

Friedemann Stengel*

Diskurstheorie und Aufklärung

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2019-0024>

Zusammenfassung: Foucaults diskurstheoretischer Ansatz hat die Auffassungen von Aufklärung und Humanismus, von Wissenschaft und Rationalität, von Wahrheit und Ethos den Prozeduren des einen Diskurses unterworfen. Das hat für kräftige Debatten über das Verhältnis von Normativität und Historizität gesorgt. Der Beitrag zeigt, inwieweit Foucaults Ansatz auf der Basis sowie als Konsequenz der kritischen Philosophie Kants erarbeitet worden ist. Diskurstheorie beruht als Aufklärungsprojekt nicht auf normativen Voraussetzungen einer vermeintlich historisch greifbaren und im Kern einheitlichen Aufklärung, sondern verortet sich im „Zeitalter der Kritik“, in dem bei der Suche nach Erkenntnis immer nach den Grenzen von Erkenntnis und von Erfahrung gefragt wird: Rationale Deutungsansprüche werden streng in ihren historischen Kontexten betrachtet. Aus dieser Perspektive wird das Verhältnis Kant-Swedenborg-Oetinger betrachtet. Dabei wird deutlich, dass weiterführende Überlegungen aus den *postcolonial studies*, insbesondere Homi K. Bhabhas, zu noch schärferen Einsichten in die diskursiven Aushandlungsprozeduren und rezeptionellen Verhältnisse zwischen vermeintlich radikal gegensätzlichen Lehren und Personen gelangen. Auf das Verhältnis von Historiographie und Geschichtsphilosophie fällt im Sinne von Aufklärung als eines ethischen Projekts neues Licht.

Schlüsselwörter: Aufklärung, Diskurstheorie, Postcolonial Studies

Summary: Foucault’s discourse theory re-examines concepts such as the Enlightenment and humanism, science and rationality, truth and ethos, by subjecting them to the procedures of the one discourse. This has given rise to vigorous debates about the relationship between normativity and historicity. This article explores the extent to which Foucault’s discourse theory has been developed on the basis of, and as a consequence of, Kant’s critical philosophy. As an Enlightenment Project, discourse theory is founded not on normative requirements of an enlightenment that is purportedly historically tangible and uniform at its core. Rather, it is located in the “Age of Critique,” whereby the search for knowledge is also concerned with determining the bounds of knowledge and experience: Viewing various claims to

*Korrespondenzautor: Prof. Dr. Friedemann Stengel, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät, Franckeplatz 1, D-06099 Halle (Saale),
E-Mail: Friedemann.Stengel@theologie.uni-halle.de

rational interpretation strictly within their historical contexts, this article analyses the relationship between Kant, Swedenborg, and Oetinger. The postcolonial perspective, developed especially by Homi K. Bhabha, yields sharper insights into the links between theories and persons commonly deemed as radically opposed through an examination of the discursive negotiation processes and the respective histories of reception. The article also sheds new light on the relationship between historiography and the philosophy of history in the sense of Enlightenment as an ethical project.

Keywords: Enlightenment, discourse theory, postcolonial studies

Er sei der „gefährlichste Gegenaufklärer, der seit den Tagen der ‚lumières‘, der Aufklärung, die Bühne des französischen Geistes verdunkelt und in abgründige Wirrnis gestürzt hat“, so Jean Améry bereits 1978. Und Jürgen Habermas diagnostizierte zehn Jahre später die immer selben „Topoi der Gegenaufklärung“, die an den „scheinbar unvermeidlich terroristischen Folgen globaler Geschichtsdeutungen“, „an der Rolle des generellen, im Namen der Menschenvernunft auftretenden Intellektuellen“ und an der „Umsetzung theoretisch anspruchsvoller Humanwissenschaften in eine sozialtechnisch oder therapeutisch menschenverachtende Praxis“ Kritik übten. Hier werde dem „Universalismus der Aufklärung“, dem „Humanismus der Befreiungsideale“ und dem „Vernunftanspruch des Systemdenkens“ ein „bornierter Wille zur Macht“ unterstellt, der die Maske abwerfe, sobald die Theorie sich anschicke, praktisch zu werden.

Der, den Habermas und Améry hier im Visier hatten, war niemand anderes als Michel Foucault mit seiner diskurstheoretischen Neuorientierung und seiner in diesem Zusammenhang entwickelten Rationalitätskritik. Foucault erblicke, so Habermas, hinter dem emanzipatorischen Selbstverständnis der humanwissenschaftlichen Diskurse „die Taktik und die Technologie eines schieren Selbstbehauptungswillens“, den er ebenso selbstverständlich darunter hervorziehe wie Solschenyzin den Gulag unter der „Rhetorik des scheinheiligen Sowjetmarxismus“.¹

Es wäre in der Tat ein lohnendes Projekt, Habermas' Kritik an dem zu diesem Zeitpunkt seit vier Jahren aus dem Diskurs der Lebendigen ausgetretenen Foucault im Kontext der geteilten Welt der 1980er Jahre und ihrer Bezogenheit auf den westeuropäischen Aufklärungs- und Vernunftbegriff gegenüber dem marxis-

¹ Zitate nach Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin/Wien 2004, S. 234.

tisch-leninistischen Herrschaftsanspruch zu analysieren.² Aber das kann nicht Thema dieser Studie sein.

Hier geht es um die Reaktion Foucaults auf den Vorwurf, Vordenker der Gegenaufklärung zu sein. Denn ungeachtet, wie man seine Studien der Schriften Kants einschätzen mag: Foucault verstand sich zeit seines Lebens als Kantianer, der Kants kritische Philosophie, sein Aufklärungsverständnis und die Grundlagen seiner Epistemologie auf die Historiographie anzuwenden bestrebt war. Zu seinen ersten, zu Lebzeiten unveröffentlichten Schriften gehört die Übersetzung und Einleitung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*;³ die *Ordnung der Dinge* und die *Archäologie des Wissens* zehren massiv von den Anregungen Kants, und ganz am Ende seines Lebens gerät Kants Aufklärungsschrift zum Kulminationspunkt seiner philosophischen Arbeit. Diese bisher unter dem Eindruck des Vorwurfs inkorporierter Gegenaufklärung ganz vernachlässigte Geistes- und Textverwandtschaft ist vor einigen Jahren in einer gründlichen Arbeit von Andrea Hemminger am Lehrstuhl des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach ans Licht gebracht worden.⁴

I. Foucault und Kant

Foucault traf der Vorwurf der Anti-Aufklärung im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Moderne und Postmoderne hart, und er hat als sein vermutlich letztes Schriftstück überhaupt einen kleinen Text unter dem bezeichnenden Titel *Was ist Aufklärung*⁵ veröffentlicht, der sich explizit auf Kants *Beantwortung* der gleichlautenden Frage bezieht und eine eindruckliche Zusammenfassung seines philosophischen Programms präsentiert. Im Folgenden werden die Grundzüge dessen vorgestellt, was Foucault als konsequente Weiterführung von Kants systematischer Definition von Aufklärung versteht und was seinen Ansatz diskurstheoretisch fruchtbar macht. Es wäre sicherlich möglich, von der Bedeutung der ‚Aufklärung‘ für die Deutung von Geschichte auch in systematischer Perspektive

² Zur Kritik an Habermas' Vorwurf der Anti-Aufklärung gegenüber Foucault vgl. einstweilen: Georg Kneer, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann, Opladen 1996, S. 132. Zum Verhältnis zwischen Habermas und Foucault insgesamt: Thomas Biebricher, Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich. Frankfurt a.M./New York 2005.

³ Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 27–59.

⁴ Vgl. Hemminger (wie Anm. 1).

⁵ Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: Eva Erdmann u.a. (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a.M./New York 1990, S. 35–54.

zu reden. Demgegenüber soll der Blick aber ganz konkret auf die Perspektiven gerichtet werden, die die Anwendung der Grundgedanken Foucaults in der Aufklärungsforschung eröffnen. Anhand zweier Fallbeispiele aus der Philosophie- und Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts werden die Möglichkeiten und Grenzen der Diskurstheorie Foucaults aufgezeigt. Hierbei werden keine Beispiele für eine formalisierte Diskursanalyse⁶ vorgelegt, Diskurstheorie wird mit Philipp Sarasin „eher als eine theoretische, vielleicht sogar philosophische Haltung“⁷ betrachtet. Weder ein Schriftenkorpus noch konkrete Textbeispiele sind daher die Basis dieses Zugangs. Vielmehr sollen Konstellationen⁸ beleuchtet werden, anhand derer zu prüfen ist, ob mit Foucaults Blick weiterführende Ergebnisse erbracht werden können. Schließlich wird, ganz in seinem Sinne, Foucault an der Anwendung seiner Theorie auf die historischen Konkreta zu messen sein, um die Frage aufzuwerfen, ob seine Ansätze ausreichen oder ergänzt und modifiziert werden müssen.

Foucault wie Kant: Was ist Aufklärung?

Die 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* von Kant veröffentlichte *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁹ ist für Foucault ein wahrhaft revolutionärer Text. Denn hier versucht erstmals in der Geschichte ein Philosoph, die Gegenwart des philosophischen Denkens zu formulieren und dabei über eine metaphysische Beschreibung hinauszukommen.¹⁰ Neu an Kants Aufsatz ist die Bezugnahme auf die aktuelle Situation als historische Differenz. Er bezeichnet damit gleichwohl den

6 Das aufgrund seines umfassenden Überblicks über die diskurstheoretische Literatur der letzten Jahrzehnte verdienstvolle Buch von Achim Landwehr verfolgt meines Erachtens bei seiner „Anwendung“ der Diskurstheorie im Rahmen einer formalisierten Methode gerade nicht die für den hier vertretenen Ansatz entscheidenden theoretischen, von Kant hergeleiteten Grundentscheidungen Foucaults. Vgl. Achim Landwehr, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse*, 2. Aufl. Tübingen 2004, S. 175–196.

7 Vgl. Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M. 2003, S. 8.

8 Dies geschieht nicht im Sinne der von Martin Mulsow u.a. vorgeschlagenen „Konstellationsanalyse“, die Foucaults von Kant inspirierte Fragestellungen in anderer Weise thematisiert oder modifiziert als der hier vorgetragene Ansatz. Vgl. Martin Mulsow/Marcelo Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt a.M. 2005, darin u.a. Mulsows Abgrenzung gegen Foucaults „Diskursarchäologie“ wegen ihrer vermeintlichen „Scheu vor Biographismus“, (Martin Mulsow, *Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung*, S. 74–97, hier: S. 79).

9 Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bde., Berlin 1902ff. = Akademie-Ausgabe [im Folgenden abgekürzt als AA], Bd. 8 (1923), S. 35–42.

10 Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 36.

„Umriß dessen, was man die Haltung der Moderne nennen könnte“.¹¹ Es gilt nunmehr, das Verhältnis zwischen Willen, Autorität und Vernunftgebrauch neu zu formulieren.¹² Erstmals geht es um die Veränderung von Gegenwart durch philosophische Reflexion. Aufklärung will die Gegenwart nicht in einem übergeschichtlichen Telos verorten, sie ist nur „negativ“: Sie ist „Ausgang“ aus der aktuellen Situation,¹³ ein Ausgang, der sich durch die Erkenntnis und durch die Erkenntnis von den Grenzen der Erkenntnis versteht.¹⁴ Die Epistemologie wird mit der Aktualität im Rahmen einer ethischen Grundhaltung zur Veränderung der Gegenwart verknüpft.¹⁵

Aufklärung ist als Ausgang sowohl ein Prozess, an dem Menschen teilhaben, als auch ein „Akt des Mutes“ – das ist es, was sich Foucault aus Kants Text besonders notiert.¹⁶ Dieser „Akt des Mutes“ führt in einen aus der Gegenwart heraus anhebenden Prozess, der das Verhältnis zwischen öffentlichem und privatem autonomem Vernunftgebrauch neu klären will.¹⁷ Im universalen Sinne vernünftig hat das Staatswesen zu sein, mit dem der freie Vernunftgebrauch des Einzelnen ein Bündnis eingeht.¹⁸

Für Foucault ist der Zeitpunkt, in dem Aufklärung anhebt, in seiner Geschichtlichkeit selbst überhistorisch, es ist ein Moment, ein Akt, den der Einzelne, und man müsste präzisieren: der einzelne Historiker, jeweils vollzieht, ein Moment, der aus sich selbst heraus jeweils neu zu vollziehen ist und nicht zu einem geschichtlichen Abschluss kommt, indem er zu einer Formulierung ewig geltender Wahrheiten gelangt. Aufklärung geschieht unabhängig von politischen und geistigen Autoritäten, unabhängig von Illusionen, Dogmatismus und Heteronomie. Sie zielt auf Praxis ab: was gewusst, getan und gehofft werden kann, soll, darf.¹⁹ Die Religion, die Kant in der dritten Frage mitdenkt, entfällt zwar bei Foucault, der stattdessen den Aspekt der Moral erweitert, aber er sieht sich darin mit Kant in Übereinstimmung, dass die praktische Vernunft und die Tat das Primat vor der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis besitzen.²⁰

Im Sinne der Aufklärung wird durch die Kritik gehandelt. Auf diese Weise ist „die Kritik das Handbuch der in der Aufklärung mündig gewordenen Vernunft“

11 Vgl. ebd., S. 41.

12 Vgl. ebd., S. 37.

13 Vgl. ebd., S. 37.

14 Vgl. ebd., S. 48–50.

15 Hemminger (wie Anm. 1), S. 174.

16 Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 37f.

