

„Der Mensch ist eine Erfindung...“ Von Michel Foucaults Kritik der Psychologie zur „Diskurspsychologie“

Karoline Tschuggnall

Zusammenfassung: In seiner denkgeschichtlichen Studie „Die Ordnung der Dinge“ beschreibt Foucault die epistemologischen Voraussetzungen der Humanwissenschaften, darunter auch der Psychologie. Die Grundlagen der modernen Psychologie sieht er in den erkenntniskritischen Schriften Kants formuliert. Historisch ermöglichen erst sie es, so Foucault, „den Menschen“ „als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt,“ zu denken. In diesem Beitrag werde ich Foucaults „Archäologie“ der Humanwissenschaften sowie seine Kritik an ihren zeichen- und erkenntnistheoretischen Prämissen rekonstruieren und davon ausgehend die Verbindung zu neuen „diskurspsychologischen“ Ansätzen herstellen.

Abstract: In „The Order of Things“, a study into the „history of systems of thought“, Foucault points out the epistemological preconditions of human sciences, including psychology. He claims that Kant's theory of knowledge defines the basis of modern psychology. Historically, Kant's philosophy made it possible, Foucault writes, to conceptualise „man“ „as an object of knowledge and as a subject that knows“. In this paper, I shall outline Foucault's „archaeology“ of the human sciences and his critique of their semiotic and epistemological premises, referring it to the new research field of „discursive psychology“.

Anfang der achziger Jahre erscheint unter einem Pseudonym ein von Michel Foucault selbst verfaßter Lexikonartikel über Michel Foucault¹. Aus der Perspektive dessen, der Kohärenzen und Kontinuitäten im Gesamtwerk eines Philosophen auszumachen versucht, werden darin die grundlegenden Frage- und Problemstellungen seiner Schriften verfolgt. Dabei sieht Foucault vor allem eine Frage gleichsam leitmotivisch seine Werke durchziehen, die Frage nämlich, wie sich die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis historisch verändert haben. Genauer, welches sind die denkgeschichtlichen Voraussetzungen, unter denen Erkenntnisobjekte auftauchen und zum Gegenstand von Wissensdiskursen werden? Auf dieser Frage gründet Foucault seine Denkgeschichtsschreibung, durch sie sieht er seine Arbeiten in der „kritischen“, also an Kant anschließenden Tradition verankert.

Im Rahmen dieses Projekts einer „kritischen Geschichte des Denkens“ galt Foucaults Interesse insbesondere jenen Diskursen und diskursiven Praktiken, „in denen das Subjekt selbst als mögliches Wissensobjekt auftritt“ (1994, S. 700). Dabei dachte er jedoch weder an eine Geschichte der Psychologie im

traditionellen Sinne, noch an eine „Archäologie“ des „psychologischen Wissens“. Vielmehr ging es ihm um die Geschichte einer Denkfigur, die er fünfzehn Jahre vor dem erwähnten Lexikonartikel in „Les mots et les choses“ (1966) als „den Menschen“ („l'homme“) bezeichnet hat. Aus der Sicht des Autobiographen Foucault fügt sich diese, in Deutsch unter dem Titel „Die Ordnung der Dinge“ (1971) erschienene Studie nahtlos in das Programm seiner Denkgeschichtsschreibung ein.²

Wie in seinen anderen Werken geht es auch hier um die Formierung des Subjekts als Objekt von Erkenntnis. So gesehen zeigen sich die Unterschiede zwischen seinen einzelnen Werken vor allem als Unterschiede in den untersuchten Gegenstandsbereichen, nicht aber in der orientierenden Fragestellung. In seinen frühen Arbeiten ging es um psychiatrische und medizinische Diskurse, in seiner Studie zur „Geburt des Gefängnisses“ um Straf- und Überwachungspraktiken und in seinen Bänden zur Geschichte der Sexualität um das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst. In „Die Ordnung der Dinge“ diskutiert er die epistemologischen Voraussetzungen dafür, daß das Subjekt zum Gegenstand moderner empirischer Wissenschaften wurde. Es geht um die Herausbildung der „Humanwissenschaften“ wie etwa der Psychologie, Soziologie, Anthropologie, der Kultur- und Ideengeschichte.

Im folgenden möchte ich Foucaults Thesen zur Geschichte der Humanwissenschaften und die von ihm formulierte Kritik an den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Psychologie rekonstruieren, wobei ich mich vor allem auf „Die Ordnung der Dinge“ (1971) stützen werde. Die Humanwissenschaften, so die These Foucaults, wären ohne „die Erfindung des Menschen“ (ibid., S. 462) im späten achtzehnten Jahrhundert nicht möglich gewesen. Was genau er damit meint, soll ebenso erörtert werden wie die Frage, von welchem philosophisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt aus diese These aufgestellt und begründet wird. Waren für Foucault die Humanwissenschaften ohne ein bestimmtes Konzept „des Menschen“ nicht denkbar, so wird seine eigene Position ohne das ihr zugrunde liegende „strukturelle“ Sprach- und Diskurskonzept nicht verständlich.

