

Michel Foucaults Konzept der Genealogie

Im Hinblick auf die folgende Frage:

Wie kann historische Erkenntnis überhaupt möglich sein?

Erasmus-Mundus

Euromphilosophie

Samira Elyasi

Gliederung

-Einführung (S. 3)

-Kapitel Eins:

§ 1. Was ist Geschichte? (S. 5)

§ 2. Collingwoods Idee der apriorischen Einbildungskraft (S. 11)

§ 3. Diltheys hermeneutische Geschichtstheorie (S. 16)

-Kapitel zwei:

§ 1. Nietzsche gegen Aristoteles (S. 20)

§ 2. Genealogie als Kritik: Nietzsches Argumente gegen die übliche Historie (S. 22)

-Kapitel Drei:

§ 1. Genealogie bei Nietzsche: *Der Wille zur Macht* (S. 30)

§ 2. Foucaults Konzept der Genealogie (S. 35)

§ 3. Genealogie in Praxis: „*Der Wille zum Wissen*“ (S. 38)

-Schluss (S. 47)

-Literaturverzeichnis (S. 49)

Einführung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, Michel Foucaults „Genealogie“ als eine Geschichtsmethode vorzustellen. Wie die Gliederung des Textes zeigt, ist aber ein großer Teil unserer Arbeit dazu gewidmet, eine allgemeinere Frage zu bearbeiten: wie kann historische Erkenntnis möglich sein? Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: zunächst ist es daran zu denken, dass jedes philosophische Thema sich in einem größeren Kontext herstellt, der mehrere Diskussionen über das zu bearbeitende Thema enthält. Foucaults Genealogie ist in diesem Sinne als ein Teil von größeren Debatten über die historische Erkenntnis zu verstehen. Der zweite Grund liegt aber in Genealogies eigene *kritische* Funktion. Im Laufe der Arbeit werden wir feststellen, wie Genealogie die Grundsätze der traditionell herrschenden Geschichtstheorien in Frage stellt. Unter Berücksichtigung dieser Bemerkungen ist unsere Arbeit wie folgt gegliedert:

Das erste Kapitel zielt darauf ab, die oben erwähnte Frage nach der Möglichkeit historischer Erkenntnis detailliert zu bearbeiten. In dieser Hinsicht konzentrieren wir uns auf drei grundlegende Argumentationen, die traditionell gegen dieser Möglichkeit geführt worden sind. Im zweiten Teil des Kapitels versuchen wir dann, die beiden ersten Kritiken durch R. G. Collingwoods Idee der *a priori* *Einbildungskraft* zu überwinden. Im letzten Teil des ersten Kapitels behandeln wir dann die dritte Kritik mit Hilfe Diltheys hermeneutischer Geschichtstheorie. Inzwischen bemühen wir uns darum, ein bestimmtes Erkenntnismodell zu entdecken, das im Hintergrund der erwähnten Kritiken und Antworten zu liegen scheint. Die Rekonstruktion dieses *bestimmten* Erkenntnismodells wird aber automatisch heißen, dass unsere zentrale Frage auch *andere* Antworten finden kann.

Im zweiten Kapitel machen wir den Versuch, die traditionelle Geschichtsschreibungen aus einer genealogischen Perspektive zu kritisieren. Damit erfüllen wir zwei Ziele: einerseits werden wir

die im ersten Kapitel bearbeitete Diskussion fortsetzen. Andererseits schaffen wir das durch eine *genealogische* Analyse. Das zweite Kapitel besteht also aus einer Analyse von traditionellen Geschichtsmethoden, die gleichzeitig die kritische Funktion der Genealogie praktisch darstellt.

Im dritten Kapitel bringen wir dann die Genealogie in ihrem positiven Sinne ans Licht, das heißt als eine alternative Geschichtsmethode. Da Foucault seine eigene Genealogie von Nietzsche entlehnt, versuchen wir zunächst einige wichtige Bemerkungen über die Nietzscheanische Genealogie zu machen. Es wird diskutiert, wie Nietzsche durch eine kritisch-genealogische Analyse zeigt, dass das *Zeitelement* in Aristoteles metaphysischen Grundbegriffen vernachlässigt wurde. Dann sehen wir, wie sich diese Kritik gegen Aristoteles durch den Begriff *Ursprung* auf den Bereich der traditionellen Historie erweitert. Im zweiten Teil des letzten Kapitels konzentrieren wir uns dann auf Foucaults eigene Genealogie. Sein *Machtbegriff* wird in diesem Teil der Schwerpunkt der Diskussion sein. Im letzten Teil des Kapitels kümmern wir uns dann darum, Foucaults genealogische Methode durch ein historisches Beispiel zu konkretisieren. Wir machen also den Versuch, Foucaults archäologisch-genealogische Analyse von polymorphen Verhältnissen zwischen *Macht*, *Wissen* und *Sexualität* im ersten Band seiner „Sexualität und Wahrheit“ zusammenzufassen.

Kapitel Eins

§ 1. Was ist Geeshcichte?

Diese zunächst einfach erscheinende Frage lässt sich nicht mit einer einzigen Aussage antworten. Spontan kann man an zwei Antworten denken, jede von ihnen bezieht sich auf einen besonderen Sinne von Geschichte. Erstens, der Ablauf der historischen Ereignissen in der vergangenen Zeit, und zweitens, unsere Erkenntnis aus diesen Ereignissen. Das letztere ist eine Art Erkenntnis, die sich traditionell mit einigen Begriffen wie Geschichtsschreibung oder Historie bezeichnet. Die vorliegende Arbeit ist zunächst auf den zweiten Sinne der Geschichte konzentriert. Unsere erste Frage muss also in dieser neuen Form gestaltet werden: wie kann historische Erkenntnis überhaupt möglich sein?

Diese explizit an Kant erinnernde Frage führt uns dazu, die erkenntnistheoretische Debatten um die Gültigkeit der historischen Erkenntnis näher zu betrachten. Um unserer Arbeit einer Struktur zu geben, konzentrieren wir uns auf die wichtigste Argumentationen, die gegen die Möglichkeit der historischen Erkenntnis geführt worden sind. Trotz der Vielfalt dieser Argumentationen versucht Theodore Plantinga sie in drei grundlegenden Kritiken zusammenzufassen, die in der zweiten Auflage von Schopenhauers *„Die Welt als Wille und Representation“* gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Historie geführt worden sind:

1. Schopenhauer schreibt:

„Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen; welches einen

Widerspruch besagt¹.... Man soll demnach zu verstehn suchen, was da *ist*, wirklich *ist*, heute und immerdar, – d.h. die *Ideen* (in Plato's Sinn) erkennen².... Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar³.

2. Die zweite Kritik, die keine explizite Formulierung in Schopenhauers Text hat, besteht darin, dass der Gegenstand der historischen Erkenntnis ein in der *Vergangenheit* passiertes Ereignis ist, zu dem wir keinen direkten Zugang haben können. Das historische Ereignis kann also weder direkt wahrgenommen noch mehrmals experimentiert werden⁴.
3. Das letzte Argument formuliert Plantinga wie folgt: “If history is indeed a ‘whole’, then it would seem that an individual past event can be known and grasped properly only if it is regarded as part of a sequence of events forming a whole... Yet knowledge of all of the past, or of a substantial proportion of it, cannot be gained all at once. It must rather be built up on the basis of knowledge of particular events. Thus, historical knowledge seems to presuppose itself, or at least to require a circular method”⁵.

¹Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, E-Book auf: <http://www.schopenhauer-web.org/textos/MVR.pdf>, S. 1947-8.

² Idem, S. 1955.

³ Idem, S. 1956-7.

⁴ Plantinga, Theodore, *Historical understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*, Edwin Mellen Press, 1992, S. 9-10.

⁵ Idem, S. 10.

Ein genauer Blick auf diese Argumente zeigt, wie sie bestimmte erkenntnistheoretische Annahmen in sich versteckt haben. Man kann davon ausgehen, dass alle diese Kritiken auf dem Ideal der *Gewissheit* der Erkenntnis basiert sind. Um die historische Erkenntnis zu kritisieren, wird es also behauptet, dass sie nicht in der Lage sei, dieses Ideal der *Gewissheit* wirklich zu erfüllen. Darüber hinaus kann es behauptet werden, dass sich die zwei ersten Argumente auf ein *bestimmtes* Erkenntnismodell begründen. Um dieses Modell rekonstruieren zu können, machen wir den Versuch, alle diese Argumentationen eins zu eins zu analysieren.

Die erste Kritik basiert sich auf einer grundlegenden Unterscheidung zwischen *allgemeinen* Begriffen und *einzelnen* Individualitäten. Es besagt, dass die wissenschaftlichen Sätze unbedingt allgemeine Sätze sein müssen. Die Voraussetzung der Allgemeinheit kann aber dieser Unterscheidung nach nur durch *Begriffe* realisiert werden. Es ist leicht zu bemerken, wie dieses Ideal der Allgemeinheit in vielen verschiedenen Erkenntnisbereichen immer verlangt wird. Die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschungen werden zum Beispiel nur dann für *gültig* gehalten, wenn sie etwas mehr als eine einzelne Individualität beschreiben. Dafür gibt es ein epistemologisches Argument: ohne allgemeine Begriffe werden wir nicht in der Lage sein, die wissenschaftliche Forschungsergebnisse als *Regeln* zu formulieren. In diesem Fall kann unsere Erkenntnis die ähnlich strukturierte Phänomene nicht mehr antizipieren. Demzufolge wird diese Erkenntnis zwei wichtige Funktionen verlieren: die *theoretische Gewissheit*, und die *praktische Effizienz*.

Die zweite Kritik führt uns zum zweiten Element desjenigen Erkenntnismodells, das wir zu rekonstruieren suchen. Der Gegenstand der Erkenntnis muss gemäß dieser Kritik etwas *Vorhandenes* sein, das sich *direkt* beobachten und *mehrmals* experimentieren lässt. Man ist davon überzeugt, dass diese Ideale in bestimmten Bereichen wie Mathematik oder Naturwissenschaften

besser zu erfüllen sind. Bei Naturwissenschaften zielt man zum Beispiel darauf ab, die notwendig aussehende Verhältnisse zwischen Naturphänomenen systematisch zu erklären. Das setzt aber voraus, zu behaupten, dass diese Phänomene stets dieselbe Verhältnisse zueinander haben. Durch mehrmalige Experimente versuchen die Wissenschaftler, diese sich wiederholende Verhältnisse zu finden und in Form allgemeiner Regeln zu gestalten.

Bevor wir uns mit der dritten Kritik beschäftigen, machen wir den Versuch, das hinter den beiden ersten Einwänden versteckte Erkenntnismodell kurz zu formulieren. Wie wir schon gesehen haben, enthält dieses Modell zwei wichtige Grundsätze: erstens, nur *allgemeine* Begriffe können als Subjekt der wissenschaftlich gültigen Erkenntnissätzen fungieren. Zweitens, der Gegenstand der Erkenntnis muss *direkt* wahrnehmbar und *mehrmals* überprüfbar sein. Nur unter diesen Umständen kann man von Gültigkeit der Erkenntnis reden.

