

Zur radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken Michel Foucaults – Rekonstruktion und Replik

von
MARKUS ENDERS

Einleitung

Die nachfolgenden Überlegungen sind zweigeteilt. In ihrem ersten Teil versuchen sie eine Darstellung von Michel Foucaults Auseinandersetzung mit dem Subjektivitätsgedanken zu geben, und zwar unter häufiger Bezugnahme auf die wichtigsten Ergebnisse des Foucault-Teils der demnächst erscheinenden Habilitationsschrift von Karlheinz Ruhstorfer.¹ Für die Bestimmung des Subjektivitätsgedankens bei Foucault halte ich die mit großer Sorgfalt erarbeiteten diesbezüglichen Ergebnisse dieser Studie für so beachtens- und bedenkenswert, daß ich mich für die Rekonstruktion der subjektivitätstheoretisch relevanten Ausführungen Foucaults weitgehend auf sie stützen und beziehen möchte.

Im zweiten Teil meiner Überlegungen versuche ich aus eigener Sicht die Umriss einer Antwort auf die Herausforderung zu formulieren, die die zuvor skizzierte Auflösung des Subjektivitätskonzepts in der Position Foucaults darstellt.

1. Zu Foucaults Grundbestimmung des ›Subjekts‹ und seiner Einteilung seiner Schaffensperioden

Michel Foucault sagt ausdrücklich von sich selbst, daß »nicht die Macht, sondern das Subjekt das allgemeine Thema«² seiner Forschung

¹ Vgl. K. RUHSTORFER, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004.

² Vgl. Nachwort von M. FOUCAULT, Das Subjekt und die Macht, in: H.L. DREYFUS/P. RABINOW (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994, 243.

sei. Gleichwohl ist die von ihm durchgeführte Analyse der Macht für seine Frage nach dem Subjekt unerlässlich³, weil dieses immer »auch in sehr komplexen Machtverhältnissen«⁴ steht. Für Foucaults Auffassung des Subjekts ist die Macht, sind genauer Formen der Ausübung von Macht geradezu wesenskonstitutiv: Denn er versteht ›Subjekt‹ in Anlehnung an den etymologisch ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes *sub-iectum* als das Unterworfenen, wenn er ›Subjekt‹ allgemein wie folgt zu bestimmen versucht: »Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht«⁵. ›Subjektsein‹ bezeichnet demnach für Foucault ein durch Formen ausgeübter Macht geschaffenes Abhängigkeitsverhältnis gegenüber jemandem, dem ein ebenfalls subjektiviertes, d. h. auf Grund gegebener Machtverhältnisse fremdbestimmtes, ›unterworfenen‹ Selbstbewußtsein entspricht. Gegen alle Herrschaftsformen, gegen die ethnische, soziale und religiöse Herrschaft, richtet sich nach Foucault ein erster Typ gesellschaftlicher Kämpfe; ein zweiter Typ richtet sich gegen die Formen der ökonomischen Ausbeutung, »die das Individuum von dem trennen, was es produziert«⁶; schließlich unterscheidet Foucault noch einen dritten, zeitgeschichtlich ihm zufolge immer bedeutender werdenden Typ des gesellschaftlichen Kampfes, der sich gegen all das richtet, »was das Individuum an es selber fesselt und dadurch anderen unterwirft (Kämpfe gegen Subjektivierung, gegen Formen von Subjektivität und Unterwerfung)«⁷. Um welche Art von Subjektivierungsmechanismen, die mit herkömmlichen Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismen durchaus verbunden sein können, es sich dabei genauer handelt, soll an späterer Stelle untersucht werden.

³ Vgl. hierzu auch Foucaults programmatischen Titel über seinem Aufsatz ›Das Subjekt und die Macht: ›Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts‹ (DERS., *Das Subjekt und die Macht*, s. Anm. 2, 243).

⁴ Vgl. *Das Subjekt und die Macht*, ebd., »Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich. Denn wenn das menschliche Subjekt innerhalb von Produktions- und Sinnverhältnissen steht, dann steht es zugleich auch in sehr komplexen Machtverhältnissen«.

⁵ Ebd., 246f.

⁶ Ebd., 247.

⁷ Ebd.; vgl. ebd.: »Und heute wird der Kampf gegen die Formen der Subjektivierung, gegen die Unterwerfung durch Subjektivität zunehmend wichtiger, auch wenn die Kämpfe gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden sind, ganz im Gegenteil«.

Michel Foucault gliedert selbst seine wissenschaftliche Arbeit in drei Phasen⁸: In die *archäologische*, in die *genealogische* und in die *ethische* Phase. Die chronologisch erste, *archäologische* Phase seines Denkens beginnt mit seinem ersten Hauptwerk ›Histoire de la folie à l'âge classique‹, Paris 1961 (in deutscher Übersetzung: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. 1996), und schließt mit der Studie ›L'archéologie du savoir‹, Paris 1969 (in deutscher Übersetzung: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1981), ab. In dieser ersten, *archäologischen* Phase wird von Foucault das untersucht, was er ›Formierungen des Wissens‹ bzw. ›Diskurspraktiken‹ oder ›Untersuchungsverfahren‹ nennt, »die sich den Status von Wissenschaften zu geben versuchen; ich denke zum Beispiel an die Objektivierung des sprechenden Subjekts in der Allgemeinen Grammatik, in der Philologie und in der Linguistik. Oder etwa die Objektivierung des produktiven Subjekts, des Subjekts, das arbeitet, in der Analyse der Reichtümer und der Ökonomie. Oder, drittes Beispiel, die Objektivierung der puren Tatsache des Lebens in der Naturgeschichte oder Biologie«⁹. Diesen Wissensformationen sind die Menschen als ›Subjekte‹ unterworfen. Die zweite, *genealogische* Phase seines Denkens beginnt mit ›Nietzsche, la généalogie, l'histoire‹¹⁰, Paris 1971, und endet mit dem ersten Band von ›Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir‹, Paris 1976 (in deutscher Übersetzung: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M. 1983); in dieser *genealogischen* Phase untersucht Foucault sog. ›Dispositive der Macht‹, von denen die Menschen sowohl konstituiert als auch ihnen unterworfen und zugleich voneinander unterschieden werden. In der *ethischen* als der dritten und letzten Phase seines Denkens (von 1976 bis zu seinem Tod 1984) stehen »Subjektivitätsformen«¹¹ im Zentrum der Aufmerksamkeit. Untersucht wird gemäß Foucaults Selbstverständnis »die Art und Weise, in der ein Mensch sich selbst in ein Subjekt verwan-

⁸ Vgl. M. FOUCAULT, Le sujet et le pouvoir, in: Dits et écrits par Michel Foucault (im folgenden abgk. zitiert mit DÉ, anschließend Band- und Seitenzahl) 1954-88, 4 Bde. hg. von D. DÉFERT/F. EWALD, Paris 1994, 4, 223; vgl. FOUCAULT, Das Subjekt und die Macht, s. Anm. 2, 243; zu dieser Phaseneinteilung vgl. RUHSTORFER, Konversionen. s. Anm. 1, 53f.

⁹ FOUCAULT, Das Subjekt und die Macht, s. Anm. 2, 243.

