

Wissensstrategien
Foucault & die Philosophie als „Politik der Wahrheit“

Ein Essay

TU Berlin / Fakultät I – Geisteswissenschaften

vorgelegt von:
René Pikarski

Version vom 9. März 2016

*Eine Vervielfältigung und Veröffentlichung dieses Dokuments ist
ohne ausdrückliche Genehmigung vom Autor nicht erlaubt.*

Wissensstrategien

Foucault & die Philosophie als „Politik der Wahrheit“

INHALT

1. Einleitung	
Oder: Was eigentlich, haben sichere Erkenntnis	
und Staatsanwälte gemeinsam?	3
2. Philosophie als Politik der Wahrheit.....	5
I. Philosophische Felder der Wissens-	
Problematik:	
<i>Was heißt ‚wissen‘? & Wie wissen wir?</i>	5
II. Die erfundene Erkenntnis	8
III. Die Gewohnheiten der Macht	14
3. Fazit	
Zwei Narrative für die Geschichte der Wahrheit.....	19
4. Literatur- und Quellenverzeichnis.....	21

1. EINLEITUNG

Oder: Was eigentlich, haben sichere Erkenntnis und Staatsanwälte gemeinsam?

Mit diesem berühmten Anfang wird Nietzsche die menschliche Erkenntnis in ihrer vermeintlich ursprünglichen, ewigen und universellen Struktur brachial in die Formen der Beweglichkeit, des Prozesscharakters und den Anforderungen des Lebens und Lebendigen zwingen:

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. — So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er [...]“¹

Die beiden großen Fragen, unter die sich der folgende Essay einreicht, lautet: **Was heißt es, dass Wissen in sozialen Praktiken konstituiert wird und wie untersucht man die historischen Konstitutionsbedingungen dieses Wissens?** Doch da gibt es natürlich eine noch größere Frage der Philosophie, die fortwährend aus dem Hintergrund hervorscheint, nämlich die Frage nach dem Wissensbegriff selbst: **Was ist Wissen und was heißt es eigentlich zu erkennen?** Wenn dieses Fragengespann das allgemeine Setting dieser Arbeit bildet, dann ist der hier relevante Ausschnitt am ehesten als einer seiner vielen Brennpunkte zu verstehen. Genauer ist es eine Schnittstelle zwischen Friedrich Nietzsche und Michel Foucault oder besser gesagt ein Themenbereich, an dem man die oft nur sehr vage und breit angenommene Beeinflussung Foucaults durch Nietzsche einmal in aller Deutlichkeit erfassen kann. Es wird um die Vorstellung einer möglichen Perspektive zur Beantwortung insbesondere der ersten beiden Fragen gehen. Was heißt es, dass es bestimmte Formen des Wahrsprechens oder eines Zugangs (Wissensstrategien) zur Wahrheit gibt, die gesamtgesellschaftliche Relevanz haben, ihren Ursprung aber in einem bestimmbar und spezifischen Ensemble von Praktiken, etwa den juristischen, haben und nicht ohne deren Eingebettetsein und Durchdrungenwerden von konkreten Abhängigkeits- oder Machtverhältnissen verstanden werden können?

In einem ersten Kapitel wird die grobe Einflugschneise erläutert, die ganz schematisch und binär zwei Arbeitsgebiete der Philosophie unterscheidet, mit denen man die Wissensproblematik üblicherweise fokussiert und versucht zu bändigen.

¹ Nietzsche, Friedrich: *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. 1967 (1873), § 1.

Diese philosophischen Felder könnte man im Sinne dieser Untersuchung einmal durch zwei archetypische Fragestellung mit markantem Unterschied charakterisieren. Einerseits geht es darum, WAS denn dieses Wort ‚wissen‘ in all seinen Groß- und Kleinschreibungen, Bindungen und Facetten eigentlich heißt oder was wir meinen, wenn wir von Wissen reden; andererseits fragt die Philosophie aber auch, WIE wir eigentlich wissen können und wie wir unser Wissen auf ganz verschiedene Weisen generieren und unter welchen Bedingungen dies möglich ist. Diese Einteilung soll dabei helfen, die Lektüre von Nietzsches und Foucaults Schriften zunächst eher der zweiten Frage nach dem ‚Wie‘ zuzuordnen und damit dieses Vorhaben zu lokalisieren.

Der zweite Schritt wird einen kurzen Einblick in die Gedanken Nietzsches und seinen Erkenntnis-Begriff darstellen. Unter der Überschrift ‚Die erfundene Erkenntnis‘ wird es um eine Erläuterung gehen, auf welche Weisen der Erkenntnisbegriff bei Nietzsche mit welchen Momenten wie verankert, verwoben und zusammenschaltet ist. Dabei wird der Aphorismus 333 der *Fröhlichen Wissenschaft* im Zentrum stehen und von Anfang durch den Blickwinkel von Foucaults Interpretation in seiner Vortragsreihe *Wahrheit und die juristischen Formen* – also fernab seiner Hauptwerke – betrachtet werden. Um den Eigensinn dieser Interpretation zu entschärfen ist es aber vielleicht notwendig, sie mit einigen weiteren Aspekten zu erweitern, die man in Nietzsches Konzeption eines Willens zur Macht finden kann.

Diese Nietzsche-Interpretation soll anschließend in einem dritten Kapitel den Angelpunkt darstellen, von dem aus Foucaults Behandlung der Frage danach, wie wir unser Wissen in sozialen Praktiken genieren, verstanden werden kann, und vor allem was es mit der Behauptung auf sich hat, dass diese genuin historischen Strategien des Wissens jeweiligen politischen Regelmäßigkeiten oder Formen juristischer Wahrheitsfindung folgen. Man könnte auch fragen, was das philosophische *ergon* sicherer Erkenntnis mit dem *ergon* des neutral die Wahrheit feststellenden Staatsanwalts gemeinsam hat. Letzten Endes geht es um eine Einladung dazu, den Blick auf die unmögliche und langweilige Floskel ‚Wissen ist Macht‘ und vor allem die Rede von der ‚Macht der Gewohnheit‘ einmal zu einem Term wie ‚Die Gewohnheit der Macht‘ zu verschieben. Dass unser Wissen unauflöslich an Kräfteverhältnisse gebunden ist, ist seit Nietzsche eine bekannte These. Modernisiert man aber durch Foucaults historisch-soziale Erweiterung Nietzsches Idee einer Machtdynamik als Fundament allen Wissens? Verändert sich damit die Perspektive der Philosophie auf ihre Untersuchungsgegenstände? Ist so ein Verständnis der philosophischen Aufgabe und einer Auffassung von Philosophie zusammengefasst in der Formel *Politik der Wahrheit* ein gewinnbringender Ansatz? Genau um diese Fragen wird es gehen.