Woraus stammt aber dieses Erkenntnismodell? Robin Georg Collingwood geht davon aus, dass das Ideal der Allgemeinheit der Erkenntnis ihre Wurzeln in der einzigartigen Stelle der Mathematik in der griechischen Philosophie habe⁶. Man kann sich fragen, ob dieses Modell das einzig mögliche Erkenntnismodell ist, oder soll es in bestimmten Bereichen nach anderen Modellen gesucht werden. Kann man nicht behaupten, dass die Kriterien der logischen Allgemeinheit der Erkenntnissätzen, der Anwesenheit und der Wiederholbarkeit des Erkenntnisgegenstandes sich auf bestimmte Erkenntnisbereiche beschränken? Daraus kann man nicht den Schluss ziehen, dass man in anderen Bereichen wie zum Beispiel in der Geschichte an ein anderes Erkenntnismodell denken soll?

⁶ Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1978, S. 4.

Die letzte Kritik bezieht sich aber auf ein anderes Problem: die Geschichte ist als eine Totalität vorzustellen, die aus der Gesamtheit aller einzelnen historischen Ereignissen besteht. Jedes historische Ereignis muss also als Teil dieser Totalität verstanden werden. Daraus folgt, dass es gegenseitige Verhältnisse zwischen den einzelnen Ereignissen und der ganzen Geschichte gibt. Es scheint aber logisch, zu behaupten, dass um jeden beliebigen Teil eines Ganzen zu erkennen, brauchen wir eine Erkenntnis von dem Ganzen. Es liegt aber auf der Hand, dass uns die Totalität der Geschichte niemals zur Verfügung steht. Demzufolge müssen wir zugeben, dass eine gewisse historische Erkenntnis für immer unmöglich bleibt.

Es scheint so, dass diese drei Argumente die Möglichkeit einer historischen Erkenntnis radikal in Frage stellen. Wenn wir die Geschichte als den Ablauf der *einzelnen* historischen Ereignisse definieren, die irgendwann in der *Vergangenheit* passiert sind, und weder *direkt* wahrgenommen noch *wiederholt* werden können, wie können wir dann von der Möglichkeit einer zuverlässigen Historie sprechen? Nehmen wir ein historisches Beispiel: wenn wir das oben rekonstruierte Erkenntnismodell vor Augen haben, wie kann es dann möglich sein, ein einzelnes Ereignis wie Xerxes Angriff auf Griechenland in wissenschaftlichen Weise zu beschreiben? Auch wenn es möglich wäre, wie könnte die daraus gebildete Erkenntnis beim Erklären oder Antizipieren der ähnlichen Ereignissen hilfreich sein? Wenn nicht, dann warum soll man dieses verlorene Ereignis überhaupt zu erkennen suchen?

Diese Argumente können mindestens in drei verschiedenen Weisen behandelt werden. Erstens, sie zu akzeptieren und das Ideal einer historischen Erkenntnis für immer beiseite zu legen. Zweitens, irgendwie zu zeigen, wie die üblichen Geschichtsschreibungsarten in der Lage sind, die oben rekonstruierte Erkenntnisvoraussetzungen zu erfüllen. Drittens, eine neue Definition von Geschichte anzubieten, die ihrerseits ein neues Erkenntnismodell voraussetzt. Ein kurzer Blick

auf die Geschichte dieser Debatten zeigt, wie die großen Denker im Umgang mit diesem Thema eine von diesen drei Haltungen angenommen haben. Um ein Beispiel von der ersten Haltung zu nennen, zitieren wir eine Stelle von Descartes „*Discours de la méthode*“:

„Ich glaube jedoch, auf die Sprachen und selbst auf die Lektüre der alten Schriften, ihrer Geschichten und Fabeln schon genug Zeit verwendet zu haben, den die Unterhaltung mit Männern vergangener Jahrhunderte ist fast genau so wie das Reisen. Es ist gut, etwas von den Sitten verschiedener Völker zu wissen, um über die unsrigen ein gesunderes Urteil zu bekommen und nicht zu meinen, alles, was unseren Gewohnheiten zuwiderläuft, sei lächerlich und unvernünftig, wie es für gewöhnlich diejenigen tun, die nichts gesehen haben. Wenn man indessen zu viel Zeit auf das Reisen verwendet, so wird man schließlich im eigenen Land fremd; und wenn man sich zu eifrig mit den Ereignissen verflossener Jahrhunderte beschäftigt, weiß man für gewöhnlich nichts von den Vorgängen der Gegenwart. Die Fabeln stellen übrigens manche Geschehnisse für möglich hin, die es gar nicht sind, und selbst die wahrheitsgetreuesten Geschichten, wenn sie auch den Wert der Dinge nicht verändern oder vergrößern, um sie lesenswerter zu machen, verschweigen doch zumindest fast immer die gewöhnlicheren, weniger hervorragenden Umstände, daß der Rest nicht so erscheint, wie er ist, und daß die, welche nach den darin gegebenen Beispielen ihre Lebensführung einrichten, leicht auf die Überspanntheiten unserer Romanhelden verfallen und Pläne machen, die ihre Kräfte übersteigen“⁷.

Auf den nächsten Seiten dieses Kapitels machen wir aber den Versuch, diese drei Kritiken mittels zwei bekannter Geschichtstheorien zu überwinden. Die ersten zwei Argumente werden wir durch Collingwoods Idee der historischen Einbildungskraft behandeln. Das letzte Argument wird aber

⁷ Descartes, René, *Abhandlung über die Methode*, die Vernunft richtig zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, Philosophische Schriften, Hans Heinrich Tillgner Verlag, Berlin und Wien 1924, S. 15.

mit Hilfe Diltheys hermeneutischer Geschichtstheorie zu überwinden versucht. Zunächst einmal präsentieren wir also die wichtigsten Grundsätze von Collingwoods Geschichtslehre.

§ 2. Collingwoods Idee der apriorischen Einbildungskraft

In einer zentralen Stelle seines „The Idea of History“ macht Collingwood den Versuch, zu begründen, wieso nur die menschlichen Phänomene für Gegenstand der Historie gehalten werden können. Seine Antwort auf diese Frage verbindet uns mit dem wichtigsten Prinzip seiner historischen Methodologie:

“A natural process is a process of events, an historical process is a process of thoughts. Man is regarded as the only subject of historical process, because man is regarded as the only animal that thinks, or thinks enough, and clearly enough, to render his actions the expressions of his thoughts. The belief that man is the only animal that thinks at all is no doubt a superstition; but the belief that man thinks more, and more continuously and effectively, than any other animal, and is the only animal whose conduct is to any great extent determined by thought instead of by mere impulse and appetite, is probably well enough founded to justify the historians rule of thumb”⁸.

Historische Ereignisse sind also nur dann der Gegenstand der Historie, wenn sie als *menschliche Akten* bezeichnet werden können. Das heißt aber, nach Collingwood, dass man sie als äußerliche Ausdrücke von menschlichen Gedanken verstehen kann. Die Entdeckung dieser hinter den historischen Ereignissen versteckten Gedanken macht das Ziel der Historie aus. Folglich wird die ganze Historie als *Re-Inszenierung* von denjenigen Gedanken definiert, die den Akteur zur historischen Aktionen geführt haben. Da wir aber diese Gedanken nicht direkt erreichen können,

⁸ Collingwood, *The Idea of History*, S. 216.

versuchen wir, sie durch imaginäre *Rekonstruktion* der entsprechenden historischen Ereignissen zu erreichen. Wie ist aber diese Rekonstruktion möglich? Collingwood meint, dass wir es durch autonome Interpretation von den vorhandenen historischen Materialien schaffen würden⁹. Es ist aber klar, dass diese Materialien nie vollkommen sind. Sie können also kein vollständiges Bild von dem ganzen Ereignis zeichnen lassen. Wie kann man dann ein historisches Ereignis rekonstruieren? Hier spricht Collingwood von einem gedanklichen Prozess, in dem man die fehlende Teile eines Ereignisses vergegenwärtigen kann:

“Thus our authorities tell us that on one day Caesar was in Rome and on a later day in Gaul; they tell us nothing about his journey from one place to the other, but we interpolate this with a perfectly good conscience”¹⁰.

Die Fähigkeit, die diese Vermutung der fehlenden Teilen ermöglicht, bezeichnet Collingwood als „*apriorische Einbildungskraft*“. Es heißt aber Einbildungskraft, weil es die historische Ereignisse, die nicht mehr wahrnehmbar sind, imaginär rekonstruiert:

“Here, and equally in all other kinds of art, the *a priori* imagination is at work. Its other familiar function is what may be called the perceptual imagination, supplementing and consolidating the data of perception in the way so well analysed by Kant, by presenting to us objects of possible perception which are not actually perceived: the underside of this table, the inside of an unopened egg, the back of the moon. Here again the imagination is *a priori*: we cannot but imagine what cannot but be there. The historical imagination differs from these not in being *a priori*, but in

⁹ Idem, S. 237.

¹⁰ Idem, S. 240.

having as its special task to imagine the past: not an object of possible perception, since it does not now exist, but able through this activity to become an object of our thought”¹¹.

In einer anderen Stelle behauptet dann Collingwood, dass diese apriorische Fähigkeit der Einbildungskraft gleichermaßen in allen einzelnen Menschen vorhanden sei:

“It is an idea which every man possesses as part of the furniture of his mind, and discovers himself to possess in so far as he becomes conscious of what it is to have a mind. Like other ideas of the same sort, it is one to which no fact of experience exactly corresponds. The historian, however long and faithfully he works, can never say that his work, even in crudest outline or in this or that smallest detail, is done once for all. He can never say that his picture of the past is at any point adequate to his idea of what it ought to be. But, however fragmentary and faulty the results of his work may be, the idea which governed its course is clear, rational, and universal. It is the idea of the historical imagination as a self-dependent, self-determining, and self-justifying form of thought”¹².

Der Kern Collingwoods These kann man in den folgenden Grundsätzen zusammenfassen: erstens, nur die menschliche Aktionen können der Gegenstand der historischen Erkenntnis sein. Zweitens, diese Erkenntnis zielt darauf, die hinter diesen Aktionen versteckten Gedanken zu erreichen. Drittens, die apriorische Einbildungskraft, die in jedem einzelnen Menschen vorhanden ist, macht es möglich, die historische Aktionen und demzufolge die dahinter versteckten Gedanken *imaginär* zu rekonstruieren und eine zuverlässige historische Erkenntnis zu erreichen.

¹¹ Idem, S. 242.

¹² Idem, S. 248-9.