17 Vgl. ebd., S. 39.

18 Vgl. ebd., S. 40.

19 Vgl. ebd., S. 41.

20 Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 178.

und die Aufklärung ist das „Zeitalter der Kritik“, so formuliert es Foucault.²¹ In seiner strikten Abkehr von jedweder Teleologie und jedwedem Ursprungsdenken und in seiner Hinwendung zur Aktualität erkennt Foucault den Schnittpunkt zwischen Kants Geschichtsphilosophie und der „kritischen Reflexion“.²²

Die Debatte um Moderne versus Postmoderne sieht Foucault in seinem Aufklärungsaufsatz als erledigt an, denn die maßgebliche Verbindung zur Aufklärung besteht nicht in der Anerkennung irgendwelcher Lehren, sondern in einem philosophischen Ethos, das auf die „permanente Kritik unseres historischen Seins“²³ abzielt. Dieses Ethos bedient sich der Kritik als einer „Haltung“, „die von einem allgemeinen Imperativ getragen wird – nicht nur von dem Imperativ, Irrtümer auszumerzen“, sondern von etwas, „was sich mit der Tugend verschwägert“: die kritische Haltung „ist Tugend im allgemeinen“.²⁴ Sie dient der „Selbstvergewisserung des Abendlandes über seine eigenen Möglichkeiten und Freiheiten“ und der „Selbstbefragung über seine Grenzen und seine abgenutzten Gewalten“; sie vermag die Vernunft selbst sowohl als „Licht“ als auch als „Despotismus“ zu erkennen.²⁵

Foucaults leitendes Interesse besteht aber nicht in der Dekonstruktion eines metaphysischen Geschichtsbildes als „Selbstzweck“, sondern in der Untergrabung der Praktiken, im Aufdecken des Missbrauchs der Geschichte und eines herrschaftlichen Rationalitätsbegriffs an den Stellen, die er für die gegenwärtige Gefahr hält.²⁶ Das Ethos des Historikers stellt sich dagegen der Aufgabe, hinter jeder Geschichte und auch hinter der eigenen die leitenden und egoistischen Interessen offen zu legen und der Reflexion preiszugeben.²⁷ Diese Haltung der Kritik wirkt sich in der praktischen Haltung aus, die bestehende Ordnung des Diskurses zu überprüfen und gegebenenfalls zu verändern, indem sie auf eine andere Form der Erfahrung des Subjekts abhebt. Wenn das Subjekt sich erhebt, gibt es der

21 Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 41 [Hervorhebung getilgt].

22 Vgl. ebd., S. 41.

23 Vgl. ebd., S. 45.

24 Michel Foucault, Was ist Kritik? [Vortrag gehalten 1978], Berlin 1992, S. 9.

25 Ders., Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft [zuerst englisch 1978, deutsch 1988], zitiert nach Hemminger (wie Anm. 1), S. 175.

26 Vgl. Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1987, S. 307, zitiert nach Hemminger (wie Anm. 1), S. 209.

27 Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Walter Seitter (Hrsg.), Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M. 1996, S. 69–90, besonders: S. 85: „[...] es gilt, sich zum Herrn der Historie zu machen und von ihr einen genealogischen, d.h. strikt antiplatonischen Gebrauch zu machen. Dann kann sich der historische Sinn von der überhistorischen Historie befreien.“ Vgl. auch Ulrich Brieler, Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker. Köln u.a. 1998, S. 289.

Geschichte ihren „Atem“.²⁸ Dies ist nichts anderes als ein Akt des Widerstands, der als „inkongruentes Pendant“ zu Kants Sittengesetz verstanden werden kann, dessen Imperativ angesichts und trotz der sinnlichen Erfahrung aufgegeben ist, als „Faktum der Vernunft“, das die Erfahrung auf der Ebene der Existenz transzendiert.²⁹ Im Unterschied zu Kant, der die „Möglichkeit“ des Tuns im Blick hat, betont Hemminger, geht Foucault aber von der „Wirklichkeit“ des Tuns aus, das bereits Ausdruck des Denkens ist.³⁰

Foucaults Diskurstheorie: Kritik und Ethos

Worin besteht die Verbindung zwischen Kritik und Ethos, die Foucault aus Kant ableitet und bei deren Postulierung er sich als Nachfahre und als Erbe Kants betrachtet? Foucault wendet Kants Konzept des Transzendentalen konsequent ins Historische. Foucaults Kritik ist nicht transzendental, sondern in ihrer Absicht „genealogisch“ und in ihrer Methode „archäologisch“. Sie zielt nicht auf universale Erkenntnisstrukturen und auf die Struktur des menschlichen Seins ab, sondern auf das menschliche Verhalten in Diskursen und auf dessen historische Kontingenz.³¹ Dort, wo Kant die Transzendentalphilosophie gegen die rationalistische Metaphysik entwickelt und die rationale Psychologie des Subjekts als Paralogismus entlarvt,³² setzt Foucault das Historische als Apriori.

28 Michel Foucault, Nutzlos, sich zu erheben? [französisch 1979, deutsch 2003], zitiert nach Hemminger (wie Anm. 1), S. 209.

29 Hemminger (wie Anm. 1), S. 209. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten leitet Kant aus der Freiheit nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes ab [AA (wie Anm. 9), Bd. 4 (1903), S. 447f.]. In der Kritik der praktischen Vernunft erklärt er das apriorische Bewusstsein des moralischen Gesetzes zum „Factum der reinen Vernunft“, das dazu nötige, wenigstens die Möglichkeit von Freiheit ebenfalls als Faktum der theoretischen Vernunft anzunehmen [AA (wie Anm. 9), Bd. 5 (1908), S. 47f.]. Dies kann auch als Verzicht auf einen Beweis für die Existenz von beidem gedeutet werden kann. Vgl. Giovanni B. Sala, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. Darmstadt 2004, S. 99.

30 Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 202 [Hervorhebung getilgt].

31 Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 49.

32 Vgl. vor allem das erste Hauptstück des zweiten Buchs der Kritik der reinen Vernunft über transzendente Dialektik: Von den Paralogismen der reinen Vernunft (A 341–405, B 399–431).

Diskursivität des Subjekts

Vom Apriori des Historischen ist zuerst das Subjekt selbst betroffen, was immer wieder zu Missverständnissen und zu dem Vorwurf des Relativismus und Nihilismus³³ gegen Foucault geführt hat. Foucault versteht sich aber nicht als Strukturalist. Er will mit seiner Forderung nach dem „Tod des Menschen“ das Subjekt nicht abschaffen und durch eine bloße Funktion im System ersetzen. Sein Ziel ist es, die Funktion im Innern dessen zu analysieren, in dem Autorschaft als Phänomen überhaupt zustande kommen und existieren kann.³⁴ Nicht das Subjekt als solches wird ausgeschlossen, sondern das begründende, sinn- und wirklichkeitsstiftende, konstituierende und dadurch souveräne Subjekt.³⁵ Für Foucault existiert kein absolutes Subjekt. Dort, wo Kant das transzendente Subjekt setzt, das apriorische Voraussetzung aller Erkenntnis ist, aber niemals deren Gegenstand sein kann, setzt Foucault die autonome diskursive Praxis. Ihren Spielregeln ist das Subjekt unterworfen. Hier wird das autonome Subjekt zerstört, um die Frage der Freiheit neu zu stellen, wodurch das Ethos der Aufklärung erneut ins Spiel kommt. Kant betrachtet das Subjekt als formal und konstituierend, Foucault sieht es konsequent historisch und konstituiert.³⁶ Kant hält den Menschen nicht für den Autor der Vernunft und schließt nicht von ihm auf die Vernunft, sondern umgekehrt

33 Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 16.

34 Zu der Auseinandersetzung zwischen Foucault und Lucien Goldmann vgl. Brieler (wie Anm. 27), S. 278f. Zum Problem des Autors vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2000, S. 20–22. Im Sinne Foucaults geht auch Judith Butlers Theorie über die Materialisierung des biologischen Geschlechts davon aus, dass trotz der These, das Subjekt werde in einer „Matrix“ von Beziehungsgefügen produziert, das Subjekt „nicht abgeschafft“, sondern „Bedingungen seiner Entstehung und seines Wirkens“ betrachtet werden. Vgl. Judith Butler, *Einleitung*, in: dies., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des menschlichen Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997, S. 21–49, hier: S. 29. Zu einer weiterführenden Subjekttheorie, die auf die Subjektwerdung des Selbst in Beziehung auf die bestehende Ordnung und auf die Möglichkeit der Entunterwerfung des Subjekts abzielt, vgl. dies., *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 249–265. Dass die „Wendung gegen das Subjekt“ eine Misslektüre Foucaults ist, hat auch Jürgen Link betont, aber zugleich moniert, dass Intersubjektivität mit Foucaults Ansatz nicht denkbar ist. Vgl. Jürgen Link, *Warum Diskurse nicht von personalen Subjekten „ausgehandelt“ werden. Von der Diskurs- zur Interdiskurstheorie*, in: Reiner Keller u.a. (Hrsg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, S. 77–99, hier: S. 84. Demgegenüber ist vorgeschlagen worden, die unbefriedigend geklärte Frage der Intersubjektivität in Foucaults „Ästhetik der Existenz“ durch eine Kombination mit Jürgen Habermas' Diskursethik im Rahmen eines „Diskursrealismus“ zu beantworten. Vgl. Biebricher (wie Anm. 2), S. 217–258, hier: S. 254–258.

35 Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 68, 155.

36 Vgl. ebd., S. 140f., 147, 154.

von der Vernunft auf den Menschen als den „Ort ihrer Anwendung“.³⁷ Foucault erkennt im Menschen gleichermaßen nicht den Urheber der Geschichte, sondern umgekehrt die Geschichte als das Apriori, dessen Austragungsort der Mensch ist und das den Menschen in seiner Subjektivität konstituiert.

Diskursivität von Ursprung, Ziel, Identität und Wahrheit

Zwischen den beiden Fronten, gegen die sich Foucault in erster Linie wendet, gegen die hegelmарxistische Geschichtsphilosophie bis zum historischen Materialismus, die Kants Trennung von Denken und Sein aufheben, und gegen die Phänomenologie, die dem transzendentalen Subjekt eine empirische Seite abringt, verankert Foucault den Diskurs. Nicht Ursprung und Ziel, nicht Identität und Ewigkeit im Sinne metaphysischer Kontinuitäten und anthropologischer Konstanten sind sein Gegenstand, sondern „Zersplitterung“ und „Zeitlichkeit“.³⁸

Vor allem ist es der Ursprung, den Foucault als Wurzel jeder Metaphysik in der Geschichte ausschließen will, denn wo ein Ursprung behauptet wird, wird auch ein „Ort der Wahrheit“³⁹ behauptet, einer Wahrheit, die sich durch die Geschichte scheinbar kontinuierlich und in Varianten hindurchzieht, um am Ende einem festgeschriebenen, übergeschichtlichem Ziel entgegenzustreben, das sich vermeintlich in der Geschichte konkretisiert. Wahrheit aber, so Foucault, hat „in der Geschichte ihre Geschichte“.⁴⁰ Sie ist diskursiv und unterliegt den Spielregeln der diskursiven Praxis. Wahrheit und Ursprung gehören damit auf die Seite des Subjekts und seiner Rationalität, nicht aber zum Apriori des Historischen.

Gegen den Ursprung setzt der Genealoge Foucault die „Herkunft“, die sich auf die Leiblichkeit, nicht auf deren Referenz in einem suprahistorischen unerkennbaren Areal bezieht, und die „Entstehung“, die sich in der Zerstreuung eines „Nicht-Ort[s]“, in keiner eindeutigen Quelle, sondern in einem „leeren Zwischenraum“ vollzieht, der keinen Platz im metaphysischen Sinne hinter sich hat.⁴¹

37 Vgl. ebd., S. 114.

38 Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 109f., 204; Foucault (wie Anm. 5), u. a. S. 52.

39 Vgl. Foucault (wie Anm. 27), S. 72.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. ebd., S. 77. „Die genealogisch aufgefaßte Historie will nicht die Wurzeln unserer Identität wiederfinden, vielmehr möchte sie sie in alle Winde zerstreuen; sie will nicht den heimatlichen Herd ausfindig machen, von dem wir kommen, jenes erste Vaterland, in das wir den Versprechungen der Metaphysiker zufolge zurückkehren werden; vielmehr möchte sie alle Diskontinuitäten sichtbar machen, die uns durchkreuzen.“ Ebd., S. 86.

Man könnte diesen genealogischen Ansatz als Versuch bezeichnen, sich von der ‚Erpressung‘ der Metaphysik in der Geschichte durch die unumgänglichen Zwangsläufigkeiten der Festlegungen auf einen Ursprung zu befreien. So kann der Blick auf das Subjekt erst freigelegt und der „unbestimmten Arbeit der Freiheit“⁴² Raum geschaffen werden.

Demgegenüber versucht die theologisch-teleologische und rationalistische Geschichtsschreibung nach der Einsicht Foucaults, die einzelnen Ereignisse mit ihrem Ursprungsdenken in einen kontinuierlichen Zusammenhang zu „verflüchtigen“; sie schafft Kontinuität und Identität. Wenn aber das kontingente Ereignis in seiner Einzigkeit in den Mittelpunkt gerückt wird, besteht berechtigte Hoffnung, die Konstitution des Subjekts und seiner Rationalität erneut zu rekonstruieren – dann wäre die Metaphysik von der Geschichte endgültig getrennt.⁴³

Epistemologische Grenzziehung

Fundament der Trennung von Geschichte und Metaphysik ist für Foucault Kants geradezu revolutionäre Unterscheidung zwischen den Dingen der Erscheinung und den Dingen an sich, die sich jeder Erkenntnis entziehen.⁴⁴ Auch für Foucault liegen die Dinge an sich außerhalb jeder Erfahrung und Erkenntnismöglichkeit, mit dem Unterschied, dass das Transzendente nicht nur dem empirischen Zugang entzogen ist wie bei Kant, sondern im Diskurs positiviert wurde und damit im Grunde als eigenständige, wenn auch unerkennbare Größe wegfällt.⁴⁵ In der singulären und ereignishaften Historizität befindet sich der einzige Ort, an dem das Subjekt untersucht werden kann.

Foucault bezieht sich hierbei auf Kants Definition der Metaphysik als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“.⁴⁶ So wie Kant die apriorischen Formen aus der Erkenntnis ausschließt, so will sich Foucault darauf beschränken, nur die Formen der Erfahrung zu untersuchen, nicht die Gegenstände, sondern deren Konstruktion. Geschichte ist für ihn die Grenze des Diskurses und damit „Schutzschild gegen eine empirisch-transzendente Reduplizierung“.⁴⁷ Es gilt, die

⁴² Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 49.

⁴³ Foucault (wie Anm. 27), S. 78, 80; Brieler (wie Anm. 27), S. 286f., 290.

⁴⁴ Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 88, 105.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 142.

