

# Die Erfahrung des Außen. Zum Beginn Foucaultschen Denkens

*Karlheinz Ruhstorfer*

## 1. Einleitung

„Dein Wille geschehe“ – dies ist wohl eine der grundsätzlichen Bitten, die der Christ an den von ihm angebeteten Vater im Himmel herantragen kann. Eigentümlicherweise eine Bitte, die sich auch an den Bittenden selbst richtet – wie bereits Augustinus in seinem Brief *Ad Probam* (ep. 130) zeigte –, denn er bittet doch gerade darum, seinen eigenen Willen dem göttlichen gleichförmig zu machen. Gott wird gebeten, dafür Sorge zu tragen, dass nirgendwo ein ihm entgegenstehender und mithin böser Wille geschehe, sondern sich in allem die gute und heilige Absicht Gottes vollziehe. „Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“, spricht der johanneische Jesus. Doch ist diese Entgegensetzung nicht als ein wechselseitiger Ausschluss zu betrachten, so dass der menschliche Wille ausgelöscht werde, sondern dieser und der göttliche sollen gerade Eines werden. Diese Einheit kann mit der klassisch patristisch-scholastischen Theologie als eine *hypothetische* Unterordnung gedacht werden, derart, dass der göttliche Wille gleichsam die Erstursache des menschlichen Willens wird, der dann als Zweitursache auftritt. Wenn Gott will, dass wir seinen Willen erfüllen, dann erfüllen wir ihn auch aus begnadeter Freiheit. Die neuzeitliche Philosophie und Theologie allerdings begreifen das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen als *dialektisches* Wechselverhältnis oder als Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf.<sup>1</sup> In besonderer Weise eröffnet Martin Luther in seiner Schrift *De servo arbitrio* eine Dialektik von Freiheit und Gnade, die nicht mehr Erst- und Zweitursache unterscheidet, sondern Gott und Mensch wie These und Antithese auftreten lässt, die dann freilich zu einer Aufhebung drängt, wie sie vor allem bei Hegel begriffen und dargestellt wird. Die Entgegensetzung erhält sich lediglich auf der Ebene des Verstandes, nicht aber auf derjenigen der Vernunft.

<sup>1</sup> Mit Blick auf die kantischen Relationskategorien lässt sich zeigen, dass das Verhältnis von Gott und Mensch in der Mittleren Epoche des abendländischen Denkens nach Art des hypothetischen Urteils erfolgt; Gott ist die hypothetisch notwendig vorausgesetzte erste Ursache von schlechthin Allem. Die Neuzeit hingegen denkt dieses Verhältnis disjunktiv oder dialektisch, d.h. als Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf. Siehe dazu auch K. Ruhstorfer, „Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2004), 199-210.

Im neunzehnten Jahrhundert findet jedoch die große und lange Geschichte der *Affirmation* der christlichen Wahrheit ein gewisses weltgeschichtliches Ende, das mit den Namen Schopenhauer, Feuerbach, Marx und Nietzsche verbunden ist. Der Grundsatz „Dein Wille geschehe“ wird vor allem bei Nietzsche als eine Enteignung im Wesen des nunmehr seines theologischen Grundes verlustigen Menschen gedacht. Die anthropologische oder auch nachmetaphysische Moderne *negiert* Gott und den göttlichen Willen als Bestimmung des Menschen. Dabei wird der theologischen Bestimmung eine anthropologische entgegengesetzt. In radikal neuer Weise wird hier der Mensch, genauer der weltliche Mensch zum Maß aller Dinge. Doch weder bei Marx noch bei Nietzsche kann der hier und jetzt erfahrbare Alltagsmensch zur maßgeblichen Gestalt des Menschlichen werden, vielmehr wird auch in diesem Kontext ein neuer Mensch, der Mensch der Zukunft entworfen, von welchem her dem Menschen seine nunmehr rein weltliche Bestimmung aufgehen kann. Marx begreift dieses normativ Menschliche in strenger Allgemeinheit und deshalb auch als gesellschaftliche Wirklichkeit, exakt gesprochen als die kommunistische Gesellschaft. Für Nietzsche hingegen kommt die Maßgeblichkeit nur den wenigen Individuen zu, welche die Kraft aufbringen, ihren essentiellen Willen zu setzen, will sagen, als Übermenschen zu Herren der Erde zu werden.

In den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts lösen sich die jungen Intellektuellen vor allem in Frankreich von den modernen Verheißungen des Neuen Menschen. Die Erfahrungen des Totalitarismus haben sie zur Skepsis gegenüber allen Normierungen des menschlichen Willens gebracht. Ihr prinzipieller Gegner ist die anthropologische Moderne. Dabei wird freilich auch die Geschichte der Metaphysik in den Strudel der *De-Limitation* gezogen, da die Grenze zwischen dem metaphysischen Denken vor allem der Neuzeit und der Moderne für sie zunächst undeutlich bleibt. So kann etwa Hegel zum „großen Angeklagten“ werden, wiewohl gerade seine philosophische Theologie oder theologische Philosophie *toto coelo* von den irdischen Verheißungen der Ideologisierung marxischer und nietzscheanischer Gedanken getrennt bleibt. Es zeichnet sich aber nunmehr, nachdem sich auch die Sphäre der Post-Moderne – *horribile dictu* – zu einer gewissen Totalität ausgebildet hat, ab, dass metaphysische *Affirmation*, moderne *Negation* und post-moderne *De-Limitation* ihrerseits eine geschlossene Figur ergeben.<sup>2</sup>

Die kantischen Qualitätskategorien legen die Vermutung nahe, dass hier drei verschiedene Logiken am Werk sind, die sich als Gefüge vollenden. Doch stellt sich sofort die Frage, worauf denn diese Kategorien des Daseins bezogen sind? Bei Kant beziehen sich die Urteilsformen oder Kategorien des Verstandes auf das Material der sinnlichen Anschauung bzw. der inneren Erscheinungen der Dinge. Hier nun – dabei bleibt die aktuelle Sicht der Dinge auf die postmoderne Vorgabe bezogen – ist das Material der Betrachtung der Kosmos der Texte unserer Denkgeschichte, der wiederum in Analogie zu Kant von einem ersten Subjekt zusammengehalten wird, das selbst von prinzipiell anderer Beschaffenheit ist, muss es doch als die Bedingung der Möglichkeit von *a posteriori* erscheinender Wirklichkeit gelten. Das transzendente Andere wird nunmehr nicht länger als das transzendente Ich betrachtet, sondern als ein Text, ein Korpus von

<sup>2</sup> Siehe dazu K. Ruhstorfer: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn u.a. 2004.

Texten oder auch als das *anfängliche Wort*. Dieses kann als *transzendente Weisung* bezeichnet werden, welches die *kategorialen Verhältnisse*<sup>3</sup> hervorgerufen hat und trägt. Es ist die Bedingung der Möglichkeit für die Geschichte des abendländischen Denkens. Das anfängliche Wort ist das Wort Gottes, wie es sich in der Heiligen Schrift konkretisiert. Es hat letztlich Gott zu seinem Sprecher (so sehr es Gotteswort in Menschenwort ist), was wiederum die Heiligkeit der Schrift begründet. Dieser Gedanke, der noch für Hegel durchweg plausibel ist,<sup>4</sup> verliert wie oben angedeutet in der nachmetaphysischen Moderne und Postmoderne zunächst seine Überzeugungskraft. Doch verdichten sich die Anzeichen, dass sich nach dem Ende der Postmoderne der Gedanke von der Heiligen Schrift als Grund des abendländischen Glaubens und Denkens in neuer Weise zur Geltung bringt.<sup>5</sup> Die erste Schrift (*écriture*) vermittelt den Willen Gottes in einer elementaren Anschaulichkeit, unbeschadet der Tatsache, dass die Anschauung notwendigerweise einer bestimmten Zeitlichkeit und einer bestimmten Räumlichkeit verbunden bleibt und mithin der kritischen Auslegung bedarf. In den Schriften des Neuen Testaments tritt der Wille Gottes in der konkreten Person des Menschen Jesus von Nazareth auf, in der Person eines jüdischen Wanderpredigers, der um das Jahr 30 unserer Zeitrechnung in der römischen Provinz Palästina gekreuzigt wurde. In Leben, Tod und Auferstehung dieses Menschen ist der Grund zu finden für die abendländische Denkgeschichte bis hin zur letzten großen Affirmation in Hegels Dialektik und darüber hinaus bis hin in die Negation Gottes in der Moderne und seine De-Limitation oder De-konstruktion in den Werken der Postmoderne.<sup>6</sup> An der Person Jesu – vermittelt durch die Heilige Schrift – findet das abendländische Denken sein Maß und seine prinzipielle Gabe.<sup>7</sup> Eine herausragende Aufgabe der Philosophie ist es dann, für uns, *jenseits der Postmoderne*, die Bedeutung des Wortes „Dein Wille geschehe“ neu zu erschließen. Diese Aufgabe impliziert eine radikale Kritik des postmodernen Denkens.

