

Der Macht-Wissen-Komplex

Michel Foucault und das anthropologische Band

Marc Rölli

Eines der gegenwärtig viel diskutierten Themen der Foucault-Rezeption liegt im Verhältnis von Wissen und Macht. Dabei geht es um Fragen der Gewichtung personeller und struktureller Macht oder auch um die Bezüge, die zwischen repressiven und konstitutiven Machtformen bestehen. Sind Diskurse als Ideologien zu begreifen, die in einem emanzipationsorientierten Demokratisierungsprozess ausgeleuchtet und entkräftet werden können? Oder bewegt sich die Machtanalyse genealogisch inmitten einer Immanenz, der kein normatives Ideal als ursprünglich Anderes entgegensteht? Steht kritisches Denken nur der Repression entgegen oder bezieht es sich auch auf strukturelle Macht – und ist es als Widerstandsphänomen selbst eine Form der Macht? Wie auch immer die Antworten ausfallen – Foucault bleibt mit seiner »Regel der Immanenz« ein permanenter Gesprächspartner.¹

Will man die immanenten Strukturen des Macht-Wissen-Komplexes bei Foucault genauer untersuchen, so bietet sich an, zwischen historisch spezifischen Macht- und Diskurstypen Verbindungen herzustellen. Mit den aus Foucaults Sicht nicht rechtsförmig fassbaren modernen Machttypen der Disziplin und Lebensregulierung sind Wissensgebiete verschränkt, deren epistemologische Beschaffenheit in der Archäologie der Humanwissenschaften ausgegraben wurde.² Folgerichtig kann das

1 | Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1* [1976], übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1992, S. 119f. und siehe unten Abschnitt I.

2 | Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* [1966], übers. v. W. Köppen, Frankfurt a.M. 1991, S. 367ff.

Immanenzverhältnis von Macht und Wissen oder die Art und Weise ihrer wechselseitigen Voraussetzung durch die anthropologische *episteme* der die Lebensmacht begleitenden und stützenden Diskurse genauer bestimmt werden. Diese von Foucault nicht sehr deutlich formulierte These der Machtrelevanz von Wissensformen anthropologischen Typs steht im Mittelpunkt meiner Überlegungen. Sie ist an das Konzept der Moderne gebunden, das bei Foucault durch eine tiefe Zweideutigkeit gekennzeichnet ist. Zweideutig deshalb, weil ihre Dynamik (der Modernisierung) paradox ist: Sie liegt in der Permanenz der Hervorbringung des Neuen – oder in einer ständigen Unruhe Stabilität zu produzieren. Das Konzept richtet sich polemisch gegen überzeichnete Modernebegriffe und zugleich erlaubt es eine Neufassung des Macht-Wissen-Komplexes.

Mit dem Abklingen der Postmoderne-Diskussion sind auch die Auffassungen von Modernität in den Bereich der unhinterfragten Basisannahmen und Vorurteile abgesunken. Das heißt allerdings nicht, dass nicht implizite Meinungen vorherrschen, die durchaus problematisch sind. Es gilt als zeitgemäß, in Bewegung und offen für Zukunft zu sein, nicht an etwas festzuhalten, das vergangen ist. Es handelt sich hier beinahe um eine Tautologie: Wenn etwas vergangen wäre, wie könnte man daran festhalten? Dabei hat die geschichtliche Qualität der Moderne (oder ihre Geschichtlichkeit) an Bedeutung verloren. Von generellem Verfall und von generellem Fortschritt ist seit einiger Zeit seltener die Rede – der planlose oder zügellose Fortschritt ist selbst eine Verfallsform geworden. Und die Moderne eine vielleicht in erster Linie ökonomische Größe, die sich an der profitablen Innovation bemisst. Ihr muss nicht ein allgemeiner Fortschritt in der Menschheitsgeschichte zugemutet werden.

Sloterdijk hat in einem seiner frühen Texte von der »kopernikanischen Mobilmachung« gesprochen – und damit einen Terminus für einen im Zeitgeist durchaus verbreiteten Glauben geprägt.³ Modernisierung versteht sich danach als ein Prozess ohne anthropologische und normative Maßstäbe – wie sie zur Geschichte von technischem Fortschritt und politischer Emanzipation eigentlich gehören. Gegen einen naiven Optimismus macht er eine tragisch-pessimistische Weltsicht geltend, die an Heideggers Deutung des Nihilismus erinnert. Zur Eindämmung der destruktiven Konsequenzen kopernikanischer Dezentrierungen, die sich

3 | Vgl. Peter Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt a.M. 1987.

in das Innerste der geschichtlichen Moderne eingeschrieben haben, setzt er auf ptolemäische Abrüstung. Nicht die Vernunft moderiert und reguliert die historischen Verläufe, vielmehr handelt es sich um Selbstvernichtungstendenzen, die als Antrieb moderner Entwicklungen fungieren. Innerhalb dieses Programms gibt es keine Rettung.

Dieses Bild ist in seinem vereinheitlichenden Gestus sehr pauschal. Die Optimierungsstrategien, die Foucault der von ihm so genannten »Normalisierungsmacht« zuschreibt, sind dagegen anderen Typs. Sie sind anders angelegt, auch wenn mit ihnen ein weiteres Mal das Thema der Modernisierung aufgegriffen wird. Foucault beschreibt sie als Macht-Wissen-Komplexe, die in ihrer eigenen diskursiven Repräsentation nicht angemessen gefasst sind, auch wenn sie sich mit Machttechniken verbinden und praktische Wirksamkeit entfalten. In diesem Sinne werden die geschichtsphilosophisch ausgerichteten Modernekonzeptionen nicht als Ideologien – und die naturphilosophisch-kulturkritisch ausgerichteten Deutungen moderner Entwicklungen nicht als schlechthin wirklichkeitsgesättigt wahrgenommen. Vielmehr liegen ihnen epistemische Strukturen zugrunde, die zu einer grundlegenden Fehldeutung der Machtverhältnisse einladen.

Welche Verbindungslinien verlaufen zwischen den modernen Strukturen des Wissens und ihren Machtverhältnissen? Aus meiner Sicht können zwischen der von Foucault anhand des Sexualitätsdispositivs herausgeschälten Machtform und der in der Archäologie der Humanwissenschaften ermittelten Wissensordnung der Moderne Bezüge hergestellt werden. Als Probe aufs Exempel kann auf *Überwachen und Strafen* Bezug genommen werden. Wenn es stimmt, dass die epistemische Struktur, die von Foucault in der *Ordnung der Dinge* als anthropologische deklariert wird, im diskursiven Kontext der Bio-Macht im *Willen zum Wissen* relevant ist, dann sollte es auch möglich sein, ihre prägende Kraft in *Überwachen und Strafen* wiederzufinden. Das Folgende gliedert sich entsprechend in vier Teile. Erstens werde ich auf Foucaults Überlegungen zu »diskursiver Macht« und »Macht-Wissen-Komplexen« im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* eingehen, indem ich sie im Kontext der regelmäßig auf Francis Bacon zurückgeführten Wissen-ist-Macht-These erläutere (I.). Im Anschluss werden einige Überlegungen Foucaults zur modernen Relevanz der anthropologischen Denkweise rekonstruiert (II.). Drittens wird ihr fortdauerndes Gewicht im Zusammenhang des modernen Machtdispositivs am Beispiel von *Überwachen und Strafen*

demonstriert (III.). Zuletzt werden einige Aktualisierungen skizziert, die in der *anthropologischen Normalisierung* im Rahmen des von Foucault analysierten Dispositivs der Sexualität und darüber hinaus in der Gegenwart relevant sind (IV).⁴

I.

Von Francis Bacon ist ein Satz überliefert, der sich im Archiv der philosophischen Äußerungen zum Thema der Macht an prominenter Stelle findet. Er lautet: »Wissen ist Macht«. In der *Dialektik der Aufklärung* erklären Horkheimer und Adorno Bacon zum Vater einer »totalitären« wissenschaftlichen Philosophie, die die Entzauberung der Welt und die Herrschaft über die Natur zum Programm erhebt.⁵ »Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt.«⁶ Im Verweis auf eine einschlägige Textstelle in Bacons *Novum Organum* deklarieren sie: »Macht und Erkenntnis sind synonym.«⁷ Dabei hat Bacon dort deutlich nuancierter formuliert – und die semantischen Bezugsfelder der beiden Begriffe nicht miteinander identifiziert. Er schreibt im dritten Aphorismus über die *Interpretation der Natur*: »Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum.«⁸ Wissen und Macht fallen oder treffen zusammen, sofern mit der Unkenntnis der Ursache das Verfehlen der Wirkung einhergeht. Anders formuliert: Wirkungen sind als solche nicht bestimmbar (vorhersehbar, kontrollierbar), wenn ihre Ursache nicht identifiziert wurde. Erläutert wird der Konnex

4 | In Abschnitt II. übernehme ich einige Passagen aus meiner *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2012, S. 499-509.

5 | Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt a.M. 1991, S. 12.

6 | Ebd., S. 10.

