz in *Current Anthropology*, wo Foucault insgesamt etwa in jedem 10. Artikel in der Literaturliste aufscheint (ab 1995 oft in jedem 5.). Allerdings ist dies tatsächlich gering im Vergleich mit *Cultural Anthropology*. Hier ist über die Jahre gerechnet in mindestens jedem 4. Artikel eine explizite Referenz auf Foucault zu finden, mit Spitzenjahrgängen von über 40% und 50%. Andererseits wird Foucault in europäischen Zeitschriften wie *L'Homme* und der *Zeitschrift für Ethnologie* nur in 3-4% der Artikel genannt.

117 Vgl. Fuchs 2001: 126f.

118 Vgl. Clifford; Marcus (Hg.) 1986.

119 Vgl. Marcus; Fischer 1986.

120 Vgl. Song 2006: 471.

121 Im Anhang meiner Dissertation (Birkhan 2010b) findet sich eine empirische Untersuchung der Rezeption von Foucault in Form einer Zitationsanalyse der Zeitschriften *American Anthropologist*, *Current Anthropology*, *Cultural Anthropology*, *Social Anthropology*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (respektive *Man*), *Ethnos*, *L'Homme* und der *Zeitschrift für Ethnologie* für den Zeitraum von 1986 bis inklusive 2006. Mit Hilfe von Graphiken sollte hier die Rolle von Foucault in der Anthropologie besser fasslich gemacht werden.

Es werden etwa 60 Texte (darunter alle Bücher) von Foucault herangezogen. Am häufigsten wird auf *Überwachen und Strafen* verwiesen, immerhin etwa halb so oft auf die *Ordnung der Dinge*. *Der Wille zum Wissen* liegt dazwischen.

Allerdings ergab die Durchsicht der Zeitschriften, dass hier keine ausgedehnte Diskussion um Foucault existiert – eine Reflexion also, die sich im Sinne einer Sekundärliteratur zu Foucault mit seinen Positionierungen auseinander setzt und wo dies, wie in der Philosophie, Thema einer im Fach ausgetragenen Debatte würde.¹²² Dennoch zeigte sich, dass Foucaults Forschungsergebnisse in vielen Bereichen, zum Teil etwas eklektizistisch eingesetzt, eine maßgebliche Rolle spielen und oft bereits so selbstverständlich sind, dass ein Verweis auf Foucault fehlt. Dies gilt besonders für den Diskursbegriff, der extensiv verwendet, jedoch meist wenig tief greifend ausgelotet wird.

Interessant ist vielleicht auch ein kursorischer Vergleich mit anderen Fächern. Angermüller verfolgt die spezifischen Wege und Fluktuationen des Poststrukturalismus mit unterschiedlichen Konjunkturen in den USA und in Europa: So ist demgemäß in den USA ab etwa 1980 und dann mit Spitze Mitte der 1980er Jahre die Poststrukturalismus-Debatte wichtig; in Europa hingegen erst seit Mitte der 1990er Jahre.¹²³ Die Sozial- und Kulturanthropologie wird bei Angermüller nicht genannt. Hier wäre auf Basis meiner Erhebungen zu sagen, dass sich gemessen an der Rezeption von Foucault in der Anthropologie eine solche Zeitverschiebung in der Diskussion poststrukturalistischer Positionen nicht zeigt. Sehr synchron wird Foucault in Europa wie in den USA ab den früheren 1990er Jahren prominent.¹²⁴ Und offenbar hat die Anthropologie speziell den Faden der Governmentality Studies relativ früh aufgenommen – so zumindest wäre zu schließen, wenn Donzelot und Gordon die Anthropologie, die Geographie und die Postcolonial Studies als Felder nennen, wo Foucaults Gouvernementalitätsbegriff besonders wichtig ist.¹²⁵

Gebündelt durch einige zentrale Begriffe fungiert Foucault also heute für die Anthropologie als ausgesprochen deutlich wahrgenommener, und zumindest in diesem Sinne fruchtbarer, äußerer Bezugspunkt.