Der französische Philosoph Michel Foucault (1926-1984) kann als ein herausragender Repräsentant jenes dritten Verhältnisses (De-Limitation) zur biblischen Wahrheit gelten, das charakteristisch für die Postmoderne ist und die Spur sowie die Spur des Verlöschens der Spur des oben angedeuteten Anfangs birgt. Im Werk von Foucault, das

<sup>3</sup> Diese Verhältnisse werden deshalb als *kategorial* betrachtet, weil sie – wie oben bereits angedeutet – logischen Aussageweisen oder Kategorien entsprechen (bezogen auf die Qualität: Affirmation, Negation, De-Limitation; oder auf die Relation: Substanz-Akzidens, Ursache-Wirkung, Wechselwirkung; letztere entsprechen den erwähnten Relationsurteilen: kategorisch, hypothetisch, disjunktiv).

<sup>4</sup> Vgl. K. Ruhstorfer: „Die Heilige Schrift in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*“, in: ders., W. Metz (Hrsg.): *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*, Freiburg, erscheint 2007.

<sup>5</sup> Vgl. G. Vattimo: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München u. Wien 2004.

<sup>6</sup> Vgl. G. Vattimo: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

<sup>7</sup> Siehe dazu K. Ruhstorfer: „Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 127 (2005), 449-481, und: „Die Bibel als Glaubensquelle. Zum Stellenwert der Heiligen Schrift in der Systematischen Theologie“, in: *zur Debatte* 36/1 (2005), 24-26, sowie: „Die Quelle des Denkens und Glaubens. Zum Theologischen Ort der Heiligen Schrift heute“, in: T. Söding (Hrsg.): *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese*, Freiburg u.a., erscheint 2007.

in besonderer Weise auf Friedrich Nietzsche aber auch auf das Denken der Kirchenväter bezogen ist, zeigt sich ein skeptischer Grundzug, der jede anthropologische Bestimmung des Menschen de-limitiert oder dekonstruiert. Foucault weiß, dass er durch die Geste der Negation der modernen Negation Gottes verhaftet bliebe, deshalb bleibt er jener Denkfigur verhaftet, die sich als eine Dialektik ohne Synthese begreift. Schon Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Levinas verabschieden eine letzte Vermittlung des Einen mit dem Anderen, des Einen mit den Anderen, logisch gesprochen der Theses mit der Antithesis. Der Andere, die Anderen bleiben uneinholbar, die Alterität unüberbrückbar. Es eröffnet sich ein Spiel von Differenzen, das zu Recht den unvermittelten Übergang des einen Endlichen zum anderen Endlichen verhindert. Hierin liegt das (begrenzte) Recht postmoderner Dekonstruktion: die Begrenzung der Negation der Moderne oder die Dekonstruktion der modernen Anthropologie, die sich gerade durch die Negation des theologischen Grundes ausgezeichnet hat.<sup>8</sup> Dabei wird etwa bei Foucault ein Instrumentarium der Kritik entwickelt, das auch einem neuen theologischen Denken helfen mag, Ansprüche des modernen Wohlfahrtsstaates, der hochtechnologischen Bio-Macht, der globalisierten Marktkräfte zu begrenzen. Auch in der postmodernen De-Limitation findet sich die Spur – oder wenigstens die Spur des Verlöschens der Spur – von Einem. Der Tod des modernen Menschen gibt den Blick frei für das neuartige Bedürfnis nach einer anfänglichen Weisung. Ein neues ethisches Bedürfnis zeichnete sich bereits im Spätwerk von Michel Foucault ab, das freilich innerhalb der Postmoderne kein Prinzip finden konnte, das aber, berücksichtigt man die drei kategorialen Verhältnisse Affirmation, Negation und De-Limitation, zurückverweist in den ebenso geschichtlichen wie zeitlosen Zuspruch Gottes in Jesus Christus. Durchaus mit einem gewissen Recht hat Gianni Vattimo die postmoderne Schwäche auf die *kenosis* der Knechtsgestalt des göttlichen Sohnes zurückgeführt. Die Entäußerung des ewigen Gottes in Raum und Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit der abendländischen Dynamik des Denkens. Damit wird das Denken etwa eines Michel Foucault durchaus zu einem *locus alienus* für eine zeitgenössische theologische Topologie – zwar nicht im Modus der Affirmation und Negation, aber doch nach Art des unendlichen Urteils oder der De-Limitation.

Foucault gliedert sein Werk in drei Phasen:<sup>9</sup> Die Archäologie, die Genealogie und die Ethik. Die archäologische Phase im Werk Foucaults beginnt mit seinem ersten Hauptwerk *Histoire de la folie* (1962)<sup>10</sup> und endet mit der methodologischen Untersuchung *L'Archéologie du savoir* (1969). In dieser Phase stehen „Diskurspraktiken“, „Formierungen des Wissens“ (UP 11), der „Wahrheit“<sup>11</sup> im Mittelpunkt der Untersuchungen. Inwiefern ist der Mensch diesem Wissen unterworfen? Inwiefern werden die Menschen durch Wissen und Wahrheit voneinander unterschieden? In der zweiten, genealogischen

<sup>8</sup> Dies ist auch der Grund dafür, warum es hier zu einer Wiederkehr der Religion kommt. Siehe J. Derrida: *Die Religion*, Frankfurt 32003.

<sup>9</sup> „Le sujet et le pouvoir“ (im Weiteren: *sp*), in: *Dits et écrits de Michel Foucault, 1954-1988*, 4 Bde., hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald, Paris 1994 (im Weiteren: DE), hier Bd. 4, 223; „L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté“, DE 4, 708f.; „Le souci de la vérité“, DE 4, 646f.; *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris 1983, 9f. (im Weiteren: UP).

<sup>10</sup> Vgl. dazu D. Eribon: *Michel Foucault*, Frankfurt 1993, 119.

<sup>11</sup> „Le retour de la morale“ (im Weiteren: *rm*), DE 4, 697.

Phase, die mit „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“ (1971, DE 2, 135-156) einsetzt und mit dem ersten Band der Geschichte der Sexualität, *La Volonté de savoir* (1976) endet, werden vorwiegend „Dispositive der Macht“, „Normativitätstypen“ (UP 11) und „Teilungspraktiken“ (sp, DE 4, 223) untersucht. Die Frage ist hierbei: Inwiefern werden die Menschen mit Macht voneinander separiert, konstituiert und unterworfen? In der dritten, ethischen Phase rücken schließlich die „Subjektivitätsformen“ (UP 11) selbst in den Blick. Das „individuelle Betragen“ (rm, DE 4, 697), die „Art und Weise, in der ein Mensch sich selbst in ein Subjekt verwandelt“ (sp, DE 4, 223), werden sein Thema. Dahinter steht die Frage: Wie kann der Mensch jenseits allgemeiner Verbindlichkeiten zu einer angemessenen Ausbildung seines bestimmenden Willens finden? In der Ästhetik der Existenz und den „Technologien des Selbst“ wird sich der Mensch – nach dem Tod des Menschen, den Foucault bereits in *Die Ordnung der Dinge* konstatierte –<sup>12</sup> noch einmal selbst zum Thema. Wissen, Macht und Wille bilden somit die drei Konstruktionspunkte Foucaultschen Denkens.

Foucault stellt fest, dass er zunächst nur die archäologische Frage nach dem Wissen und die genealogische Frage nach der Macht gestellt habe, ohne den bestimmenden Willen in den Blick zu nehmen, obwohl diese drei Erfahrungsbereiche nur in ihrem Verhältnis zueinander verstanden werden können (rm, DE 4, 697). In der programmatischen Einleitung zu *L'Usage des plaisirs* hebt Foucault selbst hervor, dass die letzte, ethische Phase in sich eine archäologische und eine genealogische enthält (UP 19). Um Foucaults grundsätzlicher Forderung der Zusammengehörigkeit der drei Achsen zu entsprechen, können in jeder der drei Phasen ihrerseits ethische, genealogische und archäologische Aspekte in Anschlag gebracht werden. Im Folgenden wird nun der ethische Aspekt in der archäologischen Phase vorgestellt. Dieser Aspekt eröffnet das Foucaultsche Denken insgesamt. Am Beginn steht der bestimmende Wille, der Wille zur Transgression und damit verbunden die Erfahrung des Außen.

