

GRENZBESPRECHUNGEN

IN RU104B

Bestandsaufnahme und Potenzial von
Seminar, Institut und AVL

Fr, 21. Juli 2017, 16-20h

Sa, 22. Juli, 2017, 14-20h

Offenes Seminar mit Studierenden
und Lehrenden des Instituts für AVL

Textsammlung

Textsammlung für das offene Seminar

Inhalt

Einladung

**Grenzbesprechungen in R U104B.
Bestandsaufnahme und Potenzial von
Seminar, Institut und AVL**

Ausgewählt und erstellt von Studierenden und Lehrenden des
Instituts für Allgemeine und Vergleichende
Literaturwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität
München.

München, im Juli 2017.

Weitere Informationen auf avl.fs.lmu.de/



Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. (Auszug)

Michel Foucault: *L'ordre du discours*. (Auszug)

Roland Barthes: „An das Seminar“

Wolfram Ette: „Glanz des Unterganges. Erinnerungen an
meine Zeit am Institut für Allgemeine und Vergleichende
Literaturwissenschaft in Berlin 1987-1995“

Peter Szondi/Eberhard Lämmert: „Studien zur AVL“

Robert Stockhammer/Martin von Koppenfels: „Was ist
Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft?“

Jacques Derrida: *Die Unbedingte Universität*. (Auszug)

Jacques Derrida: *L'Université sans condition*. (Auszug)

Armen Avanesian: *Überschrift. Ethik des Wissens – Poetik der
Existenz*. (Auszug)

Liebe KommilitonInnen und DozentInnen,

Aus dem Bedürfnis, Fragen danach zu stellen, unter welchen Bedingungen literaturwissenschaftliches Arbeiten innerhalb unseres Studiums stattfindet, hat sich in den letzten Wochen eine kleine Gruppierung von StudentInnen und DozentInnen zu Diskussionen zusammengefunden. Ausgehend davon planen wir einen Gesprächsrahmen in Form eines offenen Seminars abzustecken, wozu wir euch und Sie herzlich einladen möchten: **"Grenzbesprechungen in R U104B. Bestandsaufnahme und Potenzial von Seminar, Institut und AVL."**

Jeder Rahmen beschreibt die Konturen eines Raumes, in dem sich Diskussionen abspielen und schließt ihn nach außen hin ab. Er bestimmt, was ‚innen‘ liegt und was ‚draußen‘ bleibt und wo das Denken auf Schranken stößt. Wie lässt sich das Feld eines Seminarraumes vermessen, oder, wie Foucault es formuliert, die „Grenzziehung unseres Willens zum Wissen“ bestimmen? Die AVL, so ließe sich sagen, rückt gerade die Infragestellung von Grenzziehungen ins Blickfeld, weil sie sowohl Stabilisierungen des Forschungsobjekts als auch die eigenen Untersuchungsformen auf ihre kontextabhängige Prozessualität hin beobachtet. Entgegen transhistorischen Bedeutungen von Literatur betreibt sie mittels Reflexion Denaturalisierungsprozesse und untersucht in Texten die Bedingungen der Möglichkeiten kultureller Ordnungsrahmen.

Wenn Untersuchungsformen den Gegenstand gestalten, muss die Selbstreflexion in der Untersuchung mit in den Vordergrund treten. Wissenschaftliches Arbeiten der AVL schliesse dann auch stetige Bestandsaufnahmen mit ein – sowohl des gegenwärtigen Status unseres Faches, als auch der spezifischen Strukturen des Instituts, an dem wir uns bilden und schließlich auch der Regulierungen in einzelnen Seminargesprächen. Es verlief so eine direkte Linie der Notwendigkeit, Grenzziehungen zu befragen: von denjenigen Demarkationen, die das Forschungsobjekt bestimmen, über solche der eigenen Disziplin bis hin zu denen im Seminar, die zu befragen eben auch heißt, im Seminar zu fragen, oder nochmal gewendet, im Seminar zu fragen: „Warum fragen?“.

Das offene Seminar wird am Freitag, den **21. Juli von 16-20 Uhr** und am Samstag, den **22. Juli von 14-20 Uhr** ausgerichtet, um gemeinsam Bestandsaufnahmen entlang eines Lektürefadens aufzunehmen. Wir wählen so das uns wohl vertrauteste Diskussionsformat – es ist aber ausdrücklich als Ausgangspunkt gedacht: für die gemeinsame Entwicklung einer Gesprächssituation, die über ein Seminargespräch gerne hinausgehen kann und manchmal vielleicht soll. Alle Texte werden zuvor online zur Verfügung gestellt. Auch für Kaffee, Getränke und Snacks ist gesorgt.

Am Freitag wird es zunächst darum gehen, die Grenzbesprechungen mit einer Diskussion über „Die Ordnung des Diskurses“ einzuleiten. Ausgehend von Foucaults Überlegungen zu diskursiven Kontrollmechanismen wollen wir in einem ersten Block mithilfe von Roland Barthes' Essay „An das Seminar“ und Wolfram Ettens „Glanz des Unterganges“ herausarbeiten, wie Autoritätsstrukturen die Beziehungen zwischen den SeminarteilnehmerInnen prägen und Sprecherpositionen etablieren.

Der zweite Block richtet seinen Fokus auf den historischen Kontext, aus dem heraus die momentane Konstitution des Instituts reflektiert werden kann. In einer Gegenüberstellung des Gründungstextes „Studien zur AVL“ von Szondi/Lämmert und „Was ist Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft?“ von Stockhammer/von Koppenfels, möchten wir Linien der Akzentuierung nachverfolgen und fragen, inwiefern die Voraussetzungen der Gründung weiterhin die Bedingungen des Bestehens sind.

In einem dritten Block wird der Frage nachgegangen, welche Einschränkung und welches Potenzial wir der politischen Wirkkraft der AVL gegenwärtig zusprechen. Anhand einer Lektüre von Jacques Derridas „Unbedingte Universität“ und Armen Avanessians „Überschrift“ sollen die Grenzbesprechungen hier jenseits von Grenzdurchbrechungen ausloten, wie in der theoretischen Praxis der AVL SpezialistInnen für Zeichensysteme versuchen können, Perspektiven abseits hegemonialer Systeme beweglich zu denken und Theorie dort, wo sie festsetzt, wieder zu entsetzen, darauf zielend, Grenzen mittels Kritik in Krisen zu stürzen.

Wir freuen uns auf euer und Ihr Kommen und hoffen auf einen anregenden Austausch!

Eure Planungsgruppe "Grenzbesprechungen"

München, den 11. Juli 2017

Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Fischer, 2001. S. 9 -35.

MICHEL FOUCAULT

Die Ordnung des Diskurses

Aus dem Französischen
von Walter Seitter

Mit einem Essay von
Ralf Konersmann

Zu diesem Buch

In der Antrittsvorlesung, die der 1984 verstorbene Philosoph und Historiker anlässlich seiner Berufung an das Collège de France am 2. Dezember 1970 gehalten hat, ist das geschichtsphilosophische Programm, aus dem sich seine späteren großen Werke speisen sollten, in den Grundzügen bereits entworfen. Sie ist ein Schlüsseltext der modernen Ideengeschichte. In einer subtilen Analyse der literarischen und wissenschaftlichen Institutionen und Mechanismen, die das Geschriebene und Gesprochene einschränken, kontrollieren und determinieren, entwickelt Foucault hier den theoretischen »Diskurs«, der ihn nachmals berühmt gemacht und mit dem er die Grenzen zwischen Historiographie, Literaturwissenschaft, Philosophie und Rhetorik überschritten hat.

Ralf Konersmann zeichnet in einem ebenso scharfsichtigen wie kenntnisreichen Essay die Fahndungsmethoden des Foucaultschen Denkens und die Gründe für dessen andauernde fächerübergreifende Wirkung nach.

Der Autor

Michel Foucault, geboren 1926, lehrte von 1970 bis zu seinem Tode 1984 »Geschichte der Denksysteme« am Collège de France. Seine Arbeiten zur Geschichte des Gefängnisses, der Psychiatrie und schließlich der Sexualität begründeten seinen internationalen Ruhm. Im Fischer Taschenbuch Verlag sind erschienen: *Von der Subversion des Wissens* (Bd. 7398); *Die Geburt der Klinik* (Bd. 7400); *Schriften zur Literatur* (Bd. 7405). 1993 erschien im S. Fischer Verlag Michel Foucault u. a., *Technologien des Selbst*.

FISCHER TASCHENBUCH VERLAG

MICHEL FOUCAULT

Die Ordnung des Diskurses

Inauguralvorlesung
am Collège de France,
2. Dezember 1970

In den Diskurs, den ich heute zu halten habe, und in die Diskurse, die ich vielleicht durch Jahre hindurch hier werden halten müssen, hätte ich mich gern verstohlen eingeschlichen. Anstatt das Wort zu ergreifen, wäre ich von ihm lieber umgarnt worden, um jedes Anfangens enthoben zu sein. Ich hätte gewünscht, während meines Sprechens eine Stimme ohne Namen zu vernehmen, die mir immer schon voraus war: ich wäre es dann zufrieden gewesen, an ihre Worte anzuschließen, sie fortzusetzen, mich in ihren Fugen unbemerkt einzunisten, gleichsam, als hätte sie mir ein Zeichen gegeben, indem sie für einen Augenblick aussetzte. Dann gäbe es kein Anfangen. Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein, wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht ein Linde.

Ich hätte gewünscht, daß es hinter mir eine Stimme gäbe, die schon seit langem das Wort ergriffen hätte und im Vorhinein alles, was ich sage, verdoppelte und daß diese Stimme so spräche: »Man muß weiterreden, ich kann nicht weitermachen, man muß weiterreden, man muß Wörter sagen, solange es welche gibt; man muß sie sagen, bis sie mich finden, bis sie mich sagen - befremdende Mühe, befremdendes Versagen; man muß weiterreden; vielleicht ist es schon getan, vielleicht haben sie mich schon gesagt, vielleicht haben sie mich schon an die Schwelle meiner Geschichte getragen, an das Tor, welches sich schon auf meine Geschichte öffnet (seine Öffnung würde mich erstaunen).«

Ich glaube, es gibt bei vielen ein ähnliches Verlangen, nicht anfangen zu müssen; ein ähnliches Begehren, sich von vornherein auf der anderen Seite des Diskurses zu befinden und nicht von außen ansehen zu müssen, was er Einzigartiges, Bedrohliches, ja vielleicht Verderbliches an sich hat. Auf diesen so verbreiteten Wunsch gibt die Institution eine ironische Antwort, indem sie die Anfänge feierlich gestaltet, indem sie

sie mit ehrfürchtigem Schweigen umgibt und zu weithin sichtbaren Zeichen ritualisiert.

Das Begehren sagt: »Ich selbst möchte nicht in jene gefährliche Ordnung des Diskurses eintreten müssen; ich möchte nichts zu tun haben mit dem, was es Einschneidendes und Entscheidendes in ihm gibt; ich möchte, daß er um mich herum eine ruhige, tiefe und unendlich offene Transparenz bilde, in der die anderen meinem Erwarten antworten und aus der die Wahrheiten eine nach der anderen hervorgehen; ich möchte nur in ihm und von ihm wie ein glückliches Findelkind getragen werden.« Und die Institution antwortet: »Du brauchst vor dem Anfangen keine Angst zu haben; wir alle sind da, um dir zu zeigen, daß der Diskurs in der Ordnung der Gesetze steht; daß man seit jeher über seinem Auftreten wacht; daß ihm ein Platz bereitet ist, der ihn ehrt, aber entwaffnet; und daß seine Macht, falls er welche hat, von uns und nur von uns stammt.«

Aber vielleicht sind diese Institution und dieses Begehren nur zwei entgegengesetzte Antworten auf ein und dieselbe Unruhe: Unruhe angesichts dessen, was der Diskurs in seiner materiellen Wirklichkeit als gesprochenes oder geschriebenes Ding ist; Unruhe angesichts jener vergänglichen Existenz, die zweifellos dem Verschwinden geweiht ist, aber nach einer Zeitlichkeit, die nicht die unsere ist; Unruhe, die unter jener alltäglichen und unscheinbaren Tätigkeit nicht genau vorstellbarer Mächte und Gefahren zu verspüren ist; verdächtige Unruhe von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften in so vielen Wörtern, deren Rauheiten sich seit langem abgeschliffen haben.

Aber was ist denn so gefährlich an der Tatsache, daß die Leute sprechen und daß ihre Diskurse endlos weiterwuchern? Wo liegt die Gefahr?

Die Hypothese, die ich heute abend entwickeln möchte, um den Ort – oder vielleicht das eher provisorische Theater – meiner Arbeit zu fixieren: Ich setze voraus, daß in jeder Ge-

sellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.

In einer Gesellschaft wie der unseren kennt man sehr wohl Prozeduren der *Ausschließung*. Die sichtbarste und vertrauteste ist das *Verbot*. Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann. Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts – dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken oder ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert. Ich möchte nur anmerken, daß es heute zwei Bereiche gibt, in denen der Raster besonders eng ist und die Verbote immer zahlreicher werden: die Bereiche der Sexualität und der Politik. Offensichtlich ist der Diskurs keineswegs jenes transparente und neutrale Element, in dem die Sexualität sich entwaffnet und die Politik sich befriedet, vielmehr ist er ein bevorzugter Ort, einige ihrer bedrohlichsten Kräfte zu entfalten. Der Diskurs mag dem Anschein nach fast ein Nichts sein – die Verbote, die ihn treffen, offenbaren nur allzubald seine Verbindung mit dem Begehren und der Macht. Und das ist nicht erstaunlich. Denn der Diskurs – die Psychoanalyse hat es uns gezeigt – ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens; und der Diskurs – dies lehrt uns immer wieder die Geschichte – ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.

Es gibt in unserer Gesellschaft noch ein anderes Prinzip der Ausschließung: kein Verbot, sondern eine Grenzziehung und eine Verwerfung. Ich denke an die Entgegensetzung von

Vernunft und Wahnsinn. Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keinen Vertrag beglaubigen, kann nicht einmal im Meßopfer die Transsubstantiation vollziehen lassen und aus dem Brot einen Leib machen; andererseits kann es aber auch geschehen, daß man dem Wort des Wahnsinnigen im Gegensatz zu jedem andern eigenartige Kräfte zutraut: die Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen oder die Zukunft vorauszukünden oder in aller Naivität das zu sehen, was die Weisheit der andern nicht wahrzunehmen vermag. Seltsamerweise wurde in Europa jahrhundertlang das Wort des Wahnsinnigen entweder nicht vernommen oder, wenn es vernommen wurde, als Wahrspruch gehört. Entweder fiel es ins Nichts, indem es mit seinem Auftauchen sofort verworfen wurde; oder man entzifferte darin eine naive oder listige Vernunft, eine vernünftiger Vernunft als die der vernünftigen Leute. Ob es nun ausgesperrt wurde oder insgeheim die Weihen der Vernunft erhielt – es existierte nicht. Zwar hat man an seinen Worten den Wahnsinnigen erkannt; seine Worte zogen die Grenze, aber niemals wurden sie gesammelt, niemals hörte man wirklich auf sie. Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ist kein Arzt auf die Idee gekommen, sich zu fragen, was denn in diesem Wort gesagt wird (und wie und warum es gesagt wird) – in dem Wort, das doch den Unterschied setzte. Der ganze unermessliche Diskurs des Wahnsinnigen wurde wieder zu sinnlosem Geräusch. Nur symbolisch erteilte man ihm das Wort: auf dem Theater, wo er entwaffnet und versöhnt auftrat, weil er die Rolle der maskierten Wahrheit spielte.

Man wird mir sagen, daß all das heute zu Ende ist oder zu Ende geht; daß das Wort des Wahnsinnigen nicht mehr auf der anderen Seite steht; daß es nicht mehr null und nichtig ist; daß es uns vielmehr auflauert; daß wir in ihm einen Sinn suchen oder die Ruinen eines Werks; und daß wir es bereits in

dem überraschen, was wir selbst artikulieren: in dem winzigen Riß, in dem uns entgeht, was wir sagen. Aber noch soviel Aufmerksamkeit beweist nicht, daß die alte Grenze nicht mehr besteht. Man denke nur an den ganzen Wissensapparat, mit dem wir jenes Wort entziffern; man denke nur an das ganze Netz von Institutionen, das einem – Arzt oder Psychoanalytiker – erlaubt, jenes Wort zu hören, und das gleichzeitig dem Patienten erlaubt, seine armseligen Wörter hervorzuholen oder verzweifelt zurückzuhalten. Man braucht nur an all das zu denken, um den Verdacht zu erwecken, daß die Grenze keineswegs beseitigt ist, daß sie nur anders gezogen ist: nach anderen Linien, durch neue Institutionen und mit Wirkungen, die nicht dieselben sind. Und selbst wenn die Rolle des Arztes nur die wäre, das Ohr einem endlich freien Wort zu leihen – das Horchen läßt die Zäsur immer bestehen. Es wird einem Diskurs gelauscht, der vom Begehren durchdrungen ist und sich – in seinem äußersten Hochgefühl oder in seiner äußersten Angst – mit schrecklichen Mächten begabt glaubt. Wenn es des Schweigens der Vernunft bedarf, um die Ungeheuer zu heilen, so muß das Schweigen doch auf der Hut sein: also bleibt die Grenzziehung.

Vielleicht ist es gewagt, den Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen als ein drittes Ausschließungssystem zu betrachten – neben den beiden, von denen ich eben sprach. Wie sollte man vernünftigerweise den Zwang der Wahrheit mit solchen Grenzziehungen vergleichen können, die von vornherein willkürlich sind oder sich zumindest um geschichtliche Zufälligkeiten herum organisieren, mit Grenzziehungen, die nicht nur verändert werden können, sondern sich tatsächlich ständig verschieben, die von einem ganzen Netz von Institutionen getragen sind, welche sie aufzwingen und absichern, und die sich zwangsweise, ja zum Teil gewaltsam durchsetzen?

Gewiß, auf der Ebene eines Urteils innerhalb eines Diskurses ist die Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen weder willkürlich noch veränderbar, weder institutio-

nell noch gewaltsam. Begibt man sich aber auf eine andere Ebene, stellt man die Frage nach jenem Willen zur Wahrheit, der seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt, oder fragt man allgemeiner, welche Grenzziehung unseren Willen zum Wissen bestimmt, so wird man vielleicht ein Ausschließungssystem (ein historisches, veränderbares, institutionell zwingendes System) sich abzeichnen sehen.

Zweifellos hat sich diese Grenzziehung geschichtlich konstituiert. Denn noch bei den griechischen Dichtern des 6. Jahrhunderts war der wahre Diskurs – im starken und wertbetonten Sinn des Wortes: der wahre Diskurs, vor dem man Achtung und Ehrfurcht hatte und dem man sich unterwerfen mußte, weil er der herrschende war – eben der Diskurs, der von den hierzu Befugten nach dem erforderlichen Ritual verlautbart worden ist; es war der Diskurs, der Recht sprach und jedem sein Teil zuwies; es war der Diskurs, der die Zukunft prophezeiend nicht nur ankündigte, was geschehen würde, sondern auch zu seiner Verwirklichung beitrug, der die Zustimmung der Menschen herbeiführte und sich so mit dem Geschick verflocht. Aber schon ein Jahrhundert später lag die höchste Wahrheit nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, was er *tat*, sie lag in dem, was er *sagte*: eines Tages hatte sich die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben: zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referentiellen Bezug. Zwischen Hesiod und Platon hat sich eine Teilung durchgesetzt, welche den wahren Diskurs und den falschen Diskurs trennte; diese Teilung war neu, denn nunmehr war der wahre Diskurs nicht mehr der kostbare und begehrenswerte Diskurs, der an die Ausübung von Macht gebunden ist. Der Sophist ist vertrieben.

Diese historische Grenzziehung hat unserem Willen zum Wissen zweifellos seine allgemeine Form gegeben. Aber sie hat sich auch immer wieder verschoben: die großen wissenschaftlichen Mutationen können vielleicht manchmal als die Folgen einer Entdeckung verstanden werden, sie können aber

auch als das Erscheinen neuer Formen des Willens zur Wahrheit gesehen werden. Es gibt ohne Zweifel im 19. Jahrhundert einen Willen zur Wahrheit, der weder in seinen Formen noch in seinen Gegenstandsbereichen, noch in den von ihm verwendeten Techniken, mit dem Willen zum Wissen übereinstimmt, welcher die Kultur der Klassik charakterisiert. Gehen wir noch weiter zurück: an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert ist (vor allem in England) ein Wille zum Wissen aufgetreten, der im Vorgriff auf seine wirklichen Inhalte Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf; ein Wille zum Wissen, der dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies; ein Wille zum Wissen, der (in einem allgemeineren Sinn als irgendein technisches Instrument) das technische Niveau vorschrieb, auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten. Es sieht so aus, als hätte seit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte, welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis.

Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird. Es sei hier nur symbolisch an das alte griechische Prinzip erinnert: daß die Arithmetik in

den demokratischen Städten betrieben werden kann, da in ihr Gleichheitsbeziehungen gelehrt werden; daß aber die Geometrie nur in den Oligarchien unterrichtet werden darf, da sie die Proportionen in der Ungleichheit aufzeigt.

Schließlich glaube ich, daß dieser auf einer institutionellen Basis und Verteilung beruhende Wille zur Wahrheit in unserer Gesellschaft dazu tendiert, auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben. Ich denke daran, wie sich die abendländische Literatur seit Jahrhunderten ans Natürliche und Wahrscheinliche, an die Wahrhaftigkeit und sogar an die Wissenschaft – also an den wahren Diskurs – anlehnen muß. Ich denke gleichfalls daran, wie die ökonomischen Praktiken, die als Vorschriften oder Rezepte oder auch als Moral kodifiziert sind, sich seit dem 16. Jahrhundert zu rationalisieren und zu rechtfertigen suchen, indem sie sich auf eine Theorie der Reichtümer und der Produktion stützen. Ich denke auch daran, wie das so gebieterische System der Strafjustiz seine Grundlage oder seine Rechtfertigung zunächst in einer Theorie des Rechts und seit dem 19. Jahrhundert in einem soziologischen, psychologischen, medizinischen, psychiatrischen Wissen sucht: als ob selbst das Wort des Gesetzes in unserer Gesellschaft nur noch durch einen Diskurs der Wahrheit autorisiert werden könnte.

Drei große Ausschließungssysteme treffen den Diskurs: das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit. Vom letzten habe ich am meisten gesprochen. Denn auf dieses bewegen sich die beiden anderen seit Jahrhunderten zu; immer mehr versucht es, sie sich unterzuordnen, um sie gleichzeitig zu modifizieren und zu begründen. Während die beiden ersten immer schwächer werden, und Ungewisser, sofern sie vom Willen zur Wahrheit durchkreuzt werden, wird dieser immer stärker, immer tiefer und unausweichlicher.

Und doch spricht man von ihm am wenigsten. Es ist, als würden der Wille zur Wahrheit und seine Wendungen für uns gerade von der Wahrheit und ihrem notwendigen Ablauf ver-

deckt. Der Grund dafür ist vielleicht dieser: Wenn der wahre Diskurs seit den Griechen nicht mehr derjenige ist, der dem Begehren antwortet oder der die Macht ausübt, was ist dann im Willen zur Wahrheit, im Willen, den wahren Diskurs zu sagen, am Werk - wenn nicht das Begehren und die Macht? Der wahre Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom Begehren ablöst und von der Macht befreit, kann den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdringt, nicht anerkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.

So bietet sich unseren Augen eine Wahrheit dar, welche Reichtum und Fruchtbarkeit ist, sanfte und listig universelle Kraft. Und wir übersehen dabei den Willen zur Wahrheit – jene gewaltige Ausschließungsmaschinerie. Alle jene, die in unserer Geschichte immer wieder versucht haben, diesen Willen zur Wahrheit umzubiegen und ihn gegen die Wahrheit zu wenden, gerade dort, wo die Wahrheit es unternimmt, das Verbot zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren, alle jene – von Nietzsche zu Artaud und Bataille – müssen uns nun als – freilich erhabene – Orientierungszeichen unserer alltäglichen Arbeit dienen.

Es gibt offensichtlich viele andere Prozeduren der Kontrolle und Einschränkung des Diskurses. Diejenigen, von denen ich bis jetzt gesprochen habe, wirken gewissermaßen von außen; sie funktionieren als Ausschließungssysteme; sie betreffen den Diskurs in seinem Zusammenspiel mit der Macht und dem Begehren.

Ich glaube, man kann noch eine andere Gruppe ausmachen. Interne Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben; Prozeduren, die als Klassifikations-, Anordnungs-, Verteilungsprinzipien wirken. Diesmal geht es darum, eine andere Dimension des Diskurses zu bändigen: die des Ereignisses und des Zufalls.

Hier ist in erster Linie der Kommentar zu nennen. Ich nehme an, bin aber nicht ganz sicher, daß es kaum eine Gesellschaft gibt, in der nicht große Erzählungen existieren, die man erzählt, wiederholt, abwandelt; Formeln, Texte, ritualisierte Diskurssammlungen, die man bei bestimmten Gelegenheiten vorträgt; einmal gesagte Dinge, die man aufbewahrt, weil man in ihnen ein Geheimnis oder einen Reichtum vermutet. In allen Gesellschaften läßt sich eine Art Gefälle zwischen den Diskursen vermuten: zwischen den Diskursen, die im Auf und Ab des Alltags geäußert werden und mit dem Akt ihres Ausgesprochenwerdens vergehen, und den Diskursen, die am Ursprung anderer Sprechakte stehen, die sie wieder aufnehmen, transformieren oder besprechen – also jenen Diskursen, die über ihr Ausgesprochenwerden hinaus *gesagt sind*, gesagt bleiben, und noch zu sagen sind. Wir kennen sie in unserem Kultursystem: es sind die religiösen und die juristischen Texte, auch die literarischen Texte mit ihrem so merkwürdigen Status, bis zu einem gewissen Grade die wissenschaftlichen Texte.

Gewiß ist diese Abstufung weder stabil noch konstant oder absolut. Es gibt nicht auf der einen Seite die ein für allemal gegebene Kategorie der grundlegenden oder schöpferischen Diskurse und auf der anderen Seite die Masse der wiederholenden, glossierenden und kommentierenden. Viele Primärtexte verdunkeln sich und verschwinden und manchmal übernehmen Kommentare den ersten Platz. Aber wenn sich auch die Ansatzpunkte ändern, so bleibt doch die Funktion; das Prinzip der Abstufung tritt immer wieder in Kraft. Die radikale Aufhebung dieser Abstufung kann niemals etwas anderes sein als Spiel, Utopie oder Angst. Spiel in der Art von Borges als Kommentar, der nur wörtliche (aber feierliche und erwartete) Wiederholung dessen ist, was er kommentiert; oder Spiel einer Kritik, die endlos von einem Werk spricht, das gar nicht existiert. Lyrischer Traum eines Diskurses, der in jedem seiner Punkte absolut neu und unschuldig wiedergeboren wird und der ohne Unterlaß in aller Frische aus Din-

gen, Gefühlen oder Gedanken wiederersteht. Angst jenes Kranken von Janet, für den jede geringste Aussage gleichsam ein Wort des Evangeliums war, unerschöpfliche Sinnschätze barg und endlos erneuert, wiederholt und kommentiert zu werden verdiente: »Wenn ich nur daran denke«, sagte er, sobald er etwas las oder hörte, »wenn ich nur daran denke, daß dieser Satz in die Ewigkeit eingeht und daß ich ihn vielleicht noch nicht ganz verstanden habe.«

Aber auch hier geht es immer nur darum, eines der Glieder der Relation zu beseitigen, nicht die Beziehung selbst. Diese Beziehung ändert sich ständig in der Zeit und nimmt auch innerhalb einer Epoche vielfältige und auseinanderstrebende Formen an. Die juristische Exegese ist (schon seit langem) vom religiösen Kommentar sehr verschieden. Ein einziges literarisches Werk kann gleichzeitig zu recht unterschiedlichen Diskurstypen Anlaß geben: die *Odyssee* als Primärtext wird gleichzeitig in der Übersetzung von Berard, in unzähligen Texterklärungen und im *Ulysses* von Joyce wiederholt.

Für den Augenblick möchte ich nur darauf hinweisen, daß im Kommentar die Abstufung von Primärtext und Sekundärtext zwei einander ergänzende Rollen spielt. Einerseits ermöglicht es (und zwar endlos), neue Diskurse zu konstruieren: der Überhang des Primärtextes, seine Fortdauer, sein Status als immer wieder aktualisierbarer Diskurs, der vielfältige oder verborgene Sinn, als dessen Inhaber er gilt, die Verschwiegenheit und der Reichtum, die man ihm wesenhaft zuspricht - all das begründet eine offene Möglichkeit zu sprechen. Aber andererseits hat der Kommentar, welche Methoden er auch anwenden mag, nur die Aufgabe, das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war. Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist. Das unendliche Gewimmel der Kommentare ist vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen: an seinem Hori-

zont steht vielleicht nur das, was an seinem Ausgangspunkt stand – das bloße Rezitieren. Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses, indem er ihm gewisse Zugeständnisse macht: er erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde. Die offene Vielfalt und das Wagnis des Zufalls werden durch das Prinzip des Kommentars von dem, was gesagt zu werden droht, auf die Zahl, die Form, die Maske, die Umstände der Wiederholung übertragen. Das Neue ist nicht in dem, was gesagt wird, sondern im Ereignis seiner Wiederkehr.

Ich glaube, es gibt noch ein anderes Prinzip der Verknappung des Diskurses, welches das erste bis zu einem gewissen Grade ergänzt. Es handelt sich um den Autor. Und zwar nicht um den Autor als sprechendes Individuum, das einen Text gesprochen oder geschrieben hat, sondern um den Autor als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts. Dieses Prinzip wirkt nicht überall in der gleichen Weise; vielmehr gibt es um uns herum viele Diskurse, die im Umlauf sind, ohne ihren Sinn oder ihre Wirksamkeit einem Autor zu verdanken: banale Aussagen, die alsbald verschwinden; Beschlüsse oder Verträge, die Unterzeichner brauchen, aber keinen Autor; technische Anweisungen, die anonym weitergegeben werden. In den Bereichen, in denen die Zuschreibung an einen Autor die Regel ist – Literatur, Philosophie, Wissenschaft –, kann man sehen, daß sie nicht immer dieselbe Rolle spielt. Im Mittelalter war die Zuschreibung an einen Autor im Bereich des wissenschaftlichen Diskurses unerlässlich, denn sie war ein Index der Wahrheit. Man war sogar der Auffassung, daß ein Satz seinen wissenschaftlichen Wert von seinem Autor beziehe. Seit dem 17. Jahrhundert hat sich diese Funktion im wissenschaftlichen Diskurs immer mehr abgeschwächt: die Rolle des Autors besteht nur mehr darin, einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben. Hingegen hat sich im

Bereich des literarischen Diskurses seit eben jener Zeit die Funktion des Autors verstärkt: all die Erzählungen, Gedichte, Dramen oder Komödien, die man im Mittelalter mehr oder weniger anonym zirkulieren ließ, werden nun danach befragt (und sie müssen es sagen), woher sie kommen, wer sie geschrieben hat. Man verlangt, daß der Autor von der Einheit der Texte, die man unter seinen Namen stellt, Rechenschaft ablegt; man verlangt von ihm, den verborgenen Sinn, der sie durchkreuzt, zu offenbaren oder zumindest in sich zu tragen; man verlangt von ihm, sie in sein persönliches Leben, in seine gelebten Erfahrungen, in ihre wirkliche Geschichte einzufügen. Der Autor ist dasjenige, was der beunruhigenden Sprache der Fiktion ihre Einheiten, ihren Zusammenhang, ihre Einfügung in das Wirkliche gibt.

Nun wird man mir sagen: »Aber Sie sprechen da vom Autor, wie ihn die Kritik nachträglich erfindet, wenn der Tod eingetreten ist und nur mehr eine verworrene Masse von unverständlichen Texten übrig ist; selbstverständlich muß man dann ein bißchen Ordnung in all das bringen; man muß sich einen Entwurf, einen Zusammenhang, eine Thematik ausdenken, die man dem Bewußtsein oder dem Leben des vielleicht tatsächlich etwas fiktiven Autors zuschreibt. Aber das ändert doch nichts daran, daß er existiert hat, dieser wirkliche Autor, dieser Mensch, der in all die abgenutzten Wörter eingebrochen ist, und sein Genie oder seine Unordnung in sie hineingetragen hat.«

Es wäre sicherlich absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen. Aber ich denke, daß zumindest seit einer bestimmten Epoche – das Individuum, das sich daranmacht, einen Text zu schreiben, aus dem vielleicht ein Werk wird, die Funktion des Autors in Anspruch nimmt. Was es schreibt und was es nicht schreibt, was es entwirft, und sei es nur eine flüchtige Skizze, was es an banalen Äußerungen fallen läßt – dieses ganze differenzierte Spiel ist von der Autor-Funktion vorgeschrieben, die es von seiner Epoche übernimmt oder die es seinerseits modifiziert. Und

wenn es das traditionelle Bild, das man sich vom Autor macht, umstößt, so schafft es eine neue Autor-Position, von der aus es in allem, was es je sagt, seinem Werk ein neues, noch verschwommenes Profil verleiht.

Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentator das Spiel der *Identität* in der Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität*, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*.

Auch in dem, was man die »Disziplinen« nennt (nicht die Wissenschaften), wäre ein Prinzip der Einschränkung zu erkennen. Auch dieses Prinzip ist relativ und beweglich. Auch es erlaubt zu konstruieren, aber nach ganz bestimmten Spielregeln.

Die Organisation der Disziplinen unterscheidet sich sowohl vom Prinzip des Kommentars wie von dem des Autors. Vom Prinzip des Autors hebt sich eine Disziplin ab, denn sie definiert sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten: das alles konstituiert ein anonymes System, das jedem zur Verfügung steht, der sich seiner bedienen will oder kann, ohne daß sein Sinn oder sein Wert von seinem Erfinder abhängen. Das Prinzip der Disziplin hebt sich aber auch von dem des Kommentars ab: im Unterschied zu diesem wird in der Disziplin nicht ein Sinn vorausgesetzt, der wiederentdeckt werden muß, und auch keine Identität, die zu wiederholen ist; sondern das, was für die Konstruktion neuer Aussagen erforderlich ist. Zur Disziplin gehört die Möglichkeit, endlos neue Sätze zu formulieren.

Aber es ist noch mehr notwendig – damit weniger möglich ist: eine Disziplin ist nicht die Summe dessen, was bezüglich einer bestimmten Sache Wahres gesagt werden kann; sie ist auch nicht die Gesamtheit dessen, was über eine bestimmte Gegebenheit aufgrund eines Prinzips der Kohärenz oder der Systematizität angenommen werden kann. Die Medizin be-

steht nicht aus der Gesamtheit dessen, was man bezüglich der Krankheit Wahres sagen kann; die Botanik kann nicht als die Summe aller Wahrheiten, welche die Pflanzen betreffen, definiert werden. Es gibt dafür zwei Gründe: einmal bestehen die Botanik oder die Medizin, ebenso wie jede andere Disziplin, nicht nur aus Wahrheiten, sondern auch aus Irrtümern, die nicht Residuen oder Fremdkörper sind, sondern positive Funktionen haben, historisch wirksam sind und eine Rolle spielen, die von der der Wahrheit oft nicht zu trennen ist. Aber außerdem muß ein Satz, damit er zur Botanik oder zur Medizin gehöre, Bedingungen entsprechen, die in gewisser Weise strenger und komplexer sind, als es die reine und einfache Wahrheit ist: jedenfalls Bedingungen anderer Art. Er muß sich auf eine bestimmte Gegenstandsebene beziehen: vom Ende des 17. Jahrhunderts an muß z. B. ein Satz, um ein »botanischer« Satz zu sein, die sichtbare Struktur der Pflanze, das System ihrer nahen und fernen Ähnlichkeiten oder die Mechanik ihrer Flüssigkeiten betreffen (und er durfte nicht, wie noch im 16. Jahrhundert, ihre symbolischen Bedeutungen einbeziehen oder gar die Gesamtheit der Kräfte und Eigenschaften, die man ihr in der Antike zusprach). Ein Satz muß aber auch begriffliche oder technische Instrumente verwenden, die einem genau definierten Typ angehören: vom 19. Jahrhundert an war ein Satz nicht mehr medizinisch, »fiel er aus der Medizin heraus« und galt als individuelle Einbildung oder volkstümlicher Aberglaube, wenn er zugleich metaphorische, qualitative und substantielle Begriffe enthielt (z. B. die Begriffe der Verstopfung, der erhitzten Flüssigkeiten oder der ausgetrockneten Festkörper); er konnte aber, ja er mußte Begriffe verwenden, die ebenso metaphorisch sind, aber auf einem anderen Modell aufbauen, einem funktionellen und physiologischen Modell (so die Begriffe der Reizung, der Entzündung oder der Degenerierung der Gewebe). Darüber hinaus muß ein Satz, um einer Disziplin anzugehören, sich einem bestimmten theoretischen Horizont einfügen: es sei nur daran erinnert, daß die Suche nach der ursprünglichen

Sprache, die bis ins 18. Jahrhundert hinein ein durchaus anerkanntes Thema war, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jeden Diskurs nicht bloß zum Irrtum, sondern zu einem Hirngespinnst, zu einer Träumerei, zu einer sprachwissenschaftlichen Monstrosität werden ließ.

Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern. Das Äußere einer Wissenschaft ist sowohl mehr bevölkert als auch weniger bevölkert, als man glaubt: es gibt dort die unmittelbare Erfahrung, die imaginären Themen der Einbildungskraft, die unvordenkliche Überzeugungen tragen und immer wieder erneuern; aber vielleicht gibt es keine Irrtümer im strengen Sinn, denn der Irrtum kann nur innerhalb einer definierten Praxis auftauchen und entschieden werden; hingegen schleichen Monstren herum, deren Form mit der Geschichte des Wissens wechselt. Ein Satz muß also komplexen und schwierigen Erfordernissen entsprechen, um der Gesamtheit einer Disziplin angehören zu können. Bevor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, muß er, wie Georges Canguilhem sagen würde, »im Wahren« sein.

Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren. Zweifellos hatte Naudin vor ihm die These aufgestellt, daß die Erbmerkmale diskret sind; aber wie neu und befremdend dieses Prinzip auch war, es konnte – zumindest als Rätsel – dem biologischen Diskurs angehören. Mendel ist es, der das Erbmerkmal als absolut neuen biologischen Gegenstand konstituiert, indem er eine bis dahin unbekannte Filterung vornimmt: er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach

statistischen Regelmäßigkeiten auftaucht und verschwindet. Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht »im Wahren« des biologischen Diskurses seiner Epoche: biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet. Es mußte der Maßstab gewechselt werden, es mußte eine ganz neue Gegenstandsebene in der Biologie entfaltet werden, damit Mendel in das Wahre eintreten und seine Sätze (zu einem großen Teil) sich bestätigen konnten. Mendel war ein wahres Monstrum, weshalb die Wissenschaft von ihm nicht sprechen konnte. Hingegen hatte Schleiden, 30 Jahre früher, indem er, mitten im 19. Jahrhundert, aber gemäß den Regeln des biologischen Diskurses, die pflanzliche Sexualität leugnete, lediglich einen disziplinierten Irrtum formuliert.

Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.

Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat.

Gewöhnlich sieht man in der Fruchtbarkeit eines Autors, in der Vielfältigkeit der Kommentare, in der Entwicklung einer Disziplin unbegrenzte Quellen für die Schöpfung von Diskursen. Vielleicht. Doch ebenso handelt es sich um Prinzipien der Einschränkung, und wahrscheinlich kann man sie in ihrer positiven und fruchtbaren Rolle nur verstehen, wenn man ihre restriktive und zwingende Funktion betrachtet.

Es gibt, glaube ich, eine dritte Gruppe von Prozeduren, welche die Kontrolle der Diskurse ermöglichen. Diesmal handelt es sich nicht darum, ihre Kräfte zu bändigen und die Zufälle ihres Auftauchens zu beherrschen. Es geht darum, die Bedin-

gungen ihres Einsatzes zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat: Verknappung diesmal der sprechenden Subjekte. Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. Genauer gesagt: nicht alle Regionen des Diskurses sind in gleicher Weise offen und zugänglich; einige sind stark abgeschirmt (und abschirmend), während andere fast allen Winden offenstehen und ohne Einschränkung jedem sprechenden Subjekt verfügbar erscheinen.

Ich möchte zu diesem Thema eine Anekdote erwähnen, die so schön ist, daß man um ihre Wahrheit zittern muß. Sie faßt alle Einschränkungen des Diskurses zusammen: die Begrenzungen seiner Macht, die Bändigungen seines zufälligen Auftretens und die Selektionen unter den sprechenden Subjekten. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte der Shogun davon gehört, daß die Überlegenheit der Europäer – auf den Gebieten der Schifffahrt, des Handels, der Politik, der Kriegskunst – in ihrer Kenntnis der Mathematik begründet sei. Er wünschte, sich eines so kostbaren Wissens zu bemächtigen. Als man ihm von einem englischen Seemann erzählt hatte, der das Geheimnis dieser wunderbaren Diskurse kannte, ließ er ihn in seinen Palast kommen und hielt ihn dort fest. Ganz allein nahm er bei ihm Unterrichtsstunden. Er lernte Mathematik. Er behielt tatsächlich die Macht und wurde sehr alt. Erst im 19. Jahrhundert gab es dann japanische Mathematiker. Aber die Anekdote ist damit nicht zu Ende: sie hat ihre europäische Kehrseite. Dieser englische Seemann, Will Adams, soll nämlich ein Autodidakt gewesen sein: ein Zimmermann, der bei seiner Arbeit auf einer Werft die Geometrie gelernt hatte. Drückt sich nicht in dieser Erzählung einer der großen Mythen der europäischen Kultur aus? Dem monopolisierten und geheimen Wissen der orientalischen Tyrannei setzt Europa die universale Kommunikation der Erkenntnis, den unbegrenzten und freien Austausch der Diskurse entgegen.

Doch hält dieser Gedanke einer Prüfung nicht stand. Der Austausch und die Kommunikation sind positive Figuren innerhalb komplexer Systeme der Einschränkung; und sie können nicht unabhängig von diesen funktionieren. Die oberflächlichste und sichtbarste Form dieser Einschränkungssysteme besteht in dem, was man unter dem Namen des Rituals zusammenfassen kann. Das Ritual definiert die Qualifikation, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen (wobei diese Individuen im Dialog, in der Frage, im Vortrag bestimmte Positionen einnehmen und bestimmte Aussagen formulieren müssen); es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf ihre Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte. Die religiösen, gerichtlichen, therapeutischen Diskurse, und zum Teil auch die politischen, sind von dem Einsatz eines Rituals kaum zu trennen, welches für die sprechenden Subjekte sowohl die besonderen Eigenschaften wie die allgemein anerkannten Rollen bestimmt.

Ein teilweise abweichendes Funktionieren zeigen die »Diskursgesellschaften«, welche die Aufgabe haben, Diskurse aufzubewahren oder zu produzieren, um sie in einem geschlossenen Raum zirkulieren zu lassen und sie nur nach bestimmten Regeln zu verteilen, so daß die Inhaber bei dieser Verteilung nicht enteignet werden. Ein archaisches Modell bilden jene Gruppen von Rhapsoden, welche die Kenntnis der Dichtungen besaßen, die vorzutragen oder auch zu verändern waren. Diese Kenntnis, die einem rituellen Vortrag diente, wurde in einer bestimmten Gruppe aufgrund außerordentlicher Gedächtnisleistungen geschützt, verteidigt, bewahrt. Wer sich diese Kenntnis aneignete, trat damit sowohl in eine Gruppe wie in ein Geheimnis ein, das durch den Vortrag zwar offenbart, aber nicht entweiht wurde. Zwischen dem Sprechen und dem Hören waren die Rollen nicht austauschbar.

Gewiß ist von derartigen »Diskursgesellschaften« mit ihrem zweideutigen Spiel von Geheimhaltung und Verbreitung kaum etwas geblieben. Aber man täusche sich nicht. Selbst im Bereich des wahren Diskurses, selbst im Bereich des veröffentlichten und von allem Ritual freien Diskurses, gibt es noch Aneignung von Geheimnis und Nicht-Austauschbarkeit. Der Akt des Schreibens, wie er heute im Buch, im Verlagswesen und in der Persönlichkeit des Schriftstellers institutionalisiert ist, findet in einer »Diskursgesellschaft« statt, die vielleicht diffus, gewiß jedoch zwingend und einschränkend ist. Die Besonderheit des Schriftstellers, die von ihm selber gegenüber der Tätigkeit jedes anderen Sprechenden oder Schreibenden Subjekts hervorgehoben wird, der intransitive Charakter, den er seinem Diskurs verleiht, die fundamentale Einzigartigkeit, die er seit langem dem »Schreiben« zuspricht, die behauptete Asymmetrie zwischen dem »Schaffen« und irgendeinem anderen Einsatz des sprachlichen Systems – all dies verweist in der Formulierung (und wohl auch in der Praxis) auf die Existenz einer gewissen »Diskursgesellschaft«. Aber es gibt noch viele andere, die in ganz anderer Weise, nach ganz anderen Spielregeln von Ausschließung und Verbreitung funktionieren: man denke an das technische oder wissenschaftliche Geheimnis; man denke daran, wie der medizinische Diskurs verbreitet wird und zirkuliert, man denke an jene, die sich den ökonomischen oder politischen Diskurs angeeignet haben.

Auf den ersten Blick bilden die (religiösen, politischen, philosophischen) »Doktrinen« das Gegenteil von »Diskursgesellschaften«: bei diesen tendiert die Zahl der Sprechenden Individuen, auch wenn sie nicht fixiert ist, dazu, begrenzt zu sein, und nur unter diesen Individuen kann der Diskurs zirkulieren und weitergegeben werden. Hingegen tendiert die Doktrin dazu, sich auszubreiten. Durch die gemeinsame Verbindlichkeit eines einzigen Diskursensembles definieren Individuen, wie zahlreich man sie sich auch vorstellen mag, ihre Zusammengehörigkeit. Anscheinend ist die einzige erforderliche

Bedingung die Anerkennung derselben Wahrheiten und die Akzeptierung einer – mehr oder weniger strengen – Regel der Übereinstimmung mit den für gültig erklärten Diskursen. Wären sie nur das, so wären die Doktrinen von den wissenschaftlichen Disziplinen nicht so sehr verschieden, und die diskursive Kontrolle beträfe nur die Form und den Inhalt der Aussage, nicht auch das Sprechende Subjekt. Aber die Zugehörigkeit zu einer Doktrin geht sowohl die Aussage wie das Sprechende Subjekt an – und zwar beide in Wechselwirkung. Durch die Aussage und von der Aussage her stellt sie das Sprechende Subjekt in Frage, wie die Ausschließungsprozeduren und die Verwerfungsmechanismen beweisen, die einsetzen, wenn ein Sprechendes Subjekt eine oder mehrere unzulässige Aussagen gemacht hat; Häresie und Orthodoxie sind nicht fanatische Übertreibungen der Doktrinmechanismen: sie gehören wesentlich zu ihnen. Aber umgekehrt stellt die Doktrin die Aussagen von den Sprechenden Subjekten aus in Frage, sofern die Doktrin immer als Zeichen, Manifestation und Instrument einer vorgängigen Zugehörigkeit gilt – einer Klassenzugehörigkeit, eines gesellschaftlichen oder rassistischen Status, einer Nationalität oder einer Interessengemeinschaft, einer Zusammengehörigkeit in Kampf, Aufstand, Widerstand oder Beifall. Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen; aber sie bedient sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der Sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der Sprechenden Individuen.

In einem viel größeren Maßstab muß man schließlich tiefe Spaltungen in der gesellschaftlichen Aneignung der Diskurse feststellen. Die Erziehung mag de jure ein Instrument sein, das in einer Gesellschaft wie der unsrigen jedem Individuum den Zugang zu jeder Art von Diskurs ermöglicht – man weiß jedoch, daß sie in ihrer Verteilung, in dem, was sie erlaubt,

und in dem, was sie verhindert, den Linien folgt, die von den gesellschaftlichen Unterschieden, Gegensätzen und Kämpfen gezogen sind. Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern.

Ich bin mir darüber im klaren, daß es sehr abstrakt ist, wie ich es eben getan habe, die Rituale des Sprechens, die Diskursgesellschaften, die Doktringuuppen und die gesellschaftlichen Aneignungen zu trennen. Zumeist verbinden sie sich miteinander und bilden große Gebäude, welche die Verteilung der sprechenden Subjekte auf die verschiedenen Diskurstypen und die Aneignung der Diskurse durch bestimmte Kategorien von Subjekten sicherstellen. Es handelt sich hier, mit einem Wort, um die großen Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses. Was ist denn eigentlich ein Unterrichtssystem – wenn nicht eine Realisierung des Wortes, eine Qualifizierung und Fixierung der Rollen für die sprechenden Subjekte, die Bildung einer zumindest diffusen doktrinären Gruppe, eine Verteilung und Aneignung des Diskurses mit seiner Macht und seinem Wissen? Was ist denn das »Schreiben« (das Schreiben der »Schriftsteller«) anderes als ein ähnliches Unterwerfungssystem, das vielleicht etwas andere Formen annimmt, dessen große Skandierungen aber analog verlaufen? Sind nicht auch das Gerichtssystem und das institutionelle System der Medizin, zumindest unter gewissen Aspekten, ähnliche Systeme zur Unterwerfung des Diskurses?

Ich frage mich, ob sich nicht gewisse Themen der Philosophie als Antworten auf diese Einschränkungs- und Ausschließungsspiele gebildet haben und sie vielleicht auch verstärken.

Sie antworten ihnen, indem sie eine ideale Wahrheit als Gesetz der Diskurse und eine immanente Rationalität als Prinzip ihrer Abfolge vorschlagen und indem sie eine Ethik der Erkenntnis begründen, welche die Wahrheit nur dem Begehren

nach der Wahrheit selbst und allein der Fähigkeit, sie zu denken, verspricht.

Aber sie verstärken sie dann auch, indem sie die spezifische Realität des Diskurses überhaupt leugnen.

Seitdem die Spiele und die Geschäfte der Sophisten verbannt worden sind, seitdem man ihren Paradoxen mit mehr oder weniger Gewißheit einen Maulkorb angelegt hat, scheint das abendländische Denken darüber zu wachen, daß der Diskurs so wenig Raum wie nur möglich zwischen dem Denken und der Sprache einnehme; es scheint darüber zu wachen, daß der Diskurs lediglich als Kontaktglied zwischen dem Denken und dem Sprechen erscheine; daß er nichts anderes sei als ein Denken, das mit seinen Zeichen bekleidet und von den Wörtern sichtbar gemacht wird, oder als die Strukturen der Sprache, die einen Sinneffekt herbeiführen können.

Diese sehr alte Eliminierung der Realität des Diskurses im philosophischen Denken hat im Laufe der Geschichte viele Formen angenommen. Noch in jüngster Zeit findet man sie – verborgen unter einigen wohlbekannten Gedanken.

Es könnte sein, daß der Gedanke des begründenden Subjekts es erlaubt, die Realität des Diskurses zu übergehen. Das begründende Subjekt hat ja die Aufgabe, die leeren Formen der Sprache mit seinen Absichten unmittelbar zu beleben; indem es die träge Masse der leeren Dinge durchdringt, ergreift es in der Anschauung den Sinn, der darin verwahrt ist; es begründet auch über die Zeit hinweg Bedeutungshorizonte, welche die Geschichte dann nur mehr entfalten muß und in denen die Sätze, die Wissenschaften, die Deduktionen ihr Fundament finden. In seinem Bezug zum Sinn verfügt das begründende Subjekt über Zeichen, Male, Spuren, Buchstaben. Aber es muß zu seiner Offenbarung nicht den Weg über die besondere Instanz des Diskurses nehmen.

Diesem Thema steht der Gedanke der ursprünglichen Erfahrung gegenüber, der eine analoge Rolle spielt. Er setzt voraus, daß in der rohen Erfahrung, noch vor ihrer Fassung in einem *cogito*, vorgängige, gewissermaßen schon gesagte Bedeutun-

gen die Welt durchdrungen haben, sie um uns herum angeordnet und von vornherein einem ursprünglichen Wiedererkennen geöffnet haben. Eine erste Komplizenschaft mit der Welt begründet uns so die Möglichkeit, von ihr und in ihr zu sprechen, sie zu bezeichnen und zu benennen, sie zu beurteilen und schließlich in der Form der Wahrheit zu erkennen. Was kann der Diskurs dann legitimerweise anderes sein als ein behutsames Lesen? Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht; und diese Sprache sprach uns ja immer schon von einem Sein, dessen Gerüst sie gleichsam ist.

Das Thema der universellen Vermittlung ist, so glaube ich, eine weitere Methode, die Realität des Diskurses zu eliminieren. Dies widerspricht dem Anschein. Denn auf den ersten Blick könnte man meinen, daß man, wenn man überall die Bewegung eines Logos wiederfindet, der die Einzelheiten zum Begriff erhebt und dem unmittelbaren Bewußtsein erlaubt, schließlich die gesamte Realität der Welt zu entfalten, daß man dann eigentlich den Diskurs selbst ins Zentrum der Spekulation stellt. Aber dieser Logos ist genau besehen bloß ein bereits gehaltener Diskurs, oder vielmehr, es sind die Dinge selbst und die Ereignisse, die sich unmerklich zu Diskursen machen, indem sie das Geheimnis ihres eigenen Wesens entfalten. Der Diskurs ist kaum mehr als die Spiegelung einer Wahrheit, die vor ihren eigenen Augen entsteht. Alles kann schließlich die Form des Diskurses annehmen, es läßt sich alles sagen und der Diskurs läßt sich zu allem sagen, weil alle Dinge ihren Sinn manifestiert und ausgetauscht haben und wieder in die stille Innerlichkeit des Selbstbewußtseins zurückkehren können.

Ob es sich nun um eine Philosophie des begründenden Subjekts handelt oder um eine Philosophie der ursprünglichen Erfahrung oder um eine Philosophie der universellen Vermittlung – der Diskurs ist immer nur ein Spiel: ein Spiel des Schreibens im ersten Fall, des Lesens im zweiten oder des Tauschs im dritten. Und dieses Tauschen, dieses Lesen, dieses

Schreiben spielen immer nur mit den Zeichen. Der Diskurs verliert so seine Realität, indem er sich der Ordnung des Signifikanten unterwirft.

Welche Zivilisation hat denn, allem Anschein nach, mehr als die unsrige Respekt vordem Diskurs gehabt? Wo hat man ihn besser geehrt und hochgehalten? Wo hat man ihn denn radikaler von seinen Einschränkungen befreit und ihn verallgemeinert? Nun, mir scheint, daß sich unter dieser offensichtlichen Verehrung des Diskurses, unter dieser offenkundigen Logophilie, eine Angst verbirgt. Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und in die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft – und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert – eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.

Will man diese Angst in ihren Bedingungen, in ihren Spielregeln und ihren Wirkungen analysieren (ich spreche nicht davon, diese Angst zu beseitigen), so muß man sich, glaube ich, zu drei Entscheidungen durchringen, denen unser Denken heute noch einigen Widerstand entgegengesetzt und die den drei angedeuteten Gruppen von Funktionen entsprechen: man muß unseren Willen zur Wahrheit in Frage stellen; man muß dem Diskurs seinen Ereignischarakter zurückgeben; endlich muß man die Souveränität des Signifikanten aufheben.

Dies sind die Aufgaben oder vielmehr einige der Themen, welche meine Arbeit in den kommenden Jahren bestimmen sollen. Es lassen sich gleich einige von diesen Themen erforderte methodische Grundsätze nennen.

Zunächst ein Prinzip der *Umkehrung*. Wo uns die Tradition die Quelle der Diskurse, das Prinzip ihres Überflusses und ihrer Kontinuität sehen läßt, nämlich in den anscheinend so positiven Figuren des Autors, der Disziplin, des Willens zur Wahrheit, muß man eher das negative Spiel einer Beschneidung und Verknappung des Diskurses sehen.

Sind diese Verknappungsprinzipien einmal ausfindig gemacht, und betrachtet man sie nicht mehr als begründende und schöpferische Instanz – was entdeckt man unter ihnen? Findet man die Fülle einer Welt von ununterbrochenen Diskursen? Hier müssen andere methodische Prinzipien zur Geltung kommen.

Ein Prinzip der *Diskontinuität*. Daß es Verknappungssysteme gibt, bedeutet nicht, daß unterhalb oder jenseits ihrer ein großer, unbegrenzter, kontinuierlicher und schweigsamer Diskurs herrscht, der von diesen Verknappungssystemen unterdrückt oder verdrängt wird und den wir wieder emporheben müssen, indem wir ihm endlich das Wort erteilen. Es geht nicht darum, ein Nicht-Gesagtes oder ein Nicht-Gedachtes endlich zu artikulieren oder zu denken, indem man die Welt durchläuft und an alle ihre Formen und alle ihre Ereignisse anknüpft. Die Diskurse müssen als diskontinuierliche Praktiken behandelt werden, die sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren oder ausschließen.

Ein Prinzip der *Spezifität*. Der Diskurs ist nicht in ein Spiel von vorgängigen Bedeutungen aufzulösen. Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht. Man muß den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun;

jedenfalls als eine Praxis, die wir ihnen aufzwingen. In dieser Praxis finden die Ereignisse des Diskurses das Prinzip ihrer Regelmäßigkeit.

Die vierte Regel ist die der *Äußerlichkeit*. Man muß nicht vom Diskurs in seinen inneren und verborgenen Kern eindringen, in die Mitte eines Denkens oder einer Bedeutung, die sich in ihm manifestieren. Sondern vom Diskurs aus, von seiner Erscheinung und seiner Regelmäßigkeit aus, muß man auf seine äußeren Möglichkeitsbedingungen zugehen; auf das, was der Zufallsreihe dieser Ereignisse Raum gibt und ihre Grenzen fixiert.

Vier Begriffe müssen demnach der Analyse als regulative Prinzipien dienen: die Begriffe des Ereignisses, der Serie, der Regelmäßigkeit, der Möglichkeitsbedingung. Jeder dieser Begriffe setzt sich jeweils einem anderen genau entgegen: das Ereignis der Schöpfung, die Serie der Einheit, die Regelmäßigkeit der Ursprünglichkeit, die Möglichkeitsbedingung der Bedeutung. Diese vier anderen Begriffe (Bedeutung, Ursprünglichkeit, Einheit, Schöpfung) haben die traditionelle Geschichte der Ideen weitgehend beherrscht, in der man übereinstimmend den Augenblick der Schöpfung, die Einheit eines Werks, einer Epoche oder eines Gedankens, das Siegel einer individuellen Originalität und den unendlichen Schatz verborgener Bedeutungen suchte.

Ich möchte nur noch zwei Bemerkungen anfügen. Die eine betrifft die Geschichtsschreibung. Man behauptet häufig von der heutigen Historie, daß sie die einstigen Privilegien des einzelnen Ereignisses aufgehoben und die Strukturen der langen Dauer zur Erscheinung gebracht habe. Gewiß. Doch bin ich nicht sicher, daß die Arbeit der Historiker genau in diese Richtung geht. Oder vielmehr, ich glaube nicht, daß zwischen dem Ausfindigmachen des Ereignisses und der Analyse der langen Dauer ein Gegensatz besteht. Gerade indem man sich auch den geringsten Ereignissen zugewendet hat, indem man die Erhellungskraft der historischen Analyse bis in die Marktberichte hinein, in die notariellen Urkunden, in die

Michel Foucault: *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 2007. S. 7 – 53.

MICHEL FOUCAULT

L'ordre du discours

*Leçon inaugurale
au Collège de France
prononcée
le 2 décembre 1970*

nrf

GALLIMARD

*Composé et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 11 septembre 2007.
Dépôt légal : septembre 2007.
1^{er} dépôt légal : mars 1971.
Numéro d'imprimeur : 69133.*

ISBN 978-2-07-027774-2 / Imprimé en France.

155630

Pour des raisons d'horaire, certains passages avaient été écourtés et modifiés dans la lecture. Ils ont été ici rétablis.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

© Éditions Gallimard 1971.

Dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, et dans ceux qu'il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps : il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne bien garde, dans ses interstices, comme si elle m'avait fait signe en se tenant, un instant, en suspens. De commencement, il n'y en aurait donc pas; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son

déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible.

J'aurais aimé qu'il y ait derrière moi (ayant pris depuis bien longtemps la parole, doublant à l'avance tout ce que je vais dire) une voix qui parlerait ainsi : « Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent — étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre. »

Il y a chez beaucoup, je pense, un pareil désir de n'avoir pas à commencer, un pareil désir de se retrouver, d'entrée de jeu, de l'autre côté du discours, sans avoir eu à considérer de l'extérieur ce qu'il pouvait avoir de singulier, de redoutable, de maléfique peut-être. A ce vœu si commun, l'institution répond sur le mode ironique, puisqu'elle rend les commencements solennels, puisqu'elle les en-

ture d'un cercle d'attention et de silence, et qu'elle leur impose, comme pour les signaler de plus loin, des formes ritualisées.

Le désir dit : « Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre hasardeux du discours; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif; je voudrais qu'il soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient; je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse. » Et l'institution répond : « Tu n'as pas à craindre de commencer; nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois; qu'on veille depuis longtemps sur son apparition; qu'une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme; et que, s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient. »

Mais peut-être cette institution et ce désir ne sont-ils pas autre chose que deux répliques opposées à une même inquié-

tude : inquiétude à l'égard de ce qu'est le discours dans sa réalité matérielle de chose prononcée ou écrite; inquiétude à l'égard de cette existence transitoire vouée à s'effacer sans doute, mais selon une durée qui ne nous appartient pas; inquiétude à sentir sous cette activité, pourtant quotidienne et grise, des pouvoirs et des dangers qu'on imagine mal; inquiétude à soupçonner des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes, à travers tant de mots dont l'usage depuis si longtemps a réduit les aspérités.

Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent? Où donc est le danger?

*

Voici l'hypothèse que je voudrais avancer, ce soir, pour fixer le lieu — ou peut-être le très provisoire théâtre — du travail que je fais : je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de

procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.

Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'*exclusion*. La plus évidente, la plus familière aussi, c'est l'*interdit*. On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle : on a là le jeu de trois types d'interdits qui se croisent, se renforcent ou se compensent, formant une grille complexe qui ne cesse de se modifier. Je noterai seulement que, de nos jours, les régions où la grille est la plus resserrée, où les cases noires se multiplient, ce sont les régions de la sexualité et celles de la politique : comme si le discours, loin d'être cet élément transparent ou neutre dans lequel la sexualité se désarme et la politique se pacifie, était un des lieux où elles exercent, de manière pri-

vilégiée, quelques-unes de leurs plus redoutables puissances. Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir. Et à cela quoi d'étonnant : puisque le discours — la psychanalyse nous l'a montré —, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir; c'est aussi ce qui est l'objet du désir; et puisque — cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner — le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer.

Il existe dans notre société un autre principe d'exclusion : non plus un interdit, mais un partage et un rejet. Je pense à l'opposition raison et folie. Depuis le fond du Moyen Age le fou est celui dont le discours ne peut pas circuler comme celui des autres : il arrive que sa parole soit tenue pour nulle et non avenue, n'ayant ni vérité ni importance, ne pouvant pas faire foi en justice, ne pouvant

pas authentifier un acte ou un contrat, ne pouvant pas même, dans le sacrifice de la messe, permettre la transsubstantiation et faire du pain un corps; il arrive aussi en revanche qu'on lui prête, par opposition à toute autre, d'étranges pouvoirs, celui de dire une vérité cachée, celui de prononcer l'avenir, celui de voir en toute naïveté ce que la sagesse des autres ne peut pas percevoir. Il est curieux de constater que pendant des siècles en Europe la parole du fou ou bien n'était pas entendue, ou bien, si elle l'était, était écoutée comme une parole de vérité. Ou bien elle tombait dans le néant — rejetée aussitôt que proférée; ou bien on y déchiffrait une raison naïve ou rusée, une raison plus raisonnable que celle des gens raisonnables. De toute façon, exclue ou secrètement investie par la raison, au sens strict, elle n'existait pas. C'était à travers ses paroles qu'on reconnaissait la folie du fou; elles étaient bien le lieu où s'exerçait le partage; mais elles n'étaient jamais recueillies ni écoutées. Jamais, avant la fin du xviii^e siècle, un médecin n'avait eu l'idée de savoir ce qui était

dit (comment c'était dit, pourquoi c'était dit) dans cette parole qui pourtant faisait la différence. Tout cet immense discours du fou retournait au bruit; et on ne lui donnait la parole que symboliquement, sur le théâtre où il s'avancait, désarmé et réconcilié, puisqu'il y jouait le rôle de la vérité au masque.

On me dira que tout ceci est fini aujourd'hui ou en train de s'achever; que la parole du fou n'est plus de l'autre côté du partage; qu'elle n'est plus nulle et non avenue; qu'elle nous met aux aguets au contraire; que nous y cherchons un sens, ou l'esquisse ou les ruines d'une œuvre; et que nous sommes parvenus à la surprendre, cette parole du fou, dans ce que nous articulons nous-mêmes, dans cet accroc minuscule par où ce que nous disons nous échappe. Mais tant d'attention ne prouve pas que le vieux partage ne joue plus; il suffit de songer à toute l'armature de savoir à travers laquelle nous déchiffrons cette parole; il suffit de songer à tout le réseau d'institutions qui permet à quelqu'un — médecin, psychanalyste — d'écouter cette parole et qui

permet en même temps au patient de venir apporter, ou désespérément retenir, ses pauvres mots; il suffit de songer à tout cela pour soupçonner que le partage, loin d'être effacé, joue autrement, selon des lignes différentes, à travers des institutions nouvelles et avec des effets qui ne sont point les mêmes. Et quand bien même le rôle du médecin ne serait que de prêter l'oreille à une parole enfin libre, c'est toujours dans le maintien de la césure que s'exerce l'écoute. Écoute d'un discours qui est investi par le désir, et qui se croit — pour sa plus grande exaltation ou sa plus grande angoisse — chargé de terribles pouvoirs. S'il faut bien le silence de la raison pour guérir les monstres, il suffit que le silence soit en alerte, et voilà que le partage demeure.

Il est peut-être hasardeux de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un troisième système d'exclusion, à côté de ceux dont je viens de parler. Comment pourrait-on raisonnablement comparer la contrainte de la vérité avec des partages comme ceux-là, des partages qui sont

arbitraires au départ ou qui du moins s'organisent autour de contingences historiques; qui sont non seulement modifiables mais en perpétuel déplacement; qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent; qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte, ni une part au moins de violence.

Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.

Partage historiquement constitué à coup sûr. Car, chez les poètes grecs du

vi^e siècle encore, le discours vrai — au sens fort et valorisé du mot — le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre, parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'*était* le discours ou dans ce qu'il *faisait*, elle résidait en ce qu'il *disait* : un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus

le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé.

Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. Mais il n'a pas cessé pourtant de se déplacer : les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité. Il y a sans doute une volonté de vérité au XIX^e siècle qui ne coïncide ni par les formes qu'elle met en jeu, ni par les domaines d'objets auxquels elle s'adresse, ni par les techniques sur lesquelles elle s'appuie, avec la volonté de savoir qui caractérise la culture classique. Remontons un peu : au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine

fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter); une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles. Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes : histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance.

Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui. Mais elle est reconduite aussi, plus profondément sans doute par la manière dont le savoir est mis en œuvre dans une société, dont il est valorisé, distribué,

réparti et en quelque sorte attribué. Rappelons ici, et à titre symbolique seulement, le vieux principe grec : que l'arithmétique peut bien être l'affaire des cités démocratiques, car elle enseigne les rapports d'égalité, mais que la géométrie seule doit être enseignée dans les oligarchies puisqu'elle démontre les proportions dans l'inégalité.

Enfin je crois que cette volonté de vérité ainsi appuyée sur un support et une distribution institutionnelle, tend à exercer sur les autres discours — je parle toujours de notre société — une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte. Je pense à la manière dont la littérature occidentale a dû chercher appui depuis des siècles sur le naturel, le vraisemblable, sur la sincérité, sur la science aussi — bref sur le discours vrai. Je pense également à la manière dont les pratiques économiques, codifiées comme préceptes ou recettes, éventuellement comme morale, ont depuis le xvi^e siècle cherché à se fonder, à se rationaliser et à se justifier sur une théorie des richesses et de la production; je pense encore à la manière dont un

ensemble aussi prescriptif que le système pénal a cherché ses assises ou sa justification, d'abord, bien sûr, dans une théorie du droit, puis à partir du xix^e siècle dans un savoir sociologique, psychologique, médical, psychiatrique : comme si la parole même de la loi ne pouvait plus être autorisée, dans notre société, que par un discours de vérité.

Des trois grands systèmes d'exclusion qui frappent le discours, la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité, c'est du troisième que j'ai parlé le plus longuement. C'est que vers lui, depuis des siècles, n'ont pas cessé de dériver les premiers; c'est que de plus en plus il essaie de les reprendre à son compte, pour à la fois les modifier et les fonder, c'est que si les deux premiers ne cessent de devenir plus fragiles, plus incertains dans la mesure où les voilà traversés maintenant par la volonté de vérité, celle-ci en revanche ne cesse de se renforcer, de devenir plus profonde et plus incontournable.

Et pourtant, c'est d'elle sans doute qu'on parle le moins. Comme si pour nous la volonté de vérité et ses péripéties étaient

masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. Et la raison en est peut-être celle-ci : c'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les Grecs, celui qui répond au désir ou celui qui exerce le pouvoir, dans la volonté de vérité, dans la volonté de le dire, ce discours vrai, qu'est-ce donc qui est en jeu, sinon le désir et le pouvoir? Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse; et la volonté de vérité, celle qui s'est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu'elle veut ne peut pas ne pas la masquer.

Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. Tous ceux qui, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie,

tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours.

*

Il existe évidemment bien d'autres procédures de contrôle et de délimitation du discours. Celles dont j'ai parlé jusqu'à maintenant s'exercent en quelque sorte de l'extérieur; elles fonctionnent comme des systèmes d'exclusion; elles concernent sans doute la part du discours qui met en jeu le pouvoir et le désir.

On peut, je crois, en isoler un autre groupe. Procédures internes, puisque ce sont les discours eux-mêmes qui exercent leur propre contrôle; procédures qui jouent plutôt à titre de principes de classification, d'ordonnancement, de distribution, comme s'il s'agissait cette fois de maîtriser une autre dimension du discours : celle de l'événement et du hasard.

Au premier rang, le commentaire. Je suppose, mais sans en être très sûr, qu'il n'y a guère de société où n'existent des

récits majeurs qu'on raconte, qu'on répète et qu'on fait varier; des formules, des textes, des ensembles ritualisés de discours qu'on récite, selon des circonstances bien déterminées; des choses dites une fois et que l'on conserve, parce qu'on y soupçonne quelque chose comme un secret ou une richesse. Bref, on peut soupçonner qu'il y a, très régulièrement dans les sociétés, une sorte de dénivellation entre les discours : les discours qui « se disent » au fil des jours et des échanges, et qui passent avec l'acte même qui les a prononcés; et les discours qui sont à l'origine d'un certain nombre d'actes nouveaux de paroles qui les reprennent, les transforment ou parlent d'eux, bref, les discours qui, indéfiniment, par-delà leur formulation, *sont dits*, restent dits, et sont encore à dire. Nous les connaissons dans notre système de culture : ce sont les textes religieux ou juridiques, ce sont aussi ces textes curieux, quand on envisage leur statut, et qu'on appelle « littéraires »; dans une certaine mesure des textes scientifiques.

Il est certain que ce décalage n'est ni stable, ni constant, ni absolu. Il n'y a pas,

d'un côté, la catégorie donnée une fois pour toutes, des discours fondamentaux ou créateurs; et puis, de l'autre, la masse de ceux qui répètent, glosent et commentent. Bien des textes majeurs se brouillent et disparaissent, et des commentaires parfois viennent prendre la place première. Mais ses points d'application ont beau changer, la fonction demeure; et le principe d'un décalage se trouve sans cesse remis en jeu. L'effacement radical de cette dénivellation ne peut jamais être que jeu, utopie ou angoisse. Jeu à la Borges d'un commentaire qui ne sera pas autre chose que la réapparition mot à mot (mais cette fois solennelle et attendue) de ce qu'il commente; jeu encore d'une critique qui parlerait à l'infini d'une œuvre qui n'existe pas. Rêve lyrique d'un discours qui renaît en chacun de ses points absolument nouveau et innocent, et qui reparaît sans cesse, en toute fraîcheur, à partir des choses, des sentiments ou des pensées. Angoisse de ce malade de Janet pour qui le moindre énoncé était comme « parole d'Évangile », recelant d'inépuisables trésors de sens et méritant d'être

indéfiniment relancé, recommencé, commenté : « Quand je songe, disait-il dès qu'il lisait ou écoutait, quand je songe à cette phrase qui va encore s'en aller dans l'éternité et que je n'ai peut-être pas encore tout à fait comprise. »

Mais qui ne voit qu'il s'agit là chaque fois d'annuler un des termes de la relation, et non point de supprimer le rapport lui-même? Rapport qui ne cesse de se modifier à travers le temps; rapport qui prend à une époque donnée des formes multiples et divergentes; l'exégèse juridique est fort différente (et ceci depuis bien longtemps) du commentaire religieux; une seule et même œuvre littéraire peut donner lieu, simultanément, à des types de discours très distincts : l'*Odyssée* comme texte premier est répétée, à la même époque, dans la traduction de Bérard, dans d'indéfinies explications de textes, dans l'*Ulysse* de Joyce.

Pour l'instant je voudrais me borner à indiquer que, dans ce qu'on appelle globalement un commentaire, le décalage entre texte premier et texte second joue deux rôles qui sont solidaires. D'une part,

il permet de construire (et indéfiniment) des discours nouveaux : le surplomb du texte premier, sa permanence, son statut de discours toujours réactualisable, le sens multiple ou caché dont il passe pour être détenteur, la réticence et la richesse essentielles qu'on lui prête, tout cela fonde une possibilité ouverte de parler. Mais, d'autre part, le commentaire n'a pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, que de dire *enfin* ce qui était articulé silencieusement *là-bas*. Il doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit. Le moutonnement indéfini des commentaires est travaillé de l'intérieur par le rêve d'une répétition masquée : à son horizon, il n'y a peut-être rien d'autre que ce qui était à son point de départ, la simple récitation. Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part : il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit et en

quelque sorte accompli. La multiplicité ouverte, l'aléa sont transférés, par le principe du commentaire, de ce qui risquerait d'être dit, sur le nombre, la forme, le masque, la circonstance de la répétition. Le nouveau n'est pas dans ce qui est dit, mais dans l'événement de son retour.

