

Erster Teil: Subjekt und Tragödie

I. Subjekt und Tragödie

Subjekt und Tragödie werden in Theorie und Forschung immer wieder miteinander in Verbindung gebracht, und zwar dergestalt, daß man die Entstehung des Subjekts oder – je nach Begrifflichkeit – des Individuums in der griechischen Tragödie verortet. In der Regel ist damit die Idee eines erstmals von den Göttern und dem Schicksal unabhängigen, autonomen und also freien Handelns gemeint; in der Tragödie gründet also so etwas wie Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, Autonomie, Freiheit. Ganz allgemein und in erster Annäherung läßt sich die Subjektwerdung in der Tragödie konkreter als ein Übergang von der wörtlichen Ordnung des Mythos zu einer symbolischen Ordnung des Logos fassen. Dieser Übergang findet seine nähere Bestimmung z.B. darin, daß in der griechischen Tragödie der Übergang von einem vorrechtlichen Status in ein Rechtssystem bzw. von einem mythischen zu einem menschlichen Recht vollzogen wird. Das geschieht auf verschiedenerlei Weise, etwa durch den Urteilsspruch des Areopags in Aischylos' *Orestie* oder durch den Rechtskonflikt der sophokleischen Antigone, in dem (Hegels einflußreicher Interpretation zufolge) das von ihr vertretene göttliche Recht der Familie dem menschlichen Recht des Staates unterworfen bzw. darin aufgehoben wird. In der Tragödie tritt der Mensch also in eine Rechtsordnung ein; man könnte sagen, er wird zum Rechtssubjekt. Eine andere Bestimmung der Subjektwerdung in der Tragödie als dem Übergang vom Mythos zum Logos bezieht sich darauf, daß in der Tragödie eine Selbsterkenntnis erfolgt, wie überhaupt die ganze Tragödie etwa des Ödipus als der Weg einer Selbsterkenntnis gelesen werden kann, auf dem Ödipus nach und nach aufdeckt, wer er ist. Subjektkonstitution also als tragische Gründung des Rechtssubjekts und Subjektkonstitution als tragische Selbsterkenntnis.¹

¹ Hegel unterscheidet zwei tragische »Hauptgegensätze«: den zwischen Staat und Familie, wofür er *Sieben gegen Theben* und *Antigone* als Beispiele nennt, und den zwischen dem »Recht des wachen Bewußtseins, um die Berechtigung dessen, was der Mensch mit selbstbewußtem Willen vollbringt, dem gegenüber, was er unbewußt und willenlos nach der Bestimmung der Götter wirklich getan hat«, wofür er *Ödipus* als Beispiel anführt. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik III (= Werke, Bd. 15), Frankfurt a.M. 41996, S. 544f. (im folgenden per Sigle *Ä III* im laufenden Text zitiert).

In der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt Hegel, wie der Titel bereits angibt, ein System der Erscheinungsformen des Geistes. Diese sind Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft (die er später in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* unter dem Begriff des subjektiven Geistes zusammenfaßt), Geist (der »objektive Geist« der *Enzyklopädie*) sowie Religion und absolutes Wissen (später der »absolute Geist«).²

Das Subjekt verstanden als Selbstbewußtsein behandelt strenggenommen nur der zweite Teil der *Phänomenologie*,³ und zwar in der Form des je einzelnen oder individuellen Selbstbewußtseins. Seine Entstehung erklärt Hegel anhand der bekannten Herr-Knecht-Dialektik, in der zwei Bewußtseinsformen, die des Herrn und die des Knechts, einander im Kampf dialektisch bedingen und hervorbringen. Die wesentlichen Momente dieses Hegelschen Subjektivitätskonzepts sind Streit, Anerkennung, Vermittlung und Untergang, wobei der Untergang zugleich stets die Aufhebung auf einer höheren Stufe bedeutet. Die *Phänomenologie* kann aber auch im ganzen als eine Beschreibung der Genese des Subjekts als der »Bewegung des Sichselbstsetzens, oder [der] Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst« (PG 23) gelesen werden, weil sich die Bewegung der Selbsterkenntnis oder Selbstbehauptung, der Entäußerung, Aufhebung und Rückkehr in sich in jedem Kapitel, auf jeder Entwicklungsstufe des Geistes aufs neue vollzieht. Die »Erscheinungsformen« des Geistes sind damit seine Entwicklungsstufen, und zwar jeweils des allgemeinen wie des einzelnen Geistes. Es geht also auf keiner der Bewußtseinsstufen entweder nur um die historische Entwicklung der Menschheit, und d.h. die Weltgeschichte, oder nur um die je einzelne Entwicklung des einzelnen Menschen zum Subjekt, sondern immer um beide gleichzeitig:⁴ Die *Phänomenologie* ist zugleich eine Menschheitsgeschichte des Geistes als Weltgeschichte und eine beschreibende Entwicklungspsychologie (man könnte auch sagen: ist zugleich Phylogenese und

² Vgl. ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (= Werke, Bd. 10), Frankfurt a.M. 41999, S. 32.

³ PG, Teil B.: »Selbstbewußtsein«, S. 137–177.

⁴ Eine zweifache Methodik der *Phänomenologie* stellt auch Changyang Fan fest in: *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*, Bonn 1998, S. 82–90.

Ontogenese), weswegen die Entwicklungsstufen stets ebenso sehr welt- und menschenhistorische wie individuell-psychische sind.⁵

Das zentrale Moment jeder dieser Entwicklungsstufen ist das Selbstbewußtsein; daher macht Ernst Bloch zufolge »bereits der einzige Satz: Erkenne dich selbst, ein wichtiges Stück Hegel kenntlich«,⁶ daher auch »das gleiche Erkenne dich selbst in den immer höheren Stufen oder Spiralen in der Phänomenologie des Geistes«. ⁷ Hegel schreibt in der Vorrede zur *Phänomenologie*, die Wissenschaft habe »das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen« (PG 31);⁸ Wissen ist demnach immer auch das Wissen von sich selbst. Indem die *Phänomenologie* nun also das »werdende Wissen« behandelt, behandelt sie das werdende Selbstbewußtsein – das werdende Subjekt.

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sich-selbst-setzens, oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist. (PG 23)

Das Bewußtsein kommt zu seiner Wirklichkeit als »selbständiges Selbstbewußtsein« (PG 149) oder Subjekt erst durch Vermittlung mit dem Anderen und Rückkehr zu sich selbst. Das Subjekt ist demnach die vermittelte Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Vermittelt zu sein, bedeutet, sich durch Handeln nach außen gesetzt und so zugleich das Außen in sich aufgenommen zu haben, sich dem Kampf gestellt und aus ihm – sei es als Sieger oder als Verlierer, als Herr oder als Knecht – hervorgegangen zu sein. Das Subjekt ist nicht nur bloß an sich, sondern hat sich nach außen gesetzt (Fürsich/Individuum) und ist wieder in sich zurückgekehrt (vermitteltes Fürsich/Anundfürsich). Die Tat nun entspringt der »Einseitigkeit des Für-

⁵ Vgl. zu diesem Nebeneinander und der Gleichzeitigkeit der Formen des Geistes PG 32f.: »Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen.«

⁶ Ernst Bloch: Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel, erw. Ausgabe, Frankfurt a.M. 1972, S. 32; vgl. auch G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, § 377.

⁷ Ebd., S. 37.

⁸ Vgl. auch PG 441.

sichseins«. (PG 344) Subjektsetzung ist ›Entäußerung‹: Man gibt etwas auf (›ent-‹), indem man sich nach außen setzt (›-äußert‹), und zwar die eigene Ununterschiedenheit; indem man sich ›äußert‹, unterscheidet man sich, und nur durch diese Unterscheidung kann man dann auch für sich sein. Subjektwerdung ist Unterscheidung oder Trennung von sich selbst und dadurch Erlangung seiner selbst, ist Aufhebung der Ununterschiedenheit zugunsten einer Unterschiedenheit (Individuation), die die Rückkehr ins Selbst ermöglicht, das nun aber eine unterschiedene, vermittelte Einheit ist. Sie ist der Weg von ununterschiedener Einheit über Entzweiung und Vermittlung zur unterschiedenen Einheit; Subjektivität ist damit in einem gewissen Sinne auch das Aufgeben von Individualität; die Individualität als bloße Einzelheit wird dem Allgemeinen unterworfen, mit ihm vermittelt und so zum Subjekt.⁹ Das Individuum ist also eine Zwischenstufe zwischen Ansich (Bewußtsein) und Anundfürsich (Subjekt/Selbstbewußtsein), es ist das Setzen des Fürsich, das sich damit zugleich auch für andere setzt. Denn: Individualität ist nur durch ›ihren Gegensatz des Andern‹ für sich. Zwar hebt sie ihre Einfachheit auf, indem sie ›das Andre in sich setzt‹, und ›entzweit‹ sie, aber ›dies Entzweien [...] ist eben das Setzen der Individualität‹. (PG 142) Individuierung bedeutet die Entzweiung mit der Welt, Subjektwerdung die darauffolgende Einheit. Das Subjekt ist demnach die vermittelte Einheit von Allgemeinem und Besonderem, also wesentlich dialektisch. Das Dialektische umfaßt den Widerstreit, und so tritt dieser nicht nur in seiner Grundfigur als ›Kampf auf Leben und Tod‹ (PG 149) im Herr-Knecht-Kapitel auf, sondern findet, wie gesagt, in jedem Kapitel des

