

Zwischen Nietzsche und Heidegger
Michel Foucaults „Sexualität und Wahrheit“ im Spiegel
neuerer Sekundärliteratur

Von Hinrich FINK-EITEL (Berlin)

Der erste Band von „Sexualität und Wahrheit“ erschien 1976, die beiden Folgebände 1984,¹ im Todesjahr des Autors, der inzwischen zum meistdiskutierten, wie es heißt: „poststrukturalistischen“ oder „postmodernen“ Philosophen wurde.² „Sexualität und Wahrheit“ ist Foucaults philosophisches Vermächtnis, dessen Stellung in seinem Gesamtwerk im folgenden umrissen werden soll, um es sodann mit einigen wichtigen Ergebnissen neuerer Foucault-Forschung zu konfrontieren.

I. „Sexualität und Wahrheit“

1. Band I: „Der Wille zum Wissen“

„Der Wille zum Wissen“ beginnt mit einem Frontalangriff gegen die „Repressionshypothese“ freudmarxistischer Provenienz. Laut Foucault ist die Sexualität in den modernen Gesellschaften nicht in erster Linie unterdrückt, verboten oder verheimlicht worden. Sie wurde vielmehr durch einen ebenso penetranten wie pedantischen Geständniszwang seit jeher detailliert zur Sprache gebracht und dadurch überhaupt erst formiert. Bereits die christliche Pastoral der mittelalterlichen Kirche wollte, daß sie in allen Einzelheiten gebeichtet würde, und seit dem 18. Jahrhundert erforschten die Administrationen neben Gesundheit, Hygiene, Ernährung, Lebensdauer und Arbeitsfähigkeit auch das Fortpflanzungsverhalten der Bevölkerung, um gezielt bevölkerungspolitische Maßnahmen durchführen zu können. Im 19. Jahrhundert wurde die Sexualität dann in den Institutionen der Pädagogik, der Justiz, der Medizin und der Psychiatrie zum Gegenstand brennenden Interesses. Als erst zu dieser Zeit entstandene Kategorie ist sie sogar nichts weiter als historisch kontingentes Produkt solcher Prozesse ihrer „Diskursivierung“ (31), die theoretisch und praktisch festlegen, was wir für die angebliche Natur unseres sexuellen Begehrens und unserer Lüste zu halten haben. Sexualität ist ein „Dispositiv“ (35, 105 ff.). Darunter versteht Foucault eine machstrategische Verbindung von Diskursen und Praktiken, Wissen und institutionellem Handeln. Die „Sexualität“ ist Zielscheibe eines Willens zum Wissen, der ein Wille zur Macht ist. Mit institutionellen Machtwirkungen versehenen „Geständniswissenschaften“ wie der Medizin oder der Psychiatrie (82 ff.) gelingt es auf diese Weise, sich noch unsere feinsten körperlichen Regungen verfügbar zu machen und durch eine auf jene christlichen Beichtpraktiken zurückgehende „Hermeneutik des Begehrens“ höchst differenzierte und nützliche Informationen über die Individuen zu gewinnen. Mit welchem Ziel? Mit dem der „Normalisierung“, so Foucault (171 ff.), der allgemeinen Herstellung dessen, was in unserer Gesellschaft für „Gesundheit“ gehalten wird. Der diskursivierende Machtwille vollzieht sich als „Bio-Macht“ (167).

Andere Kulturen (wie die Chinas, Indiens oder Roms) hatten eine „ars erotica“, wo wir

¹ Die bibliographischen Angaben zu den jeweils thematisierten Büchern finden sich im Literaturverzeichnis am Ende dieser Abhandlung.

² Die noch vor Foucaults Tod erschienene Bibliographie von M. Clark, Michel Foucault. An annotated bibliography. Tool kit for a New Age (New York 1983), verzeichnete bereits 729 Titel!

eine „scientia sexualis“ herausgebildet haben (69ff.). An die Stelle von Liebe und Lust haben wir das unendliche Reden über sie gesetzt.³ Und sofern wir Anhänger der „Repressionshypothese“ sind, halten wir für den Inbegriff von Befreiung und Glück, was in Wahrheit Produkt der Macht ist, die wir bekämpfen wollen: die Sexualität.

Das Sexualitätsdispositiv ist das in sich heterogene, diskontinuierliche und vielfältige Netzwerk einer „Mikrophysik der Macht“. In ihm verbinden sich vier strategische Hauptkomplexe: Pädagogisierung des kindlichen Sexes, Hysterisierung des weiblichen Körpers, Psychiatrisierung der perversen Lust und Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens (125 ff.). Das Kind als Objekt der Pädagogik, die Frau als Objekt der Medizin, die Perversen als Objekt der Psychiatrie und schließlich das Paar und das Fortpflanzungsverhalten einer ganzen Bevölkerung als Objekt der Sozialwissenschaften – dies sind die hauptsächlichlichen Zielscheiben moderner Biomacht, die diskursivierend „Sexualität“ überhaupt erst erzeugt.

In „Überwachen und Strafen“ (1975) hatte Foucault vor allem die nicht-diskursiven Machtpraktiken körperlicher Disziplinierung am exemplarischen Beispiel der „Geburt des Gefängnisses“ erörtert. Nun stellt er den nicht-diskursiven Praktiken die Mechanismen diskursiver Machtpraktiken und den Disziplinen einzelner Körper die Regulierungen ganzer Bevölkerungen gegenüber und verbindet beides im Dispositiv der Sexualität. Jeder der vier strategischen Hauptkomplexe verbindet je auf seine Weise die Disziplinen mit den Regulierungen. Dies ist die voll entfaltete Gestalt moderner Biomacht, die als „Macht zum Leben“ die alte Todesmacht des feudalen Absolutismus abgelöst hat.

In dieser Gestalt scheint Macht der allumfassende, ja totalitäre Zusammenhang einer Disziplinierung einzelner Körper zu sein, deren Kräfte sie mit denen ganzer Bevölkerungen verbindet. Die Biomacht ist zugleich objektivierend und subjektivierend, totalisierend und individualisierend, denn über die individuelle Disziplinierung und die globale Regulierung hinaus bringt sie die Menschen mit den diskursivierenden Mitteln einer „Hermeneutik des Begehrens“ überhaupt erst in ein beständiges Verhältnis zu sich selbst. In dem alteuropäischen Zwang, sich selbst beständig zu durchleuchten, zu überprüfen und zu bekennen, gründet Foucault zufolge auch der subjektphilosophische Diskurs der Moderne (77f.). In existentieller Hinsicht schrieben Montaigne, Pascal, Rousseau, Kierkegaard oder Nietzsche fort, was Descartes erstmals zum methodischen Prinzip der Philosophie und diejenige des Deutschen Idealismus dann zum Inbegriff universeller philosophischer Systematik machten: die Tradition augustinischer Bekenntnisse und ihres obersten Postulates ständiger Selbstvergewisserung und ihres Ideals völliger Selbstdurchsichtigkeit.

Wie aber ist die Macht selbst theoretisch zu fassen, deren historischer Prozeß soeben umrissen wurde? In der Nachfolge von Machiavelli, Hobbes und Nietzsche gibt sich Foucaults Antwort einen revolutionären Anstrich (101 ff.). Man habe bislang fast durchgängig mißverstanden, wie Macht wirklich funktioniere. Sie ist kein souveränes Herrschaftszentrum, keine negative, verbietende, repressive Instanz, deren allgemeines Gesetz es einheitlich von oben nach unten durchzusetzen gelte. Sie ist kein Eigentum und kein bloßes Mittel oder Vermögen (dynamis, potentia, potere, power bzw. pouvoir), das es gestattet, irgendwelche Zwecke oder Interessen durchzusetzen. Sie ist vielmehr die augenblicks- und ereignishaft Aktualität einer körperlichen Konfrontation von Kräften: der Krieg aller gegen alle. Aus dem dezentrierten Netzwerk einzelner, lokaler, heterogener und antagonistischer Kraftverhältnisse steigt sie von unten nach oben auf und vernetzt sich zu allgemeinen Machtstrategien oder globalen Dispositiven, z. B. einem Staat.

³ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*. Zur Codierung von Intimität (Frankfurt a. M. 1982); vgl. meine Rezension in: *Psyche* 38, Heft 1 (1984) 84 ff.

Widerstand ist das notwendige Korrelat der Macht, ihr Zielpunkt. Als Gegen-Macht kann er sich seinerseits zu einer Globalstrategie vernetzen, z. B. einer Revolution. Foucaults Theorie ist ein Monismus der Macht auf der Grundlage einer irreduzibel pluralistischen Ontologie lokaler, ungleicher und instabiler Kraftverhältnisse.⁴ Monistisch ist diese Theorie, weil sie einzelne Kraftverhältnisse, globale strategische Dispositive, Diskurs- und Wissensformationen, soziale, politische, ökonomische und kulturelle Verhältnisse gleichermaßen *als* Machtverhältnisse denkt.

„Der Wille zum Wissen“ ist eine Programmschrift, keine ausgearbeitete Theorie (7).⁵ Es war Foucaults ursprünglicher Plan, jenen vier Gestalten des Sexualitätsdispositivs je einen der Fortsetzungsbände von „Sexualität und Wahrheit“ zu widmen und diesem Forschungsunternehmen eine zusätzliche Untersuchung über die christliche Vorgeschichte moderner Sexualität vorzuschicken. Allein dies letztere hat er als Band IV unter dem Titel „Die Geständnisse des Fleisches“ ausgeführt. Aus erbrechtlichen Gründen ist es jedoch unklar, ob und wann diese Untersuchung, die das dritte und vierte Jahrhundert n. Chr. zum Thema hat, der interessierten Öffentlichkeit vorgelegt wird. Anstelle der geplanten Geschichte neuzeitlicher Sexualität hat Foucault eine Geschichte antiker Sexualmoral geschrieben. Band II hat das klassische Griechenland im vierten Jahrhundert v. Chr. zum Thema, Band III die hellenistisch-römische Spätantike im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr.

2. Band II und III: „Der Gebrauch der Lüste“ und „Die Sorge um sich“

Zu Beginn von „Der Gebrauch der Lüste“ stellt Foucault fest, er habe sein Hauptthema, Sexualität als „historisch besondere(n) Erfahrung“ (10) stets entlang der drei Erfahrungs-„Achsen“ des Wissens, der Macht und der Subjektivität analysiert. Es sei ihm stets um die „Problematisierungen“ gegangen, „in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß“ (19). Die Achse des Wissens ist Gegenstand der „Archäologie“, die „sich auf die Formen der Problematisierung selbst“ (ebd.) bezieht und Schwerpunkt etwa von „Der Wille zum Wissen“ war. Die Achse der Macht hingegen ist Gegenstand der „Genealogie“, die „sich auf die Formierung der Problematisierungen ausgehend von den Praktiken und deren Veränderung“ (ebd.) bezieht und Schwerpunkt etwa von „Überwachen und Strafen“ war. Die Achse der Subjektivität schließlich ist Gegenstand der Ethik, so wie sie die Bände II und III von „Sexualität und Wahrheit“ ausarbeiten.

Foucault unterscheidet drei ethische Dimensionen: die der jeweiligen Moralcodes, die den Individuen vorschreiben, wie sie handeln und leben sollen; ihr tatsächliches Moralverhalten, das sich dem präskriptiven Code fügt oder widersetzt; und die Selbstpraktiken, durch die sich die Individuen selbst als Moralsubjekte konstituieren. Hinsichtlich des moralischen Codes unterscheiden sich die drei Epochen der klassischen Antike, der römischen Spätantike und des zu kultureller Vorherrschaft gelangenden Christentums kaum voneinander. Sie alle schreiben gleichermaßen eine praktische Reglementierung der Lüste, monogame Treue, das Verbot reziproker homosexueller Lust und eine theoretische Problematisierung der heiklen „Sexualität“ vor. Diesen vier Vorschriften entsprechen vier Gegenstände ethischer Problematisierung: der Körper, die Frau bzw. Gattin, der Knabe und

⁴ Vgl. meinen Aufsatz: Michel Foucaults Analytik der Macht, in: F. A. Kittler (Hg.), Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus (Paderborn u. a. 1980) 58 ff.

⁵ Ich verstehe daher Urs Martis Kritik (103) an der Materialarmut dieses Buches nicht.

die Wahrheit, denen wiederum vier Typen von Selbstpraktiken bzw. Lebenskünsten entsprechen, nämlich die Diätetik, die Ökonomik, die Erotik und die Philosophie, die Foucault in beiden Büchern der Reihe nach abhandelt. Es sind diese Selbstpraktiken, hinsichtlich derer sich die drei genannten Epochen voneinander unterscheiden. Während nämlich die antike und die spätantike Sexualmoral eine „zur Ethik orientierte Moral“ (42) darstellen, die es den Individuen gestattet, auf freier Entscheidung beruhende, souveräne Selbstpraktiken herauszubilden, die ihrerseits dazu dienen, gemäß einer lustvollen „Ästhetik der Existenz“ (20) aus seinem Leben ein glanzvolles und vorbildliches Werk zu machen, ist die christliche Sexualmoral eine „zum Code orientierte Moral“ (42), die das Moralsubjekt dazu bringen will, sich dem präskriptiven Code zu unterwerfen, „widrigenfalls es einer Bestrafung verfällt“ (41). Dient die antike Sexualmoral dem souveränen Gelingen individueller Existenz, so fordert die christliche umgekehrt deren Unterwerfung unter das allgemeine Moralgesetz.