Je crois qu'il existe un autre principe de raréfaction d'un discours. Il est jusqu'à un certain point le complémentaire du premier. Il s'agit de l'auteur. L'auteur, non pas entendu, bien sûr, comme l'individu parlant qui a prononcé ou écrit un texte, mais l'auteur comme principe de groupement du discours, comme unité et origine de leurs significations, comme foyer de leur cohérence. Ce principe ne joue pas partout ni de façon constante : il existe, tout autour de nous, bien des discours qui circulent, sans détenir leur sens ou leur efficacité d'un auteur auquel on les attribuerait : propos quotidiens, aussitôt effacés; décrets ou contrats qui ont besoin de signataires, mais pas d'auteur, recettes techniques qui se transmettent dans l'anonymat. Mais dans les domaines où l'attribution à un auteur est de règle

— littérature, philosophie, science — on voit bien qu'elle ne joue pas toujours le même rôle; dans l'ordre du discours scientifique, l'attribution à un auteur était, au Moyen Age, indispensable, car c'était un index de vérité. Une proposition était considérée comme détenant de son auteur même sa valeur scientifique. Depuis le xvii^e siècle, cette fonction n'a cessé de s'effacer, dans le discours scientifique : il ne fonctionne plus guère que pour donner un nom à un théorème, à un effet, à un exemple, à un syndrome. En revanche, dans l'ordre du discours littéraire, et à partir de la même époque, la fonction de l'auteur n'a pas cessé de se renforcer : tous ces récits, tous ces poèmes, tous ces drames ou comédies qu'on laissait circuler au Moyen Age dans un anonymat au moins relatif, voilà que, maintenant, on leur demande (et on exige d'eux qu'ils disent) d'où ils viennent, qui les a écrits; on demande que l'auteur rende compte de l'unité du texte qu'on met sous son nom; on lui demande de révéler, ou du moins de porter par-devers lui, le sens caché qui les traverse; on lui

demande de les articuler, sur sa vie personnelle et sur ses expériences vécues, sur l'histoire réelle qui les a vus naître. L'auteur est ce qui donne à l'inquiétant langage de la fiction, ses unités, ses nœuds de cohérence, son insertion dans le réel.

Je sais bien qu'on va me dire : « Mais vous parlez là de l'auteur, tel que la critique le réinvente après coup, lorsque la mort est venue et qu'il ne reste plus qu'une masse enchevêtrée de grimoires; il faut bien alors remettre un peu d'ordre dans tout cela; imaginer un projet, une cohérence, une thématique qu'on demande à la conscience ou la vie d'un auteur, en effet peut-être un peu fictif. Mais cela n'empêche pas qu'il a bien existé, cet auteur réel, cet homme qui fait irruption au milieu de tous les mots usés, portant en eux son génie ou son désordre. »

Il serait absurde, bien sûr, de nier l'existence de l'individu écrivant et inventant. Mais je pense que — depuis une certaine époque au moins — l'individu qui se met à écrire un texte à l'horizon duquel rôde une œuvre possible reprend à son compte la fonction de l'auteur : ce

qu'il écrit et ce qu'il n'écrit pas, ce qu'il dessine, même à titre de brouillon provisoire, comme esquisse de l'œuvre, et ce qu'il laisse va tomber comme propos quotidiens, tout ce jeu de différences est prescrit par la fonction auteur, telle qu'il la reçoit de son époque, ou telle qu'à son tour il la modifie. Car il peut bien bouleverser l'image traditionnelle qu'on se fait de l'auteur; c'est à partir d'une nouvelle position de l'auteur qu'il découpera, dans tout ce qu'il aurait pu dire, dans tout ce qu'il dit tous les jours, à tout instant, le profil encore tremblant de son œuvre.

Le commentaire limitait le hasard du discours par le jeu d'une *identité* qui aurait la forme de la *répétition* et du *même*. Le principe de l'auteur limite ce même hasard par le jeu d'une *identité* qui a la forme de l'*individualité* et du *moi*.

Il faudrait aussi reconnaître dans ce qu'on appelle non pas les sciences, mais les « disciplines », un autre principe de limitation. Principe lui aussi relatif et mobile. Principe qui permet de construire, mais selon un jeu étroit.

L'organisation des disciplines s'oppose

aussi bien au principe du commentaire qu'à celui de l'auteur. A celui de l'auteur puisqu'une discipline se définit par un domaine d'objets, un ensemble de méthodes, un corpus de propositions considérées comme vraies, un jeu de règles et de définitions, de techniques et d'instruments : tout ceci constitue une sorte de système anonyme à la disposition de qui veut ou qui peut s'en servir, sans que son sens ou sa validité soient liés à celui qui s'est trouvé en être l'inventeur. Mais le principe de la discipline s'oppose aussi à celui du commentaire : dans une discipline, à la différence du commentaire, ce qui est supposé au départ, ce n'est pas un sens qui doit être redécouvert, ni une identité qui doit être répétée; c'est ce qui est requis pour la construction de nouveaux énoncés. Pour qu'il y ait discipline, il faut donc qu'il y ait possibilité de formuler, et de formuler indéfiniment, des propositions nouvelles.

Mais il y a plus; et il y a plus, sans doute, pour qu'il y ait moins : une discipline, ce n'est pas la somme de tout ce qui peut être dit de vrai à propos de

quelque chose; ce n'est même pas l'ensemble de tout ce qui peut être, à propos d'une même donnée, accepté en vertu d'un principe de cohérence ou de systématité. La médecine n'est pas constituée du total de ce qu'on peut dire de vrai sur la maladie; la botanique ne peut être définie par la somme de toutes les vérités qui concernent les plantes. Il y a à cela deux raisons : d'abord la botanique ou la médecine, comme toute autre discipline, sont faites d'erreurs comme de vérités, erreurs qui ne sont pas des résidus ou des corps étrangers, mais qui ont des fonctions positives, une efficace historique, un rôle souvent indissociable de celui des vérités. Mais en outre pour qu'une proposition appartienne à la botanique ou à la pathologie, il faut qu'elle réponde à des conditions, en un sens plus strictes et plus complexes que la pure et simple vérité : en tout cas, à des conditions autres. Elle doit s'adresser à un plan d'objets déterminé : à partir de la fin du xvii^e siècle, par exemple, pour qu'une proposition soit « botanique » il a fallu qu'elle concerne la structure

visible de la plante, le système de ses ressemblances proches et lointaines ou la mécanique de ses fluides (et elle ne pouvait plus conserver, comme c'était encore le cas au xvi^e siècle, ses valeurs symboliques, ou l'ensemble des vertus ou propriétés qu'on lui reconnaissait dans l'Antiquité). Mais, sans appartenir à une discipline, une proposition doit utiliser des instruments conceptuels ou techniques d'un type bien défini; à partir du xix^e siècle, une proposition n'était plus médicale, elle tombait « hors médecine » et prenait valeur de fantasme individuel ou d'imagerie populaire si elle mettait en jeu des notions à la fois métaphoriques, qualitatives et substantielles (comme celles d'engorgement, de liquides échauffés ou de solides desséchés); elle pouvait, elle devait faire appel en revanche à des notions tout aussi métaphoriques, mais bâties sur un autre modèle, fonctionnel et physiologique celui-là (c'était l'irritation, c'était l'inflammation ou la dégénérescence des tissus). Il y a plus encore : pour appartenir à une discipline, une proposition doit pouvoir s'ins-

crire sur un certain type d'horizon théorique : qu'il suffise de rappeler que la recherche de la langue primitive, qui fut un thème parfaitement reçu jusqu'au xviii^e siècle, suffisait, dans la seconde moitié du xix^e siècle, à faire choir n'importe quel discours je ne dis pas dans l'erreur, mais dans la chimère, et la rêverie, dans la pure et simple monstruosité linguistique.

A l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir. L'extérieur d'une science est plus et moins peuplé qu'on ne croit : bien sûr, il y a l'expérience immédiate, les thèmes imaginaires qui portent et reconduisent sans cesse des croyances sans mémoire; mais peut-être n'y a-t-il pas d'erreurs au sens strict, car l'erreur ne peut surgir et être décidée qu'à l'intérieur d'une pratique définie; en revanche, des monstres rôdent dont la forme change avec l'histoire du savoir. Bref, une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'en-

semble d'une discipline; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, « dans le vrai ».

On s'est souvent demandé comment les botanistes ou les biologistes du XIX^e siècle avaient bien pu faire pour ne pas voir que ce que Mendel disait était vrai. Mais c'est que Mendel parlait d'objets, mettait en œuvre des méthodes, se plaçait sur un horizon théorique, qui étaient étrangers à la biologie de son époque. Sans doute Naudin, avant lui, avait-il posé la thèse que les traits héréditaires étaient discrets; cependant, aussi nouveau ou étrange que fût ce principe, il pouvait faire partie — au moins à titre d'énigme — du discours biologique. Mendel, lui, constitue le trait héréditaire comme objet biologique absolument nouveau, grâce à un filtrage qui n'avait jamais été utilisé jusque-là : il le détache de l'espèce, il le détache du sexe qui le transmet; et le domaine où il l'observe est la série indéfiniment ouverte des générations où il apparaît et disparaît selon des régularités statistiques. Nouvel objet qui appelle de

nouveaux instruments conceptuels, et de nouveaux fondements théoriques. Mendel disait vrai, mais il n'était pas « dans le vrai » du discours biologique de son époque : ce n'était point selon de pareilles règles qu'on formait des objets et des concepts biologiques; il a fallu tout un changement d'échelle, le déploiement de tout un nouveau plan d'objets dans la biologie pour que Mendel entre dans le vrai et que ses propositions alors apparaissent (pour une bonne part) exactes. Mendel était un monstre vrai, ce qui faisait que la science ne pouvait pas en parler; cependant que Schleiden, par exemple, une trentaine d'années auparavant, niant en plein XIX^e siècle la sexualité végétale, mais selon les règles du discours biologique, ne formulait qu'une erreur disciplinée.

Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une « police » discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.

La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe

des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles.

On a l'habitude de voir dans la fécondité d'un auteur, dans la multiplicité des commentaires, dans le développement d'une discipline, comme autant de ressources infinies pour la création des discours. Peut-être, mais ce ne sont pas moins des principes de contrainte; et il est probable qu'on ne peut pas rendre compte de leur rôle positif et multiplicateur, si on ne prend pas en considération leur fonction restrictive et contraignante.

*

Il existe, je crois, un troisième groupe de procédures qui permettent le contrôle des discours. Il ne s'agit point cette fois-ci de maîtriser les pouvoirs qu'ils emportent, ni de conjurer les hasards de leur apparition; il s'agit de déterminer les conditions de leur mise en jeu, d'imposer aux individus qui les tiennent un certain nombre de règles et ainsi de ne pas permettre à tout le monde d'avoir accès à eux. Raré-

faction, cette fois, des sujets parlants; nul n'entrera dans l'ordre du discours s'il ne satisfait à certaines exigences ou s'il n'est, d'entrée de jeu, qualifié pour le faire. Plus précisément : toutes les régions du discours ne sont pas également ouvertes et pénétrables; certaines sont hautement défendues (différenciées et différenciantes) tandis que d'autres paraissent presque ouvertes à tous les vents et mises sans restriction préalable à la disposition de chaque sujet parlant.

J'aimerais, sur ce thème, rappeler une anecdote qui est si belle qu'on tremble qu'elle soit vraie. Elle ramène à une seule figure toutes les contraintes du discours : celles qui en limitent les pouvoirs, celles qui en maîtrisent les apparitions aléatoires, celles qui font sélection parmi les sujets parlants. Au début du xvii^e siècle, le shogûn avait entendu dire que la supériorité des Européens — en fait de navigation, de commerce, de politique, d'art militaire — était due à leur connaissance des mathématiques. Il désira s'emparer d'un savoir si précieux. Comme on lui avait parlé d'un marin anglais qui possé-

daît le secret de ces discours merveilleux, il le fit venir dans son palais et l'y retint. Seul à seul avec lui, il prit des leçons. Il sut les mathématiques. Il garda, en effet, le pouvoir, et vécut très vieux. C'est au xix^e siècle qu'il y eut des mathématiciens japonais. Mais l'anecdote ne s'arrête pas là : elle a son versant européen. L'histoire veut en effet que ce marin anglais, Will Adams, ait été un autodidacte : un charpentier qui, pour avoir travaillé sur un chantier naval, avait appris la géométrie. Faut-il voir dans ce récit l'expression d'un des grands mythes de la culture européenne? Au savoir monopolisé et secret de la tyrannie orientale, l'Europe opposerait la communication universelle de la connaissance, l'échange indéfini et libre des discours.

Or ce thème, bien sûr, ne résiste pas à l'examen. L'échange et la communication sont des figures positives qui jouent à l'intérieur de systèmes complexes de restriction; et ils ne sauraient sans doute fonctionner indépendamment de ceux-ci. La forme la plus superficielle et la plus visible de ces systèmes de restriction est

constituée par ce qu'on peut regrouper sous le nom de rituel; le rituel définit la qualification que doivent posséder les individus qui parlent (et qui, dans le jeu d'un dialogue, de l'interrogation, de la récitation, doivent occuper telle position et formuler tel type d'énoncés); il définit les gestes, les comportements, les circonstances, et tout l'ensemble de signes qui doivent accompagner le discours; il fixe enfin l'efficace supposée ou imposée des paroles, leur effet sur ceux auxquels elles s'adressent, les limites de leur valeur contraignante. Les discours religieux, judiciaires, thérapeutiques, et pour une part aussi politique ne sont guère dissociables de cette mise en œuvre d'un rituel qui détermine pour les sujets parlants à la fois des propriétés singulières et des rôles convenus.

D'un fonctionnement en partie différent sont les « sociétés de discours », qui ont pour fonction de conserver ou de produire des discours, mais pour les faire circuler dans un espace fermé, ne les distribuer que selon des règles strictes et sans que les détenteurs soient dépossédés

par cette distribution même. Un des modèles archaïques nous en est donné par ces groupes de rhapsodes qui possédaient la connaissance des poèmes à réciter, ou éventuellement à faire varier et à transformer; mais cette connaissance, bien qu'elle eût pour fin une récitation au demeurant rituelle, était protégée, défendue et conservée dans un groupe déterminé, par les exercices de mémoire, souvent fort complexes, qu'elle impliquait; l'apprentissage faisait entrer à la fois dans un groupe et dans un secret que la récitation manifestait mais ne divulguait pas; entre la parole et l'écoute les rôles n'étaient pas échangeables.

Bien sûr, il ne reste plus guère de pareilles « sociétés de discours », avec ce jeu ambigu du secret et de la divulgation. Mais qu'on ne s'y trompe pas; même dans l'ordre du discours vrai, même dans l'ordre du discours publié et libre de tout rituel, s'exercent encore des formes d'appropriation de secret et de non-interchangeabilité. Il se pourrait bien que l'acte d'écrire tel qu'il est institutionnalisé aujourd'hui dans le livre, le système de

l'édition et le personnage de l'écrivain, ait lieu dans une « société de discours » diffuse peut-être, mais contraignante à coup sûr. La différence de l'écrivain, sans cesse opposée par lui-même à l'activité de tout autre sujet parlant ou écrivant, le caractère intransitif qu'il prête à son discours, la singularité fondamentale qu'il accorde depuis longtemps déjà à l'« écriture », la dissymétrie affirmée entre la « création » et n'importe quelle mise en jeu du système linguistique, tout ceci manifeste dans la formulation (et tend d'ailleurs à reconduire dans le jeu des pratiques) l'existence d'une certaine « société de discours ». Mais il en existe encore bien d'autres, qui fonctionnent sur un tout autre mode selon un autre régime d'exclusives et de divulgation : qu'on songe au secret technique ou scientifique, qu'on songe aux formes de diffusion et de circulation du discours médical; qu'on songe à ceux qui se sont appropriés le discours économique ou politique.

Au premier regard, c'est l'inverse d'une « société de discours » que constituent les « doctrines » (religieuses, politiques, phi-

losophiques) : là le nombre des individus parlants, même s'il n'était pas fixé, tendait à être limité; et c'est entre eux que le discours pouvait circuler et être transmis. La doctrine, au contraire, tend à se diffuser; et c'est par la mise en commun d'un seul et même ensemble de discours que des individus, aussi nombreux qu'on veut les imaginer, définissent leur appartenance réciproque. En apparence, la seule condition requise est la reconnaissance des mêmes vérités et l'acceptation d'une certaine règle — plus ou moins souple — de conformité avec les discours validés; si elles n'étaient que cela, les doctrines ne seraient point tellement différentes des disciplines scientifiques, et le contrôle discursif porterait seulement sur la forme ou le contenu de l'énoncé, non pas sur le sujet parlant. Or, l'appartenance doctrinale met en cause à la fois l'énoncé et le sujet parlant, et l'un à travers l'autre. Elle met en cause le sujet parlant à travers et à partir de l'énoncé, comme le prouvent les procédures d'exclusion et les mécanismes de rejet qui viennent jouer lorsqu'un sujet parlant a formulé un ou

plusieurs énoncés inassimilables; l'hérésie et l'orthodoxie ne relèvent point d'une exagération fanatique des mécanismes doctrinaux; elles leur appartiennent fondamentalement. Mais inversement la doctrine met en cause les énoncés à partir des sujets parlants, dans la mesure où la doctrine vaut toujours comme le signe, la manifestation et l'instrument d'une appartenance préalable — appartenance de classe, de statut social ou de race, de nationalité ou d'intérêt, de lutte, de révolte, de résistance, ou d'acceptation. La doctrine lie les individus à certains types d'énonciation et leur interdit par conséquent tous les autres; mais elle se sert, en retour, de certains types d'énonciation pour lier des individus entre eux, et les différencier par là même de tous les autres. La doctrine effectue un double assujettissement : des sujets parlants aux discours, et des discours au groupe, pour le moins virtuel, des individus parlants.

Enfin, à une échelle beaucoup plus large, il faut bien reconnaître de grands clivages dans ce qu'on pourrait appeler l'appropriation sociale des discours. L'édu-

cation a beau être, de droit, l'instrument grâce auquel tout individu, dans une société comme la nôtre, peut avoir accès à n'importe quel type de discours, on sait bien qu'elle suit dans sa distribution, dans ce qu'elle permet et dans ce qu'elle empêche, les lignes qui sont marquées par les distances, les oppositions et les luttes sociales. Tout système d'éducation est une manière politique de maintenir ou de modifier l'appropriation des discours, avec les savoirs et les pouvoirs qu'ils emportent avec eux.

Je me rends bien compte qu'il est fort abstrait de séparer comme je viens de le faire les rituels de parole, les sociétés de discours, les groupes doctrinaux et les appropriations sociales. La plupart du temps, ils se lient les uns aux autres et constituent des sortes de grands édifices qui assurent la distribution des sujets parlants dans les différents types de discours et l'appropriation des discours à certaines catégories de sujets. Disons d'un mot que ce sont là les grandes procédures d'assujettissement du discours. Qu'est-ce, après tout, qu'un système d'enseignement,

sinon une ritualisation de la parole; sinon une qualification et une fixation des rôles pour les sujets parlants; sinon la constitution d'un groupe doctrinal au moins diffus; sinon une distribution et une appropriation du discours avec ses pouvoirs et ses savoirs? Qu'est-ce que l'« écriture » (celle des « écrivains ») sinon un semblable système d'assujettissement, qui prend peut-être des formes un peu différentes, mais dont les grandes scansions sont analogues? Est-ce que le système judiciaire, est-ce que le système institutionnel de la médecine eux aussi, sous certains de leurs aspects au moins, ne constituent de pareils systèmes d'assujettissements du discours?

*

Je me demande si un certain nombre de thèmes de la philosophie ne sont pas venus répondre à ces jeux de limitations et d'exclusions, et, peut-être aussi, les renforcer.

Leur répondre d'abord, en proposant une vérité idéale comme loi du discours

et une rationalité immanente comme principe de leur déroulement, en reconduisant aussi une éthique de la connaissance qui ne promet la vérité qu'au désir de la vérité elle-même et au seul pouvoir de la penser.

Les renforcer ensuite par une dénégation qui porte cette fois sur la réalité spécifique du discours en général.

Depuis que furent exclus les jeux et le commerce des sophistes, depuis qu'on a, avec plus ou moins de sûreté, muselé leurs paradoxes, il semble que la pensée occidentale ait veillé à ce que le discours ait le moins de place possible entre la pensée et la parole; il semble qu'elle ait veillé à ce que discourir apparaisse seulement comme un certain apport entre penser et parler; ce serait une pensée revêtue de ses signes et rendue visible par les mots, ou inversement ce seraient les structures mêmes de la langue mises en jeu et produisant un effet de sens.

Cette très ancienne élisie de la réalité du discours dans la pensée philosophique a pris bien des formes au cours de l'histoire. On l'a retrouvée tout récem-

ment sous l'aspect de plusieurs thèmes qui nous sont familiers.

Il se pourrait que le thème du sujet fondateur permette d'éliider la réalité du discours. Le sujet fondateur, en effet, est chargé d'animer directement de ses visées les formes vides de la langue; c'est lui qui, traversant l'épaisseur ou l'inertie des choses vides, ressaisit, dans l'intuition, le sens qui s'y trouve déposé; c'est lui également qui, par-delà le temps, fonde des horizons de significations que l'histoire n'aura plus ensuite qu'à expliciter, et où les propositions, les sciences, les ensembles déductifs trouveront en fin de compte leur fondement. Dans son rapport au sens, le sujet fondateur dispose de signes, de marques, de traces, de lettres. Mais il n'a pas besoin pour les manifester de passer par l'instance singulière du discours.

Le thème qui fait face à celui-là, le thème de l'expérience originaire, joue un rôle analogue. Il suppose qu'au ras de l'expérience, avant même qu'elle ait pu se ressaisir dans la forme d'un *cogito*, des significations préalables, déjà dites

en quelque sorte, parcouraient le monde, le disposaient tout autour de nous et l'ouvraient d'entrée de jeu à une sorte de primitive reconnaissance. Ainsi une complicité première avec le monde fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui, de le désigner et de le nommer, de le juger et de le connaître finalement dans la forme de la vérité. Si discours il y a, que peut-il être alors, en sa légitimité, sinon une discrète lecture? Les choses murmurent déjà un sens que notre langage n'a plus qu'à faire lever; et ce langage, dès son plus rudimentaire projet, nous parlait déjà d'un être dont il est comme la nervure.

Le thème de l'universelle médiation est encore, je crois, une manière d'éli-der la réalité du discours. Et ceci malgré l'apparence. Car il semble, au premier regard, qu'à retrouver partout le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde, c'est bien le discours lui-même qu'on met au centre de la spéculation. Mais ce logos, à dire vrai,

n'est en fait qu'un discours déjà tenu, ou plutôt ce sont les choses mêmes et les événements qui se font insensiblement discours en déployant le secret de leur propre essence. Le discours n'est guère plus que le miroitement d'une vérité en train de naître à ses propres yeux; et lorsque tout peut enfin prendre la forme du discours, lorsque tout peut se dire et que le discours peut se dire à propos de tout, c'est parce que toutes choses ayant manifesté et échangé leur sens peuvent rentrer dans l'intériorité silencieuse de la conscience de soi.

Que ce soit donc dans une philosophie du sujet fondateur, dans une philosophie de l'expérience originaire ou dans une philosophie de l'universelle médiation, le discours n'est rien de plus qu'un jeu, d'écriture dans le premier cas, de lecture dans le second, d'échange dans le troisième, et cet échange, cette lecture, cette écriture ne mettent jamais en jeu que les signes. Le discours s'annule ainsi, dans sa réalité, en se mettant à l'ordre du signifiant.

Quelle civilisation, en apparence, a été,

plus que la nôtre, respectueuse du discours? Où l'a-t-on mieux et plus honoré? Où l'a-t-on, semble-t-il, plus radicalement libéré de ses contraintes et universalisé? Or il me semble que sous cette apparente vénération du discours, sous cette apparente logophilie, se cache une sorte de crainte. Tout se passe comme si des interdits, des barrages, des seuils et des limites avaient été disposés de manière que soit maîtrisée, au moins en partie, la grande prolifération du discours, de manière que sa richesse soit allégée de sa part la plus dangereuse et que son désordre soit organisé selon des figures qui esquivent le plus incontrôlable; tout se passe comme si on avait voulu effacer jusqu'aux marques de son irruption dans les jeux de la pensée et de la langue. Il y a sans doute dans notre société, et j'imagine dans toutes les autres, mais selon un profil et des scansionnements différentes, une profonde logophobie, une sorte de crainte sourde contre ces événements, contre cette masse de choses dites, contre le surgissement de tous ces énoncés, contre tout ce qu'il peut y avoir là de violent, de discontinu, de batailleur, de

désordre aussi et de périlleux, contre ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours.

Et si on veut — je ne dis pas effacer cette crainte —, mais l'analyser dans ses conditions, son jeu et ses effets, il faut, je crois, se résoudre à trois décisions auxquelles notre pensée, aujourd'hui, résiste un peu et qui correspondent aux trois groupes de fonctions que je viens d'évoquer : remettre en question notre volonté de vérité; restituer au discours son caractère d'événement; lever enfin la souveraineté du signifiant.

*

Telles sont les tâches ou, plutôt, quelques-uns des thèmes, qui régissent le travail que je voudrais faire ici dans les années qui viennent. On peut repérer tout de suite certaines exigences de méthode qu'ils emportent avec eux.

Un principe de *renversement* d'abord : là où, selon la tradition, on croit reconnaître la source des discours, le principe de leur foisonnement et de leur continuité,

Roland Barthes: „An das Seminar“ in: *Unbedingte Universitäten. Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee*. Hg. v. J.-C. Horst, J. Kagerer, R. Karl, V. Kaulbarsch, J. Kleinbeck, E. Kreuzmair, A. Luhn, A. Renner, A. Sailer, T. Severin, H. Sohns, J. Sréter. Zürich: Diaphenes, 2010. S. 17 - 26.

Unbedingte Universitäten

Was ist Universität?

Texte und Positionen zu einer Idee

diaphanes

einem bestimmten Tag oder für bestimmte Stunden ungültig sein; was zählt, ist nicht die Barriere, sondern der Computer, der die – erlaubte oder unerlaubte – Position jedes einzelnen erfäßt und eine universelle Modulation durchführt.

Die sozio-technische Untersuchung der Kontrollmechanismen, erfäßt bei ihrem Aufkommen, müßte kategorial sein und beschreiben, was schon jetzt anstelle der disziplinarischen Einschließungsmilieus, deren Krise alle Welt verkündet, aufgebaut wird. Es könnte sein, daß alte Mittel, die den früheren Souveränitätsgesellschaften entlehnt sind, wieder auf den Plan treten, wenn auch mit den nötigen Anpassungen. Entscheidend ist, daß wir am Beginn von etwas Neuem stehen. Im *Gefängnis-Regime*: die Suche nach »Ersatz«-Strafen, zumindest für die kleinen Delikte, und der Einsatz elektronischer Halsbänder, die dem Verurteilten auferlegen, zu bestimmten Zeiten zu Hause zu bleiben. Im *Schul-Regime*: die Formen kontinuierlicher Kontrolle und die Einwirkung der permanenten Weiterbildung auf die Schule, dementsprechend die Preisgabe jeglicher Forschung an der Universität, die Einführung des »Unternehmens« auf allen Ebenen des Bildungs- und Ausbildungswesens. Im *Krankenhaus-Regime*: die neue Medizin »ohne Arzt und Kranken«, die potentielle Kranke und Risiko-Gruppen erfäßt, was keineswegs von einem Fortschritt hin zur Individuierung zeugt, wie man sagt, sondern den individuellen oder numerischen Körper durch die Chiffre eines »dividuellen« Kontroll-Materials ersetzt. Im *Unternehmens-Regime*: neuer Umgang mit Geld, Produkten und Menschen, die nicht mehr die alte Fabrikform durchlaufen. Das sind ziemlich winzige Beispiele, die jedoch verdeutlichen können, was unter Krise der Institutionen zu verstehen ist, nämlich der fortschreitende und gestreute Aufbau einer neuen Herrschaftsform. Eine der wichtigsten Fragen dürfte die Untauglichkeit der Gewerkschaften betreffen: In ihrer ganzen Geschichte waren sie gebunden an den Kampf in den Einschließungsmilieus oder gegen die Disziplinierungen. Können sie sich der neuen Situation anpassen oder machen sie neuen Widerstandsformen gegen die Kontrollgesellschaften Platz? Lassen sich schon Ansätze dieser künftigen Formen sehen, die in der Lage wären, die Freuden des Marketings anzugreifen? Viele junge Leute verlangen seltsamerweise, »motiviert« zu werden, sie verlangen nach neuen Ausbildungs-Workshops und nach permanenter Weiterbildung; an ihnen ist es zu entdecken, wozu man sie einsetzt, wie ihre Vorgänger nicht ohne Mühe die Zweckbestimmung der Disziplinierungen entdeckt haben. Die Windungen einer Schlange sind noch viel komplizierter als die Gänge eines Maulwurfbaus.

L'autre journal, Nr. 1, Mai 1990.

Roland Barthes

An das Seminar

Handelt es sich um einen wirklichen oder einen fiktiven Ort? Keins von beiden. Mit einer Institution wird utopisch umgegangen: Ich ziehe einen Raum und nenne ihn: *Seminar*. Es ist durchaus richtig, daß die Versammlung, von der die Rede ist, wöchentlich in Paris, also *hier und jetzt*, stattfindet; aber diese Adverbien sind auch die des Phantasmas. Damit keinerlei Bürgschaft durch die Wirklichkeit, aber auch keinerlei Bürgschaft durch die Anekdote. Man könnte die Dinge auch anders ausdrücken: daß das (wirkliche) Seminar für mich der Gegenstand eines (leichten) Wahns ist und ich in dieses Objekt buchstäblich verliebt bin.

Die drei Räume

Klein ist unsere Versammlung nicht aus einem Streben nach Intimität, sondern nach Komplexität: Es ist notwendig, daß auf die grobe Geometrie der großen öffentlichen Vorlesungen eine subtile Topologie der körperlichen Beziehungen folgt, deren Wissen der Prä-Text wäre. In unserem Seminar sind also drei Räume vorhanden.

Der erste ist institutionell. Die Institution legt eine Häufigkeit fest, einen Zeitpunkt, einen Ort, mitunter eine Studienordnung. Verlangt sie die Anerkennung von Ebenen, einer Hierarchie? Hier zumindest nicht; anderswo ist die Erkenntnis eine Anhäufung; man kann *mehr oder wenig* hetitisch, man kennt *mehr oder weniger* die demographische Wissenschaft. Aber den ›Text?‹ Beherrscht man die Sprache des ›Textes‹ *mehr oder weniger gut?* Das Seminar – dieses Seminar hier – beruht kaum auf einer gemeinsamen Wissenschaft, sondern vielmehr auf einem Einverständnis hinsichtlich der Sprache, das heißt, des Begehrens. Es geht darum, den ›Text‹ zu begehren, ein ›Text‹-Begehren in Umlauf zu bringen (akzeptieren wir das Gleiten des Signifikanten: Sade sprach von einem *Kopf-Begehren*).

Der zweite Raum ist einer der Übertragung (dieses Wort wird hier keineswegs streng psychoanalytisch eingesetzt). Wo ist die Übertragungsbeziehung? Üblicherweise entsteht sie zwischen dem Leiter (des Seminars) und seiner Zuhörerschaft. Selbst in dieser Richtung ist diese Beziehung jedoch nicht gesichert: Ich sage nicht, was ich weiß, ich lege dar, was ich mache; ich bin nicht in den endlosen Diskurs des abso-

luten Wissens gehüllt, ich verkrieche mich nicht in das erschreckende Schweigen des »Prüfers« (jeder Professor – und darin liegt der Mangel des Systems – ist virtuell ein Prüfer); ich bin weder ein heiliges (geheiligt)es Subjekt noch ein Kumpel, sondern nur ein Regisseur, ein Abhalter von Sitzungen, ein Regulator: jemand, der Regeln und Vorschriften erläßt, aber keine Gesetze. Meine Rolle (falls ich eine habe) besteht darin, den Schauplatz freizumachen, auf dem horizontale Übertragungen stattfinden werden: in einem solchen Seminar (am Ort seines Erfolges) kommt es nicht auf die Beziehung der Zuhörer zum Leiter an, sondern auf die Beziehung der Zuhörer untereinander. Das muß gesagt werden (und das habe ich aus dem Unbehagen der allzu zahlreichen Versammlungen heraus begriffen, auf denen sich jeder beklagte, keinen zu kennen): Die berühmte Unterrichtsbeziehung ist nicht die Beziehung zwischen dem Lehrenden und dem Lernenden, sondern die Beziehung der Lernenden untereinander. Der Raum des Seminars ist nicht ödipal, sondern einem Phalanstère gleich, das heißt, in gewisser Hinsicht *romanesk* (das Romaneske unterscheidet sich vom Roman, ist dessen Auseinanderbrechen; im Werk Fouriers endet der Harmoniediskurs in Romanbrocken: nämlich in der *Nouveau Monde amoureux*); das Romaneske ist weder das Falsche noch das Sentimentale, sondern nur der Raum, in dem die subtilen Wünsche, die beweglichen Wünsche zirkulieren; es ist, in der Künstlichkeit einer Sozialität, deren Opakheit auf wundersame Weise ausgezehrt wäre, die Verflechtung der Liebesbeziehungen.

Der dritte Raum ist textuell: Entweder nimmt sich das Seminar vor, einen Text hervorzubringen, ein Buch zu schreiben (durch die Montage von Schreibweisen); oder aber es ist der Ansicht, daß seine eigene – nicht funktionale – Praxis bereits ein Text ist: der seltenste, nicht über die Schrift verlaufende Text. Eine gewisse Weise des Zusammenseins kann die Einschreibung der Signifikanz vornehmen: Es gibt Schriftsteller ohne Bücher (ich kenne welche), und es gibt Texte, die keine Produkte sind, sondern Praktiken; man kann sogar sagen, daß der ruhmreiche Text eines Tages eine gänzlich reine Praxis sein wird.

Keiner dieser drei Räume wird beurteilt (geringgeschätzt oder gelobt), keiner hat Vorrang vor seinen Nachbarn. Jeder Raum ist seinerseits der Zusatz, die Überraschung für die zwei anderen, alles ist indirekt. (Orpheus wendet sich nicht zu seiner Wollust um; wendet er sich um, verliert er sie; wenden wir uns zum Wissen um oder zur Methode oder zur Freundschaft oder zum Theater unserer Gemeinschaft, verschwindet diese ganze Mehrzahl: übrig bleibt dann nur die Institution oder die Aufgabe oder das Psychodrama. Das Indirekte ist genau das, dem wir vorangehen, ohne es anzublicken).

Der Unterschied

Die Arbeit des Seminars als Phalanstère ist die *Hervorbringung der Unterschiede*.

Ein Unterschied ist kein Konflikt. In den kleinen intellektuellen Räumen ist der Konflikt nur der realistische Dekor, die grobe Parodie des Unterschieds, eine Phantasmagorie.

Was ist mit Unterschied gemeint? Daß sich jede Beziehung allmählich (das erfordert Zeit) originalisiert: die Originalität der einzelnen Körper wiederfindet, die Reproduktion der Rollen, das Wiederkäuen der Diskurse aussetzten läßt und jegliche Inszenierung des Prestiges, der Rivalität vereitelt.

Die Enttäuschung

Da diese Versammlung eine gewisse Beziehung zum Genießen unterhält, ist sie zwangsläufig auch ein Raum der Enttäuschung.

Die Enttäuschung tritt nach zwei Negationen ein, von denen zweitens die erste nicht aufhebt. Wenn ich feststelle, daß X... (Professor, Regisseur, Darleger) mir das *Warum*, das *Wie* usw. nicht erklärt hat, dann bleibt diese Feststellung annehmbar und gleichsam folgenlos: nichts löst sich, weil nichts gegriffen hat; verdopple ich jedoch das negative Moment, so lasse ich die Figur des *Gipfels* auftauchen und wende mich aggressiv gegen ein aggressives Schicksal; dann setze ich die Enttäuschungsfloskel schlechthin ein, das »*nicht einmal*«, das mich mit einem Schlag die intellektuelle Empörung und das sexuelle Fiasko aufzeigt: »X. hat uns *nicht einmal* gesagt, erklärt, vorgeführt, ... einen Genuß verschafft.« Ist die Enttäuschung generell, kommt es zu einem Zusammen-sacken der Versammlung.

Moralität

Sprechen wir überall dort von *Erotik*, wo das Begehren ein Objekt hat. Hier sind die Objekte vielfältig, beweglich oder, noch besser, schwankend, von einer Bewegung des Auftauchens und Verschwindens erfaßt: es sind Bruchstücke eines Wissens, Träume einer Methode, Teile von Sätzen; die Schwingung einer Stimme, das Aussehen eines Kleidungsstücks, kurz, alles, was die *Zierde* einer Gemeinschaft ausmacht. Das schwärmt aus, zirkuliert. Dieser leichte Erethismus, der vielleicht dem

bloßen Duft einer Droge so nahe steht, entkrampft, löst das Wissen, läßt seine Aussagenlast leichter werden; er macht es zu einer *Außerung* und fungiert als Textgarantie der Arbeit.

