

# Dritter Teil

*Michel Foucaults Biomacht als Macht der Norm und des Normalen*

»Sens et non-sens«, nous dit Merleau-Ponty, »sens et non-sens«, nous disait Pascal, et après lui tous les penseurs dialectiques, mais »sens et non-sens« d'un monde et d'une condition humaine qu'il faut non pas accepter mais dépasser pour être homme.

(*Lucien Goldmann, Le dieu caché*)<sup>1</sup>

Cette réduction à l'intramondanité est l'origine et le sens même de ce qu'on appelle la violence et rend ensuite possibles toutes les camisoles de force.

(*Jacques Derrida, »Cogito et histoire de la folie«*)<sup>2</sup>

Geh' in dich selbst! Entbehrst du drin  
Unendlichkeit in Geist und Sinn,  
So ist dir nicht zu helfen!

(*W. Goethe, Die Weisen und die Leute*)

- 1 »Sinn und Nicht-Sinn«, sagt uns Merleau-Ponty, »Sinn und Nicht-Sinn«, sagt uns Pascal, und nach ihm all die dialektischen Denker, aber »Sinn und Nicht-Sinn« einer Welt und einer *conditio humana*, die man nicht annehmen, sondern überwinden muss, um Mensch zu sein.«
- 2 »Die Reduzierung auf die Innerweltlichkeit gerade ist der Ursprung und der Sinn dessen, was man als Gewalt bezeichnet und was dann alle Zwangsjacken möglich macht.«



Ist der Satz seinem Wesen nach *normal*, trägt er die *Normalität* und damit einhergehend den Sinn in sich, so kann sich laut Derrida auch Foucaults Archäologie zwangsläufig nicht demselben naturalistischen und anthropologischen Reduktionismus entziehen, den sie an der modernen Pathologisierung und Internierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Zurückführung auf Geisteskrankheit verurteilt. Nicht anders als die Sprache der Psychiatrie und ihr Monolog über den Wahnsinn führt Foucaults archäologische *histoire de la folie* das, was jede endliche Bestimmtheit, jede historische Struktur übersteigt, auf Innerweltlichkeit zurück, sowohl Descartes' *Cogito* und dessen hyperbolischen Anspruch, jede menschliche und natürliche Faktizität hinter sich zu lassen, als auch die Unvernunft als absolute Indifferenz vor der Trennung zwischen Sinn und Nicht-Sinn. Diese Reduktion auf Innerweltliches, das *compelle intrare* der evangelischen Abendmahlparabel (Lk 14,23), das im Zentrum der christlichen Diskussion über die Legitimation der Gewaltanwendung gegen die Ungläubigen steht und das Foucault als Motto des Kapitels über die Internierung im klassischen Zeitalter von *Wahnsinn und Gesellschaft* verwendet, bildet aus der Sicht Derridas den Ursprung selbst der Gewalt und mache folglich alle Zwangsjacken überhaupt möglich.<sup>3</sup>

Es geschieht nicht aus Beliebigkeit, wenn die klassischen Rationalismen auf der Suche nach einem möglichen Schutz gegen den Wahnsinn an die unendliche Einheit einer absoluten Vernunft appelliert haben, was in der Sprache der Tradition nichts anderes als *Gott* heißt. Denn erst die positive Unendlichkeit der göttlichen Vernunft oder der Vernunft überhaupt kann die *Anomalie* und die *Negativität* gewaltlos reduzieren, indem allein sie vermag, Wahrheit und historische Bestimmtheit, Unendliches und Endliches zu versöhnen. Erst in ihr ist es möglich, die Positivität des *Wahren*, des *Simnes* und der *Norm* zu etablieren, ohne mit einem *Gewaltakt* deren Negatives, das Unwahre, den *Nicht-Sinn*, das *Abnorme* durch den sie bestimmenden Ausschluss *de facto* einzusperren. Wollte man hingegen dasselbe innerhalb eines endlichen Horizonts gewährleisten, dann wiederholte man lediglich jene normalisierende Sprache, gegen die man sich zu wenden glaubte.<sup>4</sup>

Auch für Derrida scheint es eine Alternative zur naturalisierenden Sprache der Pathologie zu geben, auch wenn das Projekt einer restlosen Reduktion des *homo natura* in uns und der historischen Determiniertheit der Sprache zum Scheitern verurteilt ist. In der Bestimmung der dämonischen Hyperbel, durch die das kartesische *Cogito* versucht, seine

3 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92/fz. 88.

4 Vgl. a.a.O., 94, Anm. 30/fz. 89, Anm. 1.

endliche Bestimmtheit zu übersteigen, unterscheidet Derrida zwischen einer lediglich *pathologischen* und einer eigentlich *exzessiven* Hybris. Ist erstere eine *konstituierende*, so letztere schlicht eine *konstituierende*. Während erstere als bloße *pathologische* Veränderung des Menschen sich *innerhalb der Welt* aufhält, erschließt und fundiert letztere als Überschuss über jegliche endliche Bestimmtheit die Welt: »ouvre et fonde le monde comme tel en l'excédant.«<sup>5</sup> Bleibt die restlose Reduktion der *anthropologischen Faktizität* Descartes' nicht weniger als Augustinus' oder etwa Husserls Cogito seiner Natur nach versperrt, so heißt dies nicht, dass innerhalb der notwendigen *Naturverfallenheit* der Endlichkeit es nicht möglich wäre, zwischen verschiedenen Arten der Gewalt zu unterscheiden, namentlich zwischen einer *ursprünglichen* und einer *noch schlimmeren Gewalt*.<sup>6</sup>

Ist das Wort von seinem ersten Erklingen her psychopathologisch, indem es sich nur dadurch überhaupt zu artikulieren vermag, dass es den Wahnsinn einsperrt, so kann und muss man immerhin eine Sprache für möglich halten, die doch imstande wäre, einen Dialog zwischen der Hyperbel als Übersteigerung jeglicher faktischen Struktur und dieser historischen, endlichen Struktur selbst herzustellen: zwischen Überschuss gegenüber der Totalität und geschlossener Totalität, *excès sur la totalité* und *totalité close*.<sup>7</sup> Dieser Dialog würde sich von der *noch schlimmeren* Gewalt eines Denkens der bloßen Immanenz insofern absetzen können, als er gleichermaßen die gewalttätige Befreiung des Wortes, die ihn stiftet, *mitreflektieren* – etwa als *Spur* oder implizites *Bewusstsein* von ihr – und davon Zeugnis ablegen würde.

Derrida verortet diese sich selbst denunzierende Ausübung der Gewalt des Diskurses als Dialog zwischen Unbedingtem und Bedingtem in der ursprünglichen Bewegung der Verzeitlichung als Logosbewegung, nämlich in der Historizität überhaupt als Differenz- und Aufschubstruktur. Dieser anfängliche *Wille zum Sagen* spricht sich demnach nicht aus, sondern *schreibt sich*, er ist eine unauflöslich zwischen Materialität und Idealität schwankende Ökonomie, das heißt ein Verhältnis zwischen endlichen Bestimmtheiten: »Die Ökonomie dieser Schrift ist eine geregelte Beziehung zwischen dem Überschuss und der überschrittenen Totalität: die *différance* des absoluten Exzesses.«<sup>8</sup>

Mit seiner *physis en différance* als grundlegender Äquivozität zwischen Natur und Kultur verschreibt sich Derrida dem ägyptischen Theuth als Gott nicht nur der Schrift und der Technik, sondern auch des Todes und der Medizin. Dadurch bestimmt er den Ort der *normalisierenden*

5 A.a.O.

6 Vgl. A.a.O., 98/fz. 94.

7 Vgl. a.a.O.

8 A.a.O., 100/fz. 94.

*Sprache* der Psychopathologie ganz anders als Foucault. Derrida, der jede Meta-Physik, jede Transzendenz, jede Supraessenzialität jenseits der endlichen Kategorien des Wesens und der Existenz verwirft, denkt das Verhältnis zwischen Natur und Freiheit im Sinne einer *äquivoken* Vermittlung, durch die ein Dialog zwischen *excès sur la totalité* und *totalité close*, *Unbedingtem* und *Bedingtem*, *Unendlichem* und *Endlichem* etabliert wird. Der Sprache, die die *différence* entfaltet, das heißt dem konstitutiv *schriftlichen* Logos qua Grammatologie, dem dieser Dialog entspricht, bleibt die *Schuldhafte* nicht erspart, die einer jeden *historischen Sprache* anhaftet, insofern sie der von ihr selbst produzierten Negativität nicht gerecht werden kann. Die *Ökonomie der Gewalt* der *différence* sei allerdings besser als die noch schlimmere Gewalt einer Sinnartikulation, die auf der Ebene der Faktizität einer besonderen historischen Konstellation Halt macht und somit nur die Alternative zwischen Normalem und Pathologischem, zwischen einem bestimmten Wahnsinn und einer bestimmten Vernunft zu kennen scheint.<sup>9</sup>

Wie zum einen auf der phänomenologischen Seite die Dynamik der raum-zeitlichen Bewegung der *différence* zu beschreiben und wie zum anderen auf der axiologischen Seite ihr Vorrecht zu legitimieren sei, bleibt allerdings völlig unerläutert, wenn man sich – wie es Derrida erklärtmaßen tut – bei gleichzeitigem Denunzieren der Reduktion auf Innerweltlichkeit und Aufrufen zu einem Dialog mit dem, was als Überschuss über jede historisch bestimmte Totalität Historizität überhaupt begründet, jedem Rekurs auf eine Transzendenz, auf ein Jenseits der Ousia verweigert. Wenn Foucault hingegen auf der radikalen Alterität des Wahnsinns besteht, ohne allerdings weder einen unmittelbaren Zugang zu ihm noch seine Identifizierung mit einer bestimmten historischen Struktur zu unterstellen, zeichnet er gemäß der internen Logik seiner Position die Gegenüberstellung zwischen einem Leben im *eminenten* Sinne und einem *depotenzierten* Begriff des Lebens nach: zwischen einer unendlichen Totalität, die nur als in sich selbst reflektiert, das heißt als Logos, mit sich selbst konsistent sein kann, und einer endlichen Totalität. Dadurch ist der Horizont seiner Kritik an der psychopathologischen Sprache ein anderer. Stellt bei Derrida die grundlegende Äquivozität der *physis en différence* ein – wie immer grundloses – *Fundament* dar, so betrachtet Foucault die gewalttätigen Vermittlungen zwischen Natur und Kultur der *Biopolitik* nie *affirmativ*, sondern immer *kritisch*.<sup>10</sup>

Die Projekte beider Autoren bleiben dennoch grundsätzlich miteinander verwandt. Für den Stellenwert, den Derrida seinem Projekt gibt,

9 A.a.O., 89/fz. 85 f.

10 In diesem Sinn kann die Figur des *Hybrids* (bzw. des *Parasits*) als Mischwesen aus Natur und Kultur, das sich unter mehr oder minder direkter Anlehnung an den Neuspinozismus in letzter Zeit verbreitet hat, prägnant als

kann man kurz nochmals auf seine elf Jahre nach *Cogito et histoire de la folie* erschienene Schrift *Glas* hinweisen. Dort fragt Derrida in enger Anlehnung an Hegel und insbesondere an der Auffassung von Familie in dessen Realphilosophie, die dieser nach dem trinitarischen Muster der Heiligen Familie als emblematisch für die Dialektik des Eigenen, die *Oikos-nomie* des absoluten Wissens und somit jeder Sinnartikulation überhaupt, die entweder *totalitär* ist oder gar nicht, versteht, wie überhaupt das Verdrängte »des Phallozentrismus, des Idealismus, der Metaphysik«, oder gar der »unendlichen Wiederaneignung, die beruhigendste metaphysische Normalität des Idealismus, der verinnerlichten Idealisierung« und also der Bedeutung und des Sinnes überhaupt zu denken sei.<sup>11</sup> Vergeblich meinen die *Doktoren der Kastration* eine andere Sprache als Hegel zu sprechen: Widerstand gegen den onto-theologischen Sinn könne man nicht durch eine psycho-anthropologische Figur üben; es ist von einem anscheinend *regionalen* Problemkreis, der Soziologie, Psychologie, Politischen Ökonomie, Sprachwissenschaft, ausgehend nicht möglich, den *ontologischen* Problemkreis der Totalität der Spekulation, das heißt der Bedeutung überhaupt, infrage zu stellen, und zwar nicht so sehr, weil man dadurch ein besonderes Wissen zum Maßstab für ein übergreifendes erheben will, sondern eher, weil das vermeintliche Regionale je schon vom Ontologischen dialektisch einholbar ist. Man solle hingegen die nicht selbst aufhebbaren Widerstandkräfte gegen die *Aufhebung*, gegen den Prozess der Wahrheit und die spekulative Negativität zum Vorschein

Gegenpart zu den Positionen sowohl Derridas als auch Foucaults dienen. Die *Hybridisierung*, die eine Verwischung der Grenzen zwischen Menschen, Tieren, Göttern, Maschinen, Artefakten oder gar Gesteinen anstrebt und damit die Moderne hinter sich lassen möchte, wird von so disparaten Autoren wie Giorgio Agamben, Donna Haraway, Michel Serres, Bruno Latour vertreten. Vgl. insb. G. AGAMBEN, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M. 2003, wo im Gegensatz zu einer herkömmlichen *dialektischen* Synthese zwischen Menschlichem und Tierischem mit einem dritten, übergreifenden Terminus an eine Disjunktion zwischen zwei Termini gedacht wird, die doch in einem Verhältnis der Nicht-Koinzidenz stehen. Dieses ›Zwischen-‹ soll auf eine posthistorische, messianische Zeit hinweisen, in der eine neue Nicht-Menschheit (›in-umanità‹) ein *nacktes Leben* – nicht mehr *menschlich* nicht mehr *tierisch* – führen würde; vgl. 91, 27, 100/it. 85, 25, 94. Vgl. außerdem: H.-J. RHEINBERGER, »Natur, NATUR«, in: DERS., *Iterationen*, Berlin 2005, 30–50; H. SCHMIDGEN, *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011, insb. 138 ff.; F. BALKE, »Parasitäre Positionalität. Samuel Butlers ›Buch der Maschinen‹ und sein Aussagewert für die philosophische Anthropologie«, in: Th. EBKE, M. SCHLOSSBERGER (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin 2012, 49–64.

<sup>11</sup> DERRIDA, *Glas*, a.a.O., 209a/fz. 211a.

bringen.<sup>12</sup> Dadurch sei es nötig, die Entgegensezung oder gar die Dialektik des Wahren und Nicht-Wahren, gar all die Entgegensezungspaare der metaphysischen Tradition zugunsten eines Gebiets der grundsätzlichen *indécidabilité*, Unentscheidbarkeit und Äquivozität zu überschreiten. Möglich soll dies erst in der *Bewegung der Bedeutung* sein, die das absolute Wissen der Totalität des Sinnes auf dessen existenzielle, materielle Bedingung, auf das Dasein von dessen notwendiger Verzeitlichung und Verräumlichung wie auf das von ihm Verdrängte zurückföhre. Dem *Leben des Begriffes* sei dadurch die Materialität des Todes als das *Außen* (»dehors«) oder Unten (»dessous«), das ihn gleichzeitig exzediere und trage und das Derrida in Antigone als Apostelin der familiären Werte des Gedenkens und des Begrabens, ja der *Krypta* exemplarisch verkörpert sieht, eingeschrieben.<sup>13</sup> Es wurde bereits erwähnt, dass gegen die Fähigkeit der *Krypta* der Schrift und ihre Berechtigung dazu, tatsächlich das *Leben des Begriffes* zu tragen, mehrere Vorbehalte gelten gemacht werden können. Hier wird auf jeden Fall die These vertreten, dass erst im Horizont jenes *Lebens des Begriffes*, das im *Tod des gramma* zugleich überschritten und fundiert werden soll, Foucault seine jener Derridas im Zielpunkt, jedoch nicht in der Lösung, ähnliche Kritik an der *Normalität* sowohl des Rationalismus als auch seiner angeblichen *psycho-anthropologischen* Reduktionen unternimmt und auch unternehmen sollte.

Versteht man diese Kritik an der Normalisierung als eine Kritik an der *Biopolitik* im weiten Sinne und sozusagen *ante litteram*, so erweist es sich als nötig, zumindest einleitend auf Foucaults frühe Studien über Psychologie und Geisteskrankheit hinzuweisen. Denn die Entwicklung, die sich dort abzeichnet, stellt die unmittelbare Prämisse dar, anhand derer nicht nur Foucaults *Histoire de la folie*, sondern auch sein Einspruch gegen den biopolitischen Anthropologismus der Moderne sich erst in ein angemessenes Licht stellen lässt. Anhand der Umwandlung, die Foucaults Ansatz von der frühen Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« und von der ersten Fassung von *Maladie mentale et personnalité* bis zur zweiten Fassung derselben – nunmehr mit veränderter Überschrift: *Maladie mentale et psychologie* – und zu seiner Einführung in Kants Anthropologie erfährt, lässt sich nämlich genau verfolgen, wie Foucault vom durchaus *philosophisch-anthropologischen* Projekt einer Fundierung der Psychologie in den historischen Lebensbedingungen des konkreten Menschen zur schlichten Denunzierung der falschen Vermittlungen übergeht, auf die sich der moderne anthropologische Reduktionismus stützt.

Soll der Begriff der *Biopolitik* in seiner schärferen, erweiterten Auffassung als eine unlösbare Verschränkung des Biologischen mit dem

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 51a/fz. 53a.

<sup>13</sup> A.a.O., 185a/fz. 187a.

Politischen und des Politischen mit dem Biologischen, ja der Natur mit dem Geist und des Geistes mit der Natur verstanden werden, so allemal nicht in dem Sinne eines Determinismus irgendeiner Art. Weder soll die These prinzipiell besagen – etwa im Sinne eines ›Historismus‹ –, dass die natürlichen Tatsachen von den kulturellen, noch dass die kulturellen – im Sinne diesmal eines *einfachen* ›Naturalismus‹ – von den natürlichen Tatsachen von vorneherein bestimmt sind. Die unentwirrbare Verflechtung der beiden Ebenen soll nicht *materiell*, sondern eher *formell* verstanden werden. Dass die moderne Verobjektivierung des Wahnsinns durch die Psychopathologie unter dem starken Einfluss der Moralisierung stand, die der Umgang mit den Irrsinnigen bei Samuel Tukes *Retrait* in England und bei Philippe Pinels *Asyl* in Frankreich nach dem Modell der bürgerlichen Familie erfuhr, heißt zum Beispiel nicht, oder zumindest nicht prinzipiell, dass das Feld der wissenschaftlichen Forschung von den geistigen Werten, die dabei zum Ausdruck kamen, *inhaltlich* vorbestimmt wurde. Ähnlich bedeutet die These, die Foucault zum ersten Mal am Ende seiner *Naissance de la clinique* ausformuliert und die dann in der Archäologie der Humanwissenschaften von *Les mots et les choses* ausführlich entfaltet wird, nach der für die Entstehung der modernen Humanwissenschaften der Medizin und allgemeiner den Lebenswissenschaften eine paradigmatische Rolle zuzusprechen sei, nicht etwa, dass die Ökonomie, die Soziologie, die Sprach- oder die Literaturwissenschaften sich unmittelbar die *materiellen* Ergebnissen der biologischen Forschung, deren Begrifflichkeit, Gegenstände und empirisches Wissen zunutze machen.

Anvisiert ist im Gegenteil die konstitutive Unfähigkeit der Natur- sowie der Geisteswissenschaften, dem sie tragenden Anspruch gerecht zu werden, sich lediglich auf die unmittelbare Gegebenheit von *analytisch* erfassbaren, voneinander selbständige bestehenden Elementen, beziehungsweise auf eine sinnhafte Aneignung, die *synthetisch* jedes Äußerliche, Unvermittelte verinnerlicht, zu stützen. So sind die Naturwissenschaften nicht von besonderen, historisch gewachsenen synthetischen Werten vorbestimmt, aber sie sind immer auf solche angewiesen, die, selbst synthetisch, im Prozess ihrer Fortbestimmung durchaus mutieren können. Ähnlich lassen sich die Geisteswissenschaften von natürlichen, unmittelbar gegebenen Äußerlichkeiten nicht – das heißt nicht im Prinzip – im Voraus bestimmen, denn ihrer synthetischen Natur nach zeichnen sie sich immer durch Kreativität und Emergenz aus; dennoch kann ihnen eine völlige Verinnerlichung, ja Idealisierung des Gegebenen unmöglich gelingen. Sie bleiben stets auf Äußerlichkeit angewiesen, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen.

Glaubt somit Foucault nachweisen zu können, dass in der vermeintlich positiven Bestimmung der abstrakten Grenze zwischen dem *psychisch* Pathologischen und dem *psychisch* Normalen eine partikulare

Form von Moralisierung entscheidend gewesen ist, so ist für die Auffassung der *Biopolitik* nicht das *historische* Datum relevant, dass das Modell der *bürgerlichen* Familie für die Entstehung der modernen Psychopathologie maßgeblich gewesen ist, sondern vielmehr das *prinzipielle*, dass diese ihrem Anspruch auf Positivität kaum gerecht werden konnte. Die paradigmatische Rolle, die den Lebenswissenschaften laut Foucault bei der Entstehung der modernen Humanwissenschaften zuzusprechen ist, muss ähnlich nicht in der Übernahme einer besonderen Begrifflichkeit, zum Beispiel des *struggle for life* als Selektionsprinzip oder der *Homoöstase*, gesucht werden; vielmehr kann sie auf der Ebene der *epistemischen* Artikulation aufgewiesen werden, etwa durch den Begriff der *Organisation*, der sowohl in den Wissenschaften des Lebens wie in jenen des Menschen für die Auffassung im dialektischen Sinne des Verhältnisses zwischen Identität und Differenz bestimmd wird, oder durch den *Dezisionismus* und die unmittelbare, unausgesprochene Normativität, die daraus folgt. Naturalistisch geprägt bleiben die Humanwissenschaften demnach nicht, weil sie der Medizin oder der Biologie bestimmte Inhalte entlehnen, sondern weil sie dieselbe Struktur wiederholen, die die Natürlichkeit der Biologie – mit Hegel gesprochen, die grundsätzliche Äußerlichkeit des Geistes mit sich selbst in ihr – bestimmt.

Der dritte Teil der Arbeit wird der die Biopolitik auszeichnenden Verschränkung zwischen *Biologie* und *Politik* zuerst im Anschluss an Foucaults frühem Interesse für die Psychologie nachgehen. Foucaults *philosophisch-anthropologische* Anfänge gewinnen ihre ganze Relevanz in einer *philosophischen* ebenso wie in einer *historischen* und *politischen* Hinsicht erst dann, wenn sie mit konkurrierenden Ansätzen wie jenen von Georges Politzer, Maurice Merleau-Ponty oder Daniel Lagache in Zusammenhang gebracht werden. Strebt noch der frühere Foucault danach, eine psycho-physische Einheit zu begreifen, die jenseits der spiegelbildlichen Abstraktionen von Materialismus und Rationalismus zu erlangen ist, so markiert Foucaults *Entdeckung* des Wahnsinns insofern einen Bruch, als nun die unter endlichen Bedingungen *technisch-wissenschaftlich* vollzogene Vermittlung zwischen Körper und Seele zum Kernstück seiner Kritik des modernen anthropologischen Reduktionismus wird. Dies zeigt am deutlichsten ein Vergleich zwischen der ersten Ausgabe von Foucaults früher Abhandlung über die Geisteskrankheit, *Maladie mentale et personnalité* (1954), und der zweiten, die 1962 vom Autor stark überarbeitet und mit einem neuen Titel, *Maladie mentale et psychologie*, versehen wurde.

Die Analyse von Foucaults Archäologie der modernen Medizin (*Naisance de la clinique*, 1963) und von seiner Archäologie der Humanwissenschaften (*Einleitung zu Kants >Anthropologie<*, 1961; *Les mots et les choses*, 1966) wird weiter gestatten, die vermeintliche Einheit zwischen Körper und Seele im Horizont der die Moderne auszeichnenden

Verschränkung zwischen Bio- und Humanwissenschaften zu untersuchen. Somit wird das Terrain erschlossen sein, auf dem es möglich wird, auf der Basis vor allem von Foucaults Genealogie der modernen Seele als Gefängnis des Körpers, *Surveiller et punir* (1975), und seiner Geschichte der Sexualität, *La volonté de savoir* (1976), auf seine eigentliche *Biopolitik* und *Biomacht* einzugehen. Überprüft wird dabei, ob in Foucaults Auffassung der Biopolitik nicht immer schon ein Begriff des Lebens im eminenten Sinne am Werk ist, der ihre völlige und prägnanteste theoretische Entfaltung erst ermöglicht. *Ewiges und ausgezeichnetes Leben* als Liebe und Gerechtigkeit wäre das Modell einer unendlichen Vermittlung, das erst erlaubt, die aufgrund eines *depotenzierten Lebensbegriffs* erlangten Vermittlungen des modernen Naturalismus angemessen zu beurteilen. Erst vor dem Hintergrund eines *unendlichen Lebens* lässt sich die intrinsische Gewalt der modernen Biopolitik wirklich begreifen.

## I. Foucaults Philosophische Anthropologie: Einheit des Menschen und psychosomatische Totalität

Un étudiant me disait un jour: »Je veux qu'on m'apporte l'homme dans un bocal.« Or, ce bocal imaginaire comme le laboratoire sont des milieux concrets et des situations vitales.

(*Daniel Lagache, L'unité de la psychologie*)<sup>14</sup>

Die ersten Keime seines Projekts einer Diskursanalyse als der Versuch, die Formen der Erfahrung in ihrer Geschichte zu untersuchen, sind laut Foucault in seiner früheren Beschäftigung mit der Daseinsanalyse des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswangers und mit dem Problem der Grundlagen der Psychologie zu suchen. Damals habe er sich innerhalb des in jenen Jahren dominanten Dilemmas zwischen einer *philosophischen Anthropologie* und einer *sozialen Geschichte* bewegt. Eine Auflösung dieses Dilemmas habe er in einer Verbindung zwischen einer *allgemeinen Theorie des Menschen* und dem Hinweis auf die *konkreten, ökonomischen und sozialen Lebensbedingungen* der einzelnen Individuen gesucht. Habe er damals noch eine allgemeine Bestimmung *menschlicher Erfahrung* samt ihrer Verankerung in der Geschichte angestrebt, so unterscheide sich hiervon die spätere Archäologie darin, dass sie gleichsam hinter dieser Erfahrung des Menschseins zurückgeht, um die Frage

<sup>14</sup> »Ein Student sagte zu mir eines Tages: ›Ich will, dass man mir den Menschen in einem Reagenzglas bringt.‹ Nun, dieses imaginäre Reagenzglas und dieses Labor sind konkrete Milieus und vitale Verhältnisse.«

nach deren geschichtlichen Bedingungen zu stellen und damit die Geschichtlichkeit der Formen der Erfahrung zu untersuchen.<sup>15</sup>

Foucaults frühes Interesse für die Psychologie galt ihrem wesentlichen Verhältnis zur Anthropologie und zu einer möglichen Fundierung der Humanwissenschaften. Die Psychologie stellt für ihn genuin eine *philosophische Anthropologie* dar, denn sie verspricht eine neue Verbindung zwischen empirischem und philosophischem Wissen anbieten zu können und damit die grundlegende Frage nach der Erkenntnis des Menschen auf neuer Basis zu beantworten.<sup>16</sup>

*Fundamental* ist die Psychologie laut Wilhelm Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*<sup>17</sup> zumindest in zweierlei Hinsicht: weil ihr als Wissenschaft der Psyche bei der Grundlegung jeder »Erfahrungswissenschaft des Geistes« ein »methodischer Vorzug« zukommt, indem ihr der lebendige Zusammenhang der menschlichen Erfahrung, auf die alle Geisteswissenschaften aufbauen, *unmittelbar* gegeben ist, und weil in ihr die grundlegende Frage nach der Einheit des Menschen als Zusammenhang zwischen Körper und Geist sich nicht nur mit besonderer Brisanz stellt, sondern auch vorzüglich gelöst werden kann.<sup>18</sup>

Die Psychologie kann – so Dilthey – hiermit einer radikalen Reflexion über den Menschen als Grundlage dienen, die gegenüber der Spekulation

<sup>15</sup> Vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 69 ff./fz. 54 ff.

<sup>16</sup> Foucault scheint keine Kenntnis der deutschen Debatte über eine *Philosophische Anthropologie* um Max Scheler und Helmuth Plessner gehabt zu haben, weist allerdings im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit Ludwig Binswanger auf die Arbeit des Baseler Philosophen Paul HÄBERLIN, *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, Zürich 1941, hin (vgl. IBins, 94, Anm. 1/dt., 8, Anm. 1). Zu Foucault und der Philosophischen Anthropologie vgl. auch: U. BALZARETTI, »Spekulation und phänomenologische Ontologie. Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn«, in: Th. Ebke, M. Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Sonderdruck 3 (2011/2012), Berlin 2012, 127–49.

<sup>17</sup> Für Diltheys psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften vgl. N. D. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Hamburg 1995, insb. 37–59.

<sup>18</sup> W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig 1990 (1924), 139–240, 147 und 151 für die Zitate. Für einen unmittelbaren Bezug Foucaults auf Diltheys *Ideen* vgl. M. FOUCAULT, »La psychologie de 1850 à 1950«, in: DE I, 148–65, insb. 154 f./dt. 183. Für Diltheys psychologische Grundlegung der

der metaphysischen Tradition und dem Naturalismus der empirischen Wissenschaften jenen dritten Weg darstellt, den man im Allgemeinen als grundlegendes Anliegen der nach-hegelischen Versuche bezeichnen kann, ein Denken der Endlichkeit zu entfalten. Eine »Grundlegung der Geisteswissenschaften« kann die Psychologie darstellen, indem sie »von dem in der inneren Erfahrung gegebenen seelischen Zusammenhang« ausgeht, den sie in der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend dem besonderen Zwecksystem, auf das sie sich jeweils bezieht, »wie Wirtschaftsleben, Recht, Kunst und Religion«, jeweils anders zur Artikulation bringt.<sup>19</sup> Dieser Zusammenhang ist in der Psychologie als Wissenschaft des Subjekts, des *Seelenlebens* »primär gegeben«; darin besteht sowohl der »Grundunterschied« der psychologischen Erkenntnis vom Naturerkennen, das nicht organisch-synthetisch im Ganzen der menschlichen Wirklichkeit, im »Leben selbst«, sondern mechanisch-analytisch in Kausalzusammenhängen von eindeutig bestimmten Elementen seinen Ausgangspunkt hat, als auch ihre Fähigkeit, als »Werkzeug des Historikers, des Nationalökonomien, des Politikers und Theologen«, des »Juristen« und des »Literaturhistorikers« zu dienen.

Die Psychologie betrachtet den »*Strukturzusammenhang des Seelenlebens*«, in dem die Erfahrungswissenschaften des Geistes ihre Grundlage finden sollen, rein *beschreibend*, das heißt »ohne jede metaphysische Substanzialisierung«. Dieser *phänomenologische* statt *metaphysische* Ansatz gestattet ihr, von der »Unlösbarkeit des metaphysischen Problems vom Verhältnis der geistigen Welt zur körperlichen« sich verschont zu sehen.<sup>20</sup> Demnach vermag die *geisteswissenschaftliche* Psychologie, das heißt die *beschreibende und zergliedernde*, die unmittelbar Zugang zum Ganzen des Seelenlebens hat, in sich die *naturwissenschaftliche, erklärende*, die stattdessen von als selbstständig betrachteten Elementen ausgeht, um sie durch Hypothesen wirkkausal zusammenzufügen, problemlos als ein Moment ihrer selbst aufzunehmen: »Diese erhielte in der beschreibenden ein festes deskriptives Gerüst, eine bestimmte Terminologie, genaue Analysen und ein wichtiges Hilfsmittel der Kontrolle für ihre hypothetischen Erklärungen.«<sup>21</sup> Der Geist kann sich die Natur reibungslos einverleiben. Und in praktischer Hinsicht sind die Geisteswissenschaften dank ihrer Grundlegung in der Psychologie gegen die entgegensezten, aber spiegelbildlichen Gefahren des naturalistischen Reduktionismus und der spekulativen Schwärmerie gleichermaßen gefeit und zur Wahrnehmung ihrer

Geisteswissenschaften vgl. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie*, a.a.O., insb. 37–59.

19 DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, a.a.O., 237 und 156.

20 A.a.O., 238 und 142.

21 A.a.O., 153.

eigentlichen Aufgabe bereit, nicht weniger als »die Leitung des Lebens« selbst zu übernehmen.<sup>22</sup>

Eine ähnliche *grundlegende* Stellung wird der Psychologie auch von den Autoren zugewiesen, die für Foucaults Ausbildung und Werdegang in verschiedenem Ausmaß entscheidend gewesen sind. Unter ihnen seien zumindest Georges Politzer, Maurice Merleau-Ponty und Daniel La-gache genannt.<sup>23</sup>

*i. Georges Politzers konkrete Psychologie des menschlichen Dramas als wissenschaftliche Psychotechnik*

Will die Psychologie die Phase ihrer Mythologie hinter sich lassen und sich endlich als positive Wissenschaft konstituieren, so muss sie laut Georges Politzer den Mythos der Spaltung des Menschen in Seele und Körper verabschieden, der in der spekulativen nicht weniger als in der experimentellen Psychologie wirksam ist. Dementsprechend sind die Strömungen, die innerhalb der zeitgenössischen Entwicklungen der Psychologie zu den fruchtbaren zählen, als eine Auflösung des Mythos der *Doppelnatur des Menschen* zu verstehen.<sup>24</sup> Nur so ist es überhaupt möglich, dass sich eine wissenschaftliche Psychologie etabliert.

Genauer geht es darum, sich zugleich vom alten, metaphysischen *Bal-last* des Glaubens an eine Seele und an ein *inneres Leben*, sowohl in seiner herkömmlichen, realistischen Auffassung als Substanz als auch in seiner zeitgenössischen, bürgerlichen als Phänomen, und vom Naturalismus einer Psychologie zu befreien, die die Ebene der Physiologie und der Biologie nicht verlässt und den Menschen als einen Naturgegenstand behandelt. Dafür ist eine Synthese erforderlich, die Politzer im Leben qua menschlicher Praxis findet; im menschlichen Drama, das heißt in der Handlung eines besonderen Individuums in der Totalität seines Lebens aus einer Perspektive der ersten Person betrachtet, ist die eigentlich psychologische Tatsache zu suchen, die die Psychologie in ihrer Positivität

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O., 152.

<sup>23</sup> Zu Foucaults früherer Beschäftigung mit der Psychologie vgl. auch E. BASSO, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse. Un'indagine metodologica*, Mai-land 2007; S. CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, Paris 2008, 198–245; Ph. SABOT, »Entre psychologie et philosophie. Foucault à Lille, 1952–1955«, in: J-F. BERT, E. BASSO, *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*, Paris 2015, 103–20.

<sup>24</sup> G. POLITZER, *Kritik der Grundlagen der Psychologie. Psychologie und Psychoanalyse*, übers. v. H. Füchtner, Frankfurt/M. 1978, 36/fz. 19. Zu Politzer und der Psychologie vgl. CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, a.a.O. (insb. Kap. II.2 : »Georges Politzer et l'échec de la psychologie concrète«, 113–51).

als konkrete Psychologie und somit auch eine wahrlich wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen erst zu begründen vermag.<sup>25</sup>

Die Synthese zwischen subjektiver und objektiver Psychologie ist laut Politzer insbesondere durch die Verbindung zwischen dem Behaviorismus John B. Watsons und der Psychoanalyse Sigmund Freuds zu vollziehen. Durch die Fokussierung auf beobachtbares Verhalten hat Watson der Psychologie dazu verholfen, sich von ihrer Vorgeschichte zu lösen, und zur Verabschiedung des Mythos des *inneren Lebens* radikal beigetragen. Dadurch ist Watson allerdings die Originalität der Psychologie als eigenständige Wissenschaft abhandengekommen: Die ursprüngliche psychologische Tatsache kann nicht in einem objektivistisch in der dritten Person beschriebenen Verhalten liegen; sie besteht vielmehr in der Bedeutung einer in der ersten Person erzählten menschlichen Handlung, *un drame humain*, deren Autor ein konkretes Individuum mit seiner besonderen Biografie und nicht ein abstraktes Aggregat von Funktionen ist: Wahrnehmung, Vorstellung, Wille, Gedächtnis, Einbildungskraft. Die Methode der Psychologie besteht demnach nicht in der *Beobachtung*, sondern in der *Interpretation*.<sup>26</sup> In diese Richtung geht auch Freuds Psychoanalyse, die den Traum nicht als einen physiologisch-biologischen Vorgang, sondern nach seinem Sinn interpretiert, so wie er durch die *Erzählung* des besonderen Individuums, das ihn geträumt hat, zu rekonstruieren ist, und zwar immer in Bezug auf dessen konkrete Persönlichkeit. Hierdurch erfasst die Psychoanalyse das Subjekt des individuellen Lebens, nicht das abstrakte Selbst der herkömmlichen Psychologie; den Aktor des dramatischen Lebens, nicht das Subjekt der Introspektion.<sup>27</sup>

Die Verbindung zwischen Behaviorismus und Psychoanalyse erlaubt demnach die Existenzbedingungen einer *positiven Psychologie* zu erfüllen. Diese basiert Politzer zufolge auf ein eigentlich menschliches und nicht *naturalistisch* auf ein bloß physiologisches oder biologisches Verhalten.<sup>28</sup> Zugleich sei die *psychologie concrète* von jedem metaphysischen Rest befreit. Das *Drama* als ursprüngliche, verifizierbare, psychologische Tatsache verdrängt die Seele und das innere Leben und mit ihnen auch den Gegensatz zwischen Geist und Materie.

Die Realität der psychologischen Tatsache, wie sie die konkrete Psychologie definiert, ist frei von jedem metaphysischen Glanz. Sie zu behaupten, impliziert nicht die Existenz einer neuen Essenz im realistischen Sinne des Wortes, aber einfach die Existenz einer Tatsachengruppe, die uns

25 Vgl. POLITZER, *Kritik der Grundlagen der Psychologie*, 193 f./fz. 254.

26 Vgl. a.a.O., 69/fz. 62.

27 Vgl. a.a.O., 69/fz. 63.

28 Vgl. a.a.O., 197/fz. 260.

keineswegs auf die klassische Antithese zwischen Geist und Materie zurückführt: Die Psychologie kennt weder diese noch jenen; sie kennt nur das Drama.<sup>29</sup>

Die Überwindung des Dualismus zwischen Geist und Materie macht den Wunsch, den Menschen zu erkennen, der seit je im Inneren der Psychologie liegt, endlich erfüllbar. Der unerfüllbare Wille der introspektiven Psychologie, eine Wissenschaft der Natur zu werden, wird verabschiedet; zugleich wird die Erkenntnis des konkreten Menschen, die bisher der Literatur, der Kunst und im Allgemeinen der Weisheit anvertraut war, zur *Wissenschaft* erhoben.<sup>30</sup>

Georges Politzer hat sein Vorhaben einer Kritik der Grundlagen der Psychologie, die aus mehreren Bänden bestehen sollte, nicht weiterverfolgt.<sup>31</sup> Das zeugt allerdings nur von einer immanenten Logik der Selbstüberwindung, die in der Psychologie selbst angelegt ist, nicht aber von einer Aufgabe des Projekts in seinem eigentlichen Sinne. So rechnet Politzer 1929 die ›Bedeutung‹ nicht mehr zum Feld der *konkreten*, sondern der *abstrakten* Psychologie. Ziel einer *kritischen Psychologie* bleibt allerdings die Erkenntnis des Menschen oder gar die Erkenntnis der *menschlichen Tatsachen*, so wie sie sind.<sup>32</sup> Es wird eine neue Grundlegung der Anthropologie angestrebt, deren radikale Neuheit in der Fähigkeit bestehen soll, einen eigenen Weg zwischen naturalistischem Reduktionismus und metaphysischer Entfremdung einzuschlagen. Dabei steht die Psychologie nicht mehr am Anfang, sondern in der Mitte, nach einer Bewegung, die bereits in ihrer Bestimmung als Wissenschaft der konkreten Individuen eingeschrieben war; sie ist nicht mehr *primär*, sondern strukturell auf ein anderes Wissen angewiesen, nämlich auf jenes, das sich mit den Menschen und den reellen Bedingungen, in denen sie leben, beschäftigt.<sup>33</sup> Ein solches Wissen ist im dialektischen Materialismus zu suchen und insbesondere in einer marxistisch verstandenen Ökonomie. Die Psychologie bleibt für die menschlichen Ereignisse zuständig, insofern diese sich auf das Individuum beziehen, nicht aber für die menschlichen Tatsachen an sich selbst.

Wenn eine Wissenschaft des Menschen möglich ist, dann heißt das grundsätzlich, dass die menschlichen Ereignisse einem Determinismus unterzogen sind, von dem die Psychologie Kenntnis nehmen muss.<sup>34</sup> Beschäftigt sich letztere mit dem Determinismus der besonderen Inhalte des

29 A.a.O., 196/fz. 259 (Übersetzung geändert).

30 Vgl. a.a.O., 268.

31 Vgl. E. ROUDINESCO, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. II. 1925–1942*, Paris 1994 (1986), 77.

32 Vgl. G. POLITZER, »Où va la psychologie concrète?« (1929), in: DERS., *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*, Paris 1969, 136–88, 171.

33 Vgl. a.a.O., 153.

34 Vgl. a.a.O., 164.

Lebens der Individuen<sup>35</sup> und sind die Individuen von den ökonomischen Bedingungen als die eigentliche Wahrheit der menschlichen Verhältnisse bestimmt, so versteht es sich von selbst, dass die Psychologie in dem ökonomischen Determinismus der menschlichen Tatsachen eingebettet ist und dass die Determination der psychologischen Tatsachen ökonomischen Charakter hat.<sup>36</sup>

Für die Psychologie wird demnach die *Ökonomie* statt der *Medizin* grundlegend sein. Denn der dialektische Materialismus beansprucht nicht weniger als Politzers konkrete Psychologie, bei der das Problem der Verbindung zwischen Seele und Körper sich in aller Aufdringlichkeit gezeigt hat, die Antithese zwischen Geist und Materie hinter sich gelassen zu haben. Es wäre sonst schlicht unmöglich, an einen Determinismus in der Anthropologie zu denken. Der Materialismus, auf den sich die Psychologie richten soll, vermag demnach, die *natürliche Ebene* zu verlassen, um direkt die *menschliche* zu erfassen, denn anders als der nicht-dialektische Materialismus der naturalistischen Psychologie, der auf physiologische und biologische Prozesse ausgerichtet ist, bezieht sich der dialektische Materialismus von Politzers Psychologie auf das *dramatische* Niveau der konkreten menschlichen Ereignisse.<sup>37</sup>

Die Psychologie von der Materie zur *menschlichen Realität* zurückzuführen hieße aber zugleich, den Mythos des inneren Lebens zu destruieren, der der objektiven nicht weniger als der subjektiven Psychologie noch zugrunde liegt.<sup>38</sup> Damit soll der Idealismus in der Psychologie endgültig verabschiedet werden sein und mit ihm auch die Ideologie, die sie trägt: die Entfremdung, die darin besteht, die menschliche Realität mit einer ideellen Natur *sui generis* zu ersetzen, und der Nihilismus, den das *Nichts*, in das der entfremdete Mensch umgewandelt wird, mit sich bringt.<sup>39</sup> Die Psychologie, die *geistige* Wissenschaft schlechthin, kann nur *materialistisch* die Bedingungen ihrer Positivität erfüllen. Entsprechend stellt der dialektische Materialismus die normale Entwicklungslinee aller Wissenschaften dar: Die Stunde hat nunmehr geschlagen, in der er die Menschen aus deren idealistischer Entfremdung befreien wird.<sup>40</sup>

35 Politzer spricht gar von einem »ununterbrochenen Determinismus des besonderen Inhalts des Lebens des Individuums« (vgl. G. POLITZER, »Psychologie mythologique et psychologie scientifique« (1929), in: DERS., *Écrits 2*, a.a.O., Paris 1969, 57–132, 117).

36 POLITZER, »Où va la psychologie concrète ?«, a.a.O., 169.

37 Vgl. a.a.O., 152.

38 Vgl. a.a.O., 157 und 184.

39 Louis Althusser nennt Politzer nicht von ungefähr den *Feuerbach der modernen Zeiten*. Vgl. ALTHUSSER, BALIBAR u. a., *Lire le Capital*, a.a.O., 1968, 176, Anm. 26 und CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, a.a.O., 130.

40 Vgl. POLITZER, »Où va la psychologie concrète ?«, a.a.O., 161.

Zwar entwickelt Politzer keine genau umgrenzte Psychopathologie, seine Hinweise auf eine zukünftige *Psychotechnik* lassen allerdings klar erkennen, in welche Richtung er denkt.<sup>41</sup> Es soll nämlich nicht lediglich darum gehen, die *Psychotechnik* oder gar die *industrielle Psychologie* nicht mehr als eine bloße Anwendung der Allgemeinen Psychologie zu betrachten. Vielmehr sollen sie als die erfahrungsnahe Quelle selbst zur Geltung gebracht werden, aus der eine konkrete Allgemeine Psychologie zu entfalten ist, sodass aus dem Menschen in der Situation seiner instrumentellen Verwertung eine allgemeine Anthropologie zu eruieren wäre.<sup>42</sup> Eine solche Allgemeine Psychologie technischen Ursprungs und die Überwindung des metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie, die sie ermöglichen soll, stellt nämlich das durch und durch determinierte, homogene Feld dar, auf dem eine *wissenschaftliche* Bestimmung der *Abweichung* im Allgemeinen zu gewinnen ist, sowohl was die Ebene der Entwicklung als auch was jene der Pathologie oder gar der Teratologie angeht. Dieser psychologische Determinismus geht so weit, sich anzumaßen, gegen den tausendjährigen Vorbehalt Aristoteles' gegenüber einer Erkenntnis des Besonderen im Menschen, so weit in das Wissen über die konkreten Individuen vorzudringen, dass er etwa glaubt, feststellen zu können, warum ein bestimmtes Individuum ein anderes bestimmtes Individuum heiratet.<sup>43</sup> Aus einem soziotechnischen Zusammenhang entstanden soll er wiederum der Psychotechnik die theoretischen Mittel zur Verfügung stellen, um die besonderen Individuen aus der Entfremdung zu befreien, der sie verfallen sind, und dies auf so verschiedenen Feldern wie jenen der Erziehungswissenschaft, der Arbeitspsychologie oder der Psychopathologie.

## *ii. Maurice Merleau-Pontys eidetische Psychologie als Überwindung der Krisis der Humanwissenschaften*

Bereits von der Überschrift her lässt sich erraten, welchen Einfluss die Vorlesung an der Sorbonne von 1951–52 über die *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* auf Foucault ausüben konnte.<sup>44</sup> Dort

41 Dazu auch G. POLITZER, »La psychologie générale et la psychotechnique« (1929), in: DERS., *Écrits 2*, a.a.O., 248–51.

42 Vgl. a.a.O., 249 und POLITZER, »Où va la psychologie concrète?«, a.a.O., 176.

43 Vgl. a.a.O., 169.

44 Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, in: DERS., *Vorlesungen I*, übers. v. A. Métraux, Berlin / New York 1973, 131–226. Für eine Zusammenfassung des gesamten Kurses: DERS., »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, in: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé des cours 1949–1952*, Grenoble 1988, 408–64.

untersuchte Merleau-Ponty ausführlich Edmund Husserls Verständnis des Verhältnisses der Humanwissenschaften und insbesondere der Psychologie zur Philosophie. Am Beispiel vor allem von Kurt Koffkas Gestaltpsychologie und Kurt Goldsteins holistischer Neuropsychologie erkannte er insbesondere eine wesentliche *Konvergenz* zwischen zeitgenössischer Psychologie und Phänomenologie. In der einflussreichen Vorlesung *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947–48), die ebenso auf Foucault einen großen Einfluss übte, hatte Merleau-Ponty bereits versucht, Descartes auf eine Weise *auszugleichen*, die unser Haften an dem natürlichen, gar *naturierten* Subjekt, das wir sind, und die ursprüngliche Verkörperung unseres vermeintlich reinen Bewusstseins in der Situiertheit einer Wahrnehmung hervorhebt.<sup>45</sup> In seiner Vorlesung über die Humanwissenschaften und die Phänomenologie kann er dementsprechend auf das Problem des Verhältnisses der Psychologie und im Allgemeinen der Humanwissenschaften zur Philosophie abheben, denn er glaubt in Anknüpfung an Husserls Phänomenologie, auf eine dritte Ordnung der *Indifferenz* gegenüber der Unterscheidung zwischen Natur und Geist aufbauen zu können.

Mit der Phänomenologie schlägt Merleau-Ponty eine *eidetische* Psychologie vor, die die Esszenen an den Sachen selbst als deren immanente Struktur der Intelligibilität ablesen würde. Damit soll die phänomenologische Psychologie den alten Konflikt zwischen Introspektion und Beobachtung, geistig und naturalistisch ausgerichteter Psychologie hinter sich lassen, um sich in einer neutralen Zone der *Indifferenz* gegenüber der Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem anzusiedeln.<sup>46</sup> Merleau-Ponty erweckt den Anschein, als ob die Aussetzung des Urteils über die Existenz der *außerbewussten* Welt, die Epoche, und die Verlagerung der Diskussion von der Ebene der *Substanzen* zu jener der *Relationen* an sich reiche, das Leib-Seele-Problem als eine bloße, einem Ansatzfehler der metaphysischen Tradition anzurechnende *Illusion* definitorisch loszuwerden.<sup>47</sup> Mit Hegel wurde zur Genüge gezeigt, dass das Problem des Verhältnisses des Geistes zur Natur keineswegs ausschließlich und primär ein Problem der Beziehungen zwischen Substanzen, sondern

Für Foucaults Interesse vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 62 ff./fz. 49 ff. und »Chronologie«, in: DE I, 16 ff.

45 Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. M.-P. à l'ENS* (1947–48), J. Deprun (Hg.), Paris 2002 (1978), 16, 30.

46 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., 155/fz. 24: »Die Reflexion über den Sinn oder das Wesen des Erlebten ist neutral gegenüber der Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Erfahrung«, und DERS., »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, a.a.O., 408.

47 Vgl. etwa a.a.O., 438 ff.

grundsätzlich ein Problem der Relationsarten ist. Das musste Hegel wohl wissen, der nicht auf die modernen Aufrufe zur Verabschiedung der Substanzmetaphysik zugunsten eines verallgemeinerten Denkens der Relationen gewartet hat, um die Substanz *relational* aufzufassen, das heißt als Selbstrelation oder *Subjektivität*. Zugleich hat er allerdings auch die Notwendigkeit gezeigt, die Relation *substanziell* zu denken und im Allgemeinen das notwendige Angewiesensein auf die Relation der Substanz und auf die Substanz der Relation aufgewiesen. Das besagt allerdings auch, dass es keineswegs reichen kann, das Problem der Einheit zwischen Leib und Seele *phänomenologisch* als ein Problem von *rappports* und nicht von *substances* zu definieren, um eine Vermittlung herbeizuführen, deren immanente Bedingung Hegel nicht anders etwa als Kant oder Leibniz in die unendliche Einheit einer absoluten Substanz erkennt. Allein eine vollständige Integration der Mannigfaltigkeit zur Einheit, die erst auf der Ebene des Spekulativen zu erreichen ist und sich jeder anthropologischen Abkürzung verweigert, könnte dem Geist jene Idealisierung seiner Naturverfallenheit gestatten, die ihm den Weg zur Freiheit, zur Gerechtigkeit und ja zur realisierten Liebe eröffnet.

Welche Relevanz der Frage nach der Einheit der Psychologie zukommt, zeigt sich darüber hinaus an dem, wozu die *Neutralisierung* des Problems der Einheit zwischen Leib und Seele in einer vermeintlichen Indifferenzzone bei Merleau-Ponty führt: Er glaubt nunmehr, das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft neu denken zu können. Dabei handelt es sich um nichts weniger als die Frage, die Edmund Husserl ins Zentrum seiner Diagnose der Krisis der europäischen Wissenschaften stellt. Darüber ist sich Merleau-Ponty wohl bewusst, der in seiner Analyse gerade von Husserls *Krisis* ausgeht.<sup>48</sup> Von einer Krise der Philosophie, der Humanwissenschaften (der Psychologie, der Soziologie, der Geschichts- oder der Sprachwissenschaft) und der Wissenschaft schlechthin könne man insofern reden, als das System des abendländischen Wissens einen Bruch zwischen der Erkenntnis der *Essenzen* und der Erkenntnis der *Existenz* erlebe. Man sei zwischen den spiegelbildlich entgegengesetzten Gefahren des Psychologismus (des Soziologismus, des Historizismus oder im Allgemeinen des Szientismus) einerseits und des Logizismus andererseits gespalten, demgegenüber die Phänomenologie einen dritten Weg einzuschlagen versuche. Der Fall der Entwicklung der Psychologie zeigt exemplarisch laut Merleau-Ponty, wie die Wissenschaft dazu neigt, unter Verzicht auf jegliche Reflexion über das Prinzipielle der empirischen Forschung eine fundamentale Stellung zukommen zu lassen: Sie meint als Philosophie gelten zu können, und darin besteht ihr Szientismus, wie der Psychologismus der Psychologie oder der Soziologismus

48 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., v. a. die Einführung: 1–4.

der Soziologie. Ähnlich tendiere die Psychologie dazu – aber mit der Soziologie oder der Geschichtswissenschaft ist es kaum anders bestellt –, jede Vorstellung und jede Meinung und insbesondere jede Philosophie als das Resultat von äußerlichen Bedingungen aufweisen zu wollen, die die Psychologie der naturalistischen Einstellung entsprechend, mit der sie alle Erfahrung auf wirkkausale Relationen, jede Mannigfaltigkeit auf Beziehungen zwischen einem Folgenden (*consequent*) und einem Vorhergehenden (*antécédent*) reduziert, nur deterministisch auffassen kann.<sup>49</sup> Dadurch untergraben allerdings die Humanwissenschaften letztendlich ihre eigenen Fundamente, denn sie erweisen sich selbst als das Produkt fremder Kräfte. Angesichts ihrer szientistischen Postulate können sie sich außerdem über ihren eigenen *Naturalismus* nicht erheben. So bleibe die Psychologie der naiven, natürlichen Einstellung insofern verhaftet, als sie das Bewusstsein und den Menschen nicht im Hinblick auf ihre transzendentale Erschließungskraft, sondern lediglich als eine Sache ansieht. Die Gestaltpsychologie etwa überwindet mit ihrem Begriff der Form den naiven Atomismus der empirischen, naturwissenschaftlichen Psychologie, sie naturalisiert allerdings weiterhin das Bewusstsein, indem sie es nicht als das Subjekt eines jeden möglichen Objekts, sondern als ein Ding der Natur unter anderen Dingen der Natur betrachtet.<sup>50</sup>

Dem *Naturalismus* der Psychologie stellt Merleau-Ponty im Anschluss an die Phänomenologie Husserls, die er im anthropologischen Sinne umdeutet – es geht nicht mehr um die immanente Intelligibilitätstruktur des transzendentalen Bewusstseins, sondern des konkreten Menschen, eines in einem Leib inkarnierten Bewusstseins –, eine neue Vermittlung zwischen Wesen und Tatsachen, Ewigkeit und Zeit, Philosophie und Geschichte entgegen, die grundsätzlich durch eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Kosmos und Menschen herbeizuführen sei. Der Mensch sei nicht mehr als ein Teil der Welt zu betrachten, sondern als der Träger der Reflexion, durch die erst die Erschließung einer Welt ermöglicht wird.<sup>51</sup> Dadurch sei zwischen den Gefahren des szientistischen Naturalismus und des Logizismus qua abstrakte, rein formelle Philosophie der Weg für ein neues, fundamentales Wissen bereitet, eine zugleich konkrete und philosophische Erkenntnis, empirisch und universell, einen *phänomenologischen Positivismus* oder gar eine Art *experimenteller Metaphysik* im Sinne jener, die Bergson im Blick hatte, die die Intuition der

49 Vgl. insb. MERLEAU-PONTY, »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, a.a.O., 425.

50 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., 147/fz. 16: »Die Gestaltpsychologie naturalisiert das Bewusstsein, sie begreift nicht, dass das Bewusstsein das Subjekt eines jeden möglichen Objekts ist, sie definiert es auf dieselbe Art und Weise, wie andere Gegenstände definiert werden können.«

51 Vgl. a.a.O., 33.

intelligiblen Formen, die *Wesensschau* und die anthropologische Erfahrung zusammenbringen kann.<sup>52</sup> Eine *eidetische* Psychologie soll demnach einer empirischen zur Seite stehen und die phänomenologische Methode der *imaginären Variation*, mit der das Wesen der Phänomene qua invariable Struktur festgestellt wird, mit einer *effektiven Variation* ergänzt werden, damit der Mensch überhaupt als ein mit einem Leib verbundenes Bewusstsein gedacht sei.<sup>53</sup>

Es versteht sich, dass Merleau-Ponty immer wieder eine enge Verwandtschaft zwischen Husserls Phänomenologie und jener Hegels hervorhebt. So sei die Wortwahl seitens Husserls alles andere als eine zufällige zu betrachten. In Anspielung auf die anthropologische Weiterführung der Philosophie Hegels spricht Merleau-Ponty darüber hinaus immer wieder von Phänomenologie im Sinne einer *Dialektik*.<sup>54</sup> Und es versteht sich umso besser, dass Foucault die Phänomenologie später in gleicher Weise wie das nach-hegelische anthropologische Denken behandeln wird. Foucaults Einführung zu Ludwig Binswanger *Traum und Existenz* und seine Schriften über die Psychologie zeigen deutlich, wie er von der Kritik der phänomenologischen Tradition am Psychologismus und am szientistischen Naturalismus profitieren konnte. Foucaults Kritik am Reduktionismus der Psychologie wird allerdings bald zu einer Kritik an einer Philosophie, die meint, die Humanwissenschaften auf einer neuen Basis stellen zu können, die aber mit ihrem Anspruch, unter endlichen Bedingungen zwischen Wesen und Tatsachen zu vermitteln, lediglich dieselbe Wissenskonstellation, denselben naturalistischen Rest der Psychologie reproduziert, insofern diese gegen die Dualismen der metaphysischen Tradition die Einheit zwischen Seele und Leib und damit einhergehend auch die eigene Einheit als Disziplin *anthropologisch* neu begründen will. Als Foucault in *Les mots et les choses* – darauf wird später genauer einzugehen sein – an die *jüngste Annäherung* zwischen französischem Marxismus und Phänomenologie erinnert, hebt er hervor, dass es sich um keine späte Versöhnung handelt, sondern um eine tiefe Affinität auf der archäologischen Ebene. Beide seien das Resultat derselben *anthropologischen*

52 A.a.O., 26, 9 und MERLEAU-PONTY, »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, a.a.O., 425. Es ist interessant festzustellen, dass Merleau-Ponty auf Georges Politzers Kritik an Bergson im Namen eines Denkens des Konkreten Bezug nimmt (a.a.O., 426).

53 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., 161 f./fz. 30 f. und 175/fz. 43: »Als ich den Menschen denke, d. h. das an den Leib gebundene Bewusstsein.«

54 Vgl. insb. a.a.O., 142, 181 und 185/fz. 11, 48 und 52: »Die Phänomenologie im Husserl'schen Sinne begegnet hier beinahe der Phänomenologie im Sinne Hegels. Diese letztere wollte den erfahrenden Menschen nachzeichnen, ohne sich ihm unterstellen zu müssen. Sie tat es, indem sie in die Erfahrungen hineinschlich; damit konnte sie deren Sinn hervortreten lassen.«

Konfiguration, die sich ergeben habe, als man im Menschen das Empirische für das Transzendentale hat gelten lassen wollen. Nicht einen schlichten Naturalismus, der den Menschen nach naturalistischen Methoden verobjektivieren zu können glaubt, sondern ein Diskurs *de nature mixte*, der eine *kritische* Funktion übernimmt und zugleich der empirischen Kontingenz seiner Inhalte verhaftet bleibt, bildet die Schwelle zu unserer Moderne und zu ihrem problematischen, *biopolitischen* Charakter.<sup>55</sup>

### *iii. Daniel Lagaches Einheit der Psychologie*

#### iii.i Daniel Lagaches Klinische Psychologie als Vermittlung zwischen Technik und Wissenschaft

Der Frage nach der Einheit der Psychologie widmete der Neuropsychiater und Psychoanalytiker Daniel Lagache (1903–1972) seine Antrittsvorlesung auf dem Lehrstuhl für Psychologie an der Sorbonne. Der am 28. November 1947 gehaltene Vortrag erschien zwei Jahre später in einer erweiterten Fassung als Buch unter dem Titel: *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*. Lagache spielte eine wesentliche Rolle in der institutionellen Etablierung der Psychologie und der Psychoanalyse in Frankreich. Er beteiligte sich entscheidend an der Einrichtung eines nationalen *licence*-Abschlusses in der Psychologie, die im selben Jahr seiner Antrittsvorlesung an der Sorbonne stattfand, und setzte sich sowohl für die Selbstständigkeit der Psychologie gegenüber der Philosophie innerhalb der geisteswissenschaftlichen Fakultäten wie auch gegenüber der Physiologie am Centre National de la Recherche Scientifique ein. Lagache förderte außerdem die Lehre der Psychoanalyse an der Universität und wurde als Mitbegründer und erster Präsident zuerst der Société française de psychanalyse (1953) und dann der Association psychanalytique de France (1964) zu einer der Hauptfiguren der verschlungenen Geschichte der Institutionalisierung der Psychoanalyse in Frankreich.<sup>56</sup>

55 Vgl. MC 329 f./dt. 385.

56 Zu Lagache vgl. D. ANZIEU, »Préface«, in: D. LAGACHE, *Œuvres*, Bd. I, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, VII–XVIII; DERS., »Daniel Lagache«, Artikel in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Bd. III, Paris 1983, 3442–44; J. CARROY, A. OHAYON, »L'unité de la psychologie dans l'œuvre de Daniel Lagache. Idéal scientifique et compromis politique«, in: *Bulletin de psychologie*, 52 (1999), 191–202; H. SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und die Einheit der Psychologie«, in: *Psychologie und Geschichte*, 8 (2000), 342–59 und ROUDINESCO, *La bataille de cent ans*, a.a.O., insb. 228 ff.

Der Versuch der Psychologie, einen autonomen wissenschaftlichen Status zu erlangen, der sie von der Vormundschaft der Philosophie wie auch der Naturwissenschaften emanzipieren soll, stellt Lagaches Unterfangen sozusagen *de iure* in den Mittelpunkt der Bestrebungen der Humanwissenschaften, sich selbst zu fundamentalisieren. Daniel Lagache unterrichtete Foucault in der Psychologie und war zusammen mit Raymond Aron und Jean-Paul Sartre Mitschüler von Georges Canguilhem an der École normale supérieure gewesen (*agrégation* in Philosophie 1928). Später wurde Lagache ein Kollege Canguilhems an der Universität Straßburg und rezensierte umfassend dessen medizinische *thèse*, das *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943).<sup>57</sup> Die Vehemenz, mit der Canguilhem in einem 1956 am Jean Wahl's Collège philosophique gehaltenen Vortrag, in dem er die grundätzliche Frage nach der Natur der Psychologie, »Qu'est-ce que la psychologie?«, stellte, vom Projekt Lagaches Abstand nahm, lässt sich bestimmt auch mit der großen Nähe zu den eigenen Positionen, die er verspüren konnte, und zugleich mit den schwerwiegenden Missverständnissen erklären, mit denen Lagaches explizite und wiederholte Anlehnung an Canguilhems Auffassung der Medizin verhaftet blieb.<sup>58</sup>

Daniel Lagaches *psychologie concrète* ist die Klinische Psychologie. Bildet die Psychologie die Wissenschaft des Verhaltens und ist dieses

57 Vgl. D. LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, zuerst in: *Bulletin de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg*, 24/5 (1946), 117–30 und *Revue de Métaphysique et de Morale*, 51 (1946), jetzt in der ungekürzten Fassung des Manuskripts des Autors in: DERS., *Œuvres*, a.a.O., Bd. 1, 439–56.

58 Vgl. G. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie?«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63 (1958), 12–25, dann in: *Cahiers pour l'analyse*, 2 (1966), jetzt in: DERS., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris 7 1994 (1968), 365–81. Die von Georges Canguilhem am Ende seines Vortrages geäußerte Befürchtung, die Psychologie könnte im Ausgang von der Sorbonne, wo sie um ihre genaue Stellung innerhalb der universitären Institution rang, statt den Weg zum Pantheon jenen zur Polizeipräfektur einschlagen, wurde gleich von Jacques Lacan aufgenommen, der sie in eine Feststellung des schlichten polizeilichen Charakters der Psychologie und zur Kampfformel gegen die akademische Bevormundung der Psychoanalyse umwandelte. J. LACAN, »Die Wissenschaft und die Wahrheit«, in: DERS., *Schriften II*, hg. v. N. Haas, Olten/Freiburg 1975, 231–57, 237. Vgl. außerdem: E. ROUDINESCO, »Situation d'un texte: 'Qu'est-ce que la psychologie?'«, in: DIES. (Hg.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris 1993, 135–44; J.-F. BRAUNSTEIN, »La critique canguilhémienne de la psychologie«, in: *Bulletin de psychologie*, 52 (1999), 181–90; DERS., »Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem«, in: DERS. (Hg.), *Canguilhem. Histoire*

grundlegend als die Gesamtheit der bedeutenden Antworten zu verstehen, durch die das situationsbezogene Lebewesen die Spannungen vermittelt, die seine Einheit und sein Gleichgewicht bedrohen, dann stellt die klinische Methode die adäquateste Zugangsweise zu den konkreten, menschlichen Verhaltensweisen oder gar zum konkreten und vollständigen Menschen in seiner Auseinandersetzung mit einer Situation dar.<sup>59</sup> Als vertiefte Untersuchung von individuellen Fällen bildet die Klinische Psychologie die wissenschaftliche Psychologie des konkreten menschlichen Verhaltens: Sie stellt die adäquate Methode für den wissenschaftlichen Zugang zur menschlichen Verhaltensweise dar.<sup>60</sup>

Das Verhalten *dynamisch* als der Konflikt eines Lebewesens mit seiner Umgebung, die im Fall des Menschen keine natürliche, sondern eine kulturelle, kein *milieu*, sondern ein *entourage* sein wird, aufzufassen, heißt im Grunde, die Psychologie als einen Teil der Biologie zu verstehen und sie damit zugleich vom Physikalismus abzusetzen, zu dem eine objektivistische Auffassung des Verhaltens wie jener des Behaviorismus notwendig führen muss.<sup>61</sup>

Mit der Zurückführung der Psychologie auf die Biologie steht Lagache allgemein gesprochen in der französischen Tradition von Auguste Comte *histoire des sciences* und der romantischen Psychologie Maine de Birans. Sein unmittelbarer Bezug sind aber Édouard Claparèdes Funktionelle Psychologie und Georges Canguilhem vitalistische Auffassung der Medizin. Ein Zitat des Genfer Psychologen und Pädagogen Claparède eröffnete Lagaches Antrittsvorlesung von 1947. Claparède beklagt die Rückständigkeit der psychologischen Wissenschaft angesichts der Vielheit der »Psychologien« und fragt, wie deren Einheit eigentlich zu denken sei.<sup>62</sup> Das Zitat stammt aus einem Beitrag für den 10. Internationalen Kongress für Psychologie in Kopenhagen von 1932, dessen Titel »La psychologie fonctionnelle« bereits besagt, welches der Ansatz ist, von dem sich Claparède, der in William James' Pragmatismus die Begründung der funktionalistischen Psychologie sieht, eine Fundierung der psychologischen Forschung verspricht. Die Psychologie sei demnach als ein Teil der Biologie zu verstehen: Stellt die *Adaptation* das zentrale Problem der Biologie dar, so die Verhaltensweise das der Psychologie, insofern sie selbst eine bestimmte Art der Adaptation bildet.<sup>63</sup>

*des sciences et politique du vivant*, a.a.O., 63–89; SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und die Einheit der Psychologie«, a.a.O., 352 f.

59 Vgl. D. LAGACHE, *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, Paris 72004 (1949), 70 f., 52.

60 Vgl. a.a.O., 49; außerdem 13 und 31.

61 Vgl. a.a.O., 53.

62 In der Buchfassung von 1949 steht das Zitat am Anfang des zweiten Kapitels. Vgl. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 19.

63 Vgl. E. CLAPARÈDE, »La psychologie fonctionnelle«, in: *Acta Psychologica*, 1/1 (1935), 65–76, insb. 66; außerdem SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und

An Georges Canguilhems vitalistischer Auffassung der Medizin hebt Lagache insbesondere deren große Affinität zur Psychologie hervor. So sei es kein Zufall, dass Canguilhem in seiner Untersuchung über das Normale und das Pathologische sich ausdrücklich auf den Psychologen Charles Blondel beziehe, der als Erster in der Psychopathologie das Prinzip der irreduziblen Originalität der Krankheit ausgesprochen habe. Ähnlich kommt in Canguilhems *Essai* Kurt Goldstein und seiner Unterscheidung zwischen privilegiertem, adaptiertem und katastrophalem Verhalten eine entscheidende Rolle zu. Canguilhems Auffassung der medizinischen Kunst sei mit der Psychologie eng verwandt, weil er das Organische genuin von der Biologie her denke: Die Reaktionen des Organismus sind nicht mechanisch als bloße Wirkungen der Umgebung zu verstehen, sondern als vitales Verhalten eines ganzheitlichen, konkreten lebendigen Wesens in seiner Auseinandersetzung mit der polarisierten Welt des Lebens, die immer eine Welt der Werte ist: Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod.<sup>64</sup>

Aus dem Vorrang der Biologie folgt ein originelles, anti-positivistisches Verständnis des Verhältnisses der Praxis zur Theorie, der Technik zur Wissenschaft und der Werte zu den Tatsachen, für das sich Lagache ausdrücklich auf Canguilhem bezieht. Diese originelle Auffassung nimmt eine Schlüsselstellung in Lagaches Auffassung der Klinik und damit einhergehend in seinem Versuch ein, den *Naturalismus* der experimentellen und den *Humanismus* der klinischen Psychologie zu einer Synthese zu führen und hiermit die Einheit der psychologischen Wissenschaft zu gewährleisten.

Laut Lagache gibt es eine tiefliegende Affinität zwischen seiner Auffassung der Klinischen Psychologie und Canguilhems Auffassung der Medizin. Im Mittelpunkt beider steht eine Umkehrung des positivistischen Verständnisses der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Technik und Tatsachen und Werten.<sup>65</sup> Versteht man nämlich sowohl die Medizin wie auch die Psychologie als interne Differenzierungen der Wissenschaft des Lebens, die sich mit dem konkreten Leben des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit befasst, dann wird auch der Vorrang der Wissenschaft gegenüber der Technik nicht nur in einer historischen, sondern auch in einer logischen Hinsicht infrage gestellt.<sup>66</sup>

die Einheit der Psychologie», a.a.O., 349 und LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 34: »Das Hauptproblem der Psychologie – und der Biologie – ist die Adaptation, d. h. der Konflikt und die Auflösung des Konfliktes.«

64 Vgl. DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 452 f.

65 Vgl. DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 418–21, DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 454–55 und DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 45–48.

66 Siehe DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 420.

Gegen die positivistische Auffassung, nach der man zuerst die Elementargesetze festzulegen hat, aus deren Zusammensetzung dann die Erkenntnis des Konkreten und die praktische Anwendung des theoretischen Wissens und damit auch der Übergang der Wissenschaft zur Technik hervorgehen soll, zeigen die Klinische Psychologie wie auch die Medizin, insofern sie ihren Ausgang vom Leben nehmen, dass die Wissenschaft immer eine technische, angewandte Natur hat. Sie kann nicht von der Welt der Werte, in der das konkrete Individuum immer schon lebt, und somit von der *vitalen Bedeutung* absehen, die jede Lebenssituation notwendig mit sich bringt, sei es *psychologisch* nach dem Gegensatz zwischen Anpassung und Nicht-Anpassung, sei es *medizinisch* nach dem Gegensatz zwischen Gesundheit und Krankheit.<sup>67</sup> So habe Canguilhem in seinem *Essai* gezeigt, dass der Physiologie als Wissenschaft der Funktionen des normalen Organismus eine klinische und therapeutische Medizin als grundsätzlich subjektive Pathologie vorangeht, denn ohne einen Bezug auf die Lebenswelt des Patienten zu nehmen, wird die physiologische Wissenschaft nie die Wertgrenze zwischen Gesundem und Krankem rein analytisch feststellen können.

Ein ähnliches Verhältnis wie jenes, das Canguilhem zwischen Physiologie und Medizin denkt, besteht Lagache zufolge zwischen abstrakter und konkreter, theoretischer und angewandter Psychologie.<sup>68</sup> Wie demnach die Physiologie eine Sammlung der Lösungen der Probleme darstellt, die sich den Kranken mit ihren Krankheiten gestellt haben, so bildet die Psychologie die theoretische Ausarbeitung der Techniken und der Lösungen, durch die den Menschen bei der Überwindung ihrer vitalen Schwierigkeiten geholfen wird.<sup>69</sup>

Die psychologische Wissenschaft wurzelt aber nicht nur in der Technik, sondern ist auf ihre technische Anwendung hin konstitutiv ausgerichtet. Auch in dieser Hinsicht ist die Psychologie laut Lagache mit der Medizin, wie sie ein Philosoph mit medizinischer Ausbildung wie Canguilhem versteht, eng verwandt. Besteht die Medizin in einer die Gesundheit herstellenden und wiederherstellenden Technik, so stellt die Psychologie sowohl eine die Adaptation wiederherstellende, als sie Konflikte zu lösen versucht, als auch eine die Adaptation herstellende Technik dar, als sie bestrebt ist, Konflikten vorzubeugen, wie etwa in der Berufsauswahl und -beratung.<sup>70</sup>

Daniel Lagache gibt gerne zu, dass die Klinische Psychologie keine *reine Wissenschaft* darstellt. Ähnlich wie im Fall der Medizin kann die

67 DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O.

68 Vgl. a.a.O., 44, DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 420 f. und DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 454.

69 DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 420.

70 Vgl. a.a.O.

Physiologie *rein* bleiben allein dann, wenn sie sich untersagt, zwischen Gesundheit und Krankheit zu wählen, so wie die Psychologie auf die Unterscheidung zwischen Anpassung und Nicht-Anpassung verzichten müsste.<sup>71</sup> Dadurch wäre aber kein synthetisches, qualitatives Wissen, keine *Erkenntnis des Konkreten* mehr möglich; der Psychologie würde ihr Gegenstand selbst, das konkrete, ganzheitliche menschliche Wesen in seiner Auseinandersetzung mit einer Situation abhandenkommen.<sup>72</sup>

Als angewandte Wissenschaft ist die Psychologie immer auf Werte angewiesen. Laut Lagache bleibt ihr deswegen allerdings nicht die Schwelle zur Wissenschaftlichkeit versperrt. An dieser Stelle trennen sich die Wege zwischen Lagache und Canguilhem. Denn so sehr Lagache Canguilhems Auffassung der Medizin für sein eigenes Programm einer zugleich wissenschaftlichen wie angewandten Psychologie gewinnen möchte, so äußert sich Canguilhem deutlich genug über die Folgen seiner These eines Primates der Klinik über der Physiologie, was die Wissenschaftlichkeit der Pathologie angeht. Der zweite Teil von Canguilhems *Essai* lässt diesbezüglich keinen Raum für Zweifel: Es kann keine Wissenschaft des Wertes geben. Eine objektive Pathologie ist schlicht unmöglich; objektiv kann man nur Gemeinsamkeiten oder Unterschiede ohne positiven oder negativen Wert feststellen. Die Qualität des Pathologischen lässt sich demnach keineswegs wissenschaftlich feststellen; sie bildet vielmehr eine Übernahme *technischer* und somit *subjektiver* Natur.<sup>73</sup>

### iii.ii Daniel Lagache und Georges Canguilhems Philosophie des Wertes und der Technik

Es wird später Gelegenheit geben, genauer auf Canguilhems Philosophie des Wertes und der Technik einzugehen. An dieser Stelle reicht es, auf einige entscheidende Unterschiede zu Lagache hinzuweisen. Angesichts der Unmöglichkeit oder besser der *kategorialen* Verkehrtheit der *wissenschaftlichen* Begründung der klinischen Kunst denkt Canguilhem das notwendige Angewiesensein jeder Klinik zunächst auf das Urteil der behandelten Subjekte und sodann auf eine Philosophie und auf eine Ethik, die er als die angemesseneren Wissensformen überhaupt auffasst, um die subjektive Wertsetzung des Patienten zu deren völliger Entfaltung und

71 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 46.

72 Vgl. DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 454 und DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 32.

73 Vgl. G. CANGUILHEM, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, zuerst Strasbourg 1943, jetzt: DERS., *Le normal et le pathologique*, Paris 8<sup>1999</sup> (1966), 6–167, 153 (fortan als NP<sup>es</sup> angegeben); außerdem LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 452.

höchster Artikulation und Konsistenz zu bringen. Nie begreift er die Klinik im Sinne einer wissenschaftlichen, methodisch geregelten Beobachtung von konkreten Lebewesen in der Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung, wie es Lagache – etwa unter Berufung auf Jean Piagets Arbeiten über die Entwicklung des Kindes – tut.<sup>74</sup>

Lagache mag sich wohl affirmativ auf Canguilhems biologische Auffassung der Technik und der Wissenschaft berufen. Er gibt treffend Canguilhems Bild eines Menschen wieder, der vom Leben, das heißt von einer dynamischen, polarisierten und wertschöpferischen Tätigkeit, *durchdrungen* wird.<sup>75</sup> Leben als notwendig orientierte Tätigkeit, als Organisation einer Mannigfaltigkeit zu deren immanenter Einheit, ist immer sinnhaft und als solches immer wertpolarisiert in seinen Manifestationen und Vergegenständlichungen, die entweder sinnkonform oder sinnwidrig sein können. Die konstitutive Sinnhaftigkeit des Lebens und die Polarisierung, die aus ihr folgt, lassen sich allerdings keineswegs nach dem biologistischen Begriff einer funktionalistisch aufgefassten Adaptation verstehen. Leben als Prinzip der absoluten Spontaneität, als unendliche Kraft der Idealisierung der Materie, der zweckmäßigen Vereinheitlichung des Mannigfaltigen, ist wesentlich »formation de formes«, Bildung von Formen, nach einer Definition, die Canguilhem zum ersten Mal in *La connaissance de la vie* verwendet und von der zu zeigen sein wird, dass sie sich durch seine ganze vitalistische Philosophie hindurchzieht.<sup>76</sup> Ein solches Leben durchdringt sowohl die Technik als auch die Wissenschaft, es bildet die Wurzel einer jeden technischen Tätigkeit sowie einer jeden Anstrengung, das Leben für die Suche nach der Wahrheit selbst als Objekt aufzufassen, wie Lagache in direkter Anlehnung an Canguilhem meint;<sup>77</sup> es lässt sich allerdings weder technisch noch wissenschaftlich erfassen und widerersetzt sich jedem Versuch, es naturalistisch auf elementare Grundkräfte zurückzuführen.

Die Übereinstimmung zwischen experimenteller, naturalistischer und klinisch-humanistischer Methode in der Psychologie lässt sich laut Lagache *empirisch* begründen, nämlich durch die vermeintlichen Fortschritte der psychologischen Wissenschaft. In diesem Sinne verweist er auf die grundsätzliche Konvergenz zwischen den experimentellen Studien über das *learning* bei Tieren und der Psychoanalyse als klinischer Psychologie

74 Vgl. LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 455.

75 Vgl. a.a.O., 456.

76 Für das Zitat vgl. G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris 2009 (1965), 14/dt. 19.

77 Vgl. LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 445 und 456.

des menschlichen Verhaltens, die die zeitgenössischen Arbeiten der amerikanischen empirischen Psychologie nachgewiesen haben sollen.<sup>78</sup>

Beide, die amerikanische experimentelle Psychologie und die Freud'sche Psychoanalyse, würden das Verhalten nach denselben Prinzipien beschreiben. Dessen Sinn, funktionalistisch verstanden, lasse sich auf eine physiologische Grundlage zurückführen. Das vom Physiologen Walter Cannon ausformulierte Prinzip der Homöostase, auf die sich die amerikanischen Psychologen gern beziehen, und das von Freud entlehnte Konstanzprinzip des Begründers der sogenannten Psychophysik Gustav Fechner besagen im Grunde dasselbe: Der Organismus neige immer dazu, Spannungen auf ein optimales Niveau zu reduzieren und somit der stärkeren Motivation zu gehorchen.<sup>79</sup> Auf dieses physiologische Prinzip seien sowohl die Grundkräfte der Suche nach Belohnung und der Furcht vor Bestrafung in der *theory of learning* wie auch deren Gegenstücke in der Psychoanalyse, ihr Lust- und Realitätsprinzip, zurückzuführen.<sup>80</sup>

Die Überzeugung Lagaches, es lasse sich zwischen Technik und Wissenschaft grundsätzlich vermitteln und damit auch der Wert wissenschaftlich behandeln, ist aber nicht nur *empirisch* begründet. Eine Vereinheitlichung ist laut Lagache auch *prinzipiell* durch das erneute methodische Bewusstsein der Psychologie garantiert. Die wesentlich angewandte Natur der Psychologie und deren notwendiges Angewiesensein auf Technik und Werte verurteile sie keineswegs, in einem vorwissenschaftlichen Stadium zu verharren. Auf ein intuitives Wissen, das kaum vermag, sich über den gesunden Menschenverstand zu erheben, angewiesen zu sein, könne zwar sogar als ein Vorteil und Vorrecht betrachtet werden, insofern man sich hiermit gegen die Exzesse einer rein theoretischen und technischen Psychologie wehren könne.<sup>81</sup> Die Psychologie bleibe allerdings nicht dabei stehen, denn sie habe das spezifische Instrument parat, das ihr gestatte, der Besonderheit der psychologischen Tatsachen als sinnhafte Verhaltensweisen zu entsprechen und somit auch die Schwelle zur Wissenschaftlichkeit hin zu übertreten. Dieses epistemische Mittel sei in der *verstehenden Interpretation* zu sehen. Damit werde der *vorwissenschaftlichen* Psychologie ein methodisches Bewusstsein verliehen. Eine der wertvollsten Errungenschaften der zeitgenössischen

78 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 58 und 68 und DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 425, Anm. 1.