Dieser Wille und damit die Maßgabe des Foucaultschen Denkens insgesamt tritt im Aufsatz „*Préface à la transgression*“ programmatisch ans Licht. Foucault weiß sich hierin inspiriert von George Bataille, dem dieser Essay gewidmet ist. Die Frage nach der ethischen Bestimmung, die sich mit dem Subjekt und seinem Willen (*Wissen-Wille*) beschäftigt, steht wie gesagt am Beginn des Foucaultschen Denkweges.<sup>13</sup> Nach seinen ersten großen Büchern verdeutlicht Foucault in einem Aufsatz über Maurice Blanchot, „*La pensée du dehors*“, ein weiteres Mal die Maßgabe, unter der seine Sache und sein Denken von Anfang an stehen. Diese beiden Schriften bilden die Textgrundlage der vorliegenden Erörterung. Die großen Untersuchungen zum Wahnsinn (*Histoire de la folie*) und zur Krankheit (*La Naissance de la clinique*) arbeiten innerhalb der archäologischen oder ersten Phase des Foucaultschen Denkens (Wissen) den genealogischen Aspekt (*Wissen-Macht*) heraus. Dieser Aspekt bringt in der Analyse der Machtverhältnisse erstmals die Sache des Denkens hervor: den Menschen. Die besondere archäologische Hinsicht innerhalb der ersten Phase entfaltet daran anschließend die epistemologische Dimension. Auf diese Entfaltung vor allem in *Die Ordnung der Dinge* und *Archäologie*

<sup>12</sup> M. Foucault: *Les Mots et les choses*, Paris 1966, 285-298.

<sup>13</sup> Siehe dazu G. Deleuze: *Foucault*, Frankfurt 1992, 134.

*des Wissens (Wissen-Wissen)* ist die ganze Phase gesammelt. Das Resultat dieser ersten Phase insgesamt ist die Verabschiedung des anthropologischen oder modernen Menschen, wie er spätestens seit Feuerbach die Sache des Denkens ist. Foucault stellt fest, dass der Mensch, der Gott getötet hat, sein Opfer nicht lange überleben würde (*Archäologie des Wissens*). Dennoch eröffnet Foucault damit eine neue Frage nach dem Menschen. Das durchgehende Thema seiner Reflexionen insgesamt, bis hin zum Spätwerk, ist das Subjekt oder der Mensch, wie er Machtverhältnissen und Wissenskonstellationen unterworfen ist und dadurch konstituiert wird. Die Leitfrage ist hierbei diejenige nach dem bestimmenden Willen. Diese Bestimmung ist die Achse des Foucaultschen Denkweges im Ganzen. Sie bildet in der archäologischen Phase den Anfang (*Wissen-Wille*), in der genealogischen die Mitte (*Macht-Wille*) und in der ethischen Phase (*Wille-Wille*) das Ende seines Denkweges.

## 2. Der Beginn des Foucaultschen Denkens

Der Beginn des Foucaultschen Denkweges ist geprägt von einem gewissen anarchischen oder subversiven Grundzug, der jedoch gerade in seiner letzten, ethischen Phase der positiven Frage nach einem freien Umgang mit vorgegebenen Bestimmungen weicht. Die Anarchie weicht dabei der Suche nach einer ethisch verantworteten Gestaltung des je eigenen Lebens und die Subversion tritt vor der Konstruktion des Menschen und seiner sozialen Verbindungen zurück.<sup>14</sup> Doch auch das späte Ethos ist wesentlich eine *attitude limite*.<sup>15</sup> Jenseits der Alternativen von Herrschaft (*domination*) und Knechtschaft (*esclavage*), Vernunft und Begierden, Innen und Außen, Position und Negation muss sich die Selbstbestimmung an den *Grenzen* zum Anderen aufhalten. Diese gilt es zu analysieren und auf Möglichkeiten der Überschreitung (*franchissement*) hin zu untersuchen. Die Überschreitung betrifft vor allem das Allgemeine, Notwendige und Verpflichtende, und zwar insofern dies den Menschen vorgegeben ist. Foucault stellt die Frage:

„(...) was ist in dem, das uns als universal, notwendig, verpflichtend gegeben ist, der Bestandteil, welcher singular, kontingent und durch willkürliche Zwänge bedingt ist?“ (*ql*, DE 4, 574).

Dennoch – und deshalb – ist die Kritik der Begrenzungen niemals „global und radikal“ (*ql*, DE 4, 575). Die Transformationen sind „partiell“, sie zielen nicht auf „eine andere Gesellschaft, eine andere Weise zu denken, eine andere Kultur, eine andere Vision der Welt“ (ebd.). Vieles wird möglich, nur eines *soll* unmöglich sein: die Verabsolutierung endlicher Wissens- und Machtkomplexe. Zwar soll sich der Mensch selbst immer wieder neu werden können, doch die „Verheißung eines *neuen Menschen*“ schlechthin wird

<sup>14</sup> Siehe etwa „L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté“ (im Weiteren: *es*), DE 4, 708-730.

<sup>15</sup> „Qu'est-ce que les Lumières?“ (im Weiteren: *ql*), DE 4, 574.

als Erinnerung an die „schlechtesten politischen Systeme während des 20. Jahrhunderts“ verabschiedet.<sup>16</sup> Hier wird offenkundig, wie die weltliche Erfahrung der konkreten Totalitarismen zu einer Ethik der Limitation und Transgression drängt. Diese zielt auf die „Autosubjektivierung“. Der Mensch soll durch ethische Arbeit an sich selbst Herr über sich werden, seine Begierden beherrschen und seine Macht zügeln. Entsprechend geht hier der Wille zur Überschreitung und Entgrenzung in einen ethischen Willen der Selbstbegrenzung über.

Diese Begrenzung arbeitet zunächst an den „Begierden“ des Einzelnen. Den Machtmissbrauch deutet Foucault in Anlehnung an das griechische Denken als mangelnde Selbstbeherrschung. Derjenige, der nicht Herr über sich selbst ist, sondern „Sklave seiner Begierde“, versucht, seine „Fantasien, Gelüste und Begierden“ anderen mit Macht aufzuzwängen (*es*, DE 4, 714f.). Also muss man zunächst durch die „Selbstsorge“ Herrschaft über sich erlangen, um keine Herrschaft über andere ausüben zu müssen. Aus dem „Machtmissbrauch“ soll ein Gebrauch der Macht und der „Lüste“ (*plaisirs*) werden. Die Machtverhältnisse sind nicht auf das Selbstverhältnis oder das Verhältnis von Individuen zueinander beschränkt. Auch sind sie andererseits nicht auf den Bereich der äußeren, institutionellen, sozialen Wirklichkeit einzugrenzen, sondern sie durchziehen alle Ebenen und Formen menschlicher Beziehung. Entscheidend ist, dass diese Machtbeziehungen nicht unumstößlich und unveränderlich sind. Die Freiheit der Subjekte ist die Bedingung für *relations de pouvoir* im Sinne Foucaults.<sup>17</sup>

Hier zeichnet sich nun auch ab, inwiefern die menschliche Sexualität für Foucault am Beginn wie am Ende seines Denkens in das Zentrum des Interesses rückt. Es interessiert ihn nicht das Geschlechtsleben als solches, sondern im Hinblick auf die Konstitution des Selbst durch die Unterwerfung unter einen bestimmten, die Sexualität betreffenden Regelkodex.

„Schließlich habe ich zu klären versucht – und daran arbeite ich auch gegenwärtig noch – auf welche Weise ein Mensch zum Subjekt wird. Dabei habe ich meine Forschungen auf die Sexualität ausgerichtet und zum Beispiel untersucht, auf welche Weise der Mensch gelernt hat, sich als Subjekt einer Sexualität zu begreifen. Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.“ (*sp*, DE 4, 223).

<sup>16</sup> *ql*, DE 4, 575. In diesem Punkt liegt der Kern der Differenz zu Nietzsche. Foucault verabschiedet dessen apokalyptische Hoffnung auf den neuen Menschen.