Gesagt wird all dies nur, weil es gewöhnlich unausgesprochen bleibt. Aufgrund der großen Entfernung, von der wir ausgehen, erscheint es unschicklich, daß ein Unterrichtsort auch die Funktion besitzt, die Körper, die dort auftreten, in Betracht zu ziehen; nichts ist anstößiger, als den körperlichen Ausdruck einer Versammlung lesen zu wollen. Man setze den Körper dort wieder ein, wo er verjagt wurde, und eine ganze Zivilisation gerät spürbar ins Gleiten: »Ich halte die griechische [können wir heute nicht sagen: die asiatische?] Moralität für die höchste, die es je gab; der Beweis dafür liegt für mich darin, daß sie den *körperlichen* Ausdruck aufs äußerste entwickelt hat. Aber die Moralität, die ich meine, ist die tatsächliche Moralität des Volkes und nicht die der Philosophen. Mit Sokrates beginnt der *Verfall der Moral...*« Haß auf jeglichen Sokratismus.

Die Konversation

Das Schreiben tritt auf, wenn ein bestimmter (widersprüchlicher) Effekt erzeugt ist: der Text gleichzeitig eine verrückte Verausgabung und eine unbeugsame Zurückhaltung ist – als bliebe am äußersten Ende der Verausgabung unerschöpflich etwas für den künftigen Text zurück.

Vielleicht deutet Mallarmé dies an, als er forderte, das »Buch« müsse einer *Konversation* ähnlich sein. Denn auch in der Konversation gibt es eine Zurückhaltung, und dieses Zurückbehaltene ist der Körper. Der Körper ist immer die Zukunft des »unter uns« Gesagten. Einige Zehntel, gleichsam der Ansatz eines Ausschereins, trennen den Diskurs vom Körper: genau jene drei Zehntel, deren Pointe, wie der Schauspieler Zeami (Japan, 14. Jahrhundert) meint, den Stil definiert: »Bewegt euren Geist mit zehn Zehnteln, bewegt euren Leib mit sieben Zehnteln.«

Die zerstreute Notiz

Weiß man, worauf etymologisch das Wort »étourdi« [zerstreut] zurückreicht? Auf die von den Trauben trunkene Drossel. Somit ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß das Seminar einigermaßen »zerstreut« ist: aus dem Sinn, dem »Gesetz« hinausgetragen, einer leichten Euphorie hingegeben, die Ideen wie zufällig, indirekt einem geschmeidigen Zuhö-

ren, einer Art *Swing* der Aufmerksamkeit entspringend (sie wollen »das Wort ergreifen«; das »Zuhören ergreifen« ist es jedoch, was berauscht, verlagert, untergräbt; im Zuhören ist der Riß des »Gesetzes«).

Im Seminar gibt es nichts abzubilden oder nachzumachen; die »Mitschrift«, jenes massive Instrument des Aufzeichnens, wäre darin fehl am Platz; man notiert nur in unvorhersehbarem Rhythmus das durch das Hören Gewanderte, aus einem zerstreuten Hinhören Entstandene. Die Notiz ist losgelöst vom Wissen als Modell (als zu kopierende Sache); sie ist Schreiben, nicht Gedächtnis; sie steht in der Produktion, nicht Repräsentation.

Praktiken

Denken – oder erinnern – wir drei Praktiken der Erziehung.

Die erste Praxis ist der *Unterricht*. Ein (früheres) Wissen wird über einen mündlichen oder schriftlichen Diskurs vermittelt, im Strom der Aussagen befördert (Bücher, Lehrbücher, Vorlesungen).

Die zweite Praxis ist die *Lehre*. Der »Meister« (ohne Konnotation einer Autorität: der Bezugspunkt wäre eher orientalistisch), der Meiser also arbeitet *für sich selbst* vor dem Lehrling; er spricht nicht oder hält zumindest keinen Diskurs; sein Vorsatz ist rein deiktisch: »Hier«, sagt er, »mache ich *das*, um *dies* zu vermeiden...« Eine Kompetenz wird schweigend weitergegeben, ein Schauspiel wird aufgeführt (das eines Tuns), in das der sich bewährende Lehrling allmählich einsteigt.

Die dritte Praxis ist die *Bemutterung*. Wenn das Kind zu gehen lernt, redet die Mutter nicht und zeigt nicht vor; sie lehrt nicht das Gehen, sie führt es nicht vor (sie geht nicht vor dem Kind): sie stützt, ermutigt, ruft (tritt zurück und ruft); sie regt an und umgibt: das Kind wünscht die Mutter, und die Mutter begehrt das Gehen des Kindes.

Im Seminar (so lautet seine Definition) ist jeder Unterricht verworfen: Keinerlei Wissen wird übermittelt (aber ein Wissen kann geschaffen werden), keinerlei Diskurs wird gehalten (aber ein Text sucht nach sich): der Unterricht ist *enttäuscht*. Entweder arbeitet einer vor den anderen, forscht, produziert, setzt zusammen, schreibt; oder alle regen einander an, rufen einander, lassen das hervorzubringende Objekt, die zu gestaltende Vorgehensweise zirkulieren, die somit am Faden des Begehrens von Hand zu Hand geht wie der wandernde Taler im Spiel.

Die Kette

An den zwei Ausläufern der Metapher zwei Bilder der Kette: ein verabscheutes verweist auf das Fließband in der Fabrik; das andere, lustvollere, verweist auf die Sadesche Figur, auf den Reigen der Lust. In der entfremdeten Kette *verwandeln sich die Objekte* (ein Automotor) und *wiederholen sich die Subjekte*: die Wiederholung des Subjekts (sein Wiederkäuen) ist der Preis der Ware. In der Kette der Lust oder des Wissens ist das Objekt belanglos, aber die Subjekte ziehen vorüber.

Dies wäre in etwa die Bewegung des Seminars: von einer Kette zur anderen überwechseln. Entlang der ersten (klassischen, institutionellen) Kette bildet sich das Wissen heraus, wächst, nimmt die Gestalt eines Fachwissens, also einer Ware an, während die Subjekte jeweils an ihrem Platz verharren (am Platz ihrer Herkunft, ihrer Fähigkeit, ihres Arbeitsaufwands); entlang der anderen Kette jedoch ist das indirekte oder nicht vorhandene oder gestrandete, aber in jedem Fall aus dem Wissen abdriftende Objekt (das Thema, die Frage) die Zielscheibe keiner Jagd, keines Marktes: Als nicht funktionelles, perverses Objekt wird es immer nur ohne Aussicht auf Gegenleistung in Umlauf gebracht; entlang einer Bahn lassen die Subjekte die Wünsche zirkulieren (genauso wie es im Talerspiel zunächst darum geht, den Taler wandern zu lassen, am Ende aber darum, sich die Hände zu reichen).

Der Raum des Seminars kann geregelt sein (ein Spiel ist dies immer), aber nicht reglementiert; keiner ist darin der Vorgesetzte der andern, keiner ist, da, um zu überwachen, zu verbuchen, anzuhäufen; jeder kann darin reihum zum Zeremonienmeister werden; das einzige Merkmal steht am Beginn; es gibt nur eine Anfangsfigur, deren Rolle – die nur eine Geste ist – darin besteht, den Taler in Umlauf zu bringen. Dann ist die Metapher des Talerspiels nicht mehr exakt, handelt es sich doch nicht mehr um die Kette, sondern um Verzweigungen, um einen Baum der Wünsche: um eine ausgedehnte, gesprengte Kette, die Freud beschrieben hat: »Die Szenen ... bilden nicht bloße Reihen wie bei einer Perlenkette, sondern Gesamtheiten, die sich stammbaumartig verzweigen...«

Das Wissen, der Tod

Im Seminar geht es um die Beziehungen zwischen dem Wissen und dem Körper. Heißt es, das Wissen müsse zusammengelegt werden, so wird diese Front folglich auch gegen den Tod gebildet. *Alle für alle*: daß das

Seminar jener Ort sei, wo der Reigen des Wissens gesteigert ist, wo mein Körper nicht gezwungen ist, jedes Mal von neuem mit dem Wissen zu beginnen das soeben in einem anderen Körper gestorben ist (der einzige Professor, den ich als Student geliebt habe und bewundert habe, war der Hellenist Paul Mazon; als er starb, habe ich unendlich bedauert, daß das ganze Wissen der griechischen Sprache mit ihm verschwand und ein anderer Körper den endlosen Weg der Grammatik, angefangen mit der Konjugation von *deiknumi*, antreten mußte). Das Wissen stirbt, wie die Lust, mit jedem Körper. Daher die vitale Vorstellung eines Wissens, das außerhalb der Bücher vermittels verschiedener Körper »aufgezogen wird«; *lernen Sie dies für mich, ich werde das für Sie lernen*: Ökonomie des Turnus, der Revanche, die von Sade im Bereich der Lust veranschaulicht wird (»Nun für einen Augenblick Opfer, mein schöner Engel, und gleich darauf Verfolgerin ...«).

Weiterreichen

Wenn der »Meister« etwas zeigt (oder vorführt), kann er nicht umhin, eine gewisse Überlegenheit zur Schau zu stellen (*magister*: derjenige, der darübersteht). Diese Überlegenheit kann einem Status entspringen (dem des »Professors«), einer technischen Kompetenz (etwa der eines Klavierlehrers) oder einer außergewöhnlichen Kontrolle des Körpers (im Fall des *Gurus*). In jedem Fall kehrt sich das Auftreten der Überlegenheit in eine Beziehung der Autorität. Wie läßt sich diese Bewegung anhalten (umleiten)? Wie läßt sich die Meisterschaft umgehen?

Diese Frage hängt von einer anderen ab: Welche Stelle nehme ich eigentlich in unserem Seminar ein? Die des Professors? des Technikers? des Gurus? Ich bin nichts von alledem. Allerdings stiftet etwas (dies zu leugnen wäre reine Demagogie), was ich nicht beherrschen kann (und also vorhergeht), meinen Unterschied. Beziehungsweise bin ich eher derjenige, dessen Rolle sich als erste originalisiert (vorausgesetzt, daß, wie gesagt, im Seminar, diesem Raum der Unterschiede, jede Beziehung zur Originalität tendieren muß). Mein Unterschied beruht darauf (und auf nichts anderem): *ich habe geschrieben*. Es besteht also eine gewisse Aussicht, daß ich im Feld der Lust, und nicht in dem der Autorität, angesiedelt werde.

Allerdings sperrt sich das »Gesetz«, lastet die Meisterschaft weiterhin, kann der Unterschied stellenweise als vage repressiv wahrgenommen werden: Ich bin derjenige, der *mehr* spricht als die andern, ich bin derjenige, der das unaufhaltsame Aufsteigen des Sprechens zurückhält,

bemißt oder hinausschiebt. Das persönliche Bemühen, (das Wort) *weiterzureichen*, kann nicht über die strukturelle Situation obsiegen, die hier einen Mehrwert des Diskurses erzeugt und folglich dort einen Mangel an Lust. Wann immer ich das Seminar den andern übergeben will, kehrt es zu mir zurück: Ich kann mich nicht aus einer Art »Vorsitz« herauswinden, unter dessen Blick sich das Sprechen blockiert, verlegen wird oder durchdreht. Riskieren wir also mehr: schreiben wir in der Gegenwart, erzeugen wir von den andern und mitunter mit ihnen ein im Entstehen begriffenes Buch; zeigen wir uns im *Zustand der Äußerung*.

Der Aussagemann

Der ›Vater‹ (sinnieren wir noch ein wenig über dieses Prinzip der Intelligibilität), der ›Vater‹ also ist der ›Sprecher‹: der vom Tun, von jeglicher Produktion abgeschnittene Diskurs hält; der ›Vater‹ ist der ›Aussagemann‹. Folglich gibt es auch keine größere Überschreitung, als den ›Vater‹ im Zustand der Äußerung zu überraschen; also im Rausch, in der Lust, in der Erektion: ein untragbares (vielleicht in dem Sinn, den Bataille diesem Wort verlieh, *heiliges*) Schauspiel, das einer der Söhne schleunigst überdeckt – ohne daß Noah dabei seine Vaterschaft einbüßen würde.

Wer zeigt, wer äußert, wer die Äußerung zeigt, ist nicht mehr der ›Vater‹.

Lehren

Lehren, *was nun einmal stattfindet*, was für ein begrifflicher Widerspruch! Heißt lehren nicht immer wiederholen?

Eben dies glaubte der alte Michelet getan zu haben: »Ich habe ständig darauf geachtet, immer nur zu lehren, was ich nicht wußte... Ich hatte diese Dinge so weitergegeben, wie sie damals in meiner Begeisterung waren, neu, beseelt, brennend (und bezaubernd für mich), im ersten Reiz der Liebe.«

Guelfe/Ghibelline

Derselbe Michelet stellte den Guelfen dem Ghibellinen gegenüber. Der Guelfe ist der Mann des ›Gesetzes‹, der Mann des ›Code‹, der ›Legist‹,

der ›Schreiber‹, der ›Jakobiner‹, der ›Franzose‹ (sollen wir hinzufügen, der ›Intellektuelle‹?). Der Ghibelline ist der Mann der feudalen Bande, des Blutschwurs, der Mann der affektiven Ergebenheit, der ›Deutsche‹ (und auch Dante). Ließe sich diese große Symbolik auf so kleine Phänomene erstrecken, so würde man sagen, daß das Seminar – da es einen Vorrang des Körpers vor dem Gesetz, des Vertrags vor dem Code, des Textes vor dem Schriftstück, der Äußerung vor der Aussage voraussetzt – ghibellinisch gesinnt ist und nicht guelfisch.

Oder vielmehr: wir müssen dieses Paradigma, das Michelet direkt erlebte, umgehen und verfeinern; wir stellen nicht mehr die trockene Intelligenz der Warmherzigkeit gegenüber; aber wir bedienen uns der großartigen Apparate der Wissenschaft, der Methode und der Kritik, um *leise, manchmal und irgendwo* (diese Intervalle sind die eigentliche Rechtfertigung des Seminars) das zu äußern, was sich in altmodischem Stil als die Regungen des Begehrens bezeichnen ließe. Oder: genauso wie die ›Vernunft‹ für Brecht immer nur die Gesamtheit der vernünftigen Leute ist, ist die Forschung für uns Seminarleute immer nur die Gesamtheit der Forschenden (nach sich Forschenden?).

Hängender Garten

Im Bild des hängenden Gartens (woher kommt eigentlich dieser Mythos, diese Vorstellung?) lockt, reizt mich das Schwebende. Als friedliche Kollektivität in einer kriegführenden Welt ist unser Seminar ein hängender Ort; es findet recht und schlecht jede Woche statt, getragen von der umgebenen Welt, aber ihr auch Widerstand entgegengesetzt und sich sanft zur Immoralität eines Risses in der Totalität bekkennend, die von allen Seiten Druck ausübt (eher sagen: das Seminar hat eigene Moralität). Die Vorstellung des Seminars wäre kaum erträglich, wenn man sich nicht ein zeitweiliges Recht auf die Nichtmitteilung der Verhaltensweisen einräumte. Kurz, das Seminar sagt auf seine Weise *nein* zur Totalität; es vollbringt sozusagen eine *partielle Utopie* (daher die ständige Bezugnahme auf Fourier).

Dieses Schweben ist jedoch selbst wieder historisch; es tritt in einer gewissen Apokalypse der Kultur auf. Die sogenannten Humanwissenschaften unterhalten so gut wie keine wahre Beziehung mehr zur gesellschaftlichen Praxis – es sei denn, sie verschmelzen mit ihr und gehen in ihr unter (wie die Soziologie); und die Kultur, die nicht mehr von der humanistischen Ideologie gestützt wird (oder immer mehr davor zurückscheut, sie zu stützen), kehrt in unserem Leben insgesamt nur

als Komödie wieder: sie läßt sich gewissermaßen nur mehr *gebrochen* rezipieren, nicht mehr als gerader Wert, sondern als umgedrehter Wert: Kitsch, Plagiat, Spiel, Vergnügen, Gefunkel einer Farcesprache, *an die wir glauben und nicht glauben* (das ist das Wesen der Farce), als ein Stück Pastiche; wir sind zur Anthologie verurteilt, es sei denn, wir wiederholten eine Moralphilosophie der Totalität.

An das Seminar

An das Seminar: dieser Ausdruck ist als Lokativ zu verstehen, als Lob (wie jenes, das der Dichter von Schober und der Musiker Schubert »An die Musik« richteten) und als Widmung.

1974, L'Arc

Johann Gottlieb Fichte

Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe

Erster Abschnitt.

*Begriff einer durch die Zeitbedürfnisse geforderten
höheren Lehranstalt überhaupt.*

§. 1.

Als die Universitäten zuerst entstanden, war das wissenschaftliche Gebäude der neueren Welt grossentheils noch erst zu errichten. *Bücher* gab es überhaupt nicht viel; die *wenigen*, die es gab, waren selten, und schwer zu erhalten; und wer etwas Neues mitzuthemen hatte, kam zunächst in Versuchung, es auf dem schwierigeren Wege der Schriftstellerei zu thun. So wurde die *mündliche Fortpflanzung* das allgemein brauchbarste Mittel zu der Erbauung, der Aufrechterhaltung und der Bereicherung des wissenschaftlichen Gebäudes, und die Universitäten wurden der Ersatz der nicht vorhandenen oder seltenen Bücher.

§. 2.

Auch nachdem durch Erfindung der Buchdruckerkunst die Bücher höchst gemein worden, und die Ausbreitung des Buchhandels jedweden es sogar weit leichter gemacht hat, durch Schriften mitzuthemen, als durch mündliche Lehrvorträge; nachdem es keinen Zweig der Wissenschaft mehr giebt, über welchen nicht sogar ein Ueberfluss von Büchern vorhanden sey, hält man dennoch noch immer sich für verbunden, durch Universitäten dieses gesammte Buchwesen der Welt *noch einmal zu setzen*, und ebendasselbe, was schon *gedruckt* vor jedermans Augen liegt, auch noch durch Professoren *recitiren* zu lassen. Da auf diese Weise dasselbe Eine in zwei verschiedenen Formen vorhanden ist, so ermangelt die Trägheit nicht, sowohl den *mündlichen* Unterricht zu versäumen, indem sie ja dasselbe irgend einmal auch aus dem Buche werde lernen können, als den durch *Bücher* zu vernachlässigen, indem

Wolfram Ette: „Glanz des Unterganges. Erinnerungen an meine Zeit am Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft in Berlin 1987-1995“ in: *Nach Szondi. Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin 1965 - 2015*. Hg. v. Irene Albers. Berlin: Kadmos, 2016. S. 426 - 429.

Am Peter Szondi-Institut der Freien Universität Berlin wird seit fünf Jahrzehnten Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft gelehrt und studiert. Das auf eine Überschreitung und Modernisierung der Nationalphilologien angelegte Institut wurde 1965 für Peter Szondi eingerichtet. Indem er sich einerseits an der internationalen Komparatistik orientierte (z.B. an den in Yale lehrenden René Wellek und an Paul de Man), andererseits an der Frankfurter Schule, legte er den Akzent von Anfang an auf Theorie. Das Versprechen der Theorie war gekoppelt an die Aufarbeitung der Geschichte, für die der Holocaust-Überlebende Szondi mit seiner Biographie stand. Mit seiner spezifischen Verbindung von Theorie und »philologischer Erkenntnis«, von Geschichtsphilosophie und Gattungspoetik, hat Szondi keine Schule geschaffen, sondern einen singulären Raum für eine zugleich textnahe, theoretische und gegenüber dem (hochschul-)politischen Geschehen kritische Literaturwissenschaft geprägt. Es ist kein Zufall, daß die deutschsprachige Rezeption von Derrida und Lacan von hier ausging. Der Titel »Nach Szondi« verbindet die Zäsur, die sein Tod für die Geschichte des seit 2005 nach ihm benannten Instituts darstellt, mit der Frage, welche Transformation Szondis Konzept von Literaturwissenschaft in der weiteren Entwicklung erlebte, wie es historisiert und zugleich weiterhin als Aufgabe verstanden werden kann. — Der vorliegende Band ist aus einem kollektiven Experiment der Auseinandersetzung heutiger Studierender mit Archivalien sowie mit ehemaligen Studierenden und MitarbeiterInnen des Instituts entstanden. Er enthält unveröffentlichte Texte aus den verschiedenen Institutsepochen, von Szondis Institut (1965–1971) über das professorenlose »Interregnum« (1971–1977) und die Zeit mit Eberhard Lämmert, Peter Brockmeier, Winfried Menninghaus, Hella Tiedemann und Gert Mattenklott bis in die jüngere Vergangenheit, in der Gastprofessuren von internationalen Autoren und ÜbersetzerInnen den Horizont noch einmal erweitert haben. Die von Ehemaligen zu diesen Dokumenten verfaßten Kommentare und die Rückblicke zeigen, wie sehr das Institut bis heute für Generationen von früheren Institutsangehörigen einen (auch kontroversen) Erinnerungsort ihrer intellektuellen Biographie darstellt. Eine ausführliche Chronik ermöglicht es, die institutionelle Geschichte der Berliner AVL im historischen und politischen Kontext nachzuziehen. Abgerundet wird der Band durch ein Verzeichnis der am Institut bis 2015 abgeschlossenen Promotions- und Habilitationsverfahren sowie der ProfessorInnen und MitarbeiterInnen von 1965 bis 2015.

Irene Albers

laletto
Dank
Gilt
Hottu
uski
Man
son
Schmid

NACH SZONDI

ALLGEMEINE UND VERGLEICHENDE
LITERATURWISSENSCHAFT
AN DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN
1965–2015

HG. VON IRENE ALBERS

RÜCKBLICKE: TEXTE UND GESPRÄCHE

KIEBITZWEG

Hans-Thias Lehmann: Aura und Distanz – Erinnerungen an Peter Szondi	288
Werner Hamacher: Ein Brief	293
Samuel Weber: Deckerinnerungen – Gespräch mit Irene Albers und Sima Reinisch	299
Wolfgang Ietkau: »Epilog zur Rezeptionsgeschichte Molières auf der Bühne Shakespeares«, Auszug aus einem Brief an Christoph König vom 2. April 1993 zur Edition der Szondi-Briefe	310
Wolfgang Ietkau: »J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans« – Ein Gespräch mit Christian Steinau über Szondi und das Seminar für AVL	319
Bernhard Lypp: Erinnerungen an Peter Szondi	320
Inka Steinwachs: P.S. und: der weißen Woche Dienstag – Dokumentart (ca. 1969)	332
Jürgen Sieß: Brief eines Szondi-Schülers	344
Jochen Rehbein: Faszination und Repulsion Szondi	346
Senta Metz: Erinnerungen an Peter Szondi und den Kiebitzweg	354
Eberhard Lämmert: Szondis Gestik	356
Bernd-Peter Lange: Anglistische Marginalien	358
Gunter Gebauer: Gespräch mit Rosa Eidalpes und Irene Albers	362
Knut Boeser: Auszug aus einer nicht geschriebenen Biographie	365
Hanns Zischler: Nach Jahren, Nachklänge	369
Carol Jacobs: Kiebitzweg 23	371
Philipp Felsch: Peter Gentewill bei Szondi promovieren, gründet statt dessen aber den Merve Verlag	372
Hella Beister: Lesen mit Messer und Gabel. Gespräch mit Sophie Nieder	377
Hanna Kaapke: Die erste Bibliothekarin. Gespräch mit Sophie Nieder	381
Gisela Reß-Zielinski: Erinnerungen an meine Zeit am Seminar für AVL im Kiebitzweg 23 bei Prof. Szondi (1967–1970)	384
Katharina Enzensberger: Erinnerungen an den Kiebitzweg	386
Liliane Weissberg: Das Waisenhaus (1972–1976)	390

RHEINBABELLE, HÜTTENWEG, ROST-/SILBERLAUBE

Winfried Menninghaus: Die AVL im Hüttenweg	396
Sabine Beck: »Pour avoir été treint des nuées«	400
Peter Brockmeier: Erinnerung an Lehre und Forschung in Berlin	407
Eberhard Geisler: Wie ich einmal gern über Robert Walser geschrieben hätte	410
Chetana Nagavajara: Die Dahlemer Idylle als Nährboden für eine grenzüberschreitende Wissenschaftskultur	417

Stefanie Bäuerle und Hannah Schünemann: Erinnerungen aus München. Gespräche mit Robert Stockhammer, Inka Mülder-Bach und Martin v. Koppenfels	422
Wolfram Eite: Der Glanz des Untergangs. Erinnerungen an meine Zeit am Institut für Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft in Berlin 1987–1995	426
Michael Angele: Der diskrete Charme der Elite – Gespräch mit Milena Fee Hassenkamp	430
Uta Werner: Referenz Szondi. Einige Bemerkungen zu einer Zwischenwelt	432
Ralf Fiedler: Love will tear us apart again	434
David Wagner: Ich war in einem anderen Blau	437
Monika Rinck: Etwas Licht der Verwirrung	439
Lina Kokaly: Erst den Text durchdringen und dann den Respekt vor ihm verlieren – Das Studium der Angewandten Literaturwissenschaft	440
Axelle Putzbach: Arbeiten mit offener Tür	442
Rosa Baumgartner und Benjamin Schlodder: Generation BA-MA oder die Frage nach dem Anspruch	445

CHRONIK

451

DOKUMENTATION

Promotionen in AVL (1967–2015)	523
Habilitationen in AVL an der FU Berlin	530
ProfessorInnen, AssistentInnen und MitarbeiterInnen der AVL an der FU Berlin (1965–2015)	532
Bibliographie zur Institutsgeschichte	534
Danksagung	537
Text- und Quellennachweise	538
Abbildungsnachweise	540
Namensverzeichnis	541

WOLFRAM ETTÉ: DER GLANZ DES UNTERGANGS. ERINNERUNGEN AN MEINE ZEIT AM INSTITUT FÜR ALLGEMEINE UND VERGLEICHENDE LITERATURWISSENSCHAFT IN BERLIN 1987–1995

Die Art und Weise, wie ich ans Institut gekommen bin – und wir nannten das Gebäude am Hüttenweg nur »das Institut«, ohne jedes erklärende und spezifizierende Beiwort, so als würde die gesamte Institution Universität oder jedenfalls ihre Quintessenz in diesem Gebäude stecken –, war typisch für mich, ist aber wohl auch ein Stück weit typisch für meine Generation. Denn letztlich verdankt sich meine Immatrikulation (wie bei vielen über einen Quereinstieg, der die Numerus-Clausus-Anforderungen im ersten Semester aushebelte) einem Zufall. Als ich nach Berlin kam, wußte ich gar nicht, daß es ein Fach wie die Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft überhaupt gibt. Ich hatte mich für Philosophie, Gräzistik und Sinologie eingeschrieben – letzteres war eine mehr oder weniger beliebige Entscheidung, die ich auch bald revidierte – und geriet gleich in meinem ersten Semester, dem Sommersemester 1987, in einen Streik am Institut für Philosophie hinein. Jacob Taubes war gerade gestorben, es standen Umstrukturierungen bevor, die de facto auf Kürzungen hinausliefen, die Lehrenden tendierten dahin, stillzuhalten und sich mit den auf kleiner Flamme gehaltenen Einsparungen abzufinden. So beschlossen die Studierenden, sich zu wehren. Bei dem Streik lernte ich Burghard Damerau kennen (eine der für mich entscheidenden Figuren in dieser Zeit, von der viel über sie zu erfahren wäre; er hat sich aber 2002 nach seiner Habilitation das Leben genommen). Burghard nahm mich mit zu einem Lehrauftrag, den der Komponist Berthold Türcke über Literatur und Musik am AVL-Institut hielt.

Es ging in diesem Seminar nicht um Vertonungen im engeren Sinn, sondern um gemeinsame Formideen – man könnte sagen, eine gemeinsame gestische Substanz von Sprache und Musik: ein Thema, das mich, nebenbei bemerkt, bis heute beschäftigt. Es ist schwer zu beschreiben, was da eigentlich in mir vorging. Ich hatte das Gefühl, dort angekommen zu sein, wo ich hinwollte, ohne es zu wissen. Das hatte etwas mit dem Thema dieses Seminars zu tun, das natürlich erst einmal für mich das Institut insgesamt repräsentierte, vor allem aber mit den Menschen, die sich für dieses Fach gewissermaßen verschworen hatten. Der Dozent – Türcke in diesem Fall – war wichtig, jedoch weniger durch das, was er sagte und im engeren Sinne »lehrte«, sondern durch seine Fähigkeit, das Seminar als ganzes zu inspirieren. Das ist das für mich Entscheidende: *Als herausragend empfand ich das AVL-Institut wegen derjenigen, die hier studierten.* Gute Dozenten gab es auch anderswo, aus meiner Sicht sogar bessere. Der entscheidende Unterschied zu den anderen Fächern, die ich konnte, lag eben darin, daß die akademische Qualität der Lehrenden nicht das einzige war, was zählte. Sie bemaß sich an der Qualität ihrer Seminare, und die wiederum hing von den Studierenden ab, die sich für ein bestimmtes Seminar, für einen bestimmten Dozenten entschieden hatten.

Aus diesem Grund – so glaube ich – habe ich dann überwiegend bei Hella Tiedemann und Inka Mülder-Bach studiert – Berthold Türcke war Lehrbeauftragter gewesen, und ich verlor ihn erst einmal aus den Augen. Menninghaus habe ich bewundert, ohne ihn besonders zu mögen; bei Lämmert verhielt es sich tendenziell umgekehrt, und es gab darüber hinaus natürlich genügend Dozenten am Institut, bei denen weder das eine noch das andere der Fall war. Das jedenfalls, was Klaus Heinrich in seinem Universitätsvortrag von 1987 das »erotische Verhältnis zur Institution« genannt hat¹, fand ich innerhalb des AVL-Instituts überwiegend in den Seminaren von Inka Mülder-Bach und Hella Tiedemann wieder.

Das ist nun wahrscheinlich nicht ganz von dem Umstand zu trennen, daß es sich dabei um Frauen handelte. Gleichzeitig spielt das Geschlecht in dem, worum es mir geht, keine so entscheidende Rolle. Der Eros dieser Seminare wurde über mehrere Bande gespielt, er erreichte mich auf Umwegen, verwandelt, jedoch ohne dabei an Kraft verloren zu haben: eine vertrackte libidinöse Beziehung, die sich nicht so sehr auf eine Person richtete. Auch hier ging es mir nicht allein um die beiden Dozentinnen, sondern eben um die Leute, die in ihre Seminare kamen. Das eine gab es nicht ohne das andere.

Was diese Seminare zusammenhielt – natürlich nicht immer und in jedem Fall, aber doch so häufig, daß sich die Erinnerung daran über das Alltägliche legt und es tendenziell verdeckt –, waren also zwei Dinge: zwei Dinge, in denen für mich die Erotik der Universität steckte (und überall dort, wo sie nicht komplett wegrationalisiert wurde oder durch die Verbreitung von Angst gebrochen wurde, noch immer steckt): Leidenschaft und Kollektivität. Ich will versuchen, zu beiden etwas zu sagen.

Egal, worum sich die Diskussion in diesen Seminaren drehte –: ich hatte fast immer das Gefühl, es ginge ums Ganze; es sei geradezu lebenswichtig, diese Dinge richtig zu verstehen (und das hieß auch: sie neu zu verstehen), und von meiner Mitwirkung hinge gewissermaßen alles ab. Ohne Zweifel war das eine Überschätzung der gesamten Situation ebenso wie eine Überschätzung der eigenen Person. Aber was würde mehr von der libidinösen Beziehung zur Rationalität – oder dem, was wir dafür hielten – zeugen? Ich bin mir auch sicher, daß es nicht mir allein so ergangen ist. Alle, die sich beteiligten – und das war natürlich, wie heute, nur eine Minderheit: an die schweigende Mehrheit, die aus den Geschichtsbüchern verschwindet, reicht, wie so oft, das Gedenken kaum heran –, stritten und polemisierten, als ginge es ums Leben. Sie warfen sich mit ganzer Person in diese Diskussion, teilten aus und steckten ein, verletzten und wurden verletzt.

Gleichzeitig darf man sich das Verhältnis zwischen uns und den Lehrenden keineswegs besonders harmonisch vorstellen. Von unserer Seite wurden die Diskussionen bisweilen mit einer Arroganz geführt, die ich im nachhinein schwer erträglich finde. Schon aufgrund der Tatsache, daß wir jünger waren als die Lehrenden, leiteten wir ein größeres Recht in der Sache ab. *Via generationis* hatten wir die Wahrheit gepachtet und arbeiteten hart dafür, dies auch zu beweisen. Das Besondere an Hella Tiedemann und Inka Mülder-Bach war wohl, daß sie uns diese Anmaßung zugestanden, ohne in der Sache nachzugeben. Die libidinöse Bindung an das Institut hatte wohl auch etwas damit zu tun, daß es uns erlaubt wurde, dort unsere Pubertätskonflikte aus- und – vielleicht – abzutragen.

Hella Tiedemann gelang das auf eine besondere Weise – dadurch nämlich, daß sie gleichzeitig von innen und von außen auf das blickte, was wir taten. Das heißt: In dem Moment, in dem die Leidenschaft für die Literatur, ihre Theorie und Interpretation, die Unbedingtheit, mit der in ihrem Namen gestritten wurde, sich zu verselbständigen drohte, illusionäre und phantasmagorische Züge annahm, brach sie ihnen die Spitze im Namen einer Weltweisheit ab, die die Dinge in den richtigen Zusammenhang setzte, ohne sie dabei zu beschädigen. Wissenschaft, so habe ich es in der Laudatio für Hella Tiedemann zu ihrem 65. Geburtstag formuliert, ist die zweitwichtigste Sache von der Welt – nicht mehr und nicht weniger. Wenn sie vergißt, daß sie letztlich nichts weiter als ein Hilfsmittel ist, das im besten Fall unserem Leben eine etwas glücklichere und vernünftige Gestalt geben kann, verfällt sie in Unverbindlichkeit oder Inhumanität. Die höchste Leidenschaft, die höchste Verbindlichkeit, das habe ich in diesen Seminaren gelernt, ist die, der es im entscheidenden Moment gelingt, von sich abzusehen, sich von sich zu distanzieren, und das heißt: sich zu begreifen.

Die Sache, so hat Hella Tiedemann einmal gesagt, ist ein Verhältnis zwischen Menschen. Damit meinte sie wohl die gesellschaftlichen Zusammenhänge, die jenseits des Seminars liegen, die sich aber in den verhandelten Gegenständen niederschlagen und sich im Verhältnis der Menschen im Seminar zueinander verkörpern. Die Lebendigkeit dieses Verhältnisses ist das Entscheidende und auch irgendwie das Rätselhafte, das ich aus diesen Seminaren mitgenommen habe. In ihnen gab es Momente, die schlechterdings magisch waren. So etwas muß Platon gemeint haben, wenn er im Siebten Brief vor dem Hintergrund der ungeschriebenen (das heißt nur im Gespräch zu vollziehenden) Lehre formuliert: »aus häufiger fortgesetzter Unterredung gerade über diesen Gegenstand sowie aus innigem Zusammenleben entspringt es plötzlich aus der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht und bricht sich dann selbst weiter seine Bahn.«² Mit Alexander Kluge zu reden, wurde das Seminar hier zu einer »fusionierenden Gruppe«, einer flüchtigen

2 Platon, *Siebenter Brief*, übersetzt von Wilhelm Wiegand, 351 c–d. Der Frage, wie sich dieser Geist in der Universität des 21. Jahrhunderts retten lassen könne, bin ich in einem Text nachgegangen, der im Zusammenhang mit dem Universitätsprotest von 2009 entstand: W.E., »Gespräch über Gespräche. Die Geisteswissenschaften und die Universität«, in: *Was passiert? Stellungnahmen zur Lage der Universität*, hg. von »Unbedingte Universitäten« (Johanna-Charlotte Horst, Johannes Kagerer u.a.), Zürich 2010, S. 71–79. Vgl. außerdem W.E., »Adorno und Platon«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 38/39 (2014), S. 88–96.

3 Alexander Kluge, »Was ist eine fusionierende Gruppe? / Rosa Luxemburg und die Revolution von 1905«, in: *Tür an Tür mit einem anderen Leben*, Frankfurt am Main 2006, S. 362f.

1 Klaus Heinrich, *Zur Geistlosigkeit der Universität heute, Reden und kleine Schriften* 2, Basel / Frankfurt am Main 1998, S. 69ff.

Gestalt kollektiver Intelligenz. Dabei war es nicht unbedingt so, daß der unmittelbare Lernerfolg dieser Augenblicke besonders groß gewesen wäre. Häufig waren sie gar nicht reproduzierbar. Sie verblaßten; es blieb das unratifizierbare Gefühl zurück, »daß da etwas gewesen war«, etwas Besonderes und auf schwer erklärliche Weise Begeisterndes.

Diese Glückserfahrungen, denen gleichwohl etwas Problematisches, Unaufgelöstes anhaftete, haben mich im Grunde nie verlassen. Das ist nicht nostalgisch gemeint. Es heißt auch nicht im mindesten, daß ich immer an sie gedacht hätte. Aber ich führe sie als Ensemble von Fragen und Problemen mit mir, die wieder und wieder aktualisiert werden. Manchmal haben sie sich Jahre und Jahrzehnte später mit einem Gedanken gepaart, der sie verständlich machte. Die Diskussionen über den *Ulysses*, über die *Ästhetische Theorie*, ein Gedicht von Baudelaire, Ovid oder die Josephs-Romane haben mich nicht losgelassen, in gewisser Weise arbeite ich noch immer daran, und bisweilen holen sie mich wieder ein.