122 Dass es allerdings sehr wohl einzelne Angehörige der anthropologischen Disziplin gibt, die Bücher im Sinne einer Sekundärliteratur zu Foucault schreiben, wurde bereits erwähnt.

123 Angermüller 2007a: 38ff.

124 Vgl. dazu Birkhan 2010b: bes. 378, Graphik 3.

125 Vgl. Donzelot; Gordon 2008: 51f. Bezüglich der Rezeption stellen Donzelot und Gordon (2008: 48) fest, dass in der englischsprachigen Welt das Gouvernementalitäts-Konzept einen Erfolg hat, der den von Foucaults Büchern übertrifft.

Die hier skizzierte Foucault-Rezeption in der Anthropologie erfordert zumindest für dieses Fach eine gewisse Revision der oben ausführlich zitierten Einschätzung von Honneth, dass auf Foucaults Arbeiten fußende Lernprozesse innerhalb wissenschaftlicher Disziplinen durch die mit dem ‚geradezu ethnologischen Blick‘ in Zusammenhang gebrachte Spezifität und Marginalität seiner Schriften verhindert werden.

Zum einen ist in der Anthropologie die von Honneth an diese Defizite gebundene Verlagerung der Diskussion um Foucaults ‚Werk‘ auf das Gebiet des Philosophischen kaum zu beobachten. Nur wenige Texte sind einer solchen Reflexion gewidmet – der Schwerpunkt der Nutzung von Foucault liegt eindeutig in der empirischen Forschung. Und hierbei war Foucaults Perspektive aus Sicht der Anthropologie offenbar nicht zu marginal für eine außerordentlich breite Rezeption seiner Forschungsergebnisse und deren Integration als Ansatzpunkt anthropologischer Untersuchungen. Zudem gehören gegenwärtig nicht nur die Diagnosen, sondern auch die Diagnoseinstrumente, also Foucaults begriffliches Werkzeug, in der Anthropologie zum gängigen Inventar. Foucaults Arbeiten waren somit für die Anthropologie außerordentlich produktiv – ob sie zum Stoff einer positiven Rezeption wurden, die als Lernprozess zu sehen ist und innerdisziplinären Fortschritt brachte, entscheidet sich dann entlang der Grenzen von Schulstreits.

Wieweit Foucaults Texte Kern einer Traditionsbildung sind, ist allerdings nicht so leicht zu beantworten. Bestimmte Forschungsrichtungen sind sicher an seinen Einfluss geknüpft. So hat etwa die Abkehr von der Repressionshypothese eine dramatische Veränderung der Fragestellung in wichtigen Bereichen der Anthropologie gebracht. Forschungsthemen wurden gebündelt in einem neuen, von Foucault abgesteckten Rahmen gefasst, im Moment insbesondere in Studien zur Gouvernamentalität. Auch explizit theoretisch-methodische Ansätze, wie besonders die Diskursanalyse und in Zukunft vielleicht die Dispositivanalyse, bilden basale Orientierungspunkte. Und schließlich hat auch ausgehend von einflussreichen Wissenschaftlern, deren Forschung sich wesentlich auf Foucault bezieht – allen voran Rabinow –, eine Art Schulbildung stattgefunden.

Allerdings erscheint Foucaults Arbeit nicht zuletzt aufgrund maßgeblicher Analysen der Sekundärliteratur wie jenen von Honneth oder auch Rabinow vielleicht wirklich als zu wenig konsistent, um eine einzige geschlossene, generelle Theorie daraus zu destillieren. Foucault wurde also eher zum Ausgangspunkt für mehrere Traditionsbildungen. Dabei figurieren zum Beispiel Diskursanalyse und Machtanalyse als einander ablösende Zugänge und es wird im Existenzmodus von Diskurs und produktiver Macht keine gemeinsame Grundlegung gesehen. Zu überlegen, in welchem Ausmaß und auf welcher Ebene sich in Foucaults Arbeiten doch konsistente Grundpositionen durchziehen und gerade hier nicht zu-