¹⁰ Vgl. DÉ 2, 136-156; die deutsche Übersetzung »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: M. FOUCAULT, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M. 1987, 69-90.

¹¹ M. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II, Frankfurt a.M. 1989, 10; vgl. auch DERS., Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Paris 1976, 11.

delt«¹². Diese Phase steht daher themenbedingt im Zentrum der Aufmerksamkeit der folgenden Überlegungen, die jedoch mit Foucaults archäologischer Phase einsetzen, um die Zielrichtung des Foucaultschen Denkens durch eine Rekonstruktion seines Entwicklungsganges so präzise wie möglich bestimmen zu können.

2. Die erste, archäologische Phase im Denken Foucaults

Charakteristisch für die *archäologische* Phase im Denken Foucaults ist seine Dezentrierung des schöpferischen Subjekts: »Die Instanz des schöpferischen Subjekts als *raison d'être* eines Werks und Prinzip seiner Einheit, ist ihr [sc. der Archäologie] fremd«¹³. Dieser Tod des Subjekts aber ist das Resultat des geschichtlichen Ablösungsprozesses der Welt des modernen Denkens durch die Sprache in der Postmoderne. »Bei Foucault wird dieser Schritt inhaltlich in ›Les mots et les choses. Une Archéologie des Sciences Humaines‹, formal in ›L'archéologie du savoir‹ vollzogen«¹⁴. Mit dem Untergang des Subjekts als eines identischen Trägers und insofern Einheitsprinzips aller menschlichen Handlungen entfällt auch die Geistigkeit des Menschen als die klassisch-traditionelle Bestimmung seiner spezifischen Seinsdifferenz. Daher werden bei Foucault die Rationalität und die (geistige) Freiheit »in die Leiblichkeit des Menschen aufgesogen und mit ihr vermischt. So erscheint der Mensch nun primär als bloßes ›Fleisch‹ in seiner Endlichkeit, wie er in seinem Leiden und vor seinem Tode steht«¹⁵. Diese tendenzielle Gleichsetzung des Menschen mit seiner leiblich-körperlichen Seinsweise scheint mir bei Foucault sowohl ein Erbe Nietzsches, auf den Foucault von Anfang an rekurriert, als auch ein bei Foucault allerdings noch deutlich radikalisierte Einfluß von Merleau-Ponty zu sein, zumal Merleau-Ponty für Foucault ein wichtiger und von ihm selbst, wenn auch erst spät, anerkannter Anknüpfungspunkt war.¹⁶ Denn Mer-

¹² M. FOUCAULT, Das Subjekt und die Macht, s. Anm. 2, 243; diese Subjektwerdung zeigt Foucault insbesondere an der menschlichen Sexualität, vgl. ebd.: »Als Beispiel habe ich den Bereich der Sexualität gewählt: wie der Mensch gelernt hat sich als Subjekt einer ›Sexualität‹ zu erkennen«. Vgl. hierzu DERS., Le sujet et le pouvoir, in: DÉ 4, 223.

¹³ DERS., Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1981, 199; vgl. DERS., Archéologie du savoir, Paris 1969, 183.

¹⁴ RUHSTORFER, Eine theologische Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, op. cit., 115.

¹⁵ RUHSTORFER, Konversionen, s. Anm. 1, 116.

¹⁶ Vgl. M. FOUCAULT, Structuralisme et Poststructuralisme, in: DÉ 4, 434.

leau-Ponty, der den menschlichen Leib nicht primär im physiologischen Sinne als einen chemischen »Aufbau oder Geflecht von Geweben«, sondern als »ursprüngliches Phänomen des Leibes-für-uns, des Leibes menschlicher Erfahrung oder des Wahrnehmungsleibes«¹⁷ auffaßt, versteht auch das menschliche Bewußtsein ebenfalls ausdrücklich »nicht als konstituierendes Bewußtsein und reines Für-sich-sein, sondern als perzeptives Bewußtsein, ... d. i. als Subjekt des Verhaltens, als Sein-zur-Welt oder Existenz«¹⁸. Foucault teilt mit Merleau-Ponty diese »Verabschiedung des reinen cogito als Grund« und darüber hinaus auch den »Verzicht auf die Annahme einer Synthese in der Geschichte«¹⁹. Während jedoch Foucaults ›Archäologie des Wissens‹ durch ihre Disqualifizierung des Menschen als Subjekt und Objekt des Wissens auf den Untergang jeglicher Wesens- und damit auch finalursächlichen Bestimmung des Menschen zielt, hält Merleau-Ponty an der Vorstellung einer gleichsam inkarnatorischen²⁰, leiblich zur Welt hin geöffneten Subjektivität des Menschen fest, die er zugleich als eine auf Kommunikation mit anderen hingebundene ›Intersubjektivität‹ versteht, deren primäre Weise ihrer Existenz als ihres ›Seins-zur-Welt‹ die der leiblich vermittelten Wahrnehmung ist.²¹

Das Verschwinden des Begriffs des Menschen in der entlogisierten Sprache der Postmoderne simuliert das Ende des Wesens des Menschen, für den es keine Maßgabe und keine Bestimmung mehr geben darf. Nach dem Tod des einen Menschenwesens als Spätfolge des Todes des einen Gottes ist allein noch die Endlichkeit der Sprache geblieben, für die der Mensch, um mit Foucault zu sprechen, nur noch eine »Falte in unserem Wissen ist«²². So zielt die Auflösung des mit der Moderne

¹⁷ Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von R. BÖHM, Berlin 1966, 402.

¹⁸ Ebd., 403.

¹⁹ RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm. 1, 58 Anm. 33; vgl. ebd.: »Die Verabschiedung der Synthese als des Aufhebens der Gegensätze in eine höhere Einheit und zwar durch die differentielle Fassung der Sprache ist m. E. der logische Kern der Berührung von Merleau-Ponty und Foucault, ... Schon für Merleau-Ponty ist die unendliche Limitation oder die Differenz der ursprunglose Ursprung«.

²⁰ ›Inkarnatorisch‹ insofern, als sie, wie MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. Anm. 17, 404, sagt, »stets ihren Leib nach sich zieht«.

²¹ Vgl. ebd., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. Anm. 17, 413: »... , denn Existieren heißt Zur-Welt-sein. ... Die transzendente Subjektivität ist enthüllt, sich selbst und den Anderen, und insofern und in diesem Sinne ist sie Intersubjektivität. Sobald eine Existenz sich sammelt und engagiert in einem Verhalten, fällt sie unter die Wahrnehmung«.

