

Wird er sich auflösen?

Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum

Petra Gehring

L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?¹

In den Schlusskapiteln seiner Wissenschaftsgeschichte *Les mots et les choses* formuliert Michel Foucault eine irritierende Analyse. Die Moderne insgesamt wird als Epoche der Anthropologie charakterisiert, als epistemischer Komplex, der auf vertrackte Weise unter menschenwissenschaftlichen Synkretismen leidet. Ein Zeitalter, das wir stets im Licht historischen Fortschritts sahen, erscheint als Zone instabiler Wissensformen und voller Verdunklung. Foucaults Diagnose mündete in eine Spekulation über die mögliche Auflösung (*dispersion*), das mögliche Verschwinden (*disparition*), das mögliche baldige Ende (*fin prochaine*) des Menschen. Die These darin traf. Ein Blitz ohne Blitzableiter.

Solche wurden dann freilich hastig montiert – und was wurde nicht alles gesagt: Von ›Antihumanismus‹ war die Rede, obwohl Foucaults Buch ethische Kontexte erkennbar nicht adressiert. Man sah Nietzscheanismus oder Heideggerianismus am Werk, obgleich *Les mots et les choses* vor allem vom Material ausgewählter Einzeldisziplinen her argumentiert. Das Schlagwort vom ›Tod des Subjekts‹ zirkulierte, wiewohl es im Text in der Frage der Anthropologie um das erkenntnistheoretische Subjekt (*hypokeîmenon*, *cogito*, also vormoderne

1 | Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines, Paris: Gallimard 1966, 397; dt. *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, 461; die Übertragung von Ulrich Köppen verzichtet auf die Frageform: »Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuerung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt.« Die Wirkungsgeschichte dieser Übersetzerentscheidung ist nicht mein Thema. Nachfolgend ergänze ich aber zuweilen die Zitate aus deutschen Ausgaben (in Klammern) um französische Wendungen und weise zu Foucault jeweils auch die frz. Angaben nach.

Größen) kaum geht, sondern in einem zeitgenössischen und daher näher zu klärenden Sinn um den ›empirischen‹ Menschen der Moderne: um die Zielscheibe der Demographie, das Objekt von Biomedizin und psychologischer Therapie, den Akteur der Sozialwissenschaften, das ›Ich‹ für Psychoanalyse und Existentialismus, den *homo sapiens* der biologischen Anthropologie. Obsessiv wiederholt wurde Foucaults markanter Schlusssatz im Buch, man könne wetten, der Mensch werde verschwinden *comme à la limite de la mer un visage de sable*, also »wie am Meeresufer ein Gesicht aus Sand«. ² Und auch politisch wurde Foucault verdächtig, obwohl seine Anthropologiekritik, ganz anders als die deutsche Nachkriegs-Kritik an der philosophischen Anthropologie Gehlens oder Plessners, auf Rechts-Links-Bekenntnisse gar nicht abzielt. Schließlich das gute alte Klischee von der französischen Leichtfertigkeit: Muss es nicht schlichtweg eine irrlichternde These sein, der Mensch löse sich auf?

Viel von all dem klang ab. Foucaults Anthropologiekritik ist inventarisiert und ging in den Grundbestand der Kulturwissenschaften ein: als vielleicht ein wenig drastische Modernekritik, als heilsamer Vorbehalt gegen subjektivistischen Tiefsinn, als Ruf zu epistemologisch angeratener Distanz in Sachen Mensch. ³ Subtilere Botschaften, etwa diejenige, dass anthropologische Reflexe mit historistischen Reflexen untergründig zusammenhängen, trieben die Wissens- und Diskursforschung ebenfalls voran. Eine der Einsichten von *Les mots et les choses* lautet ja: ›Der‹ Mensch und ›die‹ Geschichte verfestigten sich im 19. Jahrhundert als Letzterklärungen zwar alternativer, aber doch auch äquivalenter Art. Beide Kollektivsingulare bleiben also wie die Begriffe Arbeit, Leben und Sprache, die Foucault »Quasi-Transzendentalien« nennt ⁴, fraglich und zeitgebunden. Ebenso reproduzieren Termini wie Natur, Kultur, Evolution oder Wert eine für das 19. Jahrhundert typische szientifische Realität, eine Art schielend holistischer Wissenschaftlichkeit. Denn die Moderne ist auf perfekte Evidenzen ebenso versessen wie aufs schlechterdings Geheimnisvolle, auf Oberflächen wie auf Tiefen, auf partikuläre Daten wie aufs große Ganze.

Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre zu Disziplinierung und Strafe, Pathologisierung und Forensik haben eine gewisse Selbstkritik der Sozialwissenschaften ausgelöst, weniger der Begründungsmuster als in angewandten Feldern: Psychiatrie, Klinik, Pflege, soziale Arbeit, Gender, Überwachung, Biotechniken, Sport. Über Anthropologie jedoch diskutierte man in diesen politisierten Feldern allenfalls ansatzweise –mit Ausnahme heute vielleicht von Peter Sloterdijk und Bruno Latour, die je mit ihren Mitteln eine Foucault ent-

2 | Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 462, dort allerdings »im Sand« (frz. 398).

3 | Eine Zwischenbilanz, die für den deutschsprachigen Raum disziplinäre Rezeptionslinien aufgliedert, zogen vor einigen Jahren Clemens Kammler, Rolf Parr (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*, Heidelberg: Synchron 2007.

4 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 307ff. (frz. 262ff.)

lehnte Provokation kultivieren.⁵ Generell blieb am ehesten die Wissenschaftsforschung ein Residuum von Distanzgesten Foucaultschen Typs. Abseits einfacher Natur-Kultur-Gegensätze ist hier ein Experimentierfeld für neue Formen der *Science Studies* und der Wissenschaftskritik entstanden. Überall sonst gilt: Gemeinsam mit der Moral hat sich die Anthropologie in allen Spielarten der Modernekritik gehalten – ebenso wie in den Sozialwissenschaften der empirische Mensch »genannt Akteur«. Verschwunden scheint also erst einmal wenig. Flexibel, aber hartnäckig richtet sich nicht nur das von Foucault kaum untersuchte 20. Jahrhundert, sondern auch das beginnende 21. Jahrhundert in anthropologischen Denkfiguren ein.⁶

Der nachfolgende Beitrag spricht Punkte an, die in Sachen Anthropologiekritik ein neuerliches Nachlesen bei Foucault lohnen. Ich stelle zunächst (1.) die schon kurz geschilderte Diagnose rund um das »Ende« des Menschen vor, um daran zu erinnern, dass sie tatsächlich eine wissenschaftshistorische ist. Foucaults Anthropologiekritik richtet sich nicht gegen Individuen, die auf zwei Beinen laufen, sondern legt typische Methodendefizite eines sich auf den Menschen gründenden modernen Szientismus frei. Im Zusammenhang mit der Prognose vom Verschwinden weise ich (2.) auf die zentrale, freilich auch ominöse Rolle der »Sprache« hin. Die Auflösung des anthropologischen Syndroms soll sich, so *Les mots et les choses*, als Wiederkehr oder sich wieder Sammeln (*se rassembler*) der Sprache (*langage*) vollziehen – beziehungsweise als Wiederkehr der aussagekräftigen, wirklichkeitsstiftenden Rede (*discours*). Was mag das meinen? Ich rufe hier (3.) in Erinnerung, dass Foucaults Analyse moderner Anthropologismen mit der berühmt-allzu berühmten, auf Kant gemünzten Wendung von der »empirisch-transzendentalen Dublette« keineswegs endet. Foucault skizziert vielmehr in *Les mots et les choses*, dass – und auf welche Weise – vor allem Spielarten des Vitalismus oder Varianten von Lebens- und Biophilosophien für das anthropologische Denken des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts kennzeichnend sind. Anthropologiekritik ist so weniger Kantkritik als eine Kritik holistischer Paradigmen wie »Sinn« oder (um 1900) »Wert« oder »Leben«. Anthropologiekritik hängt somit eng zusammen mit Problemen, die das Buch *La volonté de savoir* 1976 in den Kontexten Sexualität und »Bio-Macht« weiter vertieft.