2. PHILOSOPHIE ALS POLITIK DER WAHRHEIT?

I. Philosophische Felder der Wissensproblematik:

*Was heißt ‚WISSEN‘? & Wie wissen wir?*²

Der schematische Unterschied beider Fragen (denn sie sind eventuell inhaltlich nicht so recht voneinander zu trennen) liegt offensichtlich bei den Fragewörtchen *was* und *wie*. Sofern man die Was-Frage stellt, nimmt man teil an einem Diskurs, der einer aktuellen philosophischen Mode entspricht und von einer sprachanalytischen Philosophie dominiert wird.³ Die Fragen danach, was Wissen ist, begrenzen sich hierbei meist auf die Fragen nach der Bedeutung verschiedenster Facetten des sprachlichen Zeichens des Wissens-Begriff. Erhält man Aufschluss darüber, wie dieses kleine Wörtchen ‚*wissen*‘ gebraucht wird, eignen sich diese Recherchen für eine syntaktische, semantische und pragmatische Umgrenzung und vor allem inhaltliche Bestimmung von dem, was wir Wissen nennen. Man kann dann sogar diese inhaltliche Bestimmung strukturieren, in dem man verschiedene Arten des Wissens klassifiziert. Hier kann man etwa Gilbert Ryles viel zitierte Trennung von theoretisch-propositionalen und praktischem Wissen („*knowing that...*“ / „*knowing how to*“) und all die Diskussionen, die folgten, erwähnen.⁴ Man kann sich aber auch einfach am Klassiker einer philosophischen Definition oder Standardanalyse orientieren, nach der Wissen einer wahren gerechtfertigten Überzeugung gleichgesetzt wird.⁵ Auch wenn man gerne an dieser Definition festhält, bereitet jedes ihrer Teile bekanntlich immer noch die größten Probleme der zeitgenössischen Philosophie. Was trennt Überzeugungen von Meinungen oder vom Glauben; Irrtum und Zweifel von Gewissheit? Was sind Urteile? Was sind Prinzipien der Verifikation und vor allem Bedingungen der Rechtfertigung und deren Relation zum Wahrheitsbegriff? Hinter der ersten Frage nach dem, was Wissen heißt, spannt sich also ein ganzes Netz sprachphilosophischer Überlegungen auf. Sofort wird das Eingrenzungskriterium (und hierbei ist bewusst nicht von einem Reduktionismus die Rede) deutlich, die Frage nach dem Wissen ausschließlich entlang der sprachlichen Zeichen zu analysieren.

² Diese künstliche Dichotomie der Fragen ist der abstrakte Ausdruck eines lebhaften und bereichernden Streitgesprächs mit Stefan Tolksdorf an der Technischen Universität Berlin.

³ Eine Möglichkeit etwa besteht darin, sich hierbei an Micheal Dummett zu orientieren: *Ursprünge der analytischen Philosophie*. 1988 (1987).

⁴ Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. 1982 (1949), Kapitel 2.

⁵ Einige Autoren führen diese Standardanalyse bereits auf Platon zurück: Theaitetos (Theätet). 1986 (5./4. Jh. v. Chr.), 201d-206b.

Und daran anschließend wird diese Tradition bekanntermaßen mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sie aufgrund ihres unhistorischen Charakters die Frage nach dem ‚*wie wir wissen*‘ außer Acht lässt oder es als Epiphänomen (zweiten Ranges) ansieht. Man weiß dann vielleicht, was Wissen ist, aber noch nicht, dank welcher Dynamiken es wie zustande kommt. Die generische Frage nach dem ‚*Wie*‘ richtet anders als all das sprachphilosophische Treiben ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf etwas, das *vor* der inhaltlichen Bestimmung dessen liegt, was Wissen ist. Sie fragt nach den Konstitutionsbedingungen.⁶ Hierbei gegenwärtig bedeutsam geworden sind die Untersuchungen historischer, damit also sozialer und biologischer, Bedingungen der Konstitution von Wissen. Generieren andere Kulturen oder Gemeinschaften vergangener Zeit ihr Wissen auf eine andere Weise, ja, denken sie auf eine andere Weise, als wir? Wie wird Wissen abseits meiner eigenen Erfahrung, etwa durch das Zeugnis anderer akquiriert? Welche typisch disziplinären Merkmale entwickeln verschiedene Wissenschaften als soziale Praktiken und wie legen diese Merkmale die Bedingungen des in diesen Diskursen konstituierten Wissens fest? Gab es beispielsweise im 18. Jahrhundert andere Codes der Übereinstimmungen, andere Lebensformen und Weltbilder, andere epistemische Räume, die die Grundlage und Bedingung allen Wissens bilden? Wie kann man diese Wissens-Codes, die Regeln in den Denkweisen, jenes ‚*Wie-gewusst-werden-kann*‘ einer spezifischen Zeit und Kultur erfassen? Gibt es zu einer spezifischen Zeit in einer bestimmten Gemeinschaft Mechanismen, die einschränken, wer, was und wie wissen, denken und sagen kann? Gibt es so etwas wie Formen des ‚*Wie-wissen-wir*‘, Formen der jeweils unterschiedlich konstituierten Suche nach Wissen und Wahrheit? Erinnert sei hier an die Projekte von Poppers Evolutionsmodell wissenschaftlicher Erkenntnis, Kuhns Paradigmenwechsel oder auch die sogenannte evolutionäre Erkenntnistheorie von Lorenz, Riedl, Campbell oder Gerhard Vollmer, die sich wesentlich auf biologisches und neurobiologisches Gedankengut stützt.

Es gibt nun zwei Beobachtungen. Die erste ist ein blühendes Diskussionsfeld zwischen einem radikal historischen Lager, das dem Wissen aufgrund seiner Historizität gar jeden unhistorischen Charakter oder Kern abspricht, mit dem sprachphilosophischen Lager, das, wenn es radikal genug ist, die Frage nach den historischen Konstitutionen von Wissen nicht nur nicht behandelt, sondern gleichzeitig behauptet, sie sei aus dem philosophischen Diskurs generell auszuschließen.⁷

⁶ Natürlich gibt es auch hier ein Sammelsurium unhistorischer Antworten, etwa wie bei Kant, der die Bedingungen der Möglichkeiten von Erkenntnis und Wissen a priori und im Transzendentalen sucht. Diese stehen aber in dieser Untersuchung nicht im Vordergrund.

⁷ Es ist allerdings zu oberflächlich hierbei französische oder kontinentaleuropäische Philosophien gegen angloamerikanische antreten zu lassen.