<sup>17</sup> *es*, DE 4, 719f.: „Wenn man von Macht spricht, denken die Leute unmittelbar an eine politische Struktur, an eine Regierung, eine herrschende soziale Klasse, an den Herrn gegenüber dem Knecht etc. Das ist überhaupt nicht das, woran ich denke, wenn ich von Machtbeziehungen spreche. Ich will sagen, dass die Macht in den menschlichen Beziehungen immer gegenwärtig ist, welche auch immer dies seien, ob es sich um verbale Kommunikation handelt, wie wir sie gerade eben betreiben, oder ob es sich um Liebesbeziehungen, um institutionelle oder ökonomische Beziehungen handelt: Ich meine die Beziehung, in welcher der Eine versucht, das Verhalten des Anderen zu lenken. Das sind Beziehungen, die man auf verschiedenen Ebenen unter verschiedenen Formen finden kann; diese Machtbeziehungen sind bewegliche Beziehungen, das heißt, dass sie modifiziert werden können, dass sie nicht ein für alle Mal gegeben sind. (...) Diese Machtrelationen sind also mobil, reversibel und instabil. Man muss auch anmerken, dass es Machtbeziehungen nur in dem Maß geben kann, in dem die Subjekte frei sind.“

Entscheidend ist hierbei die Frage nach dem bestimmenden Willen. Entsprechend dem postmodernen Primat der Sprache fragt bereits der frühe Foucault danach, worin sich die Bestimmung des Menschen *ausspricht*.

### 2.1 Die nicht-dialektische Sprache der Sexualität (Sprache)

Die Sexualität tritt an den Ort des ursprünglich bestimmenden Willens und der ursprünglichen Kreativität heran, und sie tut dies als denaturalisierte, d.h. als gesprochene. Einzig und allein „als gesprochene und in dem Maße, wie sie gesprochen ist“, wird die Sexualität für unsere Kultur entscheidend.<sup>18</sup> Das Auftauchen der Sexualität markiert „als fundamentales Problem das Gleiten von einer Philosophie des arbeitenden Menschen“ der Moderne zu einer „Philosophie des sprechenden Seins“ der Postmoderne. Die Philosophie ist nun nicht mehr sekundär im Verhältnis zur Welt der Arbeit wie etwa bei Karl Marx, sondern sekundär zur produktiven Sprache, zur Sprache der Sexualität (*pt*, DE 1, 248). Die Sexualität spricht und wird gesprochen.

„Ab dem Tag, als unsere Sexualität begann zu sprechen und gesprochen zu werden, hörte die Sprache auf, der Moment der Enthüllung des Unendlichen zu sein; in ihrer Dichte machen wir seither die Erfahrung der Endlichkeit und des Seins. In ihrer dunklen Bleibe begegnen wir der Abwesenheit Gottes und unserem Tod, den Grenzen (*limites*) und ihrer Überschreitung.“ (*pt*, DE 1, 249).

Die Sprache der Sexualität erscheint mit dem Tod Gottes. Sie enthüllt nicht mehr die Unendlichkeit des Seins Gottes, sondern die Endlichkeit des Seins der Sprache selbst und mithin des Sprachwesens Mensch. Der bestimmende Wille, der sich hier an Stelle des göttlichen Willens ausspricht, erscheint erstlich als sexuelles Verbot: Du sollst nicht begehren! Jedoch ruft erst das Verbot nicht nur das Begehren hervor, auch das Überschreiten des Gebots ist notwendige Folge der ursprünglichen Grenzziehung. Erst durch diese Funktion kommt der Sexualität universale Geltung zu (*pt*, DE 1, 248). Die sprechend-gesprochene Sexualität tritt ebenfalls an die Stelle der Kreativität Gottes. Durch ihren Anspruch wird der Mensch als bestimmter hervorgerufen. Indem ich mein Begehren vernehme, erwacht meine Vernunft, indem ich mein Begehren ausspreche, konstituiere ich mich als Individuum. Ich spreche, also bin ich.<sup>19</sup>

Die Sexualität hat ihren Ort an der Grenze zwischen bestimmendem und bestimmtem Willen, zwischen Hervorbringendem und Hervorgebrachtem. Foucault nennt das Auftauchen der Sexualität in unserer Kultur „ein Ereignis von multiplem Wert“ (*pt*, DE 1,

<sup>18</sup> „Préface à la transgression“ (im Weiteren: *pt*), DE 1, 248: „Die Entdeckung der Sexualität, der Himmel der unbestimmten Unwirklichkeit (*irréalité indéfini*), in den Sade sie seit Beginn des Spiels platziert hatte, die systematischen Formen des Verbots, in denen man sie jetzt gefangen weiß, die Überschreitung, deren Gegenstand und Instrument sie in allen Kulturen ist, zeigen in einer recht gebieterischen Weise die Unmöglichkeit auf, der höheren Erfahrung, die sie für uns konstituiert, eine Sprache wie die tausendjährige der Dialektik zu verleihen.“

<sup>19</sup> „La pensée du dehors“ (im Weiteren: *pd*), DE 1, 518-520.

248). Sie ist *erstens* an die „ontologische Leere“ an den Grenzen unseres Denkens gebunden, welche der Tod Gottes hinterlassen hat. Die „Sprache der Sexualität“ tritt als „Souverän“ an den Ort der Abwesenheit Gottes heran, an den sich „alle unsere Gesten“ wenden, um ebenso zu profanieren wie auch zu beschwören (*pt*, DE 1, 234). Das „Heilige“ wird in seiner „leeren Form wieder zusammengesetzt“ (ebd.). Im Grund (*au fond*) der Sexualität, im Grund ihrer unbegrenzten Bewegung und im Grund der Reden (*discours*) über Gott „zeichnet sich eine einzigartige Erfahrung ab: die Erfahrung der Überschreitung“ (*pt*, DE 1, 236). Das Gemeinsame ist hierbei das leere Außen der Sprache, welches erfahren wird. Dabei ist die Leere nicht rein im Sinne einer absoluten Negativität, sondern lediglich die Transgression und Limitation als solche können in diesem Kontext in ihrer Reinheit erscheinen. Die Leere, welche hier nicht mehr wie im modernen Kontext als der Abgrund, das Fehlen der Weisheit, weil der Bestimmung des Menschen empfunden wird, erscheint an der Stelle der Copula des metaphysischen Urteils. Insofern aber nach Claus-Artur Scheier die Copula – das Sein – im dreigliedrigen Urteil der Metaphysikgeschichte (Subjekt – Copula – Prädikat) stets der Ort des Grundes ist, entfällt mit dem „ist“ eben dieser Grund. Es folgt die klassisch moderne Erfahrung der Grundlosigkeit, in der modernen Logik etwa bei Frege ausgedrückt im zweigliedrigen Verhältnis von Funktion und Argument.<sup>20</sup> Der Unterschied zwischen dem Einen und dem Anderen ist nicht mehr durch den Grund vermittelt. Damit verliert aber auch jede Grenze ihren Grund. Deshalb führt nach Friedrich Nietzsche die Grundlosigkeit oder der Nihilismus eben notwendigerweise auch zur Entwertung der obersten Werte und mithin ins „Jenseits von Gut und Böse“. Das Fehlen der maßgeblichen, weil nicht zu überschreitenden Grenze bewirkt auch, dass Subjekt und Prädikat, genauer Funktion und Argument, ihren Ort wechseln können. Genau dieses Wechseln bezeichnet das Flimmern und Schillern (*scintiller*) am Ort jener Leere.<sup>21</sup>

„Sie [sc. die Überschreitung] – in dem Raum, den unsere Kultur unseren Gesten und unserer Sprache gibt – schreibt nicht die einzige Art vor, das Heilige (*sacré*) in seinem unmittelbaren Gehalt zu finden, sondern es in seiner leeren Form wieder zusammenzusetzen, in seiner Abwesenheit, die eben dabei schillernd gemacht wird.“ (*pt*, DE 1, 234).

Die Sprache der Sexualität „etabliert in dieser Leere ihre Herrschaft (*souveraineté*), indem sie als Gesetz Grenzen aufstellt, die sie überschreitet“ (*pt*, DE 1, 236).

Die Sexualität ist somit *zweitens* an ein Denken gebunden, „in dem das Fragen (*interrogation*) nach der Grenze an die Stelle einer Suche nach der Totalität tritt und in der die Geste der Überschreitung die Bewegung (*mouvement*) von Widersprüchen ersetzt“ (*pt*, DE 1, 248). Darin liegt der Abstoß von der umfassenden Totalität des metaphysischen Begriffs, aber mehr noch der in Kontinuität damit gesehene weltlichen Erscheinung.

<sup>20</sup> Siehe dazu C.-A. Scheier: „Nur noch eine Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition“, in: *Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis* 96-2 (2001), 45-49.