⁹ Diese Verwendungsweise des Begriffs der Individualität bei Hegel muß allerdings von einer anderen unterschieden werden. Die hier beschriebene Individualität ist das bloß Partikuläre und Einzelne, das noch unvermittelte Fürsich, das sich auf jeder dialektischen Stufe des Hegelschen Systems wiederfindet. Demgegenüber steht ein anderes, emphatisches Verständnis von Individualität als der ausgebildeten Individualität des Christentums. Nur für dieses gilt, was Menke ein ›Mehr der Individualität gegenüber der Subjektivität‹ nennt. (Christoph Menke: Tragödie im Sittlichen, S. 194) Manfred Frank schreibt – grundsätzlich und für den deutschen Idealismus, ausdrücklich auch für Hegel geltend: ››Subjekt‹ (und ›ich‹) meinen ein Allgemeines, ›Person‹ ein Besonderes, ›Individuum‹ ein Einzelnes‹. (Manfred Frank: Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt a.M. 1986, S. 25) Das wiederum trifft Hegels Terminologie insofern nicht ganz exakt, als ein Allgemeines bei Hegel immer defizitär ist; es ist das abstrakte, noch unentwickelte und unvermittelte Ansich. Dagegen ist das Hegelsche Subjekt ein wesentlich vermitteltes, eines, das sich durch die Vermittlung erst bildet, weswegen ihm nicht der Status eines bloß Allgemeinen zuzuordnen ist.

Textes, auf jeder Stufe des »werdenden Wissens« aufs neue statt – so auch in der Sittlichkeit.

Im ersten Teil des Geistkapitels wird mit der »Sittlichkeit« nicht allein eine Stufe des Bewußtseins eines Volkes¹⁰ oder eine historische Gesellschaftsstufe behandelt, sondern zugleich auch das einzelne Selbstbewußtsein. Die Sittlichkeit kann daher einerseits historisch am Übergang von der nachmythischen frühen griechischen Antike zur Polis verortet¹¹ und andererseits entwicklungspsychologisch als eine höher entwickelte Stufe des je einzelnen Selbstbewußtseins verstanden werden. Es ist die Entwicklung dieses sittlichen Subjekts, die Hegel an der Tragödie, namentlich an Sophokles' *Antigone* exemplifiziert – wiewohl ohne diese Bezüge im einzelnen auszubuchstabieren. Aus dem Ineinander von Geschichte und Subjekt folgt auch, daß mindestens die historische und psychische Bewußtseinsstufe der Sittlichkeit erreicht sein muß, bevor die Tragödie als literarische Form überhaupt hervorgebracht werden kann.¹² Der Schwerpunkt von Hegels Antigoneinterpretation liegt damit nicht auf tragödientheoretischen oder ästhetischen Aspekten, sondern es handelt sich um die Exemplifizierung und Verwirklichung einer Stufe der Selbstbewußtseinswerdung an und in der Tragödie.¹³

Auf der Stufe der Sittlichkeit tritt der Widerstreit zwischen »menschlichem« und »göttlichem Gesetz«¹⁴ oder »sittlichem Selbstbewußtsein« und »Wesen« hervor. (PG 344) Zunächst aber ist jenes vorrechtliche »sittliche Reich« »eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt«. (PG 341) In ihr stehen sich die »allgemeinen sittlichen Wesen« des menschlichen und des göttlichen Rechts, das allgemeine und das einzelne Bewußtsein, das Volk und die Familie, zwar gegenüber, sind aber zugleich durch die Verbindung von Mann und Frau vermittelt. In diesem noch allgemeinen Stadium tritt der Gegensatz der beiden Sphären also noch nicht zutage, er besteht nur an sich, äußert sich nicht und ist noch keine Wirklichkeit geworden. So steht

¹⁰ Vgl. PG 329.

¹¹ Diese historische Einordnung deckt sich auch mit derjenigen Nietzsches, wonach mit Sokrates und seiner Dialektik die Trennung und mit Euripides der Untergang der Tragödie beginnt.

¹² Vgl. Ä III, 476.

¹³ »Die klassische Tragödie [...] exemplifiziert die Konstitution einer modernen Subjektivität und Freiheit.« Christoph Menke: Tragödie im Sittlichen, S. 73.

¹⁴ Zu menschlichem und göttlichem Gesetz siehe genauer das Kap. »Die sittliche Welt, das menschliche und das göttliche Recht, der Mann und das Weib«, PG 328–342.

auch das Selbstbewußtsein in dieser Allgemeinheit zunächst als ein nicht näher bestimmtes bloßes Bewußtsein, das sich von der äußeren Welt nicht unterscheidet: Es ist ununterschieden und noch nicht »einzelne Individualität«; es ist nur erst der »unwirkliche Schatten« des Gegensatzes von »allgemeinem Willen« und »Blut der Familie«. (PG 342) Der Zwiespalt zwischen Allgemeinheit und Besonderheit bricht in ihm noch nicht hervor. Es liegt nun aber in der Struktur oder, hegelsch ausgedrückt, im Begriff des sittlichen Bewußtseins begründet, sich als Individualität zu setzen. Das einzelne sittliche Bewußtsein gehört entweder dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetz an¹⁵ und ist »für *eins* derselben *entschieden*«. (PG 343) (Übertragen auf *Antigone* bedeutet das: Antigone gehört dem göttlichen Recht der Familie an, Kreon dem menschlichen Recht des Staates.) Diese Entschiedenheit für eine Seite manifestiert sich in der Tat, in der sich das Bewußtsein gegen die jeweils andere Seite und gegen das andere Recht setzt. (Antigone begräbt Polyneikes, dem göttlichen Recht in Form des Begräbnisgebots folgend und gegen das menschliche Recht in Form von Kreons Verbot verstoßend.) Das sittliche Bewußtsein kann eine Seite so entschieden vertreten, weil es nicht um das Recht der anderen Seite weiß. Indem das handelnde Bewußtsein nun eine Seite wählt und aktiv vertritt, werden in dieser seiner Tat die beiden Bereiche des menschlichen und des göttlichen Rechts einander entgegengesetzt, und zugleich setzt sich das Bewußtsein selbst als Individuum. Zuvor war »noch keine Tat begangen; die Tat aber ist das wirkliche Selbst«. (PG 342) In der Tat des Individuums tritt der zuvor verborgene Widerstreit der beiden Rechte zutage. Nachdem es die Tat vollbracht hat, erkennt es aber, daß die zwei Rechte, die durch seine Tat in Widerstreit geraten sind, gleichberechtigte Ansprüche haben, daß es die Ansprüche der Gegenseite verletzt hat und an ihr schuldig geworden ist. Durch diese Einsicht des Individuums in das gleiche Recht beider Sphären und in seine Schuld geht es selbst von der Stufe des Individuums als Bewußtsein für sich ins wirkliche Selbstbewußtsein als Bewußtsein an und für sich über (Antigone: »weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt« [PG 348]¹⁶). Das sittliche Bewußtsein ist nicht Bewußtsein an sich geblieben,

¹⁵ Vgl. PG 343.

¹⁶ Entgegen Hegels Interpretation findet diese Einsicht in Sophokles' *Antigone* eigentlich nicht statt. Antigone fragt: »Welch göttliches Gesetz hab ich verletzt? / Was soll ich Arme zu den Göttern noch / Aufschauen? Welchen Helfer ruf ich an? / Heiß ich doch, weil ich fromm war, Frevlerin! / Ja, wenn es den Göttern wohlgefällt, / Dann seh ich

sondern hat sich in der Tat als Individuum gegen das andere, ihm äußere Recht gesetzt und ist mit der Einsicht in das Recht und die Berechtigung auch des Äußeren, Anderen, in sich als vermitteltes Subjekt zurückgekehrt. »In der Tat aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbewußtsein geworden, oder dieses Selbst zum Anundfürsichseienden«. (PG 328) Wenn Hegel schreibt, in der Tragödie sei das Selbstbewußtsein vorgestellt,¹⁷ präsentiert er die griechische Tragödie als Paradigma der dialektischen Entwicklung des Selbstbewußtseins und liest Sophokles' *Antigone* als den Gründungstext moderner Subjektivität.¹⁸

ein: ich leide, weil ich fehlte. / Doch fehlten diese, treffe sie nichts Ärgres, / Als was sie wider Recht an mir getan!« (Sophokles: *Antigone*, übers. von Wilhelm Kuchenmüller, durchges. Ausgabe, Stuttgart 2000, V. 921–928) Sie zieht offenbar gar nicht in Betracht, daß die andere Seite auch ein Recht haben könnte. In der Frage »Welch göttliches Gesetz hab ich verletzt?« impliziert sie zudem, daß sie eben kein göttliches Gesetz verletzt hat, sondern nur dasjenige, was Hegel das menschliche nennt, also »nur« das Gesetz des Staates. Einen möglichen Fehler möchte sie nur dann einräumen, »wenn es [so] den Göttern wohlgefällt«. Nicht ein anderes Recht, sondern allein die Launen der Götter könnten ihre Tat als Fehler ausweisen. Antigone begeht zwar wissentlich, wie Hegel sagt, das Verbrechen, aber nur wissend, daß es als Verbrechen angesehen werden wird, nicht um das tatsächliche Recht der anderen Seite wissend. Man kann also sagen, Antigone stirbt, ohne vor der Tat um das Recht der anderen Seite zu wissen und ohne nach der Tat die Einsicht in das Recht der anderen Seite zu erlangen. Hegel hingegen zitiert Antigone in nur einem Vers und unterschlägt auf diese Weise den konditionalen Zusammenhang: *weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt* (PG 348), was einem »ich seh ein: ich leide, weil ich fehlte« in Kuchenmüllers Übersetzung entspräche. An dieses Zitat schließt er dann den Satz an: »Dies Anerkennen drückt den aufgehobnen Zwiespalt des sittlichen Zweckes und der Wirklichkeit [...] aus.« Ganz sauber ist dieser Schluß nicht.