79 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 58. Für das Konstanzprinzip S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, London 1940, insb. 5 ff. und 60 ff.

80 Vgl. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 59 und DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 422–23.

81 Vgl. DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 419.

Psychologie bestehe gerade in der Ausarbeitung der logischen Kriterien der verstehenden Interpretation.<sup>82</sup>

Lagache bezieht sich auf die deutsche Kontroverse über den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, Erklären und Verstehen, die er zum großen Teil anhand von Raymond Arons *thèse* über die deutsche Geschichtsphilosophie kennt.<sup>83</sup> Lagache interessiert insbesondere die Rolle, die die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen in Karl Jaspers Psychopathologie spielt.<sup>84</sup> Stelle das *Erklären* die Methode der Psychologie naturalistischer Ausrichtung dar, die analytisch und abstrakt auf der Suche nach der Verbindung raumzeitlich auseinanderfallender Elemente auf der Basis von wirkkausalen allgemeinen Gesetzen ist, so eigne sich hingegen das *Verstehen* für eine humanistisch orientierte Psychologie, die synthetisch und konkret vorgeht und die in der Untersuchung von Einzelfällen funktionell und insofern final den *Anpassungssinn* und -wert bestimmter Verhaltensweisen und individueller Normen befragt.<sup>85</sup>

Mit Jaspers sei insbesondere die Ebene des *Verstehens* (»la compréhension«) im engeren Sinne und jene des *Deutens* (»l'interprétation«) zu unterscheiden. Die empirische Psychologie als Untersuchung des reellen psychischen Lebens entsteht laut Lagache aus der Verbindung beider. Deshalb spricht er im Fall der spezifischen Methode seiner Klinischen Psychologie nicht einfach vom *Verstehen*, sondern von einer *verstehenden Interpretation* (»interprétation compréhensive«). Während das *Verstehen* als subjektives, evidentes Erfassen der seelischen Zustände und Zusammenhänge aus der Innenperspektive laut Lagache eine *Eidetik*, das heißt eine *Wissenschaft der Esszenzen* darstellt, die sich auf die Erkenntnis von Idealtypen und -relationen beschränkt, sichert erst die *Interpretation* als Beobachtung von Realfällen und der objektiven

82 Vgl. a.a.O.

83 Vgl. R. ARON, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1938. Vgl. außerdem G. CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, in: *Le Débat*, 41 (1986), 37–40, insb. 39; DERS., »La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30«, in: J.-C. CHAMBOREDON (Hg.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales. Colloque organisé à l'École normale supérieure en 1988*, Paris 1999, 9–23.

84 Vgl. D. LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique« (1941), in: DERS., *Œuvres*, I, a.a.O., 323–337, insb. 324–25; DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 423–25 und DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 54 f.

85 Vgl DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 419; DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 20–23; außerdem K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1913, v. a. 13 f. und 145–49.

Äußerungen des seelischen Lebens, auf die sie die abstrakten Kategorien des Verstehens anwendet, der Psychologie ihre empirische Verankerung.<sup>86</sup>

Jaspers begrenzt allerdings das Verstehen keineswegs auf die bloße Sphäre des Ideellen; er begreift es durchaus auch im Sinne des evidentiellen, intuitiven Erfassens von wirklichen Einzelfällen. Zwischen *Verstehen* und *Deuten* besteht laut Jaspers kein fundamentaler Unterschied, sondern ein bloß gradueller: Wir *deuten* anstatt zu *verstehen*, wenn im einzelnen Fall die objektiven Daten, in die das Seelische zum Ausdruck kommt, Bewegungen, Handlungen, sprachliche Äußerungen, Selbstschilderungen usw. zu spärlich sind, um die Stringenz der verstehenden Synthese hinreichend zu garantieren.<sup>87</sup> Die Lesart Lagaches ist insofern als eine programmatische Korrektur zu begreifen.<sup>88</sup> Denn das *Deuten* nicht als ein schwaches, bloß wahrscheinliches *Verstehen*, sondern als ein durchaus objektives, empirisches Verfahren der Konstruktion von Zusammenhängen auf der Basis von Elementardaten aufzufassen, heißt, die spezifische Methode der Psychologie zu logifizieren und in sie das Trojanische Pferd der Analyse und der Verifikation einzuführen.<sup>89</sup> Damit ist die Wissenschaftlichkeit der Psychologie und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Betrachtung des menschlichen Verhaltens nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* gewährleistet. Die Psychologie hat ihr erneuertes methodisches Bewusstsein und kann selbst in ihrer humanistischen Ausrichtung ein geregeltes Verfahren nach den striktesten logischen und empirischen Kriterien ausweisen.<sup>90</sup>

Solcher Art auf das Chrisma der Wissenschaftlichkeit vereidigt ist die verstehende Interpretation der Aufgabe einer Vereinheitlichung der Psychologie nunmehr gewachsen. Sie stellt das epistemische Hauptinstrument dar, durch das zwischen humanistischer und naturalistischer Ausrichtung der Psychologie, deren technischer Anwendung und deren theoretisch-experimenteller Ausarbeitung vermittelt werden kann. Die

86 Vgl. LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique«, a.a.O., 335 f.

87 Vgl. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, a.a.O., 149: »Von Verstehen sprechen wir in dem Maße, als das Verstandene durch Ausdrucksbewegungen, sprachliche Äußerungen, Handlungen eine volle Darstellung findet. Von Deuten sprechen wir, wenn nur spärliche Anhaltspunkte dazu dienen, schon früher sonst verstandene Zusammenhänge auf den vorliegenden Fall mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu übertragen.«

88 Lagache selbst macht im Übrigen darauf aufmerksam, dass er von Jaspers abweicht, vermeintlich um einen Konsistenzmangel aufzuheben: LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique«, a.a.O., v. a. 332.

89 Vgl. a.a.O., 335.

90 Vgl. DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 419 und DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 456.

Psychologie, die als eine *klinische* ihre Einheit wiedergefunden haben soll, kann somit laut Lagache ihre Autonomie gegenüber der Spekulation der Philosophie und der Vormundschaft der Naturwissenschaften behaupten und zugleich gegenüber dem Moralismus des gesunden Menschenverstandes den Wissenschaftlichkeitstitel zur Geltung bringen, der ihr gestatten soll, Werte zu verobjektivieren.

Die verstehende Interpretation soll insbesondere imstande sein, alle vier Schichten, in die Jaspers das Seelenleben einteilt, zu vermitteln: subjektive und objektive Erscheinungen auf einer statischen und verstehenden und kausale Zusammenhänge auf einer genetischen Ebene. Die dem Psychischen und den Humanwissenschaften eigene Intelligibilitätsordnung ließe sich somit in den *Determinismus der Naturgesetze* restlos einfügen.<sup>91</sup> Demnach würde das Projekt einer allgemeinen Theorie des Verhaltens eine Synthese der experimentellen und der klinischen Psychologie wie auch der Psychoanalyse, der Sozialpsychologie und der Ethnologie mit sich bringen.<sup>92</sup> Das reicht aber noch nicht, denn das positive Feld durchgängiger Bestimmtheit, das mit der psychologischen Synthese eröffnet wird, gestattet wie von selbst eine völlige Einschreibung der Nicht-Anpassung und der Abweichung innerhalb der Wissenschaft des normalen, adaptierten Verhaltens. Trotz der vielfältigen Beteuerungen, die Auffassung einer vollständigen Kontinuität und Homogenität zwischen Gesundheit und Krankheit sei endgültig überholt worden, nachdem sie lange innerhalb der Biowissenschaften die entscheidende Rolle einer Art natürlichen Experimentierens übernommen hatte,<sup>93</sup> bedeutet Lagaches Einheit der Psychologie durchaus auch eine Synthese zwischen Allgemeiner Psychologie und Psychopathologie: Die wissenschaftliche Untersuchung des konkreten Verhaltens des normalen Menschen beinhaltet auch jene der primitiven Kulturen, der Kinder, der Unadaptierten jeglicher Art wie auch der Tiere.<sup>94</sup>

91 Vgl. LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique«, a.a.O., 337 und DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 423. Wenn Jaspers durchaus eine *Komplementarität* zwischen naturalistischen und humanistischen Ansätzen in der Psychopathologie annimmt, denkt er selbstredend nie an eine Konvergenz oder gar an eine *grundsätzliche Einheit der Lehre*, wie es Lagache tut (vgl. etwa LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 60). Stattdessen betont er ihre *prinzipielle* Unvereinbarkeit. Vgl. z. B. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, a.a.O., 146.

92 Vgl. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 67.

93 Vgl. a.a.O., 34; D. LAGACHE, »La méthode pathologique« (1938), in: DERS., *Œuvres*, I, a.a.O., 259–67, und DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., insb. 440–44.

94 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 51: »L'avenir de la psychologie comporte l'extension nécessaire de l'approche clinique à l'ensemble des conduites humaines individuelles et collectives«, und 65 f.: »On ne voit pas

Daniel Lagache sah in Georges Canguilhems Interesse für die medizinische Technik grundsätzlich eine phänomenologische und existenzielle Anthropologie verkörpert.<sup>95</sup> Die Beharrlichkeit, mit der Canguilhem sich unermüdlich der Epistemologisierung der Technik und des Wertes widersetzt, zeigen zur Genüge, wie ihm das Programm phänomenologischer Inspiration, die *Krisis der europäischen Wissenschaften* durch die Entwicklung eines empirischen Transzentalismus, ja einer empirischen Wissenschaft der Wesenheiten qua Eidetik loszuwerden, völlig fremd geblieben ist. Leben als Prinzip der absoluten Spontaneität aufgefasst lässt sich weder auf Wesenheiten noch auf Tatsachen zurückführen. Es kann weder durch *Technik* noch durch *Wissenschaft*, von denen ein Mensch, der von der dynamischen Polarität des Lebens durchdrungen wird, als von seinen Werkzeugen Gebrauch macht, erfasst werden, geschweige denn durch eine Wissenschaft, die von der Technik ausgehend in technische Anwendung mündet und in ihrer technischen Wirksamkeit faktisch ihre Legitimation sucht. Im Kontrast zu dem Projekt, die Psychologie von der Philosophie zu emanzipieren, mit dem Lagache die intrinsische Berufung der Humanwissenschaften zum Szenitismus dekliniert,<sup>96</sup> hebt Canguilhem die Notwendigkeit für die Psychologie hervor – um deren internem Bezug zum Wert anders als durch einen in die Gewänder einer rein wissenschaftlich festgestellten menschlichen Natur verkleideten Moralismus gerecht zu werden –, sich auf eine Philosophie oder gar auf eine Ethik zu stützen, die klar machen soll, mit welcher Idee des Menschen sie operiert.<sup>97</sup> Anhand dieser Differenz, das Verhältnis zwischen Psychologie und Philosophie, damit auch jenes zwischen Wissenschaft, Technik und Wert zu verstehen, lässt sich auch die Distanz zwischen einer Philosophie der Technik wie jene, die Canguilhems Auffassung der Medizin inspiriert, und einer technokratischen Theorie der Wissenschaften wie jene bemessen, die in Lagaches Plädoyer für die Einheit der Psychologie letztendlich steckt.

Stellt das gemeinsame implizite Postulat der biologischen Psychologie des Verhaltens und der unterschiedlichen Untersuchungen über die Gesetze der Adaptation und des Lernens – wie Canguilhem meint – wirklich

comment une théorie générale de la conduite pourrait se passer des informations cliniques relatives aux conduites inadaptées. Une «psychologie normale» à l'état pur est une fiction.«

95 DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 455.

96 Vgl. etwa DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 15: »Dans les sciences certes, mais aussi dans la grande littérature et dans la philosophie, la psychologie a connu, jusque dans ces années proches de nous, de longues difficultés à s'affranchir de la philosophie. Cette autonomie acquise, qu'arrive-t-il ?«

97 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 380.

die Annahme dar, der Mensch sei von seiner Natur aus ein Werkzeug und seine Berufung bestehe dementsprechend darin, an seinen Platz und seine Aufgabe gestellt zu sein,<sup>98</sup> dann wird eine Psychologie, die sich weigert, sich über ihre eigenen Grundlagen zu vergewissern, mit der verallgemeinerten Praxis der Begutachtung selbst zum blinden Mittel einer funktionalistischen Verwaltung der modernen, liberalen Massendemokratien nach teils wissenschaftlich, teils moralistisch verkleideten Leistungs- und Produktivitätsprinzipien.

#### *iv. Foucaults Lösung des Problems der Einheit des Menschen und dessen Verabschiedung*

Foucault geht mit seinen frühen Interessen für die Psychologie von einer ähnlichen Konstellation wie Politzer, Lagache oder auch Merleau-Ponty aus. Auch ihm ist an einer möglichen *Einheit der Psychologie* gelegen. Eine endliche Vermittlung zwischen Geist und Körper soll eine positive Erkenntnis des Menschen ermöglichen und dadurch die nachmetaphysische Zeit einer philosophischen Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Philosophie zum Zwecke der *Bewertung* und *Berichtigung* von Individuen und Gesellschaften eröffnen. Eine Vereinheitlichung der Psychologie hatte er zuerst in einer eigentümlichen Kombination von Philosophischer Anthropologie und marxistisch orientierter Sozialgeschichte gesucht. Erst durch die Verankerung einer allgemeinen Theorie des Menschen in der Konkretheit der Geschichte, im ökonomischen und sozialen Kontext solle sich »das Problem der menschlichen Einheit und der psychosomatischen Totalität« lösen lassen.<sup>99</sup>

Die Psychologie zu überwinden heißt für Foucault zumindest dreierlei: die Mystifikation einer endlichen, nachmetaphysischen Vermittlung zwischen Geist und Körper zu denunzieren, mit der doppelten Tradition der Phänomenologie und des Marxismus zu brechen und den Anspruch auf die Fundamentalität der Humanwissenschaften aufzugeben. Nunmehr ist die Geisteskrankheit vom Wahnsinn her zu verstehen und nicht umgekehrt. Die abstrakte Grenze zwischen Normalem und Pathologischem ist nicht mehr primär: Sie stellt vielmehr das Ergebnis einer Verobjektivierung dar, durch die der Wahnsinn in seiner konstitutiven Unteilbarkeit auf die Bestimmtheit einer endlichen, dualen Teilung zurückgeführt wird. Der Wahnsinn wird dadurch verfehlt, verschmäler und unterschlagen. Das Modell der Geisteskrankheit als abkünftig zu verabschieden, heißt allerdings zugleich die Möglichkeit zu bestreiten, einen positiven,

98 Vgl. a.a.O., 378.

99 Vgl. MmPer 8: »le problème de l'unité humaine et de la totalité psychosomatique«.

analytisch bestimmbarer kontinuierlichen Übergang vom Gesunden zum Kranken und somit auch eine Wissenschaft des Wertes überhaupt konstruieren zu können.

Foucault behauptet in seinem Gespräch mit Duccio Trombadori 1978, dass die Lektüre des Werkes Nietzsches am Anfang der fünfziger Jahre entscheidend gewesen ist für seinen Bruch mit der doppelten Tradition der Phänomenologie und des Marxismus und für die Überwindung der Versuche, zwischen Philosophischer Anthropologie und Sozialgeschichte zu vermitteln, um die *Historizität der Erfahrungsformen* zu denken.<sup>100</sup> Für eine Bestimmung des geschichtlichen Charakters der Diskurse der Wahrheit hat mit Sicherheit aber auch die Ausarbeitung der kritischen Potenziale von Hegels Auffassung der Mängel des Formalismus der Subjektphilosophie und damit der Ansprüche, ein Denken der Endlichkeit durch eine Verstandesmetaphysik zu begründen, eine konstitutive Rolle gespielt. Foucault verwendete nicht von ungefähr eine dialektische Figur, um die Psychologie als eine auf die Annahme einer analytisch bestimmbarer Kontinuität zwischen Normalem und Pathologischem aufbauende Wissenschaft des Wertes zu charakterisieren. In der zweiten, 1962 nach dem Erscheinen von *Histoire de la folie* fertiggestellten Fassung von Foucaults Buch über die Geisteskrankheit, *Maladie mentale et psychologie*, besteht so die Alternative zum zeitgenössischen Bestreben, die Wurzel der Psychopathologie in irgendeiner *Metopathologie* zu suchen, nicht mehr in einer *Reflexion über den Menschen selbst*, sondern in der Feststellung der besonderen *anthropologisch-dialektischen* Struktur, von der die Psychologie getragen wird. Demnach würde die Psychopathologie in einem identifizierenden Verhältnis des Menschen zur eigenen Negativität, des *wahren* zum *wahnsinnigen* Menschen wurzeln.

Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque ›métopathologie‹, mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> M. FOUCAULT, »Entretien avec Michel Foucault«, Interview mit D. Trombadori, in: DE II, 860–914, 878/dt. 73 f.; außerdem: ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 85/fz. 67.

<sup>101</sup> M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, Paris 1962, 2, fortan als MmPs angegeben (»Wir möchten zeigen, dass die Wurzel der Psychopathologie nicht in irgendeiner Metopathologie zu suchen ist, sondern in einer spezifischen, historisch bestimmten Beziehung des Menschen zum wahnsinnigen und zum wahren Menschen«, dt. 10, Übersetzung leicht verändert). Die ursprüngliche Fassung vom Buch über die Geisteskrankheit ist noch nicht auf Deutsch herausgegeben worden, deshalb stammen alle Übersetzungen der neuen und der abweichenden Teile von mir, U. B., und werden ohne bibliografische Hinweis angegeben. Wo im Gegenteil der Text sich

Hiermit erinnert Foucault zugleich an die tiefe Homologie zwischen Dialektik, Anthropologie und Psychologie als eines gewissen Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, auf die im Zusammenhang mit der Untersuchung der *Préface* zur *Histoire de la folie* mehrmals verwiesen wurde. In der ersten Fassung seiner Studie hatte Foucault 1954 noch auf die Notwendigkeit verwiesen, die Krankheit nicht abstrakt auf eine einfache Beschreibung ihrer psychologischen Manifestationen zu reduzieren, sondern sie angesichts ihrer konkreten, historischen *Erscheinungsbedingungen* zu untersuchen. Von ihrem *Psychologismus* muss die Psychologie loskommen, möchte sie der Aufgabe gerecht werden, die ihr wie einer jeden Wissenschaft des Menschen zukommt, nämlich sich in eine Praxis zu verwandeln, die die Menschen aus ihrer Entfremdung befreit.

La vraie psychologie doit se délivrer de ces abstractions qui obscurcissent la vérité de la maladie et alienent la réalité du malade ; car, quand il s'agit de l'homme, l'abstraction n'est pas simplement une erreur intellectuelle ; la vraie psychologie doit se débarrasser de ce psychologisme, s'il est vrai que, comme toute science de l'homme, elle doit avoir pour but de le désaliéner.<sup>102</sup>

Hatte 1954 Foucault noch auf eine Überwindung der Psychologie in der Geschichte als eine Vermittlung zwischen Philosophischer Anthropologie und den sozialen und ökonomischen Bedingungen, Phänomenologie und Marxismus gesetzt, so ist es das Projekt einer Wissenschaft des Menschen als solches und der szientistisch-technokratischen politischen Praxis, die damit einhergeht, das 1962 mit der Kritik am Psychologismus der Psychologie infrage gestellt wird.

#### iv.i Die Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz«

Die Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« stellt ein ausgezeichnetes Beispiel des Bestrebens des frühen Foucaults dar, Philosophische Anthropologie und Sozialgeschichte zu verbinden. Foucault weigert sich, eine erläuternde Einleitung zum 1930 zum ersten Mal

nicht verändert hat, werden die entsprechenden Stellen der deutschen Ausgabe der zweiten Fassung, M. FOUCAULT, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/M. 1968, übernommen.

<sup>102</sup> MmPer 110 (»Die wahre Psychologie muss von diesen die Wahrheit der Krankheit verdunkelnden und die Wirklichkeit des kranken Menschen entfremdenden Abstraktionen loskommen; denn wenn es um den Menschen geht, stellt die Abstraktion nicht nur einen intellektuellen Fehler dar; die wahre Psychologie muss sich von diesem Psychologismus befreien, wenn es zutrifft, dass sie wie eine jede Wissenschaft des Menschen als Ziel haben muss, ihn aus seiner Entfremdung zu befreien«).

erschienenen Aufsatz zu verfassen, der einen der ersten Versuche des Schweizer Psychiaters repräsentiert, die Erträge von Martin Heideggers Daseinsanalytik für die Psychiatrie und die Psychotherapie fruchtbare zu machen. Viel mehr als der explizite Inhalt des Aufsatzes interessieren ihn die methodischen Implikationen von Binswangers Vorgehen. Die Einleitung verfolgt demnach laut Foucault den alleinigen Vorsatz, eine Form von Analyse vorzustellen, die weder eine Philosophie noch eine Psychologie sein möchte und die dennoch aufgrund des absoluten Vorzuges ihres Gegenstandes, des *Menschseins*, eine *fundamentale* Stellung gegenüber jeglicher rein spekulativen oder wissenschaftlichen Erkenntnis vindiziert.<sup>103</sup> Es soll insbesondere darum gehen, eine *Anthropologie* zu entwerfen, die fern zugleich von einem psychologischen Positivismus, der den Sinngehalt des Menschen auf das Konzept eines *homo natura* reduzieren zu können meint, und von einer rein philosophischen Spekulation sei, die von einer ontologischen Reflexion über die transzendentale Struktur des *Daseins* als Wesensbestimmung der eigentümlichen Seinsart des Menschen ausgeht. Eine Analyse des *Menschenfaktums* soll somit nicht einen partikulären Ausschnitt eines natürlichen Universums in Betracht ziehen, sondern den *wirklichen Gehalt einer Existenz*, die sich in einer Welt *sinnhaft* entwirft und versteht. Eine solche Anthropologie wird ihre Berechtigung zur Geltung bringen können, wenn sie aufzuweisen vermag, wie psychologischer Positivismus und philosophische Spekulation genau verbunden werden können, das heißt letztendlich, wie sich eine *Analyse des Menschseins* an eine *Analytik der Existenz* anschliessen lässt. Erst dadurch wird sich die Anthropologie als eine *Tatsachen-Wissenschaft* nicht naturalistischer Art apostrophieren können.<sup>104</sup>

Für eine solche positive Wissenschaft des Menschen stellt das Vorgehen Binswangers laut Foucault innerhalb der zeitgenössischen Anthropologie einen regelrechten *Königsweg* dar. Hauptthema von Binswangers 1930 in der *Neuen Schweizer Rundschau* zum ersten Mal erschienen

<sup>103</sup> Vgl. M. FOUCAULT, »Introduction«, zuerst in: L. BINSWANGER, *Le Rêve et l'Existence*, Paris 1954, 9–128, jetzt in DE I, (Nr. 1) 93–147, insb. 93 f./dt. 7 f. (fortan als IBins angegeben). Foucault gibt im Kern das Projekt einer nicht-positivistischen Überwindung der Metaphysik wieder, das spätestens seit Dilthey im Mittelpunkt der Bestrebungen stand, der Psychologie und mit ihr den Humanwissenschaften eine neue Grundlage zu geben. In seiner Einleitung verweist er insbesondere – wie bereits erwähnt – auf die Arbeit des Baslers, mit Binswanger befreundeten Philosophen Paul Häberlin und hiermit auf die auf die Phänomenologie ausgerichtete Ausformulierung jenes Projekts, das die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie vorgelegt hat. Zur Foucaults Übersetzung von Binswanger vgl. E. BASSO, »*Le rêve et l'existence*, histoire d'une traduction«, in: BERT, BASSO, *Foucault à Münsterlingen*, a.a.O., 141–66.

<sup>104</sup> Vgl. IBins 94–96/dt. 8–12.

Aufsatz »Traum und Existenz« ist das Dasein wie es sich im Seinsmodus des Träumens manifestiert. Ist es allerdings nicht verkehrt, den positiven Gehalt der Existenz ausgerechnet in jener Modalität des In-der-Welt-Seins umschreiben zu wollen, in der sich die eigentümlichen Bedeutungen des Menschseins ausserordentlich verwischen und verwirren? Aus der Sicht Foucaults besteht das Hauptinteresse von Binswangers *Traum und Existenz* gerade in diesem Paradox. Denn das Vorrecht, das Binswanger der Bedeutsamkeit des Träumens zuspricht, ist in einer doppelten Hinsicht entscheidend. Zum einen zeigt Binswanger durch seine eigentümliche Traumdeutung, die von der manifesten Bildhaftigkeit des Traumes und nicht von dessen latentem diskursiven Sinn ausgeht, wie eine Analyse der Grundstrukturen des Daseins konkret vorgehen kann, will sie nicht bloß in einer Philosophie aufgehen. Zum anderen impliziere das Vorrecht des Träumens eine in Binswangers Text nicht ganz zum Ausdruck gebrachte *Anthropologie der Imagination*, die nach einer Neubestimmung der Beziehungen zwischen Sinn und Symbol, Bild und Ausdruck und nach einem neuen Verständnis der Art und Weise, in der sich die Bedeutungen manifestieren, verlangt.<sup>105</sup>

Diesen zwei Aspekten widmet Foucault den Kern seiner Untersuchung. Anhand der zwei im Jahr 1900 erschienenen großen Werke, Sigmund Freuds *Traumdeutung* und Edmund Husserls *Logische Untersuchungen*, geht Foucault zuerst auf das Problem der Bedeutung ein. Die Psychoanalyse hat insbesondere die eigentliche Bildhaftigkeit des bedeutsamen Ausdruckes völlig vernachlässigt, sodass sie nie vermag, die Bilder zu Wort kommen zu lassen.<sup>106</sup> Anders ist es mit der Phänomenologie Husserls bestellt. So versucht Foucault anhand der I. und der VI. logischen Untersuchung und der Umarbeitung letzterer in Husserls Manuskripten nachzuweisen, dass im Gegensatz zur herkömmlichen Deutung die *Theorie der Bedeutung* nicht das letzte Wort in Husserls Eidetik des Bewusstseins hat. Husserls Eidetik läuft vielmehr auf eine *Theorie des Ausdrucks* hinaus, die zwar unentfaltet bleibt, deren Notwendigkeit aber von Husserls Analysen stets mitimpliziert wird.<sup>107</sup> So reduziert Husserl den Bedeutungsakt nicht auf die bloße Intentionalität, auf die ideale Einheit, die durch die Bezeichnung anvisiert wird. Vielmehr trägt er auch dem Ausdrucksakt Rechnung, durch den der ideale Inhalt der Intentionalität zu der Bedeutungsfülle kommt, in der er sich verkörpert. Nicht

<sup>105</sup> Vgl. auch L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Bern 1992, 108: »Gerade die Vertiefung in den manifesten Trauminhalt, der seit Freuds epochenbildendem Postulat der Rekonstruktion der latenten Traumgedanken in neuerer Zeit allzusehr in den Hintergrund des Interesses gerückt ist, lehrt uns, die ursprüngliche enge Zusammengehörigkeit von Gefühl und Bild, von Geistsein und bildhaftem Erfülltsein richtig zu würdigen.«

<sup>106</sup> Vgl. IBins 101/dt. 20.

<sup>107</sup> Vgl. IBins 106/dt. 27 f.

nur die Widerständigkeit des bildlichen, sprachlichen oder symbolischen Materials, sondern auch die vielfältigen Implikationen, die der Übergang der intentionalen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Zeichens und dessen Situierung in einem raum-zeitlichen Kontext mit sich bringen, lassen etwas Neues, Nicht-Intendiertes außer uns zutage treten. Zugleich wird das objektive Thema, das Wort als Kulturgegenstand oder das Bild als Quasi-Wahrnehmung, unter die erste Person dekliniert: Seine Objektivität stellt nunmehr den Ausdruck eines Subjekts dar, als bedeutsam konstituierte Sache ist es das Produkt und die Äußerung eines »Ich sage« oder eines »Ich stelle mir vor«.<sup>108</sup>

Laut Foucault kann man darüber kaum erstaunt sein, dass sich die Phänomenologie nie in Richtung einer *Theorie des Ausdrucks* entwickelt hat. Dafür hätte sie sich selbst nämlich überschreiten müssen.<sup>109</sup> Die Folgen dieser Weigerung zeigen sich am schärfsten in der konstitutiven Unfähigkeit einer reinen Phänomenologie, eine objektive Theorie des Verstehens zu entwickeln, ein Problem, das im Zentrum jeder Psychologie und jeder Psychopathologie liegt. So kann zum Beispiel Karl Jaspers das Verhältnis zwischen Arzt und Patient erst im Rahmen einer *Mystik der Kommunikation* legitimieren.<sup>110</sup> Denn die Phänomenologie vermag die *compréhension* nur im Sinne einer erneuten Verinnerlichung zu begreifen. Durch das innerliche Aneignen geht allerdings der Anzeige-Charakter des Ausdrucksaktes verloren: Dieser ist von seinem äußeren Kontext, von seiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit abgeschnitten, und dem Anderen, der in ihm nur ideell intendiert ist, ist er nie wirklich, objektiv begegnet. Die Phänomenologie, die durch die Fundierung der Bedeutung im Ausdrucksakt anders als Freuds *Hermeneutik der Symbole* die Immanenz des Sinnes im Bild dachte, vermochte somit nicht, diesen nach verobjektivierbaren Strukturen mitteilbar zu machen.<sup>111</sup>

Diese von der doppelten Tradition der Psychoanalyse und der Phänomenologie ausgehende Problemlage bildet Foucault zufolge den

<sup>108</sup> Vgl. IBins 105/dt. 26.

<sup>109</sup> Vgl. IBins 106/dt. 28. Für diese Frage, die wohl für die französische Philosophie der Nachkriegszeit entscheidend gewesen ist, ist sicherlich HYPPOLITE, *Logique et existence*, a.a.O., wegweisend gewesen. Vgl. insbesondere den ersten Teil, in dem Hypolite die entscheidende Rolle der Sprache und insbesondere der *expression* qua Dasein des Geistes in Hegels Versuch hervorhebt, den Dualismus der Alt-Metaphysik zu verabschieden. Für eine genauere Rekonstruktion von Foucaults Anlehnung an Freud und Husserl in der *Einleitung* vgl. auch BASSO, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse*, a.a.O., und BALZARETTI, »Spekulation und phänomenologische Ontologie«, a.a.O., 137–39.

<sup>110</sup> Vgl. IBins 107/dt. 29.

<sup>111</sup> IBins 107: »La phénoménologie est parvenue à faire parler les images; mais elle n'a donné à personne la possibilité d'en comprendre le langage.« (»Der

Ausgangspunkt von Binswangers Daseinsanalyse. Bei Freud und Husserl ging es darum, das gemeinsame Fundament für die objektiven Strukturen des Anzeigens, für die Sinnganzheiten und für die subjektive Aneignung durch den Ausdrucksakt zu finden. Binswanger hat in *Traum und Existenz* dieses fundamentale Moment, an das sich die Bedeutungen knüpfen, die Subjektivität sich in objektiven Strukturen verkörpert und zugleich die idealen Inhalte der Intentionalität verwirklichen, durch seine besondere Auffassung des Träumens ans Licht zu bringen versucht.<sup>112</sup>

Binswanger untersucht insbesondere, wie das Motiv des Fallens und Steigens sich im Traum niederschlägt. Dabei weist er sowohl eine biologistische Auffassung der Fall- und Aufstiegsgefühle, die diese auf eine körperliche Grundlage zurückzuführen versucht, wie etwa in Wundts Rede von einem »asthenischen Affekt«, als auch eine intellektualistische Auffassung zurück, die er »bei aller Betonung der Einheit von Seele und Leib« in Ludwig Klages' Lebensphilosophie noch verkörpert sieht, insofern in dessen Ausdruckslehre der Leib als bloße Erscheinung der Seele betrachtet wird.<sup>113</sup> Binswanger schließt hingegen an Husserls und Heideggers Bedeutungslehre an, die im Fallen und Steigen einen speziellen Wesenszug des Daseins, der »ontologischen Struktur des Menschseins« erkennt: »das Gerichtetseinkönnen von oben nach unten« und umgekehrt.<sup>114</sup> Gegenüber dieser allgemeinen Bedeutungsrichtung und »aprioristischen Struktur« bilden besondere Bedeutungen (räumliche, akustische, körperliche, geistige, seelische usw.) sekundäre, abgeleitete Ausprägungen in regionalen Sphären. Sekundär ist auch die eigentlich *psychologische* Arbeit, die sich darum bemüht, den Traum lebensgeschichtlich zu analysieren, nämlich bezüglich der Biografie des Träumers.

Als wesentlicher Grundzug unseres Daseins stellt die Bedeutungsrichtung des Fallens und Aufsteigens kein intentionales, sondern ein konstitutiv *unreflektiertes* Moment dar, das diesseits der Entgegensetzung zwischen Subjektivität und Objektivität steht. Mit der Psychoanalyse könnte man von einem *unbewussten Moment* sprechen, wollte man naturalistisch auf der Ebene einer *Triebmythologie* ansetzen. Darin soll auch der Vorzug der von Binswanger vorgeschlagenen Betrachtungsweise liegen: Sie biete zwar keine Lösung für »das fragwürdigste von all den vielen fragwürdig gewordenen Problemen unserer Zeit, das Verhältnis von Leib und Seele«, allerdings werfe sie es »aus seinem uralten metaphysischen und religiösen Geleise« und vertriebe es »aus seinen einzelnen Problemstellungen, wie Wechselwirkung, Parallelismus und

Phänomenologie ist es gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen; aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen«, dt. 29).

<sup>112</sup> Vgl. IBins 107/dt. 30.

<sup>113</sup> Vgl. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, a.a.O., 98 und 97.

<sup>114</sup> A.a.O., 98.

Identität«, indem sie es »als falsch gestelltes Problem überhaupt entlarvt« und damit »erst freie Bahn für die Förderung anthropologischer Einzelprobleme« schafft.<sup>115</sup> Denn *daseinsanalytisch* anzusetzen heißt vor allem, sich mit der Tradition der Phänomenologie auf der Ebene einer *psycho-physischen Indifferenz* zu stellen, »in den tiefsten Gründen unserer Existenz, da wo lebend-geistige Form und lebend-geistiger Inhalt noch ungeschieden des Blitzes harren, der sie zündend spaltet«.<sup>116</sup> Dementsprechend sucht Binswanger in der Antike eine Alternativauffassung zu dem »wichtigsten Stück der neuzeitlichen Traumlehre«, nämlich zur Reduktion des Traums auf eine psychologische Manifestation, das heißt auf einen Ausdruck nicht mehr von kosmischen Kräften, sondern vom psychischen Leben eines besonderen Individuums.<sup>117</sup> Bei den Griechen habe ein Verständnis des Traumes vorgeherrscht, auf das bezogen die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, »dieser neuplatonische, christliche, romantische Gegensatz«, radikal unentscheidbar gewesen sei. Sowohl in der religiösen Weltauffassung als auch in der philosophisch-metaphysischen Deutung der Welt als sympathetischer Zusammenhang, als ein All-Eines, »ein ἔν καὶ πάντα des Seins und seiner Ordnungen«, seien die Grenzen zwischen innerem Erlebnis und äußerem Geschehen, Traum und Orakelspruch, Allgemeinem und Einzelnen äußerst verwischt gewesen.<sup>118</sup>

Foucault knüpft an Binswangers Auffassung des Traums als Indifferenz vor der Teilung zwischen Objektivität und Subjektivität an. Gemäß einer alten Tradition, die bis zu Heraklit zurückreicht, versteht Binswanger das Träumen grundsätzlich erkenntnistheoretisch-kosmologisch. Der Traum bildet demnach eine ursprüngliche Erfahrungsform, die mit den Mitteln der Psychologie erst in zweiter Linie und abgeleitet zu deuten ist. Kosmogonisch erfasst, stellt der Traum jenes welterschließende Moment dar, in dem Welt und Freiheit sich unzertrennlich vereinigen und das menschliche Subjekt zu seiner *liberté radicale* zurückkehrt.<sup>119</sup> Im Traum zeigt sich *das Dasein an sich*, als die ursprüngliche Indifferenz zwischen Welt und Freiheit, wo der Mensch noch nicht dem Determinismus der Natur und den eigenen Phantasmen verfallen ist. Das Träumen

<sup>115</sup> A.a.O., 99.

<sup>116</sup> A.a.O., 95 f.

<sup>117</sup> Als exemplarische Scheidelinie benennt Binswanger die Auffassung des Traumes des Petronius, der als untrügliches Zeichen des Zusammenbruches der alten Welt der Griechen und Römer »höhnisch erklärte, nicht Götter-Heiligtümer und göttliches Machtgebot schickten die Träume vom Himmel herab, sondern ein jeder mache sie sich selber: ·Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, non delubra deum, nec ab aethere numina mitunt, sed sibi quisque facit« (a.a.O., 122).

<sup>118</sup> Vgl. a.a.O., 117 f., 120 f.

<sup>119</sup> IBins 118 f./dt. 47.

stellt demnach nicht bloß eine Modalität der Einbildungskraft dar, sondern die primäre Bedingung ihrer Möglichkeit, ihre eigenste Form. Als solches kommt ihm in Binswangers Anthropologie der Imagination ein absolutes Privileg zu.<sup>120</sup>

Binswanger hat insbesondere das Träumen vom Aufstieg und Sturz insofern untersucht, als es mit der Zeitlichkeit in ihrem *ursprünglichen Sinne* verbunden ist. Erst einer Existenz, die im Modus der Eigentlichkeit gelebt wird und der die Zeitsynthese gelingt, öffne sich die Dimension der Geschichtlichkeit als eines freien, sinnhaften Gestaltens der Welt. Bei der vertikalen Sinndimension der Existenz und den Strukturen der Zeitlichkeit anzusetzen, die sie aufzudecken gestattet, hieße hiermit, eine Sphäre zu gewinnen, wo sowohl die Subjektivität wie auch die Welt nicht mehr *konstituiert*, sondern *konstituierend* sind. Gerade das hat Binswanger in »Traum und Existenz« geleistet. Er hat nämlich die *transzendentale Reduktion des Imaginären* vollzogen. Die *monde constitué* der Traumbilder hat er auf die *monde se constituant* des Träumens als ursprüngliche Form des Imaginierens zurückgeführt.<sup>121</sup>

Mit seiner transzendentalen Reduktion des Imaginären verlässt Binswanger das *anthropologische Niveau* der Reflexion, die den Menschen als Menschen innerhalb seiner menschlichen Welt analysiert, um die Ebene einer *ontologischen Reflexion* zu erreichen, die die Seinsweise der Existenz als In-der-Welt-Sein betrifft.<sup>122</sup> Binswangers phänomenologische Anthropologie der Imagination bedeutet jedoch nicht nur die Überwindung einer *naturalistischen* Anthropologie, die innerweltlich, auf der Ebene einer konstituierten Welt und einer verobjektivierten Subjektivität ansetzt. Sie stellt aus der Sicht Foucaults auch eine Reduktion der Psychologie und der für diese konstitutiven Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem dar. Existenz ist fundamentaler als jede Geisteskrankheit. Die Geisteskrankheit stellt den Moment dar, in dem das Dasein seine ursprüngliche Freiheit preisgibt und dem objektiven Determinismus der Natur verfällt. So ist nicht die Teilung zwischen Krankem und Gesundem primär, über die auf der abkünftigen Ebene der ›Positivität‹ – wie der spätere Foucault gesagt hätte – einer konstituierten Welt entschieden wird, sondern jene zwischen authentisch und nicht-authentisch, zwischen Geschichte und Natur, die vor jeder psychologischen Reduktion bei der ursprünglichen Konstitution der Welt ansetzt, in der eine *subjectivité radicale* ihre Freiheit ausübt.<sup>123</sup> Die

<sup>120</sup> Vgl. IBins 128 f./dt. 63; dazu auch BALZARETTI, »Spekulation und phänomenologische Ontologie«, a.a.O., 139–43.

<sup>121</sup> Vgl. IBins 145/dt. 90.

<sup>122</sup> Vgl. IBins 137/dt. 77.

<sup>123</sup> Vgl. IBins 126/dt. 59. Für die Abkünftigkeit der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem außer der bereits erwähnten Positionen Jaspers' und Blanchots vgl. auch den im Zusammenhang mit den wiederholten

positive Psychopathologie lässt hingegen die Differenz zwischen *konsituerter* und *sich konstituierender* Welt außer Acht und gibt sich einer Form von Naturalismus hin, indem sie in der Objektivität der Krankheit nicht die Verobjektivierung der Existenz, sondern die Gesetze ihrer Natur zu entdecken glaubt.

Le psychiatre oublie que c'est l'existence elle-même qui constitue cette histoire naturelle de la maladie comme forme inauthentique de son historicité, et ce qu'il décrit comme la réalité en soi de la maladie n'est qu'un instantané pris sur ce mouvement de l'existence qui fonde son historicité au moment même où elle se temporelise.<sup>124</sup>

Foucault möchte allerdings zuerst noch nicht das Paradigma der *Geisteskrankheit* verabschieden. Dies wird erst 1961 mit *Histoire de la folie* und sozusagen mit der Entdeckung des Wahnsinns der Fall sein. In der Einleitung zu Binswangers »Traum und Existenz« geht es Foucault eher um eine weitere *transzendentale* Reduktion, die der Psychopathologie, und der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem, mit der sie operiert, endlich ihre Positivität, ihre wissenschaftliche Grundlegung verschaffen soll. Um der Psychopathologie eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, ist allerdings erforderlich, die *psycho-physi-sche Indifferenz*, jene Vermittlung zwischen Seele und Leib, Geist und Natur, die erst eine Wissenschaft des Wertes, eine positiv bestimmbarer Kontinuität zwischen Normalem und Pathologischem fundieren kann, auch auf der Ebene der Geschichte und nicht nur auf jener des Traumes zu erreichen. Dem Übergang von der *Anthropologie zur Ontologie*, den Binswanger durch seine konkreten Traumanalysen vollzieht, und der transzendentalen Reduktion des Imaginären, die dieser mit sich bringt, muss eine weitere Reduktion folgen, die, der *Wendung der Phänomenologie zur Anthropologie* nachgehend, deren Vertiefung Foucault für ein weiteres Werk vorankündigt, die ontologische Struktur des Menschseins wiederum mit einer konkreten Reflexion über den Menschen konfrontiert.<sup>125</sup>

Nachdem die konstituierende Imagination des Traumes, die ihrem Wesen nach *ikonoklastisch* ist, in Richtung ihres Rückgangs zum *Ursprung*

Diskussionen mit Foucault entstandenen Vortrag von Jean HYPPOLITE, »Pathologie mentale et organisation« (1955), in: DERS., *Figures de la pensée philosophique*, Bd. II, Paris 1971, 885–90.

124 IBins 137 (»Der Psychiater vergisst, dass die Existenz selber jene Naturgeschichte der Krankheit als uneigentliche Form ihrer Geschichtlichkeit konstituiert und daß das, was er als objektive Wirklichkeit der Krankheit beschreibt, nur eine Momentaufnahme von der sich geschichtlich zeitigenden Existenz ist«, dt. 76 f.).

125 Vgl. IBins 93/dt. 7.

der konstituierten Welt verfolgt wurde, soll jetzt ihre Bewegung vollen-det werden, indem ihrem Weg von der Phantasie hin zur Praxis durch den Ausdruck nachgegangen wird. Die Freiheit, die sich im Traum nur imaginär mit der Welt verbunden und insofern erst eine subjektive Allgemeinheit erreicht hat, muss nunmehr endlich das Moment ihrer Universalität in einem objektiven Ausdruck erreichen. Eine *anthropologie de l'expression* soll demnach für fundamentaler als eine *anthropologie de l'imagination* gehalten werden. Dementsprechend bekennt sich Foucault zur *Geschichte*, auch wenn es um die Existenz geht.<sup>126</sup>

Die phänomenologische Reduktion der Psychologie wird somit insofern radikaliert, als sie entsprechend der Selbstüberwindung, die der Logik der Phänomenologie selbst eingeschrieben ist, um einen neuen Aspekt bereichert wird: die Geschichte als die Dimension der konkreten, praktischen Lebenserfahrung des Menschen.<sup>127</sup> Die hiermit umrissene *Anthropologie des Ausdrucks* setzt sich zwar von einer Anthropologie des kranken Menschen, des Menschen im pathologischen Zustand des Verlustes seiner Freiheit in der Natur ab, im Grunde reproduziert sie jedoch den anthropologischen Reduktionismus und den naturalistischen Rest, die der Anspruch, eine Vermittlung zwischen Geist und Natur, eine *psycho-physische* Indifferenz unter endlichen Bedingungen erlangen zu können, notwendig mit sich bringt.

Von diesem Paradox oder gar Widerspruch bildet die Geschichte der Überarbeitung des von Foucault für die Reihe *Initiation philosophique* der Presses Universitaires de France praktisch parallel zur Niederschrift der Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* verfassten Buches über die Geisteskrankheit eine überaus aufschlussreiche Ausführung. Denn stellt die 1954 erschienene erste Fassung von Foucaults Werk, *Maladie mentale et personnalité*, mit Sicherheit ein Beispiel jenes bereits in der Binswangerschrift angekündigten Programmes der Fundierung einer konkreten Reflexion über den Menschen anhand des Versuchs dar, das Problem der menschlichen Einheit in der Geschichte zu lösen, so zeigt die Analyse der tiefgreifenden Umarbeitung, der das Buch in der neuen Fassung von 1962, *Maladie mentale et psychologie*, unterzogen wurde, nicht nur eine Modifikation, sondern eine regelrechte Umkehrung der Perspektive. Gegenüber der fundamentalen Ebene des Wahnsinnes stellt nunmehr die *psychosomatische Totalität*, die über die Geschichte zu erlangen ist, nicht die Grundlage der positiven Wissenschaft des konkreten Menschen, die die spiegelbildlich entgegengesetzten Gefahren der

<sup>126</sup> Vgl. IBins 147/dt. 93 und 108: »[...] nous avons la faiblesse de croire à l'histoire même quand il s'agit de l'existence« (»[...] denn wir haben die Schwäche, an die Geschichte zu glauben – selbst wenn es sich um die Existenz handelt«, dt. 30).

<sup>127</sup> Dazu auch FOUCAULT, »La psychologie de 1850 à 1950«, a.a.O., 165/dt. 195.

Spekulation einerseits und des Naturalismus andererseits hinter sich lassen und damit eine politische Praxis der *désaliénation* fundieren soll, sondern selbst das Resultat eines Reduktionismus dar, der die konstitutive Verstrickung von Natur und Geist, Tatsachen und Werten seiner endlichen Vermittlungen nie wird abwenden können.

#### iv.ii Foucaults Entdeckung des Wahnsinns und seine Überwindung des Paradigmas der Geisteskrankheit

Michel Foucaults *Maladie mentale et personnalité* (1954) wird von der Grundintuition geleitet, dass zwischen Pathologie und menschlicher Einheit eine interne Korrelation besteht: Das Problem einer wissenschaftlichen Pathologie, die erlauben soll, die krankhafte Abweichung *positiv* zu erfassen, und die Frage nach der psychosomatischen Totalität des Menschen können nur zusammen gelöst werden. So wird das Buch Foucaults direkt mit zwei Fragen eröffnet:

Deux questions se posent à toute psychologie mentale : sous quelles conditions peut-on parler de maladie dans le domaine psychologique? Quels rapports peut-on définir entre les faits de la pathologie mentale et ceux de la pathologie organique?<sup>128</sup>

Die Schwierigkeiten der zeitgenössischen Psychologie, Gesundheit und Krankheit zu definieren, sind laut Foucault insbesondere den aporetischen Bestrebungen zuzurechnen, Psychopathologie und organische Pathologie auf eine allgemeine abstrakte Pathologie zurückzuführen, die beiden dieselben Begriffe und dieselbe Methode auferlegt. Foucault möchte hingegen zeigen, dass die Wurzeln der Psychopathologie nicht in irgendeiner *Metopathologie* liegen, sondern einzig in einer Reflexion über den *Menschen selbst*. Nur wenn sie von den Postulaten loskommt, die die allgemeine Pathologie stets unterstellt, wird die Geistesmedizin strikt *wissenschaftlich* werden können.<sup>129</sup>

Geistes- und organische Medizin teilen insbesondere dieselbe Auffassung von der Natur der Krankheit. Zum einen wird postuliert, dass Krankheit eine Essenz ist, und zum anderen, dass sie als solche zugleich eine natürliche Art darstellt: Hinter der Vielgestalt der Symptome stellt die Krankheit die Einheit einer durch ihre konstanten Merkmale

<sup>128</sup> MmPer 1 (»Zwei Fragen stellen sich einer jeden mentalen Psychologie: Unter welchen Voraussetzungen kann man auf dem Gebiet der Psychologie von Krankheit sprechen? Und: Welche Beziehungen lassen sich zwischen den Befunden der Psychopathologie und denen der organischen Pathologie feststellen?«).

<sup>129</sup> Vgl. MmPer 2.

definierten und in Untergruppen aufgeteilte Spezies dar. Geistes- und organische Krankheit sind demnach nach denselben begrifflichen Methoden erfasst, psychologische und physiologische Symptome werden auf dieselbe Art und Weise isoliert und zusammengesetzt, ohne dass auf ihre jeweilige Spezifität achtgegeben würde. Die beiden Postulate – dass die Krankheit eine Essenz und als Essenz eine natürliche Art bildet – können laut Foucault keine *reelle Einheit*, sondern bloß einen *abstrakten Parallelismus* zwischen Geistes- und organischer Pathologie etablieren. Das für die Stiftung einer positiven Wissenschaft des Menschen unabdingbare Problem der *menschlichen Einheit* und der *psychosomatischen Totalität* bleibt somit weiter ungelöst.<sup>130</sup>

Foucault entgeht nicht, dass das Problem der *psycho-physischen Einheit* in der zeitgenössischen Pathologie zur Entwicklung neuer Methoden und neuer Konzepte geführt hat. So wird er wohl gewahr, dass der Begriff einer *organischen* und *psychologischen* Totalität mit den Postulaten aufgeräumt hat, die die Krankheit zu einer spezifischen Entität erheben. Die Krankheit wird nicht mehr als ein fremdes Wesen, sondern als ein Abwehr- oder gar katastrophales Verhalten des Individuums auf der Ebene seiner Gesamtreaktionen in der Auseinandersetzung mit seiner Umgebung verstanden. Exemplarisch in diesem Sinne sind die Studien Kurt Goldsteins über ein neurologisches Syndrom wie die Aphasie, die an den Grenzen zwischen mentaler und organischer Medizin liegt. Sowohl jede organische Erklärung durch eine lokale Verletzung wie auch jede psychologische Interpretation durch ein globales Intelligenzdefizit verwerfend, legt Goldstein die aphasische Störung auf der Ebene des gesamten Reaktionsstils des Individuums im Umgang mit seiner Umgebung und der Einengungen seiner Adaptionsmöglichkeiten fest, die damit einhergehen.<sup>131</sup>

Foucault teilt allerdings nicht die Euphorie, die mit dem Aufkommen des Begriffes der Totalität in der Pathologie verbunden ist. Er will im Gegenteil zeigen, dass eine einheitliche Pathologie, die dieselbe Methode und dieselben Begriffe auf dem psychologischen wie auf dem physiologischen Gebiet anwenden würde, weiterhin zum Reich des Mythos gehört, auch wenn die Einheit zwischen Körper und Seele als ein Faktum zu betrachten ist. Trotz der Wende von der *Krankheit zum Kranken*, die die neue Pathologie vollzogen hat, bleibt hinsichtlich der Abstraktionsmethoden, der Normalitätskriterien oder der Bestimmung des kranken Individuums eine einheitliche Behandlung der organischen Totalität und der psychologischen Personalität immer noch eine Chimäre. Die Einheit zwischen den verschiedenen Formen der Krankheit, die die abstrakten Postulate einer *Metopathologie* gewähren können, ist somit immer eine

130 Vgl. MmPer 8/dt. 16.

131 Vgl. MmPer 10 f./dt. 20.

gekünstelte. Erst der reelle Mensch trägt hingegen *de facto* die Einheit zwischen Geistigem und Körperlichem.<sup>132</sup>

Die psychosomatische Einheit des Menschen tatsächlich zu begreifen und somit das Pathologische strikt wissenschaftlich zu bestimmen heißt demnach, auf der einen Seite die konkreten Formen zu analysieren, die die Krankheit im psychologischen Leben eines Individuums annehmen kann, und auf der anderen Seite die geschichtlichen Bedingungen zu bestimmen, die die verschiedenen Aspekte der Krankheit ermöglicht haben. Dadurch wird die Gesamtheit des kausalen Systems wiedergegeben, das die Krankheit begründet hat.

Foucault schildert im ersten Teil von *Maladie mentale et personnalité* die drei Hinsichten, in denen die Krankheit rein *psychologisch* betrachten werden kann: die Evolution, die individuelle Geschichte und die Existenz. Jede Hinsicht bildet lediglich einen Teilaспект der Krankheit und kann insofern das pathologische Faktum in seiner Gesamtheit nicht ausschöpfen. Deshalb ist eine jede Hinsicht zu ihrer Ergänzung auf die ihr jeweils übergeordnete Dimension angewiesen: die Evolution auf die individuelle Geschichte, die individuelle Geschichte auf die Existenz und diese samt aller rein psychologischen Betrachtungsweisen auf die soziale Geschichte und auf ihre Konflikte als auf die Dimension, die allein eine Phänomenologie der psychologischen Strukturen auf ihre *realen Ursprünge* und Existenzbedingungen zurückführen kann.

Auf der einen Seite kann die Krankheit als ein regressiver Prozess behandeln werden. Sie bildet dann den Verlauf, während dessen die Maschen der Evolution aufgetrennt und normalerweise überholte Phasen der ontogenetischen Entwicklung erneut zum Vorschein gebracht werden. Wie die Analysen der individuellen und sozialen Regressionen durch Sigmund Freud oder Pierre Janet zeigen, stellt die Krankheit in dieser Hinsicht nichts anderes als die Natur selbst dar, aber in einem umgekehrten Prozess.<sup>133</sup>

In ihrem Naturalismus bestehen allerdings auch die Grenzen der evolutionären Betrachtungsweise: Als analytischer Ansatz denkt sie Entwicklung und pathologische Regression aggregativ im Sinne einer bloßen Anhäufung beziehungsweise einer bloßen Subtraktion. Sie bleibt demnach zwei Mythen verhaftet: dem Mythos einer gewissen *psychologischen Substanz*, etwa Sigmund Freuds *Libido* oder Pierre Janets *force psychique*, die als diskrete Kraft eine Art Rohmaterial der Evolution darstellen, und dem Mythos einer grundsätzlichen Identität des Kranken, des Kindes und des Primitiven, sodass zum Beispiel die Psychoanalyse glauben konnte, eine Pathologie des Kindes zu schreiben, indem sie eine Pathologie des Erwachsenen anfertigte.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Vgl. MmPer 16.

<sup>133</sup> Vgl. MmPer 22/dt. 35.

<sup>134</sup> Vgl. MmPer 23 ff./dt. 36 ff.

Erst auf der Ebene der *Persönlichkeit* als Reorganisation der konkreten Individualität des Kranken kann der Regression eine angemessene psychologische Bedeutung zugesprochen werden. Als singuläres Abwehrverhalten ist es somit möglich, die Regression in der individuellen Geschichte des Patienten zu verankern. Nun bildet sie keinen natürlichen Sturz in die Vergangenheit mehr; vielmehr ist sie als eine intentionelle Flucht aus der Gegenwart – die eher ein *Rückgriff* als eine *Rückkehr* ist – zu betrachten.<sup>135</sup>

Die Perspektive der *Evolution* wird somit mit jener der *individuellen Geschichte* ergänzt. Die psychische Zeitlichkeit wird nicht mehr in der evolutionären Betrachtungsweise nach einer bloßen Anhäufung von Früher und Jetzt, sondern in *historischen* Begriffen nach einer Zeitsynthese aufgefasst, durch die die Gegenwart der Vergangenheit im Hinblick auf eine Zukunft einen Sinn ergibt. Die psychologische Geschichte des Kranken vermag allerdings, die pathologische Verinnerlichung der situationsbezogenen Konflikte im Sinne einer immanenten Widersprüchlichkeit auf der Ebene der Affekte zu beschreiben; sie kann nicht die Gründe ihrer Genese angeben. Sie kann einen krankhaften Zustand sinnhaft schildern, nicht aber erklären, weshalb ein bestimmter Konflikt von der einen Person normal erlebt wird und bei einer anderen eine Krankheit auslöst. Demnach muss sie ihrerseits durch eine weitere Dimension ergänzt werden, nämlich mit einer existenziellen Notwendigkeit, die als Prinzip und Grund der individuellen Geschichte fungiert.<sup>136</sup>

Gegenüber der Natur und der Geschichte ist die Existenz *fundamentaler*, insofern sie dem historischen Zusammenhang erst einen besonderen *Erfahrungsstil* (»style d'expérience«, MmPer 52/dt. 70) und dadurch die sinnhafte Einheit verleiht, durch die die diskreten biografischen Ereignisse, die ihn bilden, nach Ursachen und Wirkungen, früher und später verbunden werden können. Deshalb bildet das Hauptinstrument einer Phänomenologie der Geisteskrankheit nicht mehr die *diskursive Logik*, sondern das ganzheitliche Erfassen der Intuition, etwa das *Verstehen*, von dem Jasper als erster gezeigt hat, dass es in seiner intersubjektiven Form bis ins Wesen der pathologischen Welt gelangen kann.<sup>137</sup>

Die existenziellen Grundlagen der Geisteskrankheit können laut Foucault sowohl *noetisch* nach dem Bewusstsein, das der Kranke vom eigenen Zustand hat, wie auch *noematisch* nach den Strukturen der pathologischen Welt, auf die er sich intentional bezieht, untersucht werden. Die Weltlichkeit des Kranken kann insbesondere nach den existenziellen Formen ihrer Zeitlichkeit, ihrer Räumlichkeit und ihres Verhältnisses zu einer Mitwelt und zum eigenen Körper bestimmt werden, wie etwa

<sup>135</sup> Vgl. MmPer 40/dt. 55.

<sup>136</sup> Vgl. MmPer 52/dt. 70.

<sup>137</sup> Vgl. MmPer 54/dt. 72.

in den Arbeiten von Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger und dem Schweizer Psychiater Roland Kuhn. Auch die Existenz kann allerdings nur der angemessenen Beschreibung der Krankheit dienen und nicht ihrer Ätiologie. Nachdem ihre *inneren Dimensionen* erforscht wurden, müssen nunmehr die *äußeren und objektiven Bedingungen* der Krankheit in Betracht gezogen werden: Die Psychologie muss der Geschichte den Vortritt lassen.<sup>138</sup>

Selbst die sozialen und historischen Bedingungen der Krankheit, gesellschaftliche Konflikte und reale Milieugegensätze, reichen allerdings nicht aus, um die Entstehung eines pathologischen Verhaltens aufzuklären. Um den Übergang vom *historischen* zum *pathologischen Widerspruch* zu erklären, benötigt man spezifisch psychologische Bedingungen, die Foucault in einer angepasste und differenzierte Reaktion auf die kontradiktionsreichen Milieuanforderungen verhindernden Abwehrhaltung ausmacht. Auf der physiologischen Ebene findet das psychologische, undifferenzierte Abwehrverhalten andererseits in einer Derelementierung der normalen Dialektik zwischen Erregung und Hemmung seinen Niederschlag, die Foucault in Iwan Pawlows Reflexologie erkennt.<sup>139</sup>

Pawlows Physiologie erlaubt insbesondere, aus der Definition der Geisteskrankheit aufgrund ihrer menschlichen und historischen realen Bedingungen eine *einheitliche Auffassung vom Pathologischen* zu gewinnen. Geisteskrankheiten sind Störungen der Persönlichkeit in ihrer Ganzheit; als solche haben sie ihren Ursprung in ihren realen Existenz- und Entfaltungsbedingungen und in ihren Konflikten. Damit es aber tatsächlich zu einem pathologischen Verhalten kommt, genügt es nicht, dass die Konflikte auf eine psychologische Dimension übertragen werden; sie müssen auch zu funktionellen Gegensätzen der Reaktionen auf dem physiologischen Niveau der Reflexe werden. In diesem Begriff der funktionellen Störung erfährt die Geistespathologie ihre Einheit mit der organischen.<sup>140</sup>

Der Materialismus in der Psychopathologie, der sich dadurch laut Foucault entwickeln lässt, muss insbesondere zwei entgegengesetzte Formen von Reduktionismus vermeiden. Zum einen muss er sich davor hüten, die mentale Entfremdung auf die soziale zu reduzieren und damit die historischen Milieuwidersprüche als eine hinreichende Bedingung für die Bestimmung der Geisteskrankheit zu betrachten. Zum anderen muss er strikt vermeiden, eine jede *maladie mentale* auf eine Störung des Nervenapparates zurückzuführen, dessen Mechanismen von einem rein physiologischen Standpunkt aus untersucht werden können. Letzteres,

<sup>138</sup> Vgl. MmPer 69.

<sup>139</sup> Vgl. insb. MmPer 92–102.

<sup>140</sup> Vgl. MmPer 106.

nämlich die Reduktion einer jeden Geistespathologie auf die Physiologie, sei zwar prinzipiell möglich, aber erst in einer Zeit, in der die soziale Entfremdung aufgehoben sein wird. In einer solchen verheißungsvollen Zukunft wird es möglich sein, das Physiologische und das Psychologische reell zu vereinigen, und damit wird auch die Opposition zwischen dem eigenen Bewusstsein und dem eigenen Körper de facto aufgelöst sein.<sup>141</sup>

Aus der Sicht Foucaults kann die Einheit der Psychopathologie durch den Zusammenhang zwischen Sozialem, Psychologischem und Physiologischem, den Pawlows Reflexologie als *experimentelle* Untersuchung des Konfliktes zur Artikulation zu bringen vermag, durchaus gewährleistet werden. Damit ist die zweite Frage beantwortet, die zusammen mit jener nach der Einheit zwischen organischer Pathologie und Geistespathologie Foucaults Abhandlung eröffnet, nämlich unter welchen Bedingungen man von Geisteskrankheit sprechen darf. Denn die Vermittlung zwischen Geistigem und Organischem über die funktionelle Analyse der Physiologie Pawlows, durch die eine angemessene *Zergliederung* des Psychischen nach diskreten Einheiten, oder gar nach gesetzmäßig zusammenhängenden Komplexen von Elementarnervenreaktionen, Erregungen und Hemmungen, möglich werden soll, gestattet, den krankhaften Prozess nach derselben Begrifflichkeit wie die normale Adaptation zu bestimmen. Damit ist laut Foucault die klassische Vorstellung einer radikalen Heterogenität und Spezifität des Krankhaften definitiv verabschiedet: Die pathologischen Abläufe sind den normalen Reaktionen ebenbürtig.<sup>142</sup>

Die zweite Ausgabe von Foucaults Abhandlung über die Geisteskrankheit, unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* 1962 erschienen, zeigt mit großer Deutlichkeit, welcher Wandel sich zwischen Foucaults marxistisch-phänomenologischen Anfängen und der Niederschrift seiner Hauptdissertation, *Wahn und Gesellschaft*, auf der einen und seiner Ergänzungsdissertation, *Einführung in Kants 'Anthropologie'* (beide 1961), auf der anderen Seite zugetragen hat. An die Stelle von historischen *Erscheinungsbedingungen* treten nun konstitutive Bedingungen der Möglichkeit oder gar ein *konkretes A priori*.<sup>143</sup> Jetzt ist von der *historischen Konstitution der Geisteskrankheit* die Rede.<sup>144</sup> Es geht nicht mehr darum, die grundlegende Rolle der Geschichte qua sozialer Konflikt für eine ideologisch ungebündelte Ätiologie der Krankheit hervorzuheben.

<sup>141</sup> Vgl. die Worte Pawlows beim XIV. Internationalen Kongress der Physiologie in Rom (2. September 1932), die Foucault zustimmend anführt (MmPer 107).

<sup>142</sup> Vgl. MmPer 105: »Les processus morbides sont de plain-pied avec les réactions normales.«

<sup>143</sup> Vgl. MmPS 101.

<sup>144</sup> Vgl. MmPs 76/dt. 99.

Jetzt tritt hingegen die Geschichtlichkeit nicht nur der verschiedenen Formen, in denen die Geisteskrankheit erfasst werden kann, sondern auch des Begriffs der Geisteskrankheit und damit einhergehend der epistemischen Konstellation, die ihn überhaupt möglich gemacht hat, nämlich der Psychologie, in den Vordergrund.

Die *reduktive* Arbeit wird um eine neue Dimension bereichert. Es reicht nicht mehr, die Geisteskrankheit auf deren reale, geschichtliche Existenzbedingungen zurückzuführen. Der Wahnsinn hat seinen Auftritt vollzogen: Er bildet den Rahmen, dem gegenüber Geschichte wie auch Psychologie und Geisteskrankheit als abkünftig gelten. Demnach wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn niemals sagen können, denn es ist eigentlich der Wahnsinn, der die Wahrheit der Psychologie aufbewahrt:

Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie.<sup>145</sup>

Der Wahnsinn kann nicht innerhalb der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn erfasst werden, die er selbst, als die obere Einheit und Indifferenz, die vor der Teilung liegt, konstituiert. Als solcher entzieht sich der Wahnsinn auch der Begrifflichkeit einer um ihre sozio-historischen Bedingungen erweiterten Psychologie. Will man tatsächlich den *Psychologismus* und im Allgemeinen den szientistischen Reduktionismus loswerden, so muss man tiefer ansetzen und die Geschichtlichkeit der endlichen Sinnentfaltungen der Psychologie und der Sozialgeschichte auf ihre Wurzel zurückführen: den Wahnsinn selbst. Dadurch befindet man sich allerdings bereits auf dem Terrain einer *Archäologie* im eigentlichsten Sinne: einer ›Geschichte der Grenzen‹ nach den Worten des Vorworts zu *Wahnsinn und Gesellschaft*, die in der Bestimmung der Ur-Teilungen, die eine bestimmte geschichtliche Konstellation auszeichnen, ein Mittel zu deren tiefster *Bestreitung* und *Übertretung* sucht.

Dementsprechend schwebt Foucault 1962 in *Maladie mentale et psychologie* durchaus eine *Psychologie des Wahnsinns* vor. Diese wird dadurch, dass sie bis zu ihrer Wurzel getrieben ist, nicht mehr zur Beherrschung der Geisteskrankheit, sondern gar zur *Destruktion* der Psychologie selbst führen. Denn die Psychologie zum Wahnsinn als zu ihrer Wurzel zurückgeführt, fördert das wesentliche, nicht psychologische, weil nicht moralisierbare Verhältnis zwischen der Vernunft und der Unvernunft erneut zutage.<sup>146</sup>

<sup>145</sup> MmPs 89 (»Niemals wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn sagen können, weil im Wahnsinn die Wahrheit der Psychologie beschlossen liegt«, dt. 114).

<sup>146</sup> Vgl. MmPs 89/dt. 114 f.

Diese *Destruktion* der Psychologie, wie immer sie genau vonstatten gehen soll, stellt letztendlich nichts anderes als die *Archäologie* selbst dar. Sie besteht nämlich im Grunde in dem Versprechen, eines Tages dem Menschen, endlich der Psychologie ledig, erneut die *tragische* Konfrontation mit dem Wahnsinn zu gestatten.<sup>147</sup> Dieser Radikalisierung entsprechend unternimmt die Umarbeitung von 1962 nicht mehr den Versuch, Psychologie und Geisteskrankheit auf eine neue Grundlage zu stellen; beide werden im Gegenteil als ein abkünftiges Unterfangen und eine abkünftige Begrifflichkeit abgelehnt. So besteht zwischen Wahnsinn und Psychologie ein derartiges Verhältnis und Ungleichgewicht, das jede Bemühung, diesen in psychologischen Begriffen zu fassen, schlicht unmöglich macht. Der Begriff der *Geisteskrankheit* bringt seinerseits ein solches notwendiges Scheitern zum Ausdruck, denn sie stellt nichts anderes dar als eine bereits *entfremdete* Form des Wahnsinns selbst.<sup>148</sup>

Nunmehr kann es sich dementsprechend nicht mehr darum handeln, eine Synthese zwischen Geist und Natur herbeizuführen, die die Etablierung einer einheitlichen Pathologie als Wissenschaft der Wertabweichung und damit die Fundierung der Psychologie qua positive Wissenschaft des Menschen ermöglicht, die eine politische Praxis der *désaliénation* leiten soll. Die sich nun als falsche, ja gewalttätig ergebende Vermittlung, auf die sich ein solches Projekt notwendig stützen muss, wird hingegen zum eigentlichen Gegenstand der Kritik und mit ihr der Zusammenhang, der zwischen der Auflösung des Problems der psychosomatischen Einheit, der positiven Bestimbarkeit des Überganges vom Normalen zum Pathologischen und der Konstitution einer neuartigen Wissenschaft des Menschen besteht, die mit dem Anspruch auftritt, den Positivismus sowie die Metaphysik hinter sich zu lassen.

In dieser Hinsicht soll auch die Rekonstruktion der *historischen Konstitution* der Geisteskrankheit verstanden werden, die Foucault 1962 in *Maladie mentale et psychologie* im Anschluss an die wichtigsten Erträge von *Histoire de la folie* in geraffter Form nachzeichnet.<sup>149</sup> Hinter dem vermeintlichen, geduldigen Fortschritt eines positiven Wissens, das den Wahnsinn in seiner *natürlichen Wahrheit* endlich entdeckt haben soll, steckt in Wirklichkeit das Resultat von Praktiken des gesellschaftlichen Ausschlusses und der moralischen Verfemung, die erst die Objektivität eines parteilosen, wissenschaftlichen, medizinischen Blickes ermöglicht hat. Geht man demnach dem Prozess auf den Grund, der im Okzident dazu geführt hat, dem Wahnsinn den Status der Geisteskrankheit

<sup>147</sup> Vgl. MmPs 89/dt. 114.

<sup>148</sup> Vgl. MmPs 90/dt. 116.

<sup>149</sup> Vgl. insbesondere in einer eher *historischen* Hinsicht das Kapitel V (»La constitution historique de la maladie mentale«) und in einer eher *systematischen*, ja *strukturellen* das Kapitel VI (»La folie, structure globale«) des zweiten Teils des Buches: MmPs 76–89, 90–101/dt. 99–115, 116–29.

zuzusprechen, so sieht man, dass die Medikalisierung des alten Instituts der Internierung und mit ihm des Wahnsinns, die die jüngste Geschichte der modernen Psychopathologie eröffnet haben soll, bloß eine vermeintliche ist. Die Geburt des Asyls bildet nicht die glückliche Begegnung eines neuen Humanismus mit einer Wissenschaft, die endlich die Schwelle ihrer eigenen Positivität übertreten hat, sondern sie stellt vielmehr die Zusammenführung und die Konfusion alter *medizinischer Techniken*, wie etwa die kalte Dusche oder eine im 18. Jahrhundert erfundene rotierende Maschine, mit *Techniken der sozialen Kontrolle und Vorbeugung* dar.<sup>150</sup>

Foucault lässt es allerdings nicht mit der Ebene einer *historischen Rekonstruktion* bewenden. Denn der *moralisierende Sadismus*, durch den die Philanthropie des 19. Jahrhunderts den Wahnsinn unter dem Anschein einer Befreiung eingeschlossen habe, erklärt nicht nur *historisch*, warum eine psychologische Analyse des Wahnsinns durchführbar wurde, sondern hat insgeheim die Möglichkeit einer jeden Psychologie *archäologisch* fundiert.<sup>151</sup> So folgt dem Kapitel über die historische Konstitution der Geisteskrankheit (»La constitution historique de la maladie mentale«, Kapitel V) eines über den Wahnsinn als Gesamtstruktur (»La folie, structure globale«, Kapitel VI).

Erst die Moralisierung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Unvernunft hat die Psychologie überhaupt ermöglicht. Denn damit sich ein medizinisches Bewusstsein vom Wahnsinn entwickeln konnte und mit ihm die Möglichkeit sich ergab, den Geist entweder als *gesunden* (durch die Psychologie) oder als *kranken* (durch die Psychopathologie) zu behandeln, war es erforderlich, die *absolute Differenz des Unsinnigen* zu reduzieren.<sup>152</sup> Der Wahnsinn lässt sich als Wahnsinn erst dadurch überhaupt erkennen, dass man glaubt, die absolute Alterität der Unvernunft innerhalb der Teilung (gar der Ur-Teilung) zwischen Sinn und Nicht-Sinn, positivem und negativem Wertpol in ihrer Unteilbarkeit überhaupt auffassen zu können.<sup>153</sup>

Das *Unsinnige* wird demnach fortschreitend und aufgrund sukzessiver Teilungen zum Wahnsinn, zur *Krankheit* und zur *Geisteskrankheit*. Dazu ist neben einer Pathologie, die zwischen krankhaften und normalen Phänomenen zu unterscheiden erlaubt, auch eine Teilung zwischen organischer und Geisteskrankheit erforderlich, durch die der Irrsinn in den Bereich der Innerlichkeit verlegt wird.<sup>154</sup> Durch die *Konfiskation* der Erfahrung des Wahnsinns in den Begriff der *Krankheit* und vor allem durch das Ziehen einer eindeutigen Wertgrenze zwischen Vernunft und

<sup>150</sup> Vgl. vor allem MmPs 85 f./dt. 110 f.

<sup>151</sup> Vgl. MmPs 87/dt. 112.

<sup>152</sup> Vgl. MmPs 92/dt. 118.

<sup>153</sup> Vgl. MmPs 92 f./dt. 118 f.

<sup>154</sup> Vgl. MmPs 94, 86/dt. 120, 112.

Unvernunft, die der Reduktion des Unsinnigen auf das Pathologische zugrunde liegt, wird zugleich eine *Naturalisierung* des Wahnsinns beziehungsweise das Diagnostizieren desselben als Naturphänomen durch ein medizinisches Urteil möglich.

Lorsque le médecin croit diagnostiquer la folie comme un phénomène de nature, c'est l'existence de ce seuil qui permet de porter le jugement de folie.<sup>155</sup>

Bis zum 18. Jahrhundert fand der Mensch vor der Inkommensurabilität der Unvernunft die *absolute Kontestation* der endlichen Bestimmungen seiner Wahrheit. Nachdem ihre Nacht durch eine Teilung, die der Unendllichkeit des Unsinnigen entsprechend nur *dezisionistisch* anhand einer Wertentscheidung vollzogen werden konnte, zur bloßen Schattenseite der Vernunft reduziert worden war, wurde sie zum Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen als deren dialektisch Negatives.

Cette expérience de la Déraison dans laquelle, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'homme occidental rencontrait la nuit de sa vérité et sa contestation absolue va devenir, et reste encore pour nous, la voie d'accès à la vérité naturelle de l'homme.<sup>156</sup>

So hebt Foucault auf einer *historischen* Ebene hervor, wie die positive, wissenschaftliche Psychologie ihren historischen Ursprung und ihren Grund in einer pathologischen Erfahrung gefunden hat. Eine Wissenschaft des normalen Menschen hat sich erst durch eine Analyse seiner pathologischen Manifestationen etablieren können: Eine Psychologie der Persönlichkeit wurde durch eine Analyse der Persönlichkeitsspaltungen, eine Psychologie des Bewusstseins durch eine Analyse der Zwänge und des Unbewussten, eine Psychologie der Intelligenz durch eine Analyse der Erkenntnisdefizite begründet.<sup>157</sup>

Auf einer *strukturellen, archäologischen* Ebene entspricht die Begründung der Allgemeinen Psychologie in der Pathologie den Wurzeln derselben Psychologie in einem anthropologischen Reduktionismus. So stützte die ganze epistemologische Struktur der zeitgenössischen Psychologie

<sup>155</sup> MmPs 93 (»Wenn der Arzt den Wahnsinn als ein Naturphänomen zu diagnostizieren glaubt, ist es das Vorhandensein dieser Schwelle, das gestattet, das Urteil des Wahnsinns überhaupt zu fällen«, dt. 119, Übersetzung leicht verändert).

<sup>156</sup> MmPer 88 (»Die Erfahrung der Unvernunft, in welcher dem Menschen des Okzidents bis zum 18. Jahrhundert die Nacht seiner Wahrheit und seine absolute Widerlegung entgegnetraten, wird nun und bleibt auch für uns noch der Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen«, dt. 113 f.).

<sup>157</sup> Vgl. MmPs 87 f./dt. 113.

sich auf ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, das erst durch eine moralisierende Entschärfung des Unsinnigen ermöglicht werde. Zum *homo psychologicus* wird der Mensch dadurch, dass er sich innerhalb der Ur-Teilung des Unteilbaren oder der endlichen Bestimmung des Unendlichen zu definieren versucht. Nunmehr hat er kein Verhältnis zur Wahrheit, sondern bildet selbst die *Wahrheit der Wahrheit* und gerät dadurch, in seinem Bestreben, sich selbst in sich selbst unter endlichen Bedingungen zu begründen, in einen unendlichen Verweis der Endlichkeit auf sich selbst, der sein Verhältnis zu sich selbst ausmacht und der nur willkürlich gebrochen werden kann.<sup>158</sup>

## II. Die Geburt der Klinik oder das biowissenschaftliche Paradigma der Humanwissenschaften

Il restera sans doute decisif pour notre culture que le premier discours scientifique tenu par elle sur l'individu ait dû passer par ce moment de la mort.

(*Michel Foucault, Naissance de la clinique*)<sup>159</sup>

In *Histoire de la folie* war vom großen bürgerlichen Traum einer Stadt die Rede, in der die autoritäre Synthese zwischen Natur und Tugend herrscht.<sup>160</sup> Auf eine Synthese zwischen Tugend und Natur geht *Die Geburt der Klinik* nicht nur im Sinne der kulturellen Prägung einer vermeintlich restlosen Naturalisierung, sondern umgekehrt auch angesichts eines Naturrestes in der Kultur ein. In *Wahnsinn und Gesellschaft* war die These einer *Objektivation durch Exkommunikation* entscheidend für die Rekonstruktion der Entstehung des Asyls als der modernen Irrenanstalt. Die naturalistische Positivierung des Wahnsinns, die mit dessen Asylbehandlung einhergeht, ist demnach durch die Vermittlung zwischen der theoretischen Betrachtung des Wahnsinns auf der Ebene der Medizin und den Ausschlusspraktiken der Internierung herbeigeführt worden, die im Ancien Régime wie auf parallelaufenden Schienen noch getrennt gehalten waren.

Ähnlich wird die Geschichte der Entstehung der modernen Klinik und damit einer positiven Medizin nicht als der geradlinige Fortschritt einer

<sup>158</sup> Vgl. MmPs 103/dt. 131. Foucault verweist insbesondere auf Nietzsche, was die genealogische Zurückführung der Psychologie auf eine endliche, anthropologisierte Moral angeht: vgl. MmPs 88/dt. 114.

<sup>159</sup> »Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte.«

<sup>160</sup> Vgl. HF 110.

progressiven epistemologischen Bereinigung der medizinischen Erkenntnis von imaginären Werten und spekulativen Chimären erzählt, die dem ärztlichen Blick endlich erlaubt, die Krankheit in ihrer Wahrheit wahrzunehmen. Sie wird vielmehr vertikal als das Resultat einer tiefgreifenden Reorganisation des medizinischen Diskurses rekonstruiert, die nicht weniger auf einem politisch-institutionellen und ökonomischen als auf einem erkenntnistheoretischen Niveau veranlasst wurde und die aufgrund des historischen *Apriori*, das sie erst ermöglicht, immer schon imaginär wie philosophisch besetzt ist.

Foucault hebt in seiner Untersuchung den entscheidenden Platz hervor, den die Medizin in der Gesamtarchitektur der Humanwissenschaften eingenommen hat.<sup>161</sup> Die Modellrolle, die die Lebenswissenschaften im 19. Jahrhundert für die Humanwissenschaften gespielt haben, kann nicht einfach mit der Übertragung von weit umfassenden Begriffen erklärt werden. Sie muss vielmehr auf die strukturelle Homologie zurückgeführt werden, die zwischen beiden Wissenschaftstypen herrscht aufgrund ihres gemeinsamen Angewiesenseins auf den Gegensatz zwischen Gesundem und Krankem.

