



Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

"Zur Entwicklung des Kritikbegriffs in Foucaults Werk in
Hinblick auf dessen Auseinandersetzung mit der
Problematik der Moderne"

Verfasser

Mag. art. Stefan Feiner

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Mag. DDr. Johann Schelkshorn

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis.....	4
1 Einleitung.....	7
2 Kritik im Kontext der Archäologie.....	9
2.1 Kritik, transzendente Subjektivität und Historizität.....	10
2.1.1 Kritik und transzendente Subjektivität bei Kant.....	11
2.1.2 Der historisch-transzendente Ansatz des späten Husserl.....	21
2.1.3 Épistémologie.....	26
2.2 Das historische Apriori.....	31
2.3 <i>Die Ordnung der Dinge</i> (1966).....	37
2.3.1 Die Rekonstruktion der Episteme der Moderne.....	39
2.3.2 Foucaults historische Kritik im Anschluss an Kant.....	45
3 Kritik im Kontext der Genealogie und der Selbstkonstitution.....	47
3.1 Die Agonalität des Wissens.....	47
3.2 "Was ist Kritik?" (1978).....	54
3.2.1 Die Gleichsetzung der Moderne mit der Aufklärung.....	55
3.2.2 Die Haltung der Kritik.....	57
3.3 Problematisierung und Selbstkonstitution.....	62
3.4 "Was ist Aufklärung?" (1984).....	68
3.4.1 Die Haltung der Modernität	68
3.4.2 Kritik und Ethos	73
4 Schluss.....	75
Literaturverzeichnis.....	79
Abstract	86
Lebenslauf.....	89

Siglenverzeichnis

Michel Foucault:

AW	<i>Archäologie des Wissens</i>
DE I-IV	<i>Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits</i>
GK	<i>Die Geburt der Klinik</i>
HS	<i>Die Hermeneutik des Subjekts</i>
MW	<i>Die Regierung des Selbst und der Anderen. 2. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France (1983/84)</i>
OD	<i>Die Ordnung der Dinge</i>
ODis	<i>Die Ordnung des Diskurses</i>
RSA	<i>Die Regierung des Selbst und der Anderen. 1. Vorlesung am Collège de France (1982/83)</i>
SW I	<i>Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen</i>
SW II	<i>Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste</i>
ÜS	<i>Überwachen und Strafen</i>
WK	"Was ist Kritik?"
WA	"Was ist Aufklärung?"

Edmund Husserl:

Hua (I – XXXIX)	<i>Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke</i>
-----------------	---

Immanuel Kant:

KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
-----	-----------------------------------

Friedrich Nietzsche:

GM	<i>Zur Genealogie der Moral (= KSA 5)</i>
----	---

1 Einleitung

In Foucaults Werk finden sich im zweiten Teil von *Die Ordnung der Dinge*¹ (1966) sowie in "Was ist Kritik?"² (1978) und "Was ist Aufklärung?"³ (1984) verschiedene Bestimmungen der Moderne. Foucault fasst dabei die Moderne in einer von Kant geprägten Hinsicht auf: als Zeitalter der Kritik und Aufklärung. In seiner Besprechung von Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) kommt Foucault auf die konstitutive Rolle von Kant für das moderne Denken zu sprechen:

"Welche Zwangsläufigkeiten des Denkens und Wissens haben Kant [...] und die Herausbildung des modernen Denkens möglich gemacht? Eine Frage, die sich in der Rückwendung selbst verdoppelt: Kant hatte gefragt, wie Wissenschaft möglich ist; Cassirer fragt, wie dieser Kantianismus möglich ist, dem wir möglicherweise noch immer verhaftet sind." (DE I 705)

Foucault sieht in Kant den Ausgangspunkt für zwei philosophische Strömungen der Gegenwart: die "Analytik der Wahrheit" und die "Ontologie der Gegenwart" (DE IV 848). Er unterscheidet damit zwischen dem Ansatz, der "die Frage nach den Bedingungen stellt, unter denen wahres Erkennen möglich ist" (DE IV 847) und dem Ansatz, der "die Beziehung zur Gegenwart, die geschichtliche Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt problematisiert" (DE IV 699). Die grundlegende Ambivalenz besteht für Foucault darin, dass die philosophische Reflexion auf die eigene Aktualität nicht ohne dem transzendentalen Ansatz der Analytik der Wahrheit gedacht werden kann, die gleichzeitig die wesentliche historische Determinante für denjenigen Rahmen darstellt, in dem sich auch seine eigenen historischen Arbeiten bewegen.

Dabei möchte ich zeigen, auf welche Weise Foucault seinen mehrmals revidierten historiographischen Ansatz in Bezug zur kantischen Kritik setzt, die er in ihrem Verhältnis zum nachkantischen anthropologischen Denken und zu Kants Auffassung von der Aufklärung erörtert. Foucaults Bestimmungen der Moderne und seine Auseinandersetzung mit Kants Kritik bilden den Hintergrund für die Darstellung der Entwicklung von Foucaults historischer Kritik. Aus diesem Grund geht den Modernebestimmungen die Erörterung der jeweils zugrundeliegenden methodischen Ansätze und ihrer jeweiligen Gegenstandsbereiche (Archäologie – Wissen, Genealogie – Macht, Problematisierung – Subjekt) voraus. Die

¹ Im Folgenden mit *OD* abgekürzt.

² Im Folgenden mit *WK* abgekürzt.

³ Im Folgenden mit *WA* abgekürzt.

grundlegende Achse für diese Erörterungen bilden die Begriffe Wahrheit und Subjektivität. Die Auswahl liegt darin begründet, dass Foucault in Bezug auf das Verhältnis dieser beiden Begriffe zueinander in seiner Spätphase seine Konzeption von Autonomie ausarbeitet.

Im ersten Teil behandle ich die Kritik im Rahmen von Foucaults Archäologie, für die der Begriff des historischen Aprioris zentral ist. Mit diesem erhebt Foucault den Anspruch, die Bedingungen der historischen Existenz von Diskursen offenlegen zu können. Damit möchte er die jeweiligen Kriterien herausarbeiten, die festgelegt haben, welche Wahrheitsansprüche zu einem historischen Zeitpunkt Geltung hatten. Insbesondere in Hinblick auf *OD*, in der der Anspruch des Aufdeckens der Gerechtigkeit von historischen Diskursen von Foucault stark vertreten wird, stellt sich die Frage nach einem möglichen historisch-transzendentalen Ansatz. Ich werde aus diesem Grund als Hinführung zur Archäologie zunächst auf Kant und den späten Husserl eingehen, um die jeweilige Auffassung des Begriffs des Transzendentalen herauszuarbeiten. Ich beginne dabei bei Kant mit der Kritik, um damit einerseits einen Rahmen für Foucaults Auseinandersetzung mit dieser und für seine eigene historische Kritik zu bilden und andererseits ihr Verhältnis zur transzendentalen Subjektivität als entscheidendes Begründungsmoment transzendentaler Erkenntnis sowie die damit verbundene Frage der Autonomie in einigen Aspekten zu erörtern. Hinsichtlich des späten Husserl behandle ich dessen historisch-transzendentalen Standpunkt als Versuch der Überwindung des kantischen Formalismus mit der Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie als Wissenschaft von der Lebenswelt. Die Überleitung von Husserl zu Foucault erfolgt über eine kurze Darstellung der französischen *Épistémologie* (ich konzentriere mich auf Bachelard und Canguilhem), die durch einen neuen Ansatz der Wissenschaftsgeschichtsschreibung für Foucaults historiographischen Ansatz unmittelbar prägend ist.

Im zweiten Teil komme ich zunächst auf Foucaults Wechsel der Untersuchungsebene zur Genealogie und Machtanalytik zu sprechen. Dabei konzentriere ich mich auf die Verschiebung, die im Wissensbegriff bemerkbar ist, den Foucault nicht mehr objektzentriert, sondern als strategisches Element begreift. Dadurch ergibt sich auch eine Verschiebung im Wahrheitsbegriff, der nun nicht eingeklammert, sondern als diskursimmanentes Produkt aufgefasst wird. Im Zusammenhang damit diskutiere ich in einem kurzen Rekurs auf Nietzsche die Frage des Relativismus der perspektivischen Auffassung von Erkenntnis.

Die Subjektivität wird innerhalb der Genealogie im Rahmen von Foucaults These der Disziplinarmacht als der spezifischen Machtform der Moderne thematisch. Auf einer

allgemeineren Ebene betrachtet geht es dabei um die Technologien der Regierung, welche Foucault im Rahmen seiner Gouvernementalitätsstudien behandelt. Diese bilden zugleich den Hintergrund für seine Auseinandersetzung mit der kantischen Kritik und Aufklärung in WK sowie für seine eigene Charakterisierung der Kritik als Haltung und Entunterwerfung. Die Frage der Autonomie und damit der Selbstkonstitution beginnt damit für Foucault thematisch zu werden. Er entwickelt in diesem Zusammenhang das Modell der Problematisierung als Grundlage für eine kontingente Geschichte des Denkens, welche sich als Wechselspiel zwischen bestimmten Realisierungen von Rationalität und deren Reflexion darstellt. Der Wahrheitsbegriff erfährt dabei wiederum eine Verschiebung, insofern nun explizit der Effekt von Wahrheit auf die Selbstkonstitution im Begriff des Wahrheitsspiels untersucht wird. Dabei geht es um die Befragung des Zusammenhangs zwischen den Praktiken der Objektivierung und dem Individuum, das sich durch diese subjektiviert.

Ausgehend von der Frage, weshalb das moderne Subjektivitätsdispositiv wesentlich als juristisch aufgefasst wird, führt Foucault das Modell der Problematisierung auf die antike ethische Selbstführung durch Selbsttechniken zurück, die im Platonismus in eine Praktik der Wahrheit eingebettet wird. Im Rekurs auf das zirkuläre Verhältnis von Selbsterkenntnis und damit einhergehender Selbsttransformation eröffnet sich für Foucault das Grundmodell für die Verschränkung von Subjektivierung und Objektivierung. Entscheidend ist dabei für ihn die Parrhesia, in welcher sich das Subjekt durch die freimütige und riskante Rede an die Wahrheit des eigenen Diskurses bindet, wodurch sowohl ethische als auch politische Effekte freigesetzt werden. Die Parrhesia bildet den Hintergrund für die abschließende Erörterung von Foucaults Konzeption des Ethos der Moderne in "Was ist Aufklärung?", welchen er als Notwendigkeit der Selbstausrbeitung in Bezug auf die eigenen historischen Grenzen darstellt.

2 Kritik im Kontext der Archäologie

Die Methode der Archäologie bildet Foucaults Ansatz für seine historischen Arbeiten *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), *Die Geburt der Klinik*⁴ (1963) und *OD*. Kurz umrissen besteht seine Methode darin, eine vertikale, synchrone Untersuchungsachse anzulegen, um rein deskriptiv Wissensdiskurse unterhalb der Schwelle zur Verwissenschaftlichung als funktionale Einheiten darzustellen und damit einen nicht-hermeneutischen Standpunkt einzunehmen (siehe Kap. 2.2). Dabei geht es Foucault darum, die Bedingungen des Sagbaren

⁴ Im Folgenden mit *GK* abgekürzt.

zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt offenzulegen. Er distanziert sich damit von seiner phänomenologisch-existenzialistisch geprägten Ausgangsposition. Für Rödiger wird diese Abwendung in der zweiten Auflage von *Psychologie und Geisteskrankheit* (1968) dargelegt, in welcher Foucault die Geisteskrankheit im Gegensatz zur ersten Auflage von 1954 nicht mehr als objektiven Gegenstand (im Sinne einer ursprünglichen Erfahrung), sondern als kulturelles Artefakt auffasst.⁵ Damit zeigt sich für sie, dass Foucault

„nicht mehr ermitteln [will], was die Psychologie sein müsste, um eine strenge Wissenschaft zu werden, sondern [...] weshalb sie keine sein kann; er verweigert sich ihren inhaltlichen Vorgaben, um sie selbst und ihren Gegenstand von einer Metaebene aus zu betrachten.“⁶

Deleuze beschreibt diese Distanzierung als Wende von der Phänomenologie zur Epistemologie, durch die dem Begriff der Intentionalität (siehe Kap. 2.1.2) die Unhintergebarkeit des Wissens entgegengestellt wird.⁷ Saar sieht in dieser Wende die Forderung, die Untersuchung eines objektiv angenommenen Gegenstands mit der geschichtlichen Analyse der Bezugnahmen auf denselben zu ersetzen.⁸ Damit wird sichtbar, dass Foucaults grundlegender Untersuchungsgegenstand Praktiken diskursiver und nicht-diskursiver Art darstellen.

2.1 Kritik, transzendente Subjektivität und Historizität

Durch Foucaults Intention, mit der Archäologie die Bedingungen des Sagbaren zu einem historischen Zeitpunkt offenzulegen, ergibt sich vor allem in Hinblick auf den Begriff des historischen Aprioris die Frage nach einem möglichen Naheverhältnis zum historisch-transzendentalen Ansatz des späten Husserl. Foucault selbst wendet sich in einem Interview von 1972 gegen die Auffassung, einen transzendentalen Ansatz zu verfolgen:

"[...] ich versuche [...] die geschichtlichen Bedingungen und Wandlungen unserer Erkenntnis zu bestimmen. Ich versuche, im höchsten Maße zu historisieren, um dem Transzendentalen so wenig Platz wie möglich zu lassen. Ich kann die Möglichkeit nicht ausräumen, dass ich mich eines Tages einem Rest gegenüber befinde, der nicht vernachlässigt werden kann und der das Transzendente sein wird." (DE II 466)

⁵ Vgl. Rödiger 1997: 119.

⁶ Ebd.: 121.

⁷ Vgl. Deleuze 1987: 152f.

⁸ Vgl. Saar 2007: 165.

In seinem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von *Über das Normale und das Pathologische* (1978) von Georges Canguilhem unterscheidet Foucault zwei verschiedene philosophische Strömungen in Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg. Als deren gemeinsamen Ausgangspunkt sieht er dabei Husserls *Cartesianische Meditationen* (1929) an,

"die eine Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts und eine Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs voneinander trennt. Auf der einen Seite die Linie von Sartre und Merleau-Ponty und auf der anderen Seite dann die von Cavailles, Bachelard und Canguilhem." (DE III 552)

Foucault versucht sich selbst in die Tradition der *Épistémologie* einzuschreiben. Mit der *Épistémologie* wird eine bewusstseinsphilosophische Grundlegung der Wissenschaftstheorie zugunsten der Darstellung der immanenten Normativität wissenschaftlicher Begriffsbildungen und -verwendungen verworfen. Hyder bemerkt darin eine für Foucault konstitutive Verschiebung: von der Analyse von Bewusstseinsakten denkender Subjekte hin zur Analyse von Sprechakten und sozialen Strukturen.⁹ Indem die *Épistémologie* die Verwendung von Begriffen analysiert, sind ihre Untersuchungen durch die historische Pluralisierung von jeweils auf bestimmte Weise realisierter Rationalität gekennzeichnet. Gleichzeitig wirft Hyder ein, „that Foucault was not able to engage in this alternative critique without covertly borrowing from the transcendental larder“¹⁰.

2.1.1 Kritik und transzendente Subjektivität bei Kant

Foucault verweist 1971 darauf, den Begriff der Archäologie von Kant übernommen zu haben, mit welchem dieser "die Geschichte von Dingen [...] bezeichne[t], die eine bestimmte Form des Denkens erfordern" (DE II 270). Dabei hält er vor allem folgende Passage aus "Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik" (1791) von Kant für relevant:

"Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d.i. *a priori* möglich. Denn ob sie gleich Facta der Vernunft aufstellt so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie." (AA XX 341)¹¹

⁹ Vgl. Hyder 2003: 114.