<sup>21</sup> *pt*, DE 1, 234. Siehe hierzu auch *pd*, DE 1, 539. Zum Wechseln der Stellen von Funktion und Argument siehe Scheier, „Nur noch eine Spur der Spur?“, 45-49, bes. 48.

nung der Totalität im Totalitarismus der politischen Systeme sowie der wissenschaftlichen Ansprüche und deren lebensweltlichen Verwirklichungen in den gesellschaftlichen Institutionen. Bezogen auf den metaphysischen Begriff ist zu erinnern: Er war stets an die Vernunft und mithin an den Schluss gebunden, sei es, dass er in der Verbindung von zwei Begriffen das Urteil von Obersatz, Untersatz oder Schlusssatz konstituiert, sei es dass er selbst durch die Vermittlung bzw. Aufhebung der Gegensätze erschlossen ist. Es ist hierbei nicht nur an die hegelsche Logik, sondern auch an die konkrete Gestalt des Denkens in der scholastischen Theologie zu erinnern. So schreiten die Summen des Thomas von Aquin stets schließend fort. In der metaphysischen Logik von Subjekt, Medium (*Copula*) und Prädikat werden die Gegensätze, ja Widersprüche aufgelöst, indem sie durch vernünftige Vermittlung in eine Einheit aufgehoben werden. Die Antithese oder die Negation wird zwar ihrerseits negiert, doch gerade dadurch sowohl bewahrt als auch auf eine höhere Stufe gehoben. In der zweiwertigen Logik der nachmetaphysischen Moderne und mehr noch in der Logik der modernen Ideologien bedeutet die Negation der Negation die Auslöschung jedweder Opposition. Dies zeigt sich vor allem in den Ideologisierung des klassisch modernen Denkens, konkret in der Vernichtung des Abnormalen, Abweichenden, kurz dem Holocaust der Anderen, in Szene gesetzt durch „die Bewegung“ des Nationalsozialismus und Sowjet-Kommunismus. Die Erfahrung des modernen Totalitarismus und dessen aktueller Mutationen und Filiationen in Staat, Gesellschaft und Wissenschaft wird für Foucault zum Stein des Anstoßes. Der moderne Habitus einer weltlichen, zuhöchst politischen „Bewegung“ wird in der Postmoderne ersetzt durch eine „Geste“, welche ihrerseits ein körper-sprachliches Zeichen ist. An der Grenze von Außen und Innen, Körper und Seele erscheint die Sexualität bei Foucault als Signum der Transgression. In der Logik der Transgression wird die Synthese durch eine unendliche Limitation und Überschreitung substituiert und damit das „Denken von jeder dialektischen Sprache befreit“. Die Grenze zwischen Ja und Nein, These und Antithese wird nicht aufgehoben, sondern sie wird porös, durchlässig für die Überschreitung.<sup>22</sup>

Schließlich ist *drittens* das Auftauchen der Sexualität an eine „Infragestellung der Sprache durch sich selbst gebunden, in einer Zirkularität (...)“ (*pt*, DE 1, 236). Die Zirkularität der Sprache zeigt sich im Kreiseln von Zeichen und Bezeichnetem. Die „zirkuläre Sprache“ verweist auf sich selbst und zieht sich auf eine Infragestellung ihrer Grenze zurück (*pt*, DE 1, 244). Nicht dass es keine Differenz von Innen und Außen gäbe, wohl aber wird das Außen verinnerlicht und das Innere veräußerlicht. Deshalb kann auch der Sprecher dieser Sprache nicht von der Innerlichkeit eines Gottes oder eines Subjekts sein. Die vormalige Sammlung der Innerlichkeit wird zerstreut.

<sup>22</sup> Vgl. dazu J. Derrida: *Apories. Mourir – s'attendre aux ‚limites de la vérité‘*, Paris 1996. Bis in das Spätwerk Derridas hinein erhält sich der logische Grundzug der Postmoderne, ja, er tritt erst bei Derrida in aller logischen Reinheit hervor; siehe dazu C.-A. Scheier: „Aporien oder die poröse Moderne“, in: V. Borsò, B. Goldammer (Hrsg.): *Moderne(n) der Jahrhundertwenden*, Baden-Baden 1999, 57-69, sowie K. Ruhstorfer: „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51/1-3 (2004), 123-158.

„Der Zusammenbruch der philosophischen Subjektivität, ihre Zerstreuung ins Innere einer Sprache, die sie enteignet, aber im Raum ihrer Lücke vervielfältigt, ist wahrscheinlich eine der fundamentalen Strukturen des zeitgenössischen Denkens.“ (pt, DE 1, 242).

In der Lücke, welche das verschwundene Subjekt hinterlassen hat, tut sich eine Leere auf, „in der sich eine Vielzahl sprechender Subjekte verbinden und wieder lösen, kombinieren und ausschließen“ (ebd.). Im Herzen der „entdialektisierten Sprache“ weiß der Intellektuelle,

„(...) ‚dass wir nicht alles sind‘. Er begreift, dass der Philosoph nicht wie ein geheimer und all-sprechender Gott die Totalität seiner Sprache bewohnt. Er entdeckt, dass es neben ihm eine Sprache gibt, die spricht und deren Meister er nicht ist.“ (ebd.).

Die Sprache des Außen wird von niemandem gesprochen. Jedes Subjekt bezeichnet darin nur eine „grammatikalische Falte“ (pd, DE 1, 537). In der Falte berührt sich das Innen und das Außen, das Eine und das Andere, doch derart, dass beide in ihrer Stofflichkeit, das heißt hier Sprachlichkeit, übereinkommen.

Die Transgression des Unterschieds von Innen und Außen führt auch zur Subversion der Grenze von Reflexion und Fiktion, von Wissenschaft und Dichtung. Jede innere Gewissheit der Wissenschaft wird in Frage gestellt. Darin manifestiert sich die eigentümliche Produktivität der sexuierten Sprache selbst. Sie bringt einerseits ihren Gegenstand hervor und weiß sich andererseits selbst als materielle Sache. Unfähig, eine äußere gegebene Positivität zu finden, kann sie auch nicht diese Positivität des Außen negieren. Sie muss bereit sein, „sich im bloßen Geräusch aufzulösen, in der unmittelbaren Negation des von ihr Gesagten, in einem Schweigen, das nichts von der Innerlichkeit eines Geheimnisses hat, sondern reines Außen ist, in dem die Worte sich endlos abspulen.“ (pd, DE 1, 523). Die Negation wird nicht dialektisch eingesetzt. Während nach Foucault eine dialektische Negation das Negierte in die unruhige Innerlichkeit des Geistes hineinbringt, verhartet die nichtdialektische Negation an der Grenze von Innen und Außen. Die Sprache negiert in einer unendlichen Limitation ihr eigenes Gesagtes und schließlich jede Möglichkeit, etwas auszudrücken. „Nicht Reflexion, sondern Vergessen, nicht Widerspruch, sondern Bezweifeln, das auslöscht; nicht Versöhnung, sondern Wiederholung; kein Geist auf der rastlosen Suche nach seiner Einheit, sondern endlose Erosion des Außen. Keine endlich aufscheinende Wahrheit, sondern das endlose Geriesel und die Verlorenheit eines Sprechens, das immer schon begonnen hat.“ (ebd.).

## 2.2 Die Geschichtlichkeit der Erfahrung des Außen (Geschichte)

Die „Erfahrung des Außen“ ist ein Denken, das erst in einem bestimmten geschichtlichen Kontext erscheinen kann. Foucault stellt die Vermutung an, das Denken des Außen trete zum ersten Mal im Umfeld des neuplatonischen Denkens im frühen Christentum auf.

„Man kann wohl annehmen, dass es aus jenem mystischen Denken geboren wurde, das seit den Texten des Pseudo-Dionysius an den Rändern des Christentums herumgeschlichen ist. Vielleicht hat es nahezu ein Jahrtausend in den Formen einer negativen Theologie überdauert.“ (*pd*, DE 1, 521).

Damit wäre die Erfahrung des Außen auch in der Nähe des augustinischen Denkens anzusiedeln, doch macht Foucault in aller Deutlichkeit klar, dass die Verwandtschaft zur negativen Theologie keineswegs sicher ist. Denn in dieser trete zwar das Denken in der Ekstase aus sich heraus, aber doch nur um sich am Ende in der „blendenden Innerlichkeit“ eines Denkens, das wirklich Sein und Wort ist, zu sammeln und wieder zu finden (ebd.). Die christlich-mystische Zerstreuung in die Differenz führe schließlich wieder in die Identität zurück. Der Verlust aller Gegenwart im Nichts Gottes ende wieder im Bei-sich-Sein des Denkens. Damit nimmt Foucault die spätere Abgrenzung Derridas von aller negativen Theologie vorweg.

„Trotz einiger Anklänge ist man hier sehr weit von jener Erfahrung entfernt, in welcher sich gewisse Leute zu verlieren pflegen, um sich wieder zu finden. In der ihr eigenen Bewegung sucht die Mystik – auch wenn sie die Nacht durchschreiten muss – zur Positivität einer Existenz zu finden, indem sie ihr gegenüber eine diffizile Kommunikation eröffnet.“ (*pd*, DE 1, 537).

