

# SUBJEKTIVITÄT UND WAHRHEIT BEI MICHEL FOUCAULT

*Markus Enders*

## 0. Einleitung

Die nachfolgenden Überlegungen sind zweigeteilt. In ihrem ersten, die Kapitel 1-4 umfassenden Teil versuchen sie eine Darstellung von Michel Foucaults Auseinandersetzung mit dem Subjektivitätsgedanken in den drei großen Perioden seines literarischen Schaffens zu geben. In ihrem zweiten Teil, der die Kapitel 5-7 einschließt, soll der Versuch unternommen werden, Foucaults radikal antitraditionelles Verständnis der Wahrheit im Zusammenhang mit seiner Verabschiedung des Konzepts eines einheitlichen Subjekts zu bestimmen. Dabei soll ein besonderes Augenmerk auf Foucaults eigene Konstruktion einer ‚Geschichte der Wahrheit‘ gelegt und zugleich gezeigt werden, worin der Vorbildcharakter von Friedrich Nietzsches Analyse des menschlichen Erkennens für Foucaults Versuch einer exemplarischen Rekonstruktion der geschichtlichen Genese von Wahrheit liegt. Anstelle einer Zusammenfassung der Ergebnisse unserer Interpretation soll abschließend Foucaults von Nietzsche übernommene Erkenntniskritik auf sein eigenes Subjektivitäts- und Wahrheitsverständnis angewandt werden.

## 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“<sup>1</sup> seiner Forschung sei. Gleichwohl ist die von ihm durchgeführte Analyse der Macht für seine Frage nach dem Subjekt unerlässlich,<sup>2</sup> weil dieses immer „auch in sehr komplexen

1 Vgl. M. FOUCAULT, Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow (Hgg.), MICHEL FOUCAULT. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim <sup>2</sup>1994, 243.

2 Vgl. hierzu auch Foucaults programmatischen Titel seines Aufsatzes ‚Das Sub-

Machtverhältnissen<sup>43</sup> 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 Unterworfene; 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.“<sup>44</sup> ‚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, unterworfenes‘ 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“<sup>45</sup>; 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).“<sup>46</sup> 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.

Michel Foucault gliedert selbst seine wissenschaftliche Arbeit in drei Phasen<sup>7</sup>: In die *archäologische*, in die *genealogische* und in die *ethische* Phase.

jekt und die Macht‘: „Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“ (DERS., *Das Subjekt und die Macht*, art. cit., 243).

- 3 Vgl. FOUCAULT, *Das Subjekt und die Macht*, art. cit., 243: „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.“
- 4 FOUCAULT, *Das Subjekt und die Macht*, art. cit., 246f.
- 5 FOUCAULT, *Das Subjekt und die Macht*, art. cit., 247.
- 6 FOUCAULT, *Das Subjekt und die Macht*, art. cit., 247; 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.“
- 7 Vgl. (Stellenangaben ohne Nennung des Autors beziehen sich im folgenden auf Michel 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 Vols. ed. par Daniel Défert et François Ewald, Paris 1994, 4,223; vgl. Das

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.“<sup>8</sup> Diesen Wissensformationen sind die Menschen als ‚Subjekte‘ unterworfen. Die zweite, *genealogische* Phase seines Denkens beginnt mit „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“,<sup>9</sup> 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 I“, 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“<sup>10</sup> im Zentrum der Aufmerksamkeit. Untersucht wird gemäß Foucaults Selbstverständnis „die Art und Weise, in der ein Mensch sich selbst in ein Subjekt verwandelt“<sup>11</sup>. Diese Phase steht daher themenbedingt im Zentrum der Aufmerksamkeit der folgenden Überlegungen.

Subjekt und die Macht, art. cit., 243; zu dieser Phaseneinteilung vgl. K. RUHSTORFER, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004, 53f.; die in den Kapiteln 1-4 dieses Beitrages entwickelten Überlegungen stützen sich zu einem großen Teil auf die Ergebnisse des Foucault-Teils dieser ausgezeichneten Studie von Karlheinz Ruhstorfer.

8 Das Subjekt und die Macht, art. cit., 243.

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

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

11 Das Subjekt und die Macht, art. cit., 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 Le sujet et le pouvoir, in: DÉ 4,223.

## 2. Das Subjekt in der ersten, *archäologischen* 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“<sup>12</sup>. 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.“<sup>13</sup> 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.“<sup>14</sup> 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 radikalierter Einfluß von Merleau-Ponty zu sein, zumal Merleau-Ponty für Foucault ein wichtiger und von ihm selbst, wenn auch erst spät, anerkannter Anknüpfungspunkt war.<sup>15</sup> Denn Merleau-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“<sup>16</sup> 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“<sup>17</sup>. 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“<sup>18</sup>.

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

13 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 115.

14 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 116.

15 Vgl. Structuralisme et Poststructuralisme, in: DÉ 4,434.

16 Vgl. M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von R. BÖHM, (Phänomenologische Forschungen, Bd. 7), Berlin 1966, 402.

17 M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, op. cit., 403.

18 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 58, Anm. 33; vgl. DERS., ebd.: „Die Verab-

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 inkarnatorischen<sup>19</sup>, leiblich zur Welt hin geöffneten Subjektivität des Menschen fest, die er zugleich als eine auf Kommunikation mit anderen hingeeordnete ‚Intersubjektivität‘ versteht, deren primäre Weise ihrer Existenz als ihres ‚Seins-zur-Welt‘ die der leiblich vermittelten Wahrnehmung ist.<sup>20</sup>

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‘<sup>21</sup> ist. So zielt die Auflösung des mit der Moderne 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.<sup>22</sup> Um diese weitreichende These zu plausibilisieren, soll die Vorgehensweise von Foucaults Archäologie des Wissens mit Ruhstorfer wie folgt skizziert werden:

scheidung 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 ursprungslose Ursprung.“

- 19 ‚Inkarnatorisch‘ insofern, als sie, wie M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., 404, sagt, „stets ihren Leib nach sich zieht.“
- 20 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., 413: „... , denn Existieren heißt Zur-Welt-sein. ... Die transzendente Subjektivität ist enthüllte, 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.“
- 21 Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1974, 27; vgl. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 15; hierzu vgl. RUHSTORFER, *Konversionen*, op. cit., 117: „Wenn Foucault den Menschen als eine ‚Falte in unserem Wissen‘ bezeichnet, so bedeutet dies, daß er eine sprachliche, ‚grammatische Falte‘ ist.“
- 22 Vgl. hierzu RUHSTORFER, *Konversionen*, op. cit., 114f.: „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.“