⁴⁶ Erstmals geäußert in den Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. AA (wie Anm. 9), Bd. 2 (1912), S. 368. Zur Weiterentwicklung der Metaphysik als Wissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 84.

⁴⁷ Ebd., S. 143.

„Hoffnung“ aufzugeben, „jemals“ zu erfahren, was es ist, das unsere historischen Grenzen begründet. Ja sogar die Erfahrung unserer Grenzen ist als begrenzt anzunehmen, fasst Foucault seinen Aufklärungsansatz zusammen.⁴⁸ Geschichte sagt uns nicht, „was wir sind, sondern wovon wir uns gerade zu unterscheiden beginnen“.⁴⁹ Um dem historisch Gewordenen und eigentlich Kontingenten aber seinen Anspruch auf Universalität und Kontinuitäts- und Identitätsstiftung zu bestreiten, ist es zugleich notwendig, die von ihm gesetzten Grenzen zu überschreiten. Dies bietet keine Gewähr für sichere Erkenntnis wie umgekehrt die Einhaltung der Grenzen der Erkenntnis bei Kant, ist aber die Voraussetzung für die Kritik im Kontext eines anthropologischen Ansatzes. „Die Frage der Grenze ist bei beiden die treibende Kraft der Kritik.“⁵⁰

Diskursivität von Vernunft, Aufklärung und Humanismus

Wenn das Subjekt als dem Diskurs unterworfen betrachtet und der historische Diskurs zugleich an die Stelle des transzendentalen Apriori gesetzt wird, dann ist die Vernunft auch nicht als außergeschichtlicher Wirkfaktor zu identifizieren: Die Rationalität selbst muss in ihrem Anspruch auf übergeschichtliche Gültigkeit infrage gestellt werden und kann nicht als apriorische Voraussetzung der Anwendung der Diskurstheorie gelten. In seinem Aufklärungsaufsatz nennt Foucault zwei Normative, von denen das Ethos des aufklärenden (nicht aufgeklärten) Genealogen „ausgehen“ soll.

Einmal die „Erpressung“ der Aufklärung⁵¹ im Sinne eines historischen Begriffs von Aufklärung, der normative Ansprüche erhebt und eine universal gültige Rationalität aus ihr ableitet. Denn hier wäre gerade der nicht-universale, immer wieder den Moment, den Ausgang und den Akt des Mutes betreffende Gehalt von Aufklärung im Kantschen Sinne verletzt. Die Aufklärung würde dann zu einer Heteronomie führen, die sie ja gerade ausschließt und aus der sie ausgehen will. Wenn Aufklärung eine autoritäre Gestalt annimmt, steht sie der Analyse unserer selbst entgegen und muss als Alternative zurückgewiesen werden. Die historische Untersuchung darf sich hingegen nicht an dem vermeintlich „wesentlichen Kern“ der Rationalität der Aufklärung orientieren, sondern vielmehr an den „gegenwärtigen“

48 Foucault (wie Anm. 5), S. 50.

49 Gilles Deleuze, Das Leben als ein Kunstwerk. Ein Gespräch mit D. Eribon, in: Wolfgang Schmid (Hrsg.), Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt a.M. 1991, S. 161 (Hemminger [wie Anm. 1], S. 162f.).

50 Hemminger (wie Anm. 1), S. 167f.; Foucault (wie Anm. 5), S. 48.

51 Foucault (wie Anm. 5), S. 45–47. „Erpressung“ ist von Foucault in Anführungszeichen gesetzt.

tigen Grenzen des Notwendigen“.⁵² Es ist zu notieren, dass ein sich auf Kant berufendes Aufklärungsverständnis selbstverständlich den Regeln der diskurstheoretischen Kritik unterworfen werden muss, die von Foucault gleichfalls aus Kant abgeleitet werden.

Zum anderen darf „Aufklärung“ nicht mit „Humanismus“ verwechselt werden. Beide sind der historischen Kritik zu unterziehen: die Aufklärung – in welchem Verständnis auch immer – als konkretes historisches Ereignis oder als „Gesamtheit von Ereignissen“, der Humanismus als eine in konkrete Diskurse eingebundene Thematik, die wegen ihrer Elastizität, Verschiedenartigkeit und Inkonsistenz nicht zur „Reflexionsachse“ taugt.⁵³ Insbesondere dem Humanismus steht das Prinzip der Aufklärung, das Foucault von Kant ererbt, entgegen: die permanente „Kreation unserer selbst“,⁵⁴ nicht als Selbstentdeckung im Sinne eines zum vermeintlichen Ursprung zurückgehenden metaphysischen Projekts, sondern als Selbsterfindung im Sinne der „unbestimmten Arbeit der Freiheit“.⁵⁵ Rationalismus und Humanismus müssen streng historisiert werden und dürfen nicht als außerdiskursive Bedingungen des Diskurses betrachtet werden, weil sie dessen Analyse sonst verhindern.⁵⁶

Drei erkenntnisleitende Fragen

Die bisher genannten Aspekte haben eine Konzentration auf die theoretischen Grundentscheidungen der Kant-Rezeption Foucaults gegenüber den praktischen Konsequenzen nach sich gezogen. Letztere sollen dort kurz angerissen werden, weil sie für den Fortgang dieser Ausführungen von Belang sein werden. In seinem Aufklärungsaufsatz fasst Foucault eindrücklich die Grundfragen der diskurstheoretischen Arbeit auf der Basis der drei Fragen des spekulativen und praktischen Vernunftinteresses bei Kant zusammen:

- „1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?“⁵⁷

52 Ebd., S. 46.

53 Ebd., S. 46f.

54 Ebd., S. 47.

55 Ebd., S. 45, 49.

56 Vgl. dazu Friedemann Stengel, Was ist Humanismus? In: Pietismus und Neuzeit 41 (2015), S. 154–211.

57 Kritik der reinen Vernunft. A 805/B 833 [Hervorhebung getilgt].

Sie beziehen sich nun nicht mehr auf dasjenige Subjekt-Ich, das in einer konkreten Situation nach seinen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten fragt. Es geht Foucault um das, was diesem Subjekt vorausgeht, was ihm im Horizont des historisch-diskursiven Apriori gleichsam erst die Voraussetzung dafür ist, diese Fragen zu stellen:

„Wie haben wir uns als Subjekte unseres eigenen Wissens konstituiert?

Wie haben wir uns als Subjekte konstituiert, die Machtbeziehungen ausüben oder sich ihnen unterwerfen?

Wie haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert?“⁵⁸

Drei Achsen

Die von Foucault ins Historische „gespiegelten“⁵⁹ Fragen Kants entsprechen drei „Achsen“, auf denen die Untersuchung vorgenommen wird:

die Achse des Wissens auf der Ebene der Beziehungen der Beherrschung von Dingen,
die Achse der Macht auf der Ebene der Beziehungen der Wirkung auf andere und
die Achse der Ethik auf der Ebene der Beziehungen zu sich selbst.⁶⁰

Es ist hinreichend untersucht worden, dass Macht und Wissen bei dem Streben nach Beherrschung von Diskursen von Foucault eine fundamentale Rolle zugesprochen werden.⁶¹ Davon ist nachhaltig auch der wissenschaftliche Diskurs um die bevorzugte Form der Rationalität betroffen. Macht und Herrschaft sind dabei nicht außerdiskursive Wirkfaktoren, sondern innerdiskursive Strukturelemente. Die Geschichte ist kein ewiges Fortschreiten und nicht die Erscheinungsseite eines ins Historische gewendeten Ursprungs, der zu seinem Ziel oder zu sich selbst zurückkehrt. Es gilt – mit Nietzsche – den „drei Verführungen“ der teleologischen Geschichtsschreibung auszuweichen: der Totalität, der Identität und dem absoluten Wissen. Geschichte realisiert sich im „Kontinuum ewiger Herrschaft“.⁶² Man kann natürlich fragen, ob Foucault mit der Analyse des diskurs- und strukturbestimmenden Wirkfaktors „Macht“ nicht einem Rest des Denkens unterliegt,

⁵⁸ Foucault (wie Anm. 5), S. 52 [Absätze eingefügt].

⁵⁹ Vgl. Hemminger (wie Anm. 1), S. 195.

⁶⁰ Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 51f.

⁶¹ Vgl. etwa die Lemmata „Macht“ und „Wissen“ in: Michael Ruoff, Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge, Paderborn 2007, S. 146–157, 236–239.

⁶² Vgl. Brieler (wie Anm. 27), S. 287–289.

das er eigentlich ablehnt.⁶³ Gleichwohl behandelt er Macht konsequent diskursimmanent und nicht außerdiskursiv.

Die Untersuchungs- bzw. Ordnungsperspektiven der diskurstheoretischen Arbeit bezeichnet Foucault als „Einsatz“, „Homogenität“, „Systematik“ und „Allgemeinheit“.⁶⁴ „Einsatz“ bezieht sich wiederum auf Macht, aber hier auf das Paradox der Beziehungen zwischen Fähigkeit und Macht, das mit dem Ziel anerkannt werden soll, die wachsenden Fähigkeiten so von den Machtbeziehungen zu trennen, dass Autonomie und Freiheit gestärkt werden. Unter „Homogenität“ werden Rationalitätsformen in ihrem Verhältnis zur Freiheit untersucht, die wiederum zur Modifikation der Systemregeln führt. „Systematik“ ordnet die Ergebnisse nach den drei genannten Achsen. „Allgemeinheit“ wendet sich nochmals gegen metaphysische Kontinuitäten und pointiert die Rolle der Macht in allgemeinen Bezugssystemen, wie etwa Vernunft-Wahnsinn, Gesundheit-Krankheit, Verbrechen-Gesetz, allerdings nicht im Sinne anthropologischer Konstanten, sondern in ihrer „historisch einzigartigen Form“. Das sind die für Foucault typischen Interessenfelder.

Drei Ausschließungsprozeduren

Foucaults Analyse der Rolle der Macht in ihrer Verknüpfung mit Wahrheit, Rationalität/Wissen und Gesetz hat weitreichende und insbesondere auf die historische Arbeit applizierbare Ergebnisse hervorgebracht. Hier ist vor allem auf die drei Ausschließungsprozeduren in Diskursen zu verweisen, die in der *Ordnung des Diskurses* beschrieben werden.⁶⁵ Der Diskurs drängt danach, sein unaufhörliches und ordnungsloses „Rauschen“ oder „Wuchern“, wie Foucault sagt,⁶⁶ durch Grenzen und Abgrenzungen zu bändigen. Die Grenzziehung zwischen

wahr und falsch,
vernünftig und wahnsinnig,
erlaubt und verboten

63 Zur Kritik an der Rolle der Macht bei Foucault vgl. Kneer (wie Anm. 2), S. 271f. („Die Macht selbst avanciert bei Foucault zu einem Subjekt im Großformat.“); vgl. auch Butler, Einleitung (wie Anm. 34), S. 31f. Foucault eine handelnde oder „personifizierte“ Macht zuzuschreiben, sei, so Butler, eine „Fehllektüre“. Nicht von einer handelnden Macht sei zu sprechen, sondern von einem „dauernd wiederholte[n] Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist“. In Anknüpfung an Foucaults Ansatz setzt sie Materie als Materialisierung von etwas zu Materie Gewordenem gewissermaßen an die Stelle der Macht.

64 Vgl. Foucault (wie Anm. 5), S. 50–52.

65 Vgl. Foucault (wie Anm. 34), S. 11–17; Brieler (wie Anm. 27), S. 279–285.

66 Foucault (wie Anm. 34), S. 33, 11.

ermöglicht solche Bändigungen, bei denen das jeweils Falsche, Wahnsinnige und Verbotene als sprachloses Element aus dem Diskurs ausgeschlossen wird: Irrenanstalten, Gefängnisse und ‚Un-Wissenschaften‘, das sind die Refugien des Anderen. Was wahr, vernünftig und erlaubt ist, konstituiert sich durch beherrschende, nicht unbedingt mehrheitliche, aber herrschaftlich akzeptierte Schnittmengen beständig neu. Das ausgegrenzte Andere war hingegen zur Konstitution des Selbst notwendig, und es wird stets ein Anderes hervorgebracht werden, das diese nie vorhandene und jeweils neu zu erlangende, aber nicht besitzbare Identität ermöglicht. Von ihm aus und durch das Begehren nach der vermeintlichen Identität des Anderen und dessen Beherrschung bestimmt sich das Spiel der Diskursbeherrschung. Das Andere verschwindet aber nicht aus dem Diskurs, sondern bleibt als, vielleicht sprachloser, Wirkfaktor weiterhin Adresse und Quelle innerhalb des einen Diskurses; es wird nicht etwa in einen diskursfreien luftleeren Raum verdrängt.⁶⁷

II. Kant und Swedenborg in der Perspektive Foucaults

Im Folgenden werden die Möglichkeiten, Perspektiven und Desiderate einer an Foucault orientierten diskurstheoretischen Haltung am Beispiel Emanuel Swedenborgs untersucht. Zu diesem Zweck seien einige knappe Bemerkungen zur Person vorausgeschickt:⁶⁸ Swedenborg (1688–1772), ein schwedischer Bergwerks-assessor, trat in seiner ersten Lebenshälfte bis 1745 vor der europäischen Gelehrtenöffentlichkeit mit einer großen Zahl von naturkundlichen und naturphilosophischen Arbeiten auf den verschiedensten Gebieten hervor. Er befasste sich mit Bergbautechnik und Mineralogie, mit Hydrologie und Paläontologie. In den Gelehrtenkreisen dieser Zeit galt er als ein cartesianisch geprägter und nach mechanistischen Prinzipien vorgehender Forscher, der auch physikotheologische Interessen verfolgte. In einer zweiten Lebensphase wandte sich Swedenborg medizi-

⁶⁷ Butler, Einleitung (wie Anm. 34), S. 30, macht die Verwehrung kultureller Artikulation für solche Ausschließungen verantwortlich, sieht aber gleichwohl keinen absoluten oder ontologischen Ort außerhalb des Diskurses, sondern nur ein „konstitutives ‚Außen‘“ an seinen „dünnsten Rändern“.