Aber nicht nur die innere Gegenwart und Einheit werden abgelehnt, auch die Absolutheit der Transzendenz perhorresziert das Denken des Außen. Dessen Außen bleibt eine Zerstreuung in Raum, Fleisch, Zeit, Sprache. Sie kennt kein absolutes Schweigen Gottes, „vor jedem Wort und unter jedem Schweigen liegt: das unaufhörliche Geriesel der Sprache“ (ebd.).

Für weniger abenteuerlich als die Herkunft aus neuplatonischer Mystik hält Foucault die Annahme, dass der „erste Riss“, an dem das Denken des Außen und damit seine Bestimmung des Menschen „für uns“ ans Licht gekommen sei, der „endlose Monolog“ des Marquis de Sade ist (*pd*, DE 1, 521).

„In der Epoche von Kant und Hegel, im Moment, wo die Verinnerlichung des Gesetzes der Geschichte und der Welt niemals gebieterischer vom abendländischen Bewusstsein eingefordert wurde, lässt Sade als gesetzloses Gesetz der Welt nur die Nacktheit des Begehrens gelten.“ (ebd.).

Foucault lässt die Genealogie des Begehrens als der Maßgabe des Menschen, die untrennbar mit dem Tod Gottes verbunden ist, in einer verwegenen Linie von Sade über Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Blanchot, Klossowski schließlich zu Bataille führen.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *pd*, DE 1, 521f., und *pt*, DE 1, 238-240.

Die eigentümliche Logik der Transgression hat nach Foucault ein Äquivalent in der kantischen Unterscheidung zwischen dem *nihil negativum* und dem *nihil privativum*. Der Sache nach jedoch hat sie mehr Ähnlichkeit mit Kants Lehre von unendlichem Urteil und Limitation bzw. mit deren spezifisch postmoderner Transformation, die darin besteht, dass die Entgegensetzung von Position und Negation gerade nicht mehr zur Aufhebung drängt, sondern eine Spur ins Endlose zieht und damit eine Art Dialektik ohne Synthese wird. Dies wird deutlich, wenn Foucault die Entwicklung der Logik der Transgression bei Blanchot beschreibt. Von der Logik einer „*affirmation, qui n'affirme rien*“ sieht Foucault die zeitgenössische Philosophie insgesamt bestimmt:

„Diese Philosophie der nicht-positiven Bejahung, das heißt der Erprobung der Grenze (*épreuve de la limite*), hat, glaube ich, Blanchot durch das Prinzip der Bestreitung definiert. Es handelt sich dabei nicht um eine verallgemeinerte Verneinung, sondern um eine Bejahung, die nichts bejaht.“ (*pt*, DE 1, 238).

Mit der „Bestreitung“ (*contestation*) der Position und Negation, d.h. mit der unendlichen Limitation hat sich das Denken an die Grenze von Ja und Nein begeben. Hier klappt die Differenz von These und Antithese, die nicht mehr in eine Synthese aufgehoben werden kann, sondern sich ins Unendliche verschiebt. Das dialektische Denken, das seit Sokrates die Gegensätze im Subjekt aufhebe (*pt*, DE 1, 243), ist damit verabschiedet. In einer gewissen Parallele zu Heideggers Versuch, im frühesten griechischen Denken „den anderen Anfang“ zu finden, drängt auch Foucault in die vorsokratische Philosophie, jedoch nicht um dort die Erfahrung des Seins zu machen, sondern um „sich den Möglichkeiten einer nicht-dialektischen Sprache zu nähern“ (*pt*, DE 1, 241). Nicht das Ende der Philosophie sieht Foucault gekommen, sondern die Zukunft der „Erfahrung der Überschreitung. Vielleicht wird sie eines Tages ebenso entscheidend für unsere Kultur und ebenso vergraben in ihrem Boden erscheinen wie unlängst noch für das dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs.“ (*pt*, DE 1, 236).

Noch einmal steht Nietzsche, genauer noch Nietzsches Bestimmung des Menschen der Zukunft, an der Schaltstelle zum nicht-dialektischen Denken der Transgression und des Außen. Gerade auch Dionysos, der Übermensch und die Ewige Wiederkehr des Gleichen haben uns – so Foucault – vom „Schlummer aus Dialektik und Anthropologie“ (*pt*, DE 1, 239) erweckt. Doch sieht Foucault klar und deutlich, dass der nietzscheanischen Bestimmung des Menschen in seiner eigenen geschichtlichen Gegenwart der Grund entzogen ist. Nietzsches tragische Gestalten können nicht wach gehalten werden (*ebd.*). Der Primat der Sprache der Differenz und die darin liegende Erfahrung des Außen selbst sprechen vom Entzug auch noch der Substitution des göttlichen Willens durch den Willen zur Macht bei Nietzsche. Dem dionysischen Willen zur Macht, der in der Weltlichkeit der Welt gründet, wird durch die nicht-dialektische Sprache der Lebensgrund entzogen. Nietzsches dionysisches *Ja* zur Welt und *Nein* zum Gott am Kreuze verliert durch das „*Ni l'un, ni l'autre*“ (*pd*, DE 1, 537) sein logisches Fundament. Nietzsches Kampfruf: „Dionysos gegen den Gekreuzigten!“ kann und darf in all seinem Pathos und seiner Entschiedenheit nicht mehr gehört werden. Doch führt eben die delimitative Unentschiedenheit auch noch dazu, dass die Verabschiedung Gottes verab-

schiedet wird. Die entschiedene Negation, die der moderne Tod Gottes impliziert, und die damit verbundenen Verheißungen einer anderen nicht-theologischen, wohl aber anthropologischen Zukunft verblasen, verlieren ihre Glaubwürdigkeit und Kontur. Damit kann aber auch der Unterschied, den das Foucaultsche Denken macht, kein Unterschied im Ganzen, weil keine Negation im Ganzen sein. Folglich wird der geschichtliche Unterschied, den die mit Foucault gedachte Zukunft der nicht-dialektischen Sprache macht, seinerseits de-limitiert, be-entgrenzt, mit Derrida gesprochen, dekonstruiert:

„Man muss wohl eines Tages die Souveränität dieser Erfahrungen anerkennen und sich die Aufgabe stellen, sie zu begrüßen: nicht dass es sich dabei darum handelt, ihre Wahrheit zu befreien – eine lächerliche Anmaßung bezüglich dieser Worte, die für uns Grenzen (*limites*) sind –, sondern um ausgehend von ihnen endlich unsere Sprache zu befreien.“ (*pt*, DE 1, 525).

Hier zeigt sich die eigentümliche Paradoxie, dass das Neue des postmodernen Denkens gegenüber der klassischen Moderne gerade in der Verabschiedung des Überwindungsgestus liegt. Das ganz andere besteht darin, dass es kein ganz anderes gibt. Entsprechend wird auch die weltliche Bestimmung des Menschen, wenn etwa Nietzsche den dionysischen Übermenschen an die Stelle des gestorbenen Gottes setzt, aufgegeben: Kein neuer Mensch, aber auch keine Rückkehr des alten Gottes, sondern eine neuartige, prekäre Grenzziehung an den Rändern der Welt.

### 2.3 Gott und das sexuelle Begehren (Welt)

Die weltliche Erscheinungsform des bestimmenden Willens tritt in resultativer Stellung auf. Das bedeutet, dass er bereits sprachlich und geschichtlich vorgezeichnet ist. Es handelt sich um keine ursprüngliche weltliche Erfahrung. Der überweltliche, unsagbare, ewige Gott bezeichnete in der abendländischen Tradition die Grenze der Welt, die Grenze der Sprache und die Grenze der Zeit. Sein Wille war für den Menschen die Maßgabe schlechthin. Gottes Wille ist zuhöchst derart qualifiziert als Liebe, dass bereits der 1. Johannesbrief formulieren konnte: Gott ist Liebe (4,16). Die Antwort des Menschen auf die zuvorkommende Liebe Gottes ist aber ihrerseits Liebe, eine Liebe, die vom weltlichen Begehren unterschieden ist (vgl. z.B. 1 Joh 3,17). Dennoch wurde von alters her die Liebe zwischen Gott und Mensch mit der zwischenmenschlichen und zwischengeschlechtlichen Erotik verglichen, so in den traditionellen Deutungen des alttestamentlichen *Hoheliedes*. Gerade in der christlichen Mystik, die auf die Vereinigung mit der Gottheit zielt, wurde der Versuch, durch Liebes-Ekstase in das Herz der göttlichen Liebe selbst vorzudringen, von alters her mit sexuellen Bildern beschrieben (siehe *pt*, DE 1, 233). Die Liebes-Hingabe, die Verbindung von Liebes-Tod und Stiftung des Lebens, die Vereinigung der Geliebten, die Intensität von Erfahrung und Lust waren von je her *Tertia comparationis*. Für Foucault ist nun die Sexualität mit dem Tod Gottes verbunden, den Foucault nicht als Negation eines vormals Vorhandenen begreift. Die sexuelle Liebe kann nicht einfach die Stelle Gottes als bestimmendes Moment des Le-

bens (nach Art des triebhaften Es Freuds oder des dionysischen Lebens) einnehmen. Dennoch tritt die Sexualität an die (leere) Stelle Gottes heran. Sie ist mit unserer westlichen Kultur verbunden wie der Tod Gottes selbst.