¹⁷ Vgl. PG 540.

¹⁸ Hierin erweist sich übrigens Judith Butlers Vorschlag, statt der Figur des Ödipus die der Antigone als Modell für den zentralen psychischen Grundkonflikt des Menschen zu betrachten, als bei Hegel bereits verwirklicht (vgl. Judith Butler: *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a.M. 2001, S. 93–95. Vgl. auch George Steiner: *Die Antigonen*, München 1990, S. 32f.). Diese These von der Tragödie als Entstehungsort des modernen Subjekts bei Hegel vertritt auch Menke sehr entschieden – allerdings spricht er von Individualität (vgl. Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen*, insbes. S. 165–201). Hiergegen ist einzuwenden, daß Hegel im Religionskapitel auch Epos und Komödie als Formen des Bewußtseins betrachtet (vgl. hierzu die Einleitung zum zweiten Teil der Arbeit).

Das Subjekt bei Foucault

Als Auflösungstext moderner Subjektivität dagegen gilt Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (1966). Eines der bekanntesten Foucaultzitate überhaupt dürfte der Schlußsatz sein, demzufolge der Mensch ›vielleicht bald‹ »verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«.¹⁹ Das »Verschwinden« und der »Tod[] des Menschen« (OD 412) wurden, zusammengefaßt als ›Ende des Subjekts‹,²⁰ zu Schlagwörtern für Foucaults Werk und die Postmodernediskussion überhaupt, wobei in den Debatten von Anfang an nicht immer ganz klar gewesen zu sein scheint, wovon bei einem solchen ›Ende des Subjekts‹ eigentlich die Rede ist und ob alle über dasselbe sprechen. Hans Michael Baumgartners differenzierte Antwort auf die Frage, welches Subjekt im philosophischen Diskurs der Moderne – also nicht speziell bei Foucault – »verschwunden« sei, lautet: das Subjekt des deutschen Idealismus, das als »Einheit von Substanz und Subjekt im Begriff des Selbstbewußtseins« konzipiert ist – und nur dieses. Am »Subjekt als verantwortliche Person in rechtlicher und moralischer Hinsicht« hingegen hält er explizit fest.²¹ Das Ende des Subjekts spezifisch bei Foucault wird wahlweise als das Ende des cartesischen oder des kantischen Erkenntnissubjekts, das Ende des freien und autonomen Subjekts der Moderne oder das Ende des idealistischen Subjekts begriffen, oder als eine nicht näher bestimmte Mischung oder Kombination aus all diesen – was zum einen an Uneindeutigkeiten in Foucaults eigenen Konzeptionen liegt, die auch, aber nicht nur auf den prozessualen Charakter seiner Arbeit zurückzuführen sind, die er immer wieder Modifikationen unterzogen hat, zum anderen aber darauf, daß häufig fälschlicherweise von ›dem‹ Subjekt gesprochen und nicht berücksichtigt wird, daß es sich dabei um verschiedene Subjektbegriffe handelt.

¹⁹ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 182003 [Paris 1966], S. 462 (im folgenden per Sigle OD im laufenden Text zitiert).

²⁰ Vgl. hierzu oben, Einleitung, Anm. 7.

²¹ Hans Michael Baumgartner: *Welches Subjekt ist verschwunden?*, S. 24. Und er macht deutlich: »Hingegen ist nicht verschwunden, weil dies noch die Bedingung jeder sinnvollen Rede, auch eines möglichen Verschwindens, ist: 1) Die Selbstreferenz des Ich, 2) das Subjekt als individuelles erkennendes Bewußtsein, 3) das Subjekt als verantwortliche Person in rechtlicher und moralischer Hinsicht und 4) das kommunikative Ich als Bezugspunkt jeder gemeinsamen Rede über die Welt und das Leben in ihr [...]« (Ebd., S. 27)

Natürlich ist der Forschung nicht entgangen, daß ›Subjekt‹ bei Foucault Unterschiedliches bezeichnet, und es fehlt nicht an Differenzierungsversuchen.²² Foucault selbst unterscheidet Anfang der achtziger Jahre rückblickend drei Untersuchungsgegenstände, nämlich das »menschliche Sein als Erkenntnissubjekt«, das »menschliche Sein als gesellschaftliches und rechtliches Subjekt« und das »menschliche Sein als ethisches Subjekt«.²³ Diese drei Bereiche werden häufig drei Werkphasen Foucaults zugeordnet: Das »Erkenntnissubjekt« als Gegenstand von der *Ordnung der Dinge*, das »gesellschaftliche und rechtliche Subjekt« als Gegenstand von *Überwachen und Strafen* und dem *Willen zum Wissen* und das ethische Subjekt als Gegenstand der späten Schriften seit den achtziger Jahren. Philipp Sarasin kritisiert diese Zuordnung, »weil Foucault schon von Anfang an die ›Achsen‹ von Wissen und Macht in ihren Verbindungen und Überkreuzungen analysierte und weil er von Anfang an vom Problem umgetrieben wurde, was ein Individuum bzw. ein Subjekt sei«.²⁴ Das ist richtig, zumal sich insbesondere die ersten beiden der drei Gebiete in Foucaults Werk nicht sauber trennen lassen, wie gleich kurz gezeigt werden wird. Andererseits legt Sarasin, ebenso wie Foucault in seiner eigenen rückblickenden Unterscheidung in das »menschliche Sein als Erkenntnissubjekt«, das »menschliche Sein als gesellschaftliches und rechtliches Subjekt« und das »menschliche Sein als ethisches Subjekt«, nahe, daß es sich hier nur um verschiedene Gegenstandsbereiche ein und derselben Subjektkonzeption handele, was nicht richtig ist. Denn das, wonach Foucault unter dem Begriff des Subjekts jeweils fragt, sowie die Arten und Weisen, wie er danach fragt, sind so unterschiedlich, daß seine eigene vielzitierte Aussage, es sei ihm immer schon um »das Subjekt« gegangen,²⁵ kaum bestätigt werden kann.²⁶

²² Vgl. Robert M. Strozier: Foucault, Subjectivity and Identity. Historical Constructions of the Subject and Self, Detroit 2002; Martin Saar/Axel Honneth (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurt a.M. 2003; Carsten Wolfers: Die Foucaultschen Subjekte, Wien u.a. 2009.

²³ Michel Foucault: Vorwort zu »Sexualität und Wahrheit«, erste Fassung, in: S IV, S. 707–715, hier S. 709; vgl. auch Wolfgang Detel: Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen. Mit einem neuen Vorwort, Frankfurt a.M. 2006, S. 17, der diese drei als »Subjekte des Wissens, der Einwirkung auf andere und der moralischen Haltung« bezeichnet.

²⁴ Philipp Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 2005, S. 12.

²⁵ Vgl. Michel Foucault: Subjekt und Macht (1982), in: S IV, S. 269–294, hier S. 269f.

²⁶ Andererseits sind die unterschiedlichen Subjektbegriffe zumindest werkgenetisch ineinander überführbar, so daß die Behauptung einer durchgängigen Beschäftigung mit dem Subjekt haltbar bleibt – nur eben so, daß sich dabei der Subjektbegriff und

An dieser Stelle kann keine umfassende Einleitung in und kein Überblick über die Diskussion um das Subjekt bei Foucault gegeben werden, um so weniger, als eine solche die schier unüberblickbare Begriffs- und Forschungsgeschichte des Subjektbegriffs miteinschließt. Die Weite dieses Gebiets ist, neben Uneindeutigkeiten in Foucaults Texten und Äußerungen selbst, auch der Grund dafür, daß Klärungsversuche, was mit dem Menschen oder dem Subjekt (bei Foucault) eigentlich verschwindet oder stirbt, unterschiedlich und häufig begrifflich unscharf ausfallen. Als Einstieg in die Schwierigkeiten, denen sich die Forschung in der Frage des Subjekts bei Foucault gegenübersteht, soll hier beispielhaft nur eine der vielen Darstellungen des Subjektbegriffs bei Foucault auszugsweise wiedergegeben und daraus einzelne fragliche Punkte herausgegriffen und kurz diskutiert werden. Hannelore Bublitz schreibt in ihrem Artikel *Subjekt* im *Foucault-Handbuch*:

Gegenüber der Auffassung, Foucault habe das Subjekt eliminiert (vgl. Honneth 1985, 136) und sei der Bewegung der radikalen Auslöschung des Subjekts gefolgt (vgl. Habermas 1983, 324), kann man geradezu behaupten, das Subjekt sei *das* Thema von Foucaults machthistorischen Analysen gewesen. Geleugnet wird nicht die Existenz des Subjekts, sondern seine im autonomen Willen und Bewusstsein begründete Stifterfunktion.

