

Ringvorlesung „Einführung in die Literaturtheorie“

Diskursanalyse

Foucault ne rêvait pas à la révolution. Jamais je ne l'ai entendu parler de „la société bourgeoise“ ou de „l'exploitation capitaliste“, jamais ! Pour lui, ces termes-là n'existaient pas. C'était un mode d'idées qui lui était totalement étranger. En fait, „la révolution“, „la société idéale“, toutes ces généralités fumeuses ne l'intéressaient absolument pas. Ce n'étaient pour lui que balivernes et fariboles.

Paul Veyne

Faszinierend war, wie Foucault das Aktuelle, die vor unseren Augen gerinnende Gegenwart, in einen Wirbel von Differenzen auflöste, die ständig andere Verbindungen eingingen. Er lag dabei auf einem weißen Teppich.

Heiner Müller

1 Warum die Diskursanalyse keine einzeltextorientierte und keine werkorientierte Interpretation ist

Die Diskursanalyse, die Michel Foucault in seinen Büchern „Wahnsinn und Gesellschaft“, „Die Geburt der Klinik“, „Die Ordnung der Dinge“, „Die Archäologie des Wissens“ zwischen 1961 und 1969 ausgearbeitet und die er in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France unter dem Titel „Die Ordnung des Diskurses“ 1970 programmatisch umrissen hat, stellt im Rahmen der Literaturtheorie, eine Art Kuckucksei dar, noch genauer: sie ist ein ein „faux ami“.

Als „faux ami“ bezeichnet man im Deutschen und Französischen ähnlich klingende Wörter oder Wendungen, die aber verschiedene Bedeutungen haben, was leicht zu Missverständnissen führt. Eine deutsche Demonstration z.B. ist keine französische „démonstration“. Demonstration heißt auf Französisch „manifestation“, während die „démonstration“ auf Deutsch ein „Beweis“ ist, ein Schuld- oder Gottesbeweis etwa.

Mit dem Foucaultschen „discours“, der seit Ende der 1970er Jahre, das heißt mit über zehnjähriger Verzögerung, Eingang ins deutsche literaturwissenschaftliche Vokabular gefunden hat, verhält es sich ähnlich. Im Deutschen klingt „Diskursanalyse“ fast wie von selbst nach Textanalyse. Man kann deswegen heute problemlos eine „Analyse des Freiheitsdiskurses bei Schiller“ vorlegen – anstatt wie früher Schillers „Freiheitsidee“ oder den „Freiheitsgedanken“ zu untersuchen.¹ Die Differenz besteht darin, dass „Freiheitsdiskurs“ irgendwie schicker und modischer als „Freiheitsgedanke“ klingt. Die philologisch hermeneutische Sache ist trotzdem dieselbe (alte) geblieben: nämlich anhand einer genauen Werklektüre herauszuarbeiten, wie Friedrich Schiller sich Freiheit gedacht beziehungsweise was er darunter verstanden hat.

Eine Diskursanalyse im Foucaultschen Sinn ist das Aufspüren der Schillerschen Gedanken und Intentionen dennoch nicht.

Der Grund dafür ist folgender: Eine französische „analyse du discours“ ist zunächst gar nicht in der Literaturwissenschaft und im Bereich der literarischen Werk- und Einzeltextinterpretation angesiedelt, sondern im Bereich Sprachanalyse, der Linguistik, Semiotik und – seit Foucault – im Bereich der *wissensgeschichtlichen* Analyse.

Ein „discours“ ist kein Gedanke, keine Idee, keine Intention, kein Konzept, schon gar kein ‚individuelles‘, nur auf einen einzelnen Autor bezogenes. Ein „discours“ ist etwas wesentlich Äußerlicheres, Formaleres, Anonymeres, Kollektiveres. Ein „discours“ – also die gesprochene Rede – das ist etwas, das *gesagt* wird, *insofern* es gesagt wird. Etwas, das man so sagt, wie man es sagt. Jetzt sagt man zum Beispiel: Femizid – früher hieß das, je nachdem, Beziehungstat, Eifersuchtsmord, Triebverbrechen, perverse Untat u.dgl. Oder man sagt: „nachhaltiges Wirtschaften“, statt: „Wirtschaften im Einklang mit unserer heimatlichen Natur“, „Wirtschaften ohne Raubbau“ usw. Entscheidend ist nicht der einzelne Sprecher, als vielmehr: *wo, wann, in welchem Zeitraum, wie etwas gesagt wird, mit welchen Wörtern, an welche Adressaten, in welchen Räumen – und in welchen nicht*. Deswegen bedeutet „analyse du discours“ im Französischen auch: „considérer la structure d’un texte en le rapportant à ses conditions de production“, also: die

¹ Aktuelles Beispiel (2018): „Diese Hausarbeit mit dem Thema „Der Freiheitsdiskurs in Schillers ‚Der Spaziergang‘“ beschäftigt sich mit dem Motiv der Freiheit und dessen poetischem Ausdruck in Schillers Gedicht Der Spaziergang (1800). Der Freiheitsbegriff, wie er in der Poetik realisiert wird, soll dabei in Beziehung gesetzt werden zu dem der Aufklärungsphilosophie, welche Schillers Verständnis von Freiheit entscheidend geprägt hat.“

sprachliche Struktur eines Textes im Hinblick auf seine konkreten sprachlichen Realisierungsbedingungen untersuchen.² Bedingungen der Möglichkeit für das, was gesagt wird – und gesagt werden kann zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt.

Der Unterschied zur autor-bezogenen literaturwissenschaftlichen Deutungspraxis springt in die Augen. Die Analyse des Freiheitsgedankens bei Schiller ist eine hermeneutische Angelegenheit, die sich werkimmanent bewerkstelligen lässt – indem man zum Beispiel das Drama „Wilhelm Tell“ untersucht, es in Beziehung setzt zur „ästhetischen Erziehung des Menschen“, zu Schillers Kantslektüre, zur Idee des Erhabenen usw. Eine „analyse du discours“ – eine Diskursanalyse – hingegen nimmt einen Text, ob geschrieben oder gesprochen, in seinen pragmatisch systematischen, formalen Dimensionen in den Blick – unabhängig vom jeweiligen Autor. Das Augenmerk richtet sich auf Dinge wie Lexikon, Syntax, Stil, Rhetorik, Redeabschnitte, Pragmatik; auf die grammatischen, sozio-linguistischen, intertextuellen, semiotischen, institutionellen, situativen Bedingungen, die für den Text und das Gesagte konstitutiv sind. Wo finden sich andere Texte mit ähnlichen Wendungen? Auf welche Begrifflichkeiten greift er zurück? Lassen die rhetorischen Figuren (Metaphern, Hyperbeln, Ironie usw.) Rückschlüsse auf seine soziale Position zu? Wie strukturiert die Adresse den Text?