¹⁰ Ebd.: 110, Fn. 4.

¹¹ Ich zitiere Kant nach der Akademie-Ausgabe. Die *Kritik der reinen Vernunft* zitiere ich nach der Paginierung (A/B) der Originalausgabe (hrsg. von Jens Timmermann).

Entscheidend für Kants Konzept einer Geschichte der reinen Vernunft ist die Einsicht, dass das Aporetische der bisherigen metaphysischen Systeme der Vernunft immanent ist, dadurch in ihrer Fehlerhaftigkeit systematisch dargestellt werden kann. Höffe verweist darauf, dass Kant mit der Geschichte der reinen Vernunft eine neue Art von Historiographie einführt, die sich gleichzeitig der Geschichte zuwendet und dabei von kontingenten Faktoren absieht.¹² Diese "philosophierende Geschichte der Philosophie"¹³ zeigt sich bei Kant selbst als eine Befreiung der reinen Vernunft aus ihren aporetischen metaphysischen Wissensansprüchen durch die kritische Einsicht in die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Demgegenüber ortet Saar bei Foucault ein Ausblenden der "substanziellen Vorstellungen über die Natur der menschlichen Vernunft" und das Ziel, "die historische Varianz der freigelegten Denkstrukturen offenzulegen", wodurch die von Kant "intendierte Universalität [...] historisch pluralisiert"¹⁴ wird.

Kant setzt das von ihm intendierte Vernunftsystem nicht voraus. Für die Metaphysik der Natur und der Freiheit ist die Kritik als Propädeutik notwendig. Dieser kommt zugleich die Aufgabe zu, das Vernunftsystem in seiner Architektonik zu entwerfen. Ich möchte zunächst kurz auf das geschichtliche Umfeld verweisen, in welchem sich der Begriff der Kritik auf jene Weise verallgemeinert hat, die für Kant wegweisend ist.

Die Kritik ist von entscheidender Bedeutung für die allgemeine Selbstauffassung der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Dabei spielt vor allem die Universalität der Kritik eine zentrale Rolle: Es gibt nichts, was nicht der Kritik unterworfen werden kann. Dieses Postulat findet sich auch bei Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁵ (1781/1787):

"Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können." (KrV Axi Fn.)

¹² Vgl. Höffe 2004: 314.

¹³ Ibid.

¹⁴ Saar 2007: 191f.

¹⁵ Im Folgenden mit *KrV* abgekürzt.

Irrlitz sieht in dieser Passage die allgemeine Intention der kantischen Kritik "in der Einheit von Regelkanon methodischen Denkens, Denkfreiheit und Kritik der Philosophie der Gegenwart ausgesprochen"¹⁶. Für Hindrichs präsentiert sich diese von Irrlitz angesprochene Einheit der Kritik im Sinne einer kritischen Ideengeschichte, welche sich aus der philologischen Revision von antiken Texten im Humanismus im Sinne einer "Kritik der feudal theologischen Weltanschauung"¹⁷ entwickelt hat. Die für das Zeitalter der Aufklärung prägende Universalität der Kritik stellt sich als Novum in der Geschichte dieses Begriffs dar. Dahinter steht die Emanzipation der Kritik aus der philologischen und ästhetischen Kritik und ihre Verallgemeinerung zu einer Verstandeskritik, durch die sie laut Irrlitz mit der Logik die Rolle einer Wissenschaftspropädeutik "im Sinne von analytischer Unterscheidungsfähigkeit der einzelnen Momente theoretischen Wissens"¹⁸ teilt.

Bei Kant findet die Kritik ihren Ausgangspunkt in der Problematisierung von synthetischen, erkenntniserweiternden Sätzen und damit in der Frage nach der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis. Im Hintergrund stehen dabei die Aporien der rationalistischen und empiristischen Positionen, die für Kant die Möglichkeit einer sicheren Metaphysik untergraben. Bevor diese Möglichkeit realisiert werden kann, muss für Kant in Bezug auf alle synthetischen Sätze zuerst "ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen eingesehen worden" (AA VIII 227) sein. Kant möchte mit dem Apriori dasjenige isolieren, was jeder Erfahrung zugrundeliegt, aber selbst erfahrungsunabhängig ist. Dieses Vorhaben vollzieht sich vor dem Hintergrund der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft. Dafür muss zuerst angegeben werden, "was und wie viel [...] Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen" (KrV Axvii) können. Die Kritik zeigt sich damit in ihrer negativen Funktion als Kritik

„des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.“ (KrV Axi-xii)

Mit einem Begriff kritisch zu verfahren bedeutet damit für Kant, "ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken

¹⁶ Irrlitz 2010: 149f.

¹⁷ Hindrichs, in Klemme 2009: 44.

¹⁸ Irrlitz 2010: 151.

betrachten" (AA V 395). Der kritischen stehen die dogmatische und die skeptische Denkart gegenüber. Während sich der Dogmatismus im "blinde[n] Vertrauen [...] auf das Vermögen der Vernunft [...] ohne Kritik [...] a priori durch bloße Begriffe zu erweitern" (AA IX 84) glaubt, besteht die Maxime der Skeptizismus darin, die "Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, daß man sie ungewiß macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen" (AA IX 83).

Höffe wertet die in der *KrV* vollzogene Ausrichtung der Kritik auf die reine Vernunft als wesentliches Novum in deren Begriffsgeschichte.¹⁹ Diese stellt sich nun zugleich als Subjekt und Objekt der Kritik dar. Röttgers warnt in Bezug auf diese Internalisierung davor, die Kritik als eigenes Vermögen zu substantialisieren:

"[...] da Vernunft nicht nur und immer kritisiert, ist es sehr wohl möglich, daß sie kritisiert, was sie sonst, nämlich im spekulativen, transzendenten Vernunftgebrauch, der die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet, tut. Kritik an der Vernunft ist der kritische Gebrauch der Vernunft gegen andere Gebrauchsformen."²⁰

Die Kritik unterscheidet sich von den anderen Gebrauchsformen der Vernunft dadurch, dass sie selbst wiederum keiner Kritik unterworfen werden kann. Hindrichs sieht den Grund dafür darin, dass eine Kritik der Kritik, um einen Legitimationsregress zu vermeiden, in einer vorkritischen Letztbegründung bestehen müsste. Dem widerspricht aber der Universalitätsanspruch der Kritik:

"Es kann daher nur das kritische Denken selbst sich begründen. Um sich selbst zu begründen, hätte es sich indessen selbst zum Thema zu werden. Und dies ist nicht möglich. Das kritische Denken kann sich nicht selber begründen, da es sich in seiner Begründung, die selber eine kritische zu sein hätte, immer schon voraussetzt."²¹

Die aporetische Dimension einer Kritik der Kritik hat unter anderem zur Folge, dass die Normen, auf deren Grundlage die Kritik ihre Urteile fällt, nicht von vornherein gegeben sind, sondern gesetzt werden müssen. Diese Notwendigkeit der Normensetzung verweist auf die juristische Dimension der Kritik, die Kant im bekannten Bild des Gerichtshofes veranschaulicht:

¹⁹ Vgl. Höffe 2004: 35f.

²⁰ Röttgers 1974: 40.

²¹ Ebd.: 50f.

„Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen.“ (KrV A751)

Die Kritik bezieht sich nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern beurteilt damit verbundene Geltungsansprüche. Dabei kommt es laut Hindrichs zu einer "analytische[n] Auflösung von Gesamtheiten", welcher die mathematische Methode zugrundeliegt, die aber "letztlich als Beweismittel in einem Rechtsprozess"²² dient. Worauf er hinaus möchte, ist, dass in der Kant-Forschung die judikative Dimension zu wenig beachtet wird.²³ Die Notwendigkeit der Rechtsdimension ergibt sich für Brandt in Kants "Behauptung der Notwendigkeit (gegen den Empirismus) nicht-analytischer (gegen den Rationalismus) Urteile"²⁴. Kants relationale Auffassung von Erkenntnis, die sich aus den Erkenntnisstämmen Begriff und Anschauung konstituiert, macht es notwendig, die Rechtmäßigkeit der Anwendung von Begriffen auf das in der Anschauung Gegebene nachzuweisen.

Für Brandt wird mit der Rechtsdimension der Kritik zugleich deren Handlungsaspekt, der sich für ihn in der moralischen Bestimmung des Menschen zeigt, ausgeblendet.²⁵ Eine klassische Stelle zur Rolle der Kritik hinsichtlich der theoretischen und praktischen Vernunft findet sich in der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV*:

"Man wird glauben [...], daß der Nutzen davon nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen [...]. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich die spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, [...] die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik [...] in der Tat von positivem und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt ist, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert [...]." (KrV Bxxiv-xxv)

Der positive Aspekt der Kritik eröffnet sich damit in Bezug auf das Objekt der Kritik in der *KrV*: den durch falsche Anwendung von Vernunftbegriffen (die vom Bedingten auf das

²² Hindrichs, in Klemme 2009: 45.

²³ Vgl. ebd.: 45, Fn. Vgl. Brandt 2007: 272f.

²⁴ Brandt 2007: 276.

²⁵ Vgl. ebd.: 281.

Unbedingte schließen) erzeugten "transzendentalen Scheine", "der uns [...] über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt" (KrV A295f/B352). Die Aporien der bisherigen Metaphysikgeschichte hinsichtlich der Erkenntnis von Gegenständen, die außerhalb der Anschauung liegen (Gott, Welt, Seele), sind aber der Vernunft immanent (vgl. KrV A777/B805). Die Vernunftbegriffe, durch die es für Kant durch falsche Anwendung zum transzendentalen Schein kommt, haben im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen keine Beziehung zu Gegenständen der Anschauung, sondern bestimmen als "transzendente Ideen" (KrV A311/B368) "den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien" (KrV A321/B378).

Im Anschluss an die transzendente Dialektik stellt Kant den adäquaten theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunftideen dar. Nur in Bezug auf den praktischen Gebrauch kommt diesen eine konstitutive Funktion – in der moralischen Selbstbestimmung durch Selbstgesetzgebung – zu. Es ist diese Hinsicht, in welcher Kant die genuin positive Funktion der Kritik sieht. Demgegenüber kann es einen adäquaten theoretischen Gebrauch der Vernunftideen nur in heuristischer und regulativer Hinsicht geben (vgl. KrV A643-704/B671-732). So zeigen sie unter anderem an, "nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen" (KrV A671/B699). In dieser Hinsicht zeigen sie sich als Mittel zur Orientierung des Denkens innerhalb der Erfahrungsgrenzen.

Die negative Funktion der Kritik macht in der Bestimmung der Erkenntnisgrenzen zugleich eine Begründung der Erkenntnis notwendig. Kant fragt nach dem Berechtigungsgrund synthetischer Sätze. Kants Ziel besteht darin, den Status des Apriorischen und des Objektiven zusammenzubringen. Einerseits müssen sich Gegenstände nach unseren Anschauungen richten, damit ihr apriorischer Status gewährleistet ist, andererseits müssen sich unsere sinnlichen Anschauungen auf einen von uns unabhängigen Gegenstand beziehen, damit ihr objektiver Status gewährleistet ist. Kant löst diese Problematik durch die These auf, dass sich die Gegenstände nach unseren Begriffen richten und die

"[...] Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regeln ich in mir [...] a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen." (KrV Bxvii-xviii)

Zu beachten ist dabei, dass er einerseits mit dem Apriori jene logischen Formen gewinnen möchte, durch die die Gegenstandserfahrung überhaupt konstituiert wird (die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit sowie die Kategorien als reine Verstandesbegriffe), und andererseits die transzendente Erkenntnis die Einsicht darin geben soll, wodurch diese logischen Formen zu einer objektiven Erkenntnis führen. In der ersten Auflage von *KrV* bestimmt er die transzendente Erkenntnis auf folgende Weise:

"Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt." (KrV A11f)

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Definition liegt laut Pinder darin, auf welche Weise das "nicht sowohl [...], sondern" zu lesen ist.²⁶ Aus dieser allein die Priorität der kritischen Erkenntnisanalyse gegenüber inhaltlichen Fragen der Metaphysik abzuleiten, stellt für ihn eine einseitige Interpretation dar, da Kant mit dem Ausdruck "Gegenstände überhaupt" den Begriffe des Transzendentalen auf dem "*Allgemeine[n] [...] als die Bedingung von Wahrheit überhaupt*"²⁷ gründet. Pinder macht damit darauf aufmerksam, dass Kant den Anspruch der Ontologie auf Allgemeinheit einerseits aufrechterhält, andererseits aber deren Sinn grundlegend verändert: Die Allgemeinheit wird nicht mehr als Merkmal der Gegenstände selbst auffasst, sondern als aktive Konstitutionsleistung dem Subjekt zugeschrieben:

„Diese vermeintlich transzendente Prädicate der Dinge sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt.“ (KrV A83/B114)

Die Ontologie wird deshalb von Kant durch eine "Zergliederung des Verstandesvermögens" (KrV A65/B90) ersetzt. Für Irrlitz ergibt sich die Notwendigkeit des transzendentalen Ansatzes dadurch, dass "die logische Form [...] das [...] Mannigfaltige der gegebenen Erscheinungen [...] zu synthetisieren hat"²⁸. Die Tätigkeit der Synthesis-Funktion ist in der Bestimmung des Transzendentalen in der zweiten Auflage der *KrV* zentral:

"Ich nenne alle Erkenntnis t r a n s z e n d e n t a l , die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *sofern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt." (KrV B25)

²⁶ Vgl. Pinder 1986: 8.

²⁷ Ebd.: 18.

²⁸ Irrlitz 2010: 154.

Kant unterscheidet damit zwischen zwei Arten von Wissen: Während dem apriorischen Wissen über die Form der Erfahrung (die durch die reinen Verstandesbegriffe gebildet wird) "Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit" (KrV B4) zukommt, kann das empirische Wissen über den Inhalt der Erfahrung nur aussagen, wie etwas beschaffen ist, nicht aber, dass es nicht anders sein kann (vgl. KrV B3). Die Grundlage für Kants Theorie des Apriorismus bildet die Unterscheidung zwischen den Erkenntnisstämmen Begriff und Anschauung, die er in seiner Inauguraldissertation (1770) begründet. Zentral ist dafür die Bestimmung von Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen, die im Weiteren zur transzendentalen Differenz von Erscheinung und Ding an sich führt. Ich folge hier der Ansicht von Höffe, dass es Kant dabei darum geht, zwischen zwei Betrachtungsweisen von Gegenständen zu unterscheiden.²⁹

Der Verstand enthält als Vermögen der Spontaneität in seinen reinen Begriffen "die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt" (KrV A51/B75). Kant charakterisiert die allgemeine Logik dadurch, dass sie "von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert" (KrV A58f/B83). Damit es zu einer Gegenstandserkenntnis kommen kann, muss die logische Form aber auf etwas bezogen werden, was in der Anschauung gegeben ist. Wir müssen uns in dieser Hinsicht von etwas affiziert denken, dem wir "allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben" (KrV A494/B522).

Kant bezeichnet die transzendente Ästhetik, das heißt die Lehre von Raum und Zeit als reine Anschauungsformen, als "Organon" (KrV A46/B63) und damit als "Anweisung, wie eine gewisse Erkenntnis zustande gebracht werden solle" (AA IX 13). Die Erscheinung hat damit eine kritische Funktion, indem der Erkenntnisanspruch auf unabhängig vom Subjekt gegebene Gegenstände als illegitim ausgewiesen wird. Gleichzeitig wird durch die aktive Funktion des Subjekts in der Konstitution der Gegenstandserfahrung klar, dass die Regelmäßigkeit und Geordnetheit der Erfahrung nicht eine vorgegebene Natureinheit reflektiert, sondern ein Produkt unserer Verstandestätigkeit ist:

"Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d.i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein." (KrV A125)

²⁹ Vgl. Höffe 2004: 48.