Im folgenden geht es mir also nicht allein nur um die psychologiehistorischen und -kritischen Thesen Foucaults, sondern auch um seine Diskurstheorie und insbesondere um die Frage, ob und inwiefern sie Parallelen aufweist zu den Positionen der gegenwärtig im angloamerikanischen Sprachraum diskutierten „psychologischen Diskursanalyse“ (vgl. Potter und Wetherell, 1987) bzw. „Diskurspsychologie“ (vgl. Edwards und Potter, 1992; Harré und Gillett, 1994).

Diskurstheorie als „Archäologie“

Foucault hatte bereits seine historische Studie „Les mots et les choses“ (1966) mit dem Untertitel „Une archéologie des sciences humaines“ versehen. Explizit machte er Theorie und Methode seiner Ideen- und Denkgeschichtsschreibung jedoch erst in dem drei Jahre später erschienenen Werk „L’archéologie du savoir“ (1969, dt. 1973) zum Thema. Unter dem Begriff der „Archäologie“ entwickelt er dort seine Diskurstheorie und erarbeitet ein differenziertes textanalytisches Instrumentarium. Dabei sieht er seine „archäologische Methode“ als eine Art Gegenentwurf zur traditionellen Ideengeschichtsschreibung (vgl. 1973, S. 193 ff.), an der er vor allem zwei Punkte kritisiert: ihren naiven Realismus und ihren teleologischen Geschichtsbegriff. Wenn ich nun näher auf den ersten Punkt, auf die Realismuskritik Foucaults, eingehe, also seine Kritik an der Abbildtheorie von Wirklichkeit rekonstruiere, so deshalb, weil mir scheint, daß sie in erkenntnistheoretischen Überlegungen gründet, auf denen auch seine Kritik an den Humanwissenschaften aufbaut.

Seine Kritik an der traditionellen Ideengeschichte macht Foucault (vgl. *ibid.*, S. 13 ff., 193 ff.) vor allem an ihrem Verständnis von historischen Dokumenten fest. Die Ideengeschichte betrachtet das Dokument, den schriftlichen Text also, als ein „Zeichen für etwas anderes“; ihre Aufgabe besteht in erster Linie darin, dieses „andere“, das also, worauf die Texte verweisen, möglichst genau zu rekonstruieren. Im Gegensatz dazu geht es Foucault in seinen Analysen nicht darum, „hinter“ der sichtbaren Seite von Dokumenten mögliche verborgene Bedeutungen auszumachen oder den ihnen zugrundeliegenden historischen Sinn zu erschließen. Foucault nimmt vielmehr eine antirealistische Haltung ein, das heißt, er denkt historische Dokumente nicht als Zeichen, die *für* eine vergangene materielle oder ideelle Wirklichkeit stehen, sie symbolisch *repräsentieren*. Die Dokumente, mit denen jede Geschichtsschreibung arbeitet, gleichviel ob Wissenschafts-, Philosophie-, Literatur- oder Kulturgeschichte, stellen für Foucault diskursive „Monumente“ dar. Er grenzt sich damit, wie ich denke, nicht nur von einem Verständnis von Zeichen als transparenten Medien für Bedeutungen ab, sondern zielt zudem auf die besondere „Materialität“ von Dokumenten (ihre Schriftlichkeit etwa). Hier deutet sich auch an, warum Foucault seine denkgeschichtliche Methode mit dem Begriff der „Archäologie“ charakterisiert.

Mit der These, daß historische Dokumente nicht als Zeichen für oder Ausdruck von ihnen vorgängigen Bedeutungen gelesen werden können, nimmt Foucault nicht zuletzt Anleihen bei der von Ferdinand de Saussure ausgehenden Tradition strukturalen Denkens. Der Linguist Saussure (1972) hatte zu Beginn dieses Jahrhunderts eine sprachtheoretische Revolution eingeleitet. Indem er Sprache als ein *System* von diskreten Zeichen denkt - er benutzt dafür den Begriff

der „langue“ - antwortet er auf eine neue Weise auf die klassische Frage, wie es dazu kommt, daß Zeichen im allgemeinen und sprachliche Zeichen im besonderen etwas bezeichnen bzw. bedeuten.

Die philosophischen wie sprachwissenschaftlichen Traditionen, von denen sich Saussure abzusetzen versuchte, waren von einer präsemiotischen Welt der Dinge oder Ideen ausgegangen, die sich in symbolischen Formen gewissermaßen widerspiegelt. Für Saussure nun konstituiert sich ein Zeichen nicht, indem es Dinge einer objektiven oder subjektiven Wirklichkeit abbildet, sondern allein über seine *Differenz* zu allen anderen Zeichen des Systems. Zeichen bilden sich für ihn nicht als symbolische Repräsentationen „äußerer“ oder „innerer Dinge“, sondern in der Einheit von „signifiant“ und „signifié“, von Signifikant und Signifikat, Bezeichnendem und Bezeichnetem, von Wort und Bedeutung. Das Gesamtsystem Sprache, die „langue“, bildet dabei den Bezugsrahmen für die differentielle Konstituierung von Zeichen³.