7 | Ebd.

8 | Francis Bacon, *Neues Organon, Teilband 1*, lat.-dt., hg. v. W. Krohn, Hamburg 1990, S. 80. Hoffmann übersetzt: »Wissen und menschliches Können ergänzen sich insofern, als ja Unkenntnis der Ursache die Wirkung verfehlen läßt.« Ebd., S. 81.

der Kausalrelationen durch ihre forschungspraktischen Implikationen. Die Erforschung der Verhältnisse von Ursache und Wirkung macht es erforderlich, in die Natur einzugreifen oder sie zu bestimmten Reaktionen zu provozieren. Es ist genau dieser Kontext einer experimentellen Praxis, den Bacon zur Explikation des dritten Aphorismus heranzieht: »Hinsichtlich seiner Werke vermag der Mensch nichts anderes, als daß er die von der Natur gegebenen Körper einander näherbringt oder sie voneinander entfernt: das übrige vollendet die Natur von innen her.«⁹

Die Natur entzieht sich der *dialektischen Antizipation*, die ihr abstrakte Wahrheiten vorschreibt, nicht aber der *experimentellen Interpretation*, die ihr den Raum für eine unvorhergesehene Dynamik eröffnet.¹⁰ Denn sie übertrifft menschlichen Sinn und Verstand an Subtilität um ein Vielfaches, weshalb die traditionell gebräuchlichen spekulativen Begründungen der aristotelischen Logik nicht als Fundamente taugen.¹¹ »Es ist nämlich ein Irrtum zu behaupten, der menschliche Sinn sei das Maß der Dinge.«¹² Tatsächlich wäre es aus Bacons Sicht vergeblich, sich auf eine dem Menschen *einfach* zugängliche Natur – sei es empirisch, sei es durch angeborene Ideen – zu verlassen. Der menschliche Geist gleicht einem »unebenen Spiegel«, der die »Strahlen der Dinge entsprechend seiner eigenen Gestalt« verändert, und so »seine eigene Natur mit der Natur der Dinge vermengt«.¹³ Empiriker und Dogmatiker sind gleichermaßen unfähig, die in der experimentellen Forschung angelegte Vermittlung von Theorie und Praxis zu berücksichtigen. Mit diesem zu seiner Zeit durchaus neuartigen Ansatz wendet sich Bacon gegen das aristotelische Diktum einer strikten Trennung rein natürlicher und künstlich-artifizieller Dinge.¹⁴ Es wird zu einer methodischen Forderung ersten Ranges erhoben, Veränderungen in der Natur gezielt herbeizuführen. Mit dieser Forderung

9 | Ebd., S. 83. Im lat. Original heißt es: »Ad opera nil aliud potest homo, quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat; reliqua Natura intus transigit.« Ebd., S. 80.

10 | Vgl. ebd., S. 25, S. 77, S. 93.

11 | »Subtilitas naturae subtilitatem sensus et intellectus multis partibus superat; ut pulchrae illae meditationes et speculationes humanae et causationes res male-sanae sint, nisi quod non adsit qui advertat.« Ebd., S. 84.

12 | Ebd., S. 101.

13 | Vgl. ebd., S. 49-51.

14 | Vgl. Wolfgang Krohn, »Einleitung«, in: Bacon, Neues Organon, a. a. O., XVIII.

wird die Epistemologie von einer rein theoretischen zu einer immer auch praktischen Angelegenheit transformiert. (Dieses Thema wird später von Spinoza wie auch von Vico aufgenommen und variiert.)

Das bedeutet für die Machtthematik, dass die Kritik einer *instrumentellen Deformation* der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis zu kurz greift. Sie greift zu kurz ganz gleich, ob die These von der instrumentellen Deformation in einem starken oder schwachen Sinne aufgefasst wird. In einem starken Sinn zielt sie auf eine *interne* Deformation, sofern die begriffliche Verfasstheit der Erkenntnismethoden abstrakt zurichtend und systematisch vereinnahmend ist. In einem schwachen Sinne meint sie lediglich eine *externe* Deformation zweckrationalen Typs, sofern das Wissen pragmatischen Interessen dienstbar gemacht wird. Die These greift aber in beiden Varianten zu kurz, weil das Machtphänomen auf eine *sekundäre* Pragmatik reduziert wird, welcher eine unverstellte Idee des Erkennens zugrunde liegt. Die Forschungspraxis, welche Bacon für die experimentelle Methode der Wissenschaften geltend macht, realisiert dagegen einen *primären*, grundsätzlich unvermeidlichen Praxisbezug des Erkennens. Die epistemisch implizite Praxeologie kann als solche weder auf externe Manipulation (oder Ausrichtung an außerwissenschaftlichen Interessen) noch auf eine interne (herrschaftsförmige) Bestimmtheit des theoretischen Zugriffs zurückgeführt werden. Genau an diesem Punkt reproduziert die Bacon-Kritik der *Dialektik der Aufklärung* die wenig überzeugende Pragmatismus-Kritik Horkheimers.¹⁵ Die Wissen-ist-Macht-These Bacons zeichnet sich durch den primären Praxisbezug des Erkennens, d.h. durch eine immanente Relation von Macht und Wissen aus. Damit rückt sie in eine strukturelle Nähe zur Auffassung Foucaults, auch wenn sie (lediglich) in einem forschungslogischen Kontext steht.

Die Beziehungen zwischen Wissen und Macht werden von Foucault unter dem Stichwort »Immanenz« verhandelt. Im Abschnitt mit dem Titel »Periodisierung« erläutert er im ersten Band zur Geschichte der Sexualität (1976) die »Immanenz-Regel« anhand anthropologischer Diskurse im Sexualitätsdispositiv – oder, wie man auch sagen kann, im Kontext der

15 | Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1967, S. 48ff. Seine Kritik entnimmt Horkheimer einer Studie von: Max Scheler, Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1926), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Bern 1960, S. 191-382.

spezifisch modernen Ausprägungen einer produktiven Lebens-Macht. Diese Regel bezieht sich auf die Zuordnungsmodalitäten von Macht- und Wissensformen. Sie sind als immanente bestimmt, und das bedeutet für Foucault: sie sind einander *nicht-äußerlich*, wenngleich sie voneinander *differieren*. Oder anders gesagt: sie beziehen sich durch ihre Differenz aufeinander. Der anthropologische Diskurs mit seiner dreifachen Verkettung von Perversions-, Entartungs- und (eugenischen) Vererbungsthemen fungiert als »fester Knotenpunkt der neuen Technologien des Sexes«, so Foucault, weil er an der Schnittstelle der Disziplinierung des individuellen Körpers und der Regulierung ganzer Bevölkerungen angesiedelt ist.¹⁶ In diesem Diskurs rückt der Sex an die Stelle einer »biologischen Verantwortlichkeit« für das Menschengeschlecht (bzw. für eine Rasse, ein Volk, eine Kultur).¹⁷ Diese biologische Konstitution der menschlichen Natur stellt ein pathologisches Kapital dar, das staatlich (biopolitisch) verwaltet werden muss; denn es existiert die Gefahr, dass Erkrankungen auf künftige Generationen übergehen – und Entartung Perversion und Perversio-Entartung hervorbringt. Wie Foucault gezeigt hat, vollziehen sich die Machtprozesse in der Hervorbringung von Identitäten – z.B. in der diskursiven Einpflanzung von Perversionen – und damit verbunden in den mit der Diskursivierung eingesetzten technischen Verfahren und Institutionen. Wissen und Macht stehen in pragmatischen – oder wie Foucault sagen würde: in »strategischen« Verhältnissen. Er lastet der diskursiven Wahrheitsproduktion an, eine Vorstellung juridischer, repressiver oder kausaler Macht zu generieren, die es gerade verhindert, ihre produktiven Seiten zu thematisieren. An diesem Punkt folgt er Nietzsche – und der Genealogie des Willens zur Wahrheit. Aus anthropologiegeschichtlicher Sicht könnte man davon sprechen, dass Repression voraussetzt, dass etwas unterdrückt wird, das an sich – im Kern oder von Natur aus – nicht unterdrückt ist: ein menschlicher Naturzustand, ein von Mächten ungewollener reiner Charakter, ein harmonisch ganzheitliches gesundes Wesen, das ein Ideal verkörpert oder verloren und daher wiederzufinden hat. Deutlich wird: Bei der Bearbeitung des Komplexes Perversion-Vererbung-Entartung »handelte es sich beileibe nicht um eine wissenschaftlich unzureichende und übermäßig moralisierende Theorie. Ihre

16 | Foucault, Wille zum Wissen, a.a.O., S. 143, S. 167.

17 | Ebd., S. 142.

Streuung war breit und ihre Verwurzelung tief.«¹⁸ Und Foucault verbindet die Transformation der Machtverhältnisse, die sich in ihren politischen Strategien auf das Leben und seine Normalisierung und Steigerung ausrichten, nicht nur mit der »biologischen Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft«, sondern zugleich mit der »Frage des Menschen«.¹⁹

II.

