

4. Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat sich in weiten Teilen an der Charakterisierung des „modernen Denkens“ als eines „Denkens des Gleichen“ orientiert und diese Bestimmung unter anderem auch als Kritik verstanden. Foucault schildert das „moderne Denken“ als ein widersprüchliches, und ich möchte zum Schluß noch einige kurze Überlegungen zur Struktur dieses Widerspruchs anfügen, d. h. die Frage stellen, wie sich im „Denken des Gleichen“ die Kategorien von Identität und Differenz zueinander verhalten und welche Funktion hierbei der Negation, bzw. der Negativität zukommt.

Die Struktur des „modernen Denkens“ ergibt sich - Foucaults Darstellung zufolge - aus der Selbstbezüglichkeit der 'modernen' Endlichkeit. Es ist eine Endlichkeit, die sich nicht von ihrem Anderen, dem Unendlichen her versteht und so zu einem Denken im Medium des Gleichen wird. Daher war es wichtig, immer auf den Ausschluß, das Wegstreichen von Grenzbegriffen hinzuweisen, wodurch sich eine *Immanenz* etabliert. Doch der Ausschluß der Grenze läßt eine „zufluchtlose Dualität“ (OD 394) im Inneren der Endlichkeit entstehen; im „Denken des Gleichen“ wirkt eine Entgegensetzung, eine *Negativität*, die darauf hinzuweisen scheint, daß die Endlichkeit sich nicht konsequent als Endlichkeit denken kann, weshalb ihr 'ausgeschlossenes' Anderes stets mit anwesend ist. So entsteht eine *Ambivalenz*, das „Denken des Gleichen“ ist ein Zugleich des Gegensätzlichen. Der innere Zusammenhang der Elemente von Immanenz, Negativität, Ambivalenz, die die Struktur des „modernen Denkens“ bestimmen,¹ läßt sich aus der Herleitung Foucaults nicht vollständig verstehen, man könnte aber Negativität als die Weise ansehen, in der die Aspekte Immanenz und Ambivalenz sich vermitteln.

¹ Vgl. diese Arbeit Teil I, 1.1.

1. Foucaults Beschreibung der „Doppel“ in der *Ordnung der Dinge* zielt gegen die Dialektik. Sie trifft jedoch nicht den objektiven Idealismus, sondern eine im Hegelischen Sinne „schlechte Unendlichkeit“, die genau dann entsteht, wenn die Endlichkeit ihre Grenze nicht überschreiten und aufheben kann und stattdessen beim „perennierende[n] Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruchs zum anderen“ stehenbleibt.² Eine Dublette ist nicht „Identität von Identität und Nicht-Identität“, sondern Identität und Nicht-Identität von Identität und Nicht-Identität. Was den Unterschied ausmacht, zeigt sich klar am Bewußtseinsbegriff Sartres: Das Bewußtsein, so hatte er gesagt, sei keine „Einheit, die eine Dualität enthält“, sondern eine „Dualität, die Einheit *ist*“ (SN 168). Der Primat der Einheit hat sich zugunsten einer Dualität, die Integration („enthält“) zugunsten einer Identifizierung („ist“) verschoben.

Sartre denkt - im Gegensatz zu Hegel - Selbes und Anderes nicht als Einheit. Das Selbst kann nicht im Anderen bei sich sein und durch die Entfremdung zu sich zurückkommen, weil nicht die Identität, sondern die Nicht-Identität mit dem Anderen sein Sein ausmacht. Das Verhältnis der Elemente ist paradox verkehrt und negativistisch festgeschrieben: Identität ist als Entfremdung und Nicht-Identität als Identität begriffen, so daß die dialektische Bewegung nicht kreisförmig in sich zurückkehrt, sondern zwischen den Seiten hin- und herläuft. Die entgegengesetzten Seiten sind weder zu vermitteln noch wirklich zu trennen, weil sie sich in ihrem absoluten Getrenntsein aufeinander beziehen.³ Genau diese Figur produziert die Verdoppelung und die Behauptung, daß etwas

² Hegel, *Logik I*: 264, s. a. 142ff.