Hauptgegenstand von Saussures Linguistik war die „langue“, die Sprache als System. Im Gegensatz zur „parole“, dem individuellen Gebrauch der Sprache, und zur „langage“, der Gesamtheit der möglichen sprachlichen Äußerungen, stellt die „langue“ keine empirische Einheit dar. Foucault nun, so meine These, verfährt in der Bestimmung des Gegenstandes seiner „Archäologie“ ähnlich wie Saussure mit dem Gegenstand seiner Linguistik. Wie Saussure die Sprache, behandelt Foucault die philosophie-, wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Texte mit denen es die „Archäologie“ zu tun hat, nicht als Zeichen die *für* Vorstellungen oder Ideen stehen; es geht ihm nicht darum, „zu sehen, wie (...) sich Wörter aneinanderreihen, die vorher und woanders gebildete Gedanken in sichtbare Zeichen umsetzen“ (ibid., S. 186) - eine derartige Sichtweise hatte er gerade an der traditionellen Ideengeschichte kritisiert.

Foucault führt Wissensdiskurse nicht auf einen außerhalb ihrer selbst liegenden „Ursprung“ zurück, gleich, ob diese erkenntnistheoretische Funktion von den „Dingen an sich“ oder von objektiv festgelegten Sinn- und Bedeutungsstrukturen (vgl. ibid., S. 61 ff.), von einem „transzendentalen Subjekt“ oder einer „psychologischen Subjektivität“ (vgl. ibid., S. 75 ff.) erfüllt wird. Im Gegenteil, er denkt die Bedingungen unter denen sich Wissen formiert und transformiert, unter denen Erkenntnisgegenstände auftauchen und Aussagen gemacht werden, unter denen man ihre Gültigkeit überprüft und ihren Wahrheitsgehalt feststellt, als den Diskursen bzw. diskursiven Praktiken *immanent*. Diese, den untersuchten diskursiven Einheiten immanenten Voraussetzungen von Wissensbildung macht er zum Gegenstand seiner „Archäologie“, sie thematisiert er auch unter dem Begriff des „historischen Apriori“ (vgl. ibid., 183 ff.).

Dieses Konzept des „historischen Apriori“ kann nicht zuletzt als eine vom Standpunkt eines strukturalen Sprach- und Diskursbegriffs aus entwickelte Kritik an Kant verstanden werden. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant (1968) die Bedingungen der Möglichkeit, das Apriori, von Erkenntnis „transzendental“, als Problem „reiner“ Denkkategorien bestimmt. Für Foucault dagegen liegen die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Wissen in der „Gesamtheit der Regeln“ (vgl. *ibid.*, S. 185), die einem Zusammenhang diskursiver Praktiken immanent sind. Diese Regeln definieren für ihn das „System der Formation und Transformation“ (*ibid.*, S. 188) von Aussagen („énoncés“) und Diskursen (in denen sich eine Reihe von Aussagen bündelt). Es ist diese Annahme eines „Formations- und Transformationssystems“, welches die Regeln fixiert, nach denen sich Diskurse ausbilden und verändern, die auf die Saussuresche Konzeption von Sprache verweist. Wie für Saussure, so stellt der Systemgedanke auch für Foucault eine Möglichkeit dar, symbolische Formen zu thematisieren, ohne ein äußeres, sie verursachendes Prinzip annehmen zu müssen.

Die strukturelle Diskursanalyse kann jedoch keine einfache Übertragung von Merkmalen der „langue“ im Sinne des Saussureschen Sprachsystems auf Texte sein. Dies hatte bereits Claude Lévi-Strauss' (1967) Versuch gezeigt, die Methoden der strukturalen Linguistik auf die Analyse von mythologischen Texten zu übertragen. Saussure hatte sowohl der „langue“ als auch der „parole“ eine spezifische Zeitmodalität zugeordnet: Das Sprachsystem ist durch Synchronie, durch Gleichzeitigkeit also, gekennzeichnet; es gehört, wie Lévi-Strauss (*ibid.*, S. 229) schreibt, in den Bereich einer „umkehrbaren Zeit“, wohingegen die gesprochene Sprache, die „parole“, immer sequentiell und damit nicht umkehrbar einem Zeitpfeil folgt.

Lévi-Strauss (*ibid.*) zeigt nun am Beispiel mythologischer Erzählungen, daß sich im Diskurs beide Zeitformen auf eine spezifische Art und Weise verknüpfen. Zum einen sind Mythen sequentiell aufgebaut, ihre Elemente (Sätze etwa oder Satzgruppen) können nicht, wie es in einem synchronen System möglich ist, beliebig verschoben werden, ohne daß sie ihren Inhalt ändern. Mythen funktionieren, wie auch die „parole“, *in der Zeit*. Zum anderen jedoch konstituieren sich die Elemente eines mythischen Diskurses genauso wie die Elemente der „langue“ differentiell, das heißt, ihre Bedeutung kann nur mit Blick auf das Gesamtsystem erschlossen werden. „Diese doppelte, zugleich *historische* und *ahistorische* Struktur erklärt, daß der Mythos sowohl in das Gebiet des *gesprochenen Wortes* [der „parole“] gehört (...) wie in das der *Sprache* [der „langue“]“ (*ibid.*, S. 230).

Manfred Frank (vgl. 1984, 49 ff.) hat darauf hingewiesen, daß Lévi-Strauss auf diese Weise nicht nur eine dritte Ebene der strukturalen Analyse bestimmt

hat, nämlich neben der „parole“ und der „langue“ die des Diskurses, sondern auch einen - häufig übersehenen - Referenzpunkt bezeichnet für das Diskurskonzept des „Strukturalismus und Neostukturalismus von Foucault bis Derrida“ (ibid., S. 54). Nichtsdestotrotz unterscheiden sich die Diskurskonzepte Lévi-Strauss und Foucaults in einem wichtigen Punkt deutlich voneinander.