Auf welche Weise und unter welchen Bedingungen wir unser Wissen generieren und geniert haben oder es historische Facetten dabei gibt, sei somit das Geschäft vieler anderer Disziplinen (etwa der Anthropologie, Soziologie, der Geschichtswissenschaften oder sogar der kognitiven Neurowissenschaften), es sei aber eben keine Frage der Philosophie (mehr). Der Tenor der nun folgenden Untersuchung ist nicht ohne weiteres bereit, diese Domäne aufzugeben und will vielmehr versuchen, die *Analyse der historischen Bedingungen der Möglichkeiten von Wissen* mit dessen *sprachanalytisch evaluierten inhaltlichen Bedingungen* als sich ergänzend und als genuin philosophisches Projekt mit Andockstellen zu anderen Disziplinen zu lesen. Denn zweitens kann man auch beobachten, dass Nietzsche und nicht zuletzt auch Foucault bei der Frage danach, *wie unsere sozialen Praktiken Wissen erzeugen*, einiges an Antworten bereitstellen. Es sind Antworten, die zwar interdisziplinär wirksam waren und es noch immer sind, aber möglicherweise einen genuin philosophischen Kern haben, der zudem noch nicht veraltet ist. Eben hierin liegt der Grund, warum der Titel dieser Arbeit nicht nur am Wissensbegriff ausgerichtet ist, sondern im Sinne eines Projektes, das beide Fragestellungen nicht versucht gegeneinander auszuspielen, sondern sie als zwei Pole eines gemeinsamen Spektrums philosophischer Fragestellungen unserer Gegenwart behandelt. Der Titel benennt dieses Programm als eine Auffassung von Philosophie als Politik der Wahrheit. Denn offenbar ist es genau diese Auffassung darüber, was Philosophie leisten soll und kann, die bei der Behandlung historischer Konstitutionsbedingungen ganz implizit und hintergründig immer mit auf dem Spiel steht. Eine Möglichkeit einen Schachzug durchzuführen, der sich innerhalb dieser Vermittlung bewegt, liegt möglicherweise in den perspektivistischen und nicht unbedingt relativistischen Ansätzen von Nietzsche und Foucault im Hinblick auf erkenntnistheoretische und – praktische Problemstellungen. Im Folgenden liegt der Fokus auf deren Verbindungsstück, das hier in Form einer Analogie ermittelt und festgestellt werden soll und das für die einzelnen Inhalte entsprechend wegweisend ist. Diese Inhalte allerdings können hier umfangsgeschuldet nur exemplarisch beleuchtet werden.

II. Die erfundene Erkenntnis

Der Paragraph 333 der *Fröhlichen Wissenschaft* fragt danach, was erkennen heißt. Dabei kann man allerdings sofort sehen, dass mit dem kleingeschriebenen *erkennen* offenbar nicht der Begriff der Erkenntnis, sondern vor allem der Prozess des Erkennens erläutert werden soll. Im Grunde handelt es sich daher um eine Wie-Frage im oben skizzierten Sinn, die eine daraus abgeleitete Bestimmung dessen, was Erkenntnis ist, nicht scheut. Auch wenn es viel in diesem Aphorismus zu besprechen gibt, soll hier einmal das Augenmerk auf drei Aspekte fallen. Zunächst wird das **Erkennen (als Prozess) innerhalb einer Form des Begehrens** begreiflich gemacht, anschließend muss man verstehen, warum bei Nietzsche **Erkenntnis (als Ergebnis dieses Prozesses) als eine Erfindung** und nicht als etwas für den Menschen Ursprüngliches verstanden wird. Drittens erhält diese Erfindung namens Erkenntnis eine interessante **politisch-ökonomische Charakterisierung**.

„Was heisst erkennen. - Non ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere! sagt Spinoza, so schlicht und erhaben, wie es seine Art ist. Indessen: was ist dies intelligere im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden? Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschenswollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommnis vorgebracht haben; hinterher entstand der Kampf dieser Einseitigkeiten und aus ihm bisweilen eine Mitte, eine Beruhigung, ein Rechtgeben nach allen drei Seiten, eine Art Gerechtigkeit und Vertrag. [...]

Wir, denen nur die letzten Versöhnungsszenen und Schluss-Abrechnungen dieses langen Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein g e w i s s e s V e r h a l t e n d e r T r i e b e z u e i n a n d e r i s t. [...]

Ich meine aber, diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich einander dabei fühlbar zu machen und wehe zu tun -: jene gewaltige plötzliche Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden, mag da ihren Ursprung haben (es ist die Erschöpfung auf dem Schlachtfelde). Ja vielleicht giebt es in unserm kämpfenden Innern manches verborgene Heroenthum, aber gewiß nichts Göttliches, Ewig-in-sich-Ruhendes, wie Spinoza meinte. Das bewusste Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und desshalb auch die verhältnismässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.“⁸

Spinoza steht für ein bei Nietzsche über viele Schriften hinaus kritisiertes Bild vom menschlichen Wissensdurst, vom Bild einer asketischen Erkenntnis, die erst dann als ein unverzerrter Blick auf die Wirklichkeit gelten kann, wenn die menschlichen Leidenschaften als mögliche Ursachen für einen verzerrten Blick auf die Welt ausgeschaltet oder ausgeschlossen sind. Diese menschlichen Momente der Verzerrungen, der Ablenkung vom absolut Wahrhaften werden hier als drei Momente eines *Wollens* beschrieben.

⁸ Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. 1967 (1887), § 333.

Erst wer ein Ding, die Welt, nicht *verlacht*, nicht *verwünscht* und nicht *beklagt* hat überhaupt die Möglichkeit von diesem Gegenstand als einem Erkenntnisgegenstand zu sprechen. Ein Vorschlag wäre es, diese drei Momente synekdochisch zu lesen, sie stünden demnach für eine Gesamtheit von pathetischen Bewegungsrichtungen, mit denen sich unsere Wahrnehmung, Erfahrungen, Empfindungen und Denkprozesse von unserem Begehren aus an die Welt richten und diese dadurch gegenüber ihrer Wahrheit verzerrt, d. h. von einer objektiven Erkenntnis abgeschnitten wird. Man wird dann, wenig überraschend, mit einem Gegenbild dieser Ansicht konfrontiert: nicht die Negativität dieses Wollens, sondern dessen Positivität ist erkenntnisleitend! Das *Erfühlen* dieses Ensembles (Form) von ganz unterschiedlichem Begehren *ist* der Erkenntnisprozess. Wie nun funktioniert dieses umgekehrte Bild? „*Weil Leben eben Wille zur Macht ist*“⁹ beschreibt als berühmtes Zitat aufgrund einer erschreckenden, radikalen Allgemeinheit (denn betroffen ist das Leben) den ganzen Umfang des Willens zur Macht als einer Reduktionshypothese. Ein dynamisches Machtgeschehen ist dann das Fundament von Allem, der Tiefpunkt und die basale Ebene, die wir erreichen, wenn wir irgendein genealogisches Vorhaben durchführen. Da auch die menschlichen Erkenntnisbemühungen entsprechend unter diese Reduktion fallen, ist es sinnvoll, einmal den Pfad hier zu beginnen, wo die Willen zur Macht und die menschliche Erkenntnis im Zusammenhang stehen. Es ist nur folgerichtig, dass sich somit sämtliche Einrichtungen des Lebendigen auf dem genealogischen Weg nach unten, zu eben diesem Grund, wo es nur noch um ein ständiges Kräftespiel geht, irgendwo kreuzen müssen. So trifft unter anderem das Erkennen auf biologisch-psychologische Bewegungen; ein Treffpunkt, der im Aphorismus 333 sofort am ***Trieb-Begriff*** verortet werden kann. Man denke hierbei auch an Nietzsches Zuneigung für das Konzept der Arterhaltung, er sagt: „*der Trieb der Art-Erhaltung, bricht von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor.*“¹⁰ Man sieht sofort, dass Erkenntnisprozeduren oder vielmehr, dass, was man ihr Ergebnis nennen kann, also sicher auch das, was wir als ‚*Wissen*‘ in einem weiten Sinne bezeichnen, auf das biologische Nützlichkeits- und Anpassungsvotum zurückgeführt werden kann. Wir erkennen, wir wissen und wir verstehen, *weil* diese Mechanismen der Triebe sich in ständiger Bewegung miteinander befinden, weil sie in ständiger Differenz, also in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen. So wird auch die Wahrheit zum dynamischen Korrelat dieser Spannungen und des Begehrens.