Die Aufmerksamkeit der Diskursanalyse richtet sich also nicht auf ein einzelnes Werk, stattdessen auf Phänomene wie: Lexemrekurrenz, Äußerungssituation, Textsorte und Textfunktion: Appell, Obligation, Information. Nicht Schiller und das, was er evtl. sagen wollte, steht im Zentrum der Analyse, sondern die Redestruktur und Redefunktion des Textes *unter und neben anderen Texten*, das heißt als Teil einer *Serie* von Texten, die sich durch gemeinsame Begriffe, Argumentationsverläufe, textuelle Bezüge, Problemstellungen auszeichnen. Ein Diskurs ist prinzipiell eine serielle und kollektive Angelegenheit, die prinzipiell – wie die Sprache – über individuelle Äußerungen hinausgeht.

² Vgl. Alpha Ousmane Barry: „Les bases théoriques en analyse de discours“: „La constitution d'un champ de recherche autonome dont l'objet est le ‚discours‘, s'inscrit de façon générale dans le cadre de l'évolution des sciences du langage à partir des années soixante. L'analyse de discours entretient avec la linguistique des rapports complexes qui sont toujours en situation de redéfinition constante, car il s'agit plus d'un mouvement scientifique qui se situe à la croisée des chemins, ayant son objet, ses cadres méthodologiques et ses notions, qu'une discipline circonscrite comme un bloc homogène. En dépit de la diversité des approches en analyse de discours, des théories et des notions qui y sont impliquées, toutes les voies convergent vers la définition unique de son objet par GRAWITZ (1990 : 345) qui soutient que toutes les recherches en ce domaine [...] partent néanmoins du principe que les énoncés ne se présentent pas comme des phrases ou des suites de phrases mais comme des textes. Or un texte est un mode d'organisation spécifique qu'il faut étudier comme tel en le rapportant aux conditions dans lesquelles il est produit. Considérer la structure d'un texte en le rapportant à ses conditions de production, c'est l'envisager comme discours.“

Plakativ könnte man formulieren: Die Diskursanalyse untersucht nicht, was Schiller unter Freiheit verstanden hat, sondern umgekehrt: inwieweit Schiller an einem bestimmten kollektiven, historischen *Diskurs* Ende des 18. Jahrhunderts partizipiert hat, inwieweit seine Texte *typische* Begriffe und Fragen aufgreifen, in welchen Nachbarschaften sie stehen. Argumentieren sie mit psychologischen, ethnographischen, ökonomischen Daten? Wie fundieren sie Rechtsbeziehungen? Vertragsrechtlich? Theologisch? Empirisch anthropologisch? Von welchen semantischen, epistemischen, institutionellen Strukturvoraussetzungen aus spricht Schiller?

In der Diskursanalyse geht also nicht um die Frage nach der individuellen Bedeutung dieses oder jenes Werkes, sondern um Fragen wie: Welches ist die Schwelle, ab der eine Rede (eines Kranken, eines Kriminellen zum Beispiel) im Feld der Literatur zu funktionieren beginnt? Ab wann ist das, was jemand sagt, Literatur? Seit wann gibt es überhaupt ‚Literatur‘? Wie wird eine Rede in ihren Strukturen verändert durch die Tatsache, dass sie als literarische anerkannt wird? Welche institutionellen Voraussetzungen benötigt die literarische Rede? Ab wann werden Autorbiographien für Texte wichtig? Welche Funktion haben sie? Wie unterscheiden sie sich von Heiligen-Legenden? Welche Rollen spielen sie für die Deutungspraxis?

Diese Fragen führen einen fremden, distanzierten, ja ethnographischen Blick auf die eigene philologische Praxis, ihre Kategorien und Voraussetzungen ein – etwa auf die Tatsache, dass es Literatur gibt, Autoren, Interpreten, Werke, Literaturgeschichtsschreibung usw.

2 Was man sagen und nicht sagen kann: Der Diskurs als Ordnung des Sprechens

Im Rahmen der *Literaturtheorie* ist die Foucaultsche Diskursanalyse, wie gesagt, zunächst einmal ein „falscher Freund“. Der Grund dafür ist einfach. Foucault hat in seinen Büchern, die die sogenannte „Diskursanalyse“ prominent gemacht haben und die alle zwischen 1961 und 1970 entstanden sind – *Histoire de la folie à l'âge classique*, *La naissance de la clinique*, *Les mots et les choses*, *l'Archéologie du savoir* –, nirgendwo eine Literaturtheorie (im Sinn einer Bestimmung der historischen Funktionsweise literarischer Texte, ihrer Verfahren, ihrer geschichtlichen Entwicklung) entwickelt, auch keine Methode zur *Interpretation* literarischer Texte oder zum Kommentar literarischer

Werke. Das ist nicht ihr Gegenstand. Philippe Sabot hat völlig zurecht darauf hingewiesen: „En effet, Foucault ne s’est jamais proposé ni préoccupé de définir la littérature en général, au sens où celle-ci constituerait un domaine d’objectivité séparé, susceptible d’être ramené à l’universalité d’un principe ou à l’unité d’une théorie.“³

Was die Funktion von Literatur ist, wie Romane, Sonette oder Geschichtsdramen methodisch zu lesen sind, wie sich der Kanon der Nationalliteraturen ausgebildet hat, wie man sie korrekt interpretiert, was richtige und falsche Lektüren sind, in welche literaturgeschichtlichen Epoche man sie einzuordnen hat: auf solche Fragen erhält man in Foucaults Büchern keine Antwort. Und zwar deswegen nicht, weil sie dort nicht gestellt werden. Foucault war kein Literaturwissenschaftler. Er war Philosoph, der ab 1969 einen Lehrstuhl für die „histoire des systèmes de pensée“ innehatte, also für die *Geschichte der Denksysteme* – nicht für Literaturtheorie.

Thematisch geht es in Foucaults vier großen archäologischen Büchern der 1960er Jahre,⁴ nicht um die Literatur, nicht um Werke und kanonische Autoren, nicht um literaturgeschichtliche Epochen oder um Interpretationsmethoden, vielmehr geht es um die Entstehung des psychiatrischen Wissens, der modernen Klinik und der Humanwissenschaften (der Soziologie, der Ethnologie oder der Betriebswirtschaftslehre etwa). Und selbst in der 1963 erschienenen Monographie über den Schriftsteller Raymond Roussel geht es nicht um genuin literaturhistorische Fragen.

In seinem zweihundertseitigen *Essay* zu Roussel legt Foucault keine Werk-Exegese vor, etwa was die seltsam phantastischen Maschinen aus Roussels Roman *Locus Solus* (aus dem Jahr 1914) zu bedeuten haben – die „Demoiselle“ zum Beispiel, ein Gerät zum Pflastern der Straße – auch keine Begründung für Roussels eher marginale Rolle in der französischen Literaturgeschichte. Er beschreibt stattdessen – und zwar ausgehend von seinen *philosophischen* und *epistemologischen* Interessen – „die Funktion der Sprache als Ausdruck der modernen Erfahrung der Endlichkeit“, das heißt die Beziehung der Sprache und des Schreibens zum Tod – Beziehung, die bekanntlich auch im poetischen Sprachdenken Martin Heideggers eine zentrale Rolle spielt –, zum

³ Philippe Sabot: „La littérature aux confins du savoir : sur quelques „dits et écrits“ de Michel Foucault“, in: Pierre-François Moreau (Hg.): *Lectures de Michel Foucault. Sur les Dits et écrits*, volume 3, Lyon 2003, S. 21.