Jetzt müssen wir aber prüfen, ob diese Theorie die von Schopenhauer geführten Kritiken überwinden kann. Gemäß der ersten Kritik besteht jeder gültige Erkenntnissatz aus allgemeinen Begriffen, die in der Historie nicht zu bilden sind. Mit Collingwoods Theorie kann man diese Kritik folgenderweise behandeln: was dem Historiker zur Verfügung steht, sind die jedenfalls eingeschränkten historischen Materialien, die zusammen etwas wie ein unvollständiges Puzzle ausmachen. Mit Hilfe der apriorischen Einbildungskraft können wir aber die fehlende Stücke rekonstruieren und ein vollständiges Puzzle erreichen, das ein zuverlässiges Bild von jedem beliebigen historischen Geschehen präsentiert. Die Gültigkeit dieser Erkenntnis ist aber nicht auf dem Ideal der Allgemeinheit im Sinne von *Allgemeinheit des Gegenstands* basiert. Das rekonstruierte Bild entspricht nur einem *einzelnen* historischen Ereignis. Es besitzt aber ein wichtiges Moment von Allgemeinheit: mit Hilfe seiner apriorischen Einbildungskraft wird jeder Mensch dasselbe Bild von demselben Ereignis erreichen. Die Allgemeinheit und die daraus folgende Gewissheit der Erkenntnis muss in einem Bereich wie Naturwissenschaften durch mehrmalige Experimente erreicht werden, die es garantieren, dass was wir in jedem einzelnen Experiment erfahren haben, unter denselben Umständen in anderen Experimenten auch resultiert wird. In diesem Bereich konzentriert man sich also auf die allgemeine Eigenschaften des Dinges, die in den ähnlich strukturierten Dingen auch erwartet werden können. In der Geschichte geht es um die *einmal* geschehene Ereignisse. Unsere Erkenntnis aus jedem Ereignis ist aber auch allgemein, weil es durch die allgemeine Leistung der Einbildungskraft zustande gekommen ist. Diese Allgemeinheit begründet sich auf zwei Behauptungen: erstens, diese Leistung der Einbildungskraft existiert in jedem beliebigen Menschen, und zweitens, sie ist *apriorisch*.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die zweite Kritik. Collingwood behauptet, dass obwohl das historische Ereignis in der Vergangenheit passiert sei, könne es aber *möglichst* genau

rekonstruiert werden. Wir haben schon gesehen, dass er jedes Ereignis als Ausdruck eines menschlichen Gedanken versteht. Um die Möglichkeit der zuverlässigen Rekonstruktion dieses Gedanken zu beweisen, fügt er aber einen noch wichtigeren Grundsatz hinzu: nicht jeder menschliche Gedanke, sondern nur die *Reflexionen* können der Gegenstand der historischen Erkenntnis sein:

“In order, therefore, that any particular act of thought should become subject-matter for history, it must be an act not only of thought but of reflective thought, that is, one which is performed in the consciousness that it is being performed, and is constituted what it is by that consciousness. The effort to do it must be more than a merely conscious effort. It must not be the blind effort to do we know not what, like the effort to remember a forgotten name or to perceive a confused object; it must be a reflective effort, the effort to do something of which we have a conception before we do it. A reflective activity is one in which we know what it is that we are trying to do, so that when it is done we know that it is done by seeing that it has conformed to the standard or criterion which was our initial conception of it. It is therefore an act which we are enabled to perform by knowing in advance how to perform it”¹³.

Dieses Moment der Reflektivität des historischen Gedanken ist also das, was diesen Gedanken von seinem unmittelbaren Kontext befreit, und mittels der apriorischen Einbildungskraft in jedem anderen Kontext rekonstruieren lässt. Die Individualität des Ereignisses und die zeitliche Distanz zwischen dem Ereignis und dem Historiker machen also keine Hindernisse aus.

Wie kann aber die letzte Kritik behandelt werden? Wenn man annimmt, dass die historische Ereignisse in einem hermeneutischen Zirkel von einander und vom größeren Kontexten

¹³ Idem, S. 308.

beeinflusst werden, und wenn man auch akzeptiert, dass die Geschichte in ihrer Totalität nie zu unserer Verfügung steht, wird es nicht die Unmöglichkeit der historischen Erkenntnis zur Folge haben? Im nächsten Teil dieses Kapitels werden wir sehen, wie ein großer Teil von Diltheys hermeneutischen Geschichtstheorie dieser Kritik gewidmet ist.

§ 3. Diltheys hermeneutische Geschichtstheorie

Dilthey macht den Versuch, der Geschichte eine neue Definition und parallel dazu einer neuen Funktion zu liefern. Dazu verbindet er die Geschichte mit dem Bereich „*Geisteswissenschaften*“, also mit denjenigen Wissenschaften, die das Menschengeschlecht als ihren Gegenstand haben¹⁴. Hier geht es um die *Geschichtlichkeit* des menschlichen Lebens auf individuellen und sozialen Ebenen. Es geht also einerseits um die Historizität des Bewusstseins¹⁵ und andererseits um die Historizität der überindividuellen menschlichen Phänomene wie Sprache, Religion, oder Recht, die die Gegenstände von verschiedenen Geisteswissenschaften darstellen.

Mit dieser neuen Definition der Geschichte versucht Dilthey eine erkenntnistheoretische Grundlage für die Geisteswissenschaften zu liefern: ein großes Projekt, das er selbst „*Kritik der historischen Vernunft*“ nennt. Die innere Historizität des Lebens macht Dilthey fähig, der Geschichte eine ontologische Bedeutung zu geben, die den traditionellen Sinn der Geschichte im Felde der Geschichtsschreibung weit hinter sich lässt. Seine Geschichtstheorie wurde jedoch im

¹⁴ Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Einleitung von Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag am Main, 1970, S. 89.

¹⁵ Bambach, Charles. R, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, 1995, S. 168.

letzten Jahrzehnt seines Lebens stark kritisiert. Demzufolge erfuhr diese Theorie eine seriöse Veränderung, die man normalerweise als *hermeneutische Wende* bezeichnet.

Es ist aber zu fragen, welche Rolle hier der Hermeneutik zugeschrieben werden kann. Diese Frage ist auf zwei Weisen zu antworten: Laut Diltheys vorherigen Verstehenstheorie hat man einen unmittelbaren direkten Zugang zu seinen inneren Zuständen. Diese Idee der unmittelbaren und *nicht-interpretativen* Apprehension wurde aber dann von einigen Denkern wie Windelband¹⁶ und Rickert¹⁷ stark in Frage gestellt¹⁸. Folglich wurde der Begriff „*Ausdruck*“ zu einem Zentralbegriff in Diltheys Verstehenstheorie. Denn wir können, seiner neuen Methode nach, die innere Zustände allein aufgrund ihrer äußerlichen Erscheinungen verstehen. Diese Rekonstruktion des Sinnes aufgrund äußerer Erscheinungen erinnert genau an die Definition des Begriffs „*Interpretation*“ in der hermeneutischen Tradition.

Die zweite Antwort verbindet uns aber direkt mit Schopenhauers letzter Kritik. Nach dieser Kritik ist die Geschichte in ihrer Totalität nie verfügbar. Es wird aber heißen, dass man die einzelne historische Ereignisse nie gewiß erkennen kann, denn jedes einzelne Ereignis findet seine vollkommene Bedeutung in seinen polymorphen Verhältnissen mit anderen Einzelereignissen und auch mitten größerer historischen Kontexten. Um dieses Problem zu lösen, wendet Dilthey die Idee des *hermeneutischen Zirkels* im Bereich der historischen Erkenntnis an. Er behauptet, dass der Historiker mit Hilfe von historischen Materialien zu einem relativ klaren Bild vom historischen Kontext des jeweiligen Ereignisses gelangen könne. Mit Hilfe dieser relativ genauen Erkenntnis von historischer Totalität kann dann das einzelne Ereignis auch

¹⁶ Wilhelm Windelband (1848-1915)

¹⁷ Heinrich John Rickert (1863- 1936)

¹⁸ Hodges, H.A, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge, 1998, S. 147-150.

möglichst genau erkannt werden. In einem wechselseitigen Verhältnis wird dann diese Erkenntnis von den Einzelereignissen uns helfen, unsere Erkenntnis vom jeweiligen historischen Kontext zu verbessern.

Aus diesem ersten Kapitel kann den folgenden Schluss bezogen werden: die beide Geschichtstheorien, die hier kurz beschrieben wurden, stammen mehr oder weniger aus demselben Erkenntnismodell, das den erwähnten Kritiken gegen die historische Erkenntnis zugrunde liegt. Das Ideal der *Gewissheit* ist das grundlegendste Element dieses Erkenntnismodells. Es wurde schon gezeigt, wie die beiden oben erwähnten Geschichtstheorien auch sich darum kümmern, dieses Ideal der Gewissheit im Bereich der Historie zu verwirklichen. Collingwood bringt in dieser Hinsicht das Kantische Element der *Apriorität* ans Spiel. Die Thematisierung der Hermeneutik im Bereich der historischen Erkenntnis ist außerdem eine Lösung, die diese Erkenntnis vom Schatten des *Relativismus* zu retten versucht. Es ist auch aus diesem Grund, dass Dilthey die Zirkularität des Verstehens als „die zentrale Schwierigkeit aller Auslegungskunst“ bezeichnet¹⁹.

¹⁹ Dilthey, Wilhelm, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), in: Gesammelte Schriften Bd.V, Göttingen/Stuttgart 1957, S. 330.

Kapitel Zwei

Im ersten Kapitel wurden einige der bekanntesten Argumentationen gegen die Möglichkeit der historischen Erkenntnis präsentiert. Dann versuchten wir, diese Kritiken durch die Geschichtstheorien von R. G. Collingwood und Wilhelm Dilthey zu behandeln. Es wurde auch ein bestimmtes Erkenntnismodell rekonstruiert, das den erwähnten Argumentationen zugrunde zu liegen scheint. Darüber hinaus wurde es gezeigt, wie sogar die beiden beschriebenen Geschichtstheorien von demselben Erkenntnismodell beeinflusst sind.

In den letzten beiden Kapiteln beschäftigen wir uns mit dem Begriff „Genealogie“, der im Vergleich zu den traditionellen Historien eine echt revolutionäre Geschichtstheorie bezeichnet. Dieser Begriff wird in zwei Phasen vorgestellt: in diesem Kapitel versuchen wir, die kritische Funktion der Genealogie durch eine genealogische Analyse von traditioneller Historie darzustellen. Es wird also versucht, zu zeigen, wie sich Genealogie gegen die übliche Geschichtsschreibungen *kritisch* behandelt. Dies basiert darauf, dass Genealogie nicht nur als eine Geschichtsmethode, sondern auch als eine Art *Kritik* zu verstehen ist²⁰. Dieses Kapitel ist also dazu gewidmet, zu zeigen, was Genealogie in den traditionellen Historien zu kritisieren sieht. Im nächsten Kapitel wird sie dann selbst als eine alternative Geschichtstheorie präsentiert.

Zunächst beziehen wir uns auf zwei methodologische Bemerkungen: Genealogie unterscheidet sich von den traditionellen Geschichtsschreibungen so stark, dass man sie nicht so einfach

²⁰Ein wichtiger Teil von Foucaults „*Nietzsche, die Genealogie, die Historie*“ ist zum Beispiel dazu gewidmet, die traditionellen Geschichtsschreibungen *genealogisch* zu kritisieren.

miteinander vergleichen kann. Der Hauptgrund liegt vielleicht darin, dass die von Nietzsche geübte Genealogie in erster Linie nicht die *historische Ereignisse*, sondern die *moralische Vorurteile* zum Gegenstand hat²¹. Unsere kurze Arbeit ist aber auf diejenige Dimensionen von Genealogie konzentriert, die mit dem Bereich der traditionellen Historie einfacher zu verknüpfen sind. Als der zweite Punkt betonen wir auf diese Schwierigkeit, dass Nietzsche in seiner kritischen Analyse sich auf keine bestimmte Art der Geschichtsschreibung beschränkt. Stattdessen ordnet er mehrere Grundsätze von verschiedenen Geschichtsschreibung unter dem allgemeinen Titel „üblicher Historie“ zu²².