„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 Schwebe 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.“<sup>23</sup> Es ist daher geradezu die Aufgabe der Archäologie, „das mit sich identische Subjekt anzugreifen.“<sup>24</sup>

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß *Jacques Derridas* Annahme einer endlosen ‚différance‘ als Bestimmung des Denkens unmittelbar 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

23 RUHSTORFER, *Konversionen*, op. cit., 117ff.

24 RUHSTORFER, *Konversionen*, op. cit., 122.

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 gewesen 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 (sc. daß) das alles ist“<sup>25</sup>. Daher besteht nach Foucault die gleichsam aufklärerische Aufgabe des Denkens darin, diejenigen Mythen wie Gott und den (identischen) Menschen, die uns seither unsere primären Daseinszwecke gaben, zu zerstören.<sup>26</sup> Karlheinz Ruhstorfer hat in seiner schon mehrfach zitierten Untersuchung gezeigt, daß dieser Tod

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

26 Hierzu vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 121.

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.“<sup>27</sup> Dieser Selbsterhalt einer im schlechten Sinne des Wortes unendlichen Bewegung als solcher – des Ausschließens von je einer Bestimmung – aber impliziert die Suspension der Gültigkeit 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 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 vollzogenen Sexualität paradigmatisch verwirklichte Transgression des Unterschieds von Innen und Außen konstituiert nicht nur das Individuum im Sinne von: „Ich begehre, also bin ich“<sup>28</sup>, sondern „führt auch zur Subversion der Grenze von Reflexion und

27 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 45.

28 Vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 132: „Die Grenze, welche durch die

Fiktion, von Wissenschaft und Dichtung“<sup>29</sup>. 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.“<sup>30</sup>

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 ‚Entsubjektivierung‘ des Menschen in der zweiten, *genealogischen* Phase im Denken Foucaults

Foucaults Versuch einer Aufdeckung der Herkunft des Wissen-Macht-Komplexes aus der christlichen Hermeneutik: des Selbst, „aus dem Zwang, die Wahrheit über sich zu sagen und der damit verbundenen Maßnahme an einem allgemeinen und notwendigen Gesetz oder dem Willen Gottes“<sup>31</sup> dient der Bekehrung als Abwendung von Fremdbestimmung und der „Zuwendung zur Selbstbestimmung auf Grund der Sorge um sich“<sup>32</sup>. Das Selbst des Menschen, zu dessen selbstbestimmter Sorge Foucault aufruft, aber 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 menschliche Körper, als sprachlich verfaßt angenommene menschliche Seele als ein durch eine bestimmte Technologie der Macht produziertes Gefängnis des Körpers auffaßt.<sup>33</sup>

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.“

29 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 139.

30 Das Denken des Außen, in: Schriften in vier Bänden, Dits et écrits, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2001, 677; vgl. La pensée du dehors, in: DÉ 1,523.

31 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 94.

32 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 94.

33 Vgl. Surveiller et punir, La naissance de la prison, Paris 1975, 34; vgl. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1994, 41; zu Foucaults Verständnis von Körper und Seele des Menschen vgl. RUHSTORFER, KON-

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“<sup>34</sup> im Abendland; Gott als der ehemalige Grund von allem erscheint so gleichsam ein letztes Mal im Sex: „Le sexe, raison de tout“<sup>35</sup>. 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.

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“<sup>36</sup>, 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

versionen, op. cit., 96: „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 Leib‘. Wie der Signifikant dem Signifikat vorgängig ist, so ist der Leib 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 Leibes – in genauer Verkehrung der platonischen Verhältnisse.“

34 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 97.

35 Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt 1983, 99; vgl. Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Paris 1976, 103; hierzu vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 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.“

36 Vgl. Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Paris 1976, 184; Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt 1983, 167; zu Foucaults Verständnis der ‚Bio-Macht‘ vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 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.“

Wille zum Leben die oberste Bestimmung des Menschen.“<sup>37</sup> 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“<sup>38</sup> ist. Nach Foucaults Abwehr auch des Begehrens (*désir*) des ‚Es‘ bzw. der ‚Bio-Macht‘ bleiben nur noch die Lüste (*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.“<sup>39</sup> 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“<sup>40</sup> 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“<sup>41</sup>; 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.“<sup>42</sup> In seiner nicht weniger subversiv verfahrenen Geschichtsschreibung versucht Foucault die Historie vom „zugleich metaphy-

37 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 104.

38 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 104f.; zu Foucaults Verständnis von ‚Ereignis‘ vgl. *L'ordre du discours*, Paris 1971, 59; 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: Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès, hg. v. Jens Mattern, Gabriel Motzkin und Shimon Sandbank, Berlin 2000, 67-77.

39 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 107.

40 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 108.

41 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 108.

42 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 107f.

sischen und anthropologischen Modell des Gedächtnisses<sup>43</sup>, 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.“<sup>44</sup> Die Praxis der diskontinuierlichen Diskurse stellt eine endlose Reihe dar, die keine Mitte besitzt und nicht auf eine gegebene Wahrheit bezogen ist.

#### 4. Die ‚Autosubjektivierung‘ des Menschen in der dritten, *ethischen* 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 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 (*dépendre de soi-même*<sup>45</sup>), 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.<sup>46</sup>

- 43 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.
- 44 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 113.
- 45 Vgl. *Le souci de la vérité*, in: DÉ 4, 675; vgl. MICHEL FOUCAULT oder die Sorge um die Wahrheit, übers. v. Walter Seitter, in: François Ewald (Hg.), Pariser Gespräche, Berlin 1989, 25: „Was kann die Ethik eines Intellektuellen sein ... wenn nicht dies: sich ständig instanzzusetzen, sich von sich selber loszumachen (was das Gegenteil von Konversion ist)?“
- 46 Zu dieser ‚auto-subjektiven‘ Selbstkultur der Antike nach Auffassung Foucaults vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 92: „‚Moral und Selbstpraktik‘ der Griechen und Römer sind ihrerseits aber nichts Verbindliches, enthalten keine allgemeingültige Wahrheit, ja werden nicht einmal als ein vorbildliches Programm vorgestellt. Zwar kann Foucault die griechisch-römische Selbstkultur

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 wesenloses Wesen zeigt.“<sup>47</sup> 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 der Selbstsorge gebietet ein fortwährendes Errichten und Überschreiten der Grenzen des Selbst in Akten der ästhetischen Willkür und des persönlichen Stils;<sup>48</sup> als ein 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.“<sup>49</sup> So wird das Selbst vom Anderen in jeder, in sprachlicher, weltlicher und geschichtlicher, Hinsicht bestimmt. Foucaults an-archische Subversion von Prinzipien richtet sich nicht nur gegen die vermeintlich selbstzerstörerische

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.“

47 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 59.