Die im Dispositiv der Sexualität zusammenlaufenden Stränge humanwissenschaftlicher Diskurse (Psychiatrie, Degenerationslehre, Kranio-metrie, Eugenik, Rassen- und Charakterkunde, Vererbungsbiologie, Nationalökonomie und Populationsstatistik, physische und psychische Anthropologie, Sexualpathologie, Völkerkunde) finden ihren Platz in der anthropologischen Epistemologie der Moderne, wie sie Foucault in der *Ordnung der Dinge* auseinandergelegt hat. Aus seiner Sicht prägt das anthropologische Thema des Menschen die gesamte moderne Struktur des (humanwissenschaftlichen) Wissens. Schließlich gab es im klassischen Zeitalter »kein erkenntnistheoretisches Bewußtsein vom Menschen als solchem.«²⁰ »Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der Mensch nicht.«²¹ Mit dieser ersten These Foucaults verbindet sich eine zweite, die ebenso bekannt und provokant ist. Sie besagt, dass der Mensch verschwinden wird, dass er ein vorübergehendes Wesen ist, dem sein naher Tod bevorsteht.²² Man kann annehmen, dass auch in diesem Fall auf eine bestimmte (und spezifisch moderne) epistemologische Struktur Bezug genommen wird, die in einem zu klärenden Sinne über sich selbst hinausweist. Im Kapitel über »den Menschen und seine Doppel« expliziert

18 | Ebd., S. 143.

19 | Vgl. ebd., S. 170, S. 171.

20 | Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 373. Vgl. ebd., S. 407.

21 | Ebd., S. 373. »Es [der Mensch; Vf.] ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat. Er ist aber so schnell gealtert, daß man sich leicht vorgestellt hat, daß er während Tausenden von Jahren im Schatten den Moment seiner Beleuchtung erwartet hat, in dem er schließlich bekannt wurde.« Ebd. Vgl. ebd., S. 26.

22 | Vgl. ebd., S. 388-389, S. 412, S. 462.

Foucault das Problem, indem er auf den *philosophischen* Diskurs der Moderne eingeht – und seine anthropologischen Qualitäten herausstreicht.²³ In seiner archäologischen Untersuchung hängt die Analyse der modernen Wissenschaften vom Menschen untrennbar mit einer Epistemologie zusammen, die im philosophischen Diskurs (Kant, Hegel etc.) reflektiert wird – und an diesem Punkt ist die ebenso grundlegende wie zwischen den Wissenschaften charakteristisch vermittelnde Funktion der philosophischen Anthropologie zu lokalisieren.

Der von Foucault konstatierte »Bruch der klassischen Ordnung« ist nicht nur mit dem Auftauchen einer modernen *episteme* verbunden, sondern verweist zudem auf eine »Dispersion der Sprache«, die mit dem »Verschwinden des Diskurses« bzw. mit einem »Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens« zusammenhängt.²⁴ Das heißt, anders gesagt, dass die Umwälzung, die sich in der Geschichte des Wissens um 1800 ereignet, eine Struktur hervorbringt, die auf eigentümliche Weise in sich selbst instabil ist.²⁵ In dieser Instabilität liegt die *conditio sine qua non* sowohl für den dogmatischen Charakter des anthropologischen Schlummers als auch für die Destruktionsbewegung der immanent repetitiv angelegten Modernisierungslogik. Während die klassische Ordnung einen konstitutiven Bezug zum Unendlichen aufweist, das sich im Modell der Repräsentation (des Seins im Diskurs) niederschlägt, kündigt sich »in der tiefen Bewegung einer [...] archäologischen Veränderung [...] auf gebietsweise Weise« die Endlichkeit des Menschen an.²⁶ Diese Transformation selbst ist ein unbegründeter Vorgang.²⁷ Aber aus ihr resultiert, was es

23 | Vgl. ebd., S. 367-412.

24 | Vgl. ebd., S. 371. Vgl. dazu Petra Gehring, »Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum«, in: Marc Rölli (Hg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015, S. 189-211.

25 | »In Wirklichkeit ist diese erste Entdeckung der Endlichkeit nicht stabil. Nichts gestattet, sie in sich selbst festzumachen.« Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 379.

26 | Vgl. ebd., S. 377, S. 379. Vgl. zur »Metaphysik des Unendlichen«: Ebd., S. 382-383.

27 | Vgl. Petra Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault – Derrida – Lyotard*, München 1994, S. 20-41 und Gerhard Unterthurner, *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung*, Wien 2007, S. 121ff.

zuvor nicht gab: biologische Begriffe des Lebens, ökonomische Begriffe der Arbeit und ein philologisches Verständnis der Sprache.

Wenn es in der *Ordnung der Dinge* eine Ausarbeitung des anthropologischen Diskurses gibt, so wird sie in die Binnenstruktur der modernen *episteme*, d.h. in die Analytik der Endlichkeit hineinführen. Erst in diesem epistemologischen Kontext kann die Triftigkeit der von Foucault geübten Anthropologiekritik eingeschätzt werden. »[D]ie Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen, [wurde] an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst [*dans une référence interminable à elle-même*] gedacht worden ist.«²⁸ Der Mensch taucht auf mit einer eigentümlichen »Tiefe« seines Seins, d.h. als ein lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen, das sich in Strukturen wieder findet, die es weder bis auf den Grund durchleuchten noch von sich abschütteln kann.²⁹ »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.«³⁰ Einerseits wird der Mensch beherrscht von seinen Existenzbedingungen, die ihm vorgängig sind. Andererseits aber sind die genannten positiven Inhalte nicht im Raum des Wissens einfach gegeben, »sie stellen sich der Aufgabe einer möglichen Erkenntnis nur durch und durch mit der Endlichkeit verbunden.«³¹ Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis liegen in der endlichen Existenz des Menschen selbst. In diesem Satz liegt die epistemologische Aporie des modernen Denkens oder die Paradoxie des Sinns. Keineswegs verbindet Foucault mit dieser doppeläufigen Denkfigur des endlichen Erkennens eine streng transzendente Position im Kantischen Sinne. Der Körper [*corps*], das Begehren [*désir*] und die Sprache, d.h. »jede dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, [sind] ihm nur [vor] dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben [*sur fond de sa propre finitude*].«³² Trotz dieser an Heidegger angelehnten

28 | Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 384 [frz. S. 329].

29 | Vgl. ebd., S. 378. Es ist das »Ereignis des Auftauchens des Menschen«, das sich mit dieser Endlichkeitserfahrung und einer neuartigen Positivität des Wissens verbindet. Vgl. ebd., S. 383.

30 | Vgl. ebd., S. 382.

31 | Vgl. ebd., S. 379.

32 | Vgl. ebd., S. 380 [frz. S. 325].

Formulierungen zielt die Eröffnung der modernen *episteme* auf die kritische Philosophie. Schließlich ist die von Kant in der *ersten Kritik* auf den Begriff gebrachte Beziehung zwischen Denken und Erfahrung (bzw. reinen Verstandesformen und empirischen Gegebenheiten) prototypisch für den gesamten Foucault'schen Aufriss. Dennoch steht aber, kurz gesagt, die Endlichkeit in letzter Instanz für die postulierte Instabilität der epistemischen Struktur, welche sich mit Kant und nach ihm auf verschiedenen Wegen – und stets auf problematische Weise – zu stabilisieren sucht.

In einem ersten Schritt nimmt Foucault auf eine (transzendente) *Analytik* Bezug, welche die ganze Paradoxie der selbstbezüglichen Endlichkeit (des Wissens und der Existenz) transportiert. Das heißt, dass die empirischen Inhalte nur gegeben sind, weil sie durch eine endliche Erkenntnis vermittelt werden. Das Problem an dieser Stelle ist die reduplizierende Vermittlungsform. »Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette [*doublet empirico-transcendantal*], weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.«³³ Foucault bezeichnet diese Form der Verdopplung, »im Menschen das Empirische für das Transzendente [...] gelten [zu] lassen«, auch als »anthropologisches Postulat.«³⁴ Die empirischen Gegebenheiten werden als Gegebenheiten aufgefasst, die eine transzendente Bedeutung haben. Zum Beispiel ist die Sprache nicht nur ein möglicher Gegenstand der empirischen Erforschung, gleichzeitig wird sie zur Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und dies – bei Kant – in einer begrifflich kanalisierten Form.³⁵ Foucaults zweiter Schritt besteht nun darin, die transzendente *Ästhetik* und die transzendente *Dialektik* als zwei Denkweisen herauszustellen, die sich am Leitfaden der Natur bzw. am Leitfaden der Geschichte orientieren, wenn sie die besagte Reduplikation durchführen. In beiden Fällen schreiben die der empirischen Erkenntnis vorgegebenen (natürlichen bzw. historischen) Inhalte dieser gleichzeitig ihre Grundmuster vor. Während man in der Ästhetik entdeckte, »daß die Erkenntnis

33 | Ebd., S. 384 [frz. S. 329].

34 | Vgl. ebd., S. 388.