³ In einer etwas anderen Lesart zeigt Merleau-Ponty, daß der Gegensatz oder die Identität der Kategorien Sein und Nichts bei Sartre auf dasselbe hinauslaufen, weil sie gerade durch die Absolutheit ihrer Trennung zu identischen werden: „Wir befinden uns jenseits des Monismus wie des Dualismus, weil der Dualismus/ so weit getrieben worden ist, daß die Gegensätze sich keine Konkurrenz mehr machen, sondern wechselseitig aufeinander beruhen und miteinander deckungsgleich sind“ (Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*: 80). Im Zusammenhang seiner Analyse spricht Merleau-Ponty auch von „Doubletten“ (a. a. O. 101), und es ist sehr gut möglich, daß Foucault sich in der *Ordnung der Dinge* von dieser Deutung hat inspirieren lassen.

zugleich dasselbe sei wie sein Gegenteil und doch radikal von ihm unterschieden bleibe.

Immer geht es Sartre darum, die Dialektik von der in ihr vorausgesetzten Totalität zu befreien und Synthesen zu verweigern. Das Spezifische dieses Denkens, das in vielem einer „negativen Dialektik“ ähnelt, ist, daß es Differenz absolut setzt und gleichzeitig die Perspektive auf eine Einheit beibehält, die nur noch in der Form ihrer Negation gedacht werden kann, als negierte Einheit. Das Prinzip einer negativistisch festgeschriebenen Dualität bestimmt v. a. *Das Sein und das Nichts* und kann nicht in demselben Maße auf alle anderen Schriften Sartres übertragen werden; die absolute Entgegensetzung wird später entschärft, aus der Perspektive einer möglichen Vermittlung betrachtet⁴ und manchmal - wie z. B. in den *Cahiers pour une Morale* - zugunsten eines Projekts der Pluralisierung aufgelöst.⁵ Das Muster eines ambivalenten „Denkens des Gleichen“ läßt sich jedoch - wie im Verlauf dieser Arbeit gezeigt - auf verschiedenen Ebenen und in mehr oder weniger ausgeprägter Form immer wieder bei Sartre finden.

Was ist 'falsch' an der Doppelstruktur? Das Problem - so scheint mir - liegt nicht in der Widersprüchlichkeit selbst und nicht in der fehlenden Vermittlung der Gegensätze, sondern in der besonderen Form des Widerspruchs. Da die Seiten des Doppels als identisch und verschieden zugleich gesetzt sind und beide Setzungen absolut gelten, findet keine Entwicklung der Begriffe oder der mit ihnen behandelten Probleme statt.⁶ Die Absolutheit der Entgegensetzung und der Identifizierung führt strukturell zu Paradoxien und produziert in permanentem Wiederholungszwang immer dieselben Fragen und immer dieselben Antworten.

Foucault löst die Doppel in einer anderen Variante des 'Gleichen' auf, indem er ein der phänomenologischen Epoché ähnliches Verfahren anwendet und auf seine Weise eine 'Immanenz' etabliert. Doch die Dynamik der Reduplizierung innerhalb

⁴ Vgl. z. B. Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* oder *L'universel singulier*, 1990.

⁵ „l'antithèse ... est ambiguë comme l'est déjà la thèse elle-même ... la dialectique se noie dans sa richesse même“ (*Cahiers*: 61); „... il faudrait dire: l'absolu est *su-jets*“ (a. a. O. 464); „Il y a pourtant *des* dialectiques“ (a. a. O. 478).

⁶ Vgl. auch Merleau-Ponty, *Das Sichtbare* ... : 105.

dieser Immanenz ist aufgehoben, weil es in ihr keine Trennung gibt, bzw. weil die Seiten der Doppel in einer Art 'Mittelregion' festgelegt sind. Die der Dublette immanente Negation, so hieß es, sei „weggearbeitet“.⁷

Negation hat hier zwei Aspekte: Sie ist ein Verfahren der Trennung und kann gleichzeitig - als dialektische Figur - eine Vermittlungsfunktion übernehmen. Wenn die Kritik am Subjekt sich gegen das Prinzip von Einheit als einer durch Negation vermittelten Einheit richtet, ist es nur konsequent, daß bei Foucault Negation, vor allem aber bestimmte Negation als die 'Zauberformel' der Dialektik, vollständig aufgegeben ist. Damit wird auch eine „negative Dialektik“ unmöglich. Es ist nicht der Verlust der Einheit, der die „Moderne“ von der „Postmoderne“ trennt, sondern die Elimination von Negativität als Perspektive auf eine (unmöglich gewordene) Versöhnung.⁸ Dieser Verlust macht aus der „Postmoderne“ endgültig eine „Moderne ohne Trauer“.⁹