48 Hierzu vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 67.

49 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 65f.

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.

## 5. Foucaults Verständnis von Wahrheit und die endlosen Spiele des Wahren und des Falschen

Foucault greift zwar das traditionelle, korrespondenztheoretische Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen dem Erkennen und den erkannten Gegenständen bzw. zwischen den bezeichnenden Worten und Sätzen und den von ihnen bezeichneten Gegenständen bzw. Sachverhalten auf, interpretiert dieses jedoch in einer ganz untraditionellen Weise; denn gemäß seiner generellen Annahme einer universellen Nicht-Identität kann es keine gleichbleibenden Sachen oder Sachverhalte geben, auf die sich das Erkennen aufnehmend bzw. abbildend beziehen könnte; vielmehr ist für ihn der sprachliche Hinweis auf einen Sachverhalt gerade ein Anzeichen dafür, daß dieser selbst abwesend ist. Wenn sich aber der Sachverhalt in einer gleichsam unendlichen Spur stets entzieht, dann kann Wahrheit als Übereinstimmung des Gesagten mit dem jeweiligen Sachverhalt als seinem Worüber nie wirklich und daher streng genommen – dies sei gegen Foucault gesagt – auch nicht möglich sein.<sup>50</sup> 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“<sup>51</sup>.

Weil sich also nach Foucault das zudem rein sprachlich verfaßte Denken der stets oszillierenden Realität nicht annähern kann, kann es für ihn auch

50 Vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 84: „Wenn nun aber die Wahrheit die Entsprechung von Wort und Sache ist, dann bleibt die Wahrheit stets eine nur mögliche, eine stete *Möglichkeit*, der keine *Wirklichkeit* ... vorausgeht. Die *Möglichkeit* ist primär und die *Wirklichkeit* sekundär.“

51 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 112.

keine objektive, überhistorische Wahrheit, sondern nur historisch bedingte Formen von Wahrheit geben, die sich zum Teil als menschliche Konstrukte und Fiktionen erweisen. Um dies noch deutlicher zu machen, soll zunächst auf Foucaults gleichsam definitorische Bestimmung der Wahrheit eingegangen werden: Foucault versteht unter Wahrheit „l'ensemble des procédures qui permettent ... de prononcer des énoncés qui seront vrais“<sup>52</sup>, d. h. die Gesamtheit derjenigen Verfahrensweisen, die es erlauben, wahre Aussagen zu treffen.<sup>53</sup> Diese Prozeduren und Regeln aber sind nach Foucault geschichtlich bedingte, mithin kontingente, diskursive und nicht-diskursive Praktiken, gleichsam eine „Sammlung von Regeln, womit in einer gewissen Epoche über das Gute und Böse, über das Wahre und Falsche entschieden wird“<sup>54</sup>. Diese Regeln aber haben den Charakter von Spielregeln, sie bestimmen die ‚Wahrheitsspiele‘, d. h. die „Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und [gedacht werden] muß“<sup>55</sup>. Mit dem Wort ‚Spiel‘ bezeichnet Foucault expressis verbis ein „Ensemble von Regeln der Wahrheitsproduktion“<sup>56</sup>. Die genannten Regeln „sind in einer Kultur gegeben. ‚Geber‘ dieser Diskurspraktiken kann

52 Dits et Écrits, vol. 3, 407.

53 Noch konkreter bestimmt er ‚Wahrheit‘ an einer anderen Stelle: „par vérité [il faut] entendre un ensemble de procédures réglées par la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés (Dits et Écrits, vol. 3, 113).

54 Vgl. F. S. MÜLLER, Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus, Epistemata, Reihe Philosophie, Bd. 371, Würzburg 2004, 79: „Die Prozeduren, Regeln oder Strukturen, die nach Foucault Wahrheitsansprüche erst ermöglichen, sind selbst historisch bedingt und wechselhaft, so daß man sagen kann, daß die Basis der Wahrheitsansprüche eine Struktur ist, die selbst jenseits der Wahrheit liegt und keine tiefere, vernünftige Grundlage hat. ... Deshalb spricht Foucault in *Naissance de la biopolitique* (1979) von régimes de vérité (79c; 2,A). Ein ‚régime‘ ist die Sammlung von Regeln, womit in einer gewissen Epoche über das Gute und Böse, über das Wahre und Falsche entschieden wird. Der Begriff ‚regime‘ bezeichnet somit eine Machtstruktur.“

55 *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris 1985, 13 (= *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt 1989, 13; in dem gleichnamigen Sammelband *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, hg. v. F. Ewald und B. Waldenfels, Frankfurt a.M. 1991, findet sich trotz dieses Buchtitels überraschenderweise kein eigener Beitrag zu Foucaults Verständnis der Wahrheit; Bernhard Waldenfels bemerkt im Vorwort dieses Buches, ebd., 7, treffend, „daß Wahrheiten nicht nur relativierend umspielt, sondern selbst in ‚Wahrheitsspielen‘ hineingezogen werden, ... Von universalen Geltungsansprüchen sind wir gleich weit entfernt wie von subjektiven Wunschansprüchen, da diese Wahrheitsspiele dem Wissen, Können, Begehren ihr unvermeidliches, aber keineswegs unveränderliches Gepräge geben.“

56 Vgl. *Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*, in: H. Becker u. a. (Hgg.), *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und*

der Kulturkreis, die Gesellschaft, eine soziale Gruppe oder ein einzelner Mensch sein, ausgeschlossen jedoch sind anthropologische Gegebenheiten. Auch ist zu bemerken, daß derjenige oder diejenigen, welche Spielregeln vorgeben, niemals Erstursache derselben, sondern immer nur ein Glied in einem unendlichen Vermittlungsprozeß sind. ... Die Spielregel kann vorgeschlagen, nahegelegt oder aufgezwungen sein. Entsprechend unterschiedlich ist das Maß der Freiheit in diesem Spiel.<sup>57</sup> Foucault bezeichnet dieses Ensemble von Regeln der Wahrheitsproduktion auch als ‚Problematisierung‘.<sup>58</sup> Das wissenschaftliche Wissen vermag folglich einzig die Wahrheit zu problematisieren, nicht jedoch, sie zu bestimmen. Vielmehr bleibt die Wahrheit ‚ein Spiel zwischen ‚science‘ und ‚fiction‘.<sup>59</sup> Träger dieser implizit zumindest als unbestimmbar, weil unerkennbar angenommenen Wahrheit aber sind nach Foucault sprachlich verfaßte Texte, auf die sich seine Untersuchungen beziehen. Weil die genannten, stets geschichtlichen Regeln der Wahrheitsproduktion zugleich auch Formen der Machtausübung darstellen, ist das wissenschaftliche Wahrheitsspiel ebenso ein Spiel um die Macht.<sup>60</sup> Dessen kreative Spieler sind die vielen Akteure, die zwar als Sprecher der Wahrheit auftreten, doch ohne selbst

Vorlesung 1982, Frankfurt a.M. 1985, 24: „Wenn ich sage ‚Spiel‘, dann meine ich ein Ensemble von Regeln für die Produktion der Wahrheit. Das ist kein Spiel im Sinne, daß man etwas nachahmen oder eine Komödie daraus machen würde ...; es handelt sich um das Ensemble von Verfahren, die zu einem bestimmten Resultat führen, das gemäß seinen Verfahrensprinzipien und –regeln, als gültig oder nicht, erfolgreich oder scheiternd betrachtet werden kann.“

57 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 81f.