⁶⁸ Vgl. aus der umfangreichen Literatur zur Einführung besonders: Inge Jonsson, *Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology*, West Chester, Pennsylvania 1999; Lars Bergquist, *Swedenborg's Secret. The Meaning and Significance of the Word of God, the Life of the Angels and Service to God. A Biography*. London 2005.

nisch-physiologischen Themen, insbesondere der Hirnanatomie, zu und verband dieses Interesse mit dem Ziel, die Existenz der Seele im Körper empirisch nachzuweisen.⁶⁹ Diese Forschungen führten den damals Mitte 50-Jährigen in eine existentielle Krise, die mit einer Christusoffenbarung verbunden war und einen Bruch in seiner Biographie bewirkte. Von nun an beschäftigte er sich nur noch mit theologischen Themen. Er legte mehrere biblische Bücher aus und publizierte eine Vielzahl von Schriften, in denen er seinen fast dreißig Jahre anhaltenden, angeblichen Kontakt zu Geistern und Engeln, den Seelen verstorbener Menschen, dokumentierte und einer erstaunten Öffentlichkeit vorlegte. Den Zugang zur Geisterwelt will Swedenborg nicht durch Kontemplation oder ein höheres Wissen erlangt haben: Gott selbst soll ihm exklusiv die Fähigkeit verliehen haben, mit Geistern in Kontakt zu treten. Bei den Grundzügen dessen, was Swedenborg in seinen voluminösen Bänden vorlegte, handelte es sich nicht um ein zufälliges oder gänzlich seiner eigenen Phantasie entsprungenes System. Seine Geisterwellehre verdankte sich vielmehr seiner intensiven Beschäftigung mit den naturphilosophischen und naturkundlichen Forschungen seiner Tage und vor allem mit den führenden Vertretern der rationalistischen Philosophie, mit Descartes, Leibniz, Nicolas Malebranche, Christian Wolff. Er kombinierte sie mit den Autoren, die in diesen Philosophien vielfach verwendet worden waren: mit Platon, Aristoteles, neuplatonischen Schriften und mit verschiedenen Texten des Kirchenvaters Augustin.⁷⁰ Seine Lehre kann als eine mögliche spiritualistische Konsequenz der Leibnizschen Monadologie⁷¹ verstanden werden, die in ihren theologischen Aussagen vielfach Parallelen zu zeitgenössischen Aufklärungstheologien aufwies. Der wesentliche Unterschied zu ihnen wie auch zu den Philosophien, die er benutzte, bestand freilich darin, dass Swedenborgs Rationalismus mit dem empirischen Anspruch auf Geisterseherei verbunden war und er mithilfe seiner angeblich fortwährenden Einsichten in die spirituelle Dimension des Universums eine holistische Weltansicht entwickelte, die die Theorien von Leibniz und Wolff gleichsam ‚von oben‘, nämlich durch die zementierenden Voten von Geistern, Engeln und einen göttlichen Einfluss, bestätigte und weiterführte.

⁶⁹ Vgl. Jonsson (wie Anm. 68), S. 17; Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), 116.

⁷⁰ Vgl. zu diesen Rezeptionszusammenhängen: Inge Jonsson, *A Drama of Creation. Sources and Influences in Swedenborg's Worship and Love of God*, West Chester, Pennsylvania 2004; Friedemann Stengel, *Swedenborg als Rationalist*, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen 2008, S. 149–203.

⁷¹ Vgl. Jonsson (wie Anm. 68), S. 63; sowie insgesamt Stengel (wie Anm. 70).

Träume eines Geistersehers

Swedenborgs anonym publiziertes Hauptwerk, die achtbändigen *Himmlischen Geheimnisse*,⁷² blieben zunächst kaum beachtet, was sicher auch an dem stolzen Preis von sieben Pfund Sterling lag.⁷³ Aber 1766 erschien in Königsberg ein Büchlein unter dem Titel *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, eine merkwürdige Schrift, die den *Arcana coelestia* und dem Phänomen Swedenborg gewidmet war. Der Autor gestand hierin die Ähnlichkeit seiner eigenen Ansichten mit denen Swedenborgs ein: in der Zweiweltentheorie einer spirituell-intelligiblen und einer natürlichen Welt, in der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele und vor allem in der Voraussetzung einer intelligiblen Welt für Moralität und Sittlichkeit. Allerdings folgte diesen Schilderungen eine geradezu spottende und vernichtende Beurteilung von Swedenborgs Anspruch auf Geisterkontakte. Dieser Erzgeisterseher sei nichts anderes als ein Kandidat fürs Hospital; früher hätte man solche Leute gebrannt, heute reiche es aus, sie zu „purgieren“.⁷⁴ Die Schilderung seiner Begegnungen mit Geistern – durchweg die Seelen verstorbener Menschen – entstammten „fanatischem Anschauen“.⁷⁵ Dennoch, so räumte der Anonymus an anderer Stelle ein, reiche die Vernunft nicht aus, um diese angeblichen Erfahrungen wirklich zu widerlegen. Er wolle aber mit Swedenborgs Anmaßungen weiter nichts zu tun haben,⁷⁶ sondern lieber mit Voltaires *Candide* in den Garten gehen und arbeiten,⁷⁷ das hieß für ihn: forthin nicht mehr die Metaphysik alten Stils, die er hinter Swedenborg erkannte, sondern eine Metaphysik betreiben, die nichts anderes sein könne als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“,⁷⁸ eine „Wissenschaft“, die nicht im Übersinnlichen spekuliere, sondern sich der Moral und Sittlichkeit zuwende.⁷⁹

72 Emanuel Swedenborg, *Arcana coelestia, quae in scriptura sacra, seu verbo domini sunt, detecta*, London 1749–1756; deutsch: *Himmlische Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn, enthalten und nun enthüllt sind*, 9 Bde., Zürich 1975.

73 Diesen hohen Preis beklagte Kant selbst, vgl. AA (wie Anm. 9), Bd. 2 (1912), S. 366.

74 AA (wie Anm. 9), Bd. 2 (1912), S. 348 [Hervorhebung getilgt].

75 Ebd., S. 360.

76 Vgl. ebd., S. 352.

77 Vgl. ebd., S. 373.

78 Ebd., S. 368 [Hervorhebung getilgt].

79 Zu den Träumen eines Geistersehers vgl. Friedemann Stengel, Kant – „Zwillingsbruder“ Swedenborgs?, in: ders. (Hrsg.), *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen 2008, S. 35–98, hier: S. 38–45; Gregory R. Johnson, *Träume eines Geistersehers – Polemik gegen die Metaphysik oder Parodie der Popularphilosophie?*, in: ebd., S. 99–122; ders., *A Commentary on Kant's Dreams of a Spirit-Seer*, Diss. phil. Washington: The Catholic University of America 2001; ders./Glenn Alexander Magee (Hrsg.), *Kant on Swedenborg. Dreams of a Spirit-Seer and*

Die „Träume“ im Urteil der Zeitgenossen

Wie man sieht, war diese Schrift voller Ambivalenzen: Spott und Ironie, Maskerade und affirmierende Zitate oder Allusionen, Zurückweisungen und Transformationen.

Die *Träume* wurden vielfach rezensiert und anderweitig kommentiert. Und die Rezensenten, unter ihnen solch prominente Persönlichkeiten wie Moses Mendelssohn, Johann Gottfried Herder, die schwäbischen „Pietistenväter“ Friedrich Christoph Oetinger und Philipp Matthäus Hahn, der Popularphilosoph Johann Heinrich Georg Feder und andere erkannten durchweg ihre Qualität an, konnten aber beileibe keine eindeutige Intention des Anonymus in der Schrift herausfinden. Lediglich die Schwaben, die sich zu diesem Zeitpunkt ebenfalls mit Swedenborg beschäftigten, meinten, dass der Verfasser der *Träume* doch offensichtlich ebenfalls ein Anhänger des schwedischen Geistersehers sei.⁸⁰

Es war niemand anderes als Immanuel Kant. Die *Träume eines Geistersehers* von 1766 werden in der Kant-Forschung wie bereits 1804 von dem Kant-Biographen Borowski⁸¹ als ein Schlüsselwerk seiner kritischen Wende⁸² angesehen, einer Wende also, die nicht nur innerhalb der Aufklärungsphilosophie einen entscheidenden Bruch markierte, sondern auch das nach sich zog, was Foucault als Ethos der Aufklärung und als Umriss der Haltung der Moderne bezeichnete. Die Kant-, aber auch die Swedenborgforschung des 19. und 20. Jahrhunderts hat die *Träume eines Geistersehers* entsprechend eingeordnet. Hier habe Kant nicht nur mit der Geisterseherei und dem Aberglauben insgesamt abgerechnet, hier habe er auch die Metaphysik vom Kopf auf die Füße gestellt und die Grundzüge seiner kritischen Philosophie *in nuce* vorgelegt. Und mit Swedenborg habe Kant radikal abgerechnet, dessen Lehre geradezu hingerichtet.⁸³ In der Tat ist die Swedenborg-Rezeption im Aufklärungsdiskurs des 18. Jahrhunderts maßgeblich durch Kants *Träume* beeinflusst worden, auch wenn trotz des nur selten affirmativ erwähnten Namens die verdeckte Rezeption Swedenborgs in der zeitgenössischen Gelehrten-

Other Writings, West Chester, Pennsylvania 2002. Zum Verhältnis zwischen Kant und Swedenborg vgl. insgesamt meine Habilitationsschrift: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2011, S. 636–721.

⁸⁰ Zur Rezeption der *Träume eines Geistersehers* vgl. ebd., S. 648–665.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 663f.

⁸² Vgl. Reinhard Brandt, *Überlegungen zur Umbruchsituation 1765–1766 in Kants philosophischer Biographie*, in: Stengel, *Zugänge* (wie Anm. 79), S. 13–23.

⁸³ Zu diesem Urteil des Swedenborgforschers Ernst Benz und anderen Interpretationen der *Träume* vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 636–640.

welt ohne weiteres nachweisbar ist.⁸⁴ Für die moderne Kantforschung seit dem 19. Jahrhundert hingegen verschwindet das Subjekt Swedenborg nach den *Träumen* als „Wahnsinniger“ aus dem aufklärerischen Diskurs,⁸⁵ während das Subjekt Kant die Nuss öffnet und ihren Inhalt in den drei Kritiken ausbreitet.

Mir geht es hier keinesfalls darum, Swedenborg zu rehabilitieren oder ihm historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Vielmehr soll auf das schiefe Bild hingewiesen werden, dass von der Behauptung eines radikalen Bruchs zwischen Kant und Swedenborg ausgeht. Das, was die Zeitgenossen in den *Träumen eines Geistersehers* erkannten, bezog sich vor allem auf die Ambivalenz der Schrift. Sie vermochten keine eindeutige Autorintention erkennen – eine Intention, von der die meisten Interpreten bis in die neueste Zeit meinen, sie feststellen zu können.⁸⁶ Wenn Kants Absichten den Zeitgenossen verborgen blieben und sie sich entweder unsicher darüber waren oder Kant gar als mutmaßlichen Parteigänger Swedenborgs betrachteten, können moderne Interpreten eine konsistente und klar erkennbare Autorintention nur auf der Basis ihres eigenen Referenzrahmens, nicht aber gegenüber dem Referenzrahmen des 18. Jahrhunderts behaupten.

Swedenborgs partielle Präsenz in Kants Werk

Zieht die Sichtweise der Zeitgenossen auf die *Träume* Konsequenzen auch für die Interpretation der Kantschen Philosophie nach sich? Diese Frage kann beantwortet werden, wenn man die Ambivalenz der Aussagen nicht zu einem Gesamtbild zusammenfügt, sondern sie so partiell und unverbunden auswertet, wie sie dastehen. Dann würde deutlich werden, dass Kant *erstens* die Zweiweltentheorie Swedenborgs für sich anerkennt, dass er sie *zweitens* als Grundlage für seine spä-

84 Vgl. Stengel, Aufklärung (wie Anm. 79), besonders S. 454–721; ders., Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's, in: Emanuel Swedenborg – Exploring a „World Memory“. Context, Content, Contribution (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences, 43), ed. Karl Grandin. Stockholm; West Chester 2013, S. 334–355; ders., Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs, in: Pietismus und Neuzeit 37 (2011), S. 136–162; ders., Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Luther im Aufklärungsdiskurs, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strohm (Hrsg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung. Gütersloh 2017 [=SVRG; 218], S. 98–130, hier: S. 116–120 u. ö.

85 Vgl. dazu Wouter J. Hanegraaff, Swedenborg aus der Sicht von Kant und der akademischen Kantforschung, in: Stengel, Zugänge (wie Anm. 79), S. 157–172.

86 Letztlich steht auch hinter der verdienstvollen Arbeit von Gregory Johnson, der Kant mit verschiedenen Masken in den Träumen sprechen lässt, um am Ende seine eigene Stimme ertönen zu lassen, ebenfalls die Ansicht, eine konsistente Autorintention im Text erkennen zu können. Dies steht den Wahrnehmungen der Zeitgenossen entgegen. Vgl. Johnson, Commentary (wie Anm. 79).

tere Moralphilosophie verwendet, dass er *drittens* eine epistemologische Grenze zieht, die Kontakte in den *mundus intelligibilis* genauso wie die Erkennbarkeit des apriorischen Bereichs der Dinge an sich prinzipiell aus der menschlichen Erfahrung ausschließt, und dass er *viertens* Swedenborgs Person mit seinen geradezu lächerlich erscheinenden Geisterphantasien verspottet und ins Irrenhaus verweist. Die konsequente Historisierung, mithin also der Verzicht auf die Suche nach einer konsistenten, die Ambivalenzen überschreibenden Autorintention, und die Einbeziehung des zeitgenössischen Kontextes der Rezensionen würde in diesem Fall das Ergebnis gebracht haben, dass Swedenborg in Kants kritischer Wende eine wichtige und eben ausgesprochen ambivalente Rolle zukommt.