Foucault kann zweifellos in einer theoretischen Strömung verortet werden, die sich mit der »Infragestellung der Theorie des Subjekts« (S IV, 66) von dem cartesianischen Grundpostulat eines souveränen Schöpfersubjekts befreit. Mit diesem Angriff auf die fundierende Rolle des Subjekts, das in ständiger Selbstreflexion seine Identität sucht, ist eine Dezentrierung des Subjekts verbunden, das nun als Epiphänomen des Willens zur Macht erscheint. Der Auffassung, das Subjekt sei der Dreh- und Angelpunkt der Welt, wird eine Subjektkonzeption entgegengesetzt, die das Subjekt als unterworfenen entwirft. Als solches bildet es eine zwar aktive Schaltstelle gesellschaftlicher Machtkämpfe, keineswegs aber einen souveränen Protagonisten in diesem Geschehen.²⁷

sein jeweiliger Inhalt vollkommen wandeln. Maria Muhle versucht, einen Zwischenweg zu nehmen, indem sie einerseits die Figur der »Wende zum Subjekt« aufnimmt und andererseits eine »Kontinuität zwischen den machttheoretischen und den subjekttheoretischen Schriften auf konzeptueller Ebene« beschreibt (vgl. Maria Muhle: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, Bielefeld 2008, S. 276f.). Diese Differenzierung ist zu begrüßen, entgeht aber nicht der grundsätzlichen Problematik jeder Rede von »dem« Subjekt bei Foucault.

²⁷ Hannelore Bublitz: Subjekt, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Foucault-Handbuch, S. 293–296, hier S. 293f.

Zunächst einmal stellt die Behauptung, »das Subjekt sei *das* Thema von Foucaults machthistorischen Analysen gewesen«, anders als Bublitz impliziert, schon deshalb keinen Gegensatz zu Honneths und Habermas' Auffassungen einer ›Eliminierung‹ oder ›Auslöschung‹ des Subjekts dar, weil das Subjekt auch als Gegenstand der Beschreibung einer ›Eliminierung‹ oder ›Auslöschung‹ »Thema« von Foucaults Untersuchungen bliebe (wiewohl negatives Thema). Auf vergleichbare Weise geht Paul Veynes Feststellung, das Subjekt sei aus Foucaults Forschungen »niemals verschwunden gewesen«,²⁸ am Inhalt der Rede vom Ende des Subjekts vorbei. Es ist offenbar nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die These eines Endes des Subjekts erstens die Beschäftigung mit dem Subjekt nicht ausschließt und zweitens nicht ausschließt, weiterhin oder aufs neue mit (anderen) Subjektbegriffen zu operieren.

Damit ist man auch schon bei der Frage angelangt, was Foucault mit dem Begriff des Subjekts »eliminiert« oder »auslöscht«. Bublitz' erste Bestimmung lautet: »Geleugnet wird nicht die Existenz des Subjekts, sondern seine im autonomen Willen und Bewusstsein begründete Stifterfunktion.« Dieser Satz ist unklar, denn gerade jener autonome Wille und das Bewußtsein als Bewußtsein von sich ist dasjenige, was mit dem Begriff des Subjekts seit Kant üblicherweise bezeichnet wird. Was Bublitz hier mit dem »Subjekt«, dessen Existenz (bei Foucault) nicht »geleugnet« werde, meint, ist wohl eher so etwas wie das »menschliche[] Individu[um]«²⁹ überhaupt, oder, um den ebenfalls schwierigen Begriff des Individuums zu vermeiden, die »human material entity (including mind)«.³⁰ Deren Existenz bei Foucault hatten aber auch Honneth und Habermas nicht geleugnet. Bublitz schreibt weiter, Foucault »befrei[e]« sich »von dem cartesianischen Grundpostulat eines souveränen Schöpfersubjekts«.³¹ Abgesehen davon, daß das cartesische Cogito kein »Schöpfersubjekt« ist, kann man festhalten, daß Foucaults machthistorische Analysen Bublitz zufolge Descartes' und Kants Erkenntnissubjekt verabschieden. Gleich darauf spricht sie vom Fehlen eines »souveränen

²⁸ Paul Veynes: Michel Foucaults Denken, in: Martin Saar/Axel Honneth (Hg.): Michel Foucault, S. 27–51, hier S. 41.

²⁹ Wolfgang Detel: Foucault und die klassische Antike, S. 17.

³⁰ Robert M. Strozier: Foucault, Subjectivity and Identity, S. 9.

³¹ »Schöpfersubjekt« ist eine Bezeichnung, die im Zusammenhang mit Foucault eher an den Tod des Autors (der freilich letztlich auch wieder mit der Ablehnung des Erkenntnissubjekts und des autonomen Subjekts zusammenhängt) denken läßt, der eher in der *Archäologie des Wissens* eine Rolle spielt.

Protagonisten« in Foucaults Machtanalysen. Damit sind jedoch zwei völlig unterschiedliche Subjektkonzeptionen umschrieben; die Abwesenheit eines »souveränen Protagonisten« ist die Abwesenheit des selbstbestimmten und frei handelnden modernen Subjekts und bedeutet nicht dasselbe wie die Nichtexistenz des Erkenntnissubjekts (wiewohl bei Kant in der Tat die Konzeption eines transzendentalen Subjekts Voraussetzung für die Idee menschlicher Autonomie ist).

Paul Geyer beantwortet die Frage, welches Subjekt bei Foucault »verschwindet« oder »endet«, mit dem »modernen, autonomen menschlichen Subjekt« der »Human- und Geisteswissenschaften seit Hegel« bzw. dem »autonomen Subjekt[] der Moderne«. ³² Auch diese Bestimmung führt allerdings zu einer gewissen Unklarheit, indem Geyer in der Wendung »Human- und Geisteswissenschaften« einen bei Foucault distinkten Begriff (»Humanwissenschaften«, dazu gleich) mit einem bei Foucault nichtdistinkten Begriff (»Geisteswissenschaften«) mischt und darüber hinaus das »moderne[], autonome[] menschliche[] Subjekt« nicht auf, z.B., Kant, sondern auf die Zeit »seit Hegel« datiert, womit dann eher das idealistische Subjekt angesprochen ist. Ute Frietsch dagegen betont: »Foucaults These des Passagencharakters der Episteme »Mensch« zielt nicht auf den Humanismus und auch nicht auf die Aufklärung«, sondern auf die »Anthropologie«. ³³

Tatsächlich spricht Foucault selbst in der *Ordnung der Dinge* nicht vom Ende des Subjekts, sondern vom Ende des Menschen, womit im dortigen Untersuchungszusammenhang zunächst einmal »lediglich« eine bestimmte Wissenskonfiguration oder Episteme, ein bestimmtes »historisches Apriori« gemeint ist, nämlich der »Mensch« als Erkenntnissubjekt und -objekt der Humanwissenschaften. ³⁴ Diesen »Menschen« bestimmt er als »erkenntnis-

³² Paul Geyer: Foucaults »Les mots et les choses«: Ende oder Anfang einer modernen Subjekttheorie?, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 38 (1997), S. 245–260, hier S. 246, 257.

³³ Ute Frietsch: Die Ordnung der Dinge, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Foucault-Handbuch, S. 38–50, hier S. 48.

³⁴ Das bestätigt Foucault drei Jahre später, nach Veröffentlichung der *Archäologie des Wissens*, in einem Interview: Der »Tod des Menschen« ist »nur ein Sonderfall oder, wenn Sie so wollen, eine der sichtbaren Formen eines weitaus allgemeineren Sterbens. Damit meine ich nicht den Tod Gottes, sondern den Tod des Subjekts, des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte.« (S I, 1002) Hier wird deutlich, daß der »Tod des Menschen« in der Ordnung der Dinge tatsächlich, zumindest zunächst, »nur« der Tod jenes sehr spezifischen Subjekts und Objekts der Humanwissenschaften ist – der aber, wie schnell

theoretisches Bewußtsein des Menschen als solchen«. (OD 373) Das klingt zunächst nach dem üblichen reflexionstheoretischen Bewußtseinsmodell, doch meint Foucault damit gerade nicht das Erkenntnissubjekt Descartes', denn das Cogito gehört eindeutig der Episteme der Repräsentation an, wie er sogleich betont (vgl. OD 376f.), und er meint auch nicht Kants transzendentes Subjekt: »Aber das moderne Cogito ist ebenso von dem Descartes' unterschieden wie unsere transzendente Reflexion von der kantischen Analyse entfernt ist.« (OD 390) Es handelt sich Foucaults Anspruch nach durchaus um eine »transzendente Reflexion«, wie auch die Formulierung vom »anthropologischen Schlummer« (OD 410)³⁵ an Kants Erkenntniskritik anknüpft – nur eben in bezug auf ein anderes Erkenntnismodell (nämlich die Episteme der Humanwissenschaften) und auf ein anderes, ein neu historisch definiertes Erkenntnissubjekt, nämlich den »Menschen«.

»Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht«. (OD 384) Der Unterschied zu Kants erkenntnistheoretischer Position ist hier auf den ersten Blick nicht deutlich, zeichnet diese sich doch gerade durch die Zweiheit (oder eben Dopplung) aus Subjekt der Welt der Erscheinungen und Subjekt der Welt an sich, aus empirischem und transzendentelem Subjekt, aus.³⁶ Sarasin schreibt, laut Foucault tauchte

(auch in der Kritik an der These) deutlich wurde und Foucault hier dann auch sagt, dem viel umfassenderen »Tod des Subjekts« angehört.