Lévi-Strauss (vgl. ibid., S. 43 ff.) hatte die Phonologie, eine der einflußreichsten Weiterentwicklungen der Saussureschen strukturalen Linguistik, zum Vorbild seiner Anthropologie genommen. Ebenso wie die Phonologie „vom Studium der *bewußten* Spracherscheinungen zu dem ihrer *unbewußten* Infrastruktur“ (ibid., S. 45) übergeht, sollte die Anthropologie die den untersuchten Gegenständen *zugrundeliegenden* Strukturen zu Tage fördern; die Analyse von Diskursen galt als Mittel dazu.⁴ Ganz anders Foucault: Ihm ermöglicht der, bereits erwähnte, von Saussure übernommene Systemgedanke, Wissensdiskurse und diskursive Praktiken zu thematisieren, *ohne* ein sie verursachendes, prädiskursives Prinzip annehmen zu müssen. Seine Analysen zielen auf diskursimmanente Regelmäßigkeiten und nicht wie die Analysen von Lévi-Strauss auf „hinter“ der Sprache liegende, den Diskursen Form gebende Strukturen.

Denkgeschichte als Abfolge von „Epistemen“

Daß Foucault es ablehnt, diskursive Phänomene unter Rückgriff auf ein sie verursachendes Prinzip zu erklären, zeigt sich auch in den denkhistorischen Analysen, die er in „Die Ordnung der Dinge“ (1971) unternimmt. Dabei läßt seine „Archäologie der Humanwissenschaften“ erkennen, daß es ihm nicht nur um eine Kritik jeder Form von naivem Realismus geht, sondern auch um die Kritik an einer Geschichtskonzeption, die von der Vorstellung ausgeht, daß sich der historische Prozeß teleologisch, von einem Ursprung zu einem Ziel hin kontinuierlich also und linear entfaltet. Demgegenüber betrachtet Foucault die Denkgeschichte als eine Abfolge von „Epistemen“.

Ich habe bereits erwähnt, daß Foucault versucht, das strukturelle Systemkonzept für die Denkgeschichte zu adaptieren. Das heißt, er nimmt „Formations- und Transformationssysteme“ an, die für einen bestimmten historischen Zeitraum die Regeln definieren, nach denen Erkenntnisgegenstände Gestalt gewinnen und Diskurse sich konstituieren. Diese „Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert“, bezeichnet Foucault (1973, S. 273) als „Episteme“.

Sowohl diese Definition der Episteme als auch die Annahme, daß es grundsätzlich möglich ist, die Gesamtheit von diskursbestimmenden Regeln zu benennen, verbindet, wie mir scheint, das Foucaultsche Denken der sechziger

Jahre mit dem seiner strukturalistischen Zeitgenossen. Nicht zuletzt Jean Piaget (1973) hat diese Idee eines in sich abgeschlossenen Systems, einer Ganzheit, deren Gesetze und Regeln die Ordnung der Elemente und ihrer Transformationen diktiert, als das zentrale Merkmal des Strukturalismus betrachtet. Nichtsdestotrotz finden sich bei Foucault auch Momente, in denen die Vorstellung eines endlichen Systems ihre Eindeutigkeit verliert. So etwa definiert er die „Episteme“ als eine epochenspezifische Totalität wissenschaftsimmanenter Beziehungen, gleichzeitig jedoch spricht er von der „*unendlich* beweglichen Gesamtheit“, vom „*unerschöpflichen*“, „*unbegrenzten* Feld von Beziehungen“ das sie darstellt (vgl. Foucault, *ibid.*, Hervorh. von mir).⁵

In „Die Ordnung der Dinge“ stellt sich die Ideengeschichte Foucault als eine Folge von drei Epistemen dar: die der Renaissance, die des „klassischen Zeitalters“ des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts und schließlich die „moderne Episteme“, die im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert ihren Anfang nimmt. Jede dieser Epistemen baut zwar auf der vorhergehenden auf, bildet jedoch auch ein grundsätzlich neues Denksystem, das scheinbar gleichbleibenden Elementen neuartige Bedeutung verleiht. Das Auftauchen der Humanwissenschaften versteht Foucault als Ausdruck der „modernen Episteme“ (vgl. 1971, S. 269 ff.), einer spezifischen Diskurskonstellation, die allein es möglich machte, „den Menschen“ zu denken; dies wiederum gilt ihm als Voraussetzung dafür, daß Disziplinen wie die Psychologie, Soziologie oder Anthropologie Gestalt annehmen konnten.

Das Nachdenken über Menschen an sich war jedoch nicht neu im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts. Ein Novum war es, so Foucault (*ibid.*, S. 337), den Menschen gleichzeitig „als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt“ zu sehen. „Der Mensch“ zeigt sich, aus dieser Perspektive betrachtet, als eine Denkfigur, die in einem bestimmten historischen Moment auftaucht und, wie Foucault im vieldiskutierten Schlußsatz von „Die Ordnung der Dinge“ nahelegt, unter veränderten ideengeschichtlichen Bedingungen auch wieder verschwinden kann: „wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, (...) diese Dispositionen ins Wanken gerieten, (...) dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (*ibid.*, S. 462).