Ein Blick auf die späteren Vorlesungen Kants bestätigt diese Ambivalenz. In den Mitschriften seiner Metaphysikvorlesungen finden sich im Gegensatz zu seinen publizierten Texten mehrfach positive Bezugnahmen auf Swedenborg. Hier wird Swedenborgs Geisterseherei wie in den *Träumen* als jeder Erfahrbarkeit widersprechend strikt zurückgewiesen. Aber seine Sicht des geistigen Universums, bei Kant freilich nicht Geisterwelt, sondern *mundus intelligibilis*, wird positiv gewürdigt. Ferner leitet Kant aus Swedenborg eine dualistische Eschatologie ab, die den Menschen nach seinem Tode in einem glücklichen oder in einem verdammten Zustand sieht, den dieser sich selbst durch sein moralisches Verhalten zugezogen hat und der nicht durch ein Jüngstes Gericht oder einen Weltenrichter zustande gekommen ist.⁸⁷

In den Vorlesungen fällt der Name Swedenborgs, nicht aber in Kants veröffentlichten Schriften. In der Religionsschrift, im *Ende aller Dinge* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* wird eben diese Eschatologie referiert, ohne Erwähnung Swedenborgs und selbstverständlich im Bereich der praktischen Vernunft, der die Intelligibilität des Subjekts voraussetzt, sie aber aus der Erkenntnis ausschließt.⁸⁸

Im semi-öffentlichen Raum wird der Referenzrahmen „Swedenborg“ benannt – im öffentlichen Raum kann er offenbar nicht erwähnt werden, weil positive Referenzen auf Swedenborg immer Geisterseherei assoziieren würden, eine Assoziationsspur, die Kant in den *Träumen* selbst gelegt hatte.

Wenn anerkannt wird, dass Kant Swedenborgs Eschatologie rezipiert, sich aber von den Konkreta der Geisterwelt distanziert hat, dann ist es möglich, in Kants Moralphilosophie und Religionslehre eine ganze Reihe weiterer Topoi aufzufinden, die auffällige Parallelen zu Swedenborg aufweisen, ohne dass jemals sein Name fällt.⁸⁹ Auch auf die Kant rezipierenden Schriften fiele dann ein ande-

⁸⁷ Vgl. Stengel, Aufklärung (wie Anm. 79), S. 666–669.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 669–673.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 673–695.

res Licht. Es würde deutlich werden, warum verschiedene parapsychologische und spiritistische Autoren ab dem 19. Jahrhundert, von Johann Heinrich Jung-Stilling über Carl du Prel bis hin zum Begründer der Tiefenpsychologie Carl Gustav Jung, wieder intensiv Swedenborg studierten und sich gleichzeitig als Kantianer reinsten Wassers betrachten konnten.⁹⁰ Sie erkannten die Übereinstimmungen, und einige hängten die epistemologische Schranke ab, die Kant gegenüber Swedenborg gezogen hatte. Natürlich handelt es sich hier um einen anderen Diskurs, in dem zur Abwehr des Vulgärmaterialismus von verschiedenen Seiten die Autorität Kants als Kampfangument genutzt wurde: von Neukantianern, von spiritistisch-okkultistischen Esoterikern und von antimaterialistischen Tiefenpsychologen.⁹¹ Diese Rezeptionen des Verhältnisses zwischen Kant und Swedenborg sind demnach als instrumentalisierende Einschreibung autoritativer Texte in Diskurse anzusehen, die gegenüber dem 18. Jahrhundert einen ganz anderen Referenzrahmen besitzen.

Negativfolie und segmentäre Rezeption

Neben diesen partiellen Transformationen und Modifikationen ist auf eine andere Rolle des mit empirischem Anspruch auftretenden Swedenborg für Kants kritische Wende hinzuweisen. Swedenborg ist die Negativfolie, er repräsentiert die Erfahrungen, die Kant als widervernünftig ausschließen will. Und er bietet ihm Anlass, sein Projekt von den Grenzen der Vernunft durchzuführen, was nicht heißt, dass nicht auch Humes Skeptizismus und Rousseaus Anthropologie ebenfalls und parallel auf Kant gewirkt haben.⁹²

Mit der oben erwähnten Umformulierung der ersten Kantschen Frage durch Foucault geht die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Kant und Swedenborg an den historischen Ort zurück, an dem sich das Subjekt des Wissens konstituiert hat. Sie fragt nicht nach den Möglichkeiten der Erkenntnis, sondern nach den diskursiven historischen Bedingungen, unter denen ein bestimmter Vernunftbegriff

⁹⁰ Vgl. Hauke Heidenreich, Die Empirie des Übersinnlichen. C. G. Jungs Konzept des kollektiven Unbewussten als Umdeutung Kants zwischen Okkultismus, Religion und Parapsychologie, in: ZRGG 71 (2019), S. 41–62; Paul Bishop, Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung, Lewiston, Idaho u. a. 2000. Zu du Prel vgl. auch Stengel, Aufklärung (wie Anm. 79), S. 639, 664, 667, 698.

⁹¹ Das ist Gegenstand des von Hauke Heidenreich bearbeiteten DFG-Projekts „Interpretationen und Transformationen der Postulatenlehre Kants in der Auseinandersetzung zwischen Neukantianismus, Materialismus, Spiritismus und Parapsychologie um 1900“.

⁹² Vgl. zu Hume Brandt (wie Anm. 82), S. 13–33; zu Rousseau vgl. John H. Zammito, Kant, Herder and the Birth of Anthropology, Chicago, Michigan/London 2002, S. 91–99, 113–120, 125–128.

hervorgebracht worden ist. Sie geht nicht von der Vernunft aus, die wir als vernünftig betrachten, sondern führt zum Entstehungsort der modernen Vernunft zurück, die als kritische Basis jedweder Wissenschaft, auch der historischen, gilt: zum Kantschen Vernunftbegriff, der selbst nicht übergeschichtlich entsteht, sondern – auch – in der Auseinandersetzung mit Swedenborg. Diese Vernunft wird nach Foucault nicht zwangsläufig generiert, sondern historisch, zufällig und in Abgrenzung gegenüber anderen Vernunftansprüchen. Sie möchte, so Kants vielzitierte Aussage im Vorwort der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, die Erkenntnis beschränken, um den Glauben zu befreien. Davon ist auch der Selbstanspruch eines Swedenborg betroffen, der mit seinen offenbarungsempirischen Visionen letztendlich nichts anderes tut, als eine von Leibniz und Wolff abgeleitete rationalistische Metaphysik durch die Stimme von Engeln ‚himmlisch‘ zu zementieren. Das ist für Kant eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Wissen und einem Glauben, den er streng mit der Moralität verknüpft:

„Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“⁹³

Meine These läuft darauf hinaus, dass Kant – mit Foucault – Swedenborg als geistersehenden *Autor* im Sinne des Wahnsinns und der Falschheit aus dem Aufklärungsdiskurs ausgeschlossen hat, dass davon aber nicht Swedenborgs *Lehre* insgesamt betroffen war, die als namenloser Wirkfaktor bei Kant selbst und bei anderen, ihm folgenden Autoren⁹⁴ erhalten blieb. Die Grenzziehung war partiell, im Gegensatz zu der späteren Ausschlussprozedur der Kantforschung, die die Grenze zu Swedenborg vor allem deshalb so resolut zog, weil sie Kant vor diversen, unter anderem spiritistisch-okkultistischen Vereinnahmungen im ausgehenden 19. Jahrhundert schützen wollte.⁹⁵ Folgt man Foucault, wurde der ‚ganze‘

93 B XXX.

94 Vgl. etwa das Beispiel des sich selbst als Kantianer verstehenden Gustav Ernst Wilhelm Dedekind mit seiner mehrmals aufgelegten Predigtreihe: *Über Geisternähe und Geisterwirkung oder über die Wahrscheinlichkeit daß die Geister der Verstorbenen den Lebenden sowohl nahe seyn, als auch auf sie wirken können* (Hannover 1793; Teil 2: Hannover 1797; 3. Aufl. Hannover 1825) und seiner an Kant orientierten und zeitgenössisch beachteten Arbeit: *Dokimion oder Praktischer Versuch über ein reales Verhältniß der Geister der Verstorbenen zu den hinterbliebenen Ihrigen* (Erster und Zweiter Theil. Hannover 1797). Diese Schrift besteht zum großen Teil aus der Anknüpfung an die drei Kritiken Kants und die darin enthaltenen Aussagen über das Postulat der Unsterblichkeit und das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Zu Dedekind vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 704–718.

95 Vgl. u. a. das Beispiel Hermann Cohens bei Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 639f.

Swedenborg nicht durch Kant, sondern durch dominierende Kantianer ausgeschlossen, und man kann reichlich Beispiele für diese radikale Prozedur bis in die allerneuesten Kantbiographien finden.⁹⁶ Das Subjekt Swedenborg wird erst hier, im Nachhinein, an einen sprachlosen Ort ausgegrenzt, eher in eine Irrenanstalt als in ein Gefängnis, um bei Foucault zu bleiben. Für die Zeitgenossen trifft das nicht zu.

Die Grenzen der Ausschließungsprozeduren

Es lässt sich gut zeigen, wie das Verdikt der Vernunft und der Wahrheit zur Ausschließung des Namens Swedenborg im 18. Jahrhundert geführt hat, und dass Swedenborg als Negativfolie gedient hat, die Kant neben anderen zur Entwicklung seines Vernunftbegriffes führte. Mit Foucaults Instrumentarium ist es aber nicht möglich, die partiellen Rezeptionen aufzudecken, die verdeckten Übereinstimmungen und Anknüpfungen, die Transformationen Swedenborgscher Lehrelemente, die Anverwandlungen der Autoridentität Kants, der den *mundus intelligibilis* für seiner Moralphilosophie unbedingt brauchte, aber keinesfalls in den Verdacht kommen durfte, dass seine „Hirngeburt“ – so die *Träume*⁹⁷ – Swedenborgs „Hirngeburt“ in irgendeiner Weise ähnlich sein könnte. Die im Diskurs mächtige Berliner Popularphilosophie, die Kant als feindliches Gegenüber und abschätzig betrachtete, unterzog solche Verwandtschaften wie alles, was wie Geisterseherei oder Theosophie roch, ebensolchen Ausschließungsprozeduren.⁹⁸

Die Annahme eines durchgängigen Bruchs und einer absoluten Prozedur im Sinne Foucaults würde zu der Schlussfolgerung führen, dass nach den *Träumen* von Kantscher Aufklärung und Swedenborgscher Esoterik als zwei sich gegenseitig ausschließenden Systemen gesprochen werden müsste. Wechselseitige Durchdringungs- und Einschreibungsverhältnisse sowie produktive Schnittstellen wären nicht denkbar. Man müsste dann aus Foucault die, ihm widersprechende,

⁹⁶ Zum Beispiel bei Martin Schönfeld (2000) und Manfred Kühn (2001), vgl. Hanegraaff (wie Anm. 85), S. 170f.

⁹⁷ AA (wie Anm. 9), Bd. 2 (1912), S. 359.

⁹⁸ Zur Berliner Popularphilosophie vgl. Johnson, *Träume* (wie Anm. 79), S. 101–103. Zu einer Schrift des als Theosoph häufig diskreditierten Friedrich Christoph Oetinger merkte ein Rezensent an: „Nur auf acht Seiten von dergleichen theosophischem Unsinn durchzulesen, wird einem schon eckelhaft, geschweige aber 800. Ich zweifle auch, ob in Deutschland ein einziger Mensch ist, der dazu Lust haben würde, es müßte denn ein eben so phantastischer Kopf als der V. seyn, der sich sonst schon in alle die schwärmerische Ideen hineingedacht hätte, wie dergleichen Leuten eigen zu seyn pflegen [...]“. Vgl. Allgemeine deutsche Bibliothek (1780), Anhang 25.–36. Bd., 1. Abt., S. 65–70, hier S. 65.

Konsequenz ziehen, dass verschiedene Diskurse ohne gegenseitige Bezugnahme nebeneinander existierten, dass Wahrheit und Falschheit gleichsam unerbittlich nebeneinander stünden und keine Beziehung mehr zueinander hätten. Es gibt aber, mit Foucault gesprochen, nur einen Diskurs.⁹⁹

Wie also wären die Überschneidungen und die trotz seiner ‚Einweisung‘ und trotz aller Abwehr vorhandenen Bezugnahmen auf den Irrenhauskandidaten als Gegenstand des Diskurses zu interpretieren? Wie begründet man schließlich die Wandlung der Positionen und die Fluidität der Subjekte in diesen Prozessen? Foucaults Sichtweise des Subjekts ist nach meinem Dafürhalten zu statisch, um hier eine befriedigende Deutung zu liefern. Gelegentlich ist durch diese zu statische Sichtweise des dem Diskurs unterworfenen Subjekts die meines Erachtens irreführende Konsequenz gezogen worden, dem ausgeschlossenen Subjekt dennoch eine gleichsam übergeschichtliche Identität zuzuschreiben. Zum Beispiel generieren sowohl Hartmut und Gernot Böhme¹⁰⁰ als auch Wouter Hanegraaffs „Grand Polemical Narrative“¹⁰¹ aus dem „Anderen“, dem Verbotenen, Unvernünftigen, Kranken, Geistesgestörten oder sexuell Abnormen letztlich eine solche Identität, die sich von der Identität der Aufklärung bzw. vom „orthodoxen“ Wahrheitsdiskurs überschneidungslos unterscheidet. Auf diese Weise kehren die anthropologischen Konstanten, die Foucault als Bestandteile der theologisch-teleologischen Geschichtsschreibung so vehement zurückgewiesen hatte, durch die Hintertür der Ausschließungsprozeduren wieder zurück. Auf das Beispiel der *Träume eines Geistersehers* bezogen, würde diese Sichtweise bedeuten, dass sich die zeitgenössischen Leser der *Träume* von Herder und Oetinger bis hin zu C. G. Jung schlichtweg nicht an Foucaults Ausschließungsprozeduren ‚gehalten‘ hätten, wenn sie Ambivalenzen und/oder Überschneidungen anstelle von Brüchen und Ausschließungen konstatierten.

Dieses Dilemma soll am Beispiel der Diskussion um einen wissenschaftlich tragbaren Esoterik-Begriff¹⁰² verdeutlicht werden, der sich vor allem mit dem von

99 Problematisch ist Jürgen Links Behauptung von Gegendiskursen und sein Postulat einer Interdiskurstheorie, die das Verhältnis zwischen der „Achse der Wissens- und der Achse der Macht-Teilung“ untersuchen soll. Vgl. Link (wie Anm. 34), S. 98. Foucaults Betonung, dass es nur einen einzigen Diskurs gibt, wird damit unterlaufen.