Darüberhinaus ist Negation ein Verfahren der Teilung und Trennung und wäre demnach zu jenen „Ausschlußsystemen“ zu zählen, die - laut Foucault - die Diskurse kontrollieren und allererst Unterscheidungen wie wahr und falsch, Wesen und Erscheinung herstellen.¹⁰ Will man einen solchen, mit Entgegensetzungen und Ausschlüssen arbeitenden Wahrheitsdiskurs selbst kritisch analysieren, verbietet sich ein Denken in binären Schemata. Foucaults Bemühen um die Materialität der Diskurse, sein Pathos für das Sein der Sprache, seine Kritik an der „Repressionshypothese“ in *Der Wille zum Wissen* und seine Konzeption der Macht lassen sich aus einer - durchaus normativen - Ablehnung einer auf Teilung beruhenden Wahrheitsauffassung verstehen. Folglich ersetzt Foucault auch die Vorstellung einer binär gedachten, 'negativen' Unterdrückung durch eine monistisch gedachte 'positive' Produktivität der Macht. Das Skandalöse an dieser Auffassung ist, daß sie keinen wahren, 'archimedischen' Punkt

⁷ Vgl. diese Arbeit Teil 2, Kap. 3.3, 3.4.

⁸ Auch dort wo Foucault mit Entgegensetzungen wie Innen und Außen, Selbes und Anderes, Vernunft und Wahnsinn arbeitet, denkt er nicht dialektisch, weil der die Einheit der Gegensätze nicht als Wahrheit begreift. Vgl. auch Habermas 1986: 281.

⁹ Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, ⁴1990: 55.

¹⁰ Vgl. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*: 13f.

außerhalb der Macht zulässt, weil Wahrheit selbst als ein Machteffekt angesehen wird.

Ein 'Gleiches' ohne die Struktur immanenter Negativität scheint tatsächlich kein Problem mehr mit der „schlechten Unendlichkeit“ zu haben, denn es gibt hier keine entgegengesetzten Seiten, die sich ausschließen und sich gegenseitig bedingen, die identisch und verschieden zugleich sind. Doch ist zu bedenken, um welchen Preis diese Vermeidung „schlechter Unendlichkeit“ gelingt. Ein 'gegensatzloser Monismus' unterläuft begriffliche Unterscheidungen, die bisher unser Denken und die philosophische Reflexion strukturierten und die darüber hinaus ein scheinbar unabdingbares Inventarium bilden, um Kritik am Bestehenden zu ermöglichen. Foucault gibt ein Denken auf, das Wahres und Falsches, Selbstsein und Entfremdung, Freiheit und Unterdrückung einander entgegensetzt. Es gibt gute Gründe diese binären Schemata zu hinterfragen, aber reichen sie hin, um ein Denken in Entgegensetzung und Negation selbst aufzugeben?

2. Ein zweiter 'Fehler' im „Denken des Gleichen“ ist es, die Struktur des Widerspruchs selbst zur unwandelbaren Wahrheit zu erklären, so wie z. B. Sartre die Nicht-Identität des Für-sich als ontologische Verfassung des Menschen versteht und nicht als den Ausdruck der Aporien einer bestimmten Theorietradition.

Die Alternative, die Foucault in der *Ordnung der Dinge* als „wahre Anfechtung“ der Doppel vorschlägt, besteht darin, die Frage zu stellen, „ob der Mensch wirklich existiert“ (OD 388). Der mit der bewußtseinsphilosophischen Tradition etablierte Primat des Subjekts macht den „Menschen“ zum letzten Fundament unseres Wissens über die Welt, und genau gegen diesen Grundlegungsanspruch und seine angebliche Unhintergebarkeit richtet sich die Subjektkritik. Zu fragen, „ob der Mensch wirklich existiert“, heißt einerseits fragen, ob es wirklich das Subjekt ist, das als unhintergebares Prinzip unseres Wissens fungiert und zweitens, ob es dieses Prinzip überhaupt *gibt*, d. h., ob ihm der Status einer ontologischen Wahrheit zukommt. Der Zweifel an der *Existenz* des „Menschen“ enthält zugleich einen generellen Zweifel am 'Sein' allgemeiner, systematischer Wahrheiten.