Die Zeichen der Dinge

Foucault (*ibid.*, S. 384 ff.) spricht von der Denkfigur „des Menschen“ als von einer „empirisch-transzendentalen Dublette“. Damit bezieht er sich auf die Philosophie Kants und auf ihre im Vergleich zur vormodernen, oder, in Foucaults Worten, „klassischen“ Episteme veränderten erkenntnis- und zeichen-

theoretischen Prämissen. Ich möchte hier nur eine Linie der Argumentation in „Die Ordnung der Dinge“ hervorheben, die mir zentral für das Verständnis der Kritik Foucaults an den Humanwissenschaften zu sein scheint (vgl. ausführlicher dazu Tschuggnall, 1993); sie führt gleichzeitig auch zu den gegenwärtigen Diskussionen um die Prämissen einer „Diskurspsychologie“. Es geht mir um die Art und Weise wie Foucault das Zeichenmodell einer Episteme als immanente Voraussetzung der tatsächlichen Wissensdiskurse einer Epoche denkt.

Das die „klassische Episteme“ charakterisierende Zeichenmodell findet Foucault in der *Logik von Port-Royal* ausgearbeitet: „Das Zeichen schließt zwei Vorstellungen (*idées*) ein, die eine von dem Ding, das repräsentiert, die andere von dem repräsentierten Ding; seine Natur besteht darin, die zweite durch die erste hervorzurufen“ (ibid., S. 98). Dieses Modell basiert also auf der Annahme, daß die vorstellungsmäßige - heute würden wir vielleicht sagen „kognitive“ - Repräsentation der Wirklichkeit im Zeichen verdoppelt wird. Gebrauchen wir Zeichen, so liegt es in deren Natur, die repräsentierten Dinge vor unserem „geistigen Auge“ erscheinen zu lassen.

Foucault (vgl. ibid., S. 358) ist es nicht entgangen, daß dieses Zeichenmodell der „klassischen Episteme“ Ähnlichkeiten mit dem Saussures aufweist. Saussure hat das Zeichen als *Einheit* von „signifiant“ und „signifié“, von Bezeichnendem und Bezeichnetem definiert und ist darin durchaus vergleichbar der *Logik von Port-Royal*. Auch hat das Zeichen für Saussure ähnlich wie in der „klassischen Episteme“ die Dimension einer Vorstellung: Er spricht vom Signifikat als von der Bedeutungsvorstellung und vom Signifikant als vom „inneren Bild der lautlichen Erscheinung“ (ibid., S. 77). Saussure entdeckt damit aus der Sicht Foucaults (ibid., S. 102) Elemente der „klassischen“ Zeichentheorie wieder, semiotische Bestimmungen, die in der nach-klassischen Episteme des neunzehnten Jahrhunderts an Bedeutung verloren hatten.

Im Unterschied zu Saussure jedoch, für den sich ein Zeichen in der Differenz zu allen anderen Zeichen des Systems konstituiert, wird in der „klassischen Episteme“ des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts das Verhältnis der Zeichen zu dem, was sie bezeichnen und bedeuten, als prästabilisiert gedacht: „Die Welt der Wörter und die Welt der Dinge bzw. Ideen waren eine und dieselbe“ (Frank, 1984, S. 169). Diese Annahme eines prästabilisierten Bezugs zwischen den Zeichen und den Dingen schließt die Vorstellung ein, daß eine symbolische Ordnung vollkommen und transparent die Ordnung der Dinge und Ideen abzubilden vermag. Dieses Modell gilt Foucault als Voraussetzung dafür, daß sich sowohl die Erkenntnistheorien des „klassischen Zeitalters“ (wobei er sich vor allem auf Descartes bezieht), als auch die Sprach-, Natur- sowie Geld- und Handelstheorien dieser Epoche (mit denen er sich exemplarisch beschäftigt) herausbilden konnten.

Im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts ändern sich diese zeichen- und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Wissensbildung. Zwar geht man weiter davon aus, daß Sprache und andere Symbolsysteme Wirklichkeit repräsentieren, die Annahme eines prästabilisierten Bezugs zwischen den Zeichen und den Dingen verliert jedoch weitgehend an Gültigkeit. Mit der These Kants, daß Erkenntnisse *transzendental* begründet werden müssen, sieht Foucault den Umbruch zur „modernen Episteme“ vollzogen.

Die transzendente Begründung der Zeichen

Kant selbst hat den Perspektivwechsel, den er in seinen erkenntniskritischen Schriften vollzieht, und der für Foucault (ibid., S. 299) „die Schwelle unserer Modernität“ markiert, mit der Kopernikanischen Wende in der Kosmologie verglichen. Anstatt anzunehmen, daß sich Erkenntnis nach den Strukturen des Gegenstandes richtet, geht Kant (vgl. 1968, B XVI) davon aus, daß sich die Gegenstände nach der Struktur der Erkenntnis ausrichten. Von daher hat sich auch die Metaphysik nicht mit den Gegenständen, sondern „mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen“ (ibid., B 25) zu beschäftigen - sie hat die *transzendente* Begründung von Erkenntnis zu leisten. Dabei geht es ihr jedoch nicht um Formen empirischer, auf Erfahrung basierender Erkenntnis. Aufgabe der Philosophie nach Kant ist die transzendente Begründung „reiner Erkenntnisse a priori“, das sind Erkenntnisse, „denen nichts Empirisches beigemischt ist“ (ibid., B 4) und die so Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit beanspruchen können.