letzt für die Anthropologie eine relevante Dimension liegt, ist somit als eine wichtige Argumentationslinie meiner Untersuchung nennen. Natürlich ist bei der intertextuellen Rekombination Foucaults Ansatz nicht prinzipiell in seiner etwaigen Kohärenz zu bewahren. Zugleich trägt aber die Bezugnahme auf Foucaults Forschungen zu Wahnsinn, Medizin, Disziplinierung, Biomacht, Gouvernementalität, Selbstbezug oder Sexualität sicher Teilmomente seines theoretisch-methodischen Zugangs weiter. Angesichts dessen kann es von Interesse sein, zu explizieren, welche Funktion die prominent gewordenen Konzepte haben – und zwar gerade in Zusammenhang mit Foucaults ethnologischem Blick.

In Anbetracht der ausgesprochen deutlichen Präsenz von Foucault in der Anthropologie ist desto erstaunlicher, dass de facto kaum reflektiert wird, inwiefern dessen Arbeiten mit einem bestimmten Ethnologiekonzept in Verbindung stehen. Diesbezüglich sei einleitend nur nochmals kurz auf die spezifische Verschränkung von Foucaults Arbeit mit der Ethnologie hingewiesen. Für Foucault besitzt der Begriff Ethnologie, mit dem er seine Perspektive bezeichnet hat, eine kritische Konnotation. Dieses Selbstverständnis hat viel mit der bei Foucault grundlegenden Dezentrierung westlicher Universalitätsansprüche zu tun. Seine Analysen sind somit von einem subversiven Impuls getragen, der ihnen ein besonderes Interesse für die Anthropologie verleiht. Inda nennt die Sicht, dass die Moderne selbst ein ethnographisches Objekt ist, eine typisch anthropologische Orientierung – und dies ist auch Foucaults Zugang.¹²⁶ Auch die von Foucault eingenommene Position eines Außen im Innen wird als ethnologisches Charakteristikum bezeichnet.¹²⁷

Dennoch unterscheidet nicht nur die relativ durchgängige Beschränkung auf europäisches historisches Material sein Projekt augenfällig von der Anthropologie, sondern Foucaults ethnologische Position kann implizit weite Bereiche der Sozial- und Kulturanthropologie fragwürdig erscheinen lassen.¹²⁸ In diese Richtung könnte man Hobart verstehen, wenn er sagt, Foucault hätte dem Positivismus in der Anthropologie entgegen etwas mit in Gang gesetzt, was sich dann ‚Critical Anthropology‘ nennt.¹²⁹

126 Vgl. Inda 2005: 1.

127 So etwa bei Ralf Rehberger (1995) in seiner unveröffentlichten Magisterarbeit zu Foucault, die er mir freundlicherweise hat zukommen lassen.

128 So fordert Jorion (1977: 472f.) eine Ethnologie oder Archäologie der Anthropologie, um der herkömmlichen Wissenschaftsgeschichte zu entkommen. Und in diesem Zusammenhang müsste man die Arbeit von McGrane (1989) sehen, die sich als Archäologie der Anthropologie versteht.

129 Hobart 1984: 5.

Um Kritik an den eigenen kulturellen Voraussetzungen zu üben, ist Distanz unabdingbar. Wenn Anthropologinnen und Anthropologen oft kulturelle Diversität erforschen, gegenüber dem Westen kritisch für deren grundsätzliche Existenzberechtigung eintreten und solchermaßen Ethnozentrismus entgegen, so ist Foucaults Blick noch direkter reflexiv auf die Explikation der eigenen Bedingungen gerichtet – und dabei beansprucht er eine ethnologische Distanz, die er der Anthropologie entlehntem Instrumentarium verdankt. Dass gerade die Funktion der Ethnologie als revolutionäre Kraft bei Foucault in der Sozial- und Kulturanthropologie übersehen wird, ist ein entscheidender Anreiz für die gegenständliche Studie. Zugleich kann es für die Philosophie und andere Fächer erhellend sein, wie Foucaults ethnologischer Blick mit einer anthropologisch fundierten Analyse zu betrachten ist.