§ 1. Nietzsche gegen Aristoteles

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Nietzscheanische Genealogie auf historische Ereignisse nicht zu beschränken ist. Sie ist in erster Linie als eine Art Analyse zu definieren, die die *Geschichtlichkeit* der unhistorisch aussehenden Entitäten zu zeigen versucht²³. Das macht Nietzsche nun fähig, die Grundsätze von traditioneller Metaphysik *genealogisch* zu kritisieren. Die zentrale Kritik, die in diesem Zusammenhang von Nietzsche geführt wurde, betrifft die Rolle der *Zeit* in Aristoteles metaphysischen Grundbegriffen. Wir werden zunächst versuchen, diese Kritik kurz zu erwähnen. Mit diesem Begriff „Zeit“ werden wir dann in der Lage sein, Nietzsches Kritik gegen Aristoteles mit dem Bereich der traditionellen Historie zu verknüpfen.

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart, 2011, S. 3.

²² Unsere Analyse von Nietzsches Genealogie ist in diesem Kapitel hauptsächlich auf demjenigen Bild basiert, das in Foucaults „*Nietzsche, die Genealogie, die Historie*“ dargestellt wird.

²³ Mahon, Michael, *Foucaults Nietzschean Genealogy*, State University of New York Press, Albany, 1992, S. 124.

Nach Aristoteles ist jedes Ding aus zwei Elementen bestanden: aus einer unveränderlichen Substanz und den veränderlichen Eigenschaften, die kein wesentliches Bestandteil des Dings ausmachen. Das macht Aristoteles fähig, die „Mit-sich-selbst-Identität“ von Dingen jenseits ihrer scheinbaren Veränderungen zu behaupten. Nietzsche ist der Ansicht, dass Aristoteles den Substanzbegriff dazu entwickelt habe, die Zeit und das Werden unter Kontrolle zu bringen. Stegmaier erklärt diese Nietzscheanische Interpretation wie folgt:

„Ursprung und Zweck eines Dings in eins zu setzen, ist ein Grundzug der Ontologie der Aristoteles. Sie hat unsere Art festgelegt, das Werden zu denken und mit seinem unablässigen Fluß in der Zeit zurechtzukommen, und beherrscht unser Denken bis heute. Wir denken das Werden in der Zeit, indem wir es als Veränderung von *Dingen* denken, von Dingen, die sich verändern. Dinge, die sich verändern, sind dem Werden und der Zeit nicht mehr ausgeliefert, sondern haben Werden und Zeit in ihrer Gewalt, in ihrer Macht; sie sind selbständig in ihrem Werden. Um ihre Selbständigkeit in der Zeit zu denken, unterscheiden wir seit Aristoteles in ihnen ein ‚Wesen‘, eine ‚Substanz‘ (ousia), und Eigenschaften, die an diesem Wesen wechseln und die insofern unwesentlich sind. So ist im Wesen des Dings seine bleibende Identität, in seinen unwesentlichen Eigenschaften seine Veränderung gedacht. Das Wesen selbst ändert sich danach nicht; die Veränderung ist von ihm abgetrennt. Es ist der Sinn des Begriffs des Wesens, daß es sich nicht ändert, daß in ihm das Ding durch alle seine Veränderungen hindurch seine Identität bewahren kann“²⁴.

²⁴ Stegmaier, Werner, *Nietzsches Genealogie der Moral*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, S. 70-1.

In seiner Interpretation betont Nietzsche darauf, dass Metaphysik seit Aristoteles an Mathematik und Logik orientiert sei²⁵. Darüber hinaus redet er von der Rolle der Sprache in der Entstehung des metaphysischen Begriffs „Substanz“. Die sprachliche Subjekt-Objekt-Struktur ist von Nietzsche als eine *Bedingung* bezeichnet, die die Konstruktion des Substanzbegriffs ermöglichte²⁶. Subjekt heißt in dieser Struktur ein Täter, dessen Wesen von seinen Taten unabhängig ist.

Nietzsche stellt aber diesen Begriff der unveränderlichen und überzeitlichen *Substanz* in Frage. Er versucht, die Identität als zeitliche zu denken²⁷. Es gibt seiner Ansicht nach keine Substanz an der Wurzel des Dinges, die als Trägerin der veränderlichen Eigenschaften fungiert. Jedes Wesen ist der Zeit und dem Werden unterworfen. In diesem Sinne ist es sogar richtiger, unter dem Dingbegriff etwas wie *die Geschichte des Dinges* zu verstehen²⁸.

§ 2. Genealogie als Kritik: Nietzsches Argumente gegen die übliche Historie

Wenn wir daran denken, dass die traditionelle Geschichtsschreibung unter dem Einfluß der Metaphysik steht, werden wir dann in der Lage sein, Nietzsches Kritik gegen diese Metaphysik mit seiner genealogisch-kritischen Analyse von der traditionellen Historie zu verbinden. Genealogisch betrachtet, definiert sich die traditionelle Historie als die Suche nach dem

²⁵ Idem, 79.

²⁶ Mahon, *Foucaults Nietzschean Genealogy*, S. 123.

²⁷ Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 74.

²⁸ Idem, S. 76.

*Ursprung*²⁹. Diese Historie setzt Foucault der Nietzscheanischen *wirklichen Historie* entgegen³⁰.

Was bedeutet aber „Ursprung“ in diesem Kontext? Warum kritisiert Nietzsche die Suche nach dem Ursprung? Foucaults Antwort lautet:

„Warum lehnt der Genealoge Nietzsche es zumindest bei bestimmten Gelegenheiten ab, nach dem Ursprung zu suchen? Weil es bei solch einer Suche in erster Linie darum geht, das Wesen der Sache zu erfassen, ihre reinste Möglichkeit, ihre in sich gekehrte Identität, ihre unveränderliche, allem Äußerlichen, Zufälligen, Späteren vorausgehende Form. Wer solch einen Ursprung sucht, der will finden, ‚was bereits war‘, das ‚Eigentliche‘ eines mit sich selbst übereinstimmenden Bildes [...] Aber was erfährt der Genealoge, wenn er aufmerksam auf die Geschichte hört, statt der Metaphysik zu glauben? Dass es hinter den Dingen ‚etwas ganz anderes‘ gibt [...] das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren“³¹.

In diesem Zitat sind einige grundlegenden Argumente gegen die traditionelle Historie zu finden. Die Suche nach dem Ursprung kann in erster Linie so verstanden werden, dass die traditionelle Historie versucht, *das wirklich Geschehene* in den historischen Ereignissen zu entdecken³². Die wahre Erkenntnis wird in dieser Historie mit der Entdeckung bzw. der Rekonstruktion des wirklich geschehenen Ereignis definiert. Ein falsches Postulat von traditioneller Historie besteht denn darin, dass der Ursprung der Ort der Wahrheit ist³³. Die traditionelle Historie sucht also

²⁹ Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. Deutsche Übersetzung von Michael Bischoff aus: Michel Foucault, *Schriften. Dits et Ecrits, Bd. II, 1970 - 1975*, Frankfurt am Main 2002, S. 166 - 191. In: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Berlin/Wien 2003, S. 168.

³⁰ Idem, S. 178.

³¹ Idem, S. 168-9.

³² Idem, S. 183.

³³ Idem, S. 170.

nach der ursprünglichen Realität des historischen Ereignisses. Realisierung dieses Zieles garantiert gerade die *Objektivität* der historischen Erkenntnis. Der Historiker bemüht sich also darum, die verlorene Vergangenheit zu eindringen und das wirklich passierte Ereignis zu entdecken.

Der Begriff „Ursprung“ enthält aber auch das Moment der *Einheit*. Um ein historisches Phänomen richtig zu analysieren, muss man aber daran denken, dass beim Entstehen jedes beliebigen Phänomens mehrere Faktoren am Werk sein können³⁴. Um all diese im Ursprungsbegriff fehlende Elemente in einem alternativen Konzept zu versammeln, bringt Nietzsche den Begriff *Macht* ins Spiel. Später werden wir diesen Begriff als den Kern der Genealogie detailliert beschreiben. In diesem Teil der Arbeit reicht es aber zu zeigen, wie Nietzsche der Macht an der Wurzel des Denkens eine merkwürdige Rolle zuschreibt.

Nietzsche meint, dass alles wissenschaftliche und philosophische Denken von einer *Moral* geleitet und in ihr befangen sei³⁵. Im Falle der Metaphysik wird es heißen, dass jedem metaphysischen Denken einige moralischen Urteile zugrunde liegen. Die Suche nach der Erkenntnis ist zum Beispiel auf diesem Urteil begründet, dass Wissen *wertvoller* als Nicht-Wissen ist. Diese Suche ist also nichts Neutrales. Es liegt aber auf der Hand, dass es keinen *Wert* ohne eine *Auswertung* geben kann³⁶. Auswertung ist deutlich ein Akt des *Wollens*. Im Hintergrund des Erkennen-Wollens liegt also eine Art Macht-Wollen. Auch die historische Erkenntnis ist in diesem Sinne in moralischen Grundsätzen befangen.

³⁴ Foucault spricht hier von einer „kausalen Multiplizität“. Siehe: -Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 108.

³⁵ Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 60.

³⁶ Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 100.

In diesem Teil der Arbeit zitieren wir aber eine Stelle von Foucaults, wo er Nietzsches grundlegende Kritiken gegen die traditionelle Historie in drei Teilen zusammenfasst:

„Der historische Sinn kennt drei Verwendungsweisen, die sich jeweils gegen eine der drei platonischen Spielarten der Historie richten. Die erste ist die realitätszersetzende Parodie, die sich dem Thema der Historie als Erinnerung oder Wiedererkennen entgegenstellt; die zweite ist die identitätszersetzende Auflösung, die sich die Historie als Kontinuum oder Tradition entgegenstellt; die dritte ist schließlich das wahrheitszersetzende Opfer, das sich gegen die Historie als Erkenntnis richtet. In allen Fällen geht es um eine Verwendungsweise der Historie, die sich für immer von dem gleichermaßen metaphysischen und anthropologischen Modell des Gedächtnisses befreit. Es geht darum, die Historie zu einem Gegengedächtnis zu machen und darin eine ganz andere Form von Zeit zur Entfaltung zu bringen“³⁷.

Mit Blick auf unsere bisherige Diskussion sind diese Kritiken folgenderweiser zu erklären:

1. Genealogie ist nicht als Erinnerung oder Wiedererkennen zu verstehen. In den traditionellen Geschichtsschreibungen versucht man das wirklich geschehene Ereignis zu vergegenwärtigen. Da aber diese zur Vergangenheit gehörende Wirklichkeit direkt nicht erreichbar ist, realisiert sich dieser Vergegenwärtigungsprozess als eine *imaginäre* Rekonstruktion, die wir zum Beispiel bei Collingwood gesehen haben.

In vielen Geschichtstheorien bezeichnet man das Ziel der Historie als eine Art *Selbsterkenntnis*. Wozu soll braucht Geschichte überhaupt? Collingwoods Antwort lautet wie folgt:

³⁷ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 186.

“My answer is that history is ‘for’ human self-knowledge. It is generally thought to be of importance to man that he should know himself: where knowing himself means knowing not his merely personal peculiarities, the things that distinguish him from other men, but his nature as man. Knowing yourself means knowing, first, what it is to be a man; secondly, knowing what it is to be the kind of man you are; and thirdly, knowing what it is to be the man you are and nobody else is. Knowing yourself means knowing what you can do; and since nobody knows what he can do until he tries, the only clue to what man can do is what man has done. The value of history, then, is that it teaches us what man has done and thus what man is”³⁸.