²² M. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974, 27; vgl. DERS., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966,

bereits weltlich gewordenen Menschen in die Sprache und ihre Strukturen auf einen Tod des Subjekts, der durch die Psychoanalyse Lacans, die Ethnologie von Lévi-Strauss und die Linguistik von de Saussure und Jakobson bereits vorbereitet worden ist.²³ Um diese weitreichende These zu plausibilisieren, soll die Vorgehensweise von Foucaults ›Archäologie des Wissens‹ mit Ruhstorfer wie folgt skizziert werden:

»Die ›Archäologie des Wissens‹ versucht eine ›reine Beschreibung der diskursiven Ereignisse‹. Diese Beschreibung, die sowohl von linguistischer Analyse als auch von einer ›Geschichte des Denkens‹ zu unterscheiden ist, setzt mit der *Limitation* der traditionellen ›Einheiten des Diskurses‹ ein. Ganze Komplexe von Begriffen wie Tradition, Einfluß, Entwicklung, Mentalität, Ursprung, Kontinuität werden ebenso ›problematisiert‹ und damit ›in der Schwebelage gehalten‹ wie die Unterteilungen in Formen, Gattungen, Einzelwerk, Gesamtwerk und damit eben auch der Autor oder das Subjekt. Manche dieser Einzelheiten gilt es abzustoßen, andere zwischen Position und Negation zu suspendieren. ... Die Archäologie untersucht die Bedingungen des Auftauchens der ›Aussagen‹. ›Wie kommt es, daß eine solche Aussage erscheint und keine andere an ihrer Stelle?‹ Die Begründung des Auftauchens führt zwar zur Erkenntnis der ›Regelmäßigkeit der Diskurse‹ und mithin zu einer ›Hierarchie von Beziehungen‹. Doch kennt dieser Begründungszusammenhang keinen Anfang im Sinne eines transzendenten oder anthropologischen ›Ursprungs‹. Die Sprache ist eine elementare Gegebenheit. ›Es gibt‹ (il y a) Sprache, doch ohne einen ersten Geber oder Sprecher derselben. ... Es wird deutlich, daß sich die Sprachlichkeit der Archäologie als ein nach allen Seiten offener, frei schwebender Bau aus spezifischen Differenzen gestaltet. Die Differenz, das Andere und das Anders-Sein sind die unbestimmte und unbestimmbare Bestimmung, unter welcher das Denken steht«²⁴. Es ist daher geradezu die Aufgabe der Archäologie, »das mit sich identische Subjekt anzugreifen«²⁵.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß Jacques Derridas Annahme einer endlosen ›différance‹ als Bestimmung des Denkens unmit-

15; hierzu vgl. RUHSTORFER, Konversionen, s. Anm. 1, 117: »Wenn Foucault den Menschen als eine ›Falte in unserem Wissen‹ bezeichnet, so bedeutet dies, daß er eine sprachliche, ›grammatikalische Falte‹ ist«.

²³ Vgl. hierzu ebd., 117f: »Die Ethnologie zerstört die Fundamente einer anthropologischen Lehre vom Menschen in gesellschaftlicher Allgemeinheit. Die Psychoanalyse unterläuft den autonomen Menschen in seiner Einzelheit. Die Linguistik löst die Anthropozentrik der Sprachlichkeit des als Sprachwesen verstandenen Menschen auf. Sie bilden somit ›Gegenwissenschaften‹ zur Anthropologie und zu den modernen Humanwissenschaften«.

²⁴ Ebd., 117ff.

²⁵ Ebd., 122.

telbar an Foucault anknüpft, auch wenn dieser Bezug Derridas auf Foucault in unserem Zusammenhang nicht eigens untersucht und belegt werden kann. Zum Verständnis dieser ›différance‹ im Sinne Derridas sei nur die folgende kurze Digression eingefügt: Derridas Kritik der klassischen Metaphysik zielt nicht auf deren bloße Überwindung oder gar Zerstörung, sondern auf eine Erschütterung ihres Begriffsgefüges. Die Kritik an ihr muß nach Derrida daher gleichsam von innen heraus verfahren: ›De-kon-struktion‹ ist der Begriff, den Derrida bekanntermaßen für dieses Verfahren geprägt hat; mit ihm ist bereits auf dessen doppelte Bewegung verwiesen, nämlich den Abbau und das Abtragen (›De-) und das gleichzeitige Umschichten und Verschieben (›-kon-struktion‹) der Begriffe. In ihrem Versuch, der Geschlossenheit und Totalität metaphysischen Denkens zu entkommen, um dadurch einen neuen Zugang zum Anderen und damit zu einer wahren Transzendenz zu gewinnen, muß die Dekonstruktion immer auf der Grenze eines gleichzeitigen Innen und Außen und damit auch an den ›Rändern‹ von Philosophie und Theologie operieren. Wie in einer Spirale, die sich gleichsam auf- und abwärts in eine offene Dimension hinein bewegt, muß sie beständig an deren konzeptuellen Rahmen anknüpfen und sich aus ihm herauslösen, um das Andere als *Anderes* und die Transzendenz als *Transzendenz* in den Blick zu bekommen und zur Sprache bringen zu können. Beides ist nie anders denn in einer Abwesenheit und Anwesenheit in sich verbindenden Spur gegeben, die immer einen Rest offenhält, eine apriori unentscheidbare und folglich unkontrollierbare Differenz, die in keinem (philosophischen oder theologischen) Diskurs ganz rekonstruierbar oder begrifflich einholbar sein wird. Diese Differenz allerdings muß sich von einer statischen, formalen Auffassung der Differenz, wie sie für das traditionelle Denken nach Auffassung Derridas im wesentlichen noch bestimmend sei, unterscheiden; denn sie verweist nicht schon im Voraus auf in sich selbst ruhende Wahrheiten, Entitäten und Identitäten, die dann im folgenden unterschieden werden, sondern sie liegt dieser Unterscheidung von Identität und Differenz voraus, ja bringt diese allererst hervor. Derrida bezeichnet diesen quasi-formalen bzw. quasi-transzendentalen Begriff der Differenz durch die Einführung des Neologismus ›différance‹ und verleiht ihm damit einen verbalen, d.h. aktiven Charakter. Die ›différance‹ als ständige *Aufschiebung* des Unterschieds im Sinne der Unterscheidung läßt sich nun nicht mehr länger in den Dienst einer Logik des Eigenen und der Identität, d.h. des Subjekts, der Präsenz, der Substanz, des Ursprungs, des Zentrums, des Logos, stellen, sondern sie bricht selbst in diese Logik ein. Die Dekonstruktion als ein Denken dieser ›différance‹ ist daher gemäß ihrem Selbstverständnis mehr als nur der Respekt vor bestehenden Unterschieden oder ein bloßes Plädoyer für einen letztlich relativistischen oder gar nihilistischen Pluralismus.