⁴ *Histoire de la folie à l’âge classique* (1961), *Naissance de la clinique* (1963), *Les mots et les choses* (1966), *L’archéologie du savoir* (1969). *Deutsche Übersetzungen*: *Wahnsinn und Gesellschaft* (1969), *Die Ordnung der Dinge* (1971), *Geburt der Klinik* (1973), *Archäologie des Wissens* (1973).

anderen die Beziehung des Schreibens (und der Sprache) zum Wahnsinn. Was Foucault interessiert, sind singuläre Grenzerfahrungen (der Vernunft, der Wahrnehmung, des Bewusstseins, des Sprechens) – nicht literaturgeschichtliche oder literaturtheoretische Fragen. Das heißt, Roussels exzentrische Position im Kontext der Avantgarden des 20. Jahrhunderts, die Motive und Motivtraditionen seiner Texte, sein Verhältnis zur phantastischen Literatur, zum Symbolismus, zum Realismus und Surrealismus, Fragen der Genrewahl usw. – also traditionelle literaturwissenschaftliche Fragen – werden nicht erörtert. Stattdessen erscheint Roussel bei Foucault als Kronzeuge für dessen epochen-epistemische These, dass das (humanistische) Zeitalter des Menschen, in dem sich der vernünftige Mensch als Ursprung und zugleich letzten Adressaten allen Wissens begreifen konnte, unaufhaltsam zu Ende geht, um Platz zu machen für eine neue, unerhörte Epoche, deren Formen und deren Denken noch unsagbar sind – und die sich nicht einschließen lassen in die Form des bislang bekannten Menschen.

Etwas pointiert könnte man vielleicht sagen: Was Hölderlin für Heidegger war, nämlich der erste Dichter des Seins in all seiner Vergessenheit, ist für Foucault Raymond Roussel: der Vorbote einer kommenden Kultur des ekstatischen Außen, in der die Sprache subjektlos spricht, ähnlich, so Foucault, dem „mystischen Denken“ der negativen Theologie, „das sich seit den Schriften des Pseudo-Dionysius an den Rändern des Christentums gehalten hat“.

Neben Roussel gehören für Foucault noch Stéphane Mallarmé, Antonin Artaud, Friedrich Hölderlin, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jorge Luis Borges und Maurice Blanchot zum Kreis derselben Poeten des kommenden Außen. Vom großen Rest der Literatur, also von Molière, Lamartine, Maupassant, La Fontaine, André Malraux, Vercors, Céline, Paul Claudel, Léon Bloy, Georges Bernanos, Joris-Karl Huysmans, Paul Verlaine, Albert Camus, François Mauriac, Pierre Drieu la Rochelle, Maurice Barrès, Louis Aragon, Roger Martin du Gard, Marguerite Yourcenar, Nathalie Sarraute, um nur einige französische Autoren zu nennen, ist nicht die Rede.

Und was für Roussel schon nicht gilt, der nicht als literarischer Autor, sondern als Vorbote der „pensée du dehors“ auftritt, das gilt für die epistemologisch ausgerichteten, philosophischen Studien der 1960er Jahre noch weniger. Wie die Titel verraten, geht es dort nicht um Literatur, sondern zunächst – in Wahnsinn und Gesellschaft aus dem Jahr 1961 – um unterschiedliche Definitionen der Unvernunft seit der Renaissance beziehungsweise um die sozialen und institutionellen Praktiken des Umgangs mit dem Wahnsinn. In der „Geburt der Klinik“ aus dem Jahr 1963 geht es um den Wandel einer

vorklinischen zur anatomisch-pathologischen Medizin; der Untertitel des Buches lautet: „Eine Archäologie des ärztlichen Blicks“. In der „Ordnung der Dinge“ von 1966 untersucht Foucault sodann wissenschaftsgeschichtlich – als neuer Kant, wie der Journalist Maurice Clavel formulierte – die „unterschiedlichen Weisen, wie Wörter und Dinge in der abendländischen Wissenschaftsgeschichte des 16. bis 20. Jahrhunderts verbunden wurden“, das heißt: wie man Pflanzen systematisiert, die Grammatik und die Entstehung der Sprachen gedacht, ökonomische Zusammenhänge gesehen hat, wie sich im 19. Jahrhundert schließlich neue, bislang undenkbbare Wissensordnungen wie die klinische Psychologie, die Soziologie, die Kultur- und Ideengeschichte, die Zoologie oder die Biologie konstituieren konnten. In der „Archäologie des Wissens“ aus dem Jahr 1969 unternimmt Foucault schließlich den anspruchsvollen Versuch, „einer umfassenden methodologischen Standortbestimmung“ seiner bisherigen Arbeiten und bemüht sich, die von ihm im Rahmen seiner *epistemischen*, an Kants Kritiken geschulten Bücher benutzten Begriffe – wie „Diskurs“, „Aussage“, „Archiv“ – konzeptuell zu klären, nicht zuletzt um seine wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Analysen abzugrenzen von der gängigen Geistes- und Ideengeschichte.

Foucault interpretiert letztere natürlich nicht als dialektisch fortschreitende Reise der menschlichen Erkenntnis zu quasi-göttlicher Allwissenheit, er folgt also nicht Hegels Philosophie der Geschichte, sondern er löst sie auf – mit Gaston Bachelard, Georges Canguilhem und Alexandre Koyré, aber auch mit Nietzsche und Heidegger – in eine Geschichte von immer neuen Brüchen, Zäsuren, Untergängen. In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France aus dem Jahr 1970 – „Die Ordnung des Diskurses“ – liefert Foucault schließlich eine programmatische Bestimmung dessen, was er *Diskurs* nennt, nämlich – um es mit der etwas sperrigen, aber korrekten Formel Rolf Parris zu sagen – „eine individualisierbare Gruppe von Aussagen“ beziehungsweise ein „Ensemble von Verfahren der Wissensproduktion, das seine Gegenstände konstituiert“.

Worauf die Frage nach der *Gegenstandskonstitution* durch einen sogenannten *Diskurs* abzielt, lässt sich an einem kleinen Beispiel veranschaulichen: an der medizinischen Rede über ein Übel namens „Onanisme“ zum Beispiel, wie es 1760, also im Zeitalter der Aufklärung, in der Abhandlung des Lausanner Arztes Samuel Auguste Tissot auftaucht: „L’Onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation“.

Der historisch neu entdeckte *Krankheitskomplex* namens „Onanismus“ wird von Samuel Tissot 1760 in sämtlichen symptomatischen Folgen beschrieben: Schwächeanfälle, Auszehrung, Abmagerung, Anämie. Das Übel wird als eigenständige Krankheit in ihren physiologischen Wirkungen (nämlich als Verlust wertvoller Köpersäfte) genau erklärt, unter anderem in Nachbarschaft zur Epilepsie; es werden Fallgeschichten aus der ärztlichen Praxis präsentiert; schließlich macht Tissot gezielte Therapiebeziehungsweise (wie es damals hieß) Kurvorschlägen: wiederholte kalte Bäder, Chininwein, Rosenwasser, gelegentlich Opiate.