⁹ Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. 1967 (1886), § 259.

¹⁰ Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. 1967 (1887), § 1.

Hier nun, ist man an der eigentlich interessanten Stelle, an der sich Nietzsche hingerissen fühlt, jede Erkenntnis als ein **Resultat** zu bezeichnen, allerdings unter Vorbehalt, was die Form der Frage deutlich anzeigt. Erkenntnis selbst ist kein ursprünglicher Trieb des Menschen, es gibt kein ursprüngliches Wissen-Wollen, sowie es ein ursprüngliches Verlassen-, Beklagen-, Verwünschen-Wollen gibt. Erkenntnis (Resultat) ist ein relativ zum Machtgeschehen beruhigtes, zur Statik gebrachtes Ergebnis des kämpferischen Spiels der Kräfte, die während des Erkennens (Prozess) mobilisiert sind und ihre „*Ansichten*“ über das Zuerkennende anbringen und durchzusetzen versuchen. Auch hier kann man auf ein bei Nietzsche sehr ambivalentes Verhältnis der Begriffe „*Ursprung*“ und „*Erfindung*“ verweisen.¹¹ Erkenntnis als Resultat heißt dann Erkenntnis als Erfindung, aber gewiss nicht als etwas Ursprüngliches wie die Triebe selbst; Erkenntnis ist nicht etwas am niedrigsten Grund, etwas das ein Anfang sui generis ist. Es ist etwas, das wir der Welt antun, weil wir so und so begehren: „*Unsere Begriffe sind von unserer Bedürftigkeit inspiriert.*“¹² Und „*Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt.*“¹³ Erkenntnis ist somit kein fakultatives Vermögen, und schon gar keins, das dem Begehren entgegengesetzt werden kann, sie hat auch keine universelle Ausrichtung (etwa an so etwas wie der ‚*einen Wahrheit*‘) und ursprüngliche Struktur. Sie ist vielleicht ein perspektivisch miteinander streitendes Ereignis. Viele Autoren meinen in der Verneinung der Erkenntnis als ein natürliches, ursprüngliches Vermögen und der gleichzeitigen Bejahung der Erkenntnis als etwas Erfundenes Nietzsches doppelte Abkehr von einer philosophischen Tradition der Charakterisierung des erkennenden Subjekts oder des Erkennenden zu sehen. Doppelt, weil einmal, ähnlich wie bei Kant, die Welt kein Komplize unserer Erkenntnis mehr ist, zweitens aber im Unterschied zu Kant auch das erkennende Subjekt (oder dessen geistige Fakultäten) in einem *nicht* mehr unmittelbaren Verhältnis zur Erkenntnis steht, da ja der wesentliche Prozess, das Kräftespiel wie man oben lesen kann, dunkel und im Verborgenen bleibt: bekannt werden uns nur die letzten „*Versöhnungsszenen*“. Anstatt einem ursprünglichen Antrieb zum objektiven Erfassen der Wirklichkeit, wird einem jedem Erkenntnisprozess eine subjektive und dunkle Kräftedynamik der Triebe unterlegt. Interessant ist, dass man laut Nietzsche hierbei das Wörtchen ‚*dunkel*‘ mit ‚*unbewusst*‘ gleichsetzen kann.

¹¹ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 16f.

¹² Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. 1967 (1885), 2[77].

¹³ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra II*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. 1967 (1883), § Von der Selbst-Ueberwindung.

Dadurch wäre an anderer Stelle eine Anbindung an die Psychoanalyse möglich, die die traditionelle Figur des erkennenden Subjekts ebenfalls dahingehend kritisieren wird, dass der von ihr geforderte unmittelbare und von inneren Neigungen unabhängige Zugang zur Welt ein unhaltbares Postulat ist. Auf jeden Fall ist diese Kräfterodynamik im epistemologischen Sinne nach Nietzsches Auffassung vor-gewusst.

Der dritte Aspekt schließlich führt ein wenig in Foucaults Interpretation hinein und ist eine erste Annäherung an die Frage, wie wir unser Wissen in sozialen Praktiken generieren. Geht man den Aphorismus weiter hinunter, erfolgt eine interessante Analogie. Bisher sieht man, warum Erkenntnis einen Erfindungs-Charakter angenommen hat. Man sieht auch, dass dieses Resultat nur etwas uns ins Bewusstsein Kommendes, relativ Beruhigtes, Gesetztes darstellt. Dieses Ergebnis wird nun mit zwei genuin politisch-ökonomischen Gegenständen in Verbindung gebracht, nämlich mit der Gerechtigkeit und dem Vertrag, sogar von einer Schlussabrechnung ist die Rede. Diese Figuren beschreiben hier den vermeintlichen, den scheinbar (oberflächlichen) harmonischen *Zustand* von etwas, das doch ewiges Werden, also ewiger Kampf ist. Diese Harmonie, diese Statik, die wir Wissen nennen, ist ein Schleier, den wir aufgrund unserer begrenzten kognitiven Fähigkeiten auf diese Machtdynamik legen und der die für uns nützlichen und lebenswichtigen Fiktionen von absoluter Wahrheit und faktischer Weltsicht erzeugt; sie eben erfindet. Ein Schleier, der seinen Scheincharakter selbst vergessen macht, eine Fiktion, die erfolgreich vorspielt keine Fiktion zu sein. Diese Maskierung der Machtdynamik ist dabei ein Mechanismus ihrer selbst. Die wirksamsten Mächte sind jene, die im Verborgenen operieren. Doch wenn sich unser Wille zur Wahrheit, zum Wissen, tatsächlich und entschleiert nur auf (dunkle, also unbewusst) miteinander kämpfenden Willen zur Macht gründet, dann ist das, was wir Wissen nennen keine harmonische *Vereinigung*, sondern ein, wie Foucault es nennt, genuin „*prekäres Machtsystem*“¹⁴. Foucault und Nietzsche haben gemeinsam den Erkenntnisbegriff mit Begriffen aufgeladen, die offensichtlich einem politischen Milieu entstammen. Politisch meint hier übrigens im weiten und etymologischen Sinn schlicht jede Form ökonomischer Regulierungstechniken und –Praktiken, das hat mit dem Staatswesen nur in besonderer Form zu tun. Und man sieht eine Parallelität im Fazit dieser prekären Erkenntnissituation: Nietzsche fragt sich, ob dann eigentlich der (asketische) Philosoph und unbewusste Meister der Maskierung zum Wissen überhaupt noch der beste Ansprechpartner und die Autorität in Sachen Erkennen ist und Foucault ergänzt, dass wir uns eben darum „*vielmehr an den Politiker halten*“¹⁵ sollten und uns klarmachen müssen, dass es sich beim Erkennen „*immer um Verhältnisse des Kampfes und der Macht handelt*“.