58 Vgl. Le souci de la vérité, in: DÉ vol. 4, 670; MICHEL FOUCAULT oder die Sorge um die Wahrheit, übers. v. W. Seitter, in: F. Ewald (Hg.), Pariser Gespräche, op. cit., 17f.: „Der Begriff, der seit *Wahnsinn und Gesellschaft* meine Untersuchung leitet ..., ist der (sc. der) *Problematisierung*. ... Problematisierung heißt nicht Repräsentierung eines schon existierenden Gegenstandes durch den Diskurs. Sondern das Ensemble diskursiver oder nicht diskursiver Praktiken, das etwas ins Spiel des Wahren und des Falschen eintreten läßt und es als Gegenstand fürs Denken konstituiert (sei es in der Form der moralischen Reflexion, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der politischen Analyse usw.).“

59 RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 84; vgl. ebd.: „Zwischen der These ‚Wissenschaft‘ und der Antithese ‚Fiktion‘ herrscht ein dialektisches Verhältnis, ohne daß es zu einer Synthese kommen könnte.“ Vgl. auch DERS., ebd., 85: „Teilweise ist die Wahrheit eine reine Konstruktion und mithin Fiktion, teilweise aber ist sie die Beschreibung von vorgängigen Sachen.“ MÜLLER, Skepsis und Geschichte, 77f., hat diesbezüglich festgestellt, daß Foucault seine eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen sowohl als zeitbedingte Fiktionen als auch nicht als Fiktionen und damit widersprüchlich aufgefaßt hat.

60 Vgl. hierzu treffend RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 85: „In diesem Tun der Wahrheit spielt der Faktor Macht eine zentrale Rolle, ohne daß man sagen könnte, daß die Wahrheitsspiele nichts anderes sind als Spiele der Macht. Dennoch ist das Wahrheitsspiel auch immer ein ‚strategisches Spiel‘, d. h. ein Spiel

geistige Substanzen sein zu dürfen.<sup>61</sup> Im Ganzen gesehen schließt der Wahrheits skeptizismus Foucaults daher die Wirklichkeit und mit ihr implizit auch die Möglichkeit einer objektiven Wahrheit und damit auch nur eines einzigen objektiv wahren Urteils grundsätzlich und kategorisch aus.<sup>62</sup> Auch wenn Foucault selbst beteuert, daß für ihn Wahrheit existiere,<sup>63</sup> so existiert sie für ihn de facto nur in Gestalt von geschichtlich-kontingenten Regeln bzw. Praktiken des Wissenserwerbs innerhalb geschichtlicher Epochen oder Konstellationen. So vielfältig diese diskursiven oder auch nicht diskursiven Praktiken sind, so vieltalig ist demnach die Wahrheit, die daher nach Foucault eine Geschichte hat bzw. richtiger: selbst Geschichte, selbst ein ständiges Werden und Vergehen ist. Mit anderen Worten: An Foucaults erläuterter Definition der Wahrheit zeigt sich, daß er die Wahrheit genau besehen mit dem Kriterium von Wahrheit identifiziert; denn genau diese Funktion eines Wahrheitskriteriums erfüllen die genannten Verifikationsregeln. Foucault anerkennt also nur eine prinzipiell unabschließbare Vielfalt von geschichtlich-kontingenten Kriterien einer Wahrheit, die für ihn stets unwirklich bleibt und welche teilweise die Funktion einer regulativen Idee für das wissenschaftliche Forschen zu erfüllen, teilweise auch nur eine Fiktion zu sein scheint. Charakteristisch für sein skeptisches Verständnis von Wahrheit ist der Begriff der innergeschichtlich unabschließbaren, mithin endlosen Wahrheitsspiele, mit dem er die Wahrheitssuche der wissenschaftlichen Forschung insgesamt kennzeichnet. Denn selbstzwecklich und prinzipienlos muß die wissenschaftliche Suche nach Wahrheit genau dann werden, wenn sie als unerfüllbar und folglich endlos angenommen wird.

um die Macht. Gerade der strategische Zug des Wahrheitsspiels ersetzt die Notwendigkeit, einen Grund für die Erkenntnis entweder im Intellekt oder in der Sache zu finden, denn es kommt nicht auf die Wahrheit an sich an, sondern darauf, das Spiel zu gewinnen bzw. eine neue Relation zwischen Diskurs und dessen Gegenstand herzustellen. Ohne einen Anspruch auf Wahrheit und ohne einen Bezug zur Wirklichkeit ist aber kein Spiel zu gewinnen. So erhalten sich Wahrheit und Unwahrheit, äußere Wirklichkeit oder Fiktion als unverzichtbare Operatoren, als Elemente des Spiels.“ Vgl. auch MÜLLER, Skepsis und Geschichte, op. cit., 79: „Da es nicht um die Wahrheit als Geltung, sondern um die Wahrheit als eine Form der Macht geht, sagt Foucault in *Du Gouvernement des vivants* (1980), daß es ihm um die ‚aléturgie‘, das heißt, um die liturgische Struktur der Wahrheit (ἀλήθεια) geht (80b;3,A). Es geht ihm um ein Ritual, das durch Macht entstanden, selbst wieder Macht produziert (80b;5,A). Foucaults ganze Kulturgeschichte ist die Beschreibung und Entstehungserklärung dieser wahrheitsermöglichenden höheren Strukturen oder Diskurse.“

61 Vgl. RUHSTORFER, Konversionen, op. cit., 82: „Wer spricht die Wahrheit? Kein Einzelner und keine Allgemeinheit, sondern eine Vielheit von denkenden Subjekten, die keine *res cogitans* als geistige Substanz sind.“