Das pathologisch präzise umrissene Ding namens Onanismus, das im 18. Jahrhundert jetzt plötzlich *als medizinisch-pathologischer Gegenstand* auftaucht (und nicht mehr nur, wie bislang üblich, als moraltheologisches *vitium contra naturam*), die Sache namens Onanismus, die dann durch das gesamte 19. Jahrhundert hindurch als vollkommen evidente, wissenschaftliche Tatsache existieren wird, um im Verlauf des 20. Jahrhundert dann wieder zu verschwinden – dieser medizinisch gefasste Gegenstand ist kein leeres, einfach nur falsches Wort, es ist kein rein individuelles Gerede, kein imaginäres Konstrukt, das man schnell umformulieren, leugnen und für nichtig erklären könnte. Der „Onanismus“ war also keine Privat-Erfindung des verrückten Doktor Tissot. Die aufgeklärte Rede über den Onanismus – so gespenstisch sie uns im Rückblick auch erscheinen mag – hatte einen realen Gegenstandsbereich und ihr entsprach eine reale Praxis. Produziert wurde das Wissen um die fatale Krankheit, durch akribische Fallbeschreibungen, durch klinische Untersuchungen, unzählige akademische Abhandlungen. Es wurden orthopädische Apparaturen zur Masturbationsverhinderung entwickelt, man hat Klitorisdektomien vorgenommen und Harnröhren kauterisiert. Mit anderen Worten: der Diskurs über die onanistische Krankheit war historisch real, er verfuhr streng wissenschaftlich, er wurde methodisch rational bestimmt und zeitigte leider Gottes handfeste Ergebnisse. Auf diese Weise „prägen, begrenzen und öffnen Diskurse“, die sich wie die Sprache keinem individuellen Autor zurechnen lassen, „die Möglichkeiten des menschlichen Lebens“.

Eine entscheidende Frage, die sich angesichts diskursiver Tatsachen stellt, ist die Frage nach ihrem *Status*. Was soll man letztlich anfangen mit dem Onanismus-Diskurs, der über ein Jahrhundert lang Wirklichkeit war und mehr oder weniger terroristisch – wie Michael Hanekes Film „Das weiße Band“ gezeigt hat – ins Leben der Menschen

eingegriffen hat? Soll man ihn schnell ins historische Nichts stoßen, als sinnlosen *flatus vocis* vergessen oder doch als eine notwendige Etappe des Fortschritts respektieren? Oder soll man Diskurse einfach als haltlose Konstrukte oder blinde Moden begreifen, die man nach Belieben verändern und manipulieren könnte?

Selbstverständlich kann man die Vergangenheit immer auf sich beruhen lassen und so tun, als ob nichts gewesen wäre. Statt aber zu vergessen und lächelnd zu sagen „es war doch nur ein Konstrukt“, kann man auch das tun, was Philosophen seit Platon tun: sich wundern, staunen und Fragen stellen: über die Vernünftigkeit der Vernunft zum Beispiel.⁵ Dieses Staunen, und zwar ein sehr beunruhigtes, um nicht zu sagen: ein *traumatisiertes* Staunen, ist jedenfalls die Haltung, die Michel Foucault der historischen Vielfalt und der alles andere als harmlosen Macht der Diskurse gegenüber eingenommen hat, insbesondere gegenüber der Sprache der Vernunft und der Wissenschaft, die zweifelhafter, brüchiger, diskontinuierlicher und unvernünftiger ist, als sie selbst unentwegt behauptet.

In einem im Herbst 1968 geführten Gespräch mit Claude Bonnefoy erklärte Foucault Folgendes:

Momentan stellt sich für mich folgendes Problem, genau genommen, stellt es sich für mich schon seit zehn Jahren: Was ist – in einer Kultur wie der unsrigen, in einer sozialen Ordnung – eigentlich die Existenz von Wörtern, von Schrift, von Reden? Was heißt sprechen, schreiben, reden? Mir scheint, dass man der Tatsache noch nie wirklich Beachtung geschenkt hat, dass es Reden gibt. *Es gibt* Reden, *es gibt* Diskurse. Die Diskurse sind nicht bloß eine Art von transparenter Folie, durch die hindurch man die Dinge sieht; sie sind auch nicht einfach der Spiegel dessen, was ist und was man denkt. Der Diskurs, das tatsächliche Sprechen hat seine eigene Konsistenz, sein Gewicht, seine Dichte, es hat seine eigenen Mechanismen und Funktionsweisen. Die Gesetze des Diskurses gibt es, so wie es ökonomische Gesetze gibt. Ein Diskurs existiert als Monument, er existiert als Technik, er existiert als System sozialer Beziehungen. Und es ist diese dem Diskurs eigene Dichte, die ich befrage.

⁵ Platon definierte den Anfang der Philosophie bekanntlich mit dem Satz: „Gar sehr ist dies das pathos, das heißt: der Zustand eines Freundes der Weisheit: die Verwunderung (to thaumazein), ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen.“ (Theaet. 155D).

Das bedeutet eine totale Umkehrung des absolut entwertenden Verhältnisses zum Wort, das ich als Kind [in meiner Familie] hatte, [in der Schreiben und Reden als unseriös galten, als Blabla, als nur ‚so tun als ob‘]. Mir scheint, dass meine Zeitgenossen Opfer derselben Illusion sind, wie ich sie als Kind hatte. Auch sie glauben viel zu leichtfertig – wie man es in meiner Familie glaubte –, dass der Diskurs, das Sprechen im Grunde genommen nicht so wichtig ist. Ich weiß natürlich, dass die Linguisten entdeckt haben, dass die Sprache eminent wichtig ist, weil sie Gesetzen unterliegt. Aber die Linguisten haben vor allem die Struktur des Sprachsystems, der „langue“, untersucht, das heißt die Struktur der *möglichen* Rede. Was mich hingegen beschäftigt, ist das Auftauchen, das sind die Mechanismen der wirklichen, der realen Rede, also dessen, was effektiv gesagt worden ist. Mir geht es um eine Analyse der gesagten Dinge, und zwar insofern, als es tatsächlich Dinge sind.⁶

Was Foucault also interessiert, ist das *tatsächlich* Gesagte und Geschriebene, das wirkliche Reden und Schreiben als ein reales, effektives, Gesetzen unterliegendes, widerständiges *Ding* – das keine transparente Folie ist, durch die hindurch man die Welt sieht, kein Spiegel, in dem sie klar und strahlend erscheint. Sonst könnte es nicht ein derart trübes, konfuses und merkwürdiges, historisch dennoch massiv wirksames Sprach-Diskurs-Ding wie den Onanismus geben, das im 18. Jahrhundert auftaucht und zur pathologischen *Wirklichkeit* wird. Das Reden und die dazugehörige Sache hat es *tatsächlich* gegeben, eine ganze diskursive *Praxis* rankte sich um die einsame Lust: Publikationen, Vorlesungen, Vorträge, Konsultationen, therapeutische Apparaturen, pharmazeutische Experimente usw., wie gesagt: „ein Ensemble von Verfahren der Wissensproduktion, das seine Gegenstände konstituiert“.