Nietzsches Kritik gegen die von traditoneller Historie behaupteten *Wiedererkennung* kann vielleicht auch hier im Hinblick auf dieses Moment der *Selbsterkenntnis* anwendbar sein. Foucault schreibt:

„Dem anonymen Mischmenschen Europas, der nicht weiß, wer er ist und welchen Namen er tragen soll, bietet der Historiker Ersatzidentitäten an, die scheinbar größere Individualität und Realität besitzen als seine eigene. Doch der mit historischem Sinn begabte Mensch sollte sich nicht über den angebotenen Ersatz täuschen, denn der ist nur Verkleidung“³⁹.

2. Geschichte macht kein Kontinuum aus. Die Geschichte als Kontinuum kann vielleicht in zwei Weisen verstanden werden: einmal als ein kontinuierlicher Ablauf von Ereignissen, die einander nach einer logischen Notwendigkeit folgen. Hier ist als Beispiel Hegels dialektische Geschichtstheorie zu nennen. Es kann aber auch eine Gesamtheit von Ereignissen heißen, die obwohl keiner bestimmten Logik folgen, sind aber in einem

³⁸ Collingwood, *The Idea of History*, S. 10.

³⁹ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 186.

hermeneutischen Zirkel voneinander und von größeren historischen Kontexten beeinflusst. Im ersten Falle kann es von einer Art *Teleologie* gesprochen werden und im zweiten Falle von einer Art *Sinn*. Die von Metaphysik beeinflusste Historie hat diese beide Elemente in die Geschichte eingeführt⁴⁰.

Aus genealogischer Perspektive besteht die Geschichte aus vielen Episoden, die keine bruchlose Kontinuität ausmachen⁴¹. Hier ist von Einzelheiten, Zufällen und Brüchen die Rede⁴². Wenn wir die Geschichte durch Zufall und Bruch definieren, können wir den Begriff „Ursprung“ einfacher beiseitigen. Anhand dieser Definition ist nämlich kein einziger Ursprung im Hintergrund menschlich-historischer Phänomene zu finden. Hier erscheint stattdessen die Idee der *Vielfältigkeit* der Anfänge, oder wie Foucault es definiert, die Idee der zahlreichen Stammväter und -mütter⁴³.

3. Historie ist keine Erkenntnis. Diese Aussage ist mit zwei anderen Grundsätzen von Genealogie zu verbinden: erstens, Genealogie oder wirkliche Historie fungiert immer durch *Hypothesen*⁴⁴. Zweitens, diese Historie hat gar keine Angst, ein *perspektivistisches* Wissen zu sein. Jede Historie wird aus einer bestimmten Perspektive geschrieben, die unvermeidlich eingeschränkt ist. Genealogie wird sich selbst von dieser Eingeschränktheit nicht ausschließen. Ganz am Gegenteil: sie ist selbst davon bewusst, dass sie auch perspektivistisch ist. In den meisten traditionellen Historien sieht man diese perspektivistische Eingeschränktheit als eine Gefahr, die die *Gewissheit* und demzufolge die *Gültigkeit* der historischen Erkenntnis bedrohen kann.

⁴⁰ Mahon, *Foucaults Nietzschean Genealogy*, S. 112.

⁴¹ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 170.

⁴² Idem, *ibidem*.

⁴³ Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 63.

⁴⁴ Idem, S. 64.

In einer anderen Stelle setzt Foucault die traditionelle Historie mit dem merkwürdigen Begriff „Ägyptizismus“ in Verbindung: ein Begriff, der den Metaphysiks Einfluß auf die traditionelle Historie am besten illustrieren kann:

„Diese Historie der Historiker sucht sich einen Standort außerhalb der Zeit. Sie beansprucht für ihre Urteile eine Objektivität, die auf der Apokalypse beruht. Aber das kann sie nur, weil sie eine ewige Wahrheit, eine unsterbliche Seele und ein Bewusstsein voraussetzt, die sich stets gleich bleiben. Wenn historischer Sinn sich durch eine überhistorische Sicht gewinnen lässt, kann die Metaphysik ihn für sich beanspruchen und ihm unter dem Deckmantel einer objektiven Wissenschaft ihren eigenen „Ägyptizismus“ aufprägen. Dagegen wird der historische Sinn sich der Metaphysik entziehen und zum bevorzugten Instrument der Genealogie werden, wenn er sich nicht auf Absolutes stützt. Er darf nur jener scharfe Blick sein, der Abstände und Ränder unterscheidet, verteilt, zerstreut und zur Geltung kommen lässt - ein auflösender Blick, der in der Lage ist, auch sich selbst und die Einheit jenes menschlichen Wesen aufzulösen, das ihn angeblich souverän in die Vergangenheit trägt“⁴⁵.

Diesen Begriff „Ägyptizismus“ wird von Mahon folgenderweise beschrieben: „Philosophers, according to Nietzsche, lack historical sense and hate „even the idea of becoming“. He characterizes their thought as Egypticism: they think it a tribute to mummify and dehistoricize“⁴⁶.

Um dieses Kapitel ganz kurz zusammenzufassen, gehen wir von dieser genealogischen Behauptung aus, dass die traditionelle Historie stark von Metaphysik beeinflusst ist. Nietzsche interpretiert die Entstehung vom Aristotelischen *Substanzbegriff* als einen Versuch, der *Zeit* und dem *Werden* zu neutralisieren, oder anders formuliert, sie auf die Ebene der *Eigenschaften* zu beschränken. In einem ähnlichen Versuch zielt sich die traditionelle Historie darauf, den

⁴⁵ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 178-9.

⁴⁶ Mahon, *Foucaults Nietzschean Genealogy*, S. 111.

Ursprung der historischen Ereignissen zu entdecken: das heißt also die Entdeckung des wirklich
geschehenen Ereignisses, dessen Entdeckung die *Objektivität* der Historie garantiert. Danach
wurde darauf hingewiesen, wie der Ursprungsbegriff noch andere Annahmen wie Einheit oder
Notwendigkeit des Ursprungs in sich versteckt.

Kapitel Drei

Im zweiten Kapitel wurden einige aus der genealogischen Perspektive geführten Kritiken gegen die traditionelle Historie präsentiert. In diesem Kapitel machen wir aber den Versuch, Genealogie selbst als eine alternative Geschichtsmethode vorzustellen. Der Schwerpunkt unserer Arbeit ist Foucaults Methode der Genealogie. Da aber diese Methode ursprünglich von Nietzsche entwickelt worden ist, beschäftigen wir uns zunächst damit, einige Grundsätze der Nietzscheanischen Genealogie ans Licht zu bringen.

§ 1. Genealogie bei Nietzsche: *Der Wille zur Macht*

Es muss daran erinnert werden, wie Foucault die Nietzscheanische Genealogie der Suche nach dem Ursprung entgegensetzt. Die traditionelle Historie wurde also dadurch definiert, dass sie sich mit der Suche nach dem Ursprung beschäftigt. Es wurde auch versucht, zu zeigen, wie Nietzsches genealogisch-kritische Analyse von traditioneller Historie mit seiner Kritik gegen Aristoteles metaphysische Grundbegriffen zu verknüpfen ist. In dieser Hinsicht geht Nietzsche davon aus, dass Aristoteles mit dem Substanzbegriff die Zeit und das Werden zu kontrollieren versucht habe. Wir haben auch gesehen, wie Nietzsche *die Bedingung der Entstehung* dieses metaphysischen Begriffs in der Sprache findet. Die sprachliche Subjekt-Objekt-Struktur ist seiner Ansicht nach die Bedingung, die die Konstruktion des Substanzbegriffs überhaupt ermöglichte.

Philologisch betrachtet, stammt der Ausdruck „Genealogie“ aus dem siebzehnten Jahrhundert⁴⁷. Der ursprüngliche Sinn dieses Ausdrucks „ist die Erstellung des Stammbaums einer Familie, die sich durch immer neue Entscheidungen für immer neue Partner immer weiter verzweigt hat, Partner, die sie zunächst von außen wählt, mit der Zeit aber, wenn die Familie groß genug geworden ist, auch aus ihrem eigenen Kreis wählen kann. So entstehen äußere und innere Beziehungen vielfältigster Art“⁴⁸.

Im Gegensatz zu der Suche nach dem *Ursprung* charakterisiert Foucault die Nietzscheanische Genealogie durch die Begriffe „Herkunft“ und „Entstehung“⁴⁹. Hier ergibt sich aber die Frage nach dem Unterschied zwischen dem Ursprungsbegriff und diesen zwei Momenten der Genealogie. Über die Herkunft schreibt Foucault:

„Herkunft meint die uralte Zugehörigkeit zu einer Gruppe- zu einer Blutgemeinschaft, einer Traditionsgemeinschaft, einer Gruppe von Menschen gleichen Standes... Allerdings geht es nicht so sehr darum, bei einem Individuum, einem Gefühl oder einer Idee die jeweils gemeinsamen Gattungsmerkmale zu bestimmen und etwa zu sagen, das ist griechisch oder das ist englisch, sondern darum, die vielfältigen subtilen, einzigartigen, subindividuellen Merkmale aufzuspüren, die sich darin kreuzen und ein schwer zu entwirrendes Netz bilden... Die Genealogie erhebt nicht den Anspruch, in die Zeiten hinabzusteigen und eine das Vergessen übergreifende Kontinuität herzustellen. Sie soll nicht zeigen, das die Vergangenheit noch da ist und die Gegenwart immer noch insgeheim mit Leben erfüllt, nachdem sie den Lauf der Zeit von Anfang an geprägt hat... das komplizierte Netz der Herkunft aufdröseln heißt vielmehr festhalte, was in der ihr eigenen Zerstreuung geschehen ist. Es heißt die Zufälle, die winzigen Abweichungen -oder totalen

⁴⁷ Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 63.

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 171.

Umschwünge-, die Irrtümer, falschen Einschätzungen und Fehlkalkulationen nachvollziehen, die hervorgebracht haben, was für uns existiert und Geltung besitzt⁵⁰“.

Die Betonung auf die *Vielfältigkeit* und die Ablehnung der *Kontinuität* machen zwei wichtige Folgen vom Herkunftsbegriff aus. In ihrem ursprünglichen Sinne kommt Genealogie „nicht zu einem Stammvater, sondern, je weiter sie zurückgeht, zu immer mehr Stammvätern und – müttern⁵¹. Durch die genealogische Ablehnung der Kontinuität wird außerdem „das Diskontinuierliche“ in unser Sein eingeführt⁵².

Foucault definiert die *Entstehung* als „den Punkt, an dem etwas hervortritt“⁵³. Hier geht es also um das Moment des Erscheinens eines Dinges. Foucault schreibt:

„Entstehung bezeichnet den Punkt, an dem etwas hervortritt. Sie ist Prinzip und Gesetz eines Erscheinens.... Die Entstehung vollzieht sich stets innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses.... Von Entstehung ist also die Rede, wenn Kräfte auf der Bühne erscheinen, wenn sie dort einbrechen und voll Jugendfrische aus den Kulissen springen.... In gewisser Weise wird auf diese Bühne immer dasselbe Stück gespielt, jenes Stück nämlich, das Herrscher und Beherrschte unablässig aufführen.... Das große Spiel der Geschichte dreht sich um die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt“⁵⁴.