Andererseits verweist Foucault in der *Ordnung der Dinge* auch im Zusammenhang der »empirisch-transzendentalen Dublette« auf Nietzsche, der »ankündigte, daß der Mensch bald nicht mehr existieren werde«, was bedeutete, »daß der Mensch bereits seit langem verschwunden war und immer weiter verschwand, und daß unser modernes Denken vom Menschen, seine Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen.« (OD 389) Foucault spielt also auch in seiner erkenntnistheoretischen Argumentation vom Ende des Menschen immer mit »antihumanistischen« Anklängen; vgl. hierunter.

³⁵ »Schlummer«, nicht »Schlaf«, wie Köppen übersetzt; analog zu Kants »dogmatischem Schlummer«, aus dem ihn laut den *Prolegomena* Hume erlöste.

³⁶ Foucaults Ausdruck »Dublette« (*doublure*) oder Dopplung ist deshalb mißverständlich, weil man auch Kants Unterscheidung in empirisches und transzendentes Subjekt als »Dopplung« oder »Dublette« bezeichnen könnte, Foucault damit aber eine gegenteilige Position bezeichnet; vgl. die folgenden Ausführungen.

der Mensch als Objekt und zugleich fundierendes Subjekt jeder Erkenntnis auf. Er tauchte auf [...] als »empirisch-transzendente Doublette«: als empirisches Objekt vieler neuer Wissenschaften [...] und als transzendentes Subjekt der Wahrheit jeder Erkenntnis überhaupt.³⁷

Damit sind jedoch der »empirisch-transzendente« Charakter des »Menschen« der Humanwissenschaften und also auch der Dopplungscharakter der »Doublette« nicht korrekt erklärt, obwohl Sarasin gleich darauf den entscheidenden Unterschied zur kantischen Position nennt: daß nämlich »das Transzendente in der Moderne nicht länger allein in der Figur einer »reinen Vernunft« gesehen wird, sondern in den »Quasi-Transzendentalien« Arbeit, Leben und Sprache«,³⁸ die Bedingung und Gegenstand der seit 1800 sich ausbildenden neuen »Humanwissenschaften« Biologie, Ökonomie und Philologie sind. Foucault schreibt über diese »Quasi-Transzendentalien« (OD 307):

Die Arbeit, das Leben und die Sprache erscheinen jeweils als »Transzendentalien«, die die objektive Erfahrung der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen. In ihrem Sein sind sie außererkenntnistmässig (hors connaissance), aber dadurch selbst sind sie Bedingungen der Erkenntnisse. Sie entsprechen der Entdeckung eines transzendentalen Feldes durch Kant, und dennoch unterscheiden sie sich davon in zwei wesentlichen Punkten. (OD 301)

Diese »zwei wesentlichen Punkte[]« sind »die Tatsache, daß die Transzendentalien bei dem Objekt ruhen« (genau das ist bei Kant nämlich nicht der Fall, weil er transzendentes und empirisches Subjekt und damit Subjekt und Objekt der Erkenntnis unterscheidet, während der »Mensch« empirisches und transzendentes Subjekt zugleich ist), und »die Tatsache, daß diese Transzendentalien die aposteriorischen Systeme betreffen« (OD 301) – es handelt sich also um empirische Transzendentalien. Die empirischen Formen der Erkenntnis (Arbeit, Leben, Sprache) sind zugleich die »Bedingungen der Erkenntnisse«; das Empirische ist das Transzendente. Darin besteht die humanwissenschaftliche »Doublette«, besteht die Eigenschaft des Menschen als »Ort einer empirisch-transzendentalen Reduplizierung«. (OD 389)

Daß das Empirische das Transzendente ist, liegt in einem neuen Verständnis der Endlichkeit begründet oder gründet ein neues Verständnis der

³⁷ Philipp Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, S. 85.

³⁸ Ebd.

Endlichkeit. Bei Kant ist die Erkenntnis endlich, weil das menschliche Erkenntnissubjekt nicht nur der Welt der Dinge an sich, sondern auch der empirischen Welt der Erscheinungen angehört. Bei Foucault dagegen gehört die humanwissenschaftliche Erkenntnis selbst der empirischen Welt an. »Das heißt, daß jede dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, ihm nur auf dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben ist.« (OD 380)

Die Erfahrung, die sich am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts bildete, stellt die Entdeckung der Endlichkeit nicht mehr ins Innere des Denkens über das Unendliche [wie noch bei Descartes und Kant; Gw.E.], sondern genau in das Zentrum jener Inhalte, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben werden. Daher rührt das unendbare Spiel eines reduplizierten Bezugs. Wenn das Wissen des Menschen endlich ist, dann weil es ohne mögliche Befreiung in den positiven Inhalten der Sprache, der Arbeit und des Lebens gefangen ist. Umgekehrt, wenn das Leben, die Arbeit und die Sprache sich in ihrer Positivität ergeben, dann weil die Erkenntnis endliche Formen hat. (OD 382)

Foucault legt hier eine erkenntnistheoretische Kritik der Humanwissenschaften und des humanwissenschaftlichen Erkenntnissubjekts, des »Menschen«, vor. Es ist diese spezifische epistemische Konfiguration, die er in seiner These vom »Ende des Menschen« verabschiedet; so gesehen behauptet er weder direkt das Ende des cartesischen noch das des kantischen Erkenntnissubjekts. Allerdings schließt die These vom Ende des »Menschen«, auch im beschriebenen rein erkenntnistheoretischen Verständnis, die Historizität von (Erkenntnis-)Subjektkonzeptionen überhaupt notwendig mit ein oder setzt sie voraus; das eigentliche Skandalon der *Ordnung der Dinge* besteht demnach in der Historisierung der Wissensformen oder Epistemen, in die die moderne Episteme der Humanwissenschaften, »unsere« Episteme, ausdrücklich miteingeschlossen ist. Als Konsequenz dieser spezifischen Historisierung erweisen sich das Subjekt und seine Erkenntnis als je historisch bedingte Konstruktion, was auch die Dekonstruktion des klassischen Erkenntnissubjekts bedeutet.

An dieses transzendente Subjekt Kants wiederum sind Freiheit und Autonomie des handelnden Subjekts gebunden, die damit ebenfalls dekonstruiert werden; so gesehen ist Geyers Kopplung von modernem autonomen Subjekt und Mensch der Humanwissenschaften (in ihrer Unbestimmtheit) doch zutreffend. Mit dem bevorstehenden »Tod des Menschen« der Humanwissenschaften ist daher doch auch das Selbstverständnis moderner Subjektivität in Frage gestellt, und daher auch richtete sich die Kritik an der *Ordnung*

der Dinge u.a. gegen einen ›Antihumanismus‹ Foucaults.³⁹ Obwohl also Foucaults dortige These vom »Tod des Menschen« spezieller ist als die viel weiter gefasste These vom postmodernen Tod des Subjekts überhaupt, und obwohl von ›Antihumanismus‹ hier eigentlich nur in einem epistemischen, ethisch neutralen Sinn gesprochen werden kann, ist die Folgerung eines ethischen Antihumanismus zumindest nicht ausgeschlossen. Dies um so weniger, als Foucault darüber hinaus seine primär erkenntnistheoretische These in Form und Stil der Darstellung polemisch auflädt. Insbesondere in der Wendung vom »Tod des Menschen« greift er den von Nietzsche proklamierten Tod Gottes auf, der nun tatsächlich auf die metaphysische Begründung der Freiheit und Autonomie des Menschen und die Universalität ethischer Werte abzielt, und provoziert damit Reaktionen wie den Vorwurf des Antihumanismus.⁴⁰

Ein Ende nicht des »Menschen« der Humanwissenschaften, sondern des klassischen Erkenntnissubjekts erklärt Foucault explizit zu Beginn der siebziger Jahre. Zwar verzichtet er bereits in der *Archäologie des Wissens* (1969) auf »ein Cogito« und »eine transzendente Subjektivität«, fordert aber nicht direkt deren Aufgabe. Es geht ihm dort vor allem darum, einen Diskurs ohne Subjekt zu beschreiben; das sprechende Subjekt ist für seine Aussageanalyse »nicht nötig«.⁴¹ Die Forderung nach einer regelrechten Abschaffung

³⁹ Vgl. dazu Hayden White: Foucault's Discourse. The Historiography of Anti-Humanism, in: ders.: The Content of the Form, Baltimore/London 1987, S. 104–141; Ute Frietsch: Die Ordnung der Dinge, S. 39. Zu einer Diskussion des ›Antihumanismus‹ bei Foucault vgl. Achim Geisenhanslüke: Antihumanismus? Michel Foucault und die Folgen, in: Richard Faber (Hg.): Streit um den Humanismus, Würzburg 2003, S. 235–46; Philipp Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, S. 87f. Ein Beispiel für prägnante ›antihumanistische‹ Äußerungen Foucaults bietet das Interview »Wer sind Sie, Professor Foucault?«, in: S I, S. 770–793, hier S. 787–793.