LEITFADEN DURCH DAS BUCH

Der knappe Aufriss von Foucaults Forschungsthemen und -ansätze sowie die Bemerkungen zur Rezeption seiner Texte sollten es erleichtern, die Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung einzuordnen. Die Angaben zum theoretisch-methodischen Zugang sollten darüber hinaus das Prozedere der Analyse begründen und die Perspektive, auf die sich die Forschung stützt, einführen.

Der Aufbau sieht vor, im ersten Teil vor allem die Grundlage für Foucaults ethnologischen Standort über seine eigenen Distanzierungsschritte nachzuzeichnen. Im zweiten Teil wird diese Ethnologie in ihrer inneren Logik differenziert und zudem in der Kontroverse mit anderen Zugängen konturiert, sodass auch ihre Alternativen und ihre Produktivität aufscheinen. Das Vorgehen operiert also mit verschiedenen Ebenen der Kontextualisierung respektive Differenzierung nach außen wie innen.

Die Untersuchung eröffnet die Frage nach einer ethnologischen Repräsentation des gegebenen Denksystems mit Verweisen auf die außerhalb der Wissenschaft stattfindende Verunsicherung der Definitionsmacht des Subjekts. Dies soll verdeutlichen, unter welche Vorzeichen und in welche Kontexte Foucault sich gestellt sieht. Zudem will der erste Teil verständlich machen, was Foucault Anlass zur Kritik gibt und von welchem Denken er sich folglich verabschieden will. Zu diesem Zweck wird vor allem auf zwei Bücher rekuriert: *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge*. In beiden Studien geht es um eine Relativierung bestehender Positionen des Anderen und des Gleichen oder des Selben, und sie ergänzen sich in dem einerseits auf den Ausschluss und andererseits auf die Integration, die Identifikation gerichteten Interesse. Diese Thematik ist nicht

nur als solche für die Theoriebildung, zumal der Sozial- und Kulturanthropologie, relevant, sondern sie spielt auch in Foucaults Bezugnahme auf die Ethnologie eine wichtige Rolle. Dies ist im ersten Kapitel Aufforderung zu einer Skizze der Erkenntnisprozeduren in *Wahnsinn und Gesellschaft* und führt dann, nach einem kurzen Zwischenkapitel, zur detaillierten Darstellung der epistemologischen Konfigurationen der *Ordnung der Dinge*. Die hier entworfene ethnologische Perspektive setzt Foucault in seinem ethnographischen Umgang mit historischem Material in einer Weise um, die ihm als fundamentale Kritik gilt.

Zu zeigen ist jedoch, dass sich ungeachtet dessen zwischen den beiden Arbeiten ein wesentlicher Umbruch in Foucaults Denken vollzogen hat. Dem ist das kurze zweite Kapitel gewidmet. Grundlegend verändert hat sich nämlich die Wertigkeit der Grenze in der Definition des Objekts. In *Wahnsinn und Gesellschaft* will Foucault das Vernunftsubjekt durch den Aufweis dessen, was es zum Schweigen bringt, untergraben. Ausgehend von der Thematisierung dieser exklusiven Identitätsbildung und Subjektkonstitution steht der wissenschaftliche Zugang und Bezug zum Anderen zur Debatte. Dieses Schlüsselthema unterliegt danach einem Wandel und wird in der *Ordnung der Dinge* neu formuliert – und zwar hier dann unter Verweis auf die Ethnologie.