Der Aspekt der Allgemeinheit, welcher in der Ontologie noch den Gegenständen als solchen zugeschrieben wurde, zeigt sich nun als Konstitutionsleistung des Subjekts in Bezug auf das in der Erscheinung Gegebene. Die Vernunftoperationen müssen damit für Kant selbst wiederum eine Einheit bilden. Deren Nachweis erbringt er in der transzendentalen Deduktion, in welcher er zeigen möchte, wie die in der metaphysischen Deduktion gewonnenen reinen Verstandesbegriffe "sich auf Gegenstände beziehen können" (KrV A81/B107) und damit "wie *subjective Bedingungen des Denkens* [...] *objective Gültigkeit haben*" (KrV B122). Kant sieht im Nachweis ihrer Berechtigung den Unterschied zwischen der transzendentalen und der empirischen Deduktion:

„Ich nenne daher die Erklärung, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.“ (KrV A85/B117)

Ich möchte mich nun auf jenen Teil der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der *KrV* konzentrieren, in dem Kant den Begriff der transzendentalen Apperzeption, welcher in der metaphysischen Deduktion noch nicht zu finden ist, einführt. Grundlegend ist dabei die Feststellung, dass "die Verbindung [...] eines Mannigfaltigen [...] niemals durch Sinne in uns kommen" (KrV B130) kann, sondern der Spontaneität der Verstandestätigkeit zuzuordnen ist: Alles, was wir im Objekt als verbunden betrachten, ist darauf zurückzuführen, dass wir diese Verbindung durch Anwendung von Kategorien zustande gebracht haben. In diesen ist die "Einheit gegebener Begriffe" (KrV B143) immer schon vorausgesetzt, welche wiederum auf einer höheren Ebene gesucht werden muss.

"Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nicht sein. [...] Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiteren begleitet werden kann." (KrV B131f)

Die durch die "transzendente Einheit des Selbstbewußtseins" (KrV B132) gestiftete Identität des Bewußtseins ist nur "unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen" (KrV B133)

Einheit möglich, und damit nur dadurch, "daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle" (KrV B133). Irrlitz verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass bei der Interpretation des "Ich denke" oft übersehen wird, dass diese die Verbindung gegebener Vorstellungen nicht nur ermöglicht, sondern erfordert.³⁰ Durch diese Notwendigkeit erkennt Kant, dass das transzendente Selbstbewusstsein keine Gegenständlichkeit besitzt:

"Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können." (KrV A346/B404)

Kant richtet sich damit gegen eine ontologische Setzung des Selbstbewusstseins, wodurch es möglich wäre, "daß ich als *Object* ein für mich selbst *bestehendes Wesen* oder *Substanz* sei" (KrV A348/B407). Für Carl ist die Notwendigkeit der Deontologisierung des cartesianischen Cogitos darauf zurückzuführen, dass die "synthetische Aktivität des Verstandes und die Einheit der Apperzeption" voraussetzen, "daß einem epistemischen Subjekt Vorstellungen gegeben sind"³¹. Gleichzeitig können für Kant Vorstellungen nur dann auf einen Gegenstand bezogen werden und damit objektive Gültigkeit haben, wenn sie in einem Bewusstsein "als objektive Bedingung aller Erkenntnis" (KrV B138) vereinigt werden:

"Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen." (KrV B135)

Für Carl geht es dabei um die "Selbstzuschreibung des Mentalen vom Standpunkt der ersten Person"³². Höffe entgegnet dem, dass die Selbstzuschreibung von Vorstellungen im Blick auf die kopernikanische Wende verstanden werden muss – zentral ist dabei, dass einerseits die Synthesis-Funktion des Verstandes vom Subjekt selbst ausgeübt werden muss und andererseits Kant die sich selbst zugeschriebenen Vorstellungen als Einheit bezeichnet. Dadurch ergibt sich "die Simultaneität von subjektiver Erkenntnis- und objektiver

³⁰ Vgl. Irrlitz 2010: 214.

³¹ Carl, in Mohr/Willaschek 1998: 195.

³² Ebd.: 192.

Gegenstandseinheit"³³. Damit ist es die objektive Einheit der Apperzeption, durch welche der Gegenstand seine Einheit erhält und damit die Möglichkeit der Bezugnahme auf diesen überhaupt gegeben ist. Darin liegt für Kant die Autonomie im Rahmen der theoretischen Philosophie: Die Begründung der Gegenstandserkenntnis findet das Subjekt in der Reflexion auf die Synthesis-Leistungen des eigenen Verstandes.

2.1.2 Der historisch-transzendente Ansatz des späten Husserl

Mit diesem Abschnitt vollziehe ich einen Sprung zu Husserls historisch-transzendentelem Ansatz in der *Krisis*, welche die Diagnose einer fundamentalen Krise der Gegenwart stellt. Für Husserl äußert sich dies im Verlust der Lebensbedeutsamkeit der Wissenschaften, die vor allem in der Vorherrschaft der positivistischen Wissenschaftsauffassung zum Ausdruck kommt (vgl. Hua VI 3). Diese Kritik am Objektivismus verweist auf einen der Grundpfeiler seiner phänomenologischen Methode: die Kritik an der Vorstellung einer vom Subjekt unabhängig gegebenen Welt. Darin spiegelt sich für ihn die natürliche Einstellung, die grundlegend in der Annahme einer subjektunabhängig gegebenen Welt besteht (vgl. Hua III 48), wider.

Als Hinführung zum historisch-transzendenten Ansatz in der *Krisis* möchte ich die für Husserls Phänomenologie zentralen Begriffe der Intentionalität und der Reduktion in einigen Aspekten darstellen. Ausgehend von der Frage, auf welche Weise ideale Gegenstände vom Bewusstsein erfasst werden können, entwickelt er seine Kritik am Psychologismus, der die Logik auf Gesetze des Denkens zurückzuführen versucht. Husserl selbst unterscheidet zwischen den objektiven logischen Formen und den subjektiven Akten, in denen sie vergegenwärtigt werden. Gleichzeitig hält er es für notwendig, ihre Gegebenheitsweise in subjektiven Erkenntnisakten zu analysieren. Für Ströker liegt dieser Analyse die Überzeugung zugrunde, "daß nur [...] im Rekurs auf die den logischen Gebilden entsprechenden Erkenntnisweisen zu klären ist, was Subjektunabhängigkeit und Ansichsein überhaupt ist"³⁴.

Für diese Analyse ist der Begriff der Intentionalität, den Husserl von Brentano übernimmt, zentral: Das Bewusstsein ist "Bewußtsein von etwas" (Hua III/1 188) und damit durch eine ständige Gerichtetheit gekennzeichnet. Zahavi weist darauf hin, dass, während Brentano den Begriff der Intentionalität in der Relation zwischen Erfahrung und Gegenstand auffasst, Husserl diesen als Beziehung des Bewusstseins auf den jeweiligen Gegenstand begreift, die

³³ Höffe 2004: 139.

³⁴ Ströker 1987: 21.

auch bei der Nichtexistenz des intendierten Gegenstandes bestehen bleibt.³⁵ Im Rahmen des intentionalen Akts muss für Husserl zwischen dem "Gegenstand, so wie er intendiert ist" und dem "Gegenstand, welcher intendiert ist" (Hua XIX/1 414) unterschieden werden. Derselbe intendierte Gegenstand kann durch eine Vielzahl verschiedener intentionaler Akte getroffen werden, so dass "jede[r] [...] den Gegenstand in anderer Weise [meint]" (Hua XIX/1 414). Husserl erfasst die Relation von intentionalem Akt und intendiertem Gegenstand in den *Ideen I* als die Relation von Noesis und Noema. In Bezug auf das Noema gibt es zwei grundlegende Interpretationslinien. Der ersten zufolge übt das Noema eine vermittelnde Funktion zwischen Akt und Gegenstand aus. Føllesdal bestimmt das Noema im Sinne einer Vorstrukturiertheit der Erfahrung:

"The noema is the comprehensive system of determinations that gives unity to this manifold of features and makes them aspects of one and the same object. [...] [the] noema can [...] be characterized as a very complex set of expectations or anticipations concerning what kind of experiences we will have [...]."³⁶

Das Noema wird damit unabhängig vom intentionalen Akt und intendierten Gegenstand als vermittelndes Moment betrachtet. Das Bewusstsein richtet sich damit nicht direkt auf den Gegenstand. Zahavi sieht dabei als zentral an, dass "the intentionality of consciousness is conceived in analogy with the reference of linguistic expression."³⁷ Die andere Interpretationslinie verneint eine vermittelnde Funktion des Noemas: Der intendierte Gegenstand fällt in der phänomenologischen Reflexion mit der Art und Weise seiner jeweiligen Gegebenheit zusammen. Wenn dies nicht der Fall wäre, würde dies einen Rückfall in das Repräsentationsmodell von Erkenntnis und damit in die Vergegenständlichung des Bewusstseins nach sich ziehen. Zahavi, der sich dieser Interpretation anschließt, weist darauf hin, dass die Identität von intendiertem Gegenstand und Noema nicht impliziert, "that there is no distinction (within the reflective stance) between the object-as-it-is-intended and the object-that-is-intended, but this distinction is a structural difference within the noema, and not a distinction between two ontological different entities"³⁸.

Wie man an der Kontroverse um den Begriff des Noemas sehen kann, wird damit auch die Frage nach der Rolle des Bewusstseins als Bedingung der Möglichkeit für das Gegebensein

³⁵ Vgl. Zahavi, in Mayer 2008: 146.

³⁶ Føllesdal, in Hyder/Rheinberger 2010: 30f.

³⁷ Zahavi 2003: 58.

³⁸ Ebd.: 59f.

von Gegenständen gestellt. Husserl sieht im Begriff des Transzendentalen grundlegend "das Motiv das Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen" (Hua VI 100f). Um dies erkennen zu können, muss die natürliche Einstellung – der Glaube an eine subjektunabhängig gegebene Welt – durch die Epoché ausgeschaltet werden (vgl. Hua III/1 60). Die Epoché ist unterschieden von der durch sie ermöglichten transzendentalen Reduktion "'der' Welt auf das transzendente Phänomen 'Welt' und damit auf ihr Korrelat: die transzendente Subjektivität" (Hua VI 154f). Husserl möchte damit das Bewusstsein als Ort des Erscheinens der Welt ausweisen und sieht damit in der transzendentalen Phänomenologie einen transzendentalen Idealismus (vgl. Hua I 119). Für Husserl ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Gegenstandskonstitution zentral:

"[...] konstituiert sich ein Gegenstand – 'ob er wirklicher ist oder nicht' – in gewissen Bewußtseinszusammenhängen, die in sich eine einsehbare Einheit tragen, sofern sie wesensmäßig das Bewußtsein eines identischen X mit sich führen." (Hua III/1 313)

Für Føllesdal wird durch die reflexive Form, durch die Husserl die Konstitution des Gegenstandes anspricht, klar, dass es sich dabei nicht um die idealistische These der Erzeugung von Gegenständen durch das Bewusstsein handeln kann.³⁹ Für Zahavi, der sich dieser These anschließt, muss die Gegenstandskonstitution als ein Prozess verstanden werden, "that permits that which is constituted to appear, unfold, articulate, and show itself as what it is"⁴⁰. Die Gegenstandskonstitution vollzieht sich für Husserl im Zusammenspiel von transzendentaler Subjektivität und dem durch und für sie Gegebenen (Hua XIII 327). Zahavi merkt in diesem Zusammenhang an, dass man davon sprechen könnte, dass Husserl "conceives of constitution as a process involving several intertwined transcendental constituents, both subjectivity and world"⁴¹.

Dieses Motiv der Rückfrage nach der Korrelation zwischen Welt und transzendentaler Subjektivität zeigt sich in der Krisis zunächst ex negativo in seiner Objektivismuskritik, die sich unter anderem auf die mit Galilei vollzogene Durchsetzung der mathematischen Naturwissenschaften richtet. Die Mathematisierung der Welt hat für ihn zu einer "völlige[n] Verwandlung der Idee der Welt" (Hua VI 61) geführt. Husserl spricht in diesem Zusammenhang vom "Ideenkleid 'Mathematik und mathematische Naturwissenschaft'",

³⁹ Vgl. Føllesdal, in Hyder/Rheinberger 2010: 32.

⁴⁰ Zahavi 2003: 73.

⁴¹ Ibid.

durch welches als "wahres *Sein*" genommen wird, "was eine *Methode* ist" (Hua VI 52). Demgegenüber gilt es für ihn, mit der Etablierung des Begriffs der Lebenswelt einen Blickwechsel auf jene in der Anschauung eingebetteten Praktiken einzuleiten, auf die sich die Wissenschaften ursprünglich begründen.

Husserl erfasst die Lebenswelt erstens als die natürliche Welt in ihrer vorgegebenen Selbstverständlichkeit und Intersubjektivität (vgl. Hua VI 136, 183), deren zentrales Merkmal die konkrete Anschaulichkeit darstellt. Husserl möchte hinter diese passive Vorgegebenheit auf jene sinnbildenden und kulturellen Leistungen zurückfragen, die durch die Verstummung ihres geschichtlichen Sinns idealisiert wurden und zur Unhinterfragtheit der aktuellen Lebenswelt geführt haben. Damit soll, so Ströker, "diese[r] 'Boden'" zurückgewonnen werden, "auf dem sie einerseits historisch erwachsen sind und der andererseits ihr ständiges Geltungsfundament bildet"⁴². Damit ergibt sich die zweite Auffassung der Lebenswelt als transzendente Bodenfunktion, die laut Ströker dann in den Blick kommt, wenn es darum geht, die Lebenswelt "*als* Sinnesfundament für die objektive Wissenschaft"⁴³ zu thematisieren.

Die Begründung der Phänomenologie als Wissenschaft von der Lebenswelt besteht für Husserl darin, die in die Sedimentierung und Idealisierung eingegangenen ursprünglichen Bedeutungsgehalte zu reaktivieren (vgl. Hua VI 371). Hyder sieht darin das Bestreben von Husserl, den kantischen Formalismus durch den Aufweis zu überwinden, "that all concepts, indeed all cultural products, have an implicit historical dimension"⁴⁴. Heelan beschreibt Husserls Verständnis von Geschichtlichkeit auf folgende Weise:

"History studies the present in so far as it is the product of the past, for the past is always the past-for-us, or more precisely the past-as-present-to-us-for-our-future. [...] It is not the story of the past *as past*, but of the present as carrying forward in our own time projects shaped by past interests and events."⁴⁵

Heelan spricht hier die Problematik des Verhältnisses zwischen dem gegenwärtigen Standpunkt und der Historizität intentionaler Gegenstände an. Die Lebenswelt weist damit einen Doppelcharakter auf, der für Ströker darauf zurückzuführen ist, dass "auch die wissenschaftlichen Ergebnisse [...] Geltungen für die Lebenswelt haben"⁴⁶. Dass das

⁴² Ströker, in dies. 1979: 107.

⁴³ Ebd.: 117.

⁴⁴ Hyder 2003: 116.

⁴⁵ Heelan 1987: 369.

⁴⁶ Ströker, in dies. 1979: 119.