Was Foucault Diskurs nennt, setzt er ab vom Sprachbegriff der strukturalen Linguistik, nämlich der Saussure'schen „langue“, die die Struktur *möglicher* Reden beschreibt, also die Gesamtheit der morphologischen, phonologischen, semantischen, syntaktischen, lexikalischen Regeln einer Sprache, von denen aus sich unendlich viele Sätze bilden lassen. Um die *mögliche* Sprache, das heißt um die „langue“ als transzendente Voraussetzung des Sprechens geht es Foucault aber nicht. Die Sprache als Raum unbegrenzter Sprechfreiheiten, in dem sich unendlich viele Sätze oder

⁶ Michel Foucault: *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, hrsg. v. Philippe Artières, Paris 2011, S. 34-35.

Propositionen (mit unterschiedlichen Wahrheitswerten, Gegenstandsbezügen, Bedeutungen usw.) formen lassen – zum Beispiel: das Sein ist das Nichts, Wolkenpumpen treiben den Fluss hinab –, ist nicht das, was Foucault interessiert. Wie man logisch-theoretisch falsche und richtige, mögliche und unmögliche Sätze ein für allemal unterscheiden könnte, steht nicht im Zentrum seines historischen Interesses.

Foucault ist, heißt das, kein Idealist, er ist geschichts- und wirklichkeitsbezogener. Er selbst bezeichnete sich als „fröhlichen Positivist“. ⁷ Foucault betrachtet die Sprache im Hinblick auf das *tatsächlich* Gesagte und dessen Regeln. Dass man nicht alles überall und zu jeder Zeit schreiben oder sagen kann und darf, auch wenn die „langue“ es zweifellos ermöglichen würde, dass angesichts der unendlichen Möglichkeiten der Sprache *de facto* letztlich immer nur sehr wenig gesagt wird, dass Sätze und Wendungen ständig wiederholt werden, dass es Regeln des Sprechens gibt, die die Gefahr einer allgemeinen Logorrhoe eindämmen, dass bestimmte Worte und Sätze an bestimmten Orten streng verboten sind, dass die Sprache permanent kontrolliert und zensiert wird, dass manche Reden als vernünftig, andere als unvernünftig gelten –, und zwar historisch sehr variabel, man denke an Diskurse über Hexen oder die Gestalt der Erde –, dass es sakralisierte Orte des Sprechens gibt, die nur wenigen vorbehalten sind, Protokolle und Zeremonien der Rede dass es mehr oder weniger zwingende Regeln für all diese historischen und kulturellen Grenzziehungen gibt, – genau das interessiert Foucault als Diskursanalytiker. Sein Interesse gilt dem Sprechen in seiner tatsächlichen, konkreten historischen Verfasstheit.

„Diskurs“ heißt also: die tatsächlich praktizierte Sprache mit all ihren – historisch variablen – Regeln des Sprechens, die nicht allein die Grammatikregeln betreffen, die nur ein winziger Teil der Reglementierungen des Sprechens sind. Diskurs meint die tatsächliche, sozial regulierte *Praxis* des Sprechens mit seinen unterschiedlichen Syntax- und Stilregeln, Ritualen, genau differenzierten Orten, lizenzierten Sprechern, untersagten Gegenständen, Rede-Aufforderungen usw. Wenn es zu Foucaults Diskursanalyse disziplinäre Verwandtschaften gibt, dann am ehesten auf Seiten der Sozio-Linguistik und der Pragmatik – und zwar nicht in ihrer transzendentalen Variante, sondern als *empirische Sprechaktforschung*, die sich um konkrete

⁷ Vgl. Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969, S. 164.

Sprachhandlungsabläufe kümmert: in Therapeutengesprächen, Radio-Shows, Kreditvergabeverhandlungen, Polizeiverhören, akademischen Prüfungen usw.

3 Warum auch die Literatur ein Diskurs ist – und kein Gegen-Diskurs

Die Frage, die sich von hier aus stellt, ist die nach der Beziehung des Diskurses – als dem Gesamt der tatsächlich gesagten oder historisch jeweils sagbaren Dinge – zur Literatur. Was haben Foucaults sprachphilosophische und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen des „Diskurses“ – als realer, wirklichkeitskonstituierender Macht – mit Literatur zu tun, abgesehen davon, dass es um Sprache und Sprechen geht?

Dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen Literatur und Diskurs nicht ganz einfach zu beantworten ist, deutet der Hinweis auf das an, was Martin Stingelin „die Vergeblichkeit des Versuchs“ genannt hat, „aus Michel Foucaults Schriften zur Literatur [der 1960er Jahre] im Hinblick auf ihre literaturwissenschaftliche Anwendbarkeit einen systematischen Begriff der Literatur zu gewinnen“, noch mehr aber das, was die französische Philosophin Judith Revel als das zunehmende *Verschwinden* der Literatur aus den Arbeiten Foucaults beschrieben hat.

Feststellen lässt sich nämlich Folgendes: Je genauer Foucault den Begriff des Diskurses (als Ordnung des historisch jeweils Sagbaren) entfaltet – im Verlauf seiner Studien zum Wahnsinn, zur Ordnung des Wissens, schließlich zur Archäologie des Wissens –, desto mehr verschwindet auch die offenkundig an Heideggers Sprachdenken angelehnte Feier einer ekstatisch exzentrischen Literatur als selbst-implikativer, auto-referentieller Schreibpraxis und einer sich restlos ins Außen verströmenden, jede Innerlichkeit preisgebenden Sprache.

Wendungen wie „le langage en son être“ oder „l’être du langage“ tauchen seit der „Archäologie des Wissens“ nicht mehr auf. Das heißt aber, je mehr Foucault den Diskurs als effektive historische Sprachpraxis in seinen normativen, unmittelbar auf die Körper zugreifenden Funktionsweisen (des Verbots, des Ein- und des Ausschlusses, der Sprechlizenzen, der institutionellen Ordnungen) in den Blick bekommt, je pragmatischer und handlungsorientierter der Diskurs-Begriff wird, desto mehr verschwindet auch der fiebrig apokalyptische, meist im zweiten Futur die Gegenwart als Vergangenheit beschwörende Ton, der Foucaults Plädoyer für eine auto-referentielle, intransitive, das heißt: um den leeren Satz „ich schreibe“ kreisenden Literatur zu Beginn der 1960er

Jahre noch ausgezeichnet hatte. Je klarer und deutlicher der historisch empirische Diskurs-Begriff wird, desto mehr verschwindet die Sprachontologie des Außen, der Grenzerfahrung und der radikalen Transgression, die Foucault den Texten der Literatur-Avantgarde – von Mallarmé über Artaud bis Blanchot – noch zugetraut hatte, und desto mehr verschwindet auch die Bestimmung *der Literatur* als eines anarchischen ‚contre-discours‘, das heißt einer Rede, welche die repräsentative und bedeutende Funktion der Sprache zugunsten ihrer dunklen, unerschöpflichen Materialität radikal hinter sich lässt.⁸ Spätestens seit den diskursanalytischen Fragen nach der Autorschaft und den programmatischen Fragen der „Ordnung des Diskurses“, wie er sie 1969-1970 formuliert, nach den Zensur- und Kontrollmechanismen der Rede, nach Redeverböten und -geboten verzichtet Foucault darauf, in der literarischen Text-Avantgarde und der sich ins Außen verströmenden ‚écriture‘ die Verheißung des kommenden, sich in den Reden des Wahnsinns lang schon ankündigenden neuen, post-humanistischen Zeitalters zu lesen.