Um jenes Ziel zu erreichen, forderte die Sexualethik in der klassischen Antike eine Selbstbeherrschung, die Freiheit durch Besonnenheit und Mäßigung ermöglichen sollte, waren die Lüste doch eruptive Kräfte, deren Maßlosigkeit man sich leicht ausgeliefert sah. Deshalb erschienen sie als Problem. Doch sie wurden nicht als solche zum Gegenstand ethischer Sorge, sondern nur im Hinblick auf ihr Übermaß oder ihren Mangel, ihren Zeitpunkt oder die Art ihres Zustandekommens. Passivität, Versklavtsein durch die Lüste, Weiblichkeit und Unterlegenheit galten als verächtliche Synonyme, denen die ehrenhafte Bedeutungsgleichheit von Aktivität, Souveränität im maßvollen Gebrauch der Lüste, Männlichkeit und Überlegenheit gegenüberstand. Ethik und Politik waren wechselseitig aufeinander verwiesen. Vernünftige Selbstbeherrschung legitimierte zur Herrschaft über andere, über seinesgleichen und über Frauen, Kinder und Sklaven. Sie bestimmte das Maß der Diätetik, des Trink- und Essensgenusses, des körperlichen Trainings und der asketischen Übungen, während die Ökonomik um des Zieles gesunder Fortpflanzung willen von beiden Ehepartnern sexuelle Mäßigung verlangte, ohne jedoch die diesbezüglichen ehelichen Pflichten im einzelnen zu reglementieren. Gemäß der Herrschaft des Haus-Herrn über Frauen, Kinder und Sklaven waren die Rechte und Pflichten der Hausangehörigen indes höchst asymmetrisch verteilt.

Diätetik und Ökonomik wurden offenbar als relativ konfliktarme Lebenskünste erlebt. Ganz anders die dritte Lebenskunst der Erotik. Sie erschien als brennendes, ja fast unlösbares Problem. Die „männlichen“ Werte der patriarchalen Gesellschaft hatten zur Konsequenz, daß als ehrenhaftes, weil gleichwertiges Lustobjekt für den freien Mann eigentlich nur der freie Mann in Frage kam. Diese ethische Konsequenz führte zu einer doppelten Antinomie, als deren Lösung sich die vierte Lebenskunst der theoretischen Problematisierung in ihrer fortgeschrittensten Gestalt anbot: die Philosophie.

Liebte der freie Mann einen freien Mann, dann hatte mindestens einer der beiden die erniedrigende Rolle des Passiven und Unterlegenen zu spielen. Was tun? Man liebte die Männer, die es noch nicht ganz waren: die Knaben. Die antike Knabenliebe hat mit Homosexualität im heutigen Sinne nichts zu tun, sondern war im wesentlichen ein soziokultureller Initiationsritus.⁶ Denn es kam sehr bald eine zweite Antinomie zum Vorschein. Weil die Knaben fast schon Männer waren, galten sie als legitime Liebespartner, und weil sie eben noch unmündige Kinder waren, kamen sie als passives Lustobjekt in Frage. Doch da sie einmal zu ganzen Männern *werden* sollten, durften sie diese Rolle nicht ohne ein-

⁶ Vgl. Foucaults Gewährsleute J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Chicago 1980), und K. J. Dover, *Homosexualität in der griechischen Antike* (München 1983). Vgl. auch H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe* (Wiesbaden 1982), wo das Buch von Dover kritisiert wird.

schränkende Bedingungen akzeptieren. Der männliche Liebhaber hatte sie zu entschädigen. Er hatte dem geliebten Knaben mit den Anreizen eines pädagogischen Eros entgegenzubringen, was er ihm in der Liebespraxis abspenstig machte: eine Einübung in die Werte und Verhaltensweisen ehrenvoller Männlichkeit. Demütigende sexuelle Lust war in gesellschaftlich wertvolle Freundschaft umzuwandeln. Am Ende erschien es nur folgerichtig, die Praktizierung der problematischen Liebesbeziehung durch eine Problematisierung ihrer Praxis zu ersetzen. Man ging ihr theoretisch auf den Grund. Der Archäologe Foucault kann jetzt denjenigen seines Hauptthemas ausgraben: Sexualität und Wahrheit. Dabei stößt er zur tiefsten Schicht theoretischer Problematisierung vor, zu seiner eigenen Disziplin, der Philosophie. Die Archäologie kann jetzt die fundamentalen Wissensformen philosophisch-ethischer Problematisierung freilegen, nachdem die Genealogie aufgezeigt hat, wie die Wissensformen aus jenen problematischen Praktiken entstanden sind.

Platons „Symposion“ ersetzte die prekäre Frage nach dem Geliebten durch die nach der Liebe „als solcher“, nach ihrer tiefen „Wahrheit“ oder ihrem „ideellen Wesen“. Aus der Knabenliebe wurde Liebe zur Weisheit – Philosophie. Die Aporien im heiklen Gebrauch der Lüste schienen gelöst, denn das anstößige Verhältnis hatte sich umgekehrt. Der einst passive Knabe war nicht mehr Geliebter, sondern aktiver Liebhaber, und Geliebter war nun der Philosoph, der aktive Erzieher zur Weisheit, um die es beider gemeinsamen Bemühungen letztlich zu tun war. An die Stelle demütigender sexueller Herrschaft trat die asketische Lebenskunst der Philosophie. Sie empfahl sexuelle Enthaltbarkeit und eine Reinigung der Seele von der trüben Materialität des Körperlichen überhaupt, die die geistigen Kräfte des Menschen erst aus ihren irdischen Fesseln befreie.

In „Die Sorge um sich“ zeigt Foucault, daß es im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. zu einer Verschärfung der Sexualmoral in allen Bereichen kam. Der Geschlechtsakt wurde zunehmend pathologisiert und nur noch als verehelichter zugelassen. Den Liebenden ging es mehr und mehr um eine Symmetrie der Geschlechterbeziehungen, und die Knabenliebe wurde in steigendem Maße diskriminiert. Der einstige maßvolle Genuß der Lüste wurde verdrängt durch eine bedrängende Sorge um sich, die vor allem in der stoischen Philosophie fast schon als heteronomer Zwang erscheint, sich zusammenhalten zu müssen, statt daß sie die Herausbildung individueller Freiheit und Selbstmächtigkeit anleitete. Selbstbeherrschung erschien daher immer mehr als Selbstzweck und immer weniger als Einübung in politische Herrschaft. An die Stelle der zerfallenden Polis trat eine Orientierung am Allgemeinen, an der Einheit aller vernünftigen Wesen. Man hatte sich selbst nicht mehr nach Maßgabe der spezifischen Anforderungen zu beherrschen, die den politischen Zusammenhalt gewährleisten sollten, sondern weil man vernünftig ist.

Dennoch kann von einer wirklichen Unterdrückung der Sexualität keine Rede sein. Die Lüste waren nach wie vor als natürlich anerkannt, auch wenn ihr Gebrauch immer problematischer erschien. Die ethischen Selbstpraktiken beider antiken Epochen waren gleich weit von der christlichen Sexualmoral entfernt, für die die sexuelle Lust rein als solche Sünde war. Gleichzeitig bereiteten sie diese aber auch vor, indem sie die nämlichen Moral-codes an sie weitergaben und zudem Selbstpraktiken entwickelten, die auf dem Wege zu Askese, Enthaltbarkeit, reziproken Geschlechterbeziehungen und einer direkten Partizipation an der allgemeinen Weltvernunft waren.

Doch die Unterschiede sind bedeutungsvoller als die Gemeinsamkeiten. Als Grundsätze antiker und christlicher Sexualmoral stehen einander gegenüber: Klugheitsregeln, die den Individuen vorschlagen, wie sie das gute Leben zu erreichen vermöchten, und das allgemeine göttliche Gesetz, dem sich alle zu unterwerfen haben; die „männlichen“ Werte aktiver Herrschaft und Souveränität und die „weiblichen“ Werte der Jungfräulichkeit, der körperlichen Unversehrtheit, Reinheit und Passivität; die Asymmetrie ethischer Adressie-

nung, die nur einigen wenigen gilt, der Elite freier Männer, und die allgemeine Forderung nach symmetrischer Reziprozität und Gleichheit; die genußvolle Einheit und Kontinuität sexuellen Erlebens und die Abspaltung des Begehrens von den Handlungen, die man ihrerseits von der Lust abtrennte. Die christlichen Askesetechniken forderten eine permanente „Selbstentzifferung“, eine „Hermeneutik des Begehrens“, die sündige sexuelle Handlungen verhindern sollte. Wo sie dennoch unumgänglich erschienen, sollte man sie nicht aus Lust, sondern um der Fortpflanzung willen vollziehen. So kam es zu einer völlig neuartigen Beziehung des Subjekts zu sich selbst, zu einer beständigen, rein innerlichen Selbstbeziehung, deren Ziel ethischer Selbstperfektion von der Gefahr ebenso beständiger Selbstaufgabe bedroht war. Demgegenüber bestand das Selbstverhältnis, um das es der antiken Ethik ging, in einem Sich-verhalten zur eigenen Existenz und deren inneren und äußeren Bedingungen. War das „Selbst“ hier Resultat eines mühsamen, existentiellen Formierungsprozesses, so galt es im Christentum als etwas Gegebenes, das man beständig zu durchleuchten, zu überprüfen und zu „reinigen“ hatte.

Dies ist die Nahtstelle zwischen den Bänden II und III von „Sexualität und Wahrheit“ auf der einen Seite und Band I auf der anderen. Nun lassen sich dessen Analysen der mittelalterlichen Beichtpraktiken und des Geständniszwangs, den sie ausübten, unmittelbar anschließen. Auf sie gehen, wie Foucault 1976 zeigen wollte, die Mechanismen moderner Macht zurück. Foucaults philosophisches Vermächtnis scheint sich trotz einschneidender Projektrevision und trotz des plötzlichen Abbruchs, den sein viel zu früher Tod erzwang, zu einer historischen Globaluntersuchung zusammenzuschließen, die die gesamte Geschichte des Abendlandes unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Sexualität, Wissen, Macht und Subjektivität umfaßt, und zwar so, daß sie die zunehmende Totalisierung eines dieser Sachverhalte diagnostiziert, der Macht.

3. Fragen an das Gesamtwerk Foucaults

Der Kenner des Gesamtwerks Foucaults wird unterdessen einige befremdliche Überraschungen nicht verhehlen können. Nach dem eingehenden Studium von „Sexualität und Wahrheit“ stellen sich ihm erstaunte Fragen.

1) Trifft es tatsächlich zu, daß Foucault *immer* mit allen drei (wie auch asymmetrisch akzentuierten) Thematisierungsachsen des Wissens, der Macht und des Subjekts gearbeitet hat?⁷ Hat die Archäologie der sechziger Jahre (Die Geburt der Klinik, Die Ordnung der Dinge, Archäologie des Wissens) die Achsen nicht vielmehr auf die *eine* der autonomen Diskurs- bzw. Wissensformationen *reduziert*,⁸ und zwar genauso einseitig, wie die Genealogie der siebziger Jahre sie auf die andere der autonomen Formationen machtstrategischer Dispositive reduzierte (Überwachen und Strafen, Der Wille zum Wissen)?

2) Was ist aus Foucaults ursprünglichem Projekt einer *Archäologie* der Humanwissenschaften seit „Die Ordnung der Dinge“ geworden (als deren Untertitel sie figuriert), nachdem ihr in den siebziger Jahren eine *Genealogie* autonomer Praxisformen und schließlich in den achtziger Jahren eine *Ethik* autonomer Selbstverhältnisse zur Seite gestellt wurde?

3) Wie steht es um das angebliche Hauptthema „Sexualität“? Warum versprach sich Foucault ausgerechnet von ihm (und nicht etwa von den Themenbereichen der Politik, des Rechts oder der Ökonomie) eine Klärung des Wesens moderner Macht? Waren seine frü-

⁷ Vgl. M. Foucault, Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus u. Rabinow, 243.

⁸ Vgl. Dreyfus u. Rabinow, 25, 105 ff.; Maurice Blanchot, 30.

heren Hauptthemen nicht der Wahnsinn (Wahnsinn und Gesellschaft) und die epistemische Ordnung der Diskurse (Die Geburt der Klinik, Die Ordnung der Dinge, Archäologie des Wissens)? Warum wurde die Analyse dieser psychischen bzw. kognitiv-sprachlichen Verhältnisse durch die Analyse körperlicher Verhältnisse abgelöst? Und wie verhält sich diese zu Foucaults abschließender Analyse existentieller Selbstverhältnisse?