Verständnis der Lebenswelt immer schon von der wissenschaftlichen Entwicklung mitkonstituiert ist, bildet Husserls dritte Auffassung der Lebenswelt:

"Wir stehen in einer Art Zirkel. Das Verständnis der Anfänge ist voll nur zu gewinnen von der gegebenen Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt aus, in der Rückschau auf ihre Entwicklung. Aber ohne ein Verständnis der Anfänge ist diese Entwicklung als Sinnesentwicklung stumm. Es bleibt uns nichts anderes übrig: wir müssen im ‚Zickzack‘ vor- und zurückgehen." (Hua VI 59)

Hyder vermerkt dazu, dass mit der Idealisierung des Gegebenen eine gegenläufige Bewegung stattfindet: Einerseits kommt es zum Bruch mit der lebensweltlichen Anschaulichkeit, andererseits wird erst dadurch eine intersubjektive Gültigkeit möglich.⁴⁷ Husserl geht auf die Rolle der Kommunikation und vor allem der schriftlichen Notation als "virtuell gewordene Mitteilung" ein, durch die die Möglichkeit "fortschreitende[r] Sinnbildung" (Hua VI 375) gegeben ist, wodurch "die Vergemeinschaftung der Menschheit auf eine neue Stufe erhoben" (Hua VI 371) wird. Dadurch wird jener Traditionszusammenhang wissenschaftlicher Praktiken möglich, der sich als Wechselspiel von Sedimentierung und Reaktivierung zeigt. Die Gegenwart zeigt sich als das "historisch an sich Erste" (Hua VI 382). Der Ursprungssinn eines idealen Gegenstandes kann damit nur nachträglich durch die gegenwärtigen Diskurse bestimmt werden, die "neue historische Fragen" stellen, "sowohl die einer äußeren Geschichtlichkeit in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt als die der inneren, der Tiefendimension" (Hua VI 382). Der Rückgang von der Gegenwart auf den Ursprungssinn vollzieht sich nach einem Schema, das selbst historisch bedingt ist. Damit erweist es sich für Husserl notwendig, das historische Apriori zu erkennen, "das alles Seiende im historischen Gewordensein und Werden oder in seinem wesensmäßigen Sein als Tradition und Tradierendes begreift" (Hua VI 380). Hyder sieht in Husserls Apriori einen zweifachen Sinn:

"There cannot be a question of reconstructing past intentions without assuming a conceptual framework common both to our forebears and to us. History, as we look at it, can be comprehensible only if we assume the existence of such schemes. At the same time, we regard our present scheme as the result of an historical process."⁴⁸

Waldenfels bemerkt in diesem Zusammenhang, dass Husserl mit dem historischen Apriori auf eine "innere Sinngeschichte" verweist, die sich im Sinne einer "*historischen Differenz*, in der

⁴⁷ Hyder 2003: 115f.

⁴⁸ Ebd.: 118.

die signifikative Differenz des 'etwas als etwas' ihre radikale Form findet"⁴⁹ zeigt, weswegen von einem Naheverhältnis zu Foucault gesprochen werden kann, der im Rahmen seiner historischen Diskursanalyse diese historische Differenz mit dem Begriff der Episteme (siehe Kap. 2.2) radikalisiert.⁵⁰ Husserl geht mit der Referenz darauf, dass "diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre allgemeine Struktur hat, [...] an die alles relativ Seiende gebunden ist" (Hua VI 142), zu dieser möglichen Historisierung der Vernunft auf Distanz. Für Zahavi läuft das Postulat einer Allgemeinstruktur darauf hinaus, dass die "lifeworld is constituted by subjective perspectives and correlated to transcendental (inter)subjectivity"⁵¹. Die Historizität der Wissenschaften, die zudem auf die Lebenswelt zurückwirkt, wird damit von Husserl im Rahmen einer Geschichte der transzendentalen Subjektivität prinzipiell als überwindbar aufgefasst.

Der Historizität zu entgehen ist für Husserl deshalb zentral, weil damit die Möglichkeit verbunden ist, "die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften einer *ernstlichen* und *sehr notwendigen Kritik* zu unterwerfen" (Hua VI 3). Die Möglichkeit der Reaktivierung der ursprünglichen Sinngehalte intentionaler Gegenstände stellt laut Engelen für Husserl die Ermöglichungsbedingung der Reflexion auf den eigenen Standpunkt dar:

"Once we have access to the sedimented (original) evidence, we are also able to criticize ongoing thinking and work in the contemporary sciences. The sedimented truth gives us a standpoint from which we are able to criticize our own time and to reflect on it [...]"⁵²

In dieser Hinsicht kann für Engelen die *Krisis* in der Tradition der Aufklärung gelesen werden. Gleichzeitig kritisiert sie an Husserl, dass die bewusstseinsphilosophische Grundlegung seiner eigenen Position in seiner historischen Bedingtheit nicht hinterfragt wird.⁵³

2.1.3 Épistémologie

In der französischen Épistémologie vollzieht sich eine grundlegende Abwendung von einer bewusstseinsphilosophischen Grundlegung der Wissenschaftsgeschichte. Ausgangspunkt

⁴⁹ Waldenfels 1992: 39.

⁵⁰ Vgl. *ibid.*

⁵¹ Zahavi 2003: 132.

⁵² Engelen, in Gethman 2010: 142.

⁵³ Vgl. *ebd.*: 137.

dafür ist die Annahme einer nicht-linearen Logik der Wissenschaftsentwicklung. Die Konstitution von Wissensformen wird als Dialektik von Theorie und Erfahrung beschrieben. Dews verweist darauf, dass die oftmals angenommene Kontinuität zwischen der Épistémologie und Foucault bei näherer Betrachtung nicht haltbar ist.⁵⁴ Diesem Hinweis folgend setze ich mich mit dem Unterschied zwischen der normativen Ausrichtung der Épistémologie und dem deskriptiven Ansatz der Archäologie auseinander.

Die Methodik der Épistémologie besteht darin, die Verwendung von Begriffen in der wissenschaftlichen Praxis zu untersuchen. Die Geschichtsschreibung wissenschaftlicher Begriffe beruht bei Canguilhem auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen Interpretation und Theorie, die zu einer Trennung zwischen dem Begriff, durch den Daten interpretiert werden, und der Theorie, die die interpretierten Daten erklären, führt. Dadurch soll mit der "Genealogie der Begriffe"⁵⁵ eine neue Art von Geschichtsschreibung entstehen, die zeigt, auf welche Weise derselbe Begriff innerhalb verschiedener Theorieansätze verschiedene Funktionen einnimmt. Laut Thompson soll die "intrinsic grammar of the scientific theories in which these concepts operate" im Sinne eines "material a priori"⁵⁶ aufgezeigt werden. Diese Sichtweise bewahrt laut Canguilhem

„den Historiker vor der falschen Objektivität, die darin besteht, alle Texte zu inventarisieren, in den – zur selben Zeit oder zu verschiedenen Zeiten – dasselbe Wort erscheint oder sich ähnliche Forschungsprojekte in ähnlichen Begriffen auszudrücken scheinen. Ein und dasselbe Wort ist nicht ein und derselbe Begriff. Man muß die Synthese rekonstruieren, in die der Begriff eingefügt ist, also sowohl den begrifflichen Kontext wie die leitende Intention der Experimente oder Beobachtungen.“⁵⁷

Canguilhem wendet sich damit gegen "den falschen historischen Gegenstand des Vorläufers"⁵⁸. Foucault beschreibt diesen Ansatz der Wissenschaftsgeschichte als Paradigma für eine Verräumlichung der Geschichtsschreibung,

"die mehrere Vergangenheiten, mehrere Verkettungsformen, mehrere Hierarchien der Gewichtung, mehrere Determinationsraster, mehrere Teleologien für ein und dieselbe Wissenschaft entsprechend den Veränderungen ihrer Gegenwart erscheinen lassen." (AW 11)

⁵⁴ Vgl. Dews 1995: 45.

⁵⁵ Canguilhem 1979: 17.

⁵⁶ Thompson 2008: 13.

⁵⁷ Canguilhem 1979: 10f.

⁵⁸ Ebd.: 12.

In der Geschichtsschreibung von Begriffen spiegelt sich eine anti-universalistische Auffassung von Rationalität, die nicht unabhängig von ihren konkreten Anwendungsformen existiert, wider. Für Canguilhem wird dabei die "logische Zeit der Wahrheitsbeziehungen" mit "der geschichtlichen Zeit der Wahrheitsfindung"⁵⁹ ersetzt. Die darin implizierte Rationalitätskritik liegt für Gutting in dem Aufweis der Illegitimität der Universalisierung historisch bedingter Rationalitätsstrukturen:

"What initially seem to be a priori constraints on thought as such turn out to be contingent conditions derived from philosopher's inability to think beyond the framework of present science. There are, then, no viable accounts of rationality except those derived from the historical developments of scientific reason."⁶⁰

Bachelard entwickelt aus diesem Grundgedanken ein Modell des wissenschaftlichen Wandels, in dessen Zentrum der Begriff des Erkenntnishindernisses steht, unter den für ihn Denkformen fallen, die die wissenschaftliche Entwicklung hemmen.⁶¹ Canguilhem erachtet diesen Begriff als zentral für die Bewertung jener Brüche, die innerhalb der Entwicklung von Wissenschaften durch einen epistemologischen Akt herbeigeführt wurden. Dieser

„teilt den Ablauf einer Geschichte, indem er ein Positives einem Negativen entgegensetzt. Das Positive erkennt man daran, daß es im modernen Denken weiterwirkt und eine *aktuelle Vergangenheit* bildet.“⁶²

Mit dem Begriff des Erkenntnishindernisses gibt Bachelard ein Beurteilungskriterium an die Hand, durch das man in Bezug auf ein wissenschaftliches Konzept zwischen dem trennen kann, was überholt ist und dem, was jetzt noch Gültigkeit besitzt. Die *Épistémologie* hat damit grundlegend eine normative Ausrichtung. Worauf Bachelard abzielt, ist die Entwicklung eines "Problembewußtsein[s]", das "den wirklichen wissenschaftlichen Geist"⁶³ kennzeichnet, der sich grundlegend von alltäglichen Denkformen absetzt.⁶⁴ Darin offenbart sich laut Gutting keine idealistische Position, sondern die Einsicht, dass "theoretical abstractions are not abstractions from the full reality of objects but the way of reaching this reality beyond the vagueness and incompleteness of our sense experience"⁶⁵. Bachelard

⁵⁹ Canguilhem 1979: 34f.

⁶⁰ Gutting 1989: 13.

⁶¹ Vgl. Bachelard 1978: 46.

⁶² Canguilhem 1979: 15.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Vgl. ebd.: 47.

⁶⁵ Gutting 1989: 30.

charakterisiert seine rationalistische Position als einen "Realismus realisierter, durch Erfahrung belehrter Vernunft"⁶⁶. Damit zeigt sich einerseits, dass es für Bachelard keinen voraussetzungslosen Anfang gibt, sondern jeder Gegenstandsbezug von vornherein durch ein theoretisches Vorverständnis geprägt ist, welches auf vorangegangenen Konzeptualisierungen fundiert, und andererseits sein grundlegender Bezug zur Diversität und Diskontinuität wissenschaftlicher Praxis, die von der Philosophie nicht allgemein begründet werden kann. Bachelards Entwurf einer normativen Wissenschaftsgeschichtsschreibung geht aber gleichzeitig von der Annahme eines wirklichen Fortschritts aus:

"Der Wissenschaftshistoriker muß die Ideen als Tatsachen nehmen. Der Epistemologe muß die Tatsachen als Ideen nehmen, indem er sie in ein Denksystem einfügt. Eine Tatsache, die von einer Epoche falsch interpretiert wurde, bleibt für den Historiker eine Tatsache. In der Sicht des Epistemologen ist sie ein Hindernis, ein Konter-Gedanke."⁶⁷

Für Gutting deutet den hier von Bachelard angeführten Unterschied zwischen der *Épistémologie* und der Wissenschaftsgeschichte als denjenigen zwischen "the *story* of science – an account of past scientific achievements that have contributed to our present body of knowledge – and mere *history* of science"⁶⁸. Aus der normativen Ausrichtung der *Épistémologie* ergibt sich das Konzept einer rekurrenten Historie, in der zwischen dem schon Überholten und dem aktuell Gültigen unterschieden wird. Damit geht um das Vergangene in Hinblick auf dessen vergangene Gegenwärtigkeit. Für Canguilhem gilt es zu zeigen,

"inwieweit heute überholte Begriffe, Einstellungen oder Methoden zu ihrer Zeit selbst Überholungen darstellten und inwiefern folglich die überholte Vergangenheit die Vergangenheit einer Tätigkeit ist, die weiterhin wissenschaftlich zu nennen ist. Es soll nicht nur verständlich werden, warum etwas niedergerissen worden ist, sondern auch, wie es zuerst aufgebaut wurde."⁶⁹

Was damit sichtbar werden soll, ist die innere Normiertheit der geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaften.⁷⁰ Eine bloße Historisierung der bisherigen wissenschaftlichen Denkformen soll durch deren evaluatives Inbezugsetzen auf die Gegenwart, die selbst der ständigen Möglichkeit der Revision unterliegt, verhindert werden:

⁶⁶ Bachelard 1988: 11.

⁶⁷ Ders. 1978: 51.

⁶⁸ Gutting 1989: 19.

⁶⁹ Canguilhem 1979: 27.

⁷⁰ Vgl. ebd.: 30.

"Die Wissenschaftsgeschichte ist die ausdrückliche und als Theorie dargelegte Bewußtmachung der Tatsache, daß die Wissenschaften kritische und fortschreitende Diskurse zur Bestimmung dessen sind, was in der Erfahrung für wirklich gelten muß. Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte ist also nicht ein bereits gegebener Gegenstand, sondern einer, für den die Unabgeschlossenheit wesentlich ist."⁷¹

Foucault hingegen entwirft seine Methode der Archäologie als rein deskriptiven Ansatz der synchronen Beschreibung historischer Diskursformationen. Damit kommt es zu einer Verdeckung der eigenen gegenwärtigen Standpunkts. Gleichzeitig nimmt der Begriff der Diskontinuität eine noch stärkere Rolle als in der *Épistémologie* ein. Die Disziplinengrenzen unterwandert Foucault dadurch, dass er Wissensdiskurse von Institutionen und Praktiken untersucht, die unter der Schwelle zur Verwissenschaftlichung stehen, um die Bedingungen ihrer historischen Existenz zeigen zu können. Davidson charakterisiert das Vorhaben der *Épistémologie* als Suche "nach den internen Bedingungen der Möglichkeit für die Erzeugung eines gegebenen Bereichs wissenschaftlicher Aussagen"⁷². Foucault selbst bezeichnet die *Épistémologie* "als Analyse der theoretischen Strukturen eines wissenschaftlichen Diskurses, die Analyse des begrifflichen Materials, die Analyse der Anwendungsfelder und der Gebrauchsregeln dieser Begriffe" (DE I 35f) und charakterisiert seinen eigenen Ansatz der Archäologie als "Analyse der Transformation der Wissensfelder" (DE I 36f).

Für Davidson entspricht das Verhältnis zwischen Canguilhem und Foucault der Unterscheidung zwischen *connaissance* (Wissensform) und *savoir* (Wissen im Sinne der Ermöglichungsbedingung für Wissensformen).⁷³ Foucault erachtet die Unterscheidung zwischen diesen Wissensformen als konstitutiv für die Abgrenzung des Forschungsfelds der Archäologie:

"Kenntnisse, philosophische Ideen und Alltagsansichten einer Gesellschaft, aber auch ihre Institutionen, die Geschäfts- und Polizeipraktiken oder die Sitten und Gebräuche verweisen auf ein implizites Wissen [=savoir, d.V.], das dieser Gesellschaft eigen ist. Dieses Wissen unterscheidet sich tiefgreifend von dem Wissen [=connaissance, d.V.], das man in wissenschaftlichen Büchern, philosophischen Theorien und religiösen Rechtfertigungen finden kann, aber erst dieses Wissen macht es möglich, das zu einer bestimmten Zeit eine Theorie, eine Meinung oder eine Praxis aufkommt. (DE I 645)

⁷¹ Canguilhem 1979: 30.