35 | Im Grunde entzieht sich die transzendente Funktion der Sprache ihrer die Empirie reduplizierenden Form, während das Leben und die Arbeit von Foucault besonders herangezogen werden, den nicht kritisch haltbaren Ebenenwechsel zu exemplifizieren. Vgl. ebd., S. 369, S. 385f.

anatomisch-physiologische Bedingungen hatte«, zeigte sich innerhalb der Dialektik, »daß die Erkenntnis historische [und] gesellschaftliche Bedingungen« voraussetzen muss.³⁶ Foucault bedient sich hier der Kantischen Begriffe Ästhetik und Dialektik, verwendet sie aber strategisch zur Bezeichnung von modernen philosophischen Denkrichtungen, die stets an die Analytik zurückgebunden bleiben.³⁷ Man kann das akzentuieren, indem man die (ästhetische) Natur und die (dialektische) Geschichte des menschlichen Erkennens als Gegenstandsbereiche einer biologisch angelegten Naturphilosophie bzw. einer ökonomisch angelegten Geschichtsphilosophie begreift. Beide Denkrichtungen bleiben analytisch an die Kritik gebunden, überspringen aber deren aporetische Struktur, sofern sie »positivistisch« oder »eschatologisch« den im Prinzip unbeendbaren Selbstbezug der Endlichkeit unterbrechen und eine reine Unmittelbarkeit restaurieren: die Natur an sich bzw. das utopische Ende der Geschichte.³⁸ Die Wahrheit des Diskurses liegt bei ihnen entweder in der Empirie oder in einem vergangenen bzw. zukünftigen Zustand ihrer (gattungslogischen) Realisierung – und »der Mensch erscheint darin als eine gleichzeitig reduzierte und verheißene Wahrheit.«³⁹

Drittens markiert die Phänomenologie Husserls eine weitere Variante, sich philosophisch im Feld der modernen Epistemologie zurechtzufinden. Entgegen den positivistischen und prophetischen Verfehlungen der menschlichen Realität wird sie versuchen, die »vergessene Dimension des Transzendentalen wiederherzustellen«, indem sie zwischen Natur und Geschichte vermittelt.⁴⁰ Die »transzendente Erfahrung« ist eine wesentliche Erfahrung, die aus der Einklammerung der natürlichen

36 | Vgl. ebd., S. 385.

37 | Vgl. ebd., S. 385ff. So kann Foucault einerseits davon sprechen, dass die »dialektischen« und die »ästhetischen« Verfahren »eine bestimmte Kritik voraus[setzen]«, während sie andererseits dahin tendieren, in eine vormoderne oder »präkritische Naivität« zurückzufallen. Vgl. ebd., S. 386, S. 387.

38 | Beide Diskurstypen hängen miteinander zusammen – »Comte und Marx« werden von Foucault als »Zeugen« dieser Tatsache aufgerufen –, sofern jede Analyse, die das Empirische auf der transzendentalen Ebene wieder auftreten lässt, auf die Bereiche der Natur und der Geschichte verwiesen ist. Vgl. ebd., S. 386-387.

39 | Vgl. ebd., S. 387.

40 | Vgl. ebd., S. 387.

Einstellung (historische und naturalistische Meinungen) resultiert.⁴¹ Foucault spricht von der »Analyse des Erlebten« [*analyse du vécu*], die in die transzendente Subjektivität Grundformen der körperlichen und der historischen Erfahrung aufnimmt und dabei »ein Diskurs gemischter Natur« bleibt. »In der Tat ist das Erlebte gleichzeitig der Raum, in dem alle empirischen Inhalte der Erfahrung gegeben werden; es ist auch die ursprüngliche Form, die jene Inhalte im allgemeinen möglich macht und ihre erste Verwurzelung bezeichnet.«⁴² Hiermit unterliegt die Phänomenologie – in diversen Spielarten – dem anthropologischen Modell der empirisch-transzendentalen Dublette.⁴³

Wiederum hinsichtlich der transzendentalen *Analytik* legt Foucault die paradoxe Gestalt eines Wissens frei, das sich auf ein Sein bezieht, das es überformt, verendlicht und von innen determiniert – d.h. auf ein Sein, das, paradox formuliert, als etwas gedacht werden muss, das nicht gedacht werden kann. Hier gibt es zunächst zwei völlig unterschiedliche philosophische Techniken, mit dieser Herausforderung umzugehen. Die eine verharrt im anthropologischen Schema, indem sie einen im Subjekt liegenden Grund angibt, der die Erkenntnis trägt – und die empirischen Inhalte, die zwar die endliche Existenz des Menschen von allen Seiten überragen, nicht aber das *unendliche Wesen* der Vernunft, das seine Bestimmung ausmacht. Foucault kann deutlich machen, dass mit dem Übergang von der Klassik zur Moderne keineswegs die Metaphysik durch die Anthropologie abgelöst wird: Tatsächlich wird die Metaphysik (z.B. auf der Grundlage des Lebens oder der Geschichte) lediglich rehabilitiert, indem sie neue Formen annimmt und (bei Kant und Husserl)

41 | Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* [1929], *Husserliana* Bd. 1, hg. v. S. Strasser 1929, Den Haag 1950, S. 65f., S. 124ff., S. 177ff. In diesem Zusammenhang diskutiert Foucault eine ebenso deskriptive wie abstrakte Sprache der Phänomenologie, die auf eine »irreduzible Räumlichkeit« (der leiblich vermittelten Erfahrung) und auf (historisch vermittelte) »sedimentierte Bedeutungen« im Impliziten einer reinen Erfahrung abzielt. Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 387-388.

42 | Ebd., S. 387.

43 | Vgl. zur Kennzeichnung der adressierten phänomenologischen Positionen (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger) sowie überhaupt zur Relevanz der Foucaultschen Phänomenologiekritik: Unterthurner, *Foucaults Archäologie*, a.a.O., S. 264-281.

das cartesianische Cogito als eine transzendente Instanz begreift.⁴⁴ Das ändert aber nichts daran, dass das genannte unendliche Wesen eine spekulative Annahme darstellt, die innerhalb der modernen *episteme* nicht stabil verankert werden kann. »Das Cogito führt nicht zu einer Seinsbestätigung, sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt: Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?«⁴⁵ Tatsächlich wird der Mensch von einem Schatten begleitet, d.h. von einem Anderen oder von einem ungedachten Sein, das stets im Rekurs auf das Selbstbewusstsein und die Selbsterkenntnis zu begründen und anzueignen ist: Das Sein *an sich* muss *für sich* werden, der unbewusste Wille muss im reinen Licht der Idee ausgeschaltet werden, die Entfremdung muss aufgehoben und das Implizite muss ausgeführt werden.⁴⁶ Dieser Imperativ, der das Denken von innen drangsaliert, ist eine zutiefst moderne Institution, die sich mit aller Macht dagegen wehrt, in der endlichen Existenz des Menschen eine fundamentale Unzulänglichkeit zu akzeptieren, die die Rettung des menschlichen Wesens (aus den irdischen Formen des Nichtwissens und des Nicht(zufrieden)seins) ein für alle Mal zu einem unmöglichen Vorhaben erklären würde.

Eine andere Strategie, die Endlichkeit philosophisch zu deuten, liegt darin, das anthropologische Postulat aufzugeben und die Bodenlosigkeit der Empirizität hinzunehmen. Es ist dies die von Foucault favorisierte Sicht der Dinge, die gegen das eingeübte Festhalten an einer identitätslogischen Horizontbegrenzung ausgespielt wird. An vielen Textstellen

44 | Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 390-393, S. 383. Vgl. zu einem (weiterhin nicht überzeugenden) Versuch in diese Richtung, Anthropologie statt Metaphysik zu betreiben: Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, S. 13-54.

45 | Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 391-392.

46 | Die Formulierungen zielen auf Hegel, Schopenhauer, Marx, Husserl und Freud. »Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte des *An sich* zu reflektieren, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien (*désaliéner*), indem man ihn mit seinem eigenen Wesen versöhnt, den Horizont zu [explizieren], der den Erfahrungen ihren Hintergrund der unmittelbaren [...] Evidenz gibt, den Schleier des Unbewußten zu lüften.« Ebd., S. 394 [frz. S. 338] [Übers. mod.; Vf.]

spricht Foucault davon, dass der Mensch nicht »zeitgenössisch« – oder genauer: *kontemporär* – mit seinem Sein ist.⁴⁷ Er ist ungleichzeitig mit sich selbst, weil er auf die »Vorherigkeit« des Seins bezogen ist, die ihn immer schon affiziert und bestimmt hat – und die eine Wiederholungsstruktur aufweist, die eine kompakte Aneignung der empirischen Inhalte verhindert. In diesem Sinne gibt es Zeit, die aus dem »Riß ohne Chronologie und Geschichte« hervortritt, wie es Sein gibt, d. i. »das Ursprüngliche im Menschen, [...] was in seiner Erfahrung Inhalte und Formen einführt, die älter als er sind und die er nicht beherrscht.«⁴⁸ Diese Zeit, »von der aus die Zeit der Erfahrung gegeben werden kann«, markiert eine statische Zäsur, d. i. die Kluft, die zwischen dem Sein und dem Denken besteht. Diese Trennung ist nicht zu vermitteln, selbst dann nicht, wenn sie – »jener Ursprung ohne Ursprung« – gedacht wird, weil das Denken ihr nicht entgehen kann.⁴⁹ Die Zeit als ewige Wiederkunft des Gleichen zu denken wird zur Aufgabe einer Philosophie, die von der modernen Entdeckung des vorgängigen Seins auf die Auflösung des Menschen schließt.