4) Was ist in den achtziger Jahren aus Foucaults strukturalistischer Wende⁹ seit „Die Geburt der Klinik“ (1963) geworden, die das „postmoderne“ Programm einer Auflösung des Subjekts, des Sinns (verstanden als einheitlich geregelter und bewußt erlebter Bedeutungszusammenhang) und der Geschichte (verstanden als lineare, evolutive Bewußtseinsgeschichte) verkündet und durch das post-strukturalistische Projekt einer Dezentrierung einheitlich geregelter, invarianter und geschichtsloser Strukturzusammenhänge zu einer offenen, veränderlichen, heterogenen und diskontinuierlichen Vielfalt kontingenter historischer Ereignisse ergänzt hatte?¹⁰ Ging es Foucault am Ende nicht umgekehrt um die Formierung eines souveränen Subjekts, um einen einheitlichen Sinn seiner Lebensgeschichte und die Herausbildung einer einheitlichen Struktur seiner Existenz?

5) Wie steht es um Foucaults machttheoretische Wende seit „Überwachen und Strafen“, die die herkömmliche Vorstellung, Macht sei die negative Dualität gewalttätiger Repression, ablehnte und Macht stattdessen (gut poststrukturalistisch) als den produktiven Monismus eines allumfassenden Netzwerkes vielfältiger, antagonistischer und subjektlos-anonymer Kraftverhältnisse faßte? Hatte er die „Repressionshypothese“ nicht selber von 1954¹¹ bis mindestens 1971 vertreten, d. h. bis hin zu „Die Ordnung des Diskurses“, wo der positiven Ereignishaftigkeit und bedrohlichen Materialität des Diskurses selber die repressiven Mechanismen machtvoller Diskurskontrolle gegenüberstanden?¹² Und wie steht es um das *Prinzip* Macht, seitdem ihr Foucault die ethischen Selbstpraktiken einer potentiell widerspenstigen, weil ursprünglich freien und autonomen Subjektivität zur Seite gestellt hatte?

6) Anders gefragt: Wie steht es um die *durchgängige* Kontinuität des Einflusses, den der *Macht*theoretiker Friedrich Nietzsche ersichtlich auf seinen Schüler Michel Foucault ausübte?

Ich versuche, auf diese Fragen zu antworten, indem ich vorläufige und unsichere Hypothesen formuliere,¹³ die dann ihrerseits mit den Ergebnissen der im folgenden zu diskutierenden Sekundärliteratur konfrontiert werden sollen.

Ad 1) Die Entwicklung der Philosophie Foucaults, die man vielleicht in fünf verschiedene Phasen aufteilen kann, verläuft über ebenso viele radikale Brüche und nicht, wie behauptet, über bloße „theoretische Verschiebungen“.¹⁴

a) In den fünfziger Jahren vertrat er eine vor allem an Heidegger orientierte Philosophie

⁹ Als seine diesbezüglichen Lehrmeister nennt Foucault Lévi-Strauss und Dumézil: Paolo Caruso, Gespräch mit Michel Foucault, in: W. Seitter (Hg.), Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens (München 1974) 24.

¹⁰ Ebd. 16ff.; M. Foucault, Archäologie des Wissens (Frankfurt a. M. 1973) 198ff., 289ff.; ders., Die Ordnung des Diskurses (München 1974) 18, 35ff.; vgl. auch M. Frank, Was ist Neostukturalismus? (Frankfurt a. M. 1983) 78ff., und W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987).

¹¹ Vgl. *Maladie mentale et personnalité* (Paris 1954). Die zweite, stark veränderte Auflage, die den Titel *Maladie mentale et psychologie* (Paris 1962) trug, wurde ins Deutsche übersetzt: *Psychologie und Geisteskrankheit* (Frankfurt a. M. 1977).

¹² Die Ordnung des Diskurses, a. a. O. 7f.; noch 1976 hat sich Foucault affirmativ für die Reichsche Repressionstheorie ausgesprochen: *Dispositive der Macht* (Berlin 1978) 72f.!

¹³ Die ich in meinem Buch: *Foucault zur Einführung* (Hamburg 1989) weiter ausführe.

¹⁴ Der Gebrauch der Lüste, 12f.

freier Subjektivität, deren potentiell selbstbestimmte Existenzentwürfe vor allem dann gesellschaftlichen Repressionen unterliegen, wenn sie „abnorm“ sind.¹⁵

b) „Wahnsinn und Gesellschaft“ ist das einzige Werk Foucaults, in dem alle Achsen relativ gleichmäßig, jedoch, wie Foucault sagt,¹⁶ in „etwas wirrer Weise“ thematisch sind: das Wissen in der Gestalt juristischer, administrativer, wissenschaftlicher und philosophischer Diskurse über den Wahnsinn, deren Ziel es ist, ihn, das ganz Andere der herrschenden Rationalität, zum Schweigen zu bringen;¹⁷ die Macht in der Gestalt der Internierungs- und Asylierungspraktiken, die den Wahnsinn handgreiflich zum Schweigen brachten; und das Subjekt in zweierlei Gestalt: als die ausgeschlossene und verstummte Subjektivität der Wahnsinnigen und als jene Psychologie genannte „Beziehung von sich selbst zu sich selbst“,¹⁸ die als psychologischer Monolog der herrschenden Rationalität mit sich selbst aus dem Abbruch des Dialoges mit ihrem wahnsinnigen Anderen entstanden ist.¹⁹

c) Akzentuiert „Wahnsinn und Gesellschaft“ die *genealogisch* untersuchten Ausschlußpraktiken, die den diskursiven Ausschluß des Wahnsinns erst möglich machten, so wurde Foucault im Laufe der sechziger Jahre zum *Archäologen des Wissens*, der eine „theoretizistische“ Philosophie objektiver, autonomer und anonymer Diskurs- und Wissensformationen schrieb. Unbewußte, strukturelle Wissenscodes (Die Geburt der Klinik), epochale epistemische Ordnungsschemata (Die Ordnung der Dinge) bzw. diskursive Formationen (Archäologie des Wissens) regeln autonom die soziokulturellen Erfahrungs- und Handlungszusammenhänge.

d) In den siebziger Jahren wurde aus dem Archäologen der *Genealoge der Macht*, der umgekehrt eine „praktizistische“ Philosophie objektiver, autonomer und anonymer Dispositiv-Formationen vertrat. Die Praktiken gründen nun nicht mehr in den (in Phase c noch autonomen) Diskursen, sondern diese hängen umgekehrt von jenen ab.

e) In den achtziger Jahren wurde er schließlich zum *Ethiker*, der in Umrissen eine Existenzphilosophie souveräner, individueller Selbstverhältnisse entwarf.²⁰

Von einer durchgängigen, gleichmäßigen Verwendung jener drei Achsen kann also (mit Ausnahme von Phase b) keine Rede sein. Die Diskontinuität der Entwicklung Foucaults besteht darin, daß eine Phase so auf die andere folgte, daß sie deren jeweilige „Grundachse“ durch eine andere *ersetzte*. Besonders hart erscheint der Bruch zwischen den Phasen c/d und e. Foucault scheint vom einen, „objektivistischen“ Extrem der Wissens- und Machttheorie in das andere, „subjektivistische“ Extrem einer existenzphilosophischen Ethik gefallen zu sein. Man kann seine Entwicklung aber auch so sehen, daß sie am Ende kreisförmig zum subjektphilosophischen Anfang zurückgekehrt ist, angereichert durch die vielfach revidierten Arbeitsergebnisse der mittleren Phasen.

Ad 2) Sein ursprüngliches Projekt einer „Archäologie der Humanwissenschaften“ muß dementsprechend in die Revision gehen. Hatte er das „humanum“ zunächst als bloß passives Objekt oder Produkt der subjektlos-anonymen, kulturellen Ordnung des Diskurses

¹⁵ *Maladie mentale et personnalité*, a. a. O. Vgl. Foucaults Einleitung zur französischen Übersetzung von Binswangers „Traum und Existenz“, in: Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* (Paris 1954), sowie *Psychologie und Geisteskrankheit*, a. a. O. 116.

¹⁶ *Genealogie der Ethik* (Interview mit M. Foucault), in: Dreyfus u. Rabinow, 275.

¹⁷ *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1973) 8ff.

¹⁸ *Ebd.* 15.

¹⁹ *Ebd.* 8.

²⁰ In den Bänden II und III fungiert die Ethik eher als historischer Analyseraster, doch in *Genealogie der Ethik* (a. a. O.), *Von der Freundschaft* (Berlin o. J.) und *Freiheit und Selbstsorge* (Frankfurt a. M. 1985) hat Foucault denselben zu einem existenzphilosophischen Entwurf erweitert.

(Die Ordnung der Dinge) bzw. subjektlos-anonymer, strategischer Dispositive der Disziplinarmacht (Überwachen und Strafen) und der Normalisierungs- oder Biomacht gefaßt (Der Wille zum Wissen), so erscheint es in den Bänden II und III von „Sexualität und Wahrheit“ als autonomes, mit Verhaltens- und Freiheitsspielräumen ausgestattetes und des aktiven Widerstandes fähiges Subjekt. Foucaults Kritik, die Humanwissenschaften seien höchst zweifelhafte Wissenschaften, weil sie und ihr jeweils *bloß konstruiertes* Objekt „Mensch“ unentwirrbar mit den jeweiligen kultur- bzw. machtgeschichtlichen Konjunkturen verflochten seien, kann in dieser Gestalt nicht mehr aufrechterhalten werden. Wie nämlich, wenn sie statt dessen das eigenständige Freiheitsvermögen des Menschen und seine Bedingungen, Grenzen, Behinderungen oder Zerstörungen explizierten?

Ad 3) Bereits in „Wahnsinn und Gesellschaft“ stellte Foucault eine Untersuchung über die Repression der Sexualität in Aussicht, die es neben der über die Repression des Wahnsinns als eine „der großen nietzscheanischen Forschungen“ fortzuführen gelte.²¹ Neben dem Wahnsinn, dem Traum und dem Orient sei die Sexualität, „die glückliche Welt der Lust“,²² dasjenige Andere der abendländischen Kultur, das aus sich auszuschließen ihre Entwicklung ausmacht. Will man diese verstehen, so muß man analysieren, wie sie mit ihrem Anderen, ihren sie bedrohenden Alternativen, umgeht. In dem zwei Jahre später verfaßten Nachruf auf Georges Bataille klingt dann erstmals das spätere Thema einer repressiven Diskursivierung der Sexualität an. Nach dem Tode Gottes sei die Sexualität, die einzig noch die dadurch entstandene Sinnleere menschlicher Existenz auszufüllen vermöge, vom sprachlichen Universum „denaturalisiert“ worden,²³ statt daß die Sprache umgekehrt erotisiert worden wäre.

Seit der „Archäologie des Wissens“ glaubte Foucault nicht mehr an die Möglichkeit des ganz Anderen,²⁴ und in „Der Wille zum Wissen“ kehrte sich das duale Ausgangsverhältnis dann endgültig um. Sexualität ist nicht das unterdrückte Andere der herrschenden Kultur, sondern, als Dispositiv, geradezu ihr Inbegriff, gegenüber dessen Totalität sich kein Anderes mehr ausmachen ließ. Ein erneuter Bruch. Es ist das Wesen moderner Biomacht, die einzelnen Körper mit den Mitteln ubiquitärer Diskursivierung differenzierend zu zerlegen und zu disziplinieren und dann gemäß globaler bevölkerungspolitischer Erfordernisse bedeutungsschaffend neu zusammensetzen. Die Körper und die Kräfte waren auch im produktiven, ökonomischen Zentrum der kapitalistischen Gesellschaft zur hauptsächlichen Zielscheibe der Macht geworden: als Arbeitskräfte.²⁵ Dieser Diagnose entsprechen die methodischen Folgen der (post-)strukturalistischen Wende Foucaults, die als Wende zur objektivistischen Beobachterperspektive eines unbeteiligten Archäologen vorweg die Außenseite des „Objekts“ Mensch wahrnimmt, seinen Körper und seine Kräfte.

Seit „Der Gebrauch der Lüste“ steht diese Diagnose wieder auf dem Kopf. Nun ist die Sexualität Inhalt autonom zu strukturierender, existentieller Selbstverhältnisse und nicht mehr deren Auflösung in die Bewegungsgesetze objektiver Macht. Ein weiterer Bruch?

Ad 4) Ja. Foucaults subjekttheoretische Wende bricht sowohl mit dem „postmodernen“

²¹ Wahnsinn und Gesellschaft, a. a. O. 11.

²² Ebd. 10.

²³ Vorrede zur Überschreitung, in: W. Seitter (Hg.), Von der Subversion des Wissens, a. a. O. 52.

²⁴ Archäologie des Wissens, a. a. O. 29, 71 f.