Foucaults Rede von der Literatur als revoltierendem ‚contre-discours‘, der sich den Regeln der diskursiven Ordnung entzieht – Julia Kristeva wird ihn 1974 noch als *Revolution der poetischen Sprache* feiern – verschwindet also genau dann, wenn Foucault kein *Außen* des Diskurses und keine negativ theologische Transzendenz des literarischen Sprechens mehr veranschlagt, sondern alle Reden dieser Welt – einschließlich der Literatur – als geregelten Diskurs begreift, genauer: als Diskurse im Plural, die unterschiedliche Funktionen und Funktionsmechanismen haben, die untereinander im Streit liegen, sich bekämpfen und die eben kein neutrales Kommunikations-Kontinuum bilden. Oder noch einfacher gesagt: Die Literatur verschwindet aus Foucaults Studien genau dann, wenn sie aufhört, irregulärer ‚contre-discours‘ zu sein, um zu einem Diskurs unter und neben anderen zu werden. Sie ist dann nicht mehr der abenteuerlich schillernde Raum des Außen, der permanenten Überschreitung und des Anderen dieser Welt, nicht mehr das Reich der uneinholbaren Ekstasen, Delirien und der unbändigen Freiheit, sondern ein sozialer, institutionalisierter Diskurs wie alle anderen auch, mit seinen Regeln, Verfahrensweisen, Sakralisierungen, Hierarchien, Exklusionen, Lizenzen. Kurzum, *auch*

⁸ Vgl. Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966, S. 58-59.

die *Literatur* mit all ihren Fiktionen, Verdoppelungen, Masken, Delirien gehört zur sozialen Welt.

In einem Gespräch, das Roger Pol-Droit 1975 mit Foucault über die Literatur geführt hat, hat Foucault diesen Wandel seiner Literaturkonzeption – vom „contre-discours“ zum „discours“ – klar und deutlich beschrieben. Das Gespräch macht deutlich, dass die Begriffe „contre-discours“, „Intransitivität“ und „Selbstbezüglichkeit“ *nicht* das letzte Wort Foucaults zur Literatur sind, und vor allem: dass Intransitivität und Selbstbezüglichkeit kein transhistorisches Wesensmerkmal der Literatur als Literatur sind. Für Foucault bezeichnen sie keine Eigenschaft der literarischen Texte, sondern zuallererst eine bestimmte Art des *Umgangs* mit ihnen, eine Art und Weise, wie man literarische Texte ‚funktionieren lässt‘ – dass man sie nämlich nicht als Substitut aller möglichen Reden einer Epoche begreift und sich darüber im Klaren ist, dass die Literatur auch dazu dient, Reden und Dinge verschämt zu verschweigen, ganz im Sinn der Brechtschen Zeilen:

Was sind das für Zeiten, wo
Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist
Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt.⁹

Man muss den Sachverhalt umso stärker betonen, als die beiden Begriffe der Intransitivität und der Selbstbezüglichkeit – nicht anders als der des sogenannten ‚contre-discours‘ – schon lang zu literaturwissenschaftlichen *Schlagworten* geworden sind, die sich auf die Autorität Foucaults berufen, die analytischen Fragen Foucaults dabei aber unter den Tisch fallen lassen. Dass und warum Selbstbezüglichkeit und Intransitivität nicht ausreichen, literarische Texte zu bestimmen, womöglich überzeitlich, dass und warum sie stattdessen eine beunruhigende politische Blockade im Umgang mit der Literatur sind, oder noch genauer: eine Maskerade traditioneller bürgerlicher, aus dem 19. Jahrhundert stammender Vorstellungen, hat Foucault 1975 im Gespräch mit Roger-Droit erklärt.

⁹ Bertolt Brecht: An die Nachgeborenen [Svendborger Gedichte, 1934-38]

R. P-D.: Welchen Platz nehmen literarische Texte in Ihren Forschungen ein? Welchen Status haben Sie ihnen gegeben?

M. F.: In ‚Wahnsinn und Gesellschaft‘ und in der ‚Ordnung der Dinge‘ wies ich lediglich auf sie hin. Ich zeigte beiläufig auf sie, wie ein Wanderer, der sagt: ‚Da, sehen Sie, da kann man unmöglich nicht von ‚Rameaus Neffen‘ sprechen.‘ In der Ökonomie des beschriebenen Prozesses spielten die Texte aber keine Rolle.

Für mich war die Literatur jedes Mal der Gegenstand einer Feststellung, einer Bestätigung, sie war kein Gegenstand der Analyse, auch nicht der einer Reduktion. Ich integrierte sie nicht ins Feld meiner Analyse. Es war der Halt, die Verschnaufpause, das Wappen, die Fahne.

R. P-D.: Sie wollten die Texte nicht die Rolle des Ausdrucks oder der Widerspiegelung historischer Prozesse spielen lassen?

M. F.: Nein... (*Stille, Nachdenken*). Man müsste die Frage auf einer anderen Ebene angehen. Man hat nie wirklich analysiert, wie ausgehend von der Masse all der Dinge, die gesagt werden, ausgehend vom Gesamt der tatsächlich stattfindenden Reden ein gewisse Anzahl von Reden (Literatur, Philosophie) sakralisiert werden und eine ganz besondere Funktion erhalten.

Es scheint, als würde man bislang die Literatur und die Philosophie als Substitute oder als die allgemeinen Umhüllungen, als die Behältnisse aller anderen Reden funktionieren lassen. Die Literatur wiegt gewissermaßen den gesamten Rest auf, sie steht für sie. Es gibt Leute, die die Geschichte dessen, was im 18. Jahrhundert gesagt worden ist, geschrieben haben und sich dabei einzig und allein auf Fontenelle, Voltaire, Diderot, die ‚Nouvelle Héloïse‘ usw. gestützt haben. Sie haben die Texte als Ausdruck von etwas betrachtet, von dem sie offenbar annahmen, dass es sich auf einer anderen, alltäglicheren Ebene gar nicht artikulieren konnte, als ob allein die Literatur in der Lage gewesen wäre, die Wahrheit der Zeit zu sagen.