⁷² Davidson, in Honneth/Saar 2003: 199.

⁷³ Vgl. ebd.: 201.

2.2 Das historische Apriori

Foucault führt in der in der Einleitung schon erwähnten Besprechung von Cassirers *Die Epoche der Aufklärung* das Vorhaben seiner historischen Diskursanalyse auf zwei Grundaspekte zurück: Zum einen, "dass Denken und Diskurs oder vielmehr deren unauflösliche Einheit keineswegs bloß Ausdruck unseres Wissens sind, sondern der Ort, an dem jegliche Erkenntnis zustande kommen kann" (DE I 707), und zum anderen, dass "wir lernen müssen, das Denken in seinen anonymen Zwängen zu erkennen [...], und es in jener Dimension des 'man' zur Entfaltung kommen zu lassen, in der jedes Individuum, jeder Diskurs nicht mehr als die Episode einer Reflexion darstellt" (DE I 707). In *GK* beschreibt Foucault den methodischen Ansatz der Archäologie auf folgende Weise:

"Wäre nicht eine Diskursanalyse möglich, die in dem, was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt? Man müßte dann eben die diskursiven Tatsachen nicht als autonome Kerne vielfältiger Bedeutungen behandeln, sondern als Ereignisse und funktionelle Abschnitte, die ein sich allmählich aufbauendes System bilden. Der Sinn einer Aussage wäre nicht definiert durch den Schatz der in ihrer enthaltenen Intentionen, durch die sie zugleich enthüllt und zurückgehalten wird, sondern durch die Differenz, die sie an andere und wirkliche und mögliche, gleichzeitige oder in der Zeit entgegengesetzte Aussagen anführt." (GK 15)

Die Elemente des Diskurses als diskursive Ereignisse aufzufassen, bedeutet für Foucault die konsequente Einklammerung von Diskurssynthesen, durch die sich ein Bereich eröffnen soll, der "durch die Gesamtheit aller tatsächlichen Aussagen (seien sie nun gesagt oder geschrieben) in ihrer Ereignisstreuung und ihrem jeweils eigenen Verfahren konstituiert" (DE I 898) wird. Foucault wendet sich mit dem Begriff des Ereignisses gegen das der Archäologie nachgesagte Naheverhältnis zum Strukturalismus, indem er klarzustellen versucht, dass von alleinigem Interesse die Analyse von Diskursen auf der Ebene ihrer historischen Singularität ist (vgl. DE III 597).

Die Diskursbeschreibung hat damit als Untersuchungsgegenstand eine "endliche und zeitlich begrenzte Menge allein der linguistischen Sequenzen, die formuliert worden sind" (DE I 899). Davon ausgehend geht es nicht darum, einen anderen Diskurs, nämlich denjenigen der "Intention des [...] Subjekts" (DE I 899) zu rekonstruieren, um zeigen zu können, was wirklich gesagt worden ist. Foucault grenzt damit die Archäologie als rein deskriptives Verfahren gegenüber der Hermeneutik ab.

Eine Aussage als Ereignis aufzufassen, bedeutet für Foucault, sie nicht in Bezug auf ihren Sinn oder auf das von ihr Bezeichnete, sondern auf ihre Funktion zu befragen, "die man der Tatsache zuweisen kann, dass dies zu einem bestimmten Zeitpunkt gesagt worden ist" (DE III 597). Ausgehend von einer "Menge verstreuter Ereignisse" (OD I 894) soll im nächsten Schritt ein "System von Beziehungen" (DE I 905) beschrieben werden, um "diskursive Formationen" (AW 48) freilegen zu können:

"Man wird Formationsregeln die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind (Gegenstände, Äußerungsmodalität, Begriffe, Strategie). Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen (aber auch Bedingungen der Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung." (AW 58)

Dabei zeigt sich für ihn, dass der Gegenstand, auf den sich eine Menge von Aussagen einheitlich beziehen läßt, durch diese zugleich konstituiert wird:

"Die Einheit des Diskurses über den Wahnsinn wäre nicht auf die Existenz des Gegenstandes 'Wahnsinn' oder die Konstitution eines einzigen Horizontes von Objektivität gegründet; es wäre das Spiel der Regeln, die während einer gegebenen Periode das Erscheinen von Objekten möglich machen [...]." (AW 50)

Diskursiv erzeugte epistemische Gegenstände unterliegen einem historischen Wandel, insofern sich die entsprechenden diskursiven Formationen verändern (vgl. DE I 906). Foucault spricht in Bezug auf diese Veränderung von einer "anonyme[n] Diskontinuität des Wissens", die "frei von jeder konstituierenden Aktivität ist" (DE I 931) und die Möglichkeiten des Sagbaren an einem bestimmten historischen Zeitpunkt festlegt. Die Möglichkeit einer Wissenschaft "im Sinne ihrer historischen Existenz" ist für Foucault "durch ein Feld diskursiver Gesamtheiten konstituiert, die weder denselben Status noch dieselbe Einteilung, noch dieselbe Organisation, noch dieselbe Funktionsweise aufweisen wie die Wissenschaften, denen sie Raum geben" (DE I 923). Foucault möchte die Transformationen der Konstitutionsprozesse von Wissen aufdecken, sieht sich aber außerstande, eine Erklärung angeben zu können, worauf diese zurückzuführen sind. Für Dews liegt diese Unmöglichkeit in Foucaults Anti-Realismus und Ablehnung eines transzendentalen Begründungsansatzes:

"[...] the transition from one discursive formation to another cannot be seen as the result of a process of reasoned argument - [...] because for Foucault there is no theory-independent reality

against which the forms of knowledge produced by different discursive formations could be compared, and because Foucault denies the possibility of a subject which could reflexively distance itself from a given field of discourse, and apply to this field independent criteria for rationality."⁷⁴

Es geht Foucault damit nicht darum, die "Gültigkeitsbedingungen für Urteile", sondern "die Realitätsbedingung für Aussagen" und das "Gesetz ihrer Koexistenz mit anderen" (AW 184) aufzuweisen. Der dabei zentrale Begriff ist das historische Apriori. In Bezug auf diesen verweist der Begriff der Wahrheit auf die innere Gerechtigkeit von Diskursen:

"Unter ‚Wahrheit‘ ist eine Gesamtheit von geregelten Verfahren für die Produktion, das Gesetz, die Verteilung, das Zirkulierenlassen und das Funktionieren von Aussagen zu verstehen." (DE III 151)

Für Han ist dabei die Korrespondenztheorie der Wahrheit "bracketed by the archaeologist's neutrality, and referred to its epistemic conditions, that is, the historical apriori as what defines the acceptability of discourses"⁷⁵. Was mit dem historischen Apriori sichtbar werden soll, ist die Vermitteltheit und Reguliertheit, durch die sich unsere Diskurse auf die Welt beziehen. Foucault suspendiert aus diesem Grund deren Gegenstandsbezug und versucht diesen diskursimmanent durch Analyse der Regelmäßigkeit von Aussagen zu rekonstruieren. Laut Prado stellt sich die Archäologie damit als metasystemischer Ansatz dar:

"Archaeology's aim is not to assess the truth of claims made in knowledge-systems, but to understand how those claims come to be claims in knowledge-systems and how some of them come to constitute knowledge within those systems. There is no attempt to confirm or disconfirm the claims themselves [...]."⁷⁶

Während Foucault die Wahrheit als Funktionsprinzip von diskursiven Praktiken ansieht, bestimmt er das historische Apriori als jene Regelstruktur, die diesem vorausliegt. Die Frage ist nun, ob, was dasjenige, worauf sich die Verfahrensweise von Diskursen begründet, nur eine empirische Regelmäßigkeit oder eine präskriptive Regelmenge (beide in Bezug auf einen bestimmten Zeitraum) darstellt. Dreyfus und Rabinow fassen den Begriff der Präskription im Sinne einer kausalen Wirkung auf. Dadurch ergibt sich für sie die Paradoxie sich selbst regulierender Regularitäten (insofern das historische Apriori historisch variabel ist), wodurch

⁷⁴ Dews 1995: 52.

⁷⁵ Han, in Gutting 2005: 202.

⁷⁶ Prado 2006: 72.

sie zu dem Schluss kommen, dass es sich nur um ein empirisches Schema handeln kann.⁷⁷ Dieser Interpretation liegt die Auffassung des historischen Aprioris als logischer Form zugrunde, durch die festgesetzt ist, welchen Aussagen Wahrheitsfunktionalität zukommt. Im Gegensatz dazu verweist Visker darauf, dass der zentrale Aufweis von Foucaults Archäologie darin besteht, "that our speech [...], in its endeavour to formulate the truth, is governed by a system of rules and constraints that binds it to a discursive synthesis whose source lies outside our subjectivity"⁷⁸.

Foucault erfasst in *OD* das historische Apriori mit dem Begriff der Episteme, durch welchen sich die Frage stellt,

"nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. [...] Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, [...] in der die Erkenntnisse [...] ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die [...] die der Bedingungen sind, durch die sie möglich werden."
(OD 24)

Im Vergleich dazu bildet die Episteme in *Archäologie des Wissens*⁷⁹ (1969) die "Gesamtheit von Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeit analysiert" (AW 272f.). Eine ähnliche Verschiebung findet sich auch in Bezug auf den Begriff der Ordnung, der mit demjenigen der Episteme eng verbunden ist. Foucault bestimmt die Ordnung in *OD* als dasjenige, "was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz aus gibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert" (OD 22). Die Ordnung positioniert sich zwischen den alltäglichen Diskursen, die "die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen" und den "wissenschaftliche[n] Theorien oder d[en] Erklärungen der Philosophen, warum es im allgemeinen eine Ordnung gibt" (OD 22f.). Laut Han nimmt Foucault einerseits die idealistische These auf, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen nicht mit den Gegenständen ineinsfällt, die durch sie bedingt sind.

⁷⁷ Vgl. Dreyfus/Rabinow 1982: 84.

⁷⁸ Visker 2008: 11.

⁷⁹ Im Folgenden mit *AW* abgekürzt.

Andererseits kann es für Foucault in der retrospektiven Offenlegung der Möglichkeitsbedingung bestimmter Wissensformen nicht um eine allgemeine Begründung von Erkenntnis gehen.⁸⁰ In dieser Dezentrierung der transzendentalen Erkenntnisbegründung liegt für Webb die Möglichkeit einer Geschichte von Ordnung:

"If order falls between codes and the reflection on them, it therefore works a twofold disruption: mediating both between the empirical order of things and the human sciences, and between the transcendental structures of consciousness and transcendental or critical philosophy. Each form of reflection is distanced from its object by this intermediary domain whose very existence remains unknown to them."⁸¹

Im 1972 erschienenen Vorwort zur deutschen Ausgabe von *OD* ersetzt Foucault den Begriff der Ordnung mit demjenigen eines "positiven *Unbewußte[n]* des Wissens [...] als eine Ebene, die dem Bewußtseins [...] entgleitet" und jener "Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist", der dazu führt, "die gleichen Regeln zur Definition, zur Ausformung [von] Begriffe[n], zum Bau [von] Theorien" (*OD* 11f) zu verwenden. Brieler ortet in dieser Verschiebung ein Schwanken zwischen "einer Ontologie des Sprachlichen und einer konkreten Historizität der Apriori"⁸².

Die Diskurse als Foucaults Untersuchungsgegenstand zeigen sich nicht mehr wie in *OD* „als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte und Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (*AW* 74). Foucault definiert eine diskursive Praxis als „Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die [...] die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben" (*AW* 171). Die Archäologie bezeichnet dabei

„das allgemeine Thema einer Beschreibung, die das schon Gesagte auf dem Niveau seiner Existenz befragt: über die Aussagefunktion, die sich in ihm vollzieht, über die diskursive Formation, zu der er gehört, über das allgemeine Archivsystem, dem er untersteht. Die Archäologie beschreibt die Diskurse als spezifizierte Praktiken im Element des Archivs." (*AW* 190)

⁸⁰ Vgl. Han 2002: 43.

⁸¹ Webb, in Duffy 2006: 101.

⁸² Brieler 1998: 127.

In *AW* charakterisiert Foucault das historische Apriori als "rein empirische Figur", durch die es aber möglich ist, "die Diskurse im Gesetz ihres wirklichen Werdens zu erfassen" beziehungsweise "zu erklären, daß ein bestimmter Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt diese oder jene formale Struktur aufnehmen [...] oder [...] ausschließen [...] kann" (AW 185). Foucault verbindet diese Auffassung des historischen Aprioris mit dem Begriff des Archivs als "das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen" (AW 188). An anderer Stelle beschreibt er das Archiv als "Gesamtheit der Regeln, [...] die in einer bestimmten Epoche und für eine bestimmte Gesellschaft die Grenzen und Formen des *Sagbaren* definieren" (DE I 869f).

Die Beschreibung des Archivs unterliegt zwei Einschränkungen: Es ist "in seiner Totalität nicht beschreibbar [...] und [...] in seiner Aktualität nicht zu umreißen" (AW 189). Die erste Einschränkung übt Selbstkritik am Begriff der Episteme in *OD*. Diese wird nun auf eine nicht-statische Weise bestimmt, insofern sie sich zwar wiederum als eine „Gesamtheit der Beziehungen“ darstellt, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können“ (AW 273), als jeweilige „Übergänge zur Epistemologisierung, zur Wissenschaftlichkeit und zur Formalisierung“ (AW 273) sich zugleich aber auch als „unendlich bewegte Gesamtheit von Skansionen, Verschiebungen und Koinzidenzen“ (AW 273f) zeigt. Foucault gibt mit dem Begriff des Archivs die totalisierenden Tendenzen des Begriffs der Episteme auf und betont demgegenüber den ausschnittartigen Charakter der Archäologie (vgl. OD 10).

Die zweite Einschränkung verweist in negativer Abgrenzung auf die Aktualität, da die Möglichkeit der Beschreibung von Archiven "uns von dem trennt, was wir nicht mehr sagen können, und dem, was außerhalb unserer eigenen diskursiven Praxis fällt" (AW 189f). Auf diese Dynamik verweist Foucault, wenn er von der Auflösung der "zeitliche[n] Identität" und von der Feststellung spricht, "daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeiten, unser Ich der Unterschied der Masken ist" (AW 190).

Dieses Bewusstsein der eigenen Historizität, welches am Ende von Foucaults archäologischer Phase explizit wird, kann einerseits als möglicher Übergangspunkt zur Genealogie gedacht werden und verweist andererseits auf die Frage nach dem Standort der Archäologie selbst. Zugleich stellt sich damit die Frage nach der Position des Subjekts, die von Foucault

innerhalb der Archäologie systematisch ausgeblendet wird. Laut Visker stellt in dieser Hinsicht der zentrale kritische Aspekt der Archäologie die Einsicht dar, dass es keine Position gibt, die nicht von einem positiven Unbewussten mitbestimmt ist:

"[...] there are things that no longer speak to us, because the terms on which we could take them seriously, have changed *and* have been replaced by other terms which as long as they rule, will elude us. Our indifference is the result of the presence, within which our speech and our hearing, of rules which make a difference for us. The suggestion is *that* there are such rules, but there is no indication of *what* they are. This awareness affects our position as a subject: subjectivity is not cancelled, but shown to be dependent."⁸³

2.3 Die Ordnung der Dinge (1966)

Ich möchte nun zum Verhältnis der kantischen Kritik zu Foucaults Bestimmung der Episteme der Moderne in *OD* kommen. Foucault geht dabei von der Grundfrage nach der Archäologie der Humanwissenschaften aus. Auf die Thematik der Humanwissenschaften gehe ich als solche nicht ein und konzentriere mich stattdessen auf den "spezifischen epistemologischen Raum" (OD 11), durch den es für Foucault möglich war, dass sich diese gebildet haben, und welcher zugleich jene Ordnung darstellt, "auf deren Hintergrund wir denken" (OD 25).