Bewußtseinsphilosophie beginnt mit der reflexiven Rückwendung auf die Bedingungen und Voraussetzungen unseres Wissens, und sie führt konsequent zu einer Selbstbeschränkung, zur 'Verendlichung' des Wissens auf den Raum unserer Erfahrung. Sie geht allerdings über ihre Grenzen hinaus, wenn sie ihre Fragestellung verschiebt und sich nicht mehr auf Erkenntnis, sondern auf ein - wie auch immer verstandenes - 'Sein' bezieht. Ich habe dies anhand einer Bewegung von der transzendentalen Phänomenologie zur Ontologie beschrieben und mit Hilfe von Foucaults Dublettenmodell als ein 'Vergessen' der Differenz von empirisch und transzendental interpretiert, sowie als sukzessives 'Vergessen' jener bewußtseinsphilosophischen Selbstbeschränkung, die in der phänomenologischen Epoché ihren methodischen Ausdruck findet. Auf der Basis von Foucaults Analyse läßt sich die Wiederkehr von ontologischen Theorieformen im 20. Jahrhundert, wie z. B. bei Heidegger und Sartre, als Reaktion auf das Problem der Doppelung verstehen.

Foucaults eigene Methode kann nun als eine Art Wiederholung der transzendentalen Reflexion gegen die falsche Unmittelbarkeit des 'Was-etwas-ist' dieser Ontologien gesehen werden. Das neunte Kapitel der *Ordnung der Dinge* ist in vieler Hinsicht parallel zu Kants Vernunftkritik konstruiert: Der dogmatische Schlummer ist als „anthropologischer Schlaf“ wiedergekehrt, an die Stelle des metaphysischen Dogmatismus ist eine andere präkritische Naivität getreten, die, weil sie in der Traditionslinie der Bewußtseinsphilosophie steht, als Ontologie nur noch eine Ontologie des Subjekts sein kann, eine Anthropologie.

Wenn Foucault die transzendente Reflexion wieder aufnimmt, so um sie in eine neue Richtung zu lenken; es ist, als wolle er - ganz im Sinne seiner Aussagen in der *Introduction à l'Anthropologie de Kant* - eine andere „Wiederholung der Kritik“ vornehmen als diejenige, die die Anthropologie vollzogen hat.¹¹ Mußte Foucault also die Differenz von empirisch und transzendental thematisieren und ihre 'falsche' Vermischung einklagen, um die beiden Seiten dann auf seine Weise erneut in eins setzen zu können? Seine Art der Identifizierung von Empirischem

¹¹ Vgl. auch OD 411f.

und Transzendentelem führt zu anderen Fragen nach dem Seien- den/Sein, die nicht mehr Auskunft darüber geben wollen 'was et- was ist', sondern 'wie' etwas gemacht, geworden, konstituiert ist.

Dem entspricht das Motiv einer Verbindung von „Kritik“ und „Ontologie“, das über die verschiedenen Werkphasen hinweg kon- stant bleibt. Hatte Foucault 1963 in der *Vorrede zur Überschreitung* emphatisch das Denken Nietzsches als ein Denken vorgestellt, das „Kritik und Ontologie in einem ist, ... das die Endlichkeit und das Sein denkt“, ¹² so entwickelt er 1984 in dem Aufsatz *Was ist Auf- klärung?* den Gedanken einer „kritischen“ und das heißt hier einer „historische[n] Ontologie unserer selbst“. ¹³ Eine „zeitgenössische“ Wiederholung des transzendentalen Ansatzes als Ontologie scheint notwendig zu einem historischen Denken führen zu müssen, wobei „Kritik nicht länger als Suche nach formalen Strukturen mit universaler Geltung geübt wird, sondern ... als historische Untersuchung der Ereignis- se, die uns dazu geführt haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, den- ken und sagen zu konstituieren und anzuerkennen.“ ¹⁴

Geschichtlichkeit liegt im Schnittpunkt von Empirischem und Transzendentelem und „Ontologie“ ist nun als Genealogie aufge- faßt. Unter dieser veränderten Voraussetzung können dann auch „was-ist“-Fragen in den Titeln von Foucaults Texten erscheinen: *Was ist ein Autor?*, *Was ist Kritik?*, *Was ist Aufklärung?* ¹⁵

Das Konzept einer „historischen Ontologie“ macht nicht mehr den 'Fehler', Lebensweisen und Denkformen für unwandelbare Gesetze zu halten, es vermeidet diesen 'Fehler' aber - wie im letz- ten Kapitel beschrieben - um den Preis der Auflösung des Systematischen im Historischen, bzw. um den Preis einer Ambivalenz.