Ich tue (4.) historisch und in der Werkfolge einen Sprung, um Foucaults Arbeiten zur antiken Moral mit dem modernen Problem der Anthropologie zu

5 | Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009; Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie (1991). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

6 | Vgl. Marc Rölli: Kritik der anthropologischen Vernunft. Berlin: Matthes und Seitz 2011.

kontrastieren (mit der Moderne kurzschließen will ich sie nicht). Die antiken Paradigmen eines »Selbst« oder besser »Sich« (*soi*) sowie praktisch-übungsförmiger, aber eben auch wesentlich sprachlicher »Selbsttechniken« (*techniques de soi*)⁷ entwerfen ein, begriffsscharf gesprochen, »menschenfreies« und auch »lebensfreies« Konzept des Individuums. Und auch Foucaults Überlegungen zu Formen der *veridiction*, zu den Bedingungen der Möglichkeit einer politisch-provokativen Wortergreifung im Namen der »Wahrheit«, tragen zur Distanzierung von Anthropologie und Anthropologismen bei. Zum Abschluss sage ich (5.) etwas zur unvermeidlichen Frage, ob Foucaults Prognose vom Ende des Menschen für heute noch etwas besagt oder inzwischen inaktuell geworden ist.

1.

»Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts existierte der Mensch nicht.«⁸ Diese Aussage wird in *Les mots et les choses* historisch-rückblickend entfaltet und mittels exemplarischer Textanalysen zu drei Einzelwissenschaften – Sprachforschung, Biologie, Ökonomie – eingehend belegt. Schöne Literatur, Philosophie und Malerei werden nicht abgetrennt. Auch sie bezieht der Argumentationsgang, ein vier Jahrhunderte umgreifende Vergleich disziplinärer Ordnungs-, Begriffs- und Argumentationssysteme, mit ein.

Um 1800 formt sich, folgen wir Foucault, die europäische Wissenslandschaft auf dramatische Weise um. Der Rationalitätstyp des 17. und 18. Jahrhunderts (der sog. »Klassik«) gleicht nicht dem Denken der vorausgehenden zwei Jahrhunderte (»Renaissance«) und auch die wissenschaftliche Ratio, die an der Schwelle zum 19. Jahrhundert entsteht (»Moderne«), bedeutet einen horizontalen Bruch, der die Kontinuität der inhaltlichen Linien gleichermaßen durchschneidet. Die Ökonomie, die um 1800 entsteht, Analyse einer tiefliegenden Dynamik von Kapitalisierung und Produktivität, steht der parallel entstehenden Biologie und Sprachforschung näher als ihrem Vorgänger in derselben Domäne, der Wirtschaftslehre der vormodernen Zeit. Gleiches gilt für die Biologie und die historische Sprachwissenschaft. Als Aussageordnungen (*discours*) genau genug betrachtet, haben diese Fächer mit ihren Vorläufern –

7 | Vgl. Michel Foucault: *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard 1984; dt. *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a.M. 1986, 18ff. (frz. 18ff.). Foucault fasst hier die in der Ratgeberliteratur der griechischen Klassik sich spiegelnden Anstrengungen in Sachen Diätetik, Ökonomik und Erotik als »große Selbstführungskünste« oder eben »Selbsttechniken« (S. 315, frz. 324) zusammen.

8 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 373 (frz. 319).

vormoderne Naturgeschichte und allgemeine Grammatik – deutlich weniger gemein als mit den modernen Fächern ihrer Zeit.

Der Mensch nun aber, das machen die Schlussteile von *Les mots et les choses* deutlich, gehört nur auf die eine, auf die jüngere Seite des so umschriebenen Umbruchs. Für ›den‹ Menschen – wohlgemerkt: als wissenschaftlich fundierende Instanz, nicht als wortbegabtes Wesen unter Wesen oder Kreatur unter Kreaturen – gibt es kein vormoderne Äquivalent. Dabei hat der moderne Mensch, eine Mischung aus Objekt, Norm und universaler Seinsgröße, verwirrend widersprüchliche Konturen: Ein stofflich dichtes Ding, das gleichwohl eine Innenwelt besitzt? Naturhaft festgelegt, zugleich sozial offene Entität? Souveränes Sein, in welchem alle Erfahrung und auch alles welterschließende Handeln privilegiert zuhause sind? Bei allem letztlich niemals universal, sondern auf fatale Weise endlich? Sich selbst stets reflexiv auf seltsame Weise verborgen?

Das, was wir uns im Zweifel gern als unser rätselhaftes gemeinsames großes Sein, als tiefgründige lange Linie vorstellen, erweist sich als Konstrukt und Verlegenheit. Der Mensch, jenes Über-Objekt, ist vor allem das Korrelat einer spezifischen epistemischen Erwartungslandschaft: der nachromantischen Epoche der *sciences humaines*, der Sozial- und Kulturwissenschaften also – oder der ›Menschenwissenschaften‹.⁹ »Das erkenntnistheoretische Feld (*champ épistémologique*), das die Humanwissenschaften (*sciences humaines*) durchlaufen, ist nicht im voraus vorgeschrieben gewesen: keine Philosophie, keine politische oder moralische Option, keine empirische Wissenschaft gleich welcher Art, keine Beobachtung des menschlichen Körpers, keine Analyse der Sinneswahrnehmung, der Vorstellungskraft oder der Leidenschaft ist jemals im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf etwas wie den Menschen gestoßen.«¹⁰

Was für Foucault hier zählt, ist zum einen die Breite des Grabens, der die Typik moderner Disziplinen von der Wissenschaftlichkeit damaligen Zu-

9 | *Sciences humaines* wird im Blick auf Foucault meist mit dem deutschen Terminus ›Humanwissenschaften‹ übersetzt. *Les mots et les choses* hebt aber ausdrücklich auch auf Soziologie und Ethnologie, also auf Sozialwissenschaften ab – und meint andererseits nicht alle hermeneutischen Disziplinen, sondern solche, die auf Soziologismen oder Psychologismen (etwa ›Mentalitäten‹) abstellen. Im Text wird aufgelistet: »Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte oder Wissenschaftsgeschichte« (Foucault, *Ordnung der Dinge*, 425; frz. 366). Es war das Verdienst von Walter Seitter, hier die pointierte Wendung ›Menschenwissenschaften‹ vorzuschlagen, vgl. Walter Seitter: *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft* (1985). Neuauflage mit einem Vorwort des Autors und einem Essay von Friedrich Balke. Weilerswist: Velbrück ²2012.

10 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 413 (frz. 355).

schnitts trennt: »[A]lle jene Themen, die uns vertraut und mit der Existenz der ›Humanwissenschaften‹ (*sciences humaines*) verbunden sind, werden durch das klassische Denken ausgeschlossen.«¹¹ Zum anderen hebt er darauf ab, dass die moderne Formation in keine stabile Gesamtlage zu kommen scheint, und dies aus immanenten Gründen: Die neuen Wissenschaften vom Menschen können sich als Wissenschaften schlecht festigen – jedenfalls nicht als Disziplinen, die methodisch-formalen Standards gehorchen sollen. Die neue Tiefe und paradoxe Allpräsenz des Humanen ist nicht präzisierbar. So müssen sich die *sciences humaines* an stärker formalisierte Fächer anlehnen und bleiben quasi sekundär.

Foucault spricht von »Empfindlichkeit« (*précarité*) und »Unsicherheit« (*incertitude*) der *sciences humaines*, sofern sie beanspruchen, Wissenschaften zu sein. Dazu spricht er von »ihrer gefährlichen Vertrautheit mit der Philosophie« (was wohl heißen soll: von einem gewissen Hang zur eklektischen Begriffswahl) und von ihrem »schlecht definierten Sichstützen auf andere Gebiete des Wissens«.¹² Er konstatiert fehlende mathematische oder überhaupt ernsthaft formale Ansprüche der Menschenwissenschaften, das bloße Duplizieren von Abstrakta auf der Ebene beobachtbaren Verhaltens sowie Synkretismus und eine bleibende Verschwommenheit.

Es ist nicht der Gegenstand Mensch ursächlich, nicht einfach die Tücke eines Objekts. Die Diskurskonstellation ist es, sie erschafft ein Passepartout, ein verwackeltes Bild. Gemessen an den strengen Schemata der Klassik vollzieht die epistemische Konfiguration der Moderne gleichsam eine Drehung in ihren eigenen Angeln. Foucault zufolge zerreißt dabei im Hinblick auf die logisch-formalen Erfordernisse des Wissenschaftlichen die bis dato geforderte Kohärenz. Er wertet daher klar: »Die ›Anthropologisierung‹ ist heutzutage die große innere Gefahr der Wissenschaften (*du savoir*).«¹³ Anders gesagt: Die fachlichen Methoden werden beliebig, wo der Gegenstand allzu diverse Zugänge auf sich vereint und zu rechtfertigen hat.