Mit Blick auf diese Haltung bin ich von einer abwartenden Perspektive (die Literatur dort anzeigen, wo sie war, ohne auf ihr Verhältnis zum Rest einzugehen) dann zu einer rein negativen Position übergegangen. Das heißt, ich habe versucht, alle nicht- oder quasi-literarischen Reden wieder ans Tageslicht zu bringen, die sich in einer gegebenen Zeit tatsächlich ausbilden konnten, das Ganze unter

Ausschluss der Literatur. In ‚Überwachen und Strafen‘ ist nur von schlechter Literatur die Rede...

R. P-D.: Wie unterscheidet man denn gute und schlechte Literatur?

M. F.: Ja, das wird man eines Tages wohl angehen müssen. Man müsste sich einerseits die Frage stellen, was diese Tätigkeit tatsächlich ist, die darin besteht, dass man in einer Gesellschaft Fiktionen, Gedichte, Erzählungen usw. zirkulieren lässt. Man müsste dann auch eine zweite Operation untersuchen: Woher kommt es, dass unter all diesen Erzählungen und Berichten einige sakralisiert werden und anfangen, als ‚Literatur‘ zu funktionieren? [...]

R. P-D.: Gibt es textinterne Kriterien für diese Sakralisierung, oder ist das allein von der Universität abhängig?

M. F.: Ich weiß es nicht. Ich will einfach nur sagen: um Schluss zu machen mit einer ganzen Reihe von Mythen, unter anderem mit dem von der Widerspiegelung, war es ungeheuer wichtig, das große Prinzip aufzustellen, dass die Literatur nur mit sich selbst zu tun hat. Wenn sie mit ihrem Autor zu tun hat, dann im Modus seines Todes, dann im Modus der Stille und des Verschwindens desjenigen, der schreibt.

Es ist egal, ob man sich dabei auf Barthes oder Blanchot beruft. Wesentlich ist das Prinzip: die Intransitivität der Literatur. Das war tatsächlich *die erste Etappe*, dank derer man sich von der Idee losmachen konnte, dass die Literatur der Ort aller entscheidenden Dinge wäre, der Ort, wo alles zusammenliefe, dass sie der Ausdruck von Totalitäten wäre, der Ausdruck einer ganzen Welt.

Aber mir scheint, das war bloß eine erste Etappe. Denn wenn man auf dieser Ebene der Analyse stehenbleibt, dann läuft man Gefahr, die Sakralisierungen, mit denen die Literatur geschlagen war und ist, gerade *nicht* zu beseitigen. Im Gegenteil. Man sakralisiert sie nur noch mehr und intensiver. Genau das ist noch bis 1970 passiert. Bestimmte Themen und Thesen Blanchots oder Barthes' wurden dazu benutzt, um die Literatur unendlich zu feiern, ultralyrisch und ultrarationalistisch zugleich. Es war die Feier der Literatur als einer Sprachstruktur, die nur in und aus sich selbst heraus analysiert werden könnte.

Diese Feier hatte gravierende politische Implikationen. Sie führte nämlich dazu, dass einige behaupteten, dass das Schreiben als solches derart von allen (sozialen, historischen, politischen usw.) Bedingungen gelöst sei, dass das Schreiben als solches schon ein subversiver Akt wäre. Der Schriftsteller als solcher hätte in der Geste des Schreibens selbst ein unveräußerliches Recht auf Subversion. Und folglich war der Schriftsteller *per se* revolutionär. Je mehr das Schreiben reines Schreiben war, je intransitiver es wurde, um so revolutionärer wurde es und um so mehr produzierte es die Bewegung der Revolution. Solche Sachen sind unglücklicherweise ja tatsächlich gesagt worden...

In Wirklichkeit ging es Blanchot und Barthes um die Desakralisierung der Literatur, und zwar indem sie die Stränge kappten, welche die Literatur in die Position der absoluten Widerspiegelung brachten. Dieses Kappen, dieser Bruch würde aber bedeuten, dass der nächste Schritt der einer vollständigen Desakralisierung wäre. Man müsste versuchen in den Blick zu bekommen, wie, auf welche Art und Weise genau sich diese besondere Region der Sprache namens Literatur hat ausbilden können. Die Frage ihr gegenüber ist nicht: Wie kann sie die großen Entscheidungen der Kultur tragen und befördern? Die Frage ist vielmehr: Wie kommt es eigentlich, dass eine Kultur sich dafür entschieden hat, der Literatur diese einzigartige und so befremdliche Rolle zuzuweisen, sie ihr tatsächlich zu geben?

R. P-D.: Wieso befremdlich?

M. F.: Unsere Kultur räumt der Literatur einen Platz ein, der in gewissem Sinn außerordentlich beschränkt ist: Wie viele Leute lesen wirklich literarische Texte? Welchen Platz nimmt sie tatsächlich in der allgemeinen Verbreitung der Reden ein? Nun zwingt dieselbe Kultur aber all ihre Kinder dazu, als Weg zur Kultur, in ihrer Schulzeit eine ganze Ideologie, ja eine ganze Theologie der Literatur zu durchlaufen. Es gibt da eine Art Paradox. Und es steht in einem intimen Verhältnis zur Behauptung, dass das Schreiben subversiv sei. Dass das jemand in dieser oder jener literarischen Zeitschrift behauptet, ist ohne Bedeutung und ohne Wirkung. Aber wenn im selben Augenblick alle Lehrer, von der Grundschule bis zur Universität ausdrücklich sagen oder implizit zu verstehen geben, dass die großen Entscheidungen der Kultur, die Punkte, an denen sich etwas ändert, dass man

genau diese entscheidenden Punkte bei Diderot, bei Sade, Hegel oder bei Rabelais zu suchen habe, dann handelt es sich – das ist offensichtlich – um ein und dieselbe Sache. Die einen wie die anderen lassen die Literatur auf dieselbe Art funktionieren. Auf dieser Ebene sind die Verstärkereffekte dann gegenseitig. Die sogenannten avantgardistischen Gruppen und die große Masse der Universität sind sich hier vollkommen einig. Das hat zu einer sehr belastenden politischen Blockade geführt.¹⁰

4 Warum die Selbstbezüglichkeit der Literatur eine politische Blockade ist

Die Blockade, von der Foucault mit Blick auf die literaturkritische und kulturevolutionäre Bewegung der *Tel-Quel*-Gruppe spricht, ist eine doppelte. Sie betrifft sowohl die politische als auch die literarische Praxis. Zum einen befördert die Annahme, dass das Schreiben *per se* politisch und revolutionär sei, den einigermaßen aberwitzigen Glauben, man könne politische Veränderungen am besten und effektivsten mit literarischen Avantgarde-Texten voranbringen. Das reine, in sich kreisende Schreiben sei gewissermaßen die höchste und vornehmste Form des Politischen. Als ob eine autoimplikative, autonome *écriture* ganz von selbst eine neue Gesellschaft, Verteilungsgerechtigkeit und Chancengleichheit herbeischreiben könnte; als ob es keiner kollektiven politischen Arbeit (in Gefängnissen, Fabriken, Gewerkschaften, Hochschulen, Parteien, Medien) bedürfte.