„Vielleicht sind die Bedeutung der Sexualität in unserer Kultur und die Tatsache, dass sie seit Sade mit den tiefgreifendsten Entscheidungen unserer Sprache in Verbindung gebracht wird, gerade auf jene Beziehung zurückzuführen, die sie mit dem Tod Gottes verbinde (*attache*).“ (*pt*, DE 1, 235f.).

Doch substituiert für Foucault das Begehren nicht einfach den Willen Gottes als Bestimmung. Der Tod Gottes ist nicht „das Ende seiner geschichtlichen Herrschaft und auch nicht (...) die endlich freigesetzte Feststellung seiner Nichtexistenz“, sondern der „beständige Raum unserer Erfahrung“ (*pt*, DE 1, 235). Der Tod Gottes ist niemals vollendet. Seine Existenz ist vielmehr limitiert, ebenso wie seine Nicht-Existenz limitiert ist. Gott stirbt stets neu durch den Akt der Transgression. Er wird stets neu als existent verkündet, um von neuem getötet werden zu können. Die Transgression selbst setzt die Anerkennung einer Grenze voraus, denn diese Anerkennung ist die Bedingung für deren Überschreitbarkeit. Eine absolut unüberschreitbare Grenze wäre inexistent, die Überschreitung einer bloß scheinbaren Grenze nichtig (*pt*, DE 1, 237).

„Was bedeutet tatsächlich der Tod Gottes, außer eine befremdliche Solidarität zwischen seiner Existenz, die platzt, und der Geste, die ihn tötet? Aber was bedeutet, Gott zu töten, wenn er nicht existiert; Gott zu töten, *der nicht existiert*? Vielleicht gleichzeitig Gott zu töten, weil er nicht existiert und damit er nicht existiert: das ist das Lachen. Gott zu töten, um die Existenz von jener Existenz zu befreien, die sie begrenzt (*limite*), aber auch um sie zu den Grenzen (*limites*) zu führen, die jene unbegrenzte (*illimitée*) Existenz auslöscht (das Opfer). Gott zu töten, um zu jenem Nichts zurückzuführen, das er ist, und um seine Existenz im Herzen eines Lichts zu manifestieren, das ihn wie eine Gegenwart auflodern lässt (das ist die Ekstase). Gott zu töten, um die Sprache in einer betäubenden Nacht zu verlieren, und weil diese Wunde ihn bluten lassen muss, bis ein ‚immenses, im Schweigen ohne Ende verlorenes Hallelujah‘ hervorquillt (das ist die Kommunikation).“ (*pt*, DE 1, 235).

Anders als in der klassischen Moderne tritt bei Foucault durch den Tod Gottes nicht die Welt in ihrer reinen Weltlichkeit, Ursprünglichkeit und damit bestimmenden Stellung hervor. Ebenso wenig wie die Unendlichkeit Gottes schlechthin negiert wird, erscheint die Welt in einfacher endlicher Positivität. Auch sie unterliegt dem unendlichen Urteil. Damit wird ihre feste, weil begrenzte Existenz aufgelöst.

„Der Tod Gottes gibt uns nicht einer begrenzten (*limité*) und positiven Welt zurück, sondern einer Welt, die sich in der Erfahrung der Grenze (*limite*) auflöst, sich in demjenigen Exzess hervorbringt und zerstört, welcher sie überschreitet (*se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse*).“ (*pt*, DE 1, 236).

Der Tod Gottes nimmt unserer Existenz die Grenze des Grenzenlosen. An die Stelle der einen und absoluten Grenze, welche Gott von der Welt trennt, treten nun die unendlich vielen Grenzen und Begrenzungen in der Welt selbst. Ja mehr noch, die Welt verliert ihr Außen, und die maßgebliche Grenze verläuft nun durch das Innere der Welt selbst (ebd.). Die Welt selbst hat nach dem Verlust der absoluten Grenze „keine Objekte, keine Wesen und keine Räume mehr, die sich entweihen (*profaner*) lassen“ (pt, DE 1, 234). Die Sexualität bietet nach Foucault vielleicht die einzige Möglichkeit der Grenzziehung, da sie als der einzige absolut universelle Inhalt des Verbotes in Erscheinung tritt. Sie bildet die „Grenze unseres Bewusstseins“, die „Grenze des Gesetzes“, die „Grenze der Sprache“ (pt, DE 1, 233f.). Dabei ist die Sexualität selbst „denaturalisiert“. Sie ist kein Naturphänomen, sie ist nicht die Verbindung der Menschen mit der „glücklichen und profanen Welt der Tiere“:

„(...) sie ist vielmehr ein Riss: nicht um uns herum, um uns zu isolieren oder zu bezeichnen, sondern um die Grenze (*limite*) in uns zu ziehen und uns selbst als Grenze zu entwerfen.“ (ebd.).

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

Foucault grenzt seine Ökonomie des Begehrens von der dialektischen Ökonomie des „arbeitenden“ und produzierenden Menschen ab, wie er gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Bühne der Weltgeschichte betrat. Sowohl die metaphysische Produktivität der göttlichen Natur, die Hegel denkt, als auch die weltliche Produktivität des mit Marx gedachten Menschen habe einer Dialektik von Bedürfnis und Befriedigung, Konsum und Produktion gehorcht, die sich allein am Vorbild des Hungers ausgerichtet habe (pt, DE 1, 248). Es zeigt sich, dass Foucault nicht die eigentümliche „Befriedigung“ denkt, welche das hegelsche System kennt, in dem der Trieb des Begreifens im absoluten Wissen an sein Ende kommt. Foucault hat ausschließlich die modern-anthropologische Fassung des Triebes im Blick, der im Hunger als „anthropologischem Minimum“ seine Matrix besitzt. In der unendlichen Abfolge von Hunger und Sättigung findet auch der seiner ursprünglichen Produktivkraft enteignete Arbeiter die einzige ihm angemessene Befriedigung. Bei Marx und bei Nietzsche charakterisiert die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ die Erfüllung des elementaren vitalen und bestimmenden Willens. Dieser noch immer naturalistischen Sicht von Trieb und Begehren setzt Foucault die „Kategorien der Verschwendung, des Exzesses, der Grenze und der Überschreitung“ entgegen (ebd.). In ihnen ereignet sich „die eigentümliche und irreduzible Form dieser verbrauchenden und verzehrenden Verrichtungen ohne Wiederkehr“ (ebd.). An die Stelle des Willens zur Ewigen Wiederkehr des Gleichen, weil Identischen, tritt der Wille zum endlos Anderen, weil Differenten. Das Begehren ist der Wille zur Überschreitung als Überschreitung, der nackte Trieb zum Anderen. Die mit Foucault gedachte Sexualität verkörpert genau diesen endlosen Trieb. Die Geistigkeit und die Fleischlichkeit des Menschen vermischen sich in ihr. Sie begehrt den Andern in seiner Geist-Leiblichkeit. Die Sexualität steht ebenso für die Produktivität des Menschen, wie sie den „kleinen Tod“,

die partielle Auslöschung des Menschen bezeichnet. Sie tritt an die Stelle der mit Nietzsche gedachten dionysischen „doppelten Wollust“ des Schaffens und Zerstörens, insofern sie die Grenze zwischen dem Ich und dem Anderen permanent überschreitet. Sie zielt auf die Überschreitung der Grenze als solcher (*pt*, DE 1, 248). In der Erfahrung der Sexualität konstituiert sich der Mensch zugleich als das Wesen der Limitation und der Transgression, ohne dass ein Wesen des Menschen oder ein Subjekt durch diesen Willen zur Be-Entgrenzung entstehen würde. „Das philosophische Subjekt ist aus sich selbst herausgeworfen worden.“ (*pt*, DE 1, 245). Rein auf der Grenze erhält sich das Leben als permanente Überschreitung.