Die Menschenwissenschaften sind so teils Epochensignatur, teils Symptom. Im historischen Vergleich zeigen sie eine modernetypisch prekäre Lage des Wissenschaftlichen an. Das letzte Kapitel von *Les mots et les choses* spricht dies als Ruf nach Rückkehr zu formaler Strenge deutlich aus – ein Punkt, den die Rezeption kaum aufgegriffen hat. Auch die betroffenen Disziplinen verteidigten ihre beispielsweise verhaltens- oder sozialwissenschaftlichen Methoden nicht. Sie schwiegen. Stattdessen wurde um die Existenz des Menschen gerungen, um den Humanismus und um die Grenzen der Relativierung von

11 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 375 (frz. 321).

12 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 418 (frz. 359).

13 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 417 (frz. 359).

Subjektpositionen – um später dann Foucaults Methodenbegriffe unkommentiert zu übernehmen.¹⁴

Eine frühe Ausnahme waren Einwände des Philosophen Rudi Visker gegen Foucaults Sicht auf die *sciences humaines*. Für einen Konstruktivismus, demzufolge ›der‹ Mensch sich mit dem anthropologischen Unterbau bestimmter Disziplinen ab 1800 erst herausformt, ist der Hinweis auf eine fehlenden Strenge der neuen Fächer, so Visker, ein problematisches Argument. Denn gemessen woran ergibt sich aus der Neuheit der humanwissenschaftlichen Konstellation sowie ihres großen Objekts, und sei es auch bei verringerter formaler Strenge, ein Mangel? In welchem Sinne beanstandet Foucault Instabilität, wo doch das menschenwissenschaftliche Paradigma sich über beachtlich lange Zeit hält? Wenn die Wissenschaften einer Zeit mit ihren Konstrukten zusammenfallen, dann ›bleibt unklar, wieso man Foucaults Analyse nicht als Beschreibung der spezifischen *Wissenschaftlichkeit* der Humanwissenschaften – mitsamt all ihren Problemen – sehen kann.«¹⁵ Entweder also hält Foucaults Kritik der Anthropologie eine epochenübergreifende Norm des Wissenschaftlichen entgegen (eine Deutung, die zu Foucaults Analytik in keiner Weise passen kann) oder aber sie führt eine von der Epochenbindung gelöste These auf der Ebene des Gegenstandes ein, rekuriert etwa auf eine grundsätzlich mischungsartige, verteilte Verfasstheit der Individuen, welche das abstrakte Konstrukt ›Mensch‹ dann gleichsam auf objektstufiger Ebene verfehlt. In beiden Fällen nähme, folgen wir Visker, Foucaults kritische Wertung der Humanwissenschaften selbst etwas von dem in Anspruch, was sie kritisiert: ein Wissenschaftlichkeitsideal, ein Menschenbild. Oder aber sie hinge in der Luft.

Der so umrissene Widerspruch mag sich nicht völlig erübrigen, wird aber gemildert, nimmt man Foucaults Diagnose nicht ganz so abstrakt, sondern liest sie als Aufforderung, die jeweils geschilderten Epochenbrüche tatsächlich auch bilanzierend zu betrachten und dabei möglichst konkret abzutragen, was sich mit ihnen ändert – etwa in puncto Formalisierung und formale Strenge. Auf eine alternative Ontologie zu derjenigen des Menschen (oder der Geschichte

14 | Die deutschsprachigen Sozialwissenschaften machten sich Foucault ab Ende der 1980er Jahre zu Eigen, anthropologie- und soziologiekritische Impulse ignorierend. Auch das ansonsten verdienstvolle Nachschlagewerk von Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): Handbuch Foucault. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler 2008, verfügt über Lemmata wie ›Mensch‹, ›Anthropologie‹ oder ›Humanwissenschaften‹ bezeichnender Weise nicht. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Adaptionen von Grundbegriffen wie *discours* und *dispositif* vgl. Petra Gehring: »Foucaults Verfahren«, in: Michel Foucault: *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 371-393.

15 | Rudi Visker: »Foucaults Führungszeichen. Eine Gegenwissenschaft?«, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 298-319, 305 [Herv. i. Orig.].

oder der Sprache) ist Foucault erkennbar nicht aus. Aber auch eine geschichts-enthobene Apologie von Mathematik oder anderer Kriterien einer Wissenschaftlichkeit im Sinne von strukturaler Strenge, Differenzierung, zeitstabilen Ergebnissen, trennender Methodik – wird man Foucault nicht nachsagen können. Nicht nur die in *Les mots et les choses* geradezu liebevoll ausgefallene Schilderung des Zeitalters der Ähnlichkeiten, also der Renaissance, einer fremden Epoche des Denkens in Analogien, sondern auch Foucaults grundsätzliche Distanz zur wissenschaftlichen Produktion von Wahrheit stehen dagegen.¹⁶

Inzwischen scheinen Anschlussforschungen die kritischen Intuitionen Foucaults zu bestätigen. Was *Les mots et les choses* als mit dem 19. Jahrhundert einsetzendes Wegbrechen formaler Strenge beschreiben, als instabile und vornehmlich auf pragmatisch-technischen Wegen sich plausibilisierende Mittelposition der Wissenschaften vom Menschen in einem »Triëder« des klassischen Wissens¹⁷, umschreiben wahlverwandte Diagnosen für das ausgehende 20. und beginnende 21. Jahrhundert als »technowissenschaftlichen« Zustand¹⁸ der empirischen Disziplinen, als disziplinäre Amalgamierung und politisch gewollte Fusion von Grundlagenwissenschaften und Gesellschaft zugunsten einer »Emergenz«¹⁹ oder auch »Konvergenz«²⁰ zukunftsorientierter Forschung.

Sind Methodendefizite ein stichhaltiger Grund, den Humanwissenschaften die Zukunftsfähigkeit abzusprechen? Was den Menschen angeht bleiben sie zwar Foucaults ausdrücklichstes, aber nicht sein einziges Argument. Die in den 1970er Jahren entstandenen Arbeiten zur Disziplinierung, namentlich *Surveiller et punir* (1975) und *La volonté de savoir* (1976), setzen die bereits mit der frühen Psychiatriekritik und der *Histoire de la folie* (1961) begonnene Er-

16 | Neben den frühen Büchern über den Wahnsinn sind insbesondere Foucaults Überlegungen zur Abtrennung juridischer Fragen von solchen des im wissenschaftlichen Sinne neutralisierten Wahren einschlägig, vgl. Michel Foucault: Die Wahrheit und die juristischen Formen (1974). In: Schriften 2 (1994). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 669-792.

17 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 413ff. (frz. 355ff.).

18 | Gilbert Hottois: Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique. Paris: Aubier 1984; Technoscience et sagesse? Paris: Plein 2000; Donna Haraway: Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. Hamburg: Argument 1995, 9f.

19 | Edna F. Einsiedel (Hg.): Emerging Technologies: From Hindsight to Foresight, Vancouver: UBC Press 2008.

20 | Mihail C. Roco, William S. Bainbridge (Hg.): Converging Technologies for Improving Human Performance, NSF/DOC 2002, www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf [20. Mai 2014]; Mihail C. Roco, William S. Bainbridge, Bruce Tonn, George Whitesides (Hg.): Convergence of Knowledge, Technology, and Society, Heidelberg/New York: Springer 2013.

zählung von den politischen Folgen der Genese ›des Menschen‹ im modernen Wortsinn fort. Menschenwissenschaftliche Empirien sind an Manipulationsinteressen gebundene, zutiefst technische sowie auf unersättliche Weise erzieherische Empirien. Sie produzieren einen Typ von Wissen, der mit neuen Zugriffsformen auf den Menschen- und den Sozialkörper nicht bloß einhergeht, sondern identisch ist. Die so sich herausformenden Machtverhältnisse – das Konzept der Wohlfahrt, der Hygiene, den modernen Sozialstaat – sind soziotechnisch und politisch adaptiv. ›Der Mensch‹ mag akademisch traktiert werden, er wird vor allem aber realisiert: als wirtschaftlich produktiver Arbeitskörper, als biologischer Reproduktionskörper, als sexualisierter Paarkörper, als biomedizinisch zu optimierender Körper. Foucault richtet hier den Blick auf ›gouvernementale‹ Formen der Verschränkung von Wissen und Regieren. Und er entdeckt das Thema der ›Techniken‹, die sich am Individuum festmachen, die dieses aber auch als Weg zur Selbstentfaltung internalisiert. Wie auf diese Weise im christlichen Mittelalter gläubige Seelen und in der Klassik Untertanen entstehen, bringt die Moderne psychologisch formatierte Geständnismenschen hervor.