⁴⁰ Kritiker spezifisch von Foucaults bewußtseinstheoretischer Position sparen ihrerseits nicht mit Ausdrücken, die polemisch über das Feld der Erkenntnistheorie hinausweisen; vgl. etwa Manfred Frank, der schreibt, während das Subjekt »den Ausgangspunkt des vormodernen (z.B. cartesischen) und besonders des modernen (z.B. kantianischen-Fichteschen-Sartreschen) Denkens« bedeute, laufe die Foucaultsche Auffassung des modernen Wissens auf die »Euthanasie« modernen Denkens und seines Subjektbegriffs hinaus. Manfred Frank: Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt a.M. 1984, S. 245.

⁴¹ Die Aufgabe der Aussageanalyse setzt »voraus, daß dieses Aussagefeld nicht auf ein individuelles Subjekt, nicht auf etwas wie ein kollektives Bewußtsein, eine transzendente Subjektivität bezogen wird, sondern daß man es als ein anonymes Feld beschreibt, dessen Konfiguration den möglichen Platz der sprechenden Subjekte definiert. Es ist nicht nötig, die Aussagen im Verhältnis zu einer souveränen Sub-

des Erkenntnissubjekts erfolgt erst da, wo Foucault gezielt Machtstrukturen in den Blick zu nehmen beginnt und die Form der Erkenntnis von sich selbst auch als Ergebnis von Machtstrukturen identifiziert. Im 1969 entstandenen und 1971 veröffentlichten Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, der Programmschrift zu seiner genealogischen Methode, formuliert er als eines ihrer Ziele die »Zerstörung des Erkenntnissubjekts«,⁴² und in einer unter dem Titel *Die Wahrheit und die juristischen Formen* posthum publizierten Vortragsreihe aus dem Jahre 1973 konstatiert er, wiederum mit Bezug auf Nietzsche, ein ›Verschwinden‹ des »Subjekt[s] in seiner Einheit und Souveränität«. (WjF 21) Statt dessen kündigt er dort eine »Neufassung einer Theorie des Subjekts« an, die nicht mehr »cartesisch und kantisch«⁴³ wäre. (WjF 10) Er geht dabei von Nietzsches Kritik an der Erkenntnistheorie aus,⁴⁴ gelangt dann aber über dessen Verbindung von Wissen und Macht nicht nur zum Ergebnis, daß es kein vorgängiges souveränes Erkenntnis-

jektivität zu plazieren, sondern in den verschiedenen Formen der sprechenden Subjektivität dem Aussagefeld eigene Wirkungen zu erkennen.« (Michel Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 122005, S. 177. Im folgenden per Sigle AW im laufenden Text zitiert.) »Die Analyse der Aussagen vollzieht sich also ohne Bezug auf ein Cogito. Sie stellt nicht die Frage dessen, der spricht, der sich manifestiert oder in dem, was er sagt, verbirgt, der, indem er spricht, seine souveräne Freiheit ausübt oder sich, ohne es zu wissen, den Zwängen unterwirft, die er schlecht wahrnimmt. Sie stellt sich tatsächlich auf die Ebene des ›man sagt‹, und darunter braucht man keine Art gemeinsamer Meinung, kollektiver Repräsentation zu verstehen, die sich jedem Individuum auferlegte. Man darf darunter keine große anonyme Stimme verstehen, die notwendig durch die Diskurse eines jeden spräche, sondern die Menge der gesagten Dinge, die Relationen, die Regelmäßigkeiten und Transformationen, die darin beobachtet werden können, das Gebiet, das mit bestimmten Figuren, mit bestimmten Schnittpunkten den besonderen Platz des sprechenden Subjekts anzeigt, das den Namen eines Autors erhalten kann. ›Egal, wer spricht‹, doch was er sagt, sagt er nicht von irgendwo aus. Er ist notwendig in das Spiel einer Äußerlichkeit gefangen.« (AW 178) Gans argumentiert diesbezüglich, »daß die Aussage wie die historisch diskursive Praxis die eigentliche menschliche Subjektivität selbst darstellt und somit von dieser nicht abstrakt ausgeklammert werden kann, sondern mit dieser zusammenfällt.« (Michael Gans: Das Subjekt der Geschichte, S. 252); vgl. auch Michael Ruoff, der den Diskurs als »Subjektfunktion« bezeichnet (Michael Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 201).

⁴² Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie [1971], in: ders.: S II, S. 166–191, hier S. 191 (im folgenden per Sigle NGH im laufenden Text zitiert).

⁴³ »[C]artesisch und kantisch [...] – denn auf der allgemeinen Ebene, auf der ich ansetze, mache ich keinen Unterschied zwischen kantischen und cartesianischen Konzeptionen.« (WjF 10)

⁴⁴ »Bei Nietzsche findet man tatsächlich einen Diskurs, der eine historische Analyse der Entstehung des Subjekts und einer bestimmten Art von Wissen unternimmt, ohne dabei die vorgängige Existenz eines Erkenntnissubjektes vorauszusetzen.« (WjF 15)

subjekt gibt, sondern auch zu der Entdeckung eines ganz anderen, nämlich sehr konkreten Subjekts politisch-gesellschaftlich-rechtlicher Wissens- und Machtstrukturen – für das er allerdings, und darin liegt die Schwierigkeit, weiterhin die Bezeichnung »Erkenntnissubjekt« verwendet.

Ich möchte nun zeigen, [...] dass soziale Praktiken [...] gänzlich neue Formen von Subjekten und Erkenntnissubjekten [hervorbringen]. Auch das Erkenntnissubjekt hat eine Geschichte; auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, also die Wahrheit hat eine Geschichte. (WjF 10)

Auffällig ist hierbei Foucaults etwas unbestimmte Formulierung von »Subjekten und Erkenntnissubjekten«. Sie verrät, daß mehr auf dem Spiel steht als nur das Erkenntnissubjekt, so sehr Foucault auch bemüht ist, sein Vorgehen methodisch in einer Kritik der Erkenntnistheorie zu gründen. In dieser begrifflichen Überblendung von Erkenntnissubjekt und Subjekt sozialer Praktiken zeigt sich in *Die Wahrheit und die juristischen Formen* der theoretisch-methodische Übergang von einer zunächst noch der Konzentration auf epistemische Konstruktionen verpflichteten und am Begriff des Erkenntnissubjekts orientierten Subjektkonzeption (bzw. der Absage an sie) hin zu einer machtanalytischen Subjektkonzeption, zu einem Subjekt der Macht. Foucault schreibt weiter:

Insbesondere möchte ich auf diese Weise zeigen, wie im 19. Jahrhundert ein bestimmtes Wissen über den Menschen, die Individualität, das normale oder anormale Individuum innerhalb oder außerhalb der Regel entstehen konnte, ein Wissen, das in Wirklichkeit aus den Praktiken der sozialen Kontrolle und Überwachung hervorgegangen ist. Und ich möchte zeigen, dass dieses Wissen sich nicht einem vorhandenen Erkenntnissubjekt aufdrängte oder aufprägte, sondern eine vollkommen neue Art von Erkenntnissubjekt entstehen ließ. Die Geschichte der Wissensgebiete in ihrem Verhältnis zu den sozialen Praktiken, aber ohne den Primat eines ein für alle Mal vorgegebenen Erkenntnissubjekts bildet die erste Achse der Untersuchung, die ich Ihnen vorschlage. (WjF 10)

Damit ist umrissen, was Foucault zwei Jahre später in *Überwachen und Strafen* durchführen wird. Auch ist hier erstmals deutlich die Idee formuliert, daß soziale Praktiken Subjekte »hervorbringen«, daß also Machtmechanismen nicht nur restriktiv, sondern auch oder vielmehr vor allem produktiv wirken. Zu Beginn von *Überwachen und Strafen* nimmt Foucault dieselbe Überblendung von Erkenntnissubjekt und Subjekt gesellschaftlicher Machtmechanismen vor wie schon in *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, indem er »das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen«

als »Effekte« von »Macht/Wissen-Komplexen« bezeichnet. (ÜS 39) Das erkennende Subjekt, das gleichzeitig zu erkennendes Objekt ist, charakterisiert das Reflexionsmodell der Subjektivität,⁴⁵ mithin die cartesische ebenso wie die kantische Erkenntnissubjektkonzeption. Auf diese Weise bildet Foucault eine Art Analogie: Er erteilt dem reflexionstheoretischen Subjektmodell eine Absage (»das Modell der Erkenntnis und der Primat des Subjekts« sind »aufzugeben«, ÜS 40), beschreibt dann aber ein Subjekt, in dem sich dieses Reflexionsmodell auf einer konkreten und praktischen Ebene gesellschaftlicher Machtstrukturen gewissermaßen materialisiert wiederholt: ein Subjekt, das zugleich Subjekt und Objekt der Macht/Wissen-Strukturen ist. So sehr Foucault jedoch hier die Ablehnung des cartesisch-kantischen Erkenntnissubjekts betont, haben die dann folgenden Ausführungen tatsächlich viel größere Bedeutung für Geyers »autonomes Subjekt der Moderne« und Bublitz' »souveränen Protagonisten«. Denn freies, selbstbestimmtes Handeln ist einem so konzipierten Subjekt tatsächlich unmöglich.