Was aber bleibt noch, um wieder zu Foucault zurückzukehren, vom menschlichen Subjekt nach dem Tod seiner Bestimmung übrig? Nach diesem Tod ist die Existenz des Menschen nur noch ein bloßes Funktionieren; so ergibt sich, daß die Menschen nicht »für irgendwen funktionieren – weder für sich selbst noch für den Menschen, noch auch für Gott –, sondern daß sie einfach nur funktionieren und das alles ist«²⁶. Daher besteht nach Foucault die gleichsam aufklärerische Aufgabe des Denkens darin, diejenigen Mythen wie Gott und den Menschen, die uns seither unsere primären Daseinszwecke gaben, zu zerstören.²⁷ Karlheinz Ruhstorfer hat gezeigt, daß dieser Tod der Bestimmung, diese intendierte Entwesentlichung des Menschen methodisch durch die unendliche Limitation des Begriffs des Menschen erreicht wird. Denn im postmodernen Denken insbesondere Foucaults, und in seinem Gefolge auch Derridas, bedeutet das unendliche Urteil »nur die inhaltliche Differenz von Subjekt (= »Objekt«) und Prädikat, anders ausgedrückt, die Begrenzung der endlichen Sphäre des Prädikats. Das Subjekt bleibt dabei beinahe unbestimmt, da nur der Ausschluß einer einzigen Bestimmung durch ein Prädikat angesichts einer unendlichen Möglichkeit von Bestimmungen gegeben ist. So drängt das unendliche Urteil zu einer unendlichen Wiederholung des Ausschließens«²⁸. Dieser Selbsterhalt einer im schlechten Sinne des Wortes unendlichen Bewegung als solcher – des Ausschließens von je einer Bestimmung – aber impliziert den Ausschluß des Satzes vom Verbot des infiniten Regresses, der ein Axiom des natürlichen, endlichen Verstandesdenkens ist. Darüber hinaus können im postmodernen Denken auch die natürlichen Verstandesprinzipien des Widerspruchssatzes und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten keine Gültigkeit mehr beanspruchen, so daß sich hier das Denken in einem prinzipienlosen Spiel der Wahrheiten bewegt, welches die Grenze von Wahrheit und Unwahrheit, von Position und Negation ständig überschreitet. Besonders gut deutlich wird dies bei Foucault innerhalb seiner archäologischen Phase in seiner Geschichte des Wahnsinns und der menschlichen Sexualität. Durch Nietzsche von der Unwahrheit der Vernunft zur Wahrheit des Wahnsinns gleichsam bekehrt, unterläuft Foucault nicht nur die gängige Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn, die er für eine aus Macht

²⁶ M. FOUCAULT, *Wer sind Sie, Professor Foucault*, in: *Schriften in vier Bänden, Dits et écrits*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 2001, 791; vgl. DERS., *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, in: *DÉ* 1, 618.

²⁷ Hierzu vgl. RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm. 1, 121.

²⁸ Ebd., 45.

²⁹ Ebd., 132: »Die Grenze, welche durch die Sexualität bezeichnet wird, verläuft durch das Innere des Menschen, ja der Mensch ist selbst die Grenze, weil sich in ihr sein elementarer und prinzipieller Wille ausspricht: Ich begehre, also bin ich«.

willkürlich gesetzte hält, sondern sieht sogar im Wahnsinn die verborgene Wahrheit des Menschen. Denn die vorlogische Sprache des Wahnsinns vermag nach ihm die imaginäre Erfahrung der Einheit von Vernunft und Wahnsinn in Erinnerung zu rufen. Noch mehr als in seiner Auffassung des Wahnsinns zeigt sich in seiner Sicht der menschlichen Sexualität, daß die Maßgabe der Transgression bzw. der Wille zur ‚Ent-unterwerfung (de-subjectivation) die Bestimmung darstellt, unter die sich sein Denken von Anfang an gestellt weiß. Denn in der reinsten Erfahrung des Außen, nämlich im Begehren der menschlichen Sexualität, konstituiert sich der Mensch als das Wesen der unendlichen Limitation und der Transgression. Im sexuellen Begehren als dem Willen zur Überschreitung als solcher ist nach Foucault daher der nackte Trieb zum Anderen, zum endlos Anderen, weil Differenten, verkörpert. Diese in der ausgesprochenen Sexualität paradigmatisch vollzogene Transgression des Unterschieds von Innen und Außen konstituiert nicht nur das Individuum im Sinne von: »Ich begehre, also bin ich«²⁹, sondern »führt auch zur Subversion der Grenze von Reflexion und Fiktion, von Wissenschaft und Dichtung«³⁰. Im Bereich der Sprache erfolgt diese Transgression dadurch, daß in einer unendlichen Limitation das jeweils Gesagte immer wieder negiert wird, so daß es zu keinem wahren Ergebnis, zu keiner dialektischen Versöhnung von Gegensätzen in einer höheren Einheit oder Synthese kommt: »Nicht Reflexion, sondern Vergessen; nicht Widerspruch, sondern auslöschendes Bezweifeln; nicht Versöhnung, sondern Wiederholung; kein Geist auf der rastlosen Suche nach seiner Einheit, sondern endlose Erosion des Außen; keine endlich aufscheinende Wahrheit, sondern das endlose Geriesel und die Verlorenheit eines Sprechens, das immer schon begonnen hat«³¹.

So führt diese transgressive, sich unendlich limitierende Form des Denkens auch über sich selbst zur Auflösung jeder Identität des Menschen, zur vollständigen Banalisierung der menschlichen Existenz, zur unendlichen Iteration der Transformationen des Alltags.

3. Die zweite, genealogische Phase im Denken Foucaults

Foucaults Versuch einer Aufdeckung der Herkunft des Wissen-Macht-Komplexes aus der christlichen Hermeneutik des Selbst, »aus dem

³⁰ Ebd., 139.

³¹ M. FOUCAULT, Das Denken des Außen, in: Schriften in vier Bänden, s. Anm. 26, 677; vgl. DERS., La pensée du dehors, in: DÉ 1, 523.

Zwang, die Wahrheit über sich zu sagen und der damit verbundenen Maßnahme an einem allgemeinen und notwendigen Gesetz oder dem Willen Gottes«³², dient der Bekehrung als Abwendung von Fremdbestimmung und der »Zuwendung zur Selbstbestimmung auf Grund der Sorge um sich«³³. Das Selbst des Menschen aber, zu dessen selbstbestimmter Sorge Foucault aufruft, ist nach ihm im Gefolge Nietzsches nahezu identisch mit dem menschlichen Körper, während er in einer gleichfalls nietzscheanisch inspirierten, bewußt antiplatonischen Wendung die nach ihm ebenso wie auch der Körper als sprachlich verfaßt angenommene menschliche Seele als ein durch eine bestimmte Technologie der Macht produziertes Gefängnis des Körpers auffaßt.³⁴

Der menschliche Körper wird nach Foucault im Spannungsfeld von Macht und Gegenmacht gebildet; in ihn schreiben sich die durch Machtverhältnisse bestimmten Ereignisse gleichsam ein. Dabei wird vor allem die menschliche Sexualität in ihrer sprachlichen Gestalt als konstitutiv nicht nur für das Subjekt, sondern für schlechthin alles aufgefaßt; die Macht des Sexualitätsdispositivs versteht Foucault sogar als »Erbin der Allmacht Gottes«³⁵ im Abendland; Gott als der ehemalige Grund von allem erscheint so gleichsam ein letztes Mal im Sex: »Le sexe, raison de tout«³⁶. Nach dem Verlust einer absoluten Grenze durch den Tod Gottes ist für Foucault die Sexualität die einzige Möglichkeit einer Grenzziehung, die aber zugleich durch das Begehren überschritten wird, in dem sich der Wille zum endlos Anderen, weil Differenten, ausspricht.

³² RUHSTORFER, Konversionen, s. Anm. 1, 94.

³³ Ebd., 94.

³⁴ Vgl. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris 1975, 34; vgl. DERS., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1994, 41; zu Foucaults Verständnis von Körper und Seele des Menschen vgl. RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm. 1, 92: »Und weil sie (sc. die Seele) von jener ›Innerlichkeit‹ ist, welche auch den Diskurspraktiken der Macht zukommt, ist sie der ›aktuelle Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper‹. Wie der Signifikant dem Signifikat vorgängig ist, so ist der Körper der Seele vorgängig. Die Idealität des Signifikanten und der Seele wirkt auf die Realität des Körpers wie ein ideologischer Überbau. Durch die Wirklichkeit dieses durch Machtverhältnisse produzierten Überbaus wird die Seele zum Gefängnis des Körpers – in genauer Verkehrung der platonischen Verhältnisse«.