Mit der *Ordnung der Dinge* versucht Foucault, sich von der Moderne loszulösen, indem er die historischen Grenzen derjenigen wissenschaftlichen Ebene bestimmt, auf der sein als Ethnologie definiertes Verfahren angesiedelt sein soll. Die Analyse der Moderne in der *Ordnung der Dinge* dient jedoch nicht nur als Abstoßungspunkt für Foucaults eigene Position – und ist daher für deren Verständnis unumgänglich –, sondern sie ist darüber hinaus für die weitere Argumentation interessant, weil darin heftige Kritik an den Humanwissenschaften, also auch an verbreiteten Mustern der Sozial- und Kulturanthropologie, geübt wird. Somit bildet das dritte Kapitel mit der Präsentation der *Ordnung der Dinge* in großem Umfang die Ausgangsbasis für die nachfolgenden Kapitel meiner Untersuchung. Die zentrale Frage wird sein, was der Ethnologie den besonderen Status verleiht, der sie zum theoretisch-methodischen Fundament von Foucaults Projekten macht. Denn Foucault hat diese Standortbestimmung nie mehr grundsätzlich revidiert.

Der zweite Teil wendet den Blick dann auf die innere Konsistenz von Foucaults ethnologischer Position und thematisiert somit direkt die Produktivität seiner Außenperspektive. Dabei folgt die Forschung der Logik von Foucaults Diskursanalyse und erarbeitet die Konzeption des Gegenstandes und dessen begriffliche Strukturierung als strategisch gewählte Alternative für die kritische Transformation der Moderne mit einer ethnologischen Äußerungsform.

Das erste Kapitel des zweiten Teils will Foucaults Gegenwissenschaft über ihr Verhältnis zum Objekt auf die Spur kommen.

Hier wird Foucaults Wissenschaftsverständnis nachgegangen, um zu verstehen, warum die Humanwissenschaften seinen Angriffen ausgesetzt sind, er zu den Naturwissenschaften und deren Objektivitätsanspruch hingegen ein weit gespannteres Verhältnis hat. Und es ist zu fragen, inwiefern ein radikaler Relativist oder Konstruktivist letzteren Wahrheit und reine Vernunft zugestehen kann. Vielleicht beziehen sich die häufig dezidiert geäußerten Bekenntnisse zu einer Mehrzahl von existierenden und möglichen Rationalitäten bei Foucault immer nur auf einen bestimmten Bereich von Wissenschaften beziehungsweise von Wissen. Andererseits wird untersucht, wie Foucault gegen die Humanwissenschaften vorgeht und welche Stellung die von ihm propagierten Gegenwissenschaften im Gefüge der wissenschaftlichen Disziplinen ihrerseits bekommen sollen. Die Beschäftigung mit dem Gewicht der Sprache und der Sprachlichkeit für die Konzeption des Gegenstandes in Foucaults ethnologischer Gegenwissenschaft schließt dieses Kapitel ab und leitet zugleich zur *Archäologie des Wissens* über.

Der Fokus des fünften Kapitels richtet sich darauf, wie Foucault sein Begriffsinstrumentarium anlegt, wenn er die Macht der historischen Rationalität der Moderne auch durch eine andere Sprache unterlaufen will.

Abgesehen von einigen Verschiebungen, die Foucaults Augenmerk für genealogische Aspekte andeuten, kann die *Archäologie des Wissens* als eine Explikation der Begrifflichkeit des ethnologischen Außen der Moderne, von dem her schon die *Ordnung der Dinge* geschrieben wurde und das die Analyse von Renaissance, Klassik und Moderne zugleich hat entstehen lassen, betrachtet werden. Aber nicht nur die Distanzierung von Voraussetzungen der Moderne steht hier zur Diskussion, sondern auch eine kritische Wende von Foucaults Diskursanalyse gegenüber der Sprache in herkömmlichen strukturalistischen Ansätzen. Im diesem Zusammenhang kann schließlich ebenfalls die Überlegung auftauchen, inwiefern Foucault hier über die Arbeiten der Frankfurter Schule hinausgeht.

Somit ist die Debatte um die gesellschaftspolitische Dimension von Foucaults Kritik eröffnet – also um das Ergebnis oder den Grund der strategischen Wahl. Das sechste Kapitel widmet sich insbesondere Foucaults ethnologischer Positionierung im Kontext philosophischer Kontroversen.