Welches sind die Alternativen zum Menschen der Anthropologie? Mit dieser Frage wird die historisch fernliegende Antike interessant, denn deren moralgeschichtliche Quellen lassen ganz andere »Selbsttechniken« (*techniques de soi*)²¹ ahnen als solche, die mit den in *Les mots et les choses* behandelten Jahrhunderten korrespondieren. Die These vom Epochenbruch um 1800, vor dem es keinen Menschen und keine Anthropologie gab, leitet zu einer noch weitergehenden These über: Die Infrastruktur des Individuums unterliegt überhaupt einem radikalen geschichtlichen Wandel.

2.

Schwer ist es, den Nexus zwischen ›Mensch‹ und ›Sprache‹ (*langage*) ins Bild zu bringen, den Foucault in *Les mots et les choses* herstellt und der in der berühmten Prognose geradezu den Charakter einer wechselseitigen Voraussetzung annimmt: die disparate Verfasstheit des einen bedingt das kompakte Sein des anderen und umgekehrt. Die Sprache werde ›sich sammeln‹ (*se rassembler*) lautet eine zentrale Metapher, und eben dies stelle dann eine Bedingung für das Ende des Menschen dar. Im historischen Großmaßstab kehrte demnach etwas wieder, was mit dem Ende der klassischen Epoche auseinandertrat. Auf den Zustand von Wissenschaften bezogen, wäre wohl gemeint: Nachdem durch die Heraufkunft der Anthropologie das Sprachmedium seine Eindeutigkeit und seine epistemische Garantenstellung verlor, würde nun eine neuerlich fundie-

rende Rolle des Sprachlichen, ein Äquivalent zum fraglosen Funktionieren der Zeichen im Zeitalter der Repräsentation bevorstehen – jedenfalls, sobald sich abzeichnet, dass ›der‹ Mensch zu Sand zerfällt.

Entweder also ›Sprache‹ oder aber ›Mensch‹? *Les mots et les choses* hält Diagnose und Prognose kaum auseinander. Tatsächlich schildert Foucault die Wissensordnungen der Aufklärungszeit als ›Repräsentationsordnungen‹ in dem Sinne, dass als Klammer zwischen Ding und Bedeutung die repräsentativen Zeichen selber einen kompakten Seinswert hatten. Zwar besaßen die klassischen Diskurse ein scharfes Bewusstsein für die Ordnungsprobleme von Symbolsystemen. Aber Sprache funktionierte unproblematisch als wahrheitsfähig. Darstellungsmedien besaßen eine Art selbsterklärendes Sein. Mit ihrer Hilfe koppelte sich eine Vernunftordnung mehr oder weniger direkt an die Ordnung der Dinge.

Vor diesem Hintergrund taucht um 1800 nicht nur der Mensch auf, sondern parallel werden die Möglichkeiten des Verstehens in Frage gestellt, und zwar auf grundsätzliche Weise, in der Sprachforschung, in den interpretierenden Wissenschaften, in der schönen Literatur – und auch in der Philosophie für das Erkennen überhaupt. Erreichen sprachliche Werkzeuge ihre Gegenstände? Entzieht sich die Welt nicht dem Begriff und dem Denken? Dass Sturm, Drang, Romantik und dann das 19. Jahrhundert die Sprachphilosophie entdeckten, ist für sich genommen kein neuer Befund. Zur Moderne gehört ein Problemsinn in Sachen Vermittlung, den das rationalistische Zeitalter schlicht nicht besaß. Foucault bringt diese Beobachtung jedoch mit dem Auftauchen des Menschen zusammen und er verändert die Wertung: Es ist nicht selbstverständlich, den Dingen eine unergründliche Tiefe zu unterstellen und zugleich im Namen des in einem anderen Sinne unergründlichen Menschen den Medien der Vermittlung zu misstrauen. Die Krise der Repräsentation funktioniert so womöglich gar nicht als Durchbruch zu einer modernen, tief gegründeten Realität der Dinge, sondern sie vollzieht sich gewissermaßen flach: als elementares Fremdwerden der Zeichen, als Auseinandertreten der Darstellungsformen und als Zerfall ihrer Gültigkeitswerte – wobei auch die neue, zwitterige Instanz ›des‹ Menschen hier nicht wirklich für Konsistenz sorgen kann.

Soweit die Diagnose. Die Prognose enthält erstens Generalisierungen über die Konstellation um 1800 und über die Singularität zweier Epochen hinaus. Foucault postuliert zweitens eine Art Interdependenzverhältnis der Seinswerte von Sprache und Mensch und legt drittens mit dem zweiten Teilsatz der berühmten Formel – wenngleich fragend – eine Art Folgerung nahe: Löst der Mensch sich nicht also auf, wird er aufgelöst werden?²² Viertens legitimiert sie ein Gedankenspiel, das einem Aufruf gleicht: »Müßte man nicht eher darauf

22 | Es sei angemerkt, dass die deutsche Übertragung hier neben dem Verzicht auf die Frageform (siehe Anmerkung 1) auch natürlich durch die Suggestion eines Kausalverhältnisses die Anstößigkeit des Satzes forciert: »Der Mensch [...] wird sich deshalb wohl

verzichten, den Menschen zu denken oder, um strenger zu sein, möglichst nahe jenes Verschwinden des Menschen – und den Boden der Möglichkeit aller Wissenschaften vom Menschen – in seiner Korrelation mit unserer Sorge um die Sprache zu denken?²³ Das Verhältnis von Sprache und Mensch würde demzufolge einer Kippfigur gleichen, einer negativen Kopplung, die Vorhersagen erlaubt, weswegen sich aus einem sich abzeichnenden neuen ontologischen Gewicht des Sprachlichen die Prognose vom Verschwinden der Anthropologie ableiten lässt. Und womöglich sogar eine Interventionschance: Vielleicht treibt eine bestimmte, hier in kritischer Absicht geforderte Verzichtshaltung verbunden mit einer Hinwendung zur Sprache sogar das Ende des Menschen voran.

Sollen wir also – gegen Anthropologie – auf neue Weise der Sprachlichkeit vertrauen? Die Kommentarliteratur weicht der Problemstellung mittels Verlegenheitsformeln aus. Es bekunde sich hier eben ein gewisser »Strukturalismus«²⁴ Foucaults, heißt es vage, und wohl auch eine »Illusion der Diskursautonomie«.²⁵ Man habe hier einen »sehr seltsamen Hinweis« vor sich, eine »eigenartige« Privilegierung der Sprache²⁶ oder auch ein erstaunliches, weil »einzig systematische[s], ja ›philosophische[s]‹, jeder historischen Relativierung ein Stück weit enthobene[s]«²⁷ Argument. Dazu wird vermutet, in der anthropologiekritischen Hinwendung zu einem ›Sein‹ der Sprache greife Foucault Motive Heideggers auf.²⁸

auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt«, vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 461 (meine Hervorhebung, pgg).

23 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 461 (frz. 397).

24 | So die vielgelesene Einführung von Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago 1982; dt. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Athenäum 1987. Den Autoren gelingt das Kunststück, *Les mots et les choses* zu referieren (S. 66ff.), ohne Foucaults Prognose vom Ende des Menschen wirklich zu erwähnen.

25 | Vgl. Maurice Blanchot: *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris: Fata Morgana 1986; dt. *Michel Foucault*, vorgestellt von Maurice Blanchot. Tübingen: Diskord 1987, 30; auch der erste Teil des Buches von Dreyfus/Rabinow heißt »Die Illusion des autonomen Diskurses«.

26 | Gilles Deleuze: *Foucault*. Paris: Minuit 1986; dt. *Foucault*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 186f.

27 | Vgl. Dreyfus, Rabinow, *Beyond Structuralism*, a.a.O., 69; Philipp Sarasin: *Michel Foucault*. Zur Einführung. Hamburg: Junius 2006, 89.

28 | Vgl. Ulrich Johannes Schneider: »Foucault und Heidegger«, in: Markus S. Kleiner (Hg.): *Foucault*. Frankfurt a.M.: Campus 2001, 224-238, 231. Zur Alternative Mensch/Humanwissenschaften oder aber Sprache/Repräsentation bleibt Schneiders Deutung allerdings kryptisch: Foucault verorte »die Möglichkeit der Humanwissenschaften in der

Verstreut sich das zuvor hypostasierte *eine*, wird (stets wieder) *das andere* hypostasiert – als historische These ist das gewagt, als Prognose oder gar epochenpolitische Forderung bleibt es dunkel.²⁹ Der Rahmen einer Kritik der Menschenwissenschaften wird jedenfalls deutlich gesprengt. Denn worauf sollte man mittels wiedergewonnener Seinswerte des Sprachlichen hinauswollen? Auf erneuerte, vielleicht zurückhaltend-fragmentierte, dafür aber solidere Erforschung des Sozialen? Auf eine Restabilisierung des insgesamt in Schräglage geratenen europäischen Wissenschaftsgefüges durch veränderte Formen des szientifischen Zeichengebrauchs? Oder auf ganze neue Disziplinen, die der Bedeutung einer formalen Strenge wissenschaftlicher Weltbezüge dann in wahrhaft moderner Weise gerecht werden würden? Sollte man gar eine – wie immer pragmatische – Überhöhung der Sprache fordern, um dem Essentialismus des Menschen zu entinnen?