Hier kommt der Begriff *Macht* zur Sprache, der vielleicht die wichtigste Differenz zwischen Genealogie und traditionellen Historien darstellt. Bei Nietzsche und Foucault erscheint der

⁵⁰ Idem, S. 171-2.

⁵¹ Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 63.

⁵² Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 180.

⁵³ Idem, S. 174.

⁵⁴ Idem, S. 174-7.

Machtbegriff als der zentrale Schwerpunkt der Genealogie. Man geht in manchen Interpretationen sogar davon aus, dass genau die Betonung auf diesen Begriff die Differenz zwischen *Archäologie* und *Genealogie* im Foucaults Denken charakterisiert. Bezüglich des Machtbegriffs sind hier einige fundamentalen Bemerkungen zu machen.

Konzentrieren wir uns auf Nietzsches Begriff der Macht. Zunächst ist es daran zu erinnern, wie er alles wissenschaftliches und philosophisches Denken in einer *Moral* befangen⁵⁵. Diese Behauptung kann so verstanden werden, dass es im Hintergrund metaphysisches Denken bestimmte *Werte* zu finden sind, die sich auf bestimmten *Auswertungen* basieren. Die Geschichte ist aber noch nicht zu Ende: parallel zu der Ablehnung des Substanzbegriffs meint Nietzsche, dass jedes Ding nichts außer seiner Verhältnissen mit anderen Dingen sei. Beim Entstehen jedes beliebigen Dinges geht es um einen Kampf zwischen der Kräfteverhältnissen. Anders formuliert, es geht hier um die reale historische Bedingungen, die die Existenz des Dinges überhaupt ermöglichen:

“There is no such thing for Nietzsche as a thing subsisting independently of its relations with other things. These relations, rather than a metaphysician’s substratum, constitute any thing’s conditions of existence. Genealogy’s task is to bring these concrete, practical, and historical conditions of existence into the open”⁵⁶.

Hier ist eine Stelle von Foucault zu zitieren: „Die Entstehung vollzieht sich stets innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses“⁵⁷. In demselben Text bezeichnet er die Entstehung mit einigen

⁵⁵ Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, S. 60.

⁵⁶ Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 101.

⁵⁷ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 175.

Worten wie *Bühne*, *Herd*, und der *Ort der Konfrontation*⁵⁸. Im Moment der Entstehung eines Dinges sind also vielfältige Mächte am Werk, die sich wechselseitig bewirken. Bestimmte genealogische Begriffe wie Vielfältigkeit, Zeitlichkeit und Veränderlichkeit, die im *Ursprungsbegriff* fehlen, können durch den *Machtbegriff* einfacher vorgestellt werden. Statt der Einheit des Ursprungs ist hier also von Vielfältigkeit der Kräfte die Rede. Anhand welcher Logik vollziehen sich aber diese Kräfteverhältnisse? Foucault schreibt:

„In gewisser Weise wird auf dieser Bühne immer dasselbe Stück gespielt, jenes Stück nämlich, das Herrscher und Beherrscher unablässig aufführen... Die Regel ist vielmehr die kalkulierte Lust am Gemetzel und die Hoffnung auf Blut... Das große Spiel der Geschichte dreht sich um die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt“⁵⁹.

Dieses Macht-Spiel wird im letzten Teil dieses Kapitels durch konkrete Beispiele verdeutlicht. Hier beziehen wir uns aber darauf, wie aus dieser Macht-Perspektive eine starke Kritik gegen den *Objektivitätsanspruch* der traditionellen Historie zu führen ist. Um sich als eine zuverlässige Erkenntnisart zu beweisen, zielt sich diese Historie darauf ab, die geschichtliche Ereignisse in einer wissenschaftlichen Weise zu erforschen. Man versucht, das Wirklich Geschehene zu entdecken bzw. zu rekonstruieren. Die Objektivität der Erkenntnis heißt hier ihre Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand. Um dieses Ideal der Objektivität zu verwirklichen, muss der Historiker sich darum kümmern, dass seine eigene Vorurteile in den Forschungsprozess

⁵⁸ Idem, S. 176.

⁵⁹ Idem, S.176-8.

nicht reinkommen. Schon haben wir aber zum Beispiel gesehen, wie die von Metaphysik beeinflusste Historie *Sinn* und *Ziel* in die Geschichte einführt⁶⁰.

§ 2. Foucaults Konzept der Genealogie

In einer interessanten Stelle spricht Mahon von *Problematisierung* der in der Genealogie⁶¹. Dieses Moment der Problematisierung kann als der Ausgangspunkt der genealogischen Analyse verstanden werden. Der Genealoge geht von einem Zustand aus, den er *problematisch* findet. Foucaults Analyse in seiner „Sexualität und Wahrheit“ kann dieses Element der *Problematisierung* konkretisieren. In diesem Buch stellt er eine bestimmte Theorie in Frage, die für evident und unproblematisch gehalten wird⁶². Dann zeigt er, wie diese Theorie infolge historischer Bedingungen zustande gekommen ist, die ihre Wurzeln in einem bestimmten Willen zur Macht haben⁶³.

Macht, Wissen und Subjektivität stellen die drei Achsen von Foucaults Genealogie aus⁶⁴. Wie schon gesagt, kann diese Dreiteilung das Verhältnis zwischen *Archäologie* und *Genealogie* im Foucaults Denken erklären. Genealogie wurde schon damit definiert, bestimmte historische

⁶⁰ Mahon, *Foucaults Nietzschean Genealogy*, S. 112.

⁶¹ Idem, S. 123.

⁶² Hier ist von der Unterdrückungshypothese die Rede, die besagt, dass der Sex in den letzten drei Jahrhunderten im Abendland stark von der Macht unterdrückt worden sei.

⁶³ Es ist vielleicht in diesem Sinne, dass Foucault seine eigene Genealogie als *diagnostisch* bezeichnet. Siehe:

-Idem, S. 122.

⁶⁴ Idem, S. 29.

Bedingungen zu entdecken, die zur Existenz eines Dinges geführt haben. Unter diesen Bedingungen sind auch *diskursive* Bedingungen zu nennen, deren Entdeckung die Aufgabe der Archäologie darstellt. Archäologie kann also als eine Phase von Genealogie bezeichnet werden, die sich vielmehr mit der Wissen-Achse beschäftigt. Das Verhältnis von Genealogie und Archäologie kann aber auch anders interpretiert werden. Der Grund liegt vielleicht darin, dass Foucault selbst kaum dieses Verhältnis beschrieben hat⁶⁵. Eine andere Interpretation betont zum Beispiel darauf, dass Genealogie und Archäologie als zwei verschiedene Methoden definiert werden müssen. Als der Trennpunkt zwischen diesen beiden Methoden bezieht man sich normalerweise auf Foucaults „L'Archéologie du savoir“, die im Jahre 1966 erschienen ist. Einige Interpreten wie Sheridan meinen, dass Foucault erst nach diesem Buch die Rolle der Macht in Diskursen entdeckt und den Terminus „Genealogie“ von Nietzsche entliehen habe⁶⁶. Hier geht man davon aus, dass es in der Archäologie vielmehr um die Analyse der Diskursen geht, also zum Beispiel um die diskursiven Bedingungen, die zur Entstehung bestimmter Begriffe in der modernen Psychologie geführt haben. Um es kurz zu formulieren, geht dieser Interpretation von *Archäologie des Wissens* und *Genealogie der Macht* aus.

Wie ist aber die Macht in Foucaults Genealogie vorzustellen? Die folgende Stelle zeigt ein fundamentales Merkmal von dieser Macht:

“Individuals are not somehow separate from power or objectively standing in relation to it, but instead individuals are the effects of power. The individual as an effect of power is to be seen as a symptom of a type of power, of the power relations that intersect and embed within the individual

⁶⁵ Idem, S. 105.

⁶⁶ Idem, S. 101-2.

mentally and bodily. Essentially what Foucault is going for is a type of power ontology that is somewhat distinct from Nietzsche's"⁶⁷.

Die von Foucault vorgestellte Macht darf also nicht im traditionellen Sinne der Macht von Personen verstanden werden. Obwohl Foucault von Rationalität in den Machtbeziehungen spricht, betont er aber selbst darauf, dass es hier um die Rationalität von *Techniken* gehe⁶⁸. Es ist von einer *intentionalen* Macht die Rede, die gleichzeitig *nicht-subjektiv* ist⁶⁹.

Im ersten Band seiner „Sexualität und Wahrheit“ bezeichnet Foucault diese Macht als *Biomacht*. Hier sind einige fundamentale Merkmale zu erwähnen, die diese Macht von traditionellen Machtvorstellungen unterscheiden: sie darf nicht in einer rein *negativen* Weise vorgestellt werden. Mit negativer Machtvorstellung meint Foucault eine *juridische* Konzeption von Macht, die seiner Meinung nach seit dem Mittelalter den herrschenden Machtbegriff im Abendland darstellt⁷⁰. Sie ist aber negativ, weil sie hauptsächlich durch Verbot, Zensur und Unterdrückung fungiert. Um Foucaults *produktive* Macht näher zu betrachten, bieten wir im letzten Teil dieses Kapitels eine kurze Zusammenfassung vom ersten Band seiner „Sexualität und Wahrheit“ an. Diesen Text haben wir aber aus zwei Gründen ausgewählt: erstens, es ist in diesem Buch, dass Foucault zum ersten Mal den Begriff „Biomacht“ detailliert bearbeitet. Zweitens, seine Analyse in diesem Buch ist eine archäologisch-genealogische Analyse, die die wechselseitige Verhältnisse zwischen *Wissen* und *Macht* durch konkrete Beispiele darstellt. Man sieht also in diesem Buch, wie der Wille zur Macht zur Entstehung bestimmter wissenschaftlichen Diskursen geführt hat, die ihrerseits die Macht noch verstärkt haben. Ein anderer Grund für die Zentralität dieses Buches

⁶⁷ Idem, S.

⁶⁸ Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen*, Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2012, S. 95.

⁶⁹ Idem, *ibidem*.

⁷⁰ Idem, S. 88.

liegt aber darin, dass Foucault hier ausführlich zeigt, wie die Macht den menschlichen *Körper* für die Erfüllung ihrer eigenen Interessen benutzt⁷¹.

§ 3. Genealogie in Praxis: „*Der Wille zum Wissen*“

In diesem Teil der Arbeit werden wir also versuchen, bestimmte Verhältnisse zwischen der Macht und dem Sex, die Foucault in seinem Buch „*Der Wille zum Wissen*“ dargestellt hat, kurz zu beschreiben. Schon der Titel des Buches, das den ersten Band von seinem dreibändigen Buch „*Histoire de la sexualité*“ ausmacht, kann überraschend sein. Denn man kann fragen, warum soll in einem Buch, das sich mit der Geschichte der Sexualität beschäftigt, vom Willen geredet werden, der deutlich eine Manifestation von Macht ist? Die Antwort dieser Frage liegt in Foucaults einzigartiger Vorstellung von Macht, die sich in vielen Hinsichten von üblichen Machtvorstellungen stark unterscheidet. Foucault versucht, diesen neuen Machtbegriff durch Erklärung ihrer wesentlichen und polymorphen Verhältnissen mit dem *Sex* zu erklären. Die Annahme, dass es eine Verbindung zwischen den Machtmechanismen und dem Bereich des *Sexes* gibt, ist aber keine neue Behauptung. Es gibt eine breit akzeptierte These, laut der der *Sex* seit dem 17. Jahrhundert stark von der Macht unterdrückt worden ist⁷². Die Vertreter dieser These verbinden die behauptete Unterdrückung des *Sexes* mit der Entwicklung des Kapitalismus im selben Jahrhundert:

⁷¹ Judith Butler spricht von einer Interpretation, laut der die Macht nicht nur auf den Körper einwirkt, sondern ihn überhaupt gestaltet. Siehe:

Butler, Judith, *Noch einmal: Körper und Macht*, in: Michel Foucault, Zwischenbilanz Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Herausgegeben von Axel Honneth und Martin Saar, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2003, S. 52.