²⁵ Vgl. meinen Aufsatz: Michel Foucaults Analytik der Macht, a. a. O. 48 ff., 53. A. Honneth weist auf neuere soziologische Forschungen hin, die die Herrschaftssoziologie Max Webers mit Foucaults Machttheorie, in deren Zentrum die Disziplinierung der Körper steht, aktualisierend zu verbinden versuchen: Soziologie. Eine Kolumne, in: Merkur (März 1989). Vgl. auch S. Breuer, Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz, in: Leviathan 3 (1987).

Programm einer *Auflösung* von Subjektivität, Sinn und Geschichte, an dessen Stelle sie das ethische Programm einer *Formierung* souveräner Subjektivität und des durchgängigen Sinns ihrer Lebensgeschichte setzt, als auch mit dem poststrukturalistischen Programm diversifizierender Dezentrierung, an dessen Stelle sie die einheitliche (wie auch immer inhaltlich auszufüllende) Struktur setzt, als die das Individuum seine Existenz zu vollziehen hat.

Ad 5) Warum dieser erneute, radikale Bruch? Gegenüber dem totalitären Zusammenhang *des* Sexualitätsdispositivs und *der* Biomacht ließ sich kein Ort aussichtsreichen Widerstandes mehr ausmachen, um den es Foucault doch letztlich ging.²⁶ Moderne Macht vollzieht sich als Diskursivierung, Subjektivierung und Individualisierung. Was aber ist deren Voraussetzung, nämlich das Prädiskursive, -subjektive und -individuelle, das da diskursiviert, subjektiviert und individualisiert wird? „Die Körper und die Lüste“, antwortet Foucault.²⁷ Von ihnen her solle der „Gegenangriff“ auf die Macht erfolgen. Nirgendwo wird uns jedoch erklärt, was unter ihnen zu verstehen sei, wenn nicht Sex oder Sexualität, die ja *Bestandteil* des Machtdispositivs sind. Gibt es das ganz Andere also doch? Ja. Foucaults monistische Machttheorie ist gescheitert, weil sie insgeheim die dualistische Repressionstheorie der Macht geblieben ist, die sie doch überwinden wollte. Bis 1977 ist es Foucault nicht gelungen, sich vom nietzscheanischen Dualismus seines Frühwerks „Wahnsinn und Gesellschaft“ zu lösen: hie die anzustrebende dionysische Unordnung, die „glückliche Welt der Lust“, und da (so der Bataille-Nachruf) die bloß noch apollinische, weil ihr dionysisches Anderes unterdrückende und „denaturalisierende“ Welt rationalistischer, diskursiver Ordnung, die es zu bekämpfen gilt, wenn anders sie nur dies und nichts anderes ist.

In den achtziger Jahren zieht Foucault die Konsequenz aus dem Scheitern seiner Philosophie des *Prinzips* Macht. Im Namen des freien und autonomen Subjekts sollte die neue Ethik eine handlungs- und widerstandsfähige Politik wohl überhaupt erst wieder möglich machen. Der subjekttheoretischen entspricht eine machttheoretische Wende. Die jetzt nicht mehr kräfte-, sondern handlungstheoretisch explizierte Macht ist kein monistisches Prinzip mehr, sondern *eine* soziale Beziehungsweise neben anderen, neben der Kommunikation und dem instrumentellen Handeln (der Arbeit).²⁸ Als „Handeln auf Handlungen“ strukturiert Macht die Handlungsmöglichkeiten der freien und (ihr gegenüber) widerpenstigen Individuen.²⁹

Ad 6) Inzwischen dürfte hinreichend deutlich geworden sein, daß „Wahnsinn und Gesellschaft“ und der Nietzscheanismus dieses Buches das geheime Zentrum der Philosophie Foucaults bis mindestens 1976 darstellen. Hatte er hier Nietzsches Frühwerk „Die Geburt der Tragödie“ beerbt, so wendete er sich in „Die Ordnung der Dinge“ Nietzsches späterer Diagnose vom Tode Gottes zu, der zugleich den Tod oder das Ende des Menschen herbeiführe, sofern die Welt nun ihr sinnstiftendes Zentrum verloren hat: radikale Dezentrierung des posttheologisch-anthropozentrischen Weltbildes. Der „fröhliche Positivismus“³⁰ seiner anschließenden (post-)strukturalistischen Wende beerbte dann „Die fröhliche Wissenschaft“ der mittleren, positivistisch-aufklärerischen Phase Nietzsches. Daraufhin wiederholte Foucaults Genealogie moderner Machtverhältnisse Nietzsches Genealogie der

²⁶ Vgl. Deleuze, 133 f.

²⁷ Der Wille zum Wissen, 187.

²⁸ Diese Veränderung dürfte sich dem Einfluß von Jürgen Habermas verdanken; vgl. etwa: Technik und Wissenschaft als Ideologie (Frankfurt a. M. 1968) 62 ff.

²⁹ Das Subjekt und die Macht, a. a. O. 251 ff.

³⁰ Archäologie des Wissens, a. a. O. 182; Die Ordnung des Diskurses, a. a. O. 48.

Moral unter den veränderten Bedingungen unseres Jahrhunderts (Überwachen und Strafen)³¹ und beerbte schließlich auch noch Nietzsches Nachlaß-Metaphysik des Willens zur Macht, die die nämliche Struktur des *einen* Prinzips Macht expliziert, das eine irreduzible Vielfalt von Kraftverhältnissen beinhaltet.

Sollte meine Vermutung zutreffen, daß Foucaults Philosophie am Ende zu ihrem Anfang zurückgekehrt ist, dann hieße das indessen auch: zurück zu Heidegger. Tatsächlich sei Heidegger, der ihn im übrigen mit Nietzsche bekannt gemacht habe, der für ihn „wesentliche“ Philosoph gewesen, auch wenn Nietzsche letztlich den Sieg davongetragen habe – so Foucaults Auskunft in einem Gespräch.³² Und tatsächlich scheint sowohl Foucaults frühere Kritik moderner Subjektphilosophie wie auch sein späteres Existenzverständnis auf „Sein und Zeit“ zurückzugehen, wo Heidegger ausführt, daß die Subjektivität nicht als rein inneres Verhältnis „von sich zu sich selbst“ (man denke an Foucaults Kritik christlicher oder psychologischer Selbstbeziehung), sondern als ein „Dasein“ zu fassen sei, das sich zur eigenen, zeitlich verfaßten Existenz verhalte und immer schon in einer Welt vorfinde, d. h. in einem Gesamtzusammenhang von Handlungssituationen (man denke an Foucaults fundamentalen Praktizismus, der die archäologischen Diskursformen genealogisch auf soziokulturelle Praktiken zurückführt). Und so gab denn die Gesamtstruktur des „Daseins“ dem dritten Band von „Sexualität und Wahrheit“ seinen Titel: die Sorge.³³

Vielleicht war das, was letztlich den Sieg davontrug, der Nietzsche *in* Heidegger. Vielleicht hat Foucault Nietzsches metaphysisches Prinzip Macht am Ende nur existenzphilosophisch zur Selbst-Mächtigkeit einzelner Lebenskünstler invertiert, die, so Heidegger, zu einer „eigentlichen“ Existenz fähig sind. Und vielleicht scheint in Foucaults Gegenüberstellung antiker und christlicher Moral noch Nietzsches polemischer Gegensatz zwischen der antiken Herrenmoral individueller Souveränität und der christlichen „Herdenmoral“ allgemeiner Gleichheit durch. Jedenfalls meinen einige Interpreten Foucaults, er habe die historische Wirklichkeit der Antike idealisiert,³⁴ weil er vermutlich, so füge ich hinzu, von jenem Existenzideal, das er in der Antike wiederfinden wollte, dazu verführt wurde.

II. Aspekte neuerer Foucault-Forschung

Es ist bislang noch kaum zu einer wirklich produktiven, die Sache selbst sichtenden Auseinandersetzung mit der Philosophie Foucaults gekommen, zu sehr dominieren noch das apologetische Pro und das polemische Contra. Als exemplarische Beispiele für das erstere³⁵ stelle ich im folgenden die Bücher von Wilhelm Schmid und Gilles Deleuze vor, als

³¹ Vgl. Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: W. Seitter (Hg.), Von der Subversion des Wissens, a. a. O. 83 ff.

³² Le retour de la morale, in: Les Nouvelles littéraires (Juni/Juli 1984).

³³ So wird Manfred Frank seine durchgängige Kritik revidieren müssen, Foucault eliminiere die selbstbezügliche Subjektivität, um sie dann doch nur unbewußt auf der Ebene objektiver Diskurs- und Machtformationen wiederkehren zu lassen (Was ist Neostukturalismus? a. a. O.). Es gibt außer dem Bewußtsein noch andere selbstreferentielle Systeme und außer seiner subjektphilosophisch-idealistischen Interpretation als reine Selbstbeziehung noch andere mögliche Interpretationen, z. B. diejenige Foucaults, deren *existenz*philosophische Subjektvorstellung eine Kritik an den Aporien der Subjektphilosophie beinhaltet (vgl. etwa Genealogie der Ethik, a. a. O. 274), eine Kritik, die er bereits in „Die Ordnung der Dinge“ vorgetragen hatte (s. u. Anm. 45).

³⁴ Vgl. R. Schlesier, Humaniora. Eine Kolumne, in: Merkur 429 (1984), und die Kritik von Wolfgang Welsch (in: Phil. Lit. Anz. 39/4 [1986] 374) und Mario Vegetti (in: Critique 471/472 [1986]).

³⁵ Vgl. auch W. Seitter, Ein Denken im Forschen. Zum Unternehmen einer Analytik bei Michel Fou-

Beispiele für das letztere³⁶ die Polemik von Ferry und Renault. Und als Versuche, die bereits auf dem Weg zu einer distanzierteren, sachbezogenen, teilweise auch kritischen, jedoch nicht-destruktiven Rezeption sind, sollen zum Schluß die Bücher von Maurice Blanchot, Urs Marti, Clemens Kammler und Dreyfus und Rabinow zu Wort kommen.

1. Wilhelm Schmid

Schmids Untersuchung ist die erste ausführlichere Darstellung von „Der Gebrauch der Lüste“, in dessen Perspektive sie anschließend das platonische „Gastmahl“ subtil und zuverlässig, bisweilen auch detaillierter und präziser belegt interpretiert, als dies bei Foucault selber der Fall ist. Es ist hier jedoch nicht erforderlich, Schmids Platon-Interpretation im einzelnen darzulegen, weil nicht ganz klar wird, inwiefern sie wirklich tut, was sie vorhat: eine Auslegung der Sokrates-Rede im „Gastmahl“ mit Foucaultschen Mitteln (24). Auf den soliden Bahnen herkömmlicher Platon-Interpretation, jedoch von einer Überdosis an schwärmerischem Idealismus begeistert, feiert Schmid das erotische Mysterium Platons und dessen Philosophie als den lustvollen Spiritualismus einer asketischen Lebenskunst (91 ff., 100, 107 ff.). Das tut zwar auch, allerdings sehr verhalten, Foucault, doch Schmid übersieht die wirkliche Bedeutung des Spannungsverhältnisses, in dem Foucaults späte und nicht ganz unironische Anerkennung der philosophischen Lebenskunst Platons zu seinem ansonsten und durchgängig vertretenen Programm einer Umkehrung des Platonismus steht (105 f., 109 f.).³⁷ Will sagen: Die platonische Wesenswelt idealer Synthesen ist umzukehren in die wirkliche Welt heterogener, sinnlicher Vielfalt. Ganz nüchtern führt „Der Gebrauch der Lüste“ die philosophischen „archai“ genealogisch auf den leibhaft-konkreten Gebrauch der Lüste und dessen sozialstrukturell bedingte Aporien zurück. Dem entspricht Foucaults Propagierung einer eben nicht platonischen, sondern eher aristotelischen Ethik des ebenso maß- wie genußvollen Umgangs mit dem eigenen Körper,³⁸ von dem schrittweise zu abstrahieren die philosophische Methode von Sokrates-Diotima ausmacht. So weiß Schmid auch wenig anzufangen mit Foucaults Darstellung der das Symposium abschließenden Antithese des Alkibiades (105), der wiedervereinigt sehen will, was der platonische Eros trennt: Begehren, Lust und die sie kultivierenden Handlungen. Genau dies war ja Gegenstand der Kritik Foucaults am Christentum, und so ist es denn nicht Sokrates, der, wie Schmid behauptet (106), Vorbild für Foucaults „ethischen Impuls“ war, sondern Alkibiades.

Wie konnte es zu einer solchen Fehlinterpretation kommen? Erstens dank der Methode: Foucaultsche Archäologie *minus* Genealogie, und zweitens dank der problematischen Unterstellung, Foucaults Werk verkörpere eine kontinuierliche Einheit,³⁹ deren Kern in

cault, in: Philosophisches Jahrbuch 87 (1980); P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte* (Berlin 1981); J. Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy* (New York 1985), ein Buch, in dem Foucault als Retter der Freiheit geradezu gefeiert wird!