100 Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a.M. 1983.

101 Wouter J. Hanegraaff, *Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research*, in: *Aries* 5 (2005), S. 225–254.

102 Vgl. hierzu Michael Bergunder, *Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung*, in: Neugebauer-Wölk (wie Anm. 70), S. 477–507; engl.: *What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010), S. 9–36.

übergeschichtlichen, invarianten Denkformen ausgehenden Esoterik-Verständnis Antoine Faivres¹⁰³ auseinandersetzen musste. Wouter Hanegraaff hat hierbei eine Anwendung der Foucaultschen Ausschließungsprozeduren vorgeschlagen, die letztendlich auf dem Missverständnis beruht, das ausgegrenzte Andere werde aus dem Diskurs gleichsam spurlos ausgeschlossen.¹⁰⁴ Unter dem Stichwort „forbidden knowledge“ wird hier deviantes oder verbotenes Denken überhaupt als „Esoterik“ qualifiziert, das von der Aufklärung und von der akademischen Forschung ausgeschlossen worden sei. Diese Entscheidung Hanegraaffs fällt gleichsam zwangsläufig, da durch die Anwendung Foucaults die Denkformen Faivres fallen gelassen werden müssen, obwohl zugleich an der Invarianz des Phänomens Esoterik festgehalten wird. Der Begriff bleibt dadurch stabil und ‚invariant‘, wird aber zugleich von seinen ‚inneren‘ Bestimmungen entleert.¹⁰⁵ Einerseits wird damit trotz seiner Texte Foucaults Name für die Behauptung eines außerdiskursiven Raumes in Anspruch genommen. Andererseits kann bei dieser selektiven Lektüre der *Ordnung des Diskurses* nicht offengelegt werden, auf welchen Ebenen es zu wechselseitigen, integrativen und transformativen Verhältnissen zwischen den Diskurselementen Esoterik, Aufklärung oder auch „Orthodoxie“ und Pietismus kommen konnte.¹⁰⁶

III. Mit Foucault über Foucault hinaus: Postcolonial Studies

Insbesondere die Theoretiker der *postcolonial studies* haben von Foucault ausgehend und über ihn hinaus die in der Folge der herrschaftsorientierten Ausschließungen generierten binären Strukturen und die Rolle der Subjekte in ihnen problematisiert und genauer erläutert. Sie vermögen dadurch das Phänomen einer partiellen oder negativen Rezeption theoretisch zu interpretieren. Die wichti-

103 Antoine Faivre, *Esoterik im Überblick*, Freiburg u. a. 2001.

104 Hanegraaff (wie Anm. 101).

105 Michael Bergunder hat auf der Basis der Theorie von Signifikantenketten und leeren Signifikanten von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe gegenüber Hanegraaffs, Faivres und Kocku von Stuckrads eher nominalistischen Herangehensweisen eine streng historische Esoterikforschung vorgeschlagen. Vgl. Bergunder (wie Anm. 102), sowie Ernesto Laclau, *Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?*, in: *Mesotes* 4 (1994), S. 157–165.

106 Hanegraaff gesteht diese Gemengelage an anderen Stelle ohne weiteres – und im merkwürdigen Widerspruch zu seiner ‚Anwendung‘ Foucaults – zu, so im Falle Kants und Swedenborgs. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, *Swedenborg, Oetinger, Kant. Three Perspectives on the Secrets of Heaven*, West Chester, Pennsylvania 2007, S. 87-107, und in: Hanegraaff (wie Anm. 85).

gen Einflüsse, die vor allem über eine erneute Auseinandersetzung mit Derridas Sprachtheorie und mit der Psychoanalyse Jacques Lacans liefen, seien als Stationen hier wenigstens benannt. Es würde den Rahmen sprengen, genauer auf sie einzugehen. Entscheidend ist aber die diskurstheoretische Einsicht, dass Diskurse zwar durch Ausschließungsprozeduren und von dem Streben nach der Herrschaft über den Diskurs selbst gekennzeichnet sind, aber die Ambivalenz der jeweiligen Ausschließung die Parallelität zum gegnerischen Referenzrahmen mit einschließt. Die zurückweisende eigene Position kann ohne die Berücksichtigung der zurückgewiesenen Position weder bezogen noch beschrieben werden. In jeder dieser diskursiven Konfrontationen werden die Identitäten und Repräsentationen der beteiligten Gruppen oder Personen jeweils neu ausgehandelt. Das (transzendente) Subjekt bleibt auch hier dem Diskurs unterworfen und ist im Diskurs „positiviert“. Aber getrennt vom Subjekt wird nunmehr seine Identität in den Blick genommen. Identitäten werden als Nahtstellen verstanden, als instabile Identifikationspunkte, die fluid und hybrid sind.¹⁰⁷ Identitäten sind als bloße Markierungen relational und besitzen keine autonome Essenz. Man könnte sagen, dass das Subjekt gegenüber dem Diskurs auf diese Weise gestärkt, aber seine schon von Foucault erkannte Nichtessentialität dergestalt präzisiert wird, dass durch die gesonderte Betrachtung der Identitätsfrage des Subjekts dessen Dynamik viel stärker in den Fokus gerät als bei dem eher statischen Subjekt- und Identitätsbegriff Foucaults. Mit diesem Konzept lassen sich insbesondere negative Rezeptionen und durch den Diskurs hervorgerufene Identifikationsprozesse besser interpretieren als durch die starr anmutenden Foucaultschen Ausschließungsprozeduren.

Bhabha: Mimikry und Hybridität

Vor allem die Theorie von Mimikry und Hybridität, die der Kulturwissenschaftler Homi K. Bhabha vorgelegt hat, trägt meines Erachtens dazu bei, die offenen Fragen zu beantworten.¹⁰⁸ Bhabha schließt binäre Strukturen und dualistische Aufteilungen in Diskursen von vornherein aus.¹⁰⁹ Es entstehen nicht einheitliche oder dualistische Strukturen bei dem Aufeinandertreffen von Identitäten, die mit dem

107 Vgl. Stuart Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, 2. Aufl. Hamburg 1994, S. 30; Bergunder (wie Anm. 102), S. 492.

108 Homi K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000. Vgl. Karen Struve, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013.

109 Vgl. Homi K. Bhabha, Das theoretische Engagement, in: Bhabha (wie Anm. 108), S. 29–58, hier: S. 53f.

Begehren nach der eigenen Identität das Begehren nach der Andersheit der fremden anderen Identität verbinden. Dieser sogenannte dritte Raum, in dem die Identitäten aufeinander treffen, zerstört die Beziehung von Bedeutung und Referenz, zwischen Signifikant und Signifikat und macht die Frage nach Ursprünglichkeit unbeantwortbar.¹¹⁰ Mit der Beziehung zu einer Andersheit wird der Ort der begehrten Identifikation selbst ein Ort der Spaltung, in dem es – wie schon bei Foucault – nicht mehr um Identität im ontologischen Sinne geht, sondern um ein konstruiertes und mit dem Anspruch voller Repräsentation erzähltes Bild von Identität, um eine diskursive Strategie, die dem Verlangen nach Identität entspringt.¹¹¹ Dieses Begehren des Anderen, das zugleich beherrscht werden soll, das gewollt und abgelehnt wird, spaltet die Differenz zu dem Anderen auf: Das Eigene und das Andere erscheinen in der Taktik der Mimikry selbst nur partiell und als ein „ironische[r] Kompromiss“ im Ort der Spaltung.¹¹² Sie lässt die eigene Identität und die des Anderen verblassen und führt zu einem fingierten Einschreiben der Repräsentanz des Eigenen in die Repräsentanz des Anderen und der des Anderen in die des Eigenen.¹¹³ Dadurch entsteht eine „partielle Präsenz“, die keine echte Präsenz oder Identität hinter ihrer Maske verbirgt,¹¹⁴ sondern ganz eigentlich ein Spiel ist. Diese Präsenz gibt vor, das Andere zu sein oder umgekehrt, sich gegen das Andere abzugrenzen, in einem Akt, der zugleich Annahme und Widerstand ist. Und zugleich ist die Abgrenzung vom Anderen notwendige Konsequenz der Behauptung von Identität.

Die Forderung nach positioneller Eindeutigkeit wird durch Hybridität, durch die Vermischung der stets vorläufigen Identitäten, bis zur Unkenntlichkeit unterlaufen, indem die Dualität zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen dem Innen und dem Außen eingerissen wird.¹¹⁵ Taktiken wie die Einschreibung abgewiesener Äußerungssysteme des Anderen mit dem Ziel einer selbstapologetischen Argumentation führen nach Bhabha zwangsläufig zur partiellen Aneignung, die sich in jeder Auseinandersetzung mit dem ‚anderen‘ Text neu konstituiert. Identität ist diskursiv und dynamisch, sie lässt keine Schlüsse über die Tradierung essentieller Inhalte zu. Der auch von Foucault so vehement aus der

110 Ebd., S. 56.

111 Homi K. Bhabha, Die Frage der Identität: Frantz Fanon und das postkoloniale Privileg, in: Bhabha (wie Anm. 108), S. 59–96, hier: S. 65f., 73f.

112 Homi K. Bhabha, Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses, in: Bhabha (wie Anm. 108), S. 125–136, hier: S. 125f.

113 Bhabha, Identität (wie Anm. 111), S. 83.

114 Bhabha, Mimikry (wie Anm. 112), S. 130.

115 Homi K. Bhabha, Zeichen als Wunder. Fragen der Ambivalenz und Autorität unter einem Baum bei Dehli im Mai 1817, in: Bhabha (wie Anm. 108), S. 151–180, hier: S. 172.

Untersuchung ausgeschlossene Ursprung der Identität im metaphysischen Sinne erscheint nur als Effekt und ist im Diskurs positiviert.¹¹⁶

Mit diesem Ansatz können solche Phänomene wie vermeintlich „negative“, eigentlich aber partiell „positive“ Rezeptionen beschrieben und gedeutet werden. Das Andere hinterlässt im Selben seine Spuren und partizipiert an dessen Konstruktion als Zurückweisung und zugleich als Aneignung. Aber diese Konstitution ist selbst vorläufig und schafft keine kontinuierliche Identität. Bhabha betont mit seinem Spiel von Mimikry die Ambivalenz des Subjekts bei der Beherrschung der ungeklärten Machtstellen in weitaus höherem Maße als etwa der Literaturwissenschaftler Edward Said, der diese Ambivalenz im Gefolge Foucaults zurückgewiesen hatte.¹¹⁷ Bhabha betrachtet gegenüber Foucaults starrem Subjektbegriff und seinen starren Ausschließungen den Diskurs und das ihm unterworfenen Subjekt als weitaus dynamischer. Das Subjekt wird gegenüber dem Diskurs gestärkt, indem sein Kern, die Identität, im Spiel um die ungeklärten Machtstellen nicht etwa aufgelöst oder mundtot gemacht, sondern in einem fluiden mimetischen Prozess betrachtet wird.

In ganz ähnlicher Weise, aber mit geringerer Betonung der konstanten Fluidität oder Invarianz hat auch Judith Butler darauf hingewiesen, dass das verworfene andere Wesen zwar ein „Abjekt“ oder ein „konstitutive[s] Außen“ bildet, das aber im Subjekt liegt. Ohne Zurückweisung kann das Subjekt nach diesem Ansatz nicht entstehen, auch wenn in der Zurückweisung des Abjekts eine Bedrohung liegt, die zu dessen Leugnung durch das Subjekt führen muss.¹¹⁸

Kant und Swedenborg aus postkolonialer Perspektive

Wenn Kant auf Swedenborg trifft und ihn als Geisterseher dem Spott anheimgibt, gleichzeitig aber einige seiner Lehrelemente in sein eigenes System integriert, dann verhält er sich aus der erläuterten inneren Logik des Diskurses heraus, dass nämlich auch die Auseinandersetzung mit dem begehrten Abgewiesenen Spuren hinterlässt, die keine komplette positive oder konträre Identifizierung erlauben,

116 Ebd., S. 167.

117 Zur Auseinandersetzung mit den Ansätzen von Foucault, Said und Bhabha vgl. Robert J. C. Young, *The Ambivalence of Bhabha*, in: Robert J. C. Young (Hrsg.), *White Mythologies. Writing History and the West*, 2. Aufl. London/New York 2004, S. 181–198.

118 Vgl. Butler, Einleitung (wie Anm. 34), S. 23 („the abject“). Butler entwirft ihre Theorie im Zusammenhang des heterosexuellen Imperativs innerhalb ihres stärker von Derrida als von Foucault inspirierten Ansatzes in der Gender-Debatte. Sie ist m.E. aber auch auf andere (mit Butler gesprochen:) Performativierungs-, Materialisierungs- oder Identifizierungsprozesse übertragbar.

dafür aber Modifikationen geradezu erzwingen. Folgt man Bhabha, dann gibt es keine scharfen Brüche in Diskursen. Vielmehr kann die abweisende Position des Einen nur unter Hinzuziehung der abweisenden Position des Anderen angemessen beschrieben werden.

Die Genese des Vernunftbegriffs in den *Träumen eines Geistersehers*, dem der Grundriss der Haltung der Moderne folgt, ist nur unter Hinzuziehung dessen nachvollziehbar, gegen den sich diese Vernunft massiv abgrenzt. Und diese Abgrenzung schließt partielle Rezeptionen nicht aus, sondern macht sie erst möglich.

Für die Verortung Swedenborgs in den diskursiven Auseinandersetzungen des 18. Jahrhunderts bestätigt dieser Ansatz die schon im Falle Kants gemachte Beobachtung, dass nicht von verschiedenen, sich ausschließenden Denksystemen der Aufklärung, des Pietismus, der Esoterik und etwa theologischen Orthodoxien ausgegangen werden kann, sondern vielmehr von sich permanent überschneidenden und durchdringenden, immer wieder neu ausgehandelten Positionen innerhalb nur eines Diskurses. Außerdem kann die Frage beantwortet werden, wie Swedenborg von Autoren verschiedenster Provenienz trotz offener Zurückweisung – zumeist der Geisterseherei – verdeckt und partiell rezipiert wurde, um die eigene Referenz auf Swedenborg und damit auf einen prominenten und verspotteten Geisterseher nicht offenlegen zu müssen.