Le prestige des sciences de la vie au XIX<sup>e</sup> siècle, le rôle de modèle qu'elles ont mené, surtout dans les sciences de l'homme, n'est pas lié primitivement au caractère compréhensif et transférable des concepts biologiques, mais plutôt au fait que ces concepts étaient disposés dans un espace dont la structure profonde répondait à l'opposition du sain et du morbide.<sup>162</sup>

Gegenstand von *Naissance de la clinique* ist insbesondere die Transformation, die von der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkommenden und die alte Theorie der Sympathien verdrängenden Medizin der Arten anfangs des 19. Jahrhunderts zum Vorrecht der Pathologischen Anatomie und ihrer auf das Sezieren von Leichnamen spezialisierter anatomisch-klinischen Methode führte.<sup>163</sup> Der chronologische Rahmen des Buches kann *idealiter* mit der *Nosologia methodica* (Amsterdam 1763) des Arztes und Botanikers François Boissier de Sauvages und dem

<sup>161</sup> Vgl. NC 201/dt. 208.

<sup>162</sup> NC 36 (»Das Prestige, das die Wissenschaften vom Leben im 19. Jahrhundert genießen, ihre Modellrolle, die sie vor allem in den Wissenschaften vom Menschen gespielt haben, hat ursprünglich nichts mit dem umfassenden und übertragbaren Charakter der biologischen Begriffe zu tun, sondern viel mehr mit der Tatsache, dass diese Begriffe in einem Raum verteilt waren, dessen Tiefenstruktur vom Gegensatz zwischen gesund und krank bestimmt war«, dt. 53).

<sup>163</sup> Foucaults Buch erschien 1963 bei Presses Universitaires de France in der von Georges Canguilhem geleiteten Reihe *Galen*: vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 236 ff./fz. 178 ff.

*Examen de la doctrine médicale* (Paris 1816) des Physiologen François Broussais abgesteckt werden, mit dem man vom *Wesen der Krankheit* zum *krankhaften Organismus* übergeht und frei von nosologischen Vorurteilen eine restlose organische Lokalisierung der Krankheit gewährleistet sieht.

Die untersuchte Periode markiert auf einer *archäologischen* Ebene eine entscheidende Schwelle. Die Negativität der Krankheit wird durch ihre Verobjektivierung an den Leichnamen der verstorbenen Patienten seitens der Pathologischen Anatomie reduziert: Im geschlossenen, aber zugänglichen Raum des menschlichen Körpers werden *der schwarze Grund der Krankheit, das Übel, die Gegen-Natur, der Tod* an den Tag gebracht und dadurch in ihrer Bedeutung als *radikale Nacht* supprimiert.<sup>164</sup>

Mit dem Aufkommen der Pathologischen Anatomie feiert man somit nicht nur die Geburt der modernen, positiven Medizin. Die Klinik, die in der anatomischen Methode ihre epistemologische Stabilität findet, stellt nämlich in der abendländischen Geschichte den erstmaligen Versuch dar, das konkrete Individuum durch die Sprache der Rationalität zu erschließen.<sup>165</sup> Eine positive Wissenschaft des Menschen wurde somit möglich. In diesem Sinne ist auch die Bedeutung zu explizieren, die die Medizin für die Konstitution der modernen Humanwissenschaften gehabt hat: Sie betrifft den philosophischen Status des Menschen als Gegenstand eines positiven Wissens.

Les gestes, les paroles, les regards médicaux ont pris, de ce moment, une densité philosophique comparable peut-être à celle qu'avait eue auparavant la pensée mathématique. L'importance de Bichat, de Jackson, de Freud dans la culture européenne ne prouve pas qu'ils étaient aussi philosophes que médecins, mais que, dans cette culture, la pensée médicale engage de plein droit le statut philosophique de l'homme.<sup>166</sup>

Der klinische Blick abstrahiert nicht mehr von den individuellen Besonderheiten auf die nosologische Reinheit des Wesens der Krankheit hin, sondern fasst das Individuum in seiner unreduzierbaren Qualität konkret auf. Dadurch wird *das alte aristotelische Verbot* aufgehoben, das Einzelne zu erkennen: Es ist nunmehr möglich geworden, einen

<sup>164</sup> Vgl. NC 199/dt. 206.

<sup>165</sup> Vgl. NC XI/dt. 12.

<sup>166</sup> NC 202 (»Die Gesten, die Worte, die Blicke des Arztes haben damals eine philosophische Dichte gewonnen, wie sie vorher vielleicht nur dem mathematischen Denken eigen war. Die Bedeutung von Bichat, Jackson und Freud in der europäischen Kultur beweist nicht, daß sie nicht bloß Ärzte, sondern auch Philosophen waren; sie beweist vielmehr, daß in dieser Kultur der philosophische Status des Menschen wesentlich vom medizinischen Denken bestimmt wird«, dt. 209).

wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum zu führen. Mit der klinischen Erfahrung ist eine Lösung für das Problem einer jeden anthropologischen Erkenntnis auf der Ebene der konkreten Bedingungen der Möglichkeit des medizinischen Diskurses gefunden. Denn die Klinik weiß, wie ein frei handelndes Wesen Gegenstand von Erkenntnis werden kann. Als Wissen des Konkreten vermag sie, Subjekte zu verobjektivieren und sie somit einer positiven, verifizierbaren Erkenntnis zugänglich zu machen.<sup>167</sup>

Eine positive Medizin wurde Foucault zufolge insbesondere erst möglich, als eine *structure anthropologique* sich etabliert hatte, die sich durch eine Verabsolutierung der Endlichkeit auszeichnet: Wurde die Endlichkeit im klassischen Denken noch als bloße Negation des Unendlichen betrachtet, so gewann sie am Ende des 18. Jahrhunderts eine positive Bedeutung. Die verobjektivierende Subjektivierung, die hinter dem Anspruch nicht weniger der Humanwissenschaften als auch der Medizin steckt, eine positive Erkenntnis des konkreten Menschen zu gewährleisten, ist auf einer archäologischen Ebene auf die gewalttätige Vermittlung zwischen Subjektivem und Objektivem zurückzuführen, die mit dem modernen, grundsätzlich prometheischen Versuch einhergeht, Endlichkeit aus sich selbst heraus zu begründen.

La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude. Pour la pensée classique, celle-ci n'avait d'autre contenu que la négation de l'infini, alors que la pensée qui se forme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle lui donne les pouvoirs du positif : la structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine.<sup>168</sup>

Die Veränderung in der fundamentalen Disposition des Wissens, die erst eine *vertikale* Untersuchung in Erscheinung treten lässt, zwingt dazu, das Verständnis des Positivismus und mit ihm – so darf man hier dem Text Foucaults hinzufügen – des naturalistischen Reduktionismus zu revidieren. Positivismus und Naturalismus sind aus der Sicht Foucaults nicht, wie eine flüchtige Lektüre suggerieren könnte, im Sinne einer mechanistischen Abstraktion oder der Reduktion alles Bestehenden auf die

<sup>167</sup> Vgl. NC X/dt. 12.

<sup>168</sup> NC 201 (»Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, dass sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt. Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht: die anthropologische Struktur, die nun in Erscheinung tritt, spielt gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs«, dt. 208).

nomologische, quantitativ und analytisch erfassbare Interaktion einer Mannigfaltigkeit selbstständiger, zueinander gleichgültiger Elemente aufzufassen. Die Entfaltung der Klinik als eine positive Erkenntnis des Einzelnen, Qualitativen und Sinnlichen zeigt vielmehr, dass der Positivismus auf der Ebene der fundamentalen Disposition des Wissens, die ihn archäologisch ermöglicht hat, durchaus als Wende zum endlich aufgefassten Konkreten und Organischen zu verstehen ist. Insbesondere ist das, was gegen ihn ausgespielt wurde, etwa von der Seite der Phänomenologie, auf der Ebene der historischen Bedingungen seiner Möglichkeit schon vorhanden gewesen. Foucault meint in seiner Untersuchung der Entstehung der klinischen Medizin bereits eine Reihe von Figuren vorgeführt zu haben, die die Phänomenologie stets zu ihrem Vorzug gegenüber dem Positivismus, zu ihrer Fähigkeit, ihn hinter sich zu lassen oder gar zu vollenden, gezählt hat. So seien in der fundamentalen Verräumlichung und Versprachlichung des Pathologischen, die eine klinische Wissenschaft erst ermöglicht haben, bereits Themen wie die Sinnhaftigkeit des Wahrgenommenen und seine konstitutive Korrelation mit der Sprache in den ursprünglichen Formen der Erfahrung, die heimlich sprachliche Struktur des Gegebenen, der konstituierende Charakter der leiblichen Räumlichkeit und die Bedeutung der Endlichkeit im Bezug des Menschen zur Wahrheit angelegt.<sup>169</sup>

Neben der konstitutiven Verwandtschaft zwischen Positivismus und Phänomenologie zeigt aber die Entstehung der klinischen Medizin, wie der Anspruch der Moderne, ein Wissen des Konkreten zu begründen, in einer depotenzierten, endlichen Lebensphilosophie wurzelt. Der Vitalismus Xavier Bichats steht im Zeichen des Todes. Der in der Praxis der Obduktion feststellbare Tod ist die einzige Möglichkeit gewesen, einem Lebendigen, das sich konstitutiv weder auf Mechanisches noch auf Chemisches reduzieren lässt, eine positive Wahrheit zu geben. Der Vitalismus ist hiermit auf dem Boden eines grundsätzlichen *Mortalismus* erschienen: »Le vitalisme apparaît sur fond de ce ›mortalisme‹« (NC 148/ dt. 159). Als eine *Zivilisationstatsache* behandelt, sind das Aufkommen der Pathologischen Anatomie und der Aufklärungswert, den sie dem Tod zuspricht, nicht weniger relevant als etwa – hier denkt Foucault selbstredend an die Arbeiten Georges Dumézils – die Feststellung des Überganges von einer Verbrennungs- zu einer Bestattungskultur in der Religionsgeschichte.<sup>170</sup> Auf einer archäologischen Ebene verstanden, liegt die epistemologische Bedeutung des Todes in nichts weniger als in einer tiefen Verwandtschaft zwischen positiver Medizin, modernem Erotismus und lyrischer Erfahrung. Einerseits ist Bichat nicht von ungefähr der Zeitgenosse desjenigen gewesen, der die Erotik und den Tod in

<sup>169</sup> Vgl. NC 202 f./dt. 209 f.

<sup>170</sup> Vgl. NC 170/dt. 180.

die diskursivste aller Sprachen eintreten ließ. Sades infinitesimale Versprachlichung der Begierde und der Lust spricht nicht weniger als die Versprachlichung des Pathologischen durch die anatomische Klinik die Sprache der Natur und des Endlichen als Sprache einer endlosen Beherrschung von allem durch alles.<sup>171</sup> Andererseits ist die medizinische Erfahrung der Klinik mit der lyrischen Erfahrung verwandt, die von Hölderlin bis Rilke ihre Sprache gesucht hat. Der Sturz in den Ätna in Hölderlins Empedokles lässt sich als das Verschwinden des letzten Mittlers zwischen den Sterblichen und dem Olymp: als das Ende der Unendlichkeit auf der Erde verstehen. Nach dem freien Tod Empedokles' ist die Welt unter das Gesetz der Endlichkeit gestellt worden, ins Reich der Grenze, dasselbe, das auf der Ebene des Wissens den ersten wissenschaftlichen Diskurs über den Menschen und auf jener der Sprache einen lyrischen Diskurs ermöglicht hat, der sich in der von den abwesenden Göttern hinterlassenen Leere einer hintergrundlosen Oberfläche entfaltet.<sup>172</sup>

Die Möglichkeit, den Menschen als Gegenstand eines positiven Wissens zu behandeln, beruht in der Medizin nicht anders als in der Psychologie auf einer fehlerhaften Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Ebene, Seele und Körper. Wurde noch 1954 in *Maladie mentale et personnalité* das materialistische Projekt vertreten, das Problem der psychosomatischen Einheit durch die Verankerung der Psychologie in ihre konkreten, historischen Existenzbedingungen zu lösen, so wird neun Jahre später in *Naissance de la clinique* gerade der Anspruch kritisiert, zwischen Subjekt und Objekt unter endlichen Bedingungen zu vermitteln. In diesem Sinne kann auch – wie noch genau aufzuzeigen sein wird – die Hervorhebung des *Mortalismus*, der hinter dem modernen Vitalismus steckt, als ein Einspruch gegen den reduktiven, *depotenzierten* Begriff des Lebens verstanden werden, auf den dieser aufbaut.

Will ein Wissen des konkreten Menschen jenseits des Reduktionismus eines schlichten Naturalismus und der Schwärmerie der Spekulation sich als *positiv* betrachten können, dann muss es sich als Wissenschaft des Wertes und seiner Abweichungen etablieren. Zu diesem Zweck muss es eine positive Erkenntnis des Pathologischen entwickeln, die nicht anders als in der Medizin auch in der Psychologie eine Lösung des Leib-Seele-Problems ermöglicht. Denn nur auf der Basis einer Vermittlung zwischen Geist und Körper kann die synthetische Ebene des Sinnes und des Wertes für eine positive, sich objektivistisch auf

<sup>171</sup> Vgl. NC 175/dt. 184.

<sup>172</sup> Dazu auch das Buch über Raymond Roussel (M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Paris 1963), das Foucault am selben Tag wie *Naissance de la clinique* erscheinen ließ. Die Sprache sei bei Roussel auf ihre zufällige Maschinerie diesseits des Sinnes zurückgeführt, die endlos die Wiederholung des Todes und das Rätsel der verdoppelten Ursprünge auf der Ebene einer grundlosen Oberfläche erzählt (vgl. außerdem MC 395/dt. 458).

das Gegebene beschränkende Analyse zugänglich gemacht werden. Der Zusammenhang zwischen der Auflösung des Problems der psychosomatischen Einheit, der positiven Bestimmbarkeit des Überganges vom Normalen zum Pathologischen und der Konstitution einer neuartigen Wissenschaft des Menschen als Verabschiedung zugleich von Positivismus und Metaphysik, der bereits für Foucaults Verständnis der Psychologie prägend war, kann somit auch im Fall der archäologischen Rekonstruktion der Entstehung der modernen Medizin durch das Aufkommen einer Pathologischen Anatomie festgestellt werden. Foucaults Urteil steht allerdings jetzt, wie bereits in der Umarbeitung seines Buches über die Psychologie von 1962, unter umgekehrten Zeichen.

Bezeichnend ist insbesondere, auch im Hinblick auf die Modelrolle, die die Biowissenschaften gegenüber den Humanwissenschaften eingenommen haben, dass die Positivierung der Krankheit, ihre räumliche und sprachliche Bestimmbarkeit, erst im Zusammenhang mit den Bemühungen, eine *Physiologie des Pathologischen* zu definieren, möglich geworden ist. Für die Entstehung der modernen, positiven Medizin ist demnach nicht einfach die endgültige Vereinigung der normalen mit der pathologischen *Anatomie* primär gewesen, sondern der bestimmbare Zusammenhang, den man zwischen der funktionellen Einheit des Organismus und der Räumlichkeit der kranken Organe herstellen konnte.<sup>173</sup> Foucault bezieht sich auf die pathologische Physiologie François Broussais', dessen Prinzip einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen Pathologischem und Normalem mit Ausnahme der qualitativen Variationen im Mittelpunkt auch der Kritik Georges Canguilhems an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Pathologie und damit einer Physiologie der Krankheit steht. Hebt Canguilhem in seiner medizinischen Dissertation die Grundambiguität zwischen Wert und Tatsachen, auf die sich Broussais' Prinzip stützt, hervor, so gelingt es Foucault, auf die Wurzel der Verwechslung zwischen *präskriptiver* und *deskriptiver* Ordnung zurückzugehen: Sie steckt bereits im Anspruch, den funktionalen Zusammenhang des Organismus auf der anatomischen Ebene der Gewebeverletzungen zu verobjektivieren.<sup>174</sup> Auf diese Weise öffnet sich prinzipiell die synthetische und damit sinn- und werthafte Einheit des Organismus einem analytischen, empirisch verifizierbaren Bestimmen. Die Wissenschaft des Wertes als Tatsachenwissen, die dadurch begründet wird, stellt zugleich eine Wissenschaft der Abweichung und somit auch *de facto* die Möglichkeit

<sup>173</sup> Vgl. NC 192 (»Merkwürdigerweise ist diese absolute Verräumlichung der medizinischen Erfahrung nicht der endgültigen Integration der normalen und pathologischen *Anatomie* zu verdanken, sondern der ersten Bemühung um die Definition einer *Physiologie* des Krankheitsphänomens«, dt. 200).

<sup>174</sup> Für Canguilhem, auf den genauer zurückzukehren sein wird, vgl. insbesondere das *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*: NP<sup>es</sup> 18–31.

dar, den Übergang vom Normalen zum Pathologischen *positiv* zu bestimmen. Nicht weniger als die Gesundheit wird die Gegen-Natur der Krankheit somit von einer wissenschaftlichen Logik der Natur, von der *Physio-logie* her gedacht.

Mit der Physiologie François Broussais' ist die Einschreibung des Übels auf die leidenden Körper der konkreten Individuen endgültig vollzogen. Nunmehr interessiert sich die Medizin nicht mehr für die Esszenen der Krankheiten, sondern für die organischen Reaktionen der kranken Körper. Die Bewegung der Konstitution einer modernen, positiven Medizin, von der Medizin der Arten des 18. bis zur Medizin der Organismen des 19. Jahrhunderts, die den Gegenstand von Foucaults *Naissance de la clinique* bildet, ist dadurch vollzogen, dass Broussais der Pathologischen Anatomie ihr epistemologisches Gleichgewicht gewährleistete.<sup>175</sup>

Foucault geht in seinem Buch den Transformationen nach, denen die medizinischen Erkenntnisse von der Nosologie des 18. Jahrhunderts bis zur Klinischen Anatomie François Broussais' unterliegen. Zuerst zeigt er, wie die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch dominierende Medizin der Arten durch die Notwendigkeit, die Krankheit in Verbindung zum einen mit ihrem Sitz in einem konkreten Organismus und zum anderen mit ihrer Behandlung in einem sozialen Kontext zu bringen, ins Wanken gebracht wird (vgl. Kapitel I).

Die Entwicklung einer Medizin des sozialen Raumes wird von einer weitreichenden institutionellen Erneuerung begleitet: Die Spitäler werden neu organisiert, neue *Écoles de Santé* werden errichtet, nicht ohne das Verhältnis zwischen medizinischer Behandlungspraxis und ärztlicher Ausbildung neu zu strukturieren (vgl. Kapitel II–V). Zugleich ändern sich die *Tiefenstrukturen der Sichtbarkeit*. Einerseits geht es in der Klinik laut Foucault hauptsächlich darum, nach dem Modell von Étienne de Condillac's Philosophie des natürlichen Zeichens Vorstellungen *zusammenzustellen* und *zu zerlegen*, um sie auf die natürliche Ordnung der ursprünglichen Elemente, aus denen sie bestehen, zurückzuführen. Die *wohlgeformte Sprache*, die dadurch sich rekonstruieren lässt, wird zum Ort einer unmittelbaren Entsprechung zwischen Sinnen und Ideen, Dingen und Worten. Andererseits nimmt der ärztliche Blick eine statistische Struktur an: Das Wahrnehmungsfeld wird nicht mehr als ein Garten von Arten, sondern als ein Bereich von Ereignissen angesehen, die es nach einem Wahrscheinlichkeitskalkül zu formalisieren gilt (vgl. Kapitel VI–VII).

Die Spannung zwischen einem grammatischen und einem mathematischen Modell, die aus der Erschließung der Medizin für die Statistik entstanden ist, hat schließlich die Medizin der Organe und eine ganz an der Obduktion von Leichnamen orientierte Klinik hervorgebracht,

<sup>175</sup> Vgl. NC 197/dt. 205.

wie sie seit der Zeit Xavier Bichats bekannt sind. Der Mythos des *coup d'œil* des Arztes, der die sinnlichen Qualitäten des Körpers unmittelbar erfasst, ist dabei erhalten geblieben, obwohl jene Souveränität des ärztlichen Blickes erst durch eine tiefgreifende Transformation der Disposition des medizinischen Wissens ermöglicht wurde, nämlich durch eine neue Verbindung der Spitals- und der pädagogischen Ordnung einerseits und durch die Definition eines Wahrscheinlichkeitsfeldes und einer Sprachstruktur des Wirklichen andererseits.<sup>176</sup>

Die berühmte Definition in Xavier Bichats *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, nach der das Leben die Gesamtheit der Funktionen ausmacht, die dem Tod widerstehen, lässt sich erst im Blick auf die Emergenz der Anatomischen Klinik in ihrer ganzen Prägnanz verstehen. Aus einer rein philosophischen oder auch biologischen Sicht bildet sie einfach eine *petitio principii*: Ist Tod Mangel an Leben, dann wäre Leben nichts anderes als das, was sich dem Mangel an Leben widersetzt. Bichat war indes von einer anatomisch-pathologischen Erfahrung ausgegangen, in der der Tod zum *konzeptuellen* und *technischen* Mittel aufgestiegen war, dem Leben eine positive Wahrheit zu verleihen. Der Tod, vielfältig und zeitlich gestreut als der Prozess der allmählichen Rückkehr des Organischen zu den Gesetzten der anorganischen Materie, hatte *konzeptuell* und durch die Obduktion auch *technisch* die Möglichkeit parat gestellt, konkret am organischen Körper die vitalen Funktionen in die konstitutiven Bestandteile, aus denen sie bestehen und die das Vorrücken des Todes *real* auflöst, zu zerlegen. Der Tod wurde demnach zum *großen Analytiker*, durch den de Condillac's Modell der *Analyse*, einer Philosophie der Elemente und ihrer Gesetze, des Zerlegens und Zusammenstellens, seine medizinische Anwendung fand. Besser als eine Mathematik der Wahrscheinlichkeit und eine rein sprachliche Analyse, besser auch als eine Chemie des Vitalen, ermöglichte der Tod dem ärztlichen Blick, die Krankheit als progressive Auflösung der vitalen Solidarität des Organismus direkt an der sinnlichen Gegebenheit des Körpers zu beobachten.<sup>177</sup>

Der Tod wurde mithin zur einzigen Möglichkeit, dem Leben und der Krankheit, als dessen Störung, eine *positive* Wahrheit zu geben. In der Physiologie Bichats, der als erster die menschlichen Gewebe in einundzwanzig verschiedenen Typen einordnete und dadurch eine tiefe Umgestaltung des Verständnissen der vitalen Funktionen bewirkte, ist der Tod insbesondere das, was durch seine reale, natürlich geleitete Analyse gestattet, eine Verbindung zwischen funktionellen Störungen und

<sup>176</sup> Für eine genaue Rekonstruktion der von Foucault in *Naissance de la clinique* anvisierten Transformation vgl. auch Th. OSBORNE, »Medicine and Epistemology: Foucault and the Liberality of Clinical Reason«, in: *History of the Human Sciences*, 1992 (5), 63–93.

<sup>177</sup> Vgl. NC 120 f./dt. 133 f.

Organänderungen herzustellen. Dadurch kann die Krankheit als gestörter Lebenszusammenhang in die Räumlichkeit eines konkreten Organismus überführt werden. Zugleich öffnet sich das analytisch erfasste konkrete Allgemeine, das die natürliche Analyse des Todes als organisches Gebilde bestimmt, einer positiven Erkenntnis. In der Klinischen Anatomie liegt demnach ein *Wissen des Individuums* begründet. Der Tod, in einem technischen und konzeptuellen Organon integriert, das ihn zum inneren Organisationsprinzip der Wahrnehmung aufsteigen lässt, wird zum Dritten, das ermöglicht, Leben und Krankheit zusammen zu artikulieren und das pathologische Leben – das kein Wesen, sondern nunmehr eine Störung des Organismus darstellt – zu verräumlichen und zu individualisieren.<sup>178</sup>

Der *Mortalismus*, der somit in Erscheinung tritt, trägt aus der Sicht Foucaults zu einer tiefgreifenden Revision der herkömmlichen Auffassung der Bedeutung des modernen Vitalismus bei. Bergson geht somit in die verkehrte Richtung, wenn er in einem unendlichen Leben die Bedingungen dafür sucht, die lebendige Individualität zu erfassen. Ein Jahrhundert vorher hat Bichat eine viel strengere Lehre vertreten: Erst die Konzeptualisierung des Todes und seine Integration in die medizinische Technik hat gegen das alte aristotelische Verbot, das Individuellen zu erkennen, einen wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum möglich gemacht.<sup>179</sup>

Foucault behauptet selbstverständlich zu Unrecht, dass Bergson fälschlicherweise in der unendlichen Einheit des Lebens und folglich in der Synthese der Zeitlichkeit als *durée* und nicht in der Zerstreuung der Räumlichkeit, in der Innerlichkeit und nicht in der Äußerlichkeit die Bedingungen dafür gesucht hat, das Individuelle konkret zu erfassen.<sup>180</sup> Das Einzelne, das Konkrete und Individuelle kann erst im Zusammenhang mit einem *aktualiter* erfassten, absoluten Leben konkret denkbar werden. Wird allerdings die Behauptung Foucaults nicht in einem *prinzipiellen*, sondern in einem *historisch-archäologischen* Sinne verstanden, dann gewinnt sein Befund erneut eine außerordentlich diagnostische und kritische Kraft. Und dies nicht trotz einer Philosophie des Lebens wie jener Bergsons, sondern vielmehr gerade im Hinblick auf sie.

Denn was heißt, die Mystifikation zu denunzieren, es sei möglich, zwischen Physiologie und Anatomie, zwischen der synthetischen Ebene der vitalen Werte und der analytischen des Todes als verifizierbarer Tatsache der allmählichen Rückkehr zur Desorganisation der Materie *positiv* zu vermitteln, anderes, als den Anspruch radikal infrage zu stellen, unter endlichen Bedingungen den Gegensatz zwischen Seele und Körper und

<sup>178</sup> Vgl. NC 162/dt. 172.

<sup>179</sup> Vgl. NC 174 f./dt. 184.

<sup>180</sup> Vgl. NC 175/dt. 184.

damit die Dichotomien der Metaphysik hinter sich zu lassen? Eine solche Kritik gewinnt allerdings allein einen Sinn, wenn ein absolutes Leben und nicht einfach ein *depotenziert*er Lebensbegriff die Bedingung darstellt, unter der zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit derart zu vermitteln möglich ist, dass sich das Individuelle überhaupt konkret erfassen lässt. Ein solches absolutes Leben muss auch Foucault *de facto* unterstellen, will er seinen Einspruch gegen die endlichen Vermittlungen der modernen physiologischen Medizin weiterhin erheben können.

Hatten die ersten Kliniker ihre Methode noch als eine realisierte Philosophie verstanden – Philippe Pinel schreibt noch eine *Nosographie philosophique* (1797), in der er affirmativ Bezug auf de Condillac's Analyse nimmt –, so verstehen die Begründer der Pathologischen Anatomie die anatomische Klinik als eine *außer Kraft gesetzte Philosophie*: »une philosophie abolie«.<sup>181</sup> Faktisch haben sie eine auf den Tod gegründete Wissenschaft des Wertes entwickeln wollen. Vor diesem Hintergrund scheint die Intuition Foucaults, nach der zwischen Bichats Vitalismus und de Sades unermüdlicher Versprachlichung des Triebhaften es eine grundsätzliche, archäologische Verwandtschaft gibt, umso plausibler.<sup>182</sup> Man möchte gar von der Aggressivität sprechen, die die mit einem *depotenzierten* Begriff des Lebens verbundene *Impotenz* zwangsläufig auslöst. Die auf den Tod aufbauende Analyse der funktionellen Zusammenhänge des Physiologischen bringt notwendig eine falsche Vermittlung zwischen Wert und Tatsachen mit sich. Glaubt man, die Artikulation zwischen vitalen Werten und dem Raum der toten Organe *positiv* erfassen zu können, so ist der ausschlaggebende Schritt zu einer Wissenschaft des Wertes und der Abweichung bereits vollzogen. Es ist insofern kaum überraschend, dass Xavier Bichat vor François Broussais, dessen Prinzip vor allem durch die Wiederaufnahme seitens Auguste Comtes und Claude Bernards in die Geschichte eingegangen ist, eine grundsätzliche Kontinuität zwischen pathologischen und normalen Phänomenen mit der Ausnahme ihrer quantitativen Aspekte theoretisiert hat. Ermöglicht die Physiologie als *Logik der Physis*, die körperlichen Eigenschaften in ihrem natürlichen Zustand zu betrachten, das heißt letztendlich, als *partes extra partes* und rein durch Beobachtung erfassbare Tatsachen zu analysieren, so lässt sich jedes pathologische Phänomen als eine bloße quantitative Abweichung, als Zuwachs oder Verminderung, aus den *physiologischen* Eigenschaften des Organismus ebenso *natürlich* ableiten. Dementsprechend wird Heilen nichts anderes heißen, als das Degenerierte wieder zu seinem *natürlichen* Typ zurückzuführen.<sup>183</sup>

<sup>181</sup> Vgl. NC 157 f./dt. 168.

<sup>182</sup> Vgl. NC 175/dt. 184.

<sup>183</sup> Vgl. NC 155/dt. 166.

Entscheidend ist die Vermittlung zwischen Funktionen und organischem Raum freilich auch im Hinblick auf die archäologische Rekonstruktion. Denn will man dem linearen Modell der herkömmlichen medizinischen Historiographie, die die Fortschrittsgeschichte einer allmählich durch steigende Nüchternheit und Bereinigung von jeder Wertsetzung gewonnenen besseren Anpassung an die Objektivität weiter erzählt, ein vertikales Modell entgegenhalten, das auf die archäologische, durchaus werthafte Konstitution einer vermeintlich natürlich vorgegebenen Gegenständlichkeit hinweist, dann wird man dem Vorwurf des strukturalen Determinismus allein dadurch entgehen können, dass man keine notwendige Bestimmung der medizinischen Wahrnehmung durch deren historischen Bedingungen annimmt.

Die Unmöglichkeit, die Entstehung der Medizin von ihren imaginären Werten zu bereinigen, um sie rein wissenschaftlich zu betrachten, heißt an sich nicht, dass die Vermittlung zwischen vitalen Funktionen und organischem Raum von der historischen Genese, die zu ihr geführt hat, *prädeterminiert* ist.<sup>184</sup> Keine Struktur kann dieser Vermittlung den Emergenzcharakter nehmen, der ihr als synthetischem Akt notwendig zukommt. Dass die Synthese zwischen vitalem Sinn und organischen Tatsachen, auf die die Anatomische Klinik aufbaut, ihre Wertbezogenheit nicht los werden kann, meint nicht, dass sie von vorgegebenen Wertentscheidungen strukturell bestimmt ist. Es heißt vielmehr, dass sie aufgrund ihres endlichen Charakters nie zu einer vollendeten Idealisierung der Mannigfaltigkeit, die sie verbindet, gelangen wird. Die Einheit, die diese Synthese hervorbringt, ist notwendig eine erzwungene; sie bleibt aufgrund ihrer Struktur *dezisionistisch*, und als solche bildet sie auf einer relationalen Ebene eine unentwirrbare Hybridation von Sinnzusammenhängen und Gegebenheiten, Werten und Tatsachen, Geist und Natur. Keineswegs kann sie eine Verwissenschaftlichung der Werte als deren restlose Zurückführung auf empirisch verifizierbare Gegebenheiten darstellen; keineswegs kann sie umgekehrt eine vollkommene Vergeistigung empirischer Tatsachen beanspruchen: sie bleibt immer auf unmittelbare Gegebenheiten und somit auf Natur angewiesen.

<sup>184</sup> Zur Unmöglichkeit einer vollständigen *psychologischen* und *epistemologischen* Bereinigung der Medizin vgl. insb. Foucaults Ablehnung von Gaston Bachelards Modell einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis: »Il n'y a pas eu de >psychoanalyse< de la connaissance médicale, ni de rupture plus ou moins spontanée des investissements imaginaires ; la médecine >positive< n'est pas celle qui a fait un choix >objectal< porté enfin sur l'objectivité elle-même.« (NC VI; »Es hat keine >Psychoanalyse< der medizinischen Erkenntnis und auch kein spontanes Aufbrechen der Einbildungen gegeben. Die >positive< Medizin ist nicht diejenige, die über die Objektivität selber eine >Objektwahl< getroffen hat«, dt. 8).

Xavier Bichats Pathologische Anatomie war noch allzu sehr der alten Nosologie verpflichtet, um tatsächlich den Übergang von einer Medizin der Krankheiten zu einer Medizin der krankhaften Organismen zu ermöglichen. Erst François Broussais' Theorie der Entzündungen und insbesondere die Kritik an Philippe Pinels Auffassung der *essenziellen Fieber*, der sogenannten Erkrankungen *sine materia*, das heißt ohne organischen Sitz, die er in seiner *Examen de la doctrine médicale* ausführte, haben der Klinik und mit ihr einer *positiven* Medizin endlich zu ihrer epistemologischen Stabilität verholfen.<sup>185</sup> Auf der Ebene der allgemeinen Strategie hat sich allerdings kaum etwas geändert: Die Positivität der Medizin wird weiterhin in einer Verbindung zwischen Physiologie und Pathologischer Anatomie gesucht. Es nimmt insofern nicht Wunder, dass Bichat und Broussais im Grunde dieselbe Auffassung des Verhältnisses zwischen Normalem und Pathologischem teilen. Immer noch werden Leichen geöffnet. Anders als im 17. und 18. Jahrhundert, als Leute wie Théophile Bonet oder Giovan Battista Morgagni die Obduktion bereits praktiziert hatten, ohne allerdings ihr denselben Sinn wie Bichat und Broussais zu verleihen, geht es aber nun darum, systematisch den Zusammenhang zwischen Organen und Funktionen zu untersuchen. Die Rückkehr der alten Anatomie stellt insofern lediglich eine *Rekurrenz* dar, die Wiederaufnahme einer alten Methode, die in einer neuen theoretischen Konstellation eine ganz andere Bedeutung annimmt.

Ausschlaggebend für eine vollständige Lokalisierung und Materialisierung der Krankheit wurde insbesondere Broussais' Physiologie, die innerhalb einer modernen Auffassung der Biologie als der Wissenschaft der Interaktionen eines Organismus mit seinem Milieu anzusiedeln ist. Die *Aufregung* (»excitation«) bildet die vitale Urtatsache. Der Mensch kann nur dank der Aufregungen existieren, die die Milieus, in denen er lebt, in seinen Organen auslösen. Innere wie äußere Beziehungsflächen übertragen die Aufregungen durch ihre Innervation auf das Gehirn, das sie wiederum auf alle Gewebe des Organismus und auf die Beziehungsflächen reflektiert. Die physiologische Lehre auf die Pathologie anzuwenden heißt demnach grundsätzlich zu untersuchen, wie die Aufregung vom *normalen* Zustand abweichen und einen abnormalen, krankhaften Zustand ausbilden kann. Diese Abweichungen sind entweder auf einen Überschuss oder auf einen Mangel zurückzuführen. Die *Irritation* (»irritation«) als der pathologische Zustand der Aufregung unterscheidet sich insofern von dieser allein der Quantität nach. Die Fieber, die lange in *organische* und *essenzielle* geteilt wurden und als letztere

<sup>185</sup> Vgl. das Abschlusskapitel von *Naissance de la clinique* und die Rezension des Buches von F. DAGOGNET, »Archéologie ou histoire de la médecine«, in: *Critique*, 1965 (216), 436–47, insb. 441–43.

das Referenzbeispiel für eine nicht lokalisierbare Erkrankung darstellen, sind immer auf eine Entzündung zurückzuführen. Diese setzt eine lokale Irritation voraus, nämlich eine durch den Kontakt mit einem fremden Körper verursachte übermäßige Aufregung der organischen Bewegungen, die sich sowohl in einer Störung der funktionellen Harmonie wie auch in einer Desorganisation des betroffenen Gewebes auswirkt. In der Untersuchung der Fieber müssen dementsprechend drei Ebene unterschieden werden: ein lokalisierbarer Angriffspunkt, an dem im Rahmen der Interaktion des Organismus mit seiner inneren wie äußeren Umgebung ein Erreger eine Irritation verursacht, eine funktionelle Störung und eine Gewebeverletzung. Dadurch wird die strategische Verbindung zwischen dem Studium der funktionellen Zusammenhänge und der Ermittlung der Körperläsionen, zwischen *Physiologie* und *Pathologischer Anatomie* bestätigt. Nunmehr kann man nicht mehr so tun, als könnte man den Magen betrachten, ohne die Verdauung zu berücksichtigen. Darüber hinaus hat die Unterscheidung zwischen einem prinzipiell lokalisierbaren Angriffspunkt allgemeiner *biologischer* Natur, das heißt dem Punkt einer Wirkung der Interaktion des Organismus mit seinem Milieu, und dem Sitz der organischen Verletzung laut Foucault Broussais zu dem epistemologischen Schritt verholfen, der es ihm ermöglicht, zwischen der generellen Ebene der Funktionsstörung und der lokalen der Läsion präziser zu vermitteln.<sup>186</sup> Nunmehr gibt es keine Erkrankung mehr, nicht mal die essenzielle Fieber, die nicht lokalisierbar wäre. Die Krankheit hat kein Wesen mehr, sie stellt nicht mehr als eine organische Reaktion auf ein irritierendes Agens dar, die am Körper *positiv* festzumachen ist.

Auf die zentrale Rolle, die die Physiologie in der Etablierung einer positiven medizinischen Erkenntnis gespielt hat, ist auch die Bedeutung zurückzuführen, die der Begriff der *Normalität* gegenüber jenem der *Gesundheit* in der modernen Medizin eingenommen hat. Heute noch spricht man vom Gegensatz zwischen *Normalem* und *Pathologischem* ganz unbekümmert, als sei er schlicht synonym mit jenem zwischen *Gesundem* und *Krankem*. Laut Foucault könnte man grob behaupten, dass sich die Medizin bis zum Ende des 18. Jahrhunderts viel mehr auf die Gesundheit als auf die *Normalität* bezogen hat. Sie orientierte sich eher an Qualitäten wie der Kraft, der Geschmeidigkeit, der Flüssigkeit, die es wiederherzustellen galt, als am regulären, natürlichen Funktionieren des Organismus, an dessen Abweichungen und an der Möglichkeiten, die Normalität eines Naturzustandes zu retablieren.

Anders als Canguilhem weist Foucault nicht direkt auf Auguste Comte hin, der Broussais' Prinzip einer reellen Identität zwischen Pathologischem und Physiologischem auch wegen des allgemein interaktionalen

<sup>186</sup> Vgl. v. a. NC 190–93/dt. 198–201.

Ansatzes seiner Medizin eine universelle Tragweite auf der Ebene der *biologischen, psychologischen* und *soziologischen* Phänomene zusprach.<sup>187</sup> Foucault ist sich allerdings durchaus der Bedeutung von Broussais' Prinzip für die Humanwissenschaften bewusst. So betont er – wie bereits erwähnt –, dass die Modellrolle, die die Wissenschaften vom Leben vor allem in den Wissenschaften vom Menschen gespielt haben, nicht so sehr mit dem allgemeinen, übertragbaren Charakter der biologischen Begriffe zu tun hat, sondern mit der Tatsache, dass die Bio- und Humanwissenschaften sich auf dasselbe Feld stützten, das strukturell vom Gegensatz zwischen Normalem und Pathologischem markiert wird. Wenn man in der Soziologie, in der Anthropologie oder in der Psychologie vom Leben einer Gruppe, einer Gesellschaft, einer Rasse oder einer Zivilisation oder vom psychischen Leben spricht, denkt man nicht nur an *biologische* Begriffe wie *Organisation, Evolution, Umwelt, Gleichgewicht*, sondern an die genuin *medizinische* Polarität zwischen dem Normalen und dem Pathologischen. Die Humanwissenschaften weisen somit – das scheint Foucaults Anmerkung anzudeuten – nicht nur eine entscheidende biologische Prägung, sondern auch eine wesentliche *therapeutisch-technische* Ausrichtung auf.

Si les sciences de l'homme sont apparues dans le prolongement des sciences de la vie, c'est peut-être parce qu'elles étaient *biologiquement* soutenues, mais c'est aussi qu'elles l'étaient *médicalement*: sans doute par transfert, importation et souvent métaphore, les sciences de l'homme ont utilisé des concepts formés par les biologistes ; mais l'objet même qu'elles se donnaient (l'homme, ses conduites, ses réalisations individuelles et sociales) se donnait donc un champ partagé selon le principe du normal et du pathologique.<sup>188</sup>

<sup>187</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 18/dt. 35.

<sup>188</sup> NC 36 (»Wenn die Wissenschaften vom Menschen im Gefolge der Wissenschaften vom Leben aufgetreten sind, so bedeutet das vielleicht, daß sie *biologisch* fundiert worden sind, aber auch daß sie *medizinisch* fundiert worden sind. Zweifellos haben die Wissenschaften vom Menschen Begriffe, die von Biologen gebildet worden waren, übernommen oder zumindest metaphorisch verwendet. Aber ihr Gegenstand – der Mensch mit seinen individuellen und kollektiven Verhaltensweisen und Realisationen – wurde in einem Feld konstituiert, das vom Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen bestimmt ist«, dt. 53). Der ausdrückliche Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem ist erst in der zweiten Ausgabe von *Naissance de la clinique* (1972) eingeführt worden. In der ersten Ausgabe von 1963 stehen statt »mais l'objet même... le principe du normal et du pathologique« die Worte: »on retrouve en leur [sc. der Wissenschaften des Menschen] structure d'origine une réflexion sur l'homme malade, et non pas sur la vie en général, une réflexion prise dans un problème de partage plus que dans un travail d'unification, et tout entière ordonnée

Das Angewiesensein der Begriffe der Wissenschaften des Lebens auf einen Raum, dessen Tiefenstruktur vom technisch ausgerichteten Gegensatz zwischen gesund und krank bestimmt war, erklärt auch den einzigartigen Charakter der Wissenschaften des Menschen. Sie sind einerseits von einem unablässbaren Negativismus markiert, indem sie das Normale immer auf der Basis des Negativen, des Kranken, des Wilden, des Mons-trösen, des Unreifen bestimmten, als der natürlichen Form eines ihnen ansonsten verwehrten Experimentierens; andererseits weisen sie einen positiven, unmittelbar *normierenden* und *therapierenden* Charakter auf, sie beziehen sich auf positive Begriffe von dem, was *Gesundes* und *Normales* sein soll, und behandeln sie als eine Norm, die es aus sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gründen wieder herzustellen gilt.

D'où le caractère singulier des sciences de l'homme, impossibles à détacher de la négativité où elles sont apparues, mais liées aussi à la positivité qu'elles situent, implicitement, comme norme.<sup>189</sup>

Selbstredend ist der Bezug der Bio- und der Humanwissenschaften auf eine Norm nicht an sich problematisch; das Verkehrte liegt jedoch zum einen im *reduktiven* Charakter dieser Norm – man wird sich an Karl Jaspers' und Maurice Blanchots Überlegungen über den Wahnsinn erinnern und an ihr Insistieren auf einer Dimension, die sich mit dem Ge-gensatzpaar ›normal‹ und ›pathologisch‹ nicht erfassen lässt – und zum

à l'affrontement du positif et du négatif« (»man findet in ihrer [sc. der Wissenschaften des Menschen] ursprünglichen Struktur eine Reflexion über den kranken Menschen, und nicht über das Leben im Allgemeinen, eine Reflexion, die mehr auf ein Teilungsproblem als auf eine Arbeit der Vereinheitlichung bezogen und die gänzlich auf die Gegenüberstellung zwischen Positivem und Negativem ausgerichtet ist«), M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris 1963, 36.

<sup>189</sup> NC 36 (»Daher der einzigartige Charakter der Wissenschaften vom Menschen: es ist unmöglich, sie von der Negativität, in der sie entstanden sind, abzulösen; andererseits sind sie an die Positivität gebunden, die sie stillschweigend als Norm voraussetzen«, dt. 53). Das Kapitel II schloss 1963 mit einer Anspielung auf Bergson, die insofern relevant ist, als sie – nicht anders als die in der vorigen Fußnote bereits erwähnte Abweichung – zeigt, dass Foucault seine Überlegungen über die normative Polarität der Humanwissenschaften in Zusammenhang mit den Bestrebungen der lebensphilosophischen Anthropologien sieht, die alt-metaphysischen Dichotomien hinter sich zu lassen: »La grande unité du vivant, dans laquelle, jusqu'à Bergson, on a enveloppé la réflexion sur l'homme, n'est que l'occultation de cette structure.« FOUCAULT, *Naissance de la clinique* (1963), a.a.O., 36. (»Die große Einheit des Lebendigen, in der man bis zu Bergson die Reflexion über den Menschen eingehüllt hat, bildet in Wahrheit nichts Anderes als die Verdeckung dieser Struktur«).

anderen in ihrer hinter dem Mythos einer wissenschaftlichen Unparteilichkeit versteckten technisch-instrumentalen *Natur*. Die Polarität zwischen Normalem und Pathologischem bildet das notwendige Korrelat eines Denkens der Endlichkeit und seiner Aporien, darunter insbesondere einer Verwischung des Ebenenunterschiedes zwischen Subjektivität und Objektivität, so wie eine moderne, wissenschaftliche Pathologie überhaupt erst durch eine falsche Vermittlung zwischen Seele und Körper, Zweckeinheit der funktionellen Zusammenhängen des Lebens und durch die Zerstreuung und Zergliederung des Todes als Prinzip einer steten, fortschreitenden Desorganisation und Materialisierung möglich geworden ist. Die *anthropologische Struktur* (NC 201/dt. 208), die sich dadurch abzeichnet, erklärt die Fähigkeit der Medizin, den philosophischen Status des Menschen und insbesondere sein Wesen als Gegenstand eines positiven Wissens aufs Spiel zu setzen. Foucaults *Naissance de la clinique* als Archäologie des ärztlichen Blickes brachte bereits die Notwendigkeit einer Archäologie der Humanwissenschaften mit sich. Diese wurde bekanntlich 1966 mit *Les mots et les choses* vorgelegt. Bevor man allerdings hierauf eingeht, ist es nötig, eine neben *Naissance de la clinique* wichtige Art Vorstufe zu Foucaults eigentlicher Archäologie der Humanwissenschaften in Betracht zu ziehen. Diese ist die *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, die Foucault im Mai 1961 als *thèse complémentaire* verteidigte.

Bildet das Thema des naturalistischen Restes der Humanwissenschaften und der damit verbundenen biologistischen Normativität das eigentliche Zentrum von *Les mots et les choses*, so hebt die *Introduction à l'Anthropologie de Kant* die Unmöglichkeit hervor, den Menschen anders als in seiner Einheit zu denken. Der Mensch kann nicht als *Natur*-, sondern allein als *freihandelndes* Wesen aufgefasst werden; die Anthropologie ist nicht als *physiologische*, sondern bloß als *pragmatische* denkbar, das heißt, sie ist sowohl als Wissenschaft des Menschen als auch als Fundament der Humanwissenschaften schlicht unmöglich. Eine positive Anthropologie als Beobachtung eines mit *Vernunft begabten Erdwesens* verlangt nach einer Synthese zwischen Natur und Freiheit, die nur eine *aktueller* aufgefasste Unendlichkeit, ein Ideal der reinen Vernunft qua Leben im eminenten Sinne gewährleisten könnte; sie auf Endlichkeit oder gar auf ein Denken der Endlichkeit zu gründen, heißt, sich über die falschen Vermittlungen hinwegtäuschen zu wollen, auf die sich der eigene, angeblich gegenüber der Metaphysik wie jeglicher Wertsetzung gefeite Monismus stützt.

### III. Foucaults Einführung in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

L'Anthropologie montre du doigt l'absence de Dieu, et se déploie dans le vide laissé par cet infini.

(*Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant*)<sup>190</sup>

Von der Übersetzung, Einführung und Anmerkung zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die Foucault als Ergänzungsdissertation bei seiner *doctorat d'état* 1961 vorlegte, wurde nur die Übersetzung 1964 im Vrin Verlag veröffentlicht.<sup>191</sup> Die Prüfungskommission hatte Foucault geraten, mit der Publikation der Einführung abzuwarten, da sie im einführenden Teil den Auftakt einer noch zu vertiefenden eigenständigen Schrift erkannt hatte. Da in ihr wichtige Keime von *Les mots et les choses* angelegt sind, kann man in Foucaults späterer Archäologie der Humanwissenschaften teilweise die von der Kommission empfohlene Überarbeitung der Einführung sehen. Foucaults Text ist 2009 posthum ebenso bei J. Vrin erschienen.<sup>192</sup>

Obwohl nie für eine Veröffentlichung überarbeitet, weist die Einleitung eine Argumentationsdichte und eine Reife auf, die aus ihr ein äußerst bedeutendes Dokument macht. Nirgends geht Foucault auf die Frage nach der Anthropologie, die ansonsten nach der Aufgabe seines frühen Interesses an einer philosophischen Anthropologie in seinen Büchern lediglich als polemisches Ziel auftaucht, so direkt wie hier ein. Die Anthropologie kommt allerdings bereits sehr früh auch als Thema der von ihm gehaltenen Universitätskurse vor. So bot er bereits 1952–1953 an der Universität Lille eine Vorlesung mit dem Titel »Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale« (»Menschenkenntnis und transzendentale Reflexion«) an, in der er das Schicksal des anthropologischen Themas in der Philosophie des 19. Jahrhunderts anhand von Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey und Nietzsche nachzeichnet.<sup>193</sup>

Kant hielt fünfundzwanzig Jahre lang seine Vorlesungen über Anthropologie, bevor er sich 1797 nach dem endgültigen Verzicht auf seine akademische Lehrtätigkeit dazu entschloss, das dazugehörende Handbuch

<sup>190</sup> »Die Anthropologie zeigt mit dem Finger auf die Abwesenheit Gottes und entfaltet sich in der Leere, die von diesem Unendlichen hinterlassen wird.«

<sup>191</sup> E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, übers. v. M. Foucault, Paris 1964.

<sup>192</sup> Vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 176/fz. 134 f. und 243 f./fz. 184 f. und die »Präsentation« von D. Defert, F. Ewald und F. Gros in der posthumen Veröffentlichung der Einführung: M. FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris 2009, 7–9/dt. 7–11 (fortan als IAnth angegeben).

<sup>193</sup> Vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 107/fz. 84.

unter dem Titel *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zu publizieren. Das Unterrichten der Anthropologie hat somit die gesamte Entwicklung der kantischen Kritik begleitet, von den vorkritischen Zeiten bis zu den späteren Versuchen hin, die kritische Propädeutik endlich in eine eigentliche Metaphysik, das heißt in das System aller Erkenntnisse a priori, zu überführen. Daran knüpft Foucault in seiner Lektüre an. Zum einen untersucht er *genetisch* die verschiedenen Schichten, die sich in der veröffentlichten Fassung des Textes Kants noch unterscheiden lassen. Dabei überprüft er, welche gegenseitige Beeinflussung sich zwischen Anthropologie und Kritik nachweisen lässt. Zum anderen geht er auf einer *strukturellen* Ebene der Frage nach, welchen genauen Stellenwert die Anthropologie bei Kant einnimmt, und insbesondere, welche Beziehung zwischen ihr und der Kritik besteht.

Eine Anthropologie kann nach Kant entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer Hinsicht* behandelt werden. In der *physiologischen* Menschenkenntnis betrifft sie »die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht«; in der *pragmatischen* Menschenkenntnis untersucht sie das, »was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.«<sup>194</sup> In der Anthropologie als empirisches Wissen aufgefasst geht es zwar um einen Weltgegenstand, aber um einen besonderen, den Menschen, der nicht nur *in der Welt ist*, sondern der auch *eine Welt hat* und als *Weltbürger* mitsamt den anderen Menschen von ihr *Gebrauch* macht. Das Objekt der Anthropologie ist zugleich ein Subjekt.

Darin besteht die Hauptschwierigkeit einer Lehre, die darauf angelegt ist, ein »mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen«.<sup>195</sup> Kant geht auf die paradoxe Natur des Menschen zwar nicht direkt ein, diese wirkt aber unleugbar konstant in seinem Verständnis von Wert und Stellung der Anthropologie. So bemerkt Foucault treffend, dass eine der Schwierigkeiten, die die *Anthropologie* in ihrer Entstehung stets belastet hat, darin besteht, zu wissen, wie eine Analyse der *homo natura* und eine Definition des Menschen als Subjekt der Freiheit überhaupt zu vereinen sind.<sup>196</sup> Entsprechend ist der genaue Ort von Kants *Anthropologie* aufzufassen: Wenn sie nicht *physiologisch* ist, ist sie auch nicht *praktisch*, das heißt, die Anthropologie in *pragmatischer Hinsicht* betrachtet den Menschen weder als einen Naturgegenstand noch als ein rein sich selbstbestimmendes Subjekt. Vielmehr geht es in ihr um die Synthese, um das Moment, in dem der Mensch sich in eine (*kosmopolitische*) Welt bereits verobjektiviert hat.

<sup>194</sup> I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: DERS., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werke in zwölf Bänden. Bd. XII*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, B IV.

<sup>195</sup> A.a.O., B III.

<sup>196</sup> Vgl. IAnth 31/dt. 44.

Nous touchons à l'essentiel : l'homme, dans l'*Anthropologie* n'est ni *homo natura*, ni sujet de liberté : il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde.<sup>197</sup>

Im Mittelpunkt der anthropologischen Erforschung steht insbesondere das menschliche *Gemüt*. Die *Anthropologie* bildet allerdings weder eine neue *Kritik* noch eine *Psychologie*, sei sie eine *rationelle* oder eine *empirische*. Obwohl sie zum großen Teil die Gliederung der Vermögen des Gemüts in das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen, nach der die drei Kritiken organisiert sind, übernimmt, grenzt sie sich deutlich von der *Kritik* ab. In ihr wird der Mensch in seiner weltlichen Konkretheit und nicht als transzendentales Subjekt der reinen Prinzipien *a priori* erfasst.

Kants *Anthropologie* gibt darüber hinaus weder der *rationalen* noch der *empirischen* Psychologie einen Platz. Einerseits findet man in ihr erwartungsmäßig Ausschnitte, die der *Transzendentalen Dialektik* unmittelbar folgen, ohne dass darauf direkt Bezug genommen würde. Gegen eine *dogmatische* rationale Psychologie wird die Konfusion zwischen der *Seele* als metaphysischer Begriff einer einfachen und immateriellen Substanz, dem *Ich denke* als reine Denkform, die jede mögliche Vorstellung auf die ursprüngliche Apperzeption der durchgängigen Identität des Selbstbewusstseins zurückführt, und der Gesamtheit der psychologischen Phänomene als Phänomene des inneren Sinnes, das heißt der Zeit, kritisiert. Nicht anders als in den *Paralogismen* der *Kritik der reinen Vernunft* wird der Trugschluss bloßgestellt, durch den aus einem Subjekt als der formellen Bedingung des Denkens ein Subjekt als existierende Substanz gefolgert wird.<sup>198</sup>

Nichts legt andererseits nahe, dass Kants *Anthropologie* auf irgendwelche Art und Weise jenes Heim für die empirische Psychologie darstellen könnte, das die *Architektonik* der *Kritik der reinen Vernunft* noch ankündigte.<sup>199</sup> Sie gibt sich vom Ansatz her sogar als Ablehnung der Psychologie, indem sie – so Foucault – eine Erforschung des *Gemüts* darstellt, die nicht beansprucht, Erkenntnis der Seele zu sein.<sup>200</sup> Was hat

<sup>197</sup> IAnth 33 (»Wir röhren ans Wesentliche: Der Mensch ist in der *Anthropologie* weder *homo natura* noch reines Subjekt der Freiheit; er wird in den bereits vollzogenen Synthesen seiner Verbindung mit der Welt erfaßt«, dt. 48 f.).

<sup>198</sup> Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 399 ff. und IAnth 35 f./dt. 51 f.

<sup>199</sup> Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 874–77. Dazu und zum Platz der *Anthropologie* in Kants Transzentalphilosophie: A. FALDU TO, H. F. KLEMME, »Die *Anthropologie* im Kontext von Kants kritischer Philosophie«, in: M. RÖLLI (Hg.), *Fines hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015, 17–32.

<sup>200</sup> Vgl. IAnth 37/dt. 51.

man aber unter *Gemüt* in *anthropologisch-pragmatischer* Hinsicht zu verstehen? Inwiefern unterscheidet sich seine Untersuchung von einer Psychologie?

Das Gemüt ist nicht die Seele und andererseits *ist es* und *es ist nicht der Geist* (»il est et il n'est pas *Geist*«, IAnth 37/dt. 53). Auch wenn eher unauffällig, ist die Präsenz des Geistes in Kants *Anthropologie* doch entscheidend. Auf Geist wird insbesondere zwei Mal hingewiesen. Einer ersten, knappen Definition im Zusammenhang mit der Behandlung des Geniebegriffes, »*Geist* ist das *belebende Prinzip* im Menschen«, folgt eine zweite, die sich auf den Kunstgeschmack bezieht und die die erste präzisiert: »Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist.«<sup>201</sup>

Foucault interpretiert diese knappen Hinweise nicht anhand der *Kritik der Urteilskraft*, wie es angesichts der Referenz auf den Genie- und den Geschmacksbegriff nahegelegen hätte, sondern allein in Hinsicht auf die *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>202</sup> Er bezieht sich insbesondere auf das Schlusskapitel der *Transzendentalen Dialektik*, »Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft«, in dem Kant als »Vollendung des kritischen Geschäftes« die transzendentale Deduktion der Ideen der reinen Vernunft angibt. Dort versucht Foucault herauszufinden, was es heißt, dass der Geist als Prinzip das Gemüt *durch Ideen* belebt.

Die organisatorische Rolle der Ideen im *konkreten Leben* des Gemüts besteht laut Foucault nicht in einem Grundsatz der möglichst größten systematischen Einheit der empirischen Erkenntnis. Ansonsten würde der Geist bloß ein *regulatives* und nicht ein *belebendes* Prinzip im eigentlichen Sinne bilden. Vielmehr wird das Gemüt *durch Ideen* belebt, indem es zur ständigen Erweiterung der empirischen Erkenntnis seiner selbst aufgefordert wird. Damit lässt die Idee das Gemüt in die *Beweglichkeit des Unendlichen* eintreten. Die Funktion des Geistes besteht demnach nicht darin, das Gemüt so zu organisieren, dass es sich analog zu einem *organischen Leben* strukturiert oder gar, dass es zur Manifestation des *Lebens des Absoluten* selbst wird. Vielmehr belebt der Geist dadurch das Gemüt, dass er in der Passivität seiner schlichten Gegebenheit und seiner empirischen Bestimmungen die *wimmelnde Bewegung* der Ideen wiedererweckt.<sup>203</sup> Somit wird aber bereits das Feld betreten,

<sup>201</sup> Vgl. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B 161 und B 194.

<sup>202</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* wird Geist ebenso als »belebendes Prinzip im Gemüte« bestimmt. In ästhetischer Bedeutung sind aber seine belebenden Mittel nicht *Ideen* schlechthin, sondern »*ästhetische Ideen*«, nämlich Anschauungen, denen kein Begriff adäquat sein kann (vgl. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., B 192–93).

<sup>203</sup> Vgl. IAnth 38 f./dt. 55 f.

das die *Anthropologie* für ihre Erforschung bestimmt hat. Dort wird der Mensch nicht nur nach dem betrachtet, *was er ist*, sondern – nach Kants *Vorrede* – auch in Hinsicht auf das, was er »als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.«<sup>204</sup>

Was den engen Wortlaut von Kants *Anthropologie* angeht, so ist die Interpretation Foucaults gewiss äußerst gewagt: Man würde im Text der *Anthropologie* vergeblich nach einer Stelle suchen, in der Kant dem Geist die entscheidende Funktion in der Bestimmung der anthropologischen Erkenntnis zuspricht, die ihm Foucault zukommen lässt. Der Sache nach mangelt es allerdings seiner Lektüre kaum an Plausibilität und auch nicht – wie noch zu zeigen sein wird – an erschließender Kraft. Der *Geist* stellt durchaus als Prinzip der Organisation der empirischen Erkenntnisse nach der absoluten Einheit der Ideen die Vermittlungsinstanz im konkreten Wissen zwischen Freiheit und Natur dar. Und darum geht es gerade, wenn man sich vornimmt, wie es die *Anthropologie* tut, ein *mit Vernunft begabtes Erdwesen* zu erkennen. Foucaults Auslegung der belebenden Kraft des Geistes durch Ideen ist allerdings nicht nur begrifflich schwach und zu scheu in der Herausarbeitung des metaphysischen Hintergrundes von Kants Position, sondern auch schlicht technisch falsch.

*Technisch falsch* ist Foucaults Interpretation, insofern er sich auf den Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* stützt (»Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft«), in dem Kant die transzendentale Deduktion der Ideen der spekulativen Vernunft als *regulative* Prinzipien, die dem empirischen Gebrauch der Vernunft unentbehrlich sind, liefert, um aufzuzeigen, dass der Geist als *belebendes* Prinzip des Gemüts kein *regulatives* Prinzip darstellt.<sup>205</sup> Als *begrifflich*

<sup>204</sup> KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B IV.

<sup>205</sup> *Technisch* problematisch in Foucaults *Einführung*, die – so reich an Anregungen wie immer – eine unveröffentlichte Schrift bleibt, sind zumindest auch die Verwendung des *terminus technicus* »Transzentalphilosophie« und die Interpretation der viel zitierten Stelle aus der *Logik*, in der Kant den drei kritischen Fragen: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen« eine vierte hinzufügt: »Was ist der Mensch?« – »Transzentalphilosophie« heißt bei Kant nicht die Überführung des propädeutischen Wissens der *Kritik* auf die Ebene des *positiven* Wissens der empirischen Erkenntnis (vgl. etwa IAnth 75/dt. 111), sondern schlicht rationale *Ontologie*, d. h. das System aller Begriffe und Prinzipien, die sich auf Gegenstände in bloß formaler Hinsicht beziehen (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 873). Die Frage »Was ist der Mensch?« mag wohl in der ersten *Kritik* nicht ausdrücklich vorkommen. In der *Kritik der reinen Vernunft* werden die drei Fragen allerdings als Illustration der »letzten Zwecke des reinen Gebrauch unserer Vernunft« aufgeführt und in der Folge der Endzweck der reinen Vernunft als »die ganze Bestimmung des Menschen« definiert (vgl. a.a.O., B 825 ff. und B 868). Das Verhältnis zwischen den drei ersten Fragen und jener nach

*schwach* erweist sich zudem die Lektüre Foucaults, indem kaum einzusehen ist, wie die Bestimmung der *belebenden* Kraft des Geistes als *Beweglichkeit des Unendlichen*, die Foucault vorschlägt, sich von der Funktion der Ideen als *regulative* Prinzipien, die zu einer systematischen Vervollständigung der empirischen Erkenntnisse auffordern, überhaupt absetzen kann. *Metaphysisch scheu* ist schließlich Foucaults Rekonstruktion, indem sie sich programmatisch weigert, auf die spekulativen Voraussetzungen von Kants Ausführungen ernsthaft einzugehen.

Der Ausdruck *belebend*, mit dem die Wirkung des Geistes auf das Gemüt in der *Anthropologie* bezeichnet wird, mag wohl in einem relativ schwachen metaphorischen Sinne als stete *Beweglichkeit* auszulegen sein. Die *Kritik der Urteilskraft* gibt aber einer prägnanteren Lektüre durchaus Raum. Dort erfährt man, dass der Geist durch seine *belebende* Wirkung nichts Anderes tut, als »die Gemütskräfte zweckmäßig in Schwung« zu versetzen.<sup>206</sup> Ohne an dieser Stelle die ganze *Kritik der Urteilskraft* rekonstruieren zu müssen, ist leicht einzusehen, dass die *Zweckmäßigkeit*, um die es hier geht, keine andere ist als diejenige, die der Einbildungskraft ermöglicht, ihre eigentümliche Funktion wahrzunehmen, nämlich zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, Anschauung und Begriffen zu vermitteln. Damit befindet man sich aber im Zentrum des Vermögens der Urteilskraft selbst als »Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft«,<sup>207</sup> das heißt zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit. Man weiß, dass eine solche Vermittlung erst denkbar wird, wenn man eine Grundeinheit des übersinnlichen Substrats der Natur mit den Freiheitsgesetzten der Vernunft annimmt: »Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben.«<sup>208</sup>

Mit der Annahme einer grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen übersinnlichem Substrat der Natur und den Freiheitsgesetzten bezieht sich die *Einleitung der Kritik der Urteilskraft* auf das Ideal des höchsten Guts, das Kant im *Kanon der reinen Vernunft* der ersten Kritik behandelt. Kant nennt »das *Ideal des höchsten Guts*« die Idee einer *höchsten* Intelligenz, die nach moralischen Gesetzen gebietet und zugleich als »Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird«,<sup>209</sup> um die Möglichkeit einer moralischen Ordnung überhaupt annehmen und damit die interne Kohärenz der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch retten zu können. Dem *Reich der Gnaden* als eine durchgängige systematische

dem Wesen des Menschen ist also von Anfang an *strukturell* und nicht lediglich *episodisch* (vgl. im Gegensatz dazu: IAnth 55/dt. 80).

<sup>206</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., B 192, Hervorhebung U.B.

<sup>207</sup> A.a.O., B XXI.

<sup>208</sup> A.a.O., B XX.

<sup>209</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 838.

Einheit der Willen der reinen Intelligenzen nach moralischen Gesetzen – Kant verweist in diesem Zusammenhang nicht von ungefähr auf die christliche Figur eines »*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen«<sup>210</sup> – muss eine zweckmäßige Einheit aller Dinge der Natur zur Seite gestellt und somit eine grundsätzliche »Übereinstimmung der Natur und Freiheit«<sup>211</sup> vorausgesetzt werden, will man von einer tatsächlichen Wirksamkeit der moralischen Gesetze ausgehen können.<sup>212</sup>

Kant, der, wie man von Hegel weiß, mit dem Gedanken einer *inneren Zweckmäßigkeit* »den Begriff des *Lebens*, die *Idee*, aufgeschlossen« hat (WL 185), spricht in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar nicht *expressis verbis* von einem *Leben* des höchsten Wesens, *termini technici* wie eine zweckmäßige Einheit oder der Gedanke, man sollte sich die Welt als eine der Idee entsprungene vorstellen,<sup>213</sup> lassen allerdings kaum Zweifel daran, dass das Ideal des höchsten Gutes als *lebendig* vorgestellt wird. Im Nachlass Kants, auf den auch Foucault sich bezieht, ist das Leben Gottes gar das »ursprüngliche und unbedingte Leben«, von dem das Leben der Geschöpfe »abgeleitet und bedingt« ist.<sup>214</sup>

Der Geist als »durch Ideen belebendes Prinzip des Gemüts« ist unleugbar Ausdruck des Lebens des Absoluten. Foucault mag wohl nichts davon zur Kenntnis nehmen zu wollen, es ist allerdings eine Tatsache, dass er in seiner Untersuchung stets dem notwendigen Angewiesensein der Anthropologie auf ein absolutes Leben als auf den Ermöglichungsgrund jener Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, die im Zentrum einer jeden Auffassung des Menschen liegt, Rechnung trägt.

<sup>210</sup> A.a.O., B 836.

<sup>211</sup> A.a.O., B 843.

<sup>212</sup> Vgl. insb. a.a.O., B 843: »Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloße Natur, nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber, intelligible, d. i. moralische Welt (*regnum gratiae*) genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll.«

<sup>213</sup> Vgl. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., B XXVIII: »D. i. die Natur wird durch diesen Begriff [sc. den Begriff eines Naturzweckes] so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.«

<sup>214</sup> Vgl. I. KANT, *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. IV, I. Teil, *Metaphysik*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Berlin/Leipzig 1926, 727, Nr. 4786.

Aus der entscheidenden Rolle, die der Geist als belebendes Prinzip in der Anthropologie spielt, zieht Foucault vier wichtige Folgerungen: (a) Die Anthropologie ist allein in dem Maße möglich, als das Gemüt an der Passivität der phänomenalen Bestimmungen nicht festgemacht wird, sondern durch die Arbeit der Ideen auf der Ebene der Erfahrung *animiert* wird. Der eigentliche Ort der Anthropologie ist eine *Dialektik* ohne transzendentale Illusion, die sich nicht auf der Ebene der Erkenntnisse *a priori*, sondern im Bereich des empirischen Wissens abspielt. (b) Die Anthropologie macht eine empirische Psychologie und eine Erkenntnis des Gemüts, die sich ausschließlich auf der *Ebene der Natur* entfaltet, im Grunde unmöglich. Eine empirische Psychologie würde nur ein trüges, totes Gemüt erfassen können. Sie würde *eine Physiologie abzüglich des Lebens* darstellen. (c) Es gibt eine Strukturanalogie zwischen dem Drang, der die reine Vernunft dazu bewegt, die Grenzen ihres rechtmäßigen Gebrauchs zu übersteigen und der sie zu einer transzendentalen Dialektik führt, und der spontanen Bewegung des konkreten Lebens des Geistes, die das Gemüt zur ständigen Übertretung der eigenen Bestimmungen treibt.<sup>215</sup> (d) Man kann sich demnach fragen, ob der Geist nicht ein insgeheim unabdingbares Element der Struktur des kantischen Denkens bildet. Der Geist ist auf unauflösliche Weise in den Figuren der Erkenntnis als das Unendliche *anwesend* und *abwesend*, das zugleich die *Notwendigkeit* einer *Kritik* und die *Möglichkeit* einer *Anthropologie* erklärt.<sup>216</sup>

Im Hinblick auf seine allgemeine Bedeutung gestattet der Geist, den genaueren Standort der *Anthropologie* innerhalb der gesamten Philosophie Kants und somit laut Foucault nicht weniger als die ganze Geschichte der postkantischen und zeitgenössischen Philosophie zu bestimmen.<sup>217</sup> Der Bezug auf den Geist erlaubt aber zugleich, Foucaults Einspruch gegen den modernen Anthropologismus und die genaue Tragweite seines Kantianismus schärfster aufzufassen.

In Bezug auf den Geist als zweckmäßige Zusammenstimmung zwischen Natur und Freiheit lässt sich die *Anthropologie* von 1798 zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und dem *Opus postumum* verorten. Die Anthropologie ist der Ort einer grundsätzlichen Zusammenhörigkeit von Natur und Freiheit. Nicht nur als einfache Sammlung von Erfahrungsbeobachtungen und empirische Klugheitsregel, sondern im prägnanten Sinne *pragmatisch* weist die Anthropologie von ihrer Struktur aus auf eine *Transzendentale Philosophie* als auf die systematische Vollendung eines Unterfangens hin, von dem die Kritik erst die Vorübung darstellt. Die Anthropologie führt das kantische Denken insgeheim zu

<sup>215</sup> Vgl. IAnth 39/dt. 57.

<sup>216</sup> Vgl. IAnth 41/dt. 59.

<sup>217</sup> Vgl. IAnth 67/dt. 100.

einer *fundamentalen* Ebene, derjenigen einer *fundamentierenden* Reflexion, die radikaler ist als jede propädeutische Deduktion der reinen Formen a priori der Erkenntnis, sofern diese in ihr ihren eigentlichen Grund haben. Die Anthropologie, die als empirisches Wissen in der *Kritik* keine Grundlage hat, findet allerdings in der vollendeten Transzendentalen Philosophie ein *Fundament*, das sie übersteigt. Sie erweist sich somit grundsätzlich als ein *Übergang*.

Um den Status der Anthropologie zu bestimmen, untersucht Foucault den besonderen Charakter ihrer *Empirizität*.<sup>218</sup> Kants *Anthropologie* ist zugleich *systematisch* und *populär*.<sup>219</sup> Sie ist *systematisch*, indem sie als Erkenntnis ein zusammenhängendes Ganzes bildet. Ihre Kohärenz entlehnt sie aus dem Ganzen des kritischen Denkens: Jedes der drei Bücher des ersten Teils der *Didaktik* (*Vom Erkenntnisvermögen – Vom Gefühl der Lust und der Unlust – Vom Begehrungsvermögen*) wiederholt eine der drei *Kritiken*; der zweite Teil, die Charakteristik, nimmt hingegen Kants Texte über die Geschichte wieder auf. Die anthropologische Wiederholung der Kritik auf der empirischen Ebene hat aber ihre Eigenart, die sie von einer bloßen Reproduktion unterscheidet. Denn das Streben nach Totalisierung, das ihr strukturell innewohnt, stiftet auf der Ebene ihrer Empirie ein anderes Verhältnis zur Zeitlichkeit als das *konstitutive, bestimmende* der Kritik. Somit wird die Anthropologie einer Dimension eröffnet, in der Wahrheit und Freiheit sich gegenseitig zugehören.

Die Zeit der *Kritik* als Form *a priori* der inneren Anschauung war reines Mittel der absoluten Spontaneität der transzendentalen Subjektivität, die durch ihre Synthesen die Mannigfaltigkeit des Gegebenen auf die Einheit des *Ich denke* zurückführte. Die Zeit der *Anthropologie* gehört hingegen konstitutiv zur synthetischen Tätigkeit selbst als die Zerstreuung, die aus ihrer unendlichen Aufgabe entspringt. Die unabsließbare Totalisierung der empirischen Erfahrung verzögert die anthropologische Subjektivität selbst, die nie damit fertig sein wird, sich aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu sammeln. Zeit ist nicht Form der Einheit und der Identität; als Zerstreuungsprinzip macht sie in der Anthropologie vielmehr das aus, was die empirische Subjektivität von sich selbst stets fern hält, die unüberwindliche Passivität ihrer Aktivität.

Die zeitliche Zerstreuung, die die synthetische Tätigkeit affiziert, verleiht ihr *etwas Spielerisches* (»comme du 'Jeu'«, IAnth 56/dt. 82); sie öffnet sie auf Freiheit hin. Die innere Passivität der empirischen Synthese lässt keine erschöpfende Bestimmung zu. Was die Subjektivität affiziert,

<sup>218</sup> Vgl. insbesondere IAnth 55 ff./dt. 81.

<sup>219</sup> Vgl. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B XIII: »Eine systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefaßte Anthropologie [...].«

bietet sich ihr zugleich in der Form einer intrinsischen Möglichkeit dar und versetzt sie in ein unbestimmtes Feld, in dem sie das freie Spiel ihrer Willkür ausüben kann. Nicht von ungefähr besteht der größte Teil der *Anthropologie* in einer *Didaktik*: anthropologische Erkenntnis ist immer ebenso *präskriptiv* wie *deskriptiv*. Zugleich macht die konstitutive Zeitlichkeit und Unbestimmtheit der synthetischen Tätigkeit auf der Ebene der anthropologischen Empirie aus der Anthropologie wesentlich eine *Kunst*. Wahrheit und Freiheit im Menschen lassen sich nur durch eine Praxis zu einer Synthese bringen, die sich nicht ganz auf die Determiniertheit allgemeiner Regeln zurückführen lässt.

Die *Anthropologie* ist aber nicht nur *systematisch*, sondern auch *populär*. Sie ist in Bezug auf konkrete Beispiele abgefasst, die von jedem Leser nachvollzogen und vermehrt werden können. Eine *populäre* Erkenntnis grenzt sich etwa von einer *scholastischen* oder *technischen* Erkenntnis durch eine Vielseitigkeit und eine Vollständigkeit der Schattierungen ab, die sich auf »eine Welt- und Menschenkenntnis« stützen, das heißt auf eine konkrete Kenntnis der Begriffe, der Geschmäcker und der Neigungen der Menschen.<sup>220</sup> Als *Welt- und Menschenkenntnis* bezeichnet Kant aber die Anthropologie selbst. Das heißt im Grunde, dass die Anthropologie in der Form der *Popularität* auf sich selbst beruht, insofern sie Welt- und Menschenkenntnis ist. Als *populäre Erkenntnis* stützt sie sich auf die Erkenntnis des Populären. Der Zirkel, in dem die Anthropologie sich notwendig bewegt, ist allerdings nicht aufzulösen, sondern in dem Element selbst weiterzuentwickeln, in dem er sich ergibt: die Sprache. In ihrem gängigen Gebrauch bildet sie die unerschöpfliche Quelle jener *Beispiele*, durch die ein jeder Leser den Text der Anthropologie verlängern kann. Die Sprache ist der geteilte Grund einer unmittelbaren Verständigung und Familiarität zwischen dem Autor und seinem Publikum. Die Anthropologie bildet eine Reflexion über ein System konstituierter Zeichen, von dem sie zugleich konstituiert wird.

Der eigentliche Boden der anthropologischen Erfahrung ist mithin eher *sprachlich* als *psychologisch*.<sup>221</sup> Die Anthropologie ist die Erläuterung einer Sprache, die immer schon angefangen hat zu sprechen und durch die der Mensch über den Dingen und unter seinesgleichen ein Netz des Austausches und der gegenseitigen Verständigung spannt: Sie ist weder Freiheit noch Natur, kein Gnadenreich der reinen Intelligenzen und keine totale Aneignung der Natur, sondern universelle Wohnstätte des Menschen in der Welt (»habitation universelle de l'homme dans le monde«, IAnth 61/dt. 90). In diesem Sinne ist die anthropologische

<sup>220</sup> Vgl. I. KANT, *Logik*, in: DERS., *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2. *Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Frankfurt/M. 1977, A 48 und IAnth 59/dt. 86.

<sup>221</sup> Vgl. IAnth 63/dt. 93.

Untersuchung des menschlichen *Gemütes* wesentlich *kosmopolitisch*. Der Mensch der Anthropologie ist wohl Weltbürger, aber nicht insofern er einer bestimmten sozialen Gruppe oder Institution angehört, sondern einfach deshalb, weil er spricht, weil die Zerstreuung einer mit sich selbst immer verzögerten Subjektivität ihn auf den Austausch durch ein System von Zeichen zurückgeworfen hat, das ihm zwar keinen *festen* Wohnsitz – anders als die reinen Formen der Vernunft –, aber doch eine *Residenz* (»résidence«) und einen *Aufenthalt* (»séjour«) in der Welt bietet.<sup>222</sup>

Die *Anthropologie* ist also *systematisch* in Form einer zeitlichen Zerstreuung und *populär* wegen ihres Angewiesenseins auf den Austausch innerhalb einer historischen, konkreten Sprache. Ihre Wahrheit vollzieht sich in der Zerstreuung ihrer Synthesen und in der Bewegung der Sprache und des Austausches; dort findet sie weder ihre *ursprüngliche* Form, noch die Momente *a priori* ihrer Konstitution oder die einfache *Gegebenheit* ihrer Natur. Sie gewinnt vielmehr ihre eigentlichste Gestalt: das *Universelle*, insofern es mitten in der Erfahrung in einer Bewegung des *wahrhaft Zeitlichen* und des *wirklich Ausgetauschten* geboren wird.<sup>223</sup>

Die eigentümliche Form der menschlichen Allgemeinheit gestattet den genauen Standort der *Anthropologie* innerhalb des Überganges zu bestimmen, der von der Vorübung der *Kritik* zur eigentlichen *Transzendentalen Philosophie* als Vollendung des Systems der Erkenntnisse *a priori* führt. Die *Anthropologie* bildet insofern einen notwendigen *Übergang* von der *Kritik zur Transzendentalen Philosophie*, als in ihr Natur und Freiheit in ihrer notwendigen Korrelation zum Vorschein kommen. Die *Kritik* wird in ihr auf eine solche Art wiederholt, dass die Synthesen der Wahrheit, durch die das Notwendige der Natur erkannt wird, jetzt im *Element der Freiheit* erscheinen.<sup>224</sup> In diesem Sinne wird mit der Anthropologie nicht nur die *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch die *Kritik der praktischen Vernunft* auf einer empirischen Ebene wiederholt. Dies ist in der Vorrede zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zumindest vorgeahnt, in der Kant zwar die Anthropologie im empirischen Bereich als Gegenstück zur physikalischen Wissenschaft präsentiert, sie aber unter die Herrschaft der Ethik stellt. Dementsprechend geht es dort ausschließlich um eine *pragmatische* Anthropologie. Von einer *physiologischen Anthropologie*, die dem Bereich der Natur angehören würdet, ist keine Rede.<sup>225</sup>

Durch die notwendige Korrelation in ihr zwischen Natur und Freiheit verweist aber die Anthropologie auf das, was sie radikaler fundiert als

<sup>222</sup> Vgl. IAnth 65/dt. 95.

<sup>223</sup> Vgl. IAnth 65/dt. 96.

<sup>224</sup> Vgl. IAnth 65/dt. 96 f.