³⁶ Vgl. auch J. Baudrillard, *Oublier Foucault* (München 1983); J.-G. Merquior, *Foucault* (London 1985), die wohl wütendste Polemik überhaupt, sowie die älteren Polemiken deutscher Provenienz: J. Améry, *Wider den Strukturalismus. Das Beispiel des Michel Foucault*, in: *Merkur* 300 (1973), und die Beiträge von J. Améry, W. Gottschalch und L. Baier in: *Literaturmagazin* 9 (Hamburg 1978).

³⁷ Vgl. Deleuze u. Foucault, *Der Faden ist gerissen* (Berlin 1977) 21 ff.; Foucaults Beitrag: Nietzsche, Freud, Marx, in: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* (Paris 1967) 187 ff.

³⁸ Vgl. *Genealogie der Ethik*, a. a. O. 267, 270 ff., 280 f., 283 f.

³⁹ Zwar konstatiert Schmid eine „apollinische Wende“ in Foucaults Entwicklung (23, 106), die er jedoch nicht weiter problematisiert.

einer seiner früheren Programmatiken zu finden sei, nämlich in jenem Bataille-Nachruf aus dem Jahre 1963 (96). Schmid interpretiert Platons Symposion im Lichte des Batailleschen Mysteriums des „Heiligen Eros“. Damit hat er zwar, was das Unbewußte der Philosophie Foucaults betrifft, nicht unrecht. Aber er übersieht, daß seine Interpretation der bewußten Intention Foucaults diametral zuwiderläuft. In „Der Wille zum Wissen“ ist Sexualität gerade nicht, wie bei Bataille, das Mysterium erotischer „Überschreitung“ hin zum *Anderen*, sondern umgekehrt Integration in das umfassende *Eine*, das Dispositiv einer Diskursivierungsmacht, der Foucault 1983 die Sexualität noch entgegengesetzt hatte. Und wenn Schmid schließlich das „philosophische Subjekt“, wie gehabt, im erotischen Mysterium *verschwinden* sieht (16f., 97, 106f.), dann verfehlt er ausgerechnet die eigentliche Errungenschaft der Bände II und III von „Sexualität und Wahrheit“: die Wiederkehr souveräner existentieller Selbstverhältnisse.

2. Gilles Deleuze

Auch das Buch von Deleuze, das wohl brillianteste, interpretatorisch authentischste und philosophisch dichteste und eigensinnigste von allen hier zu besprechenden Büchern, legt Foucault auf *eine* Schrift fest, die das eigentliche Zentrum der kontinuierlichen, ja sogar systematischen Einheit seines Gesamtwerks darstelle: die „Archäologie des Wissens“ (18, 24f., 31f., 34). Um es gleich vorwegzunehmen: Damit steigert Deleuze die Inkonsistenzen Foucaults, indem er sie gleichsam systematisch festschreibt. Als Interpretation ist sein Buch ein Konstrukt, eine genialische Uminterpretation der Philosophie Foucaults in die eigene. Wieso sprach ich dann eben von interpretatorischer Authentizität?

Die „Archäologie des Wissens“ erörtere die „Wissen“ genannte Beziehung zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren, deren Archäologie darin bestehe, die historischen Bedingungen für Sagbarkeit und Sichtbarkeit freizulegen (77, 84, 163f.). Die Beziehung beider Bereiche ist eine zwar wechselseitige, jedoch asymmetrische Korrespondenz von Heterogenem, denn dem Sagbaren bzw. der Aussage kommt der Primat im Wissensverhältnis zu (71), stellt sie doch in ihrer Relation zur Rezeptivität der „Sichtbarkeiten“ die Instanz determinierender Spontaneität dar (86f.). Man sieht: Deleuze schreibt Foucaults frühere Illusion des autonomen Diskurses⁴⁰ mit Kantischen Mitteln fest. Und ganz im Sinne Kants fragt er nach dem integrierenden Dritten, das bei Foucault die Stelle vertritt, die bei Kant der Schematismus der Einbildungskraft innehatte (97f.). Die Antwort: Es ist die Macht (114ff.), die Deleuze als Verhältnis von Kraft zu Kraft faßt (44, 99). Wenn meine obige Skizze der Entwicklung Foucaults zutrifft, dann sind schon jetzt die Schwierigkeiten deutlich, mit denen eine Interpretation zu rechnen hat, die den archäologischen Theoretizismus der dritten Phase zur Grundlage des Gesamtwerks macht, und zwar spätestens dann, wenn sie mit der praktizistischen Wende zur Genealogie der Macht in der vierten Phase konfrontiert wird. Tatsächlich scheitert Deleuze an der fundamentalen Zweideutigkeit seiner Interpretation.⁴¹ Einerseits legt sie sich das Verhältnis von Sagbarem und Sichtbarem praktizistisch als das Verhältnis von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken zurecht, das in „Überwachen und Strafen“ in das Verhältnis von Ausdrucks- (z. B. Strafrecht) und Inhaltsformation (z. B. Gefängnis) übersetzt werde (47f.). Andererseits redu-

⁴⁰ Wie Anm. 8.

⁴¹ Die wohl auch damit zu tun hat, daß die verschiedenen Teile des Buches zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurden.

ziert sie diesen praktischen Dualismus theoretizistisch auf die epistemologische Unterscheidung zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren, will sie doch die Machttheorie als Lösung eines erkenntnistheoretischen Problems einführen. So ist es einerseits das Wissen selber, das als Verknüpfung von Sagbarem und Sichtbarem (58) die Funktion des übergreifenden Dritten hat. Andererseits sei Wissen durch einen *Riß* zwischen seinen Bestandteilen gekennzeichnet, also durch eine Nicht-Verknüpfung, die vom übergreifenden Dritten namens „Macht“ überbrückt wird. Statt die begründungstheoretische Konfusion im Verhältnis der epistemologischen und der praktischen Dimension aufzuklären, führt er dieses unvermittelt auf eine basale dritte Dimension zurück, auf eine Ontologie von Kraftverhältnissen (52 ff.), die sich indifferent verhält zum Dualismus von Theorie und Praxis.

„Macht“ soll zwar Inbegriff einer irreduziblen, weil völlig heterogenen *Vielfalt* (117) von Kraftverhältnissen sein, zerfällt jedoch andererseits in die *zwei* Klassen aktiv-spontaner und reaktiv-rezeptiver Kräfte (100 f.), die die Wissensformation aktiv-funktioneller Sagbarkeit und rezeptiv-materialer Sichtbarkeit machttheoretisch schlicht verdoppeln, sich von deren determinierender *Formalität* aber dadurch unterscheiden, daß sie einerseits reine *ungeformte* Funktion, andererseits reine *ungeformte* Materie sind (ebd.). Als diese amorphe Masse sind die Kräfte das Andere, das „Außen“ der Wissensformen, die sie gleichwohl durchdringen und deren inneren „Riß“ sie von außen gleichsam kitten.

Am Ende reduziert Deleuze auf völlig ungeklärte Weise den bereits dualistisch reduzierten Kräftepluralismus auf das *monistische* Prinzip einer den Wissensverhältnissen „immanente(n) Ursache . . . , die sich in ihrer Wirkung aktualisiert, . . . integriert . . . (und) differenziert“ (58), und zwar so, daß sie „singuläre Punkte“ aussendet (103, 111), die die Wissensformen durchdringen. Macht ist die undifferenzierte, ungeformte und unbewußte Kraft, die Differenzen und Formen allererst herausbildet und integriert (158): Leben (127 ff.).

Diese lebensphilosophische Metaphysik ist in mehrfacher Hinsicht aporetisch. Wie können die völlig unbestimmten, weil ungeformt-undifferenzierten Kräfte zugleich durch die Differenz von Aktivität und Passivität, Funktion und Materie bestimmt sein? Wie können sie als amorphe Masse „Punkte“ aussenden, deren Singularität sich der wohlbestimmten Differenz zu anderen Punkten verdankt? Wie steht es um die Heterogenität von differenziertem Wissen und undifferenzierter Macht, wenn jenes von dieser nicht nur durchdrungen, sondern sogar allererst hervorgebracht wird? Wiederkehr jenes quidproquo von Wissen und Macht: einerseits sind es die Wissensformen, die die Machtverhältnisse aktualisieren und integrieren (111 ff.), andererseits ist es die Macht selbst, die *sich* in den Wissensverhältnissen aktualisiert, integriert und differenziert (56 ff., 105, 114 ff., 171).

So überführt Deleuze seinen methodischen Ausgangspunkt, Kants epistemologischen Dualismus, in eine linksnietzscheanisch-anarchistische Lebensphilosophie (100, 129). Der „bösen“ Macht reaktiv-strukturierter Kräfte (124 ff., 129) leistet die „gute“ Macht aktiver, lebensbejahender, möglichkeitsreicher Kräfte (129) als „Werk des Außen“ Widerstand (125, 135). Andererseits kann von einem wirklichen „Außen“ der Kräfte eigentlich gar keine Rede sein, gibt es doch (ganz im Sinne Foucaults!) „unterhalb des Wissens keine ursprüngliche, freie und wilde Erfahrung“, sondern nur eine, „die immer schon zur Gänze von den Machtbeziehungen erfaßt“ ist (115). Wissen und Macht bilden ein in sich vielfältiges, jedoch strukturiertes Ganzes. Als integrierende Selbstdifferenzierung hatte Macht ja auch die methodische Funktion, jenen epistemologischen Dualismus zu überbrücken. Nun ist dieses strukturierte Ganzes aber gerade das „Böse“, sofern Deleuze *auch* ein wirklich externes „Außen“ postuliert, eben dasjenige, dem sich die „gute“ Macht verdankt und das als „Schlacht“ zu denken ist, „als Zone der Turbulenz und des Orkans, wo die singulären Punkte und Kräfteverhältnisse zwischen diesen Punkten hin und her wogen“

(170). Hier kehrt jenes *quidproquo* von Wissen und Macht wieder in der Äquivokation zweier Machtbegriffe. Deleuze denkt Macht einerseits als integrierende Strukturierung, andererseits als anarchisch-vielfältiges „Außen“.⁴²

Was das letztere betrifft, so steht Foucaults Machttheorie inzwischen auf dem Kopf. Was bei Deleuze ein anarchisches, prädiskursives „Außen“ ist, ist bei Foucault Bestandteil des diskursivierten „Innen“ moderner Biomacht: Leben. Und was bei Deleuze eine anarchisch-„molekuläre“ Kraft des Widerstandes ist, ist bei Foucault Inbegriff eines umfassenden Dispositivs, gegen welches sich der Widerstand zu richten hätte: Sexualität (107f., 148 Anm. 29). Deleuze enthistorisiert Foucaults Genealogie der Macht zu einem metaphysischen Vitalismus.

Wenn er von ihm her schließlich auch noch Foucaults subjekttheoretische Wende zu interpretieren versucht, dann stürzt diese abenteuerliche Interpretation Hals über Kopf in den Abgrund, der sich nun endgültig zwischen ihr und dem Interpretierten selber aufgetan hat. Als „Faltung“ des Außen sei das Sichzuschverhalten des Subjekts ein „Innen des Außen“ (134f., vgl. 149, 160). Natürlich ergibt die sich-faltende „Verdoppelung des Anderen“ (des Außen: 136) noch lange kein aktiv-reflexives *Selbstverhältnis* des Einen (des Innen), sondern höchstens ein Zu-sich-verhalten-*werden*, wobei völlig unklar bleibt, was dieses „sich“ hier noch heißen soll. Das „Selbst“ wird verschlungen von jener „Schlacht“, jener „schreckliche(n) Linie“ des Lebens, die „stets Gefahr läuft, einen Menschen mit sich zu reißen“ (172).