Ausgangspunkt dafür bildet Foucaults These, "daß das System der Positivitäten sich an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert auf massive Weise gewandelt hat" und damit "die Seinsweise der Dinge und der Ordnung grundlegend verändert worden ist" (OD 25). Dieser Bruch wird sich in seinen Augen durch die Simultanität von Kants kritischer Philosophie und dem Auftauchen der neuen empirischen Wissenschaften Biologie, Philologie und Ökonomie signalisiert. Foucault sieht als historische Konsequenz dieser Simultanität ein anthropologisches Denken hervorgehen, deren zentrale epistemologische Kategorie die des *Menschen* ist:

"[...] eines gemäß den Gesetzen einer Ökonomie, Philologie und Biologie lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums, das aber in einer Art innerer Verdrehung und Überlappung durch das Spiel jener Gesetze selbst das Recht erhalten hätte, sie zu erkennen und völlig an den Tag zu bringen [...]." (OD 375)

⁸³ Visker 2008: 11.

Das Erkenntnisvermögen muss gleichzeitig als transzendente Struktur, damit als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt sowie als empirische Struktur und damit auf naturalistische Weise analysiert werden. Zwei Aspekte sind für Foucault dabei zentral: zum einen die selbstbezügliche Struktur der Endlichkeit und zum anderen das Hereinbrechen der Geschichtlichkeit. Diese Verschiebungen zeigen sich in *OD* vor dem Hintergrund der grundlegenden These, dass in der Moderne die Sprache und die Repräsentation eine grundlegende Dezentrierung erfahren, wodurch der Diskurs die vormals ordnungsstiftende Funktion verliert und es damit „keine Transparenz mehr zwischen der Ordnung der Dinge und der Ordnung ihrer möglichen Repräsentationen“ (DE I 648) gibt.

Die Episteme der Klassik dient als Kontrastfolie zur Moderne. Diese ist durch die Emanzipation des Zeichens von der Ähnlichkeit gekennzeichnet. Die Bezeichnung von Gegenständen erfolgt damit konventionell und binär: Das Zeichen verweist auf transparente und direkte Weise auf den Gegenstand. Damit stellt sich nun die Frage, "wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet" (OD 75). Um diese Frage zu beantworten, kommt es zur Analyse der Funktionsweise der Repräsentation (vgl. OD 116), wodurch sich eine ideale "Ordnung des Denkens" (OD 87) etabliert.

Für Lebrun liegt der wesentliche Unterschied zwischen Foucaults und Husserls Darstellung der neuzeitlichen Rationalität darin, dass für Foucault, "die Mathematisierung nur einer der Aspekte der *mathesis* im Zeitalter der Klassik war"⁸⁴. Indem durch die Mathesis "die Probleme des Maßes stets auf die der Ordnung reduzier[t] [werden]" können, ist es möglich, "zwischen den Dingen, selbst den nicht meßbaren, eine geordnete Abfolge herzustellen" (OD 90). Durch diese Möglichkeit ergibt sich für Foucault "keine Absorption des Wissens durch die Mathematik oder die auf sie gestellte Begründung aller möglichen Erkenntnis" (OD 90), sondern, im Gegenteil, die Herausbildung der empirischen Ordnungswissenschaften der allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer (vgl. OD 91). Entscheidend ist, dass Foucault diese Wissenschaften hinsichtlich "eine[r] allgemeine[n] Zeichentheorie und der Theorie der Repräsentation" (OD 112) analysiert. Es ist die Kontinuität zwischen Repräsentation und Sein, die "der Satzform gestattet, einen effektiven Sinn zu haben, der Struktur, sich in wesentlichen Merkmalen zu ordnen, dem Wert der Dinge, in Preisen berechnet zu werden" (OD 258). Die empirischen Ordnungswissenschaften stellen damit zugleich Ontologien dar (vgl. OD 258).

⁸⁴ Lebrun 1991: 17.

2.3.1 Die Rekonstruktion der Episteme der Moderne

Für Foucault stellt die Entstehung der Humanwissenschaften, durch die "der *Mensch*⁸⁵ [...] zum Gegenstand der Wissenschaft geworden ist", als ein "Ereignis innerhalb der Ordnung des Wissens" (OD 414, Kursivsetzung d.V.) dar. Im Zuge dieser Neuverteilung der Episteme vollziehen sich mehrere Verschiebungen: Die Gegenstände des Wissens entziehen sich der Repräsentation, mit der Begründung des transzendentalen Felds bilden sich sowohl eine erkenntnisbegründende Rolle des Subjekts als auch die empirischen Wissenschaften Biologie, Ökonomie und Philologie heraus, welche die vormaligen empirischen Ordnungswissenschaften nicht ersetzen, sondern genau in jenem Zwischenraum erscheinen, in dem zuvor ein "ontologische[s] Kontinuum" (OD 259) gegeben war. Die bestimmende Frage ist nun die "nach dem Sein des *Menschen* als Begründung aller Positivitäten" (OD 414, Kursivsetzung d.V.).

Dieser zweite Bruch wird für Foucault mit Kants Frage nach dem Grund der Beziehung der Repräsentation auf den Gegenstand reflektiert:

"[...] die kantische Kritik [markiert] die Schwelle unserer Modernität. Sie fragt die Repräsentation [...] ausgehend von ihren De-jure-Grenzen. Sie sanktioniert [...] den Rückzug des Denkens (*pensée*) und des Wissens (*savoir*) aus dem Raum der Repräsentation. Dieser wird dann in seiner Grundlage, in seinem Ursprung und seinen Grenzen in Frage gestellt: dadurch erscheint das unbegrenzte Feld der Repräsentation als eine Metaphysik." (OD 299)

Im neunten Kapitel zeigt er in der historischen Narration der nachkantischen Diskurse, dass diese durch das Strukturprinzip der Analytik der Endlichkeit identifiziert werden können:

"[...] unsere Kultur [hat] die Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen, an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht worden ist. Wenn es auf der Ebene der verschiedenen Wissensgebiete zutrifft, daß die Endlichkeit stets vom konkreten Menschen und den empirischen Formen aus, die man für seine Existenz bestimmen kann, bezeichnet wird, ist auf der archäologischen Ebene, die das historische und allgemeine Apriori eines jeden der Wissensgebiete entdeckt, der moderne Mensch – dieser in seiner körperlichen, arbeitenden und sprechenden Existenz bestimmbare Mensch – nur als Gestalt der Endlichkeit möglich. Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt." (OD 384)

⁸⁵ Die Kursivsetzung dient dem Verweis auf den Menschen als epistemologische Kategorie.

In der Analytik der Endlichkeit zeigt sich eine durch die Struktur der Endlichkeit erzeugte Vermengung der empirischen und der transzendentalen Ebene. Wie aus den zwei zitierten Passagen hervorgeht, thematisiert Foucault die Moderne in doppelter Hinsicht: Zum einen sieht er Kant an der Schwelle zur Modernität, zum anderen ist mit dem anthropologischen Denken diese Schwelle schon überschritten. Die Analytik der Endlichkeit verweist mit der Kategorie des *Menschen* auf den "Ort der Analyse" (OD 385) der modernen Episteme. Dadurch ergibt sich eine dritte Bestimmung der Konstitution der Moderne:

"Denn die Schwelle unserer Modernität liegt nicht in dem Tag, an dem sich eine empirisch-transzendente Dublette herausgebildet hat, die man den *Menschen* nannte." (OD 385)

Foucault verweist damit darauf, dass, während in Kants kritischer Philosophie genau jener epistemologischer Bruch reflektiert wird, durch den der Begriff der Repräsentation eine grundlegende Dezentrierung erfährt, der *Mensch* als eine Folge dieser Dezentrierung begriffen werden muss. Dies wird in Foucaults Beschreibung von Kants Kritik als Eröffnung eines transzendentalen Felds deutlich,

"in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist), das aber endlich ist (weil es keine intellektuelle Intuition gibt), in seinem Verhältnis zu einem Objekt X alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt." (OD 300)

Das Subjekt, von dem hier die Rede ist, verweist auf den endlichen Verstand. Dieser ist in seiner diskursiven Verfasstheit auf das in Anschauung Gegebene angewiesen und damit nur zu mittelbarer Erkenntnis in der Lage. Zweitens stellt aber diese Abhängigkeit für Kant die einzige Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt dar. In der transzendentalen Deduktion versucht er nachzuweisen, dass es nur dann Erkenntnis geben kann, wenn die Kategorien keinen anderen Zweck dienen als das in der Anschauung Gegebene zu ordnen und als Gegenstände zu konstituieren. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von einer "fundamentale[n] Endlichkeit" (OD 380). Han interpretiert diese als jene Medialität, durch die überhaupt etwas gewusst werden kann:

"Kant's [...] argument is that although it has to be acknowledged as empirically unsurpassable, human finitude should be redefined a priori and therefore understood positively, i.e., as what generates the scope of our possible knowledge [...]."⁸⁶

⁸⁶ Han, in Milchman/Rosenberg 2003: 128.

Die fundamentale Endlichkeit ist für Foucault mit der Endlichkeit in empirischer Hinsicht dadurch verschränkt, dass sich das positiv Gegebene nur dann als solches zeigen kann, wenn es in einem transzendentalen Feld in Erscheinung tritt. Für ihn offenbart sich in Bezug auf dieses "Objekt X" des transzendentalen Felds ein neuer Typ von Positivität in Form der Historizitäten Arbeit, Leben und Sprache, "die [sich] am Horizont aller Repräsentationen von selbst als Grundlage ihrer Einheit bezeichne[n]" (OD 300).

Dadurch zerbricht der "Ordnungsraum [...] als gemeinsamer Ort für die Repräsentation und die Dinge" (OD 295). Die empirischen Wissenschaften, die sich aus diesem neuen Typ von Positivität entwickeln, sind Biologie, Philologie und Ökonomie, deren Leitprinzipien nach funktionalen Gesichtspunkten und internen Strukturen erstellt sind, die sich der Repräsentation entziehen.

Im neunten Kapitel stellt Foucault die Aporie von Wissensbegründungen nach der transzendentalen Wende in Form der Analytik der Endlichkeit dar, in der sich der Diskurs der Moderne mit der Frage, "was es für das Denken bedeutet, eine Geschichte zu haben" (OD 272) konfrontiert sieht. Dies verweist auf die Historisierung des Wissens. Laut Lavagno beschreibt Foucault den Übergang von einem "Denken *klassifikatorischen* Typs" zu einem "Denken *kausalen* Typs"⁸⁷. Diese Verschiebung steht in *OD* in einem engen Zusammenhang mit der Eröffnung des transzendentalen Felds mit dem transzendentalen Subjekt und den quasi-transzendentalen Historizitäten Arbeit, Leben und Sprache. Durch die wechselseitige Verschränkung von empirischer und fundamentaler Endlichkeit ergibt sich für Foucault eine selbstbezügliche Struktur:

"Die Analyse der Endlichkeit erklärt [...], wie das Sein des Menschen durch Positivitäten bestimmt wird, [...] wie aber umgekehrt es das endliche Sein ist, das jeder Bestimmung die Möglichkeit gibt, in ihrer positiven Wahrheit zu erscheinen." (OD 405)

Im Begriff des *Menschen* wird das Erkenntnissubjekt sowohl als Subjekt als auch als Objekt des Wissens bestimmt. Ein anthropologischer Ansatz ist für Foucault dann gegeben, wenn die "De-jure-Grenzen der Erkenntnis – und infolgedessen jeden empirischen Wissens – gleichzeitig [als] die konkreten Formen der Existenz" (OD 306) angesehen werden. Dabei verweist die "empirisch-transzendente Reduplizierung" auf die "unendliche Oszillation" zwischen dem, "was in der Erfahrung gegeben ist, und [dem], was die Erfahrung möglich

⁸⁷ Lavagno 2003: 100.

macht" (OD 405). Für Djaballah eröffnet sich die Ambivalenz der Analytik der Endlichkeit darin, dass die Suche nach einer Form der Analyse, durch die das Empirische in das Transzendente aufgenommen werden kann, gleichzeitig vom Vorhaben getragen ist, eine allgemeine Begründung von Wissen zu geben.⁸⁸ Für Foucault mündet dieses Vorhaben in einem "Denken des *Gleichen*" (OD 381), welches sich für ihn in Form von drei Tropen darstellt:

"Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert sich die Endlichkeit auf sich selbst. Sie ist in der Figur des Gleichen die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage. [...] wird man *nacheinander* das Transzendente das Empirische, das Cogito das Ungedachte, die Wiederkehr des Ursprungs sein Zurückweichen wiederholen sehen." (OD 381, Kursivsetzung d.V.)

Die in dieser Passage von Foucault angesprochenen Tropen zeigen sich, wenn man der Nomenklatur von Dreyfus und Rabinow folgt, als die Strategien der Reduktion, der Klärung und der Interpretation.⁸⁹ Ich möchte mich im Folgenden auf zwei Aspekte konzentrieren: Zum einen geht es mir darum zu zeigen, wie Foucault vom Ausgangspunkt der "empirisch-transzendentalen Reduplizierung" zur Strategie der Reduktion kommt, und zum anderen, in welcher Weise in der Strategie der Klärung mit dem Moment des Ungedachten etwas angesprochen wird, was für die methodische Grundlegung seines eigenen Ansatzes und auch für die Frage seiner möglichen kritischen Dimension zentral ist: der dem Denken immanente praktische Charakter.

Ausgangspunkt für die angesprochenen Tropen bildet die "empirisch-transzendente Reduplizierung". In dieser sind die Erklärungsansätze der Geschichte und der Endlichkeit ineinander verschränkt. Dasjenige, was die Erkenntnis bedingt, findet sich in dieser zugleich als Bedingtes vor. In der Strategie der Reduktion artikuliert sich die Intention, "die Bedingungen der Erkenntnis ausgehend von den empirischen, in ihr gegebenen Inhalten an den Tag zu bringen" (OD 385). Dies führt einerseits zu der Annahme einer "*Natur* der menschlichen Erkenntnis, die deren Formen bestimmte und gleichzeitig ihr in ihren eigenen empirischen Inhalten offenbart werden konnte" (OD 385), und andererseits zu der Annahme einer "*Geschichte* der menschlichen Erkenntnis" (OD 385), durch welche sich zeigt, dass "die Erkenntnis historische, gesellschaftliche oder ökonomische Bedingungen hatte" (OD 385).

⁸⁸ Vgl. Djaballah 2008: 172.

⁸⁹ Vgl. Dreyfus/Rabinow 1982: 43.