Kant bestimmte jedoch nicht nur den Gegenstand der Philosophie, sondern auch den der Psychologie neu. Christian Wolff war noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts von der Möglichkeit einer „rationalen Psychologie“ als Teil der Metaphysik ausgegangen. Ihr Gegenstand sollte das *a priori* bestimmte, also ohne Rückgriff auf empirische Erfahrung oder Beobachtung festgelegte, *Cogito*, das „Ich, als ein denkend Wesen“ (Kant, ibid., B 400/ A 342) sein. In dieser Gegenstandsbestimmung der rationalen Psychologie liegt für Kant ein immanenter Widerspruch (vgl. Schönrich, 1991): Das *Cogito* kann nicht gleichzeitig zur transzendentalen Begründung von Erkenntnis herangezogen *und* zum Objekt von Erkenntnis gemacht werden. Die „Vorstellung: *Ich*“, so Kant (ibid., B 404/ A 346), ist kein Begriff, „sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“.

Die Unmöglichkeit einer rationalen, reinen oder transzendentalen Psychologie voraussetzend, „bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfadern der Erfahrung zu studieren“ (Kant, ibid., A 382). Das hat jedoch zur Folge, daß die auf diese Weise Gestalt gewinnende empirische Psychologie „aus der Metaphy-

sik gänzlich verbannet“ (ibid., B 876/ A 848) wird; sie erhält in ihr nur noch so lange Hausrecht, bis sie „in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre)“ ihre „eigene Behausung wird beziehen können“ (ibid., B 877/ A 849).

Für Foucault beginnt damit die eigentliche Geschichte der Psychologie. Wie die anderen Humanwissenschaften - Soziologie, Anthropologie, Kultur- und Ideengeschichte -, findet auch sie ihren Gegenstand dort, wo der Problembereich der Philosophie endet. Ihre Aufgabe ist es, den Menschen als eine empirische Erscheinung zu erforschen, sein Sprechen, Handeln, Wahrnehmen und Wissen zum Gegenstand zu machen, während die Metaphysik die transzendente Begründung „reiner Erkenntnis“ (wie auch der „reinen Formen der Anschauung“) leistet, also den logischen Ort zu bestimmen versucht, der Einheit und Kontinuität der Weltsicht garantiert. So tritt an die Stelle des Zeichenmodells der „klassischen Episteme“, auf dem Philosophie wie Einzelwissenschaften gleichermaßen beruhten, der Kantische Dualismus von empirischem (zeichengebundenem) Wissen und transzendentaler Reflexion. Es ist nicht zuletzt dieser Dualismus, der Foucault als Angelpunkt der „modernen Episteme“ und als Voraussetzung dafür gilt, daß „der Mensch“ zugleich als Wissensobjekt und „reines“ Erkenntnissubjekt begriffen werden konnte. Davon ausgehend läßt sich nun die Verbindung zur „psychologischen Diskursanalyse“ und „Diskurspsychologie“ herstellen.

Diskursive Praktiken

Seit ihrer „kognitiven Wende“ in den fünfziger Jahren untersucht die Psychologie verschiedene Formen, in denen Menschen Wirklichkeit im Wissen abbilden. Dabei geht es zumeist um die den beobachtbaren physischen und symbolischen Äußerungen zugrundeliegenden mentalen Prozesse oder kognitiven Strukturen. Kant kann, insofern er die formale, unser empirisches Wissen und unsere Erfahrungen ordnende Funktion des Bewußtseins herausstreicht, als der „Philosoph par excellence“ dieser kognitiven Wende angesehen werden (vgl. Harré und Gillett, 1994). Hier zeigt es sich nicht zuletzt als sein Verdienst, die Frage nach den kognitiven Voraussetzungen der individuellen Welt- und Selbstwahrnehmung in den Vordergrund gerückt zu haben.

In den letzten fünfzehn Jahren haben sich in der Psychologie jedoch zunehmend auch Positionen formiert, die wie Foucaults diskursanalytisches Herangehen - seine „Archäologie“ - in einer sozusagen „nachkantischen“ Episteme gründen. Diese psychologischen Ansätze machen zeichengebundene, vor allem sprachliche Phänomene zu ihrem zentralen Untersuchungsgegenstand. Symbolische Äußerungen und Tätigkeiten werden dabei nicht als Manifestationen

dahinterliegender psychischer Strukturen betrachtet, vielmehr geht man davon aus, daß Denken und Erinnerung, aber auch Phänomene wie Emotionen, Identität und Selbst erst in und durch Zeichen- und Symbolsysteme Form annehmen. Sprache gilt in diesem Zusammenhang, wenn auch nicht als das einzige, so doch wichtigste „symbolische Werkzeug“. Diese Entwicklung findet in der Psychologie, obwohl sie bis zu den Arbeiten Lev Wygotskis (vgl. 1974) zurückverfolgt werden kann, vor allem seit Beginn der achtziger Jahre statt; sie wird meist als „discursive turn“ abgebildet (vgl. Edwards und Potter, 1992; Harré und Gillett, 1994).