¹⁴ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 23.

¹⁵ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 24.

Daraus kann man die Überlegung ableiten, dass, wenn wir uns politische Praktiken und Techniken und eben nicht die philosophischen Überlegungen im traditionellen Verständnis anschauen, diesem prekären Machtsystem, das offenbar die Bedingungen all unserer Möglichkeiten zum Erkennen und Aufstellen von Wissensansprüchen etabliert, am ehesten auf die Schliche kommen. ***Dabei nun, transformiert man Nietzsches Abhängigkeit der Erkenntnis von der subjektiven Gefühlswelt zu einer Abhängigkeit im Sinne konkreter und den Erkennenden oder die Erkenntnissituation umgebenden und durchdringenden Machtverhältnisse.*** Um diesen Blick wird nun das nächste Kapitel werben und man kann abschließend festhalten, dass die Beeinflussung Foucaults durch Nietzsche an dieser Stelle am ehesten über diese Analogie beschrieben werden kann. Das erkennende Subjekt bekommt also nicht nur von seinen eigenen Trieben seine vernünftige oder rational-epistemische Autonomie aberkannt, sondern wird nun auch noch durch diejenigen Verhältnisse eingeschränkt, die seine ethische, politische, ökonomische und überhaupt gesellschaftliche Umwelt ausmachen. Ein kleiner Exkurs sei im Dunst dieses Übergangs zum nächsten Abschnitt erlaubt. Er besteht in der sich aufdrängenden Frage, in wie weit sich diese Überlegung an eine Form von Marxismus oder dem erkenntnistheoretisch relevanten Teil des dialektischen Materialismus anlehnt. Denn hieß es dort nicht unter anderem, das Subjekt sei nicht mehr als das Produkt seiner Verhältnisse?¹⁶ Und würde nicht genau das auf das erkennende Subjekt zutreffen, wenn nicht nur Gefühlswelt, sondern auch Umwelt seine Produktion bedingen? Und wird nicht insbesondere über den frühen Foucault behauptet, dass er das (doppelsinnig) ‚arme‘ Subjekt als ein solches Produkt seiner bloß äußeren, historisch aprioristischen Bedingungen in aller Form vernachlässigt und es fast noch minimalistischer denkt, als ein transzendentes Subjekt wenigstens als Funktion und Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis? Das mag sein, verschiebt sich aber gegen Ende seines Werkes und seiner Hinwendung zu ethischen Projekten massiv in eine Richtung der Verstärkung des Subjekts. Worin wird diese Verstärkung bestehen? Etwa darin, dass das Subjekt zwar – und durchaus im Marxistischen Sinn – das Produkt seiner Verhältnisse ist; es aber mit Fähigkeiten ausgestattet wird, mit denen es auf die ihn durchdringenden und umgebenden Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse reflektierenden aber vor allem verändernden Einfluss haben kann. Eben hier entfaltet sich das große Thema der Selbsttransformation.¹⁷ 1973, also das Jahr der Vorlesung *Wahrheit und die juristischen Formen*, ist noch weit davon entfernt.

¹⁶ Marx, Karl: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (Band 13, 7. Auflage)*. 1971 (1859), S. 8f.

¹⁷ ... wie es unter anderem in den Vorlesungen zur Sorge um sich selbst und der parrhesia entfaltet wird: Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*. 2009 (1982); *Die Regierung des Selbst und der anderen*. 2012 (1983); *Der Mut zur Wahrheit*. 2012 (1984)

Aber genau daher ist besonders interessant, dass bereits hier eine Abgrenzung zur marxistischen Reduktion des Geisteslebens auf die materiellen Verhältnisse angedeutet wird, insbesondere zu einer französischen Variante in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Foucault ein wenig polemisch den „*akademischen Marxismus*“ nennt.¹⁸ Doch diese Abkehr bleibt vage:

„Mir scheint, diese [...] Analyse hat einen gravierenden Mangel. Sie unterstellt nämlich, das [...] Erkenntnissubjekt und auch die Formen der Erkenntnis seien ein für alle mal vorgegeben, so dass die ökonomischen, sozialen und politischen Lebensbedingungen sich in diesem vorgegebenen Subjekt nur noch niederschlagen oder sich darin einprägen können. Ich möchte nun zeigen, wie es möglich ist, dass soziale Praktiken Wissensbereiche erzeugen, die [...] gänzlich neue Formen von Subjekten und Erkenntnissubjekten [hervorbringen]. Auch das Erkenntnissubjekt hat eine Geschichte; auch die Beziehung Subjekt und Objekt, also die Wahrheit, hat eine Geschichte.“¹⁹

Diese Nuance ist von enormer Bedeutung! ***Es geht also im Folgenden nicht darum, auf gesellschaftlichen (und insbesondere juristischen) Praktiken basierende Formen der Erkenntnis herauszuarbeiten, die ähnlich wie nicht beeinflussbare Triebe den Erkenntnisvorgang determinieren, sondern es geht um Formen, die bestimmte Mechanismen der Erkenntnis vorgeben, aber darin dem Subjekt ermöglichen, sich zu verändern, seine Beziehung zur Wahrheit nicht blind und ohnmächtig den wirkenden Kräfteverhältnissen auszusetzen, sondern sich aktiv einzubringen.*** Worin diese Aktivität besteht, wenn sie nicht zurückzuführen ist auf so etwas wie universelle und ahistorische Erkenntnisstrukturen oder Erkenntnisvermögen des Subjekts und auch nicht auf das unbewusste Wirken des Gefühlslebens, bleibt allerdings zunächst offen. Man sieht hier dennoch den Grundstein einer Idee, die zu einem folgeschweren Umdenken innerhalb von Foucaults Werk gehört.

¹⁸ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 9.

¹⁹ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 9f.