Es gibt eine Stelle bei Adorno, die den Charakter meiner Erinnerungen an das Institut recht genau trifft – aus den Beethovenfragmenten, und es geht hier um den zweiten Satz von op. 111, Beethovens letzter Klavier-sonate. Adorno schreibt: »Der Schluß der Ariettavariationen ist von solcher Gewalt des Rückschauenden, den Abschiednehmenden, daß, gleichsam überbelichtet von diesem Abschied, das Vorhergegangene ins Ungemessene sich vergrößert [...]. Die Utopie klingt allein als schon gewesene. Der Formsinn der Musik verändert die dem Abschied vorausgehende Musik so, daß ihr eine Größe der Präsenz in der Vergangenheit zufällt, die sie als präzise in der Musik nimmer zu behaupten vermöchte.«⁴ Das heißt in meinem Fall: So, wie ich es beschreibe, ist es nie gewesen. Aber es wird dazu durch das, was aus ihm werden konnte. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß es deswegen weniger wirklich sei. Die Fakten bilden nun mal nur einen und vermutlich nicht einmal allzu großen Teil der Geschichte.

Adorno setzt aber noch einen zweiten Akzent: Die produktive Macht der Erinnerung ist eng an den Abschied, also an das Empfinden eines unwiederbringlichen Verlusts gekoppelt. Mir scheint, daß dieses Gefühl in meinem Falle nichts mit falscher Sentimentalität und dem mehr oder weniger invariant die Geschichte der Menschen begleitenden Empfinden, daß früher alles besser gewesen sei, zu tun hat. Die Situation in den späten achtziger Jahren, die ich hier zu rekonstruieren versuche, ist vielmehr eine sehr spezifische gewesen. Etwas ging in diesen Jahren objektiv zu Ende, dessen letzten Glanz wir am Institut noch mitbekamen. Die vergleichsweise liberalen Universitätsstrukturen, die uns die Entscheidung über die Länge des Studiums, die Auswahl der Seminare, über Form und Umfang der Seminararbeiten weitgehend überließ, traf hier noch mit der vielleicht letzten Generation zusammen, die ein gesellschaftliches Urvertrauen mit sich führte. Es war eine Hinterlassenschaft der 1970er Jahre, dem einzigen Vollbeschäftigungsjahrzehnt in der Bundesrepublik. Der Kinderglaube daran, daß man, unbeschadet aller trotzigen Verlautbarungen, daß wir einer Zukunft als promovierten Sozialhilfeempfängern entgegensehen würden, unterkommen werde, daß man letztlich gar nicht rausfallen könne, gab uns die Lizenz und die Kraft, so frei zu studieren, wie wir das wollten, diese Freiheit auf der anderen Seite aber auch auszuhalten. Es geht nicht um irgendein Verdienst, sondern um eine historische Konstellation.

Gleichzeitig erscheinen mir die späten achtziger Jahre im Rückblick als vielleicht letzter Zeitpunkt, zu dem die Autorität des literarischen Kanons noch unangefochten existierte. Natürlich standen diese Jahre in unserem Fach im Zeichen der Dekonstruktion. Die Dekonstruktion war die Götterdämmerung des Kanons, aber sie setzte das, was sie brechen wollte, mit einer Selbstverständlichkeit voraus, die sich nach meiner Wahrnehmung ab der Mitte der neunziger Jahre auflöste (ob zum Guten oder Schlechten, ist eine andere Frage). Die Diskussionen wurden deshalb mit so großer Leidenschaft geführt, weil sie auf einer kulturellen Epochenschwelle stattfanden (ohne daß wir das wußten), auf der sich die Restitution und die Destruktion der Tradition die Waage hielten – ein nichtwiederholbarer historischer Augenblick. Die Dekonstruktion und ihre Spielarten verkörpern den Moment, in dem das Bildungsbürgertum im Augenblick seines Sturzes noch einmal aufleuchtete – wie eine verglühende Sternschnuppe. Ich vermute, daß ich diesen Moment in meinen Jahren am Institut erlebt habe.

Historische Erinnerungen haben nur Sinn, wenn sie dazu beitragen, die Gegenwart zu reflektieren und die Möglichkeiten ihrer Gestaltung zu erweitern. Jeder Versuch einer Restitution des Geistes, in dem in den späten achtziger und den frühen neunziger Jahren Literaturwissenschaft in Berlin getrieben wurde, wäre verkehrt und würde dazu beitragen, die ohnehin schwache Legitimationsgrundlage unseres Faches weiter zu unterhöhlen. Ich weiß nicht, was Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft in Zukunft sein kann. Aber eine Analyse dessen, was sie war, kann uns bei der Beantwortung dieser Frage helfen.

Wolfram Ette, geboren 1966. Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, der Philosophie und Klassischen Philologie (1987–1995) in Berlin und Paris. Magisterarbeit über Pindar, Promotion über Thomas Mann (erschienen 2002 unter dem Titel *Freiheit zum Ursprung – Mythos und Mythoskritik in Thomas Manns Josephs-Tetralogie*), Habilitation mit der Arbeit *Kritik der Tragödie – Über dramatische Entschleunigung* (erschienen 2012, 2. Auflage 2015). Gegenwärtig entsteht ein Buch über Literatur und Arbeit, in Vorbereitung ist ein Projekt über Spannung. Näheres unter wolframette1966.wordpress.com.

⁴ Theodor W. Adorno, *Beethoven – Philosophie der Musik*, Frankfurt am Main 1994, S. 252.

Peter Szondi/Eberhard Lämmert: „Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft (1967)“
in: *Nach Szondi. Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin 1965 - 2015.*
Hg. v. Irene Albers. Berlin: Kadmos, 2016. S. 28.

Am Peter Szondi-Institut der Freien Universität Berlin wird seit fünf Jahrzehnten Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft gelehrt und studiert. Das auf eine Überschreitung und Modernisierung der Nationalphilologien angelegte Institut wurde 1965 für Peter Szondi eingerichtet. Indem er sich einerseits an der internationalen Komparatistik orientierte (z.B. an den in Yale lehrenden René Wellek und an Paul de Man), andererseits an der Frankfurter Schule, legte er den Akzent von Anfang an auf Theorie. Das Versprechen der Theorie war gekoppelt an die Aufarbeitung der Geschichte, für die der Holocaust-Überlebende Szondi mit seiner Biographie stand. Mit seiner spezifischen Verbindung von Theorie und »philologischer Erkenntnis«, von Geschichtsphilosophie und Gattungspoetik, hat Szondi keine Schule geschaffen, sondern einen singulären Raum für eine zugleich textnahe, theoretische und gegenüber dem (hochschul-)politischen Geschehen kritische Literaturwissenschaft geprägt. Es ist kein Zufall, daß die deutschsprachige Rezeption von Derrida und Lacan von hier ausging. Der Titel »Nach Szondi« verbindet die Zäsur, die sein Tod für die Geschichte des seit 2005 nach ihm benannten Instituts darstellt, mit der Frage, welche Transformation Szondis Konzept von Literaturwissenschaft in der weiteren Entwicklung erlebte, wie es historisiert und zugleich weiterhin als Aufgabe verstanden werden kann. — Der vorliegende Band ist aus einem kollektiven Experiment der Auseinandersetzung heutiger Studierender mit Archivalien sowie mit ehemaligen Studierenden und MitarbeiterInnen des Instituts entstanden. Er enthält unveröffentlichte Texte aus den verschiedenen Institutsepochen, von Szondis Institut (1965–1971) über das professorenlose »Interregnum« (1971–1977) und die Zeit mit Eberhard Lämmert, Peter Brockmeier, Winfried Menninghaus, Hella Tiedemann und Gert Mattenklott bis in die jüngere Vergangenheit, in der Gastprofessuren von internationalen Autoren und ÜbersetzerInnen den Horizont noch einmal erweitert haben. Die von Ehemaligen zu diesen Dokumenten verfaßten Kommentare und die Rückblicke zeigen, wie sehr das Institut bis heute für Generationen von früheren Institutsangehörigen einen (auch kontroversen) Erinnerungsort ihrer intellektuellen Biographie darstellt. Eine ausführliche Chronik ermöglicht es, die institutionelle Geschichte der Berliner AVL im historischen und politischen Kontext nachzuvollziehen. Abgerundet wird der Band durch ein Verzeichnis der am Institut bis 2015 abgeschlossenen Promotions- und Habilitationsverfahren sowie der ProfessorInnen und MitarbeiterInnen von 1965 bis 2015.

Irene Albers

laletto
Dank
Gilt
Hottu
uski
Man
son
Schmid

NACH SZONDI

ALLGEMEINE UND VERGLEICHENDE
LITERATURWISSENSCHAFT
AN DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN
1965–2015

HG. VON IRENE ALBERS

INHALTSVERZEICHNIS

Grußwort von Arnulf Conradi	8
Irene Albers: Vorbemerkung	9

DOKUMENTE: KOMMENTARE UND ERINNERUNGEN

DAS INSTITUT VON PETER SZONDI: 1965–1971

Peter Szondi: Brief an den Dekan vom 26. Mai 1965	20
Jürgen Brokoff: Allgemein und vergleichend, systematisch und historisch	22
Peter Szondi: Einführung zu dem Vortrag von Jean Starobinski am 15. Juni 1966	24
Christoph König: »Kein Komparatist, wie es im Buche dieser Disziplin steht«	26
Peter Szondi/Eberhard Lämmert: Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft (1967)	28
Eberhard Lämmert: Zur Einrichtung einer »Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft« an der FU Berlin (2013)	29
DIE »HAUPTSEMINARPRÜFUNG« (1967)	
A Fragebogen zur deutschen, englischen und französischen Literatur seit der Renaissance vom 25. Januar 1967	32
B »Hauptseminarprüfung in dem Fach Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft« (Mai 1967)	35
C Helmut Pillau: Zur Vollversammlung der Studenten, die das Fach »Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft« studieren, am 30. November 1967	36
Helmut Pillau: Kontroversen um die »Hauptseminarprüfung«	38
D Hauptseminarprüfung im Wintersemester 1966/67: Übersetzung aus dem Französischen vom 21. Januar 1967	40
Elisabeth Edl: Finden und erfinden – Gaëtan Picon über den modernen Roman, ein Übersetzungsversuch	42
Peter Szondi – Jacques Derrida – Samuel Weber: Briefe (1968)	44
Sima Reinisch: Derrida in Dahlem	51
Peter Szondi: Meldung eines Vorfalls am Seminar für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft vom 17. Januar 1969	54
Helmut Lethen: »In Evidenz gehalten«. Ein Vorfall außerhalb der Erinnerung	57
Peter Szondi: Das Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin (Februar 1969)	62
Jürgen Brokoff: Pragmatismus und strategischer Eigensinn im Umgang mit institutionellen Gegebenheiten	65
Peter Szondi: »Vorläufiges Arbeitsprogramm« der »Einführung in die Methoden der Vergleichenden Literaturwissenschaft« (Sommersemester 1969)	66
Rosa Eidelpes: Vergleich ohne feste Regeln	67

»ORGANISATIONSFAGEN«

A Peter Szondi: Einführung zum »Literaturwissenschaftlichen Colloquium« vom 28. April 1969	70
B Protokoll zu Organisationsfragen des Colloquiums vom 2. Juni 1969	72
C Merkblatt für Bewerber um eine Assistentenstelle am Seminar für AVL vom Januar 1970	74
Irene Albers: Formen und Reformen der Lehre	76

FACHBEREICHSZUGEHÖRIGKEIT

A Peter Szondi: Stellungnahme zu der Frage der künftigen Fachbereichszugehörigkeit vom 3. Februar 1970	78
Jürgen Brokoff: Interphilologisch und interdisziplinär	81
B Henriette Beese: Zur wissenschaftstheoretischen Begründung einer Fachbereichszugehörigkeit des Instituts für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft (ca. 1971)	82
Irene Albers: Welche Interdisziplinarität?	85
Leseliste des Seminars für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft (ca. 1970/71, Auszug)	87
Bernhard Metz: Leselistenkomparatistik	93
Vorschlag für den Studiengang und die Prüfungsordnung im Fach Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft (1971)	96
Friedmar Apel: Eine Evaluierung	99
Peter Szondi und Henriette Beese: Revidierter Entwicklungsplan vom 13. Juli 1971	100
Anna Baccanti und Sima Reinisch: Zukunftspläne	104
Marlene Schnelle-Schneyder: Foto von Szondi und Schölem (1971); Porträts von Szondi (1971)	106
Marlene Schnelle-Schneyder: Nähe mit Distanz – Versuche mit der Camera	109

DAS INTERREGNUM: 1971–1977

Henriette Beese: Für die »Orientierungsveranstaltung für Anfangssemester« am 10. Mai 1972	114
Irene Albers: Ein historischer Rückblick von 1972	116
»Those were the days«: Cadavre exquis 1970–1977	117
Entwurf für einen Studienplan und eine Prüfungsordnung im Fach Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft vom 5. Mai 1974	131
Patrick Durdel: In der Ordnung gegen die Ordnung	135
»Verblühen einer Orchidee?« (Januar 1976)	137
Irene Sommer: Der Streit um die Nachfolge	138
Eberhard Lämmert: Rede vor dem Kuratorium der FU Berlin am 17. November 1976	139
Günter Peters: Aus Anlaß eines Protokolls: Von Heidelberg nach Berlin – 20 Jahre Studium und Mitarbeit bei Eberhard Lämmert	143
Bernhard Lypp: Brief an den Regierenden Bürgermeister von Berlin als Vorsitzenden des Kuratoriums der FU Berlin vom 5. Februar 1977	146
Bernhard Lypp: Nachfolgende Gedanken	149

**PETER SZONDI/EBERHARD LÄMMERT: STUDIEN ZUR ALLGEMEINEN
UND VERGLEICHENDEN LITERATURWISSENSCHAFT (1967)**

Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft

Literaturgeschichte war seit dem frühen 19. Jahrhundert Geschichte von Nationalliteraturen. Auch die Vergleichende Literaturgeschichte hat die vom Nationalismus des 19. Jahrhunderts errichteten Barrieren nicht aufgehoben, sondern bestätigt, indem sie von Nationalliteraturen ausging und nur deren Beziehungen zueinander erforschte.

Es ist offensichtlich, daß eine Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft heute, will sie nicht hinter dem wissenschaftlichen Bewußtsein zurückbleiben, anders verfahren muß. Ihren Gegenstand bilden die Probleme, die von der sprachlichen Aufgliederung der Literatur unabhängig oder die durch diese Aufgliederung gegeben sind. Hieran wird sich die Reihe Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft orientieren. Sie geht davon aus, daß die Allgemeine Literaturwissenschaft nach dem fragt, was Literatur ist, sowie nach den Bedingungen, unter denen sie entsteht und wirksam wird. Sie umfaßt Dichtungstheorie, Gattungspoetik und ihre Geschichte, Rezeptionsästhetik und Literatursoziologie. Demgegenüber untersucht die Vergleichende Literaturwissenschaft die Wandlung, die Motive und Stile, eine Gattung oder ein Werk beim Übergang von einer Sprache in die andere erfahren. Dabei wird der Vergleich zum Experiment, das erlaubt, die sprachliche, historische und soziale Bestimmtheit der einzelnen Werke festzustellen und überkommene Vorstellungen von National-, Epochen- und Sozialcharakteren am Einzelfall zu überprüfen, statt die Werke aus ihnen herzuleiten.

In Deutschland hat besonders die "Kunstperiode" der Goethezeit zur Emanzipation der Dichtkunst den Grund gelegt. Die Folgen - künstlerische und politische - bestimmen den Charakter der Literatur und ihrer Theorie noch heute. Darstellungen der Kunstphilosophie dieser Epoche, ihrer Wirkungsgeschichte sowie Untersuchungen über den Wandel literarischer Gattungen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart soll in dieser Reihe deshalb besonderer Raum gewährt werden. Sie will jedoch nicht allein der historischen Darstellung literarischer Zusammenhänge und Einzelphänomene dienen. Ebenso sollen Arbeiten veröffentlicht werden, die der gegenwärtigen Literaturtheorie und Literaturkritik Anregungen geben können, nicht zuletzt um damit eine im 19. Jahrhundert abgetrochene Tradition literaturkritischer und kunstphilosophischer Reflexion wieder in die philologische Arbeit einzubeweißen.

Robert Stockhammer/Martin von Koppenfels: „Was ist Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft?“
in: Instituts-Homepage. http://www.komparatistik.uni-muenchen.de/ueber_uns/portrait/index.html

Was ist Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft?

Der Name "Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft" passt in kein Formular und keine Adresszeile; er wird daher meist als AVL abgekürzt. Häufig findet man auch die Kurzbezeichnung "Komparatistik", die jedoch aus gleich noch zu erläuternden Gründen falsche Erwartungen weckt. Am liebsten würden wir das Fach einfach "Literaturwissenschaft" nennen – dies aber würde zu Missverständnissen führen, weil doch auch im Rahmen von Einzelphilologien (wie Germanistik, Anglistik, Lusitanistik, Albanologie usw.) Literatur erforscht wird. Ja, im heutigen Spektrum literaturwissenschaftlicher Fächer an der Universität erscheint es so, als bildeten diese Einzelphilologien den gleichsam naturgegebenen Normalfall, zu dem die AVL als eine begründungsbedürftige, komplementäre Ergänzung hinzutrete. Dies ist ein Effekt dessen, dass die Philologien an den Universitäten im Laufe des 19. Jahrhunderts institutionalisiert wurden, also in einem Kontext, in dem Nationen – und damit auch deren jeweilige Literaturen – die scheinbar selbstverständliche Bezugsgröße bildeten. Weil man davon ausging, dass im europäischen Regelfall Mitglieder einer Nation auch eine Sprache sprechen – Deutsche deutsch, Engländer englisch, Schweizer schweizerisch –, erschienen entsprechende Zweckgemeinschaften von Sprach- und Literaturwissenschaftlern unter Dächern wie "Deutsche Philologie" oder "Englische Philologie" als nicht weiter begründungsbedürftig; vor allem im Bereich der Lehrerausbildung sind diese Einheiten ja sogar noch heute funktional.

Die Vergleichende Literaturwissenschaft entstand vor diesem Hintergrund als bloße Ergänzung und bestätigte damit diesen Vorrang der Nationalphilologien ex negativo – als ginge es darum (seinerzeit ging es manchmal tatsächlich darum), nationale literarische Eigenheiten miteinander zu vergleichen. Weil heute gerade zur Debatte steht, ob Nationalliteraturen als naturgegebene erste Einheiten zu behandeln sind, wird man mit dem Adjektiv "vergleichend", und deshalb auch mit dem damit zusammenhängenden Fremdwort "Komparatistik", vorsichtiger umgehen. Das V im Namen der Disziplin ließe sich vielmehr, zunächst einmal, als "Vielfalt" oder "Verschiedenheit" auflösen, um damit festzuhalten, dass die Disziplin mit Texten aus

möglichst vielen Epochen und in möglichst vielen verschiedenen Sprachen arbeitet. Dies setzt freilich voraus, dass man die entsprechenden Texte in ihrer Originalfassung lesen kann; Übersetzungen sollten im Idealfall nur dann ins Spiel kommen, wenn sie als solche Gegenstand der Untersuchung sind. Dem Spektrum der möglichen Gegenstände sind dabei allerdings physische Grenzen gesetzt, die von den Sprachkenntnissen der Studierenden und der Lehrenden abhängen. In Notfällen wird man dann doch zu Übersetzungen Zuflucht nehmen müssen, oder zu zweisprachigen Ausgaben, mit deren Hilfe dann auch der Originaltext wenigstens durchbuchstabiert werden kann. Entscheidend ist in diesen Notfällen, dass diese zumindest als solche reflektiert werden. Immerhin reicht – um den oft geäußerten Vorwurf, die AVL sei eurozentristisch, abzuschwächen – die Kenntnis auch nur der meistverbreiteten europäischen Sprachen (Englisch, Französisch, Spanisch) aus, um literarische Texte aus sechs der (nach neuerer Zählung) sieben Kontinente zu lesen, da auch in Afrika, Asien, Australien, Nord- und Südamerika ziemlich viel Literatur in jeweils mindestens einer dieser Sprachen geschrieben wird.

Die Allgemeine Literaturwissenschaft besitzt eine andere Theoriegeschichte. Während ihre akademische Etablierung noch jünger ist als die der Vergleichenden Literaturwissenschaft, steht sie in Traditionen der Reflexion auf das Literarische, die – wie die antike und frühneuzeitliche Rhetorik und Poetik – weit älter sind als die Aufteilung in Einzelphilologien. Diese Traditionen ergänzen nicht einfach die Nationalphilologien, sondern stehen quer zu ihnen. Verfasser von Poetiken bis hinein ins 18. Jahrhundert hätten es ganz unplausibel gefunden, den Bereich ihrer Gegenstände nach den Sprachen aufzuteilen, in denen sie verfasst sind; wäre es nach ihnen gegangen, so hätte man das Feld der literaturwissenschaftlichen Untersuchungen wohl in Subdisziplinen wie die Sonettologie, die Tragödientheorie oder die Epenkunde unterteilt. Aber auch jüngere Formen der Reflexion von Literatur und Kunst – Ästhetik und Hermeneutik seit dem 18. sowie die Literaturtheorie seit Beginn des 20. Jahrhunderts – beanspruchen, ihre Antworten nicht auf je partikulare sprachliche oder gar nationale Traditionen zu beschränken. Wenn die AVL daran anknüpft, so hält das A im Namen der Disziplin zunächst einmal nur fest, dass die Antworten auf die grundsätzliche Frage danach, was Literatur ist, nicht von vornherein und ohne ausdrückliche Reflexion auf einen bestimmten Gegenstandsbereich eingeschränkt

werden. (Ein Literaturwissenschaftler im Sinne der AVL müsste, wenn er beispielsweise eine Studie zur Stadt in der Literatur des 20. Jahrhunderts schriebe und sich dabei auf die deutschsprachige beschränkte, zumindest gute Gründe für eine solche Beschränkung geltend machen können). "Allgemein" bedeutet nicht den Anspruch auf einen allgemeinen Begriff des Literarischen, der transhistorische Gültigkeit beanspruchen könnte. Vielmehr gehört noch die Geschichte der jeweiligen Literaturbegriffe zum Untersuchungsbereich der Allgemeinen Literaturwissenschaft; und gerade Literatur ist oft genug Advokatin des Singulären, das sich gegen Verallgemeinerungen sperrt. Theorien des Literarischen sind daher nicht, wie manche Einführungen nahelegen, "Methoden", mit denen der literarische Gegenstand unter Laborbedingungen untersucht werden könnte, sondern eher systematisierte Perspektiven, unter denen sich das Literarische jeweils ganz unterschiedlich darstellt. Eine begriffliche Grundausstattung aus dem Fundus der literaturwissenschaftlichen Basisdisziplinen Rhetorik und Poetik, aus Spezialdisziplinen wie Metrik oder Narratologie, aber auch aus unmittelbar benachbarten Bereichen wie der philosophischen Ästhetik, der Sprachtheorie und der Sprachwissenschaft ist unverzichtbar, um auf akademischem Niveau über Literatur nachzudenken; doch geht es dabei nicht allein darum, diese Begriffe anzuwenden, sondern immer auch darum, zugleich an diesen Begriffen selbst zu arbeiten, ihre Brauchbarkeit zu reflektieren und sie gegebenenfalls zu transformieren.

Die Aufgabe der AVL ließe sich also versuchsweise zusammenfassen als: Theoriegeleitete Untersuchung dessen, was Literatur war, ist oder sein könnte, auf der Grundlage von Texten aus möglichst vielen Epochen und in möglichst vielen verschiedenen Sprachen. Diese Untersuchung ist nicht von der Frage zu trennen, was nicht (oder nicht immer, oder nur aus einer bestimmten Perspektive) Literatur ist. Die Konzentration auf den Text selbst und die Erschließung seiner Kontexte hängen daher auf dialektische Weise zusammen. Historische oder andere Kontexte sind weder einfach aus literarischen Texten herauszulesen, noch spiegeln diese ihre Kontexte einfach ab. Und diese Kon-Texte sind zu großen Teilen ihrerseits Texte (Texte des Glaubens, Texte der Macht, Texte des Wissens, etc.). Für die Literaturwissenschaft bedeutet dies, dass sie, gerade wenn sie das Literarische zu fassen sucht, den Kontakt mit einer ganzen Enzyklopädie von Formen des Wissens suchen kann und in manchen Fällen sogar muss – mit wissenschaftlichen Disziplinen wie Botanik, Geographie oder Neurologie, aber

auch weniger stark institutionalisierten Wissenspraktiken wie Alchemie, Psychoanalyse oder Ratgeberliteratur. Sie alle können zu einem bestimmten, im engeren Sinne literarischen Text in eine Relation treten, die in einer neuen Lektüre zu beschreiben ist. So entstehen immerneue Spielräume des Lesens, denn schließlich lautet die frohe Botschaft der Literaturwissenschaft: Eine letzte, die endlich richtige Lektüre gibt es nicht.

(Martin von Koppenfels/ Robert Stockhammer)

Jacques Derrida: „Die Unbedingte Universität“ in: *Unbedingte Universitäten. Was ist Universität? Texte und Positionen zu einer Idee*. Hg. v. J.-C. Horst, J. Kagerer, R. Karl, V. Kaulbarsch, J. Kleinbeck, E. Kreuzmair, A. Luhn, A. Renner, A. Sailer, T. Severin, H. Sohns, J. Sréter. Zürich: Diaphenes, 2010. S. 187 – 196

Unbedingte Universitäten

Was ist Universität?

Texte und Positionen zu einer Idee

diaphanes

Herausgegeben von
Johanna-Charlotte Horst, Johannes Kagerer, Regina Karl, Vera Kaulbarsch,
Johannes Kleinbeck, Elias Kreuzmair, Anouk Luhn, Adrian Renner, Anna Sailer,
Tillmann Severin, Hanna Sohns, Jennifer Sréter.

437 618 1
Bibliothek
Deutsche Philologie & Komparatistik
Universität München

75G-13806

AL
17200
H819

1. Auflage
ISBN 978-3-03734-123-0
© diaphanes, Zürich 2010
www.diaphanes.net
Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich
Druck: Pustet, Regensburg

Inhalt

<i>Vorbemerkung</i>	7
Gilles Deleuze Postskriptum über die Kontrollgesellschaften	11
Roland Barthes An das Seminar	17
Johann Gottlieb Fichte Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt	27
Walter Benjamin Das Leben der Studenten	47
<i>Disziplin, Seminar, Leben der Studenten</i>	
Friedrich Schleiermacher Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn	59
Jacques Rancière The Emancipated Spectator Ein Vortrag zur Zuschauerperspektive	81
Peter Szondi An Albrecht Schöne	87
Wilhelm von Humboldt Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin	95
<i>Nation, Bildung, Institution des Wissens</i>	
Bill Readings Die posthistorische Universität	105
Gaston Bachelard Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes	123
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums	133
Paul de Man Der Widerstand gegen die Theorie	155

Akademiker aus dem Gebiet der Humanities angefangen, sich um ihren eigenen akademisch-elitären Charakter Sorgen zu machen, aber offensichtlich aus ganz anderen Gründen als denen, die man in der Massenpresse finden mag. Obwohl es verlockend ist, diesen Unterschied als einen Gegensatz zwischen zwei Vorstellungen von Öffentlichkeit zu verstehen, welche die Universität repräsentieren und bedienen soll, findet in Wirklichkeit etwas Komplexeres und Ambivalenteres statt. Teile dieser Presse treten ihrerseits als selbsternannte Hüter einer elitären Tradition – des westlichen Kanons der großen Werke – auf, welche die Akademiker, die sie angreifen, in vielerlei Hinsicht in Frage gestellt haben. Dieser Angriff zielt allerdings auch auf das, was als intellektueller elitärer Charakter des akademischen Diskurses dargestellt wird, so dass die Logik der Anrede populistisch, gar demagogisch ist. Das ist die erste Schwierigkeit oder Ambivalenz. Andererseits haben die besagten Akademiker gerechtfertigterweise das ideologische Ziel anvisiert, welches sich aus der Verteidigung einer kulturellen Tradition in der Boulevardpresse speist, die ihre Anti-Intellektualität verschleiert; sobald sie aber ihren eigenen theoretischen Diskurs als elitär verurteilen, richten sie ihre Waffen gegen sich selbst. Dies ist die zweite Schwierigkeit und Ambivalenz.

Peggy Kamuf

Jacques Derrida

Die unbedingte Universität¹

Dies ist ohne Zweifel so etwas wie ein Glaubensbekenntnis: *la profession de foi d'un professeur*, das Glaubensbekenntnis eines Professors, der so tut, als ob er Sie um Erlaubnis bitte, seinen Gewohnheiten untreu zu werden oder mit seinen beruflichen Gepflogenheiten zu brechen.

Bevor ich mich wirklich auf den Weg mache, der verschlungen genug sein wird, sei unumwunden und in groben Zügen die These vorangeschickt, die ich zur Diskussion stellen möchte. Sie wird sich in eine Reihe von Vorschlägen auffächern. Tatsächlich handelt es sich weniger um eine These oder auch nur eine Hypothese als vielmehr um ein Engagement in Gestalt einer öffentlichen Erklärung, einen Appell in Gestalt eines Glaubensbekenntnisses: Aufruf und Bekenntnis zum Glauben an die Universität und, in ihr, zum Glauben an die Humanities² von morgen.

Der lange Titel dieses Vortrags bringt zunächst zum Ausdruck, daß die moderne Universität eine *unbedingte*, daß sie *bedingungslos*, von jeder einschränkenden Bedingung frei sein sollte. Unter der »modernen Universität« verstehen wir jene, deren europäisches Modell, nach einer fruchtbaren und komplexen mittelalterlichen Geschichte, seit zwei Jahrhunderten in Staaten demokratischen Typs vorherrschend, das heißt »klassisch« geworden ist. Was diese Universität beansprucht, ja erfordert und prinzipiell genießen sollte, ist über die sogenannte akademische Freiheit hinaus eine *unbedingte* Freiheit der Frage und Äußerung, mehr noch: das Recht, öffentlich auszusprechen, was immer es im Interesse eines auf *Wahrheit* gerichteten Forschens, Wissens und Fragens zu sagen gilt. So rätselvoll der Wahrheitsbezug auch bleibt, er ist grundlegend genug, um, zusammen mit dem Licht (*Lux*), unter den symbolischen Insignien zahlreicher Universitäten aufzutauchen.

Die Universität macht die *Wahrheit zum Beruf* – und sie *bekannt sich zur Wahrheit*, sie legt ein *Wahrheitsgelübde* ab. Sie erklärt und gelobt

¹ Der Vortrag wurde 1998 unter dem Titel »Die Zukunft der *profession* oder Die unbedingte Universität (Was morgen *geschehen könnte*, den »Humanities« sei Dank)« gehalten; A.d.Hg.

² Da der Begriff »Geisteswissenschaften« anders konnotiert und von anderem Umfang ist, haben wir *Humanités* durch den inzwischen auch hierzulande einigermmaßen geläufigen angelsächsischen Begriff *Humanities* übersetzt; A.d.Ü.

öffentlich, ihrer uneingeschränkten Verpflichtung gegenüber der Wahrheit nachzukommen.

Gewiß läßt sich über Status und Herkommen des Wertes Wahrheit ad infinitum streiten (Wahrheit als Übereinstimmung oder als Offenbarkeit, Wahrheit als Gegenstand theoretisch-konstativer Diskurse oder Wahrheit poetisch-performativer Ereignisse etc.). Aber dieser Streit wird eben vorzüglich in der Universität, und er wird insbesondere an den Fachbereichen ausgetragen, die zu den Humanities gehören.

Lassen wir diese ehrfurchtgebietenden Fragen für den Augenblick dahingestellt, um vorgehend nur zu unterstreichen, daß diese unerschöpfliche Frage der Wahrheit und des Lichts, der Aufklärung – *Lumières, Enlightenment, Illuminismo, Ilustracion, ilustracao* – stets an die Frage nach dem Menschen gebunden war. Sie nimmt einen Begriff vom Eigenen des Menschen in Anspruch, also eben jenen Begriff, der den Humanismus ebenso begründet hat wie die historische Idee der Humanities. Die Erneuerung und Neufassung der Erklärung der »Menschenrechte« (1948) und die Einführung des Rechtsbegriffs »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« (1945) stecken heute den Horizont der *mondialisation* und des Völkerrechts ab, das über sie zu wachen berufen sein soll. (Ich behalte das französische Wort für »globalization« oder »Globalisierung« bei, um den Bezug auf eine »Welt« [*monde, world, mundus*] aufrechtzuerhalten, die weder der *Kosmos* noch der *Globus* noch das *Universum* ist.) Eine solche *mondialisation*, ein solches Weltweit-Werden, wird, wie wir wissen, vom Raster der Begriffe des Menschen, des dem Menschen Eigenen, des Menschenrechts, des Verbrechens gegen die Menschlichkeit geregelt.

Dieses Weltweit-Werden will sich also als Humanisierung verstanden wissen.

Aber was, wenn dieser Begriff des Menschen sich als ein ebenso unverzichtbarer wie stets problematischer Begriff erweist? Nun, genau das ist eines der Motive meiner These oder, wenn Sie so wollen, eine meiner Thesen in Gestalt eines Glaubensbekenntnisses: Dieser Begriff läßt sich als solcher, er läßt sich bedingungs- und vorbehaltlos, ohne Einschränkungen und Voraussetzungen, einzig im Raum *neuer* Humanities diskutieren und neu bestimmen.

Ich werde zu verdeutlichen suchen, was ich unter neuen Humanities verstehe. Aber ganz gleich, ob diese Diskussionen kritisch oder dekonstruktiv sind; und welche Probleme die Frage und Geschichte der Wahrheit in ihrem Verhältnis zur Frage des Menschen, des dem Menschen Eigenen, des Menschenrechts, des Verbrechens gegen die Menschlichkeit etc. auch immer aufwerfen mögen – der Ort einer *unbedingten* und

voraussetzungslosen Erörterung all dieser Probleme, der rechtmäßige Raum ihrer Aus- und Umarbeitung muß prinzipiell *in* der Universität und *par excellence* *in* den Humanities offengehalten werden. Nicht, um sie dort einzumauern, sondern um ganz im Gegenteil den bestmöglichen Zugang zu einem neuen öffentlichen Raum zu eröffnen, der von neuen Techniken der Kommunikation, der Information, der Aufzeichnung und Erzeugung von Wissen transformiert wird. (Zu den schwerwiegendsten Fragen, die sich hier, zwischen der Universität und dem Außen ihres politisch ökonomischen Raums, stellen – und auf die ich hier nicht eingehen kann –, zählt die Frage nach dem Publikationsmarkt und der Rolle, die er bei der Archivierung, Bewertung und Legitimation der universitären Forschung spielt.)

Der Horizont der Wahrheit oder des dem Menschen Eigenen ist gewiß keine leicht zu bestimmende Grenze. Aber das gilt nicht weniger vom Horizont der Universität und der Humanities.

Wie wir nur zu gut wissen, gibt es diese unbedingte Universität *de facto* nicht. Dennoch sollte sie prinzipiell und ihrer eingestandenen Berufung, ihrem erklärten Wesen nach ein Ort letzten kritischen – und mehr als kritischen – Widerstands gegen alle dogmatischen und ungerechtfertigten Versuche sein, sich ihrer zu bemächtigen.

Wenn ich »mehr als kritisch« sage, dann meine ich »dekonstruktiv« (weshalb sollte ich es nicht unumwunden und unverzüglich aussprechen?). Ich berufe mich auf das Recht auf Dekonstruktion als unbedingtes Recht, nicht allein die Geschichte des Begriffs Mensch, sondern die Geschichte des Kritikbegriffs selbst, ja noch die Form und Autorität der Frage,³ die Form des Denkens als Befragung, kritischen Fragen auszusetzen. Denn das schließt das Recht auf einen *affirmativen* und *performativen* Vollzug dieses Rechts ein,⁴ das heißt auf einen, der, zum

3 Ich habe mich andernorts, an zahlreichen Stellen, zuerst in *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987, S. 147f. [dt. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt 1988, übers. von Alexander García Düttmann, S. 110; vgl. dort vor allem die lange Anmerkung], dieser »Frage« nach der Autorität der Frage gewidmet, diesem Rückbezug auf eine vor-ursprüngliche Zustimmung oder Zusage, die weder gläubig noch positiv noch dogmatisch ist und doch jeder Befragung, so notwendig und unbedingt diese auch sein mag, und zunächst dem Ursprung des Philosophischen selbst vorausgesetzt bleibt.

4 Ich verknüpfte vorläufig die Affirmation, die Bejahung und Bekräftigung, mit der Performativität. Das »ja« der *Affirmation* geht in der Positivität einer *Position* nicht auf. Aber es *gleicht* in der Tat einem performativen Sprechakt. Es beschreibt nichts und konstatiert nichts, es verpflichtet, indem es antwortet. Ich werde indessen weiter unten, am Ende des hier eingeschlagenen Weges, den Punkt zu bezeichnen suchen, an dem die Performativität ihrerseits von der

Beispiel schreibend, Ereignisse zeitigt und singuläre Werke hervorbringt (was bislang nicht in die Zuständigkeit der klassischen oder modernen Humanities fiel). Es ginge darum, daß durch das Ereignis des Denkens, das solche Werke sind, mit jenem Begriff der Wahrheit oder Menschheit etwas geschieht, der die Charta und das Glaubensbekenntnis jeder Universität darstellt – und das heißt nicht zwangsläufig, ihn zu verraten.