Direkt an die *Archäologie des Wissens* schließt eine Reflexion der zentralen epistemologischen Denkbewegung in Foucaults Ansatz, die vor allem in der Philosophie oft übergangen wird. Sie bestimmt grundsätzlich den Status kultureller Positivitäten und ihrer Vielfalt bei Foucault. Sie stellt aber auch vor Probleme, welche wiederum die Frage nach kommunikativen Zugängen wie jenem von

Habermas aufwerfen – als Kritik oder Ergänzung zu Foucault. Daher wird im nächsten Abschnitt Foucault mit Habermas konfrontiert und zwar in Hinblick auf den Stellenwert des Anderen in der Kommunikation respektive im Diskurs. Damit ist zugleich auch ein Bezugspunkt eingeführt, der die Relevanz des ethnologischen Zugangs von Foucault verständlich macht. Um die konstitutiven Aspekte von Foucaults Vorgaben weiter herauszuarbeiten, werden kurz Richtung und Umfang seiner Kritik im Licht des Vorwurfs, er sei ein Jungkonservativer, angedeutet. Daran geknüpft ist die Frage nach Foucaults Anschluss an die Aufklärung und die Bindung der Aktualität seiner Kritik an die Diagnose der Gegenwart. Für den darauf folgenden Schritt legt das die Überlegung nahe, inwieweit Foucaults Perspektive als eine von ethnologischen Vorgaben geprägte Revision der westlichen Moderne zu verstehen ist, und dass daher seine Transformationen gerade hier ihre spezifische Bedeutung haben. Dies mündet in die Argumentation von Foucaults ethnologischer Positionierung im Kreuzfeuer philosophischer Bedenken – womit sich auch klären kann, warum die Debatte um Foucaults theoretisch-methodisches Vorhaben in der Philosophie zu so heftigen Identitätskonflikten führt. Zweifel an der Möglichkeit, mit Foucaults ethnologischem Blick konsistente Kritik und Veränderung zu denken, sind Ausgangspunkt für die genauere Analyse dieser Aspekte seines Gegenentwurfs. Der letzte Abschnitt behandelt dann Fragen nach der ‚Wahrheit‘ von Foucaults kritischer Alternative und der Berechtigung, im Rahmen seines konsequenten Konstruktivismus Kritik zu formulieren.

Das abschließende siebente Kapitel thematisiert die ethnologische Verortung von Foucault in Hinblick auf die im Diskurs zum Ausdruck kommende Position der Subjektivität und deren Lokalisierung. Mit dieser in der Sozial- und Kultur-anthropologie besonders stark problematisierten Materie widmet sich die Arbeit etwas stärker den anthropologischen Reflexionen zu Foucault.

Die ersten beiden Abschnitte sollen die Subversion des Subjekts und seiner Bedeutungsebene diskutieren. Dies bezieht sich auf die Thematik, welche andere Sicht, wenn nicht die subjektive, Foucaults Relativismus gelten lässt. In diesem Zusammenhang werden dann ansatzweise auch die Konsequenzen dieser Umorientierung für eine emanzipatorische Äußerung vom Subjektstatus Ausgeschlossener ausgelotet. Im Anschluss daran wird der bei Foucault zum Tragen kommende Modus der Artikulation herausgearbeitet und auch in Bezug auf aktuelle Konzepte kultureller Kreativität und Identität in der Anthropologie verortet. Die letzte Etappe der Arbeit bildet die Frage nach der Grenze und Abgrenzung kultureller Einheiten, nach ihrer Positivität und ihrer Objektivierung in der wissenschaftlichen Artikulation.

Damit wäre je nach Standpunkt zu beurteilen, ob die Rolle von Foucault angesichts seiner ethnologischen Positionierung noch ausgedehnter und interessanter sein kann, als es der auch jetzt schon sehr intensive Rekurs auf seine Arbeiten darstellt – oder ob die Wirkung seines Instrumentariums etwa für die Philosophie virulent, für die Spezifikation des Gegenstandes der Sozial- und Kulturanthropologie aber im aktuellen Kontext vielleicht zu konservativ ist.