³⁵ RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm., 1, 97.

³⁶ M. FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, 99; vgl. DERS., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris 1976, 103; hierzu vgl. RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm. 1, 97: »Aber gerade insofern der Sex für den gegenwärtigen Menschen zum Weg zur Fülle und zur Wahrheit über sich sowie zur Quelle des Lebens, ja zum Leben selbst wird, ist er ein Produkt der Machtverhältnisse«.

Auf die Zersetzung der auf Unterwerfung zielenden Machtdispositive, sei es im Strafvollzug, sei es in der Geschichte der Sexualität, zielt Foucault in der mittleren, genealogischen Phase seines Denkens, wobei er die objektivierten Fremdbestimmungen in der geschichtlichen Abfolge ›Gott will‹ – ›Ich will‹ – ›Es will‹ sieht; mit dem ›Es‹ meint er die heute noch dominante sog. »bio-pouvoir«³⁷, d. h. »Bio-Macht«, die die Kräfte menschlichen Lebens zu sichern und zu steigern sucht und damit das Leben zum Inbegriff und Träger höchster Macht werden läßt. »Damit wird schließlich ein unpersönlicher Wille zum Leben die oberste Bestimmung des Menschen«³⁸. Foucaults Kritik richtet sich zwar gegen diese (Fremd-) Bestimmungen des Menschen, setzt aber gerade kein Gegen-Prinzip, sondern verabschiedet jede allgemeine und einheitliche Bestimmung, jede endgültige Befreiung des Menschen. Bestimmt ist der Mensch nach Foucault nur zum Anderssein, das die Identität des Subjekts sprengen soll. Dessen Selbstüberschreitung bzw. Transgression, die das erfahrende Subjekt auflöst, es ›entsubjektiviert‹, ereignet sich in einer (Grenz-) Erfahrung des Anderen bzw. des Außen, die durch ein »nicht-subjektiv gegründetes ›Ereignis« hervorgerufen wird, welches »ebenso sehr vom Willen zur Macht als auch vom Willen zur Entmachtung getragen«³⁹ ist. Nach Foucaults Abwehr auch des Begehrens (désir) des ›Es‹ bzw. der ›Bio-Macht‹ bleiben nur noch die Lü-

³⁷ Vgl. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I*, s. Anm. 36, 184; DERS., *Der Wille zum Wissen*, s. Anm. 36, 167; zu Foucaults Verständnis der ›Bio-Macht‹ vgl. RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm. 1, 99: »Sie (sc. die ›Bio-Macht‹) richtet sich zunächst auf die ›politische Anatomie des menschlichen Körpers‹. In dieser Hinsicht ist sie um den Körper als Maschine zentriert. Seine Fähigkeiten gilt es zu steigern, seine Kräfte auszunutzen und ihn in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme zu integrieren. Sodann hat die Macht die ›regulierenden Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung‹ zum Gegenstand. Damit ist all das gemeint, was die Fortpflanzung, das Gesundheitsniveau oder die Lebensdauer reguliert oder steigert«.

³⁸ RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm. 1, 104.

³⁹ Ebd., 104f.; zu Foucaults Verständnis von ›Ereignis‹ vgl. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris 1971, 59; DERS., *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, 37: Das Ereignis ist »weder Substanz noch Akzidens, weder Qualität noch Prozeß; das Ereignis gehört nicht zur Ordnung der Körper. Und dennoch ist es keineswegs immateriell, da es immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist«; diese Zwischenstellung des als transkategorial gedachten Ereignisses auf der Grenze zwischen dem Körperlichen und einem Außen desselben erinnert zumindest in formaler Hinsicht an das Ereignisdenken Franz Rosenzweigs und Martin Heideggers, welches inhaltlich gleichwohl höchst unterschiedlich und auch im Vergleich miteinander nicht einheitlich bestimmt ist, vgl. hierzu B. CASPER, ›Ereignis‹. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger, in: J. MATTERN/G. MOTZKIN/S. SANDBANK (Hg.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott*. Festschrift für Stéphane Mosès, Berlin 2000, 67-77.

ste (les plaisirs) des Körpers, dessen unbestimmbare, anarchische Singularität und unendliche Pluralität die »Basis der Erfahrung (sc. bildet), die eine ›Bekehrung‹ aus der Unterwerfung ermöglichen kann«⁴⁰. Die Unbestimmbarkeit aber ist nach Foucault ein Grundzug nicht nur des mikrophysischen, sondern auch des makrophysischen Bereichs. Daher ist für ihn die Welt, die er »als ein Produkt des sprachlichen und geschichtlichen Denkens«⁴¹ begreift, ein anfangs- und endloses Reich des Zufalls, ohne durchgängige Kausalität.

Das Denken erscheint in Foucaults genealogischem Wissen »als eine Funktion des Lebens und des Willens zur Macht«⁴²; es ist wesentlich körperlich verfaßt bzw. »genauer eines, das die Unterscheidung von *phainomena* und *noumena*, Fleisch und Geist, Körper und Seele, *res extensa* und *res cogitans* unterläuft«⁴³. In seiner nicht weniger subversiv verfahrenen Geschichtsschreibung versucht Foucault die Historie vom »zugleich metaphysischen und anthropologischen Modell des Gedächtnisses«⁴⁴, d. h. des geschlossenen Gedächtnisraumes, sowie einer linearen und kontinuierlichen Zeitkonzeption zu befreien, um das Gedächtnis als Ort der Traditionsbildung sowie des Heilswissens aufzulösen. Darüber hinaus werden von ihm Grundbestimmungen, die das traditionelle, insbesondere metaphysische Denken prägten, wie Bewußtsein, Kontinuität, Freiheit und Kausalität ebenfalls verabschiedet und durch »(sc. kontingente) Regelmäßigkeit, Zufall, Diskontinuität, Abhängigkeit, Transformation ersetzt«⁴⁵. Die Praxis der diskontinuierlichen Diskurse stellt eine endlose Reihe dar, die keine Mitte besitzt und nicht auf eine gegebene Wahrheit bezogen ist.

4. Die dritte, ethische Phase im Denken Foucaults

Die geschichtliche Vorgabe von Foucaults Plädoyer für eine ›Autosubjektivierung‹ im Sinne einer fortwährenden Abkehr von sich selbst durch eine Zuwendung zu sich selbst ist der bereits vom Strukturalismus eines Lévi-Strauss und Lacan vollzogene Tod des Subjekts als die Auflösung des weltlichen Menschen der Moderne in die Sprache und

⁴⁰ RUHSTORFER, Konversionen, s. Anm.1, 107.

⁴¹ Ebd., 108.

⁴² Ebd., 108.

⁴³ Ebd., 107f.

⁴⁴ M. FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: DERS., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M. 1987, 85; DERS., Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: DÉ 2, 252.