Wenn, wie in *Was ist Aufklärung* gefordert, die „historische Untersuchung der Ereignisse“ an die Stelle der „Suche nach for-

¹² *Vorrede zur Überschreitung*: 34.

¹³ *Was ist Aufklärung?*: 49f.

¹⁴ A. a. O.: 49.

¹⁵ Wie diese Titel zu verstehen sein sollen, bleibt offen. Es mag sein, daß sie nur lapidar das Vorhaben einer Begriffsklärung ausdrücken, ohne dem „Was-ist“ eine besondere Bedeutung beizumessen; ebenso könnte es sein, daß Foucault sie rhetorisch verwendet, in ironischer Anspielung auf eine Tradition metaphysischen Fra- gens. Vielleicht drückt sich in diesen Titeln aber auch jene typische Ambivalenz aus, mit der Foucault seine eigene 'reduzierte' Fragestellung immer wieder über- steigt.

malen Strukturen“ tritt, so heißt das nicht, daß Foucault überhaupt keine ‘Allgemeinheit’ mehr denkt. Die rein formal gestellte Frage nach dem ‘Wie’ von diskursiven Praktiken, von Unterwerfungs- und Ausschlußmechanismen, von Machtstrukturen und Problematisierungsweisen, hat selbst einen systematischen Charakter, da sie vorgibt, nicht mit ihren Inhalten zu wechseln, sondern auf verschiedene Inhalte anwendbar zu sein. Es wird eine ‘leere’, formale Allgemeinheit gebildet, wobei das Untersuchungsverfahren selbst ‘empirisch’-deskriptiv bleibt.¹⁶

Eine Ambivalenz bezüglich des Anspruchs an Allgemeinheit bleibt jedoch bestehen; sie zeigt z. B. in der Machttheorie. Foucault legitimiert sein Modell der Macht mit dessen Angemessenheit an historische Fakten.¹⁷ Dementsprechend legen auch einige Passagen von *Der Wille zum Wissen* nahe, daß die juridische Auffassung von Macht nicht per se falsch, sondern nur veraltet ist.¹⁸ Ein Modell der Analyse von Machtformationen müßte sich also immer seinen historisch variablen Inhalten anpassen. Gleichzeitig scheint Foucault aber auch einen *generellen* (zeitlosen?) Erklärungsanspruch für die Funktionsweise der Macht zu erheben, wenn er z. B. die Repressionshypothese selbst als eine Verschleierungstaktik der Macht begreift.¹⁹ Gibt es also einen Unterschied zwischen (bloßer) Repräsentation der Macht und ihrem ‘wahren’ Mechanismus? Wie bestimmt sich genau das Verhältnis zwischen vorgegebenem, positiven Inhalt und enthüllender Methode? Wie

¹⁶ Vor diesem Hintergrund sind auch Zweifel an dem angebracht, was unter dem Titel „Lebenskunst“ als Ethik Foucaults gehandelt wird. Man kann die späten Äußerungen Foucaults zur „Ästhetik der Existenz“ wohl kaum normativ als eine „Neubegründung der Ethik“ lesen (s. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*: 1991), ohne zugleich die Intention seiner früheren Schriften zu verraten. Ihnen zufolge dürfte Foucault sich nicht ungebrochen auf die Ebene eines konzeptuell-normativen Sprechens einlassen. Aus den beiden letzten Bänden von *Sexualität und Wahrheit* selbst läßt sich *keine* Ethik ableiten und die diesbezüglichen Interviews zeigen deutlich, wie Foucault auf systematisch gestellte Fragen historisch antwortet (s. z. B. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, 1984: 12f); seine Aussagen bleiben zumindest so ambivalent, daß nicht deutlich wird, ob er von den Griechen oder von einem genereller zu verstehenden Ethos der Selbstsorge spricht.

¹⁷ Vgl. WW 113, 124, 179.

¹⁸ Vgl. WW 110ff, 124.

¹⁹ WW 106, 107, 109.

wird aus einem beschreibenden Verfahren ein verstehendes oder gar ein kritisches? Wie weit reicht Foucaults Erklärungsanspruch?