<sup>225</sup> Vgl. IAnth 66/dt. 97.

jeder anthropologische Diskurs: eine *Transzentalphilosophie*, die die Beziehung zwischen Wahrheit und Freiheit *von ihrem Fundament her* definiert. Die Anthropologie erweist sich somit als ein *Übergangsmoment* in der Vollendung der Philosophie, der in sich selbst nicht ruhen kann: Als ein solches *Vorübergehende* ist sie dazu bestimmt, sich zu liquidieren und als das Wesentliche zu verschwinden.<sup>226</sup>

Foucault folgt der Spur von Kants *Transzentalphilosophie* vor allem im Anschluss an den Entwürfen aus dem sogenannten *Opus postumum*. Er konzentriert sich insbesondere auf die Texte, die aus der Periode 1800–1801 stammen. Foucault ist zwar der Versuchscharakter der Fragmente aus Kants Nachlass bekannt, er meint allerdings, bei aller Divergenz in den Nuancen, auf einer systematischen Ebene eine einheitliche Stoßrichtung ausmachen zu können. Er betont insbesondere, wie die Einteilung des Systems der Philosophie um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den drei Entitäten der *metaphysica specialis*: Gott, Welt und Mensch kreist.<sup>227</sup> Die drei Termini sind allerdings im System der Transzentalphilosophie einander nicht ebenbürtig: Bildet Gott den umfassenden Begriff, der beide anderen umfasst, so der Mensch den »*medius terminus*«; er ist die konkrete und aktive Einheit, in der und durch die Gott und die Welt ihre Einheit finden: »Gott, die Welt, und der Mensch als Person d. i. als Wesen, das diese Begriffe vereinigt.«<sup>228</sup> *Copula mundi* ist der Mensch sowohl als denkende – »Gott und die Welt, und der Geist des Menschen, der beide denkt«<sup>229</sup> – als auch als universelle Synthese, als die reale Einheit, in der das sinnliche und das übersinnliche Prinzip, die Persönlichkeit Gottes und die Objektivität der Welt sich zusammenfügen: »l’homme devient le médiateur à partir duquel se dessine >ein absoluter Ganze< [sic].«<sup>230</sup>

Eine Philosophie, die in Richtung der Realisierung der Transzentalphilosophie voranschreitet, begegnet der Frage nach dem Menschen immer wieder als die Frage, auf die sich jede systematische Bestimmung von Gott und der Welt notwendig beziehen muss. Der Frage nach dem Menschen kommt indes nicht der Wert einer absoluten Referenz zu, durch die sich ein *fundamentales Denken* unproblematisch etablieren könnte.

<sup>226</sup> IAnth 66/dt. 97.

<sup>227</sup> Vgl. IAnth 48/70 und I. KANT, *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. VIII, I. Hälfte, *Opus postumum*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXI, Berlin/Leipzig 1936, 27: »System der Transcendental Philosophie in drei Abschnitten: Gott, die Welt, Universum, und ich Selbst der Mensch als moralisches Wesen.«

<sup>228</sup> A.a.O.

<sup>229</sup> A.a.O., 29.

<sup>230</sup> IAnth 49 (»der Mensch wird der Vermittler, von dem ausgehend sich >ein absolutes Ganzes< abzeichnet«, dt. 71) und KANT, *Opus postumum*, a.a.O., 31, für das deutsche Zitat im französischen Original.

Das, was von der Frage: »Was ist der Mensch?« anvisiert wird, kann sich nicht in einer ursprünglichen Autonomie entfalten. Der Mensch definiert sich von Anfang an als *Weltbewohner*: »Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (*praeter me*) im Raume und der Zeit, und ich bin selbst ein Weltwesen [...]. Ich der Mensch bin mir selbst ein äuferes Sinnenobjekt, ein Teil der Welt.«<sup>231</sup> Jede Reflexion über den Menschen ist zirkulär auf eine Reflexion über die Welt verwiesen, die sie bereits impliziert. Und Kants fundamentale Philosophie lässt keine naturalistische Perspektive zu, nach der es möglich wäre, eine Wissenschaft des Menschen auf der Ebene einer *Erkenntnis der Natur* zu entwickeln.<sup>232</sup> Die konstitutive *Amphibolie* des Menschen zeigt andererseits zur Genüge an, dass auch die fundamentale Ebene der Transzentalphilosophie die Erträge der Kritik nicht ignoriert. Die wechselseitige Zugehörigkeit von Wahrheit und Freiheit kommt in der Anthropologie in der Form der Endlichkeit zum Vorschein und führt insofern zu den Wurzel selbst der kritischen Disziplinierung der Vernunft zurück, auf die Ebene dessen, was die Ablehnung eines *intuitiven Verstandes* motiviert.<sup>233</sup>

Der Übergangscharakter der Anthropologie zeigt aus der Sicht Foucaults, dass die zentrale Bedeutung, die die kantische *Logik* der Frage nach dem Menschen beimisst, nicht mehr als eine Episode im Denken Kants darstellt.<sup>234</sup> Ähnlich erklärt Foucault auch den Umstand, dass Kant fünfundzwanzig Jahre lang die Entfaltung der *Kritik* mit einer anthropologischen Lehre begleitet hat. Diese Hartnäckigkeit ist nicht einfach auf die Anforderungen des universitären Lebens Kants zurückzuführen: sie ist vielmehr mit der Struktur des kantischen Denkens selbst verbunden, mit dem Übergang vom *Apriori* zum *Fundamentalen*, von der kritischen zur Transzentalphilosophie, durch den allein das ganze System abgeschlossen werden konnte.

Das *Schicksal* der zeitgenössischen Philosophie zeichnet sich laut Foucault durch die falsche Entfaltung der *fundamentalen Verwurzelung* (»*enracinement fondamental*«, IAnth 67/dt. 99) sowohl der Kritik als auch der Anthropologie aus und zugleich durch das Vergessen des Angewiesenseins auf eine *kritische* Disziplin der Transzentalphilosophie selbst. Seit Kant wird insbesondere das implizite Projekt jeder Philosophie darin bestehen, den Ebenenunterschied zwischen *Apriori*, *Originärem* und *Fundamentalem* zu überwinden.

Auf der *kritischen* Ebene einer prinzipiellen Erkenntnis der Gegenständlichkeit überhaupt nach ihren Formeigenschaften bildet das *Apriori* (»*l'a priori*«) die Bestimmung der reinen Passivität der Sinnlichkeit

<sup>231</sup> A.a.O., 63 (vgl. IAnth 49/dt. 72).

<sup>232</sup> Vgl. IAnth 49/dt. 72.

<sup>233</sup> Vgl. IAnth 66/dt. 98.

<sup>234</sup> Vgl. IAnth 54/dt. 80.

durch die absolute Spontaneität des Ich denke. Auf der *anthropologischen* Ebene der konkreten Existenz ergibt sich hingegen die reine Aktivität der transzendentalen Subjektivität in der Form eines immer schon bereit vollzogen *Originären* (»l'*originnaire*«). Die »*a priori* de l'*existence*« bilden die Gegebenheiten einer konstitutiv *zeitlich* und *sprachlich* verstreuten synthetischen Tätigkeit: ein *Originäres*, das immer schon angefangen hat und nie abgeschlossen wird, das immer schon da und nie ganz gegeben ist. Das *Fundamentale* (»le *fondamental*«) stellt schließlich jene radikale Dimension der vollendeten Transzentalphilosophie dar, auf der sowohl die Kritik wie die Anthropologie gründen, in der in der unendlichen Einheit Gottes und durch den Menschen als urteilende und handelnde *copula* die wechselseitige Zugehörigkeit von Natur und Freiheit endlich gewährleistet ist.<sup>235</sup>

Dieser Ebenenunterschied lässt sich von keiner Vermengung (»*confusion*«), sei sie »*dialectique ou phénoménologique*« (IAnth 67/dt. 99), reduzieren. Die Anthropologie, das heißt nicht unbedingt jeder *sermo de homine*, aber zumindest die anthropologische Ebene der *Reflexion*, wird allerdings genau der Ort sein, an dem die Verwechslung zwischen *Apriori*, *Originärem* und *Fundamentalem* immer wieder entstehen wird. Die mittlere Position des *Originären* und mit ihm der anthropologischen Analyse zwischen *Apriori* und *Fundamentalem* wird die Anthropologie dahin führen, in der inneren Ökonomie der Philosophie als unreines und unreflektiertes Gemisch (»mixte impur et non réfléchi«, IAnth 67/ dt. 100) zu funktionieren. Bei dem Versuch, das kritische Denken auf der Ebene einer positiven Erkenntnis zur Geltung zu bringen, wird man dem *Originären* zugleich das Vorrecht des *Apriori* und den Sinn des *Fundamentalen* verleihen. Das *Originäre* wird zugleich als reine Spontaneität der Subjektivität und als absolute Vermittlung zwischen Objektivem und Subjektivem gelten, während es strukturell nicht weniger passiv als aktiv ist und in ihm Natur und Freiheit zwar sich wechselseitig zugehören, aber nie ganz in Einklang miteinander gebracht werden können. Dem *Originären* wird demnach zugleich der propädeutische Charakter der Kritik und die vollendete Form der Transzentalphilosophie zugewiesen. Zwischen der kritischen Ebene des *Notwendigen*, der formalen Beschaffenheit eines jeden Gegenstandes überhaupt, und der *Fundamentalen* der Entfaltung der Ideen in der Existenz wird nicht unterscheiden; die Rechtfertigung der synthetischen Tätigkeit *a priori* des Ich denke als Bedingung für eine widerspruchlose formale Bestimmung der Sinnlichkeit wird mit der Analyse der Grenzen der Endlichkeit in der Entfaltung einer systematischen Erkenntnis des Empirischen verwechselt.<sup>236</sup>

235 Vgl. v. a. IAnth 58/dt. 85 f. und 67/dt. 99 f.

236 Vgl. IAnth 67/dt. 99 f.

Vom Standpunkt der Vermischung zwischen Kritik, Anthropologie und Transzentalphilosophie ließe sich laut Foucault die ganze Geschichte der postkantischen und zeitgenössischen Philosophie betrachten. Foucaults Augenmerk richtet sich jedoch insbesondere auf die Phänomenologie und auf ihre Rezeption, wobei er damit zugleich die Dialektik im Blick hat.<sup>237</sup> Der Bezug auf die phänomenologische Tradition wirkt kaum verblüffend, wenn man bedenkt, dass die Perspektive, die Foucault bei seiner Lektüre der kantischen *Anthropologie* einnimmt, nämlich die des Übergangs von der Propädeutik der Kritik zur Vollen- dung der Transzentalphilosophie, parallel läuft zum Husserl'schen Programm, der Transzentalphilosophie dadurch eine *Endform* zu geben, dass man sie durch die phänomenologische Epoche auf die Kon- kretheit des Bewusstseinslebens als auf die Ebene ihrer Fundierung zu- rückführt.<sup>238</sup>

Husserls anfängliches Projekt war darauf ausgerichtet, gegen den naturalistischen Reduktionismus der Psychologie eine echte kritische Arbeit wieder zur Geltung zu bringen. In den *Logischen Untersuchungen* ging es insbesondere darum, die Regionen des *Apriori* von ihrer Konfiszierung durch das Beharren auf die naturalistische Einstellung des Psychologismus zu befreien. Dadurch trat das Husserl'sche Unterfan- gen ganz in die Fußstapfen Kants und folgte dessen Einspruch gegen den Versuch, die empirische Psychologie als fundamentale Wissenschaft bzw. als Metaphysik gelten zu lassen. Das Projekt, die Gegebenheiten des Bewusstseins auf eine wirklich konstituierende Ebene zurückzufüh- ren, scheiterte allerdings an der konstitutiven Passivität des konkreten

<sup>237</sup> Vgl. IAnth 67/dt. 99.

<sup>238</sup> Vgl. insbesondere die Ausführungen über den Begriff des ›Transzentalen‹ in Bezug auf Descartes' und Kants Philosophie der Subjektivität in E. HUS- SERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. v. E. Ströker, Hamburg 1992, 70–104 (§§ 14–21), und auch die »konkret fundamentie- renden Untersuchungen« in: DERS., *Formale und transzendentale Logik*, Tübingen 1981, 15 für das Zitat. Für Foucault vgl. was er zur Phänomeno- logie Husserls in *Les mots et les choses* behauptet: »Elle [sc. die Phänome- nologie Husserls] essaie, en effet, d'ancre les droits et les limites d'une lo- gique formelle dans une réflexion de type transcendental, et de lier d'autre part la subjectivité transcendante à l'horizon implicite des contenus em- piriques, qu'elle seule a la possibilité de constituer, de maintenir et d'ouvrir par des explications infinies.« (MC 261; »Sie versucht in der Tat, die Rechte und Grenzen einer formalen Logik in einer Reflexion transzentalen Typs zu verankern und andererseits die transzendentale Subjektivität mit dem impliziten Horizont der empirischen Inhalte zu verbinden, die zu errichten, aufrechtzuerhalten und durch unbegrenzte Erklärungen zu erschließen ihr allein die Möglichkeit gegeben ist«, dt. 305.)

bewussten Lebens (des *Originären*) und folglich an der Unmöglichkeit, dieses in sich selbst zu fundieren, sodass die Anstrengungen, den Naturalismus des Psychologismus zu überwinden, eigentlich selbst in eine Form des Positivismus mündete.<sup>239</sup>

Husserl hat der Öffnung auf die Region des *Fundamentalen* keine hinreichende Reflexion über die Grenzen der Endlichkeit im Wissen des Konkreten vorangehen lassen. Die phänomenologische Reduktion konnte deshalb nicht die Aufgabe erfüllen, die ihr zugewiesen wurde, nämlich den Platz einer kritischen Reflexion einzunehmen: Sie führt auf ein *illusionäres Transzental* zurück.<sup>240</sup> Das Ungleichgewicht in den Strukturen, nämlich zwischen den Ebenen des *Apriori*, des *Originären* und des *Fundamentalen* konnte auch nicht beim späten Husserl aufgehoben werden, als bei ihm der Bezug auf Descartes gegenüber jenem auf Kant die Oberhand gewann. Wenn Husserl polemisch gegen Kant auf die »ungeheuren Tiefen der Cartesianischen Fundamentalbetrachtung« und auf ihren »Radikalismus« zurückgeht, so bekanntlich, um gegen Descartes' »psychologistische Verfälschung« des eigenen Ansatzes, das heißt gegen die Zurückführung der Subjektivität auf eine vom Leib getrennte Seele, das »konkrete Leben« des Ego als absolute Quelle aller Sinnbildung und Seinssphäre zurückzugewinnen, und dies vor der Abscheidung seiner absoluten Einheit in eine Seele und in eine Welt durch den kartesianischen, metaphysischen Dualismus.<sup>241</sup> Foucault weiß aber zu gut, dass der Bezug auf die Einheit des *Bewusstseinslebens* an sich nicht reichen kann, um die Entzweiung in Theorie und Praxis, Natur und Freiheit, Leib und Seele zu überwinden. Die Dimension des *Fundamentalen*, in der die Gegensätze der Metaphysik zu einer Synthese gebracht werden, kann erst das absolute Leben der unendlichen Einheit Gottes gewährleisten. Die endliche Einheit des anthropologischen *Originären* für das *Fundamentale* gelten zu lassen, heißt auf den Boden eines *unreinen und unreflektierten Gemischs* zurückzufallen, das aus einer falschen Vermittlung zwischen *Transzendentalem* und *Empirischem* hervorgeht. So konnte Husserl trotz des fundamentalen Radikalismus seiner Epoche die Analyse der *konstituierenden* Rolle der Intentionalität der Empirizität nicht entziehen: All die nach ihm entstandenen phänomenologischen und existenziellen Psychologien zeugen laut Foucault von diesem Rückfall in den Positivismus.<sup>242</sup>

Die Phänomenologie bleibt grundsätzlich ein *anthropologisches* Unterfangen. In ihrem Anspruch, sowohl Wissenschaft des Menschen als

<sup>239</sup> Vgl. IAnth 68/dt. 100.

<sup>240</sup> Vgl. a.a.O.

<sup>241</sup> Vgl. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., 100, 80–82 und DERS., *Formale und transzendentale Logik*, a.a.O., 123 ff.

<sup>242</sup> Vgl. IAnth 68/dt. 100 f.

auch Fundierung jeglichen Wissens über den Menschen zu sein, unterliegt sie unreflektiert derselben Amphibolie der *Menschen-Kenntnis*, die die Anthropologie auszeichnet: Sie ist zugleich Erkenntnis des Menschen in einer Bewegung, die ihn als natürliches Wesen verobjektiviert, und Erkenntnis der Erkenntnis des Menschen, die ihn als Subjekt jedes möglichen Wissens in Betracht zieht.<sup>243</sup> Somit fällt sie *de facto* in den Naturalismus und in das grundsätzlich *szientistische* Programm all der *philosophischen Anthropologien* zurück, die sich als *natürlicher Zugang zum Fundamentalen* (»*accès naturel au fondamental*«, IAnth 77/dt. 114) geben und meinen, die Philosophie durch eine Wissenschaft des Menschen vollenden oder gar ersetzen zu dürfen.

Erst die Naivität der Zeitgenossen gestattet zu glauben, die Anthropologie könnte die Gegensätze des metaphysischen Rationalismus hinter sich lassen. Das Wunder der anthropologischen Versöhnung ist allein der grammatischen Äquivokation der *Menschenkenntniss* zuzusprechen:

Il faut même la résistible naïveté de nos contemporains pour célébrer dans l’Anthropologie le dépassement enfin assuré des dissociations où se serait perdue la sécheresse du rationalisme – âme et corps, sujet et objet. Alors que dans la merveille de cette réconciliation, ils ne rencontrent que le miracle, peu étonnant de leur surdité à l’équivoque grammaticale de la *Menschenkenntniss*.<sup>244</sup>

Diese Naivität könnte eigentlich entschuldigt werden, würde sie nicht im Zentrum eines wesentlich *reduzierenden* und *normativen* Projektes liegen, durch das ein *technisches Wissen* als positive, *wissenschaftliche Erkenntnis* ausgegeben wird. Eine Vermengung zwischen Natur und Freiheit, *deskriptiver* und *präskriptiver* Ebene zeigt die Anthropologie nicht nur systematisch im Hinblick auf ihre Übergangsstellung zwischen *Kritik* und *Transzendentaler Philosophie*, sondern auch historisch, wenn sie im Zusammenhang mit der großen Ausbreitung empirischer Studien über den Menschen im 18. Jahrhundert betrachtet wird. Die *Anthropologie* Kants muss in die Reihe unzähliger Versuche anthropologischer Untersuchungen eingeordnet werden, die vor allem in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen sind, von Baumgartens *Psychologia empirica* (1749), Platners *Anthropologie* (1772),

<sup>243</sup> Vgl. IAnth 74/dt. 110.

<sup>244</sup> IAnth 74 f. (»Es bedarf schon der widerstehlichen Naivität unserer Zeitgenossen, um in der Anthropologie die endlich gewährleistete Überwindung der Trennungen zu feiern, in der sich die Trockenheit des Rationalismus verloren habe – Seele und Körper, Subjekt und Objekt. Im Wunderwerk dieser Versöhnung begegnen sie indessen nur dem wenig erstaunlichen Wunder ihrer Taubheit für die grammatischen Äquivokationen der *Menschenkenntniss*«, dt. 111, Übersetzung leicht verändert).

Tetens' *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (1777) bis zu Schmids *Empirische Psychologie* (1791), Iths *Versuch einer Anthropologie* (1794/95) und Hufelands *Makrobiotik* (1796).<sup>245</sup> Die Blüte der empirischen Anthropologien ist laut Foucault in Verbindung mit einer Verschiebung innerhalb der Erkenntnis der Natur zu verstehen, zu der die Untersuchungen über das Funktionieren des menschlichen Körpers im Laufe des 18. Jahrhunderts geführt haben. Ohne eine grundsätzliche Einheit der Natur infrage zu stellen, begann sich das, was das Physische (»*le physique*«) der Organismen ausmacht, von dem abzulösen, was für die Körper das *Physikalische* (»*la physique*«) darstellt. So macht in Kant die *Physik* insofern nur einen Ausschnitt der Gesamtheit der empirischen Erkenntnis der Natur aus, als sie den Bereich des menschlichen Körpers nicht mehr abdecken kann.<sup>246</sup>

Die Verschiebung des Organischen innerhalb des Systems der Natur ist insbesondere an eine Anthropologie und nicht einfach an eine Biologie im Allgemeinen zu knüpfen. So spricht Wolff von der Physiologie als von einer Wissenschaft des animierten Körpers, insbesondere des menschlichen (»*de corpore animato praesertim humano*«).<sup>247</sup> Das Vorrecht der Anthropologie lässt sich laut Foucault mit der besonderen Stellung der Erkenntnis über den Menschen erklären, die sich am Kreuzungspunkt zwischen Metaphysik und Medizin befindet: zwischen einem *metaphysischen Privileg der Seele* und einer *Technik der Widerherstellung der Gesundheit*. Demnach kann die Anthropologie seit Beginn ihres Projektes nicht umhin, zugleich *reduzierend* und *normativ* zu sein. Sie erkennt einerseits die Seele nur im Horizont der Natur, durch die vergegenständlichende Vermittlung der *Physis*. Andererseits wird sie immer die Wissenschaft eines animierten, teleologisch organisierten Körpers sein, der auf den gesunden Zustand eines optimalen Funktionierens technisch zurückgeführt werden soll. Sie ist die *Wissenschaft des Normalen schlechthin*.<sup>248</sup>

Die unwiderstehliche Naivität der Zeitgenossen, die in der Anthropologie die Vermittlung zwischen Seele und Körper feiern, ist insbesondere mit einem völligen Missverstehen des Verhältnisses zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit verbunden. Man hat geglaubt, man könnte ein positives Wissen auf das aufbauen, was von seiner Natur aus den Charakter des Verschwindens hat, nämlich die Endlichkeit.

Die Unendlichkeit ist kein entbehrliches Äußerliches, auf die eine schließlich auf sich selbst beschränkte Menschlichkeit Verzicht leisten

<sup>245</sup> Vgl. IAnth 69 f./dt. 102 f.

<sup>246</sup> Vgl. IAnth 71 f./dt. 106 f.

<sup>247</sup> Ch. WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt/M. 1728, 37, § 84 (in IAnth 72/dt. 107 angeführt).

<sup>248</sup> Vgl. IAnth 72 f./dt. 107 f.

könnte. Die menschliche Endlichkeit in der Anthropologie ist stets auf die unendliche Einheit angewiesen, die erst jene Vermittlung zwischen Natur und Freiheit gewährleisten könnte, nach der der Mensch als mit *Vernunft begabtes Erdwesen* immer schon strebt. Das Angewiesensein auf eine *aktualiter* erfasste Unendlichkeit zeigt sich am klarsten durch einen Vergleich zwischen Physik und Anthropologie. Während die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Gott entbehren und die Hypothese eines aktuellen Unendlichen überflüssig machen können, zeigt die Anthropologie »montre du doigt l'absence de Dieu, et se déploie dans le vide laissé par cet infini.«<sup>249</sup>

Auf die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem genau zu bestimmen, ist auch die Hartnäckigkeit zurückzuführen, mit der Kant an seine Anthropologie gearbeitet hat. Das Projekt der Anthropologie ist nämlich laut Foucault mit der Struktur des Problems der kantischen Transzentalphilosophie im Allgemeinen verbunden, nämlich mit der Frage, wie die Endlichkeit in einer Reflexion zu denken und zu fundieren ist, die sich weder auf eine *Ontologie der Unendlichkeit* nach Art des kartesischen Rationalismus noch auf eine *Philosophie des Absoluten* nach Hegel'schen Maßstäben bezieht.<sup>250</sup>

Die *Anthropologie* zeigt insbesondere, dass die Endlichkeit im kantischen Denken sich niemals auf ihrer eigenen Ebene reflektieren kann.<sup>251</sup> Wenn man meint, das *Apriori* ließe sich auf der Ebene des *Gegebenen* und die *Kritik* auf jener der Empirie ansiedeln, vergisst man im Grunde das Wesentliche der Lektion der kantischen Philosophie. Die Endlichkeit zeigt sich in der Anthropologie nur in der Form der Negativität, als das stete Verfehlen einer Unendlichkeit, auf die sie immer schon angewiesen ist. Sie ins Positive umschlagen zu lassen oder gar durch eine *unreflektierte Vermittlung* zwischen der empirischen Erkenntnis vom Menschen und der Philosophie die Anthropologie zur Fundamentalwissenschaft erheben zu wollen, heißt im Grunde, die Kritik in Vergessenheit geraten zu lassen.<sup>252</sup> Darauf gründet auch die *anthropologische Illusion*, der die Zeitgenossen anheimfallen und die wie die endliche Kehrseite – oder gar deren Rache auf der Ebene des vermeintlich Positiven – der *transzendentalen Illusion* des metaphysischen Rationalismus sich darstellt. Sie besteht darin zu glauben, der *natürliche* Drang der Vernunft, die Verstandesprinzipien außerhalb der Grenzen der Erfahrung anzuwenden, sei nicht notwendig mit der Struktur der Erkenntnis verbunden, sondern auf eine Natur des Menschen zurückzuführen,

<sup>249</sup> IAnth 75 f. (»Die Anthropologie zeigt mit dem Finger auf die Abwesenheit Gottes und entfaltet sich in der Leere, die von diesem Unendlichen hinterlassen wird«, dt. 113).

<sup>250</sup> Vgl. IAnth 76/dt. 113.

<sup>251</sup> Vgl. IAnth 75/dt. 112.

<sup>252</sup> Vgl. IAnth 78/dt. 117.

die ihn dazu verleitet, den festen Boden des *Positiven* zugunsten einer chimärischen Transzendenz zu verlassen und sich dabei von sich selbst zu entfremden.<sup>253</sup>

Den Ausweg aus der *anthropologischen* Illusion, man könne das Fundamentale *positiv*, ja *naturalistisch* auffassen, hat laut Foucault bereits Nietzsche vorgezeichnet. Im Tod Gottes hat er zugleich den Tod des Menschen mitgedacht. Erst im Tod des Menschen kann sich der Tod Gottes wirklich zutragen, denn in seiner Endlichkeit ist der Mensch vom Unendlichen nicht zu trennen, das er als Einheit zwischen Freiheit und Natur zugleich negiert und vorankündigt.

Car l'homme, dans sa finitude, n'est pas séparable de l'infini dont il est à la fois la négation et le héritage ; c'est dans la mort de l'homme que s'accomplit la mort de Dieu.<sup>254</sup>

Gegen das Wuchern der anthropologischen Untersuchungen, das Gott am Leben erhält, ist aus der Sicht Foucaults eine Kritik der Endlichkeit zu entfalten, die emanzipatorisch sowohl in Bezug auf den Menschen als auch in Bezug auf das Unendliche wäre. Eine solche Kritik der Endlichkeit würde das Unendliche im Zusammenhang mit Nietzsches *ewiger Wiederkehr* erfassen: Die *finitude* bilde demnach keinen Endpunkt, sondern die Biegung und den Knoten der Zeit, in denen der Anfang Ende ist. Die Antwort auf die Frage: *Was ist der Mensch?* sei sodann eigentlich der *Übermensch*.<sup>255</sup>

Wie ein *kritisches* Denken der Endlichkeit als *ewige Wiederkehr* genau aussehen soll, ist Foucaults Text nicht mehr zu entnehmen. Ein Denken der ewigen Wiederkehr wird auch in *Les mots et les choses* angekündigt, in der allerdings gegenüber der *Einführung in Kants >Anthropologie<* noch milderer Form eines Versprechens, von dem Foucault noch nicht zu sagen weiß, wie es überhaupt einzulösen sei.<sup>256</sup> In den systematischen Ausführungen der *Archäologie des Wissens* ist schließlich von der ewigen Wiederkehr keine Rede mehr, obwohl es in der Archäologie erklärtermaßen darum geht, eine Methode der historischen Analyse zu entwickeln, die vor dem anthropologischen Thema gefeit wäre.<sup>257</sup>

Wie *Ewigkeit* unter endlichen Kategorien überhaupt aufzufassen ist, ist gewiss ein Rätsel. Es überrascht insofern kaum, dass die kritische Entfaltung des Endlichen als ewiges Wiederkehren des Gleichen auch

<sup>253</sup> Vgl. IAnth 77/dt. 115.

<sup>254</sup> IAnth 78 (»Denn der Mensch in seiner Endlichkeit ist nicht vom Unendlichen zu trennen, dessen Negation und Herold er zugleich ist; im Tod des Menschen erfüllt sich der Tod Gottes«, dt. 117).

<sup>255</sup> Vgl. IAnth 78 f./117.

<sup>256</sup> Vgl. insb. MC 396 ff./dt. 456 ff.

<sup>257</sup> Vgl. AdS 26/dt. 28.

bei Foucault ähnlich wie bei Nietzsches Zarathustra nicht – dabei aber anders als im Fall Deleuzes – die Ebene der verheißungsvollen Ankündigung übersteigen durfte. Vielmehr bleibt die Archäologie als identitätsauflösende Tätigkeit, als *bestreitende* und *überschreitende* Gegen-Wissenschaft selbst in *L'archéologie du savoir* ihrer internen Logik nach auf die unendliche Einheit angewiesen, die eine jeder Diskurs in seiner erignishaften Gegebenheit immer schon voraussetzt. Ohne eine absolute, umfassende Einheit anzunehmen, lässt sich nämlich kaum eine konstitutive Zugehörigkeit der diskursiven Formationen zu dem Anderen denken, das sie notwendigerweise ausschließen müssen, um sich überhaupt artikulieren zu können. Und ohne ein solches Angewiesensein der Diskurse auf ihr Anderes ist die Archäologie kaum als *contestation* und *transgression* aufzufassen: Sie darf höchsten auf eine historische Rekonstruktion des Annahmensystems, das einen bestimmten Diskurs überhaupt möglich macht, einen Anspruch erheben, keineswegs aber auf seine genealogische, identitätsvernichtende Auflösung.

In diesem Sinne heißt, Foucaults Anknüpfung an Kant als eine *historische-kritische Wende* zu verstehen, nämlich als eine »Historisierung der Kritik, womit ein Verzicht auf Transzendentalität und universale Geltungsansprüche verbunden ist«, gewiss seiner Archäologie jeden kritischen Stachel zu ziehen.<sup>258</sup> Denn wenn es allein darum gehen würde, von einem aus der historischen Kontingenz erwachsenen Diskurs zu einem anderen, ebenso kontingent und historisch, überzugehen, ließe sich kaum verstehen, wozu eigentlich die *geduldige Arbeit* der Archäologie der Mühe wert sein sollte. Unerklärlich bliebe außerdem auch, inwiefern sie mit dem emanzipatorischen Anspruch, der Foucaults Denken doch stets begleitet hat, überhaupt in Verbindung zu bringen ist. Die Reduktion der Archäologie auf die einfache Rekonstruktion der *historischen* Apriori der Diskurse als Systeme von existierenden Aussagen ist eine Verharmlosung, für die zum grossen Teil Foucault selbst die Verantwortung trägt. Sie ist gewiss aus der Schwächung der eigenen Prägnanz entstanden, die die Archäologie durch den Verzicht auf das ambitionierte Projekt einbüßen musste, ein Denken der ewigen Wiederkehr als kritisches Denken der Endlichkeit zu entfalten.

Wenn aber die Stunde des Menschen noch nicht geschlagen hat und weder der kartesische, alt-metaphysische Weg einer *Ontologie des Unendlichen* noch der idealistische einer positiven *Philosophie des Absoluten* weiter begangen werden können, so heißt das nicht, dass der

<sup>258</sup> Vgl. A. HEMMINGER, »Nachwort«, in: FOUCAULT, *Einführung in Kants „Anthropologie“*, a.a.O., 119–141, hier 127 und 131 f. Andrea Hemminger hat am überzeugendsten die These vertreten, Foucault habe seine Archäologie wesentlich im Anschluss an Kant entwickelt. Vgl. insbesondere ihre Dissertation: DIES., *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, a.a.O.

Positivierung des Endlichen, die im Zentrum des anthropologischen Reduktionismus liegt, nichts mehr entgegenzusetzen ist. Im Gegenteil: Gernade die Unerfüllbarkeit des Todes Gottes durch jenen des Menschen bestätigt, dass die Endlichkeit auf Unendliches konstitutiv angewiesen bleibt. Die Unfähigkeit, das Endliche auf sich selbst zu begründen, bildete den Kern von Foucaults Einspruch gegen den anthropologischen Reduktionismus und dessen prätendierter *Naturalisierung des Fundamentalen*. Foucault dachte freilich der *menschlichen* eine *übermenschliche* Endlichkeit entgegen und somit auch das Paradigma einer konstitutiv auf das unendliche Leben des Absoluten angewiesenen Anthropologie definitiv auflösen zu können. Das Ausbleiben der Zeit eines Übermenschen, dessen Endlichkeit *unendlich* wiederkehrt, führt nicht zwingend die archäologische Kritik auf das sinnlose Terrain einer bloß als Selbstzweck betriebenen, in ihrer reinen *cupio dissolvi* eigentlich dämonischen Auflösung eines jeden historisch gegebenen Diskurses. Es verweist hingegen auf einen Kampf gegen das im schlechten Sinne prometheische Projekt der Moderne, die Endlichkeit durch die komplette Unterdrückung ihres unerfüllbaren Bedürfnisses nach dem Unendlichen zu verselbstständigen. Unter Bewahrung des *anthropologischen* Paradigmas eines notwendigen Bezuges auf unendliches Leben bringt diese Kritik die falschen, *unreflektierten* Vermischungen der kaum unschuldigen Naivität der Moderne ans Licht: die Vermengung zwischen Körper und Seele, Tatsache und Wert (etwa bei Politzer oder Lagache) nicht weniger als jene zwischen Philosophie und Wissenschaft (etwa in der Phänomenologie Merleau-Pontys), die in ihrer unauflöslichen Korrelation als das *biopolitische* Instrumentarium eines technokratischen Sziertismus zur funktionalistischen Kontrolle der modernen Massengesellschaften unter Berufung auf Freiheit und Fortschritt fungieren.

#### IV. *Les mots et les choses* oder das Cogito als Natur des Menschen

*Les 120 Journées* sont l'envers velouté, merveilleux des *Leçons d'anatomie comparée*.

(Michel Foucault, *Les mots et les choses*)

*Les mots et les choses* (1966) kann als Vertiefung und Weiterführung von Foucaults *Introduction à l'Anthropologie* de Kant angesehen werden. Ähnlich wie in der Einleitung zu Kants Anthropologie geht Foucault in seiner Archäologie der Humanwissenschaften nicht von der transzendentalen Bestimmung der Möglichkeit von Gegenständlichkeit

überhaupt, sondern von der Positivität des empirischen Wissens aus. Dabei geht es insbesondere darum, einerseits die anthropologische Konfiguration zu umreißen, die das *historische* Apriori des modernen Gegebenheitsmodus der Empirizitäten bildet, und andererseits den besonderen Status der Humanwissenschaften zu bestimmen, die den fundamentalen Seinsmodus des Menschen nach seiner empirischen Seite betrachten.

*Les mots et les choses* nimmt darüber hinaus die wichtigsten Erträge von Foucaults Auseinandersetzung mit der modernen Psychologie und der modernen Medizin wieder auf und entwickelt sie weiter. Hinter dem Umbruch, der in *Les mots et les choses* von der Taxonomie des klassischen Zeitalters als allgemeiner Charakteristik des Qualitativen zum Vorrang einer von Organisationen geprägten positiven Ordnung führt, lässt sich leicht der Übergang von der nomenklatorischen Methode der nosologischen Analyse hin zur Herstellung eines inneren Zusammenhangs zwischen Organen und Funktionen wiedererkennen, die in *Naisance de la clinique* im Mittelpunkt des Verfahrens der Pathologischen Anatomie stand und die zur endgültigen Etablierung der moderne Medizin führte. Der Übergang von der *Nomenklatur* zur *Organisation* betrifft allerdings nun nicht mehr ausschließlich die Medizin, sondern im Allgemeinen die Erkenntnis der Arbeit, des Lebens und der Sprache als die empirischen Ordnungen, die am ehesten mit der Bestimmung des Seins des Menschen verbunden sind.

Die zwei Fragen nach der psychosomatischen Einheit einerseits und nach der Kontinuität zwischen Normalem und Pathologischem andererseits, die Foucaults *Maladie mentale et personnalité* eröffneten, und diejenige nach der notwendigen Korrelation beider, die im Verlauf des Buches zur Artikulation gebracht wurden, sind in dem Einspruch gegen die falsche Vermittlung zwischen Positivem und Fundamentalem, von der laut Foucault die moderne Figur des Menschen geprägt wird, und in dem unreflektierten ethischen Imperativ wiederzufinden, der der modernen, anthropologischen Konstellation des Wissens innewohnt.

*Histoire de la folie* ist zumindest in der Form des *Privilegs* wieder präsent, das Foucault gegenüber allen anderen Wissenskonstellationen der Ethnologie und der Psychoanalyse und zumal einer dritten *contre-science* beimisst, die die beiden ersten in einer Art neues *Totem und Tabu* in sich vereint und der die Aufgabe zukommt, die *schlechte* Endlichkeit der modernen Anthropologie auf die *kritische* Endlichkeit des Wahnsinns zurückzuführen, vor dem der Mensch als vor seinem eigentlichen Fundament zugrunde gehen soll.

Auch *Les mots et les choses* nimmt sich vor, der ideengeschichtlichen Vorstellung eines internen Fortschritts der abendländischen *ratio*, die mit der Etablierung der modernen Wissenschaften endlich zu seiner Positivität kommen würde, *archäologisch* zuwiderzulaufen. So sei der

Übergang vom klassischen Rationalismus zur Moderne nicht im Sinne der Entgegensezung zwischen Mechanismus und Organismus zu deuten. Entgegen dem, was die herkömmliche Ideengeschichte zu behaupten gewöhnt ist, lässt sich nämlich der sogenannte *klassische Rationalismus* nicht durch den Versuch definieren, die Natur *mechanisch* und *kalkulierbar* zu machen.<sup>259</sup> Fundamentaler als jeder *kartesianische Einfluss* oder jedes *newtonische Modell* für die klassische *epistème*, die grundlegende Disposition, die das Wissen des klassischen Zeitalters auszeichnet, ist aber vielmehr ihr Verhältnis zu einer *mathesis* als zur grundsätzlichen Möglichkeit, zwischen den Dingen, selbst den nicht messbaren, eine geordnete Abfolge zu etablieren. In diesem Sinne kommt im klassischen Zeitalter der *Analyse* die Bedeutung einer universellen Methode zu. Leibniz' Projekt, durch eine allgemeine Charakteristik eine Mathematik der qualitativen Ordnungen zu entwickeln, steht laut Foucault im Zentrum des klassischen Denkens.<sup>260</sup>

Falsch ist demnach die Auffassung, die spätere Wendung zum Organischen, die dem Übergang Anfang des 19. Jahrhunderts der *allgemeinen Grammatik*, der *Naturgeschichte* und der *Analyse der Reichtümer zur Philologie*, zur *Biologie* und zur *Politischen Ökonomie* zugrunde lag, sei als eine innere, notwendige Entwicklung der abendländischen *ratio* zu verstehen, als die Reaktion auf die Unmöglichkeit, mit den Mitteln eines an der Algebra und an den Gesetzen der physischen Bewegung orientierten Rationalismus der Komplexität von den in sich selbst geschlossenen Gebieten der Sprache, des Lebens und der Arbeit gerecht zu werden. Der Übergang von den nomenklatorischen Tafeln der Wörter, der Naturwesen und der Reichtümer zur funktionalen Organisation des *langage*, der *vie* und des *travail* lässt sich kaum als Fortschritt beschreiben. Der Umbruch, der vom *Taxonomischen* zum *Organischen* führte, stellt vielmehr laut Foucault lediglich ein Ereignis dar, das eine tiefe Umwandlung in die fundamentale Disposition des Wissens mit sich bringt.

Die Korrelation der neuen empirischen Ordnungen mit der Subjektivität, die sie fundiert, zeigt am deutlichsten, in welchem Sinne laut Foucault der Übergang zur Organisation mit der Entstehung der Philologie und der Biologie keinen Fortschritt, sondern höchstens eine Umstellung gegenüber der taxonomischen Analyse des klassischen Zeitalters darstellt. Zusammen mit der Philologie, der Biologie und der Politischen Ökonomie ist eine *anthropologische* Konfiguration in der Moderne zum Vorschein gekommen, die gleichsam die fundamentierende Aufnahme der objektiven Ordnung der Sprache, des Lebens und der Arbeit auf der Ebene der Subjektivität darstellt. Mit dieser anthropologischen

<sup>259</sup> Vgl. MC 70/dt. 90.

<sup>260</sup> Vgl. MC 71/dt. 90.

Konstellation sei auch der *Mensch* entstanden, der vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Dichte der Sprache existierte.<sup>261</sup> Das Wort gab es bestimmt seit undenklichen Zeiten; *l'homme* aber als neue Figur, als dichte und ursprüngliche Realität, als zugleich Objekt und Subjekt jeder Erkenntnis, war vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ebenso völlig unbekannt wie die spezifische empirische Konstellation, die ihn an den Tag brachte.

Der Mensch ist laut Foucault insbesondere dadurch aufgekommen, dass die Moderne nicht auf der Höhe der Aufgabe gewesen ist, die ihr die kantische Kritik gestellt hat, nämlich die Endlichkeit zu denken.<sup>262</sup> Dieser Auftrag, der noch den unmittelbaren Raum der zeitgenössischen Reflexion darstellt, hat die moderne Kultur durch das vergebliche Bemühen zu bewältigen versucht, die Endlichkeit von sich selbst her zu denken. Der Mensch ist aus diesem aporetischen Versuch entstanden: »la culture moderne peut penser *l'homme* parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même.«<sup>263</sup>

Als Denken der Endlichkeit erweist sich die Anthropologie als eine neue Illusion und ein neuer Schlummer, der die Illusion und den Schlummer der dogmatischen Metaphysik bloß auf einer anderen Ebene reproduziert. Die Anthropologie ist konstitutiv *vor-kritisch, amphibologisch, naturalistisch* und auf einer reduktiven und heimlichen Weise *normativ*. Wie bereits in der Einführung zu Kant möchte Foucault der Anthropologie ein Denken der Endlichkeit, quasi eine neue *Kritik der reinen Vernunft*, entgegenhalten, das *kritisch* sein und, von derselben anthropologischen Konstellation ausgehend, in der auch die zeitgenössische Philosophie noch wurzelt, ihre intimste Bestreitung darstellen soll. Die eigentliche Aufgabe von Foucaults *Archäologie der Humanwissenschaften* ist es demnach, den Menschen als aporetische epistemische Konstellation aufzulösen.

261 Vgl. insb. MC 319/dt. 373.

262 Vgl. MC 396: »Ce qui s'est passé à l'époque de Ricardo, de Cuvier et de Bopp, cette forme de savoir qui s'est instaurée avec l'économie, la biologie et la philologie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l'espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu« (»Was sich in der Epoche von Ricardo, von Cuvier und von Bopp vollzogen hat, jene Form des Wissens, die sich mit der Ökonomie, der Biologie und der Philologie errichtet hat, der Gedanke der Endlichkeit, den die kantische Kritik der Philosophie als Aufgabe vorgeschrieben hat, alles das bildet noch den unmittelbaren Raum unserer Reflexion. Wir denken an diesem Ort«, dt. 459, Übersetzung leicht verändert).

263 MC 329 (»Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt«, dt. 384).

Es lässt sich zeigen, dass Foucaults Einspruch gegen die vor-kritische *pensée de la finitude* durchaus berechtigt ist. Er trifft darüber hinaus den technokratischen Charakter des prometheischen Projekts der Moderne ins Mark. Die Entgegenseitung zwischen einem *unkritischen* und einem *kritischen* Denken der Endlichkeit ist dagegen – wie bereits in der *Einführung zu Kants >Anthropologie<* – äußerst problematisch. Nicht von ungefähr bleibt der Anspruch, ein kritisches Denken der Endlichkeit qua übermenschliche Zeit der ewigen Wiederkehr zu entfalten, im Grunde ein Versprechen. Völlig unbeleuchtet sind hingegen in *Les mots et les choses*, das durchaus eine Diagnose des Zustandes der zeitgenössischen Philosophie und allgemeiner der zeitgenössischen Disposition des Wissens zu sein beansprucht, alle die moderne Versuche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem in einer angemessen Form zu denken. Dazu gehört im Übrigen selbstverständlich auch bereits Kants Kritik, die stets darauf gerichtet ist, einen treffenden Zusammenhang sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht zwischen der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und dem Unendlichen herzustellen, und die nicht zufällig eine Vernunftphilosophie darstellt.

Die Entgegenseitung zwischen einem *vor-kritischen* und einem *kritischen* Denken der Endlichkeit ist mit der Entgegenseitung zwischen einem *depotenzierten* und einem *absoluten* Begriff des Lebens als angemessene Entfaltung des Gedankens einer unendlichen Einheit zu ersetzen. Obwohl Foucault sie kaum in Betracht zieht – in dieser Hinsicht ist bezeichnend, dass er die endliche Lebensphilosophie Diltheys und die spekulativen Bergsons auf derselben Ebene behandeln kann (vgl. MC 176/ dt. 210) –, wirkt die Opposition zwischen einer endlichen und einer unendlichen Auffassung des Lebens in seiner Archäologie der Humanwissenschaften insofern im Hintergrund, als sie von dem Einspruch gegen die moderne Wendung zum Organischen immer schon unterstellt werden muss, und zwar als der kritische Ausgangspunkt und die notwendige Prämisse, die Foucaults Kritik am modernen anthropologischen Reduktionismus allein ihre Berechtigung geben kann.

Die im Folgenden dargebotene Rekonstruktion von *Les mots et les choses* wird sich der vorgeschlagenen Korrektur an Foucault und ihren Folgen entsprechend insbesondere auf den Umbruch in den empirischen *Ordnungen der Dinge* konzentrieren, der sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vollzogen hat und der zur Entstehung der drei neuen Wissenschaften der Organisation, der Philologie, der Biologie und der Politischen Ökonomie geführt haben soll. Weiter wird die genaue Natur der *neuen Empirizitäten* Arbeit, Leben und Sprache bestimmt, die gleichsam die *objektiven Apriori* der mit dem Übergang von der taxonomischen zur organischen Ordnung im 19. Jahrhundert neu entstandenen Wissenschaften darstellen. Gegenüber den *objektiven Apriori* der Arbeit,

des Lebens und der Sprache bildet Foucaults Auffassung des modernen Denkens der Endlichkeit als anthropologisches, vor-kritisches Schlummern die Theorie der Subjektivität, in der sie wie in ihrem *fundamentalen* Boden wurzeln. Mit der Darstellung von Foucaults Verständnis der Humanwissenschaften wird sodann die Voraussetzung dafür geschaffen sein, auf seinen Vorschlag zur Entfaltung einer ›Gegen-Wissenschaft‹ einzugehen, die das unkritische Denken der Endlichkeit in ein kritisches übergehen lassen und den Menschen wie die Humanwissenschaften auflösen soll.<sup>264</sup>

*i. Die Grenzen der Repräsentation:  
von der Taxonomie zur Organisation*

Für die taxonomische Methode der Analyse im klassischen Zeitalter war aus der Sicht Foucaults deren Bezug auf die *Repräsentation* grundlegend. Das klassische taxonomische Denken spielte sich ganz auf der Ebene der Vorstellungen ab, von der elementarsten Wahrnehmung über die Bilder bis zur abstrakten und komplexen Idee, ohne eine tiefere Ebene zu erkennen, die Wahrnehmungen, Bildern und Ideen als die innere Einheit, die sie zu einer umfassenden Synthese zusammenfügt, einen *Sinn* geben würde. Wenn die grundlegende Disposition des Wissens im klassischen Zeitalter im Allgemeinen als *Repräsentation* zu bezeichnen ist, so insbesondere wegen der eigentümlichen Natur des Zeichensystems, auf das die klassische *mathesis* als Wissenschaft der Ordnung angewiesen war, und aufgrund dessen, was Foucault als seine *fundamentalste Eigenschaft* benennt.<sup>265</sup> Das klassische Zeichensystem charakterisiert sich Foucault zufolge durch seine *binäre* Organisation, die ab dem 17. Jahrhundert an die Stelle der *ternären* Auffassung des Zeichens tritt, die seit der Stoa und sogar seit den ersten griechischen Grammatikern stets auf verschiedene Weisen vorherrschte. Die Beziehung des Signifikanten zum Signifikat sei nunmehr von keiner vermittelnden dritten Instanz mehr gesichert, etwa durch die Bezugnahme auf die Äußerlichkeit der Welt, wie in der Stoa durch den Begriff der *Referenz* oder in der Renaissance durch die Ähnlichkeit, die zwischen den *res* und ihren *signatura*e eine Verbindung herstellte; der Raum, in dem sich das Spiel des Bezeichnens abspielt, siedelt sich nunmehr im Innern der Erkenntnis an und wird vom Verhältnis umrissen, das zwischen einer Vorstellung und einer anderen hergestellt

<sup>264</sup> Die Rekonstruktion folgt der Kapitelgliederung des zweiten Teiles des Buches, die einen guten Überblick über den Aufbau des Schlussteils von *Les mots et les choses* bietet: Kap. VII.: »Die Grenzen der Repräsentation«; VIII.: »Arbeit, Leben, Sprache«; IX.: »Der Mensch und seine Doppel«; X.: »Die Humanwissenschaften«.

<sup>265</sup> Vgl. MC 77/dt. 98.

wird. Dies besagt die *Logik von Port-Royal*, die das Zeichen folgendermaßen definiert:

Le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde.<sup>266</sup>

Um als binäres System zu funktionieren, muss das Zeichen eine besondere Bedingung erfüllen: in ihm muss die Repräsentation sozusagen *reduziert* vorkommen. Das Zeichen stellt eine Vorstellung, Wahrnehmung, ein Bild oder eine Idee dar, die anderen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Bilder oder Ideen repräsentieren, und muss zugleich – damit es tatsächlich als Zeichen und nicht als einfache Vorstellung funktioniert – sich als Repräsentation zu erkennen geben. Es muss eine andere Vorstellung und zugleich diese seine Repräsentation repräsentieren. Deshalb kehrt das Zeichen laut Foucault nicht heimlich in ein ternäres System zurück. Vielmehr soll es sich um eine Verlagerung der binären Organisation des Zeichens in Signifikant und Signifikat handeln, die völlig auf die Seite des bezeichnenden Elements, des Signifikanten, rückt. Das Zeichen soll auf keinen anderen Inhalt als auf sich selbst verweisen, sodass sein Signifikat nichts anderes als ein internes, völlig durchsichtiges Korrelat seines Signifikanten bildet.<sup>267</sup>

Dank ihrer Verdoppelung, das heißt der Fähigkeit, sowohl eine Vorstellung durch eine andere wie auch den Akt des Repräsentierens selbst vorzustellen, spielt sich die Repräsentation gänzlich innerhalb eines aus Vorstellungen bestehenden Zeichensystems und das Zeichensystem in ihr ab. Dies hat laut Foucault drei Hauptfolgen. Zum einen besteht eine unmittelbare Korrespondenz zwischen Zeichen und Ideen, sodass zwischen *les mots* und *les choses* in der Immanenz der Repräsentation eine völlige Entsprechung besteht. Die Zeichen sind nicht mehr wie einst einfach der Schlüssel zu einem Wissen, sondern sie sind jetzt zur Repräsentation *koextensiv*. Die Analyse der Repräsentation und die Zeichentheorie durchdringen sich absolut gegenseitig.

Zum zweiten sei die klassische Philosophie durch und durch eine Philosophie des Zeichens gewesen, eine *Semiotik*, die insofern eine *Hermeneutik* entbehren konnte, als sie unmittelbar als Sinnanalyse galt. Wenn es zwischen dem Zeichen und seinem Inhalt, dem Signifikant und seinem Signifikat, kein vermittelndes Element, keine Undurchsichtigkeit gibt, dann gehorchen die Zeichen keinen anderen Gesetzen als

266 *Logique de Port-Royal*, I. Teil, 4. Kapitel, zitiert in MC 78 (»Das Zeichen schließt zwei Vorstellungen ein, die eine von dem Ding, das repräsentiert, die andere von dem repräsentierten Ding; seine Natur besteht darin, die zweite durch die erste hervorzurufen«, dt. 98).

267 Vgl. MC 78/dt. 99.

denjenigen, die ihren Inhalt regeln: Jede Zeichenanalyse ist zugleich eine Inhaltsanalyse und umgekehrt bildet jede Entzifferung der Signifikante zugleich eine Reflexion über die Zeichen, die sie repräsentieren. Es gibt keinen *Sinn*, der dem Zeichen äußerlich oder vorhergehend ist; es gibt keinen selbstständigen, der Repräsentation gegenüber fremden Diskurs, der wie in der Renaissance im Buch der Welt unabhängig von jedem Vorstellen eingeschrieben ist und den es zu entziffern gilt, um den autochthonen Sinn der Dinge an den Tag zu bringen. Ebenso wenig kann – anders als in der zeitgenössischen Auffassung der *signification* etwa innerhalb der phänomenologischen Tradition – von einem sinnkonstituierenden Akt oder von einer dem Bewusstsein inneren Genese die Rede sein.<sup>268</sup>

Die dritte Folge der Selbstbezüglichkeit der Repräsentation ist schließlich in der internen Korrelation zu sehen, die im klassischen Zeitalter zwischen der binären Theorie des Zeichens als verdoppelter Repräsentation und einer allgemeinen Theorie der Repräsentation selbst bestand. Es sei demnach auf einer archäologischen Ebene *notwendig* gewesen, dass die klassische Semiologie durch die *Idéologues* ihre philosophische Grundlage in einer Ideenlehre suchte, das heißt in einer allgemeinen Analyse aller Formen der Vorstellung von der elementaren Wahrnehmung bis zur abstrakten Idee. Und *notwendig* war auch, dass de Saussure bei der Wiederaufnahme des Projekts einer allgemeinen Semiologie eine binäre Theorie des Zeichens wieder einführt.<sup>269</sup>

Es ist leicht zu verstehen, welche strategische Bedeutung der Interpretation der klassischen *Repräsentation* in Foucaults *Les mots et les choses* und im Allgemeinen in seiner Archäologie zukommt. Als Gegenentwurf zum *organischen* Denken der Moderne bildet sie zugleich offensichtlich eine Art Feldvorbereitung für das kritische Denken der Endlichkeit, das Foucault vorschwebt und das er zumindest in der Form des Versprechens vorankündigt. Wenn auf Nietzsches Frage der Genealogie der Moral, »Wer spricht?«, mit Mallarmé das Wort selbst in seinem abrupten *Sein* antworten soll, wenn die Archäologie als Gegen-Wissenschaft, die die moderne, anthropologische *epistème* zur Auflösung führen soll, über eine Rückkehr der Sprache in ihrer ganzen Materialität verläuft, dann muss das Zeichensystem auf die schlichte Gegebenheit seiner Zeichen reduzierbar sein, ohne dass der Verweis auf eine umfassende Sinndimension, die ihrer synthetischen Natur nach immer schon jede raum-zeitliche Manifestation exzidiert, seinen Rahmen sprengen würde.

Man befindet sich hier offensichtlich bereits im Zentrum der Probleme, mit denen sich später die *Archäologie des Wissens* (1969)

268 Vgl. MC 80/dt. 101.

269 Vgl. MC 81/dt. 102.

beschäftigen wird. Dort wird es um *Aussagen* als die kleinsten Einheiten des Diskurses gehen, die zum einen Ereignischarakter haben und eine situierbare und datierbare Singularität aufweisen und zum anderen in Regelmäßigkeiten vorkommen, die ihre Zugehörigkeit zu einer breiteren Gesamtheit als zu einer *allgemeinen Form* (»forme générale« AdS 134/dt. 148) bestimmen und somit ihre *Wiederholbarkeit* und *Erkennbarkeit* in neuen Zusammenhängen sichern. Daraus ergibt sich – wie bereits gesehen – eine eigentümliche *Materialität* der Aussage, die Foucault als *wiederholbare Materialität* bezeichnet.<sup>270</sup> Die Aussage ist auf eine Form verwiesen, die sie erst als identifizierbares Element eines Diskurses qualifiziert, wodurch sie aber ihre Materialität kaum einbüßen soll: Sie bleibt Foucault zufolge selbst als konstitutives Element des Diskurses völlig singulär. Die Rede von einer *wiederholbaren Materialität* klingt wie das Undoing einer *materialistischen Theorie der Form* und zeugt eher von den Schwierigkeiten bereits auf der Ebene der Elementarlehre der Archäologie, eine materialistische Theorie des Diskurses zu entwickeln.

Um die reine Immanenz des Zeichensystems als Verweis der Vorstellungen untereinander zu begründen, ist der Hinweis auf die Verdopplung der Repräsentation zum einen trivial und zu anderem *unzureichend*. *Trivial*, weil offensichtlich kein Zeichen in einem Zeichensystem als Zeichen gelten kann, wenn es nicht als solches wahrgenommen wird, das heißt, wenn es außer dem von ihm Bezeichneten nicht auch sein Bezeichnen, die Tatsache, dass es für anderes steht, repräsentiert. *Unzureichend*, weil die *fundamentalste Eigenschaft* des Zeichens nicht ausreicht, um eine reine Immanenz der Repräsentation des Zeichens und den Verzicht auf einen sinnkonstituierenden Akt und auf eine innere Genese im Bewusstsein zu begründen. Auch die klassische Analyse kann nicht eines synthetischen Aktes entbehren, um sich überhaupt entfalten zu können: hiermit bleibt sie auf eine Genese und zumindest insofern auf ein Bewusstsein angewiesen, als sie ein *intuitives* Moment braucht.

Mag sein, dass, indem die Zeichentheorie dem Bezeichneten keine andere Natur zuerkennt, als diejenige, die sie dem Zeichen zuspricht, der Sinn in nichts mehr bestehen kann als in der Totalität der in ihrer Verkettung entfalteten Zeichen, sodass er sich im vollständigen *Tableau* der Zeichen darbieten wird.<sup>271</sup> Es bleibt allerdings fraglich, wie die notwendige Bezugnahme auf die Totalität des Zeichentableaus rein *analytisch*, das heißt ohne einen *synthetischen* Akt des Bewusstseins, überhaupt gewährleistet werden kann. Es trifft zu, dass Foucault anhand der *Regulae ad directionem ingenii* Descartes' die grundsätzliche Möglichkeit der

<sup>270</sup> Vgl. AdS 134/dt. 149.

<sup>271</sup> Vgl. MC 80/dt. 10.

restlosen Reduktion des Prinzips der Ähnlichkeit, das im Mittelpunkt des synthetischen Denkens der Renaissance stand, auf eine analytische, in unmittelbar evidente Identitäten und in deduzierte Differenzen zerlegbare Ordnung postuliert.<sup>272</sup> Das heißt aber nicht, dass Descartes' rationalistisches Postulat auch angenommen werden soll, und dass eine analytische Wissenschaft der qualitativen Ordnungen überhaupt möglich sei.<sup>273</sup>

Ein synthetisches Moment anzunehmen, würde hingegen heißen, das Tor für das Trojanische Pferd einer Kunst der Interpretation gerade dort zu öffnen, wo man eine reine Wissenschaft des Zeichens haben möchte. Mit der Hermeneutik würde aber auch das Bewusstsein als die Instanz, die die Intuition des Ganzen erst gewährleisten kann, wieder sein Recht zur Geltung bringen. Zugleich würde sogar ein Moment der Reflexivität, ja Subjektivität, zum Vorschein kommen, das nicht subjektivistisch als individuelles, psychologisches Bewusstsein, sondern sinntheoretisch als das Wiederspiegelungsverhältnis zu verstehen wäre, das sich auf der Ebene der Sinngebung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen herstellt.

Die Emergenz einer Tiefe, die *außerhalb* oder gar *unterhalb* ihrer selbst die Elemente der Repräsentation als ihr *inneres Gesetz* und ihren *essentiellen Kern* (vgl. MC 251/dt. 293) regiert, als ein radikales Ereignis zu interpretieren und nicht als eine innere Entwicklung, heißt demnach zu übersehen, dass der Bezug auf eine umfassende Einheit als das Organisationsprinzip der empirischen Ordnungen bereits in der Logik der klassischen Analyse angelegt war. Dafür muss man keineswegs eine naive Epistemologie unterstellen, die etwa den Fortschritt der positiven Wissenschaften objektivistisch im Sinne einer allmählichen Anpassung an den Gegenstand versteht, sowohl als Intensivierung und Verfeinerung

<sup>272</sup> Vgl. MC 65–70/dt. 84–89, insb. MC 68: »Le semblable qui avait été longtemps catégorie fondamentale du savoir – à la fois forme et contenu de la connaissance – se trouve dissocié dans une analyse faite en termes d'identité et de différence« (»Das Ähnliche, das lange Zeit eine fundamentale Kategorie des Wissens gewesen war – zugleich Form und Inhalt der Erkenntnis –, findet sich in einer in Termini der Identität und des Unterschiedes erstellten Analyse aufgelöst«, dt. 87).

<sup>273</sup> Wie im Teil über Georges Canguilhem genauer zu sehen sein wird, befindet man sich hier an der *antidialektischen* Wurzel des modernen wissenschaftlichen Denkens, an dem Foucault nicht weniger als Canguilhem über die Tradition der *histoire des sciences* teilhat. In der *Regulae* lehnt Descartes den *Syllogismus* ab, um ihm eine Analyse und eine Synthese entgegenzuhalten, die ohne Verweis auf eine höhere Einheit auskommen soll. Nichts anderes hat Foucault im Blick, wenn er an eine *Repräsentation* und an einen Diskurs denkt, die beide ohne Bezug auf die innere Einheit eines Sinnes sich rein analytisch auf der Ebene der Oberfläche ihrer Elemente entfalten würden.

der Beobachtung, die erst die Verabschiedung der alten *idola* von Religion und Metaphysik ermöglicht haben soll, wie auch als methodische Vervollkommnung, als Entfaltung der angewandten Kategorien und der Formalisierungsverfahren. Man kann im Gegenteil durchaus mit Foucault das *Wissen* als fundamentalen und ungeteilten Seinsmodus zwischen erkennendem Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis auffassen.<sup>274</sup> Die interne Korrelation zwischen Subjekt und Objekt des Wissens anzuerkennen, heißt aber nicht, die Möglichkeit einer inneren Entwicklung kategorisch ausschließen zu müssen.

Mit dem Übergang von der klassischen Taxonomie zur Politischen Ökonomie, Biologie und Philologie schleicht sich laut Foucault in den allgemeinen Aufbau der empirischen Ordnungen zwischen dem Moment der Gliederung (»articulation«), das heißt der allgemeinen Verteilung alles Seienden, und jenem der Bezeichnung (»désignation«), das heißt der Verortung eines jeden Seienden innerhalb des allgemeinen taxonomischen Tableaus, der Begriff einer inneren Organisation als das *Wesen* ein, das der Ganzheit der Vorstellungen ihre Einheit sichert und als solches jedem analytischen Einordnen unentbehrlich ist.<sup>275</sup> Die klassische nomenklatorische Taxonomie wird durch die *Organisation* als innere Beziehung zwischen Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert, ersetzt:

Enfin et surtout, elle [sc. die Archäologie] montrera que l'espace général du savoir n'est plus celui des identités et des différences, celui des ordres non quantitatifs, celui d'une caractérisation universelle, d'une *taxinomia* générale, d'une *mathesis* du non-mesurable, mais un espace fait d'organisations, c'est-à-dire de rapports internes entre des éléments dont l'ensemble assure une fonction.<sup>276</sup>

<sup>274</sup> Vgl. MC 264/dt. 309.

<sup>275</sup> Vgl. MC 244: »L'organisation s'insère entre les structures qui articulent et les caractères qui désignent, – introduisant entre eux un espace profond, intérieur, essentiel« (»Die Organisation reiht sich zwischen den Strukturen, die gliedern, und den Merkmalen, die bezeichnen, wodurch sie einen tiefen, inneren, wesentlichen Raum zwischen ihnen einführt«, dt. 286; Übersetzung leicht verändert).

<sup>276</sup> MC 230 (»Schließlich und vor allem wird sie [sc. die Archäologie] zeigen, daß der allgemeine Raum des Wissens nicht mehr der der Identitäten oder der Unterschiede ist, der der nicht-quantitativen Ordnungen, der einer universellen Charakterisierung, einer allgemeinen *Taxonomie*, einer *Mathesis* des Nicht-Meßbaren, sondern ein Raum, der geprägt ist von Organisationen, das heißt von inneren Beziehungen zwischen Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert«, dt. 270, Übersetzung leicht verändert).

*ii. Die objektiven Apriori der neuen Empirizitäten:  
Arbeit, Leben, Sprache*

Mit der *Geburt* der Biologie, der Philologie und der Politischen Ökonomie am Ende des 18. Jahrhunderts ändert sich der fundamentale Seinsmodus der Empirizitäten, die sich als die dem Gesetz einer inneren Zweckmäßigkeit gehorgenden Totalitäten geltend machen, das heißt nicht mehr als *Naturwesen*, *Reichtümer* und *Wörter*, sondern als *Arbeit*, *Leben* und *Sprache*. Im modernen *Zeitalter der Geschichte* seien dementsprechend nicht mehr der *Raum* und die analytische *Ordnung* der klassischen, vom Zeichensystem unterstützten Aufteilung der Vorstellungen in Tafeln von kopräsenten Elementen, sondern die *Zeit* und die *Geschichte* qua innere Entwicklung zusammenhängender Ganzheiten von solidarischen Gliedern für die Positivität der empirischen Dinge maßgebend.<sup>277</sup>

Der Übergang von der *Ordnung* zur *Geschichte*, der die Entstehung der modernen, positiven Wissenschaften des Lebens, der Sprache und der Arbeit bedingte, ist Foucault zufolge in seinen allgemeineren Zügen gut datierbar: Man kann leicht die Jahre 1775 und 1825 als seine äußersten Punkte fixieren. In jedem der untersuchten Gebiete kann man insbesondere zwei aufeinander folgende Phasen unterscheiden, deren Abgrenzungslinie ungefähr zwischen den Jahren 1795 bis 1800 liegt. In einer ersten Phase hat sich die fundamentale Seinsweise der Positivitäten nicht verändert. Natürliche Arten, Wörter und Reichtümer bleiben noch, was sie im klassischen Zeitalter waren: *redupliizierte Repräsentationen*, Repräsentationen, die auf Repräsentationen hinweisen, sie analysieren, komponieren und dekomponieren, um sie ins räumliche System ihrer Identitäten und ihrer Differenzen einzuordnen. Was sich bereits ändert ist hingegen die Art und Weise, auf die eine positive Ordnung überhaupt hergestellt wird: Die gegenseitigen Beziehungen der repräsentativen Elemente untereinander werden nunmehr von einem *inneren Gesetz* als Ordnungsprinzip geregelt, das nicht auf dem Niveau dieser Elemente, sondern tiefer angelegt ist. Erst in der zweiten Phase werden schließlich die Reichtümer, die Klassen und die Wörter eine fundamentale Seinsweise annehmen, die nicht mehr mit der Repräsentation vereinbar ist.<sup>278</sup>

Adam Smith hat laut Foucault gar nicht die Arbeit als ökonomischen Begriff erfunden und ihr auch nicht eine neue Funktion gegeben. Die Arbeit dient nicht anders als vor ihm, etwa bei Cantillon oder Turgot, als Maß des Tauschwertes zur Analyse der austauschbaren Reichtümer. Adam Smith begründet allerdings die Politische Ökonomie, indem er der Arbeit eine neue Stellung zuweist und von ihr eine irreduzible, unüberschreitbare

<sup>277</sup> Vgl. insbesondere Kapitel VII.I, »Das Zeitalter der Geschichte«.

<sup>278</sup> Vgl. vor allem MC 233/dt. 273 f.

und absolute Maßeinheit macht. Die Reichtümer stellen nunmehr das System ihrer Äquivalenzen nicht mehr in Bezug auf andere Repräsentationen, Bedürfnisse und Wertschätzungen, die etwa auch in Arbeitseinheiten dargestellt werden konnten, sondern nach einem Ordnungsprinzip dar, nämlich die Arbeit als objektive Zeit und Mühe, das auf die Analyse der Vorstellungen nicht zurückgeführt werden kann. Selbstverständlich können die Menschen tauschen, weil sie Bedürfnisse und Begierden haben. Was ihren Austausch ermöglicht, sind aber nicht Bedürfnisobjekte, die mittels anderer Bedürfnisobjekte repräsentiert werden, sondern der Umstand, dass sie aufgrund ihrer Endlichkeit der gleichen Fatalität der Zeit und der Mühe ausgesetzt sind. Als unbewusstes, der Repräsentation heterogenes Prinzip weist die Arbeit somit bereits auf eine Politische Ökonomie hin, die nicht mehr den Austausch der Reichtümer nach dem System ihrer Repräsentationen betrifft, sondern die reale Produktion: die Formen der Arbeit und des Kapitals als deren Akkumulation und somit die innere Zeit einer Organisation, die gemäß ihrer eigenen Notwendigkeit wächst und die nach autochthonen Gesetzen sich entwickelt.

Der entscheidende Schritt zur Politischen Ökonomie wird aber von David Ricardo vollzogen, der zwischen Arbeit als *Produktionstätigkeit* und Arbeit als *Ware* unterscheidet. Für Ricardo erlaubt die Arbeitsmenge als konstantes Maß den Wert eines Guts nicht allein deshalb festzustellen, weil dieses in Arbeitseinheiten repräsentiert werden kann, sondern zunächst und grundsätzlich, weil die Arbeit als produktive Aktivität die Quelle eines jeden Wertes ist. Der Wert kann nicht mehr wie im klassischen Zeitalter durch die Fähigkeit einer jeden Ware definiert werden, in der Transparenz der Repräsentation eine andere vorzustellen: Er hat aufgehört, ein *Zeichen* zu sein und ist ein *Produkt* geworden. Als solcher ist der Wert auf die innere Gesetzlichkeit und auf die interne Geschichtlichkeit einer ganzheitlich zusammenhängenden Tätigkeit angewiesen.<sup>279</sup>

Ähnlich wird im Bereich der Naturgeschichte das nomenklatorische Verfahren in einer ersten Phase zwischen 1775 und 1795 nicht infrage gestellt. Weiterhin wird nach dem wesentlichen Merkmal, dem *caractère* gesucht, der die Einzelwesen und die Arten auszeichnet und sie innerhalb des taxonomischen Raums der gesamten Naturwesen verortet. Seit Jussieu, Lamarck und Vicq d’Azyr ändert sich allerdings die Technik, die ermöglicht, eine Beziehung zwischen der sichtbaren Struktur eines Wesens und der Gesamtheit der klassifizierten Naturmerkmale herzustellen und damit seinen wesentlichen Charakter als das Kriterium, das es identifiziert, zu bestimmen. Der Übergang von der *structure* zum *caractère* wird von einem inneren, auf das gegenseitige Verhältnis der

<sup>279</sup> Für Foucaults genaue Rekonstruktion der Geburt der Politischen Ökonomie vgl. insbesondere Kapitel VII.II, »Das Maß der Arbeit«, und VIII.II, »Ricardo«.

Repräsentationen nicht reduzierbaren Prinzip gewährleistet: Nunmehr bildet die *Organisation* als funktioneller Zusammenhang und mit ihr der Begriff des *Lebens* das Fundament der Taxonomien.

Die archäologischen Bedingungen für das Ende der Naturgeschichte und die Geburt der modernen Biologie werden aber erst in einer zweiten Phase durch Georges Cuvier geschaffen. Cuvier hat als erster den Begriff der Organisation von seiner taxonomischen Funktion befreit. Diesseits jeder eventuellen Klassifizierung hat er dadurch, dass er die Lebewesen als innerlich zusammengeknüpfte *Formen* dachte, in die klassische Ordnung der Wesen eine radikale *Diskontinuität* eingeführt. Seine Theorie der Verzweigungen verabschiedet sich endgültig von der kontinuierlichen Ontologie, von der die klassische Analyse noch ausgegangen war, und vom traditionellen Bild der *scala rerum*, der ununterbrochenen Stufenleiter des Seienden, um die fundamentale Diskontinuität einer Gesamtheit von Zentren durchzusetzen, von denen aus sich eine Vielfalt von Strahlen entfaltet.

Auf einer archäologischen Ebene der Bedingung der Möglichkeit der Gegebenheitsweise der empirischen Dinge ist es demnach paradoixerweise nicht der *transformiste* Lamarck, den die herkömmliche Geschichtsschreibung in der Regel als Vorläufer des Evolutionismus feiert, sondern der *fixiste* Cuvier, der eine konstitutive Historizität in das Lebendige einführte. Cuvier zerbrach nämlich die analytische, räumliche Ordnung des klassischen Zeitalters zugunsten der inneren, progressiven Entfaltung von solidarisch, auf einen Zweck hin organisierten Naturformen und öffnete somit das Leben der Zeitlichkeit. Mit dem Bruch des klassischen Tableaus der Wesen konnte man die *Naturgeschichte* mit einer ›Geschichte‹ der Natur ersetzen.<sup>280</sup> Der Übergang vom *taxonomischen* zum *synthetischen Begriff des Lebens* (vgl. MC 281/dt. 329) bewirkte aber nicht nur eine Diskontinuität der *formes vivantes* unter sich, sondern war auch für eine nicht weniger grundlegende Spaltung zwischen dem Organismus und der Welt verantwortlich. Die lebendigen Formen bilden nicht mehr einfach einige der Wesen, die das Tableau der *êtres naturels* in seiner Gesamtheit ausmachen, sondern setzen sich den anderen Naturwesen, die in das Reich der Toten einzureihen sind, als eine *andere Ordnung der Dinge* radikal entgegen. Gehören die tragen Dinge allerdings zu den Existenzbedingungen des Lebendigen, das heißt haben sie eine Bedeutung für die vitalen Zwecken eines Organismus und für seine Selbsterhaltung, so stellen sie zugleich seine Umwelt dar. Entstehung des biologischen Begriffes des *Milieus* und der äußerlichen Lebensbedingungen, Auffassung einer grundsätzlichen Inkompatibilität zwischen lebendigen Formen, Verständnis des Lebens als eine bestimmte, einer

<sup>280</sup> Vgl. MC 288/dt. 337: »On a pu substituer une « histoire » de la nature à l'histoire naturelle.«

eigenen innerlichen Gesetzlichkeit gehorchenden Kraft, die sich der steten Drohung der Materie und des Todes wiedersetzen muss: In Cuvier finden sich die meisten der Voraussetzungen vereinigt, die für die Geburt der modernen Biologie als Wissenschaft der Erhaltungsbedingungen eines Organismus in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt erfüllt werden mussten.<sup>281</sup>

Die *Flexion* spielte in der Allgemeinen Grammatik die Rolle, die in der Analyse der Reichtümer der *Arbeit* und in der Naturgeschichte der *Organisation* zukam. In den Vergleichen zwischen den Sprachen am Ende des 18. Jahrhunderts, in denen die Analyse der repräsentativen Werte der Wörter weiterhin im Mittelpunkt steht, nehmen die morphologischen Abwandlungen der Flexionen eine neue Bedeutung an, durch die in der klassischen Analyse der Sprache ein ihr wesentlich irreduzibelles Moment eingeführt wird. Die Sprache besteht nicht mehr ausschließlich aus analytisch identifizierbaren Vorstellungen und Lauten, die andere Vorstellungen repräsentieren und die sie nach den diskursiven Gesetzen des Denkens ordnen. Sie wird außerdem von formellen Elementen gebildet, die den semantischen Segmenten, Lauten, Silben und Wurzeln, eine Gesetzlichkeit auferlegen, die der Repräsentation fremd ist. Eine historische Phonetik entsteht, die, statt nach den ersten Ausdruckswerten zu suchen, die Laute an sich, ihre Beziehungen aufeinander und ihre möglichen Transformationen analysiert. Zugleich kann man die ersten Entwürfe einer vergleichenden Grammatik beobachten, die sich für Systeme der solidarischen Veränderungen mit morphologischem Wert (Konjugationen, Deklinationen, Affixe) interessiert.

Mit den philologischen Arbeiten Jacob Grimms, Friedrich Schlegels, Rasmus Christian Rasks und Franz Bopps führt der Bruch zwischen Sprache und Repräsentation am Anfang des 19. Jahrhunderts schließlich zu einer völlig anderen Klassifikation der Sprachen. Ihre Genealogien und die Systeme ihrer Verwandtschaften werden auf der Basis eines neuen Ordnungsprinzips etabliert. Die Geburt der Philologie ist nicht von ungefähr mit der Identifizierung der indoeuropäischen Sprachen verbunden.

Nicht anders als die Arbeit und das Leben ist die Sprache durch und durch *historisch* geworden. Die Zeit stellt nicht mehr den äußeren Faktor der geschichtlichen Zerstreuung der synchronischen Ordnung aller möglichen Formen wie im taxonomischen Tableau der klassischen Analyse dar; sie ist nunmehr das innere Prinzip von Empirizitäten geworden, die sich im Seinsmodus einer *inneren Organisation* geben und die als solche in ihrer Entfaltung einer steten Evolution ausgesetzt sind.

281 Zu Foucaults genauer Rekonstruktion der Geburt der modernen Biologie vgl. insbesondere Kap. VII.III, »Die Organisation der Wesen«, und VIII.III, »Cuvier«.

Es ist gerade die Auflösung der Beziehungen, die die allgemeine Grammatik zwischen den Wörtern und der äußeren Geschichte errichtet hatte, und die Bestimmung der inneren Geschichte der Sprache, wodurch Franz Bopp historische Ereignisse rekonstruieren konnte, die außer jeder Erinnerung geraten waren. Das Sanskrit ist nicht wie von Schlegel noch angenommen, der die ganze indoeuropäische Familie von der indischen Sprache ableitete, das Archetyp aller anderen; zwischen ihm, dem Griechischen, dem Lateinischen, den persischen und den germanischen Sprachen besteht vielmehr eine *Verwandtschaftsbeziehung*, nach der das Sanskrit nicht die Mutter der anderen Sprachen, sondern eher deren ältere Schwester darstellt, die am nächsten derjenigen Sprache war, die der Ursprung der ganzen Familie gewesen sein muss.<sup>282</sup>

Foucault betont die Rolle von objektiven *Transzentalien*, die die Arbeit, das Leben und die Sprache im Hinblick auf die Synthese des empirischen Wissens übernehmen. Dabei sollen sie ähnlich wie die unendliche Einheit der Idee in Kants transzendentaler Dialektik funktionieren:

Le travail, la vie et le langage apparaissent comme autant de › transscendantaux < qui rendent possible la connaissance objective des êtres vivants, des lois de la production, des formes du langage. En leur être, ils sont hors connaissance, mais ils sont, par cela même, conditions de connaissance ; ils correspondent à la découverte par Kant d'un champ transzendantal et pourtant ils en diffèrent sur deux points essentiels : ils se logent du côté de l'objet, et en quelque sorte, au-delà ; comme l'Idée dans la Dialectique transzendantale, ils totalisent les phénomènes et disent la cohérence *a priori* des multiplicités empiriques ; mais ils les fondent dans un être dont la réalité énigmatique constitue avant toute connaissance l'ordre et le lien de ce qu'elle a à connaître ; de plus, ils concernent le domaine des vérités *a posteriori* et les principes de leur synthèse – et non pas la synthèse *a priori* de toute expérience possible.<sup>283</sup>

<sup>282</sup> Zu Foucaults genauer Rekonstruktion der Geburt der modernen Philologie vgl. insbesondere VII.IV, »Die Flexion der Wörter«, und VIII.IV, »Bopp«.

<sup>283</sup> MC 257 (»Die Arbeit, das Leben und die Sprache erscheinen jeweils als ›Transzentalien‹, die die objektive Erfahrung der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen. In ihrem Sein liegen sie außerhalb des Wissens, aber dadurch selbst sind sie Bedingungen der Erkenntnis. Sie entsprechen der Entdeckung eines transzendentalen Feldes durch Kant, und dennoch unterscheiden sie sich davon in zwei wesentlichen Punkten: sie liegen auf der Seite des Objekts und in bestimmter Weise jenseits davon; wie die Idee in der transzendentalen Dialektik totalisieren sie die Phänomene und besagen sie die apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten. Aber sie begründen sie in einem Sein, dessen rätselhafte Realität vor jeder Erkenntnis die Ordnung und die Verbindung dessen ausmacht, was sie zu erkennen hat. Außerdem betreffen sie das Gebiet der

Nicht anders als bereits in der *Einführung in Kants „Anthropologie“* verhält sich Foucault zur absoluten Einheit der Idee zweideutig. Zum einen anerkennt er sie als grundlegendes Prinzip eines jeden Denkens des Organischen und kritisiert auf deren Grundlage jeden Versuch, zweckmäßig organisierte Totalitäten endlich zu denken. In der *Einführung* konnte er so gegen die Bestrebung, die *originäre* Ebene der Anthropologie als *fundamentale* gelten zu lassen, die eigentliche fundamentale Ebene einer absoluten Vermittlung zwischen Welt und Gott, Natur und Freiheit, im Menschen mithilfe des *Opus postumum* geltend machen. Zum anderen sieht Foucault in der Idee einer absoluten Einheit nur eine Bedingung für ein Denken, das sich als organisch versteht, und nicht ein Prinzip des empirischen Wissens überhaupt. Dies einfach deshalb, weil er an die Möglichkeit eines *kritischen* Denkens der Endlichkeit festhält, das nicht synthetisch, sondern durch und durch analytisch wäre.