⁴⁵ RUHSTORFER, Konversionen, s. Anm.1, 113.

ihre Strukturen. Die nach Foucault für unsere Gegenwart einzig relevante Bekehrungsform der ›Autosubjektivierung‹, die er in der stoischen und epikureischen Ethik vorgebildet findet und der christlichen ›Transsubjektivierung‹ entgegenstellt, strebt die Fähigkeit des Menschen an, sich von sich selbst loszumachen (*déprendre de soi-même*⁴⁶), um sich sich selbst zuwenden zu können. Während die transsubjektivierende Selbstkultur des Christentums den Menschen als Untertan eines anderen Herrn auffasse, werde in der ›autosubjektiven‹ Selbstkultur der griechisch-römischen Antike der Mensch als Herr über sich selbst verstanden.⁴⁷

Als Folge seiner intendierten Auflösung des Menschen in sprachliche Strukturen zeigt sich in der Ethik des späten Foucault das Fehlen eines als maßgebende Bestimmung des (menschlichen) Willens fungierenden Grundes. An seine Stelle tritt der ursprungslose Ursprung des rein sprachlich verfaßten Ich, dessen Prinzip seine willkürliche Freiheit zur Selbstverwirklichung, genauer zu einem permanenten Sich-ein-anderer-Werden ist: »Das ›Ich‹ ist von keiner anfänglichen und dauernden Selbigkeit getragen, sondern es lebt im permanenten Aufbrechen seiner Identität, wie auch die Sprache im unendlichen Verschieben ihr wesensloses Wesen zeigt«⁴⁸. Dieses sprachliche Ich bewegt sich auf der Mitte zwischen einem doppelten Außen, einem inneren Außen des Begehrens bzw. der Lüste und einem äußeren Außen der Wissens- und Machtfelder, die beide in einem offenen Spiel bestimmend auf das Ich einwirken. Dabei ist die Möglichkeit, sich im Spiel mit den Elementen des Begehrens und den Normen des Macht-Wissenskomplexes mit von ästhetischen Werten bestimmten Selbsttechniken immer wieder ein anderer zu werden, stets offenzuhalten. Maßgeblich ist nur der Wille jedes individuellen Menschen, seine jeweilige Andersheit insbesondere in sprachlichen Produktionen zu verwirklichen. Der Imperativ

⁴⁶ Vgl. M. FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, in: DÈ 4, 675; vgl. Michel Foucault oder die Sorge um die Wahrheit, übers. v. W. Seitter, in: F. EWALD (Hg.), *Pariser Gespräche*, Berlin 1989, 25.

⁴⁷ Zu dieser ›auto-subjektiven‹ Selbstkultur der Antike nach Auffassung Foucaults vgl. RUHSTORFER, *Konversionen*, s. Anm.1, 92: »Moral und Selbstpraktik‹ der Griechen und Römer sind ihrerseits aber nichts Verbindliches, enthalten keine all-gemeingültige Wahrheit, ja werden nicht einmal als ein vorbildliches Programm vorgestellt. Zwar kann Foucault die griechisch-römische Selbstkultur als ein mögliches Vorbild für die gegenwärtige Situation, in welcher der Einzelne sich ohne Verbindlichkeit entwerfen muß, anpreisen, er kann aber andererseits auch auf die Einzigartigkeit der jeweiligen historischen Situation verweisen, ja sogar die Antike im Ganzen als einen ›großen Irrtum‹ bezeichnen. So wird die antike Selbstkultur ihrerseits nur ein Element in der Reihe der Verneinungen des unendlichen Urteils, das immer ins Andere, Offene, Unbestimmte drängt«.

⁴⁸ Ebd., 59.

der Selbstsorge gebietet ein fortwährendes Errichten und Überschreiten der Grenzen des Selbst in Akten der ästhetischen Willkür und des persönlichen Stils⁴⁹; als in unaufhörlich variierten Selbsttechniken realisierter führt er zu einem Kult des Selbst. Bestimmend ist in dieser Form der Selbstsorge einzig der Wille zum permanenten Anderssein, zur Transformation, zur Ablehnung jeder Verbindlichkeit. Es gilt: »S(s) ist nicht S(p)1, nicht S(p)2, nicht S(p)n und so fort ins Unendliche. Es liegt also in der Aussage, daß das Subjekt nicht mit sich identisch ist, bei Foucault ein *unendliches Urteil* vor. Eine unendliche Differenzierung und ein unendlicher Aufschub konstituieren das Selbst. ... Damit ergibt sich eine unendliche Reihe von Selbsten. Die Wahrheit des Selbst ist somit die Spur der ins Unendliche sich fortsetzenden Reihe von Selbstentwürfen«⁵⁰. So wird das Selbst vom Anderen in jeder, in sprachlicher, weltlicher und geschichtlicher, Hinsicht bestimmt. Foucaults anarchische Subversion von Prinzipien richtet sich nicht nur gegen die vermeintlich selbstzerstörerische Enteignung des menschlichen Willens durch das Christentum, sondern gegen jede Form des Herrschaftswissens. Denn der Focus der Foucaultschen Machtkritik, die sich auf Machtverhältnisse in allen Formen menschlicher Beziehungen erstreckt, ist die Minimierung der Beherrschung. Zum ethischen Denken Foucaults, das unter der bestimmenden Maßgabe des (individuellen) Willens zur Selbstverwirklichung steht, gehören aber nicht nur die Kritik der Subjektionsweisen des Menschen und das Wissen um die Technologien des Selbst (Selbstkultur), sondern auch die ebenfalls prinzipiell endlosen Spiele der Wahrheit – die zugleich auch Spiele um die Macht sind; Wahrheit als Annäherung des Denkens an die jeweilige Sache bzw. als Entsprechung von beiden soll zwar möglich sein, kann jedoch niemals wirklich werden und ist daher streng genommen unmöglich. Denn beide, Sprache und Sache, tauschen gleichsam beständig ihren Ort, sind also nie darauf festgelegt, Ursache oder Wirkung zu sein. Wahrheit ist für Foucault ohnehin keine (vor-) gegebene, sondern nur eine getane, sie ist »eine gewaltsame Tat aus dem Willen zur Macht und dem unpersönlichen Willen zum Wissen«⁵¹.

⁴⁹ Ebd., 67.

⁵⁰ Ebd., 65f.

⁵¹ Ebd., 112.

5. Eine Zusammenfassung der radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken Michel Foucaults und der Versuch einer Antwort auf diese Herausforderung

Der Tod des Subjekts und damit auch des weltlichen Menschen der Moderne, den Foucault ganz unpathetisch verkündet, scheint mir eine Spätfolge des von Friedrich Nietzsche pathetisch proklamierten ›Todes Gottes‹ zu sein. In nuce wird diese Konsequenz aus dem ›Tod Gottes‹ schon in der Rede des sog. ›tollen Menschen‹ im Abschnitt 125 von Nietzsches Werk ›Die fröhliche Wissenschaft‹ vorausgesagt:

»Wohin ist Gott? Rief er [sc. der tolle Mensch], ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet*. – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der gefährlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – und wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!«⁵².