Eine eigentliche Dekonstruktion des freien und selbstbestimmten Subjekts unternimmt Foucault also in seinen Arbeiten der siebziger Jahre. *Überwachen und Strafen* entlarvt die vermeintlich humanistischen Bemühungen um die »Humanisierung der Strafen« als Bestandteil einer Strategie fortschreitender Subjektivierung (im doppelten Wortsinne von Unterwerfung und Subjekt-konstitution). Mit den machtanalytischen Schriften tritt daher die Frage nach einem Erkenntnissubjekt in den Hintergrund; hier geht es um das konkrete Subjekt gesellschaftlicher Machttechniken, das Wissensdiskursen und disziplinaren Praktiken unterworfen ist und durch diese Unterwerfung zugleich überhaupt erst hervorgebracht wird, als ein Konstrukt und reales Produkt von Machttechniken. In der Diskussion um das Subjekt bei Foucault spielt diese Absage an das freie und selbstbestimmte Subjekt eine größere Rolle als die epistemologische »Dezentrierung« des klassischen Erkenntnissubjekts.

Neben dem »Tod des Menschen« am Ende der humanwissenschaftlichen Episteme betrifft die Rede vom »Ende des Subjekts« bei Foucault also zum einen Descartes' Cogito und Kants transzendentes Subjekt bzw., allgemeiner, das Erkenntnissubjekt und zum anderen das selbstbestimmte und frei handelnde Subjekt der Moderne. Beide überblendet Foucault gezielt und ersetzt sie durch das Subjekt der Macht/Wissen-Konzeption. Hier zeigt sich

⁴⁵ Vgl. hierzu Manfred Frank: Die Unhintergebarkeit von Individualität, S. 33, 65.

auch noch einmal, warum die Rede vom Ende des Subjekts bei Foucault nicht durch den Hinweis darauf widerlegt werden kann, daß das Subjekt bei ihm immer eine Rolle gespielt hat – einfach, weil es um zwei völlig verschiedene Subjektbegriffe geht, und weil gerade dasjenige Subjekt, das Gegenstand seiner Untersuchungen ist (das Subjekt der Macht) ja die Verabschiedung des Subjekts im bisherigen Verständnis bedingt und bedeutet. Mit Bezug auf Foucaults späte Texte seit Beginn der achtziger Jahre,⁴⁶ den Arbeiten zur Sorge um sich und den Selbsttechniken, hat sich in der Forschung die Rede von einem »Wandel« oder einer »Kehre« in Foucaults Werk, und zwar in Form einer »Wiederkehr« oder »Rückkehr« des Subjekts, durchgesetzt.⁴⁷ Dementgegen wird zwar immer wieder auf Foucaults eigene rückblickende Zusammenfassung seiner Forschungen in seinem Aufsatz *Subjekt und Macht* aus dem Jahre 1982 verwiesen,⁴⁸ wonach das »umfassende Thema« seiner Arbeit »in den letzten zwanzig Jahren« das Subjekt gewesen sei.⁴⁹ So sei Martin Saar zufolge jene »Diskontinuitätslesart« widerlegt und herrsche inzwischen weitgehend Konsens darüber, daß von einer »Wiederkehr des Subjekts« bei Foucault nicht gesprochen werden könne, weil es ihm »schon lange um die Verfahren, in denen Erfahrung, Selbstbeziehung und Subjektivität entstehen«, ging.⁵⁰ Das ist richtig, doch kann die Rede vom »Auftauchen des Subjekts«⁵¹ ebenso wenig wie die Rede von seinem Ende durch den Hinweis auf eine Kontinuität der Beschäftigung Foucaults mit »dem« Subjekt entkräftet werden, wie Veyne und Saar es versuchen und wie es Foucaults rückblickende Bemerkung nahelegt. Denn dasjenige, dem Foucault sich dort zuwendet, ist wieder ein anderes Subjekt.⁵² Eine berech-

⁴⁶ Vgl. Foucaults Vorlesungen von 1980/81, »Subjektivität und Wahrheit« (»Subjectivité et vérité«; im Editionsprozeß); Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82, Frankfurt a.M. 2004; ders.: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a.M. 82004 [Paris 1984]; ders.: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt a.M. 82004 [Paris 1984].

⁴⁷ Vgl. oben, Einleitung, Anm. 8.

⁴⁸ Vgl. Matthias Rüb: Das Subjekt und sein Anderes. Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault, in: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York 1992, S. 187–201, hier S. 187; Martin Saar: Genealogie und Subjektivität, in: ders./Axel Honneth (Hg.): Michel Foucault, S. 157–177, hier S. 159.

⁴⁹ Michel Foucault: Subjekt und Macht, S. 269f.

⁵⁰ Martin Saar: Genealogie und Subjektivität, S. 159.

⁵¹ Philipp Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, S. 185, 190ff.

⁵² Vgl. Judith Butler: Noch einmal: Körper und Macht, in: Martin Saar/Axel Honneth (Hg.): Michel Foucault, S. 52–67, hier S. 66.

tigte Kritik an der Rede von der ›Wiederkehr‹ oder der ›Rückkehr des Subjekts‹ müßte daher lauten, daß sie fälschlicherweise die Identität von verschwundenem und auftauchendem Subjekt impliziert: Das, was der späte Foucault hier unter dem Begriff des Subjekts untersucht, ist weder der verabschiedete Mensch der Humanwissenschaften noch das verabschiedete (cartesische oder transzendente) Erkenntnissubjekt noch auch das verabschiedete moderne autonome Subjekt. Zwar erlauben die »Selbsttechniken« eine Form der Subjektkonstitution jenseits von Unterwerfungs- und Machttechniken, und zwar ist das Subjekt der »Sorge um sich« ein ethisch ausgerichtetes Selbstverhältnis, das sich selbst zu dem macht, was es ist. Foucault geht es hier durchaus um die Möglichkeit einer Freiheit des Subjekts, doch hält Manfred Frank zu Recht fest: »Das ist nicht die Geschichte des neuzeitlichen Subjekts, sondern die einer neu erschlossenen Antike«.⁵³ Nicht nur, daß dieses Selbstverhältnis sich auf die Tradition der klassischen griechischen Antike bezieht, ist der Grund dafür, daß es sich dabei nicht um eine »Wiederkehr« des von der Postmoderne verabschiedeten Subjekts handelt. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Selbsttechniken vor allem individuelle Techniken sind und ihr Subjekt daher auch ein individuelles Subjekt ist – und nicht das Subjekt der Aufklärung, nicht das Subjekt einer universellen Humanität. Korrekt wäre daher, von einer »Hinwendung«⁵⁴ zu *einem* Subjekt oder dem »Auftauchen« *eines* Subjekts zu sprechen. Andererseits konstatiert Manfred Frank: »Es bleiben Fragen. Denkt Foucault, der Gang der Geschichte sei umkehrbar und antike Individualethiken ließen sich in alter Frische an die Stelle des neuzeitlichen Wahrheitsuniversalismus stellen?«⁵⁵ Vielleicht.

An einem Ende des freien und selbstbestimmten Subjekts der Moderne in Foucaults machtanalytischen Schriften der siebziger Jahre ändert all das nichts. Foucault bleibt in dieser Hinsicht ein Theoretiker des Endes des Subjekts.

⁵³ Manfred Frank: Das Subjekt kommt zurück.

⁵⁴ Frank zitiert eine briefliche Äußerung Foucaults aus dem Jahre 1983, in der dieser seine »jüngste Hinwendung zum Subjekt« erwähnt. (Ebd.)

⁵⁵ Ebd. Liebsch vertritt die Auffassung nicht einer Foucaultschen »Rückkehr zu einer antiken Philosophie der Sorge um sich«, sondern ihrer Aktualisierung. Burkhard Liebsch: Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der »Hermeneutik« Michel Foucaults, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2008), S. 113–135, hier S. 120f.

Subjekt und Tragödie bei Foucault

Die Bedeutsamkeit der Subjektthematik für Foucaults Werk, sei es in Form einer Absage an das Erkenntnissubjekt oder an das autonome moderne Subjekt, sei es in Form machtanalytischer Subjektivierungstechniken, sei es in Form einer Hinwendung zu einem individuellen ethischen Subjekt, ist unbestritten. Gleichzeitig ist immer wieder ein gewisses Interesse an Foucault als Tragiktheoretiker oder zumindest an seinem Umgang mit dem Konzept des Tragischen und der Tragödie zu beobachten. Angesichts der spätestens seit Hegel klassischen Verbindung von Subjekttheorie und Tragödientheorie mag es daher erstaunen, daß bisher nicht nach einer solchen Verbindung bei Foucault gefragt worden ist. Andererseits liegt diese Frage natürlich auch nicht nahe, im Gegenteil: Warum auch sollte man beim bekanntesten Vertreter eines ›Endes des Subjekts‹ nach quasiidealistischen Verbindungen zwischen Subjekt und Tragödie fragen?