Das lebensphilosophische Paradigma repräsentiert demnach laut Foucault lediglich eine zufällige wie – angesichts der Aporien, zu denen es führt – bedauerliche Parenthese im steten, geschichtlichen Wandeln der Wissenskonstellationen, aus der so schnell wie möglich hinauszukommen ist. Es wurde bereits auf die problematische Gleichsetzung zwischen der Lebensphilosophie Diltheys und der Lebensphilosophie Bergsons in *Les mots et les choses* hingewiesen. Selbstverständlich ist sie nicht an sich relevant, sondern als Indiz einer tiefen Konfusion in der Beurteilung der Lebensphilosophie überhaupt. So ist bezeichnend, wie Foucault zwischen einer dualistischen, im Grunde endlichen, und einer monistischen, unendlichen Philosophie des Lebens schwankt und wie er beide letztendlich verwechselt.

Genauer gesagt: Auf der Ebene der archäologischen Rekonstruktion und insbesondere der speziellen Positivitätsart der entstehenden Biologie weiß Foucault zu gut zwischen der dualistischen Radikalisierung der *Teilung von Organischem und Anorganischem* (vgl. MC 244/dt. 286) und der Verabsolutierung eines unendlichen Lebens zu unterscheiden, das als *Wurzel einer jeden Existenz* (vgl. MC 291/dt. 340) eine fundamentale Bedeutung annimmt. Zu undifferenziert geht er hingegen vor, wenn es darum geht, auf der Ebene der gemeinsamen Ontologie, die den Seinsmodus der Gegenstände der Politischen Ökonomie, der Philologie und der Biologie auszeichnet, die Folgen des Überganges von der analytischen, taxonomischen *Ordnung* des klassischen Zeitalters zur synthetischen *Organisation* der Moderne zu beurteilen.

In der nomenklatorischen Tafel der klassischen Naturgeschichte spielten das Organisierte und das Nicht-Organisierte keine konstitutive Rolle: Sie bildeten nicht mehr als zwei Kästchen, die sich zudem mit dem

Wahrheiten a posteriori und die Prinzipien ihrer Synthese und nicht die Synthese a priori jeder möglichen Erfahrung«, dt. 301).

Gegensatz zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem überkreuzten, ohne notwendig damit zu koinzidieren. Von dem Moment an allerdings, in dem die *Organisation* zum Grundbegriff und Ordnungsprinzip der natürlichen Charakterisierung wird, gewinnt die Opposition zwischen Organischem und Anorganischem eine fundamentale Bedeutung. Die Naturwesen werden nunmehr in zwei Reiche geteilt, die mit der Dicke-tomie zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigen übereinstimmen. In dieser tiefen archäologischen Ebene wurzeln laut Foucault auch der Vitalismus eines Xavier Bichats und sein fundamentaler Gegensatz zwischen Leben und Tod.<sup>284</sup>

Nunmehr ist die klassische Kontinuität des Seins und der Natur gebrochen. Das Leben regionalisiert und verselbstständigt sich gegenüber dem ausgedehnten Sein und seinen Gesetzten; es wird gar zu einem im Herzen der Natur eingenisteten Feindschaftsprinzip, eine *Gegennatur* (»contre-nature« MC 290/dt. 339). Der Dualismus von Lebendigem und Nicht-Lebendigem und die Unverträglichkeit der Lebensformen miteinander machen aus der Natur den Schauplatz eines endlosen Kampfes aller gegen alle. Die verborgene Kraft des Lebens wird zur dunklen Macht der Zerstörung, die alles verschlingt, was ihr begegnet, und die stets vom Vorrücken des Todes als von ihrem inneren Rückfall zur leblosen Materie verzehrt wird.

Vor dem *Dämonismus* einer dualistischen Metaphysik, die in einem endlichen Leben ein schlicht irrationales Zerstörungsprinzip sieht, kann Foucault wohl behaupten, dass Cuvier und Sade archäologisch das gleiche Alter haben: *Les 120 Journées de Sodome* seien die samtige, wunderbare Kehrseite der *Leçons d'anatomie comparée* – und aller modernen Versuche, möchten man hinzufügen, angesichts der Abwendung der Götter den *Weg zu Acheron* bewusst zu gehen.<sup>285</sup> Denn Sade kündigte dem 18. Jahrhundert, dessen Sprache er bis zu ihrer letzten Konsequenz trieb, und zum Beginn des modernen Zeitalters an, dass das Leben nicht vom Mord, die Natur nicht vom Bösen und die Begierden nicht von der Gegennatur getrennt werden kann.<sup>286</sup>

Andererseits weist Foucault unter den multiplen und gleichzeitigen Funktionen, die das Leben im Denken des 19. Jahrhunderts übernommen hat, auf die fundamentale Stellung hin, die es im Gegensatz zum allzu problematischen Dualismus des herkömmlichen Vitalismus über die Opposition selbst zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem als die Wurzel erhebt, aus der beide hervorgehen. Das Nicht-Lebendige, die

<sup>284</sup> Vgl. MC 244 f./dt. 286 f.

<sup>285</sup> Vergils Exameron »Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo« (Aen.

VII, 312; »Wenn ich die Götter der Himmel nicht erweichen kann, so werde ich die Hölle in Bewegung setzen«) dient bekanntlich als Motto in Freuds *Traumdeutung*.

<sup>286</sup> Vgl. MC 290/dt. 339.

tote Natur, ist lediglich zurückgefallenes Leben. Das träge Sein ist das Nicht-Sein des Lebens. Dieses – so radikal wird es im Denken des 19. Jahrhunderts aufgefasst – stellt gleichzeitig den Kern des Seins und des Nicht-Seins dar:

L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont.<sup>287</sup>

Die *Unendlichkeit des Lebens* (»l'infini de la vie«, MC 292/dt. 341) interpretiert Foucault allerdings nicht im Hinblick auf ihr Integrationspotenzial, auf ihre Fähigkeit, den Gegensatz zwischen Leben und Tod im Namen eines umfassenden Lebens auszusöhnen, sondern – wohl in Anspielung auf Schopenhauer – lediglich als Wille und Vorstellung. Unendliches Leben sei dann als das Prinzip einer *Ontologie der Vernichtung aller Wesen* zu verstehen, die zugleich eine Erkenntniskritik bildet: Jede Individuierung sei bloß eine Illusion, der Schleier der Maja, den man zerreißen muss, um die Wahrheit des Lebens und seines blinden Willens wiederzuentdecken.<sup>288</sup>

Foucault nimmt das kritische Potenzial der Lebensphilosophie nicht ernst, letztendlich weil er von der Tragfähigkeit eines kritischen Denkens der Endlichkeit überzeugt bleibt, das als ewige Wiederkehr zu entfalten wäre. In seinem Bestreben, den Aporien des modernen, ja anthropologischen Denkens der Endlichkeit – wie es in der *Einführung zu Kants „Anthropologie“* hieß – weder mit einer *Ontologie der Unendlichkeit* im Sinne der herkömmlichen Metaphysik noch mit einer *Philosophie des Absoluten* im Sinne des Deutschen Idealismus zu entgehen, unterschätzt Foucault den möglichen Ertrag einer negativen Philosophie des unendlichen Lebens. Seine Kritik am modernen anthropologischen Schlummer gründet dennoch auf einen Einspruch gegen den hybriden Charakter und die Hybris eines Denkens des endlichen Lebens, der sich erst im Hinblick auf einen eminenten Begriff des Lebens und kaum aufgrund einer Philosophie der Endlichkeit rechtfertigen lässt. Auf einen *depotenzierten* Begriff des endlichen Lebens stützen sich auch die eigentümliche Form von Biologismus, die Foucault der Moderne vorhält, und der Reduktionismus ihrer Normativität: Dies soll nun aufgezeigt werden, indem, nachdem die *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache bisher im Mittelpunkt standen, auf Foucaults Rekonstruktion der *anthropologischen* Subjektivität (Kapitel IX: »Der Mensch und seine Doppel«) und sodann auf die daraus gewonnene Bestimmung der

<sup>287</sup> MC 291 (»Die Erfahrung des Lebens gibt sich also als allgemeines Gesetz der Wesen, als das Hervorbringen jener primitiven Kraft, von der her sie existieren«, dt. 340).

<sup>288</sup> Vgl. MC 291/dt. 340.

Epistemologie der Humanwissenschaften (Kapitel X: »Die Humanwissenschaften«) eingegangen wird.

### *iii. Der konkrete Mensch anstelle des Cogito*

Die Geburt des Menschen und der Zusammenbruch der klassischen Repräsentation haben aus einer archäologischen Sicht dasselbe Alter. Der *Mensch* ist eine Kreatur neuesten Datums, nicht älter als zweihundert Jahre, der eigenhändig von der *Demiurgie des Wissens* geschaffen wurde. Er ist zusammen mit der Transformation der Naturgeschichte in Biologie, der Analyse der Reichtümer in Politische Ökonomie und der Allgemeinen Grammatik in Philologie entstanden.

Avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'*homme* n'existeit pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage.<sup>289</sup>

Der *Mensch* ist insbesondere aus dem vakanten Raum hervorgegangen, der durch das Kollabieren der klassischen Analyse in der allgemeinen Organisation der empirischen Ordnung sich bildete. Als die diskursive Erkenntnis, in der im klassischen Zeitalter die Vorstellung und das Sein, die *Wörter* und die *Dinge*, ihren gemeinsamen Platz fanden, sich auflöste, tat sich der Mensch als neue Vermittlungsinstanz hervor: So wurde der ganze Raum der Repräsentation auf einen leiblichen Blick (»un regard de chair«, MC 323/dt. 377) bezogen.

Der *Humanismus* der Renaissance und der *Rationalismus* des klassischen Zeitalters haben wohl nicht anders als die abendländische Tradition seit der Antike dem Menschen eine privilegierte Stellung zuerkannt. Sie haben jedoch den *homme* weder auf einer *epistemologischen* Ebene als eigentümlichen wissenschaftlichen Gegenstand noch auf einer eigentlich *archäologischen* als Fundament einer spezifischen Wissenskonstellation denken können.<sup>290</sup>

Was die Möglichkeit einer Wissenschaft des Menschen angeht, waren die Allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte und die Analyse der Reichtümer zweifellos in einem gewissen Sinne Arten und Weisen, den Menschen zu erkennen. Die Naturwissenschaften haben vom Menschen als von einer Art oder Gattung gehandelt. Die klassische Ökonomie und die klassische Grammatik haben ihrerseits von Begriffen wie *Bedürfnis* und *Verlangen*, *Gedächtnis* und *Einbildungskraft* Gebrauch gemacht.

<sup>289</sup> MC 319 (»Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht. Es gab ihn ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Dichte der Sprache«, dt. 373, Übersetzung leicht verändert).

<sup>290</sup> Vgl. MC 329/dt. 384.

Es gab aber kein epistemologisches Bewusstsein vom Menschen als solchem und dem Menschen wurde kein spezifisches und eigenes Gebiet des Wissens zuerkannt. Mehr noch – so die eigentliche These Foucaults: Der Begriff von der menschlichen Natur und die Art und Weise, in der er innerhalb der klassischen *epistème* fungionierte, schloss die Möglichkeit einer klassischen Wissenschaft vom Menschen aus.<sup>291</sup>

Im klassischen Seinsmodus der empirischen Dinge hatten *Natur* und *menschliche Natur* ein komplementäres Verhältnis zueinander. Die *Natur* diente mit der Besonderheit ihrer historischen und geographischen Bedingungen als ein Prinzip der Unordnung und der Differenz des ordentlichen Kontinuums des virtuellen Tableaus aller Wesen; die *menschliche Natur* ermöglichte durch den Vergleich von inaktuellen Elementen aufgrund von Gedächtnis und Einbildungskraft, die historische Kette der Vorstellungen hinter der Unordnung der Erde auf die bruchlose Tafel der Wesen zurückzuführen. Durch die Sprache und insbesondere durch den nomenklatortischen Akt des *Benennens* ließ der Mensch die Welt in die Souveränität eines Diskurses eintreten, in dem Vorstellungen in eine bruchlose analytische Ordnung eingefügt wurden.<sup>292</sup>

Die Vermittlung zwischen Repräsentation und Sein wurde von der klassischen, analytischen Diskursivität gewährleistet; also nicht von der Souveränität des Menschen, sondern von der Souveränität eines Diskurses (»la souveraineté d'un discours«, MC 320/dt. 374) oder der Worte (»la souveraineté des mots«, MC 322/dt. 376). Dort, wo sich Natur und menschliche Natur überkreuzen, an jener Stelle, an der man heute die ursprüngliche, rätselhafte Existenz des Menschen zu finden glaubt, ließ das klassische Denken die Macht des Diskurses aufkommen.<sup>293</sup>

Im klassischen Zeitalter verflocht sich die menschliche Natur mit der Natur durch die Vermittlung eines Dritten: die analytische Entfaltung des nomenklatortischen Diskurses. Der Mensch gehörte zur Natur unmittelbar durch sein besonderes Sein als Naturwesens und seine natürlichen Anlagen, er hatte die Natur nicht durch seine Natur bestimmt. Im klassischen Diskurs der Repräsentation war der Mensch als jenes sonderbare Weltwesen, das in der Welt und zugleich am Rande von ihr die Welt konstituiert, schlicht unmöglich: Die klassische *epistème* war nicht mit dem *Naturalismus*, das heißt mit der die Moderne in ihrem Wesen auszeichnenden Vorstellung behaftet, man könne die Natur mit einem Teil von ihr erkennen oder gar die *natura naturans* auf die *natura naturata* reduzieren.

Il n'était pas possible en ce temps-là que se dresse, à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature (celle qui le détermine, le

<sup>291</sup> Vgl. MC 320/dt. 373.

<sup>292</sup> Vgl. MC 320 f. und auch 85/dt. 373–75 und 106 f.

<sup>293</sup> Vgl. MC 321/dt. 375.

détient et le traverse depuis le fond des temps) serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel.<sup>294</sup>

Solange der klassische Diskurs gedauert hat, konnte die *konkrete Seinsweise des Cogito qua Cogito* nicht befragt werden.<sup>295</sup> Der Mensch als dichte Realität, als konkretes Objekt und konstituierendes Subjekt einer jeden Erkenntnis fand keinen Platz. Ein Diskurs über die konkrete Seinsweise des Menschen in seiner zweideutigen Stellung als Objekt und Subjekt der Erkenntnis wurde erst mit dem Zusammenbruch der klassischen Repräsentation möglich. Vielmehr: er wurde von diesem abverlangt. Die Übereinstimmung zwischen Vorstellungen und Wesen, *ordo idearum* und *ordo rerum*, die der analytischen Ordnung der klassischen Taxonomie und ihrer Artikulation in und durch die Sprache eine Entsprechung im Sein garantierte, wurde durch eine metaphysisch begründete Ontologie der Kontinuität gewährleistet.<sup>296</sup> Mit der Auflösung der klassischen Repräsentation war eine neue Vermittlungsinstanz gefragt, die anstelle des taxonomischen Diskurses die *mots* und die *chooses* zusammenhielt. Diese Instanz ist nichts anderes als der Mensch in seiner leiblichen Konkretheit und Zweideutigkeit als zugleich Fundament und Gegenstand der Erkenntnis, so wie er sich in der modernen Konstellation des Wissens abzeichnet.

Der Mensch wohnt zum einen der Struktur der *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache inne, als die eigenständliche Vermittlung zwischen Wesen und Dasein, funktioneller Einheit und Mannigfaltigkeit, durch die Arbeit, Leben und Sprache als endliche Totalitäten sich auszeichnen. Als solcher bildet der Mensch die reflexive Figur, die das moderne Wissen auf einer fundamentalen, archäologischen Ebene aufweist und die sich in einer *Analytik der Endlichkeit* (»analytique de la finitude«, MC 323/dt. 377) entfaltet.

<sup>294</sup> MC 321 (»Es war zu jener Zeit nicht möglich, dass sich an der Grenze der Welt jene eigenartige Gestalt eines Wesens erhebt, dessen Natur (die es determiniert, es festhält und seit der Tiefe der Zeiten durchdringt) es wäre, die Natur und infolgedessen sich selbst als natürliches Wesen zu erkennen«, dt. 375).

<sup>295</sup> Vgl. MC 323/dt. 377.

<sup>296</sup> Für die Forderung einer kontinuierlichen Natur vgl. insbesondere das Unterkapitel V.V.: »Das Kontinuum und die Katastrophe«, MC 158–63/dt. 189–95 und MC 219/dt. 258; für die Freilegung des verborgenen *Dogmatismus* der klassischen Repräsentation im Zusammenhang mit der kantischen Kritik und ihrer Trennung zwischen Denken und Sein: MC 255 f./dt. 298 f. Die kantische Kritik sei insbesondere als die *Sanktion* auf philosophischer Ebene des Rückzuges des Seins aus dem Raum der Repräsentation zu verstehen, der mit der Entstehung der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Philologie die moderne Ordnung der Dinge auszeichnet.

Gegenüber den *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache dient diese Analytik der reflexiven Figur des Menschen als Theorie der Subjektivität.<sup>297</sup> Zum anderen ist der Mensch als der Gegenstand der Humanwissenschaften zu betrachten, die auf der anthropologischen Grundkonstellation des modernen Wissens selbst aufzubauen. Als Gegenstand der *sciences humaines* ist er nicht mehr auf der Ebene der inneren Struktur der Empirizität anzusiedeln; er findet vielmehr im äußeren Verhältnis seinen Ort, das sich zwischen der inneren Gesetzlichkeit der Dinge und einer Repräsentation etabliert, die nicht mehr für die Ordnung der Dinge, sondern lediglich für die Vorstellungen der Menschen steht.

Der Anthropologismus der Moderne ist kaum programmatisch; vielmehr ergibt er sich aus der inneren Entfaltung des Gegebenheitsmodus der empirischen Ordnungen selbst. Insofern ist er nicht prinzipiell *doxographisch* festzustellen, sondern bildet den eigentümlichen Gegenstand einer Archäologie. Er ist wesentlich mit der Verselbstständigung

<sup>297</sup> Foucault spielt offensichtlich auf die kantische Terminologie der *Kritik der reinen Vernunft* an, wenn er von »Analytik« spricht. Vgl. insbesondere MC 330/dt. 385, wo es im Gegensatz zu einer transzendentalen Ästhetik und zu einer transzendentalen Dialektik um eine Analytik als Theorie des Subjekts geht: »à une analytique (ou à une théorie du sujet)«. Foucaults Wortprägung erinnert selbstredend auch an Heideggers ›Analytik des Daseins‹ als Analytik der menschlichen Endlichkeit – wie im Übrigen die Rede von einer ›Wiederholung‹ des Positiven im Transzentalen auf Heideggers Beteuerung der Notwendigkeit einer ›Wiederholung‹ der Frage nach dem Sein hinweisen könnte (vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 171993 (1927) 4, und DERS., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 61998 (1929), 204 ff.). Auf eine genauere Bestimmung von Foucaults Verhältnis zu Heidegger in dieser Hinsicht wird hier verzichtet (vgl. U.J. SCHNEIDER, »Martin Heidegger«, in: KAMMER, PARR, SCHNEIDER, *Foucault-Handbuch*, 176b–78b und die dort angegebene Literatur; M. RÖLLI, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011, 499 ff.). Es sei allerdings zumindest vermerkt, dass – in Einklang mit der abkünftigen Stellung, die die Archäologie der Philosophie gegenüber der *épistéme* stets zuweist – Foucaults Analytik der Endlichkeit Heideggers Analytik des Daseins keine konstitutive Funktion zukommen lässt: Sie gehört einfach zu ihr, wie die Erfahrungen von Hölderlin und Nietzsche, in denen die *Wiederkehr des Ursprungs* sich zwar in der Form des *Zurückweichens* ergibt, die Identität zwischen Empirischem und Fundamentalem als die grundlegende Reflexivität der anthropologischen *épistéme* aber kaum infrage gestellt wird (vgl. MC 345/dt. 402 f.). Foucaults Einordnung ist zumindest insofern plausibel, als Heidegger zwar das innere Verhältnis der Endlichkeit des Daseins zum Sein als zu seiner intrinsischen Transzendenz erkennt, das Sein selbst aber nicht wirklich als Unendliches zu denken weiß, nämlich als in sich selbst reflektiertes Leben.

der Endlichkeit verbunden, die mit dem Zusammenbruch der klassischen Repräsentation und der Metaphysik des analytischen Kontinuums, die sie fundierte, einherging. Insofern ist er von Grund auf *szientistisch*: Er geht nämlich aus der Bewegung hervor, die im Übergang von der klassischen zu der modernen *epistème* Metaphysik durch Wissenschaft ersetzt hat. War im klassischen Zeitalter die prinzipielle Verbindung zwischen Vorstellung und Sein *metaphysisch* gesichert, so ist die Vermittlung zwischen Wesen und Dasein in der Moderne zu einem *wissenschaftlichen* Problem geworden. Man musste nämlich einen Zusammenhang zwischen einer funktionellen Organisation und ihren Manifestationen positiv herstellen. Dort, wo die klassische Grunddisposition des Wissens ein metaphysisch starkes Moment kannte, hat sich ein wissenschaftlich starker Aspekt herausgebildet.<sup>298</sup>

Das klassische Zeitalter dachte die Endlichkeit grundsätzlich von der Unendlichkeit aus. Die Empirizitäten ergaben sich als solche aufgrund der Unangemessenheit gegenüber dem Unendlichen des Menschen, der als endliches Wesen der Negativität des Gegebenen ausgesetzt war: des Körpers, der Bedürfnisse, der Worte. Zugleich mussten die manifesten Formen der menschlichen Endlichkeit ihren Ort innerhalb der Repräsentation haben. Dies war möglich, weil das Endliche nicht nur als Negation des Unendlichen, sondern zugleich als seine Bestimmung gedacht wurde: Eine metaphysisch fundierte Ontologie des Kontinuums erlaubte, von einer grundsätzlichen Entsprechung zwischen Sein und Denken und von der Möglichkeit auszugehen, beide durch die assoziative Arbeit der Sprache innerhalb der Repräsentation analytisch durchzuordnen. Deshalb war, solange die empirischen Inhalte innerhalb des selbstreferenziellen Raumes der Repräsentation als System der Anordnung der Vorstellungen untereinander aufgefasst wurden, eine *Metaphysik des Unendlichen* nicht nur nötig, sondern erforderlich.<sup>299</sup> Mehr noch, so könnte man hinzufügen: Nur das Bestehen einer Metaphysik, die im Unendlichen etwa als *Deus creator et rector* oder als *causa sua*, die sich im Endlichen geometrisch *ausdrückt*, die Bürgschaft für die Übereinstimmung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, *ordo idearum* und *ordo rerum* fand, konnte die Entfaltung jener Dialektik zwischen Wesen und Dasein, einem teleologisch geschlossenen Ganzen und seinen Teilen verhindern, die im Mittelpunkt der Entfaltung der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Philologie als Wissenschaften von funktionellen Organisationen stand. Es ist kein Zufall und noch weniger die Folge eines willkürlichen Ereignisses auf der Ebene der Grunddisposition

<sup>298</sup> »Un moment scientifiquement fort s'est constitué là où l'*épistémè* classique connaît un temps métaphysiquement fort« (MC 219/dt. 259).

<sup>299</sup> »Une métaphysique de l'infini était non seulement possible mais exigée« (MC 327/dt. 382).

des empirischen Wissens, wenn mit Kant die Auflösung des metaphysischen Dogmatismus mit der Neuentdeckung der Dialektik der Antike verbunden wurde.

Mit dem Bruch in der Ordnung der Dinge, der am Ende des 18. Jahrhunderts stattfand, wurde das Endliche nicht mehr in Bezug auf das Unendliche und als eine Manifestation von ihm gedacht, sondern in einem unendlichen Verweis auf sich selbst.

L'expérience qui se forme au début du XIX<sup>e</sup> siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie.<sup>300</sup>

Die menschliche Subjektivität entdeckt in der Empirizität, die sie durchdringt, in den Gesetzen des Lebens, der Produktion und der Sprache, die sie in ihrer irreduziblen Vorgängigkeit beherrschen, ihre Endlichkeit als das Gesicht ihrer unerbittlichen Passivität. In der Positivität des Wissens kündigt sich die Endlichkeit eines Menschen an, der durch die Anatomie des Gehirns, den Mechanismus der Produktionskosten oder das System der indoeuropäischen Konjugation als Natur und als historisch und sozial vermitteltes Produkt einer Herstellungs- und Reflexionspraxis bestimmt wird. Die *konkreten Formen der endlichen Existenz* sind allerdings erst durch ein endliches Wissen gegeben; die *positive* Endlichkeit ist erst im Hinblick auf eine *fundamentale* verständlich, die sie erscheinen lässt und die in ihr erscheint. Die empirischen Inhalte der Arbeit, des Lebens und der Sprache wären nicht da, wenn der Mensch, der sich durch sie entdeckt, in der stummen Unmittelbarkeit des tierischen Lebens oder im Licht einer unendlichen Selbstpräsenz leben würde. Die positiven Formen seiner endlichen Existenz sind dem Menschen allein auf der Grundlage seiner eigenen Endlichkeit gegeben.

Diese *fundamentale* Endlichkeit ist in einem gewissen Sinne dieselbe wie die *positive*, die sich in den *vitalen, ökonomischen* und *sprachlichen* Bedingungen des menschlichen Lebens kundtut. Sie wird durch die Räumlichkeit des Körpers, das Offene des Begehrens und die Zeitlichkeit der Sprache bestimmt. Sie ist dennoch radikal anders: In ihr manifestiert sich die Grenze nicht als eine determinierte, die dem Menschen als natürliche und historische von außen her auferlegt wird, sondern als eine determinierende, die nur in sich selbst gründet. Im eigentlichen Zentrum der Empirizität ergibt sich somit die Notwendigkeit, auf eine Analytik

<sup>300</sup> MC 327 (»Die Erfahrung, die sich am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts bildet, siedelt die Entdeckung der Endlichkeit nicht mehr innerhalb des Denkens des Unendlichen, sondern genau im Herzen jener Inhalte an, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben werden«, dt. 382, Übersetzung leicht verändert).

der Endlichkeit zurückzugreifen, in der das endliche Sein des Menschen alle positiven Formen seiner Endlichkeit begründen können wird.<sup>301</sup>

Der Raum, in dem sich die Analytik der Seinsweise des Menschen völlig entfaltet, ist die Wiederholung als die Identität und die Differenz zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen.<sup>302</sup> Das vom Tod stets aufgezehrte Leben der alltäglichen Existenz ist auf einer fundamentalen Ebene dasselbe wie die zum Vergehen verurteilte endliche Form, in der es in seiner Empirizität gegeben ist; das Begehr, das den Produktionsprozess antreibt, ist dasselbe wie das Begehr, durch das Güter erst zu erwünschten Werten werden können; die Zeitlichkeit, die die Sprachen trägt und prägt, ist dieselbe wie die Zeitlichkeit der grundlegenden Zerstreuung des menschlichen Denkens.

Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du *Même* l'identité et le la différence des positivités et de leur fondement.<sup>303</sup>

Die Grundstruktur der Identität und Differenz, die die moderne, anthropologische Subjektivität als Widerspiegelung des Fundamentalen im Positiven auszeichnet, erinnert an die Verrücktheit des Neffen, an seine *Persönlichkeit als absolute Unpersönlichkeit*, und an den Widerspruch sowie an die intrinsische Gewalt der Reflexionslogik, die sie als reine Urteilsrelation formal prägt. Abgesehen von der Absichtlichkeit des Bezugs auf Hegel, ist *Identität und Differenz* vor allem die Formel, die zugleich den Anspruch und die Selbsttäuschung eines jeden Denkens der Endlichkeit und letztendlich eines jeden *Anthropologismus* – wie Hegel spätestens seit *Glauben und Wissen*, seit seinem Einspruch gegen eine Reflexionsphilosophie, die nur »den Menschen denken kann«, wusste<sup>304</sup> – formal charakterisiert. Die Formel *Identität und Differenz* beschreibt insofern den *Anspruch* eines jeden anthropologischen Reduktionismus, als sie ein notwendiges Moment eines Denkens umreißt, das Allgemeines und Besonderes aufgrund einer endlichen Totalität verbindet und dabei stehenbleiben sollte, möchte es sein Verlangen nach Selbstgenügsamkeit tatsächlich aufrechterhalten können. *Identität und Differenz* zeichnet ferner die *Selbsttäuschung* eines jeden Anthropologismus aus, sofern dieser nicht einsehen will, dass der Bezug auf eine höhere Identität, die Identität und Differenz in sich fassen kann, nicht die spekulative

<sup>301</sup> Vgl. MC 326/dt. 380 f.

<sup>302</sup> Vgl. MC 326/dt. 381.

<sup>303</sup> MC 326 (»Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert die Endlichkeit sich selbst; sie ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und die Differenz der Positivitäten und ihres Fundaments«, dt. 381, Übersetzung leicht verändert).

<sup>304</sup> Vgl. die bereits zitierte Stelle bei HEGEL, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 12.

Entäußerung der menschlichen Freiheit im Namen der Schwärmerei, sondern einfacher eine innere Notwendigkeit darstellt, der das endliche Denken ebenso wenig sich entziehen wie gerecht werden kann.

In *Histoire de la folie* dachte Foucault noch die Identität der Identität und der Differenz in der negativen Form eines Wahnsinns als der Unvernunft, die vor der Teilung zwischen Unvernunft und Vernunft liegt und ungeachtet ihrer mit dem Anspruch der Vernunft verwandten Einheitsstruktur doch insofern *unvernünftig* bleibt, als sie sich jeder Bestimmung entzieht. Auch Foucaults Einspruch gegen die falschen Vermittlungen und die reduktive Normativität der Psychologie baute auf eine solche *folie*. In der *Introduction à l'«Anthropologie» de Kant* zeigte Foucault im Anschluss an Kants *Opus postumum* und im Allgemeineren an dessen Geist- und Lebensbegriff, wie die Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, die dem Menschen als mit Vernunft begabtem Erdwesen innewohnt, kaum *anthropologisch* vollzogen werden kann. Zugleich umriss Foucault das Gegenprojekt, ein kritisches Denken der Endlichkeit als ewige Wiederkehr zu entwickeln. Was in der *Introduction* Foucault mit Kant immerhin noch sah, war das notwendige Angewiesensein des Menschen auf Unendlichkeit, das in *Les mots et les choses* mindestens unterbelichtet bleibt.

Selbstverständlich ist Foucaults Rekonstruktion der *Analytik der Endlichkeit* kritisch gemeint: Sie zeichnet eine im Grunde aporetische Struktur nach, die es aufzulösen gilt. Foucault vermag in *Les mots et les choses* allerdings nicht mehr, das immanente Verhältnis der menschlichen Endlichkeit zur Unendlichkeit zu erfassen, abgesehen höchstens davon, dass er den zirkulären Bezug der Endlichkeit auf sich selbst als *unbeendbar* (»interminable«; vgl. MC 329/dt. 385) bezeichnet. Die *Unendlichkeit* bildet allerdings als die absolute Identität, die Identität und Differenz in sich fasst, den natürlichen Endpunkt und die eigentliche Triebfeder der Dialektik zwischen Fundamentalem und Positivem, Wesen und Dasein, und als solche auch den einzigen Grund, von dem her die wesentliche Zerstreuung des Menschen, sein steter Kampf mit der Negativität und letztendlich seine Endlichkeit beschrieben werden können. Ohne den notwendigen Bezug zum Unendlichen zu denken, kann nicht nur nicht die spekulative Figur der Identität der Identität und der Differenz als die natürliche Ergänzung zur dürftigen Struktur der Identität und der Differenz begriffen werden, sondern auch nicht die eigentliche existenzielle Lage der menschlichen Endlichkeit. Ohne notwendigen Bezug zur Unendlichkeit gibt es kein fundamentales Verhältnis des menschlichen organischen Lebens zum Tod als zu dem, was dem Leben ursprünglich verwehrt, seine Form absolut zu verwirklichen, keine Unerfüllbarkeit des Begehrens, ohne die der Prozess der Produktion und der Zirkulation der Waren erlöschen würde, keine Zeitlichkeit der Sprache als das, was ihre konstitutive *enérgeia* nie in einem *ergon* zur Ruhe kommen lässt. Wäre

die Endlichkeit selbstgenügsam, wäre die gewaltsame und gewalttätige Identifizierung des Fundamentalen mit dem Positiven, der Identität mit der Differenz, problemlos, so wäre auch die Angleichung zwischen Vernunft und Unvernunft, die der Entstehung der modernen Psychopathologie zugrunde liegt, oder die reine Definitions- und Habensbeziehung, die die Gönner des Neffen zu seiner Verrücktheit herstellen, ganz unproblematisch. In der Verselbstständigung der Endlichkeit würde man lediglich die Emanzipation des Menschen, seine Selbstbestimmung oder gar die *Selbsterzeugung* der Menschengattung feiern müssen.

Je mehr man den Menschen auf Natur reduziert, desto weniger kann man Natur in ihm erfassen: Dies ist das Paradox eines Denkens, das bei der Gegebenheit der *physis* Halt machen möchte und nicht wissen will, dass es im unendlichen Verweis der Endlichkeit auf sich selbst immer schon über sich selbst hinaus ist. Negativität, das heißt eigentlich *Natur* als Unmittelbarkeit, die vom Vermittlungsprozess des Geistes, von der Idealisierung, die Mannigfaltigkeit auf Einheit zurückführt, nicht eingeholt werden kann, die Unerfüllbarkeit des Lebens, des Begehrns und des Sinnes, kommen erst durch die Unmöglichkeit der Endlichkeit, sich selbst zu erfassen, ohne auf ein Unendliches Bezug zu nehmen, das in ihr immer schon am Werk ist und zugleich sich ihr stets entzieht, zum Vorschein.

Die Reduktion der Negativität ist im modernen Anthropologismus so wesentlich angelegt, dass sich leicht zeigen lässt, wie das positivistische Projekt einer Reduktion der Metaphysik durch die Zurückführung des Menschen auf seine Endlichkeit immer wieder vom Versprechen einer zukünftigen Auflösung der positiven Grenzen des Menschen begleitet wird. So weiß man, dass der Menschen endlich ist, so wie man die Anatomie seines Gehirns, den Mechanismus der Produktionskosten oder das Flexionssystems der indoeuropäischen Sprachen kennt. Es ist aber vielleicht nur eine Frage der Zeit, ob die Grenzen, die dadurch dem Menschen auferlegt werden, doch aufgelöst werden könnten: Die Evolution der menschlichen Gattung ist wahrscheinlich noch nicht beendet; die Produktionsverhältnisse und die Arbeitsmittel könnten sich eines Tages so weiterentwickeln, dass die menschlichen Bedürfnisse ohne Entfremdung erfüllt werden könnten; eine bis zum Ende geführte analytische Akribie könnte uns eines Morgens von allen Täuschungen der historischen Sprachen befreien, aus denen die Metaphysik und alle anderen Formen von Obskuratorismus entstanden sind. So verspricht die Verkündung der Endlichkeit des Menschen durch die Positivität des Wissens und den szientistischen Reduktionismus in einer fernen Zukunft dasselbe Unendliche, das sie der Gegenwart verweigert.<sup>305</sup>

<sup>305</sup> Vgl. MC 324 f./dt. 379.

Diese Hybris ist dem Anspruch einer Verselbstständigung der Endlichkeit selbst eingeschrieben. Ein Endliches, das kein inneres Verhältnis zum Unendlichen aufweist, muss enden können: Es muss hoffen können, zu einer endgültigen Stabilität zu kommen. Zumal, wenn es kostenlos, das heißt ohne dialektische Rückschläge, Negativität reduzieren kann. So dürfen auf einer archäologischen Ebene Positivismus und Eschatologie voneinander nicht getrennt werden.

Un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un seul tenant, positiviste et eschatologique ; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage.<sup>306</sup>

Die analytische Kraft der Archäologie Foucaults ist auf dieser Ebene einfach außerordentlich. Problematisch ist hingegen Foucaults Diagnose, wenn es darum geht, das Verhältnis der Analytik der Endlichkeit zur Metaphysik zu bestimmen. Foucault unterscheidet nämlich zwischen der Auslegung, die die nachmetaphysische Moderne von sich selbst gibt, und der inneren Logik der Wissenskonstellation, die sie verkörpert, nicht immer scharf genug.

Er rekonstruiert treffend, wie mit dem Zusammenbruch der Repräsentation und dem Übergang von der klassischen zur modernen *epistème* das Verhältnis der empirischen Erkenntnis zur Metaphysik sich geändert hat: War früher die Metaphysik schlicht eine berechtigte *Forderung*, um den Zusammenhalt der analytischen Ordnung der Repräsentation zu garantieren, so ist sie mit der Konstitution hinter den klassischen Taxonomien der objektiven Synthesen der Arbeit, des Lebens und der Sprache zu einer bloßen *Versuchung* geworden. In der modernen *epistème* habe sich in einer korrelativen Opposition zur Analytik der Endlichkeit und der menschlichen Existenz eine fortwährende *Versuchung* gebildet, eine Metaphysik des Lebens, der Arbeit und der Sprache zu konstituieren.<sup>307</sup> Es handelt sich aber eben um *Versuchungen*, die gleich bestritten und wie von innen her unterminiert werden, denn die Metaphysiken der Arbeit, des Lebens und der Sprache werden zugleich als Manifestation und Fundament der menschlichen Existenz stets auf die Analytik der Endlichkeit zurückgeführt.

Die modernen Reflexionen über die Arbeit, das Leben und die Sprache haben sich so stets als *das Ende der Metaphysik* präsentieren können. Dem Anschein nach hat die Moderne angefangen, als der Mensch in seiner Positivität aufgefasst wurde, als von seinem Körper, seiner

<sup>306</sup> MC 331 (»Ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann nur positivistisch und eschatologisch in einem sein. Die präkritische Naivität herrscht darin ungeteilt«, dt. 387).

<sup>307</sup> Vgl. MC 328/dt. 383.

Produktionsweise und seiner Sprache vorbestimmtes, endliches Wesen. Auf der archäologischen Ebene lässt sich allerdings aufweisen, dass dieses Sich-selbst-Bescheiden nicht ohne eine Wiederaufnahme der positiven Grenzen der menschlichen Endlichkeit auf einer fundamentalen, konstitutiven Ebene möglich ist, die es in sein Gegenteil umschlagen lässt, indem es dem konkreten, natürlichen Menschen eine Souveränität wiedergibt, die ihm früher lediglich als universelles Subjekt des Denkens beschieden war.

Das *Ende der Metaphysik* als die Zurückführung des Ich denke auf die Konkretheit der menschlichen Existenz und ihre positive Bestimmung durch die Natur, den Tausch und den Diskurs bildet demnach laut Foucault nicht mehr als die negative Seite eines viel komplexeren Ereignisses: Die Geburt des Menschen als des Wesens, in dem jene positive Zerstreuung auf einer fundamentalen Ebene wieder eingeholt wird.

Mais la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme.<sup>308</sup>

Was durch das Auftauchen des Menschen mit dem Anspruch der Moderne, die Metaphysik hinter sich zu lassen, genau geschieht, bleibt zumindest zweideutig. Zum einen betont Foucault bekanntlich, wie die moderne Anthropologie qua Analytik der Endlichkeit in einen neuen *Schlummer* gerät. Die Anthropologie wiederholte den alt-metaphysischen Dogmatismus, der unkritisch das Wesen des Menschen spekulativ feststellte, indem sie ihn bloß in zwei Ebenen aufspaltet, in das Positive und das Fundamentale, die zirkulär aufeinander verweisen.<sup>309</sup> Insofern muss der Bezug der Analytik der Endlichkeit auf Metaphysik nicht so unwesentlich sein, wie die moderne anthropologische Reduktion gerne meint. Zum anderen scheint Foucault die Rede vom *Ende der Metaphysik* doch ernst zu nehmen und ihren Anspruch zu teilen: Die Verabschiedung vom Unendlichen sollte nur radikal genug vollzogen werden. So habe Nietzsche gezeigt, wie Gott und der Mensch zusammengehören – und das heißt einmal mehr, dass das Verhältnis zwischen Metaphysik und Anthropologie nicht unwesentlich ist: Die Verheißung des Übermenschen würde demnach nicht weniger den Tod Gottes als das Verschwinden des Menschen bedeuten.<sup>310</sup>

<sup>308</sup> MC 328 (»Aber das Ende der Metaphysik ist nur die negative Seite eines viel komplexeren Ereignisses, das sich im abendländischen Denken vollzogen hat. Dieses Ereignis ist das Auftauchen des Menschen«, dt. 383).

<sup>309</sup> Vgl. insbesondere Unterkapitel IX.VIII.: »Der anthropologische Schlaf«, MC 351–54/dt. 410–12.

<sup>310</sup> Vgl. MC 353/dt. 412.

Foucaults Verschärfen der Notwendigkeit des Verhältnisses zum Unendlichen und zur Metaphysik, das die modernen Versuche, die Endlichkeit im ausschließlichen Verweis auf sich selbst zu denken, doch unterhalten, ist sicherlich mit der Überzeugung verbunden, die er bereits in der *Introduction à l'Anthropologie* de Kant formulierte, es ließe sich doch ein Denken der Endlichkeit entwickeln, nämlich die ewige Wiederkehr als Zeit des Übermenschen, das *kritisch* wäre, das heißt, das anders als die moderne Anthropologie ohne Zirkularität auskommen würde. Dadurch würde das *kritische* Denken der Endlichkeit gegen die von der kantischen Kritik vollzogene Trennung zwischen Empirischem und Transzendentalem nicht verstößen.<sup>311</sup>

Foucault übernimmt die Selbstauslegung der modernen Anthropologie zu undifferenziert zum großen Teil auch deshalb, weil er mit einer dürftrigen Metaphysikauffassung arbeitet. Auf der einen Seite wurde bereits gezeigt, dass seine Auffassung der Metaphysik des Lebens unzureichend ist, indem er zwischen Bergson und Dilthey, das heißt zwischen einem unendlichen und einem endlichen Lebensbegriff nicht unterscheidet, und dass er zudem die *Unendlichkeit des Lebens* im Anschluss an die Lebensphilosophie Schopenhauers nur im Sinne eines schlichten Zerstörungsprinzips interpretiert. Auf der anderen Seite kehrt auch im Fall von *Les mots et les choses* der Theoretizismus zurück, der Foucault im ersten Teil dieser Arbeit bereits angesichts einer grundsätzlichen Unversöhnbarkeit zwischen Unvernunft und Geschichte vorgeworfen wurde. So trifft zwar zu, dass die Metaphysiken der Arbeit, des Lebens und der Sprache als Metaphysiken eines nicht objektivierbaren Grundes, von dem her sich die empirischen Objektivitäten erst zu erkennen geben, *präkritisch* sind. Sie geben nämlich vor, jene absolute Unendlichkeit *aktualiter* zu erkennen, die erst erlaubt, Totalitäten tatsächlich zu erfassen und nicht allein *metaphorisch* zu bezeichnen, was »unser diskursiver, der Bilder bedürftige Verstand« zwangsläufig tut.<sup>312</sup> Die kantische Kritik besagt aber ebenso, dass die *theoretische* Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich* erst die *praktisch-moralische* Unterstellung eines freien Willens möglich macht und dass die Existenz eines *ens realissimus* qua Ideal der reinen Vernunft, einer unendlichen Einheit, innerhalb derer alle Unterschiede ihren Platz finden, zwar keinen Gegenstand einer möglichen Erkenntnis der theoretischen Vernunft, jedoch eine notwendige Annahme der praktisch-moralischen Vernunft bildet, ohne die menschliche Freiheit kaum zu denken ist. Die kantische Kritik als Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen ist mehr noch eine Frage der Freiheit als der Erkenntnis. In diesem Sinne ist eine Metaphysik des Lebens im eminenten Sinne als die absolute Einheit, die in jeder Sinnentfaltung

<sup>311</sup> Dazu vgl. auch HEMMINGER, *Kritik und Geschichte*, a.a.O., 94 f.

<sup>312</sup> Vgl. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B 350 f.

als die obere Bestimmung einer jeden Bestimmung immer schon am Werk ist und die von einer theoretisch aufgeklärten Praxis als *certitude du cœur* unterstellt wird, um vor der Gewalt der Geschichte die Möglichkeit einer radikalen Gerechtigkeit und Liebe zu retten, kaum *unkritisch*. Sie ist gar – wenn man will – eine Art und Weise, im Augenblick ihres (theoretischen) Umsturzes, der Metaphysik (praktisch-politisch) Solidarität zu zeigen.

### iii.i Endlichkeit und Unendlichkeit des Menschen

Die Implikationen von Foucaults Analysen reichen allerdings viel weiter als sein Programm. So genügt es, einen genauen Blick auf das *gröÙe Viereck* (»le grand quadrilatère«, MC 346/dt. 404) zu werfen, in das Foucault die Seinsweise des Menschen dekliniert, um das notwendige Verhältnis der Analytik der Endlichkeit zur Metaphysik nachzuweisen. Zugleich erlaubt Foucaults Bestimmung des anthropologischen Vierecks, genauer zu erfassen, in welchem Sinne der moderne Rückzug zur *physis* eine Form des naturalistischen Reduktionismus darstellt, der tiefer als die Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte greift und der sich sowohl durch seine Hybris als auch durch seinen hybriden Charakter auszeichnet.

Foucault spricht am Ende seiner Übersicht der Verdoppelungen, in die der konkrete Mensch notwendig gerät, wenn er die Funktion des *Cogito* übernimmt, zwar von einem *quadrilatère*, der aus vier Seiten besteht: der Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit; der Reduplikierung des Empirischen im Transzendentalen; der ständigen Beziehung des *Cogito* zum Ungedachten und dem Rückzug und der Wiederkehr des Ursprunges.<sup>313</sup> Die vier Elemente, die Foucault zusammenfassend aufzählt, befinden sich allerdings in seiner Analyse nicht alle auf derselben Ebene, wie bereits die Betitelung der Unterkapitel zeigt. »IV. Das Empirische und das Transzendentale«, »V. Das *Cogito* und das Ungedachte«, »VI. Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprunges« bilden jeweils das Thema eines Unterkapitels. Der »Wiederholung des Positiven im Fundamentalen« (MC 326/dt. 381) wird hingegen kein besonderer Raum gewährt. Sie wird direkt im Unterkapitel III. behandelt, das der »Analytik der Endlichkeit« im Allgemeinen gewidmet ist. Der Wiederholung des Positiven im Fundamentalen kommt allerdings gegenüber den anderen Deklinierungen des modernen Seinsmodus des Menschen keine Minderrolle zu. Ihre Sonderstellung besagt vielmehr, dass sie nicht auf derselben Ebene wie die anderen, sondern als eine Art Oberbegriff zu behandeln ist.

<sup>313</sup> Vgl. MC 346/dt. 404.

Die Wiederholung des Positiven und des Fundamentalen eröffnet den allgemeinen Raum, in dem sich die Analytik der Endlichkeit entfaltet: das *Transzendentale* wiederholt das *Empirische*, das *Cogito* das *Ungedachte* und die *Wiederkehr des Ursprungs* sein *Zurückweichen*.<sup>314</sup> Die Verwechslung zwischen dem, was gegeben ist, dem *Positiven*, und dem, was als der Grund, aus dem es hervorgeht, das Gegebene ermöglicht, ist allen anderen drei Formen gemeinsam, in denen sich die Analytik der Endlichkeit entfaltet. Insbesondere zeichnet die Wiederholung des Positiven und des Fundamentalen sie alle als *répétitions* aus, das heißt als – in Foucaults technischer Sprache – *identité et différence*. Alle bilden ein *Denken des Gleichen*, in dem die *Differenz* dasselbe ist wie die *Identität*.<sup>315</sup>

Die übergeordnete Stellung der Wiederholung des Positiven und des Fundamentalen zeigt, wie die verschiedenen Formen, in denen sich die Analytik der Endlichkeit gliedert – in einer *erkenntnistheoretischen* Hinsicht bei der ersten (»Das Empirische und das Transzendentale«), in einer *bewusstseinstheoretischen* bei der zweiten (»Das Cogito und das Ungedachte«) und in einer *ursprungstheoretischen* bei der dritten (»Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs«) –, tatsächlich die Entfaltung ihrer inneren Logik darstellen. Das heißt zugespitzt und in einer Radikalität, die bei Foucault *expressis verbis* nicht zu finden ist, dass eine Endlichkeit, die sich in sich selbst fundieren will und die nicht vermag, ihr Verhältnis zum Unendlichen zu reflektieren, sich notwendig in einer fehlerhaften Dialektik entfalten muss, in der beim Mangel einer *aktueller* erfassten unendlichen Einheit, die ihre unwillkürliche Zusammenfügung gestatten würde, die Einheitsebene als die Ebene der Allgemeinheit, des Wesens und des Fundaments und die Mannigfaltigkeitsebene als die Ebene der Besonderheit, des Daseins und des Positiven zirkulär und gewaltsam vermittelt werden. Ein Denken der Endlichkeit kann sich nur durch endliche Urteile entfalten, durch die Allgemeines und Besonderes zugleich als *identisch* und *different* gesetzt werden, ohne dass eine höhere Identität den Widerspruch ihrer Verbindung versöhnen kann. Es ist zur Gewalt einer *Reflexionslogik* gezwungen: der eigentümlichen Form des modernen, anthropologischen Subjektivismus.

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass es jemals eine nicht-anthropologische Zeit gegeben hat oder geben wird, in der der menschliche Geist

<sup>314</sup> Vgl. MC 326: »C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, – si liée au destin de la pensée moderne – va se déployer« (»In diesem schmalen und immensen, durch die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen eröffneten Raum wird sich jene ganze Analytik der Endlichkeit, die so mit dem Schicksal des modernen Denkens verbunden ist, entfalten«, dt. 381, Übersetzung leicht verändert).

<sup>315</sup> Vgl. MC 326/dt. 381.

intuitiv oder durch die Vermittlung der Urteile der Weltgeschichte das Unendliche anders als in seiner negativen Wirksamkeit erkennen und dadurch sich anders als durch endliche Urteile entfalten wird. Es geht vielmehr einfach darum, die Mystifikationen eines modernen Denkens zu denunzieren, das nicht mehr vermag, zum einen Endliches und Unendliches als *notwendig zusammenhängend* zu begreifen und zum anderen die Folgen zu beurteilen, die eine solche interne Korrelation für einen endlichen Geist mit sich bringt. Ohne die wesentliche Zusammengehörigkeit vom Endlichen und Unendlichen zu sehen, ist es demnach schlicht unmöglich, den menschlichen Geist, sein Verhältnis zur *physis* und zu dem, was die *physis* übersteigt, seine intrinsische Hybris und Gewalt und den hybriden Charakter der falschen Vermittlungen zwischen Wert und Tatsachen, mit dem er zwangsläufig operiert, treffend aufzufassen.<sup>316</sup>

Foucault hebt den Zusammenhang, der zwischen der vermeintlichen Verselbstständigung der Endlichkeit und dem anthropologischen Denken des Gleichen besteht, nicht ausdrücklich hervor. Er ist nämlich noch von der Plausibilität – zumindest in der Form der Verheißung – eines Denkens der Endlichkeit überzeugt, das ohne unendliche, unkritische Verweisung auf sich selbst auskommen soll. Wenn Foucault im Unterkapitel über das Empirische und das Transzendentale einmal mehr betont, dass die Schwelle unserer Modernität nicht an den Moment festzumachen ist, in dem man angefangen hat, den Menschen zu vergegenständlichen, sondern vielmehr an den Tag, an dem den empirischen Inhalten transzendentaler Wert zugemessen wurde, so könnte der Anschein entstehen, zwischen den beiden Momenten – Vergegenständlichung des Menschen und naturalistische Behandlung des Transzentalen – bestünde kein notwendiger Zusammenhang.<sup>317</sup> In der Tat werden die zwei Momente, die empirische Untersuchung des Menschen und seine empirisch-transzendentale Reduplizierung, getrennt gehalten, und zwar allein, um die Unhaltbarkeit einer Auslegung der anthropologischen Moderne zu betonen, die im Projekt, die Erkenntnis zu naturalisieren, bloß das Selbstbescheiden des Menschen sieht. Jede Analyse, die sich als einfach empirisch versteht, muss zwangsläufig mit Kategorien und mit einem Sinnzusammenhang operieren, denen sie eine transzendentale Rolle zukommen lässt, insofern verfängt sie sich notwendig in einer endlosen gegenseitigen Verwechslung zwischen empirischer und transzentaler Ebene. Alles andere zu behaupten, wäre eine Form von naivem Realismus. Die Analytik der Endlichkeit stellt keinen weiteren Schritt

<sup>316</sup> Zum Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem vgl. auch D. KARYDAS, »Von Kronos zu Zeus: zur Ermächtigung der Zeit durch den Geist«, in: A. ARNDT (Hg.), *Was ist der Mensch? Hegels Anthropologie*, Berlin 2017, 141–78.

<sup>317</sup> Vgl. MC 329 f./dt. 385.

gegenüber der szientistischen Reduktion des Menschen auf seine Gegebenheit, sondern einfach die Entfaltung ihrer inneren Logik dar. Die Verpflichtung, auf eine *Analytik der Endlichkeit* zurückzugehen, wächst aus dem Zentrum der Empirizität selbst (»du cœur même de l'empiricité«, MC 326/dt. 380). Die modernen Versuche, eine endliche Objektivität und eine sich in sich selbst fundierende Natur die Rolle des Cogito einzunehmen zu lassen, erweisen sich demnach als intrinsisch *subjektivistisch*.

Die empirisch-transzendentale Dublette ist so fundamental, dass sie die Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte unterläuft. Auf einer archäologischen Ebene ist nämlich irrelevant, wo man die empirischen Inhalte, die man zugleich als Formen der Erkenntnis gelten lässt, lokalisiert. Es gab Analysen, die sich auf die anatomisch-physiologischen Bedingungen der Erkenntnis konzentrierten: Sie entdeckten eine *Natur* der menschlichen Erkenntnis und galten als eine Art *transzendentale Ästhetik*. Es gab Analysen, die sich für die historischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen der Erkenntnis interessierten: Sie wiesen auf, dass es eine *Geschichte* der menschlichen Erkenntnis gibt, und funktionierten als eine Art *transzendentale Dialektik*. Beide, *Natur* und *Geschichte* der Erkenntnis, konnten darüber hinaus auf jeglichen Rückgriff auf eine *Analytik bzw. auf eine Theorie des Subjekts* verzichten. Sie meinten nämlich, nur auf sich selbst beruhen zu können, denn sie ließen die Inhalte selbst als transzendentale Reflexion gelten.<sup>318</sup>

Ohne den Gebrauch einer gewissen Kritik wäre es allerdings unmöglich, die Inhalte der Erkenntnis als ihre Form gelten zu lassen. Diese Kritik besteht jedoch vielmehr im unreflektierten Ergebnis einer Reihe von mehr oder minder verborgenen Teilungen als in einer reinen Reflexion. Es gibt zum einen Teilungen, die nicht grundlos sind, auch wenn sie ihrer Natur nach grundsätzlich willkürlich bleiben. Dieser Art sind die Teilung zwischen einer rudimentären, erst entstehenden Erkenntnis und einer ausgewogenen, in ihrer stabilen und endgültigen Form etablierten, die die Untersuchung der natürlichen Bedingungen der Erfahrung möglich macht. Zum anderen geht es um die Teilung zwischen illusorischem und begründetem Wissen, ideologischen Chimären und wissenschaftlichen Theorien, auf die das Studium der historischen Bedingungen der Erkenntnis aufbaut. Außer diesen gibt es aber eine noch *dunklere und fundamentalere Teilung*, die sich auf die Wahrheit selbst bezieht und bei der zwischen der empirischen Wahrheit des Objekts und der formalen Wahrheit des Diskurses unterschieden wird.<sup>319</sup> Neben einer Wahrheit, die zur Ordnung des Objekts gehört und die sich allmählich durch den Körper und durch die Auflösung der Illusion der Geschichte herausbildet, gibt es eine, die die Ordnung des Diskurses betrifft. Sie gestattet, über

<sup>318</sup> Vgl. MC 330/dt. 385.

<sup>319</sup> Vgl. MC 330 f./dt. 386.

die Natur und die Geschichts-der Erkenntnis eine wahre Rede zu halten. In einem Diskurs, der seiner Natur nach gleichzeitig empirisch und kritisch ist, bleibt das Verhältnis zwischen diesen zwei Wahrheiten *zweideutig*: Es zeichnet sich durch ein permanentes Oszillieren aus, das ohne Willkür nicht entschieden werden kann.

Solche Teilungen bilden zwar keine »Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen«, wie Kant Metaphysik definiert, weil sie durch keine reine Reflexion herbeigeführt werden.<sup>320</sup> In ihrer Willkürlichkeit stellen sie jedoch die implizite Anwendung von Prinzipien dar, die jegliche Gegebenheit, jegliche *physis*, übersteigen. Auch wenn Foucault selbst nicht so weit geht, kann man in ihnen berechtigt die uneingestandene Metaphysik einer modernen Anthropologie als Analytik der Endlichkeit sehen, die das Ende der Metaphysik feiert.

Gegenüber der Alternative zwischen einer Analyse *positivistischer* Art auf der einen Seite (die Wahrheit des Diskurses wird durch die Wahrheit des Objekts vorgeschrieben) und einer Analyse *eschatologischer* Art auf der anderen (die Wahrheit des Diskurses nimmt vorweg und konstituiert eine Wahrheit des Objekts, die erst im Entstehen begriffen ist) bietet das archäologische Feld der anthropologischen *épistéme* noch eine dritte Möglichkeit, die als Vermittlung zwischen den beiden ersten verstanden werden kann. So hat das anthropologische Denken der Moderne nach einem Diskurs gesucht, der das Empirische und das Transzendentale voneinander getrennt zu halten vermag und doch ermöglicht, beide gleichzeitig anzuvisieren. Gegenüber der *Quasi-Ästhetik* der Untersuchungen über die *Natur* der menschlichen Erkenntnis und der *Quasi-Dialektik* der Untersuchungen über ihre *Geschichte* würde dieser neue Diskurs eine Theorie des Subjekts qua *Analytik* darstellen, die Natur und Geschichte erlauben würde, sich in einem *dritten und vermittelnden Element* zu entfalten, in dem die Erfahrung des Körpers und die der Kultur gleichzeitig verwurzelt wären. Eine solche komplexe Rolle hat im modernen Denken die *Erlebnisanalyse* phänomenologischer Art gespielt.<sup>321</sup>

Die *analyse du vécu* bleibt jedoch ein Diskurs *gemischter Natur* (»de nature mixte«). Sie erfüllt nur mit größerer Gewissheit die Forderungen, die gestellt wurden, als die Vermittlung zwischen Denken und Sein nicht mehr durch den metaphysisch abgesicherten Diskurs der taxonomischen Analyse, sondern durch den konkreten Menschen sichergestellt werden musste. Im Grunde teilt die Erlebnisanalyse nämlich das *anthropologische Postulat*, das aus dem Menschen eine empirisch-transzendentale

<sup>320</sup> Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 878, wo von einer »Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffe« die Rede ist, »die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.«

<sup>321</sup> Vgl. MC 331 f./dt. 387.

Dublette macht.<sup>322</sup> Der *analyse du vécu* kann unter endlichen Bedingungen, das heißt in ihrem besonderen Fall allein durch den Rückzug auf das *Leben* des Bewusstseins oder gar der Wahrnehmung und durch die Ausschaltung der Außenwelt, nicht eine Vermittlung gelingen, die eine unendliche Einheit, ja *Leben* im eminentem Sinne benötigt.

Benennt man in der Moderne mit dem alten Namen des *Menschen* eine eigentümliche Figur, die sich durch eine empirisch-transzendentale Reduplizierung auszeichnet, so kann sich der Mensch nicht in der unmittelbaren und souveränen Selbstpräsenz eines *Cogito* selbst gegeben sein. Sein *Denken* ist vielmehr immer schon auf sein *Sein* angewiesen als auf das *Ungedachte*, das sich dem denkenden Menschen als sein lästiger Doppelgänger stets entzieht. Zugleich bildet das *Sein* eines als Natur aufgefassten *Denkens* das, was den Menschen dazu zwingt, sich aus seiner konstitutiven Zerstreuung heraus zu sammeln und zu seiner Wahrheit als das Wesen zu bringen, das sich in seiner Endlichkeit fundiert. Aufgrund seiner Naturalisierung ist das ganze moderne Denken vom Gesetz durchgedrungen, das *Ungedachte* zu denken (»la loi de penser l'im-pensé«, MC 338/dt. 394).

Die positivistische Vulgata kann in der Entdeckung eines *Unbewussten* die Errungenschaften eines positiven Wissens feiern, das gegen die Verengungen des metaphysischen Logozentrismus den ganzen Menschen einschließlich der dunklen Seiten seines Leibes und seiner Sprache im Blick hält. Das *Ungedachte*, das zum Wesen des Menschen gehört, ist allerdings nicht einfach das, was einer endlichen, positiven Erkenntnis sich als eine für sich bestehende Wirklichkeit im Menschen – verdrängte Natur oder sedimentierte Geschichte – und als eine Belohnung dafür gibt, dass sie nicht mehr den Chimären der reinen Reflexion hinterherläuft. Es stellt vielmehr das *brüderliche Andere* des Menschen dar, der *Zwilling*, der gleichzeitig dem Menschen *äußerlich* und für ihn *unerlässlich* ist, insofern er das *Sein* ausmacht, das sich dem *Denken* entzieht und es zugleich konstituiert. Ein solches Anderes hat eine Analytik der Endlichkeit, die das Endliche aus sich heraus denken zu können meint, nie für sich selbst und in autonomer Weise reflektieren können; selbst *endlich* konnte es der menschlichen Endlichkeit nicht nach Art einer irreduziblen, unüberwindbaren Äußerlichkeit fremd sein. Die anthropologische Konstellation der Moderne konnte nie das *Unbewusste* tatsächlich denken.<sup>323</sup>

Dem Auftreten des Menschen als eine neue Figur in der modernen *épistème* wohnt demnach ein eigentümlicher *Imperativ* inne. Dieser liegt für Foucault insofern tiefer als jede moralische oder politische Werterklärung, als er vor jeder Formulierung und vor jeder Bewegung zur

<sup>322</sup> Vgl. MC 332/dt. 387.

<sup>323</sup> Vgl. MC 337 f./dt. 394 und MC 335/dt. 391.

Einholung des Ungedachten, mit der sich die Wahrheit des Menschen realisiert, seinen Ort im Inneren des Denkens hat. Aufgrund seiner konstitutiven Verstrickung mit dem Sein des Menschen stellt das moderne Denken keine reine Spekulation, sondern vielmehr von Anbeginn an und in seiner eigenen empirisch-transzendentalen Konkretion eine gewisse Art und Weise zu handeln dar. Das anthropologische Denken der Moderne ist seiner archäologischen Figur nach zugleich Wissen und Veränderung dessen, was es weiß, Reflexion und Transformation der Seinsweise dessen, worüber es reflektiert.

Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis le XIX<sup>e</sup> siècle la pensée est déjà «sortie» d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie ; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue ; elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux.<sup>324</sup>

Die anthropologische *epistéme* der Moderne erweist sich somit zumindest in zweierlei Hinsicht konstitutiv mit einer *Politik*, das heißt mit Wertentscheidungen und mit einer Praxis, die diese durchsetzt, verflochten: in der nicht-reflektierten Willkür des Dezisionismus, zu dem die Zirkularität zwischen der positiven und der fundamentalen Endlichkeit des Menschen zwingt, und im prinzipiellen Angewiesensein des *Denkens* auf *Sein* und des *Seins* auf *Denken* in dieser Zirkularität, das dem anthropologischen Wissen eine unmittelbare praktische Relevanz verleiht. Die ungewollte Tiefe derjenigen, die in ihrer Borniertheit meinen, dass alles Denken die Ideologie einer *Klasse* zum Ausdruck bringt, besteht demnach darin, dass sie mit dem Finger auf die Seinsweise der modernen, anthropologischen Konfiguration des Wissens zeigen. Auf der oberflächlichen Ebene des positiven Wissen kann man behaupten, dass die Humanwissenschaften im Unterschied zu den Wissenschaften der Natur stets mit *Ethiken* und *Politiken* verbunden sind; auf der fundamentalen Ebene der Archäologie zeichnet sich hingegen ein Denken ab, das in

<sup>324</sup> MC 339 (»Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral, denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem eigenen Sein aus sich selbst «herausgetreten», es ist nicht mehr Theorie. Sobald es denkt, verletzt oder versöhnt es, nähert an oder entfernt es, bricht, dissoziert, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin, entweder zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es vorschreibt, eine Zukunft skizziert, sagt, was man tun muss, noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt«, dt. 395 f.).

eine Richtung vordringt, in der das *Andere* des Menschen das *Gleiche* wie er selbst werden muss.<sup>325</sup>

Eine endliche Dialektik zwischen Identität und Differenz wohnt schließlich auch der modernen Analytik des Ursprunges inne (vgl. Unterkapitel VI.: »Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs«). Auch die Wiederholung des Ursprünglichen *schreibt vor*, so etwas wie das *Gleiche* zu denken (»quelque chose comme le >Même<«, MC 345/dt. 403). Der Mensch soll in seiner Identität mit sich selbst wiedergefunden werden. Sein Geworfensein in einer Reihe von Ursprüngen, die älter sind als er und die ihn in seiner *positiven* Endlichkeit nicht weniger zerstreuen als ausmachen, sein Verwickeltsein in der Natur des Lebens und in den geschichtlichen Praktiken der Befriedigung der Bedürfnisse und der symbolischen Reflexion sollen auf die *fundamentale* Endlichkeit zurückgeführt werden, die sie ermöglichen: auf die ursprüngliche Nicht-Präsenz des Menschen zu sich selbst, die erst die zeitliche Zerstreuung, in der die Dinge gegeben sind, möglich macht.<sup>326</sup>

### iii.ii Die allgemeine Tragweite der modernen anthropologischen Konstellation des Wissens

Foucault lässt wenig Zweifel an der generellen Tragweite, die der modernen *epistème* als fundamentale Form des Wissens zukommt. Die Anthropologie bilde vielleicht die *fundamentale Disposition*, die das philosophische Denken *von Kant bis zu uns* bestimmt hat.<sup>327</sup> Die These Foucaults ist selbstverständlich schwer – wenn überhaupt möglich – im Detail zu belegen. Um ihre Plausibilität auf der Ebene, auf der sie beansprucht wird, nämlich derjenigen der allgemeinen Paradigmen aufzuzeigen, ist es allerdings unerlässlich, seine Analytik der Endlichkeit in ihrer ganzen strukturellen Schärfe aufzufassen. Man sollte etwa nicht die interne Korrelation zwischen dem Anspruch, Metaphysik hinter sich zu lassen und Endlichkeit ohne Bezug auf das Unendliche und auf dessen immanente Wirksamkeit in sich selbst zu fundieren, und dem Aufkommen des konkreten Menschen als des konkreten, leiblichen Cogito übersehen, der ohne metaphysisches Rückgrat die Vermittlung zwischen Denken und Sein leisten soll, die einst der nomenklatorische Diskurs der klassischen Analysen gewährleistete. Die *Analytik der Endlichkeit* stellt nichts anderes als die Explikation der selbstbezüglichen Struktur dar, die notwendig eine Endlichkeit auszeichnet, die sich nur aus sich selbst heraus denkt. Es ist kein Zufall, dass Foucault die Theorie des

<sup>325</sup> Vgl. MC 339/dt. 396.

<sup>326</sup> Vgl. MC 345 f./dt. 403 f.

<sup>327</sup> MC 353/dt. 412.

modernen, anthropologischen Subjekts als eine solche Analytik bezeichnet. Sie allein auf eine dem Zeitgeist gemäße, wenn nicht modische Bechwörung des Todes des Menschen und auf eine schlichte Kritik am modernen Anthropozentrismus zu reduzieren, heißt, ihr ihre eigentliche Pointe und zugleich ihr kritisches und diagnostisches Potenzial zu nehmen.

In diesem Sinne ist Herbert Schnädelbachs Interpretation von Foucaults *anthropologischem Schlummer* bezeichnend.<sup>328</sup> Schnädelbachs Aufsatz, der zwar bereits von 1989 stammt, aber wegen des paradigmatischen und pointierenden Charakters der Argumentation zu Recht immer noch eine Referenz innerhalb der Auseinandersetzung mit Foucault bildet, zeigt am deutlichsten, was für Folgen die Unfähigkeit hat, die notwendige Korrelation zwischen Anthropozentrik und Verselbstständigung der Endlichkeit im Blick zu behalten. Aus der Sicht Schnädelbachs ist es kaum zutreffend, dass »die moderne Philosophie insgesamt anthropozentrisch ist.«<sup>329</sup> Die einzige eigentlich anthropozentrische Episode der modernen Philosophie ist der Junghegelianismus gewesen, für den Schnädelbach exemplarisch Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* zitiert: »Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft.«<sup>330</sup> Foucaults Bild des philosophischen Diskurses der Moderne wäre demnach lediglich »das Ergebnis einer junghegelianischen Projektion, die unhaltbar ist«, sodass »die Anwendung seiner Archäologie der Humanwissenschaften – deren Erklärungskraft hier nicht bestritten werden soll – auf die jüngste Philosophiegeschichte nicht zu befriedigen vermag.«<sup>331</sup>

Schnädelbach spricht Foucaults Rekonstruktion der anthropologischen *epistéme* der Moderne eine große Plausibilität zu, was zum einen »die reale Wissenschaftspraxis und ihr eigenes Selbstverständnis« und was zum anderen den »Umkreis des sogenannten Hegelmarxismus«, insofern dieser »totalisierend-anthropozentrische« Ansprüche erhebt, an geht.<sup>332</sup> Es gäbe tatsächlich einen Zusammenhang zwischen »dem Ende der Metaphysik« und den »von Foucault beschriebenen Zirkularitäten zwischen dem Positiven und Fundamentalen.« Der Zusammenhang

<sup>328</sup> Vgl. H. SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer«, in: A. HONNETH, Th. McCARTHY, C. OTTE, A. WELLMER (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 1989, 231–61.

<sup>329</sup> A.a.O., 239.

<sup>330</sup> L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 54, in: SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand«, a.a.O., 240, zitiert.

<sup>331</sup> A.a.O., 240.

<sup>332</sup> Vgl. a.a.O., 247 ff. und 252 ff.

zwischen dem Ende der Metaphysik und der Reduktion des Cogito auf die Natur des Menschen sei aber kaum als notwendige, sondern lediglich als eine unberechtigte Projektion der Totalitätsansprüche der spekulativen Philosophie anzusehen. So ist es laut Schnädelbach, der sich dabei auf Habermas bezieht, »das Schicksal der Moderne, nicht nur ihre normativen, sondern auch ihre kognitiven Grundlagen aus sich selbst schöpfen zu müssen.«<sup>333</sup> Als das *Apriori* der Wissenschaft kann diese Grundlage »nach dem Ende der Metaphysik nicht mehr auf einer höheren, sondern auf derselben Ebene wie die Gegenstände des wissenschaftlichen Wissens liegen.«<sup>334</sup> Demnach muss »der natürliche, historische oder gesellschaftliche Mensch so, wie er sich aus den Natur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften kennt, selbst die Rolle der transzendentalen Synthesis übernehmen – als ›sinnliches Wesen‹ (Feuerbach), als ›historisches Bewusstsein‹ (Dilthey), als ›ensemble‹ der gesellschaftlichen Verhältnisse (Marx); kein metaphysisches Jenseits kann ihn davon entlasten.«<sup>335</sup>

Die erkenntnistheoretische Wendung zum Subjekt, die aus den »damit verbundenen Rückkoppelungen« folgte – »das Subjekt der Naturwissenschaften ist selbst ein natürliches Wesen, das Subjekt der Geschichtswissenschaften ein geschichtliches und das der Sozialwissenschaften ein soziales Wesen«<sup>336</sup> –, hatte allerdings kaum die schwerwiegenden Kosten, die ihr Foucault vorhält. Sie ist nämlich »ohne die spekulative Totalisierung vorgenommen« worden, »ohne die es bei selbstrückbezüglichen Denkfiguren gar nicht zu Aporien und Antinomien kommt; wenn man nicht hartnäckig nach dem Ganzen fragt, braucht man auch keine Dialektik.«<sup>337</sup> Das Gegengift gegen einen solchen »metaphysischen Fundamentalismus« sei im »praktischen Pragmatismus« zu suchen. Darunter versteht Schnädelbach »eine Attitüde des Wissenschaftstreibens«, nach der man »auf transzendentale Grundsatzfragen verzichtet«, dafür sich mit der »Plausibilität« der »anthropozentrischen Rückkoppelungen« zufrieden gibt und »im übrigen pragmatisch verfährt.«<sup>338</sup> Darüber, auf welche praktischen Interessen sich die *pragmatische* Attitüde beziehen soll, die die *Plausibilität* der anthropologischen Subjektivationen fundiert, lässt Schnädelbach kaum einen Zweifel aufkommen: Es handelt sich letztendlich um *funktionalistische* Erwägungen, das heißt, das Interesse für die Handlung des modernen Pragmatismus ist keines für eine *praxis*, sondern letztendlich eines für eine *poiesis*; es sollte eigentlich *poietisch* und nicht *pragmatisch* heißen. Es ist kein Ziel, das sich innerhalb einer auf die Verfolgung des menschlichen guten Lebens und der menschlichen

333 A.a.O., 247.

334 A.a.O.

335 A.a.O.

336 A.a.O., 247 f.

337 A.a.O., 248.

338 A.a.O.

Freiheit als auf ihren immanenten Zweck ausgerichtete Tätigkeit einordnen ließe; es ist ein bloß endliches Ziel, das dem menschlichen Handeln von außen her auferlegt wird. Wird die menschliche *enérgeia* als Praxis, das heißt als intern zweckmäßige Tätigkeit, derart *pragmatisch* beurteilt, wird sie notwendig als Mittel zur Erreichung äußerer Ziele gebraucht. Dann reimt sich eigentlich *Pragmatismus* auf *Instrumentalismus*. Um dies zu behaupten, braucht es keine vermeintliche *Hermeneutik des Verdachts*, denn es ist aus philosophischen und nicht aus psychologischen Gründen, dass man einsehen kann, dass die Vermittlung zwischen Fundamentalem und Positivem, Wesen und Dasein, aufgrund einer endlichen Synthese nur willkürlich vollzogen werden kann. Das organische Ganze, das dadurch hergestellt wird, ist zudem eines, dem eine endliche Einheit auferlegt wird, das heißt eine Einheit, die ihm notwendig äußerlich bleibt und kaum als Telos und Zweck – als zugleich *causa formalis* und *causa finalis* – eingesehen werden kann, der immanent eine solidarische, intern zweckmäßige Totalität organisiert. Ein solcher *Pragmatismus* ist deswegen nicht weniger »totalisierend« als die sogenannte »spekulativen Philosophie« – denn gibt es überhaupt eine andere? Dem vielbeschworenen ›Abschied vom Prinzipiellen‹ zum Trotz kommt er aufgrund seiner strukturellen Willkür nicht ohne die Unterstellung von Prinzipien aus, und er zeichnet sich außerdem durch einen konstitutiven Instrumentalismus aus, den er kaum zu reflektieren vermag.

Es wird demnach schwierig, den *anthropologischen Schlummer* bloß einer Projektion der Maßstäbe der »spekulativen Philosophie« auf die Wissensform der Moderne oder gar Foucaults »Faszination« für den Hegelianismus zuzurechnen.

Die *epistème* der Moderne ist pragmatistisch und kommt im Funktionalismus philosophisch zu sich selbst. Sie kommt ohne jene totalisierenden Selbstabschlüsse aus, ohne die nur die spekulative Philosophie nicht auskommt, die aber Foucault unter der Faszination des Hegelianismus auf den philosophischen Diskurs der Moderne als ganzen projiziert, woraus sich das Bild des anthropologischen Schlummers ergibt.<sup>339</sup>

Was insbesondere die Lage der modernen Philosophie angeht, seien Foucaults Analysen *aktuell*, indem sie nicht nur eine adäquate Rekonstruktion der »praktisch-pragmatischen *epistème* der Moderne«, sondern auch eine durchschlagende Diagnose »der totalisierend-anthropozentrischen Philosophie, die in unserem Jahrhundert meist dem Umkreis des sogenannten Hegelmarxismus angehört«, liefern.<sup>340</sup> Man könne dies etwa an der Weiterführung der Kritischen Theorie durch Jürgen Habermas exemplarisch sehen, für dessen Festschrift im Übrigen

339 A.a.O., 249.

340 A.a.O., 252.

Schnädelbachs Aufsatz geschrieben wurde. Ist die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen, die den Kern der modernen *Analytik der Endlichkeit* bildet, nach der Anthropologisierung der Hegel'schen Dialektik in der Zusammenführung von Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie durch die Kritische Theorie wiederzufinden, so operiert auch Habermas, der die Einheit von *Erkenntnis* und *Interesse* denkt, noch ganz innerhalb von Foucaults *anthropologischem Viereck*, indem er die Basis der Leistungen des transzendentalen Subjekts in der *Naturgeschichte der Menschengattung* sucht.<sup>341</sup> Dies gilt auch nach der sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie, denn zu bezweifeln ist, ob die Wendung zur kommunikativen Praxis imstande ist, die Aporien der herkömmlichen Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie zu lösen. Was Habermas trotzdem vor den katastrophalen Folgen des anthropologischen Vierecks bewahrt, ist die »rekonstruktiv-fallibilistische«, das heißt letztendlich die »pragmatische« Natur seiner Universalpragmatik. So sei es »nicht die sprachpragmatische, sondern die sprachpragmatische Wende – d. h. nicht deren linguistischer, sondern ihr pragmatistischer Aspekt –, der die von Habermas rekonstruierte Kritische Theorie vor dem Foucaultschen Katastrophen-Viereck bewahrt.«<sup>342</sup>

Schnädelbach kommt der nicht geringe Verdienst zu, in einem Kontext, der heute immer noch und mehr noch 1989 in Foucault und allgemeiner in den Vertretern des sogenannten ›Postmodernismus‹ allein die Enkelkinder von Nietzsche sehen will, den positiven und nicht nur kritischen Bezug der Archäologie auf die Tradition der spekulativen Philosophie und insbesondere auf Hegel hervorgehoben zu haben. In Schnädelbachs Ausführungen und in dem, was er mit dem Etikett einer »Faszination des Hegelianismus« versieht, liegt eine tiefe Intuition darüber vor, wie Foucault *mit Hegel gegen Hegel* arbeitet. So hört Foucault nicht auf, die Notwendigkeit hervorzuheben, dass eine Dialektik, die ins *Positiv-Vernünftige* mündet, in eine Anthropologie umschlagen muss.<sup>343</sup>

Wenn andererseits Foucault das Hegel'sche Projekt, die Entzweiungen einer unvollendeten Moderne, die in ihrer Abstraktheit nur *Endliches*, ja nur den *Menschen* zu denken vermag, durch die Zusammenführung

341 Vgl. a.a.O., 252 und 256.

342 A.a.O., 259.

343 Vgl. MC 261, wo es um den »danger« geht, »qui menace, avant même la phénoménologie, toute entreprise dialectique et la fait toujours basculer de gré ou de force dans une anthropologie« (»die Gefahr, die sogar vor der Phänomenologie jedes dialektische Unternehmen bedroht und es stets freiwillig oder gewaltsam in eine Anthropologie umschlagen lässt«, dt. 305 f., Übersetzung leicht verändert). Für eine ähnliche Einschätzung des »latenten Positivismus« Hegels vgl. auch Th. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, »Vorwort«, in: O. NEGT, *Die Konstituierung der Soziologie zur Ordnungswissenschaft*, Frankfurt/M. 1964, 14 f.

von *Ansich* und *Fürsich*, Wahrheit und Wissen, Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu überwinden, für gescheitert erklärt, dann tut er dies – zunächst und zuerst auf der Ebene der inneren Logik seiner Argumentation – unter den Bedingungen für eine solche absolute Vermittlung, die Hegel selbst formuliert hat. Die Hegel'sche Phänomenologie als Wiedereinholung der Totalität des Empirischen innerhalb eines Bewusstseins, das sich selbst als *Geist* enthüllt, das heißt als gleichzeitig empirisches und transzendentales Feld, verkommt zu einer dogmatischen empirisch-kritischen Vermengung und letztendlich zur Anthropologie, indem sie die Bedingungen der Verwirklichung einer unendlichen Einheit als absolutes Leben unmöglich erfüllen kann.<sup>344</sup> Wenn dadurch Hegel die interne Korrelation zwischen Vermittlung und absoluter Einheit reflektiert, so denkt er zugleich auch den notwendigen Bezug zwischen Endlichem und Unendlichem, aus dem die Aporetik einer Endlichkeit sich entwickelt, die beansprucht, in sich selbst ihr Fundament zu finden.