Auf die Konstellation Kant-Swedenborg übertragen, folgt aus dem Ansatz Bhabhas, Kant habe mit seiner Abgrenzung von der Geisterseherei und, indem er die Geisterwelt zur *terra incognita* und zum Ort des Schweigens erklärte, beabsichtigt, selbst nicht unter den Spott zu fallen, mit dem er Swedenborg bedachte. Schließlich hatte er sich nicht nur nach Swedenborg erkundigt und sich nicht ungünstig über entsprechende Gerüchte geäußert,¹¹⁹ er hatte in seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* selbst über Bewohner anderer Planeten spekuliert,¹²⁰ was ihm nun durch die Parallelität zu Swedenborgs Planeten- und Himmelsschau hätte vorgehalten werden können. Um es zu umgehen, den *mundus intelligibilis* und die Doppelnatur des Menschen zusammen mit Swedenborgs Spekulationen oder Visionen ganz abweisen zu müssen, würde Kant seine ambivalente Haltung gegenüber der Swedenborgschen Geisterwelt als moralischem spirituellem Universum mit dem gesunden Menschenverstand verbunden haben,

119 Vgl. Schreiben Kants an Charlotte von Knobloch, 10.8.1763. AA (wie Anm. 9), Bd. 10 (1922), S. 43–48; dazu ausführlich Johnson, *Commentary* (wie Anm. 79), S. 29–46.

120 Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). AA (wie Anm. 9), Bd. 1 (1910), S. 351–366 (Dritter Theil. Anhang: Von den Bewohnern der Gestirne). Vgl. dazu Ernst Benz, *Swedenborg in Deutschland*. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs, Frankfurt a.M. 1947, S. 124–132.

der die Grenzen der Erfahrbarkeit streng empiristisch durch die Sinnenwelt definiert. Visionen und Geisterkontakt stellte er demgegenüber als „wahnsinnig“, die Methoden der „alten“ Metaphysik, deren Epigonen er in Swedenborg erblickte, als „falsch“ hin. Beides wird zwar mit Schweigen belegt, aber nicht aufgegeben. Es verbleibt aber nicht nur im Privaten und scheint im Semi-Öffentlichen auf. In Gestalt der aus Swedenborg abgeleiteten dualistischen Eschatologie gelangt es ohne die Referenz auf Swedenborg und in einem neuen epistemologischen Rahmen auch in Kants publizierte praktisch-moralische Schriften. Nach Swedenborgs Geisterkontakten war eine spirituelle, nicht-natürliche Welt nur noch taktisch zu retten, um nicht selbst unter den Spott der Zeitgenossen zu fallen. Kant musste sie in die intelligible Welt verschieben und damit aus der Erkenntnis ausschließen, aber zusammen mit Gott, Unsterblichkeit, Seele und Freiheit brauchte er sie dringend als apriorische Voraussetzungen seiner gesamten Moralphilosophie, wenn auch als Postulate und nicht als Fundamente auf der Basis gesicherter Erkenntnis. Ohne diese Postulate ist Moral bei Kant nicht begründbar.¹²¹

Die oben genannten ambivalenten Aspekte der *Träume* dürfen nicht harmonisiert und eingeebnet, sondern müssen in ihrer Ambivalenz stehen gelassen werden, um das Spiel zwischen der positiven Aneignung, der negativen Rezeption und der offenen Abweisung Swedenborgs durch Kant nachvollziehen zu können. Swedenborg ist als Referenzrahmen für Kant Negativfolie und positiver Identifizierungsimpuls zugleich, gewissermaßen ein „Objekt“, das Bestandteil seiner Selbstkonstitution ist.

IV. Oetinger und Swedenborg

Eine weitere Konstellation sei benannt, die das Spiel von Mimikry und Hybridisierung, von Widerstand und partieller Aneignung zu illustrieren vermag. Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) gehörte zu den ersten und renommiertesten Rezipienten Swedenborgs in Deutschland. Er übersetzte einige seiner Werke, verarbeitete sie in eigenen Schriften, und er unterhielt eine langjährige persönliche Korrespondenz mit Swedenborg.¹²² In ganz anderer Weise als Kant mit seinen *Träumen eines Geistersehers* ist es Oetinger zu verdanken, dass Swedenborg in Deutschland überhaupt zu einem Diskurselement werden konnte. Aber seine Rezeption war in hohem Maße ambivalent, und Oetinger scheint sie während seiner Beschäftigung

¹²¹ Vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 683–685; Belege bei Sala (wie Anm. 29), u.a. S. 252.

¹²² Zur Swedenborg-Rezeption bei Oetinger vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 506–635.

und seiner Korrespondenz mit Swedenborg immer wieder geändert und anders gewichtet zu haben. Diese Wandlungsprozesse lassen sich mit dem benannten diskurstheoretischen Zugang auch theoretisch erläutern, ohne Swedenborg nur für ein biographisches Zwischenspiel bei Oetinger zu halten, das, bald beendet, keine weiteren Folgen für diesen neben Bengel wichtigsten „Vater“ des älteren schwäbischen Pietismus hatte. Dies wird in der Oetinger-Forschung, ähnlich wie im Falle Kants, häufig angenommen.¹²³ Die Stationen der Beziehung Oetingers zu Swedenborg sollen daher kurz umrissen werden.

Präsenzen und Negationen

Oetinger entstammte einem ambivalenten theologisch-philosophischen Umfeld, denn er war einerseits von dem apokalyptischen Biblizismus des schwäbischen Pietistenvaters Johann Albrecht Bengel und andererseits von seinem akademischen Lehrer, dem Tübinger Wolffianer Georg Bernhard Bilfinger, geprägt.¹²⁴ Darüber hinaus kam er frühzeitig mit visionären Erlebnissen in Berührung. Diese bereits ausgesprochen ambivalente Grundierung der Biographie Oetingers trug maßgeblich zu seiner immer wiederkehrenden Neupositionierung bei. In seinem Pfarramt entwickelte Oetinger naturkundliche, insbesondere alchemistische Interessen, er befasste sich mit der christlichen Kabbala, legte eigene Werke darüber vor und machte mit Jakob Böhmes Schriften Bekanntschaft – wie er selbst berichtet, durch Vermittlung eines rabbinischen Gelehrten in Frankfurt.¹²⁵ Im Zuge seiner naturkundlich-philosophischen Forschungen arbeitete er mehrere naturphilosophische und naturkundliche Schriften Swedenborgs durch, den er zu dieser

123 In den neueren Arbeiten von Schoberth und Weyer-Menkhoff kommt Swedenborg kaum vor. Vgl. Martin Weyer-Menkhoff, *Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers*, Göttingen 1990; ders., *Friedrich Christoph Oetinger*, Wuppertal/ Zürich 1990; Wolfgang Schoberth, *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann*, Neukirchen-Vluyn 1994. Auch Eberhard Zwink urteilt, Swedenborg habe lediglich Oetingers Glauben an die Überwelt bestätigt, sonst aber keine Impulse gegeben, die er nicht schon vorher hatte. Vgl. Eberhard Zwink, „Schrauben-förmige Bewegung ist in allem“. Oetinger lenkt den Blick auf Swedenborgs „irdische Philosophie“, in: Sabine Holtz u. a. (Hrsg.), *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)*, Stuttgart 2005, S. 197–229, hier: S. 197.

124 Neben den Arbeiten von Schoberth und Weyer-Menkhoff ist als Quelle zu verweisen auf: Ulrike Kummer, *Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der realen Gedanken eines Gottes=Gelehrten*, Frankfurt a.M. u. a. 2010.

125 Vgl. ebd., S. 86f.

Zeit als einen mechanistisch orientierten Forscher und als Vertreter des philosophischen Rationalismus betrachtete, der die Grundbegriffe Jesu *ex ratione* und *ex fide* „raisonnable“¹²⁶ machen wollte. Umso erstaunter war er, als er von Swedenborgs visionärem Wandel erfuhr. Swedenborg diente ihm nunmehr beim Kampf a) gegen den Materialismus, der die Unsterblichkeit schlicht leugnete, b) gegen die Leibnizianer und gegen die Idealisten, die mit ihren Abstraktionen auf eine Entkörperung der Seele abzielten, und schließlich c) gegen Wolff, der nur einen schwachen Beweis für die Unsterblichkeit vorgelegt habe und durch seine Mathematisierung die Heilige Schrift entwerten wolle.¹²⁷ Mit Swedenborg und Böhme entwickelte Oetinger seine Lehre von der Geistlichkeit der Seele, die sowohl eine immaterielle als auch eine materielle Auffassung vermeiden und zugleich die Unsterblichkeit bewahren wollte. In dieser Phase konnte Oetinger froh verkünden, dass ihm Swedenborg Bengel erklärt habe¹²⁸ – eine Harmonisierung, die angesichts der antiapokalyptischen Theologie Swedenborgs geradezu grotesk anmutet. Aber Oetinger erkannte den Offenbarungsanspruch Swedenborgs voll an und erbat noch mehr Berichte über die Geisterwelt von ihm.¹²⁹

In Württemberg wurde unterdessen ein amtliches Disziplinarverfahren gegen Oetinger wegen dessen Swedenborg-Aktivitäten angestrengt, das aber von herzoglicher Seite – und gegen die Absichten der kirchenleitenden Protagonisten – nie zu Ende geführt wurde, schließlich im Sande verlief und dazu beitrug, dass Swedenborg im württembergischen Pietismus eine Wirkungsgeschichte hatte, die weniger verdeckt war als anderswo.¹³⁰ Dieses Verfahren lief mit einer Differenzierung der Sicht Oetingers auf Swedenborg parallel. Er erweiterte nunmehr seine Hauptkritik an Swedenborg: nämlich an seiner Auslegungsmethode, die die Bibel ihres ‚materiellen‘ Schriftsinns entkleidete¹³¹, und er stellte sie jetzt in den Kontext des philosophischen Rationalismus, der die Bibel symbolisch auslegen wollte, um die Anstöße etwa des Alten Testaments und der Wunder zu beseitigen.¹³² Hatte Oetinger einst gemeint, Swedenborg habe ihm Bengel ausgelegt, so kehrte er sich

126 Vgl. Benz (wie Anm. 120), S. 17.

127 Vgl. ebd., S. 53f., 218f.; Friedrich Christoph Oetinger, Rechtfertigungsschrift aus dem Jahre 1767, in: Friedrich Christoph Oetinger, Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie. Stuttgart 1977 [1765], S. LXIIIf.

128 Oetinger, Rechtfertigungsschrift (wie Anm. 127), S. LXI.

129 Vgl. z.B. Benz (wie Anm. 120), S. 63.

130 Vgl. ebd., S. 33–55.

131 Vgl. Friedrich Christoph Oetinger, Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren des berühmten Emanuel Swedenborgs theils aus Urkunden von Stockholm theils aus sehr wichtigen Anmerkungen verschiedener Gelehrten, o. O. 1771, S. 120; Benz (wie Anm. 120), S. 194.

132 Vgl. z.B. ebd., S. 142, 217.

nun von Swedenborg ab, wandte sich einem materiellen Buchstabenverständnis zu und verschärfte seinen apokalyptischen Bengelianismus.¹³³

Von dieser Abwendung war aber nicht der Bereich der Lehre Swedenborgs betroffen, in dem es um die Berichte aus der Geisterwelt, den Zustand nach dem Tod und die Seele schlechthin ging. Was Oetinger nun als Methode im Umgang mit Swedenborg entwickelte, kann man ohne weiteres als Mimikry bezeichnen: Man musste Swedenborg öffentlich ablehnen und dann heimlich Elemente seiner Lehre ohne Namensnennung übernehmen und sie in Übereinstimmung mit den Kirchengesetzen bringen,¹³⁴ in Oetingers Worten: Aus den Schlacken des Ennius das Gold herausuchen.¹³⁵ Man dürfe keine komplette Verurteilung vornehmen, sondern solle eine „Conciliation des Dissensus“ anstreben, die „Irrungen“ Swedenborgs „toleriren, aber nicht beschönen“.¹³⁶ Er schlug sogar vor, Swedenborg solle anerkennen, dass seine Schriftauslegung nicht die einzig richtige sei, und er solle manchen Jesusworten einen wörtlichen, nicht hieroglyphischen Sinn zugestehen.¹³⁷ Dann werde er, Oetinger, Swedenborg einen gewissen hieroglyphischen Schriftsinn zubilligen. Hier ging es nicht mehr um eine Sachauseinandersetzung, sondern um die Bereitschaft, intellektuelle Überzeugungen aus taktischen Gründen gegebenenfalls preiszugeben.

Zu einem solchen Kompromiss ist es nicht gekommen. Vielmehr geriet Swedenborg in Oetingers Augen noch weiter in Verdacht, weil er – möglicherweise in Reaktion auf Oetingers Kritik – ganz offen daran ging, das Jüngste Gericht „abzuschaffen“, die Apokalypse zu spiritualisieren und sich selbst als Träger des göttlichen Worts einer Neuen Kirche der Offenbarung bzw. des Neuen Jerusalem zu proklamieren, das im Jahre 1757 in der Geisterwelt vom Herrn selbst verkündet

133 Vgl. etwa seine ganz im Gefolge Bengels und gegen Swedenborgs Eschatologie abgefasste Schrift: Kurzgefaßte Grundlehre des berühmten Würtenbergischen Prälaten Bengels betreffend den Schauplatz der Herabkunft Jesu zum Gericht des Antichrists vor dem jüngsten Tag samt den mitverbundenen letzten Dingen durch Halatophilum Irenaeum auf Kosten guter Freunde von Nürnberg zum Beweiß daß die H. Schrift in ihrem eigentlich unverblünten Verstand zu nehmen, samt einem Kupfer zum Druck befördert. o. O. 1769.

134 Vgl. Benz (wie Anm. 120), S. 105.

135 „[...] man soll ex stercoribus Enii das Gold herausuchen, das ist aber mühsam für die delicate Sucher, die nur alles auf dem Bret hergetragen wissen wolen.“ Oetingers „Reflexiones“ zu seiner Übersetzung von Emanuel Swedenborg, Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern [...], Anspach 1771, S. 172f.; die gleiche Formulierung bereits in: Oetinger, Beurtheilungen (wie Anm. 131), S. 76.