Beide Annahmen bedingen sich gegenseitig. Webb beschreibt diese Verschränkung auf folgende Weise:

"Empirical sciences, such as neurophysiology, history and linguistics, depend on the human as an object of study. In this sense, they presuppose the existence of a truth to be discovered. But they also presuppose that discourse involves a commensurate truth, such that it can effectively communicate the truth of what it describes."⁹⁰

Bezüglich der Reduktion unterscheidet Foucault zwei verschiedene Typen von Wahrheit, die sich gegenseitig bedingen: die "Wahrheit des Objekts" und die "Wahrheit des Diskurses" (OD 386). Djaballah ortet hier eine ambivalente Wahrheitskonzeption, insofern "the truth of the object prescribes the truth of the discourse that describes its form", während gleichzeitig "the formation of truth is constituted by the truth of philosophical discourse"⁹¹. Aus der Unmöglichkeit der Reduktion geht für Foucault das Bestreben nach einem neuen Diskurs hervor, welche dem Subjekt ein vermittelndes Moment zwischen den beiden angesprochenen Wahrheitstypen und damit die Funktion einer Analytik zuspricht (vgl. OD 387).

Dabei erkennt Foucault, dass durch die immanente Geschichtlichkeit der Dinge sich diese Analytik des Subjekts auf der epistemologischen Kategorie des *Menschen* begründen muss. Brieler führt dies darauf zurück, dass für Foucault "die Historizität der Dinge [...] der historischen Erkenntnis de[s] Menschen vorausgeht"⁹². Diese unhintergehbare Vorrangstellung geht für Lebrun zentral auf Kant zurück, mit dem "die klassische *mathesis* auf immer aufgelöst [...] [und] das Postulat integraler Repräsentierbarkeit [...] aufgegeben [ist]"⁹³. Die immanente Historizität der Dinge zeigt sich erst vor dem Hintergrund der transzendentalen Auffassung von Erkenntnis. Diese dient Foucault gleichzeitig als Standortbestimmung der Phänomenologie in Bezug auf die Verschiebungen, die sich für die philosophische Reflexion im Anschluss an die transzendente Wende ergeben hat.

Diese Verschiebung findet sich unter anderem im Rahmen der Strategie der Klärung. Den Ausgangspunkt dafür bildet für Foucault das Moment des Ungedachten, welches zum Vorschein kommt, wenn man danach fragt, auf welche Weise der *Mensch* das Subjekt der Historizitäten Arbeit, Leben und Sprache sein kann (vgl. OD 390). In dieser Fragestellung

⁹⁰ Webb, in Duffy 2006: 104.

⁹¹ Djaballah 2008: 172.

⁹² Brieler 1998: 153.

⁹³ Lebrun, in Ewald 1991: 25.

konstatiert Foucault eine mehrfache "Verlagerung der transzendentalen Frage" (OD 390) gegenüber Kant. Rödiger erachtet als grundlegendste Verschiebung diejenige von der "(transzendentalen) Wahrheit" zum "empirischen (Sein)"⁹⁴. Die Ordnung des Denkens wird in die des "Seins" übergeführt. Durch diese Überführung sieht Foucault eine Wiederaufnahme des "kartesischen Themas des Cogito" (OD 392), die, da sie sich vor dem Hintergrund "der Fragestellung nach der Seinsweise des Menschen und nach seinem Verhältnis zum Ungedachten" (OD 393) vollzieht, aporetisch bleibt:

"Wenn der *Mensch* [...] jene paradoxe Gestalt sein muß, in der die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen, aber von sich aus, liefern, die sie möglich gemacht haben, kann der *Mensch* sich nicht in der unsichtbaren und souveränen Transparenz eines Cogitos geben." (OD 389, Kursivsetzung d.V.)

Laut Dreyfus und Rabinow verweist Foucault darauf, dass in der Moderne der Glaube an ein "autonomous, meaning-giving subject finds itself necessarily involved in the infinite task of making sense of its own unthinkable foundations"⁹⁵. Der Grund für diese unendbare Selbstbezüglichkeit liegt für Foucault darin, dass die Seinsweise des *Menschen* das Moment des Ungedachten *in sich* in Form seiner historischen und kulturellen Determiniertheit vorfindet (vgl. OD 391f). Gleichzeitig bemerkt er, dass diese Art der eigenen Determiniertheit nur im Rahmen des transzendentalen Felds als Ungedachtes erscheinen kann. Für Allen ist damit klar, dass für Foucault Kants Kritik für unser gegenwärtiges Denken unhintergebar ist.⁹⁶ Die einzige Option im Hinblick auf die Analytik der Endlichkeit besteht für Foucault darin, die Frage zu stellen, ob "der *Mensch* wirklich existiert" (OD 388, Kursivsetzung d.V.). Für May, der das neunte Kapitel von *OD* im Hinblick auf Foucaults Genealogie liest, liegt der Sinn dieser Frage darin, die epistemologische Kategorie des *Menschen* nicht mehr länger als gegeben anzunehmen:

"It is historical analysis of the categories of knowledge of experience, rather than internal reflection on the constitution of that experience, that is the task facing us. [...] we must understand how we came to embrace one set of ontological categories as answering the question of who we are."⁹⁷

⁹⁴ Rödiger 1997: 34.

⁹⁵ Dreyfus/Rabinow, in Hoy 1986: 114.

⁹⁶ Vgl. Allen 2003: 188.

⁹⁷ May, in Gutting 2005: 305f.

2.3.2 Foucaults historische Kritik im Anschluss an Kant

Foucault setzt sich in *OD* mit Kants kritischer Philosophie vor allem mit deren historischen Konsequenzen auseinander. Foucault ist sich selbst der Verschiebung bewusst, wenn er schreibt, dass sich "unsere transzendente Reflexion von der kantischen Analyse entfernt" (OD 390) hat. Dies lässt sich auch daran ablesen, dass es Foucault, in Hinblick auf die Archäologie der Humanwissenschaften, um die Analyse der Simultanität von Kants kritischer Philosophie und der Herausbildung der neuen empirischen Wissenschaften Biologie, Philologie und Ökonomie geht. Die Analytik der Endlichkeit als historische Konsequenz dieser Simultanität wird von Foucault als diejenige Struktur ausgewiesen, die "uns zeitgenössisch ist und mit dem wir wohl oder übel denken" (OD 307). Für Allen sind zwei Aspekte in der Bezugnahme von Foucault auf Kant in *OD* zentral. Zum einen stellt sie fest, dass

"Foucault credits Kant with opening up the possibility of the modern episteme, which marks a great event in the history of European culture, insofar as it reveals the classical thought that preceded it to be a dogmatic metaphysics."⁹⁸

Demgegenüber weist Husserl in seiner *Krisis* der kantischen Kritik vor dem Hintergrund des Widerstreits zwischen dem Objektivismus und dem transzendentalen Ansatz eine gänzlich andere Rolle zu: Kant kann diesen Widerstreit zugunsten des Transzendentalen nicht auflösen, da durch das Ding an sich "die letzten Voraussetzungen der Möglichkeit und Wirklichkeit objektiver Erkenntnis [...] nicht objektiv erkennbar sein [können]" (Hua VI 98). Dass laut Husserl mit der Skepsis Descartes die transzendente Problematik seinen Beginn nimmt (vgl. Hua VI 83), deutet Lebrun als eine anachronistische Leseweise und als Ausblendung der konstitutiven Rolle der kantischen Philosophie für das gegenwärtige Denken.⁹⁹ Foucault selbst versucht in der Darstellung der Analytik der Endlichkeit zu zeigen, dass für das moderne Cogito das Moment des Ungedachten zentral ist und damit das Cogito im Sinne von Descartes schlicht nicht verfügbar ist. Das Vorhaben der transzendentalen Phänomenologie der Reaktivierung sedimentierter Sinngehalte ist für ihn damit durch jenen Bruch bedingt, durch den die moderne Episteme sich konstituiert hat (vgl. OD 392). Demgegenüber bemerkt Schwartz hinsichtlich Foucaults Archäologie, dass diese

⁹⁸ Allen 2003: 187.

⁹⁹ Vgl. Lebrun, in Ewald 1991: 22.

"may be able to disclose the unthought of modern thinking, but can only do so by leaving undisclosed conditions of knowing that makes it possible. [...] Foucault's project makes no attempt to account exhaustively for its conditions of possibility."¹⁰⁰

Schwartz spricht damit den Umstand an, dass sich die Archäologie nicht von der eigenen Historizität befreien möchte. Sie ist damit vom Bewusstsein der eigenen historischen Bedingtheit geprägt, die in *OD* teilweise durch die objektivistischen Tendenzen des Begriffs der Episteme verdeckt ist. In *AW* hingegen expliziert Foucault diese Dynamik anhand des Begriffs des Archivs und verweist auf die Möglichkeit, "dass die Archäologie nichts anderes macht, als die Rolle eines Instrumentes zu spielen" (*AW* 296). Andererseits führt Foucault die Problematik des Ungedachten zur Einsicht, dass "das Denken [...] gleichzeitig Wissen und Modifizierung dessen, was es weiß, und Reflexion und Transformation der Seinsweise dessen, worüber es reflektiert, ist" (*OD* 395). Der immanent praktische Charakter des Denkens findet sich in Foucaults Archäologie meiner Ansicht nach in der Dezentrierung des Subjekts, welches keinen neutralen Standpunkt einnehmen kann, um die Abfolge der Diskursformationen erklären zu können. Mahon verweist darauf, dass Foucault "is not concerned with transcendental or psychological subjectivity but a 'space of exteriority' which situates the speaker and lends validity to his or her discourse"¹⁰¹. Diese Exteriorität bildet zugleich ein unübersteigbares Immanenzfeld, in welchem sich Gegenstände, Subjekte, Begriffe und Strategien konstituieren. Die Rückführung von Gegenständen auf Praktiken verweist auf das Vorhaben, die Formationsregeln des Diskurses sichtbar zu machen, um damit die Gegenstände zu "'ent-gegenwärtigen' [...] [und] als Gegenstände eines Diskurses zu bilden, und somit ihre Bedingungen des historischen Erscheinens [zu] konstituieren" (*AW* 72).

Lebrun sieht in Foucaults Archäologie grundlegend den Versuch, sich von anachronistischen Leseweisen zu befreien.¹⁰² Dies verweist auf den zweiten von Allen herausgestellten Aspekt:

"[...] inasmuch as we are in the modern episteme, and inasmuch as Foucault takes Kant's thought to be paradigmatic for that episteme, we can't help but think within a Kantian framework."¹⁰³

¹⁰⁰ Schwartz, in Milchman/Rosenberg 2003: 177f.

¹⁰¹ Mahon 1993: 137.

¹⁰² Vgl. Lebrun, in Ewald 1991: 19.

¹⁰³ Allen 2003: 188.

Norris, der eigentlich die These vertritt, dass Foucault in *OD* Kant ablehnend gegenübersteht, konstatiert gleichzeitig "an undertow of grudging acknowledgement that the Kantian project in some sense defines the very conditions of possibility for present-day critical thought, and thus cannot [...] be treated as just another episode in the history of bygone discursive formations"¹⁰⁴. Diese Ambivalenz beinhaltet zwei wesentliche Aspekte: Zum einen die Einsicht von Foucault in die eigene historische Bedingtheit von der kantischen Kritik, und zum anderen das Vorhaben, diesen vorgegebenen Rahmen zu übersteigen. Für Lemke stellt sich der Versuch der Transgression der modernen Episteme zum einen in Foucaults Analyse des "conceptual background and the limits of historical experiences" und zum anderen in "the concept of limit-experiences and the idea of an outside that he found in 20th-century French literature"¹⁰⁵ dar.

3 Kritik im Kontext der Genealogie und der Selbstkonstitution

Im zweiten Teil dieser Arbeit gehe ich auf Foucaults Auseinandersetzung mit Kant in WK und WA ein. Die Ambivalenz, die in der *OD* in Bezug auf Kant zu bemerken ist, verschiebt sich grundlegend in ihrer Akzentuierung, indem Foucault von veränderten methodischen Ansätzen ausgehend nun das Verhältnis zwischen der kantischen Kritik und der Aufklärung befragt und dabei die Kritik als Haltung thematisiert.

3.1 Die Agonalität des Wissens

Mit der Genealogie wechselt Foucault die Untersuchungsebene, da es ihm jetzt nicht um die Frage nach den Formationsregeln und das Referential von diskursiven Praktiken geht, sondern um die Frage nach der Produktion spezifischer Verschränkungen diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken. Die Genealogie fragt damit nach der "Technologie der Macht" (DE IV 230), die den Institutionen vorausliegt und eine eigene Geschichtsschreibung erfordert. Das Untersuchungsraaster dafür bildet das Dispositiv. Unter diesem versteht Foucault eine

"heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen,

¹⁰⁴ Norris, in Gutting 1994: 184.

¹⁰⁵ Lemke 2011: 28.

kurz Gesagtes ebenso wie Ungesagtes [...]. Das Dispositiv ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann." (DE III 392)

Foucaults Wechsel der Untersuchungsebene kann dadurch veranschaulicht werden, in welcher Weise nun der Begriff der Wahrheit thematisiert wird. Innerhalb des genealogischen Ansatzes geht es nicht um die Regeln, sondern um die Steuerung und Effekte der Praktiken der Verifikation. Ausgangspunkt dafür ist Foucaults These in *Die Ordnung des Diskurses* (1971),

"daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen." (ODis 10f)

Foucault spricht hier jene Ausschließungsmechanismen im Sinne von Kontingenzminimierungen an, die innerhalb von Diskursen zur Anwendung kommen und noch rein im repressiven Sinn verstanden werden. Dabei ist für ihn der Unterschied zwischen wahren und falschen Diskursen zentral. Im Hintergrund steht dabei seine Einbeziehung von Nietzsches Konzept des Willens zur Wahrheit, dessen Genese er auf Platons These, dass das Wesentliche des Diskurses in dem besteht, was dieser aussagt, zurückführt (vgl. ODis 14). Der agonale Charakter der Erkenntnis zeigt sich von einem Standpunkt zweiter Ordnung, von dem aus die interessensgeleiteten Bezugnahmen auf die Wahrheit thematisch werden. Die zentrale Synthese eines Diskurses stellt die Disziplin dar, die "einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten" (ODis 7) als anonymes System definiert. Foucault setzt auf genealogischer Ebene die Episteme mit dem strategischen Dispositiv gleich,

"das es gestattet, unter all den möglichen Aussagen diejenigen auszusieben, die nicht einer wissenschaftlichen Theorie, sondern eines Feldes von Wissenschaftlichkeit annehmbar sein können, und von denen man wird sagen können: Dieses hier ist wahr oder falsch. Das Dispositiv gestattet nicht das Wahre vom Falschen, aber das wissenschaftlich Nicht-Qualifizierbare vom Qualifizierbaren zu trennen." (DE III 395f)

Für Han ist hier entscheidend, dass für Foucault nun die Wahrheitsfunktionalität von Aussagen auf einem Kriterium beruht, das *innerhalb* des Diskurses zu finden und nicht

diesem vorgelagert ist.¹⁰⁶ Während auf archäologischer Ebene die Frage nach der Wahrheit im korrespondenztheoretischen Sinn eingeklammert ist, wird die Wahrheit auf genealogischer Ebene als diskursimmanent angesehen. Für Foucault stellt der Diskurs "selbst ein Element in einem strategischen Dispositiv aus Machtbeziehungen" (DE III 595) dar. Taylor sieht in diesem Wahrheitsbegriff einen grundlegenden Relativismus, der dazu führt,

"daß wir nicht über Lebensformen, Denkformen und Wertorientierungen zu Gericht sitzen können, als auch die Vorstellung, daß diese verschiedenen Formen mit dem Gebrauch von Macht verbunden sind. [...] In diesem Zusammenhang betrachtet Foucault die Wahrheit als der Macht untergeordnet. [...] Es kann keine Wahrheit geben, die unabhängig wäre von ihrem Machtsystem, es sei denn, es handelte sich um ein anderes Machtsystem."¹⁰⁷

Prado stellt sich gegen die Interpretation von Foucaults Wahrheitsregime als reinem Kulturrelativismus.¹⁰⁸ Er merkt dazu an, dass vom diskursimmanentem Kriterium für die Wahrheitsfunktionalität von Aussagen, durch welches die Wahrheit in Bezug auf Diskurse relativiert wird, der Aspekt der Wahrheitsproduktion durch Macht unterschieden werden muss, durch die festgelegt wird, welche Aussagen überhaupt für die Wahrheitsfunktionalität in Frage kommen.¹⁰⁹ Damit ist für ihn klar, dass hinsichtlich des Wahrheitsregimes zwischen scheinbarer und tatsächlicher Wahrheit nicht mehr unterschieden werden kann, insofern "nothing is true in discourse that is not a product of power, and there is no truth other than discursive truth"¹¹⁰. Foucault selbst wehrt sich gegen die Interpretation von durch Macht erzeugter Wahrheit als ideologische Verzerrung von Wahrheit, da für ihn

"die politischen und ökonomischen Lebensbedingungen in Wirklichkeit keinen Schleier [...] für das Erkenntnissubjekt darstellen, sondern dasjenige Medium, durch das hindurch die Erkenntnissubjekte und damit auch die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden." (DE II 686)

Foucault entwickelt in Bezug auf den Machtbegriff eine Analytik "als Definition des spezifischen Bereiches der Machtbeziehungen und die Bestimmung der Instrumente zu ihrer Analyse" (SW I 94). Die Machtanalytik geht damit von einer "komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft" aus, die von "Kräfteverhältnisse[n]" durchzogen ist, "die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil

¹⁰⁶ Vgl. Han 2002: 7.