Das Begehren, die Transgression, ist die reinste Erfahrung des Außen.<sup>24</sup> Jenes Außen bezeichnet die Leere, welche der de-limitativ begriffene Tod Gottes aufgerissen hat. Im unvermittelten Übergang vom Einen zum Anderen, von Funktion zu Argument, von Subjekt zu Prädikat wird die Abwesenheit jenes Dritten erfahren, das sich der Erfahrung der Moderne seit deren Beginn im Schopenhauerschen Abgrund des Willens entzogen hat. Jedoch verliert der Abgrund der Welt seine Abgründigkeit. Es wird – mit Derrida gesprochen – als Spur des Verlöschens der Spur erfahren. Der Drang, die ursprüngliche Differenz zu überschreiten, tritt in verschiedenen Konstellationen auf. Er hat verschiedene Namen:

„Die Anziehung (*attirance*) ist für Blanchot ohne Zweifel das, was für Sade das Begehren (*désir*), für Nietzsche die Gewalt (*force*), für Artaud die Materialität des Denkens, für Bataille die Transgression ist: die reine und nackteste Erfahrung des Außen.“ (*pd*, DE 1, 525).

Doch auch diese Wahrheit ist nicht schlechthin objektiv gegeben, sie oszilliert zwischen *science* und *fiction*, sie überschreitet stets die Grenze zwischen gegebener Wahrheit und hergestellter Illusion. Foucault weiß, dass er selbst als zufälliges historisches Individuum nicht der letzte Sprecher seiner Wahrheit ist. Er weiß sich eingebunden in einen endlosen Text, zu dessen Eigenschaften die „wechselseitige Transparenz des Anfangs und des Todes gehört“ (*pd*, DE 1, 539). Endlos werden Anfänge gemacht, endlos ereignet sich das „Außen des Todes“, zu dessen Wesen das Vergessen gehört. Dieses Außen hat aber keine Grenze im Ganzen, „von der aus endlich die Wahrheit sichtbar werden würde“. Es rückt nicht der eine Anfang (*arché*) in den Blick, welcher die Weisheit ist. Die Lauterkeit dieses an-archischen Denkens besteht darin, sich der faktischen Wahrheitslosigkeit der zeitgenössischen Welt und der gegenwärtigen Sprache zu stellen – in aller Radikalität. Die Leere, welche der Tod Gottes hinterlassen hat, wird als solche ausgehalten und gerade nicht wie in der ideologisierten Moderne eigenmächtig substituiert. Das bleibende Verdienst Foucaults ist es, gegen die totalitären Versuche der „Biomacht“, der Verwaltungen, der „Gouvernementalitäten“, den Willen Gottes als Bestimmung durch den Willen des Menschen zu ersetzen, Widerstand zu leisten. Er ist einer absoluten weltlichen Bestimmung des Menschen im Sinne der modernen Ideologien ebenso entgegengetreten, wie einer absoluten sprachlichen Bestimmung durch die welt-

<sup>24</sup> Vgl. G. Deleuze: *Foucault*, Frankfurt 1992, 134.

weit entfesselte Macht des grundlosen Wohlwollens eines sich verabsolutierenden Staates und seiner Herrschaftstechniken sowie einer unbegrenzten und pausenlosen Normierung des Denkens nicht zuletzt durch die Macht der Medien. Foucault konnte an seinem geschichtlichen Ort jedoch nicht anders, als die Totalitarismen seiner und letztlich auch unserer geschichtlichen Gegenwart als die Erben und Nachfahren der theologischen Geschichte des Abendlandes zu deuten. Die freilassende und kritische Potenz der christlichen Wahrheit musste ihm ebenso verborgen bleiben wie die Herkunft der Totalitarismen aus der Gärung im Ende der Moderne. Die befreiende christliche Botschaft wurde Foucault auch durch die Tendenzen zur Ideologisierung innerhalb des Christentums selbst verstellt. Denn auch das Christentum konnte sich nicht der anti-metaphysischen Dynamik der Moderne entziehen. Im Versuch, sich seinerseits von der Moderne abzugrenzen, geriet und gerät es selbst seit dem 19. Jahrhundert immer wieder und in verschiedener Weise in die Versuchung, seine eigene Wahrheit zu ideologisieren – sei es nach Art einer modernen Weltanschauung, sei es durch metaphysische Regression. Foucaults eigener, postmoderner Gedanke trifft zwar die Tendenzen zur Ideologie und zur pastoralen Beherrschung der Individuen, jedoch nicht das innere Wesen christlicher Wahrheit. Es bleibt ihm nicht zuletzt durch die Erfahrung der Moderne verstellt. Vor allem Nietzsches, aber auch Marxens, Husserls und Heideggers Sicht auf das Christliche blieben für ihn prägend.

Für uns, an einem geschichtlichen Ort jenseits der Postmoderne stellt sich die Aufgabe, Foucaults Position ihrerseits zu begrenzen und in das größere Ganze aller *kategorialen Verhältnisse* einzuordnen. Dadurch wird das Denken Foucaults aber auf ein Prinzip bezogen, das ihm selbst verborgen geblieben ist. Dennoch findet sich gerade bei Foucault die Spur des Verlöschens der Spur dieses Prinzips oder Anfangs, der eingangs als *transzendente Weisung* angedeutet wurde.<sup>25</sup> Foucaults *De-Limitation* oder Be-Entgrenzung weist zunächst zurück auf die *Negation* Nietzsches. Der Tod des modernen Menschen im Denken Foucaults ist bezogen auf den Tod Gottes.<sup>26</sup> Vor allem Nietzsche verweist auf die biblischen Schriften, wenn er sowohl den paulinischen Gedanken als auch dessen *Affirmation* im christlichen Platonismus etwa eines Augustin, aber auch noch im Denken eines Immanuel Kant angreift.<sup>27</sup> Der *Negation* des christlichen Grundes geht dessen *Affirmation* in der patristisch-scholastischen, aber auch in der neuzeitlich idealistischen Denkart voraus. Die hier angestrebte Kritik an Foucault und darüber hinaus an der Postmoderne im Ganzen besteht also darin – in Verwandlung der Foucaultschen „Archäologie“ – den einen Grund freizulegen, der wie gesagt der Postmoderne selbst nicht zugänglich war. Die kategorialen Verhältnisse der *De-Limitation*, der *Negation* und der *Affirmation* bleiben in je eigener Weise der transzendentalen Weisung verhaftet, die mithin als *archê* offenbar gemacht und als Quelle der Wahrheit erschlossen werden kann.<sup>28</sup> In neuer Weise ist die Frage zu stellen: Wer spricht? Gott, die Welt, die Seele? Gemäß dem biblischen Selbstverständnis ist das anfängliche Wort

<sup>25</sup> Siehe dazu C.-A. Scheier: „Nur noch eine Spur der Spur?“, 45-49.

<sup>26</sup> Siehe M. Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969, 275.

<sup>27</sup> Vgl. F. Nietzsche: „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, in: *Götzendämmerung*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin u. New York, VI, 80.

<sup>28</sup> Siehe K. Ruhstorfer: *Konversionen*.

nicht anthropologischer, aber auch nicht einfach theologischer Natur, sondern es ist in vor-theologischer Weise Gottes Wort selbst (vgl. 1 Thess 2,13). Diese Andersartigkeit des göttlichen Worts oder die Heiligkeit der Schrift wird durch die theologische und philosophische Deutung zwar nicht bewiesen, aber doch denkbar gemacht. Gegenwärtige Versuche, die Vernünftigkeit der Heiligen Schrift aufzuzeigen, können sich dabei nicht auf die hypothetischen Interpretationen in der klassisch patristisch-scholastischen Epoche beschränken, vielmehr müssen sie auch die disjunktive oder dialektische Entfaltung der christlichen Wahrheit in der klassischen Neuzeit berücksichtigen. Hierbei kommt Kant, Fichte und Hegel die entscheidende Bedeutung zu, denn auch die neuzeitliche Vernunft, Freiheit und Menschlichkeit sind durch den Geist der Freiheit (vgl. 2 Kor 3,17), welcher nach Hegel der Heilige Geist ist, bedingt. Nur im Heiligen Geist wiederum ist das einzigartige Verhältnis von Gott und Menschen annehmbar, welches durch Jesus Christus für alle Menschen erschlossen wird. Die innere Logik der transzendentalen Weisung, welche die Wahrheit von Jesus Christus bezeugt, kann aber nur durch die kategorialen Verhältnisse der Geschichte des Denkens, durch die spekulativ-theologische Affirmation, die weltlich-anthropologische Negation und durch die weder theologische noch anthropologische De-Limitation aufgezeigt werden. *Quod erit demonstrandum.*