»Und dadurch, in dieser unendlichen Aufgabe, den Ursprung möglichst nahe und möglichst fern von sich zu denken, entdeckt das Denken, daß der Mensch nicht mit dem zeitgenössisch [*contemporain*] ist, was ihn existieren läßt – oder mit dem, von wo ausgehend er ist; sondern, daß er in einer Kraft gefangen ist, die ihn zerstreut [*mais qu'il est pris à l'intérieur d'un pouvoir qui le disperse*] [...]. Weil der Mensch nicht zeitgenössisch mit seinem Sein ist, geben die Dinge sich mit einer ihnen eigenen Zeit. Und man findet hier das anfängliche Thema der Endlichkeit wieder.«⁵⁰

Das Thema der Endlichkeit taucht hier wieder auf, nicht nur weil das Sein des Menschen durch ihm äußerliche, positive Inhalte bestimmt wird, sondern v.a. deshalb, weil das endliche Sein als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung fungiert. Entweder wird diese transzendente Bedingung – mittels anthropologischer Kategorien, Existentialien etc. – der Erfahrung a priori zugrunde gelegt oder aber sie wird als reine Eröffnung einer Erfahrung gedacht, und zwar so, dass das in

47 | Vgl. ebd., S. 404 [frz. S. 346].

48 | Vgl. ebd., S. 399, S. 401.

49 | Vgl. ebd., S. 400.

50 | Ebd., S. 403 [frz. S. 345], S. 404.

ihr liegende Verhältnis von Sein und Denken nicht begründungslogisch vermittelt werden kann, weil es einen anderen, (geschichts- und identitätsphilosophisch) unbeugsamen Sinn von Zeit voraussetzt.

Man kann also von zwei Varianten sprechen, in einem modernen Sinne die Endlichkeit zu konzipieren, nämlich einmal den Menschen als ihre Grundlage aufzufassen, ein anderes Mal aber das »Sein der Sprache« zu akzentuieren, das den Menschen auflöst oder zerstreut.⁵¹ Wie gesagt, liegt diese Zweideutigkeit in der epistemologischen Struktur als solcher, die Inhalte der Erfahrung als ihre eigenen Bedingungen bzw. ihre (empirische) Gegebenheit mit ihrer (transzendentalen) Ermöglichung zusammen zu denken. Die zirkuläre Beschaffenheit der Reduplizierung arrangiert ein zwischen den empirischen Gegebenheiten und den transzendentalen Grundlagen harmonisch austariertes Entsprechungsverhältnis – indem sie das Empirische nach transzendentalen Maßstäben, und die transzendentalen Maßstäbe nach dem Bild des Empirischen modelliert. Es zeichnet die »anthropologische Reflexion« aus, die empirischen Synthesen abzusichern, indem sie aus der biologischen, ökonomischen oder diskursiven Existenz des Menschen ein transzendentales Raster entnimmt und geltend macht.⁵² Foucault behauptet, dass die Anthropologie, welche diese »Vermengung« der empirischen und der transzendentalen Ebene generiert, im modernen Denken eine »konstitutive Rolle« gespielt bzw. eine »grundlegende Position« eingenommen hat.⁵³ In dieser Wendung,

51 | Vgl. ebd., S. 408, S. 411. »Ist es unsere künftige Aufgabe, uns zu einer Denkweise vorzuwagen, die bisher in unserer Kultur unbekannt ist und die gestatten würde, gleichzeitig [...] das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zu reflektieren? [...] Aber es ist auch möglich, daß das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt. Es kann sein, daß darin eine unauslöschliche Kluft [*une ineffaçable béance*] [...] besteht, so daß man jede Anthropologie, in der die Frage nach dem Sein der Sprache gestellt würde [...] zu den Hirngespinnsten zählen müßte.« Ebd., S. 408 [frz. 350]. Foucault spricht auch von einer »Inkompatibilität«, die zwischen dem (anthropologischen) Sein des Menschen und dem (quasi strukturalistischen) Sein der Sprache besteht. Vgl. ebd.

52 | Vgl. ebd., S. 410-411.

53 | »Die Anthropologie als Analytik des Menschen hat mit Sicherheit eine konstitutive Rolle im modernen Denken gespielt [...].« Ebd., S. 410. Von einer »Vermengung« oder »confusion« der Ebenen spricht Foucault – und verweist auf die

so Foucault, findet die Philosophie einen neuen Schlaf, »nicht mehr den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie«. ⁵⁴

Aufwachen aus dem dogmatisch-anthropologischen Schlummer ist eine Forderung ersten Ranges. Die Konsequenzen sind radikal: »Um das Denken aus einem solchen Schlaf [*sommeil*] zu wecken, der so tief ist, daß es ihn paradoxerweise als Wachen [*vigilance*] empfindet [...], gibt es kein anderes Mittel, als das anthropologische ›Viereck‹ [*quadrilatère anthropologique*] bis in seine Grundlagen zu zerstören.« »Alle Anstrengungen, neu zu denken«, richten sich auf die »Entwurzelung [*déracinement*] der Anthropologie« – wobei es notwendig ist, das »anthropologische Feld« zu durchqueren und sich ihm dann zu »entreißen«. ⁵⁵ Von der Anthropologie bleibt danach nichts übrig. Zwar bildete sie die grundlegende Disposition, »die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat«, aber gegenwärtig ist sie dabei, »sich unter unseren Augen aufzulösen« – eben weil wir damit beginnen, sie zu erkennen und sie zu denunzieren: »sur un mode critique«. ⁵⁶

Kantische Demonstration einer rigiden Trennung. Vgl. ebd., 410 [frz. S. 352]. Das ist nicht einfach so zu lesen, als würde sich Foucault an die altehrwürdige Tradition der klassischen Logik anschließen und einen Beweisfehler (*metabasis eis allo genos*) rügen. Die transzendente Logik Kants oder auch Husserls unterliegt vielmehr selbst dieser sprunghaften Assimilation empirischer Regelmäßigkeiten auf transzendentelem Gebiet – sofern sie die bewusstseinsphilosophischen Grundlagen der Subjekt-Objekt-Relation beibehält. Foucault ist nicht daran interessiert, einen Bereich zeitlos gültiger Wahrheiten von der Empirie abzutrennen. Imponiert hat ihm aber der Kantische Umgang mit der (pragmatischen) Anthropologie, die als empirische Wissenschaft konstituiert wird und keine rechtmäßigen Ansprüche auf transzendentalphilosophische Relevanz zu erheben befugt ist. Vgl. dazu Michel Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie* [1961], übers. v. U. Frietsch, Berlin 2010 und Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin, Wien 2004, S. 59-63.

54 | Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 411.

55 | Vgl. ebd., S. 411-412 [frz. S. 353].

56 | Ebd., S. 412 [frz. S. 353].

III.

Spielt das anthropologische Denken im Diskurs der Humanwissenschaften seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine derart zentrale Rolle, wie macht es sich dann in *Überwachen und Strafen* geltend? Wie könnte seine Verbindung zur Machtproblematik aussehen? Bereits im einleitenden Kapitel macht Foucault mit einem Zitat aus Gabriel Bonnot de Mablys *De la législation* (1789) auf eine epochale Veränderung der Strafjustiz aufmerksam: »Die Strafe soll, wenn ich so sagen darf, eher die Seele treffen als den Körper.«⁵⁷ Dass mit dem Ausdruck »Seele« auf neuartige anthropologische Diskurse Bezug genommen wird, erläutert Foucault mit einem ganzen Katalog von Begriffen und Themenfeldern, die ohne Schwierigkeiten den neu entstehenden Wissensfeldern der Humanwissenschaften zugeordnet werden können. »Als Vergehen oder Verbrechen beurteilt man immer noch Rechtsgegenstände, die vom Gesetzbuch definiert sind, aber gleichzeitig urteilt man über Leidenschaften, Instinkte, Anomalien, Schwächen, Unangepasstheiten, Milieu- oder Erbschäden; man bestraft Aggressionen, aber durch sie hindurch Aggressivitäten; Vergewaltigungen, aber zugleich Perversionen [...].«⁵⁸

Der Straftäter wird zu einem Menschen gemacht, der eine psycho-physische Tiefenschicht oder einen Charakter besitzt – und damit neuartige Entwicklungspotentiale und Bestimmungsfaktoren. In diesem Sinne ist es für die moderne Strafjustiz bezeichnend, dass sie auf die seelische Qualität des Individuums zielt, auf seinen Willen und seine verbrecherischen Anlagen. Sie kann sich dabei auf wissenschaftliche Erkenntnisse der Psychiatrie und später der Kriminalanthropologie berufen, um die Bestrafung nicht nur individueller Handlungen, sondern auch der individuellen Seele zu rechtfertigen. Fraglich ist nicht allein der Sachverhalt des Vergehens selbst, die personale Verantwortung oder die Gesetzeslage. Vielmehr richtet sich das Interesse auf den kausalen Tathergang, d.h. auf ursprüngliche Beweggründe, die auf »Instinkt, Unbewußtes, Milieu, Erbanlage« zurückgeführt werden.⁵⁹ Keineswegs begnügt man sich mit einer Sanktion des Vergehens, sondern fragt nach den mit einer Sanktion

57 | Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [1975], übers. v. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1994, S. 26.