62 Vgl. auch MÜLLER, Skepsis und Geschichte, op. cit., 74ff.

63 Vgl. MICHEL FOUCAULT oder die Sorge um die Wahrheit, übers. v. W. Seitter, in: F. Ewald (Hg.), Pariser Gespräche, op. cit., 16: „Alle die sagen, daß für mich die Wahrheit nicht existiert, sind einfältige Geister.“

## 6. Eine „Geschichte der Wahrheit“ – zum Verständnis von Wahrheit in Foucaults ‚Die Wahrheit und die juristischen Formen‘

Indem Foucault, wie wir gesehen haben, Wissen und Wahrheit radikal und prinzipiell historisiert, nimmt er ihnen auch ihren Objektivitäts- und Universalitätsanspruch.<sup>64</sup> Seine oben bereits angesprochene Idee einer rein geschichtlichen Wahrheit bzw. einer Geschichte der Wahrheit hat Michel Foucault in drei Vorträgen genauer entfaltet, die er im Jahre 1973 an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro gehalten hat. Unter einer solchen Geschichte von Wahrheit versteht Foucault „eine Geschichte derjenigen historisch variablen Praktiken der Erfassung und Verifikation von Wissen, die das, was zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft als wahr gilt, regulieren.“<sup>65</sup>

Diese Vorlesungen „kontrastieren drei idealtypische Verfahren der Wissenserlangung und erläutern die Dominanz je eines der Typen unter Rekurs auf ihre sozialhistorischen Kontexte und ihre herrschaftsstabilisierende Funktion. *Épreuve, enquête* und *examen*, die ‚Probe‘ und die zwei Typen von ‚Untersuchung‘, die Foucault idealtypisch kontrastiert, stehen für drei grundsätzlich verschiedene Komplexe von Praktiken, die Wahrheit hervorbringen, an deren Ende also etwas steht, was – für die Teilnehmer dieser Praktiken – als wahr gilt. Foucault versucht in einer kühnen Verdichtung eine ausschnittshafte Geschichte der Wahrheit von der Antike bis in die Moderne zu zeichnen, die dann – zumindest in diesem exemplarischen Ausschnitt – als Konkurrenz und Abfolge dieser drei Typen beschrieben werden kann.“<sup>66</sup>

64 MÜLLER, Skepsis und Geschichte, op. cit., 74, sieht in dieser Historisierung der Wahrheit eine Konsequenz aus Foucaults grundsätzlicher Auffassung von Wahrheit als eines Produkts der Sprache: „Wenn es keine objektive oder universelle Wahrheit gibt, sondern nur eine Wahrheit, die, wie wir gerade gesehen haben, das Produkt der Sprache ist; und wenn die Sprache nichts anderes als eine vermutlich durch Machtkämpfe ständig sich verändernde Instanz ist, dann ist klar, daß Foucault die Wahrheit nicht anders denken kann als eine historischbedingte Form, deren Objektivitäts- oder Universalitätsanspruch bloße Fiktion ist. Foucaults gesamtes kulturhistorisches Unternehmen zielt deshalb darauf ab, das Wissen und die Wahrheit radikal zu historisieren.“ Müllers grundsätzliche Kritik am Wahrheitsverständnis Foucaults, dieses klammere die Geltungsdimension von Wahrheit zugunsten einer äußeren Genesis der Wahrheit aus, scheint mir vollauf berechtigt zu sein.

65 M. SAAR, Nachwort zu: M. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 2004, 163.

66 M. SAAR, Nachwort zu: M. FOUCAULT, Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 163f.

Eingangs der ersten dieser drei Vorlesungen erläutert Foucault seine Absicht, die er mit diesen Vorlesungen verfolgt: Er will zeigen, „wie es möglich ist, dass soziale Praktiken Wissensbereiche erzeugen, die nicht nur neue Objekte, neue Konzepte, neue Techniken hervorbringen, sondern auch gänzlich neue Formen von Subjekten und Erkenntnissubjekten. Auch das Erkenntnissubjekt hat eine Geschichte; auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, also die Wahrheit, hat eine Geschichte.“<sup>67</sup> Demnach versteht Foucault Wahrheit formal als eine Beziehung zwischen einem Erkenntnissubjekt und einem Erkenntnisobjekt; dabei gibt es Foucault zufolge kein einheitliches Erkenntnissubjekt, sondern verschiedene Arten desselben, die durch neue Wissensgebiete und diese ihrerseits durch neue Sozialpraktiken entstehen.<sup>68</sup> Unter seiner ausdrücklich gemachten Voraussetzung, daß die Psychoanalyse die prinzipielle Stellung des menschlichen Subjekts erschüttert habe,<sup>69</sup> nimmt Foucault *expressis verbis* an, daß es die Geschichte sei, die durch Diskursphänomene ein Subjekt stets neu konstituiere.<sup>70</sup> Innerhalb der sozialen Praktiken, die zur Entstehung neuer Formen des Subjekts führen, sind nach Foucault die juristischen Praktiken am wichtigsten. Foucault möchte in diesen Vorlesungen generell zeigen, daß „die juristischen Formen und ihre Entwicklung im Strafrecht ... Ursprung einer Reihe von Wahrheitsformen“<sup>71</sup> sind. Die Geschichte dieser Wahrheitsformen aber habe eine interne und eine externe Seite: Die interne Geschichte der Wahrheit sei deren wissenschaftsgeschichtlich rekonstruierbare Geschichte; die externe Geschichte der Wahrheit reflektiere auf deren gesellschaftliche Bedingtheit: Sie umfasse die gesellschaftlich bedingten Formen von Wissen und dementspre-

67 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 10.

68 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 10: „Und ich möchte zeigen, daß dieses Wissen sich nicht einem vorhandenen Erkenntnissubjekt aufdrängte oder aufprägte, sondern eine vollkommen neue Art von Erkenntnissubjekt entstehen ließ. Die Geschichte der Wissensgebiete in ihrem Verhältnis zu den sozialen Praktiken, aber ohne den Primat eines ein für alle Mal vorgegebenen Erkenntnissubjekts bildet die erste Achse der Untersuchung, die ich Ihnen vorschlage.“

69 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 11: „Mir scheint nun, die Psychoanalyse hat diese Stellung des Subjekts nachhaltig infrage gestellt.“

70 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 12: „Es wäre interessant, wenn man einmal zu klären versuchte, wie sich im Laufe der Geschichte ein Subjekt konstituiert, das nicht ein für alle Mal gegeben ist, das nicht diesen Kern bildet, von dem aus die Wahrheit Einzug in die Geschichte hält, sondern ein Subjekt, das sich innerhalb der Geschichte konstituiert, das ständig und immer wieder neu von der Geschichte begründet wird. In Richtung solch einer radikalen Kritik des menschlichen Subjekts durch die Geschichte müssen wir uns bewegen.“