Tatsächlich liefert *Les mots et les choses* einige historische Hinweise, welche die Kombination von Anthropologiekritik und Kritik moderner Sprachskepsis verankern sollen. Foucault vermerkt eine Sondersituation der Sprache im modernen Wissenschaftsgefüge: Das Themendreieck Arbeit – Leben – Sprache besitzt nur zwei stabile Spitzen, die Größen ›Arbeit‹ und ›Leben‹; rund um die Sprache hingegen streben unter dem den Druck einerseits empirischer, andererseits tiefenwissenschaftlicher Erwartungen die Forschungswelten auseinander: »Sprache« existiert nur mehr – wiederholt der Text seine zentrale Metapher – in einer »verstreuten« Weise.³⁰ Gemeint ist ein Auseinanderfallen nicht nur der Sprachmodelle, sondern auch der jeweils korrespondierenden ›verstehenden‹ Methoden. Man arbeitet aneinander vorbei: Für die philologische Exegese zählt nur das Wort, für die Hermeneutik ist Sprache der aufzuschließende Text, für die Literatur zählt der sich in die eigene Performanz versenkende Vollzug. Ende des 19. Jahrhunderts, so Foucault weiter, hätten dann erstmals Mallarmé und Nietzsche, jeder auf seine Weise, wieder ein Denken eingefordert, das Einheit und auch Unbedingtheit der Sprache praktiziert – als »großes Spiel« in »einem einzigen Raum (*espace unique*)«.³¹ Mallarmé und Nietzsche läuten freilich keine neue Epoche ein, sie bleiben Ausnahmeerscheinungen. Ist hier gemeint: nur vorerst? Die Textdramaturgie legt es nahe. Wie es diskurshistorisch zu solchen ›Ausnahmen‹ kommen kann, bleibt offen,

Wiedererrichtung des Repräsentationsverhältnisses«, kündige »geschichtsphilosophisch ein neues Stadium an«, gebe aber auch »die Kluft am Anfang« an, »auf die man nur verweisen kann, die man niemals überbrückt«.

29 | Philipp Sarasin gibt einen Stoßseufzer zu Protokoll: »Was heißt denn eigentlich ›Sprache‹? Was bewirkt ›Sprache‹? Wie dezentriert sie den Menschen, wie macht sie diesen ›kaputt...?‹« (Michel Foucault, 89).

30 | Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 368f. (frz. 315).

31 | Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 371 (frz. 315).

stattdessen wechselt Foucault ins prophetisch-spekulative Register: »Muß man darin die Entstehung oder noch früher das erste Leuchten eines sich kaum ankündigenden Tages in der Tiefe des Himmels ahnen, in dem wir aber bereits vermuten, daß das Denken [] sich in seiner Ganzheit erfaßt und sich erneut in der Helle des Seins beleuchtet?«³²

Unabhängig davon rückt Foucault den Vergleich mit der Klassik nach vorn. Er fragt selbst, ob in seiner Anthropologiekritik die Seinsweise des Menschen nicht einiges von der alten Viergliedrigkeit des Seins repräsentativer Sprachlichkeit durchschlagen lässt: Die Abschnitte zu »Endlichkeit«, »empirisch-transzendentaler Wiederholung«, »Ungedachtes« und »Ursprung« des Kapitels IX *L'homme et ses doubles* legen Analogien, wenn nicht gar eine »Symmetrie« von allgemeiner Grammatik und Anthropologie doch mindestens nahe.³³ Foucault diskutiert die Lesart, weist sie aber zurück. In der Epoche des Menschen werde nicht einfach die ältere, vierpolige Logik sprachlichen Seins durch ein menschenwissenschaftliches logisches Viereck ersetzt. Es handele sich vielmehr um eine umgekehrte »Modifizierung« (*modification*): Wo der klassische Diskurs seine Anstrengungen darauf richtet, das Verhältnis der Erkenntnis zu den Dingen (*choses*) »in einem der Sprache inneren Raum (*dans un espace intérieur du langage*)« aufzuklären, drehen sich moderne Forschungsanstrengungen darum, dieses Verhältnis wie auch die Dinge selbst »in jener Dimension der Exteriorität spielen zu lassen, in der der Mensch als begrenzt, bestimmt (*déterminé*), in die Mächtigkeit dessen einbezogen, was er nicht denkt, und in seinem Sein selbst der Dispersion der Zeit unterworfen erscheint.«³⁴ Ein Innenraum unbegrenzter und zumindest virtuell konsistenter Ordnungen im Plural in der Klassik – in der Moderne aber auf humane Endlichkeit wie auch potentiell deterministische Erklärungsmodelle angelegte Selbstpositionierung: Situierung in einer abgründigen Exteriorität, in welcher empirische Momente und Latenzphänomene stets so auseinanderfallen, wie beim »Menschen« selbst – so wie er sich variabel objektivierbar in den Spiegeln der Humanwissenschaften findet.

Die Moderne wäre demnach nicht Spiegelbild, sondern Inversion der Klassik. Sprache und Mensch tauschen nicht einfach die Plätze, sondern mit der Zentrierung auf den Menschen verstülpt sich das Sein. Foucault spricht auch von »Funktionsumkehr« (*inversion totale du fonctionnement*)³⁵. Die Rede von Innenraum und Äußerlichkeit durchkreuzt dabei die philosophisch naheliegende, aber eben nicht passende Differenz von Immanenz und Transzendenz. »Tranzendent« ist in der Epoche des Menschen nichts mehr. Allerdings

32 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 371 (frz. 317).

33 | Foucault, Ordnung der Dinge, 404 (frz. 346).

34 | Vgl. im Zusammenhang: Foucault, Die Ordnung der Dinge, 407 (frz. 349).

35 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 407 (frz. 349).

lösen zwei Formen der Immanenz einander ab: Eine Immanenz des variablen Darstellens wird durch eine Immanenz der ins Leere führenden Be- und Ent-Gründungen ersetzt, entsprechend wiederkehrender Vorfragen und (szientifisch heterogener) Wechselkritik. Wie immer man Foucaults Rede von einer ›Dimension der Exteriorität‹ rund um den Menschen und seine Wissenschaften näher deuten will: Die grundlegende Unvereinbarkeit von Mensch und Sprache hat weniger mit Existenzdefiziten als mit fehlgehenden Existenzbehauptungen zu tun – im Rahmen eines (onto-)logischen Zugzwanges, den nur die anthropologische Epoche, nicht aber die Klassik kennt. Foucault bilanziert das als »Inkompatibilität«, die herrsche »zwischen der Existenz des klassischen Diskurses (der sich auf die nicht befragte Evidenz der Repräsentation stützt) und der Existenz des Menschen ..., so wie sie dem modernen Menschen gegeben wird (mit der anthropologischen Reflexion, die es gestattet).«³⁶

Die Prognose setzt hier auf, indem sie einen unvermeidlichen Konflikt der Formen behauptet: Das eine und das andere Vergewisserungsmuster können historisch nicht koexistieren – nicht mit dem Maß an Selbstverständlichkeit jedenfalls, dessen sie bedürften, um epochenprägend, um »apriorisch«³⁷ zu fungieren. Gemünzt ist das in *Les mots et les choses* auf die Lage der Wissenschaften: Es geht um widerstreitende Forschungsstile. Foucaults Psychoanalysekritik legt hier auch weitergehende Deutungen nahe. Zwischen den Aporien des Menschen und unserem tiefsitzenden Hadern mit der ›eigenen‹ Sprache besteht auch ein alltäglicher, ein gegenwartspolitischer Zusammenhang.