In diesem Sinne bildet das von vielen Seiten beschworene *Ende der Metaphysik* vielmehr einen Teil des Problems als dessen Lösung. Das Ende der Metaphysik gegen Foucault ins Spiel zu bringen, heißt die eigentliche Pointe seiner Argumentation zu verfehlen. Nicht weniger verfehlt ist andererseits, die Relevanz von Foucaults Einspruch gegen die anthropologische *epistème* auf die wenigen erklärtermaßen anthropozentrischen Programme der Geschichte der modernen Philosophie einzuschränken zu wollen. Die Analytik der Endlichkeit und ihre Entfaltung in einem *anthropologischen Viereck* ist als die Explikation der intrinsischen Selbstbezüglichkeit eines Endlichen zu verstehen, das ungestraft sich verselbstständigen zu können meint. Sie ist so wenig mit einem *anthropozentrischen* Programm zu verwechseln, als sie konstitutiv mit den positivistischen Versuchen verbunden ist, den Menschen auf seine verobjektivierbare Endlichkeit zu reduzieren. Darin liegt auch das Paradox und die Ironie, der eine gewisse, sich postmetaphysisch selbst-erklärende Moderne unterliegt, dass in dem Moment, in dem sie den Menschen dezentrieren will, ihn wiederum ins Zentrum von allem rückt.

Als Beleg dafür, dass sich Hegels Philosophie des Absoluten kaum als eine Anthropozentrik lesen lässt, erinnert Schnädelbach daran, dass Hegel in der Rechtsphilosophie den konkreten Menschen im *System der Bedürfnisse* der bürgerlichen Gesellschaft einordnet und dass er damit zumindest implizit das anthropologische Denken der Aufklärung als »bourgeois-Philosophie« identifiziert.<sup>345</sup> Ein Verweis auf die

344 Vgl. MC 261/dt. 305 f.

345 Vgl. a.a.O., 245 f. und G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. VII, Frankfurt/M. 1970, § 190A, 348.

Auseinandersetzung in der Jenaer Zeit mit der modernen Subjektphilosophie hätte geholfen, Hegels Einspruch gegen die Reduktion der Philosophie auf den bloßen Standpunkt des Menschen seine strukturelle, diagnostische Kraft wiederzugeben. Wie auch immer, der Hinweis auf Hegels Gleichsetzung des konkreten Menschen mit dem Bürger im Sinne des *bourgeois* als des privaten Individuums mit seinen unmittelbaren Bedürfnissen, die nur, wenn reduktionistisch gemeint, kritisch verstanden werden kann, ist insofern mehr als angebracht, als er an den internen Zusammenhang erinnert, der zwischen der Reduktion des Denkens auf eine selbstgenügsame Endlichkeit und der Verabsolutierung von partikularen Interessen besteht. Es ist im Übrigen bekannt, dass die Korrelation zwischen dem Denken der Endlichkeit und dem Instrumentalismus im Zentrum von Hegels Auffassung von der Aufklärung steht.<sup>346</sup>

Den Anspruch, die Endlichkeit zu verselbständigen, zu problematisieren, heißt selbstredend mitnichten, endlichen, menschlichen und göttlichen, intuitiven Verstand zu verwechseln. So heißt – wie Schnädelbach betont – selbstverständlich »Endlichkeit« bei Kant, dass das Denken des Absoluten nicht mächtig ist.«<sup>347</sup> Kant vermag gleichwohl durchaus, gleichzeitig das Angewiesensein der Endlichkeit auf Unendliches zu denken. Foucault, der sich für den Übergang von der Propädeutik der drei Kritiken zur Vollendung der transzendentalen Philosophie interessierte, musste einiges darüber wissen. In seiner Auseinandersetzung mit Kant ist nicht die Ebene der Konstitution einer Natur überhaupt, sondern die des empirischen Wissens relevant, wo Dialektik keine Illusion mehr, sondern eine Notwendigkeit ist und wo sich die Frage nach der konkreten Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, die konstitutiv auf eine unendliche Einheit angewiesen ist, nicht als schlichte Schwärzmerei, sondern als die eigentliche Frage der Anthropologie herausstellt.

Weil er notwendig auf Unendliches angewiesen ist, kann der endliche Geist nicht umhin, *metaphysisch* zu denken, auch wenn man geglaubt haben mag, man könnte sich die Mühe und den Mut, die dazu erforderlich sind, ersparen. Nur wenn er den notwendigen Bezug reflektiert, der ihn mit dem Unendlichen verbindet, kann endlicher Geist den Traum eines eschatologischen Fortschritts austräumen, unter dem er die strukturelle *Hybris* einer Endlichkeit, die irgendwann enden können muss und die kein Negatives, das nicht bereits in ihr wäre, kennt, wie unter der Maske eines affizierten Sich-Bescheidens versteckt. Nur

346 Zum Verhältnis von Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ und Hegels Auffassung der Aufklärung vgl. auch: BALZARETTI, »Hegels Aufklärung und Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ als Schwelle zur Moderne«, a.a.O.

347 SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand«, a.a.O., 245.

am Maßstab einer unendlichen Einheit, die sich allein als *Leben* im eminenten Sinne konsistent denken lässt, als die absolute Tätigkeit eines Unendlichen, das kein Äußeres wie kein Ende kennt und das sich in sich selbst reflektierend selbst erhält, bildet und erzeugt, kann ein endlicher Geist den notwendig *hybriden* Charakter seiner Synthesen und deren intrinsische politische Natur erkennen.

Der *Naturalismus* der anthropologischen *epistéme*, wie schwach er auch immer sein mag, führt dazu, das Konstituierte für das Konstituierende, die Notwendigkeit der *natura naturata* für die Freiheit der *natura naturans* gelten zu lassen.<sup>348</sup> Hinter dem alten Namen des *Menschen* würde somit ein Wesen stecken, dessen ihn positiv bestimmende Natur darin besteht, die Natur und somit sich selbst als natürliches Wesen zu erkennen. Die Auslöschung von Negativität, die einer solchen falschen Vermittlung zwischen Positivem und Fundamentalem innewohnt, macht es unmöglich, Natur überhaupt zu denken. Eine Endlichkeit, die auf Unendliches nicht angewiesen zu sein glaubt, vermag prinzipiell jedes Endliche *endlich* zu vermitteln. Die *physis* kennt keine Unmittelbarkeit, keine Andersheit, die sie nicht einholen könnte. Darin liegt gerade das größte Paradox eines jeden Naturalismus: Je mehr man den Menschen auf Natur reduziert, desto weniger vermag man, die Natur in ihm zu denken.

Wenn man sich auf die strukturelle Höhe von Foucaults Argumentation begibt, ist es nicht einfach, seiner Rekonstruktion der modernen, anthropologischen *epistéme* nicht nur ihre begriffliche Konsistenz, sondern auch jegliche »Plausibilität« in einer *geschichtsphilosophischen* Hinsicht abzusprechen. Es ist nämlich schwierig zu bestreiten, dass im Herzen einer gewissen Moderne Projekte liegen, die, ohne mit einem ausdrücklich anthropozentrischen Programm unbedingt zusammenfallen zu müssen, jedoch in deren Anspruch auf eine selbstgenügsame Endlichkeit der von Foucaults Archäologie umrissenen Form von anthropologischem Reduktionismus entsprechen. Dies ist bei größtenteils die Moderne auszeichnenden Phänomenen der Fall wie der Reduktion der Philosophie auf Wissenschaft und der Erhebung der Wissenschaft zur Philosophie, wie dem Anspruch, die Dualismen der Metaphysik, als die zwischen Denken und Sein, Seele und Körper, nicht nur auf einer *substantiellen*, sondern auch auf einer *relationalen* Ebene hinter sich gelassen zu haben, oder wie der Suche nach endlichen Vermittlungsinstanzen: wenn nicht ausgesprochen nach dem konkreten Menschen, dann nach der Natur, der Gesellschaft, der Praxis, der Geschichte, dem Verhalten, der Psyche, der Struktur vor der Norm und der Natur, dem kommunikativen Handeln. Dies ist bei den *depotenzierten* Lebensbegriffen der

<sup>348</sup> Für die Formel eines »schwachen Naturalismus« vergleicht insbesondere J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999, 17.

Fall, auf die man zurückgreift, um eine endliches organisches Denken zu begründen. *Leben* wird dann als vitale Tätigkeit, menschliche Praxis, psychophysische Genese im Bewusstsein, Einbildungskraft, sprachliche Lebensform, aber auch als abgründiger Willen oder Unergründlichkeit aufgefasst, das heißt als Unendliches, das, weil ungenügend begriffen, ins Endliche umschlägt.

*iv. Totem und Tabu: eine Gegen-Wissenschaft zur Auflösung der Humanwissenschaften*

Die geschichtsphilosophische Relevanz von Foucaults *Analytik der Endlichkeit* begrenzt sich im Übrigen so wenig auf die seltenen ausdrücklich anthropozentrischen Programme der modernen Philosophie, dass sie zum Teil sogar Foucaults Archäologie trifft. Dies ist insbesondere der Fall bei der Ankündigung einer *Gegen-Wissenschaft*, die als deren innere Bestreitung die Humanwissenschaften zur Auflösung bringen sollte. Foucaults *contre-science* bestätigt zum einen die Diagnose über den aporetischen Charakter der modernen Versuche, die Endlichkeit in sich selbst zu begründen. Sie stellt insbesondere die *Geschichte der Grenzen* dar, die Foucault seit den ersten Anfängen der Archäologie in *Histoire de la folie* ankündigte. Die Rekonstruktion der *äußeren Grenzen* (»les limites extérieures«, MC 390/dt. 453) der anthropologischen Wissenskonstellation soll erlauben, durch das Auftreten eines Äußen, das sich ihm als wesentlich erweist, den Menschen zur Auflösung zu bringen. Zum anderen wird Foucaults Gegen-Wissenschaft allerdings so verstanden, dass sie keineswegs ihrem Anspruch gerecht werden kann, selbst keine *Anthropologie* auszubilden.

Auch die Humanwissenschaften sind nicht an dem Tag entstanden, als man angefangen hat, den Menschen als ein wissenschaftliches Objekt zu behandeln. Sie bilden keine empirische Erkenntnis von dem, was der Mensch von Natur aus ist.<sup>349</sup> Wenn sie eine Form von *Naturalismus* darstellen, dann dieselbe, die die moderne, anthropologische *epistéme* auszeichnet, indem sie dem Menschen qua Naturwesen die Aufgabe zuwies, die Natur zu erkennen. Während allerdings die Analytik der Endlichkeit sich an die Seinsweise des Menschen nach ihrer *fundamentalen* Seite wendet, so interessieren sich die Humanwissenschaften für ihre *empirischen* Manifestationen.<sup>350</sup> Ihr Feld ist aus der Sicht Foucaults insbesondere jenes der *positiven* Vorstellungen bzw. der *Repräsentation*.

349 Vgl. MC 364/dt. 423.

350 Vgl. MC 359/dt. 417.

Aufgrund ihres Verhältnisses zur Analytik der Endlichkeit, die sie von der empirischen Seite der Repräsentation aufrollen, grenzen die Humanwissenschaften sich von der Biologie, von der Ökonomie und von der Philologie ab, auf die sie gleichwohl aufbauen. Der Mensch, an den sie sich wenden, ist ein *lebendes, produzierendes und sprechendes* Wesen. *Leben, Arbeit und Sprache* interessieren die Humanwissenschaften allerdings nicht als objektive, funktionelle Organisationen, sondern insofern sie in den konkreten Repräsentationen der Menschen ihren Niederschlag finden. Die besonderen Vorstellungen des Lebens, der Arbeit und der Sprache untersuchen die Humanwissenschaften wiederum auf die Repräsentation hin, die sie möglich macht. So führen sie die Wissenschaften des Lebens, der Arbeit und der Sprache *heimlich* (»subrepticement«, MC 365/dt. 424) auf die Analytik der Endlichkeit zurück. Das Proprium der Humanwissenschaften besteht demnach aus der Sicht Foucaults nicht im Anvisieren eines bestimmten Inhaltes, sondern vielmehr in einem rein formalen Charakter: Sie treten zu den Wissenschaften, in denen das menschliche Wesen als Objekt gegeben ist, in ein Verhältnis der *kritischen Redupplizierung*. In der Repräsentation finden sie die Bedingungen der Möglichkeit der Repräsentation selbst und somit des objektiven Wissens, von dem sie ausgehen.<sup>351</sup>

Nicht nur die Biologie, sondern auch die Ökonomie und die Philologie, die sich doch ausschließlich auf menschliche Tätigkeiten beziehen, bilden laut Foucault keine *sciences humaines*. Für die Humanwissenschaften ist der Mensch nämlich kein Lebewesen, das einen besonderen physiologischen Charakter aufweist, sondern ein solches, das innerhalb eines Lebens, das es gänzlich durchdringt, sich Vorstellungen bildet, durch die es lebt und die Fähigkeit hat, sich das Leben selbst vorzustellen. Ähnlich ist nicht der Mensch als produzierendes Wesen der Gegenstand der Humanwissenschaften, sondern der Mensch, insofern er innerhalb der Produktionsformen, die seine Existenz beherrschen, sich Vorstellungen von seinen Bedürfnissen und von der Gesellschaft, in der er sie befriedigen kann und muss, macht, sodass er sich davon ausgehend eine Repräsentation der Ökonomie selbst bilden kann. Obwohl der Mensch ferner das einzige sprechende Wesen ist, gehört es nicht zu den Humanwissenschaften, die phonetischen Veränderungen, die Verwandtschaften zwischen den Sprachen, das Gesetz der semantischen Verschiebungen zu erkennen; der Gegenstand der Humanwissenschaften ist nicht die Sprache, sondern das Wesen, das vom Inneren der Sprache selbst ausgehend sich den Sinn der eigenen Worte vorstellt und gleichzeitig sich dadurch die Möglichkeit verschafft, sich die Sprache selbst zu repräsentieren.<sup>352</sup>

<sup>351</sup> Vgl. MC 365/dt. 424.

<sup>352</sup> Vgl. vor allem MC 363 f./dt. 422 f.

Aufgrund ihrer dreifachen Beziehung zur Biologie, Ökonomie und Philologie teilen sich die Humanwissenschaften in drei *de facto* immer miteinander verknüpfte *epistemologische Gebiete* auf. So könnte man annehmen, dass das *psychologische Gebiet* sich dort etabliert hat, wo sich das menschliche Lebewesen in der Verlängerung und in der Unterbrechung seiner vitalen Funktionen und seiner sensomotorischen Schemata der Repräsentation öffnete; ähnlich könnte man vermuten, dass das *soziologische Gebiet* seinen Platz dort gefunden hat, wo sich das produzierende Individuum eine Repräsentation von der Gesellschaft gab, in der es seine Tätigkeit ausübt; in der Region schließlich, in der die Gesetze und die Formen einer Sprache dem Menschen erlauben, das Spiel seiner Repräsentation zu entfalten, könnte man die Untersuchung der Literaturen und der Mythen, aber auch der Kultur-, Ideen- und Wissenschaftsgeschichte als eine Analyse der verbalen Spuren verstehen, die eine Kultur oder ein Individuum von sich selbst hinterlassen hat.<sup>353</sup>

Diese Aufteilung soll ermöglichen, zwei für die Humanwissenschaften grundlegende Probleme auszusprechen: zum einen die Frage nach ihrer eigentümlichen Positivitätsform, etwa nach den Begriffen, aus denen sie sich entfalten, oder nach dem Rationalitätstyp, den sie unterstellen; zum anderen die nach ihrem Verhältnis zur Repräsentation und zum Unbewussten. Was ihre Positivität angeht, so zeichnen sich die Humanwissenschaften durch die Übertragung von drei Modellen aus, die sie der Biologie, der Ökonomie und der Philologie entlehnen und die in ihrem Wissen die Rolle von regelrechten Kategorien ausüben: Sie konstituieren nämlich die Gegenstände selbst der *sciences humaines*. In Bezug auf die Biologie erscheint so der Mensch als ein Wesen, das Funktionen hat, die es durch Angleichungsnormen auszuüben vermag; in Anbetracht der Ökonomie ist der Mensch mit *Konflikten* konfrontiert, die er anhand von *Regeln* zu justieren versucht; angesichts der Philologie schließlich erscheinen die Verhaltensweisen des Menschen als etwas, das eine *Bedeutung* hat, die sich anhand eines *Zeichensystems* entwickelt. Diese drei Paare, die *fonction* und die *norme*, der *conflit* und die *règle*, die *signification* und der *système*, decken das ganze Gebiet der humanwissenschaftlichen Erkenntnis des Menschen ab. Diese Art *Kategorien* sind laut Foucault sogar als fundamentaler als die Gegensätze zu betrachten, durch die man üblicherweise versucht, die spezifische Positivität des epistemologischen Feldes der Humanwissenschaften zu bestimmen: Genese oder Struktur, Verstehen oder Erklären, Entschlüsselung der Tiefe oder Beschreibung der Oberfläche.<sup>354</sup>

Wie wenig aufschlussreich die *archäologische Reduktion* in diesem Fall ist, zeigt allerdings am besten die einfache Tatsache, dass Foucault,

353 Vgl. MC 366 f./dt. 425 f.

354 Vgl. MC 367 ff./dt. 427 ff.

um den *bipolaren* Charakter seiner konstituierenden Modelle aufzuzeigen, implizit auf die Gegensätze zurückgreift, die ihnen gegenüber eigentlich abkünftig sein sollten. Die Kategorien der Humanwissenschaften, die nicht von ungefähr als Paare auftauchen, sollen sich durch eine Bipolarität auszeichnen, die *fonctions*, *conflits* und *systèmes* auf der einen Seite und *normes*, *règles* und *significations* auf der anderen nach der Entgegensetzung zwischen Kontinuierlichem und Diskontinuierlichem, äußerer Zusammensetzung und innerer Kohärenz oder gar Zweckmäßigkeit aufteilt. Es ist allerdings schwierig zu behaupten, dass eine solche Entgegensetzung sich nicht auf diejenige zwischen Struktur und Genese, Erklären und Verstehen, Oberfläche und innerer Tiefe zurückführen lässt.<sup>355</sup>

Wie auch immer: Wichtiger ist auf jeden Fall die These, die Foucault anhand des bipolaren Charakters seiner Kategorien aufstellt. In der Geschichte der Humanwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert lässt sich nämlich Foucault zufolge außer einer Bewegung, die jeweils durch den Vorrang einer der drei epistemologischen Gebiete sich abzeichnet, auch ein Strang ausmachen, der hingegen auf die Bipolarität der Kategorienpaare zurückzuführen ist. So wie Freud nach Comte und Marx kommt, hat man demnach einen Übergang von der Herrschaft des biologischen Modells zu jener des ökonomischen und schließlich von dieser zu jener des philologischen Modells erfahren. Diese Verschiebung ist aber von einer zweiten verkompliziert worden, die innerhalb eines jeden der Modelle das Zurückweichen des ersten Gliedes der konstituierenden Paare (*Funktion*, *Konflikt*, *Bedeutung*) zugunsten des anderen (*Norm*, *Regel*, *System*) bewirkt hat. Die Werke von Kurt Goldstein, Marcel Mauss und Georges Dumézil können exemplarisch den Moment des Umschlagens für jedes der Modelle repräsentieren.<sup>356</sup>

Die Verschiebung zwischen den zwei Polen hat nach Foucault grundsätzlich zwei Reihen von Konsequenzen gehabt: die erste betrifft die Dichotomie des Normalen und des Pathologischen; die zweite die Spannung zwischen Repräsentation und Unbewusstem, die der Übergang zum Vorrang der Norm mit sich bringt. Solange der Gesichtspunkt der *Funktion* über jenen der *Norm* den Vorrang hatte, war man gezwungen, die normalen Funktionsweisen von denjenigen zu unterscheiden, die nicht normal waren. Demnach nahm man neben der *normalen* eine *pathologische* Psychologie an, die keine Spezifität aufwies, sondern

355 Es sei außerdem auch die Frage dahingestellt, inwiefern die verschiedenen Paarpole sich nach der von Foucault suggerierten Bipolarität einordnen lassen. Kann etwa eine Funktion ohne Rückgriff auf die Norm, die sie innerlich strukturiert, überhaupt erfasst werden, und ist es nicht die Bedeutung (oder der Sinn, »*un sens*« MC 368/dt. 428), die einem Zeichensystem seine interne Kohärenz verleiht, und nicht umgekehrt – wie von Foucault behauptet – das Zeichensystem, das die Bedeutung bestimmt?

356 Vgl. MC 371/dt. 431.

schlicht als das Spiegelbild der ersten galt (Théodule Ribot, Pierre Janet); man räumte darüber hinaus eine Pathologie der Gesellschaften (Émile Durkheim) und irrationale und quasi morbide Formen des Glaubens ein (Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Blondel). Solange der Gesichtspunkt des *Konflikts* jenen der *Regel* übertraf, ging man davon aus, dass bestimmte Konflikte notwendig zum Untergang einer Gesellschaft führen mussten. Solange man schließlich dem Gesichtspunkt der *Bedeutung* vor jenem des *Systems* ein Privileg zuwies, gab man zu, dass bestimmte Verhaltensweisen und soziale Formen einen Sinn hatten und andere keinen. Die Humanwissenschaften vollzogen hiermit auf ihrem Feld eine wesentliche Teilung zwischen einem *positiven* und einem *negativen* Pol und bezeichneten dadurch stets eine Alterität, die sie von der Positivität her bestimmten, von der sie ausgingen: ein Pathologisches, das sie vom Normalen her erfassten.<sup>357</sup>

Als im Gegenteil die Perspektive der *Norm*, der *Regel* und des *Systems* die Oberhand bekam, erhielt jeder funktionelle Zusammenhang seine eigene Kohärenz und seine eigene Gültigkeit aus sich selbst.<sup>358</sup> Es war dann nicht mehr möglich, von einem *morbiden Bewusstsein*, von *primitiven Mentalitäten* oder von *bedeutungslosem Gerede* zu sprechen. Das Feld der Humanwissenschaften hatte sich in eine Vielfalt von selbstständigen, in ihrer inneren Zweckmäßigkeit geschlossenen Formen zerstreut und zugleich eine neue Einheit gefunden: Es hatte aufgehört, nach einer Dichotomie von Werten gespalten zu sein.

Damit haben allerdings die Humanwissenschaften nicht ihre Legitimationsprobleme gelöst und ihre unreflektierte praktische Relevanz verloren. Die Verschiebung vom ersten zum zweiten Pol der kategorialen Paare – von der *Funktion*, dem *Konflikt* und der *Bedeutung* zur *Norm*, zur *Regel* und zum *System* – kann nicht an sich die Aporetik lösen, die mit der *fundamentalen Disposition* des Wissens verbunden ist, die das epistemologische Feld der *sciences humaines* bestimmt, nämlich mit der Analytik der Endlichkeit der anthropologischen *épistème* der Moderne. Der Übergang vom Normalen und Pathologischen zur Norm stellt aus der Sicht Foucaults keine Milderung, sondern schlicht eine Verschärfung der Probleme der Humanwissenschaften dar. Man denke nur an die Rolle, die

357 Vgl. MC 371 f./dt. 431 f.

358 Vgl. MC 372/dt. 432. Foucault scheint allerdings davon auszugehen, dass der Übergang vom ersten zum zweiten Pol der *Kategorien* der Humanwissenschaften, von der *Funktion* zur *Norm*, vom *Konflikt* zur *Regel*, von der *Bedeutung* zum *System*, sich letztendlich auf eine Auswechselung innerhalb der biologischen Entgegensetzung zwischen *fonction* und *norme* zurückführen lässt. So spricht er am Ende seiner Ausführungen über das kategoriale Gerüst der Humanwissenschaften zusammenfassend für sämtliche Humanwissenschaften ausschließlich von der Dichotomie zwischen Normalem und Pathologischem (vgl. MC 374/dt. 435).

die *Norm* später in der Bestimmung der Disziplinar- und der Biomacht als eigentümliche Formen der modernen Macht spielen wird.<sup>359</sup>

Foucault scheint zwar zunächst eine gewisse Selbstauslegung der Humanwissenschaften sich zu eigen zu machen, indem er auf den immamenten Charakter ihrer Normativität abhebt. Ihr Ausgerichtetsein auf das Individuelle würde die Humanwissenschaften vor Normalisierungseffekten bewahren. Zugleich lässt Foucault aber die Humanwissenschaften wiederum in ein problematisches Licht eintreten, indem er die Frage nach dem Verhältnis der Repräsentation zum Unbewussten stellt, die mit dem Übergang zur Norm besonders akut wird. Wenn nämlich der erste Pol der kategorialen Paare – derjenige der Funktion, des Konflikts und der Bedeutung – die Art und Weise definiert, in der das objektive Wissen der Biologie, der Ökonomie und der Philologie in der Repräsentation gegeben werden kann, so stellen die *Norm*, die *Regel* und das *System* gegenüber dieser ersten *positiven* Seite die *fundamentale* dar, die sie erst ermöglicht. Dadurch aber, dass sie die Formen bestimmen, in denen die fundamentale Endlichkeit der Repräsentation gegeben werden kann, eröffnen sie den Humanwissenschaften die Dimension eines *Unbewussten*, das wieder an den Tag zu bringen ist. Die Verschiebung von der Dichotomie des Normalen und des Pathologischen zur Norm, die die Geschichte der Humanwissenschaften markiert haben soll, kann hiermit ebenso als eine Verschiebung zu der Bipolarität zwischen Bewusstsein und Unbewusstem beschrieben und dadurch wiederum mit der fundamentalen Ebene der Analytik der Endlichkeit in Verbindung gebracht werden.<sup>360</sup>

Auf der Ebene der Repräsentation wiederholen die Humanwissenschaften die Zirkularität, die die Analytik der Endlichkeit und ihren Naturalismus auszeichnet: Sie behandeln das als ihren Gegenstand, was die Bedingung ihrer Möglichkeit ausmacht. Sie gehen von dem, was in der Repräsentation als Phänomen empirischer Natur gegeben ist (das Leben als *Funktion*; die Arbeit als *Konflikt*; die Sprache als *Bedeutung*), über zu dem, was die Repräsentation möglich macht und selbst eine Repräsentation ist (die *Norm*, die *Regel*, das *System*). Deshalb wohnt einer jeden Humanwissenschaft das Projekt inne, das menschliche Bewusstsein auf

<sup>359</sup> In die geschilderte Richtung geht hingegen Guillaume Le Blanc, der im Übergang vom Normalen und Pathologischen zur Norm den Anlass für eine neue Begründung und eine neue Legitimation der Humanwissenschaften sieht und der allerdings Foucaults Bestimmung des *epistemologischen* Feldes der Humanwissenschaften per se behandelt, d. h. ohne sie auf die sie fundierende *epistemische* Ebene der Analytik der Endlichkeit zu beziehen (vgl. G. LE BLANC, *L'esprit des sciences humaines*, Paris 2005, 49 ff.). Für die Schilderung des Übergangs vom Normalen und Pathologischen zur individuellen Norm und für ihre Problematisierung vergleiche man außerdem bereits MmPer/MmPs 13 f./dt. 23 f.

<sup>360</sup> Vgl. MC 374/dt. 435.

seine realen Bedingungen, auf die Inhalte und auf die Formen zurückzuführen, aus denen es hervorgeht und die gleichzeitig sich ihm entziehen. Das Problem des Unbewussten bildet ein konstitutives Moment aller Humanwissenschaften. Nach ihm lassen sich gar laut Foucault die Humanwissenschaften definieren: Man wird berechtigterweise von einer *science humaine* nicht einfach jedes Mal sprechen können, wenn es um den Menschen geht, sondern immer dort, wo man in der Dimension des Unbewussten Normen, Regeln und Zeichensysteme untersucht, die dem Bewusstsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalten offenbaren.<sup>361</sup> Nicht von ungefähr – möchte man den Ausführungen Foucaults hinzufügen – verdanken sich die Humanwissenschaften von Anbeginn einer *Entmystifizierungsgeste*.

Mit der Wende zum Inneren der *Norm* werden die Humanwissenschaften ihren unberechtigten normativen Charakter nicht los. Der Prozess der Enthüllung des Unbewussten, der die Humanwissenschaften bis zur Erfassung der *individuellen Phänomene* (vgl. MC 375/dt. 436) verfeinern soll, bewegt sich in einem Zirkel, der den *Naturalismus* im Sinne einer Verabsolutierung der Unmittelbarkeit und einer defizitären Idealisierung, den *Biologismus* als Reduktion auf endliche funktionelle Zusammenhänge, die *Hybris* im Sinne der konstitutiven Grenzenlosigkeit eines Denkens, das keine wirkliche Grenze, kein Negatives und kein Anderes kennt, die *hybride Natur* als falsche Vermittlung zwischen Dasein und Wesen, Tatsachen und Werten, Natur und Norm und die unmittelbare praktische Relevanz der epistemologischen *épistéme* der Moderne bloß reproduziert.

In seiner Bestimmung des Propriums der Humanwissenschaften weist Foucault schließlich der *Geschichte* eine Sonderstellung zu. In einem gewissen Sinne kann die Geschichte nämlich neben den Humanwissenschaften gestellt werden: Der historische Mensch ist der Mensch, der lebt, produziert, spricht, sodass jeder Inhalt der Geschichte auf die Psychologie, auf die Soziologie oder auf das Studium der Literatur und der Mythen angewiesen ist. Zugleich kommt der Geschichte gegenüber den Humanwissenschaften eine fundamentale Stellung zu, denn indem der Mensch in seiner konstitutiven Zerstreuung durch und durch *geschichtlich* ist, kann sich keiner der Inhalte der Humanwissenschaften der Bewegung der Geschichte entziehen. So wird laut Foucault der Prozess der Enthüllung des Unbewussten, der sich innerhalb des positiven Wissens der Humanwissenschaften vollzieht, von einer neuen Bewegung überkreuzt, die die Humanwissenschaften nicht mehr mit ihren verborgenen Schichten, sondern mit ihren *äußeren Grenzen* (»*confins extérieurs*«, MC 383/dt. 445) konfrontiert, ohne allerdings selbst die Ebene der Positivität zu verlassen. Die Geschichte offenbart dem positiven Wissen

<sup>361</sup> Vgl. MC 376/dt. 437.

der Humanwissenschaften den historischen, konkreten Ort, von dem es entfaltet wird.

*Les mots et les choses* schließt mit der Ankündigung einer *Gegen-Wissenschaft*, die vor dem Horizont der Verheißung einer übermenschlichen Zeit der ewigen Wiederkehr, die nach dem Tode Gottes auch dem Menschen endlich zu seinem Ende verhelfen soll, das ganze Feld der Humanwissenschaften auf seine äußersten Grenzen hin *überschreiten* wird.<sup>362</sup> Dadurch würde laut Foucault diese *contre-science* – man sieht, welche Rolle die Begrifflichkeit Batailles und Blanchots immer noch spielt – die allgemeinere *Bestreitung* (»la contestation la plus générale«, MC 392/dt. 456) der Humanwissenschaften darstellen. Als dritte *contre-science* würde sie aus der Zusammenführung von *Psychoanalyse* und *Ethnologie* hervorgehen, den zwei *Gegen-Wissenschaften*, von denen sie ihr *Vorrecht* gegenüber den Humanwissenschaften erben würde.

Die *Psychoanalyse* gehört zur Dimension des *Unbewussten* und der *kritischen Unruhe*, die sich auf dieses stützt. Anders als die Humanwissenschaften, die auf dem repräsentativen Feld verbleiben, übertrifft sie allerdings die Repräsentation in Richtung der fundamentalen Endlichkeit, die ihr zugrunde liegt. Am äußersten Rande der Repräsentation bringt die *Psychoanalyse* das Gebiet an den Tag, in dem das Leben mit den Funktionen und Normen, die Arbeit mit ihren Konflikten und Regeln, die Sprache mit ihren Bedeutungen und Systemen, durch die sie alle zur Vorstellung gelangen, im *nackten Faktum* des *Todes*, des *Begehr* und des *Gesetzes* ihr Fundament finden.<sup>363</sup> Wenn man über *Mort*, *Désir* und *Loi* von freudianischer Mythologie sprechen konnte, dann deshalb, weil mit ihnen eine Region an den Grenzen der Repräsentation erreicht worden ist, in der jedes positive Wissen über den Menschen erst möglich wird. In dem Tod, dem Begehr und dem Gesetz kann man insbesondere den Wahnsinn in seiner heutigen Form wiedererkennen, so wie er der modernen *epistéme* als ihre *Wahrheit* und zugleich als ihre *Alterität* gegeben ist.<sup>364</sup> Der Wahnsinn wäre in der *Sprache*, im *Begehr* und im *Tod* wiederzufinden: in der Sprache, wenn diese sich in ihrer Nacktheit als leeres und despotisches *Gesetz* jenseits aller Bedeutung zeigt; im *Begehr*, das hinter dem Prozess der sozialen Befriedigung der Bedürfnisse steht, wenn dieses in seinem wilden Zustand herrscht, und im *Tod*, wenn dieser als zerstörerische Kraft alle Funktionen dominiert. Ihr privilegiertes, unmittelbares Verhältnis zur fundamentalen Endlichkeit des Menschen hindert die *Psychoanalyse* allerdings daran, sich gleichsam

<sup>362</sup> Vgl. Unterkapitel X.V.: »Psychoanalyse, Ethnologie«, MC 385–98 /dt. 447–62; für das Thema der Verheißung vgl. vor allem MC 396 /dt. 460 und, im Gegensatz zur »Verheißungen der Dialektik und der Anthropologie«, MC 275 /dt. 322.

<sup>363</sup> Vgl. MC 386 /dt. 448.

<sup>364</sup> Vgl. MC 387 /dt. 449.

als eine allgemeine Theorie des Menschen oder gar als eine *Anthropologie* zu entfalten: Als Wissen bleibt sie notwendig auf eine *Praxis* angewiesen, in der zwei Individuen in der Sprache die Irreversibilität des Verlustes der Gegenstände des Begehren und die Unabwendbarkeit des Todes erfahren.<sup>365</sup>

Die *Ethnologie* siedelt sich auf der Ebene der *Historizität* und der *Bestreitung* an, durch die die Humanwissenschaften aufgrund ihrer eigenen Geschichte stets infrage gestellt werden. Die Ethnologie entzieht sich allerdings der Zirkularität des Historizismus, indem sie die Bewegung des letzteren umkehrt: Statt innerhalb der Repräsentationen die empirischen Inhalte, so wie sie in den Humanwissenschaften als *Funktionen* und *Normen*, *Konflikte* und *Regeln*, *Bedeutungen* und *Systeme* gegeben sind, auf die historische Positivität des sie wahrnehmenden Subjekts zurückzuführen, untersucht die Ethnologie die Region, in der die Repräsentationen der Humanwissenschaften mit dem Außen der objektiven Erkenntnisse der Biologie, der Ökonomie und der Philologie zusammengefügt werden. Sie zeigt, wie in einer Kultur die Normen die biologischen Funktionen, die Regeln die Formen des Austausches, der Produktion und der Konsumation und die Zeichensysteme die sprachlichen Strukturen zur Artikulation bringen. In diesem Sinne bilden die Beziehungen zwischen Natur und Kultur, das heißt zwischen dem objektiven Wissen über das Leben, die Arbeit und die Sprache und dessen Entfaltung in der Repräsentation durch Normen, Regeln und Systeme, das allgemeine Problem einer jeden Ethnologie.<sup>366</sup> Hiermit kehrt aber die Ethnologie das Problem der Geschichte um: Für eine jede Kultur gilt es zu bestimmen, welche Art des historischen Werdens gemäß den ausgewählten Zeichensystemen, Regeln und Normen ihr möglich ist.

Die Ethnologie untersucht nicht den Menschen, sondern die Region, die ein Wissen über den Menschen überhaupt möglich macht; nicht weniger als die Psychoanalyse durchquert sie das ganze Feld des Wissens der Humanwissenschaften in einer Bewegung, die auf seine Grenzen hin tendiert. Während die Psychoanalyse allerdings durch die Praxis der Übertragung an den äußeren Grenzen der Repräsentation das Begehren, das Gesetz und den Tod entdeckt und dadurch die *konkreten Figuren der Endlichkeit* freilegt, umgeht die Ethnologie die Repräsentation nicht auf die *fundamentale*, sondern auf die *positive* Endlichkeit des Menschen hin; hinter den Vorstellungen, die die Menschen in einer bestimmten Zivilisation von ihrem Leben, von ihrer Arbeit und von ihrer Sprache haben können, bringt sie das Moment an den Tag, worin sich die Normen an das Leben, die Regeln an die Produktion und die

365 Vgl. MC 386–88/dt. 449 f.

366 Vgl. MC 389/dt. 452.

Systeme an die Sprache binden.<sup>367</sup> Das *Vorrecht*, das der Psychoanalyse und der Ethnologie zukommt, gründet darin, dass in ihren Diskursen sich das historische *Apriori aller Wissenschaften über den Menschen* widerspiegelt. Beide sind *Wissenschaften des Unbewussten*, des Unbewussten – so könnte man mit Karl Jaspers' Unterscheidung sagen – nicht als des *Unvermerkten*, sondern als des *Außerbewußten*. Sie visieren nicht das an, was im Menschen unterhalb seines Bewusstseins liegt, sondern sie wenden sich dem zu, was außerhalb des Menschen ermöglicht, positiv zu wissen, was sich in seinem Bewusstsein offenbart oder sich ihm entzieht.<sup>368</sup>

Weder die Psychoanalyse noch die Ethnologie sind demnach Humanwissenschaften. Die Vorstellung einer *psychoanalytischen Anthropologie* oder einer *menschlichen Natur*, die durch die Ethnologie wiedergegeben würde, ist schlicht ein Unsinn. Die Psychoanalyse und die Ethnologie können mit einem Begriff des *Menschen* nicht arbeiten, denn sie beziehen sich auf das, was die *äußeren Grenzen* des Menschen konstituiert. Dies reicht ihnen unmittelbar, um das zu leisten, was Lévi-Strauss für die Ethnologie beanspruchte: Sie lösen den Menschen auf. Als *Wissenschaften des Unbewussten* stellen sie laut Foucault *eo ipso* die *Gegen-Wissenschaften* dar, die die Humanwissenschaften auf ihrem epistemischen Sockel ruinieren soll.<sup>369</sup>

Im Fall des *privilegierten* Wissens der Psychoanalyse und der Ethnologie heißt somit Kritik nicht *Rechtfertigung*, sondern unmittelbar *Bestreitung*: Zurückführung auf ein ausgeschlossenes Außen, das das, von dem es ausgeschlossen wird, negiert. Man fragt sich, warum? Warum soll die Rekonstruktion des *historischen Apriori* der Humanwissenschaften *eo ipso* zu ihrer Auflösung führen? Die Bestimmung der *Grenzen* eines Gebiets soll doch dazu dienen, das Feld, das ihm eigen ist, zu umreißen, und nicht *per se*, es zu entgrenzen oder gar zu destruieren. Die Eingrenzung des Gebietes muss bereits an sich unberechtigt sein, wenn die Enthüllung der Grenzen mit ihrer Auflösung gleichzusetzen ist. Dies ist nicht einzusehen, ohne eine Logik oder gar eine *Dialektik* der Grenzen anzunehmen, wie es Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* im Projekt einer Archäologie als *Geschichte der Grenzen* vorschwebte. Man muss eine *Indifferenz* annehmen, aus deren *Teilung* ein *Innen* und ein *Außen* hervorgehen, die aufgrund ihres ursprünglichen Zusammengehörens aufeinander angewiesen bleiben, sodass die Grenze zu denunzieren, die sie voneinander trennt, heißt, die Willkür ihrer vermeintlichen Selbstständigkeit zutage zu fördern. Angesichts einer Bestimmung,

<sup>367</sup> Vgl. MC 389/dt. 452.

<sup>368</sup> Vgl. MC 390/dt. 453. Für die Unterscheidung zwischen *Unvermerktem* und *Außerbewusstem* vgl. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, a.a.O., 16.

<sup>369</sup> Vgl. MC 390 f./dt. 453 f.

die aufgrund einer höheren Einheit in dem durch sie negierten Anderen zugleich sich selbst entdeckt, scheint die Rede von einer *Dialektik* mehr als berechtigt. Zugleich sieht man durch eine solche *Dialektik der Grenzen* die Aporetik einer *Endlichkeit* zum Vorschein kommen, die meint, von der Unendlichkeit, auf die sie notwendig angewiesen ist, schlicht absehen zu können.

Der *Wahnsinn*, der den Humanwissenschaften zugrunde liegt, mag wohl jener der Freud'schen Triade des *Todes*, des *Begehrens* und des *Gesetzes* sein, so wie jener eines *Endlichen*, das glaubt, in sich *ruhen* zu können; ein solcher, endlicher Wahnsinn vermag weder etwas über die menschliche Endlichkeit zu sagen, denn diese kann in ihrer ursprünglichen Zerstreuung und ihrem Angewiesensein auf Unmittelbares, ja *Natürliches*, nur im Hinblick auf das Unendliche, das ihr innewohnt, erfasst werden, noch das *Vorrecht* einer Gegen-Wissenschaft zu begründen, die als Wissenschaft des Unbewussten zugleich eine Wissenschaft der Auflösung bilden soll, in der *Kritik* sich mit *transgression* und *contestation* reimen würde. Noch weniger kann ein endlicher Wahnsinn unmittelbar in seiner *Wildheit* und *Nacktheit* erfasst werden, nicht einmal unter Berufung auf eine angeblich reine Praxis wie das psychoanalytische Ritual der Übertragung; dies zu behaupten heißt nicht nur, einer in der Moderne allzu verbreiteten *Mythologie* der Praxis, sondern auch einem *schlichten* Irrationalismus nachzugeben, dem gegenüber Foucault sich in *Histoire de la folie* viel vorsichtiger gezeigt hatte.

Foucault legt allerdings auch der *dritten Gegen-Wissenschaft*, die er ankündigt, einen *endlichen* Wahnsinn zugrunde und nicht einen *unendlichen*, der als absolutes Leben allein die *Bestreitung* der anthropologischen *epistème* der Moderne rechtfertigen könnte. Diese dritte Gegen-Wissenschaft, die – eine Art neues *Totem und Tabu* – innerhalb der wesentlichen Korrelation zwischen Psychoanalyse und Ethnologie ihren Ort haben soll, würde das ganze Feld der Humanwissenschaften durchlaufen und es sowohl von der Seite seiner Positivität als auch von der Seite seiner fundamentalen Endlichkeit her als seine *allgemeinste Bestreitung* überschreiten. Foucaults dritte Gegen-Wissenschaft bestünde insbesondere in einer *reinen Sprachtheorie* (vgl. MC 392/dt. 455), die der Ethnologie und der Psychoanalyse als Wissenschaften der äußeren Grenzen der Humanwissenschaften ihr formales Modell liefern würde. Eine solche *Linguistik* würde das ganze Feld der anthropologischen *epistème* abdecken, die *ethnologische Dimension*, die das Wissen über den Menschen auf die Positivitäten bezieht, von denen es begrenzt wird, nicht weniger als die *psychoanalytische Dimension*, die das Wissen über den Menschen auf die Endlichkeit zurückführt, auf der es gründet. Dies könnte die Linguistik leisten, indem sie eine *Wissenschaft* bildet, die völlig auf der Ebene der dem Menschen äußerlichen

Positivitäten fundiert wäre, sofern sie auf die reine Sprache ausgerichtet ist, und die das gesamte Feld der anthropologischen *epistéme* durchlaufend unmittelbaren Zugang zur fundamentalen Endlichkeit hätte. Dadurch nämlich, dass das Denken erst durch sie und in ihr möglich ist, bildet die Sprache eine Positivität, die berechtigterweise als das Fundamentale gilt.<sup>370</sup> Der Mensch, auf diese Weise auf die Formen seiner *Ge-burt* zurückgeführt, wäre an sein Ende gebracht. Damit wäre seine *Ge-nealogie* vollzogen.<sup>371</sup>

Ihre *positiv-fundamentale* Sondergeltung soll Foucaults Linguistik daran hindern, bloß den *Biologismus* und den *Ökonomismus* zu wiederholen, in die man geraten ist, als zuerst dem Modell der *Biologie* und mit ihm der *psychologischen Region* der Humanwissenschaften und danach dem Modell der *Ökonomie* und mit ihm der *soziologischen Region* ein Vorrang zugesprochen wurde. Comte und Marx mit den Philologen Nietzsche und Freud zu ersetzen, heißt nicht einfach, alte Szentismen wieder aufzuwerfen, gerade weil der Linguistik gegenüber der Biologie und der Ökonomie eine *viel fundamentalere Rolle* zukommen könnte.<sup>372</sup> Zum einen operiert die Linguistik auf einer transzendentalen Ebene: Sie bildet nicht einfach eine ›sprachwissenschaftliche Version‹ des Objekts der Humanwissenschaften, sondern sie *konstituiert* es durch seine Zeichensysteme und stellt insofern das Prinzip einer *ursprünglichen Entschlüsselung* dar.<sup>373</sup> Die Emergenz der Struktur als invariante Relation innerhalb einer diskreten Elementenmenge, die aus dem *transzentalen* Charakter der Linguistik folgt, stellt zum anderen jenes positive Verhältnis des empirischen Wissens zur *mathesis* wieder her, das mit dem Umbruch der klassischen *epistéme* verloren ging, und ermöglicht damit erneut eine berechtigte Formalisierung. Das Vorrrecht der Linguistik stellt schließlich die Frage nach dem *Sein der Sprache* wieder, der in der moderne *epistéme* eine Schlüsselstellung zukommt. Demnach ist auf Nietzsches Frage in der *Genealogie der Moral*, ›Wer spricht?‹, mit Mallarmé zu beantworten: ›Das Wort selbst.‹<sup>374</sup>

Die Sprache, die im klassischen Zeitalter als bloßes Mittel der nomenklatorischen Anordnung der Vorstellungen galt und die mit der Philologie erneut in ihrer *Objektivität* wahrgenommen wurde, drängt sich in der modernen *Literatur* in der Nacktheit ihres Seins auf. So wie die

<sup>370</sup> Vgl. MC 392/dt. 455.

<sup>371</sup> Das Wort »Genealogie« fällt am Schluss von *Les mots et les choses* zwar nicht, Foucault spricht aber ausdrücklich von der »naissance« (MC 393/dt. 456) des Menschen.

<sup>372</sup> Vgl. MC 393, 316 und 371/dt. 456, 431 und 369; für den »rôle beaucoup plus fondamental« der Linguistik: MC 393/dt. 456.

<sup>373</sup> Vgl. MC 393/dt. 456.

<sup>374</sup> Vgl. MC 394/dt. 457.

Frage nach den formalen Sprachen das Problem der Strukturierung der positiven Inhalte stellt, bringt eine der Sprache geweihte Literatur in ihrer empirischen Unmittelbarkeit die fundamentalen Formen der Endlichkeit zur Geltung.<sup>375</sup> Innerhalb der Sprache, die als Sprache erfahren wird, gelangt der Mensch an den *Rand dessen, was ihn begrenzt*. Bei Antonin Artaud ist eine Sprache, die in ihrer Diskursivität abgelehnt wird und die in der Gewalt des Aufprallens ihre Apotheose feiert, auf den Schrei, auf den gemarterten Körper, auf die Materialität des Denkens und auf das Fleisch zurückverwiesen; bei Raymond Roussel wird sie durch ein unerbittliches System von ebenso strengen wie willkürlichen Regeln zu einem regelmäßigen Zufall gezwungen und dadurch in ihrer Bedeutsamkeit vernichtet: Sie erzählt nunmehr unendlich die Wiederholung des Todes und das Rätsel des Sich-Spaltens der Ursprünge. Die Erfahrung der Formen der fundamentalen Endlichkeit manifestiert sich somit *innerhalb des Wahnsinns* – wie es neben Artaud und Roussel ebenso die Werke Kafkas, Batailles und Blanchots zeigen: Die fundamentale Endlichkeit des Menschen ergibt sich in der Sprache als das, was sich in ihr enthüllt, aber auch als das, was diesseits ihrer die unförmige und stumme Region ausmacht, in der sie sich in ihrer Nacktheit befreien kann.<sup>376</sup>

Unter dem Zeichen Lacans – der allerdings nicht ausdrücklich genannt wird –, das heißtt unter dem Zeichen des *Gesetzes* des Imperativs einer Sprache, die als despotesches und leeres System und jenseits von jeder Bedeutung den Wahnsinn stumm zur Sprache bringt, würde sich aus der Sicht Foucaults ein *Denken der Endlichkeit* entfalten, das zugleich das *Ende der Philosophie* und das *Ende des Menschen* bedeuten und das somit das Anbrechen eines übermenschlichen Zeitalters der ewigen Wiederkehr mit sich bringen würde.<sup>377</sup>

Es fragt sich allerdings, inwiefern eine solche *pensée de la finitude* tatsächlich aus dem anthropologischen Schlummer aufgewacht ist. Wie kann ein Szientismus das Gegengift gegen den Szientismus darstellen. Wie kann die Linguistik anders als die Biologie und die Ökonomie oder die ganzen Humanwissenschaften und das Denken einer vermeintlich verselbstständigten Endlichkeit eine Positivität darstellen, die als das Fundamentale gilt, und dabei keinem Naturalismus, das heißtt keiner dogmatischen, kritisch-empirischen Dublette verfallen? Etwa dadurch, dass sie eine Sprache, die in ihrer ursprünglichen *enérgeia* sich nie auf eine Struktur reduzieren lassen wird, formalisiert? Oder dadurch, dass

375 Vgl. MC 394/dt. 458.

376 Vgl. MC 395/dt. 458 f.

377 Vgl. insbesondere MC 397: »l'identité du Retour du Même et de l'absolue dispersion de l'homme« (»die Identität der Wiederkehr des Gleichen und der absoluten Zerstreuung des Menschen«, dt. 460, Übersetzung leicht verändert).

sie menschlichen, organischen Sinn auf die Struktur von Zeichensystemen als auf dessen Konstitutionsprinzip zurückzuführen vermag? Dafür wäre ein intuitiver Verstand nötig, der Ganzheiten anders als metaphorisch auffassen könnte. Aber vielleicht vermag die Sprache tatsächlich, durch ein *positives Wissen* (»d'un savoir positif«, MC 390/dt. 453) die fundamentale Endlichkeit zu erfassen. Doch sollte dieses in einer reinen Praxis wie der Psychoanalyse ebenso wie in der wilden Erfahrung der Sprache als bedeutungslose Materialität, in der der Wahnsinn sich nackt zeige, gesehen werden? In *Histoire de la folie* hatte Foucault doch gezeigt, viel mehr zu wissen, viel weiser zu sein: Er hatte sich den Ausweg eines unmittelbaren Zugangs zum Negativen, einer einfachen Poetie der Verdammung nicht gestattet. Das Andere der Vernunft hatte er außerdem nicht einfach als ihre schlichte Kehrseite aufgefasst, die immer schon *dialektisch* einzuholen ist, sondern als das Prinzip, das die Vernunft antreibt, ohne dass sie ihm in ihren konkreten Vollzügen je gerecht werden könnte.

Es ist somit schwer zu glauben, dass die Verbindung eines schlechten Positivismus mit einem naiven Irrationalismus je der Linguistik gestattet sollte, sich der für die anthropologische *epistéme* grundlegenden Äquivokation zwischen Positivem und Fundamentalem zu entziehen. Vermag die Linguistik aber den Menschen aufzulösen? Dafür müsste sie ihn zum einen an seine *äußeren Grenzen* führen und zum anderen zeigen können, dass die Rekonstruktion seines historischen Apriori ihn nicht fundiert, sondern destruiert: *bestreitet* und *überschreitet*. Abgesehen von ihrer tatsächlichen Erfahrbarkeit ist eigentlich nicht auszuschließen, dass der *Tod*, das *Begehr*, das *Gesetz* in ihrer beziehungslosen, unerbittlichen Endlichkeit das Fundament jeder endlichen Synthese der Analytik der Endlichkeit ausmachen. Die Endlichkeit des Menschen – nicht des *homme* – als Prinzip seiner grundlegenden Zerstreuung können der Tod, das Begehr und das Gesetz aber ohne Bezug auf Unendliches gar nicht fundieren. Ebenso wenig ist der Wahnsinn, der durch sie zum Ausdruck kommt, imstande, die Auflösung der anthropologischen *epistéme* überhaupt zu erklären. Dafür ist eine unendliche Einheit erforderlich, ein absoluter Wahnsinn als absolutes Leben. Seine Wirksamkeit in Foucaults Archäologie ist jedoch dasjenige, was erlaubt, eine Metaphysik des *Todes*, des *Begehr*, des *Gesetzes*, die sich für ein Ende der Metaphysik nimmt, in ihrer Faszination für die Destruktion nicht einfach in einer Arbeit für den Faschismus aufgehen zu lassen.

## V. Foucaults Genealogie der modernen Seele: Biomacht als Macht der Norm und des Normalen

On arriverait, en effet, à classer chaque individu, à pénétrer dans l'intimité de son existence ; parfois, à supprimer ou à mutiler certains êtres tarés ou diminués.

(Paul Valéry, *La politique de l'esprit*)<sup>378</sup>

Michel Foucault hat den Rahmen, der sich in *Les mots et les choses* abzeichnet, in seinem weiteren Werk substanziell nicht mehr verlassen. *Kritik* versteht er weiterhin nicht als *Deduktion* oder gar *Rechtfertigung* eines Wissens, sondern als seine tiefste *Bestreitung* und *Überschreitung*. Kritik ist demnach grundsätzlich *Genealogie* im prägnantesten Sinne des Wortes: nicht nur als Rekonstruktion der Entstehung einer bestimmten Konstellation, als Geburt des Asyls, der Klinik, des Menschen, des Gefängnisses, sondern als die Auflösung der Identität eines Diskurses durch den Nachweis, dass das von ihm abgestoßene Negative ihm wesentlich ist, so wie etwa nach Nietzsche die niederen Triebe und das Ressentiment der Moral. Dadurch bleibt aber die Archäologie strukturell dem Gedanken einer unendlichen Einheit, auf die eine jegliche Sinnentfaltung je schon angewiesen ist, und damit einhergehend einem Lebensbegriff im eminenten Sinne verpflichtet.<sup>379</sup>

Eine solche *genealogische* Kritik meint, den Aporien des modernen Anthropologismus dadurch entgehen zu können, dass sie *positivistisch* vorgeht, das heißt, ohne in eine fehlerhafte Zirkularität zwischen Wesen und Dasein, Ganzem und Teilen, Fundamentalem und Positivem hineinzugeraten. Wie das gehen könnte bleibt allerdings unklar. Obwohl sie sich außerdem zum Teil als allgemeine Methode der Rekonstruktion von Diskursen überhaupt präsentiert, ist in ihr grundsätzlich eine Antwort auf die Defizite eines anthropologischen, modernen Denkens zu sehen, das sich als Selbstverständigung der Endlichkeit versteht. Nicht von ungefähr sind alle Diskurse, die Foucault in den siebziger Jahren rekonstruiert, jener der Disziplinen, in denen die Geschichte des Gefängnisses ihren Ort hat (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975), und jener der Sexualität (*Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, 1976), von der Prädominanz der *Norm* geprägt. Die Norm stellt nicht nur einen operativen Hauptbegriff der Humanwissenschaften dar, sondern

378 »Man würde nämlich dahin kommen, daß man jedes Individuum klassifizierte und in den intimsten Bereich seiner Existenz eindränge. Man würde gewisse mit Fehlern behaftete und behinderte Wesen unterdrücken oder verstümmeln.«

379 Was insbesondere *Archäologie des Wissens* angeht, vgl. hier I.iv, 170 ff.

eigentlich das, was ihre epistemologische Natur als Wissenschaften der *Erkenntnis des Individuellen* auszeichnet. So kann Foucault *Surveiller et punir* noch als eine Geschichte der Entstehung des *Menschen des modernen Humanismus* oder gar als eine Genealogie der modernen ›Seele‹ bezeichnen.<sup>380</sup> Und in *La volonté de savoir* hebt er – das Privileg widerrufend, das er den beiden Disziplinen in *Les mots et les choses* zuerkannt hatte – hervor, dass seine Geschichte des Dispositivs der Sexualität zugleich als eine Archäologie der Psychoanalyse und der Ethnologie gelten kann.<sup>381</sup>

Gegenüber *Les mots et les choses* zeichnen sich allerdings Foucaults Rekonstruktionen der Diskurse der Disziplinen und der Sexualität durch ihr genetisches Interesse aus. Hatte sich Foucault in *Les mots et les choses* auf eine interne Beschreibung der verschiedenen Wissenskonstellationen beschränkt, so interessiert er sich nunmehr für die *Kausalität*, die zur Transformation der verschiedenen Seinsweisen der empirischen Ordnungen geführt hat. Deshalb fällt jetzt der Akzent eher auf die *genealogische* Seite der Archäologie. Damit einhergehend tritt der Begriff der Macht in den Vordergrund, vom dem im früheren Werk *expressis verbis* kaum die Rede war. Obwohl viele Kommentatoren eher dazu neigen, den Bruch hervorzuheben, den diese Wende zur Genealogie und zum *pouvoir* darstellt, betont Foucault hingegen, dass die Fokussierung auf die Kausalität der Veränderungen eher eine Rückkehr zu seinen früheren Untersuchungen über Psychopathologie und klinische Medizin darstellt, in denen er auf historisch-institutionelle und technische Bedingungen der Entstehung der neuen Wissensformen abhob.<sup>382</sup>

Foucaults Rede von der Macht leidet an einer grundsätzlichen Zweideutigkeit, die keineswegs zufällig ist, sondern sich auf ein strukturelles Problem zurückzuführen lässt. *Macht* wird in mindestens zwei verschiedenen Hinsichten verwendet. Zum einen ist sie grundsätzlich als ein Kräfteverhältnis zu verstehen, das durch eine Grundasymmetrie

<sup>380</sup> Vgl. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1993 (1975; fortan als SP angegeben), 166/dt. 181 und 38: »L'histoire de cette ›microphysique‹ du pouvoir punitif serait alors une généalogie ou une pièce pour une généalogie de l'›âme‹ moderne« (»Die Geschichte dieser ›Mikrophysik‹ der Strafgewalt wäre also eine Genealogie oder ein Stück der Genealogie der modernen ›Seele‹«, dt. 41). Im Klappentext ist gar von einer *Genealogie der modernen Moral* die Rede, die von einer *politischen Geschichte des Körpers* ausgehe: »Peut-on faire la généalogie de la morale moderne à partir d'une histoire politique des corps?«

<sup>381</sup> Vgl. VS 172/dt. 127.

<sup>382</sup> Vgl. das »Vorwort der deutschen Ausgabe« (1971) von *Les mots et les choses*, insb. 14 Anm. 2. Zu Foucaults Wende zur ›Machtheorie‹ vgl. etwa H. FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 1990 (1997); 63 ff.; SCHNEIDER, *Michel Foucault*, a.a.O., 82 ff.; J. REVEL, *Expériences*

charakterisiert ist. Sie ist etwa in der Rede von einer *Mikrophysik der Macht* zu erkennen, mit der Foucault die verschiedenen Modalitäten der körperlichen Beherrschung und Abrichtung bezeichnet, die für die disziplinären Technologien kennzeichnend sein sollen.<sup>383</sup> Zum anderen ist Macht als das Resultat eines Macht-Wissen-Komplexes zu begreifen, der sich aus der Verstrickung der physischen, asymmetrischen Kräfteverhältnisse mit Prinzipien der Wahrheitsbildung ergibt. Demnach ließe sich an eine *politische Geschichte der Wahrheit* denken, die zeigen würde, dass die Wahrheitsproduktion nicht von Natur aus frei, sondern durch und durch von *Machtverhältnissen* durchgezogen ist.<sup>384</sup>

Macht scheint sowohl *Ausgangspunkt* als auch *Ergebnis* der Wahrheit zu sein. Sie ist ihr zugleich *äußerlich* und *immanent*. Zwar muss Macht, wenn man *Genealogie* im Sinne einer (mikro-)physischen *Kausalität* der Diskurstransformationen versteht, als dem gegenüber äußerlich gedacht werden, das sie zu bewirken meint. Der Determinismus dem Wissen gegenüber, der ihr somit unterstellt wird, ist allerdings problematisch. Vollzieht sich nämlich Wissen organisch als ein synthetischer Akt innerhalb einer Sinnkonstellation, so weist es immer den schöpferischen Charakter einer Emergenz auf: Es bleibt wesentlich *willkürlich* gegenüber jedem Versuch, es *analytisch* oder gar *materialistisch* zu prädeterminieren. In diesem Sinne ist es konstitutiv *diskontinuierlich*. Wenn von einer *Politik der Wahrheit* die Rede sein soll, oder von einer grundsätzlichen Verschränkung zwischen Werten und Tatsachen, dann kann die falsche Vermittlung zwischen Fundamentalem und Positivem, die im Mittelpunkt von Foucaults Bestimmung der anthropologischen *epistème* der Moderne in *Les mots et les choses* stand, viel mehr erklären. Ihr synthetischer Charakter schützt sie vor einfachen Determinismen und gestattet, eine echte immanente Verschränkung zwischen Wert und Wissen, Technik und Wissenschaft zu denken.

Gegenüber einer im Grunde unerheblichen Bestimmung der *Biopolitik* als die politische Relevanz, die das Leben des Menschen qua Lebewesen seit dem 19. Jahrhundert in der industrialisierten Welt zunehmend

*de la pensée*. Michel Foucault, Paris 2005, 61 ff. Es wurde bereits daran erinnert, dass Foucault selbst Anfang der achtziger Jahre rückblickend die Fokussierung auf das Problem der Macht eher als ein Moment innerhalb eines breiteren Unterfanges betrachtete, das er nun als Geschichte der verschiedenen *Subjektivierungsarten* bezeichnete (vgl. FOUCAULT, »Le sujet et le pouvoir«, a.a.O., 1041 ff./dt. 269 ff. Auf jeden Fall geht es grundsätzlich um Perspektivenänderungen und nicht um einen neuen Ansatz. Für das Verhältnis zwischen Macht und Diskurs, *diskursiven* und *nicht-diskursiven Praktiken* vgl. außerdem AdS 90 f./dt. 99 f. und FOUCAULT, *L'ordre du discours*, a.a.O., 10 ff., 62 ff./dt. 7 ff., 40 ff.

<sup>383</sup> Vgl. insbesondere SP 34, 163/dt.38, 178.

<sup>384</sup> Vgl. VS 81/dt. 64.

eingenommen hat, als Intensivierung der Körper und Maximierung der Lebenskräfte, erlaubte die positiv-fundamentale Dublette der anthropologischen Moderne das *Politische* des modernen *Biologismus* als funktionalistischen Reduktionismus und das *Biologische* der modernen *Politik* als unvermeidliche, unreflektierte Naturverfallenheit aufzufassen. Eine solche Auffassung von *Biopolitik* und *Biomacht* bleibt auch in den Untersuchungen über Disziplin und Sexualität erhalten: Sie ist im Begriff der *Norm* qua humanwissenschaftliches Individualgesetz präsent. Und so ist sie auch für die für Foucaults Auffassung der modernen Macht grundlegende These einer Unterminierung des Rechtes durch die Biopolitik maßgebend.

Die *Norm* erhält aber auch die Verbindung zu Foucaults früherer Vernunftkritik. Foucault weigert sich ausdrücklich, seine Auffassung der Macht im Zeichen einer Kritik an der Vernunft zu entwickeln. Die Tücken der Disziplin seien etwa nicht auf die schlaflose *große Vernunft* (»la grande raison«, SP 163/dt. 178), sondern auf die intrinsische Böswilligkeit der micro-physischen Praktiken zurückzuführen. Wen überhaupt ein solcher Hinweis auf eine substanzialisierte Vernunft treffen sollte, bleibt unklar. Abgesehen davon liegt es nahe, dass erst im Hinblick auf das Scheitern des Idealisierungsanspruches der Vernunft sich Macht als das Verhältnis von physischen, gegenseitig feindseligen Grundkräften begreifen lässt.

Umso mehr ist aber eine Kritik der Vernunft in der Kritik an den Humanwissenschaften als Normwissenschaften wirksam. Sie ist die Kritik an der endlichen Synthese der Norm als Individualgesetz aufgrund der unendlichen Einheit, auf die sie angewiesen ist, um die Vermittlung, durch die sie zu einer Erkenntnis des Einzeln gelangt, nicht willkürlich herbeizuführen. Vernunftkritik ist dann Einspruch gegen die Aporetik und den intrinsischen Gewaltgehalt eines Denkens der vermeintlich selbstverständigten Endlichkeit aufgrund einer Wahrheitsstruktur, die die Vernunft auszeichnet, der sie aber in ihren konkreten Ausführungen durch den endlichen, menschlichen Geist nie gerecht werden kann.

Das Verhältnis der *Macht* zum *Leben* erweist sich somit als ein doppeltes. Genauer: *Macht* und *Leben* bilden sowohl ein Hendiadyoin als auch einen Gegensatz; als endliches, depotenziertes ist Leben *Macht* im Sinne einer *assujettissement*, einer im Grunde unterdrückenden Herstellung von Subjektivität, und zugleich ihr Gegensatz im Sinne einer absolut spontanen Tätigkeit; als eine solche sich selbsterzeugende und -erhaltende Unendlichkeit ist wiederum absolutes Leben *Macht* als uningeschränkte Spontanität und zugleich deren Gegensatz, wenn die Macht die Gestalt der immanenten Gewalt einer endlichen Vermittlung annimmt.

Auch was die Auswegmöglichkeiten anbelangt, verändert sich das Bild in den siebziger Jahren gegenüber *Les mots et les choses* kaum

wesentlich. Zum einen geht es um die *Herrschaft der Macht über den Körper* oder gar um die Seele als *Gefängnis des Körpers*.<sup>385</sup> Der Körper erscheint somit zugleich als das, was es in seiner Unmittelbarkeit zu befreien gilt und was befreit. Ohne dass er genannt würde, liegt die Referenz auf Antonin Artaud auf der Hand.<sup>386</sup> Wenn außerdem in den Studien über Gefängnis und Sexualität noch deutlich die Rede von vielfältigen Kampftaktiken ist, die gegenüber der Mikrophysik der Macht und deren breiteren *Strategien* lokal und situativ Widerstand üben, so verlagert sich der Akzent in den achtziger Jahren und insbesondere mit den letzten zwei Bänden der Geschichte der Sexualität – *L'usage des plaisirs* und *Le souci de soi* (beide 1984) – dezidiert auf jene *Selbstpraktiken*, durch die Subjektivität überhaupt konstituiert werden soll. Dabei handelt es sich hauptsächlich um die Herausarbeitung einer Möglichkeit, die sich bereits in *Surveiller et punir* abzeichnete. Bildet nämlich die Übung (*exercice*) die Haupttechnologie der mikro-physischen Abrichtung der Körper, so kann sie, falls sie von den asymmetrischen Kräfteverhältnissen der Disziplin und vom Imperativ der Nützlichkeitsteigerung auf der einen Seite und vom Wissenskomplex der humanwissenschaftlichen Prüfung (*examen*) auf der anderen Seite abgekoppelt wird, zu jener Beherrschung seiner selbst und des eigenen Körpers werden, auf die bereits die asketische Tradition und die Klostertildisziplinen abzielten.<sup>387</sup> Offensichtlich arbeitet Foucault hier weiter an dem Projekt eines Denkens der Endlichkeit, das sich der Aporetik des modernen Anthropologismus entziehen sollte. Nicht weniger als die Verheißung einer nicht zirkulären Entfaltung der Endlichkeit in der übermenschlichen Zeit der ewigen Wiederkehr scheint allerdings die Insistenz des späten Foucaults auf die Praktiken der – wie er in Anlehnung an Plutarch sagt<sup>388</sup> – *etho-poetischen* Transformation des Selbst nicht auf der Höhe der Probleme zu sein, die er mit seiner Analyse der Aporien der anthropologischen Verselbstständigung der Endlichkeit aufgeworfen hat. Der Hinweis auf Praxis und die Ausschaltung der Frage nach der Wahrheit kann selbstverständlich nicht reichen, um die Probleme einer Subjektivität zu lösen, die an ihrer selbstbezüglichen Endlichkeit leidet; umso weniger können sie als Ausweg aus einer Moderne gelten, die sowieso seit je auf Praxis vereidigt war. In diesem Sinn scheint Fink-Eitels Hinweis auf Kierkegaards Subjektivitätstheorie, von der in einem anderen Zusammenhang bereits die Rede war, zumindest insofern äußerst angebracht, als diese nicht so sehr und nicht prinzipiell

<sup>385</sup> Vgl. SP 38/dt. 42.

<sup>386</sup> In *Surveiller et punir* denkt Foucault sicherlich auch an Gilles Deleuze und Félix Guattari (vgl. insb. SP 32 Anm. 1/dt. 35 Anm. 19).

<sup>387</sup> Vgl. SP 161 ff./dt. 175 ff.

<sup>388</sup> Vgl. M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris 1984, 21/dt. 21.

auf die psychologischen und existenziellen Folgen einer endlichen Subjektivität, sondern auf ihr strukturelles Angewiesensein auf Unendlichkeit abhebt. Es ist, als ob Foucault mit seinen Untersuchungen über den Wahnsinn und die anthropologische Analytik der Endlichkeit mehr Unruhe geschaffen hätte, als er selbst bewältigen konnte; den strukturellen Defiziten der endlichen Subjektivität der anthropologischen *epistéme* lässt sich nicht einfach mit den Selbstverständlichkeiten einer vermeintlich nachmetaphysischen Moderne begegnen.

Foucaults *Analytik der Macht* und Mikrophysik der Körperbezwigung und seine späte Untersuchung der Selbstpraktiken in der Antike bieten keinen Ausweg aus den Aporien der anthropologischen *epistéme*. Hier wird dementsprechend die Aufmerksamkeit auf das Problem der *Norm* im Zusammenhang mit Foucaults Bestimmung der modernen Dispositive der Disziplin und der Sexualität gelenkt. Die *Norm* als der Begriff, der im Zentrum der epistemologischen Konfiguration der Humanwissenschaften und der anthropologischen *epistéme* steht, ist der Schüssel zu Foucaults späterer Archäologie der modernen *Seele*. Sie allein erlaubt, dem Begriff der Biopolitik seine ganze diagnostische Kraft wiederzugeben.

### *i. Surveiller et punir: die Geburt des Gefängnisses*

Ben puoi veder che la mala condotta  
 È la cagion che 'l mondo ha fatto reo,  
 E non natura che 'n voi sia corrotta.  
 (Dante, Purg XVI 103)<sup>389</sup>

In *Histoire de la folie* hatte Michel Foucault versucht zu zeigen, wie der Begriff eines normalen Menschen als *homo natura*, mit dem die Psychopathologie des 19. Jahrhunderts operierte, in Wahrheit nicht in einem natürlichen Raum anzusiedeln war, sondern in einem System, das den sozialen Menschen mit dem Rechtssubjekt identifizierte. Im *homo natura* der Psychopathologie war demnach eine *sozio-juristische* Schöpfung zu sehen: Der seltsame Begriff einer *psychologischen Entfremdung* resultierte eigentlich aus der Vermischung der Erfahrung der juristischen Entmündigung mit jener der sozialen Ausgrenzung und Internierung. Der Irrsinnige war zugleich jemand, der unter die Macht eines Anderen geraten war, und ein Individuum, das anders geworden war, das heißt dem fremd, was einen Menschen zu einem Mitglied der Gesellschaft in jeder Hinsicht macht.<sup>390</sup>

389 »Wohl kannst du sehn, dass nur die schlechte Führung / Der Grund ist, dass die Welt so bös geworden, / Und nicht Natur, die in euch wäre verdorben.«

390 Vgl. HF 176 ff./dt. 126 ff.

In *Surveiller et punir* nimmt Foucault die These einer *Verobjektivierung* durch Exkommunikation erneut auf.<sup>391</sup> Die Vermischung zwischen *nomos* und *physis* ist allerdings in Foucaults Genealogie der modernen Disziplin mit dem Begriff der *Norm* verbunden, den Foucault in *Les mots et les choses* in den Mittelpunkt der epistemologischen Konfiguration der Humanwissenschaften gestellt hatte. Die *Norm* gilt jetzt zudem als neue Form des Gesetzes oder gar als regelrechte Unterminierung des formalen Rechts durch eine neue Art von Macht.

Avec cette nouvelle économie du pouvoir, le système carcéral qui en est l'instrument de base a fait valoir une nouvelle forme de ›loi‹ : un mixte de légalité et de nature, de prescription et de constitution, la norme.<sup>392</sup>

Das Abheben auf den Begriff der Norm gehört demnach wesentlich zum Versuch, die eigentümliche Form der modernen Macht nicht mehr anhand des *Modells des Leviathans*, das heißt außerhalb des Feldes der juristischen Souveränität und der Staatsinstitution zu begreifen.<sup>393</sup> In den Vordergrund

391 Auf den Zusammenhang, der zwischen den zwei Untersuchungen besteht, und auf die Rolle, die dabei der Sache nach der Begriff der Norm spielt, hat Georges Canguilhem 1986 in einer Erinnerung an seine Begutachtung von Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* mit scharfem Blick hingewiesen: »Si les concepts de norme et de normalisation, destinés à rendre intelligibles les stratégies des différents pouvoirs (politique, juridique, médical) dans les sociétés modernes, ne sont systématiquement utilisés qu'à la fin de *Surveiller et punir* (1975), c'est l'*Histoire de la folie* (1961) qui a montré, dès le début des analyses, que ce que la psychologie prétendue scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle a cherché de fonder en vérité, la délimitation du ›normal‹, n'est en fait que la consécration discursive de pratiques d'établissement de l'incapacité juridique d'un individu.« (CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, a.a.O., 37–40, hier 38a; »Während die Begriffe Norm und Normalisierung, die dazu bestimmt waren, die Strategien der verschiedenen Mächte [politische, juridische, medizinische Macht] in den modernen Gesellschaften intelligibel zu machen, erst am Ende von *Überwachen und Strafen* [1975] systematisch verwendet werden, zeigte *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961] gleich am Anfang seiner Analysen, dass das, was die vermeintliche wissenschaftliche Psychologie im 19. Jahrhundert versucht hat, als eine Wahrheit zu etablieren, nämlich die Bestimmung des ›Normalen‹, in der Tat bloß die diskursive Aufnahme von Praktiken zur Feststellung der juridischen Unfähigkeit eines Individuums darstellt.«)

392 SP 355 (»Mit dieser neuen Ökonomie der Macht hat das Kerkersystem, das deren Grundinstrument ist, eine neue Form des ›Gesetzes‹ zur Geltung gebracht: eine Mischung aus Legalität und Natur, aus Vorschrift und Konstitution – die Norm«, Übersetzung leicht verändert, dt. 392).

393 Vgl. FOUCAULT, »Il faut défendre la société«, a.a.O., 26, 30 f./dt. 43 f., 49 f. (fortan als IFDS angegeben).

sollen hingegen Techniken und Praktiken der Beherrschung treten, die mit dem Ende des Primats der juristisch-politischen Souveränität zugleich das des Erkenntnissubjekts dekretieren sollen. War 1961 in *Histoire de la folie* noch von verschiedenen ›Bewusstseinen‹, nämlich von einer »conscience juridique«, einer »conscience sociale« und einer »conscience médicale« des Wahnsinns die Rede,<sup>394</sup> so geht es 1975 in *Surveiller et punir* nunmehr um nicht intentionale Techniken der Körperbeherrschung und -abrichtung und um das Wissen technischen Ursprungs, das aus ihnen hervorgeht.

In seinen Vorlesungen am Collège de France in der ersten Hälfte der siebziger Jahre hatte Foucault die Macht der Norm insbesondere in Bezug auf die Psychiatrie, die Kindessexualität und das Strafsystem untersucht.<sup>395</sup> Letzterem ist die Aufmerksamkeit von *Surveiller et punir* gewidmet, in dem das *Gefängnis* und die Gefängnis-Form die konkreten Figuren der *Disziplinen* als die Techniken der Abrichtung der Individuen bilden und das *Kerkerarchipel* durch Zuchthäuser, Krankenhäuser, Asyle, Kasernen, Schulen, Ateliers und Fabriken für die Übertragung der Disziplinartechniken und -dispositive auf das Ganze des gesellschaftlichen Körpers sorgt.

Dem technischen und nicht intentionalen Charakter des ›Naturrechts‹ der Norm entsprechend untersucht Foucault in seiner Genealogie des Gefängnisses – so die Hauptkoordinaten seines Programms – die Entwicklung des Strafrechts und -verfahrens nicht aus einer bloß internen Perspektive. Dies würde heißen, eine Geschichte der Mentalitäten oder gar des epistemologischen Fortschrittes zu schreiben und sie als ursprüngliches Faktum gelten zu lassen.<sup>396</sup> Nicht weniger als ein *rechtshistorischer* wird auch ein rein *soziologischer* Ansatz vermieden, etwa in der Art Émile Durkheims, der die qualitativen und quantitativen Variationen der Strafe gemäß der Entwicklung von allgemeinen gesellschaftlichen Formen untersuchte. Verfährt man so, läuft man Gefahr, die allgemeine Sozialentwicklung als Prinzip von Phänomenen, wie etwa die Individualisierung, zu betrachten, die hingegen aus der Sicht Foucaults lediglich Wirkungen von neuen Machttaktiken darstellen.<sup>397</sup> Unterlaufen wird schließlich auch Louis Althusers Unterscheidung zwischen *Gewalt* und *Ideologie*, auf die Foucault wiederholt hinweist, ohne allerdings

394 Vgl. insb. HF 172, 177/dt. 122, 127.

395 Vgl. IFDS 31/dt. 50. Foucault bezieht sich insbesondere auf die Vorlesungen:

*Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971–1972)*, Paris 2015; *La société punitive. Cours au Collège de France (1972–1973)*, Paris 2013; *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973–1974)*, Paris 2003; *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975)*, Paris 1999.

396 Vgl. SP 30 f./dt. 33.

397 Vgl. SP 31/dt. 33 und É. DURKHEIM, »Deux lois de l'évolution pénale«, in: *Année sociologique*, IV, 1899–1900, 65–95.

Althusser selbst zu nennen.<sup>398</sup> Die Macht, deren Entstehung zusammen mit jener des Gefängnisses untersucht wird, kann weder mit der *Gewalt*, die von repressiven Staatsapparaten ausgeübt wird, noch mit der *Ideologie* gleichgesetzt werden, für die ideologische Staatsapparate verantwortlich sind.<sup>399</sup> Sie ist nämlich eher *produktiv* als *repressiv*, das heißt sie fördert eher bestehende Kräfte zur Erzeugung von individuellen Identitätsprofilen statt Triebe, Begehrungen und Willen zu unterdrücken, und sie wirkt dennoch nicht prinzipiell auf der Ebene der ideologischen Hegemonie, denn sie ist überhaupt nicht intentional. Sie ist außerdem *diffus*: Sie lässt sich nicht auf der Ebene von Institutionen und Staatsapparaten lokalisieren, die dennoch von ihr Gebrauch machen können; sie ist ebenso wenig an der Grenze zwischen Staat und Bürger wie auch an derjenigen zwischen herrschenden und beherrschten Klassen festzumachen.

In seiner Untersuchung bezieht sich Foucault eher auf das große Werk von Georg Rusche und Otto Kirchheimer, *Punishment and social structures*, erschienen 1939 mit einem Vorwort von Max Horkheimer.<sup>400</sup> Rusche und Kirchheimer arbeiten auf der Grundlage einer strikten Korrelation zwischen Strafarten und Produktionssystemen: In der Sklavenwirtschaft hatten etwa die Strafmechanismen die Aufgabe, zusätzliche Arbeitskraft sicherzustellen; die geringe Entwicklung von Geld und Produktion im Feudalzeitalter machte aus dem Körper oft das einzige antastbare Gut: So erkläre sich die Zunahme der körperlichen Bestrafung; das Zuchthaus, die Zwangsarbeit, die Strafmanufaktur sind mit der Entwicklung der Tauschwirtschaft verbunden; das industrielle System verlangt hingegen einen freien Markt der Arbeitskraft, an die Stelle der Zwangsarbeit tritt so die Internierung zu Erziehungszwecken. Eher als diese strikte Zuordnung nimmt Foucault allerdings von Rusche und Kirchheimer den allgemeinen Gedanken der politischen und ökonomischen Valenz des Strafens auf. Ihm geht es gar um eine gewisse »politische Ökonomie des Körpers«.<sup>401</sup>

Foucault hebt hervor, dass die herkömmliche Geschichtsschreibung sich seit längerer Zeit mit einer Geschichte des Körpers im engeren *biologischen* Sinne befasst hat. Der Körper wird im Zusammenhang etwa mit einer historischen Demographie und Pathologie studiert; man untersucht, welchen Einfluss die biologischen Grundlagen der Existenz

<sup>398</sup> Vgl. etwa SP 34, 36/dt. 37 f., 40.

<sup>399</sup> Für die Unterscheidung zwischen »appareils répressifs d'État« und »appareils idéologiques d'État« vgl. L. ALTHUSSER, »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, übers. v. P. Schöttler, K. Riepe, in DERS., *Ideologie und Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Westberlin 1977, 108–53, insb. 119 ff./fz. 82 ff.

<sup>400</sup> Dazu auch das Gespräch mit Duccio Trombadori: FOUCAULT, »Entretien avec Michel Foucault«, a.a.O., 892/dt. 90.

<sup>401</sup> Vgl. SP 33/dt. 36.

auf die historischen Prozesse haben konnten, wie etwa die Ausbreitung von Bazillen oder die Verlängerung der Lebensdauer auf die Geschichte von bestimmten Gesellschaften einwirkten.<sup>402</sup> Foucault interessiert aber eher, wie der Körper *politisch besetzt* wird: Die Machverhältnisse legen unmittelbar ihre Hand auf ihn, sie markieren, dressieren, martern ihn, zwingen ihn zur Arbeit und zu Zeremonien, laden ihn mit symbolischen Bedeutungen auf. Die politische Besetzung des Körpers ist wiederum durch komplexe und wechselseitige Beziehungen an seine *ökonomische* Nutzung gebunden: In einem erheblichen Ausmaß ist der Körper als Produktionskraft von Macht- und Herrschaftsbeziehungen durchdrungen; die Bestimmung der ökonomischen Bedürfnisse ist andererseits kaum ohne politisches Kalkül und Machteffekte zu denken.