Es ist Deleuzes Verdienst, Foucault philosophisch dort verortet zu haben, wo er hingehört, zwischen Nietzsche und Heidegger. Vom *späten* Heidegger her (151–158) interpretiert er Foucaults Subjektbegriff als „Falte des Seins“ (160) bzw. als dessen Öffnung oder Lichtung, und zwar so, daß der „Wille zur Macht“ im Sinne eines noch fundamentaleren Nietzscheanismus der „äußerste(n) Horizont“ ist, „von dem aus Sein sich faltet“ (159). Daß Foucault am Ende indes zur Daseinsanalytik des *frühen* Heidegger zurückgekehrt ist, mußte Deleuze konsequenterweise verborgen bleiben, will er doch den „Übermenschen“ verkünden (129, 186ff.), und zwar als „Form der Zusammensetzung der Kräfte im Menschen“ mit den „neuen Kräften“ des „Unbegrenzt-Endlichen“, d. h. einer „praktisch unbegrenzte(n) Vielfalt von Kombinationen“ einer endlichen Anzahl von Komponenten (187f.). Endlichkeit steht für Faltung, Unbegrenztheit für Ent-Faltung, und beider Kombination ist die „Überfaltung“ (188). Foucault hingegen ging es am Ende um ein menschlich-allzumenschliches Subjekt, das seine endliche Existenz durch die mühevollen Arbeit fortgesetzter Selbstbeherrschung zu einer abgerundeten Ganzheit gleichsam *zusammenzufalten* vermöchte. Und so erscheint seine Philosophie denn als ein Palimpsest, das die Urschrift der Auslegung von Deleuze durchscheinen läßt, nämlich die Urschrift der Gefahren, denen Foucault selber gerade noch entkommen ist: seiner früheren Hypostasierung eines anarchisch-prärationalen „Außen“ (Wahnsinn und Gesellschaft); seiner nachfolgenden Illusion des autonomen Diskurses; und seiner späteren Hypostasierung einer jeglichen „Außen“ kassierenden, subjektlos-anonymen Macht – einer Hypostasierung, die mit den Mitteln eines vitalistisch gewendeten Poststrukturalismus arbeitete. Es ist Deleuzes Leistung, dessen geheime, bei Foucault selber implizit gebliebene Metaphysik expliziert und systematisch ausgearbeitet zu haben, deren Überwindung Foucaults allerletzte theoretische Anstrengung galt. Indem Deleuze jene illusionären Hypostasierungen indessen zu einem in sich brüchigen System verfestigt, unterschlägt er Foucaults diskontinuierliche Wandlungen und Selbstkorrekturen und unterliegt schließlich blind den Gefahren, die je-

⁴² Dies ist auch die Grundstruktur seines (zusammen mit Félix Guattari verfaßten) Buches *Anti-Ödipus* (Frankfurt a. M. 1974).

weils erkannt und vorläufig überwunden zu haben die Dynamik der Philosophie Foucaults ausmachte. Deleuzes Interpretation ist der bedrohliche Schatten des Doppelgängers, über den zu springen die Kraft des Philosophen aufgezehrt hat, dessen Doppelgänger sie ist. Dies ist die beängstigende Authentizität, die ich ihr vorhin zuschrieb.

3. Ferry und Renault

Wie Schmid und Deleuze interpretieren auch Ferry und Renault Foucaults Gesamtwerk einheitlich von *einem* angeblichen Zentrum her, das diesmal „Wahnsinn und Gesellschaft“ heißt, jedoch mit der den ersteren diametral entgegengesetzten Absicht polemischer Destruktion. Mit ebenso raffinierter wie widersprüchlicher Zweideutigkeit habe Foucault stets ein abgekartetes „doppeltes Spiel“ gespielt (92). Da gibt es auf der einen Seite das Register linksradikal-marxistischer Gesellschaftskritik. Im Namen einer „echt emanzipatorisch gedachten Rationalität“ kritisiert Foucault die „Pseudorationalität“ (90) einer ökonomischen Ausbeutung und ordnungspolitisch-polizeilichen Repression und sozialen Ausschließung der Wahnsinnigen (88). Und auf der anderen Seite gibt es das Nietzsche-Heidegger-Register prinzipieller Vernunftkritik und einer „Apologie des Irrationalen“ (89), die die neuzeitliche Rationalität im Namen ihres (von ihr ausgeschlossenen) Anderen, des Wahnsinns, als ganze kritisiert. So wird Foucault mitschuldig an der Barbarei (130) des antihumanistischen, die vernünftige und autonome Subjektivität zerstörenden (101) französischen 68'er Denkens (Derrida, Bourdieu, Lacan), dem es den modernen Fortschritt zu wirklicher Humanität kritisch entgegenzuhalten gelte (101 ff., 108). Am barbarischen Antihumanismus ist vor allem Heidegger schuld: „Lacan = Heidegger + Freud“, „Derrida = Heidegger + der Stil Derridas“, „Foucault = Heidegger + Nietzsche“ (133). Heideggers Kritik neuzeitlicher Subjektphilosophie (insbesondere in seinem Kantbuch) ist denn auch Foucaults Vorbild für das in „Die Ordnung der Dinge“ formulierte Programm einer Subversion moderner Subjektphilosophie: „Denken in der Leere des verschwundenen Menschen.“⁴³ Warum dieses Programm? Weil der Humanismus Foucault zufolge totalitär sei (117).

Am Ende wundern sich die Autoren über die schließliche Wiederauferstehung des Subjekts in Foucaults Werk (117 ff.), doch das Wundern vergeht ihnen sofort, als sie auch hier das nämliche Spiel auf jenen zwei Registern wiederfinden zu müssen glauben. Einerseits habe Subjektivität nun die (positive) metahistorisch-strukturelle Bedeutung von Selbstbezüglichkeit (im Sinne des Hegelschen „Für-sich“: 119), eine Bedeutung, die für Foucault einzig in der Individualität realisiert worden sei, so wie sie in der Antike gelebt wurde (122 ff.). Andererseits habe sie die (negative, „mehr Heidegger verpflichtete“: 120) Bedeutung einer Individualität, die *als* Subjektivität der Macht unterworfen sei, eine Bedeutung, die sich seit dem Christentum historisch durchzusetzen begann.

Diese Kritik ist durchgängig abwegig – mit Ausnahme eines Punktes. Ferry und Renault haben recht, wenn sie Foucaults früheren Romantizismus einer tiefen Bedeutung des Wahnsinns, der das rebellische „ganz Andere“ sei, kritisieren. Dies ist jedoch, wie gesagt, Foucaults eigene, spätere Selbstkritik.

1) Foucault hat nie die neuzeitliche Rationalität *überhaupt* (was auch immer das sei), sondern die Gefahren kritisiert, die ein bestimmter Rationalitäts- bzw. Rationalisierungstyp mit sich brachte.⁴⁴ Er hat nie einer „Apologie des Irrationalen“ gehuldigt, sondern

⁴³ Die Ordnung der Dinge, 412.

⁴⁴ Vgl. Die Folter, das ist die Vernunft. Ein Gespräch Knut Boesers mit Michel Foucault, in: Litera-

umgekehrt z. B. in „Die Ordnung der Dinge“ die Irrationalität des aporetischen, epistemischen Konstrukts „Mensch“ kritisiert.⁴⁵ Er wollte nicht weniger, sondern mehr Rationalität. Die von ihm erwünschte „Leere des verschwundenen Menschen . . . stellt kein Manko her“, sondern einen „Raum, in dem es schließlich möglich wäre, zu denken“.⁴⁶ Am Ende hat er sich mehrfach zu Kants Schrift „Was ist Aufklärung?“ bekannt, deren Entwurf einer Ontologie der Gegenwart philosophisch ebenso beispielhaft sei wie deren Frage, was es heute heiÙe, ein mündiger Mensch zu sein.⁴⁷

2) Es ist zwar richtig, daß Foucault Heideggers Kantinterpretation uneingestandenermaßen mehr als nur den Begriff einer „Analytik der Endlichkeit“ verdankt,⁴⁸ doch im Gegensatz zu demjenigen Heideggers geht Foucaults „Mensch“ keineswegs auf Descartes' „Cogito“ (sondern auf Kant) zurück und ist keineswegs, wie bei Heidegger, die Instanz homogener und universeller Verfügung über das Seiende, geschweige denn ein „totalitärer“ Zusammenhang. Im Gegenteil: er stellt das höchst empfindliche und labile Gleichgewicht eines mehrfach gespaltenen, aporetischen Wesens dar.

3) In „Wahnsinn und Gesellschaft“ hat Foucault nicht die Auflösung oder Zerstörung der Subjektivität betrieben, sondern die Entstehung ihrer modernen Gestalt einer *psychologischen* Selbstbeziehung beschrieben (s. o. S. 374), der gegenüber er die (von ihr ausgeschlossene und unterdrückte) Subjektivität der Wahnsinnigen einklagte und der er später kritisch die richtige, weil nicht-aporetische Subjektvorstellung eines *existentiellen* Selbstverhältnisses gegenüberstellte.⁴⁹

4) Die erste Bedeutung des späteren Subjektbegriffs Foucaults, so wie sie von Ferry u. Renault herausgestellt wird, meint keine (positive) Wertung, sondern tatsächlich eine Struktur, jedoch gerade nicht im Hegelschen Sinne reflexiver Selbstbeziehung, sondern vielmehr im Sinne eines existentiellen Selbstverhältnisses, d. h. eines Sich-verhaltens zur eigenen Existenz und ihrer Zeitlichkeit. *Als* dieses Verhältnis *beinhaltet* Subjektivität jene zweite Bedeutung als *mögliche* (in diesem Fall negativ bewertete) *Realisierung* der Struktur: das Sich-Verhalten zu einer allgemeinen Normen und Gesetzen bloß unterworfenen Existenz (womit es auch die alternative – positiv bewertete – Möglichkeit gibt, sich zur eigenen Existenz als zu einer frei zu wählenden zu verhalten).⁵⁰

turmagazin 8 (Hamburg 1977); M. Perrot, *L'impossible prison* (Paris 1980) 31; *Structuralism and Post-Structuralism* (Interview mit G. Raulet), in: *Telos* 55 (1983).

⁴⁵ Seit Kants „Analytik der Endlichkeit“ stelle der „Mensch“ die aporetische „Dublette“ eines endlichen, empirischen Subjekts dar, das sich zum unendlichen, transzendentalen Grund seiner selbst verdoppele und seit Freud, Husserl und Heidegger durch die weiteren aporetischen Dubletten eines Cogito ergänzt worden sei, das sich die unendliche Aufgabe zumute, sein eigenes Ungedachtes (oder Unbewußtes) zu denken, sowie eines ständig zurückweichenden Ursprungs, den es dennoch zur Wiederkehr zu bringen gelte. Dieses dreifach aporetische Konstrukt „Mensch“ bilde zusammen mit den in ihm gründenden Modellwissenschaften Biologie, Ökonomie und Philologie sowie den mathematischen und nicht-mathematischen Naturwissenschaften den „Trieder des Wissens“, in dem seinerseits die Humanwissenschaften (wie Psychologie, Soziologie oder Ideengeschichte) gründen. Als kontingente, unreine und unsichere Kreuzungspunkte der drei Wissensdimensionen haben sie den frag-würdigen Status höchst zweifelhafter Wissenschaften.

⁴⁶ Wie Anm. 43.

⁴⁷ *Das Subjekt und die Macht*, a. a. O. 250; *Genealogie der Ethik*, a. a. O. 123 ff.; *Qu'est-ce que les Lumières?* in: *Magazine littéraire* 207 (1984).

⁴⁸ Wie Anm. 45.

⁴⁹ Vgl. *der Sache nach* E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt a. M. 1979) 155 ff., 170 ff.

⁵⁰ Vgl. *Von der Freundschaft*, a. a. O. 137.

Wie konnte es zu diesen Fehlinterpretationen kommen? Ich vermute: dank der Scheuklappen, die man sich im kulturpolitischen Kampf anzulegen geneigt ist. Die Autoren reduzieren Foucault weitgehend auf seine „Vulgata“ (z. B. Nemo, Hocquenghem, Benoît, Clavel) oder machen ihn wenigstens für sie verantwortlich (130). So stammt z. B. die Kritik des humanistischen „Totalitarismus“ von Clavel und nicht von Foucault. Und so sehen die Autoren zwar dessen Ironisierung des „antirepressiven Liedchens“ (84), das seine „Vulgata“ sang, gehen aber mit keinem Wort auf seine spätere Kritik an einer Theorie der Macht ein, die diese auf Repression reduziert.

Nachdem Ferry u. Renault erst die Zerstörung menschlicher Individualität beklagt hatten, monieren sie am Ende deren Hypostasierung, der die Reflexion auf intersubjektive und soziale Allgemeinheit fehle (129 ff.). Sind nicht eigentlich sie es, die hier ein doppeltes Spiel treiben? Sollte dieser Verdacht zutreffen, dann haben sie sich den (soweit ich sehen kann) einzigen zutreffenden und wirklich belegten Punkt ihrer Kritik verdorben: Foucaults affirmative Reduktion von Subjektivität auf Individualität. Anders als im Falle der anderen „68'er“ sahen sie sich allerdings im Falle Foucaults selber mit einer „lectio difficilior“ (83) konfrontiert. Vielleicht war sie für eine bloße Polemik doch *zu* schwierig.

4. Maurice Blanchot, Urs Marti

Die eben vorgetragene Kritik stimmt in ihren Grundzügen mit Blanchot überein, vor allem im Hinblick auf Punkt 1) (31–43) und auf Foucaults Revision seiner früheren Romantik des Wahnsinns (14). Dieser noble literarische Nachruf ist eine vorzügliche Einführung in die Philosophie Foucaults, läßt sich aber auch vom Kenner als sicherer Kompaß auf den verschlungenen Wegen seines Denkens verwenden, das seinerseits Blanchot viel zu verdanken hatte.⁵¹ Souverän vermeidet dieser die Fallen des zuvor besprochenen Pro und Contra. Gegen das bloße Contra läßt sich seine Einsicht anführen, daß es Foucault im genannten Sinne nie um eine totale Vernunftkritik ging, sondern um eine schrittweise Aufklärung bestimmter Gefahren (15), die jedoch nicht nur von außen drohen. Er hat sich auch gegen die inneren Gefahren seiner eigenen, gefahrendiagnostischen Theorie gewendet: gegen die frühere, allzu einfache Repressionskritik und am Ende gegen die Gefahr, die die spätere, objektivistische Macht- und Sexualitätstheorie für ihn selber, den sexuell schwer Erkrankten (59), darstellte. Von einer homogenen Einheit seines Werks kann also keine Rede sein. Offenbar benötigt das Pro genauso wie das Contra diese Unterstellung, soll das apologetische bzw. polemische Vorhaben überhaupt durchführbar sein. Am Ende suchte Foucault nach Mitteln, die es ihm gestatteten, „aus seiner Existenz, dem was ihm noch zu leben verblieb, ein Kunstwerk zu machen“ (60). Immer wichtiger wurde ihm dabei das antike Ideal der Freundschaft. „Vielleicht wurde Foucault die Freundschaft als posthumes Geschenk versprochen – jenseits aller Leidenschaften, jenseits der Probleme des Denkens und der Gefahren des Lebens, die er für andere mehr noch als für sich selbst empfand.“ (60f.)