So behauptet Foucault das Ende des Menschen denn auch nicht, sondern stilisiert die Situation einer historischen Alternative. Die Formen *könnten* versöhnbar sein, es könne, heißt es im Text, eine künftige Aufgabe darin liegen, ein »Denken« (*une mode de pensée*) zu entwickeln, das es zulässt, das Sein der Sprache und das Sein des Menschen »gleichzeitig (*à la fois*), ohne Diskontinuität oder Widerspruch« zu reflektieren.³⁸ Eine solche, bis dato unmögliche Brücke hätte dann allerdings eine unserer Kultur noch unbekannte Form. Die andere, wahrscheinlichere Möglichkeit laufe aber auf eine »unauslöschliche Kluft« der epochenbildenden Seinsweisen hinaus. In diesem Fall bliebe für unsere Gegenwartsperspektive nur eine existentielle Wahl, die Probe auf eine Zukunft – die »vielleicht wichtigste philosophische Wahl (*choix philosophique*)

36 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 407 (frz. 349).

37 | Den Begriff »historisches Apriori« verwendet *Les mots et les choses* zur Kennzeichnung solcher Erfahrungsformen, die an den Rändern wissenschaftlicher Disziplinen für Letztgewissheit sorgen, vgl. *Die Ordnung der Dinge*, 24f. (frz. 13). Den dem späten Husserl entlehnten Ausdruck wird *L'Archéologie du savoir* dann ein wenig anders definieren.

38 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 408 (frz. 349).

unserer Epoche«³⁹, wie es im Text vollmundig heißt. Immerhin markiert Foucault den Punkt dieser Wahl sehr deutlich als einen, an dem die historische Diagnose ihre Genauigkeit verliert: »[N]ichts kann uns im Voraus sagen, nach welcher Seite der Weg offensteht. Das Einzige, was wir im Augenblick mit voller Sicherheit wissen, ist, daß niemals in der abendländischen Kultur das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zusammen existieren (*coexister*) und sich nacheinander (*l'un sur l'autre*) haben gliedern können. Ihre Inkompabilität ist einer der fundamentalen Züge unseres Denkens gewesen.«⁴⁰ Die Prognose ist also noch kurz vor der provokativen Schlusspassage noch vorsichtig gehalten. Wo vom Ende des Menschen dann die Rede ist, geht es nicht um eine Vorhersage, sondern um ein Plädoyer. Und zwar eben nicht nur eines *gegen* die Anthropologie, sondern eines *für* eine Konzentration der Wissenschaften auf die (und ›in‹ der) Sprache. Die Rezeption konnte damit wenig anfangen. Dennoch verbindet Foucault mit seiner Anthropologiekritik ein, wenn auch vage umrissenes positives Projekt, sagen wir: so etwas wie eine neue Methodologie.

3.

Mensch oder Sprache? Ehe man eine solche Zuspitzung als Flause Foucaults abtut, lohnt sich ein weiterer Blick auf seine wissenschaftshistorische Diagnostik. Auch *Les mots et les choses* bleibt nämlich bei der Zeit um 1800 nicht stehen. In der Philosophie hat man sich in den letzten Jahren an Foucaults Kant-Analyse festgehalten. Die einprägsame Wendung von der »seltsame[n], empirisch-transzendentalen Dublette« (*un étrange doublet empirico-transcendental*)⁴¹, die der Mensch sei, steht geradezu für die philosophische Seite von Foucaults Anthropologiekritik, zumal eine frühe, nachträglich publizierte Arbeit Foucaults zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*⁴² unter Foucault-Philologen Aufmerksamkeit weckte.⁴³ Die ›Dublette‹ wird jedoch in *Les mots et les choses*

39 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 408 (frz. 350).

40 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 408 (frz. 350).

41 | Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 384 (frz. 329).

42 | Michel Foucault: *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant, 1961). Paris: Vrin 2008; dt. Einführung in Kants Anthropologie. Berlin: Suhrkamp 2010.

43 | Der Text dokumentiert eine erste, zurückhaltende Auseinandersetzung Foucaults mit der Stellung Kants, die dessen Anthropologie allerdings bereits als ein Monument des Übergangs zur Moderne einordnet. Vgl. als Zwischenbilanz zur deutschen Rezeption: Hans-Dieter Gondek: »Vom Weltbürger zum Übermenschen. Michel Foucault über Kants Anthropologie.« In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5 (2011), 245-253.

keineswegs als eine Art letzte Auskunft in Sachen Anthropologie präsentiert. Foucault präsentiert Kant als für das beginnende 19. Jahrhundert prägnante Gestalt – aber auch als Philosophie des Übergangs, die in der Folgezeit vielfach überschrieben wird. Allenfalls eine Schwankungsrichtung bleibt, wohingegen sich das Blatt im Laufe des 19. Jahrhundert zugunsten solcher Empirien wendet, die versuchen, sich auf ganzheitliche Weise der Kantischen Spannung zu entledigen. Was das Jahrhundert prägt, sind die nicht enden wollenden Versuche, ein noch ungedachtes, tiefgründiges ›Sein‹ aufzufinden – eines das unser naturales und rationales Universum ein für alle Mal begründet und gleichwohl mit dem Faktum menschlicher Endlichkeit zusammenzudenken ist.

Das *moderne* – also das nachkantische – transzendente Denken findet, so Foucault, »den Punkt seiner Notwendigkeit nicht wie bei Kant in der Existenz einer Wissenschaft der Natur, (gegen die sich der ständige Kampf und die Unsicherheit der Philosophen sträuben), sondern in der stummen, dennoch sprachbereiten und gewissermaßen insgeheim von einem virtuellen Diskurs durchlaufenen Existenz jenes Nichtbekannten, von dem aus der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist.«⁴⁴ Hier ist von einem anderen, von einem spät- und nachromantischen Transzendentalismus die Rede: Denn just im Dunkelsten, sofern wir selbst eben auch alles noch Unbekannte unserer selbst sind, wollen die Menschenwissenschaften das anthropologisch Eigentliche finden: »Wie kann«, so fasst Foucault diese Erkenntnisinteressen zusammen, »der Mensch dieses Leben sein, dessen Netz, dessen Pulsieren, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreiten, die ihm davon unmittelbar gegeben ist (*est immédiatement donnée*)? Wie kann er jene Arbeit sein, deren Erfordernisse und Gesetze sich ihm als ein fremder Zwang auferlegen? Wie kann er das Subjekt einer Sprache sein, die seit Jahrtausenden ohne ihn gebildet worden ist, deren System ihm entgeht [...]»?⁴⁵

In der bei Kant lediglich umrissenen anthropologischen Zone, jener Zone in der wir zu hybriden, in ihrer Empirizität ungegründeten Urteilen gezwungen sind⁴⁶, erwachsen im Laufe des 19. Jahrhunderts also ganz andere Formate, und diese machen eigentlich die Menschenwissenschaften aus: holistische Anthropologien, Eschatologien eines *letztlich* Menschlichen und ein Denkstil, der in der Urtiefe eines anthropologischen Kontinuums das zu finden sucht, was Sein und Denken fundieren soll, um ein zusammengehöriges Ganzes zu schmieden. Foucault drückt das umwunden so aus: »Eine Form der Reflexion

44 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 389f. (frz. 334).

45 | Foucault, Ordnung der Dinge, 390 (frz. 334).

46 | Vgl. Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant). Paris: Vrin 2008; dt. Einführung in Kants Anthropologie. Berlin: Suhrkamp 2010, 112ff.

errichtet sich, die weit vom Cartesianismus und von der kantischen Analyse entfernt ist, in der es zum ersten Mal um das Sein des Menschen in einer Dimension geht, gemäß der das Denken sich an das Ungedachte wendet und sich nach ihm gliedert (*s'articule sur lui*).«⁴⁷

Leider verankert *Les mots et les choses* das, wovon hier die Rede ist, kaum im deutschsprachigen Kanon. Im Text erwähnt werden Hegel, Marx und Freud. Gemeint sind aber romantische Psychologien und überhaupt romantisierende Theorien eines Ungewussten als vitales Unbewusstes. Dazu Materialismen und Naturalismen, die das späte 19. Jahrhundert im Fahrwasser Darwins anlagert.⁴⁸ Hinzu kommen der vitalistisch grundierte Historismus eines Spengler und die Husserlsche Phänomenologie.⁴⁹ Zu ergänzen wären ebenso aber soziologische Theorien eines Sozialen (das ›empirisch‹ und ›human‹ zugleich sein soll) sowie ganz sicher das deutschsprachige Phänomen der sog. Lebensphilosophien, die sich biologiekritisch geben, sich aber umso mehr dem ›Leben‹ des Menschen verschreiben.