Die *politische Technologie des Körpers*, die daraus resultiert, ist konstitutiv an *Wissen* gebunden. Auf der allgemeinen Ebene der Prinzipienklärungen schwankt Foucault zwar zwischen zwei Möglichkeiten: Einmal spricht er von einer Macht, die das Wissen regelrecht *produziert*, und ein anderes Mal von einer konstitutiven Verstrickung zwischen Macht und Wissen, wonach es kein Machtverhältnis ohne die Ausbildung eines Wissensfelds als dessen Korrelat gibt und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtverhältnisse voraussetzt und konstituiert.<sup>403</sup> Im konkreten Verfahren der genealogischen Rekonstruktion ergreift Foucault allerdings dezidiert die erste Variante: *Macht* bringt *Wissen* hervor. Die Verstrickung zwischen Macht und Wissen ist demnach keine prinzipielle, sondern eine Folge der Fähigkeit der Macht, Wissen zu produzieren.

So möchte Foucault nicht nur zeigen, dass eine Geschichte der Strafen sich nicht allein auf der Grundlage der inneren Entwicklung eines Wissens schreiben lässt: weder allein bezüglich der inneren Entfaltung des Strafrechts noch hinsichtlich der inneren Entwicklung der Humanwissenschaften oder gar der moralischen Ideen eines Humanismus. Die Geburt des modernen *Kerkerarchipels* muss vielmehr vor dem Hintergrund einer Geschichte des Körpers geschrieben werden, insofern diese auf die geheime Seele der Verbrecher abzielt.<sup>404</sup> Foucaults These ist noch stärker: Sie visiert nicht nur die Verstrickung zwischen Technik und Wissen, Körper und Seele an, sondern die Produktion des Wissens durch die Technik, der Seele durch den Körper. So will er in seiner Genealogie des Gefängnisses die Geschichte des Strafrechts und jene der Humanwissenschaften nicht als zwei getrennte Reihen behandeln,

<sup>402</sup> Foucault bezieht sich dabei insbesondere auf die Tradition der *Annales* und verweist direkt auf eine Studie von Emmanuel Le Roy-Ladurie (E. LE ROY-LADURIE, »L'histoire immobile«, in: *Annales*, 29 (1974), 673–92; vgl. SP 34/dt. 37).

<sup>403</sup> Vgl. SP 36/dt. 39.

<sup>404</sup> Vgl. SP 33/dt. 36.

sondern nach deren gemeinsamer Wurzel suchen. Dies würde insbesondere heißen, die Technologie des Körpers als Prinzip sowohl der Humanisierung der Strafen wie auch der Erkenntnis des Menschen zu postulieren.<sup>405</sup>

Die Wandlung der Strafmethoden muss demnach von einer *politischen Technologie des Körpers* her untersucht werden, damit sich eine gemeinsame Herkunft der Macht- und Erkenntnisbeziehungen aufzeigen lässt. Die Analyse der modernen Strafmilde soll gleichzeitig zeigen, wie die Erkenntnis des konkreten Menschen, dessen, was ihn als besonderes Individuum auszeichnet, in den Mittelpunkt des Strafurteils und -vollzugs gerückt ist und wie eine spezifische Art und Weise der *assujettissement*, das heißt der Unterwerfung und der Subjektivierung, der Konstitution des Menschen als Gegenstand eines Diskurses mit wissenschaftlichen Ansprüchen dienen konnte.

En somme, essayer d'étudier la métamorphose des méthodes punitives à partir d'une technologie politique du corps où pourrait se lire une histoire commune des rapports de pouvoir et des relations d'objets. De sorte que par l'analyse de la douceur pénale comme technique de pouvoir, on pourrait comprendre à la fois comment l'homme, l'âme, l'individu normal ou anormal sont venus doubler le crime comme objets de l'intervention pénale et de quelle manière un mode spécifique d'assujettissement a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut ›scientifique‹.<sup>406</sup>

Mit seiner These bürdet Foucault seiner historischen Rekonstruktion der Strafmethoden eine Beweislast auf, die sich prinzipiell nicht beibehalten lässt. Zu unterstellen, dass Techniken als hinreichendes Konstitutionsprinzip von Wissen dienen, dass Körper Seelen hervorbringen können, heißt, die konstitutive Willkür völlig zu übersehen, die Wissen und Seelen angesichts ihrer synthetischen Natur vor jedem Determinismus auszeichnet. Hier scheint es wirklich, als würde auf der Ebene der *matérialité* des Gefängnisses als Instrument und Träger der Macht (vgl. SP 39/dt. 42) Jacques Derridas Vorwurf des strukturalistischen Determinismus zutreffen, von dem gezeigt wurde, dass er in Bezug auf

405 Vgl. SP 31/dt. 34.

406 SP 31 f. (»Es soll also der Versuch unternommen werden, die Metamorphose der Strafmethoden von einer politischen Technologie des Körpers her zu untersuchen, aus der sich vielleicht eine gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Objektsbeziehungen ablesen lässt. So könnte aus der Analyse der Strafmilde verständlich werden, wie der Mensch, die Seele, das normale oder anormale Individuum zu weiteren Zielen der Strafintervention neben dem Verbrechen geworden sind; und wie eine spezifische Unterwerfungsmethode zur Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen ›wissenschaftlichen‹ Diskurs führen konnte«, dt. 34 f., Übersetzung leicht verändert).

Foucaults Auffassung der Unvernunft in *Histoire de la folie* nicht angebracht war.<sup>407</sup>

### i.i Die Seele: das Gefängnis des Körpers

Die Autonomie und die Bestimmungskraft, die Foucault dem Körper und den Technologien, die ihn anvisieren, zuspricht, haben erhebliche Folgen sowohl auf der Ebene der Definition eines möglichen Widerstandes gegen die Macht, die Foucault anhand der Entstehung des modernen Strafsystems umreißt, als auch auf jener der Rezeption des Buches gehabt. So schwebt die Möglichkeit einer Revolte, die gegen die in den Gefängnissen ausgeübte Technologie der Macht, von der die Technologie der *Seele* nur eines der Instrumente darstelle, auf der Ebene des Körpers ansetzen sollte, Foucault in *Surveiller et punir* noch stark vor.<sup>408</sup> In diese Richtung weist außerdem die Umkehrung der traditionellen Bezeichnung des Körpers als Gefängnis der Seele, in deren Zeichen Foucaults Genealogie steht. Demnach wäre es die Seele, die als Gefängnis dem Körper dienen soll (»l'âme, prison du corps«, SP 38/dt. 42). Die Rezeption hat ihrerseits oft und gerne *Surveiller et punir* als ein Buch über den Körper wahrgenommen und das Thema der Seele und der Verflechtung zwischen Wissen und Macht größtenteils vernachlässigt.<sup>409</sup>

Unter *Seele* versteht Foucault selbstverständlich keine übersinnliche Substanz im Sinne der alt-metaphysischen Tradition. *Seele* ist dennoch auch nicht eine bloße Illusion, der Rest einer Ideologie oder ihre Wirkung; sie ist vielmehr das unkörperliche, aber durchaus reelle Korrelat der Machttechnologien über den Körper. Als solche ist sie die persönliche Identität als das Individualgesetz oder die Norm, das innere Organisationsprinzip, das den raum-zeitlichen Träger einer Vielfalt von Manifestationen zu einer Einzelheit als konkreter Allgemeinheit koalieren lässt.

<sup>407</sup> Man erinnert sich daran, dass Derrida in Bezug auf Foucaults *Histoire de la folie* von einem »strukturalistischen Totalitarismus« oder gar von einer »Gewalt totalitären und historizistischen Stils« sprechen konnte (vgl. DERIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92 und 91/fz. 88).

<sup>408</sup> Vgl. SP 39: »une révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison« (»eine Revolte auf der Ebene der Körper gegen den Körper des Gefängnisses«, dt. 43).

<sup>409</sup> Dies ist insbesondere der Fall bei Judith Butler (vgl. exemplarisch: BUTLER, »Noch einmal: Körper und Macht«, a.a.O.). Einen vorzüglichen Überblick über den Körperbegriff bei Foucault und die Tendenzen, ihn in den Mittelpunkt von Foucaults Archäologie zu rücken, bietet: H. SIEBENPFEIFER, »Körper«, in: KAMMER, PARR, SCHNEIDER, *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 266a–272a. Dazu auch A. SFORZINI, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014.

Hatte Ernst Kantorowicz anhand der mittelalterlichen politischen Theologie die Verdoppelung des Königskörpers in einen *natürlichen*, sterblichen und in einen *politischen*, unsterblichen, ja eigentlich unkörperlichen Körper untersucht, der die Machtleere im Moment der Nachfolge beschwören sollte, so denkt Foucault im Anschluss an ihn an eine ähnliche Verdoppelung für den Minderkörper des Verurteilten: Der Überschuss an Macht der Strafmechanismen gegenüber dem Gesetz führe zur Reduplikation des *natürlichen* Körpers des Häftlings in eine *politische* Seele als dem aktuellen Korrelat von körperlichen Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung und des Bezwingers und als dem Resultat der Vermittlung dieser Technologien mit einem Wissen.<sup>410</sup>

Die Seele dient in der Disziplin als Projektionsfläche von je nach Untersuchungsbereich verschiedenen gefärbten Begriffen: *Psyche*, *Subjektivität*, *Persönlichkeit*, *Bewusstsein*, *Gewissen*; auf sie hat man Techniken und wissenschaftliche Diskurse sowie die moralischen Forderungen eines Humanismus aufgebaut. Laut Foucault sollte man sich allerdings nicht täuschen: Man hat nicht die Seele als Illusion der Theologen mit dem *wirklichen Menschen* als Gegenstand eines positiv etablierten Wissens, einer aufgeklärten philosophischen Reflexion und einer aseptischen technischen Intervention ersetzt. Denn der *Mensch*, den es zu befreien gelte, stelle an sich bereits die Wirkung einer Unterwerfung (*assujettissement*) dar, die viel fundamentaler ist als er.

In Foucaults Genealogie der *modernen Seele* kann ein Widerhall des empörten Lachens von Rameaus Neffen kaum entgehen. Auch das Selbst des Neffen war der fremden Macht der Reichtümer preisgegeben. Seine Empörung entsprang aber dem gleichzeitigen Bewusstsein, das sein Selbst zugleich allgemein war. So wusste der Neveu sich über jegliche Verkörperung seiner Subjektivität unmittelbar erhoben und konnte aufgrund der Allgemeinheit seines Selbst jede vermeintlich unverrückbare endliche Bestimmung mit seinem Lachen ›verrücken‹. Die bestimmungslose Unmittelbarkeit der Revolte der Häftlinge, die der ›Machtphysik der modernen Gefängnisse ihren Körper entgegensetzen, ist zwar der abstrakten Subjektivität homolog, aus der der Neveu seinen Stolz speiste. Ähnlich erinnert das Motto von *Was ist Kritik?*, wonach Kritik in dem Willen und in der Kunst wurzelt, *nicht derart regiert zu werden* (›l'art de n'être pas tellement gouverné‹), an das empörte Freiheitsbewusstsein des Neffen.<sup>411</sup> Es fehlt nunmehr allerdings der Bezug auf die Allgemeinheit, die nur die Kehrseite der abstrakten Berufung auf Körper und auf Natur darstellt und die in *Histoire de la folie* noch durch den Hinweis auf die Unteilbarkeit des Wahnsinns als absolute Indifferenz garantiert war.

<sup>410</sup> Vgl. SP 37f./dt. 40–42 und E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.

<sup>411</sup> FOUCAULT, ›Qu'est-ce que la critique?«, a.a.O., 38/dt. 12.

Noch mehr fehlt als Folge daraus jegliche Aussicht auf eine weitere Entfaltung, die der Allgemeinheit ihre Abstraktheit und Einseitigkeit nehmen würde und durch ihre Konkretisierung aus ihr nicht nur eine partikulare Bestimmung unter anderen, sondern die oberste machen könnte.

Dafür musste Foucault aber Kantorowicz' Untersuchung über die mittelalterliche politische Theologie und deren juristische Formen eine ähnliche für die Moderne entgegensemzen. Von einer solchen Möglichkeit hat Foucault selbstverständlich nicht einmal geträumt. Der Untertitel von Kantorowicz' *The King's two Bodies* lautet: *A Study in Mediaeval Political Theology*. Jener von *Surveiller et punir* hätte *A Study in Modern Legal-Political Science* lauten können: dies nicht im Sinne einer Politikwissenschaft, sondern der politischen Implikationen eines juristisch-wissenschaftlichen Komplexes. In diesem Sinne muss auch Foucaults eigentliche Leistung gemessen werden: Wenn er eine äußerst brisante Diagnose der modernen Formen der realen Unterminierung des Gesetzes durch den *biopolitischen* Reduktionismus der Humanwissenschaften und der *nachmetaphysischen* Analytik der Endlichkeit, auf die diese gründen, vorlegt, vermag er andererseits kaum, die Berechtigung des formalen Rechtes angemessen zu verteidigen, dessen Entleerung durch das ›Naturrecht‹ der Norm er doch anprangert. Dafür hätte er über eine Theorie verfügen müssen, die die Personen im Namen ihrer abstrakten Subjektivität, das heißt ihrer formalen Freiheit, vor ihrer Reduktion und Festlegung auf ihre Leiblichkeit, auf konkrete Subjektivität und Individualisierung als Zusammengewachsensein von Seele und Körper bewahrt und die zugleich diese ihre abstrakte, rechtstiftende Subjektivität in den Horizont ihrer Erfüllung und Bewahrheitung stellt. So wusste noch der Neveu die konkrete Subjektivität, auf die man ihn aufgrund einer asymmetrischen Kumulation der Reichtümer festlegen wollte, zu ›verrücken‹. Dadurch war er bereits über sich selbst hinaus, von einer abstrakten Subjektivität hinter seinem Rücken bewegt, die auf dem Weg zu ihrer Vollendung ist. Es mag wenig überraschen, dass Foucault mit der paulinischen Tradition der Liebe und des Geistes als *pléroma* des Gesetzes wie mit deren Weiterführung durch Kant und Hegel wenig anfangen konnte, aus der sich sein Verständnis der modernen Disziplinarmacht durch die hegel-marxistische Kritik an dem formalen Recht und im Allgemeinen seine Archäologie durch ihr Angewiesensein auf den Begriff des Lebens im eminenten Sinne doch weitgehend speisen. Bezeichnender ist allerdings, dass Foucaults Genealogie der modernen Moral dadurch selbst Nietzsche etwas schuldig bleibt, dessen Anprangerung des Phariseismus der allzu menschlichen Moral auf eine Theorie der Versöhnung aufbauen kann, auf deren Grundlage sich ein kategorischer Imperativ ausformulieren lässt.<sup>412</sup>

<sup>412</sup> Vgl. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, a.a.O., 246 ff.

Die Verdoppelung des Körpers der Verurteilten in den unkörperlichen Körper der Seele steht im Mittelpunkt auch von Foucaults historischer Rekonstruktion der Transformationen des modernen Strafrechts. Die moderne Reform der Strafsysteme und -gesetzbücher in Europa und in den Vereinigten Staaten seit 1760 zeichnet sich nämlich grundsätzlich durch eine Objektveränderung aus. Man habe nicht mehr die *Tat*, sondern den *Täter*, nicht mehr das *Verbrechen*, sondern die ›Seele des Verbrechers verurteilt und bestraft. So lasse sich die Strafmilderung, die man in den letzten Jahrhunderten der abendländischen Geschichte beobachten kann, nicht einfach im Sinne eines quantitativen Phänomens, einer Abnahme der Grausamkeit und der körperlichen Gewalt und eines Mehr an Humanität verstehen, wie es die Rechtshistoriker in der Regel tun. Die *Humanisierung* der Strafen impliziert vielmehr eine Verschiebung im Gegenstand sowohl des Strafurteils wie des Strafvollzugs, die extra-juristische Elemente mit sich bringt, sodass sie nicht mehr innerhalb des engen Rahmens des Rechts rekonstruiert werden kann.

Man hat nicht so sehr andere Verbrechen verurteilt, obwohl die Bestimmungen der Gesetzbücher sicherlich einer gewissen Variation unterstellt wurden, sondern eher anders begriffen, was man unter ›Verbrechen‹ zu verstehen hat. Man hat nicht mehr einfach untersucht, ob tatsächlich ein Verstoß gegen eine Strafnorm bestand, welches genau seine Natur war und wer dafür für verantwortlich gehalten werden musste, sondern man hat immer mehr nach den Leidenschaften, den Trieben, den Anomalien und Perversionen, der mangelnden Anpassung und den Wirkungen des Milieus und der Vererbung gefragt, die hinter dem Handeln des Täters steckten. Die moderne Einführung der ›mildernden Umstände‹ hat so nicht nur die Tatumstände in den Urteilspruch eintreten lassen, sondern etwas ganz anderes, das sich rechtlich nicht mehr kodifizieren lässt, nämlich die *Erkenntnis des Verbrechers*.<sup>413</sup> Unter dem Vorwand, eine Tat zu erklären, hat man eigentlich versucht, ein Individuum zu qualifizieren. Somit hat man die Verstöße gegen das Gesetz in das Feld der wissenschaftlich erkennbaren Gegenstände eintreten lassen.<sup>414</sup>

Was den Strafvollzug angeht, so hat sich mit dem Verschwinden der Praxis der Marter und all der Sühnezерemoniellen und der Inszenierungen

<sup>413</sup> Vgl. SP 25/dt. 27.

<sup>414</sup> Foucaults Rekonstruktion ist in diesem Fall begrifflich nicht ganz überzeugend. Es ist nämlich schwierig einzusehen, inwiefern die Einbeziehung der Frage nach dem Willen des Subjekts und nach den mildernden Umständen nicht zur Aufklärung der Tat selbst und der Verantwortung des Täters gehören und stattdessen eine neue Dimension einführen soll. Will man in Richtung einer Unterminierung des Rechts durch die Humanwissenschaften argumentieren, dann muss die These lauten, dass der Rahmen des Rechts nicht durch die Frage nach dem Willen des Subjekts *per se*, sondern vielmehr durch den Anspruch, sie wissenschaftlich zu lösen, gesprengt wird. Vgl. aber

der Macht des Souveräns, die die Bestrafung seit Jahrhunderten begleiteten, ebenso ein Objektwechsel vollzogen. Mit den Wörtern des Reformers Mably gesprochen, soll die Strafe nunmehr eher *die Seele als den Körper* treffen.<sup>415</sup> Dabei geht es selbstverständlich nicht mehr um die Bekehrung einer Seele, aber auch nicht einfach darum, einem Rechtssubjekt einige seiner Ansprüche zu entziehen, etwa den Anspruch auf die Freiheit oder auf die Existenz. Der Übergang vom Körper und seinem Leiden zur Seele entspricht nicht nach den Wünschen der Aufklärer des 18. Jahrhunderts einer zunehmenden Abstraktion und Rationalisierung der Strafe. Er berechtigt vielmehr zu einem Zugriff der gesetzlichen Bestrafung nicht mehr einfach auf die Gesetzesübertretungen, sondern auf die konkreten Individuen: nicht mehr auf das, was sie getan haben, sondern auf das, was sie sind, sein werden, sein können.<sup>416</sup> Im Strafvollzug wie im gesamten Verlauf des Strafverfahrens mehren sich so die außergerichtlichen Urteilsinstanzen. Psychiatrische Experten und Psychologen, Strafbeamte, Erzieher, Verwalter zerstückeln und untergraben die gesetzliche Strafgewalt.

In diesem Zusammenhang muss auch die zentrale Bedeutung verstanden werden, die das Gefängnis im modernen Strafsystem eingenommen hat. Zwischen den Geldstrafen für die kleineren Verstöße und der Todesstrafe ist der Freiheitsentzug an sich seit dem 19. Jahrhundert zur Strafe überhaupt geworden, nachdem er lange lediglich eine vorbeugende oder instrumentale Funktion hatte. Er diente eher dazu, den Vollzug von anderen Strafen möglich zu machen und galt auf jeden Fall nicht so sehr aufgrund der Privation der Freiheit an sich als Züchtigung, sondern eher wegen seinen körperlichen Folgen: Kälte, Hunger, Krankheiten. Das Gefängnis bildet nicht – wie nach Émile Durkheim – den *normalen Typ der Repression*, der am Ende der sozialen Evolution steht.<sup>417</sup> Es stellt nicht den Endpunkt der Rationalisierung der Strafe dar, den reinen Entzug der Freiheit, der über einen jeden gleichermaßen verhängt werden und durch dessen Dauer die Schwere der Tat genau ausgeglichen werden kann. In der Form, die es historisch angenommen hat, ist das Gefängnis vor allem nicht die Strafe gewesen, die die Forderung nach der Gleichheit aller

auch SP 118 ff. / dt. 127 ff., wo Foucault zwischen *Intention* und *Qualität* des Willens unterscheidet: Diente erstere einer Art *Kasuistik*, die bloß auf eine nicht-individualisierende Typologie der Taten abzielte, so war die zweite Gegenstand eines *psychologischen Wissens*, das im Willen der Täter die Erkenntnis ihrer individuellen Natur suchte.

<sup>415</sup> Vgl. G. de MABLY, *De la législation*, in: DERS., *Oeuvres complètes*, London 1789, Bd. IX, 326: »Que le châtiment, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps« (in SP 24/dt. 26 zitiert).

<sup>416</sup> Vgl. SP 26/dt. 28.

<sup>417</sup> Vgl. DURKHEIM, »Deux lois de l'évolution pénale«, a.a.O., 13 ff. (13 für das Zitat).

vor dem Gesetze am besten realisiert hat, indem es über alle individuellen Unterschiede hinweg auf die reinen *Rechtssubjekte* und auf das Gut zugriff, die Freiheit, die sie alle gleicherweise auszeichnet und voreinander gleichmacht.

Dass das Gefängnis zur Strafe schlechthin wurde, muss eher im Horizont der modernen Vertragstheorie und der paradoxen Stellung verstanden werden, die der Kriminelle rechtlich gesehen dabei einnimmt. Der Verbrecher hat den sozialen Vertrag gebrochen und als Feind der Gesellschaft ist er somit außerhalb des vertraglichen Bundes gesetzt, der sie konstituiert. Er wird aber bestraft und nimmt damit doch an demselben Bund teil, von dem er ausgeschlossen ist.<sup>418</sup> Als Feind aller fällt der Kriminelle aus dem Vertrag heraus und wird als Bürger (*citoyen*) disqualifiziert. Er ist nunmehr ein Naturmensch, ein Missetäter, ein Monster, vielleicht ein Wahnsinniger, ein Kranker und ein Anormaler und ist als solcher prinzipiell verobjektivierbar. Aus seiner rechtlichen Entmündigung entsteht die Möglichkeit, zu ihm ein Objektverhältnis herzustellen. Es wird nicht lange dauern, bis aus dem gesetzlosen Verbrecher ein *homo criminalis* als bestimmbarer Gegenstand innerhalb eines Erkenntnisfeldes wird.<sup>419</sup>

Die Fokussierung des Gefängnisses auf den entrechtlichten *homo natura* erklärt das Misstrauen, das die Reformer des 18. Jahrhunderts gegenüber den Strafanstalten immer empfunden haben. Die Geheimhaltung und Selbstständigkeit des Vollzugs der Strafgewalt, die das moderne Gefängnis mit sich bringt, können sich kaum mit einer Theorie vertragen, die die gesamte Gesellschaft an der Züchtigung des Täters als Sozialfeind teilnehmen lassen und die Ausübung der Strafgewalt mit der allergrößten Transparenz ihrer gesetzlichen Grundlage adäquat machen wollte. Gegenüber dem Straf- und Wissensapparat des Gefängnisses, mit dem sie das Programm einer politischen und ökonomischen Vervollkommnung des Strafsystems teilten, setzten die Reformer auf einer anderen Ebene an: Anwendungspunkt der Strafe war ihnen das *Rechtssubjekt* als freier Träger von Repräsentationen und nicht das konkrete Individuum als gefügiges, entrechtlichtes und verobjektiviertes Natursubjekt. Das Rechtssubjekt, das heißt der Urheber einer durch das Gesetz definierten Tat, und nicht das *delinquente Subjekt*, galt es aus Sicht der Reformer durch eine Zeichentechnik zu

<sup>418</sup> Vgl. SP 106 f./dt. 114.

<sup>419</sup> Vgl. SP 120 f./dt. 129 f. Für die rechtliche Entmündigung als Voraussetzung für eine Verobjektivierung vgl. auch bereits HF 172: »c'est sur le fond d'une expérience juridique de l'aliénation que s'est constituée la science médicale des maladies mentales« (»die ärztliche Wissenschaft der Geisteskrankheiten hat sich vor dem Hintergrund einer juristischen Erfahrung mit der Alienation errichtet«, dt. 123).

verbessern, für das sie das Modell in der Theorie der Repräsentation der *Idéologues* fanden.<sup>420</sup>

Wenn der Gegenstand der Strafjustiz nicht mehr der *Körper des Schuldigen* ist, den es vor jenem des Königs zu vernichten gilt, und auch nicht das *Rechtssubjekt* eines idealen Vertrags, dem nach dem Prinzip der höchsten formalen Gleichheit ein Eigentum und ein Recht, nämlich seine Freiheit, entzogen werden soll, sondern das *Individuum der Disziplinen*, kann der Weg, der von der Marter als Sühne eines Frevels gegen den mystischen Körper des Königs zum Gefängnis als zur Institution des vermeintlich reinen Freiheitsentzugs führt, nicht direkt über die aufklärerische Reform des Strafrechts verlaufen. Er muss über die Disziplinen als Technologien der *Erzeugung von Individuen* führen: Erst im Zusammenhang mit den Kontroll-, Mess- und Abrichtungsprozeduren der Disziplinen kann die Entstehung des Gefängnisses und des modernen Strafwesens als Apparat nicht zur Bestrafung der Verbrechen, sondern zur Neuadaptation von Delinquenten angemessen verstanden werden.

Dementsprechend strukturiert sich Foucaults Untersuchung in die vier folgenden Teile: I. »Marter«; II. »Strafe«; III. »Disziplin«; IV. »Gefängnis«. Während der erste Teil auf die alten Zeremonien der Sühne und der Manifestation der incommensurablen Macht des Souveräns durch das Martern des Körpers des Verurteilten eingeht, behandelt der zweite den Übergang zur Zeit der Aufklärung von der *Rache* des Königs zur *Bestrafung* im Namen der Verteidigung der Gesellschaft und die Folgen, die dieser Übergang für eine Ausweitung der Strafmechanismen auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene hatte. Der dritte Teil befasst sich mit den Disziplinen und der vierte schließlich mit dem Gefängnis als konzentrierte und strenge *Figur aller Disziplinen*.<sup>421</sup> Da Foucault die moderne Macht der Norm vor allem im dritten Teil, jenem, der der Bestimmung der Disziplin gilt, behandelt, wird sich die folgende Rekonstruktion hauptsächlich auf diesen beziehen.

## i.ii Die Disziplinen als Machttechniken und Wissensprozeduren

In seiner Beschreibung der modernen Disziplinen geht es Foucault nicht primär um Institutionen und *Staatsapparate*. Er will vielmehr anhand von Beispielen einige wesentliche Techniken untersuchen, die sich auf den ganzen gesellschaftlichen Körper hin verallgemeinert haben.<sup>422</sup> Es handelt sich um minutiose, eindringliche Techniken der detaillierten Kontrolle und Strukturierung der Körpertätigkeiten zum Zweck der

<sup>420</sup> Vgl. SP 120 ff., 150 ff. / dt. 130 ff., 164 ff.

<sup>421</sup> Vgl. SP 297/dt. 328.

<sup>422</sup> Vgl. SP 163/dt. 177 f.

größtmöglichen Steigerung ihrer Nützlichkeit. Foucault schlägt vor, diese *Techniken* »Disziplinen« zu nennen. Die meisten Disziplinarprozeduren bestanden bereits vor dem 18. Jahrhundert, als sie der Intensivierung unterzogen wurden, die für die Entstehung des modernen Strafwesens eine entscheidende Bedeutung gehabt hat. Sie wurden in den Klöstern, in den Armeen und auch in den Werkstätten angewandt. Es ist auch nicht das erste Mal gewesen, dass der Körper zum Gegenstand eines nachdrücklichen politischen Interesses wurde; in jeder Gesellschaft wird nämlich der Körper von einem System der Mächte vereinnahmt, ihm werden vielfältig Zwänge, Verbote und Verpflichtungen auferlegt.

Neu sind allerdings die *Skala*, der *Gegenstand* und die *Modalität* der Kontrolle. Was die Größenordnung betrifft, so geht es im 18. Jahrhundert nicht mehr darum, den Körper grob, also als eine unterschiedslose Einheit zu behandeln, sondern ihn im Detail zu bearbeiten, Zugriff bis auf die kleinste Mechanik zu haben: Bewegungen, Gesten, Haltungen, Schnelligkeit. Der tätige Körper ist einer Infinitesimalrechnung der physischen Gewalt ausgesetzt. Auch der Gegenstand der Kontrolle ist neu: Der Zwang zielt eher auf die *Kräfte* als auf die *Zeichen* ab. Der Körper des Soldaten stellt etwa nicht mehr das Wappen seiner Tugenden und jener des Souveräns dar, dem er dient; seine Haltung spricht keine körperliche Ehrenrhetorik mehr aus. Es zählt nicht mehr so sehr die Körpersprache, sondern die Ökonomie und Effizienz der Bewegungen und ihrer inneren Organisation. Die neue Modalität der Kontrolle besteht schließlich in einer steten Zwangsausübung, die über die genauen Vorgänge der Tätigkeit wacht und die Zeit, den Raum, die Bewegungen strikt analysiert und bis ins Kleinste codiert.<sup>423</sup>

Die Neuheit dieser »*Politischen Anatomie*« ist allerdings damit noch nicht vollständig umrissen. Zu einer hinreichenden Definition der eigentlichen Spezifität der *Disziplin* gehören nämlich zumindest noch eine *technische* und vor allem eine *epistemologische* Bestimmung. Auf einer *technischen* Ebene zeichnen sich die modernen Disziplinen durch die äußerste Sparsamkeit und mechanische Effizienz ihrer Mittel aus. Die Disziplinarkunst des menschlichen Körpers gestattet etwa, ein optimales Verhältnis zwischen Unterwerfung und Steigerung der Fähigkeiten herzustellen: Derselbe Mechanismus macht den Körper umso nützlicher, je gefügiger er ist und umso gefügiger, je nützlicher er ist.<sup>424</sup> So greift in den großen Manövern der militärischen Kunst die *Mikrophysik* der Macht mit ihrer infinitesimalen Reglementierung nicht in Form eines äußeren Zwangs ein, sondern sie wird zum inneren *Konstruktionsgesetz* der Tätigkeit selbst. Sie wirkt als ein immanentes Prinzip, durch das es möglich wird, die Wirksamkeit und die Nützlichkeit

<sup>423</sup> Vgl. SP 161/dt. 175.

<sup>424</sup> SP 162/dt. 176.

der Bewegung eines jeden Soldaten innerhalb des Manövers der gesamten Truppe zu steigern. Die Disziplinarmacht wird so bereits auf einer technischen Ebene intrinsisch *produktiv*: Die Funktion, die sie ausübt, ist eher die *Synthese* als der *Entzug*; es geht weniger darum, ein Produkt zu enteignen, als vielmehr eine Zwangsbbindung an den Produktionsapparat herzustellen.<sup>425</sup>

Zur eigentlichen Prozedur für die *Herstellung von Individuen* werden allerdings die Disziplinen, als sie auf einer *epistemologischen* Ebene ihre Methoden zur Unterwerfung der Körper mit jenen zur Herstellung von Wissen kombinieren. Ihre Spezifität gewinnen sie nämlich erst dadurch, dass sie zu *Technologien* werden. Als *technologische Systeme* zeichnen sich die Disziplinen insbesondere dadurch aus, dass in ihnen jedes Objektverhältnis als eine Machtbeziehung funktioniert: Jeder Objektivierungsmechanismus gilt als Unterwerfungsinstrument, während umgekehrt jede Machtsteigerung neue Erkenntnisse ermöglicht.<sup>426</sup> Die *Disziplinen* interessieren Foucault gerade als solche Objektivations-, Subjektivierungs- und Unterwerfungsprozeduren, die ein Wissen technischen Ursprunges und Techniken wissenschaftlicher Erzeugung bilden. Deshalb enthält der dritte Teil von *Surveiller et punir* nicht nur ein Kapitel über die Erzeugung von *gefügigen Körpern* (I., »Die gelehrigen Körper«), sondern auch eines über die Methoden zur Abrichtung von zugleich gefügigen und erkennbaren Individuen (II., »Die Mittel der guten Abrichtung«). Ein drittes Kapitel (III., »Der Panoptismus«) widmet Foucault schließlich der Wirksamkeit und Zwangskraft der Disziplinarmacht: In Jeremy Bentham's Panopticon sieht er das architektonische Schema einer möglichen Ausweitung der Techniken der Disziplin auf die gesamte Gesellschaft.

Das erste Kapitel beschreibt vier Techniken zur individuellen und kollektiven Bezwingerung der Körper: das *Tableau*, das *Manöver*, die *Übung* und die *Taktik*. Das *Tableau* entspricht der Kunst der Verteilung der Individuen im Raum. Es erlaubt in den Spitätern, in den Schulen, in der Armee und in den Manufakturen einen analytischen Raum zu organisieren, in dem die Einzelnen klassifiziert, erkannt, beherrscht und nutzbar gemacht werden. Insofern stellt das *Tableau* gleichzeitig eine Machttechnik und eine Wissensprozedur dar. Sein Modell im weiten Sinne ist die Klosterzelle als architektonisches und spirituelles Verfahren.<sup>427</sup> Das *Manöver* ist das Muster einer genauen Reglementierung der Zeitverwendung, die keinen äußeren Zwang, sondern eine regelrechte Strukturierung der Geste und der Tätigkeit, durch ihre Zerlegung und strenge instrumentelle Kodierung, darstellt. Der Körper wird dabei nicht mehr

<sup>425</sup> Vgl. SP 180/dt. 197.

<sup>426</sup> Vgl. SP 260/dt. 287.

<sup>427</sup> Vgl. SP 166–75/dt. 181–91.

als *Maschine* nach den mechanischen Gesetzen der kartesianischen spekulativen Physik erfahren, sondern als funktionell ausgerichteter Organismus, der physiologischen Bedingungen unterliegt.<sup>428</sup> Die Disziplinen funktionieren aber auch als Apparate, die Zeit addieren und kapitalisieren. Sie segmentieren Tätigkeiten und organisieren sie nach graduellen und auf ein Ziel ausgerichteten Reihen, durch die die Entwicklung eines jeden Individuums im Sinne einer *Genese* beschrieben werden kann. Diese Gestaltung der Zeit nach progressiven Reihen entspricht der Prozedur der *Übung*. War die Übung als spirituelle Askese eine Technik, die diesseitige Zeit auf die Erlangung des Heils auszurichten, so ist sie jetzt zu einer *politischen Technologie des Körpers* geworden, durch die individuell charakterisierte Fähigkeiten für ihre mögliche kollektive Nutzbarmachung produziert werden.<sup>429</sup> Die *Taktik* bildet schließlich die Prozedur, die dem Erfordernis entspricht, die durch die Disziplinen gebildeten Kräfte optimal zusammenzusetzen. In den Armeen, in den Schulen und in den Manufakturen geht es somit darum, die Disziplinarkörper und ihre Operationen als die Elementarteilchen einer Maschine ineinanderzufügen, die ein funktionelles Maximum gewährleistet.<sup>430</sup>

Durch ihre vier großen technischen Prozeduren: das *Tableau*, das *Mänover*, die *Übung* und die *Taktik*, und dank der minutiösen Bezungung der Körper und der intimen Strukturierung ihrer Operationen, die diese erlauben, *fabriziert* die Disziplin eine Individualität, die sich durch vier Hauptmerkmale auszeichnet: Sie ist *zellenförmig* (aufgrund der räumlichen Parzellierung nach der Tradition der Klosterzellen), *organisch* (durch die funktionelle Kodierung der Tätigkeiten), *genetisch* (aufgrund der Zeitkumulation auf ein Ziel hin) und *kombinatorisch* (aufgrund der Zusammensetzung der Kräfte). Unter den vier Techniken stellt die Taktik die höchste Form dar. In ihr sahen die Theoretiker des 18. Jahrhunderts das Fundament der gesamten militärischen Kunst – von der Kontrolle über die individuellen Körper und den körperlichen Einübungen bis zur Handhabung der großen Menschenmengen. Die Taktik galt vor allem für die großen europäischen Nationalstaaten als allgemeines Modell für ein technisches Wissen zur Verwaltung und Disziplinierung der Massen. Sie wurde zum Mittel der Verhütung von Unordnung innerhalb der Zivilgesellschaft. Neben dem Ideal einer vollkommenen Gesellschaft, das die *historiens des idées* gerne den Philosophen und den Juristen des 18. Jahrhunderts zuschrieben, hat es demnach an den Anfängen der modernen demokratischen Staaten den *militärischen Traum* einer disziplinierten Gesellschaft gegeben. Diese *Disziplinargesellschaft* berief sich weniger auf den Naturzustand, als auf das Räderwerk einer

428 Vgl. SP 175–83/dt. 192–201.

429 Vgl. SP 31/dt. 34.

430 Vgl. SP 192/dt. 211 f.

Maschine; weniger auf einen ursprünglichen Vertrag, als auf eine fortdauernde Zwangsumübung; weniger auf Grundrechte, als auf eine progressive Dressur; weniger auf die *volonté générale*, als auf eine automatisierte Fügsamkeit.<sup>431</sup>

### i.iii Die Prüfung oder die technische Geburt der Humanwissenschaften

Damit aber die Disziplin zu ihrer spezifischen Prozedur kommt, nämlich zur Prüfung (*examen*), sind neben den vier *Techniken* der Körperabrichtung zwei *Mittel* nötig: die *hierarchische Überwachung* und die *normalisierende Sanktion*. Aus ihrer Kombination entsteht die Prüfung als die Prozedur, die im Mittelpunkt aller Prozeduren der Disziplin steht, indem sie die Praxis des *Überwachens* und des *Strafens* in einer einzigen *Technologie* verbindet.

Obwohl von der Wissenschaftsgeschichte – nicht anders als die meisten unter den Disziplinarprozeduren – zumeist vernachlässigt, ist den kleinen Techniken der vielfältigen und überkreuzten Überwachungen, deren Verbreitung im 18. Jahrhundert massiv zunimmt, aus der Sicht Foucaults eine Bedeutung zuzumessen, die als nicht geringer einzuschätzen ist als jene der weitaus mehr gepriesenen Technologien, wie das Fernrohr, die Linsen oder der Lichtkegel, mit denen die Gründung der neuen Physik und Kosmologie Hand in Hand ging. Sie sind eine Art *Verhaltensmikroskop* gewesen, das durch Unterwerfungsmechanismen und Prozeduren der Nutzbarmachung unvermerkt ein neues Wissen über den Menschen eingeleitet hat.<sup>432</sup> Organisiert bereits auf der architektonischen Ebene der Gebäude und Einrichtungen nach den Prinzipien einer ständigen Beobachtung aller durch alle und einer genauen, hierarchischen Einordnung eines jeden nach seiner kollektiven Nutzbarkeit, haben die Techniken der Überwachung als ein Dispositiv gedient, das die Ausübung der Disziplin durch einen zwingenden Blick und eine allgemeine Sichtbarkeit möglich machte. Die hierarchisierte, funktionelle

431 Vgl. SP 198/dt. 218. In seinen Ausführungen über die politische Ausweitung der Taktik auf den gesamten gesellschaftlichen Körper bezieht sich Foucault auf das *Essai général de tactique* des Grafen de Guibert (London 1772) und auf dessen Projekt einer *politisch-militärischen* Reform Frankreichs. Eine wichtige Referenz ist aber ebenso Marx, insbesondere das Münfakturkapitel im *Kapital*, was die Analogie zwischen Arbeitsteilung und militärischer Taktik angeht (vgl. *Das Kapital*, Buch I, Kapitel XIII, und SP 192 Anm. 2/dt. 211 Anm. 51), und dessen Brief an Engels vom 25. September 1857, in dem Marx sich über die Armee und die Formen der bürgerlichen Gesellschaft äußert (vgl. SP 198 Anm. 1/dt. 218 Anm. 59).

432 Vgl. SP 204/dt. 224.

Überwachung erlaubte insbesondere, dass die Disziplinarmacht zu einem *integrierten System* wurde: Sie wirkte nicht als ein äußerer Zwang innerhalb der sozialen *Funktionen*, wie das Gesundheits- und Schulwesen, das Militär und die Warenproduktion, denen sie assoziiert wurde, sondern funktionierte als ein internes Prinzip zur Steigerung von deren Leistungsfähigkeit. Dank der Überwachung wurde die Disziplin zu einer *vielfältigen, automatischen und anonymen Macht*, zu einer *Machinerie*, die sich durch ein Netz von Relationen, von ständig überwachten Überwachungen als durch ihre eigenen Mechanismen stützt. In der Disziplin gehen die Effekte der Beherrschung nicht von einem ›Chef‹, einem Souverän aus, vielmehr ist es der gesamte Disziplinarapparat, der Macht erzeugt.<sup>433</sup>

Neben der Überwachung und in einem engen Korrelationsverhältnis mit ihr funktioniert im Mittelpunkt der Disziplin ein kleiner Strafmechanismus, eine *infra-penalité* oder gar *Subjustiz*, die so etwas wie ein *Rechtsprivileg* genießt. Die *Sonderregelung* der Disziplinarstrafe zeichnet sich durch eigene Gesetze, spezifische Delikte, besondere Sanktionsformen und Gerichtsinstanzen aus. Sie betrifft die kleinsten Verhaltensweisen (Verspätung, Unaufmerksamkeit, nicht korrekte Körperhaltung, Unverschämtheit) und alles, was in das weite Feld der ›Unordnung‹ fällt. Die Disziplin wendet sich allerdings nicht nur einem Bereich zu, der von der ordentlichen Strafjustiz vernachlässigt wird, sondern setzt eine eigentümliche Art des Strafens voraus. Sie straft nicht das Gesetzwidrige, sondern die Abweichung von der Regel, das unbestimmte Gebiet des *Nicht-Konformen*: Jedes Mal, wenn der Soldat das vorgeschriebene Niveau nicht erreicht, begeht er einen *Fehler*; ebenso der Schüler, der unfähig ist, seine Aufgaben zu erfüllen.

Die Ordnung, für deren Beachtung die Disziplin sorgen muss, zeichnet sich insbesondere durch ihre *nature mixte* aus. Sie ist eine *Satzung*: eine *künstliche* Ordnung, die ausdrücklich durch ein Gesetz, ein Programm, ein Reglement bestimmt ist; aber gleichzeitig auch eine Ordnung, die durch *natürliche*, beobachtbare Prozesse definiert wird: die Dauer eines Lernvorganges, die Zeit einer Übung. In der Disziplin wird die Strafe somit nach einer doppelten, *juridisch-natürlichen* Referenz verhängt.<sup>434</sup>

Weil die Disziplinarstrafe die Hauptfunktion hat, Abweichungen zu reduzieren, ist sie wesentlich *korrektiv*: Sie bevorzugt alle Sanktionen, die mit Üben und Abrichten verbunden sind. Zugleich ist sie nicht auf die *Taten*, sondern auf die *Individuen* ausgerichtet, die nach ihrer Natur, ihren Anlagen, ihrem Niveau, ihrem Wert eingeschätzt und dank einer minutiosen Buchführung miteinander verglichen und differenziert

433 Vgl. SP 208/dt. 228 f.

434 Vgl. SP 210 f./dt. 231 f.

werden. Das Strafsystem der Disziplin fügt sich somit in den Prozess der *Erkenntnis der Individuen* ein.<sup>435</sup> In diesem Sinne verwendet es die Anordnung nach Rängen und Stufen als ein Mittel, um zu bestrafen und zu belohnen. Indem die Disziplinarstrafe klassifiziert und einordnet, bestraft oder belohnt sie; indem sie bestraft oder belohnt, ordnet sie ein.

Die Disziplinarstrafe zielt somit weder auf *Sühne* noch auf *Repression* ab. Ihre Aufgabe innerhalb des Systems der Disziplinarmacht ist vielmehr die *Normalisierung*. Auf der Grundlage einer Regel oder gar *Norm*, die aus dem Vergleichsfeld einer Menschenmenge gewonnen wird und die entweder als *Mindestmaßstab*, *einzuhaltender Durchschnitt* oder *Idealwert* funktionieren kann, vergleicht, differenziert und hierarchisiert das omnipräsente Strafsystem der Disziplin die Fähigkeiten, das Niveau und die ›Natur‹ der einzelnen Individuen. Es homogenisiert, indem ihm der wertende Maßstab der Norm einer Konformität dient, die die Individuen realisierten sollen, und grenzt schließlich aus, indem es die Differenz aller Differenzen bestimmt: die äußere Grenze des *Anormalen*.<sup>436</sup>

Das *Disziplinarstrafwesen* setzt sich damit dem *juristischen* im Detail entgegen. Dieses bezieht sich nämlich nicht auf ein Ganzes beobachtbarer Phänomene und auf die vermeintlich positive *Norm*, die daraus entnommen wird, sondern auf einen Gesetzes- und Textkorpus, dem man treu bleiben soll; es hat nicht Individuen zu differenzieren, sondern Taten anhand einer gewissen Anzahl allgemeiner Kategorien zu spezifizieren; es hat nicht individuelle Naturen zu charakterisieren und hierarchisch anzutragen, sondern den binären Gegensatz zwischen Erlaubtem und Verbotenem zu bestimmen; es hat nicht Konformität zu fördern, sondern ein für alle Mal die Grenze zwischen *schuldig* und *nicht-schuldig* zu ziehen. *Strafnorm* und *Strafgesetz* und die Systeme, die sie unterstellen, stehen nicht einfach nebeneinander oder ergänzen sich gar, sondern sind aufeinander völlig *irreduzibel*.

Les dispositifs disciplinaires ont sécrété une ›pénalité de la norme‹, qui est irréductible dans ses principes et son fonctionnement à la pénalité traditionnelle de la loi.<sup>437</sup>

Wenn die moderne Strafjustiz zu Recht als eine *juristisch-anthropologische* Formation gekennzeichnet werden kann, dann nicht, weil der Prozess ihrer fortschreitenden Rationalisierung und Formalisierung durch

435 Vgl. SP 213/dt. 234.

436 Vgl. SP 214/dt. 236.

437 SP 215 (»Aus den Dispositiven der Disziplin ist ein ›Strafsystem der Norm‹ hervorgegangen, das in ihren Prinzipien und ihrer Funktionsweise auf das traditionelle Strafsystem des Gesetzes irreduzibel ist«, dt. 236; Übersetzung leicht verändert).

die Einbeziehung der *positiven* Rationalität der Humanwissenschaften und des *Humanismus*, der sie inspiriert, ergänzt wurde; die *politische Anthropologie* des modernen Strafwesens ist vielmehr auf die Ausbildung einer Disziplinartechnik angewiesen, die die neuen Mechanismen der *normalisierenden Sanktion* ins Spiel bringt. Durch die Disziplinen kommt die *Macht der Norm* zum Durchbruch.<sup>438</sup> Das *Normale* setzt sich im 19. Jahrhundert im Schul- und Gesundheitswesen sowie in der Wirtschaft durch. Es etabliert sich im Unterricht durch die Einführung einer standardisierten Erziehung und die Errichtung der Normalschulen zur Ausbildung der Lehrer; im Gesundheitswesen mittels der Organisation einer einheitlichen medizinischen Versorgung, durch die allgemeine Gesundheitsnormen auf nationaler Ebene durchgesetzt werden sollen; in der Mechanisierung der Produktion durch die Standardisierung der Prozesse und der Produkte der Industrie.<sup>439</sup>

*Hierarchische Überwachung* und *normalisierende Sanktion* werden schließlich in der einzigen Prozedur kombiniert, die anders als alle anderen Disziplinartechniken und -mittel, für die sich leicht Modelle in der vorherigen Geschichte finden lassen, für die Disziplin eigentlich spezifisch ist: die *Prüfung*.<sup>440</sup> Als eigentümliche Prozedur der Disziplin fasst die Prüfung in sich alles das zusammen, was Foucault im Kern unter *Überwachen* und *Strafen* versteht. Sie steht im Zentrum der Prozeduren, die das Individuum als Effekt und Objekt eines Wissen-Macht-Komplexes konstituieren. Durch die Kombination von Überwachung und Strafe, die sie auszeichnet, gewährt die Prüfung die großen Disziplinarfunktionen, die von den Techniken der Zelle, der Manöver, der Übung und der Taktik anvisiert werden: die Klassifizierung, die maximale Förderung der Kräfte und der Zeit, die genetische Akkumulation und die Zusammensetzung der Fähigkeiten. Somit bringt sie die Fabrikation der *zellenförmigen, organischen, genetischen und kombinatorischen* Individualität der Disziplin zur Vollendung.

Finalement, l'examen est au centre des procédures qui constituent l'individu comme effet et objet de pouvoir, comme effet et objet de savoir. C'est lui qui, en combinant surveillance hiérarchique et sanction normalisatrice,

438 SP 215 f./dt. 237.

439 Vgl. SP 216/dt. 237. In diesem Punkt bezieht sich Foucault insbesondere auf die »wesentlichen Ausführungen« des ersten Kapitels von Canguilhems *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, den Zusatz von 1966 zum *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (vgl. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, a.a.O., 175–91).

440 Vgl. SP 201/dt. 220. In der deutschen Ausgabe fehlt der Hinweis auf die Spezifität der Prüfung. Über die Prüfung vgl. bereits die Vorlesungen: FOUCAULT, *Théories et institutions pénales* (1971–1972), a.a.O., 215, und DERS., *La société punitive* (1972–1973), a.a.O., 200/dt. 270.

assure les grandes fonctions disciplinaires de répartition et de classement, d'extraction maximale des forces et du temps, de cumul génétique continu, de composition optimale des aptitudes. Donc, de fabrication de l'individualité cellulaire, organique, génétique et combinatoire.<sup>441</sup>

Ist Foucaults Untersuchung im Allgemeinen von dem Projekt geleitet, die Verwandlung der Strafmethoden im Hinblick auf eine gemeinsame Geschichte der Macht- und der Erkenntnisverhältnisse zu rekonstruieren, die in einer neuartigen politischen Technologie des Körpers ihren Ausgangspunkt hat, so bildet die Prüfung als *Objektivierungs- und Unterwerfungsprozedur* ihren eigentlichen Fokus.

Erst die Prüfung verleiht Foucaults *politischer Anatomie* ihre volle Bedeutung. Sie erst kann dem Anspruch Foucaults genügen, von einer *Technologie des Körpers* ausgehend eine Theorie der disziplinären Subjektivität als Theorie der modernen Machtform zu entfalten. Körperliche Abrichtung bildet an sich keinen hinreichenden Grund der Konstitution einer Subjektivität. Dazu bedarf es einer Synthese der einzelnen Bewegungen, Gesten, Fertig- und Fähigkeiten zu einer Identität, Einheit, *Seele* oder gar humanwissenschaftlichen, anthropologischen *Norm* als das innere Gesetz, das ein Bündel aus zerstreuten Manifestationen zu einem konkreten Allgemeinen und somit zu einem *Individuum* macht. Foucaults Behauptung, es ließe sich eine Genealogie der modernen Seelen im Sinne einer körperlichen Determinierung schreiben, zehrt im Grunde von einem materialistischen Vorurteil. Legt man sich auf eine ausschließlich *körperliche* Subjektivität fest, so versperrt man sich die Möglichkeit eines reichhaltigen Verständnisses der modernen ›Macht der Norm‹. Nicht der *Körper*, sondern die *Seele* als psychosomatische Einheit bildet die Schwelle zur modernen Macht, wie auch die politische Besetzung des Lebens und des Körpers durch die Disziplin an sich nichts Neues und nichts Spezifisches ist, insofern sie nicht durch die Verbindung mit einem Wissen zur Technologie wird.<sup>442</sup> Übersieht man die

441 SP 225 (»Schließlich steht die Prüfung im Zentrum der Prozeduren, die das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und Objekt von Wissen konstituieren. Indem sie hierarchische Überwachung und normalisierende Sanktion kombiniert, gewährt die Prüfung die großen Disziplinarfunktionen der Verteilung und Klassifizierung, der maximalen Extrapolation der Kräfte und der Zeiten, der stetigen genetischen Akkumulation und der optimalen Zusammensetzung der Fähigkeiten. Also der Herstellung der zellenförmigen, organischen, genetischen und kombinatorischen Individualität«, dt. 247 f., Übersetzung leicht verändert).

442 Vgl. hingegen SIEBENPFEIFFER, »Körper«, a.a.O., 269b: »Das Kennzeichen der Moderne ist mithin die vollständige Durchdringung des Körpers mit Macht.« Für einen Ansatz, der nicht die *Prüfung*, sondern die *Übung* ins Zentrum von Foucaults Verständnis der Disziplin rückt, vgl. etwa: Ch.

entscheidende Rolle der Seele in der Konstitution der modernen Macht, versteht man außerdem nicht mehr, in welchem Sinne *Überwachen und Strafen* als eine erneute Genealogie der Humanwissenschaften und des modernen Humanismus zu begreifen ist.

Im Mittelpunkt der Prozeduren der Disziplin legt die Prüfung die Unterwerfung derer frei, die als Gegenstände konstituiert werden, und die Vergegenständlichung derjenigen, die unterworfen werden.<sup>443</sup> Die Verschränkung zwischen Machtverhältnissen und Wissensbeziehungen erreicht gar in der Prüfung das Moment ihrer höchsten Sichtbarkeit: Gleichzeitig *Ritual* und *Methode*, bildet die Prüfung die eigentliche Zeremonie der Moderne, in der die Macht nicht mehr *triumphiert* wie bei der Marter des Ancien Régime, sondern sich erst einem untersuchenden Blick und erst in ihren Effekten zeigt. Sträflich von den Wissenschaftshistorikern vernachlässigt, steckt in der winzigen Technik oder gar Technologie der Prüfung ein vollständiges Wissensgebiet und zugleich ein ganzer Machttypus. Als solche bildet sie keine *Ideologie*, wie auch die Apparate, die von ihr eventuell Gebrauch machen können, weder *ideologische* noch *repressive Staatsapparate* – nach der Terminologie Althusers – darstellen. Zwar bringt die Technologie der Prüfung nicht weniger als die Ideologie, von der in Bezug auf die Humanwissenschaften so oft die Rede ist, Machtbeziehungen zum Einsatz, dank derer Wissen erhoben und gebildet wird. Die politische Besetzung erfolgt aber aus der Sicht Foucaults bei der Disziplinartechnologie anders als bei der Ideologie nicht bloß auf der Ebene des Bewusstseins und der Repräsentationen, sondern auf der Ebene dessen, was ein Wissen ermöglicht.<sup>444</sup>

Die Transformation des Spitals und der Schule in *Prüfungsapparate*, in denen Kranke und Schüler in eine beinahe ununterbrochene Prüfungssituation versetzt werden, in ein ständiges Vergleichen eines jeden mit allen anderen, durch das sie zugleich gemessen und sanktioniert werden, haben zur *epistemologischen Deblockierung* und zu den Anfängen einer als Wissenschaft auftretenden Pädagogik entscheidend beigetragen.<sup>445</sup>

MENKE, »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 283–99.

443 Vgl. SP 271/dt. 238: »l'assujettissement de ceux qui sont perçus comme des objets et l'objectivation de ceux qui sont assujettis.«

444 Vgl. SP 217/dt. 239. Es bleibt allerdings unerklärt, ob der für die Disziplin qua Technologie notwendige Verweis auf die *Norm* angesichts des wesentlich synthetischen Charakters letzterer nicht ein Bewusstseinsmoment in den Vordergrund treten lässt. Foucaults strikt deterministische Auffassung des Verhältnisses zwischen körperlichen Techniken und anthropologischem Wissen infrage zu stellen, heißt auf jeden Fall, dem Bewusstsein erneut ein kritisches Potenzial zu eröffnen.

445 Vgl. SP 217/dt. 239.

Die Prüfung funktioniert dabei als ein Mechanismus, der eine bestimmte Form der Machtausübung mit einem bestimmten Typ der Wissensformierung kombiniert. Dazu gelangt sie im Allgemeinen durch drei Vorgänge: Sie kehrt die Ökonomie der Sichtbarkeit in der Machtausübung um; sie lässt die Individualität in ein Dokumentationsfeld treten und sie macht mit Hilfe ihrer Dokumentationstechniken aus jedem Individuum einen *Fall*.

In der Disziplin sind es die Untertanen, die gesehen werden müssen, nicht der Souverän. Die ständige Sichtbarkeit der Disziplinarindividuen, die Tatsache, dass sie immer gesehen werden können, sichert den konsistenten Zugriff einer Macht, die sie in einem Mechanismus der Objektivation einfängt. Hatte sich traditionell die Macht in ihrer Souveränität – wie etwa im Zeremoniell der Marter – in der Form des Exzesses und der Verausgabung manifestiert, so stellt das methodische, immanente Ritual der Prüfung die *politische Zeremonie* der Moderne exemplarisch dar.

Die Prüfungsprozeduren wurden andererseits von ihren Anfängen an von einem System der dokumentarischen Erfassung begleitet. Die Prüfung, die die Individuen in ein Feld der ständigen Sichtbarkeit stellt, setzt sie zugleich in ein minutiöses Netz des Schreibens und der Schrift. Und zwar mit zwei gewichtigen Neuerungen gegenüber den Methoden der traditionellen administrativen Dokumentierung: Die eine betrifft die Identifikations-, Signalisierungs- und Beschreibungsmethoden, die andere die Korrelation zwischen den dokumentarisch erfassten Elementen. Im ersten Fall steht man vor einer ersten *Formalisierung* des Individuellen innerhalb von Machtverhältnissen. Vor der Aufgabe, Menschenmengen in der Armee, den Spitäler, den Schulen und den Fabriken zielgerichtet zu verwälten, werden erste rudimentäre Codes entwickelt: ein physischer Code der Identifikation und Signalisierung, ein medizinischer Code der Symptome, ein Schul- und Militärcode der Verhaltensweisen und der Leistungen. Im zweiten Fall geht es darum, die erfassten Informationen untereinander zu korrelieren, zu kumulieren und nach Reihen anzuordnen, damit Vergleichsfelder etabliert werden können, durch die es möglich wird, zu klassifizieren, Kategorien zu bilden, Durchschnitte zu ermitteln und Normen zu fixieren.<sup>446</sup>

Dank des Aufzeichnungsapparates, der sie konstant begleitet, eröffnet die Prüfung darüber hinaus zwei Möglichkeiten, die für den Zweck der Regierung der Menschenmengen und deren Nutzbarmachung insoweit wesentlich sind, als sie der Korrelation zwischen *Individuen* und *Bevölkerungen* dienen. Zum einen erlaubt die Prüfung die Konstitution des Individuums als Gegenstand der Beobachtung und der Analyse. Das Individuum soll aber nicht, was Naturforscher in Bezug auf Lebewesen tun, auf spezifische Eigenschaften reduziert werden, sondern in

446 Vgl. SP 221–23/dt. 243–45.

seinen einzigartigen Zügen und Fähigkeiten und in seiner eigentümlichen Entwicklung erfasst werden. Zum anderen kann durch die Prüfung ein Vergleichssystem konstituiert werden, das die Messung der Phänomene auf einer globalen Ebene, die Charakterisierung kollektiver Tatbestände, die Einschätzung der Abweichungen der Individuen und ihre Verteilung innerhalb einer Bevölkerung ermöglicht. Durch die vielfältigen Dokumentationstechniken der Individualität, wie die Notierung, die Registrierung, die Dossierherstellung, hat die Prüfung aber vor allem die epistemologische Deblockierung der *Wissenschaften des Individuums* möglich gemacht.<sup>447</sup>

Die Aristotelische Frage nach der Möglichkeit und Legitimität einer Wissenschaft des Individuums darf durchaus auf einer rein philosophischen, spekulativen Ebene gestellt werden.<sup>448</sup> Laut Foucault ist aber der ›technisch-historische‹ Ansatz, den er in *Surveiller et punir* vertritt, fundamentaler. Dieser zwingt dazu, sich mit einer simplen *Tatsachenfrage* auseinanderzusetzen, namentlich mit der Emergenz dessen, was gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Zeichen der ›klinischen‹ *Wissenschaften* stehen könnte: Das Individuum (nicht mehr die Spezies) tritt ins Wissensfeld. Der wissenschaftliche Diskurs öffnet sich Prozeduren wie der Beschreibung des Singulären, der Vernehmung, der Anamnese, dem ›Dossier‹.

Die Gründe einer solchen Emergenz sind in einem technischen Wandel zu suchen: Die Geburt der modernen *Klinik* kann aus der Sicht Foucaults nicht *ideengeschichtlich* erklärt werden, sie muss vielmehr auf das Auftauchen der neuen Technologie der Klinik zurückgeführt werden. Man muss einen Blick auf die Schreib- und Registrierverfahren, auf die Prüfungsrituale und -mechanismen werfen, auf die Herausbildung disziplinärer Dispositive und eines neuen Typs der Macht über die Körper. Wenn somit *Surveiller et punir* noch eine *Archäologie der Humanwissenschaften* darstellt, dann – und dies nach einem ausdrücklichen Programm – nicht mehr wie *Les mots et les choses* auf der Ebene der Beschreibung einer Wissenschaftsstruktur und der impliziten Ontologie der empirischen Ordnungen, sondern auf der *genealogischen* Ebene der Bestimmung des *technischen* Ursprungs der Wissenschaften des Menschen.<sup>449</sup>

Mit Hilfe ihrer Dokumentationstechniken und der konstanten Sichtbarkeit, zu denen die Disziplin die Einzelnen zwingt, macht die Prüfung

447 Vgl. SP 223 f./dt. 246.

448 Dazu vgl. auch die bereits erwähnte Stelle in NC 174/dt. 184. Über den Anspruch der Humanwissenschaften, die Aristotelische Ablehnung einer Erkenntnis des Individuellen hinter sich gelassen zu haben, vgl. POLITZER, *Les fondements de la psychologie*, a.a.O., etwa 115 (zur Entwicklung eines ›determinisme individuel‹) und 176 (zur ›connaissance de l'individu‹ als dem Ausgangspunkt der Psychologie).

449 SP 224/dt. 246.

schließlich aus jedem Individuum einen *Fall*. Anders als in der Kasuistik und in der Jurisprudenz stellt der Fall in der Disziplin nicht mehr eine Reihe von Umständen dar, die eine *Tat* qualifizieren und die Anwendung einer Regel bestimmen; der Fall ist vielmehr das *Individuum* selbst, wie man es in seiner Individualität beschreiben, abschätzen, messen, mit andern vergleichen kann: das Individuum, dass es außerdem zu dressieren und anzupassen, zu klassifizieren, zu normalisieren und auszuschließen gilt. Die Chronik eines Menschen, die Erzählung seines Lebens haben lange zu den Ritualen der Manifestation seiner Macht gehört. Tag für Tag betrachtet, beobachtet und zum Gegenstand des Erzählens zu werden, war ein Privileg, das den Trägern der politischen Macht vorbehalten war. Die Disziplin kehrt dieses Verhältnis um: Nunmehr tritt die beliebige Individualität ins Feld der Beschreibbarkeit. Sie wird zum Gegenstand individueller Beschreibungen und biografischer Erzählungen. Sie stellt aber nicht mehr ein *Monument* für ein künftiges Gedächtnis, sondern ein *Dokument* für eine mögliche Auswertung dar. Die Prüfung als gleichzeitig *rituelle* und *wissenschaftliche* Fixierung der individuellen Unterschiede zeigt somit das Aufkommen einer neuen Spielart der Macht, die im Gegensatz zur traditionellen Zeremonie, in der Standeszugehörigkeiten, Abstammungen, Privilegien als Machtwappen zur Schau gestellt werden, jedem seine eigene Individualität als Stand zuweist: die Züge, die Abmessungen, die Abweichungen, die Noten, die ihn charakterisieren und die aus ihm einen *Fall* machen. Auch vor der Disziplin hätte der *Neue* genug Grund zum Lachen und zur Empörung gehabt.

#### i.iv Die Humanwissenschaften als Wissenschaften der Norm und des Normalen

Mit der Disziplinartechnologie findet eine Umkehrung der politischen Achse der Individualisierung statt, die immer *absteigender* wird. Je *anonymer* und *funktioneller* die Macht, umso mehr werden nicht die Inhaber von Privilegien, sondern diejenigen individualisiert, die dieser Macht unterworfen sind. Diese Individualisierung geschieht außerdem eher durch Überwachungen und Beobachtungen als mittels Zeremonien und Darstellungen; eher durch vergleichende Messungen, die sich auf die *Norm* beziehen als mittels eines Verweises auf Ahnen; eher durch Abweichungen als mittels außerordentlicher Taten.<sup>450</sup> In der Disziplin ist das Kind mehr individualisiert als der Erwachsene, der kranke Mensch mehr als der gesunde, der Wahnsinnige und der Delinquent mehr als der ›normale‹ Mensch. Alle Wissenschaften und Praktiken psychologischer Prägung sind im Zusammenhang mit dieser Umkehrung

450 Vgl. SP 226/dt. 248.

der Individualisierungsprozeduren zu denken. In ihrem Anspruch, sich als Wissenschaften der Wertvariationen zu etablieren, gehen sie insbesondere vom *Anormalen* und *Abweichenden* aus, um das *Normale* in seiner individuellen, konkreten Natur zu bestimmen.<sup>451</sup>

Der Moment, in dem das *Normale* den Platz des *Altehrwürdigen* einnahm und von den *historisch-rituellen* Methoden der Herausbildung der Individualität zu den *wissenschaftlich-disziplinären* Mechanismen der Herausbildung der Individualität übergegangen wurde, ist derselbe, in dem die Wissenschaften vom Menschen durch die Anwendung einer neuen Machttechnologie und Politischen Anatomie der Körper möglich wurden. Das Individuum ist dabei mehr als die bloße *Ideologie* einer Tauschgesellschaft, die sich als eine vertragliche Vereinigung von isolierten Rechtsubjekten verstanden hat; es ist vielmehr eine durch die spezifische Machttechnologie der Disziplin fabrizierte Realität. Es ist das Erzeugnis einer Macht, die ihrer *technischen, synthetischen* Natur nach wesentlich *produktiv* ist.<sup>452</sup>

In *Les mots et les choses* hatte Foucault von der unmittelbaren praktischen Relevanz der anthropologischen *epistème* gesprochen, von einem Imperativ, der das Denken von innen heimsucht und von Anfang an aus ihm eine Form des Handelns macht.<sup>453</sup> Dieser Imperativ des modernen Denkens war mit dem Übergang vom abstrakten ›Ich denke‹ der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie zum konkreten ›Ich‹ der modernen Analytik der Endlichkeit und mit der Notwendigkeit verbunden, eine konkrete Natur als ein Sein-Sollen zu erfassen. So in *Surveiller et punir*, wo das abstrakte Subjekt des Rechts dem konkreten der Disziplin gegenübergestellt wird, die Natur der Subjekte wird zu ihrem Sein-Sollen und ihr technisch bedingtes Sein-Sollen zu ihrer Natur. In *Surveiller et punir* hat freilich das anthropologische Denken in den Disziplinartechniken zudem seinen praktischen Arm gefunden.

Der Imperativ, der dem modernen Denken innewohnt, ist laut Foucault nicht zufällig mit dessen anthropologischem Charakter verbunden, denn er wird von der Möglichkeit impliziert, den Menschen als einen Gegenstand für ein Wissen zu konstituieren. Er ruht insbesondere im Inneren des anthropologischen Denkens und seiner Bewegung darauf hin, das *Ungedachte* einzuholen. Die endlichen Vermittlungen der modernen Anthropologie verinnerlichen das, was dem Denken äußerlich, aber nicht fremd, sondern wesentlich eigen ist. Die anthropologische *epistème* ist somit – so kann man die in diesem Fall etwas kryptischen Ausführungen Foucaults verdeutlichen – aufgrund ihrer synthetischen Natur selbst unmittelbar *praktisch* und *produktiv*: Sie

451 SP 226/dt. 248 f.

452 Vgl. SP 227/dt. 250.

453 Vgl. MC 338 f./dt. 394–96.

registriert nicht einfach möglichst treu eine Realität, die ihr äußerlich ist, sondern sie *erzeugt* sie durch eine Vermittlung neu, in der das Subjektive und das Objektive, das Fundamentale und das Positive nicht mehr voneinander zu trennen sind. Zudem ist sie strukturell und nicht erst genealogisch *technisch*, das heißt, sie erzeugt durch ihre synthetische Tätigkeit funktionell auf ein endliches Ziel hin organisierte Zusammenhänge. Eher als durch ihren Ursprung ist sie ihrer Struktur nach *poietisch* ausgerichtet.<sup>454</sup> Deshalb ist sie auch unmittelbar *normativ*, das heißt, sie bettet die Elemente ihrer Synthese in endliche Sinnzusammenhänge ein, die ihr als Werthorizont dienen.

Foucaults Bestimmung der unmittelbaren praktischen Natur der anthropologischen *epistème* verhält sich homolog zur Charakterisierung, die er vom eigentlichen epistemologischen Kern der Humanwissenschaften gibt, abgesehen von deren Einordnung in die Dimension der Repräsentation. Die Geschichte der Humanwissenschaften zeichnet sich laut Foucault durch die Bewegung aus, die sie von der Entgegensetzung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zur Polarität zwischen Bewusstem und Unbewusstem führt. Es wurde bereits hervorgehoben, wie dadurch unter den drei von ihm unterschiedenen *kategorialen* Modellen der Humanwissenschaften, das *biologische*, das *ökonomische* und das *philologische* Modell, dem ersten ein Primat zugesprochen wird.<sup>455</sup> *Surveiller et punir* stellt eine implizite Bestätigung dieser Interpretationsrichtung dar, denn in Foucaults Untersuchung über die Geburt des Gefängnisses in Zusammenhang mit den Humanwissenschaften ist kaum mehr von *Konflikten* und *Regeln* und von *Bedeutung* und *System*, sondern nunmehr allein von *Funktionen*, *Normalem* und *Pathologischem* und *Normen* die Rede.

In *Les mots et les choses* hatte Foucault insbesondere an der Verschiebung der Perspektive der *Funktion* zu jener der *Norm* eine die gesamte Geschichte der Humanwissenschaften prägende Umkehrung festgemacht.<sup>456</sup> An der Projektionsfläche der Biologie erscheint somit der Mensch als ein Wesen, das *Funktionen* hat, das heißt, das in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt Stimuli erhält (physiologischer wie auch sozialer und kultureller Natur) und auf sie nach zusammenhängenden, *funktionell* auf ein Ziel hin ausgerichteten Strategien antwortet, deren Erfolgschancen seine *Existenzbedingungen* ausmachen. Mit einer Betrachtungsweise, die die *Funktion* in den Mittelpunkt stellt, geht aus der Sicht Foucaults die Notwendigkeit einher, das normale vom nicht-normalen Funktionieren

454 Hier ist Foucault der Auffassung Gaston Bachelards von der Wissenschaft als *Phänomenotechnik*, als technische Konstitution von Phänomenen nahegekommen. Bachelard denkt an eine völlige Durchdringung von Technik und Wissenschaft, wie genau zu zeigen sein wird.

455 Vgl. hier Kap. III.iv.ii.

456 Vgl. MC 371 ff./dt. 431 ff.

*de facto* zu unterscheiden, sodass die Humanwissenschaften gemäß einer Wertdichotomie gespalten wurden: Sie teilten sich in einen positiven und in einen negativen Pol, in *das Normale* und *das Pathologische*. Mit dem Übergang zum Begriff der *Norm* – Foucault denkt dabei, wie bereits erwähnt, an Autoren wie Kurt Goldstein, Marcel Mauss und Georges Dumézil – hat sich diese Dichotomie aufgelöst, und das Feld der Humanwissenschaften wurde nicht mehr in eine *Pathologie* und in eine *Physiologie* (im weitesten Sinne als Wissenschaft der normalen Funktionsweisen) aufgeteilt. Da nämlich die Norm die Erfüllung der Funktionen vom Standpunkt ihrer internen Konsistenz her, das heißt aus dem *Inneren der Tätigkeit*, die sie vollzieht, betrachtet, erhielt jede analysierte Gesamtheit in sich selbst ihre eigene Kohärenz und Gültigkeit. Es wurde somit nicht mehr möglich, selbst in Bezug auf Kranke von einem *pathologischen* Verhalten, selbst in Bezug auf Gesellschaften, die am Rande der Geschichte geblieben waren, von *primitiver* Mentalität oder selbst in Bezug auf absurde Erzählungen oder gar auf die Unschlüssigkeit der Träume von *sinnlosen* Reden zu sprechen. Vielmehr ging es nunmehr um einen originären Existenzstil, um eine Kultur, die ihrer eigenen Gesetzlichkeit folgt, und um narrative Gebilde, die einer anderen Sinnlogik gehorchen.

Foucaults Entgegensetzung zwischen *Funktion* und *Norm* hält kaum einer näheren Betrachtung stand. Man hat es nämlich nicht mit zwei Phänomenen zu tun, die *fonction* und die *norme*, auf die man sich nach zwei unterschiedlichen Standpunkten, dem *Normalen* und *Pathologischen* und der *Norm*, beziehen kann, sondern offensichtlich mit einem einzigen Phänomen, der *Funktion*, und zwei Arten und Weisen, es im Bezug zu ziehen, nämlich im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen *Normalen* und *Pathologischen* und im Hinblick auf die *Norm*. Vom Normalen und Pathologischen sagt Foucault nur, dass es sich um eine Unterscheidung handelt, die mit dem Standpunkt der Funktion notwendig verbunden ist und eine Dichotomie von Werten impliziert. Bezieht man sich allerdings auf Foucaults Bestimmung der Norm als die *innere, synthetische* Perspektive, so wird das Normale und das Pathologische als der *äußere, analytische* Standpunkt gelten. Da außerdem auch in Bezug auf die Norm sich leicht eine Wertdichotomie konstruieren lässt, nämlich zwischen dem, was der Norm entspricht, und dem, was ihr nicht entspricht, dem *Normkonformen* und dem *Abnormen*, bleiben als Charakteristika vom Normalen und Pathologischen eigentlich nur die Äußerlichkeit und der analytische Charakter übrig.

Die Verschiebung vom Normalen und Pathologischen zur Norm, die laut Foucault die gesamte Geschichte der Humanwissenschaften markiert hat, kann demnach im Sinne des Überganges von einer äußeren, analytischen Perspektive zu einer innerlichen und synthetischen verstanden werden. Nicht anders als der Wandel von der klassischen Analytik des Qualitativen zum modernen Prinzip der Organisation stellt sie

außerdem keinen zufälligen Sprung, sondern eine interne Entwicklung dar. Denn es gehört zum Begriff der Funktion, dass sie nur synthetisch und intern als ein solidarischer Zusammenhang erfasst werden kann. Das Problematische der (wissenschaftlichen) Grenzziehung zwischen Normalem und Pathologischem liegt gerade darin, dass man angibt, sie analytisch zu bestimmen, während sie immer den Bezug auf eine intrinsische Ganzheit und somit auf einen Sinn und einen Wert oder gar auf eine *Norm* impliziert.<sup>457</sup> In diesem Sinne tut die laut Foucault für die Geschichte der Humanwissenschaften bezeichnende Verschiebung zur Norm nichts anderes, als das zum Vorschein zu bringen, was der Dichotomie zwischen Normalem und Pathologischem bereits innewohnte.

Die Verschiebung zur Norm ist aber vor allem eine Entwicklung, die mit der Epistemologie der Humanwissenschaften und der anthropologischen *epistéme*, die sie trägt, wesentlich verbunden ist. Die Humanwissenschaften sind wesentlich *Normwissenschaften*. Denn die Norm führt in ihrem Anspruch, individuelle Phänomene zu erfassen, Mannigfaltiges auf die intrinsische Einheit zurück, die ihm als sein *Individualgesetz* innewohnt und es möglich macht. Das Einzelne oder *konkrete Allgemeine*, das sie somit erfasst, stellt eine endliche *Subjektivation* dar, eine reflexive Struktur, in der äußerliche Manifestationen und ihre Einheit beziehungsweise Inneres, Objektives und Subjektives, Positives und Fundamentales sich amphibolisch, ja hybrid in sich selbst widerspiegeln. Diese fehlerhafte Zirkularität erklärt, warum das Problem des Unbewussten sich – nicht anders als im Fall der anthropologischen *epistéme*, aber diesmal auf der Ebene der Repräsentation und nicht der fundamentalen Disposition der Dinge – mit der Existenz selbst der Humanwissenschaften deckt.<sup>458</sup> Da sie das, was ihre Bedingung der Möglichkeit ausmacht, als ihren Gegenstand behandeln, das Fundamentale als das Positive, das Subjektive als das Objektive, sind die Humanwissenschaften stets von einer Art transzendentaler Beweglichkeit belebt, die sie dazu bringt, das Bewusstsein des Menschen immer wieder auf seine realen Bedingungen, das heißt auf sein *Unbewusstes* zurückzuführen. Es versteht sich, dass die Verschiebung von der *Dichotomie des Normalen und des Pathologischen zur Norm* als das eigentliche Proprium der Humanwissenschaften gleichzeitig einen Übergang zur *Bipolarität des Bewusstseins und des Unbewussten* impliziert.

457 Dazu wird in Bezug auf Georges Canguilhem genauer noch die Rede sein. In Kapitel I. der *Nouvelles réflexions* (fortan als NP<sup>mr</sup> angegeben), dem Zusatz von 1966 zu *Le normal et le pathologique*, auf das Foucault in *Surveiller et punir* hinweist, spricht Canguilhem etwa vom notwendigen Angewesen sein einer jeden Normalisierungsbemühung auf die gesellschaftliche Vorstellung eines bestimmten Guten (vgl. NP<sup>mr</sup> 176/dt. 167).

458 Vgl. MC 375/dt. 436.

*Surveiller et punir* stellt »le pouvoir de la norme« (SP 216/dt. 237) ins Zentrum der Disziplinen, insofern sich an diesen eine Genealogie der Humanwissenschaften ablesen lässt. In Foucaults Buch über das moderne Gefängnis ist aber nicht mehr von einer Verschiebung vom *Normalen und Pathologischen* zur *Norm* die Rede. Man hat es vielmehr mit einer Kombination der beiden Perspektiven zu tun, wie das Auftauchen des Begriffs der *Normalisierung* bezeugt. Mit den Disziplinen tritt das Problem der Verwaltung von Menschenmengen und somit jenes einer möglichst optimalen Artikulation zwischen *Individuen* und *Bevölkerungen* in den Vordergrund. Die Bedeutung des *Normalen* als durchschnittlicher Wert ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Manchmal verwendet Foucault *Norm* und *normal* einfach als Synonyme.<sup>459</sup> Eine Differenzierung muss eher auf der Ebene der impliziten Argumentation gesucht werden. In der Bestimmung der Operationen, die die *normalisierende Sanktion* ausmachen, spricht Foucault etwa von einer *Gesamtregel*, die dazu dient, die Leistungen und Verhaltensweisen der Einzelnen zu vergleichen, zu differenzieren, zu homogenisieren und auszuschließen. Diese *règle d'ensemble* funktioniert auf der einen Seite als ein *Durchschnitt*, den es einzuhalten gilt, das heißt letztendlich als positive, beobachtbare Naturtatsache, und auf der anderen als entweder *minimale Schwelle* oder als *Optimum*, dem man sich annähern soll, das heißt im Grunde als ein Idealwert, der nicht beobachtet, sondern gesetzt wird.<sup>460</sup> Im ersten Fall wirkt die Regel als äußerer, analytischer Standpunkt: als das *Normale*; im zweiten als innerer, synthetischer Standpunkt: als die *Norm*. Georges Canguilhem – wie noch näher zu sehen sein wird – insistiert in *Le normal et le pathologique* darauf, dass das *Normale* seinen Anspruch, einen reinen Durchschnitt darzustellen, kaum einlösen kann: Angesichts seiner axiologischen, synthetischen Natur kann es ohne eine Wertsetzung nicht etabliert werden.<sup>461</sup> Foucault, der hier zwar auf zwei

459 Vgl. etwa SP 216/dt. 237. Zu den Begriffen *normal* und *Normalisierung* vgl. auch die Vorlesungen: FOUCAULT, *La société punitive* (1972–1973), a.a.O., 220 ff./dt. 295 ff. (dort auch die Anmerkung des Herausgebers Harcourts, 228, Anm. 28/dt. 305 f.); DERS., *Le pouvoir psychiatrique* (1973–1974), a.a.O., 56 ff./dt. 88 ff., 200 f./292 f.; DERS., *Les anormaux* (1974–1975), a.a.O., 24, 39 ff., 253/dt. 45 f., 61 ff., 350.