Zum anderen betrifft die Blockade den Literaturbegriff und die damit verbundene Praxis des Literaturbetriebs. Im Gewand einer *per se* revolutionären *écriture* wird nämlich – so Foucault – zuletzt einfach nur die bürgerliche Institution Literatur weitergeführt, wie sie im 19. Jahrhundert erfunden worden war: Große Autoren definieren die Meilensteine des kulturellen Fortschritts, fungieren als Alleinvertreter der Menschheit und können in den einsamen, autonomen Höhen ihrer Geistesflüge und -blitze ganze geschichtliche Epochen und deren Weltansicht prägen.

Die Goethezeit etwa (die nicht umsonst so heißt, wie sie heißt). Nicht die seinerzeit hungernden „Strumpfwürker“ von Apolda oder die zwangsweise

¹⁰ Michel Foucault: Entretien avec Roger-Pol Droit [1975], in: Le Monde, 6. September 1986, S. 12; Ü: CP; Wiederabdruck in: Roger-Pol Droit: Michel Foucault. Entretiens, Paris 2004, S. 77-88.

ausgehobenen Thüringer Rekruten sind von Belang, nicht die entsprechenden Militärstrategien und ökonomischen Krisen. Epochal unendlich bedeutsamer und exegetisch ergiebiger sind Goethes Prinzessinnen-Klagen in unvergesslichen Blankversen, „Iphigenie“ also. Ein ganzer Klerus aus Philologen, Literaturkritikern, Nachlassverwaltern, Stiftungsvorsitzenden, Theaterintendanten lebt von dieser unterstellten Bedeutung. Sie sind rastlos damit beschäftigt, das epochale Wort des literarischen Genies zu verwalten, es in seiner trans-historischen Unerschöpflichkeit zu tradieren und auszulegen – um dabei die Rekruten und Strumpfwürker in die Kulissen zu verbannen. Anstelle Goethes literarische Reden umgekehrt funktional einzuordnen in das Gesamt der Reden und zu untersuchen, in welchen pragmatischen, herrschaftstechnischen Zusammenhängen sie stehen, liest man sie immer weiter als das letzte, entscheidende, wahre Wort zur historischen Wirklichkeit selbst.

Kurzum, was Foucault 1975 befürchtet, wenn er von einer „belastenden politischen Blockade“ spricht, ist zum einen die Fortsetzung des bürgerlichen Literatur- und Kulturbegriffs, die umso verführerischer ist, je mehr sie sich ins kulturrevolutionäre Gewand der reinen, intransitiven *écriture* wirft; es ist zum anderen die Verwandlung langweiliger politischer Arbeit (in Gewerkschaftssitzungen oder Mietervereinen) in kurzweilige Ästhetik, in Performances, Happenings, Kultur-Events, Architekturdebatten, engagierte Literatur-Talk-Shows usw., weil jede Kunst sich *als solche* schon eminent politisch weiß, ja als der vornehmste Ort des Politischen. Die Kunst nämlich, so die interessierte Behauptung, sei der Bereich, wo die tiefsten und eigentlichsten Entscheidungen fallen und wo sich – angeblich – alles ändert.

Foucaults Befürchtungen waren gerechtfertigt. Am Ende ist alles sogar noch schlimmer gekommen. Ausgerechnet die „Diskursanalyse“ – die einmal dazu gedacht war, die Regeln und Mechanismen, die Ausschlüsse und die Einschlüsse des Sprechens, die obskure Macht der Reden zu befragen, auch die der literarischen Rede, und zwar um *Abstand* nehmen zu können von deren Routinen und Zwängen – wird im bürgerlichen Literatur- und Wissenschaftsbetrieb mittlerweile herumgereicht als *Interpretationsmethode* unter anderen. Der Etikettenschwindel hat in den Literaturwissenschaften deswegen auch nicht zur Verallgemeinerung und Durchsetzung jener Fragen beigetragen, die Brecht bereits 1939 in seinem Gedicht „Die Literatur wird durchforscht werden“ formuliert hatte und die Foucault dann im Hinblick auf die

Ordnungen des Sprechens erweitert hat (um dabei auf den religiösen Glauben an revolutionäre Morgenröten oder die „lendemains qui chantent“ zu verzichten).

Die auf die goldenen Stühle gesetzt sind, zu schreiben
 Werden gefragt werden nach denen, die
 Ihnen die Röcke webten.
 Nicht nach ihren erhabenen Gedanken
 Werden ihre Bücher durchforscht werden, sondern
 Irgendein beiläufiger Satz, der schließen lässt
 Auf eine Eigenheit derer, die Röcke webten
 Wird mit Interesse gelesen werden

An diese kritische Fragetradition, welche die Literatur auf ihre sozialen und politischen Rahmenbedingungen, ihre Beziehungen zur Macht, ihre konkreten Funktionen, ihre unterschiedlichen Konzeptionen, Institutionen und Praktiken hin befragt, schließt die Diskursanalyse an – wie einer der schönsten Texte Michel Foucaults – *La vie des hommes infâmes / Das Leben der infamen Menschen* – aus dem Jahr 1977 beweist. Alles andere – und dazu gehört leider Gottes auch ein Großteil der deutschen Foucault-Rezeption – ist Teil jener belastenden politischen Blockade, die Foucault 1975 diagnostiziert und die seither nicht aufgehört hat.

Man könnte jedenfalls eine ganze Reihe von Forschungs- und Fragefeldern nennen, die durch Foucaults Diskursanalyse neu denkbar geworden sind – die aber nur marginal Eingang in die germanistische Literaturwissenschaft gefunden haben: die Frage nach der strategischen Ausbildung nationaler Klassiken und ihrer Institutionen (Nationalausgaben, Stiftungen, Lehrpläne, Ausspracheregeln), nach den Zäsuren und Kontinuitäten des literarischen Kanons, nach den historisch variablen Gattungshierarchien im Feld der Literatur und ihrer Funktion, nach den Regeln der jeweiligen Differenzierung von Hoch- und Trivalliteratur, nach den geopolitischen Orientierungen literarischer Übersetzungspraxis, nach den Dynamiken des Bedeutungswandels von Begriffen wie „Held“, „Schicksal“ oder „Volk“ etwa – nicht zuletzt aber auch nach den Kontinuitäten und Diskontinuitäten von zulässigen und unzulässigen Interpretationsmethoden oder nach der Logik literaturgeschichtlicher Epochenkonstruktionen.

Getragen würden diese Fragestellungen von einem Arbeitsethos, das vielleicht am besten die furchtlose, den Selbstwiderspruch programmatisch für sich in Anspruch nehmende Geste der Bücher und Texte Foucaults definiert und das zugleich auch ihre begrifflichen, thematischen und theoretischen Umorientierungen erklärt. Foucault hat dieses Ethos wie folgt umschrieben: „Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant.“¹¹ „Mein Schreiben ist im Grunde immer ein Experiment. Es geht darum, mich selbst zu verändern und nicht mehr das zu denken, was ich vorher gedacht habe.“

¹¹ Michel Foucault: *Dits et écrits*, IV, Paris 1994, S. 42.