Die in diesem Kontext entstanden „diskurspsychologischen“ Ansätze teilen - wenngleich nicht explizit - mit Foucaults Diskurstheorie die Kritik an der Vorstellung, daß Sprache dazu dient, Rückschlüsse auf ihr vorgängige Inhalte zu ermöglichen. Im Unterschied zu Kant, der die Frage nach den Voraussetzungen von Erkenntnis- und Wissensprozessen als transzendentes Problem, als Problem „reiner Denkkategorien“ gestellt hat und zur kognitiven Psychologie, die ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen mentalen Prozessen und symbolischen Äußerungen annimmt, diskutieren sowohl Foucault als auch die „Diskurspsychologie“ (vgl. Davies und Harré, 1990) die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Selbst- und Weltwissen als Problem der den diskursiven Praktiken immanenten Regeln. Dabei ähneln sich auch die Bestimmungen des Begriffs „diskursive Praktiken“: Foucault (1994) sieht darin gleichzeitig Formen des Handelns und Denkens; diskurspsychologisch versteht man, im Anschluß an Wittgenstein und die Sprechaktheorie, unter diskursiven Praktiken sowohl handlungsorientiertes Sprechen und Schreiben (Edwards und Potter, 1992) als auch historisch und kulturell spezifischen Sprachgebrauch (Harré und Gillett, 1994).⁶

Erkenntnistheoretisch gesehen wird mit diesem Begriff von diskursiven Praktiken ausgeschlossen, was Foucault (1973, S. 82) „die synthetische Aktivität eines mit sich selbst identischen, stummen oder jedem Sprechen vorhergehenden Bewußtseins“ nennt (vgl. Hoy, 1991); weder ein „transzendentes Subjekt“ noch eine ursprüngliche „psychologische Subjektivität“ (ibid.) bedingen die Form oder den Inhalt von Diskursen. Von hier ausgehend reicht nicht zuletzt auch eine Linie zum poststrukturalistischen Denken Jacques Derridas. Wie bereits dargestellt, war mit Saussure sowohl die Bezeichnungs- wie auch die Bedeutungsfunktion von Sprache zum Problem der „langue“, des sprachlichen Systems also, geworden. Dieser Gedanke findet bei Derrida - nicht zuletzt in der Aussage, daß es kein „Text-Äußeres“ gibt (1974, S. 274) - seine erkenntnistheoretische Zuspitzung. Derrida (vgl. 1974; 1986) geht von der symbolischen Verfaßtheit unseres Welt- und Selbstbezugs aus, von der „Abwesenheit“ eines, wie immer gearteten, außerhalb des Texts liegenden „transzendentalen Signifi-

kats“; für ihn gibt es keinen sinn- und bedeutungsstiftenden Referenten, der nicht schon Produkt einer symbolisch-semiotischen Tätigkeit wäre. Zeichensysteme werden vor diesem Hintergrund zu Phänomenen ohne Ursache, Zentrum oder Ursprung.

Ein Denken, das auf dem Dualismus von symbolischem Welt- und Selbstwissen auf der einen und sie begründenden „reinen“ Denk- und Anschauungsformen auf der anderen Seite beruht, das empirischen Humanwissenschaften den einen und einer „reinen“ Philosophie den anderen Gegenstand zuweist, steht auch, wie deutlich werden sollte, im Zentrum der Kritik Foucaults. Im ideengeschichtlichen Kontext der „modernen Episteme“, die durch diesen Dualismus geprägt ist, nimmt „der Mensch“ seine „empirisch-transzendente Gestalt“ an - eine Denkfigur, die Foucault in „nachmodernen“ Wissensformen wieder verschwinden sieht. Nicht jedoch das tatsächlich sprechende oder handelnde Subjekt wird damit verneint, und auch nicht die grundsätzliche Möglichkeit einer Psychologie. Im Gegenteil, Foucault sieht - und hier ist vielleicht eine der zentralen Parallelen zur „Diskurspsychologie“ gegeben - kulturhistorische Diskurse als symbolische Felder an, in denen das Subjekt unterschiedliche Positionen einnehmen und von unterschiedlichen Orten aus handeln und sprechen kann.

Anmerkungen

- 1 Es handelt sich um einen Beitrag im ersten Band des 1981 bei PUF in Paris erschienenen „Dictionaire des Philosophes“ (dt. Foucault, 1994).
- 2 Daß Foucault (1994) die Kohärenz und Kontinuität stiftenden Momente in seinem Werk hier derart hervorhebt, zugleich die zweifelsohne auch vorhandenen Diskontinuitäten und Umbrüche in seinem Denken fast vollkommen ausblendet, mag nicht zuletzt auch mit den Konventionen des biographischen, im vorliegenden Fall des *autobiographischen* Genres des Lexikonartikels zu tun haben.
- 3 Hier zeigen sich Parallelen zu einem anderen sprachtheoretischen Revolutionär dieses Jahrhunderts, zu Ludwig Wittgenstein. Auch dieser hat in seinem Spätwerk (1984) jede „Abbildtheorie“ von Sprache zurückgewiesen. Im Unterschied zu Saussure geht Wittgenstein jedoch davon aus, daß sich die Bedeutung eines Wortes aus seinem Gebrauch ergibt. Nichtsdestotrotz erfüllen das Wittgensteinsche „Gebrauchsargument“ und die Saussuresche Systemkonzeption, wie ich denke, eine ähnliche erkenntnis- und zeichentheoretische Funktion: sie ermöglichen es, Zeichenfunktionen zu diskutieren, ohne eine in der äußeren Wirklichkeit oder im Denken bereits gegebene Bedeutung voraussetzen zu müssen (vgl. dazu Harris, 1988).