Auch gegen das bloße Pro ist bereits Genanntes einzuwenden: die bloß identifikatorische Hypostasierung einer „tiefen“, dem rationalen Diskurs entzogenen Erfahrung (s. o. S. 378 und 380); die Gefahren der Foucaultschen Theorie selber. Er war eben nicht nur der Diagnostiker der Gefahren, sondern selber „ein gefährdeter Mensch“ (15). Man sollte sein Werk „eher studieren (ohne Voreingenommenheit lesen) als loben“ (61). Man darf ihm nicht auf den Leim gehen, darf die Ironie nicht übersehen, die Foucaults Bücher zu Testa-

⁵¹ Vgl. Deleuze, 17, 26, 64, 87f., 121, 146, 159.

menten macht, „in die Versprechungen eingeschrieben sind, die sich nicht erfüllen werden; nicht aus Nachlässigkeit oder Unfähigkeit, eher weil es vielleicht keine andere Erfüllung gibt als das Versprechen selbst. Indem er die Versprechen formuliert, geht Foucault bis ans Ende. Mehr Interesse bringt er ihnen nicht entgegen. So regelt er im allgemeinen seine Angelegenheiten, wendet sich dann neuen Ufern zu, ohne indessen seine eigenen Ansprüche zu verraten – doch versteckt er sie hinter scheinbarer Geringschätzung.“ (17f., vgl. 57)

Auch die Monographie von Urs Marti, die in der (von Otfried Höffe herausgegebenen) Beckschen Reihe „Große Denker“ erschienen ist, stellt Foucaults Gesamtwerk in seiner veränderlichen Entwicklung dar und kritisiert mit den genannten Argumenten vor allem die, die Foucault als bösen Entlarver der schönen neuzeitlich-aufklärerischen Errungenschaften und Werte entlarven wollen (62, 81, 152 ff., 155 ff., 164 ff.). Andererseits übersieht Marti keineswegs gewisse Schwierigkeiten oder Schwächen Foucaults (vgl. etwa 66, 96 f., 105, 108, 139). Auch wenn die Monographie eher den Charakter einer hauptsächlich referierenden Einführung hat, kann sie doch im Rahmen deutschsprachiger Foucault-Forschung als die gegenwärtig vollständigste, zuverlässigste und umsichtigste Zusammenfassung des Gesamtwerks Foucaults, der Einflüsse, denen es unterlag, und des Standes der ihm gewidmeten Forschung gelten. Darüber hinaus kommen auch Foucaults lebensgeschichtliche Umstände (9ff.) und seine politische Biographie (125 ff., 145 ff.) ausführlich zur Sprache. Besonders hervorgehoben seien die hilfreichen Hinweise auf historische Altertumsforschungen, die Foucaults nietzscheanische These erhellen, der Wille zum Wissen sei ein Wille zur Macht (78 ff.), ferner die Überlegungen zu Foucaults Verhältnis zum Marxismus (insbesondere seines Lehrers Louis Althusser), das im Hinblick auf die *theoretische* Dimension eine produktive Auseinandersetzung und keineswegs, wie gewisse „Nouveaux Philosophes“ suggerieren, eine polemische Destruktion darstellt (110 ff.), sowie Foucaults frappierende Verwandtschaft mit Max Stirner, der Marti als erster nachgegangen ist (127 ff.). Wenn Foucaults gegenwärtig allzu populärer Philosophie eine Zukunft beschieden ist, dann liegt sie Marti zufolge „in der Fortsetzung einer kritischen Geschichte der Humanwissenschaften“ (166).

5. Clemens Kammler

Leitender Gesichtspunkt von Kammlers scharfsinniger, kritischer Analyse ist Foucaults Grundbegriff „diskursiver Praxis“, dessen Problematik für den Autor meinen obigen Hypothesen entsprechend darin besteht, daß der praktische und der diskursive Bereich in den früheren Schriften auseinanderfielen, um dann erst in der „Archäologie des Wissens“ zu jenem Grundbegriff zusammengefügt zu werden, jedoch so, daß nun umgekehrt nicht mehr klar wird, worin sich die Diskurse (bzw. diskursiven Praktiken) von den (nicht-diskursiven) Praktiken, die sie formieren, überhaupt noch unterscheiden. Später ersetzte Foucault die Archäologie autonomer diskursiver Formationen dann durch eine von Nietzsche inspirierte Genealogie von Machtpraktiken. War das Verhältnis von Macht und Diskurs zuvor noch als äußerliches Aneignungs- oder Bemächtungsverhältnis gedacht worden (155 f.), so soll es durch den machttheoretischen Grundbegriff des „Dispositiv“ jetzt möglich werden, dies Verhältnis als wechselseitiges, den beiden Seiten immanentes Bedingungsverhältnis zu begreifen (157). Wie die diskursiven Formationen der „Archäologie“ sind Dispositive komplexe Vielheiten, innerhalb derer diskursive und nicht-diskursive Praktiken strategisch miteinander verbunden werden. Entgegen den üblichen Kontinuitätsunterstellungen begreift Kammler die Ablösung der Diskurs- durch die

Dispositivanalyse indessen als Bruch. Hatte Macht zuvor die negative Bedeutung repressiver Bemächtigung, so stellt sie nun das allumfassende Prinzip positiver Produktivität dar (140 ff.).

Wenn es jedoch eine Kontinuität gibt, dann liegt sie nach wie vor in Foucaults Unfähigkeit, diskursive und nicht-diskursive Praktiken klar voneinander zu unterscheiden (160, 166 ff.). Schließlich bestehe das Material, auf welches sich die Analyse nicht-diskursiver Praktiken wie z. B. derjenigen des Gefängnisses stützt, selber aus Aussagen, die natürlich auch nicht-diskursive Referenten haben, von denen jedoch unabhängig von Diskursen gar nicht die Rede sein könne (168).

Kernstück der in „Überwachen und Strafen“ entfalteten Theorie einer normalisierenden Disziplinarmacht ist die Analyse des panoptischen Dispositivs, d. h. der Disziplinierungsstruktur totaler Anstalten, in denen die eingeschlossenen und isolierten Individuen von einem seinerseits uneinsehbaren Zentrum aus gesehen und überwacht werden können. Das derart „individualisierte“, nach geregelten Verfahren beobachtbare und analysierbare Disziplinarsubjekt ist die Bedingung, die die Entstehung der modernen Humanwissenschaften erst möglich machte – so begründet Foucault jetzt genealogisch deren frühere Archäologie (169, 175 ff.). Es ist die allgemeine Funktion des panoptischen Dispositivs, gefügte und normalisierte Individuen zu produzieren, so wie es die spezifische Funktion etwa des Gefängnisses ist, Delinquenten zu produzieren. Beides, die Gesamtgesellschaft als Ensemble totaler Anstalten und die einzelnen Institutionen (neben dem Gefängnis: Fabriken, Schulen, Arbeits-, Armen-, Irren- und Krankenhäuser), verhält sich zueinander wie das abstrakte theoretische Modell zur konkreten sozialen Realität. Daß Foucault indessen den Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen nicht im einzelnen nachzuweisen vermag, ist für Kammler eine der Hauptschwierigkeiten seiner Machttheorie (166 ff.), eine Schwierigkeit, die genauso auch im Verhältnis von allgemeiner, praktischer Theorie und spezifischer, politischer Praxis wiederkehre. Dies ist der zweite thematische Schwerpunkt seiner Untersuchung: die Foucaultsche Politik (66, 128 ff., 192 ff.). Der normativen Orientierungslosigkeit (187) seiner allgemeinen, angeblich positivistischen Strukturbeschreibungen entspreche die bloße Negativität eines politischen Aktionismus. So ist es kein Zufall, daß Foucault am Ende seines Lebens der Kehrseite des Aktionismus das Wort geredet habe, nämlich politischer Resignation und dem Rückzug zu privatistischen „Lebenskünsten“ (203).

Das zeitlebens vage und unverbindliche Verhältnis zwischen theoretischer Allgemeinheit und historisch-politischer Besonderheit kehre schließlich auch noch im Herzen der Machttheorie wieder, in der Ambivalenz des Machtbegriffes selber (154). Dessen Unklarheit verdanke sich der Vermengung zweier Ebenen, nämlich der allgemeinen Ebene theoretischer Deskription, auf der die *Omnipräsenz* einer in vielfältigen Kraftverhältnissen begründeten *Macht* beschrieben wird, und der Ebene konkreter historischer Analyse, auf der sich jeweils spezifische Orte des *Widerstandes* gegen die angeblich omnipräsente Macht ausmachen lassen. Diese Kritik zielt daneben.

1) Der Zusammenhang von Macht und Widerstand ist ein *theorieinterner* Zusammenhang und keiner zwischen Sachverhalten auf verschiedenen Ebenen. Auch Widerstand ist (Gegen-)Macht, weil Macht in einer Vielheit *antagonistischer* Kraftverhältnisse gründet (s. o. S. 368).

2) Es ist nicht so sehr das Problem Foucaults, wie sich das Diskursive vom Nicht-Diskursiven unterscheiden lasse, sondern eher umgekehrt, wie beides *zusammengedacht* werden könne. Was das erstere betrifft, so unterscheiden sich die nicht-diskursiven dadurch von den diskursiven Praktiken, daß der theoretische bzw. archivarische Diskurs hier einen nicht-diskursiven Referenten hat, während er im Falle der diskursiven Praktiken eben ei-

nen diskursiven Referenten hat. Und was das letztere betrifft, so sieht Kammler nicht, daß Foucault insgeheim die Voraussetzung jener prädiskursiven Verhältnisse macht (vgl. 160, 168!), die als das ganz Andere der diskursivierenden Macht deren Objekt sind, und zwar so, daß beider Beziehung theoretisch unerfindlich blieb (s. o. S. 376).

3) Weil Kammler die Machttheorie von „Der Wille zum Wissen“ zugunsten der von „Überwachen und Strafen“ so gut wie ganz abblendet, übersieht er neben der unbewußten Wiederkehr jenes früheren Dualismus *im* späteren Monismus der Macht auch den Unterschied zwischen beiden machttheoretischen Versionen: zwischen dezentrierter Kräftevernetzung „von unten nach oben“ und der *institutionell* zentralisierten und hierarchisierten Disziplinierung „von oben nach unten“;⁵² zwischen der positiven Produktivität diskursivierender Biomacht und der negativen Produktivität repressiver, nicht-diskursiver Disziplinierung; und schließlich zwischen der Macht produktiver, zur *Einheit* verschmelzender Durchdringung⁵³ und einer „mikrosozialen“ Konfrontation von Kräften, die in prinzipieller *Differenz* gründen.⁵⁴ Sind schon das Repressions-, das Kräfte- und das Produktionsmodell der Macht nur schwer miteinander zu vereinbaren, so hat Kammler überhaupt nicht mehr jenes Handlungsmodell der Macht im Blick, das deren handlungsermöglichende Strukturierungsleistung mit der Widerspenstigkeit individueller Handlungsfreiheit konfrontiert (s. o. S. 376). Es dürfte zu den schwierigsten Aufgaben künftiger Foucault-Forschung gehören, diese divergierenden Machtmodelle zu einer konsistenten Machttheorie zusammenzufügen. Offenbar hat Foucault am Ende seine frühere machttheoretische Revolution zurückgenommen, als er nämlich wieder auf die traditionelle Bedeutung von Macht zurückgriff: Möglichkeit bzw. Vermögen.