Hinzu kommt, daß Foucault vornehmlich in seinen frühesten Texten mit einem Tragikbegriff operiert, also vor dem berüchtigten ›Ende des Subjekts‹. Das einschlägige Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* streicht er dann aber für die Neuauflage 1972 – zu einer Zeit, wo er sich mit den machthanalytischen Konzeptionen von Subjekt und Subjektivierung zu beschäftigen beginnt. Vor dem Hintergrund der seit Hegel klassischen Verbindung von Subjektkonstitution und Tragödie erscheint das konsequent: Wo kein autonomes Subjekt mehr angenommen wird, findet auch keine Rückbindung an das Tragische mehr statt. Mit seiner Absage an die moderne Konzeption eines freien Subjekts scheint Foucault also – folgerichtig – auch die Idee eines Bedingungsverhältnisses zwischen Subjektkonstitution und Tragödie zu verabschieden. Das Tragische bleibt eine Episode im Frühwerk, so im allgemeinen der Forschungskonsens. Angelika Pillens überzeugende Erklärung dafür lautet:

Mit der Kategorie des Tragischen, die Foucault nach *Wahnsinn und Gesellschaft* aufgibt, verschwindet nicht nur eine ursprungsmythische Konstruktion, sondern auch die totalisierende Perspektive, die der in seiner ersten Studie beschriebenen historischen Entwicklung ihre Kohärenz verliehen hat. Gleichzeitig hört die in den Gestaltungen des Tragischen gegenwärtig werdende authentische Wahrheit des Menschen auf, ein Referenzpunkt seiner Recherchen zu sein.⁵⁶

⁵⁶ Angelika Pillen: Referenzautoren, S. 171. Unterthurner hält es für wahrscheinlich, daß Foucault »apokalyptisch-verfallsgeschichtliche Züge« des Vorworts nachträglich zugunsten der Betonung der diskurstheoretischen Bedeutung des Textes tilgen wollte. Er weist außerdem auf den Wandel in der »Art und Weise, wie Foucault Genesis und Ursprung denkt«, hin (vgl. Gerhard Unterthurner: Foucaults Archäologie als Kritik der Erfahrung, S. 152).

Im letzten Punkt stellt Pillen dabei andeutungsweise die Verbindung zwischen Subjekt und Tragik und den Zusammenhang zwischen Ende des Subjekts und Ende des Tragischen her. Die Wendung von der »authentische[n] Wahrheit des Menschen« mag hier zwar nicht mit der Idee eines universellen autonomen Subjekt übereinstimmen, aber zumindest macht Pillen deutlich, daß Foucaults frühe Tragikkonzeption mit einem emphatischen Begriff des Menschen zusammenhängt – und daß beide gemeinsam aufgegeben werden.

Christoph Menke, der sich in *Tragödie im Sittlichen* ausgiebig mit der Individuumskonstitution in Hegels Antigonelektüre beschäftigt, weist dort zwar auf eine Auseinandersetzung Foucaults mit dem Begriff des Tragischen hin, beläßt es aber dabei, ohne Foucault noch einmal zu erwähnen und ohne eine Verbindung zum Subjekt zu knüpfen.⁵⁷ In einem späteren Aufsatz reiht er Foucault in die »über zweihundertjährige Tradition« ein, »der sich in der Frage nach dem Eigentümlichen der Moderne stets die Frage nach der Tragödie aufgedrängt hatte«: »eine Tradition, die von Schelling und Hegel bis zu Simmel, Weber und Freud, von Lessing und Schiller bis zu Benjamin, Gehlen und Foucault reicht«,⁵⁸ führt dies aber nicht aus und kommt nicht noch einmal auf Foucault zu sprechen. In *Die Gegenwart der Tragödie* rezipiert Menke zwar ausgiebig Foucaults Ödipuslektüre in *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, aber nicht im Hinblick auf die Frage nach dem Subjekt spezifisch bei Foucault.⁵⁹

Wie Menke stellt auch Gabriella Bastera Foucault dezidiert in die Tradition moderner Tragikkonzeptionen.⁶⁰ Während Menke aber zwar Foucaults Tragödienrezeption, nicht aber deren Zusammenhang mit dem Subjekt in den Blick nimmt, stellt Bastera, umgekehrt, für Foucault zwar die Verbindung von Tragik und Subjekt her, dies allerdings im Rahmen eines allgemeinen Tragik- und nicht eines Tragödienbegriffs und also ohne Bezug auf die Tragödie als literarische Gattung. So weit ich sehe, ist Bastera die einzige, die Foucault⁶¹ als Denker einer tragischen Subjektivität profiliert,

⁵⁷ Vgl. Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen*, S. 19.

⁵⁸ Ders.: *Ethischer Konflikt und ästhetisches Spiel*, S. 16.

⁵⁹ Vgl. ders.: *Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel*.

⁶⁰ Vgl. Gabriella Bastera: *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*, New York 2004.

⁶¹ Neben Hegel, Freud und Althusser; Bastera zeichnet damit eine ähnliche Linie wie Judith Butler in: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M. 2001.

wobei sie, ähnlich wie Menke, von der These einer allgemein tragischen Moderne und Gegenwart ausgeht. Sie schreibt: »[T]he modern self constitutes itself in subjection to coercive forces that function like tragic destiny« und bezeichnet »this modern and contemporary pattern of self-identity as tragic subjectivity.« »[B]ecause in modern times tragic destiny no longer applies, the subject replaces it with essentializing constructs such as law, power, history or the state«⁶² – dies im Grunde Napoleons aus der Unterredung mit Goethe bekannte Idee, die auch Hegel zitiert.⁶³ Basterras Argumentation zugunsten einer tragischen Subjektivität bei Foucault stützt sich dabei ausschließlich auf dessen relativ späten Text *Subjekt und Macht* aus dem Jahr 1982. Anders als in seinen mittleren, machtanalytischen Schriften, die gerade keine Konzentration der Macht in einer Instanz wie etwa dem Staat annehmen, sondern im Gegenteil zeigen, daß das Hauptcharakteristikum der Macht in ihrer Zerstreuung liegt, lenkt Foucault hier (wie erstmals in Ansätzen in der Vorlesung *Zur Verteidigung der Gesellschaft* [1975/76] und in *Der Wille zum Wissen* [1976], mit der Ausbildung des Konzepts der Biopolitik, und dann auch in den Vorlesungen über die *Geschichte der Gouvernementalität* [1977/78 und 1978/79]) den Blick auf den Staat als Zentrum der Macht.⁶⁴ Er schreibt über den westlichen Staat seit dem 16. Jahrhundert,

⁶² Gabriella Basterra: *Seductions of Fate*, S. 2.

⁶³ Vgl. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= Werke, Bd. 12), Frankfurt a.M. 72005, S. 339: »Napoleon, als er einst mit Goethe über die Natur der Tragödie sprach, meinte, daß sich die neuere von der alten wesentlich dadurch unterscheidet, daß wir kein Schicksal mehr hätten, dem die Menschen unterlägen, und daß an die Stelle des alten Fatums die Politik getreten sei. Diese müsse somit als das neuere Schicksal für die Tragödie gebraucht werden, als die unwiderstehliche Gewalt der Umstände, der die Individualität sich zu beugen habe.«

⁶⁴ Ders.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76*, Frankfurt a.M. 22004; ders.: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 152005 [Paris 1976] (im folgenden per Siglen VG bzw. WW im laufenden Text zitiert); ders.: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Vorlesung am Collège de France 1977/78, Frankfurt a.M. 2006; ders.: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II, Vorlesung am Collège de France 1978/79*, Frankfurt a.M. 2006. Das ist etwas vereinfacht dargestellt; Foucault gibt damit nicht die Idee diffuser und nichtverortbarer Machtstechniken auf. Saar macht beide Tendenzen aus; vgl. Martin Saar: *Macht, Staat, Subjektivität. Foucaults Geschichte der Gouvernementalität im Werkkontext*, in: Susanne Krasmann/Michael Volkmer (Hg.): *Michel Foucaults Geschichte der Gouvernementalität in den Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2007, S. 23–45, hier S. 33f.

dass die Macht des Staates [...] eine zugleich globalisierende und totalisierende Form von Macht ist. Nirgendwo sonst in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften [...] findet sich [...] innerhalb der politischen Strukturen eine so komplexe Verbindung zwischen Techniken der Individualisierung und totalisierenden Verfahren.⁶⁵

Basterras Argumentation basiert auf dieser Konzeption einer vom Staat ausgeübten und also lokalisierbaren Macht; nur so kann sie den Staat im Sinne Hegels als Substanz und damit als einen potentiell tragischen Gegenpol, als das Andere einer dann tragischen modernen Subjektivität konstruieren.⁶⁶

Dagegen werden die folgenden zwei Kapitel der vorliegenden Arbeit zeigen, daß auch Foucaults machtanalytischer Subjektbegriff, das werkchronologisch mittlere,⁶⁷ durch delokalisierte und diffuse gesellschaftliche Machttechniken und Disziplinen konstituierte und sich konstituierende Subjekt, wie es in Vorformen bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* angedeutet ist und schließlich prominent in *Überwachen und Strafen* auftritt, eine Korrelation mit Tragik und Tragödie erlaubt, dergestalt, daß auch Foucaults völlig neuartige Subjektkonzeption auf ihre Weise das spätestens seit Hegel ›klassisch‹ zu nennende Beziehungsverhältnis zwischen Subjekt und Tragödie aufgreift (und perpetuiert). Es wird dabei deutlich werden, daß Foucaults Tragikbegriff seine umfassende Bedeutung insbesondere in seinem Bezug auf diese Mechanismen der Subjektkonstitution vollständig entfaltet.

⁶⁵ Michel Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 276f.

⁶⁶ Vgl. ähnlich Kap. V, Unterkap. »Der Zuschauer betritt die Bühne« und Kap. IX, Unterkap. »Der Staat als Subjekt«.

⁶⁷ Martin Saar datiert Foucaults »mittlere[]« Werkphase« auf »ca. 1970–1976/77« (*Genealogie und Subjektivität*, S. 158).