III. Die Gewohnheiten der Macht

Schön und gut, so soll es also dort, wo wir vom Erkennen sprechen, ein politisches Analogon der Macht-Mechanismen, der Regulierungstechniken geben. Erkenntnis unterliegt in dieser Sichtweise immer einer strategischen Beziehung, so nennt es Foucault, sie ist ein Wechselspiel der Perspektiven, sie ist „*parteiisch*“²⁰; sie ist ein Kampf der „*Ansichten*“, wie Nietzsche sagt. Wie erweitert man Nietzsches Perspektive so, dass sie für heutige Analysen noch einen Mehrwert bereitstellt? Man kann noch einmal kurz auf den zweiten Satz des Aphorismus 333 schauen und lesen, dass Erkenntnis als eine *Form* beschrieben wird. Eine Form der Gleichzeitigkeit (dieses Ensembles) von Kräften. Was ist, fragt Foucault indirekt, wenn es möglich ist, mehrere solcher Formen historisch zu klassifizieren²¹? *Ist es möglich, dass, wenn man die genaue und spezifische Konstellation der Kräfte untersucht, die dort miteinander kämpfen; dass über diese Art und Weise des Zusammenspiels so etwas wie eine charakteristische Eigenart, eine historische Regelmäßigkeit offengelegt werden kann?* Ganz klar, die Rede ist hier nicht mehr vom Machtkampf im erkennenden und wissenden Subjekt, sondern in den Diskursen einer Kultur; die Rede ist von deren Wissensformen, die durch die Art und Weise, *wie* in einem historischen Kontext die Machtmechanismen - das Spiel von repressiven und produktiven Kräften - zueinander im Verhältnis stehen und sich verändern und wie sie charakterisiert werden. Die Neuerung ist also, dass die Erkenntnisbeziehungen nicht auf einem Kampf verschiedener Kräfte der Willen zur Macht beruhen, sondern auf den politischen und ökonomischen Lebensbedingungen oder sozialen Lebensformen der Diskursteilnehmer. Diese Lebensformen sind auch bei Foucault kein Schleier (etwa wie Marx sagen würde ein *ideologischer* Schleier), der die Wahrheit oder den Zugang zu ihr trübt, sondern sie sind *das* Fundament, die Bedingungen der Möglichkeit allen epochalen Wissens.

Sich die sozialen Praktiken einer spezifischen Zeit und in einer spezifischen Gemeinschaft anzuschauen hieße demnach als tiefste Ebene dieses Spiel von Kräften freizulegen, die auch die Bedingung allen Wissens, genauer die Bedingung der Prozeduren der Wissenserzeugung, kurz den Diskursen dieser Gemeinschaft darstellen. *Hier treffen also Formen der Praxis und Formen des Wissens als gegenseitig voneinander abhängig - nicht reduzierbar, wie bei Nietzsche! - aufeinander.* Und nun greift der eigentliche Witz Foucaults: Er möchte sich zunächst eine ganz besondere Ecke, nur einen Bereich dieser sozialen Praktiken anschauen: *die juristischen Praktiken.*

²⁰ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 26.

²¹ Dabei meint klassifizieren nicht den strengen Sinn einer Taxonomie klar distinguiert Formen, sondern eine vergleichsweise grenzunscharfe Aufstellung von Ereignis-Formen mit typischen Charaktermerkmalen, die sich durchaus und sogar hauptsächlich in ihrer konkreten Geschichtlichkeit vermischen, also real selten als reine Formen auftreten.

Gewohnt sollte man diese Nomenklatur so weitläufig wie möglich auffassen, hier etwa als gemeinhin die Praktiken, die festlegen, dass bestimmte Handlungen oder Verhaltensweisen als ein Vergehen gelten und wie also über Verantwortung bzw. Schuld geurteilt wird. Dazu zählen auch normative Vollzüge von Strafen, Wiedergutmachungen und natürlich die Feststellung dessen, was wahr ist oder die Rekonstruktion eines Ereignisses, so wie es tatsächlich stattgefunden hat.²² Er vermutet und behauptet, dass gerade diese Praktiken ein Ensemble von Techniken beinhaltet und bereitstellt, in denen man die formale Regelmäßigkeit *diskursübergreifender* Wissenskonstitution einer Gemeinschaft feststellen kann. Das heißt auch, dass diese Praktiken Elemente beinhalten, die maßgeblich für die Frage nach der philosophischen Charakterisierung des Erkenntnissubjekts sind. Die Art und Weise, wie in einer Epoche in einem juristischen Milieu die Wahrheit gesucht oder ermittelt wird, ist dann kennzeichnend für die Art und Weise der Wissenserzeugung. Die juristischen Strategien, Techniken und Verfahrensweisen durchziehen den gesamten Wissensraum, die Episteme einer Kultur, sie geben der Suche nach Wissen und Wahrheit eine spezifische Form.

Foucault wird in seiner Vortragsreihe zu dem Ergebnis kommen, drei dieser Formen als Ensembles von Machtrelationen ausmachen zu können, allesamt historisch zu unterschiedlicher Zeit auftauchend. Er nennt die antike **Probe**, die **Untersuchung** des Mittelalters und der Renaissance und die **Überprüfung** der modernen Disziplargesellschaft. Hier soll nur einmal der unterscheidende Bruch zwischen der Form der Probe und der Untersuchung vorgestellt werden. Die Probe als juristische, also als rechtsermittelnde und rechtssprechende Praxis ist eine wie Foucault sagt allererste Form der *Suche nach Wahrheit*. Man sieht explizit an dieser Formulierung, dass, anders als bei Nietzsche, keine radikale Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes selbst angesteuert wird, sondern *zunächst* lediglich die Differenzierung verschiedener Wege zu *Zugänge* zu ihr. Bei der Lektüre von Homers *Ilias* (23. Gesang) etwa, wird einem schnell klar, in was für ein soziales System solche Wahrheitssuchen eingebettet waren. Wenn der Zweitplatzierte eines Wagenrennens den Sieger bezichtigt betrogen zu haben, man also zwei Parteien hat, die kontrafaktisch das Recht für sich behaupten, wird durch einen erneuten, einen anschließenden Kampf, eben eine Probe, dieses Recht ermittelt.²³ Verzichtet etwa der Sieger des Wagenrennens auf die erneute Herausforderung, wird er des Betrugs bezichtigt und das Recht (und der Sieg) dem vermeidlich Zweitplatzierten zugesprochen. Nehmen die beiden die Herausforderung an, so entscheidet das Ergebnis dieses zweiten Wettkampfes über die Richtigkeit des Ergebnisses des ersten Wettkampfes. Der Sieger ist nicht nur der Stärkere, der Stärkere ist derjenige, der im Recht ist. Warum wählt Foucault als erstes ‚*Beweisstück*‘ seiner genealogischen Rückführung ausgerechnet ein fiktives Werk?

²² Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 13f.

²³ Homer: *Ilias*. 2009 (8./7. Jh. v. Chr.), 23. Gesang.