Dieses Prinzip unbedingten Widerstands ist ein Recht, das die Universität selbst zugleich *reflektieren, erfinden und setzen* müßte – ganz gleich, ob dies in ihren rechtswissenschaftlichen Fakultäten geschähe oder in neuen Humanities, die solchen Rechtsfragen gewachsen wären. In Humanities also, warum sollte ich es nicht erneut ohne Umschweife sagen, die den Aufgaben der Dekonstruktion gewachsen wären, angefangen mit der ihrer eigenen Geschichte und ihrer eigenen Axiome.

Aus dieser These folgt, daß dieser unbedingte Widerstand die Universität zu einer ganzen Reihe von Mächten in Opposition bringen könnte: Zur Staatsmacht (und also zur Macht des Nationalstaats und dem Phantasma seiner ungeteilten Souveränität; darin wäre die Universität von vornherein nicht bloß kosmopolitisch, sondern universal, weil sie noch über das Weltbürgertum und den Nationalstaat im allgemeinen hinausreicht), zu ökonomischen Mächten (den Unternehmen und dem internationalen Kapital), zu medialen, ideologischen, religiösen und kulturellen Mächten etc., kurzum: zu allen Mächten, welche die kommende und im Kommen bleibende Demokratie einschränken.

Die Universität müßte also auch der Ort sein, an dem nichts außer Frage steht: Die gegenwärtige und determinierte Gestalt der Demokratie sowenig wie selbst die überlieferte Idee der Kritik als theoretischer Kritik, ja noch die Autorität der Form »Frage«, des Denkens als »Befragung«. Darum habe ich unverzüglich und unverhohlen von Dekonstruktion gesprochen.

Nichts anderes ist es, was wir, um uns auf sie zu berufen und zu ihr aufzurufen, unbedingte Universität nennen oder bei diesem Namen rufen könnten: Das Recht, alles zu sagen, sei es auch im Zeichen der Fiktion und der Erprobung des Wissens; und das Recht, es öffentlich zu sagen, es zu veröffentlichen. Dieser Bezug auf den öffentlichen Raum

Erfahrung des Ereignisses, von der unbedingten Exposition an das Kommende oder den Kommenden oder die Kommende überwältigt wird. Die Performativität steht, wie das Sprachvermögen überhaupt, noch auf der Seite jener Souveränität, die ich, so schwierig es auch scheint, von einer bestimmten Unbedingtheit im allgemeinen, von einer Unbedingtheit ohne Macht und Vermögen unterscheiden möchte.

ist es, wodurch die neuen Humanities der Epoche der Aufklärung verpflichtet bleiben werden. Das unterscheidet die Institution Universität von anderen Einrichtungen, die sich auf das Recht oder die Pflicht gründen, alles zu sagen, etwa von der religiösen Beichte und selbst der »freien Assoziation« in der Psychoanalyse. Aber darin ist zugleich die Universität und sind zumal die Humanities zutiefst dem verbunden, was man die Literatur nennt, im europäischen und modernen Sinn des Wortes: die Literatur als das Recht, alles öffentlich auszusprechen, ja ein Geheimnis zu wahren, und sei es im Modus der Fiktion. Diese Anspielung auf die Konfession, das Bekenntnis und die Beichte, die der *profession de foi*, dem Glaubensbekenntnis, so nahe stehen, ließe sich auch zum Anlaß nehmen, meine Ausführungen zur Analyse dessen in Beziehung zu setzen, was sich heute weltweit oder auf der Weltbühne abspielt und einem universalen Prozeß des Schuldgeständnisses, des Einbekenntens, der Reue, der Buße und des Abbittens gleicht. Tag für Tag ließen sich dafür zahllose Beispiele anführen. Aber ganz gleich, ob es sich um die ältesten oder um gestern erst verübte Verbrechen handelt – um die Sklaverei, die Shoah, die Apartheid oder selbst die Greuelthaten der Inquisition (der Papst hat kürzlich erst verkündet, daß hier Anlaß zu einer Gewissensprüfung bestehe), stets nehmen die Reuebekundungen explizit oder implizit auf den noch ganz jungen Begriff des »Verbrechens gegen die Menschlichkeit« Bezug.

Da wir im Begriff sind, die *profession*: den Beruf und die öffentliche Erklärung, die *profession de foi*: das Glaubensbekenntnis, und die *confession*: die Beichte und das Bekenntnis, zueinander in Beziehung zu setzen, möchte ich wenigstens am Rande und in Parenthese erwähnen, was einer eingehenden Erörterung bedürfte – daß nämlich das Sündenbekenntnis im 14. Jahrhundert nach Maßgabe gesellschaftlicher und beruflicher Kategorien abgelegt werden konnte. Die *Summa Artesana* von 1317 sieht vor, den Sünder mit Rücksicht auf seinen Gesellschafts- und Berufsstand zu befragen: »Prinzen über Rechtsprechung, Ritter über Raub, Händler, Beamte, Handwerker und Arbeiter über Meineid, Betrug, Lüge, Diebstahl etc., Bürger und Stadtbewohner im allgemeinen über Wucher und Hypotheken, Bauern über Neid und Diebstahl, namentlich im Hinblick auf den Zehnten etc.«⁵ Um es noch einmal zu betonen: Sosehr diese Unbedingtheit prinzipiell und *de jure* die unüberwindbare Kraft der Universität ausmacht, so wenig war sie jemals Wirklichkeit. Aufgrund dieser abstrakten und hyperbolischen Uneinnehmbarkeit, aufgrund ihrer Unmöglichkeit selbst, offenbart diese Unbedingtheit auch

⁵ Le Goff, Jacques: *Un autre Moyen Age*, Paris 1999, S. 172.

die Schwäche und Verletzlichkeit der Universität. Sie kehrt ihre Ohnmacht hervor, die Hilflosigkeit, mit der sie sich gegen jene Mächte zur Wehr setzt, die über sie verfügen, sie belagern und sie einzunehmen trachten. Weil sie der Macht fremd, dem Machtprinzip gegenüber heterogen bleibt, verfügt die Universität auch über keine eigene Macht.

Darum ist hier von einer *université sans condition* die Rede, und das heißt auch: von einer Universität ohne Rang und Status. Ich spreche ausdrücklich von »der Universität«, da ich die Universität hier, *stricto sensu*, von allen Forschungseinrichtungen unterscheide, die ökonomischen Zwecken und Interessen aller Art dienen, ohne daß ihnen die prinzipielle Unabhängigkeit der Universität eingeräumt würde; und ich spreche von einer »bedingungslosen« ebenso wie einer »unbedingten«, um zugleich die Konnotation der Macht- und Wehrlosigkeit anklagen zu lassen. Weil sie gänzlich unabhängig, ganz auf sich gestellt ist, bleibt die Universität auch eine schutzlos preisgegebene, einzunehmende, zuweilen zur bedingungslosen Kapitulation verurteilte Festung. Wohin sie sich auch begibt, sie steht kurz davor, sich preiszugeben. Weil sie es nicht duldet, daß man ihr Bedingungen aufzwingt, ist sie, blutleer und abstrakt, manchmal gezwungen, sich bedingungslos zu ergeben.

Ja, manchmal gibt sie sich preis und verkauft sie sich; sie läuft Gefahr, schlicht und einfach besetzt, erobert, gekauft, zur Zweigstelle von Unternehmen und Verbänden zu werden. Darin steht heute, in den Vereinigten Staaten und der ganzen Welt, ein enormer politischer Einsatz auf dem Spiel: In welchem Ausmaß dürfen Forschungs- und Lehrinrichtungen gefördert, das heißt direkt oder indirekt von kommerziellen Interessen kontrolliert, oder, um es mit dem Euphemismus zu sagen: »gesponsert« werden? Diese Logik führt oft genug dazu, daß die Humanities zu Geiseln von Fachbereichen werden, an denen reine oder angewandte Wissenschaft getrieben wird und auf die sich die Investitionen konzentrieren, die ein der akademischen Welt fremdes Kapital für rentabel hält.

Damit stellt sich eine Frage, die keine bloß ökonomische, rechtliche, ethische, politische Frage ist: Kann die Universität (und wenn, wie?) eine unbedingte Unabhängigkeit behaupten, kann sie eine Art *Souveränität* für sich beanspruchen, eine höchst eigene, eine Ausnahmerecht der Souveränität, ohne das Schlimmste zu riskieren, nämlich aufgrund der unmöglichen Abstraktion dieser souveränen Unabhängigkeit sich bedingungslos zu ergeben und zu kapitulieren, sich zu jedem Preis einnehmen und kaufen zu lassen?

Dagegen braucht es nicht bloß ein Widerstandsprinzip, sondern Widerstandskraft – und Kraft zur Dissidenz. Die Dekonstruktion des

Begriffs einer unbedingten Souveränität ist zweifellos notwendig und im Gang, denn dieser Begriff zehrt vom Erbe einer kaum säkularisierten Theologie. Der Wert der Souveränität ist heute nicht allein im offenkundigsten Fall der vermeintlichen Souveränität von Nationalstaaten, sondern auch sonst (denn sie ist überall zu Hause – und hält sich für unersetzlich – in den Begriffen des Subjekts, des Staatsbürgers, der Freiheit, der Verantwortung, des Volks etc.) in voller Auflösung begriffen. Aber es gilt darüber zu wachen, daß diese notwendige Dekonstruktion den Anspruch der Universität auf Unabhängigkeit, das heißt auf eine ganz spezifische Form der Souveränität, die noch genauer zu fassen sein wird, nicht oder nicht allzusehr preisgibt.

Das ist es, was in politischen und strategischen Entscheidungen auf dem Spiel steht. Dieser Einsatz bleibt der Fluchtpunkt der Hypothesen oder Glaubensbekenntnisse, die ich Ihrer Überlegung anheimstellen möchte. Wie kann man die Geschichte (und zunächst die akademische Geschichte) des Prinzips einer ungeteilten Souveränität dekonstruieren – gleichzeitig aber auf dem Recht bestehen, alles zu sagen (oder nicht alles zu sagen) und alle dekonstruktiven Fragen zu stellen, die sich angesichts des Menschen und der Souveränität, angesichts des Rechts, alles zu sagen, also der Literatur und der Demokratie, angesichts der fortschreitenden *mondialisation*, des Weltweit-Werdens und seiner technischen, ökonomischen, konfessionellen Aspekte etc. aufdrängen?

Ich will nicht behaupten, es gebe in der bedrängten Lage der heutigen Universität, von der bestimmte Disziplinen mehr als andere betroffen sind, einen einzigen oder privilegierten Ort dieser Widerstandskraft, und es könnte jene Freiheit, alles öffentlich auszusprechen, nur innerhalb dessen wahrgenommen werden, was man Humanities nennt – ein Begriff, dessen Definition jenseits einer gewiß auch zu pflegenden Tradition zu präzisieren, zu dekonstruieren und neu auszurichten sein wird. Aber dieses Unbedingtheitsprinzip *zeigt sich* zunächst und in ausgezeichneter Weise in den Humanities. Die Humanities sind der privilegierte Ort seiner *Präsentation*, seines Hervortretens und seiner Darstellung, seiner Bekundung und seiner Bewahrung; sie eröffnen den Spielraum für eine Diskussion und Neubestimmung dieses Prinzips. Das geschieht in den Literatur- und Sprachwissenschaften (das heißt den sogenannten *sciences of man and culture*) ebenso wie in den Wissenschaften von nichtdiskursiven Künsten, in den Rechtswissenschaften ebenso wie in der Philosophie; es geschieht im Zuge der Kritik, des Fragens und, jenseits der kritischen Philosophie und des Fragens, in der Dekonstruktion – dort nämlich, wo es um nichts Geringeres geht als darum, den Begriff des Menschen neu zu denken, die Figur der

Menschheit und Menschlichkeit im allgemeinen und insbesondere jene, die Voraussetzung dessen ist, was in der Universität seit ein paar Jahrhunderten Humanities, *humanités*, Geisteswissenschaften etc. heißt. In dieser Hinsicht zumindest hat die Dekonstruktion (und es widerstrebt mir keineswegs, das zu sagen, ja zu fordern) ihren Ort an der Universität und in den Humanities als dem Ort eines irredentistischen Widerstands, ja, *per analogiam*, in den Humanities als einer Art Prinzip des zivilen Ungehorsams und selbst der Dissidenz im Namen eines höheren Gesetzes und einer Gerechtigkeit des Denkens.

Lassen Sie uns an dieser Stelle *Denken* das nennen, was zuzeiten kraft eines Gesetzes über den Gesetzen zur Gerechtigkeit dieses Widerstands oder dieser Dissidenz aufruft. Davon wird auch die Dekonstruktion als Gerechtigkeit angetrieben.⁶ Diesem Gesetz, diesem auf einer es selbst überschreitenden Gerechtigkeit gründenden Recht müssen wir einen uneingeschränkten Freiraum eröffnen, um uns derart die Freiheit einzuräumen, sämtliche Gestalten zu dekonstruieren, die diese unbedingte Souveränität in der Geschichte hat annehmen können.

Dazu wird es nötig sein, den Begriff der Humanities zu erweitern und neu zu fassen. Es geht, wie mir scheint, nicht mehr bloß um jenen konservativen und humanistischen Begriff, mit dem man die Humanities und ihren überlieferten Kanon zumeist assoziiert – auch wenn ich glaube, daß es diesen Kanon, in Wahrheit mehr als einen, um jeden Preis zu verteidigen gilt. Ohne darum seiner Überlieferung untreu zu werden, müßte dieser neue Begriff der Humanities das Recht, die Theorien der Übersetzung und schließlich auch das einbegreifen, was in der angelsächsischen Kultur, zu deren neuartigen Ausbildungsformen sie zählt, »theory« heißt (wo Literaturtheorie, Philosophie, Linguistik, Psychoanalyse etc. eine originäre Verbindung eingehen). Und er müßte natürlich, in jedem einzelnen der damit genannten Felder, dekonstruktive Praktiken einschließen. Wir werden indessen sorgfältig unterscheiden müssen zwischen dem Prinzip der Freiheit, der Autonomie, des Widerstands, des Ungehorsams oder der Dissidenz einerseits – also einem Prinzip, das für den gesamten Bereich des akademischen Wissens gilt –, und andererseits dem privilegierten Ort seiner *Präsentation*, seiner Bekundung und Darstellung, seiner Aus- und Umarbeitung, seiner themati-

6 Da ich diesen Hinweis auf die Gerechtigkeit, die nicht das Recht ist, hier nicht explizieren oder rechtfertigen kann, erlaube ich mir an dieser Stelle auf *Spectres de Marx*, Paris 1993 [dt. *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 1995, übers. von Susanne Lüdemann], und *Force de loi*, Paris 1994 [dt. *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M. 1991, übers. von Alexander García Düttmann], hinzuweisen.

schen Erörterung, jenem Ort also, der mir eher in den Humanities, aber in verwandelten Humanities, zu liegen scheint. Wenn ich all das nicht allein mit der Frage nach der Literatur, nach einer bestimmten demokratischen Institution, die man Literatur oder literarische Fiktion nennt, mit einem bestimmten Simulakrum und einem bestimmten »als ob«, sondern auch mit der Frage der *profession*, des Berufs oder der öffentlichen Erklärung und ihrer Zukunft in Verbindung setze, dann weil ich im Durchgang durch eine bestimmte Geschichte der Arbeit, die nicht einfach das Metier, des Metiers, das nicht stets der Beruf ist, schließlich des Berufs, der nicht stets ein Lehrberuf, der Profession, die nicht stets die des Professors ist, diese Problematik der bedingungslosen Universität mit der Hinterlegung eines Unterpfands, einer Verpflichtung, einem Glaubensakt, einem Glaubensbekenntnis verknüpfen möchte. Mit einer *profession de foi*, einem Glaubensbekenntnis (und Glaubensberuf), das eine ursprüngliche Verbindung zwischen Glaube und Wissen in der Universität schafft – und, *par excellence*, an jenem Ort des Sich-Darstellens des Unbedingtheitsprinzips, den man mit dem Beinamen Humanities versteht.

In einer bestimmten Weise den Glauben ans Wissen zu binden, den Glauben in das Wissen einzubinden, heißt, Bewegungen, die man performativ, und Bewegungen, die man konstativ, deskriptiv oder theoretisch nennen könnte, miteinander zu verknüpfen. Ein Glaubensbekenntnis, eine Verpflichtung, ein Versprechen, eine übernommene Verantwortung – all das verweist nicht auf Diskurse, die ein Wissen zur Sprache bringen, sondern auf Diskurse, die das Ereignis, von dem sie sprechen, hervorbringen.

Man wird sich daher fragen müssen, was »professer« heißt. Was heißt »lehren« und »öffentlich erklären«, »sich bekennen zu ...«? Was tut man, wenn man, performativ, etwas öffentlich erklärt oder sich zu etwas bekennt, aber auch dann, wenn man einen Beruf, und insbesondere einen Lehrberuf, die Profession eines Professors ausübt? Ich werde mich daher oft und lange auf Austins inzwischen klassische Unterscheidung von performativen *speech acts* und konstativen *speech acts* stützen. Diese Unterscheidung wird ein großes Ereignis dieses Jahrhunderts – und sie wird zunächst ein akademisches Ereignis gewesen sein. Es hat in der Universität stattgefunden. Und es sind in gewisser Weise die Humanities, die es hervorgebracht und seine Tragweite erforscht haben; es ist etwas, das mit den Humanities geschah und durch sie geschehen konnte – mit unabsehbaren Folgen. Sosehr ich die Kraft, die Legitimität und die Notwendigkeit dieser Unterscheidung von Konstativ und Performativ anerkenne, so oft war ich von einem bestimmten Punkt an gezwungen,

sie vielleicht nicht wieder in Frage zu stellen, aber doch ihre Voraussetzungen zu analysieren und ihr eine kompliziertere Fassung zu geben.⁷ Ich werde diese Unterscheidung auch heute häufig zu Rate ziehen – um schließlich erneut, wenngleich diesmal aus einem anderen Blickwinkel, einen Ort zu bezeichnen, an dem sie scheitert und scheitern muß.

Dieser Ort wird nichts anderes sein als das, was geschieht, das, worauf man stößt oder was einem zustößt, das Ereignis, die Stätte des Stattfindens – das sich um den Performativ, das performative Vermögen, so wenig schert wie um den Konstativ. Und das kann vorkommen, das kann in den Humanities und durch sie geschehen.

Ich werde jetzt anfangen, mit dem Anfang und mit dem Ende zugleich. Denn ich habe mit dem Ende angefangen, als ob es der Anfang wäre.

7 Vgl. insbesondere »Signature événement contexte«, in: *Marges – de la Philosophie*, Paris 1972 [dt. »Signatur Ereignis Kontext«, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, übers. von Gerhard Ahrens u.a.], und *Limited Inc*, Paris 1990 [dt. *Limited Inc*, Wien 2001, übers. von Werner Rappl unter Mitarb. von Dagmar Travner].

Arthur Schopenhauer

Über die Universitäts-Philosophie

Ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ τὰυτα προσιπέτωκεν,
ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἄπτονται·
οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἄπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.
[In Verachtung ist die Philosophie deshalb geraten,
weil man sich nicht mit ihr befasst, wie es sich gehört;
denn nicht die unechten,
sondern die echten Philosophen sollten sich mit ihr befassen.]
Platon, *Res publica* 7

Daß die Philosophie auf Universitäten gelehrt wird, ist ihr allerdings auf mancherlei Weise ersprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Existenz, und ihre Standarte ist aufgepflanzt vor den Augen der Menschen; wodurch stets von neuem ihr Dasein in Erinnerung gebracht und bemerklich wird. Der Hauptgewinn hieraus wird aber sein, daß mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studio auferweckt wird. Inzwischen muß man zugeben, daß der zu ihr Befähigte und ebendaher ihrer Bedürftige sie auch wohl auf andern Wegen antreffen und kennenlernen würde. Denn was sich liebt und für einander geboren ist, findet sich leicht zusammen: verwandte Seelen grüßen sich schon aus der Ferne. Einen solchen nämlich wird jedes Buch irgendeines echten Philosophen, das ihm in die Hände fällt, mächtiger und wirksamer anregen als der Vortrag eines Kathederphilosophen, wie ihn der Tag gibt, es vermag. Auch sollte auf den Gymnasien der Platon fleißig gelesen werden, als welcher das wirksamste Erregungsmittel des philosophischen Geistes ist. Überhaupt aber bin ich allmählig der Meinung geworden, daß der erwähnte Nutzen der Katheder-Philosophie von dem Nachteil überwogen werde, den die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung oder die Philosophie im Auftrage der Regierung der Philosophie im Auftrage der Natur und der Menschheit bringt.

Zuvörderst nämlich wird eine Regierung nicht Leute besolden, um dem, was sie durch tausend von ihr angestellten Priester oder Religionslehrer von allen Kanzeln verkünden läßt, direkt oder auch nur indirekt zu widersprechen; da dergleichen, in dem Maße, als es wirkte, jene erstere Veranstaltung unwirksam machen müßte. Denn bekanntlich heben Urteile einander nicht allein durch den kontradiktorischen, sondern

Jacques Derrida: *L'Université sans condition*. Prais: Galilée, 2001. S. 11 – 24

Jacques Derrida

L'Université
sans condition



Galilée

COLLECTION INCISES
dirigée par Agnès Rauby

L'Université sans condition

© 2001, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris,

ISBN 2-7186-0570-7 ISSN 1242-8434

Cette conférence fut d'abord prononcée en anglais à l'université de Stanford, en Californie, en avril 1998, dans la série des *Presidential Lectures*.

J'avais alors été invité à traiter, de préférence, de l'art et des humanités dans l'université de demain. Le titre initial de la conférence fut donc :

L'avenir de la profession ou L'université sans condition
(grâce aux « Humanités », ce qui *pourrait* avoir lieu demain)

Ceci sera sans doute *comme* une profession de foi : la profession de foi d'un professeur qui ferait *comme* /il vous demandait la permission d'être infidèle ou traître à ses habitudes.

Avant même de commencer à m'engager en effet dans un itinéraire tortueux, voici sans détour, et à gros traits, la thèse que je soumets à votre discussion. Elle se distribuera en une série de propositions. Ce sera moins une thèse, en vérité, voire une hypothèse, qu'un engagement déclaratif, un appel en forme de profession de foi : foi en l'université et, en elle, foi en les Humanités de demain.

Le long titre proposé signifie d'abord que l'université moderne *devrait* être *sans condition*. Par « université moderne », entendons celle dont le modèle européen, après une histoire médiévale riche et complexe, est devenu prévalent, c'est-à-dire « classique », depuis deux siècles, dans des États de type démocratique. Cette université exige et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement

tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité*. Si énigmatique qu'elle demeure, la référence à la *vérité*, paraît assez fondamentale pour se trouver, avec la lumière (*Lux*), sur les insignes symboliques de plus d'une université.

L'université *fait profession* de la *vérité*. Elle déclare, elle promet un engagement sans limite envers la *vérité*.

Sans doute le statut et le devenir de la *vérité*, comme la valeur de *vérité*, donnent-ils lieu à des discussions infinies (*vérité* d'adéquation ou *vérité* de révélation, *vérité* comme objet de discours théorico-constatifs ou d'événements poético-performatifs, etc.). Mais cela se discute justement, de façon privilégiée, *dans* l'Université et dans des départements qui appartiennent aux Humanités.

Laissons ces redoutables questions suspendues pour l'instant. Soulignons seulement par anticipation que cette immense question de la *vérité* et de la lumière, la question des Lumières — *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Iluminismo*, *Ilustracion*, *Iluminismo* — a toujours été liée à celle de l'homme. Elle engage un concept du propre de l'homme, celui qui a fondé à la fois l'Humanisme et l'idée historique des Humanités. Aujourd'hui, la déclaration renouvelée et réélaborée des « Droits de l'homme » (1948) et l'institution du concept juridique de « Crime contre l'humanité » (1945) forment l'horizon de la mondialisation et du droit international qui est censé veiller sur elle. (Je garde le mot français de « mondialisation » pour « *globalization* » ou « *Glo-*

balisierung » afin de maintenir la référence à un « monde » (*world, Welt, mundus*) qui n'est ni le globe, ni le *cosmos*, ni l'univers.) Le réseau conceptuel de l'homme, du propre de l'homme, du droit de l'homme, du crime contre l'humanité de l'homme, nous savons qu'il organise une telle mondialisation.

Cette mondialisation veut donc être une humanisation.

Or si ce concept de l'homme paraît à la fois indispensable et toujours problématique, eh bien, tel sera l'un des motifs de mon hypothèse, ou si vous préférez, l'une de mes thèses en forme de profession de foi, il ne peut être discuté ou réélabéré, comme tel et sans condition, sans présuppositions, que dans l'espace de *nouvelles Humanités*.

J'essaierai de préciser ce que j'entends par « nouvelles » Humanités. Mais que ces discussions soient critiques ou déconstructives, ce qui concerne la question et l'histoire de la vérité dans son rapport à la question de l'homme, du propre de l'homme, du droit de l'homme, du crime contre l'humanité, etc., tout cela doit en principe trouver son lieu de discussion *inconditionnelle* et sans présupposé, son espace légitime de travail et de réélaboration, *dans* l'université, et en elle, par excellence, *dans* les Humanités. Non pas pour s'y enfermer, mais au contraire pour trouver le meilleur accès à un nouvel espace public transformé par de nouvelles techniques de communication, d'information, d'archivage et de production de savoir. (Et l'une des

graves question qui se posent, ici, mais que je dois laisser en chantier, entre l'université et le dehors politico-économique de son espace public, c'est celle du marché de l'édition et du rôle qu'il joue dans l'archivage, l'évaluation et la légitimation des travaux universitaires.)

L'horizon de la vérité ou du propre de l'homme n'est certes pas une limite très déterminable. Mais celui de l'université et des Humanités non plus.

Cette université sans condition n'existe pas, *en fait*, nous le savons trop. Mais en principe et conformément à sa vocation déclarée, en vertu de son essence professée, elle devrait rester un ultime lieu de résistance critique - et plus que critique - à tous les pouvoirs d'appropriation dogmatiques et injustes.

Quand je dis « plus que critique », je sous-entends « déconstructive » (pourquoi ne pas le dire directement et sans perdre de temps ?). J'en appelle au droit à la déconstruction comme droit inconditionnel de poser des questions critiques non seulement à l'histoire du concept d'homme, mais à l'histoire même de la notion de critique, à la forme et à l'autorité de la question¹, à la forme

1. J'ai abordé ailleurs, dans de nombreux lieux, et d'abord dans *De l'esprit, Heidegger et la question* (Galilée, 1987, p. 147 sq.) cette « question » de l'autorité de la question, cette référence à un acquiescement pré-originaire qui, pour n'être ni crédule, ni positif, ni dogmatique, reste présupposé par toute interrogation, si nécessaire et inconditionnelle soit-elle, et d'abord à l'origine même du philosophique.

interrogative de la pensée. Car cela implique le droit de le faire *affirmativement* et *performativement*¹, c'est-à-dire en produisant des événements, par exemple en écrivant, et en donnant lieu (ce qui jusqu'ici ne relevait pas des Humanités classiques ou modernes) à des *œuvres* singulières. Il s'agirait, par l'événement de pensée que constitueraient de telles œuvres, de faire arriver, sans nécessairement le trahir, quelque chose à ce concept de vérité ou d'humanité qui forme la charte et la profession de foi de toute université.

Ce principe de résistance inconditionnelle, c'est un droit que l'université elle-même devrait à la fois *réfléchir*, *inventer et poser*, qu'elle le fasse ou non à travers des facultés de droit ou dans de nouvelles Humanités capables de travailler sur ces questions de droit - c'est-à-dire, pourquoi ne pas le dire encore sans détour, des Humanités capables de prendre en charge des tâches de déconstruction, à commencer par celle de leur propre histoire et de leurs propres axiomes.

1. J'associe provisoirement l'affirmation à la performativité. Le « oui » de *l'affirmation* ne se réduit pas à la positivité d'une *position*. Mais il *ressemble* bien, en effet, à un acte de langage performatif. Il ne décrit ni ne constate rien, il engage en répondant. Mais plus loin, en fin de parcours, j'essaierai de situer le point où la performativité est elle-même débordée par l'expérience de l'événement, par l'exposition inconditionnelle à ce qui vient ou à qui vient. La performativité se trouve encore, comme le pouvoir du langage en général, du côté de cette souveraineté que je voudrais, si difficile que cela paraisse, distinguer d'une certaine inconditionnalité en général, d'une inconditionnalité sans pouvoir.

Conséquence de cette thèse : inconditionnelle, une telle résistance pourrait opposer l'université à un grand nombre de pouvoirs : aux pouvoirs d'Etat (et donc aux pouvoirs politiques de l'Etat-nation et à son fantasme de souveraineté indivisible : en quoi l'université serait d'avance non seulement cosmopolitique, mais universelle, s'étendant ainsi au-delà de la citoyenneté mondiale et de l'Etat-nation en général), aux pouvoirs économiques (aux concentrations de capitaux nationaux et internationaux), aux pouvoirs médiatiques, idéologiques, religieux et culturels, etc., bref, à tous les pouvoirs qui limitent la démocratie à venir.

L'université devrait donc être aussi le lieu dans lequel rien n'est à l'abri du questionnement, pas même la figure actuelle et déterminée de la démocratie ; et pas même l'idée traditionnelle de critique, comme critique théorique, et pas même l'autorité de la forme « question », de la pensée comme « questionnement ». C'est pourquoi j'ai parlé sans retard et sans masque de déconstruction.

Voilà donc ce que nous pourrions, pour en appeler à elle, appeler l'université sans condition : le droit principal de tout dire, fut-ce au titre de la fiction et de l'expérimentation du savoir, et le droit de le dire publiquement, de le publier. Cette référence à *l'espace public* restera le lien de filiation des nouvelles Humanités à l'époque des Lumières. Cela distingue l'institution universitaire d'autres institutions fondées sur le droit ou le devoir de tout dire. Par exemple la confession religieuse. Et même la

« libre association » en situation psychanalytique. Mais c'est aussi ce qui lie fondamentalement l'université, et par excellence les Humanités, à ce qu'on appelle la littérature, au sens européen et moderne du terme, comme droit de tout dire publiquement, voire de garder un secret, fût-ce sur le mode de la fiction. Cette allusion à la confession, si proche de la profession de foi, pourrait relier mon propos à l'analyse de ce qui se passe aujourd'hui, sur la scène mondiale, et qui ressemble à un processus universel de confession, d'aveu, de repentir, d'expiation et de pardon demandé. On en citerait mille exemples, jour après jour. Mais qu'il s'agisse de crimes très anciens ou des crimes d'hier, de l'esclavage, de la Shoah, de l'apartheid, voire des violences de l'Inquisition (dont le Pape annonça naguère qu'elle devrait donner lieu à un examen de conscience), on se repent toujours, explicitement ou implicitement, par référence à ce concept juridique tout jeune de « crime contre l'humanité ».

Puisque nous nous apprêtons à articuler ensemble la Profession, la Profession de foi et la Confession, rappelons au passage et entre parenthèses, car cela demanderait de longs développements, que la confession des péchés pouvait s'organiser au XIV^e siècle en fonction des catégories sociales et professionnelles. La *Summa Astesana* de 1317 prescrit qu'on interroge en confession le pénitent par référence à son statut socioprofessionnel : « les princes sur la justice, les chevaliers sur la rapine, les marchands, les fonctionnaires, et les artisans et

ouvriers sur le parjure, la fraude, le mensonge, le vol, etc..., les bourgeois et de façon générale les citadins sur l'usure et le mort-gage, les paysans sur l'envie et le vol surtout en ce qui concerne les dîmes, etc. ' »

Il faut y insister encore : si cette inconditionnalité constitue, en principe et *de jure*, la force invincible de l'université, elle n'a jamais été, en fait, effective. En raison de cette invincibilité abstraite et hyperbolique, en raison de son impossibilité même, cette inconditionnalité expose aussi une faiblesse ou une vulnérabilité. Elle exhibe l'impuissance de l'université, la fragilité de ses défenses devant tous les pouvoirs qui la commandent, l'assiègent et tentent de se l'approprier. Parce qu'elle est étrangère au pouvoir, parce qu'elle est hétérogène au principe de pouvoir, l'université est aussi sans pouvoir propre.

C'est pourquoi nous parlons ici de *l'université sans condition*.

Je dis bien « l'université », car je distingue ici, *stricto sensu*, l'université de toutes les institutions de recherche qui sont au service de finalités et d'intérêts économiques de toute sorte, sans se voir reconnaître l'indépendance de principe de l'université. Et je dis « sans condition » autant que « inconditionnelle » pour laisser entendre la connotation du « sans pouvoir » ou du « sans défense » : parce qu'elle est absolument indépendante, l'université est aussi

1. Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 172.

une citadelle exposée. Elle est offerte, elle reste à prendre, souvent vouée à capituler sans condition. Partout où elle se rend, elle est prête à se rendre. Parce qu'elle n'accepte pas qu'on lui pose des conditions, elle est parfois contrainte, exsangue, abstraite, à se rendre aussi sans condition.

Oui, elle se rend, elle se vend parfois, elle risque d'être simplement à occuper, à prendre, à acheter, prête à devenir la succursale de conglomerats et de firmes internationales. C'est aujourd'hui, aux Etats-Unis et dans le monde entier, un enjeu politique majeur : dans quelle mesure l'organisation de la recherche et de l'enseignement doit-elle être soutenue, c'est-à-dire directement ou indirectement contrôlée, disons par euphémisme « sponsorisée », en vue d'intérêts commerciaux et industriels ? Dans cette logique, on le sait, les Humanités sont souvent les otages des départements de science pure ou appliquée qui concentrent les investissements supposés rentables de capitaux étrangers au monde académique.

Une question se pose alors, qui n'est pas seulement économique, juridique, éthique, politique : l'université peut-elle (et alors comment ?) affirmer une indépendance inconditionnelle, revendiquer une sorte de *souveraineté*, une espèce très originale, une espèce exceptionnelle de souveraineté, sans jamais risquer le pire, à savoir de devoir, en raison de l'abstraction impossible de cette souveraine indépendance, se rendre et capituler sans condition, se laisser prendre ou acheter à n'importe quel prix ?

Il y faut alors non seulement un principe de résistance, mais une force de résistance - et de dissidence. La déconstruction du concept de souveraineté inconditionnelle est sans doute nécessaire et en cours, car c'est là l'héritage d'une théologie à peine sécularisée. Dans le cas le plus visible de la prétendue souveraineté des Etats-nations mais aussi ailleurs (car elle se trouve chez elle partout, et indispensable, dans les concepts de sujet, de citoyen, de liberté, de responsabilité, de peuple, etc.), la valeur de souveraineté est aujourd'hui en pleine décomposition. Mais il faut veiller à ce que cette déconstruction nécessaire ne compromette pas, pas trop, la revendication de l'université à l'indépendance, c'est-à-dire à une certaine forme très particulière de souveraineté que j'essaierai de préciser plus tard.

Tel serait l'enjeu de décisions et de stratégies politiques. Cet enjeu reste à l'horizon des hypothèses ou des professions de foi que je soumets à votre réflexion. Comment déconstruire l'histoire (et d'abord l'histoire académique) du principe de souveraineté indivisible, tout en revendiquant le droit de tout dire - ou de ne pas tout dire - et de poser toutes les questions déconstructives qui s'imposent au sujet de l'homme, de la souveraineté, du droit de tout dire lui-même, donc de la littérature et de la démocratie, de la mondialisation en cours, de ses aspects techno-économiques et confessionnels, etc. ?

Cette force de résistance, cette liberté prise de tout dire dans l'espace public, je ne prétendrai pas que, dans la tourmente qui menace aujourd'hui

l'université, et en elle certaines disciplines plus que d'autres, elle a son lieu unique ou privilégié dans ce qu'on appelle les Humanités - concept dont il conviendra de raffiner, de déconstruire et d'ajuster la définition, au-delà d'une tradition qu'il faut aussi cultiver. Mais ce principe d'inconditionnalité *se présente*, à l'origine et par excellence, dans les Humanités. Il a un lieu de *présentation*, de manifestation, de sauvegarde originaire et privilégié dans les Humanités. Il y a son espace de discussion aussi et de réélaboration. Cela passe autant par la littérature et les langues (c'est-à-dire les sciences dites de l'homme et de la culture) que par les arts non discursifs, le droit et la philosophie, par la critique, par le questionnement et, au-delà de la philosophie critique et du questionnement, par la déconstruction — là où il ne s'agit de rien de moins que de re-penser le concept d'homme, la figure de l'humanité en général, et singulièrement celle que présupposent ce que nous appelons, dans l'université, depuis des siècles, les Humanités. De ce point de vue du moins, la déconstruction (je ne suis en rien gêné pour le dire et même pour le revendiquer) a son lieu privilégié dans l'université et dans les Humanités comme lieu de résistance irrédentiste, voire, analogiquement, comme une sorte de principe de *désobéissance civile*, voire de dissidence au nom d'une loi supérieure et d'une justice de la pensée.