71 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 13.

chend Typen von Subjektivität und damit die Beziehungen zwischen dem Menschen als dem jeweiligen Erkenntnissubjekt und der Wahrheit.<sup>72</sup>

## 7. Foucaults Rekurs auf Nietzsches modellhafte Deutung der menschlichen Erkenntnis als des kurzzeitigen Ergebnisses eines Triebkonflikts – die Verabschiedung des traditionellen Gottes-, Wahrheits- und Subjektsbegriffs

Bevor Foucault den geschichtlichen Ursprung der ‚Untersuchung‘ (enquête) als einer für unsere Gesellschaft typischen Form von Wahrheit zu bestimmen sucht,<sup>73</sup> geht er ausführlich auf ein von ihm für seinen Versuch als das größte Vorbild bezeichnetes Modell einer historischen Analyse der Entstehung des Subjekts ohne die Voraussetzung einer vorgängigen Existenz eines Erkenntnissubjekts bei Friedrich Nietzsche ein.<sup>74</sup> Zu diesem Zweck rekurriert Foucault auf folgenden Passus in Nietzsches zwar schon 1873 entstandenem, aber erst posthum erschienenem Opusculum ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn‘:

„In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘.“

Foucault konzentriert sich in seiner Auslegung dieses Textes auf die von ihm behauptete ‚Erfindung des Erkennens‘ durch den Menschen. Hierzu führt er zwei Interpretationsmöglichkeiten aus. Nach der ersten sei die menschliche Erkenntnis ebenso wie die Religion und die Poesie und das Ideal zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt durch dunkle Machtbeziehungen erfunden.

72 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 12f.

73 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 13: „Ich möchte zu zeigen versuchen, wie sich bestimmte Formen von Wahrheit auf der Grundlage der strafrechtlichen Praxis definieren lassen. Denn die so genannte Untersuchung [‚enquête‘] – wie sie die Philosophen des 15. bis 18. Jahrhunderts durchführten, aber auch Wissenschaftler wie Geographen, Botaniker, Zoologen und Ökonomen – ist eine für unsere Gesellschaft recht typische Form von Wahrheit.“

74 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 15: „Unter den Vorbildern, an denen man sich bei der hier vorgeschlagenen Forschung orientieren kann, scheint mir Nietzsches Werk das beste, effizienteste und aktuellste zu sein. Bei Nietzsche findet man tatsächlich einen Diskurs, der eine historische Analyse der Entstehung des Subjekts und einer bestimmten Art von Wissen unternimmt, ohne dabei die vorgängige Existenz eines Erkenntnissubjektes vorauszusetzen.“

den, d. h. von einem Menschen fabriziert worden. Die Erkenntnis habe also keinen Ursprung in der menschlichen Natur, zu der sie nicht gehöre, sondern sie sei „das Ergebnis der Konfrontation und der Verbindung des Kampfes und des Kompromisses zwischen den Trieben.“<sup>75</sup> Als ein zufälliger Effekt des Widerstreits der Triebe sei die Erkenntnis nicht selbst ein Trieb, sondern sie sei als etwas Widernatürliches gegen die Triebe gerichtet.<sup>76</sup> Nach einer zweiten möglichen Deutung der Erfindung des menschlichen Erkennens besitze dieses nach Nietzsche keine Verwandtschaft mit der zu erkennenden Wirklichkeit bzw. Welt. Daher könne es auch keine Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen geben.<sup>77</sup> Auf diesen großen Bruch zwischen den Bedingungen der Erfahrung und den Bedingungen des Erfahrungsgegenstandes habe Nietzsche an vielen Stellen seines Werkes hingewiesen. Zwischen der Welt, der menschlichen Natur und der menschlichen Erkenntnis bestehe „keine Affinität, keine Ähnlichkeit und nicht einmal ein natürlicher Zusammenhang.“<sup>78</sup> Foucault schließt sich uneingeschränkt Nietzsches Diktum an, daß die Welt ohne Ordnung, Form, Schönheit und Weisheit sei; deshalb sei es ebenso unnatürlich für sie, erkannt zu werden wie es unnatürlich sei, zu erkennen.<sup>79</sup> Foucault charakterisiert im Anhalt an Nietzsche das Verhältnis zwischen Trieb und Erkenntnis als „ein Verhältnis des Kampfes, der Herrschaft, der Knechtschaft und des Ausgleichs“<sup>80</sup>; entsprechend sieht er das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen eben-

75 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 18; vgl. ebd.: „Weil die Triebe aufeinanderstoßen, miteinander kämpfen und schließlich zu einem Kompromiss gelangen, entsteht etwas. Und dieses Etwas ist die Erkenntnis.“

76 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 18: „Die Erkenntnis ist letztlich kein Bestandteil der menschlichen Natur. Sie geht aus Kampf und Streit, aus dem Ergebnis des Streits, also aus riskanten Zufällen hervor. Sie ist kein Trieb, sondern richtet sich gegen die Triebe; sie ist nicht natürlich, sondern gleichsam widernatürlich.“

77 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 18f.: „danach besitzt die Erkenntnis, die in keinem Zusammenhang mit der Natur steht und sich nicht daraus ableiten läßt, auch keine aus einem Ursprung herzuleitende Verwandtschaft mit der zu erkennenden Welt. Nach Nietzsche gibt es keine vorgängige Übereinstimmung oder Affinität zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen. Streng kantisch müsste man sagen, die Bedingungen der Erfahrung und die Bedingungen des Erfahrungsgegenstandes sind vollkommen verschieden.“

78 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 19.

79 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 19: „Die Welt versucht keineswegs, den Menschen nachzuahmen; sie kennt keinerlei Gesetz. Hüten wir uns vor der Vorstellung, es gäbe in der Natur Gesetze. Die Erkenntnis hat mit einer Welt ohne Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit und Weisheit zu kämpfen. Darauf bezieht sich Erkenntnis. Nichts in der Erkenntnis gibt ihr ein Recht darauf, diese Welt zu erkennen. Für die Natur ist es keineswegs natürlich, erkannt zu werden.“

80 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 20.