An dieser Rede des ›tollen Menschen‹ interessiert in unserem Zusammenhang nur die Auswirkung des proklamierten Todes Gottes auf den bzw. die Menschen. Die Loskettung der Erde von ihrer Sonne, d. h. der Welt des Menschen von Gott, führt dazu, daß der Mensch ›fortwährend‹, wie es heisst, am Stürzen ist, und zwar nach allen Seiten; denn er hat mit dem Gottesglauben seinen Halt sowie seine Zielrichtung, sein ›Oben und Unten‹, verloren. Seine Vorwärtsbewegung hat daher den Charakter eines ziel- und orientierungslosen Stürzens, das aber heisst: eines besinnungslosen, weil fremdbestimmten Fallens, angenommen. Das unendliche Nichts des vollkommenen Nihilismus ist nach dem Tode Gottes zum licht- und wärmelosen Raum der heillosen

⁵² F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch, Abschnitt 125, in: DERS., Kritische Studienausgabe, hg. v. G. COLLI/M. MONTINARI, Bd. 3, München 1999, 480f (Hervorhebung im Original).

Bewegung des Menschen geworden. Es kommt, um mit den Worten des ›tollen Menschen‹ zu sprechen, immerfort die Nacht und mehr Nacht. Der ohne den Gottesglauben eiskalt und dunkel gewordene Lebensraum des Menschen ist diesem einprägsamen Bild zufolge offenbar ausweg- und endlos; bei dem vom Menschen als dem Mörder Gottes selbst verschuldeten Tod Gottes handelt es sich also um keine vorübergehende Nacht der Gottesfinsternis, auf die wieder ein Sonnenaufgang und mit ihm ein neuer Tag erfüllten Gottesglaubens und damit menschenwürdigen Lebens folgen würde, sondern um eine Schicksalswende des Menschen, die einer Katastrophe ungeahnten Ausmaßes für das menschliche Dasein gleicht. Es kommt hinzu, daß die Größe dieser Untat, die den Menschen zum ›Mörder aller Mörder‹ gemacht hat, eine unendlich große Schuld auf ihn lädt, die er durch nichts, durch keine eigene Sühneleistung mehr ausgleichen und aufheben kann. Nietzsche hat selbst geahnt, daß die Größe dieser Tat, wie er selbst sagt, ›zu gross für uns‹ ist, daß also das genuin Menschliche im Menschen die endgültige Verabschiedung Gottes aus dem menschlichen Leben auf Dauer nicht überleben wird. Das spezifisch Menschliche aber ist zumindest seiner klassischen, aristotelischen und thomanischen Bestimmung nach der Geist bzw. (bei Thomas v. Aquin) die Geistseele als das Formprinzip der menschlichen Person. Die im Denken Foucaults vollzogene Auflösung der geistigen Wesensnatur des Menschen scheint mir daher eine, und zwar die einschneidendste und signifikanteste, Spätfolge des Todes Gottes für den Menschen zu sein. Diese Auflösung führt folgerichtig zur Gleichsetzung des Menschen mit seinem bloßen, d. h. nicht geistig gesteuerten, sondern gleichsam seelenlos gewordenen Leib. Dessen ihm eigene Triebe und Bedürfnisse, d. h. die rein körperlichen Schmerzen und Lüste, werden folglich zur einzigen, zur einheits- und identitätslosen, weil ständig wechselnden Bestimmung des Menschen im Sinne von ›ich begehre, also bin ich‹. In dieser Auffassung des Menschen bricht dessen genuin personale Seinsdimension daher weg. Dies zeigt sich bereits in Foucaults grundsätzlichem Verständnis von Subjekt-Sein, das kein selbstbestimmtes Selbstverhältnis, sondern ein durch Formen der Macht fremdbestimmtes Abhängigkeits- und Unterwerfungsverhältnis bedeutet. Die bewegende Kraft hin zur Auflösung der personalen Identität des Menschen aber ist dessen Wille zur ›Ent-subjektivierung‹, d. h. zur Aufhebung nicht nur jeder Fremdbestimmung, sondern mehr noch jeder Form von Identität und Kontinuität und damit der Wille zum ständigen eigenen Anderssein, der durchaus als eine in die Endlichkeit der eigenen Existenz fehlgeleitete, weil sich selbst mißverstehende religiöse Suche nach dem ganz Anderen begriffen werden kann. So degeneriert die dem Menschen seinsmäßig bzw. wesensnotwendig aufgegebene Selbstsorge zu einem qualitäts- und endlosen, weil von keiner zu erfüllenden Wesensbestimmung

des Menschen finalursächlich geleiteten, Prozeß der Selbstfindung; diese für postmoderne Lebenswelten charakteristische ›autosubjektive‹ Selbstkultur kann folglich nur den Charakter einer von dem Novitätseffekt zehrenden permanenten Selbstinszenierung annehmen, die die Wahrheit des Menschen zur end- und somit auch ziel- und sinnlosen Reihe seiner immer neuen Selbstentwürfe verkommen läßt. So führt die Auflösung personaler Identitätsstrukturen reflexiver, volitiver und nicht zuletzt gedächtnismäßiger Natur zu einer weitgehenden Trivialisierung und Banalisierung der menschlichen Existenz in den endlosen Transformationen der dann noch verbleibenden primär triebhaften Wünsche und Bedürfnisse ihrer leiblichen Verfaßtheit. Die *particula veri* dieser vollendet gedacht menschenunwürdig gewordenen postmodernen Selbstkultur einer im schlechten Sinne des Wortes unendlichen Selbstbestimmung und -differenzierung dürfte in der Gegebenheit liegen, daß in dieser Welt das Selbst des Menschen in der Tat mit sich nicht wirklich und schon gar nicht restlos zur Deckung kommen kann, weil der Ort seiner Erfüllung jenseits von Raum und Zeit liegt. Es bedarf daher, um schon in dieser innerweltlichen Existenzweise Halt, Geborgenheit und eine das ganze Leben umspannende, weil über es hinausführende, kraft- und sinnspendende Zielausrichtung zu finden, einer, um mit Foucault zu sprechen ›Trans-subjektivierung‹ des Menschen, d. h. einer ihm aus Gnade geschenkten Transformation, die er selbst nicht mehr leisten, der er sich aber öffnen kann.

Die charakteristisch postmoderne Vergleichültigung des menschlichen Selbst und seiner Wahrheit führt bekanntermaßen auch zur Lokierung bis hin zur Ablehnung von personalen und nicht zuletzt von sittlichen Verbindlichkeiten im intersubjektiven, zwischenmenschlichen Bereich und damit zum Willen nach einem möglichst raschen Austausch von zwischenmenschlichen, nicht zuletzt auch von partnerschaftlichen Beziehungsgefügen.