⁷² Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 23.

„Er hält sich gut, dieser Diskurs über die moderne Unterdrückung des Sexes. Zweifellos weil er leicht zu halten ist. Eine schwerwiegende historische und politische Bürgerschaft stützt ihn: indem das Zeitalter der Repression im 17. Jahrhundert beginnen läßt, nach Jahrhunderten offenem Umgang und freien Ausdrucks, läßt man es zeitlich mit der Entwicklung des Kapitalismus zusammenfallen. (...) Ein Erklärungsprinzip beginnt sich abzuzeichnen: wenn der Sex mit solcher Strenge unterdrückt wird, so deshalb, weil er mit einer allgemeinen und intensiven Arbeitsordnung unvereinbar ist; wie konnte man in einer Epoche, wo man systematisch die Arbeitskraft ausbeutete, zulassen, daß sie sich in Lüsten erging- außer in jenen minimalen die für ihre Reproduktion sorgen?⁷³“

Diese Theorie stützt sich darauf, dass nach dem tridentinischen Konzil im 16. Jahrhundert die katholische Kirche zunehmend um Schweigen und Zurückhaltung bezüglich des Sexes gebeten hat⁷⁴. Nach und nach verstärkt sich diese Unterdrückung in späteren Jahrhunderten. Der Sex der Kinder, der davor eine Gelegenheit zum Lachen war, wird im 17. Jahrhundert zu einem großen Tabu, das den Eltern, den Erziehern, den Ärzten und den Beamten große Sorgen macht⁷⁵. Die eheliche Familie wird außerdem als die Norm der gesunden sexuellen Beziehung definiert. Direkte und nackte Rede vom Sex ist immer weniger zu hören, und es ergibt sich eine „Polizei des Sexes“⁷⁶, die aus einer dreiteiligen Strategie von Untersagung, nicht-Existenz, und Schweigen besteht.

Foucault beginnt seine Analyse mit einer starken Infragestellung der sogenannten Unterdrückungstheorie. Obwohl er das Auftreten vieler neuen sexuellen Verbote seit dem 17.

⁷³ Idem, S. 13-14.

⁷⁴ Idem, S. 24.

⁷⁵ Idem, S. 35.

⁷⁶ Idem, S. 31.

Jahrhundert nicht leugnet, ist er aber der Ansicht, dass diese zunehmende Zensur nur als Teil einer Machttechnik und eines *Willens zum Wissen* verstanden werden muss, der sich keineswegs auf Repression und Unterdrückung beschränken⁷⁷. Schon am Anfang seiner Diskussion stellt Foucault eine wichtige und interessante Frage: warum sprechen wir eigentlich seit dem 19. Jahrhundert so viel und leidenschaftlich von der Unterdrückung des Sexes durch die Macht? Die Antwort dieser Frage spricht die Unterdrückungstheorie stark wider. Laut Foucault hat das Abendland in letzten drei Jahrhunderten "eine diskursive Explosion um den Sex herum" erfahren⁷⁸. Die zunehmende Betonung auf die Unterdrückung des Sexes, so Foucault, macht selbst einen Teil von dieser Diskursivierung des Sexes aus. Was ist aber mit dieser Explosion der Diskurse gemeint? Foucault zeigt durch historische Fakten, wie der Sex, der traditionell eine Sache der moralischen und religiösen Paradigmen war, wird seit dem 18. Jahrhundert in verschiedene rationale Diskurse geraten. In vielen wissenschaftlichen Bereichen wie Medizin, Psychologie, und Psychiatrie spricht man vom Sex, und besonderes mit der Entwicklung der Psychoanalyse schreibt man dem Sex fast in jeder Krankheit oder physischen Störung eine Rolle zu⁷⁹. Obwohl man sich darum bemüht, die Kinder von sexuellen Akten zu verhindern, der wichtigere Punkt besteht aber darin, dass diese Bemühung sich durch detaillierte und endlose Gespräche zwischen Eltern, Ärzten, Pädagogen, und Psychologen vollzieht. Überall verstärkt sich also diese starke Tendenz, vom Sex zu reden. Im selben Jahrhundert sind wir auch mit dem Auftreten der sogenannten sexuellen *Perversionen* begegnet. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war der Sex von bestimmten Codes beherrscht, die streng auf die eheliche Beziehung konzentriert waren und den ganzen *Rest* einfach verschwommen und unklar bleiben ließen⁸⁰. Das heißt also eine unklare Sammlung von Phänomenen wie Homosexualität, Sadismus, oder

⁷⁷ Idem, S. 19.

⁷⁸ Idem, S. 23.

⁷⁹ Idem, S. 69.

⁸⁰ Idem, S. 42.

Pädophilie, die einfach als sündig, unmoralisch und widergesetzlich bezeichnet wurden. Im Laufe dieser breiten Diskursivierung des Sexes hat man aber damit angefangen, alle diese Beziehungen detailliert zu untersuchen, sie als Abweichungen von der natürlichen Normativität der Ehe zu definieren, und durch wissenschaftliche Methoden möglichst zu korrigieren versuchen⁸¹. Kurz gesagt, „der Sex zum Einsatz im Wahrheitsspiel geworden ist“⁸².

Der gemeinsame Kernpunkt dieser Diskursen besteht aber darin, dass sie das alte Ritual des „Geständnisses“ als ihre Hauptmethode haben. Das Geständnis, das spätestens seit dem Mittelalter eine der wichtigsten Methoden der Produktion der Wahrheit ist⁸³, findet jetzt eine "klinische" Funktion, mit der die Macht in privatesten Ebenen des Lebens durchdringt. Nicht nur in den Familien und persönlichen Beziehungen, sondern auch in Medizin, Psychologie, Psychiatrie und Justiz wird man immer darum gebeten, von seinen sexuellen Akten und sogar von seinen sexuellen Gedanken zu reden⁸⁴. Das beruht deutlich auf dieser Annahme, dass die Macht unterdrückt und Geständnis befreit⁸⁵. Die Macht wird hier in einem rein *negativen* und unterdrückenden Sinne verstanden, und der Sex als einen biologischen und psychischen Instinkt, der *außerhalb* der Macht liegt und von der Macht unterdrückt wird. Das Geständnis verliert in diesem Prozess seine traditionelle *Lokalisierung* und findet außerdem viele neue Formen wie Verhöre, Konsultationen und Briefe⁸⁶. Auf dieser Weise konstituiert sich eine merkwürdige Wissenschaft von dem *Uneingestehlich-Gestandenen*, die Foucault als eine "Geständnis-Wissenschaft" bezeichnet⁸⁷.

⁸¹ Idem, S. 104.

⁸² Idem, S. 60.

⁸³ Idem, S. 61-2.

⁸⁴ Idem, S. 62.

⁸⁵ Idem, S. 63-4.

⁸⁶ Idem, S. 66-7.

⁸⁷ Idem, S. 67-8.

Die Anpassung des Geständnisses mit den wissenschaftlichen Diskursen beruht aber auf einigen Grundsätzen: erstens, *die klinische Kodifizierung des "Sprechen-Machens"*, zweitens, *das Postulat einer allgemeinen und diffusen Kausalität*, drittens, *das Prinzip einer der Sexualität innewohnenden Latenz*, viertens, *die Methode der Interpretation*, und fünftens, *die Medizinisierung der Wirkungen des Geständnisses*⁸⁸. Nach dieser kurzen Beschreibung der "Geständnis-Wissenschaft" ist die enge Verbindung zwischen dem Wissen und dem Sex jetzt klarer geworden. Die erste Frage ist aber immer noch offen: warum diese starke Jagd auf die Wahrheit des Sexes? warum diese explosive Vermehrung der Diskurse über den Sex? Um diese Frage zu antworten, konzentrieren wir uns auf vier große Strategien, die seit dem 18. Jahrhundert den Bereich des Sexes beherrscht haben:

1. *Die Hysterisierung des weiblichen Körpers*: diese Strategie vollzieht sich in einem dreifachen Prozess: zunächst hat man den Körper der Frau als einen gänzlich sexuellen Körper analysiert. Dann ist diesem Körper durch eine ihm zugeschriebene innere Pathologie in das Feld der Medizin integriert worden. Und letztens, hat man diesen Körper durch Betonung auf seine Pflanzungsfunktion in einer organischen Verbindung mit der Familie und der ganzen Gesellschaft gesetzt. Wie Foucault es formuliert, „die Mutter bildet mitsamt ihrem Negativbild der *nervösen Frau* die sichtbarste Form dieser Hysterisierung“⁸⁹.

2. *Die Pädagogisierung des kindlichen Sexes*: Aufgrund dieser Strategie werden die Kinder als „vorsexuelle Wesen an der Schwelle der Sexualität“ definiert⁹⁰. Die Eltern, die Erzieher, die Pädagogen, und die Ärzten bemühen sich stark darum, diese gefährliche sexuelle Lust in den

⁸⁸Idem, S. 68-70.

⁸⁹ Idem, S. 103-4.

⁹⁰ Idem, S. 104.

Kindern zu kontrollieren und sie besonderes gegen Onanie zu stützen⁹¹. Das heißt erstens, dass man die Existenz des sexuellen Begehrens in den Kindern schon bestätigt, und zweitens heißt es, dass es immer mehr und seriöser darüber gesprochen wird.

3. *Die Sozialisierung der Fortpflanzungsverhaltens*: Das heißt erstens, die starke Betonung auf die eheliche Beziehung als die Norm des gesunden sexuellen Aktes, und zweitens, die Anerkennung der kontrollierten Fortpflanzung als die wichtigste Pflicht der Ehepaaren gegenüber der ganzen Gesellschaft⁹².

4. *Die Psychiatrisierung der perversen Lust*: mit Hilfe der schon beschriebenen wissenschaftlichen Diskursen hat man die sexuelle Lust als einen biologischen Instinkt definiert, ihm eine bestimmte *Normativität* zugeschrieben, und nach einer *Korrekturtechnik* für alle mögliche Abweichungen von dieser Normativität gesucht⁹³.

Mit diesen Strategien kann man Foucaults Hauptkritik an die Repressionstheorie besser verstehen. In seiner Kritik geht er davon aus, dass die Macht in dieser Theorie einen rein *negativen* und *juridischen* Sinne hat. Das heißt, dass man den Einfluss der Macht über den Sex nur in Formen wie Zensur, Verbot, und Unterdrückung versteht:

„Die Macht über den Sex vollzieht sich auf allen Ebenen in gleicher Weise.... Sie funktioniert in den einfachen und endlos wiederholten Räderwerken des Gesetzes, des Verbotes und der Zensur.... Immer handelt es sich um eine juristische Form, deren Wirkungen man als Gehorsam bestimmt. Gegenüber einer Macht, die Gesetz ist, ist das „Subjekt“, das zum Untertanen unterworfen ist, ein gehorchendes“⁹⁴.