460 Vgl. SP 215/dt. 236.

461 Vgl. etwa NP<sup>es</sup> 25: »C'est par rapport à une mesure jugée valable et souhaitable – et donc par rapport à une norme – qu'il y a excès ou défaut. Définir l'anormal par le trop ou le trop peu, c'est reconnaître le caractère normatif de l'état dit normal« (»Denn Übermaß oder Mangel gibt es nur in Bezug auf für gültig und wünschenswert erachtetes Maß, ergo in Bezug auf eine Norm. Eine Definition des Anormalen durch das Zuviel oder Zuwenig anerkennt notwendig den normativen Charakter des normal genannten Zustandes«, dt. 34). Vgl. außerdem das Kapitel über den Durschnitt NP<sup>es</sup> 96 ff./dt. 155 ff.

unterschiedliche Verwendungsweisen der *Regel* hinweist, aber ansonsten deren *nature mixte* hervorhebt, ist sich bewusst, dass das Normale nie auf einen rein quantitativen Wert reduziert werden können. Er weiß aber auch, dass die Wertsetzung, durch die das Normale etabliert wird, aufgrund ihres unmittelbaren und endlichen Charakters wiederum nicht ohne einen strukturellen Naturrest dezidiert werden kann. Darin besteht auch die eigentliche *biopolitische* Natur der Norm und des Normalen als deren Objektivierung.

Die Norm als idealisierter Durchschnitt einer Menschenmenge oder gar einer *Bevölkerung* kann als vergleichendes, differenzierendes, hierarchisierendes, homogenisierendes und ausschließendes Prinzip positiv gelten, indem sie in der analytischen Grenzziehung zwischen Normalen und Pathologischem verobjektiviert wird.<sup>462</sup> Sie muss aber darüber hinaus auch auf der Ebene der *Individuen* ihre Anwendung finden: Sie stellt die *Natur der Individuen* fest.<sup>463</sup> Dabei dient sie als klinisches Prinzip der Erkenntnis des konkreten Menschen. Um die Anordnung und Nutzbarmachung der Einzelnen innerhalb einer gegebenen Menschenmenge *positiv* zu ermöglichen, muss sie sich aber wiederum analytisch bestimmen lassen und in normalen Werten ihren Ausdruck finden: in quantitativen Abmessungen von Leistungen, Fertig- und Fähigkeiten, Niveaus, Rängen. Erst durch ihre ständige Verobjektivierung ins Normale und durch das Wechselspiel zwischen der Ebene der Bevölkerung und jener der Individuen kann die Norm als *Normalisierung* konkret wirken.

#### i.v Die psychosomatische Einheit des Körpers und der Seele der Untertanen

*Surveiller et punir* weist weder eine direkte Diskussion der Begriffe des *Normalen* und des *Pathologischen* und der *Norm* noch eine ausführliche Theorie der *Subjektivierung* auf. Zwar ist immer wieder von der »Herstellung von Individuen«, von der Zuweisung der eigenen individuellen Identität als eines sozialen Standes, von der Erkenntnis des konkreten Menschen oder gar von der »schönen Totalität des Individuums« die Rede.<sup>464</sup> Der Begriff der *assujettissement* steht außerdem nicht nur für eine *Unterwerfung*, wie seine eigentliche Bedeutung suggerieren würde,

<sup>462</sup> Vgl. die äußere Grenze des Anormalen (»la frontière extérieure de l'anormal«, SP 215/dt. 236), von der insbesondere in Bezug auf die ausschließende Funktion der normalisierenden Sanktion die Rede ist.

<sup>463</sup> Vgl. SP 215/dt. 236.

<sup>464</sup> Vgl. etwa SP 196, 200 /dt. 216, 220; SP 225/dt. 247: »chacun reçoit pour statut sa propre individualité«; SP 224, 227/dt. 246, 250; SP 253/dt. 278: »la belle totalité de l'individu«.

sondern zugleich auch für das Produzieren eines Subjektes. Foucault weist aber nirgends ausdrücklich darauf hin, wie die Art der Subjektivität, die von der Disziplin hergestellt werden soll, weiter zu bestimmen ist. Foucault hatte auf jeden Fall in *Les mots et les choses* und insbesondere in seiner *Analytik der Endlichkeit* die Struktur der modernen, anthropologischen, postmetaphysischen Subjektivität zur Genüge beschrieben. Für jeden Leser von Foucaults *archéologie des sciences humaines* sprechen somit die Hinweise auf die Entstehung der Humanwissenschaften als klinische Wissenschaften für sich. In *Surveiller et punir* setzt Foucault lediglich den Akzent anders: Es kommt nicht mehr darauf an, die *Struktur* der modernen, endlichen Subjektivität zu umreißen, sondern deren *Genealogie* aufzuzeigen. Neben den wiederholten Anspielungen auf die »schöne Totalität der Individuen« und dem ausdrücklichen Programm einer Umkehrung von Kantorowicz' Unterscheidung der zwei Körper des Königs in der natürlich-politischen, psychosomatischen Einheit des Körpers und der Seele der Untertanen ist darüber hinaus mit dem Begriff der Norm eine bestimmte Subjektivitätsform vorausgesetzt: Sie besteht im Reflexionsverhältnis zwischen einer inneren Einheit und einer Mannigfaltigkeit, einem Subjekt und einem Objekt, das aufgrund seiner Endlichkeit nicht anders als *amphibologisch* und *hybrid* sein kann.

Foucault unterscheidet *de facto* zwei Arten oder besser zwei Ebenen der vom Normbegriff implizierten Subjektivität: Zum einen die eines allgemeinen Sinnzusammenhangs, der reflexiv strukturiert ist und in Bezug auf eine *Bevölkerung* oder eine gegebene *multitude* das Ideal ausspricht, aufgrund dessen die Grenze zwischen *Normalem* und *Pathologischem* gezogen werden kann; zum anderen die eines besonderen, ebenso reflexiv strukturierten Sinnzusammenhangs, dem gemäß die Norm und die konkrete Natur eines jeden Individuums festgestellt wird. Mit seiner These einer *Herstellung* der Individuen durch Körpertecnologien verpflichtet sich Foucault aufzuzeigen, dass die Synthese, deren inneres Gesetz von der Norm dargestellt wird, oder wenn man so will die *schöne Totalität*, die die Einzelnen als Einzelne ausmacht, sich gleichsam *physisch-technologisch* determinieren lässt und, damit einhergehend, dass die *Macht*, die diese *physisch-technologische* Determinierung aufgrund der asymmetrischen Verhältnisse, die ihr innenwohnen, darstellt, den von ihr erzeugten Individuen nicht *äußerlich*, sondern dass sie wesentlich *intrinsisch* ist. Dies ist weder *prinzipiell* noch *real* vertretbar. Auf einer *prinzipiellen* Ebene – wie bereits hervorgehoben – verleiht die synthetische Natur der konkreten Individualität einen *Emergenzcharakter*, der sie vor jeder endlich analytischen Reduktion oder gar Determinierung bewahrt. Zudem hat die Rede von einer ›Physik‹, wie *mikrologisch* sie auch immer sein mag, hier keinen Sinn: Bereits die *technische* – geschweige denn eine *techno-logische* – Dressur der Körper

richtet sich organisch auf ein bestimmtes Ziel, auf einen Nutzen hin aus. Man hat es somit offensichtlich mit einer *Organik* – oder noch besser mit einer *Physiologie*, wie der Gebrauch des Wortes normal an sich bereits bezeugt – und keineswegs mit einer *Physik* zu tun. Dies weiß auch Foucault, der gerade in Bezug auf die disziplinäre Dressur von der Ablösung des mechanischen Körpers der metaphysischen Anatomie Descartes' und La Mettries durch den *organischen Körper der nützlichen Abrichtung* spricht.<sup>465</sup> Konkrete Individualitäten widersetzen sich aber *prinzipiell* auch jeder äußeren technischen Instrumentalisierung. Jeder auf einen bestimmten Sinn hin ausgerichteten Subjektivierung können sie jederzeit eine ebenso endliche, auf einen besonderen Sinn hin ausgerichtete Subjektivierung entgegensetzen. Sie lassen sich von Natur aus weder *physisch*- noch *organisch-technisch* determinieren.

Auf einer *realen, historisch-kontingenten* Ebene wird mit der These einer *physisch-technologischen* Herstellung der Individuen Foucaults Argumentation eine Beweislast auferlegt, die kaum zu bewältigen ist. Denn die determinierende, äußerliche Gewalt der disziplinären Körperabrichtung zugleich als eine intrinsische Macht denken zu wollen, bedeutet, von einer *Allgegenwart* (»omniprésence«, SP 355/dt. 392) der Disziplin und einer *Universalität* des Normativen (»universalité du normatif«, SP 356/dt. 393) ausgehen zu müssen, das heißt von Attributen, denen man eher mit einer Metaphysik als mit einer archäologischen Rekonstruktion von Diskursformationen als Systeme existierender Aussagen gerecht werden kann.

Die Mängel der anthropologischen Subjektivität sind zuerst einmal nicht äußerlicher, sondern intrinsischer Natur: In erster Instanz sind sie nicht *genealogisch*, sondern *strukturell*. Deshalb wäre es falsch, dem *genealogischen* Ansatz von *Surveiller et punir* gegenüber dem *strukturellen* von *Les mots et les choses* irgendeine Form von Vorrang zu erkennen zu wollen. Wenn die endliche Subjektivität des *homme* der humanwissenschaftlichen Klinik ein Problem mit der Technik hat, dann nicht in erster Linie, weil sie *technisch* erzeugt ist, sondern weil sie einen intrinsischen technischen Charakter aufweist. Eine *strukturell technische* Natur wohnt dem modernen, anthropologischen Individuum inne, indem die Einzelheit oder gar das konkrete Allgemeine, worin es besteht, endlich vermittelt ist: Es ist als eine auf ein besonderes Ziel hin ausgerichtete Totalität konstituiert. Daher röhrt auch der intrinsische Gewaltgehalt einer solchen endlichen Form der Subjektivation: Die Vermittlung zwischen Objektivität und Subjektivität, Mannigfaltigkeit und Einheit, Körper und Seele, auf der sie beruht, wird nicht auf die gewaltlose Macht des Freiheits-, Gerechtigkeits-, Liebes- und Lebensprinzips bezogen, das dem Menschen als mit Vernunft begabtes Erdwesen, als handelnde und

465 Vgl. SP 181 f., 160 f./dt. 199 f., 174 f.

denkende Kopula zwischen Natur und Freiheit innewohnt. Diese Form von intrinsischer Selbstbeherrschung und -versklavung, die gleichsam wie die ironische Umkehrung des emanzipatorischen Programms der aufklärerischen Autonomie klingt, weist die strukturelle Dürftigkeit einer Subjektivität auf, die, auf einer vermeintlich verselbständigt Endlichkeit aufgebaut, nach einer weiteren Vergeistigung und Idealisierung immer schon verlangt.

Anders als für die genealogische Disziplinarmacht, die nur *fabrizierte* Individuen zu kennen scheint, können im Fall der intrinsischen Beherrschungsstruktur der anthropologischen Subjektivität die Adressaten der Gewalt angegeben werden: Es sind die Subjekte, die ihr konstitutives Angewiesensein auf Absolutes und Unendliches zu artikulieren vermögen und somit sich als *frei* erweisen. Hiermit stellt die Struktur der anthropologischen Subjektivität eine Machtform dar, die ebenso *unterdrückend* wie *produktiv* ist. *Unterdrückend* ist die anthropologische Subjektivation selbstredend nicht im naiven Sinn eines auf eine anfängliche, für sich bestehende Substanz oder gar auf ein unbeflecktes Urbegehren ausgeübten Zwanges. Gegen ein solches Repressionsparadigma sträubt sich Foucault zu Recht. Der intrinsisch *repressive* Charakter der anthropologischen Subjektivierung besteht vielmehr in ihrer gewalttätigen Reduktion des strukturellen Freiseins der Subjekte. *Produktiv* ist sie darüber hinaus, weil aufgrund ihrer synthetischen Natur die bestimmte Subjektivität, an der sie die Freiheit der Subjekte festmacht, immer eine *erzeugte* ist.

Der Weg, den der späte Foucault mit seiner Untersuchung der antiken Selbstpraktiken einschlägt, mag sicher eine Alternative gegenüber der disziplinären Genealogie der modernen Subjektivität darstellen. In diesem Sinne war sein Platz bereits in *Surveiller et punir* eingeschrieben, wo Foucault auf die Kloster- und asketische Disziplin der christlichen Tradition hinweist, die zwar den Gehorsam gegenüber einem geistigen Führer vorhersahen, die aber wesentlich auf die Steigerung der Selbstherrschaft eines jeden über sich selbst und den eigenen Körper abzielten.<sup>466</sup> Es bleibt allerdings äußerst fraglich, inwiefern eine Änderung der Subjektivierung lediglich auf der Ebene ihrer *Genese* – die jetzt nicht mehr auf ein durch eine asymmetrische Machtrelation erzeugtes *disziplinäres*, sondern auf ein freies, *ästhetisch-ethisches* Selbstverhältnis gerichtet sein soll – ihre *Strukturprobleme* lösen kann. Letztendlich kann es kaum darum gehen, anders zu werden als man ist oder *ein Anderer zu werden* als der, als den man uns möchte und braucht, sondern schlicht anders zu sein. Foucaults späte etho-poetische Wende ist somit umso verblüffender, je mehr man sie nicht nur als eine Antwort auf die Disziplinargenese der modernen Seele, sondern auch in Hinblick auf die Analytik

466 Vgl. SP 162/dt. 176.

der Endlichkeit der modernen *epistème* betrachtet. Beide sind aber, wie die Rede von der *Macht der Norm* unmissverständlich zeigt, unauflösbar miteinander verflochten.<sup>467</sup> Auf die Macht der Norm, zuerst der Disziplinar- und dann der Biomacht, auf das Dispositiv der Sexualität und auf jenes des Gefängnisses und der Disziplin kann die *Lust* ebenso wenig wie der *Körper* eine Antwort geben. Nicht weniger als das äußerliche, naturalistische Verzehren des *Begehrens*, gegen das sich Foucault in seiner Polemik gegen Wilhelm Reich und vor allem Jacques Lacan und Gilles Deleuze sträubt, kann die Lust als endliche, subjektivistische Aneignung der Äußerlichkeit ohne Bezug auf die absolute Vermittlung der Liebe und des Lebens eine Alternative zur biopolitischen Hybris der modernen, anthropologischen Subjektivierung bieten.<sup>468</sup>

<sup>467</sup> Im Sinne eines Strukturmangels in der endlichen, praktischen Subjektivität der etho-poetischen Wende können die Einwände Pierre Hadots gegen Foucaults Auffassung der antiken Lebenskunst verstanden werden: Die spirituellen Übungen in der Antike dienten der Verwirklichung des wahren Wesens des Menschen und somit der Herstellung des richtigen Verhältnisses eines jeden zur universellen Ratio des Kosmos (vgl. P. HADOT, »Réflexions sur la notion de ‚culture de soi‘«, in: DERS., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (1993), 323–32, insb. 325 f./dt. 221). Höchst interessant ist auch die Bewertung Heidrun Hesses, die allerdings den Parallelismus zur Disziplinartechnologie nicht hervorhebt, nach der Foucaults Lebenskunst die aristotelische Unterscheidung zwischen *Handeln* und *Herstellen* nicht sich anzueignen vermag (vgl. H. HESSE, »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 300–308, insb. 306 ff.). Ein Zeichen der strukturellen Schwäche der etho-poetischen Subjektivierung ist darüber hinaus aber auch die relative Einfachheit, mit der sie sich in ihr Gegenteil umkehren lässt, nämlich von einer Form der Selbstbefreiung und Selbstverwirklichung in einen Reflex neoliberalen Individualismus (vgl. A. HONNETH, »Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung«, in: DERS. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002, 141–58 und RICHTER, »Expressivität und Freiheit«, a.a.O., 216 ff.). Im Sinne einer Differenzierung zwischen *Struktur* und *Genese* der Subjektivität vgl. auch die wichtige Bemerkung von Charles Taylor, wonach zwischen disziplinärer und etho-poetischer Subjektivität nur auf der Basis ihres Aufgezwungenseins und nicht ihres Verhältnisses zur Wahrheit unterscheiden werden könne (vgl. Ch. TAYLOR, »Foucault on Freedom and Truth«, a.a.O., 90, Anm. 41).

<sup>468</sup> Vgl. hingegen VS 208: »Contre le dispositif de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais le corps et les plaisirs« (»Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehr sein, sondern die Körper und die Lüste«, dt. 151).

Die Empörung des Neffen war zwar gegen den Anspruch gerichtet, seine Allgemeinheit in der festen, endlichen Bestimmung einer konkreten Subjektivität aufgehen zu lassen. *Entfremdet* fühlte er sich aber nicht nur deshalb, weil seine *unverrückte* Persönlichkeit nicht der vollen Entfaltung seines Selbst entsprach, sondern ebenso sehr, weil ihm diese von anderen, seinen Gönner und Mäzenen, äußerlich auferlegt wurde. Sie war ebenso eine Folge der vorrevolutionären Verabsolutierung der *Macht der Reichtümer* wie diese ihrerseits eine Folge von ihr war, nämlich von Subjekten, die zu keinem effektiven Widerstand mehr fähig sind. Die Rebellion des Neffen gründet nicht nur *prinzipiell* in der Mangelhaftigkeit der Subjektivität, die man ihm aufzwingen wollte, sondern auch *real* in der einfachen Tatsache, dass ihm diese Subjektivität aufgezwungen wurde. Ähnlich kann das Problem der modernen, anthropologischen Subjektivität nicht alleine in der Falschheit ihrer Konzeption liegen. Es ist nicht nur ein Problem spekulativer Natur, obwohl es unbestreitbar auch ein solches ist. Das Modell ist nicht nur prinzipiell falsch, sondern es wird auch real von Kräften aufgedrängt, deren Aufkommen wiederum im Sinne einer Wechselwirkung vom falschen spekulativen Modell abhängig ist.<sup>469</sup> In diesem Sinne – wie noch zu zeigen sein wird – gewinnen Foucaults Untersuchungen über die Disziplin, die sich im Hinblick auf eine Genese der Subjekte als wenig aufschlussreich erwiesen haben, erneut an Plausibilität und Bedeutung.

#### i.vi Der Panoptismus als spezifische Technologie der politischen Macht nach der Abdankung des Leviathans

Jeremy Bentham's architektonisches Modell des Panopticons interessiert Foucault als ein *Verstärker für jeden beliebigen Machtapparat*.<sup>470</sup> Insofern antwortet das architektonische Modell Bentham's auf die Frage nach der tatsächlichen, *realen* Wirksamkeit und Zwangsgewalt der Disziplinarmacht, die sich doch unscheinbarer, winziger Techniken und Hinterlistigkeiten bedient.<sup>471</sup> Bentham entwarf 1787 das *Panopticon* vor allem als ein auf die verschiedensten Formen von Kontroll- und Untersuchungsanstalten, auf Schulen, Manufakturen, Hospizen, Krankenhäuser ebenso wie auf Haftanstalten anwendbares Konstruktionsprinzip und nicht, wie oft angenommen, als das Modell für eine perfekte

Dazu auch G. DELEUZE, »Désir et plaisir«, zuerst in: *Magazine littéraire*, 325 (1994), jetzt in: DERS., *Deux régimes de fous*, a.a.O., 112–22.

<sup>469</sup> Zur Verschränkung zwischen »theoretischen Depotenzierungen« und »realen Entmächtigungen« im Status des modernen Subjekts vgl. E. ANGEHRN, »Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus«, a.a.O., 15.

<sup>470</sup> Vgl. SP 240/dt. 265.

<sup>471</sup> Vgl. SP 227/dt. 250.

Sicherheitsinstitution.<sup>472</sup> In der Mitte des Panopticons soll ein hoher Turm stehen, der, nach allen Seiten geöffnet, einen konstanten Blick in das umgebende, in Zellen unterteilte Ringgebäude erlaubt. In den Zellen wird man vollständig gesehen, ohne jemals in den Turm sehen zu können; vom Turm in der Mitte aus sieht man alles, ohne je gesehen zu werden. Dadurch erzeugt das Panopticon seine Hauptwirkung, nämlich die Schaffung eines bewussten, permanenten Sichtbarkeitszustandes, der das automatische, anonyme Funktionieren der Macht sicherstellt.

Als eine solche Figur *politischer Technologie* und als *verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell* versteht Foucault Bentham's architektonisches Prinzip der universellen Einsehbarkeit.<sup>473</sup> Deshalb spricht Foucault lieber von *Panoptismus* und von *panoptischem Schema* als von *Panopticon*. Deshalb setzt er der *panoptischen Anstalt* die *verpestete Stadt* entgegen.<sup>474</sup> Die Vorkehrungen, die im 17. und 18. Jahrhundert für den Fall vorgesehen waren, dass die Pest sich in einer Stadt ankündigte, stellen ein kompaktes Modell eines Disziplinardispositivs dar. Der Ausnahmezustand der Pest forderte außerordentliche Massnahmen, die völlige Isolierung der betroffenen Stadt, eine Disziplin als Block, als geschlossene Anstalt, die am Rande der Gesellschaft etabliert wird und gänzlich auf negative Funktionen ausgerichtet ist: das Übel zu stoppen, die Kontakte und die Kommunikationen zu brechen, die Zeit und somit die Entwicklung der Seuche zum Stillstand zu bringen. Der Panoptismus, den man oft fälschlicherweise als die Utopie der perfekten Einsperrung verstanden hat, setzt hingegen keinen Ausnahmezustand voraus: Er stellt vielmehr das idealisierte Diagramm eines Machtmechanismus dar, der sich von jeder spezifischen Verwendung ablösen lässt und der seiner wesentlichen Natur nach dazu bestimmt ist, sich im gesamten Gesellschaftskörper auszubreiten und dort bis in das Alltagsleben der Menschen einzudringen.<sup>475</sup> Wenn Foucault insgesamt von einer *Disziplinargesellschaft* spricht, so hat

<sup>472</sup> Der vollständige Titel von Bentham's Werk lautet: *Panopticon; or, the Inspection House: containing the Idea of a new Principle of Construction applicable to any Sort of Establishment, in which Persons of any Description are to be kept under Inspection; and in particular to Penitentiary-Houses, Prisons, Houses of Industry, Work-Houses, Poor-Houses, Manufactories, Mad-Houses, Lazarettos, Hospitals, and Schools; with a Plan of Management adapted to the Principle: in a Series of Letters, written in the year 1787, from Crecheff in White Russia, to a Friend in England. By Jeremy Bentham. Dublin, printed: London, reprinted 1791* (vgl. J. BENTHAM, Works, hg. von J. Bowring, Bd. IV, London 1791, 37–172).

<sup>473</sup> Vgl. SP 239/dt. 263 f.

<sup>474</sup> Vgl. SP 239/dt. 263.

<sup>475</sup> Zur Infragestellung des Modells der Einsperrung zugunsten einer diffusen, auf die ganze Gesellschaft verallgemeinbaren Form des Eingriffes vgl. auch FOUCAULT, *La société punitive (1972–1973)*, a.a.O., 200/dt. 270.

er gerade die Bewegung im Blick, die vom Schema der *Ausnahmedisziplin* zu jenem der verallgemeinerten, alltäglichen *Überwachung* führt.<sup>476</sup>

Die durch die panoptische Technologie ausgeübte Überwachung bildet allerdings keine nicht weiter bestimmte soziale Kontrolle: Sie ist im Gegenteil ganz spezifisch. So stellt das Panopticon gleichzeitig eine Art *Museum* der menschlichen Natur und ein *Laboratorium* dar. Es kann wie ein Garten zu Zwecken der Naturforschung verwendet werden. Es dient dann dem Klassifizieren, Vergleichen und Abmessen und dem Feststellen der Normalitätsgrenze. Das Panopticon kann aber auch als ein Laboratorium zum Durchführen von Experimenten mit Menschen gebraucht werden, um neue Medikamente, neue Strafarten, neue Arbeitstechniken, neue pädagogische Methoden zu entwickeln.<sup>477</sup> Die panoptische Überwachung ist somit gleichzeitig naturalistische Beobachtung und technische Instrumentalisierung; sie stellt Tatsachen als Werte und Werte als Tatsachen fest und gehört demnach mit vollem Recht zur *juristisch-anthropologischen*, ja *biopolitischen* Disziplinarmacht der Norm.

Als eine Art *Ei des Kolumbus* im Bereich der Politik kann das panoptische Schema insbesondere gelten, weil es die Wirksamkeit der Macht auf ihre Anwendungsfäche zu übertragen vermag. Derjenige, der der permanenten Sichtbarkeit und somit der ständigen Prüfung, der hierarchischen Überwachung und der normalisierenden Sanktion unterworfen ist, schreibt direkt in sein Verhalten die Machtssituation ein, in der er eingebettet ist, und wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung. Der Panoptismus wird hiermit zur spezifischen Technologie der politischen Macht nach der massendemokratischen Abdankung des Leviathans. Die Übertragung des Beherrschungsvollzugs auf die Untertanen verleiht darüber hinaus der panoptischen Technologie den fördernden Charakter, in dem ihre unbestimmte Verallgemeinerungsfähigkeit eigentlich gründet. Sie steigert die Leistungsfähigkeit einer jeden Funktion (Erziehung, Therapie, Produktion, Bestrafung), mit der sie sich verbindet. Die Machtrelationen, die ihr innewohnen, werden nämlich nicht äußerlich, sondern immanent der Funktion übertragen, in die die panoptische Technologie integriert wird. Diese stellt demnach eine Art und Weise dar, Machtrelationen in einer Funktion wirksam werden und eine Funktion durch diese Machtrelationen operieren zu lassen.<sup>478</sup>

Bentham sah in seinem panoptischen Prinzip aufgrund seiner Verallgemeinerungsfähigkeit nicht nur die ideale Architektur für die perfekte Strafanstalt, sondern auch und vor allem ein Instrument dafür, die Moral zu reformieren, die Gesundheit zu fördern, die Industrie zu stärken, die Bildung zu verbreiten, mit der Armut umzugehen, die Wirtschaft

476 SP 251/dt. 277.

477 Vgl. SP 237 ff./dt. 261 ff.

478 Vgl. SP 241/dt. 266.

anzureizen. Dem Gründer des Utilitarismus war das panoptische Schema ein großes und neues *Regierungsinstrument* (»un grand et nouvel instrument de gouvernement«<sup>479</sup>).

Historisch macht Foucault die Verallgemeinerung der Disziplin zu einer Disziplinargesellschaft vor allem an drei Prozessen fest, die tiefer als die Vervielfältigung der disziplinären Institutionen selbst gewirkt haben sollen.<sup>480</sup> Auf der einen Seite haben die Disziplinen ihre Funktion umgekehrt. Waren sie in der verpesteten Stadt noch vor allem eine Kontrollmethode, so werden sie nunmehr eine positive Rolle spielen: Sie funktionieren immer mehr als Techniken für die Erzeugung von *nützlichen Individuen*. Es geht nicht mehr darum, in einem Ausnahmezustand die Rettung einer durch eine äußere Gefahr bedrohten Gesellschaft sicherzustellen, sondern die sozialen Kräfte zu verstärken, die Gesundheit der Bevölkerung zu verbessern, die Produktion zu steigern, die Bildung zu verbreiten, die öffentliche Moral zu fördern. Die Disziplinen haben insofern die spezifische *Regierungsform* gebildet, die von der Entwicklung einer kapitalistischen Gesellschaft hervorgerufen wurde.<sup>481</sup> So wie die Verfahren der Akkumulation des Kapitals den ökonomischen Aufstieg des Abendlands ermöglichen, haben die disziplinären Methoden der Akkumulation der Menschenressourcen dessen politisches Deblockieren erlaubt. Die Arbeitsverteilung, die technologischen Veränderungen des Produktionsapparates und die Herausarbeitung der disziplinären Prozeduren stellen in diesem Sinne sehr eng verflochtene Phänomene dar.

Die Disziplinen neigen auf der anderen Seite dazu, ihren geschlossenen institutionellen Rahmen zu verlassen, um als geschmeidige Prozeduren zu funktionieren, die sich frei übertragen und adaptieren lassen. Manchmal handelt es sich um geschlossene Apparate, die ihrer spezifischen Funktionen eine Rolle der äußeren Überwachung und Disziplinierung hinzufügen: Die Schulen werden zu Sozialobservatorien, die in das intime Leben der Familien und der Erwachsenen eindringen; die Krankenhäuser dienen immer mehr als Stützpunkt für die Überwachung der Bevölkerung. Manchmal breiten sich die Disziplinen andererseits nicht von festen Institutionen, sondern von in der Gesellschaft frei zerstreuten Brennpunkten aus: religiösen Gruppen, Mildtätigkeitsvereinen, Wohlfahrtsgesellschaften.<sup>482</sup>

Die Disziplinarmechanismen haben schließlich eine Verstaatlichung erlebt. Anders als England, in dem private, religiös inspirierte Gruppen eine größere Rolle gespielt haben, wurde in Frankreich der weitaus

479 SP 240/dt. 265 und BENTHAM, *Panopticon*, a.a.O., 65. Zur Disziplin als Instrument der *Regierung* von Menschenmengen auch SP 256/dt. 283.

480 Vgl. SP 244 ff./dt. 269 ff.

481 Vgl. SP 254 ff./dt. 279 ff.

482 Vgl. SP 246 ff./dt. 271 ff.

bedeutsamere Teil der Funktion der gesellschaftlichen Disziplin vom Polizeiapparat übernommen. Es wäre allerdings falsch zu meinen, dass dadurch die Disziplinen ein für alle Mal von einem Staatsapparat konfisziert und absorbiert wurden. Wenn die Polizei als Institution nämlich unleugbar die Form eines direkt mit der souveränen Macht verbundenen Staatsapparates hat, so sind die von ihr ausgeübten Machtformen und ins Werk gesetzten Mechanismen und ihre Zielscheiben besonderer Natur. Der polizeiliche Apparat übt eine permanente, allgemeinwährtige Überwachung aus, durch die sie die Gesellschaft in ein Einsehbarkeitsfeld transformiert. Zu diesem Zweck verwendet er Tausende von Augen: außer regelmäßig eingestellte Beamte auch ›Beobachter‹, Spitzel, Denunzianten, Kriminelle, Prostituierte. Die Polizei antwortet außerdem auf Forderungen, die nicht nur vom Souverän, sondern die auch aus der Gesellschaft kommen. Foucault denkt dabei vor allem an die berüchtigten königlichen Haftbefehle, die *lettres de cachet*, durch die auf Gesuche hin von Familien, Werkmeistern, Notabeln, Nachbarn, Pfarrern eine disziplinäre *infrapénalité*: eine Unordnung, eine Ungehorsamkeit, ein schlechtes Benehmen mit der Inhaftierung sanktioniert wurde. Durch eine Vielfalt von in der Gesellschaft verstreuten Machtinstanzen hatte somit die Polizei des 18. Jahrhunderts eine Disziplinarfunktion übernommen, die sie weit über die geschlossenen Institutionen der Disziplin (Werkstätte, Armeen, Schulen, Spitäler) ausbreitete.

Trotz ihrer Inanspruchnahme des Staatsapparates der Polizei und ihrer Entstehung innerhalb von geschlossenen Anstalten geht die Disziplin in ihren institutionellen Gestalten kaum auf; sie stellt vielmehr einen Machtypus dar und eine spezifische Modalität, Macht durch technologische Mittel auszuüben.

La ›discipline‹ ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil ; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer, comportant tout un ensemble d'instruments, de techniques, de procédés, de niveaux d'application, de cibles ; elle est une ›physique‹ ou une ›anatomie‹ du pouvoir, une technologie.<sup>483</sup>

Die Disziplin mit einem besonderen institutionellen Gebilde identifizieren zu wollen, heißt vor allem ihre Eigenart zu verfehlen. Deshalb bilden die in der Forschung wiederholten Versuche, die Disziplinen auf einen geschlossenen, institutionellen Rahmen zurückzuführen, viel mehr

483 SP 251 (›Die ›Disziplin‹ kann weder mit einer Institution noch mit einem Apparat identifiziert werden. Sie ist ein Machtypus und eine spezifische Modalität, Macht auszuüben, die eine Vielfalt von Instrumenten, Techniken, Prozeduren, Einsatzebenen, Zielscheiben voraussetzt; sie ist eine ›Physik‹ oder eine ›Anatomie‹ der Macht, eine Technologie‹, dt. 276 f., Übersetzung leicht verändert).

als schlichte Fehlinterpretationen: Sie übersehen einfach den Kern, der das Proprium der Disziplin ausmacht.<sup>484</sup> Die Disziplin von ihrem institutionellen Charakter abhängig zu machen, bedeutet darüber hinaus, sich im Grunde auch die Möglichkeit zu versperren, Foucaults spätere Versuche weiterzudenken, die Disziplin als neuartiges Regierungsinstrument auf die moderne, zeitgenössische neoliberalen Gesellschaft und in Richtung auf die liberale Kunst der *Gouvernementalität* anzuwenden. Diese Versuche haben – bekanntlich sind sie hauptsächlich in der Form von transkribierten mündlichen Vorlesungen erhalten – *per se* einen unabgeschlossenen Charakter.<sup>485</sup> Sie im Horizont einer vermeintlichen Wende von der *Disziplin* zur *Gouvernementalität* zu lesen, die die Konzeption einer neuartigen Macht mit sich bringt, heißt aber, sich dazu zu verurteilen, mit Begriffen zu arbeiten, die ihre Spezifität und somit den größten Teil ihrer Erfassungskraft eingebüßt haben.<sup>486</sup> Ohne Verbindung zur

484 Vgl. exemplarisch G. DELEUZE, »Contrôle et devenir«, Interview mit T. Negri, in: DERS., *Pourparlers (1972–1990)*, Paris 2003, 229–39, insb. 236 ff./dt. 250; DERS., »Post-scriptum sur les sociétés de contrôle«, in: DERS., *Pourparlers (1972–1990)*, a.a.O., 240–47 (laut Deleuze bildet die *Internierung* die prinzipielle Technik der Disziplin; Foucault gehörte außerdem zu den ersten, die gesagt haben, dass wir dabei sind, die Disziplinargesellschaft zu verlassen); N. FRASER, »Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 239–58, die angesichts des neuen, auf Deregulierung und Flexibilisierung ausgerichteten Regimes der neoliberalen Globalisierung die Aktualität Foucaults großenteils bestreitet.

485 Vgl. v. a. die Vorlesungen zur *gouvernementalité*: M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–78)*, hg. v. M. Senellart, Paris 2004 und DERS., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–79)*, hg. v. M. Senellart, Paris 2004. Zum Verhältnis Foucaults zum Neoliberalismus vgl.: V. LEMM, M. VATTER (Hg.), *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, New York 2014; D. ZAMORA, M.C. BEHRENT (Hg.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge 2016.

486 Die Kontinuität wird von Foucault selbst in seiner Vorlesung über die Geburt der Biopolitik hervorgehoben: »Et ce fameux panoptique qu'au début de sa vie, enfin en 1792–95, Bentham présentait comme devant être la procédure par laquelle on allait pouvoir, à l'intérieur d'institutions déterminées comme les écoles, les ateliers, les prisons, surveiller la conduite des individus en augmentant la rentabilité, la productivité même de leur activité, à la fin de sa vie, dans son projet de codification générale de la législation anglaise, Bentham le présentera comme devant être la formule du gouvernement tout entier en disant: le panoptique, c'est la formule même d'un gouvernement libéral« (FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, a.a.O., 68 f.; »Jenes berühmte Panopticon, das Bentham zu Beginn seines Lebens, d. h. 1792–1795, als das Verfahren vorstelle, durch das man innerhalb bestimmter

Macht der Norm verkommt die Kritik an der Gouvernementalität zum schlichten Einspruch gegen soziale Kontrolle oder – mit Nancy Frasers Worten – »soziale Regulierung« überhaupt.<sup>487</sup> Foucault wäre dann der Vertreter eines groben Anarchismus, während eine positiv aufgefasste Disziplin eigentlich zur Steigerung der sozialen Kräfte in Form von gesundheitlichen, therapeutischen, produktiven, pädagogischen Fortschritten beitragen würde, von denen letztendlich die Gesellschaft als Ganzes und alle ihre Mitglieder vereinzelt profitieren würden.

Foucaults diskrete Polemik gegen Althuslers Unterscheidung zwischen *repressiven* und *ideologischen* Staatsapparaten verliert darüber hinaus kaum an Überzeugungskraft, wenn man seinen Versuch, die Disziplinartechnologie der reinen Gewaltausübung der Staatsrepression entgegenzusetzen, dahingehend neu formuliert, dass man die Rolle der Ideologie wieder reflektiert. Foucault folgt zum einen Althusser, indem er Macht nicht einfach als direkte, *repressive* Zwangsausübung deutet. Zum anderen weicht er aber von ihm ab: Er führt nämlich Macht nicht hauptsächlich auf Staatsapparate zurück, sondern in ihrer Verbreitung auf den gesamten Gesellschaftskörper. Unter diesen neuen Bedingungen vermag allerdings Foucaults Versuch, *Ideologie* durch *Technologie* zu ersetzen, nicht ganz zu überzeugen. Der synthetische Charakter der *Norm* zwingt dazu, wieder ein *Bewusstseinsmoment* einzuführen. Will man nämlich nicht auf der Ebene eines vulgären Materialismus stehenbleiben, so kann man nicht die Idee einer *mikro-physischen* Erzeugung der Individuen annehmen, zumal Foucault selbst weiß, dass angesichts ihrer technischen Natur die Disziplin eher eine *Organik* als eine *Physik* darstellt: Sie hat es mit *Organismen* und nicht einfach mit den *Maschinen* der spekulativen Physik der kartesianischen Tradition zu tun.

Die Disziplin stellt darüber hinaus einen *Macht-Wissen-Komplex* dar, das heißt, sie geht kaum in Praxis auf. Oder besser: Die Praxis, die sie darstellt, ist konstitutiv und unauflöslich mit Wissen verflochten. Deshalb erreicht die moderne Disziplin die Schwelle ihrer Spezifizität erst dann, wenn sie als *Technologie* erfasst wird. Wie kann man aber Wissen von einem *konkreten Allgemeinen* überhaupt erlangen, ohne den intuitiven Akt eines Bewusstseins vorauszusetzen? Damit ist allerdings noch nicht das ganze Gebiet der *Ideologie der Norm* umrissen. Denn nicht nur die Intuitionen, durch die Normen als Individualgesetzte erfasst werden,

Institutionen wie Schulen, Werkstätten, Gefängnissen usw. das Verhalten der Individuen überwachen können sollte, wodurch man die Rentabilität und Produktivität ihrer Aktivität steigerte, präsentierte Bentham am Ende seines Lebens in seinem Entwurf der allgemeinen Kodifizierung der englischen Gesetzgebung so, daß es die Formel der gesamten Regierung sein sollte, indem er sagte: Das Panopticon ist im Grunde die eigentliche Formel einer liberalen Regierung«, dt. 102).

487 Vgl. FRASER, »Von der Disziplin zur Flexibilisierung«, a.a.O., 252.

verlangen nach einem Bewusstseinsakt; Bewusstsein ist ebenso, wenn nicht sogar mehr auf der Ebene der Bedeutung und der Tragweite erfordert, die dem intuitiven Bewusstseinsakt, durch den die Normen begriffen werden, verliehen werden. Das Wissen der Norm kann man demnach als prätendierte postmetaphysische Verabschiedung der Abstraktion und der wissenschaftlichen Erkenntnis des Konkreten und des Individuellen auffassen, als Denken der Immanenz. Dabei verlässt man kaum die Ebene eines modernen *Aberglaubens*. Die Normen können aber auch folgerichtig als *biopolitische* Konstrukte interpretiert werden, die das hybride Land zwischen *Natur* und *Recht*, *Tatsachen* und *Werten* bewohnen. Um überhaupt ausgeübt werden zu können, setzt die Macht der Norm nicht nur einen *Bewusstseinsakt*, sondern ebenso *falsches Bewusstsein* notwendig voraus.

Der Zwangcharakter der Ideologie ist allerdings nicht in einem Determinismus zu suchen. Denken wird nie gänzlich in einem Überbau aufgehen können; es wird aber immer möglich sein, es mit einem Schein zu verblassen, dessen Notwendigkeit sich dem Willen verdankt, eine bestimmte Sozialpraxis am Leben zu erhalten, die ohne ihn gar nicht denkbar wäre.<sup>488</sup> Die Macht der Norm ist außerdem nicht weniger *wirksam* oder *tückisch*, weil sie ebenso *ideologisch* wie *technologisch* ist. Im Gegenteil: Die Biopolitik verliert somit sogar die leicht *paranoische* Natur, die ihr in Foucaults Ausführungen der systematische Zwang verliehen hatte, die *physische* Allpräsenz der Disziplin aufzuzeigen.<sup>489</sup> Auch im Sinne der *Sparsamkeit* der Mittel, die die moderne Macht kennzeichnet, wird die Biomacht von der Ideologie besser als von einer reinen physischen Technologie plausibel gemacht. Und *plausibler* ist schließlich die Macht der Norm als Ideologie auch im Hinblick auf die *Verallgemeinerung* und die *Desinstitutionalisierung*, die Foucault als konstitutiv in der Disziplin angelegt sieht und die ihrer Inanspruchnahme durch die *neoliberalen* Freiheiten zugrunde liegt. Mit dem Zwang der Selektion verbunden ist dann die *diffuse* Biomacht der Ideologie die sparsamste und funktionellste Kehrseite des *laissez-faire* der neoliberalen Demokratie. Im Begriff der über die biopolitische Norm ausgeübten Selektion, der in den Mittelpunkt der Mechanismen der modernen neoliberalen Ökonomien und deren Freiheiten rückt, treffen sich Foucault und Canguilhem. Die Geburt der Normalisierung wird nämlich von Canguilhem auf die

488 MARX, *Das Kapital*, a.a.O., 85 ff. Für eine ähnliche Auffassung von Ideologie in Bezug auf die Moderne *biologische Psychologie des Verhaltens*, nach der diese ihren eigentlichen philosophischen Kern nicht ausformulieren kann, weil sie ansonsten gesellschaftlich nicht mehr vertretbar wäre, vgl. CAN-GUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 377.

489 Vgl. N.A. RICHTER, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/M. 2005, 123.

Entstehung neuer Selektionspraktiken im Zusammenhang mit der Industrialisierung und dem politischen Egalitarismus zurückgeführt.<sup>490</sup>

*Surveiller et punir* stellt die *Macht der Norm* ins Zentrum der Disziplinen und der Disziplinarmacht. Der *pouvoir de la norme* bildet gleichzeitig aber auch den eigentlichen Kern von Foucaults Bestimmung der *biopolitique* und der *biopouvoir* als die spezifische Form der modernen Macht. Die Biomacht ist die Macht der Norm und nur als solche lässt sie sich in ihrer Eigentümlichkeit verstehen. Gleichzeitig zeigt die *Biopolitik*, welche interne Korrelation zwischen dem intrinsischen Beherrschungsgehalt der Norm und deren extrinsischer Ausnutzung besteht. Die *Biopolitik* gehört nicht nur zum Instrumentarium der modernen Regierungskunst, der Gouvernementalität, sondern sie stellt zugleich deren innere biologistische Natur dar. Die *Akkumulation der Menschen* ist nicht nur eine Technik der Akkumulation des Kapitals, sondern sie teilt mit dieser denselben biologistischen Grund.

In *Surveiller et punir* stellt Foucault anhand von Rousseaus *Contrat social* den Souveränitätswechsel vom König zur Gesellschaft, vom Haupt des Leviathans zu dessen Sozialkörper ins Zentrum des modernen Strafverständnisses. Entscheidend für die Geburt des modernen Gefängnisses sei demnach der Übergang beim Strafrecht gewesen, der von der Rache, durch die der Souverän die Unermesslichkeit seiner Macht manifestierte, zum Prinzip der *Verteidigung der Gesellschaft* führte.<sup>491</sup> Wird aber die *volonté générale* des entthaupteten Leviathans auf ein dürftiges System von Bedürfnissen reduziert, auf eine *volonté de tous*, so kann aus einem Aggregat aus besonderen Einzelwillen, die lediglich ihrem eigenen, endlichen Nutzen kennen, nur ein Drang zur blinden Steigerung der gesamten *vitalen* Kräfte des Sozialkörpers hervorgehen.<sup>492</sup> Wenn die Biomacht wahrscheinlich sogar mehr als die Herausbildung einer asketischen Moral zur Entwicklung des Kapitalismus beigetragen hat, dann nicht nur als Instrument einer optimalen Abstimmung zwischen Wirtschaft und Bevölkerung, Verwertung und Förderung der menschlichen Ressourcen und der Akkumulation des Kapitals, sondern auch und vor allem als

<sup>490</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie?«, a.a.O., 376 und FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, a.a.O., 60 ff./dt. 90 ff.

<sup>491</sup> Vgl. SP 107: »Le droit de punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société« (»Das Recht der Strafe hat sich von der Rache des Souveräns auf die Verteidigung der Gesellschaft verschoben«, dt. 115). Zum Thema der ›Verteidigung der Gesellschaft‹ vgl. auch VS 181 / dt. 134 und selbstverständlich die Vorlesung am Collège de France von 1976 mit dem gleichnamigen Titel: IFDS, insb. 53, 194/dt. 81, 256.

<sup>492</sup> Ein solcher Steigerungsmechanismus der besonderen Bedürfnisse steht bekanntlich im Zentrum von Platons Kritik der (antiken) Demokratie als Vorstufe der Tyrannie und der Erfindung der Sklaverei in seiner modernen Form des Leibeigentums (vgl. *Politeia*, 562a ff.).

blinder Drang zur *majoration de la vie*.<sup>493</sup> Dass sie mehr zur *Produktion* statt zur *Repression* neigt, ist auch in diesem Sinne zu verstehen.

Die Verabsolutierung des Geistes in einem Naturzustand, die Äußerlichkeit der Relationen, die sich daraus ergeben, die intrinsische Unfähigkeit, eine unendliche Einheit, *absolutes Leben*, zu denken, reduzieren alle Verhältnisse auf Verhältnisse der gegenseitigen Ausschließung, auf Naturverhältnisse in einem Krieg aller gegen alle wie auch aller Dinge gegeneinander, den Hegel als Kampf unter Arten verstand, als er mit Diderot die Unfähigkeit des Neffen reflektierte, sich über die Lage der *espèce* zu erheben. *Biologisch* ist insofern ein solcher Zustand und der Geist in ihm bis in sein Innerstes *biologisch*, als die Synthesen, durch die die Verhältnisse hergestellt werden, in einem endlichen, *depotenzierten* Lebensbegriff gründen. Die Einheiten, die darauf aufgebaut werden, kennen nur endliche Ziele, besondere Interesse: Sie sind strukturell *funktionalistisch*, ja von Natur aus *technisch*, denn sie stellen Synthesen auf besondere Zwecke und Funktionen hin her. Die moderne *Biopolitik* wird darüber hinaus insofern zu einer *Thanatopolitik*, als sie den Gestus des Ausschließens, auf dem sie gründet, zwangsläufig internalisiert. Der Ausschluss des Fremden außerhalb ihrer wird zum Ausschluss des Fremden in ihr. Damit wird der innere Antrieb zur Steigerung des Lebens gar zum Dämonismus. Im Drang zur *Bereinigung*, der ihr notwendig innewohnt, entdeckt eine in ihrem Grunde *rassistische* Gesellschaft, dass der Feind, den sie aus ihrem sozialen Körper ausgestoßen hatte, indem sie Politik bloß als Krieg zu verstehen vermochte, im Inneren ihrer selbst und des *biopolitischen* Bürgerkrieges haust, der sie wesentlich kennzeichnet.

## ii. La volonté de savoir: *Geburt des Menschen und politische Technologie des Lebens*

### ii.i Der biologistische Grund der modernen Regierungskunst

Der *biologistische* Kern der Biopolitik erklärt, warum sie zum Fundament der modernen Regierungskunst werden konnte. Als biologistischer Grund der modernen Kunst der Regierung bestimmt Foucault die Biopolitik vor allem in zwei Texten: in der letzten Vorlesung von »*Il faut défendre la société*«, der Vorlesungsreihe, die er anfangs 1976 etwas weniger als ein Jahr nach dem Erscheinen von *Surveiller et punir* (Februar 1975) am Collège de France hielt, und in *La volonté de savoir*, dem ersten Band seiner Geschichte der Sexualität, der im Oktober 1976 erschien. Die Interpretation von Foucaults Auffassung der Biopolitik

493 Vgl. VS 185 ff./dt. 136 ff. und bereits SP 257 ff./dt. 287 ff.

erweist sich in beiden Fällen in zweierlei Hinsicht als besonders schwierig: Zum einen, weil Foucault den Begriff der Biopolitik sowohl in einem engeren wie in einem weiteren Sinne verwendet; zum anderen, weil er den Fragenkomplex, der mit der Biopolitik zusammenhängt, in beiden Schriften so knapp und formelhaft zusammenfasst, dass er seinem Reichtum kaum gerecht werden kann.

Die erste Schwierigkeit lässt sich dadurch lösen, dass man in der Zentralität der Norm und in der *technischen* Natur eines Wissens, das sich hiermit unausweichlich als ein Macht-Wissen-Komplex ausweist, die zwei gemeinsamen Eigenschaften ausmacht, die es erlauben, die *enge* mit der *weiten* Auffassung der Biopolitik zusammenzubringen. Die zweite Schwierigkeit lässt sich mit kontingennten Gründen erklären. In beiden Texten ist das Thema Biopolitik nicht für sich, sondern in Bezug auf anderes eingeführt: die Geburt des modernen Staatsrassismus in »*Il faut défendre la société*«, die Entstehung des Diskurses der Sexualität in *La volonté de savoir*; im ersten Fall hat man es mit einer mündlichen Vorlesung zu tun, die vom Autor für eine schriftliche Veröffentlichung nicht überarbeitet wurde, in zweiten mit einem Text, dem Foucault ausdrücklich allein eine einführende Rolle gegenüber einem Untergang zumisst, nämlich einer Geschichte der Sexualität, das viel umfangreicher werden soll. Die Schwierigkeiten sind aber substanzieller auch auf die Entscheidung des späten Foucaults zurückzuführen, nicht nur die *technische Natur* der Biopolitik, sondern auch ihren *technischen Ursprung* zu betonen: Durch diese Einschränkung verliert aber Foucaults Diskurses die Prägnanz, die er früher noch hatte. Das größte Zeichen dieser Entleerung ist sicherlich die Einfachheit, mit der sich der Begriff der Biopolitik, die von Foucault durch und durch kritisch gemeint ist, ins Positive umkehren lässt, wenn er nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verstanden wird.<sup>494</sup>

In »*Il faut défendre la société*« bestimmt Foucault zuerst die Biopolitik als eine *Biopolitik der Menschengattung*, die er der *Politischen Anatomie* des Disziplinarkörpers entgegensemmt. Nicht anders als die Disziplin ist die Biopolitik im engen Sinne als eine Reaktion auf die Unfähigkeit der herkömmlichen Souveränitätsmacht zu verstehen, den ökonomischen und politischen Körper einer Gesellschaft zu regieren, die seit dem 18. Jahrhundert gleichzeitig eine demographische Explosion und eine wachsende Industrialisierung kennt. Beide, Disziplin und Biopolitik, sind vor allem und zunächst *Machttechnologien*. Die Transformation, die vom alten Schwertrecht der Souveränität zu ihnen führte, ist demnach nicht so sehr

494 Vgl. die kritische Bilanz von S. PROZOROV, »Conclusion: Whither biopolitics? Current tendencies and directions of future research«, in: DERS., S. RENTEA (Hg.), *The Routledge Handbook of Biopolitics*, London/New York 2017, 328–38, insb. 329.

auf der Ebene der Rechtstheorie und der politischen Philosophie, sondern eher auf jener der Machtmechanismen und -techniken zu betrachten.<sup>495</sup>

Während allerdings die Disziplinartechnologie sich auf die individuellen Körper ausrichtet, anvisiert die *biopolitische* Technologie den Menschen als ein Lebewesen, das Teil einer Gattung ist. So greift die Biopolitik laut Foucault weniger auf der Ebene des *Individuums* als auf jener der *Bevölkerung* ein. Sie interessiert sich für Fragen der Natalität, der Morbidität, der Produktivitätsschwächung durch Alterung, Krankheit und Behinderung, für die entsprechenden Versicherungsmassnahmen und für die Wirkungen der Milieus, etwa auf der Ebene der Gestaltung des urbanen Raums. Mit der Anwendung der biopolitischen Technologie entsteht so ein neuer Gegenstand, nämlich die *Bevölkerung*, die zugleich ein biologisches und ein politisches Problem darstellt. Mit ihr gehen neue Kontrollmechanismen einher: Es geht nicht mehr um Dressur und Disziplinierung, sondern um die Regulierung der globalen Phänomene einer Bevölkerung von Lebewesen: um statistische Daten und Probabilitätskalküle, die Fixierung von Gleichgewichten und medialen Werten und die Herstellung von Homöostasen.

Trotz ihrer Differenzen schließen sich die Disziplin der Individualkörper und die Regulierung der Bevölkerung nicht gegenseitig aus. Im Gegenteil: Der Unterschied der Niveaus, auf denen sie ausgeübt werden, gestattet ihnen, sich in Bezug zueinander zu artikulieren. Das ist etwa der Fall bei der Gestaltung der urbanen Räume, die sowohl disziplinäre Effekte der räumlichen Verteilung wie auch regulatorische Eingriffe auf der Ebene der Lebensumgebung der Bevölkerung erlaubt; das ist der Fall bei der wachsenden Bedeutung, die der Sexualität als Phänomen, das sich genau am Schnittpunkt zwischen Körper und Bevölkerung befindet, zugesprochen wird; und das ist schließlich der Fall bei einem technischen Wissen wie der Medizin, ein *savoir-pouvoir*, das sowohl die einzelnen Organismen wie auch die biologischen Prozesse der Gattung betrifft und das hiermit sowohl disziplinäre wie auch regulatorische Wirkungen haben kann.

Disziplin und Regulierung stellen aber nicht nur heterogene Elemente dar, die sich als zueinander komplementär optimal in ein gemeinsames Gebilde zusammenfügen; auf einer allgemeineren Ebene weisen sie darüber hinaus eine tiefe Verwandtschaft auf, die sie als Techniken im Grunde vereinigt. Obwohl sie sich nämlich auf verschiedene Gegenstände anwenden lassen, die Disziplin auf den Individualkörper und die Regulierung auf die Bevölkerung, beziehen sie sich beide auf denselben operationalen Begriff, namentlich auf die *Norm*. In diesem Sinne präzisiert Foucault die These einer Verallgemeinerung der disziplinären Institutionen, die er in *Surveiller et punir* formuliert hatte. Die Normalisierungsgesellschaft stellt laut Foucault nicht eine Art Verallgemeinerung

495 Vgl. IFDS 215/dt. 284 f.

der Disziplinargesellschaft, das Ergebnis der Anwendung der Prozeduren der Disziplinarinstitutionen auf den gesamten Gesellschaftskörper dar. Sie resultiert vielmehr aus der Kombination zwischen disziplinären und regulatorischen Normen. Nur wenn man allerdings übersieht, dass die Verallgemeinerung der Disziplin bereits in *Surveiller et punir* eigentlich als eine Verallgemeinerung der Norm gedacht war, kann man wirklich glauben, dass Foucaults Präzisierung im Sinn eines Widerufs zu verstehen ist.<sup>496</sup> Nur als Übergang vom *Gesetz* zur *Norm* kann die Übernahme des Lebens durch die Macht wirklich als eine der entscheidendsten Transformationen des politischen Rechts im 19. Jahrhundert verstanden werden.

La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIX<sup>e</sup> siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIX<sup>e</sup> siècle, a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d'une part, et des technologies de régulation de l'autre.<sup>497</sup>

In Bezug auf diese Macht, die das Leben im Allgemeinen, das heißt zum einen als Körper und zum anderen als Bevölkerung, erobert hat, spricht Foucault von ›Biomacht‹ (›biopouvoir‹), mit der er nunmehr nicht weniger die Disziplin der Körper als die Regulierung der Bevölkerung meint.<sup>498</sup> In

496 Unter anderem darauf und auf jeden Fall auf einer Unterschätzung der zentralen Bedeutung der Norm basiert die scharfe Trennung zwischen Disziplin und Regulierung, die in der Sekundärliteratur nunmehr üblich geworden ist. Vgl. Th. LEMKE, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg/Berlin 1997; DERS., *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden 2008 (2007), 12 ff.

497 IFDS 225 (»Die Normalisierungsgesellschaft ist eine Gesellschaft, in der sich entsprechend einer orthogonalen Verknüpfung die Norm der Disziplin und die Norm der Regulierung miteinander verbinden. Wenn man behauptet, daß die Macht im 19. Jahrhundert vom Leben Besitz ergriffen hat oder zumindest, daß die Macht im 19. Jahrhundert das Leben in Beschlag genommen hat, heißt das, daß es ihm gelungen ist, die gesamte Oberfläche abzudecken, die sich vom Organischen zum Biologischen, vom Körper zur Bevölkerung dank des doppelten Spiels der Disziplinartechnologien einerseits, der Regulierungstechnologien andererseits erstreckt«, dt. 299).

498 IFDS 226/dt. 300. Genauer scheint Foucault in der Vorlesung von 1976 das Wort ›biopolitique‹ eher zu bevorzugen, wenn es im engen Sinne um die Regulierung der Bevölkerung geht, und das Wort ›bio-pouvoir‹, wenn es im weiten Sinne um die Vereinigung von Disziplin und Regulierung durch die Norm geht. Die Unterscheidung wird aber nicht absolut eingehalten (vgl. etwa IFDS 216, 231/dt. 286, 306, wo Foucault in Bezug auf die Regulierung

diesem weiteren Sinne gewinnt der Begriff, der ansonsten mit der einfachen Entwicklung eines öffentlichen Gesundheitswesens als eines politisch-ökonomischen Faktors verwechselt werden könnte, seine völlige Relevanz.

## ii.ii Staatsrassismus als biopolitische Thanatopolitik

Foucault versucht sogleich, die Tragweite des so gewonnenen Begriffs einer Biomacht auf das Problem anzuwenden, auf das die Vorlesung von 1976 eigentlich hinausläuft, nämlich die Geburt des modernen Staatsrassismus zu erklären.<sup>499</sup> Mit dem Vorrücken der disziplinären und regulatorischen *biopouvoir* und dem gleichzeitigen Zurückweichen der Souveränitätsmacht und ihrer *ius gladii* stellt sich für den modernen Staat die Frage, wie sich überhaupt das Recht zum Töten ausüben lässt. Wie kann eine Macht, deren eigentliches Ziel in der Steigerung des biologischen Lebens liegt, überhaupt töten? Wobei das *Töten* auch in dem Sinne des politischen Todes, des Verbannens und des Zurückweichens zu nehmen ist. Der moderne Rassismus tritt aus der Sicht Foucaults gerade im Zusammenhang mit diesem Paradox auf. Die Biomacht erklärt, dass der Rassismus zu einem wesentlichen Mechanismus der Macht, wie sie in den modernen Staaten ausgeübt wird, geworden sei, sodass es kaum eine moderne Funktionsweise des Staats gebe, die unter gewissen Umständen nicht über den Rassismus laufe.<sup>500</sup>

Die Rasse und der Rassismus stellen die Bedingungen her, unter denen das Töten innerhalb der Normalisierungsgesellschaft überhaupt akzeptabel wird. Sie bilden sozusagen die *biopolitische* Rechtfertigung, um innerhalb eines nach dem Modus der Biomacht funktionierenden Staates die Mordfunktion ausüben zu können. Der Rassismus erlaubt zum einen, das Kontinuum des Lebens der Menschengattung durch ein Selektionsprinzip biologischer Natur in nach ihrem Wert und ihrer Tauglichkeit hierarchisch angeordneten Untergruppen aufzuteilen: den *Rassen*. Zum anderen ermöglicht er, dem Kriegsprinzip, nach dem der Tod des Feindes mein Leben ist, *mors tua vita mea*, eine biologistische Deutung zu geben: Der Tod des Anderen als Tod der minderwertigen Rasse, des Entarteten und des Anormalen ist mein Leben nicht einfach im Sinne des schlichten Überlebens, sondern der Steigerung meiner vitalen Kräfte und

der Bevölkerung sowohl von ›biopolitique‹ als auch von ›bio-pouvoir‹ spricht) und hat kaum eine *technische* Relevanz. Ähnlich scheint Foucault in *La volonté de savoir* ›bio-politique‹ – mit Strich – für die Regulierung der Bevölkerung (etwa VS 183/dt. 135) und ›bio-pouvoir‹ für die Macht über das Leben im Allgemeinen bereitzuhalten, verwendet aber ›bio-politique‹ auch für das umfassende Phänomen (vgl. VS 188/dt. 138).

499 Vgl. IFDS 213/dt. 282.

500 Vgl. IFDS 227/dt. 301.

der Wahrung meiner vermeintlichen Reinheit als Lebewesen und Mitglied einer Gattung.

In *La volonté de savoir* spricht Foucault gar vom Völkermord als vom Traum der modernen Mächte.<sup>501</sup> Die Massaker sind *vital* geworden: Die Kriege werden nicht mehr im Namen des Souveräns, sondern der organischen Selbsterhaltung einer Bevölkerung und der Steigerung ihrer Lebendkraft geführt.<sup>502</sup> Foucault nimmt die Unterscheidung zwischen dem alten *Recht zum Töten* und der neuen *Macht über das Leben* wieder genau auf, die er in »*Il faut défendre la société*« bereits getroffen hatte.<sup>503</sup> Im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität betont Foucault wiederum die technische Natur der modernen Fokussierung der Macht auf das Leben. Die Schwelle der biologischen Modernität ist insbesondere in dem Moment zu suchen, in dem das Leben in die Geschichte eingetreten ist, namentlich als es das Feld der *politischen Techniken* als Ordnung zugleich des Wissens und der Macht betrat.<sup>504</sup> Bio-Politik ist hiermit von einer *Bio-Geschichte* als der Untersuchung der gegenseitigen Interferenzen zwischen Biologie und Geschichte zu unterscheiden. Biopolitik stellt auch nicht die einfache Tatsache dar, dass man in das Leben technisch eingreift: das tut man sicherlich seit es Menschen und erste, rudimentäre Formen der Medizin gibt. Sie ist nicht einfach eine Technik in Bezug auf das Leben, sondern eine Technik in Bezug auf das Leben mit unmittelbarer politischer Relevanz. Gegenstand der Biomacht sind demnach nicht *Rechtssubjekte*, sondern *Lebewesen*: Der moderne Mensch, der lange geblieben ist, was er für Aristoteles war, nämlich ein lebendes Tier (*un animal*), das auch einer politischen Existenz fähig ist, ist nunmehr zu einem Tier geworden, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.<sup>505</sup>

Die Genealogie der modernen Normalisierungsgesellschaft muss auf der Ebene dieser *großen Technologie der Macht*, in der Disziplin und Regulierung, *Politische Anatomie* des menschlichen Körpers und *Bio-Politik* der Bevölkerung miteinander verbunden wurden, und nicht auf jener eines spekulativen Diskurses ansetzen: »Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie.«<sup>506</sup> So glaubt Foucault, sowohl die Entstehung der modernen *epistéme*, die er in *Les mots et les choses* geschildert hatte, wie auch die moderne Unterminierung des Gesetzes durch die Norm aus der Biomacht als politischer Technologie

<sup>501</sup> Vgl. VS 180/dt. 133.

<sup>502</sup> A.a.O.: »Les massacres sont devenus vitaux«.

<sup>503</sup> Vgl. den Titel des letzten Kapitels von *La volonté de savoir*, in dem es um die Biomacht geht: »Droit de mort et pouvoir sur la vie«.

<sup>504</sup> Vgl. VS 186/dt. 137.

<sup>505</sup> VS 188/dt. 138.

<sup>506</sup> VS 190 (»Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie«, dt. 139).

des Lebens genealogisch ableiten zu müssen. Wenn die *doppelte Problematik des Lebens und des Menschen* die klassische *epistéme* umgeworfen hat, sodass die Frage nach dem Menschen gestellt wurde, muss der Grund im neuen Verhältnis zwischen Leben und Geschichte gesucht werden, das heißt in der Tatsache, dass das menschliche Naturleben von Wissens- und Machttechniken durchdrungen wurde.<sup>507</sup> Ähnlich ist die wachsende Bedeutung der Norm und die Tatsache, dass das Gesetz immer mehr nach Art und Weise einer Norm funktioniert, auf die politische Relevanz der technologischen Inanspruchnahme des Lebens zurückzuführen.<sup>508</sup>

Um der Komplexität und der Prägnanz von Begriffen wie *Biopolitik* und *Biomacht* gerecht zu werden, ist es erforderlich, einigen einfachen Interpretationsbedingungen zu genügen. In diesem Sinne kann man nicht zwischen *Disziplin* und *Regulierung* als *Biopolitik* im engen Sinne, als *biopolitique restreinte*, und, was damit einhergeht, zwischen *Disziplin* und *Gouvernementalität* willkürlich trennen. Der beste Hinweis dafür ist die einfache Tatsache, dass Foucault, nachdem er die Unterscheidung zwischen Politischer Anatomie der Körper und biopolitischer Regulierung der Bevölkerung eingeführt hat, seine Aufmerksamkeit auf die Sexualität lenkt, nämlich auf das Scharniergebiet, in dem *Disziplin* und *Regulierung* zu einer einheitlichen Artikulation kommen. So erklärt sich die politische Relevanz, die der Sex vor dem Hintergrund der Biomacht annehmen konnte.

Sur ce fond, peut se comprendre l'importance prise par le sexe comme enjeu politique. C'est qu'il est à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie. D'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De l'autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu'il induit.<sup>509</sup>

Die Gemeinsamkeit zwischen Disziplin und Regulierung zu erkennen, heißt einfach zu übersehen, was das eigentliche Proprium der modernen Biomacht ausmacht, nämlich zum einen die zentrale Bedeutung der Norm als Individualgesetz und zum anderen der technische, biologistische Charakter, der mit dieser verbunden ist: ihr funktionelles

<sup>507</sup> Vgl. VS 189/dt. 138 f.

<sup>508</sup> Vgl. VS 189 f./dt. 139.

<sup>509</sup> VS 192–91 (»Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung verständlich, die der Sex in den politischen Auseinandersetzungen gewonnen hat. Er bildet das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen«, dt. 140). Dazu auch bereits IFDS 224/dt. 296 f.

Hingerichtetsein auf ein partikulares Ziel auf der Grundlage einer endlichen Synthese bzw. eines *depotenzierten* Lebensbegriffes.

*Biopolitik* und *Biomacht* gewinnen schließlich all ihre Relevanz, wenn sie im Zusammenhang mit der Bestimmung der modernen *épistème* als Analytik der Endlichkeit verstanden werden, die Foucault in seiner Archäologie der Humanwissenschaften, *Les mots et les choses*, ausformuliert. In *La volonté de savoir* weist Foucault ausdrücklich darauf hin: In seiner knappen Rekonstruktion spricht er bedeutungsvoll von der internen Korrelation zwischen der Frage nach dem Leben und jener nach dem Menschen, der zur Transformation der abendländischen *épistème* geführt haben soll: »la double problématique de la vie et de l'homme est venue traverser et redistribuer l'ordre de l'épistémè classique.«<sup>510</sup> Gegenüber 1966 geht es allerdings zehn Jahre später nicht mehr ausschließlich um die strukturelle Bestimmung der anthropologischen *épistème* der Moderne, sondern um die genealogische Frage nach ihrer Entstehung. Demnach ist es die Entwicklung einer politischen Technologie des Lebens, seine technische Durchdringung auf politische Zwecke hin, die zur Geburt des *Menschen* als originelle epistemische Konstellation der Moderne geführt haben soll.

Auf die konzeptionellen Schwierigkeiten, die mit einer solchen Akzentsetzung auf die Genealogie verbunden sind, wurde bereits hingewiesen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Biopolitik ist die Fokussierung auf die Genealogie zudem besonders ungünstig, weil ausschließlich auf die *politische Technologie des Lebens* abzuheben den Horizont verschwinden lässt, vor dem Biopolitik und Biomacht einen Reduktionismus darstellen. Das ist bestimmt gewollt, im Sinne einer radikalen, durch Nietzsche inspirierten Reduktion auf die Oberfläche der Phänomene, die hinter den historischen Strukturen der Diskurse keinen Wahrheitskern zulässt.<sup>511</sup> Der Sache nach ist allerdings eine solche Reduktion auf Oberfläche kaum gerechtfertigt; sie wird den Problemen, die Foucault in seinem frühen Werk bis einschließlich in *Les mots et les choses* aufgeworfen hat, kaum gerecht und lässt zudem die Biopolitik in einer Undeutlichkeit schweben, die ihr großenteils ihre kritische Er schließungskraft nimmt.

Ähnlich verliert Hannah Arendts Befund, nach dem in der modernen Konsumgesellschaften die Sphäre der menschlichen biologischen Reproduktion und Selbsterhaltung den privaten Raum des *oikos*, des heimlichen Haushaltes, verlassen habe, um eine entscheidende politische

510 VS 189 (»Die doppelte Problematik des Lebens hat die Ordnung der klassischen Episteme durchkreuzt und neu verteilt«, dt. 138).

511 Vgl. die Polemik in *L'archéologie du savoir* gegen die traditionelle ›Ideen geschichte‹, die in der Interpretation Foucaults hingegen an einem solchen Wahrheitskern festhalten würde (AdS 15 ff./dt. 15 ff.).

Dimension einzunehmen, seine Relevanz, wenn er nicht mit einer möglichst gehaltvollen Auffassung von menschlicher Praxis in Verbindung gesetzt wird.<sup>512</sup> Die Politisierung des natürlichen Lebens des Menschen bildet *per se* keine hinreichende Bestimmung von Biopolitik. Das zeigt sich am besten in der Einfachheit, mit der sich ein abgeschwächter Begriff der Biopolitik ins Positive wenden lässt: Die zunehmende politische Bedeutung des Lebens wäre dann einfach im Sinne eines Fortschrittes zu verstehen, der vom höheren technischen Vermögen der modernen, abendländischen Gesellschaft und von ihrer zunehmenden Fähigkeit zeugt, sich von den Zwängen der Natur zu emanzipieren.

Es überrascht wenig, dass eine solche abgeschwächte Auffassung im Bereich der wirtschaftlichen Verwendung des Begriffs kursiert.<sup>513</sup> Eine *positive* Biopolitik bildet aber auch – wie bereits im ersten Teil der Arbeit erwähnt – den Mittelpunkt einer im weitesten Sinne neu-spinozistischen Rezeption des Begriffs, die in Giorgio Agamben, Gilles Deleuze und Michael Hardt und Antonio Negri wohl ihre wichtigsten Vertreter hat. Der Begriff des Lebens als *Immanenz* stellt allerdings schlicht alles das dar, wogegen sich das Werk Foucaults sträubt. Weist er nicht immer wieder die Ansprüche der Moderne zurück, ein klinisches Denken des Konkreten entwickelt zu haben, von dem er zeigen zu können meint, dass es sich aus seinen falschen Vermittlungen speist und das Andere unterschlägt, dessen es dennoch bedarf? In diesem Sinne ist Derridas Auffassung einer *physis en différance* sicherlich derjenigen Foucaults näher. Die fundamentale Stellung, die Derrida dem Begriff einer Grundäquivalenz zwischen Natur und Kultur zuweist, lässt ihn aber auch ins Feld einer letztendlich positiv aufgefassten Biopolitik rücken, was mit Foucaults kritischem Anspruch kaum in Einklang gebracht werden kann.

Ein gehaltvoller Begriff der Biopolitik, der sich alle Implikationen zunutze macht, die in Foucaults Konzeption am Werk sind, und der sich mit seiner genealogischen Engführung nicht zufrieden gibt, erweist sich schließlich aufschlussreich auch im Hinblick auf die von Foucault aufgeworfenen Frage nach dem Rassismus. Die Ausführung der Vorlesung von 1976, »*Il faut défendre la société*«, in der Foucault hauptsächlich auf diese Frage eingeht, könnte glauben lassen, dass Foucault seine Genealogie des Rassismus nicht so sehr in der Biomacht für sich genommen, sondern in ihrer Kreuzung mit dem alten Souveränitätsrecht verankert.<sup>514</sup> Aus der Sicht Foucaults bildet der moderne Staatsrassismus

<sup>512</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, London 1998 (1958), insb. der II. Teil »The Public and the Private Realm«; über »the new body politic of the nation« vgl. DIES., *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London 1985 (1951), insbesondere das 6. Kapitel »Race Thinking-Before Racism«.

<sup>513</sup> Dazu etwa Th. LEMKE, *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg 2007, 140–46.

<sup>514</sup> Vgl. MUHLE, *Eine Genealogie der Biopolitik*, a.a.O., 34 ff.

biologischer und nicht prinzipiell ethnologischer Art die Rechtfertigung und das Mittel, um das alte Tötungsrecht des Souveräns innerhalb einer Macht auszuüben, die sich als eine Technologie zur Steigerung des Lebens auszeichnet.<sup>515</sup> So kann etwa im Namen der Reinigung und Regenerierung der eigenen Rasse oder der Erweiterung des Lebensraums ein Staat verlangen, dass das Leben seiner eigenen Bürger im Kriege der Gefahr des Todes ausgeliefert oder gar unter eugenetischem Vorwand ausgemerzt wird. Versteht man außerdem – wie Foucault – unter der *Tötung* auch den politischen Tot, den Ausschluss und das Verstoßen, dann sind es auch die kolonialen Verhältnisse, die Delinquenten, Irrsinnigen, Perversen und Anormalen, die nach dem Modell des Rassismus gedacht werden.<sup>516</sup>

Der Rassismus stellt allerdings laut Foucault keine Rückkehr zum alten *ius gladii* dar, wie im Übrigen Foucault in *La volonté de savoir* später ausdrücklich betonen wird.<sup>517</sup> Der Rassismus ist kein bloßer Rest der Souveränitätsmacht, die aus irgendwelchem Grunde in einer *regressiven* Biopolitik noch wirksam wäre. Er ist vielmehr durch die Emergenz der Biomacht den Mechanismen des Staats selbst eingeschrieben. Die Wurzeln des Staatsrassismus sucht Foucault nicht von ungefähr in der Entstehung der modernen bürgerlichen Nationalstaaten. Die *Dialektisierung* und die *Verbürgerlichung* des *historisch-politischen* Diskurses des sozialen Krieges, die damit verbunden sind, bilden das Moment der *großen Überführung des Historischen ins Biologische* im Gedanken des sozialen Kampfes.<sup>518</sup> Den Biologismus der Moderne erfasst Foucault vor jeglicher expliziten Übertragung des Diskurses der Biologie auf den Diskurs des sozialen Kampfes auf einer grundsätzlichen Ebene. Dadurch begreift er die *Internalisierung* des Krieges, die mit jedem Versuch einhergeht, den Krieg, die Alterität, ganz zu veräußerlichen. Wer aufgrund eines depotenzierten, endlichen Lebensbegriffs die Grenze zwischen Freunden und Feinden verabsolutiert und sogar zum Fundament des Politischen macht, kann sich nie unter Freunden wähnen. Er reproduziert nämlich das Fremde, von dem er den sozialen Körper gesäubert zu haben meinte, immer wieder *intern*.

Foucault sieht zu Recht im *konkreten Allgemeinen der humanwissenschaftlichen Norm* als Individualgesetz und endliche Vermittlung zwischen Seele und Körper ein intrinsisches Ausschlusspotenzial. Dieses muss sich insofern *intern* auswirken, als es in einer wesentlich gewalttätigen Vermittlung zwischen Wesen und Dasein, Einheit und Mannigfaltigkeit gründet. Eine jede endliche Vermittlung reproduziert nämlich stets das Außen, das man durch eine defizitäre Totalisierung zwangsläufig

<sup>515</sup> Vgl. IFDS 226 ff./dt. 230 ff. und auch VS 179 ff./dt. 132 ff.

<sup>516</sup> Vgl. IFDS 229/dt. 303 f.

<sup>517</sup> Vgl. VS 180/dt. 133.

<sup>518</sup> Vgl. IFDS 194/dt. 256.

ausscheidet, und zwar im Inneren des Verhältnisses des Vermittelten in Form seiner notwendigen Nicht-Entsprechung: zwischen Wesen und Da-sein, Einheit und Mannigfaltigkeit, Norm und Normiertem. Dabei denkt Foucault eine Wesenshomologie zwischen dem endlichen Organismusbegriff der modernen Biologie und der Idee des modernen Nationalstaates als partikularem Weg zur Allgemeinheit. Darin ist der eigentliche Kern des *Mortalismus* der modernen Kultur zu sehen: die zivilisationsgeschichtliche Tatsache, die einen ideellen Bogen von Xavier Bichat bis zu Sigmund Freud hin schlägt, dass im Abendland die Erkenntnis des Individuellen immer durch den Tod als Voraussetzung und Resultat einer jeden Verobjektivierung des Lebens zustande gekommen ist.<sup>519</sup>

Mit dem Anspruch des Bürgertums, das Allgemeine auf einem *nationalen* Weg zu realisieren, und der Überführung des Historischen ins Biologische, die damit einhergeht, taucht die Idee eines *inneren Krieges als Verteidigung der Gesellschaft* auf.<sup>520</sup> Der Krieg und der Tod stellen damit ein wesentliches Moment der Biopolitik und des Biologismus, in dem sie wurzelt, und kein ihr äußerliches Element dar. Die Gesellschaft muss nunmehr vor Gefahren verteidigt werden, die in ihrem Körper selbst entstehen. Die *andere Rasse* ist im Grunde nicht mehr diejenige, die von woanders hergekommen ist und eine Zeit lang triumphiert und geherrscht hat. Sie ist diejenige, die im sozialen Körper und ausgehend von ihm unablässig wieder entsteht. Die nationale Rasse als *Inhaberin der Norm* erzeugt kontinuierlich eine *Gegen-Rasse*, die nicht von außen kommt, etwa durch eine Invasion oder eine Eroberung, sondern die das Resultat der Ausgrenzung des sozialen Körpers alles desjenigen darstellt, was der *Norm* nicht entspricht. Die Gegen-Rasse kann dabei sowohl schlicht

519 Vgl. NC 159/fz. 148 für den Mortalismus und 191/fz. 201 für das Verhältnis zwischen Xavier Bichats seziertem Leichnam, dem Freud'schen Menschen und der humanwissenschaftlichen Erkenntnis des Individuums. Man sieht, wie naiv das heute in Foucaults' Rezeption vorherrschende Projekt klingen muss, die *Biopolitik* dadurch ins *Affirmative* zu wenden, dass man sie von ihrem intrinsischen Verhältnis zum Tod einfach abkoppelt. (Vgl. das präzise Fazit von PROZOROV, »Conclusion: Whither biopolitics?«, a.a.O., 331: »In simplest terms, affirmative biopolitics is a biopolitics adequate to its own concept in the original Foucauldian formulation, the power that affirms life, amplifies its potentialities, enhances its force, without collapsing into its opposite, the power of death or thanatopolitics.«) Man versteht auch andererseits, wie tief die Einsicht Giorgio Agambens – abgesehen von den Vorbehalten gegenüber seinem Begriff des Lebens als Immanenz – doch ist, der unmittelbar unter dem fürchterlichen Eindruck der Rückkehr der ethnischen Säuberungen in Europa in Bezug auf Foucaults Biopolitik 1995 vom Lager als *nomos* der Moderne sprach (vgl. *Homo sacer*, a.a.O., 185 ff. dt. 175).

520 A.a.O. (»une guerre interne comme défense de la société«).

eine *Unter-Rasse*, als die *Kehrseite* (»l'envers«) der *Ober-Rasse* bzw. als das, was ihr gegenüber einfach minderwertig ist, als auch die Rückkehr zu einem Vorstadium der Entwicklung der Ober-Rasse darstellen: Sie ist sodann ihre *Unterseite* (»l'en-dessous«). Der *innere Rassismus* der *permanenten Reinigung*, der dadurch entsteht, produziert somit sowohl alle biologisch-rassistischen Diskurse über die *Degeneration* als auch alle Institutionen, durch die der Diskurs des Rassenkampfes als Prinzip der *Eliminierung*, *der Absonderung* und schließlich der *Normalisierung* der Gesellschaft fungiert.<sup>521</sup>

<sup>521</sup> Vgl. IFDS 52 f./dt. 74 f. Zum Problem des Staatrassismus als intrinsischen *Thanatopolitik* einer grundsätzlich als Biologismus aufgefassten Biopolitik vgl. ausführlicher: U. BALZARETTI, »Remythisierung des *corpus mysticum* – Eric Voegelin und Michel Foucault: Rassismus zwischen Biologismus und Irrationalismus«, in: W. BIALAS, M. MARINO (Hg.), *Körper, »Leibideen« und politische Gemeinschaft. »Rasse« und »Rassismus« aus der Sicht der Philosophischen Anthropologie*, Nordhausen (im Erscheinen). Zur Degeneration vgl. C.-O. DORON, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVII<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècle)*, Ceyzérieu 2016.