Natürlich lässt sich unterstellen und nachweisen, dass sein Autor oder seine Autoren eine Praxis beschrieben haben, die durchaus gängigen und real existierenden Dispositiven entsprachen. Aber die Kraft dieses Rückzugsortes besteht vielmehr in der Tatsache, dass die Schriften Homers gemeinhin als einige der ältesten überlieferten Schriften der sogenannten abendländischen Kultur überhaupt gelten. Das erschwert nämlich einen Konterversuch, der etwa darin bestünde, aufzuzeigen, dass die juristischen Praktiken eben *keine* ursprünglichen Formen der Wahrheitsfindung darstellten, sondern ihre Genealogie wiederum auf praxisferne Ideen etwa von absoluter, universeller Wahrheit und Erkenntnisstrukturen verwies. Doch welcher vorsokratische Stützpunkt könnte hierbei bezogen werden, der noch vor Homers Schriften ansetzt? Allerdings müsste man an anderer Stelle einmal untersuchen, ob in der Ilias selbst solche Ideen auffindbar sind! Wenn dem so wäre, müsste man Foucaults Behauptung über die Ursprünglichkeit juristischer Formen für gewisse Wissensstrategien noch einmal in Frage stellen oder erweitern. Doch nun zurück zu den juristischen Formen. Historisch findet man laut Foucault diese Form des ‚Wie-wissen-wir‘ sowohl im archaischen Griechenland wie auch im germanischen und feudalen Recht für Streitigkeiten.²⁴ Die Probe ist selbstverständlich nicht nur physisch, sondern auch sprachlich (zum Beispiel bestand oft die Herausforderung darin, eine Formel vor Gericht richtig und grammatikalisch korrekt aufzusagen, um bei Gelingen den Rechtszuspruch zu erlangen; auch der Schwur ist im weitesten Sinne eine religiöse Probe). All ihrem Facettenreichtum unterliegen drei charakteristische Merkmale: Die Probe hat eine *binäre Struktur* und ein binäres Ende (Verzicht oder Annahme; Sieg oder Niederlage); sie *bedarf keiner dritten, unbeteiligten Instanz zur Rechtsprechung* und es geht in erster Linie nicht darum, zu bestimmen, wer die Wahrheit sagt, sondern es geht darum, wer der Stärkere ist und damit zugleich, *wer im Recht ist*.²⁵ **Man könnte höchstens metaphorisch und mit Nietzsche sagen, dass der Stärkere hier offenbar dank seiner Macht die Wahrheit zu sprechen vermag.** Foucaults Diagnose lautet nun:

„Dieses System gerichtlicher Praktiken verschwindet Ende des 12. Anfang des 13. Jahrhunderts. [...] Im Recht dieser Zeit erfand man [...] eine Bedingung der Möglichkeit von Wissen, deren weitere Entwicklung in der westlichen Welt größte Bedeutung erlangt. Diese Wissensform ist die Untersuchung [...].“²⁶

Diese neue Bedingung der Möglichkeit von Wissen, die sich in der Gesellschaft manifestiert, ist ebenfalls eine juristische Form der Wahrheitsfindung. Die Neuerungen bestehen zum Beispiel darin, dass die Rechtstreitigkeiten *nicht mehr in einem Kampf zwischen zwei Parteien* ausgetragen werden.

²⁴ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 55 – 60.

²⁵ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 61.

²⁶ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 61.

Stattdessen gibt es eine höhere Instanz, die zwischen oder über den Streitenden und rechtbeanspruchenden Parteien eine wesentliche Funktion einnimmt. So entsteht etwa eine vollkommen neue Figur: *Der Staatsanwalt*, besser seine Vorform als Königlicher Staatsanwalt. Die Neuerung besteht dabei weniger in seiner Person als in seiner *Funktion* innerhalb der Rechtsprechung. Er vertritt dort nämlich die Interessen der Monarchie, also einer Macht, die vorgibt, selbst von dem, nein, man muss sagen: *jedem* Streit zwischen zwei Parteien innerhalb ihrer staatlichen Grenzen betroffen zu sein. Genauer, und hier kommt der Begriff des Gesetzesverstoßes ins Spiel, behauptet diese dritte Instanz, dass die ungeklärte Streitigkeit kein kontrafaktischer, binärer Rechtsanspruch ist (einer fügt einem anderen Unrecht zu), sondern darüber hinaus und hauptsächlich einen *Verstoß einer Einzelperson gegen eine staatliche Ordnung*, gegenüber der gesamten Gesellschaft und gegenüber dem Herrscher darstellt.²⁷ Diese Diagnose kann man nun um die Frage erweitern, was dieser Bruch in der juristischen Praxis für die Wissensproduktion ab diesem Moment bedeutet: Die neue zentrale Figur dieser juristischen Form der Untersuchung ist die *politische Macht* (und nicht etwa mehr die physische, sprachliche, oder juristische Überlegenheit wie bei der Probe). Diese Macht gibt sich zunächst als *unwissend*: „*Sie kennt die Wahrheit nicht und versucht, sie herauszufinden.*“²⁸ Hier wird der allgemeine *rationale* Charakter der Untersuchung offenbar par excellence ausgedrückt: Die Wahrheit, also der Sachverhalt, ist zunächst nicht gewusst und wird hauptsächlich über ein methodisches Fragenstellen gefunden. Dabei vertraut die zentrale Macht nicht nur auf eine immer bedeutsamere Stellung des Zeugnisses, also dem beobachtenden und neutralen Blick. Sie vertraut auch auf Autoritäten dieses Blicks, meist Menschen, denen aufgrund ihres respektablen Vermögens, Lebenslaufes und Ansehens bestimmte Fähigkeiten zugesprochen werden. Diese Autoritäten *sollen* frei von Gewaltandrohung (etwa durch den König) oder Bedrohung ihrer gesellschaftlichen Stellung ihre Beratungen und Inquisitionen ausführen können. Nun ist offensichtlich, was diese Neuformierung juristischer Praktiken für die Art und Weise zu denken und Wissen zu generieren bedeutet. ***Die Momente einer neuen Rationalität der Untersuchungsverfahren, das Expertentum oder die Vertrauenseinrichtung der sachlichen Autorität, einer Objektivität ohne Befangenheit durch den zu ermittelnden Sachverhalt und diese relative Freiheit bei der Ausübung des Untersuchungsverfahrens sind natürlich die Momente, die in der Renaissance zum allgemeinen Wissensanspruch sämtlicher wissenschaftlicher Diskurse aufsteigt.*** Sie ermöglichen erst jene historische Entwicklung der modernen Wissenschaften. Man findet hier viele der auch immer noch geltenden sogenannten wissenschaftlichen Ideale!

²⁷ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 64ff.

²⁸ Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 69.

Und dennoch darf man eben nicht vergessen, das ist die große Mahnung von Nietzsche und Foucault, dass es ein vorstehendes und erstes Charakteristikum der Untersuchung gibt: *sie basiert auf einer Zentralstellung politischer und ökonomischer Macht*. All diese Institutionen - der in jeder Untersuchung in der einen oder anderen Weise genuin präsente Staat, seine Ordnung, seine Figuren wie der König, der Staatsanwalt, sowie die Stellung der Autoritäten in diesem Gefüge sind allesamt Einrichtungen von Machtrelationen am Grunde dieses Strebens nach Wissen. Die Rationalität, die Verifikations- und Rechtfertigungsbedingungen, die Objektivität und die neutrale Methode des Untersuchungsverfahrens, des naiven Fragenstellens – *alles, was die moderne Wissenschaft gern als krassen Gegensatz zur Befangenheit, zur Trübung und Verzerrung eines wahrheitsversprechenden Blicks ansieht – ist in historisch-sozialen Konstitutionsbedingungen verankert, die nichts anderes sein können als Machtrelationen, als politisch-ökonomische Regulierungsmechanismen, eingerichtet zunächst durch ein Bedürfnis innerhalb juristischer Diskurse*. Repressive und produktive Machtmechanismen sind also die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen: das heißt letzten Endes, dass man historisch eine Reihe von repressiven Mechanismen analysieren kann, mit denen etwa ein wissenschaftlicher Diskurs sein ‚Gemurmel‘ stark einschränkt – man stelle sich das nur einmal wie eine Sanduhr vor: Der Diskurs mit seinen politisch-ökonomischen Regulierungstechniken sorgt dafür, dass nicht jeder zu jederzeit alles sagen kann und sagen darf und am Scheitelpunkt wird auf dieser Grundlage gleichzeitig der produktive Machtmechanismus alles daran setzen gezielt (gefiltert) auf eine jeweils historisch spezifische Weise Wissen zu generieren und von dieser Einengung heraus zu entfalten.²⁹

²⁹ Auch wenn dieses Thema in vielen Schriften Foucaults relevant ist, ist hier ein genereller Verweis auf *Die Ordnung des Diskurses* sinnvoll [11. Auflage. 2010 (1970)].