58 | Ebd., S. 27.

59 | Vgl. ebd., S. 29.

verbundenen sittlichen Entwicklungschancen des Individuums. Mit Hilfe psychiatrischer Gutachten und der Einführung mildernder Umstände formuliert jedes Urteil »Normalitätsabschätzungen und technische Vorschriften im Hinblick auf eine mögliche Normalisierung«, die hinsichtlich medizinischer Therapieformen oder spezieller Sicherheitsmaßnahmen über die bloße Bestrafung hinausgehen und Heilung oder Anpassung ermöglichen sollen.⁶⁰ »Es formiert sich ein Wissen, das Techniken und wissenschaftliche Diskurse einschließt und sich mit der Praxis der Strafgewalt verflucht.«⁶¹ Die Ausdehnung des Gegenstandsbereichs der Strafjustiz, die mit den Begriffen »Seele« oder »ganzer Mensch« angesprochen ist, hängt von ihrer (nicht fest juristisch eingegrenzten) wissenschaftlichen Legitimierbarkeit ab.

Überwachen und Strafen thematisiert »eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt«, die sich als »Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes« versteht.⁶² Gegen Durkheim insistiert Foucault darauf, die Strafverfahren nicht lediglich als Indikatoren zugrunde liegender sozialer Strukturen, sondern als Techniken zu analysieren, die mit gesellschaftlichen Prozessen wechselseitig interagieren. Die Geschichte der modernen Seele kann nicht unabhängig vom »Fortschritt des Humanismus« und der »Entwicklung der Humanwissenschaften« geschrieben werden.⁶³ Foucault formuliert die analytische Untersuchungsmaxime, dass die Geschichte des Strafrechts und die Geschichte der Humanwissenschaften nicht isoliert voneinander zu behandeln sind, sondern miteinander verbunden, sofern sie »in einen einzigen ›epistemologisch-juristischen‹ Formierungsprozeß hineingehören.«⁶⁴ In der Perspektive einer Genealogie der Macht, die von der »politischen Technologie des Körpers« ihren Ausgang nimmt, verschränken sich wissenschaftliche Erkenntnisse und ihre Verwendung in einer Gerichtspraxis –, weshalb der so gewählte methodische Ansatz »als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen

60 | Vgl. ebd., S. 31.

61 | Ebd., S. 33.

62 | Ebd., S. 33.

63 | Ebd.

64 | Ebd., S. 34.

gesetzt« ist.⁶⁵ Damit nimmt Foucault explizit auf den anthropologischen Diskurs und seine moderne epistemologische Relevanz Bezug.

Die Seele fungiert als aktueller Bezugspunkt von Strafmethoden, die an eine neuartige moderne politische Ökonomie des Körpers gebunden sind. Sie wird überall dort hervorgebracht, wo die Macht über den Körper ausgeübt wird, wo überwacht, dressiert, bestraft, kontrolliert oder einfach gearbeitet wird. In ihr werden »die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens« miteinander vermittelt; »sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt.«⁶⁶ Nicht allein ermöglicht das psychologische, medizinische oder ökonomische Wissen eine Neuausrichtung der Strafpraxis; auch umgekehrt gilt, dass mittels einer neuartigen politischen Technologie des Körpers neue Wissensgebiete entstehen oder motiviert werden. »So könnte verständlich werden, [...] wie eine spezifische Unterwerfungsmethode zur Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen ›wissenschaftlichen‹ Diskurs führen konnte.«⁶⁷

Zugleich macht Foucault deutlich, dass mit der Seele als diskursiv und strategisch entwickelter Instanz ein typisch moderner Reproduktionsmechanismus etabliert wird, der sich im Streben nach Realisierung einer (prinzipiell nicht realisierbaren) Idee kontinuierlich erhält. Als diskursives Konstrukt dient die Seele dazu, den sog. »Emanzipationsprozess der Menschheit« aufrecht zu erhalten – und gleichzeitig die individuelle Einbindung in den Produktionsapparat zu gewährleisten, die den menschlichen Körper unterwirft und produktiv macht. Sie ist als Zielscheibe einer bestimmten politischen Technologie weder Illusion noch Ideologie, sondern ein Produkt des von Foucault analysierten Macht-Wissen-Komplexes.⁶⁸ Es wäre daher völlig verfehlt, wollte man annehmen, dass der »wirkliche Mensch« an die Stelle der theologischen Seelensubstanz getreten

65 | Ebd.

66 | Ebd., S. 42.

67 | Ebd., S. 34-35.

68 | Die Seele repräsentiert den anthropologischen Ort einer Subjektivität, die einer Vielzahl von Diskursen eine spezifische epistemische Struktur verleiht: »Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewußtsein, Gewissen usw.; man hat darauf wissenschaftliche Techniken und Diskurse erbaut; man hat darauf die moralischen Ansprüche des Humanismus gegründet.« Vgl. ebd., S. 42.

sei. Das ist nur die übliche, mit den Machtverhältnissen koordinierte anthropologische Sichtweise. Dagegen unterstreicht Foucault, dass die Seele und das mit ihr verbundene Freiheitsversprechen nur dazu dienen, den Körper gefangen zu nehmen. »Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er.«⁶⁹

Zu Beginn des Bestrafungskapitels kommt Foucault ein weiteres Mal auf die neuartige Relevanz der »menschlichen Natur« für die Reformbewegungen der Strafjustiz zu sprechen.⁷⁰ Dies erfolgt vor dem Hintergrund der geschilderten Eskalationsgefahren und Probleme öffentlicher Hinrichtungen.⁷¹ Der Mob wurde zunehmend aufsässig – und nutzte die Gelegenheit für eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz und den Behörden, den Reichen und Mächtigen. Foucault macht an diesem Punkt klar, dass die neu entdeckte Humanität – der Mensch als »große moralische Rechtfertigung« – eine strategische Funktion im Wandel der Macht oder in der Überwindung von Monarchie, Revolte und Ineffizienz ausübt.⁷² Vielleicht »spielten die Gefühle der Menschlichkeit für die Verurteilten bei der Abschaffung der Marterliturgie« eine weniger große Rolle als »auf seiten der Macht eine politische Angst vor der Wirkung dieser zweideutigen Rituale.«⁷³ Sicher bezieht sich der moderne Begriff des Strafens auf den Menschen, der als »Maß der Macht« oder als »legitime Grenze der Strafgewalt« aufgefasst wird.⁷⁴ »Im 19. Jahrhundert sollte dieser im Verbrecher entdeckte ›Mensch‹ zur Zielscheibe einer bessernden und ändernden Straf-Intervention, zum Bereich sonderbarer ›Straf-Praktiken und ›Kriminal‹-Wissenschaften werden.«⁷⁵ Aber die Milderung des Strafsystems (mitsamt ihrer pädagogischen Qualität) verbindet sich mit

69 | Ebd., S. 42.

70 | Vgl. ebd., S. 94.

71 | »Tyrannei und Revolte« erscheinen als entgegengesetzte Momente einer »zweifachen Gefahr«, der es im Rahmen der Strafjustiz zu begegnen gelte. Schließlich durchkreuzten sich in den peinlichen Strafen der souveränen Macht »die Maßlosigkeit der bewaffneten Justiz und die Wut des bedrohten Volkes«. Ebd., S. 93-94.

72 | Ebd., S. 94.

73 | Ebd., S. 85.

74 | Vgl. ebd., S. 94.