Foucault gibt vor, nicht nach Ursachen zu suchen, sein Stil ist beschreibend, er beschränkt sich - in seinen 'historischen' Schriften - auf den neutralen Vergleich von Epochen. Da sich sein Unternehmen als archäologische, bzw. genealogische Analyse versteht, geht die Intention jedoch nicht auf bloße Beschreibung, sondern auf Erklärung in einem 'schwachen' Sinn; sie will „Regelmäßigkeiten“ aufdecken, sie will angeben, *wie* Wissens- und Machtsysteme funktionieren, doch sie verweigert 'Erklärung' im Sinn von Begründung, d. h., sie sucht nicht zu verstehen, *warum* diese Wissenssysteme auftauchen und auf ihre Weise funktionieren.²⁰

Bezogen auf die *Ordnung der Dinge* erweist sich dieser reduzierte Erklärungsanspruch als problematisch. In der vorliegenden Arbeit habe ich gezeigt, daß die von Foucault beschriebene Struktur des „modernen Denkens“ in vieler Hinsicht bei Sartre als explizite Theorie auftritt. Die Konzeption seiner phänomenologischen Ontologie, sein Versuch einer nominalistischen Dialektik, die Auffassung des Für-sich als Nicht-Identität entsprechen dem „Denken des Gleichen“ nicht nur in ihrer Struktur, sondern auch darin, daß sie dieses 'widersprüchliche' Denken inhaltlich zu einer philosophischen Methode machen, die den Anspruch erhebt, die Wirklichkeit adäquat zu erfassen.

Foucaults Analyse trifft also auf Sartre zu, doch wenn dieses 'Zutreffen' nur einen deskriptiven Sinn hat, dann ist es in gewisser Weise tautologisch. Tatsächlich scheint es oft so, als müsse Foucault nur 'abschreiben', als genüge es ihm, Inhalte auf eine bestimmte Weise zu zitieren, um ihren Wahrheitsanspruch zu denunzieren. Beschreibung wird - so scheint es - als Wiederholung zu Kritik. Sie gewinnt ihre Wirkung aus der Distanz, die sie einnimmt; die (scheinbar) positivistische Haltung, das Ausklammern systematischer Fragen erlaubt es, die beschriebenen Inhalte aus einer 'verrückten' Perspektive darzustellen. Der historisierende Blick relativiert und bestreitet den absoluten Wahrheitsanspruch

²⁰ Vgl. OD 9ff.

der Theorien, die er zitiert, und gewinnt seine kritische Funktion gerade dadurch, daß er sich normativen Fragen entzieht.

Dennoch bleibt zu fragen, wie weit diese „Kritik“ trägt, wenn sie sich in einer deskriptiv-distanzierenden Haltung erschöpft und sich gegenüber Begründungen verweigert. Wenn die *Ordnung der Dinge* sich darauf beschränkt, zu beschreiben, wie das „moderne Denken“ denkt, wenn sie mit der These von den Doppeln nicht mehr sagen will, als daß das „moderne Denken“ in dieser Form denkt, dann leistet sie zu wenig.

Ich habe in meiner Interpretation der *Ordnung der Dinge* eine normativ motivierte Phänomenologiekritik unterstellt, die „Doppel“ in Hinblick auf eine ihnen immanente Logik gelesen und bin damit explizit über Foucaults Selbstverständnis hinausgegangen. Nur so konnte gezeigt werden, warum die Analyse Foucaults stimmig ist. Nur so konnte der Bezug zur philosophischen Tradition deutlich werden, jener Zusammenhang von phänomenologischer Fragestellung und ‘Ontologisierung’, wie er in dieser Arbeit Thema war, und nur so konnten einige Motive der Philosophie Sartres verständlich werden, die Foucault wiederum als Vorlage für seine Beschreibung des „modernen Denkens“ dienten.

An der archäologischen Analyse bleibt ein Ungenügen: Die Thesen Foucaults sind weiterhin erklärungsbedürftig, sie sind nur sinnvoll im Rahmen ihrer Auslegung und der Explikation ihrer systematischen Relevanz. Die empirisch/transzendente Dublette ist nicht nur eine historische Erscheinung, sie bezeichnet ein *sachliches* Problem und als solches habe ich sie zu behandeln versucht. Neben einer historisierend-kritischen Haltung bleibt eine an systematischen Fragen orientierte Zugangsweise m. E. unabdingbar, und ohne sie verspielt auch die *Ordnung der Dinge* die in ihr angelegten Potentiale inhaltlicher Kritik.