4) Sollten die obigen Überlegungen zur zentralen Stellung von „Wahnsinn und Gesellschaft“ im Gesamtwerk Foucaults zutreffen, dann ist seine politische Theorie und Praxis nicht normativ orientierungslos, sondern parteiisch für das „abnorme“ und unordentliche Andere der herrschenden kulturellen Ordnung, für die Ausgegrenzten und Verachteten, die Wahnsinnigen, Delinquenten, Perversen oder „die Körper und die Lüste“, die in einer zugelassenen Sprache keinen Ausdruck finden. Foucault hat sich nie resigniert von der Politik abgewendet.⁵⁵ An die Stelle der früheren revolutionären Hoffnungen setzte er in den achtziger Jahren die Mitarbeit an Reformprojekten der sozialistischen Partei und Gewerkschaft. Seine ethische Wende sollte sinnvolles politisches Handeln nach der bitteren Enttäuschung dieser Hoffnungen wohl überhaupt erst wieder möglich machen. Die Politik hat die autonomen ethischen Regeln sozial durchzusetzen, die es dem Einzelnen erlauben, sein Leben selbstbestimmt und einheitlich zu einem dauerhaft befriedigenden Werk zu machen.⁵⁶

⁵² Auch wenn das von außen uneinsehbare Überwachungszentrum des „Panopticon“ unbesetzt bleiben kann, weil sich die sich selbst überwachenden Individuen so verhalten müssen, als sei es ständig besetzt, so verändern sich dadurch doch keineswegs die hierarchisch-zentralisierten *Strukturen* (die von den Eingeschlossenen nur gleichsam verinnerlicht werden).

⁵³ Der Wille zum Wissen, 63 f., 92.

⁵⁴ Vgl. meinen Aufsatz: Michel Foucaults Analytik der Macht, a. a. O. 43 f., 48, 53, 58 f.

⁵⁵ Vgl. Marti, 150 ff.

⁵⁶ Vgl. mein Buch: Foucault zur Einführung, a. a. O. 125 ff.

6. Dreyfus und Rabinow

Die vor allem Foucaults philosophische Methodologie herausarbeitende Untersuchung von Dreyfus und Rabinow aus dem Jahre 1983 ist der wohl nach wie vor wichtigste Beitrag zur Foucault-Forschung. Foucault kritisierte Strukturalismus und Hermeneutik, die beiden wichtigsten zeitgenössischen Methoden zur Erforschung des Menschen, indem er sie sozialgeschichtlich aus ihrem Zusammenhang mit den zugleich subjektivierenden (Hermeneutik) und objektivierenden Praktiken (Strukturalismus) unserer Gesellschaft zu erklären versuche.⁵⁷ Als Genealoge beider Methoden befinde er sich jedoch nicht nur jenseits derselben, sondern auch zwischen ihnen, indem er sie seit Beginn der siebziger Jahre zu einer Methode verbunden habe, die die Autoren „interpretative Analytik“ nennen (Kap. 5). Im Anschluß an die praktizistische Hermeneutik des frühen Heidegger (s. o. S. 377), die Foucault unter dem Einfluß Nietzsches machtheoretisch instrumentiert habe, sei die Genealogie eine eher hermeneutisch-interpretative Disziplin, die in Beteiligtenperspektive herausarbeiten wolle, daß und wie gegebene diskursive Systeme (z. B. die modernen Sexualwissenschaften) aus der Geschichte gewisser Praktiken (z. B. der christlichen Pastoral) entstanden sind. Die Archäologie ist demgegenüber eine eher analytisch-strukturalistische Disziplin, die in unbeteiligter Beobachterperspektive die unbewußte Ordnung des Diskurses freilegt, dessen praktische Herkunft die Genealogie herausgearbeitet hat. Sie zeigt, daß die unbewußte diskursive Grundlage dessen, was einst und heute für wirklich gehalten wurde und wird, in Wahrheit nichts weiter als ein historisch veränderliches und kontingentes Konstrukt ist, dem wir Tag für Tag auf den Leim gehen. Es sei Foucaults herausragende Leistung, Thomas Kuhns Theorie der Naturwissenschaften eine ihr ebenbürtige Theorie der Human- und Sozialwissenschaften zur Seite gestellt zu haben (102f., 194, 208f., 229ff.). Im Gegensatz zu jenen hätten es die Humanwissenschaften nie vermocht, den unbezweifelten Status „normaler Wissenschaften“ zu erreichen, weil sie Foucault zufolge als höchst zweifelhafte Wissenschaften stets mit den jeweiligen Konjunkturen soziokultureller Macht verflochten gewesen seien.⁵⁸

So gelingt es Foucaults strukturalistisch-hermeneutischem Komplementärdiskurs, die Geschichts- und Selbstvergessenheit des Strukturalismus durch hermeneutisch-genealogische Interpretation zu korrigieren und zugleich deren (notwendigen?) Abbruch einer noch zu radikalisierenden Reflexion auf die eigenen Bedingungen durch eine strukturalistisch-archäologische Darstellung der hermeneutischen Situation selber zu vermeiden, die er ihrerseits als historisches Konstrukt erweist (213). Zwar teile er im Zeitalter des Nihilismus (112ff.) die poststrukturalistische Skepsis gegenüber festen und tiefen „Bedeutungen“ und „Wahrheiten“, aber er mache deren „modische(n) Analysen des ‚freien Spiels der Signifikanten‘ oder der Begehren“ (154) nicht mit, sondern spreche mit dem Ernst eines in Geschichte und Gegenwart involvierten Zeitgenossen, der glaubt, uns etwas Wichtiges zu sagen zu haben über das, was es einst hieß und heute heißt, ein Mensch zu sein.

Zwar arbeiten die Autoren Foucaults endgültige Position so heraus, daß sie sie als Korrektur von Aporien seines früheren, diskontinuierlichen Werks darstellen (Kap. 4). Doch am Ende klingt es zu schön und harmonisch, als daß es ganz wahr sein könnte. Ich ergänze die ebenso bohrenden wie kritischen Fragen, die die Autoren dennoch an Foucaults Theorie stellen (238ff.), durch Rückfragen an die Fragenden selbst. Ist es Foucault wirk-

⁵⁷ Vgl. meinen Aufsatz: Michel Foucaults Analytik der Macht, a. a. O. 54ff.

⁵⁸ Vgl. I. Hacking, Michel Foucaults Immature Science, in: *Nous* 13 (1979); F. Weinert, Die Arbeit der Geschichte. Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault, in: *Zeitschrift f. allg. Wissenschaftstheorie* XIII/2 (1982).

lich gelungen, Archäologie und Genealogie harmonisch zu einer „interpretativen Analytik“ zu verbinden? Hat er nicht zunächst jene durch diese schlicht *ersetzt* und erst in „Der Gebrauch der Lüste“ zu einem klaren Bewußtsein über die Verbindung beider gefunden? Beansprucht nicht auch und gerade die angeblich interpretative Genealogie, ein „glücklicher Positivismus“,⁵⁹ also unbeteiligt-objektivierende Wissenschaft des historisch Gegebenen zu sein? Muß die genealogische Machttheorie nicht z. B. im Sinne von Jürgen Habermas⁶⁰ so kritisiert werden, wie Dreyfus und Rabinow selber die frühere archäologische Diskurstheorie kritisiert hatten:⁶¹ ihr „transzendentaler Historismus“ verdoppele Macht auf aporetische Weise zu einem quasi-transzendentalen Konstitutionsprinzip einerseits und einem empirischen Objekt historischer Forschung andererseits? Kann über human- und sozialwissenschaftliche Geltungsansprüche wirklich nicht mehr gesagt werden als Foucaults relativistischer Praktizismus es tut (s. o. S. 374f., *Ad. 2*)? Ist die „*conditio humana*“ wirklich so unendlich plastisch und beliebig formbar, wie es sich Foucaults historischem Kulturalismus darzustellen scheint? Antwortet seine spätere subjekttheoretische Wende hierauf nicht selber mit einem klaren „Nein“?

Doch auch deren (nun im wertenden Sinne zu verstehender) „Positivismus“ glanzvoller Lebenskünste bedarf wohl dringend einer Korrektur. Es ist an der Zeit, sich wieder auf eine philosophische Tradition zu besinnen, die sowohl Nietzsches Nihilismus als auch Foucaults in dieser zweifachen Gestalt auftretender Positivismus zum Verschwinden bringen wollten, nämlich auf die Tradition einer *negativen* Philosophie, die die menschliche Kehrseite zur Geschichte siegreicher soziokultureller Verhältnisse aufzeigt: das etwaige Leiden an ihnen und die daraus erwachsenden Vermutungen, wie ein leidloser Zustand auszusehen hätte.

Summa summarum: die Foucault-Forschung bietet bislang das recht konfuse Bild verstreuter und kaum miteinander kommunizierender Versuche, die noch ein weitgehend fiktives Bild ihres Gegenstandes haben, die den großen französischen Philosophen loben, wo er vermutlich eher zu kritisieren ist, und kritisieren, wo vermutlich gerade seine Vorzüge oder originären Einsichten liegen. Seine Schwierigkeiten und Leistungen wurden von der bislang in großen Teilen noch diesseits kontrollierbarer argumentativer Disziplin verbleibenden Forschung erst in Ansätzen herausgearbeitet, und die verschiedenen Kehrtwendungen und Brüche in seiner Werkgeschichte konnten bisher, wenn sie überhaupt wahrgenommen wurden, nur rein perspektivisch überbrückt werden.⁶²

⁵⁹ Die Ordnung des Diskurses, 48.

⁶⁰ Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt a. M. 1985) 313 ff.

⁶¹ Der sie vorwerfen, in ihr kehre wieder, was Foucault als die Grundstruktur des „Menschen“ kritisiert habe: jene erste (transzendental-empirische) Dublette. Die „Archäologie“ erforsche historisch die *empirischen* Regelmäßigkeiten der Diskurspraktiken, die sie jedoch andererseits als *transzendente* Bedingungen diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken fasse (106 ff., 117 ff.).

⁶² Das gilt auch für meine Untersuchung: Foucault zur Einführung, a. a. O. Ich hoffe jedoch, bald die Abhandlung „Das Verschwinden des Edlen Wilden. Philosophische Studien zu Lévi-Strauss und Foucault“ vorlegen zu können, wo ich versuche, den inneren Schwierigkeiten der Philosophie Foucaults etwas genauer auf die Spur zu kommen.

Literaturverzeichnis

- Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit, Band I: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a. M. 1977, 190 S.
- : Sexualität und Wahrheit, Band II: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt a. M. 1986, 327 S.
- : Sexualität und Wahrheit, Band III: Die Sorge um sich, Frankfurt a. M. 1986, 316 S.
- Wilhelm Schmid: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt a. M. 1987, 114 S.
- Gilles Deleuze: Foucault, Frankfurt a. M. 1987, 189 S.
- Luc Ferry u. Alain Renault: Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, S. 81–159, München 1987, 262 S.
- Maurice Blanchot: Michel Foucault vorgestellt von Maurice Blanchot, Tübingen 1987, 63 S.
- Urs Marti: Michel Foucault, München 1988, 183 S.
- Clemens Kammler: Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks, Bonn 1986, 273 S.
- Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik (mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault), Frankfurt a. M. 1987, 327 S.

Bela v. Brandenstein (1901–1989)*

Von Brigitte DEHMELT COOPER (Ventura/Calif.)

Bela Freiherr v. Brandenstein ist am 24. August 1989 im Alter von 88 Jahren in Saarbrücken verstorben, wo er seit 1948 an der Universität Saarbrücken mehr als zwanzig Jahre Philosophie lehrte. Geboren in Budapest, war das Ungarische seine Muttersprache. Er pflegte sie noch im Kreise seiner Familie zu sprechen, und viele seiner Bücher sind in ihr geschrieben. Seit 1934 war v. Brandenstein öö. Professor der Philosophie an der Universität in Budapest. Von 1938 bis 1944 war er Präsident der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft. 1945 emigrierte er mit seiner Familie.

„Der Aufbau des Seins“ erschien zuerst in ungarisch 1935. Es ist ein Buch, das v. Brandenstein als eine Einführung in sein großangelegtes Werk „Grundlegung der Philosophie“ betrachtet, von dem zwei Bände bereits 1926/1927 in deutscher Sprache erschienen sind, offensichtlich weil er die deutsche Sprache als höchst geeignet betrachtet hat, um die feinen Unterschiede in der Philosophie auszudrücken. Er setzt sie in dieser Fähigkeit der griechischen Sprache gleich und bedient sich darum deutscher Bezeichnungen für griechische und lateinische Wörter, weil sie ihm treffender erscheinen, nicht weil er Fremdwörter vermeiden will. Er lehnt auch nicht den Versuch der Mathematiko-Logisten, eine lebende Sprache durch algebraische Zeichen zu ersetzen, als im Prinzip unmöglich ab, meint aber, daß diese Methode viel komplizierter sei als das Erlernen von Wörtern, deren Bedeutung wir gleich mit ihnen auffassen. Das ist eine Schwierigkeit, die die Formelsprachen nicht berücksichtigen, wenn sie versuchen, Qualitäten und Relationen algebraisch auszudrücken; sie erklärt, warum sie wenig Erfolg haben (GdPh I, 102). v. Brandenstein hält sich darum an die gesprochene deutsche Sprache, was jedoch durch die Entwicklung im 20. Jahrhundert nicht dazu beiträgt, internationale Aufmerksamkeit zu erwecken.

* Folgende Bücher Bela v. Brandensteins werden abgekürzt zitiert: GdPh = Grundlegung der Philosophie; LuO = Logik und Ontologie; SWM = Sein – Welt – Mensch. Nähere Angaben siehe im bibliographischen Anhang.