Appelons ici *pensée* ce qui parfois commande, selon une loi au-dessus des lois, la *justice* de cette résistance ou cette dissidence. C'est aussi ce qui

met en œuvre ou inspire la déconstruction *comme justice*¹. Cette loi, ce droit fondé sur une justice qui le dépasse, nous devrions leur ouvrir un espace sans limite, et nous autoriser ainsi à déconstruire toutes les figures déterminées que cette inconditionnalité souveraine a pu prendre dans l'histoire.

Pour cela, il nous faudra élargir et réélaborer le concept des Humanités. Dans mon esprit, il ne s'agit plus seulement du concept conservateur et humaniste auquel on associe le plus souvent les Humanités et leurs anciens canons - dont je crois néanmoins qu'ils doivent être protégés à tout prix. Ce nouveau concept des Humanités, tout en restant fidèle à sa tradition, devrait inclure le droit, les théories de la traduction, puis ce qu'on appelle, en culture anglo-saxonne dont c'est une des formations originales, la « *theory* » (articulation originale de théorie littéraire, de philosophie, de linguistique, d'anthropologie, de psychanalyse, etc.), mais aussi, bien sûr, en tous ces lieux, les pratiques déconstructives. Et il nous faudra soigneusement distinguer ici entre d'une part le principe de liberté, d'autonomie, de résistance, de désobéissance ou de dissidence, principe qui est coextensif à tout le champ du savoir académique, et d'autre part, son lieu privilégié de *présentation*, de réélaboration et de discussion thématique, qui selon moi serait plus

1. Faute de pouvoir expliciter ou justifier ce propos sur la justice, qui n'est pas le droit, je me permets de renvoyer ici à *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, et à *Force de loi*, Galilée, 1994.

propre aux Humanités, mais à des Humanités transformées. Pourquoi lier tout cela avec insistance non seulement à la question de la littérature, de cette institution démocratique qu'on appelle la littérature, ou la fiction littéraire, à un certain simulacre et à un certain « comme si », mais à la question de la profession et de son avenir ? C'est que, à travers une histoire du *travail*, qui n'est pas simplement le métier, puis du métier qui n'est pas toujours la profession, puis de la profession, qui n'est pas toujours celle de professeur, je voudrais relier cette problématique de l'université sans condition à un gage, à un engagement, à une promesse, à un acte de foi, à une déclaration de foi, à une profession de foi. Dans l'université, cette profession de foi articule de façon originale la foi au savoir, et par excellence dans ce lieu de présentation de soi du principe d'inconditionnalité qu'on surnommera les Humanités.

Associer d'une certaine façon la foi au savoir, la foi dans le savoir, c'est allier entre eux des mouvements qu'on dirait performatifs et des mouvements constatifs, descriptifs ou théoriques. Une profession de foi, un engagement, une promesse, une responsabilité assumée, cela en appelle non pas à des discours de savoir mais à des discours performatifs qui produisent l'événement dont ils parlent.

Il faudra alors se demander ce que signifie « professer ». Que fait-on quand, performativement, on professe ? Mais aussi quand on exerce une profession et singulièrement la profession de professeur ?

Je me fierai donc souvent et longtemps à la distinction maintenant classique d'Austin entre *speech acts* performatifs et *speech acts* constatifs. Cette distinction aura été un grand événement de ce siècle - et il aura d'abord été un événement académique. Il aura eu lieu *dans* l'université. D'une certaine façon, ce sont les Humanités qui l'ont fait advenir et qui en ont exploré les ressources. C'est aux Humanités et par les Humanités que cela est arrivé, avec des conséquences incalculables. Tout en reconnaissant la puissance, la légitimité et la nécessité de cette distinction entre *constatif* et *performatif*, il m'est souvent arrivé, parvenu à un certain point, non pas de la remettre en question mais d'en analyser les pré-supposés et de la compliquer¹. Aujourd'hui encore, mais cette fois d'un autre point de vue, je finirai, après avoir beaucoup compté avec ce couple de concepts, par désigner un lieu où il échoue - et doit échouer.

Ce lieu, ce sera précisément *ce qui arrive*, ce à quoi l'on arrive ou qui nous arrive, l'événement, le lieu de l'avoir-lieu - qui se moque du performatif, du *pouvoir* performatif, comme du constatif. Et cela peut arriver dans et par les Humanités.

Maintenant je vais commencer, à la fois par la fin et par le commencement. Car j'ai commencé par la fin *comme si* c'était le commencement.

¹. Cf. en particulier «Signature événement contexte», dans *Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972, et *Limited Inc.*, Galilée, 1990.

Armen Avanessian: *Überschrift. Ethik des Wissens – Poetik der Existenz*. Berlin: Merve, 2015. S. 57 – 69 und S. 140 – 156

Armen Avanesian

Überschrift

Ethik des Wissens – Poetik der Existenz

Merve Verlag Berlin



Originalausgabe

Redaktorat: Bernd Klöckener, Tom Lamberty

© 2015 Merve Verlag Berlin

Printed in Germany

Druck- und Bindearbeiten: Dressler, Berlin

Umschlag: Andreas Töpfer,

nach einem Entwurf von Jochen Stankowski, Dresden

ISBN 978-3-88396-365-5

www.merve.de

Bayerische
Staatsbibliothek
München

INHALT

EINLEITUNG	7
I. GENEALOGIE DER WISSENSCHAFTLICHEN MORAL.....	22
KRITISCHE LEGITIMITÄT	24
Ich kriegt die Krise	
WISSEN, WOLLEN, WIRTSCHAFT.....	47
Ökonomie des Begehrens	
DIE KUNST DER WISSENSCHAFT	57
Vom Versprechen kritischen Forschens	
FRÜHER WAR ALTES BESSER	70
Die Nostalgie der zeitgenössischen Universität	
UNI(VERSELLE) DEPRESSION.....	87
Forschung am Rande des Nervenzusammenbruchs	
WIDERSTAND UND MINORITÄT	96
Von der Außenseite der Macht	
KRITISCHE ÄSTHETIK.....	108
Der Siegeszug einer wissenschaftlichen Disziplin	
SPEKULATIVE POETIK UND POETISIERUNG DER PHILOSOPHIE.....	119
Zeitgenössische Formen der Temporalität	

II. RÄUME DES SCHREIBENS UND SPRECHENS	139
KONTEXTE	140
Qualifikation und (Selbst-)Evaluation	
VOM NUTZEN UND NACHTEIL DER FORMEL FÜR DAS DENKEN.....	157
Der Unidiskurs lässt dem Hass freien Lauf (Lacan)	
ANTIDEPRESSIVUM FETISCHISMUS	170
Lob des Konflikts	
ABDUCTIO AB NIHILO.....	186
Der Witz und seine Beziehung zum Über-Ich	
SELBSTBILDUNG UND SPEKULATIVE ETHIK.....	199
Bedürfnis, Anspruch, Begehren	
OTHERING DES ICH.....	213
Das Begehren des Anderen	
SETTING	220
Wider die lokale Amnesie	
ZU-ZWEIT-SCHREIBEN	231
Du musst es wissen	
EPILOG: POETISCHE EXISTENZ	239

EINLEITUNG

Wichtig ist nicht, zu wissen, ob der Mensch ursprünglich gut oder böse ist, wichtig ist, zu wissen, was das Buch ergeben wird, wenn es ganz und gar gegessen sein wird.

Jacques Lacan

Alleine am Schreibtisch sitzend, in einem von der Außenwelt möglichst abgeschirmten Raum, ungestört, konzentriert und geschützt vor den Ablenkungen des alltäglichen Lebens, so ungefähr sieht ein gerne tradiertes Ideal schriftstellerischer Tätigkeit aus. In Wirklichkeit sind wir alle eher ständig unterwegs (auf Forschungsreise, im Urlaub, zu einer Gastprofessur oder auf dem Weg in ein früheres Zuhause wie ich jetzt gerade, schon am Stadtrand von Berlin). Und in dieser unserer Realität arbeiten und schreiben wir in jeder möglichen Situation, machen Notizen, exzerpieren, korrigieren, beenden noch schnell einen Vortrag, oder – wie in diesem Moment im Zug – beginnen mit einer Einleitung für ein Buchmanuskript, das in den nächsten drei Wochen in Wien aus einem Haufen von Kapiteln entstehen soll, das ich ein paar Freunden zu lesen geben will.

Jeder Ort kann zu einer Schreibszene werden, die ganze Welt ist dem Schreibenden ein möglicher Hintergrund, der in den Vordergrund rückt oder in den Text selbst eintritt; dann fließt alles in das Geschriebene ein, ohne notwendig im Text aufzutauchen. Diese zwei Pole halten alles Schreiben – wenn auch nicht immer die Schreibenden – in Spannung: beim Schreiben auf sich selber zurückgeworfen, aber dadurch zugleich möglichst weit entfernt von sich, von seinem Ich, zu sein. Denn wenn ich schreibe, tausche ich mich potenziell mit allen anderen aus, habe allen etwas zu sagen. Und treibt nicht jede Isolation die seltsame Blüte der Megalomanie hervor, nicht nur zu den anderen über möglichst alles zu sprechen, sondern auch gleich alles zu verändern – wer wollte nicht irgendwann

Die Innovativität des Humboldt'schen Uni-Modells beruht ja zuallererst auf dem Versprechen, die beiden getrennten Pole – Reproduktion des Kanons in der Lehre *und* freie Forschung – zu verbinden. Perfide ist dieses System schon allein deshalb, weil es nur vorgibt, ganz und gar auf Forschung und Originalität abgestellt zu sein, also einem lustvollen Begehren nach Wahrheit freien Raum zu bieten, während es in Wahrheit vor allem der Reproduktion dient: der Reproduktion einer dynamisch verstandenen, auf Innovation ausgerichteten Subjekt- und Wissensstruktur. Der Kanon des Wissens und der wissenschaftlichen Gegenstände wird reproduziert, aber nicht einfach kopiert, sondern (sanft) modifiziert und so immer wieder neu dem jeweils erreichten Stand der Forschung eingepasst. Der Pol der Lehre setzt (zugespitzt formuliert) einen Rahmen, in dem sich dann der Pol der kritischen Forschung »frei entfalten« soll. Mittels dieser Entparadoxierungsschleife wird dafür gesorgt, dass auch in den Geisteswissenschaften die Hoffnung auf Entdeckung stets neuer Neuigkeiten niemals stirbt. Ironisch ist das insofern, als die auf Innovation orientierte moderne Universität der Wahrheit naturgemäß ganz und gar keinen Raum zur Entfaltung bietet, sondern an die in sie eingespannten Subjekte lauthals die Forderung stellt, die Grenzen kritisch auszuloten und einzuhalten: *Denk selbst! Sei kritisch!*

Welches ökonomische Begehren liegt der Produktion von symbolischem Kapital zugrunde?

DIE KUNST DER WISSENSCHAFT Vom Versprechen kritischen Forschens

Der Forscher als moderner Held des Wissen, *der Staats-Beamte als Kunstwerk* – als absolute Inversion war dies ein Werk deutscher Ironie.

William Clark⁴⁵

Angesichts des hehren Versprechens der deutschen Forschungsuniversität auf ein freies und d. h. lustvolles Forschen sowie der damit korrespondierenden Herstellung eines kritischen Geistes erweist sich eine immanente Kritik der real existierenden Universität als unzureichend und machtlos. Denn die Kritik bzw. das kritische Wissen hat ja in der romantischen Universität eine Heimstätte gefunden. Ihre Leistung besteht vor allem darin, dass sie ein tatsächlich neues – und bis heute faktisch wirksames – Verhältnis von Subjekt (Forscher), Welt (Institution) und (kritischem) Denken erzeugt hat, und zwar ausgestattet mit einer allgemeingültigen Währung, symbolischem Kapital.

Ein genealogischer Blick zurück in die Geschichte der deutschen Forschungsuniversität und auf das in ihr etablierte Konzept eines »kritischen Wissens« macht deutlich, inwiefern dieses neue Paradigma sich nur unter den Auspizien des Ästhetischen durchsetzen konnte. Gegen utilitaristische und kommerzielle Interessen proklamiert bereits Fichte die Universität als »eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches« und Ausbildungsstätte »des praktischen Kunstgebrauchs der Wissenschaft im Leben«, in der »Künstler im Lernen« entstehen sollen.⁴⁶

⁴⁵ William Clark, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago u. a. 2006, S. 211.

⁴⁶ Johann Gottlieb Fichte, »Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe (1807)«, in: Wilhelm Weische-

Die zirkuläre Verbindung von Kunst und Wissenschaft entwirft Fichte folgendermaßen: Das Wesen des wissenschaftlichen Lehrers »ist die Kunst, den wissenschaftlichen Künstler selber zu bilden, welche Kunst eine Wissenschaft der wissenschaftlichen Kunst auf ihrer ersten Stufe voraussetzt, für deren Möglichkeit wiederum der eigene Besitz dieser Kunst auf der ersten Stufe vorausgesetzt wird; in dieser Vereinigung und Folge sonach besteht das Wesen eines Lehrers an einer Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs. Das Prinzip, durch welches die wissenschaftliche Kunst zu dieser Höhe sich steigert, ist die Liebe zur Kunst.«⁴⁷

In diesem impliziten Rückbezug auf die mittelalterliche Tradition der *artes liberales*, als deren Verkörperung der Universitätsprofessor erscheint, ist das grundlegende Oxymoron moderner oder innovativer Forschung nicht sogleich zu erkennen. Es tritt aber in dem Maße zutage, in dem wir uns vergegenwärtigen, dass es die Apotheose einer Kultivierung des Akademikers als Künstlers darstellt,⁴⁸ die sich einerseits (mit der Dynamisierung des Kanons) vom mittelalterlichen Wissen und andererseits (mit dem Fokus auf die forschende Persönlichkeit) auch gegen ein auf Objektivität abzielendes Ideal des naturwissenschaftlichen Empirismus abgrenzt.

Augenfällig wird die Exzeptionalität des neuen Universitätsideals an den durch die deutschen Idealisten und Romantiker propagierten Ideen zur Ausbildung der Studenten. Besonders deutlich kommt das in einem neuen Verständnis dessen zum Ausdruck, worum es bei akademischer Qualifikation geht. Die moderne Forschungsuniversität hebt diesbezüglich mit einem

del (Hg.), *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Berlin 1960, S. 34; vgl. dazu auch Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 443.

⁴⁷ Fichte, »Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt«, a.a.O., S. 44.

⁴⁸ Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 443.

handfesten Archaismus an, und zwar der Wiederaufwertung des mittelalterlichen Doktorgrads, der seine Bedeutung seit mehr als zwei Jahrhunderten zunehmend verloren hatte. Um 1800 kommt es darüber hinaus zu einer bezeichnenden Gewichtsverlagerung zwischen *dissertatio* und *disputatio*, also dem schriftlichen und dem mündlichen Teil des Qualifikations-

»Man war bisher auf den meisten Universitäten geneigt, eine vorzügliche Gabe des mündlichen Vortrags für viel belohnenswürdiger zu halten, als ausgezeichnete schriftstellerische Gaben und Ruhm« (Christoph Meiners)

nachweises. Bis dahin war die Dissertation eher eine Art Thesenkatalog als Grundlage für die Disputation gewesen, in welcher der Kandidat unter Beweis zu stellen hatte, dass er mit

dem Kanon vertraut war, das tradierte Wissen in sich verkörperte und es lehrend weiterzugeben vermochte. In Berlin dagegen erwartet man seitdem von einem Promovenden, mit seiner Dissertation einen innovativen, originellen Beitrag zur Forschung vorzulegen.

Dem in der Tat innovativen Schub, der mit der Erfindung der deutschen Forschungsuniversität einherging, liegt eine institutionelle Innovation zugrunde, nämlich eine elegante (weil unscheinbare) Fusion zweier entgegengesetzter Bestrebungen: Produktion neuen Wissens und Bewahrung der Tradition, kurz: Forschung und Lehre. Die Forschung ist nunmehr selbst auf neue Weise verknüpft mit der Tradition, es handelt sich um eine »lebendige Tradition«, die nicht einfach als gegeben betrachtet (und weitergegeben) werden kann, sondern hermeneutisch und interpretierend »gepflegt« werden muss. Daher wird sie als ebenso wandelbar wie unhintergebar wahrgenommen. Neues Wissen und Tradition, innovative Forschung und Lehre, so das Selbstverständnis und die phantasmatische Anziehungskraft für die kritische Begehrensökonomie, werden in der modernen Forschungsuniversität nicht gegeneinander ausgespielt, sondern stehen in einem symbiotischen Verhältnis zueinander. Die, und das ist zunächst ganz wertfrei gemeint, »Ideologie« der modernen Universität besagt, dass sie ihren nach Wahrheit streben-

den Subjekten (über finanzielle Absicherung hinaus⁴⁹) ein freies Forschen und – gemäß dem Prinzip der Selbst-Bildung – die Entfaltung ihrer Persönlichkeit ermöglicht.

Mit Foucault gehe ich hier und in der Folge davon aus, dass auch dieser akademische »Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte [hat], welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis. Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird.«⁵⁰

Im Unterschied zu Foucault geht es mir aber nicht so sehr um Fragen der Wertung, Kontrolle, Selektion, Organisation oder Kanalisation des Diskurses, sondern um die mit den akademischen Diskursstrategien verbundenen Ausweichmanöver – um Strategien des Ausweichens vor einer Wahrheit, dem Ausweichen vor einem Begehren nach absolutem Wissen, das trotz des untergründigen Willens zum Wissen tendenziell ausge-

⁴⁹ Das staatliche Versprechen der universitären Autonomie und freien Forschung war in Berlin schon um 1800 an eine Standardisierungsmaßnahme gekoppelt. »The promise of a scholarship, even if dim, coupled with the threat of its removal, facilitated the recasting of seminarists into the standardized shapes sanctioned by the ministry and directorate.« (Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 171.).

⁵⁰ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1992, S. 15.

schlossen bleibt. Diese Differenzierung ist von entscheidender Bedeutung für eine Ethik des Wissens, die Wahrheit in einem emphatischen Sinn immer in Verbindung mit einer entsprechenden Transformation des an sie gebundenen Subjekts denkt. Eine solche Wissensethik kann sich heute nur in poetischer Auseinandersetzung und manipulativer Konfrontation mit dem kritischen Selbstverständnis der ästhetischen Forschungsuniversität vollziehen, deren ideologische Leistung ja von einer Verdrängung ihrer Wahrheit lebt. Voll ins Schwarze trifft insofern Lacans Seitenhieb auf die Institution Universität, deren »savoir, pendant des siècles est poursuivi comme défense contre la vérité«.⁵¹

Will man die provokante These plausibilisieren, dass das

Seit Jahrhunderten wird das Wissen als Schutzschild gegen die Wahrheit verfolgt (Jacques Lacan)

akademische Wissen vor allem einem Ausweichen vor der Wahrheit dient, dann muss man u. a. die

Differenz zwischen einem absoluten Begehren nach Wahrheit und dem staatlich organisierten Willen zum Wissen beleuchten. Mit Blick auf die bestehenden Verhältnisse gefragt: Wie organisiert das gegenwärtige ästhetische Regiment des Denkens unsere (Wissens-) Gesellschaft, und wie kontrolliert und bewertet es konkret die Materialität akademischen Schreibens?

In seinen programmatischen Berliner Texten (und in starkem Kontrast zu der bis dahin in Frankreich, England und Österreich geltenden Tradition) postuliert Fichte eine neue Bedeutung der schriftlichen Qualifikationsarbeit. »Diese Dissertation«, so William Clark, »stellte neuartige Anforderungen an den Doktor der Philosophie. Der mittelalterliche Magister hatte lediglich nachzuweisen, dass er, so gut wie jeder andere, in der Lage war, eine – wenn auch heldenhafte – disputationelle Rolle (*dis-*

⁵¹ Jacques Lacan, *Seminar XIII: L'objet de la psychanalyse* (Vorlesung vom 19.1.1966), URL: staferla.free.fr/S13/S13.htm, S. 94.

putational role) zu verkörpern. Der moderne Doktor der Philosophie jedoch muss eine moderne akademische Persona kultivieren, eine romantische autoritative Persona, die im Meisterstück einer Dissertation zum Ausdruck kommt, in der ein Fünkchen Charisma oder Genie, und sei es noch so klein, enthalten sein muss. [...] Als Autoritätsfigur brachte der Doktor der Philosophie die Qualitäten des romantischen Künstlers – Originalität und Persönlichkeit – zum Ausdruck [...].⁵²

Offenkundig trägt diese in Berlin um 1800 aus dem universitären Hut gezauberte Originalität ästhetische Züge, und sie wird mittels Kritik bewerkstelligt: »Forschung wird verstanden als Prozess, in dem neue Perspektiven und Reflexionen eingeführt werden. Kritik ist ein unverzichtbarer Teil der Forschung.«⁵³ Für den originellen romantischen Wissenschaftskünstler sollen philologische Recherche oder die (selbstverständlich bis heute üblichen) Ausgrabungsversuche eines von den Zeiten verschütteten Sinns fortan originelles Forschen nicht behindern, sondern im Gegenteil befördern.

Die Originalität, von der Fichte spricht, ist grundlegend für eine neue ökonomische Ordnung und für die Akkumulation und Produktion innovativen Wissens, die eine solchermaßen verlebendigte Vergangenheit allererst für die lebendige Weitergabe in der Lehre aufbereitet – die epistemische Umprogrammierung von ›ästhetischer Lebendigkeit‹ um 1800, diskursanalytisch am deutlichsten ablesbar in der epistemologischen Gleichursprünglichkeit der Disziplinen Biologie und Ästhetik, erfährt hier ihre institutionelle Fundierung.⁵⁴

⁵² Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 211.

⁵³ Michael Ochsner, Sven E. Hug, Hans-Dieter Henschel: »Four types of research in the humanities: Setting the stage for research quality criteria in the humanities«, in: *Research Evaluation* 22 (2013), S. 79–92, S. 80.

⁵⁴ Vgl. dazu Armen Avanesian, Winfried Menninghaus, Jan Völker (Hg.), *Vita aethetica: Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, Zürich und Berlin 2009, Einführung, S. 7-11.

Die Ordnung des Wissens, wie sie im Humboldt'schen Ideal der Bildung entwickelt wird, hat eine gesellschaftspolitische Dimension, die – ganz im Gegensatz zu ihrer nostalgischen Erinnerung heute – durchaus in (dialektischer) Spannung zu den Interessen der Zivilgesellschaft steht. »Humboldt stellte dem schädlichen Spezialinteresse der Zivilgesellschaft die notwendige Abgeschiedenheit und Freiheit entgegen, welche der Staat den Universitäten garantieren sollte. Aus dieser Perspektive gesehen arbeiteten Staat und Universität zusammen.«⁵⁵ Bis heute laborieren die auf Innovation geeichten Universitäten an den einschlägigen (Selbst-)Missverständnissen ihre bürokratische Identität betreffend. »Die zwischen 1806 und 1810 von Fichte, Schleiermacher, Humboldt und anderen entworfene Lösung bestand einfach in der Bewegung weg vom theoriefreien aufgeklärten Revolutionär und hin zum künstlerischen, charismatischen romantischen Bürokraten. Die rasche Bürokratisierung des deutschen akademischen Lebens im Gefolge der sogenannten Humboldt'schen Reformen wäre dann kein Zeichen ihres Scheiterns, wie es dem großen Minister und seinen Epigonen vielleicht erschienen sein mag. Es wäre eher ein Zeichen ihres einzigartigen Erfolgs.«⁵⁶

Die vielgeschmähte Bürokratisierung ist, ganz wie von Max Weber beschrieben, nach wie vor die unabdingbare Voraussetzung einer postfeudalen, auf Sachkompetenz und Sachautorität aufgebauten Berufsausbildung.⁵⁷ So war schon der preußische Staat nicht nur Muster der Bürokratisierung der Universität gewesen, die Ökonomie seiner Macht nicht nur dem Prinzip der Neuorganisation und Evaluierung von Akademikern geschuldet,

⁵⁵ Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 446.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Matti Klinge, »Fünftes Kapitel: Die Universitätslehrer«, in: Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa. Band III. Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg (1800-1945)*, München 2004, S. 113-143, hier S. 116.

sondern das preußische Policeyministerium – das man heute als Innenministerium bezeichnen würde – war auch Partner bei der Gründung der neuen Universität. Wie William Clark beschreibt, gibt der aufgeklärte Policeystaat damit den modernen Verhandlungsraum des Wissens vor: »Die Politik des deutschen Policeystaates diene dazu, aus dem akademischen Leben die Kategorie der Arbeit zu extrahieren. Eine solche Politik half, den traditionellen, juridisch-geistlichen (*juridico-ecclesiastical*) Ort des akademischen Charismas aufzulösen, das sich in den Professoren verkörperte, und ihn durch das neue, rationalisierte politisch-ökonomische Regime zu ersetzen, wie es aus der Aufreihung der Disziplinen und Aufgabenbereiche ablesbar ist.«⁵⁸

Was wir hier vorfinden, ist ein dichtes Beziehungsgeflecht aus Bürokratie, Wissen und Ökonomie, das sich bis hinein in die neu konzipierten Vorlesungsverzeichnisse verfolgen lässt, die im Dienste der Kontrolle und Evaluierbarkeit des Lehrkörpers stehen. Der preußische Doktor der Philosophie, mitsamt seinem wohldokumentierten Lebenslauf, den ihn begutachtenden polizeilichen Leumunden und sonstigem bürokratischen Papierwerk, ist eine Erfindung romantischer Ironie.⁵⁹

Die Tatsache, dass das autonome Denken auf den Befehl eines mit Bildungsfragen betrauten Ministeriums zurückgeht, darf aber wiederum kein Anlass zu simplifizierender Kritik an den real existierenden Institutionen oder dem von ihnen produzierten kritischen Wissen sein. Der Hinweis auf den »geschärften Befehl zum Selbstdenken« meint nicht, dass die politische Macht das kritische Wissen geschändet und seiner Reinheit beraubt habe. Vielmehr gilt es die Erfindung, die Auswirkungen und die Produktivität des neuen Wissensmodells zu würdigen. Zudem ist der geniale Befehl des Ministers »Denke selbst!« nichts anderes als eine konzise Auslegung des kantischen

⁵⁸ Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 58.

⁵⁹ Ebd., S. 211.

Gebots, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, sowie eine (auch philologisch einwandfreie) Übersetzung des lateinischen Leitspruches: *Sapere aude!*

Kants Aufklärungstext endet bekanntlich mit dem Aufruf an die preußische Staatsmacht in Gestalt Friedrichs des Großen, der das Erkennen (und Respektieren) von Grenzen betrifft: Der große Fritz solle seinen Untertanen gerade solche Grenzen des Wissens setzen, die ihnen eine kritische Entwicklung ihrer Vernunft erlauben mögen. Wenn der preußische Policeyminister dann aus der Maxime *Sapere aude!* einen Befehl an eben jene Untertanen macht, so ist dies ein Zeichen rhetorischen Feinsinns, in dem er sich als getreuer Anhänger Kants erweist und dessen Aufruf an die preußische Politik folgt: »So zeigt sich hier ein befremdlicher nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinen Vermögen auszubreiten.«⁶⁰

Aus diesen historischen Beobachtungen lässt sich ableiten, dass das kritische Wissen nicht lediglich in politischen Kontexten steht und nicht lediglich in ökonomische Praktiken eingebunden ist. Aus genealogischer Perspektive ist es selbst zentraler und aktiver Impulsgeber der politisch-ökonomischen Ordnung (des ästhetischen Regimes). Deswegen ist es wichtig, die Wechselwirkung nachzuvollziehen, die zwischen (objektivem) Diskurs und ihm unterworfenem Subjekt stattfindet. Denn, so Foucault über die *Ordnung des Diskurses*, »die Zugehörigkeit zu einer Doktrin geht sowohl die Aussage wie das sprechende Subjekt an – und zwar beide in Wechselwirkung. Durch die Aussage und von der Aussage her stellt sie das sprechende Subjekt in Frage, wie die Ausschließungsprozeduren und die

⁶⁰ Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, a.a.O., S. 61.

Verwerfungsmechanismen beweisen, die einsetzen, wenn ein sprechendes Subjekt eine oder mehrere unzulässige Aussagen gemacht hat [...]. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen.«⁶¹ Genau dazu diene neben der schriftlichen Dissertation zur Erlangung des Doktorgrads auch eine 1816 an der Berliner Universität eingeführte evaluative Innovation: Teil des deutschen Sonderwegs war die Etablierung einer Habilitationsprüfung als zusätzliches Kriterium für die *Venia Legendi*, das Recht, als Privatdozent öffentliche Vorlesungen zu halten.⁶²

Das Berliner Modell hat sich nicht nur in Deutschland durchgesetzt, sondern insgesamt als Exportschlager *Made in Germany* erwiesen (und zwar lange vor der Marktexpansion der Universitäten oder ihrem vermeintlichen späteren Sündenfall im neoliberalen 20. Jahrhundert, dem Anschluss an die Industrie). Sein Verkaufstrick ist ein einfacher und läuft über einen ökonomisch eingängigen Slogan des ›Du weißt es selbst‹. Die Aufforderung, *selbst zu denken*, ist ein an Perfidie kaum zu überbietender PR-Trick, der dem Subjekt nicht weniger verspricht, als unabhängig forschend seiner selbst habhaft und damit frei zu werden.

Es handelt sich hier um den neuralgischen Punkt der zuvor angesprochenen Ökonomie des Begehrens, jene Verquickung zwischen den Subjekten des kritischen Wissens und dem symbolischen Kapital, wie es an Universitäten produziert wurde. In Berlin ist seitdem und bis heute ein Wissen en vogue, das ein Produkt immaterieller Arbeit ist und von Studenten konsumiert werden kann. Aber diese sind nicht bloß passive Konsumenten; sie gehören nicht erst nach Abschluss ihres Studiums zu den

⁶¹ Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, a.a.O., S. 29.

⁶² Vgl. Klinge: »Fünftes Kapitel: Die Universitätslehrer«, a.a.O., S. 124.

immateriellen Arbeitern, die ein solches Wissen hervorbringen, sondern schreiben sich mit ihrer Immatrikulation in diesen rekursiven Kreislauf ein. Ganz offensichtlich hat eine solche Praxis des Wissens für viele Suchtcharakter. Die tiefe Abhängigkeit, in die das ›selbst denkende Subjekt‹ dabei gerät, ist nicht nur kontingenten Begleitumständen zuzuschreiben. Schon vor dem heute allgegenwärtigen Triumph eines »kognitiven Kapitalismus«⁶³ zeigt sich jenes Bündnis, das zwischen der Ökonomie des symbolischen Kapitals und dem Begehren des kritisch denkenden Subjektes besteht.

Das Versprechen eines ›Selbstdenkens‹ hat sich nicht nur als Verkaufsschlager erwiesen – der, wie es mit erfolgreichen *brands* so ist, immer schon unabhängig von seinem Inhalt funktioniert –, sondern ist notwendigerweise auch Quelle auswegloser Frustration für die an- oder aufgerufenen Subjekte, die in hoffnungsloser Weise von ihrem Wissen(wollen) abhängig sind.

**Das Versprechen
eines kritischen ›Selbstdenkens‹
hat sich als Verkaufsschlager
der Universitäten erwiesen**

Das Versprechen an das nach diesem Muster geprägte kompetitive neoliberale Subjekt, seiner selbst habhaft zu werden, möchte ich

deshalb mit jenem psychoanalytischen Diskurs beleuchten, der sich explizit der Beschreibung eines Diskurses der Universität gewidmet hat. In den Worten Jacques-Alain Millers: »Die einzige Ideologie, zu der Lacan die Theorie liefert, ist die des ›modernen Ich‹, das heißt des paranoischen Subjekts der wissenschaftlichen Zivilisation, dessen Imaginäres von der auf die schiefe Bahn geratenen Psychologie im Dienste des freien Unternehmertums theoretisch gefasst wird.«⁶⁴

⁶³ Vgl. Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation*, Paris 2008.

⁶⁴ Zit. nach Mehdi Belhaj Kacem, *Protreptikos zur Lektüre von Sein und Sexuierung*, übers. v. Ronald Voullié, Berlin 2012, S. 9.

Die bitteren ethischen Konsequenzen können vorerst nur angedeutet werden: Sie nehmen andauernd die Gestalt jener ethischen Tragödie an, die in einem psychoanalytisch informierten Diskurs der Ethik anhand der Uneinlösbarkeit eines ›unbedingten Anspruches‹ (Critchley) oder als die Tragik von ›Antigones Anspruch‹ (Butler) diskutiert worden ist. Auswege aus diesem Dilemma werden ausgehend von den Bestimmungen einer Ethik im Sinne Lacans sichtbar, der nicht nur das Subjekt als Produkt des universitären Diskurses, sondern auch ›Wahrheit‹ als eine im Subjekt produzierte Wirkung versteht. Das läuft der an der Universität legitimierten ›Produktion‹ innovativen Wissens diametral entgegen, eines Wissens, das meist als *zu entdeckendes*, d. h. in den Untersuchungsgegenständen enthaltenes gedacht wird, während die Originalität der Forscherpersönlichkeit darin liegen soll, dieses (noch verborgene) Wissen aufzufinden. Ganz anders die Wahrheitsproduktion der Lacan'schen Psychoanalyse, in der das Wissen des Subjektes nichts zu suchen hat, sondern es darum geht, etwas (nämlich Wahrheit) herzustellen. In der Terminologie Lacans: Das Subjekt muss sein Symptom in ein Sinthom verwandeln, es muss das Objekt seines Begehrens in ein Ding transformieren und versuchen, sich selbst zu verändern. Wenn sich das Begehren nach Wahrheit – und das ist für mich im Kontext dieser historischen und soziologischen Überlegungen zum Ursprung unserer heutigen Wissensproduktion so bedeutend an Lacans Ansatz – von dem gegenwärtigen selbstsüchtigen Wissen unterscheiden lässt, dann muss das auf allen Ebenen möglich sein: Es muss die (institutionellen) Strategien des Wissens durchkreuzen und einen anderen, produktiven Umgang mit seinen Gegenständen implizieren, ein tatsächlich (und nicht nur kritisch behauptetes) transformatorisches Element also, von dem auch das Subjekt der Wahrheit nicht unbehelligt bleiben kann.

Bevor ich mich der genaueren Analyse dieser sich von ästhetischer Innovationssucht unterscheidenden *poietischen*, d. h. herzustellenden Wahrheit widme, ist jedoch noch jenes Feld genauer zu betrachten, an dessen Horizont das kritische

Wissen aufgerichtet worden ist und als dessen Kernfigur Fichte im Gefolge Kants die paradoxe Gestalt eines wissenschaftlichen Künstlers entworfen hat. Das Feld des Wissens, von dem ich hier spreche, wird von der Ästhetik abgesteckt, und seine Grenzen sind durch Kritik definiert. Das zugrundeliegende System einer ästhetischen Theorie oder ästhetischen Wissenschaft betrifft eine neu konzipierte Philosophie, die seit Gründung der romantischen Forschungsuniversität jenes Verhältnis von Kunst und Wissen bestimmt, auf dem das ästhetische Regime des Denkens (mit seinem kritischen Operator einer Isabelle Graw zufolge ›von ökonomischen Motiven durchsetzten‹ *ästhetischen Erfahrung*⁶⁵) beruht, das sich im neoliberalen Kapitalismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts endgültig durchgesetzt hat. Das nunmehr gesamtgesellschaftlich wirksame ›Kreativitätsdispositiv bildet‹, so Andreas Reckwitz, ›eine Schnittstelle zwischen einem Ästhetisierungsprozess und einem gesellschaftlichen Regime des Neuen‹.⁶⁶

⁶⁵ Isabelle Graw, *Der große Preis. Kunst zwischen Markt und Celebrity Kultur*, Köln 2008, S. 158 und S. 160.

⁶⁶ ›Entscheidend ist: Im Rahmen des Kreativitätsdispositivs wird das Neue nicht als Fortschritt oder als quantitative Steigerung verstanden, sondern als ästhetischer, das heißt als perzeptiv-affektiv wahrgenommener und positiv empfundener Reiz‹, eben als ästhetische Erfahrung. Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität*, a.a.O., S. 40.

KONTEXTE

Qualifikation und (Selbst-)Evaluation

Alle politischen Institutionen sind cyber-militärische Angriffsziele. Nehmen wir die Universitäten. Lernen überträgt die Kontrolle an die Zukunft, bedroht die etablierte Macht. Es wird von allen politischen Strukturen unterdrückt und durch gefügig machende, konformistische Bildung ersetzt, die Privilegien reproduziert und sie als Weisheit deklariert. Schulen sind soziale Vorrichtungen, deren Funktion darin besteht, die Fähigkeit zu Lernen auszuschalten, und Universitäten dienen dazu, die Schulbildung durch ständige Neugestaltung der globalen Gesellschaftsgedächtnisses zu legitimieren.

Nick Land¹⁸¹

Obligatorischer Teil der Legitimierungsstrategien innerhalb des ästhetischen Regimes ist ein höchstpolitisches Selbstverständnis seiner Protagonisten, dem die Künstlerin und Theoretikerin Hito Steyerl eine treffende Beobachtung gewidmet hat: »Die intrinsischen Bedingungen des Kunstfelds sowie die darin herrschende eklatante Korruption zu thematisieren – denken Sie an Schmiergelder, um diese oder jene Biennale in irgendeine abgelegene Gegend zu bekommen – ist ein Tabu, selbst für solche Künstler, die sich für politisch halten. Obwohl es der politischen Kunst gelingt, sogenannte lokale Umstände von überall auf der Welt darzustellen und routiniert Ungerechtigkeit und Armut zu präsentieren, bleiben die Umstände, unter denen sie selbst entsteht und ihre Produkte vorführt, ziemlich im Dunkeln. Man könnte sogar sagen, dass Kunstpolitik der blinde Fleck großer Teile der politischen *contemporary art* ist.«¹⁸²

¹⁸¹ Nick Land, »Meltdown«, in: Ders., *Fanged Noumena*, a.a.O., S. 441-459, hier S. 459.