Diese tendenzielle Aufhebung intersubjektiver Verbindlichkeiten zeigt sich geradezu paradigmatisch in Foucaults Verständnis der menschlichen Sexualität. Denn in der Selbstüberschreitung des sexuellen Begehrens ist nach Foucault der Wille zum endlos und damit immer wieder Anderen die treibende Kraft. Was die menschliche Sexualität in den Augen Foucaults gleichsam zum Allmachtsträger des menschlichen Lebens werden läßt, ihr eine prinzipielle Bedeutung verleiht, ist ihre das jeweilige Subjekt des Begehrens als ein solches durch Begrenzung konstituierende und zugleich entgrenzende Funktion. Foucault scheint also zu wissen, daß Begrenzung bzw. Begrenztsein und der Wille zur Entgrenzung, zur Transgression, konstitutiv zum Menschsein gehören. Zeigt sich aber in dieser menschlichen Seinsstruktur von Begrenztsein bei gleichzeitigem Willen nach Entgrenzung nicht eine formale Gemeinsamkeit mit dem christlichen Verständnis des kreatürlichen Men-

schen als eines zwar seinsmäßig endlichen, aber auf Erfüllung mit der Unendlichkeit Gottes hin angelegten Wesens, das sich selbst überschreiten muß, um sich diese Vollendung schenken lassen zu können? Und ist nicht das Pathos der Unmittelbarkeit im nackten Trieb zum Anderen hin sowie das der Bestimmungslosigkeit von allem ein Abglanz jener wahren Unmittelbarkeit der erfahrungshaften Vereinigung des Menschen mit Gott als dem für uns auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit vollkommen Bestimmungslosen, einer Einswerdung, die das heute meist unbewußt bleibende und dennoch nicht weniger wirksame Sehnsuchtsziel im Grunde allen menschlichen Daseins ist? Und ist nicht eine radikale Abkehr von sich selbst, ein »Sich-von-sich-selbst-Losmachen« eine notwendige Bedingung für die Erfüllung des Menschen in dieser Erfahrung seiner unmittelbaren Anwesenheit bei Gott? Selbstverständlich, das »dépandre de soi-même« Foucaults meint inhaltlich etwas ganz anderes als diese Abkehr von der Wirksamkeit des eigenen (menschlichen) Willens gegenüber dem göttlichen Willen, radikalisiert in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott. Es gibt gerade keine fundamentalen inhaltlichen Gemeinsamkeiten zwischen postmodernem Subjekt-Denken und einer christlichen Auffassung des Menschen, aber immerhin, wie diese Überlegungen andeuten sollen, möglicherweise doch noch formale Analogien, die die ursprüngliche Abkünftigkeit der Grundintention des einen vom anderen plausibel machen könnten. Foucaults eigene biographische Herkunft aus dem Christentum wirft auf diese Vermutung im übrigen ein bezeichnendes Licht.

Auch in Foucaults Grundverständnis von Wirklichkeit als Unbestimmbarkeit zeigt sich eine, wenn auch stark gebrochene, Abkünftigkeit von traditionellen Bestimmungen abendländischer Metaphysik: der Grundzug des mikro- und des makrophysischen Bereichs ist nach Foucault, wie gesehen, die Unbestimmbarkeit. Denn Unbestimmbarkeit ist, ebenfalls mit Foucault gedacht, das Grundmerkmal der Seinsweise des Körpers in seiner unendlichen Pluralität und anarchischen Singularität. Nun kennt die philosophische Tradition im abendländischen Denken neben der intensiven oder negativen Unendlichkeit Gottes auch eine privative Unendlichkeit der Materie: Negativ unendlich (negative infinitum) ist die Aktualität Gottes als des cusanischen maximum absolutum, »insofern von ihr jede Einschränkung und Begrenzung verneint wird, sofern sie alle Seinsmöglichkeit überhaupt in Wirklichkeit ist«⁵³. Entsprechend ist Gott nach Johannes Scotus Eri-

⁵³ M. ENDERS, Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus, in: M. THURNER (Hg.), Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen

ugena unbegrenzt und gestaltlos, »weil er selbst als das für alles andere Formgebende von keiner anderen Form bestimmt und begrenzt wird, mithin jede Form überragt«⁵⁴. In einem inhaltlich hierzu entgegengesetzten, formal aber analogen Sinne ist die Materie unbestimmt: »Die Materie ist unbegrenzt und gestaltlos, insofern sie an ihr selbst nicht Form, sondern bedürftig ist, durch eine ihr von außen zukommende Form bestimmt und geformt zu werden«⁵⁵. Die Materie bzw. das Universum als die Gesamtheit aller endlichen Entitäten bei Cusanus ist daher nur ein privativ, ein aus Mangel an vollkommener Aktualität des Seins Unbegrenztes bzw. Unendliches. Nun ist diese privative Unendlichkeit der Materie nicht einfach identifizierbar mit der Unbestimmbarkeit des körperlichen Seins bei Foucault, weil die Materie gemäß ihrer klassischen Auffassung zwar selbst unbestimmt, wohl aber durch die Formen als Seinsprinzipien bestimmbar ist. Doch gemeinsam ist ihr mit der von Foucault gedachten Wirklichkeit nicht nur des Menschen, sondern der Welt im ganzen das privative Unbestimmt- und Unbegrenztsein, das man im Urteil in der Tat nur mit der Kategorie der unendlichen Limitation angemessen beschreiben kann.

Abschließend soll eine, wenn auch nur vage, Prognose zur Zukunft des postmodernen Denkens versucht werden:

Der propositionale Gehalt der von Foucault formulierten Position muß, weil er schon gemäß seiner Aussageform als universell gültig angenommen wird, auch auf sie selbst bezogen und angewendet werden können; mit anderen Worten: Foucaults Behauptung, daß Mensch und Welt identitätslos und damit unfähig seien, bleibend bestimmt werden zu können, stellt selbst eine begriffliche Bestimmung dar, die er gemäß seinem eigenen Ansatz schwerlich rechtfertigen kann, weil sie sich zu ihrem Inhalt, d. h. zu seiner Annahme einer universellen Unbestimmbarkeit, widersprüchlich verhält. Nun hatten wir gesehen, daß der Widerspruchssatz im postmodernen Denken de facto außer Kraft gesetzt wird und, wie sich jetzt zeigt, auch werden muß, wenn sich dieses Denken überhaupt artikulieren, d. h. assertorisch positionieren will. Damit muß es sich aber eingestehen, daß seine eigene Position genauso gleich-gültig ist wie die aller anderen, auch die der von ihm zum Teil heftig kritisierten Positionen. Mit anderen Worten: Die Vergleichsgültigung von allem muß sich selbstreferentiell auch auf Foucaults eigene

Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin 2002, 411 (mit den entsprechenden Belegstellen).

⁵⁴ M. ENDERS, Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3, 1998 57 (mit den entsprechenden Belegstellen).

⁵⁵ Ebd., 57 (mit den entsprechenden Belegstellen).

Position beziehen lassen und relativiert daher deren eigenen Wahrheitsanspruch; schärfer gesagt: In die Form eines Urteils gebracht, hebt sich das postmoderne Denken Foucaults – und übrigens auch Derridas – als eine eigene Position selbst auf. Was dann noch bleibt, ist tatsächlich nur noch das endlose Geriesel einer Sprache, die nach der Selbstauflösung des menschlichen Subjekts genau genommen keine menschliche, keine uns zurechenbare Sprache, in der personales Menschsein sich ausdrückt, mehr sein kann. Wer aber ist der Sprecher dieser Sprache? Ist es die automatenhaft bzw. virtuell verselbständigte Sprache der vom Menschen künstlich produzierten Sprachsysteme, die ihren Schöpfer überleben? Oder verweist die angedeutete Konsequenz des postmodernen Subjektivitätsverständnisses auch zurück in den unvorstellbaren Anfang von Sprache, der dann nur noch alleine wirklich spricht, weil er die Sprache des nach dem Untergang des geistigen Menschen einzig noch personal Sprechenden ist? Denn Gott kann zwar für uns, nicht jedoch an sich selbst sterben.