136 Friedrich Christoph Oetinger, Schreiben von einer angeblichen Vermittlung des Streits zwischen dem Gothenburgischen Consistorio und zwischen den beyden Verfechtern der Schwedenborgischen Lehren, Frankfurt a.M./Leipzig 1770, S. 9.

137 Vgl. Benz (wie Anm. 120), S. 185.

worden sei. Jetzt ging Oetinger noch weiter auf Distanz zu den Anmaßungen Swedenborgs.¹³⁸

Dennoch billigte er Swedenborg zu, eine Offenbarung gehabt zu haben. Er habe diese aber partikular ausgelegt und mit seinen eigenen Meinungen vermischt, weil er weniger „Chemist“ als „Mechanicus“ sei.¹³⁹ Von hier ausgehend entwickelte Oetinger eine „Prophetische Theologie“, in der er verschiedene Abstufungen und die Möglichkeit mit solchen Irrungen durchsetzter Visionsberichte systematisch auslegte.¹⁴⁰ Und Oetinger kehrte nicht nur zu Bengel zurück und verschärfte seinen – für Swedenborg ausgeschlossenen – Teufelsglauben,¹⁴¹ er verstärkte auch seine Anlehnung an Böhme.¹⁴²

Swedenborgs Name verschwand fast völlig aus Oetingers Schriften, woraus allerdings nicht der Schluss gezogen werden darf, er habe ihn nun *ad acta* gelegt.¹⁴³ In seinem letzten großen Werk, dem *Biblich-Emblematischen Wörterbuch* (1776) wird Swedenborg namentlich kaum noch erwähnt, und die wenigen Referenzen enthalten Oetingers seit langem vorgetragene Kritikpunkte. Demgegenüber zieht er unter dem Lemma „Welt, unsichtbare, Mundus intelligibilis, aorata“ nun gerade nicht Swedenborg als Autorität heran, sondern Immanuel Kant, den er einige Jahre zuvor als Parteigänger Swedenborgs ausgemacht hatte. Swedenborg verschwindet, weil er nach den Auseinandersetzungen der vergangenen Jah-

138 Vgl. ebd., S. 211–214.

139 Vgl. Oetinger, *Reflexiones* (wie Anm. 135), S. 175.

140 Vgl. Oetinger, *Beurtheilungen* (wie Anm. 131), [unpaginiertes] Register [Stichwort „Prophetische Theologie“]; Benz (wie Anm. 120), S. 171f.

141 Vgl. Friedrich Christoph Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, hrsg. von Gerhard Schäfer. Berlin/New York 1999, S. 170, 278, 280f.

142 Böhme sei „ungleich profunder“ als Swedenborg, habe sich aber „nicht wissenschaftlich“ ausdrücken können, deshalb habe Gott Swedenborg „auftreten lassen“, der aber als Mechaniker seine fraglos wahre Offenbarung nicht richtig deuten konnte. Vgl. Oetinger, *Beurtheilungen* (wie Anm. 131), S. 43.

143 So lautet das Urteil einer Forschung, die sich wie Benz letztlich auf die Beziehung zwischen Personen oder wie Hanegraaff auf unvereinbare Positionen in sich geschlossener, monolithischer Lehrsysteme stützt. Auf diese Weise müssen die Brüche überbetont und die partiellen Überschneidungen übersehen werden. Vgl. Benz (wie Anm. 120); Hanegraaff, *Perspectives* (wie Anm. 106) (hier Verweise auf die ebenso essentialistische Diskussion zwischen Henry Corbin, Ernst Benz und Antoine Faivre über das ‚Wesen‘ von Oetingers und Swedenborgs Theologie, das zu einem gegenseitigen Ausschluss führen musste. Vgl. ebd., S. 132f., Anm. 118). Wenn man das Verhältnis zwischen Oetinger und Swedenborg letztlich aus der Perspektive einer „unqualifizierten Zurückweisung“ betrachtet und meint, Oetinger habe Swedenborg im Wesentlichen richtig wahrgenommen, können partielle Überschneidungen kaum von Belang sein oder entdeckt werden. Das fluide und invariante Spiel der Identitätszuweisungen und -konstruktionen wird dadurch in eine statische Form gegossen. Identitäten werden im Rückblick konstruiert und damit ‚erfunden‘.

re namentlich nicht mehr genannt werden kann. Aber Oetinger lässt ihn in der Maske Kants wieder auftauchen.¹⁴⁴

Ein Jahr nach dem *Wörterbuch* legte Oetinger schließlich anonym eine Schrift vor, die in wesentlichen Teilen die auszugsweise Übersetzung eines der späten Werke Swedenborgs darstellt.¹⁴⁵ Selbst hier wird Swedenborg nur kritisch erwähnt. Und an keiner Stelle gibt Oetinger zu erkennen, dass Swedenborg der Verfasser des von ihm teilweise übersetzten Buches ist.

Swedenborgs positive und negative Impulse: Parzellierung der Rezeption

Trotz seiner öffentlichen Abwendung von Swedenborg hatte Oetinger seine Lehre von der unsterblichen Seele und von ihrer Geistleiblichkeit in enger referentieller Anlehnung an Swedenborg entwickelt. Daneben hatte er Swedenborgs naturphilosophische Prinzipien mit Böhme, der Kabbala, Newton und anderen verbunden und sich zu eigen gemacht. Gleichzeitig hatte er sich von einem großen Teil von Swedenborgs Werk, vor allem von seiner Hermeneutik und von seiner ‚Spiritualisierung‘ der Apokalypse, scharf abgewendet. Ja er hatte ihn mittlerweile mehrfach gar als Bundesgenossen des haleschen Aufklärungstheologen Johann Salomo Semler bezeichnet, der auf einem anderen Wege die ‚Entwertung‘ der Schrift betrieb, indem er sie historisierte und einige Teile aus dem Kanon entfernen wollte.¹⁴⁶ Semler tue, so Oetinger, nichts anderes als Swedenborg mit seiner hieroglyphischen Deutung des Bibelbuchstabens. Semler und Swedenborg – Bundes-

¹⁴⁴ Vgl. hierzu Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 609–616, 649–651.

¹⁴⁵ Friedrich Christoph Oetinger, *Freymüthige Gedanken von der ehelichen Liebe nebst einem Anhang verwandter Materien für Wahrheitsforscher, welche prüfen können*, o. O. 1777. Vgl. dazu Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 79), S. 622–629. Diese versteckte Rezeption dürfte am stärksten der weithin, so im Anschluss an Benz von Hanegraaff („Von qualifizierter Akzeptanz zu unqualifizierter Abweisung“, ebd., S. 75), aber auch von Weyer-Menkhoff u. a., vertretenen Ansicht widersprechen, Swedenborg sei für Oetinger nur ein biographisches Zwischenspiel gewesen. Anstelle eindeutiger Brüche sind bei Oetinger ausschließlich partielle Aneignungen und partielle Zurückweisungen erkennbar, und zwar ohne ein eindeutiges Ergebnis.

¹⁴⁶ Vgl. z.B. Friedrich Christoph Oetinger, *Inbegriff der Grundweisheit, oder kurzer Auszug aus den Schriften des teutschen Philosophen [Jakob Böhme]*, in einem verständlicheren Zusammenhang, Frankfurt a.M./Leipzig 1774, S. 38f.; ders., *Freymüthige Gedanken* (wie Anm. 145), S. 21; Benz (wie Anm. 120), S. 216; Eberhard Gutekunst, „Spötter, die mich um Ihrer willen für einen Fanatiker ausrufen“. Swedenborg und Friedrich Christoph Oetinger, in: Eberhard Zwink (Hrsg.), *Emanuel Swedenborg 1688–1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt*, Stuttgart 1988, S. 80. Vgl. zur Auseinandersetzung Semlers mit Swedenborg: Friedemann Stengel: *Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung*. In: *Kampf*

genossen?! Der „hieroglyphischen“ und der „historisch-kritischen“ Methode setzte Oetinger schließlich seine „emblematische“ Methode entgegen.¹⁴⁷

Oetinger steht als ein Theologe da, der alchemistische, Newtonsche und böhmistische Naturphilosophien, kabbalistische Anleihen, die Swedenborgsche Geisterwelt und einen modifizierten Rationalismus mit einem deutlich lutherischen Verständnis der Rechtfertigung allein aus Glauben verband. Aufgrund dieser Positionierung konnte ihm letztlich kein kirchenrechtliches Verfahren gemacht werden. Und sein lutherisches Rechtfertigungsverständnis hinderte ihn nicht, die Weisheit der Natur zu erforschen und solche Autoren wie Swedenborg zu rezipieren, die sich selbst in manchen Punkten als radikale Antilutheraner betrachteten.

Oetinger und Swedenborg: Mimikry und Hybridität

In Oetingers Beziehung zu Swedenborg zeigt sich die ganze Palette des mimetischen und hybriden Spiels einer fluiden und diskontinuierlichen Identität. Der Ursprung des Subjekts ist bereits ambivalent und uneindeutig. Die diskursiven Anknüpfungen führen zu aktiven und positiven Rezeptionen (hier Swedenborgs), sie reichern eigene Positionen durch Positionen des Anderen an und verändern sie. Durch politischen Druck und durch Neupositionierungen wird die Mimikry verstärkt. Um die eigene Stellung zu wahren, werden differenzierende Prozesse in Gang gesetzt. Sie führen zur Abwehr (hier Swedenborgs) bei einer unterirdischen Aneignung (ebenfalls Swedenborgs), sie bewirken neue Positionierungen. Und sie tarnen die Anknüpfung an das, was der Machtdiskurs ausschließen will (wiederum Swedenborg) mit Ambivalenz. Ferner schaffen diese Prozesse neue Fronten (hier die ‚Bundesgenossenschaft‘ Semlers mit Swedenborg).

Ein Vorgang wird erkennbar, der eine hybride Persönlichkeit sowohl hinterlässt als auch voraussetzt, die sich nach diskursiven Regeln konstruiert und zugleich konstruiert wird. Es ist kein Wunder, dass die *Selbstbiographie* Oetingers die Brüche und Wandlungen seines theologisch-philosophischen Lebens zu ei-

um die Aufklärung? Institutionelle Konkurrenzen und intellektuelle Vielfalt im Halle des 18. Jahrhunderts, hrsg. von Renko Geffarth, Markus Meumann und Holger Zaunstöck, Halle 2018, 300–334
147 Vgl. Tonino Griffero, Figuren, Symbolik und Emblematis in Oetingers „Signatura rerum“, in: Holtz u. a. (wie Anm. 123), S. 231–249; Reinhard Breymayer, Friedrich Christoph Oetinger und die Emblematis, in: Oetinger (wie Anm. 141), S. 42–70; Stengel, Aufklärung (wie Anm. 79), S. 617–622; Friedemann Stengel, Zwischen „fanatischer Barbarei“ und „moralischem Sinn“. Schnitt- und Scheidepunkte der Schriftauslegung im 18. Jahrhundert, in: Manfred Lang/Joseph Verheyden (Hrsg.), Goldene Anfänge und Aufbrüche. Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte, Leipzig 2016, S. 177–216.

nem Kontinuum zusammenfügt, das auf ein Ziel hinauszulaufen scheint, und es ist kein Wunder, dass gerade dieses Ziel, die ‚Schlussposition‘, die ein solches Telos ermöglichen würde, fehlt.¹⁴⁸ Es gibt kein zusammenfassendes Resümee der eigenen Diskursgeschichte, könnte man sagen, sondern letztlich handelt es sich um einen Bericht der Diskontinuitäten, der durch biblische Referenzen zusammengehalten wird, dafür aber den ganzen Reichtum der Brüche offen legt. Diese Brüche oder Nahtstellen sind es, die durch den diskurstheoretischen Zugang beschrieben werden können.

V. Schluss

Diskurstheorie kann als Aufklärungsprojekt verstanden werden, als ein Projekt, das Dualismen einreißt und nicht historisch zementiert, das nicht nur die historische Legitimation aktueller Positionierungen hinterfragt, sondern auch die instrumentelle Bemächtigung einer eindeutigen und vermeintlich ‚wahren‘ Geschichte. Dass sich eine solche eher geschichtsphilosophische, aber genauso gut auch theologische Haltung zu Recht auf Kants Aufklärungsverständnis berufen kann, hat Foucault herausgearbeitet.

Dieser Haltung völlig entsprechend sind aber weder Kant noch Foucault den Maßstäben der Selbstaufklärung zu entziehen. Diskurstheorie darf nicht formalistisch erstarren, sie ist ein nichtteleologischer Prozess, der wie die Aufklärung mit ihrer Rationalität der permanenten Selbstüberprüfung und der Dekonstruktion ihrer eigenen wissenschaftspolitischen Interessen auszusetzen ist. Keine Theorie darf zu einem heteronomen Vernunftgebrauch führen und auf diese Weise selbst Dogmatismus werden. Die Konstellationen Kant/Swedenborg und Oetinger/Swedenborg haben gezeigt, dass mit Foucault allein eine ausreichende Beschreibung nicht geleistet werden kann, sondern von seinen theoretischen und von Kant angeregten Grundentscheidungen ausgehend im Sinne der Aufklärung als eines auch ethischen Projekts weiter zu denken ist. Die Theoretiker der *postcolonial studies* eröffnen dabei einen neuen Blick.

148 Das liegt natürlich auch daran, dass Oetingers Selbstbiographie unvollendet ist. Bemerkenswert ist sein Resümee nach dem knappen Bericht seiner gleichzeitig verlaufenden Auseinandersetzung mit Swedenborg und Semler: „Nun ist weiter nichts übrig, als daß ich mich mit verbundenen augen von Gott führen laße.“ Vgl. Kummer (wie Anm. 124), S. 111. Neue Nachrichten über angebliche Geisterkontakte kommentiert er anschließend mit dem für ihn typischen ‚eschatologisch-epistemologischen‘ Vorbehalt: „und weil ich aber das 70te Jahr zurückgelegt so mach ich mir wenig aus diesen zeitlichen dingen. Wir haben hier keine bleibende statt sondern die zukünftige suchen wir.“ [Hebr 13,14].