- Aus einer psychologischen Perspektive hat sich Lev Wygotski (vgl. 1974) dieses Problem - als Frage nach dem Verhältnis von Gedanke und Wort, von Denken und Sprechen - gestellt (zu den Parallelen zwischen Saussures und Wygotskis Zeichenkonzeptionen vgl. Brockmeier und Tschuggnall, in Druck)
- 4 Umberto Eco (vgl. 1972, S. 365 ff.) kritisiert diese Tendenz bei Lévi-Strauss, den methodischen Strukturalismus in einen, wie er schreibt, „ontologischen Strukturalismus“ zu überführen, der „das Erklärungsinstrument (...) zur verursachenden Ursache jenes Phänomens werden läßt, dessentwegen er das Instrument entwickelt hatte“ (ibid., S. 409). Eco betont jedoch, daß Lévi-Strauss strukturelle Anthropologie stellenweise auch den Versuch erkennen läßt, Strukturen nicht-kausal, also ohne verursachendes Prinzip, zu denken.
 - 5 Diese Uneindeutigkeit Foucaults und die damit zusammenhängende Frage, ob seine Werke dem Strukturalismus oder Poststrukturalismus zuzuordnen sind, ist Gegenstand zahlreicher Auseinandersetzungen; vor allem die Probleme, die sich aus seiner Nähe zum strukturalistischen Denken ergeben, wurden ausführlich diskutiert (vgl. Dreyfus und Rabinow, 1987; Habermas, 1985, S. 313 ff., Marti, 1988, S. 60 ff.).
 - 6 Ich habe im vorangegangenen Foucault als Theoretiker der diskursiven Praxis vorgestellt und damit eine bestimmte Seite seines Denkens betont. Was so in den Hintergrund rückte, war der, bei Foucault ohne Zweifel auch anzutreffende, an *formalen* Kriterien ausgerichtete Diskursbegriff.

Literatur

- Brockmeier, J. & Tschuggnall, K. (in Druck). Saussure, Wygotski und das Verhältnis von Sprache und Denken. *Journal für Psychologie*.
- Davies, B. & Harré, R. (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20/1, 43-63.
- Derrida, J. (1974). *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Org. erschienen 1967).
- ders., (1986). *Positionen*. Graz, Wien: Böhlau (Org. erschienen 1972).
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1987). *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Athenäum (Org. erschienen 1982).
- Eco, U. (1972). *Einführung in die Semiotik*. München: W. Fink (Org. erschienen 1968).
- Edwards, D. & Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. London u. a.: Sage.
- Foucault, M. (1971). *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Org. erschienen 1966).

- ders. (1973). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Org. erschienen 1969).
- ders. (1994). „Autobiographie“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4, 699-702 (Org. erschienen 1981).
- Frank, M. (1984). *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harré, R. & Gillett, G. (1994). *The Discursive Mind*. Thousand Oaks u. a.: Sage.
- Harris, R. (1988). *Language, Saussure and Wittgenstein*. London & New York: Routledge.
- Hoy, D. C. (1991). A history of consciousness: from Kant and Hegel to Derrida and Foucault, *History of the Human Sciences*, 4/2, 261-281.
- Kant, I. (1968), *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Bd III und IV, hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1. Aufl. 1781/1787).
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Org. erschienen 1958).
- Marti, U. (1988). *Michel Foucault*. München: Beck.
- Piaget, J. (1973). *Der Strukturalismus*. Olten: Walter-Verlag (Org. erschienen 1968).
- Potter, J. & Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology*. London u. a.: Sage.
- Saussure, F. de. (1972). *Cours de linguistique générale*. Edition critique préparée par T. de Mauro. Paris: Payot. Dt.: (1967) *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: de Gruyter.
- Schönrich, G. (1991). Kant und die vermeintliche Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie. *Psychologie und Geschichte*, 2/3, 130-137.
- Tschuggnall, K. (1993). *Das Konzept des Menschen in Michel Foucaults „Die Ordnung der Dinge“ und seine Bedeutung für die Psychologie*. Unveröffentl. Dipl.-Arbeit am Institut für Psychologie der Universität Innsbruck.
- Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wygotski, L. S. (1974). *Denken und Sprechen*. Frankfurt am Main: Fischer (Org. erschienen 1934.)

Die Autorin: Karoline Tschuggnall arbeitet zur Zeit als Lektorin am Psychologischen Institut der Universität Innsbruck. Sie schreibt an einer Dissertation über die diskursiv-dialogische Konstituierung autobiographischer Erzählungen.

Anschrift: Karoline Tschuggnall, Nassauische Str. 21, D-10717 Berlin