⁹¹ Idem, *ibidem*.

⁹² Idem, *ibidem*.

⁹³ Idem, *ibidem*.

⁹⁴ Idem, S. 86.

Diese Macht ist also „nein-sagend, unproduktiv und anti-Energie“. Durch Erklärung der schon erwähnten Strategien zeigt aber Foucault, wie wir in den modernen abendländischen Gesellschaften einer neuen Art von Macht begegnet sind, die durch *Technik, Normalisierung, und Kontrolle* fungiert. Diese ist als *die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen* zu verstehen: nicht die „Sonne der Souveränität“, sondern die immer lokale und instabile Machtzustände⁹⁵. Im Verhältnis zu unserem Thema besteht aber das wichtigste Merkmal dieser Macht darin, dass das Verhältnis zwischen der Machtmechanismen und dem Sex eher positiv und produktive gedacht werden muss. Schon in den obigen Strategien sind wir mit einer produktiven Macht begegnet, die zur deutlichen *Vermehrung* der Diskurse über den Sex führt. Das ist besonderes in der letzten Strategie zu sehen, also durch die Psychiatrisierung der perversen Lust, die eine diskursive Anerkennung und Klassifizierung der perversen Arte der sexuellen Lust zur Folge hat. Diese Analyse macht Foucault fähig, diese wichtige Kritik gegen die Unterdrückungstheorie zu führen, dass die Machtverhältnisse nicht auf die „kontrollierte Reproduktion“, sondern auf die „Intensivierung des Körpers“ gerichtet sind⁹⁶.

Es gibt aber ein anderes Argument, das den Glaube an ein historisches Zeitalter der Zensur des Sexes noch stärker in Frage stellt. Wenn diese Unterdrückungstheorie wahr wäre, dann müssten ihre unterdrückenden Strategien in erster Linie auf die Ebene der Arbeiterklasse angewendet werden. Das ist aber nicht der Fall gewesen, weil alle diese Methoden zunächst auf die oberen Schichten der Gesellschaft, also in der ökonomisch und politisch führenden Klasse umgesetzt wurden. Die nervöse Mutter, und das an der Schwelle der Sexualität liegende Kind gehören zu aristokratischen und bürgerlichen Familien. Laut der damaligen Medizin, könnte die sexuelle

⁹⁵ Idem, S. 93-4.

⁹⁶ Idem, S. 106.

Frühreife zu vielen seriösen Problemen wie Sterilität oder Impotenz führen⁹⁷. Die genaue und detaillierte Forschungen über die sexuellen Perversionen war auch ein wichtiger Verfahren, durch den das Bürgertum seinen eigenen Sex von allen möglichen Abweichungen zu stützen suchte. Denn man war damals der Ansicht, dass diese perversen Sexualitäten durch den Prozess der *Vererbung* viele Krankheiten in den nachkommenden Generationen verursachen können⁹⁸. Das Bürgertum hat also damit angefangen, „seinen eigenen Sex wie einen großen und zerbrechlichen Schatz zu betrachten“⁹⁹. Damit wollte es zwei Ziele erreichen: einerseits, durch eine gesunde Sexualität, die für eine gesunde Nachkommenschaft verantwortlich war, seine eigene Zukunft zu sichern¹⁰⁰. Andererseits, durch diese diskursive Intensivierung und Verstärkung seines eigenen Körpers auch eine *physische* Herrschaft über die arme Klasse zu gewinnen¹⁰¹.

Ein kurzer Blick auf die Geschichte wird diese Behauptung bestätigen. Foucault zeigt, wie sich diese Macht-Strategien erst nach einer langen Zeit auf die Ebene der Arbeiterklasse ausgebreitet haben, und zwar nicht in derselben Weise oder mit der selben Intensität. Das Bürgertum hat eine lange darauf verzichtet, den anderen Klassen einen Körper und einen Sex zuzuerkennen¹⁰². Und wenn es auch geschah, hat sie versucht, diese Strategien irgendwie *gefahrlos* im ganzen Gesellschaftskörper durchzusetzen und zwar mit Hilfe einer breiten *Kontrolltechnologie*¹⁰³. Man kann also von einem *Differenzierungselement* im Laufe der Ausbreitung der modernen Macht-

⁹⁷ Idem, S. 147.

⁹⁸ Idem, S. 116-7.

⁹⁹ Idem, S. 119.

¹⁰⁰ Idem, S. 124.

¹⁰¹ Idem, S. 123.

¹⁰² Idem, S. 124.

¹⁰³ Idem, ibidem.

Mechanismen in verschiedenen Ebenen der Gesellschaft reden¹⁰⁴, der eine Art *dynamischen Rassismus* zur Folge hatte¹⁰⁵.

Die von Foucault entwickelte Machtvorstellung muss also als eine *produktive* Macht verstanden werden, die sich auf allen Ebenen des Lebens bewirkt. Sie ist also keine *persönliche* oder *souveräne* Macht, die sich irgendwo von draußen abspielt. Vielmehr muss sie als dynamische Machtverhältnisse verstanden werden. Das heißt, dass es hier Es geht um eine *relationale* Machttheorie geht¹⁰⁶. Deleuz schreibt:

„Sie ist weniger Eigentum als vielmehr Strategie, und ihre Wirkungen können keiner Aneignung zugeschrieben werden, »sondern Dispositionen, Manövern, Taktiken, Techniken, und Funktionsweisen«; sie ist »nicht so sehr etwas, was sich entfaltet, nicht so sehr das erworbene oder bewahrte Privileg der herrschenden Klasse, sondern vielmehr die Gesamtwirkung ihrer strategischen Positionen«; Kurz, die Macht besitzt keine Homogenität, sondern definiert sich durch Singularitäten, die einzelnen Punkte, durch die sie hindurchgeht“¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Idem, S. 125.

¹⁰⁵ Idem, S. 123.

¹⁰⁶ Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 124.

¹⁰⁷ Deleuz, Gilles, *Foucault*, Übersetzung von Hermann Kocyba, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2013, S. 39.

Schluss

In dieser Arbeit versuchten wir, die von Foucault geübte Genealogie als eine Geschichtsmethode zu präsentieren. Diese Methode wurde hier in einem größeren Kontext lokalisiert, der aus mehreren erkenntnistheoretischen Debatten über die Möglichkeit der historischen Erkenntnis besteht. Im ersten Kapitel wurden aus diesem Grund einige der bekanntesten Argumenten gegen die Möglichkeit einer gültigen Historie erwähnt. Um diese Argumente zu antworten, wurde es auf Geschichtstheorien von Robin Georg Collingwood und Wilhem Dilthey bezogen. Am Ende der Diskussion versuchten wir zu zeigen, wie alle diese Kritiken und Lösungen letztendlich auf einem bestimmten Erkenntnismodell basiert sind, das selbst ihre Wurzeln in Metaphysik und Mathematik hat. Daraus haben wir *genealogisch* geschlussfolgert, dass unsere zentrale Frage nach der Möglichkeit der historischen Erkenntnis auch andere *mögliche* Antworten finden mag.

Im zweiten Kapitel wurden wir dann die von Nietzsche geführte Argumente gegen die traditionelle Historie bearbeitet. Es wurde darauf betont, dass Genealogie sich in erster Linie darauf abzielt, bestimmte historische Bedingungen zu entdecken, die zur Existenz eines Dinges geführt haben. In seiner genealogischen Analyse von der üblichen Historie konzentriert sich Nietzsche also darauf, die Existenzbedingungen dieser Historie ans Licht zu bringen. Er zeigt, wie diese Historie unter dem Einfluß der traditionellen Metaphysik steht. Dann wurde es erklärt, wie Nietzsches kritischen Analyse von Aristoteles Metaphysik mit seinen Kritiken gegen die üblichen Historie zu verknüpfen ist. Am Ende des zweiten Kapitels wurden dann drei von diesen Kritiken erwähnt. Damit haben wir die schon im ersten Kapitel bearbeitete Debatte weitergeführt; gleichzeitig wurde aber die kritische Dimension vom Genealogiebegriff verdeutlicht. Der Kern des zweiten Kapitels war also eine genealogische Analyse von der traditionellen Historie.

Im letzten Kapitel wurde dann die Genealogie als eine alternative Geschichtsmethode dargestellt. Es wurde kurz gezeigt, wie Nietzsches Kritik gegen Aristoteles Ontologie mit seiner starken Betonung auf den *Machtbegriff* verbunden ist. Statt der unzeitlichen und immer mit sich selbst identisch bleibenden *Substanz* geht Nietzsche von historischen *Machtverhältnissen* aus, die die konkrete *Existenzbedingungen* jedes Dinges ausmachen. Die Ansichtbringung dieser Bedingungen macht gerade die Aufgabe der Genealogie aus. Im zweiten Teil des Kapitels haben wir uns auf Foucaults Genealogiekonzept fokussiert. Es wurde erwähnt, dass die Macht eine von drei Achsen seiner Genealogie darstellt. Diese Machtvorstellung, die er im letzten Teil seines „Der Wille zum Wissen“ als *Biomacht* bezeichnet, wurde dann im letzten Teil der Arbeit zu verdeutlichen versucht. Es wurde versucht, Foucaults genealogisch-archäologische Analyse von polymorphen Verhältnissen zwischen Macht und Wissen mit Blick auf die Geschichte des Sexes in den letzten drei Jahrhunderten im Abendland zu konkretisieren. Da haben wir dann bemerkt, wie stark Genealogie von den üblichen Geschichtsmethoden zu unterscheiden ist. Zwei grundlegende Unterschiede sind folgenderweise zu nennen: erstens, die zentrale Bedeutung von Macht in der Genealogie, die den Objektivitätsanspruch von traditioneller Historie widerspricht; zweitens, die genealogische Betonung darauf, wie diese Macht auf den menschlichen *Körper* gerichtet ist.

Literaturverzeichnis

-Bambach, Charles. R, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, 1995.

-Butler, Judith, *Noch einmal: Körper und Macht*, in: Michel Foucault, Zwischenbilanz Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Herausgegeben von Axel Honneth und Martin Saar, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2003.

-Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1978.

-Deleuz, Gilles, *Foucault*, Übersetzung von Hermann Kocyba, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2013.

-Descartes, René, *Abhandlung über die Methode*, die Vernunft richtig zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, Philosophische Schriften, Hans Heinrich Tillgner Verlag, Berlin und Wien 1924.

-Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Einleitung von Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag am Main, 1970.

-Dilthey, Wilhelm, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), in: Gesammelte Schriften Bd.V, Göttingen/Stuttgart 1957.

-Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen*, Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2012.

-Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. Deutsche Übersetzung von Michael Bischoff aus: Michel Foucault, *Schriften. Dits et Ecrits, Bd. II, 1970 - 1975*, Frankfurt am Main 2002, S. 166 - 191. In: Werner Hamacher (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Berlin/Wien 2003.

-Hodges, H.A, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge, 1998, S. 147-150.

-Mahon, Michael, *Foucaults Nietzschean Genealogy*, State University of New York Press, Albany, 1992.

-Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart, 2011.

-Plantinga, Theodore, *Historical understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*, Edwin Mellen Press, 1992.

-Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, E-Book auf: <http://www.schopenhauer-web.org/textos/MVR.pdf>.

-Stegmaier, Werner, *Nietzsches Genealogie der Moral*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.