75 | Ebd.

neuen, gleichsam verfeinerten Machtprozeduren: Eigentumsdelikte lösen Gewaltverbrechen ab, der Polizeiapparat vergrößert sich zunehmend und es werden striktere Überwachungsmethoden der Bevölkerung und detailliertere Strafpraktiken entwickelt.⁷⁶ Und genau darauf kommt es Foucault an: im Namen einer humanitären Strafreform bildet sich eine Justiz heraus, die den Gesellschaftskörper lückenloser zu durchkämmen vermag.⁷⁷ Tatsächlich stellen die kritischen Reformer zwischen der »Denaturiertheit« der Strafgewalt (Privilegien etc.) und der Ineffizienz der ungeordneten Justiz einen Zusammenhang her: Sie sei »lückenhaft aufgrund der inneren Kompetenzkonflikte«. ⁷⁸ Foucault resümiert: »In der Kritik der Reformer geht es weniger um Schwäche oder Grausamkeit als um eine fehlerhafte Ökonomie der Macht.«⁷⁹ Ihre Kritik zielt im Kern auf die dysfunktionale Macht monarchischen Typs. Entsprechend dreht sich die anvisierte neue Gerichtsbarkeit in erster Linie um eine politische Ökonomie der Strafgewalt – im Sinne einer gezielten Effizienzsteigerung: »geregelter, wirksamer, beständiger und präziser«. ⁸⁰ Erreicht wird sie durch eine Befreiung von den »Privilegien der Souveränität« und die damit verbundene Umverteilung der Macht.⁸¹ Die Strafreform nimmt ihren Ausgang dort, wo sich der Kampf gegen die Übermacht des Souveräns mit dem Kampf gegen den Diebstahl verbindet – und neue Techniken einer detaillierten Kontrolle notwendig macht. »Nun wird verständlich, warum die Kritik an den Martern in der Strafrechtsreform so bedeutsam war: in der Marter waren die schrankenlose Macht des Souveräns und die ständig drohende Gesetzeswidrigkeit des Volkes sichtbar vereinigt. Beidem sollen nun durch

76 | »Eine sorgfältigere und genauere Justizpraxis beginnt nun, auch eine »kleine« Delinquenz zu erfassen, die sie früher leichter durchschlüpfen ließ.« Ebd., S. 97. Foucault schildert einen Wandel der Gesetzeswidrigkeit des Volkes in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die weniger auf die Rechte und mehr auf die Güter abzielt. Sie muss dezidiert bestraft werden, da sie für das neue »Handels- und Industrieigentum völlig unerträglich« ist. Ebd., S. 108.

77 | Gegen praxistheoretische Einwände z.B. de Certeaus könnte hier geltend gemacht werden, dass an diesem Punkt auch die Mikropraktiken der revoltierenden, armen Bevölkerung verschwinden.

78 | Ebd., S. 100-101.

79 | Ebd., S. 101.

80 | Vgl. ebd., S. 103.

81 | Vgl. ebd., S. 103-104.

die Menschlichkeit der Strafen Schranken gesetzt werden: der ›Mensch‹, der in der Strafe geachtet werden soll, ist die rechtliche und moralische Form dieser zweifachen Einschränkung.«⁸² Das neue Strafsystem dient »zur differenzierten Behandlung der Gesetzeswidrigkeiten«, nicht zu deren globaler Unterdrückung.⁸³ Mit ihm konsolidiert sich eine neue Machttechnologie der Strafgewalt.

Im Begriff des Kriminellen spiegelt sich dieser Konstitutionsprozess einer modernen Strafgesellschaft. »Die Bestrafung ist [...] eine verallgemeinerte Funktion, die mit dem Gesellschaftskörper [...] koextensiv ist.«⁸⁴ Der Kriminelle wird als ein »Feind der Gesellschaft« definiert, die er als Ganze angreift, auch wenn er selbst ein Teil von ihr ist.⁸⁵ In dieser Gesellschaftsfeindlichkeit liegt ein Ansatzpunkt der »anthropologischen Individualisierung«.⁸⁶ »So können mit Blick auf das Phänomen der Kriminalität Diskurse und Institutionen entstehen wie die, die sich im Namen der Psychopathologie normabweichenden Verhaltens herausbilden.«⁸⁷ Abgelöst von der Rache des Souveräns rückt die Verteidigung der Gesellschaft in den Mittelpunkt des Interesses. Von daher auch die Prägnanz der Formel von der »Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung«. Die epistemische Relevanz der »menschlichen Natur« liegt darin, zwischen dem Gesellschaftsvertrag einerseits und der (blutdürstigen, monströsen) Natur des Missetäters andererseits eine Verbindung herzustellen: im »Diskurs des Herzens« oder in der allgemeinen »Empfindsamkeit des verständigen Menschen«, der sich dem Gesetz unterwirft, das er selbst hervorgebracht hat.⁸⁸ Allerdings besitzt die hier in Anspruch genommene Humanität nach Foucault auch eine strategische Seite: im ökonomischen Kalkül der mit der Strafe verbundenen gesellschaftlichen Konsequenzen. »Muß das Gesetz den ›Naturwidrigen‹ menschlich behandeln (während einst die Justiz den ›Gesetzeswidrigen‹ unmenschlich behandelte), so

82 | Ebd., S. 112-113.

83 | Vgl. ebd., S. 113. Foucault kann sich hier auf G. Le Trosne, *Vues sur la justice criminelle*, 1777, berufen.

84 | Ebd., S. 114.

85 | Ebd. Hierzu ausführlich Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1972-1973*, übers. v. A. Hemminger, Berlin 2015, S. 54ff.

86 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 128.

87 | Foucault, *Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 58.

88 | Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 115, S. 116.

liegt der Grund dafür nicht in einer tief verborgenen Menschlichkeit des Übeltäters, sondern in der notwendigen Regulierung der Gewaltwirkungen.«⁸⁹ Bestimmt sich das Verbrechen im Kern durch eine Störung der allgemeinen Ordnung, so richtet sich die Strafe daran aus, die Tatfolgen zu kontrollieren – durch gezielte Maßnahmen zur Vorbeugung chaotischer Zustände. Die Bestrafung ist »eine Kunst der gezielten Wirkungen« und Prävention ihr konstitutives Prinzip.⁹⁰ »Menschlichkeit« ist der ehrerbietige Name für diese Ökonomie mit ihren sorgfältigen Kalkülen.«⁹¹

Foucault benennt eine Reihe von Regeln, die die neue »Technopolitik der Bestrafung« auszeichnen.⁹² Sie dokumentieren eine Umkehrung der Zeitstruktur, die sich im Übergang vom Manifestationsritual souveräner Macht zur Verhinderungsstrategie der Disziplin vollzieht. An die Stelle der Todesstrafe tritt die Idee lebenslanger Sklaverei. Die Polizei eilt der Justiz an die Seite, mit Hilfe von Überwachungsorganen wird die Hoffnung auf Straflosigkeit minimiert; das Inquisitionsmodell wird durch das wissenschaftlich legitimierte Modell der empirischen Nachforschung ersetzt. »So wird jedes Vergehen ans Tageslicht kommen und mit vollkommener Gewißheit bestraft werden.«⁹³ Abschließend erläutert Foucault die Regel der optimalen Spezifizierung. Bei ihr handelt es sich darum, alle Rechtsbrüche genau zu definieren und in einem Strafgesetzbuch aufzuzeichnen. Hier liegt der Entstehungsgrund der Individualisierung des modernen Strafrechts: »Mit der Notwendigkeit einer parallelen Klassifizierung von Verbrechen und Strafen entsteht gleichzeitig die Notwendigkeit einer Individualisierung der Strafen, die dem besonderen Charakter eines jeden Verbrechens gerecht wird.«⁹⁴ Seine »innere Natur«, die »innere Qualität seines Willens« sind Gegenstände der auf den Täter selbst bezogenen Regulierung der Strafen.⁹⁵ Im anthropologischen Diskurs des 19. Jahrhunderts etabliert sich die Rede von den Charaktereigenschaften,

89 | Ebd., S. 116-117.

90 | Vgl. ebd., S. 119. »Die Strafe ist nicht nach dem Verbrechen, sondern nach seiner möglichen Wiederholung zu bemessen.« Ebd., S. 118.

91 | Ebd., S. 117.

92 | Vgl. ebd., S. 117, S. 120ff.

93 | Ebd., S. 123.

94 | Ebd., S. 126.

95 | Ebd. Foucault verweist ausdrücklich darauf, dass mit der Thematisierung der inneren Natur des Täters der Ort in der Strafpraxis bezeichnet ist, »an dem später

die eine physiognomische Relation zwischen der Physis (Schädelform, Hirn, Erbgut, Rassetypus) und der Psyche (moralische Qualitäten, Kulturstufe, Pathologien) des Menschen im Allgemeinen und des Kriminellen im besonderen geltend machen. Im Begriff des Rückfalls sieht Foucault erste konkrete Ansätze der »anthropologischen Individualisierung«, sofern sich in ihm nicht der Urheber einer Tat, sondern sein »zuinnerst verbrecherischer Charakter offenbart.«⁹⁶ Hinter der Humanisierung und Milderung der Strafen findet man daher den »politischen Plan« einer kalkulierten Ökonomie der Strafreform wieder, der sich nicht in erster Linie auf den Körper, sondern auf die Seele bezieht – auf die Seele »als Korrelat einer Machttechnik.«⁹⁷ Mit ihm verbindet sich die Organisation präventiver Maßnahmen und eine Objektivierung des Täters als Feind der Gesellschaft, »der ein wildes Stück Natur in sich trägt« – ein »Wahnsinniger«, »Kranker« und bald auch ein »Anormaler«. In beiden Fällen konstatiert Foucault einen Macht-Wissen-Komplex, eine Ergänzung der »Machtbeziehung [...] durch eine Erkenntnisbeziehung«, was dazu führt, dass weder die Macht negativ als Verbot noch die Wissenschaft als außerhalb der Macht befindliche Einrichtung zu begreifen ist.⁹⁸ »Die Prozesse der Vergegenständlichung entwickeln sich in den Taktiken und Verfahren der Macht selbst.«⁹⁹

IV.