¹⁸² Steyerl, »Politics of Art«, a.a.O.

Ich möchte eine analoge Hypothese für den akademischen Bereich formulieren: Die an der Universität kursierenden politischen Theorien beschäftigen sich theoretisch – ihrem eigenen Selbstverständnis nach extrem kritisch und sehr radikal – mit allem und jedem, kaum aber mit ihrer, der Universität, eigenen Politik. In Abwandlung von Godards berühmtem Slogan ginge es also darum, nicht mehr so viel oder ausschließlich politische Theorie zu machen, sondern das akademische Denken zu politisieren bzw. dessen materielle Dimensionen (Schreibsettings, Kommunikationsräume) auf seine politische und ethische Grundierung zu befragen.

Der Mangel an theoretischer Auseinandersetzung mit den politischen Arbeitsbedingungen an den Universitäten – jenseits naiver, folkloristischer Anklagen der neoliberalen Verhältnisse – hat praktische Konsequenzen: Die Kurzsichtigkeit gegenüber den konkreten materiellen Arbeitssituationen – nicht anders als gegenüber der zuvor beschriebenen, historischen Genese des universitären Status quo – führt zu einer Art isolationistischer Blindheit. Selbstverständlich hängen beide Aspekte zusammen: Wer aus Konfliktscheu der exakten Lokalisierung seiner Sprech-

**Politische Orientierung setzt
ethische Lokalisierung voraus**

und Schreibsituation ausweicht oder der (nur mittels

manipulativer Eingriffe möglichen) Durchleuchtung und Rekonstruktion der akademischen Machtmechanismen, in denen er sich bewegt, aus dem Weg geht, der bezahlt das mit Orientierungslosigkeit. Die daraus resultierende Manövrierfähigkeit kann höchstens teilweise durch kleine karrieristische Fortschritte kaschiert werden.

Mit den folgenden kursorischen Einblicken in die Kommunikations- und Schreibsettings gegenwärtigen akademischen Arbeitens versuche ich zu zeigen, inwiefern diese den Reglementierungen und Ermöglichungsbedingungen des um 1800 implementierten ästhetischen Regimes gehorchen, dem die davon gebildeten Subjekte nur unter großen Schwierigkeiten effektiven Widerstand entgegensetzen können. Die deprimierende und depressive Verfassung der akademischen Subjekte ist zum Teil

der Tatsache geschuldet, dass (trotz massiv schwindender beruflicher Sicherheit) an der Universitäts-Ideologie freier Entfaltung der eigenen Kreativität festgehalten wird, während ihre illusionären Verheißungen heute immer unwahrscheinlicher scheinen. Verschlimmernd wirkt gleichzeitig die nach 1968 einsetzende Verschleierung der natürlich weiterhin existierenden Herrschaftsverhältnisse (bei schwindender wissenschaftlicher Autorität). In einer ihrem Verständnis nach egalitären (Universitäts-)Gesellschaft mit ihren Idealen freier Kommunikation, objektiven Wissens ohne autoritäre Meister und (Selbst-)Bildung ohne fremde (An-)Leitung, führen die kritischen Mechanismen der ästhetischen Universität auf direktem Weg zu einer depressiven Verfasstheit der von ihr Beseelten.

Üblicherweise werden die gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse an den Universitäten aber entweder ganz übersehen oder so abstrakt gefasst, dass sie nicht als Überbau konkreter materieller Schreib- und Sprechpraktiken verstanden werden können. Statt einer akzelerationistischen Transformation des Bestehenden bleiben dann nur die Optionen eines universitätsnostalgischen Folklorismus (die Verklärer der guten alten Humboldt-Zeit) oder die Scheinradikalität politischer Tagträumer (die Schwadronneure des politischen Neuanfangs).

Teil der freudig-blinden Umarmung der psychischen und kulturellen Zurichtungen der ironischen Forschungsuniversität ist heute jedenfalls, dass nach '68 und unter den vollendeten Auspizien von ›authentischer Selbstverwirklichung‹ und ›Innovations-‹ bzw. ›Originalitätsimperativ‹ ein glatter institutioneller Raum entstanden ist, der paradoxerweise die konkreten politischen Herrschaftsverhältnisse innerhalb der Forschungsinstitution ständig nach außen – nach ganz weit draußen – lenkt.

Ich möchte hier umgekehrt den Blick nach innen lenken, also gerade auf die konkrete wissenspolitische und -ethische Organisation von Mündlichem und Schriftlichem im Bereich der Universität, die ich bereits im Zusammenhang mit der Akzentverschiebung von der mündlichen *disputatio* zur geschriebenen *dissertatio* berührt habe. Letztere hat sich als eine der zentralen

Errungenschaften in der pädagogischen Implementierung des bis heute wirksamen ästhetischen Forschungsideals erwiesen. Doch in welchen Kontexten, in welchen Schreib- und Redeszenerien entsteht sie? Wie sieht das *Setting* der universitären Wissensproduktion aus? An welchen Orten wird geschrieben, wo und wie wird über Texte gesprochen? Wie hängen mündliche Reproduktion und schriftliche Produktion geisteswissenschaftlichen Wissens seit 1800 zusammen, und wie sieht die Kritik an den gegebenen Umständen üblicherweise aus?

Erinnern wir uns noch einmal an die von Kittler beschriebene doppelte Veränderung, die der Status von Büchern in der universitären Philosophie im 19. Jahrhundert erfahren hat. Erstens lesen die nachkantianischen Philosophen in ihren Vorlesungen nicht mehr (wie noch Kant) aus kanonisierten Lehrbüchern. Damit verbunden ist zweitens ein insgesamt verändertes Verhältnis von Text und Interpretation. Das, was sich als Ergebnis origineller Erforschung des Textes einstellt, ist gerade nicht mehr einfach im Text aufzufinden, und das Ergebnis der Lektüre gehört weder dem Interpreten noch dem gelesenen Autor. Interpretation von Dichtung und in der Folge von Texten überhaupt bedeutet seit Fichte: »Gerade dasjenige, was der Autor nicht sagt, wodurch er aber zu allem seinen Sagen kommt, müssen wir ihm sagen; das, was der Autor selbst innerlich, vielleicht seinen eigenen Augen verborgen, *ist*, und wodurch nun alles Gesagte ihm so wird, wie es ihm wird, müssen wir aufdecken; den *Geist* müssen wir herausziehen aus seinen Buchstaben.«¹⁸³

An den romantischen Forscher ergeht also letztlich mit Bezug auf die von ihm herangezogenen Bücher folgender Appell: *Weiche vom Text ab!* Daran knüpft Kittler eine bemerkenswerte Beobachtung, die ein Setting mündlichen Gedankentrainings betrifft: »Eine andere Idealform solch mündlicher Erholung vom

¹⁸³ Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], Hamburg 1978, S. 113.

altmodischen Bücherlesen sind die gleichzeitig von Humboldt und anderen erfundenen Seminare, in denen Bücher nicht mehr wortwörtlich kommentiert werden, sondern wo sich Dozenten und Studenten dadurch erholen, daß sie über die Bücher alles andere sagen, als was da steht.«¹⁸⁴

Kittler beschreibt das universitäre Seminar als Plattform eines neuen Literatur- und Theorieverständnisses qua ästhetischem Interpretieren: die Aufforderung zu origineller Abweichung vom Text. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die Arbeitssituationen heutiger geisteswissenschaftlicher Forschungverbände konturieren. Sie unterscheiden sich vom ›Original‹ der romantischen Universität nämlich nicht in ihrer ästhetischen Grundstruktur, sondern durch diverse schon öfter angesprochene strukturelle Schizophrenien. Speziell an einem quasi transzendentalen Apriori der modernen Forschungsuniversität, der potenziell unerträglichen Spannung zwischen (selbst-)kritischem Anspruch auf Kreativität und dem – angesichts der für ein allgemeineres Publikum meist irrelevanten Forschung vergeblichen – Wunsch nach öffentlicher Wirksamkeit, zeigt sich eine historische Verschiebung. In einer noch autoritärer strukturierten und auf Fortschritt geeichten Gesellschaft bestand eine stabile psychosoziale Bindung der aus besserem Hause kommenden *deutschen Jünglinge* (Nietzsche) an ihre Meister. In Zeiten der Massenuniversität sind solche Entparadoxierungsmöglichkeiten zunehmend versperrt. Rund zweihundert Jahre nach dem preußischen Policeyminister hat darum die Bildungspolitik (nicht zuletzt rot-grüner Post-68er) wieder einmal den Versuch unternommen, der Kreativität und Originalität der deutschen Universitäten auf die Sprünge zu helfen. Ziel war dabei wiederum die Schaffung kritischer Freiräume und besserer Arbeitsbedingungen für eine deutsche Exzellenzintelligenz.

In völliger Verkennung der (historischen) Tatsachen haben diese Ansätze in den alten Universitätsstrukturen, in denen wei-

terhin die aus den alten Ordinarienfakultäten bekannten Habitus-Figuren ihr Unwesen treiben, die gegenwärtige Misere nur noch weiter zementiert: Was de facto nichts anderes als eine bildungspolitische Anknüpfung an Humboldt ist, und zwar mit externen (Dritt-)Mitteln bessere Arbeitsbedingungen zu ermöglichen, wird als ökonomische Einmischung der bürokratischen Politik in die sich als aufklärerisches Bollwerk gegen den Neoliberalismus gerierenden Universitäten diffamiert. So wird das

Die große Kunst deutscher Universitäten, bildungspolitische Intentionen in ihr praktisches Gegenteil zu verkehren

bildungspolitisch Intendierte geradezu in sein Gegenteil verkehrt, und die – nicht zuletzt auf Kosten zahlreicher Verlierer-Universitäten, deren

Budgetkürzungen mit der ökonomischen Krise begründet werden – zur Verfügung gestellten Unsummen an Geld an einige wenige Krisengewinnler in den zu Exzellenzuniversitäten mutierten Institutionen verschleudert.

Die halbherzige Implementierung führt vor allem in den geisteswissenschaftlichen Exzellenzbetrieben gerade nicht zur Förderung der in den Anträgen gebetsmühlenartig evozierten freien Forschung, sondern die wissenschaftlichen Mitarbeiter werden an der kurzen Leine gehalten und für den Lehrstuhlbetrieb herangezogen. In vereinter repressiver Anstrengung und mit erstaunlich regressiver Energie führt die Praxis der Altvorderen und ihrer (kritisch geschulten und apolitisch agierenden) Schützlinge den Politikern das Scheitern ihrer Reformen vor: Der Unglaube, Spott und (Selbst-)Hass, der die Insassen der diversen geisteswissenschaftlichen Drittmittelbetriebe trifft, hat sich inzwischen über die Universität hinaus auch bis zur Deutschen Forschungsgemeinschaft und in die Politik herumgesprochen. *Wir sind alle schon gespannt wie es weitergeht.*

Wie sehen nun die konkreten Arbeitssituationen der durch die Exzellenzinitiative üppig finanzierten Graduiertenschulen oder Sonderforschungsbereiche aus? Diese veranstalten zum Beispiel gerne wöchentliche oder monatliche Arbeitsgruppen für

¹⁸⁴ Kittler, *Philosophien der Literatur*, a.a.O., S. 146.

ihre Mitarbeiter, in denen gemeinsam Texte gelesen werden. Deren Quantum darf möglichst zwanzig Seiten nicht überschreiten – eine Strenge der Formatierung, die man sonst eher aus den seichtesten Zurichtungen kommerziellster Musik kennt (der werberadiotaugliche Dreiminutensong), und ein performativer Selbstwiderspruch, sind es doch meist Ausschnitte in jeder Hinsicht großer Bücher, die gelesen (und als Ideal in den nach Exzellenz strebenden wissenschaftlichen Köpfen ungebrochen hochgehalten) werden.

Die Begründungen für dieses Limit, für die arbeitstechnischen Kleinformate, sind vielfältig: Die beteiligten Gäste seien hochdotierte und vielgereiste Leute, denen man keine langwierige Vorbereitung abverlangen könne, zudem hätten die anwesenden Professoren ebenfalls nur schmale Zeitbudgets (was den Tatsachen entspricht: Viele von ihnen sind gleichzeitig in mehreren Drittmittelbetrieben unterwegs). Zusätzlich werden politische Implikationen angeführt wie diejenige, dass es sich bei diesem Limit um die demokratische Basis des gemeinschaftlichen Forums handle, weil es jedem möglich sein solle, dieses Quantum wöchentlich (man hat ja auch andere Graduiertenkolleg-, SFB- und Clusterpflichten – *und nächste Woche geht's zur Begehung nach München*) zu bewältigen und sich regelmäßig an den Gruppensitzungen zu beteiligen.

Der soziale Imperativ, gleich ob hierarchischer oder bürokratischer Natur, hat also Vorrang vor den Konsequenzen, die diese Einschränkungen für die gemeinsame Basis des Forschens haben. So fällt zum Beispiel sofort ins Auge, dass die als Kompromisse legitimierten Limitierungen die Rezeption von Büchern extrem erschwert, wenn nicht sogar unmöglich macht. Dem 20-Seiten-Format können ausschließlich Aufsätze oder Auszüge aus Büchern entsprechen. In Graduiertenkollegs und Sonderforschungsbereichen wird daher nicht nur tendenziell das Schreiben von Büchern immens erschwert (was sich niemand so recht erklären kann, sind die exzellenten Studenten doch gerade dazu auserkoren und üppig mit extra dafür vorgesehenen Drittmitteln ausgestattet), sondern der Betrieb arbeitet

dem vollständigen Lesen von Büchern sogar entgegen. Und das impliziert schon auf dieser basalen Ebene, dass die komplexeren Theoriezusammenhänge der besprochenen Texte nicht berücksichtigt werden können.

Wo die Theorie des Textes unsichtbar bleibt, ist es stets die eigene, oft unbewusste Theorie, die einspringt. Dann werden von den gelesenen Texten nur noch die Indizes wahrgenommen. »Das ist genau wie bei ...«, »That's exactly ...«, »Ça me ressemble ...« lauten die Formeln – Symptom dessen, was Anke Hennig und ich an anderer Stelle den ›Genau-Effekt‹ der unbedingten Gefolgschaft zu einer verinnerlichten Theorie genannt haben, die alles und jedes mit ihrem Lieblingsautor oder ihrer Lieblingsautorin denkt.¹⁶⁵ Die auf diese Weise ›gegen den Strich‹ gelesenen Texte regredieren dabei zu Anhäufungen von Indizes, werden nach applizierbaren Einzelthesen durchstöbert und für das spätere Zitieren aufbereitet, egal ob im nächsten Projekt-Antrag oder den stilistisch (und gedanklich) immer antragsähnlicheren Aufsätzen. Einer meiner Lieblingsätze: *Nach dem Antrag ist vor dem Antrag*.

Auch was den Kommunikationszwang betrifft, zeigt sich die Universität als willige Speerspitze der gegenwärtigen neoliberalen Veränderungen; »das typische Zeichen der Postdemokratie ist die [Aufforderung] zum ›Mitmachen‹ und ›Dabeisein‹.«¹⁶⁶ Die strenge Schulung in Sachen *Netzwerkkapitalismus* (Boltanski/Chiapello) führt in den Diskussionen einerseits zu einem verzweifelnden Kampf um Distinktionsgewinne, andererseits »erklärt sich kaum jemand dazu bereit, einen begründeten Verriss zu schreiben [...]. Man will sich nicht unnötig Feinde schaffen, zumal man auf deren Unterstützung eines Tages angewiesen sein könnte«¹⁶⁷, und aus Sorge um die »Anschlussbeschäftigung« neigen die Nachwuchswissenschaftler »dazu nicht zu

¹⁶⁵ Avanesian / Hennig, *Metanoia*, a.a.O., S. 66f.

¹⁶⁶ Metz / Seeßlen, *Geld frisst Kunst – Kunst frisst Geld*, a.a.O., S. 333.

¹⁶⁷ Graw, *Der große Preis*, a.a.O., S. 111.

sehr gegen das Establishment zu publizieren«. ¹⁸⁸ In diesen drittmittelfinanzierten Trainingscamps für ästhetisierte Intelligenz werden die kritischen Opfer und Täter jenes innovativen Schreibens und Redens ausgebildet, das zu den Formen von *immaterial labor* gehört, die unser heutiges Modell ästhetischer Subjektivität hervorgebracht haben und reproduzieren. ¹⁸⁹

**»Der Postbürger wird durch Ökonomie und Kunst dem postdemokratischen Staat eingeschrieben«
(Markus Metz / Georg Seeßlen)**

In Anlehnung an Adornos Polemik gegen das vorkünstlerische Lauern auf *schöne Stellen* in der Musik kann im Bereich der Theorieberieselung von einem ästhetisierten Umgang mit kulinarisch rezipierten, bisweilen sinnzusammenhanglosen Fragmenten gesprochen werden. ¹⁹⁰ *Ich habe gestern ein Stück gesehen, in dem das ziemlich deutlich wird, was Agamben in seiner Einleitung schreibt.* Was geschieht dabei mit den großen Büchern und Autoren, deren Singularität und Widerständigkeit weiterhin als abstrakte Ideale hochgehalten werden? Sie werden filetiert (*zur Sitzung am 25. Mai lesen wir den Abschnitt zur disjunktiven Synthese aus »Differenz und Wiederholung«*), auf ihre Anwendbarkeit überprüft (*für unseren Antrag ist die folgende Passage aus Benjamins Kunstwerk-Aufsatz wichtig*) und aus dem Zusammenhang gerissen (*bevor wir unsere eigenen Analysen vorstellen, sollten wir uns noch einmal die einschlägigen Argumente aus Luhmanns »Kunst der Gesellschaft« ansehen*). Letztlich wird aber wieder ein allseits bekannter Theorie-

¹⁸⁸ Bunia, »Risiken und Nebenwirkungen«, a.a.O., S. 99.

¹⁸⁹ »The concept of immaterial labor presupposes and results in an enlargement of productive cooperation that even includes the production and reproduction of communication and hence of its most important contents: subjectivity.« (Lazzarato, *Immaterial Labor*, a.a.O.)

¹⁹⁰ Vgl. Theodor W. Adorno, »Typen musikalischen Verhaltens«, in: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie (Gesammelte Schriften, Bd. 14)*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1980, S. 179-198, hier S. 181f.

kanon befragt, der ab und an – mit Rücksicht auf die eigene Innovativität – um einen aktuellen Stichwortgeber in Sachen Theorie angereichert wird. Im Vordergrund steht ein Abhorchen auf einzelne inspirierende schöne Gedanken, um daraus ein fast notwendigerweise unsystematisches Gerüst für eigene Ansätze zu zimmern.

Der performative Selbstwiderspruch, der aus der Diskrepanz von Bewunderung und Verniedlichung der Autoren und ihrer in verdaubare Häppchen filetierten Texte resultiert, kann an der Abweichung von einem (zentralen) kategorischen Imperativ wissenschaftlichen Forschens gemessen werden. Die *Maxime* könnte lauten, am Begehren nach Wahrheit festzuhalten und die Texte als Zweck und nicht als Mittel zu behandeln, die konkrete Gestalt und (Entstehungs-)Form der gelesenen Texte nicht auszublenden: *Forsche und schreibe nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!* Das Resultat meiner Forschung sollte also (zumindest dem Anspruch nach) sein, jener Art von Texten zu entsprechen, die ich als Primärtexte, d. h. als Texte von primärer Bedeutung, lese.

Es ist dieser wissensethische Anspruch, dem ein Großteil der geisteswissenschaftlichen Forschung eklatant widerspricht, die von großen Büchern nascht und von Primärliteratur zehrt, aber letztlich sekundäres Denken fördert: Qualifikationsarbeiten in dekorativer Zitatmontage, Tagungsbände, Aufsätze, eben Sekundärliteratur – alles passgerecht für den Lehrbetrieb. Die gerechte Strafe dafür sind horrende Druckkostenzuschüsse für lieb-, ziel- und vor allem interesselose Verlage. Folgerichtig betreiben diese auf das Abdrucken großer Namen spezialisierter Kleinverlage die Umwidmung der Drittmittel in Subventionen für die Übersetzung eben jener großen Autoren, nach denen die Forschungsuniversität so lechzt und die sie sich schnellstmöglich wieder einverleibt (der zwanzigste Žižek-Copy&Paste in den vergangenen fünf Jahren, der nächste Badiou über die Revolution diesmal in Zweierbeziehungen, die neueste Philosophie, die nunmehr alles spekulativ umwirft).

Unter den Bedingungen kritischen Wissens haben sich die geschilderten Verhältnisse zwischen Text und Theorie festgefahren. Und ihre Effekte gehen noch weiter. Die indexikalische Intertextualität wird nämlich befördert durch eine kritische Interdisziplinarität. Dies betrifft auch das Verhältnis von Textarbeit und jenem Theoriekanon, der die geisteswissenschaftlichen Disziplinen strukturiert, etwa die nur unter ästhetischen Auspizien mögliche Seilschaft zwischen Philosophie und Kunstwissenschaften (ein Beispiel dafür sind die heute in verschiedenen theoretischen Masken mit ungeheurem Drittmittelaufwand finanzierten Kultur-, Bild- und Medienwissenschaften oder *Visual Studies*).

Auch hier ist die institutionelle Verankerung kritischen Denkens, sind die gemeinsamen Implikationen von ästhetischem Denken und kritischer Interdisziplinarität zu bewundern, auf die ich oben bereits mit Judith Butler hingewiesen habe: »Die Operation der Kritik, ja selbst die daraus folgende Forderung kann aus den Zwischenräumen im institutionellen Leben hervorgehen (was nicht dasselbe ist, wie aus einem transzendentalen Bereich hervorzugehen); sie kann aus genau den Zwischenräumen hervorgehen, in denen disziplinäre Grenzen nicht streng gezogen wurden.«¹⁹¹ Kritisches Wissen hat, mit anderen Worten, eine Interdisziplinaritätsdimension, und als ein Beispiel für seine gegenwärtigen Erfolge kann man die deutschen Exzellenzinitiativen anführen. Kritisches Wissen, interdisziplinäre Geisteswissenschaften und politische Ästhetik gehen Hand in Hand. Wenn auch der Forschungsertrag aus internationaler Sicht gering ausfällt – der Einfluss auf das Selbstverständnis unzähliger in der *expanded academia* ausgebildeter interdisziplinär kritischer Künstler, politischer Performances etc. kann nicht groß genug eingeschätzt werden. Die eigentliche Leistung der Geisteswissenschaften in der ästhetisierten Forschungsuniversität heute ist nicht einfach in ihren wissenschaftlichen Er-

gebnissen zu suchen, sondern liegt in der Produktion einer entsprechenden Subjektivität.

Was in seiner Rhetorik gern als ausgesucht kritischer Diskurs daherkommt, ist freilich in seinem konkreten Umgang mit Texten oft reichlich hilflos. Das betrifft etwa das gezwungene Besprechen von Texten, die ohne konkrete Relevanz für die jeweiligen Fragestellungen der beteiligten Diskutanten sind. Wo es keinen Bezug zu den eigenen Forschungsarbeiten gibt, stellt

Es gibt auch eine ästhetische Erfahrung von Theorie

sich eine Art interesseloses Wohlgefallen an den jeweiligen Thesen und deren Dis-

kussion ein. Dieser negative Effekt einer Entkoppelung von Lesen und Schreiben kann als eine der Eigentümlichkeiten der gegenwärtigen Exzellenzintelligenz und der in ihr stets anwesenden ästhetischen Erfahrung von Theorie verstanden werden.

Letztlich tut das auch jener Disziplin nicht wirklich gut, die sich mit der Inthronisierung des kritischen ästhetischen Denkens einst selbst gekrönt hatte: der Philosophie. Abgesehen von dem generellen (aus internationaler Perspektive besonders eklatanten) Bedeutungsverlust deutscher Gegenwartsphilosophie ist ihre Rolle in den interdisziplinären Anstalten gelinde gesagt ambivalent. Willkommen sind Sprachkompetenz und Theoriearbeit, solange es um das Erstellen von Anträgen geht, danach ist oft nur noch eine gewisse Diskussionsfreudigkeit gefragt. »Im schlimmsten Fall ist man für das interne Begleitprogramm und die Reflexionsübungen von Verbund-Kollegen zuständig, gewinnt aber für die gestandene philosophische Arbeit nichts zurück – und schafft unter dem Strich weniger, als man ohne den Verbund hätte leisten können.«¹⁹²

¹⁹² Petra Gehring, »Exzellenzinitiativen und die Philosophie. Stellungnahmen von Rainer Forst, Petra Gehring und Michael Quante«, in: *Information Philosophie* 2, Juni 2012, S. 20-25, hier S. 21f: »Philosophen sind diskussionsfreudig, dankbar, wenn man ihnen zuhört und haben jede Menge Sprachkompetenz und Reflexionswissen zu bieten. Das ist in Verbänden (vor allem in der Phase der Antragsstel-

¹⁹¹ Butler, *Kritik, Dissens, Disziplinarität*, a.a.O., S. 36.

Doch das Denken in einem solchen Forschungsverbund läuft nicht etwa den klassischen Formaten der Wissensakkumulation zuwider, in ihm tritt vielmehr die Logik der romantischen Forschungsuniversität besonders klar zutage. Sie überlagern sich in einem ganz entscheidenden Punkt: Bei den eigenen Forschungen der an einem geisteswissenschaftlichen Sonderforschungsbereich beteiligten Mitarbeiter handelt es sich fast ausnahmslos um die zu Anträgen umgeschriebenen Qualifikationsformate der Promotion und Habilitation. Bücher, diese seltsamen Dinge – Textgestalten, die durchkomponiert und für ein größeres Publikum gedacht sind – bleiben Mangelware.

Wir erinnern uns, dass vor der Erfindung der romantischen Forschungsuniversität das Studium zumeist mit einer Disputation endete. »Die Disputation war eine mündliche Veranstaltung. Sie zielte nicht darauf ab, neues Wissen zu produzieren, sondern überlieferte Lehrmeinungen einzuüben. Ihre Produkte – mündliche Argumente –, wurde vor Ort konsumiert. Die Disputation diente nicht dazu, Wahrheit anzuhäufen und in Umlauf zu bringen.«¹⁹³ Mit der Ausbreitung des kritischen Wissens stellt sich dann eine Ökonomie seiner Evaluierung ein, die als Maß der Zirkulation und Akkumulation des Wissens dient. »Wie viele andere bürokratische Verfahren, hat das Benotungssystem die Geisteshaltung der Akademiker verändert und seine eigenen Akademikertypen hervorgebracht. Ihm kommt eine Schlüsselposition innerhalb der modernen Ideologie objektiver Bewertung zu.«¹⁹⁴

Es ist faszinierend zu sehen, wie die Qualifikationsschrift, welche die Disputation in den Hintergrund drängt, als ein Instru-

lung) hoch willkommen. Die Frage ist, wie es dann nach Projektbewilligung weitergeht. Im besten Fall trägt die Philosophie Wesentliches für die Theoriearbeit bei und produziert regenerative Energien fürs Ganze.«

¹⁹³ Clark, *Academic Charisma*, a.a.O., S. 79.

¹⁹⁴ Ebd., S. 139.

ment der Evaluierung funktioniert. Damit stellt sich die Frage, welche Folgen das seit Fichte und den anderen idealistischen Gründervätern der Berliner Universitätstradition selbstverständlich gültige Kriterium der »Originalität« hat. Wie gestaltet sich eine Promotion an einer deutschen Universität im Geiste der Berliner Ideale Hegels und Humboldts? Und wie erfolgt die Bewertung der Promovenden?

Auch wenn ich dafür naturgemäß keine empirische Studie anführen kann: Immer wieder begegnet man einem irritierenden Phänomen innerhalb der deutschen Evaluierungspraxis, dem selbstgeschriebenen Gutachten. Die Situation ist folgende: Wenn Promovenden oder ehemalige Studierende ihren ehemaligen Professor um ein Gutachten bitten, so erwartet sie in etwa folgende Antwort: »Ja natürlich, schicken Sie es mir, ich unterschreibe gern.« Er oder sie wird vielleicht überrascht sein, oder gar perplex. Nur ist dieses Selbstschreiben von Gutachten eine so verbreitete und allgemein akzeptierte Praxis, dass sie kaum eine zufällige Schrulligkeit überarbeiteter Wissenschaftsorganisatoren sein kann.

Es mag den betreffenden Studierenden der Verdacht kommen, das sei irgendwie unmoralisch oder hintertreibe die akademischen Evaluierungsprozeduren. Bei genauerer Betrachtung

Die Selbstevaluierung ist ein konsequentes Instrument der ironischen Forschungsuniversität (William Clark)

ist es aber gar nicht so, denn die erzwungene Selbstevaluierung ist ein zugegebenermaßen perfides, gleich-

zeitig jedoch konsequentes Instrument der ironischen Forschungsuniversität. Auf die anfängliche Empörung folgt darum meist ein Zynismus im Umgang mit der Scheinobjektivität der Evaluierungswerkzeuge. Dieses »aufgeklärte falsche Bewusstsein«¹⁹⁵, um Peter Sloterdijks weiterhin akkurate Definition von

¹⁹⁵ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1983, S. 37.

Zynismus zu gebrauchen, ist nur ein Zwischenschritt zum – selten bewussten (aber darauf kommt es der ironischen Forschungsuniversität auch gar nicht an) – vollen Einverständnis zu der performativen Wahrheit der Selbstevaluierung. Die Empörung ist ganz grundlos, handelt es sich doch genau genommen um die Aufforderung, einem sehr konzisen Ideal, dem einer Eigen- bzw. Selbstevaluierung, zu folgen. Die Unehrlichkeit besteht allenfalls darin, dass den jungen Forschenden der Testcharakter der Situation nicht mitgeteilt wird bzw. den Beteiligten gar nicht recht klar ist.

Die unbewusste Voraussetzung deutscher Professoren, welche die Begutachtung ihrer Schüler diesen selbst überlassen, ist unter Berücksichtigung einer (historischen) Perspektive nicht einfach achtlose Fahrlässigkeit eines überarbeiteten Professorenstandes, sondern Ausdruck eines seit mehr als zwei Jahrhunderten gepflegten durchtriebenen Ideals von Wissenschaftlichkeit. Zwischen diesem und der damit konformen Forscherpersönlichkeit besteht offensichtlich eine Entsprechung. Unklar ist nur, auf welche Voraussetzungen sich diese Gleichung stützt.

Dass die deutsche Doktorarbeit seit Fichte – auf den ich mich hier aus Darstellungsgründen konzentriere – und seinen Zeitgenossen an die Forschenden vor allem die Forderung nach Originalität stellt, hat sich bereits mehrfach gezeigt. Nun wird zudem deutlich, dass sie auch eine bestimmte Form der Evaluierung impliziert. Da ›Originalität‹ sich prinzipiell nicht objektiv bewerten lässt, ist sie nur von den Promovenden selbst zu finden und muss deswegen auch von ihnen zum Ausdruck gebracht werden – was liegt da näher als Selbst-Evaluation. Dahinter steht die alte rousseauistische Phantasie einer reinen, d. h. natürlich-ästhetischen, Selbstbildung des Menschen. »Jeder Mensch, der unterrichtet worden ist, ist nur die Hälfte eines Menschen«, hat das der von Rancière so großartig portraitierte Jean Joseph Jacotot in einem Brief an Lafayette auf den Punkt

gebracht.¹⁹⁶ Die unstrukturierte deutsche Langzeitpromotion, an die es – außer der (vielerorts gar nicht erforderlichen) Einschreibung am Beginn und der Einreichung der Doktorarbeit am Ende – praktisch keinerlei Forderungen gibt, ist das Paradebeispiel für jene Form der Selbstbildung, die Foucault die Schule des fehlenden Lehrers (*»l'école du maître qui manque«*) genannt hat.¹⁹⁷

Gerhard Raunig hat Foucaults Hinweis hervorgehoben, wonach es der *logos* selbst ist, der durch den abwesenden Lehrer hindurch spricht; »es ist die Rede, die den Zugang zur Wahrheit vermitteln wird.«¹⁹⁸ Wichtig ist zudem folgende Beobachtung: »Dass der Lehrer aussteht, dass er fehlt, bedeutet nicht, jede Vorstellung von Subjektposition aufzugeben. Es bedeutet, Subjektpositionen als Verhältnisse, Verhältnissetzungen und Subjektivierungsweisen zu denken.«¹⁹⁹ Die Internalisierung des Maßstabs von Wissenschaftlichkeit ist demnach eine elementare Forderung an die moderne Forscherpersönlichkeit.

Das selbstgeschriebene Gutachten fragt also eine essentielle Fähigkeit ab, nämlich die Internalisierung des Maßstabs von Wissenschaftlichkeit, und ergänzt die mit der durch die Promotion bewiesenen Fähigkeit, sich unabhängig und nur seinem eigenen Willen zu Wissen gemäß zu organisieren. Die jungen deutschen Forschenden subjektivieren dabei ein Verhältnis zum anderen, der als Lehrer abwesend ist und dessen Wertung sie

¹⁹⁶ Vgl. Jacques Rancière, *Unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, übers. v. Richard Steurer, Wien 2007, S. 33.

¹⁹⁷ Michel Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II* (Vorlesung am Collège de France 1983/84), übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2010, S. 203.

¹⁹⁸ Ebd., S. 202.

¹⁹⁹ Gerhard Raunig, »In Theorie vertiefen« (Oktober 2010), URL: eipcp.net/transversal/1210/raunig/de.

gleichzeitig internalisieren, um sie als Selbstbewertung auszu-
drücken. Einstweilen lässt sich das nicht besser zusammenfas-
sen, als dass die Forschenden hier in ein Szenario versetzt
werden, in dem sie die Position eines fremden *super-egos* ein-
nehmen, statt ihr eigenes Über-Ich freizusetzen.

Eine typische deutsche Selbstbegutachtung gibt jedenfalls
weniger einen besseren oder schlechteren Kandidaten zu er-
kennen und ist mithin kein Instrument, mit dem sich Leistung
bestimmen ließe. Stattdessen verdeutlicht sie, in welchem Maße
es den Promovenden gelungen ist, sich selbst in ein Verhältnis
zu einem allgemeinen Maßstab von Wissenschaftlichkeit zu zet-
zen: Konnten sie den Maßstab auf das eigene *ego* anwenden
(internalisieren) und das Ergebnis dieser rekursiven Operation
als Bild einer gelungenen Subjektivierung verkörpern? Die Ver-
mutung liegt nahe, dass diese Praxis Symptom einer zutiefst
asozialen (Inter-)Subjektivität und Schauplatz einer Vielzahl
innerer Widerstände und Schreibblockaden ist, an deren Hori-
zont die oben ausgeführten typischen Pathologien des neoliberalen
Bildungsbetriebs auf die zukünftigen Damen und Herren
Dr. phil. lauern.

VOM NUTZEN UND NACHTEIL DER FORMEL FÜR DAS DENKEN Der Unidiskurs lässt dem Hass freien Lauf (Lacan)

Es spricht also einiges dafür, dass die Gestalt, in der die
Menschheit ihrer Vernichtung entgegen geht, die Gestalt
des planetarischen Kleinbürgertums ist.

Giorgio Agamben²⁰⁰

»Dem Haß freien Lauf läßt der Diskurs, den Lacan *Diskurs der
Universität* nennt und dessen allgemein verbreitete Form der
moralische Diskurs ist.«²⁰¹ Mit seinem rationalisierenden Wissen
versperrt er Lacan zufolge den einzig der Psychoanalyse mögli-
chen Zugang zur Sublimation, d. h. zur Wahrheit als Produktion
des Subjekts.²⁰²

Um sich der – jedem mit der zeitgenössischen Universität
nur halbwegs Vertrauten sofort evidenten – Einschätzung, dass
Ressentiment und Aggression ständig dort anzutreffende Phä-
nomene sind, auch analytisch, und das heißt in diesem Fall:
psychoanalytisch, annähern zu können, bedarf es eines Rück-
gangs auf ein von Lacan zur Verfügung gestelltes Theorie-
modell. Für das theoretische Verständnis des allgegenwärtigen
universitären Hasses und der alltäglichen Beobachtung der
unter Geisteswissenschaftlern grassierenden Depression ist vor
allem die Differenzierung von vier Diskursen relevant, in denen
Lacan jeweils unterschiedliche Formen von strukturellem Zwang

²⁰⁰ Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, übers. v. Andreas
Hiepmann, Berlin 2003, S. 61.

²⁰¹ Alain Juranville, *Lacan und die Philosophie*, übers. v. Hans-Dieter
Gondek, München 1990, S. 444.

²⁰² »Im universitären Diskurs« tut sich nach Lacan eine »Kluft« auf,
»worin das Subjekt sich verfängt, das er daraus produziert, dem
Wissen einen Autor unterstellen zu müssen.« (Jacques Lacan, »Ra-
diophonie«, übers. v. Hans-Joachim Metzger, in: Ders., *Radiopho-
nie/Television*, Weinheim und Berlin 1988, S. 7-54, hier S. 47.)