Foucault fokussiert in *Les Mots et les choses* all dies – und nicht Kant. Die moderne Persistenz des Menschen hängt weniger an der Zwieschlächtigkeit der kantischen ›Dublette‹ als an der Beliebigkeit, in welche die bloßen Negativbestimmungen des Menschen ableiten, sofern diese bis heute lediglich durch eine Überfülle schwacher Selbstbeschreibungen kompensiert worden sind. Es ist dieser Aspekt einer endlosen Offenheit und auch Unverbindlichkeit der Bestimmungen, für welchen Foucault die Metapher vom Sand erstmals verwendet. Der ›Sand‹ korrespondiert mit jener ›Exteriorität‹, in welche das anthropologische Denken alles gestellt sieht, womit sich die epistemische Formation der Moderne ändert: »Der Mensch ist eine solche Seinsweise, dass sich in ihm jene stets offene, nie ein für allemal begrenzte, sondern unendlich durchlaufende Dimension begründet, die von einem Teil seiner selbst, den er nicht in einem Cogito reflektiert, zum Denktakt verläuft, durch den er sie erfasst: und die umgekehrt von jenem reinen Erfassen zur empirischen Überfülle, zum ungeordneten Hinaufsteigen der Inhalte, zum Überhang der Erfahrungen, die sich selbst entgehen, also zum ganzen stummen Horizont dessen verläuft, was sich in der sandigen Weite des Nicht-Denkens (*l'étendue sablonneuse de la non-pensée*) ergibt.«⁵⁰

Damit muss Foucaults Anthropologiekritik vor allem als Holismuskritik gelesen werden sowie als Kritik einer Beliebigkeit, zu welcher es in den Denk-

47 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 392 (frz. 336).

48 | Siehe hierzu neben Röllli, Kritik der anthropologischen Vernunft (siehe Anmerkung 6), Odo Marquard: Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln: Dinter 1987.

49 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 392f. (frz. 336f.).

50 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 389 (frz. 333).

schleifen anthropologischer Vereinbarkeitspostulate kommt. Auch Foucaults Kritik des Sozialen und der Sozialwissenschaften wohnt diese Stoßrichtung inne. Seine politische Parteinahme gilt – mit dem Blick auf Psychiatrie, Delinquenz, sexuelle Therapiebedürftigkeit sowie zwischen Allianz und Eugenik aufgespannte Paarpolitik – ja gerade dem menschenwissenschaftlich unterlegten *social* und *biomedical engineering* des ausgehenden, nicht nur des beginnenden 19. Jahrhunderts.

4.

Liest man *Les mots et les choses* in der hier vorgeschlagenen Weise, dann legt es sich nahe, die späten Arbeiten Foucaults nicht zuletzt als eine Wiederaufnahme der Doppelfrage nach Mensch und Sprache zu lesen. Es fällt ja auf, dass die Sprache (*langage, écriture, énoncé, discours*) – nachdem *L'archéologie du savoir* (1969), das Methodenbuch, eine Art Letztauskunft anzubieten scheint – in Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre kaum noch Thema ist. *Surveiller et Punir* (1975) und *La volonté de savoir* (1976) schreiben allerdings die Kritik des Menschen konsequent fort: Der ›Humanismus‹ des modernen Strafvollzugs, die Konstrukte der empirischen Populationsforschung, der Hygiene, der Sexualforschung, die Eugenik mit ihrem Gegenstand, dem humanen Gattungskörper, werden genauso aufs Korn genommen wie das ›Ich‹ der Pädagogik und der Psychoanalyse. Foucaults Arbeiten zur antiken Moralität – und hier insbesondere die drei späten Vorlesungen *L'Herméneutique du sujet* (1981/82) sowie *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982/83) und *Le courage de la vérité* (1983/84) – kommen freilich auf das Thema Sprache zurück. Und zwar auf noch einmal instruktiv veränderte Weise.

Auch in Foucaults Studien zu klassisch griechischen und römischen Ethiken geht es (mit Walter Seitter gesprochen) um »Menschenfassungen« – nun aber eben um Fassungen ganz ohne ›Mensch‹. Antike Schilderungen eines guten, nämlich: angenehmen, gesunden, aber auch im Sinne ethischer Selbstbildung vorbildlichen Gebrauchs der körperlichen Lüste zeichnen das Bild einer der modernen Welt sehr fremden Praxis wie auch Form von Moralität. Antike Ethiken sind keine »zum Code orientieren« Moralen« (*morales ›orientées vers le code‹*)⁵¹, so bilanziert das Foucault. Sie rücken »Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken« (*formes de subjectivation et des pratiques de soi*)⁵² ins Zentrum der moralischen Anstrengung. Diese kommen in der klassischen Antike ohne

51 | Michel Foucault: *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard 1984; dt. *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, 42 (frz. 42 f).

52 | Ebd., (frz. 42).

einen generalisierten Pflichtgedanken und ohne generelle Verbote aus. Mit dem Übergang zum spätantiken, individualisierten und individuell auch deutlich angstbesetzten ethischen Beratungswesen ändert sich das: Es entsteht, glaubt man der überlieferten Literatur, eine regelrechte »Kultur seiner selber« (*culture de soi*)⁵³, bestehend aus Übungen und gedanklichen Routinen, aber auch einer zunehmend rezeptförmigen und damit vorschriftshaften Literatur.

Durch Foucaults (zum Obertitel einer *Geschichte der Sexualität* schon allein wegen des ganz in die Epoche der Menschenwissenschaften gehörigen Terminus »Sexualität« kaum mehr passende) Analysen der offenen, kompetitiven Muster und Spielarten antiker Selbstsorge wird einerseits die Geschichte der abendländischen Moralsysteme bereichert. Andererseits werden aber eben auch »dem Menschen« Kontrastbilder gegenübergestellt. In brüsker Abwendung von naturalistisch oder idealistisch unterlegten Konzepten eines Menschen mit Vernunftbegabung und daher auch »zentriertem« Ichbewusstsein führt Foucault den nüchternen Begriff der »Technik« ein, bzw. genauer: der zeitgebundenem Wandel unterliegenden Techniken im Plural, für jenes fremde Äquivalent dessen, was in der europäischen Neuzeit als Subjekt oder *Cogito* konstruiert wurde, im 18. Jahrhundert als »Bewusstsein« und in romantisch-nachromantischen Zeiten dann als »Subjektivität«. In den Varianten antiker Selbstsorge lassen sich Techniken des Selbstbezuges und der Selbstfindung ausmachen, die fragile Formen – zeitgebunden – gelungener Individualität sehr wohl begründen konnten. Solche aber sind von modernen Subjektbegriffen himmelweit entfernt. Wie auch vom »Menschen« der »Anthropologie«.

Im Zusammenhang der vor-subjektiven, vor-anthropologischen Formen des Selbstseins kommt Foucault auf das Thema der Sprache zurück. Die zunächst speziell klingende Frage nach der Funktion der *parrhesía*, einer in den Quellen dokumentierten, mit einem eigenen Namen belegten informellen Form der Wortergreifung und der politischen (Protest-)Rede in der griechischen Antike, legt dabei ein neues Thema, eine ganze neue Forschungslinie frei. »Veridiktion« (*veridiction*) und »Wahrsprechen« (*dire-vrai*) lauten die Stichworte, die Foucault hierfür eigens prägt; genauer geht es um die »alethurgischen Formen«, die nun im historischen Epochenvergleich zu untersuchen wären. »Alethurgie« bezeichnet dabei »die Schöpfung (*production*) der Wahrheit, der Akt, durch den sich die Wahrheit offenbart (*se manifeste*)«. ⁵⁴ Abseits des erkenntnistheoretischen Subjekts und auch abseits aller objektivierenden

53 | Michel Foucault: *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard: 1984; dt. Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, 53 (frz. 53).