Mit dem nicht zuletzt diskursiv abgestützten Wandel im Strafvollzug verbindet sich die Ablösung vom Modell der Souveränität – und damit gleichzeitig die Ablösung von einem negativen Machtverständnis. Foucault erläutert die neuartig moderne Situation der Strafgesellschaft mithilfe eines Modells der produktiven Macht, »Leben zu machen«, die sich in der institutionell situierten Anreizung zum Diskurs und zur Identitätsbildung manifestiert. Zwischen dem *Willen zum Wissen* und *Überwachen*

die kasuistische Jurisprudenz durch das psychologische Wissen abgelöst werden sollte.« Ebd., S. 127.

96 | Vgl. ebd., S. 128.

97 | Vgl. ebd., S. 129.

98 | Ebd., S. 130.

99 | Ebd.

und Strafen existieren sehr enge Bezüge, da sowohl für die Ausprägung des Sexualitätsdispositivs als auch für die veränderte Strafpraxis die anthropologisch grundierten Wissenschaften der Pädagogik und Psychologie (seit dem Ende des 18. Jahrhunderts) von besonderem Gewicht sind. War dort die Rede von neuartig perversen, degenerierten oder entarteten, rasenanthropologisch minderwertigen Identitäten, so spielte hier die neuartige Identität des Kriminellen, seine biologisch-kulturelle Charakterbeschaffenheit die zentrale Rolle.

Die einigermassen diffus und komplex verstreuten Machtmechanismen, die an die Stelle der klassischen Hierarchien treten, prozessieren nicht wild proliferativ. Nach Foucault bilden sie Dispositive, die sich durch Machtkonzentrationen (mit hegemonialen Effekten) auszeichnen. Die moderne Gesellschaft sucht die »Wirkungen und Ausweitungen [...] wieder in den Formen des Rechts zu codieren.«¹⁰⁰ Im Hinblick auf die *Ordnung der Dinge* könnte man sagen, dass es der anthropologische Diskurs ist, der eine entsprechend reduzierte und kanalisierte Form des Macht Denkens repräsentiert. Nicht nur gibt es charakteristische Identitäten (Rasse, Geschlecht, krank-gesund, alt-jung, Dispositionen und Mentalitäten), die innerhalb dieses Diskurses als mittlere Identitäten zwischen dem allgemeinen und dem individuell-besonderen Menschen zu stehen kommen. Es werden in ihm auch Hierarchien erneuert, indem unterschiedliche Idealvorstellungen des Menschseins (gesund, erwachsen, weiß, männlich, heterosexuell, christlich, fortschrittlich, leistungsstark) tradiert werden.

Aktuell lässt sich im Kontext der Lebenswissenschaften eine Revitalisierung anthropologischer Denkgewohnheiten beobachten. Eine von Foucault im Zusammenhang seiner Rassismus-Thesen entwickelte kritische Analyse bezieht sich darauf, die *charakteristische Fragmentierung* des Kontinuums »Leben« herauszuarbeiten, welche in der anthropologischen Antwort auf die Problemstellungen der angewandten Ethik steckt. Ab wann ist der Mensch kein Mensch mehr, an welcher Stelle wird er zur Gefahr für sich selbst? Und mit dieser Frage verbindet sich die Aufgabe, anthropologische Zusammenhänge sichtbar zu machen, die die Wirklichkeitsmacht des Lebens, seine gegenwärtige Ökonomisierung, mitstrukturieren. Vielleicht kann man sagen, dass die von Foucault herausgestellten Momente der »Lebensmacht«, die permanente Optimierung

100 | Foucault, *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 132.

und Normalisierung des Lebens, in eine anthropologische Relation gebracht werden können. Anders gesagt: die Normalisierung übernimmt (und verschiebt) das in der *Ordnung der Dinge* herausgearbeitete Verfahren der (anthropologischen) Stabilisierung der instabilen epistemischen Situation der Moderne.¹⁰¹ Es wäre normal, *besser* als andere sein zu wollen – und es wäre normal, schöner oder auch gesünder zu *werden*, auch reicher, berühmter und überhaupt leistungsstärker. Es ist dann normal, in einer Zukunft zu leben, die immer besser zu werden *verspricht*. Vor allem aber ist es normal, normal zu sein; ebenso wie es menschlich ist, ein Mensch zu sein. In diesem Sinne sind die Angebote eines besseren Lebens solche, die man normalerweise nicht ausschlägt oder auch nicht ausschlagen kann, darf oder soll.

Begreift man diesen dynamischen Normalismus als ein »Diskurs- und Dispositiv-Netz«, dessen Funktion darin besteht, den Fortschritt zu regulieren (etwa im Sinn der »dynamischen Stabilisierung« von H. Rosa) – so lässt sich im Kontext der von Foucault so genannten »Biomacht« zeigen, welche tragende Rolle das anthropologische Wissen in ihrer *Machttechnologie* spielt.¹⁰² Im Gebrauch sozialstatistischer Verfahren können *Normalitätsgrade und Normalitätsgrenzen* inhaltlich bestimmt werden, indem anthropologische Differenzierungen namhaft gemacht werden – z.B. bei der Definition von »Risikogruppen«. Das heißt, dass die binäre Logik (normal/a(b)normal) auf charakteristische Identitäten menschlichen Lebens (Mann oder Frau, erwachsen oder Kind, gesund oder krank) angewandt wird, selbst wenn die Grenzen als solche flexibel gehandhabt werden. Die vererbungsbiologisch und degenerationstheoretisch fundierte populationsstatistische Perspektive der Eugenik signalisiert beispielsweise nicht allein Abweichungen von einem Durchschnitts- bzw. Sollwert, sondern gleichzeitig das »Risiko von Denormalisierungen« und die mögliche »homöostatische Adjustierung« – wobei die Normalnorm (etwa das »Erbgut«

101 | Die Normalisierungsnormen sind nicht unbedingt mit den Ergebnissen von Reduplikationsmechanismen identisch. Mit Kant gesprochen steht den empirischen Charakterbestimmungen immer ein reiner Charakter (Person, Gattung, moralische Natur des Menschen) als Ideal gegenüber, auch wenn dieses Ideal mit einem entsprechend privilegierten empirischen Charakter zusammengedacht wird: z.B. der weiße, männliche, erwachsene, gesunde, christlich erzogene Europäer.

102 | Vgl. Jürgen Link, *Versuch über den Normalismus* [1997], Opladen 1999, S. 341-343.

eines Menschen) an einem biologisch oder anders definierten Charaktertypus (früher z.B. ein Rassetypus) festgemacht werden kann.¹⁰³ Hier kann auf die normativen Implikationen normalistischer Normen aufmerksam gemacht werden, die diesen nicht von Rechts wegen, aber in vielen Fällen faktisch zukommen.

Gemessen an etablierten, diskursiv und machtförmig konstituierten Individualisierungen, ist heute die Normalisierungsunfähigkeit *das* Merkmal eines Bevölkerungsanteils, der der anthropologischen Diskriminierungslogik zum Opfer fällt. Abnormal ist, wer an bestimmten Grundfähigkeiten oder Grundeigenschaften des Menschseins nicht partizipiert. Das lässt sich altersspezifisch, geschlechterspezifisch, leistungsspezifisch, kulturspezifisch oder körper- und krankheitsspezifisch (auch Klasse, Rasse, sexuelle Ausrichtung spielen noch eine enorme Rolle) konkretisieren – im Raster der anthropologischen Charakteristik. Auch wird der Ausschluss internalisiert: Ein verfehmter Teil steckt in uns, der unfähig ist, sich zu normalisieren, das heißt schöner, gesünder und erfolgreicher zu werden. Anhand eines Entwicklungsmodells wird die Annäherung an ein Idealbild des ganzen Menschen messbar, das sich an einer Verbesserung des Gattungsebens – z.B. auf dem Weg einer intensiveren informations- und kommunikationstechnologischen Vernetzung aller mit allen – orientiert. Es liegt in der Logik dieses Gedankens, das Individuum als eine biologische Ressource für die Lebensverlängerung eines anderen aufzufassen. Utopisch grell rückt die kontinuierliche Verbesserung der Erbanlagen ins Licht bzw. die Gewebezüchtung mittels körpereigener Stammzellenlinien: So entsteht *ein Leben*, das sich mit Hilfe von Versicherungs- und Prognosetechniken von den Risiken, Defekten und Krankheitsanlagen zu lösen beginnt, die ein endliches Wesen stigmatisieren. Hieraus erklärt sich, dass auch der »transhumanistische« Traum vom perfekten, technisch aufgerüsteten Menschen einer anthropologischen Logik folgt, die auf den ganzen, ideal verklärten Menschen abzielt.