falls durch Macht und Herrschaft bestimmt: Die Erkenntnis tue den Erkenntnisgegenständen Gewalt an, statt sie einfach so wahrzunehmen, wie sie sind.<sup>81</sup> An diesem erstmals von Nietzsche behaupteten „Bruch zwischen der Erkenntnis und den Dingen“<sup>82</sup> will Foucault unbedingt festhalten.<sup>83</sup> Mit der Annahme eines solchen Fremdheitsverhältnisses zwischen dem menschlichen Erkennen und der Wirklichkeit aber wird zugleich auch das traditionelle korrespondenztheoretische Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen den Erkenntnisinhalten und dem Erkannten ad absurdum geführt. Mit der Verabschiedung von beidem hält Foucault im Gefolge Nietzsches auch die Existenz Gottes und die des menschlichen Subjekts für überflüssig; denn Gott habe in der westlichen Philosophie die Funktion erfüllt, eine Harmonie und mit ihr die Möglichkeit der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und den Erkenntnisgegenständen zu gewährleisten.<sup>84</sup> Doch auch die Annahme der Existenz des menschlichen Subjekts wird mit dem nietzscheanischen und foucaultschen Verständnis von Erkenntnis obsolet. Denn wenn zwischen der Erkenntnis und den Trieben als der nach Nietzsche und Foucault Natur des menschlichen Tieres „ein Bruch besteht und dort nur Herrschafts-, Knechtschafts- und Machtverhältnisse anzutreffen sind, dann verschwindet nicht nur Gott, sondern auch das Subjekt in seiner Einheit und Souveränität.“<sup>85</sup> Dies deshalb, weil „die Einheit des menschlichen Subjekts auf der Kontinuität zwischen Begehren und Erkenntnis, Trieb und Wissen, Leib und Wahrheit beruhte. All das gewährleistete die Existenz des Subjekts. Wenn es aber tatsächlich auf der einen Seite die

81 Vgl. *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, op. cit., 20: „und ebenso wenig kann es zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen ein Verhältnis natürlicher Kontinuität geben, sondern nur ein Verhältnis, das durch Gewalt, Herrschaft und Macht gekennzeichnet ist. Erkenntnis kann den zu erkennenden Dingen nur Gewalt antun; sie kann sie nicht wahrnehmen, akzeptieren, sich mit ihnen oder sie mit sich identifizieren.“

82 *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, op. cit., 20.

83 Vgl. *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, op. cit., 20: „Mir scheint, Nietzsches Analyse stellt einen äußerst bedeutsamen Bruch mit der Tradition der abendländischen Philosophie dar, an dessen Lehre wir festhalten sollten.“

84 Vgl. *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, op. cit., 20: „Woher nahm denn die westliche Philosophie die Gewißheit, daß zwischen den zu erkennenden Dingen und der Erkenntnis ein Kontinuitätsverhältnis besteht? Woher nahm sie die Gewißheit, daß die Erkenntnis tatsächlich die Dinge der Welt zu erkennen vermag und nicht auf ewig zu Irrtum, Illusion und Willkür verurteilt ist? Was garantierte all das in der westlichen Philosophie, wenn nicht Gott? Seit Descartes – um nicht noch weiter zurückzugehen – und selbst noch bei Kant ist Gott jenes Prinzip, das eine Harmonie zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen gewährleistet. Um zu beweisen, daß die Erkenntnis tatsächlich in den Dingen der Welt gründet, mußte Descartes die Existenz Gottes behaupten.“

85 *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, op. cit., 21.

Mechanismen des Triebs, das Wechselspiel der Begierden und das Gegeneinander der körperlichen Mechanismen und des Willens gibt und auf der anderen Seite – auf einer vollkommen anderen Ebene der Natur – die Erkenntnis, dann wird die Einheit des menschlichen Subjekts nicht mehr benötigt.<sup>86</sup> Doch wohin führt die Aufgabe dieser Vorstellung eines einheitlichen menschlichen Subjekts? Der Mensch wird zum Ensemble einander widerstrebender Triebmechanismen, und zwar konkret, wie Foucault ebenfalls mit Nietzsche annimmt, zum Schauplatz des Kampfes dreier Grundtriebe, der des Verlachen-, des Beklagen- und des Verwünschenwollens. Aus diesen drei Trieben im Menschen, die darauf abzielen, sich von den Gegenständen zu entfernen und diese letztlich sogar zu zerstören,<sup>87</sup> gehe die Erkenntnis hervor: „Hinter der Erkenntnis steckt der zweifellos dunkle Wille, das Objekt nicht an sich heranzuholen, sich nicht damit zu identifizieren, sondern sich von ihm zu entfernen und es zu zerstören.“<sup>88</sup> Diesen Zerstörungswillen der Erkenntnis in Bezug auf ihre intentionalen Gegenstände nennt Foucault ‚die radikale Bosheit der Erkenntnis‘. Da die genannten Triebe aber in den Bereich der negativen Beziehungen gehören, stehen an der Wurzel unserer Erkenntnis Triebe, „die von unserer Angst, Verachtung oder unserem Haß gegenüber den bedrohlichen oder anmaßenden Dingen zeugen.“<sup>89</sup> Dabei stelle die Erkenntnis nur eine kurze Phase der Stabilisierung des Kriegszustandes zwischen den genannten drei Grundtrieben des menschlichen Tieres dar. Die Erkenntnis sei daher keine Assimilationsbeziehung, keine Relation einer liebenden Vereinigung bzw. Angleichung eines zur Aufnahme bereiten Rezeptionsvermögens an das Objekt, „sondern ein Verhältnis der Distanz und der Beherrschung; nicht Glück oder Liebe, sondern Haß und Feindschaft; keine Vereinigung, sondern ein prekäres Machtssystem.“<sup>90</sup> Daher zeigt uns, so Foucault, nicht die asketische und die selbstvergessen an den Gegenstand gleichsam hingeebene Lebensweise des Philosophen, sondern die macht- und herrschaftsbesessene Vorgehensweise des Politikers, was Erkenntnis ist.<sup>91</sup>

86 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 21.

87 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 22: „Zunächst müssen wir uns klarmachen, daß diese drei Leidenschaften oder Triebe – Verlachen, Beklagen, Verwünschen – eines gemeinsam haben; sie zielen nicht darauf ab, sich dem Gegenstand zu nähern, sich mit ihm zu identifizieren, sondern auf Distanz zu ihm zu gehen, sich von ihm zu unterscheiden oder einen Bruch mit ihm herbeizuführen, sich durch Lachen vor ihm zu schützen, ihn durch Beklagen zu entwerten, ihn durch Verwünschung von sich zu weisen und letztlich zu zerstören.“

88 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 22.

89 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 23.

90 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 23.