3. FAZIT

Zwei Narrative für die Geschichte der Wahrheit

Wenn man aus diesem kurzen und zugegeben recht experimentellen Flug über einen Nietzsche-Aphorismus und eine eigentlich recht unpopuläre Schrift Foucaults etwas Wertvolles herausziehen kann, dann besteht es zunächst darin, dass man hier einen wichtigen Schlüssel für die Lektüre vieler Foucault-Schriften finden kann, die um den Wissensbegriff kreisen. Während die *Ordnung der Dinge* noch von spezifischen *episteme* (Wissenscodes) einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit sprach,³⁰ erhält man nun ein weiteres recht allgemeines Werkzeug: die Rede von den Formen des Wahrsprechens, die hier auf juristische Praktiken zurückgeführt wurden. Diese Formationen sind maßgeblich für die konkreten Inhalte, die zu den breiten Untersuchungsgegenständen von Foucaults Schaffen gehören.³¹ Und es ist dabei kein Zufall, dass genau an diesen Stellen die wenigen expliziten Auseinandersetzungen mit Nietzsche erfolgen, so wie es sich hier am Beispiel der *Fröhlichen Wissenschaft* und der Erkenntnisproblematik gezeigt hat. Es sind Stellen, die eine andere Geschichte des Wissens und der Wahrheit erzählen können. ***Dieses andere Narrativ gibt der Wahrheit keine ahistorischen Korrekturprinzipien an die Hand, mit der sie sich selbst regulieren kann, sondern verschiebt diese in das historische, machtdynamische Milieu gesellschaftlicher Praktiken, die ganz im Sinne Nietzsches an die Beweglichkeit der Notwendigkeiten und Anforderungen des menschlichen Lebens angebunden sind.*** Das heißt übrigens für Foucault weitaus weniger als für Nietzsche, dass eine der beiden Narrative schlechter oder gar falsch sein muss. Es ist ebene eine *andere* Geschichte.³² Und so gelangt man zurück zur schematischen Aufteilung der beiden Wissensfragen in der Philosophie, deren spannendes Verhältnis weiterhin offenbleibt. Schließen sie einander aus? Falsifiziert die eine Geschichte die Wahrheit der anderen? Handelt es sich um zwei berührungslose oder disziplinvier verschiedene Brennpunkte? Oder liefern sie sich gegenseitig einen regulativen oder erweiternden Mehrwert? Kann dieser Mehrwert nur darin bestehen, dass die eine ihr Primat über die andere behauptet: etwa die Bewegung (oder Historizität) vor die Statik (oder Ahistorizität) setzt? Eine Spielart dieser Version stand in dieser Untersuchung im Vordergrund und die Suche nach menschlichen Wissensstrategien ist in dieser Version nicht ohne den jeweiligen Ereignis- und Prozesscharakter jener Formen möglich, auf die das erkennende Subjekt durch die ihm vorgegebene und veränderbare natürliche und ethische Umwelt und Lebensweise zurückgreifen können muss.

³⁰ Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. 1974 (1966), S. 21 – 26.

³¹ Oft macht man Foucault den Vorwurf, er führe Analysen ohne feste Methoden durch. Wenn dem so ist, so hat man in dieser und anderen kleinen Schriften ein Sammelsurium an Kernelementen und Strategien, die doch immer wieder Anwendung finden.

³² Foucault, Michel: *Wahrheit und die juristischen Formen*. 2003 (1973), S. 12f.

Letzten Endes jedenfalls, kehrt man hier wieder zu der Befürchtung zurück, dass diese Frage nach dem Wissen immer an eine Frage nach dem Selbstverständnis der Philosophie geknüpft ist. Wenn es also eine Frage der Philosophie ist, wie in sozialen Praktiken auf verschiedene Art und Weise Wissen generiert wird und wenn es also darum geht, Techniken und Mechanismen freizulegen oder zu untersuchen, die die Bedingungen des Wissens konstituieren und sich mit ihnen verändern; wenn es darum geht diese Techniken an dem philosophischen Anspruch der Wahrheit selbst zu untersuchen; wenn all diese Techniken auf der Grundlage einer Machtkonzeption stehen und als repressive und produktive Mechanismen charakterisiert werden; wenn die Philosophie sich selbst als eine solche oder als Teil der Praxis begreift, dann ist Philosophie nicht mehr und nicht weniger als ein Ensemble von Regulierungstechniken plus deren selbstkritische Reflexion; dann ist sie „*Politik der Wahrheit*“. Und Foucault wäre nicht Foucault, wenn er nicht Nietzsches Aufforderung zu einer fröhlicheren Wissenschaft auf die viel zu ernste Philosophie ausweiten würde; wenn er die Aufgabe und die Tätigkeit der Philosophie an der Untersuchung und Teilnahme der Beziehung zwischen Kampf und Wahrheit nicht abschließend wieder kritisieren würde:

„Diese ernsthafte und grundlegende Beziehung zwischen dem Kampf und der Wahrheit, denke ich, macht nichts anderes als sich zu theatralisieren, sich auszuzehren, ihren Sinn und ihre Wirksamkeit zu verlieren in den dem theoretischen Diskurs innewohnenden Polemiken. Ich würde also bei all diesem nur einen einzigen Imperativ vorschlagen, aber der wird kategorisch und unbedingst sein: Niemals Politik machen.“³³

³³ Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I)*. 2006 (1978), S. 16f.

4. QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

- [01] Dummett, Michael: *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- [02] Foucault, Michel: *Der Mut zur Wahrheit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2012.
- [03] Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- [04] Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses (11. Auflage)*. Frankfurt a. Main: S. Fischer Verlag, 2010.
- [05] Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2012.
- [06] Foucault, Michel: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- [07] Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2009.
- [08] Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I)*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
- [09] Homer: *Ilias*. Köln: Anaconda Verlag, 2009.
- [10] Marx, Karl: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (Band 13, 7. Auflage). Berlin: Karl Dietz Verlag, 1971.
- [11] Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra II*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. Berlin, New York: de Gruyter, 1967.
- [12] Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. Berlin, New York: de Gruyter, 1967.
- [13] Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. Berlin, New York: de Gruyter, 1967.
- [14] Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. Berlin, New York: de Gruyter, 1967.
- [15] Nietzsche, Friedrich: *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von G. Colli und M. Montinari*. Berlin, New York: de Gruyter, 1967.
- [16] Platon: *Theätet*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1986.
- [17] Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1969.