54 | Michel Foucault: *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. 1983-1984. Paris: Gallimard 2009; dt. Der Mut zur Wahr-

Feststellungsformen einer faktischen oder bürgerlich-legitimen Existenz eines Individuums geht es um sprachliche Bekundung zugleich einer Wahrheit wie auch um den Auftritt eines – fragilen, im Prinzip illegitimen – Ich, das diese Wahrheit gleichsam blind verbürgen wird, und zwar allein und koste es was es wolle. Es geht also um Formen einer Sprache, die einem (erst virtuellen) Subjekt vorausläuft, um einen »Handlungstyps«, »durch den das Subjekt, das die Wahrheit sagt, sich *manifestiert* (*se manifeste*)«. ⁵⁵

Foucault interessiert sich für beides: für die Subjektform, die sich in dieser Art des gewidmeten Sprechens und ganz an die Sprache gebunden findet, wie auch für die Gelingensbedingungen parrhesiastischen Sprechens. Denn aus dem Ineinander von freier verbaler Aussprache einer »Wahrheit« und einer sich darin (nicht demonstrativ, sondern exemplarisch) realisierenden Anerkennung für die unabgesicherte Selbstbehauptung eines Sprechers entstehen die in der Geschichte Europas so bemerkenswerten Institutionalisierungsformen von Pfaden der politischen und wissenschaftlichen »Kritik« – philosophierende Politikberatung, akademischer Disput, parlamentarische Auseinandersetzung, öffentlich-argumentativer Streit. ⁵⁶

Steht die antike *parrhesia* für eine Praxis, welche die »eigene Freiheit eines sprechenden Individuums« (*sa propre liberté d'individu qui parle*) ⁵⁷ geltend macht, so kann man einerseits, rückprojiziert auf *L'archéologie du savoir* und Foucaults frühe Konzeption der Aussage, einen Akt der *parrhesia*, sofern er in Archiven Spuren hinterlässt, als Neustiftung einer Form der »Äußerungsmodalität« (*modalité énonciative*) ⁵⁸ ansehen: Andere Formen des *dire-vrai* und gerade auch die kanonische Wahrheitsliebe der Philosophie und der Wissenschaften vermögen diese in späteren Zeiten zu zitieren. Aber auch der Epochenbruch zwischen den Diskursformationen der Klassik und der Moderne und die Frage nach dem Menschen aus *Les mots et les choses* ist berührt. Steht die *parrhesia* für die Dimension einer – nicht Diskurspragmatik, sondern »Dra-

heit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Berlin: Suhrkamp 2010, 15 (frz. 5).

55 | Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, a.a.O., 15 (frz. 4).

56 | Zu Implikationen der von Foucault skizzierten Geschichte der Veridiktionsformen als Geschichte (auch) der Freiheit: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und Der Mut zur Wahrheit: philosophisch, philologisch, politisch*. Berlin, Zürich: diaphanes 2012.

57 | Michel Foucault: *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Gallimard 2008; dt. *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 93 (frz. 63).

58 | Vgl. Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard 1969; dt. *Archäologie des Wissens* (1969). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, 75ff. (frz. 68ff.).

matik« von Diskursen⁵⁹, so ist damit auch ein neues wissenschaftliches Suchbild vorgeschlagen: eine andere Form des epochalen sowie Epochen dann auch fundierenden Potentials der Sprache. Mit der Entdeckung der Formen möglicher zur Veridiktion gehöriger Subjekt-Haltungen (sowie der Ordnungen, die solche Formen festlegen) legt Foucault frei, dass Sprache den Menschen nicht nur als fundierende Instanz nicht benötigt, sondern (auch gerade: wahrheitsfähige) Aussage- und Subjektpositionen in einer enorm tragfähigen Weise stiften und stabilisieren kann: in einem Raum von Diskursen und als Raum von Diskursen, in welchen jemand gerade nicht von sich, sondern nur ›als‹ jemand von der Wahrheit zu sprechen sucht. Was Anerkennung findet.

Damit ist die anthropologische Perspektive noch ein Stück weiter auf Abstand gerückt. Die Sprache aber, hier: als Performanz, als Beglaubigungsakt, ist als Vermittlerin von Formen einer auch institutionell tragfähigen Weltgewissheit erkannt, einer kollektiven Gewissheit, welche, was ihren Wirklichkeitswert angeht, materialen Ontologien mindestens ebenbürtig ist. So kann es in *Die Regierung des Selbst und der anderen* heißen, die Geschichte des Denkens müsse »als Geschichte der Ontologien verstanden werden, die auf ein Prinzip der Freiheit bezogen wäre, wobei die Freiheit nicht als Recht zu sein (*un droit à être*), sondern als Fähigkeit des Handelns (*une capacité de faire*) bestimmt wird.«⁶⁰ Der Standpunkt der Freiheit ist daher ein Sprechpunkt – und zwar *einer*. Einen solchen ›wahren‹ Punkt gewährte und gewährt die Berufung auf ›den Menschen‹, jedenfalls der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis nicht. Ob die Epoche der Klassik ihn besaß, kann letztlich offen bleiben. Jedenfalls aber gewinnt der Gedanke, dass man vom ›Menschen‹ ablassen muss, um sich auf die Sprache als Medium wirklicher Wahrheit neu zu konzentrieren, im Zuge von Foucaults Antike-Lektüren weiter an Plausibilität.

59 | Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, 97 (frz. 66).

60 | Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, 390 (frz. 286).

5.

Zum Abschluss der unvermeidliche Rückblick auf Foucaults Prognose. Lag sie falsch? Ihre gleißende Provokationswirkung ist dem matten Glanz einer klassischen These gewichen und mindestens die methodische Perspektive, radikale Historisierung des wissenschaftlichen Wissens einschließlich der Realitäten und Realia für die es steht, scheint in der Forschung wie im öffentlichen Bewusstsein angekommen. Auch in den Sozialwissenschaften und *Cultural Studies* findet man das, was aus *Les mots et les choses* zu lernen zu sein schien, unter dem großen Obertitel Sozialkonstruktivismus verbucht. Heißt dies aber, dass es heute anachronistisch ist, Anthropologie erstens derart scharf als begrenztes, temporäres Epochenanliegen aufzufassen, und zweitens, sie derart grundsätzlich zu attackieren, wie Foucault es tat? Und kann drittens die wissenschaftskritische Stoßrichtung – Stichwort hier nicht nur ›Mensch‹, sondern zugleich eben auch ›Sprache‹ (und letztlich: ›Methoden‹) – tatsächlich als erledigt betrachtet werden? Zwar haben inzwischen Wissenschaftsphilosophie, Wissensgeschichte, *Science and Technology Studies* sowie überhaupt historisierende Kritikstile relativierende Gesten nach Foucaultschem Vorbild geradezu zum Stilideal erhoben. Kaum jemand aber wird nach wie vor, wie Foucault in *Les mots et les choses* es tat, eine die westlichen Wissenschaften dauerhaft in eine Schräglage versetzende Fehlentwicklung konstatieren. So setzen die Wissenschaften in ihrer modernen Formation ihren Siegeszug ungehindert fort. Gerade die Bio- und Technikwissenschaften können mit schwachen, nurmehr pragmatisch eingeführten Anthropologismen sowie mit neuen, offeneren Anthropologien (durchlässige Mensch-Tiergrenze, Mensch-Maschine-Schnittstellen) augenscheinlich bestens leben.

Nimmt man die inhaltliche Botschaft von Foucault – was den Prognosewert der bewusst riskanten, in der Sache ja aber durchaus vorsichtigen Analyse angeht – ernst, dann wäre freilich gerade die vermeintliche Persistenz der modernen Wissenschaftsformation genauer zu betrachten. Der abgeschaffte Mensch scheint geradezu der stabilere zu sein. Wohin trieb in den inzwischen verstrichenen Jahrzehnten jedoch das menschenwissenschaftliche Gefüge und ist es nicht vor allem die Tatsache, dass, bildlich gesprochen, die Welt sich weiterdreht, welche sowohl die Verteidiger ›des Menschen‹ als auch jene, die im Namen Foucaults naiven Anthropologismen (zu Recht) entgegenreten, derart sicher sein lässt, dass das Gesicht aus Sand nicht bereits verschwunden ist?

Foucaults Anthropologiekritik lädt zur Neudiskussion ein, denn das starke Schlussbild, das ihr so viel Aufmerksamkeit bescherte, überlagert das Sachproblem. Die Breite der Diagnose wurde verkannt, die Frage, wie die historischen Alternativen – und sei es nur gedanklich – aussehen, auf welche jenes Entweder-Oder in Sachen Mensch und Sprache seinerzeit abzielte, hat die Forschung nicht ernstlich weiterverfolgt. Ebenso fehlt bis heute eine die Mikrologien der

sozialwissenschaftlichen, akteursorientierten Laborforschung übersteigende Zeitgeschichte, die unter der Verwendung der Werkzeuge, die Foucault erprobt hat, das 20. Jahrhundert in Angriff nimmt. Auf welcher Ebene also der Analyse aktuell zu begegnen wäre bleibt unklar. Womöglich hat sich das Schicksal der Humanwissenschaften längst entschieden, auch wenn die Vokabel ›Mensch‹ in Hochglanzmagazinen weiterlebt, wie ja auch von ›Natur‹ und ›Gott‹ immer einmal wieder neu zu lesen ist.

Könnte es also sein, dass eine epochale Verschiebung stattfand, *dass* der Mensch inzwischen verschwand? Wir würden es nicht wissen, selbst wenn es so wäre. Denn danach fragen wir nicht.