91 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 24: „Wenn wir Erkenntnis wirklich begreifen wollen, müssen wir uns vielmehr an den Politiker halten

Ein weiteres Merkmal der Erkenntnis nach Nietzsche, auf das sich Foucault beruft, ist ihre Perspektivik. Weil die Erkenntnis kein Vermögen und keine universelle Struktur, sondern ein Ereignis, nämlich das Ergebnis eines Kampfes sei, stelle sie eine strategische und parteiische, mithin eine perspektivische Beziehung dar.<sup>92</sup> Schließlich hebt Foucault mit dem angeblich widersprüchlichen Charakter ein letztes Merkmal des menschlichen Erkennens hervor: Dieses sei zugleich „im höchsten Maße verallgemeinernd und im höchsten Maße singular“<sup>93</sup>; es verallgemeinere, indem es schematisiere, Unterschiede ignoriere, „ohne all das auf Wahrheit zu gründen. Darum heißt erkennen immer auch verkennen.“<sup>94</sup> Sein vereinzelter Zug liegt für Foucault in seiner Bösartigkeit begründet, d. h. darin, daß es „Menschen, Dinge und Situationen stets böswillig, heimtückisch oder aggressiv ins Visier“<sup>95</sup> nehme.

Worin aber liegt die Bedeutung und der Wert von Nietzsches Deutung der menschlichen Erkenntnis für die von Foucault in diesen Vorlesungen exemplarisch vorgeführte ‚Geschichte der Wahrheit‘? Nach Foucaults Auffassung lasse sich aus Nietzsches Analyse des menschlichen Erkennens „ein Modell

und uns klarmachen, daß es sich um Verhältnisse des Kampfes und der Macht handelt. Nur wenn wir diese Kampfbeziehungen und Machtverhältnisse verstehen, wenn wir uns ansehen, wie Dinge und Menschen einander hassen und bekämpfen, wie sie versuchen, die Herrschaft zu erlangen und Macht über die anderen auszuüben, können wir begreifen, was Erkenntnis ist.“

92 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 25f.: „Die Erkenntnis ist ein Ereignis, das stattfindet. Sie ist weder ein Vermögen noch eine universelle Struktur. Selbst wenn sie eine Reihe von Elementen benutzt, die als universell gelten können, ist sie selbst doch ein Ergebnis, ein Ereignis, eine Wirkung.“ Vgl. ebd.: „Wenn Nietzsche vom perspektivischen Charakter der Erkenntnis spricht, will er damit auf die Tatsache hinweisen, daß es Erkenntnis stets nur in Gestalt diverser unterschiedlicher Handlungen gibt, in denen der Mensch sich gewaltsam Dinge aneignet, auf Situationen reagiert und sie in Kräfteverhältnisse zwingt. Das heißt, Erkenntnis ist stets eine strategische Beziehung, in der sich der Mensch befindet. Diese strategische Beziehung definiert die als Wirkung zu verstehende Erkenntnis, und deshalb wäre es vollkommen widersinnig, wenn man sich eine Erkenntnis vorzustellen versuchte, die nicht zutiefst parteiisch und perspektivisch wäre. Der perspektivische Charakter der Erkenntnis resultiert nicht aus der menschlichen Natur, sondern aus dem polemischen und strategischen Charakter der Erkenntnis. Man kann von einem perspektivischen Charakter der Erkenntnis sprechen, weil hier ein Kampf stattfindet und weil Erkenntnis das Ergebnis dieses Kampfes ist.“

93 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 26.

94 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 26.

95 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 26f.; vgl. auch ebd., 26f.: „Erkenntnis gibt es nur insofern, als es zwischen dem Menschen und dem Erkenntnisobjekt gleichsam zu einem ganz besonderen Kampf, einer Konfrontation, einem Duell kommt. Erkenntnis hat immer etwas von einem Duell, das ihr etwas Besonderes verleiht.“

rekonstruieren, das uns die Möglichkeit bietet, den Gegenstand dieser Vorträge näher zu umreißen: das Problem der Entstehung verschiedener Wissensbereiche aus bestimmten Kräfteverhältnissen und politischen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft.“<sup>96</sup> Denn es seien die ökonomischen und die politischen Lebensbedingungen, durch deren Vermittlung sich erst die verschiedenen Arten von Wissensgebieten, Erkenntnissubjekten und Wahrheitsbeziehungen herausbildeten.<sup>97</sup> Nietzsches radikal antitraditionelle Deutung der menschlichen Erkenntnis und deren Zurückführung auf die erläuterten Triebkräfte und –mechanismen des noch nicht festgestellten Tieres, als welches er den Menschen versteht, hat also einen Modellcharakter für Foucaults eigene Konstruktion einer Geschichte der Wahrheit.<sup>98</sup> Deren konkrete Durchführung soll mit Rücksicht auf die Aufgabenstellung dieser Überlegungen allerdings nicht weiter verfolgt werden.

## 8. Eine kritische Würdigung anstelle einer Zusammenfassung

Es dürfte sich gezeigt haben, daß, plakativ formuliert, Foucaults Auflösung von Wahrheit in Geschichte sowie seine Verabschiedung des Gottes- und des Subjektsgedankens sich wesentlich auf seine affirmative Rezeption von Nietzsches radikal antitraditioneller Deutung der menschlichen Erkenntnis zurückführen lassen. Dafür, daß diese Deutung dem Phänomen des menschlichen Erkennens auch nur annähernd gerecht wird, kann Foucault auf Grund seiner eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzung einer Nicht-Entscheidung zwischen Erkennen und Erkanntem aber kein einziges wahrheitsfähiges Argument entwickeln. Seine Übernahme der nietzscheanischen Konstruktion des menschlichen Erkennens sowie seine Historisierung der Wahrheit und nicht zuletzt seine Verabschiedung des Gottes- und des Subjektsgedankens müssen vielmehr seinem eigenen Verdikt gegen jede Form

96 Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 27.

97 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 28: „In diesen Vorträgen möchte ich nun zeigen, warum die politischen und ökonomischen Lebensbedingungen in Wirklichkeit keinen Schleier und kein Hindernis für das Erkenntnissubjekt darstellen, sondern dasjenige Medium, durch das hindurch die Erkenntnissubjekte und damit auch die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden. Verschiedene Arten von Erkenntnissubjekten oder von Wahrheit und bestimmte Wissensgebiete kann es nur auf der Basis politischer Bedingungen geben, die den Boden darstellen, auf dem das Subjekt, die Wissensbereiche und die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden.“

98 Vgl. Die Wahrheit und die juristischen Formen, op. cit., 28: „Nur wenn wir uns von diesen großen Themen des – zugleich originären und absoluten – Erkenntnissubjekts befreien und stattdessen auf Nietzsches Modell zurückgreifen, finden wir möglicherweise den Zugang zu einer Geschichte der Wahrheit.“

menschliche Erkenntnis anheimfallen: Demnach sind sie selbst das Ergebnis eines perspektivischen und strategischen, eines wirkungs- und machtorientierten, ja eines mutwilligen und aggressiven Zugriffs auf ihre Gegenstände.