¹⁰⁷ Taylor 1988: 225f.

¹⁰⁸ Vgl. Prado 2006: 83f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.: 84.

¹¹⁰ Ebd.: 85.

sind" (SW I 94). Diese nicht-substantielle Auffassung von Macht kehrt vom "juridisch-diskursive[n]" (SW I 84) Modell ab, in dem die Ausübung repressiver Macht punktuell durch eine machthabende Instanz gedacht wird. Stattdessen geht es Foucault um eine relationale Auffassung von Macht als "handelnde Einwirkung auf Handeln" (DE IV 285). Damit angesprochen ist zugleich die Frage nach der Intentionalität der AkteurInnen. Für Saar stellt Foucaults Machtanalytik eine formale sozialontologische Analyse dar, die von den Intentionen der AkteurInnen abstrahiert, und sieht darin eine Übereinstimmung zur archäologischen Methode:

"Das Material archäologischer und genealogischer Beschreibung ist die objektive [...] Gestalt von Äußerungen und Handlungen. An diesem Material können dann [...] Beziehungen und Funktionen sichtbar gemacht werden: Steigerungen, Hemmungen, Ausschlüsse und Ermöglicungen."¹¹¹

Die Abstraktion von den Intentionen der AkteurInnen wird von Foucault aber nicht zur Gänze durchgeführt. Wenn dem so wäre, so müsste man jenen Interpretationen Recht geben, die Foucaults Machtbegriff einen sozialontologischen Status im Sinne eines historischen Agens zusprechen. Heller sieht darin ein Missverständnis und verweist darauf, dass sich im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*¹¹² (1976) eine Stelle findet, die zentral ist für das Verständnis von Foucaults Machtbegriff.¹¹³ An dieser Stelle spricht Foucault davon, dass "[d]ie Machtbeziehungen [...] gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv sind" (SW I 95), und fügt hinzu:

"Erkennbar sind sie nicht, weil sie im kausalen Sinn Wirkung einer anderen, sie 'erklärenden' Instanz sind, sondern weil sie durch und durch von einem Kalkül durchsetzt sind: keine Macht, die sich nicht ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet." (SW I 95)

Der Begriff des Kalküls verweist auf die weiter oben schon erwähnte "komplexe strategische Situation" (SW I 94), die als Ausgangspunkt für die Machtanalytik dient. In einem ersten Schritt geht es darum, diese nicht-reduktionistisch zu beschreiben. Darin liegt meines Erachtens der Sinn, von einer Gleichzeitigkeit von Intentionalität und Nicht-Subjektivität zu sprechen: Für Foucault kann die Macht nicht auf einzelne Punkte zurückgeführt, sondern muss in ihrem netzartigen, allumfassenden Charakter dargestellt werden. Anstelle einer

¹¹¹ Saar 2007: 210.

¹¹² Im Folgenden mit *SW I* abgekürzt.

¹¹³ Vgl. Heller 1996: 80.

Machttheorie eine Machtanalytik zu betreiben, verweist darauf, eine notwendig beschränkte Perspektive einzunehmen, da es keinen Punkt gibt, von dem die Gesamtheit der Machtbeziehungen eingesehen werden kann. Für Flynn liegt der nicht-substantielle Sinn des Nicht-Subjektiven darin zu zeigen, dass "it is not the subject that constitutes the relation but the relations that constitute the subject in its subjectivation."¹¹⁴

Foucaults agonale Auffassung von Wissen führt zu einer Nominalisierung von Erkenntnis, was die Möglichkeit bereitstellt, die Geschichte der Wahrheit im Sinne von Verifikationspraktiken zu schreiben. In "Die Wahrheit und die juristischen Formen" (1973) verweist Foucault darauf, dass die Nominalisierung von Erkenntnis es notwendig macht, das Konzept eines substantiellen Subjekts der Erkenntnis zugunsten der "historische[n] Analyse der Entstehung des Subjekts und einer bestimmten Art von Wissen" (DE II 675) aufzugeben. Als zentrale Referenz dient ihm dabei Nietzsche. Der agonale Charakter von Wissen begründet sich für Foucault in der fehlenden "vorgängige[n] Übereinstimmung [...] zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen", die eine "Politik der Wahrheit" (DE II 686) notwendig macht, welche die Bedingungen definiert, unter denen Wahrsprechen stattfindet.

Durch eine nominalistische Auffassung von Erkenntnis erweist sich diese für Foucault als "punktuelle[s] geschichtliche[s] Ergebnis von Bedingungen [...], die nicht selbst in den Bereich der Erkenntnis gehören" (DE II 684). So beschreibt Foucault in *Überwachen und Strafen*¹¹⁵ (1975) den grundlegenden Wandel des Strafsystems im 19. Jahrhundert als unbewusste Veränderung in der "politischen Technologie des Körpers" (ÜS 34) und sieht darin die Möglichkeit einer "gemeinsame[n] Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen" (DE IV 28). Diese stellt für Foucault die Analyse von "Regimes" von Praktiken dar, die "bis zu einem bestimmten Punkt ihre eigenen Regelmäßigkeiten aufweisen, ihre Logik, ihre Strategie, ihre Evidenz, ihre Begründung" (DE IV 28). Foucaults perspektivische Auffassung von Erkenntnis verweist grundlegend auf ihren "polemischen und strategischen Charakter" (DE II 684). Bei Nietzsche findet sich zur Perspektivität der Erkenntnis eine wichtige Stelle in *Zur Genealogie der Moral* (1887):

"Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; [...] je *mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein." (GM III 12)

¹¹⁴ Flynn 1989: 192.

¹¹⁵ Im Folgenden mit *ÜS* abgekürzt.

Clark liest Nietzsches metaphorische Analogisierung von Sehen und Erkennen als Gleichsetzung von nicht-perspektivischem Sehen und Ding an sich.¹¹⁶ Erkenntnis als nicht-perspektivisch anzusehen macht es damit notwendig

"to insist that it must be grounded in a set of foundational beliefs, beliefs all rational beings must accept no matter what else they believe, beliefs that could therefore constitute a neutral corner from which the justifiability of other beliefs might be assessed."¹¹⁷

Wenn man hingegen eine nicht-perspektivische Erkenntnis ablehnt, so eröffnet sich für Clark die Notwendigkeit einer Kontextabhängigkeit von Begründung, "dependent on other beliefs held unchallengeable for the moment, but themselves capable of only a similarly contextual justification"¹¹⁸. Die These der Perspektivität von Erkenntnis macht die Differenz zwischen dem Wahren und Falschen nicht hinfällig. So bemerkt Prado, dass Foucaults Perspektivismus kein radikaler Relativismus ist, sondern sich als "denial of the possibility of descriptive completeness"¹¹⁹ zeigt. Damit wird die Frage aufgeworfen, ob die Annahme dieser Unmöglichkeit etwas Nicht-Relatives voraussetzt, und wenn ja, welcher Status diesem zukommt. Prado lehnt die Annahme eines ontologisch Vorgegebenen in Bezug auf Nietzsche ab:

"[...] Nietzsche is clear that there are only interpretations. [...] it should not be made more palatable by supplying a noumenal world to bear interpretations. [...] We need to come to grips with the perspectivist use of truth as wholly discursive and not entailing the positing or denial of anything that is not discursive."¹²⁰

In dieser Lesart findet sich eine starke Verbindung von Nietzsches Begriff der Interpretation und Foucaults These der diskursiven Determination von Praktiken. Die Frage nach der Wahrheit wird in beiden Fällen nicht ausgeblendet, erhält aber einen ambivalenten Status.

Für Nietzsche liegt den Interpretationen kein Bedeutungskern zugrunde, der mit der Zeit immer mehr an die Oberfläche tritt, sondern sie zeigen sich als diskontinuierlicher Prozess von Bedeutungszuschreibungen. In der Beschreibung der Geschichte dieses Prozesses besthet für Nietzsche die Funktion der Genealogie:

¹¹⁶ Vgl. Clark 1990: 32.

¹¹⁷ Ebd.: 130.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Prado 2006: 87.

¹²⁰ Ebd.: 88.

"[...] [die] ‚Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist [...] [kein] progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, – sondern die Aufeinanderfolge von [...] Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion [...]" (GM II 12)

Der Gegenstand der genealogischen Geschichtsschreibung sind damit die Praktiken der Bedeutungszuschreibung. Darin besteht grob gesprochen auch der Ausgangspunkt für Foucaults genealogische Geschichtsschreibung. Deren grundlegende Untersuchungseinheit bilden Praktiken "als Ort der Verknüpfung [...] zwischen dem, was man sagt und dem, was man tut, den Regeln, die man sich auferlegt und den Gründen, die man gibt" (DE IV 28). Foucault begreift das Subjekt, das Objekt und die Modalität der Erkenntnis als Effekte von historischen Praktiken (vgl. ÜS 39). Für Djaballah nimmt Foucault damit die phänomenologische Einsicht auf, "that meaning is always already pervaded into a frame of reference that is not laden by the subject-object dualism from the outset"¹²¹. Foucault selbst spricht in Bezug auf Praktiken auch von "Programmierungen des Verhaltens", die Bezug nehmen auf "das [...] was zu tun ist (Effekte des 'Rechtsprechens')" sowie "auf das, was zu wissen ist (Effekt des 'Wahrsprechens')" (DE IV 28).

Die Verschränkung des Recht- und Wahrsprechens kann in Bezug auf die Subjektconstitution am Beispiel der Praktik des Strafsystems veranschaulicht werden: Durch das Nutzenkalkül der modernen Gesellschaft kann der Zweck der Strafe nicht mehr darin liegen, Vergeltung zu üben, sondern nur mehr in der Wiedergutmachung des Schadens, welcher der Gesellschaft entstanden ist (vgl. DE II 730). Zugleich entwickelt sich aus diesem Kalkül positiv die Frage, auf welche Weise die Menschen möglicherweise handeln werden, wodurch die Produktion eines bestimmten Wissens angeregt wird, das wiederum in die minutiösen Normierungspraktiken der Disziplinen eingespeist wird. In der Normierung erkennt Foucault die "Grundlage der Macht, die Form von Macht-Wissen, aus der [...] die so genannten ‚Humanwissenschaften‘ [hervorgehen]: Psychiatrie, Psychologie, Soziologie" (DE II 736). Was am Menschen erkennbar ist, verweist nicht auf sein Wesen, sondern zeigt sich als "Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung" (DE II 736).

¹²¹ Djaballah 2008: 16.

Eine andere Art der Subjektkonstitution wird in *SW I* ersichtlich: Foucault versucht die historischen Bedingungen nachzuweisen, die dazu geführt haben, dass die Rede über die Sexualität mit der Enthüllung des eigenen Wesens gleichgesetzt wird (vgl. *SW I* 14f). Im Hintergrund steht dabei die Repressionshypothese, der zufolge Wahrheit diametral zur Macht steht und damit notwendigerweise eine befreiende Funktion hat (vgl. *SW I* 12f). Für Foucault handelt es sich dabei um eine Anreizung zur Diskursproduktion: Das offene Reden über Sexualität wird als politischer Akt der Befreiung angesehen. Durch die Annahme, dass es eine Wahrheit im Subjekt gibt, wird es dazu angehalten, unaufhörlich über sich selbst zu sprechen. Darin entdeckt für Foucault die moderne Form des Geständnisses, durch die "die Macht [...] Individualisierung betreibt" (*SW I* 62).

Festzuhalten ist, dass Foucault mit dem Wechsel der Untersuchungsebene von der Archäologie zur Genealogie die Historizität von Wahrheit und Rationalität explizit herausstellt. Prado weist darauf hin, dass das Standard-Argument gegen diese Historisierung darin besteht, dass diese die Voraussetzungen des eigenen Standpunkts unterwandert.¹²² Darin liegt für ihn aber gerade die Pointe der genealogischen Geschichtsschreibung:

"[...] Foucault's response would be that, of course that is how it appears, if we begin with conception of reason as ahistorical. The result is an impasse, and what we see [...] is that [...] genealogy cannot simply make categorical counterclaims against 'totalizing' history. Genealogy can only offer alternative accounts. *Alterity* is what is central to genealogy, not correctness."¹²³

3.2 "Was ist Kritik?" (1978)

Zwischen *OD* und *WK* liegen zwölf Jahre, in denen sich Foucaults historiographischer Ansatz entscheidend erweitert hat. Neben der im letzten Abschnitt erläuterten Hereinnahme der genealogischen Methode und der Machtanalytik sind es vor allem seine 1977 begonnenen Studien zur Gouvernamentalität als "Verbindung zwischen den Technologien der Beherrschung anderer und den Technologien des Selbst" (*DE IV* 363), die für seine Auffassung von Kritik als Haltung gegenüber Formen der politischen Technologie zentral sind.

¹²² Vgl. Prado 2006: 77.

¹²³ *Ibid.*

3.2.1 Die Gleichsetzung der Moderne mit der Aufklärung

Während in *OD* in Bezug auf Kant das Verhältnis zwischen Kritik und Anthropologie zentral ist, verschiebt sich dies in *WK* dahingehend, dass das Verhältnis zwischen den drei Kritiken und der Aufklärung in den Vordergrund rückt. Laut Djaballah trifft Foucault damit eine Unterscheidung zwischen "the doctrine of the systematic criticism that generated the three *Critiques*, and the popular criticism that determined his approach to responding to the Enlightenment"¹²⁴. Grundlegend ist zunächst, dass Foucault die Aufklärung als "historische[s] Schema unserer Modernität" (*WK* 28) bestimmt im Sinne der Erfahrung einer bestimmte Verschränkung von Rationalität und Macht. In *ÜS* stellt Foucault in Bezug auf die Aufklärung fest, dass diese, "welche die Freiheiten entdeckt hat, [...] auch die Disziplinen erfunden" (*ÜS* 285) hat. Aus Sicht von O'Neal würde diese Feststellung unhaltbar erscheinen, da es den Versuch darstellt, den Widerspruch zwischen zwei unverträglichen Bildern der europäischen Aufklärung aushalten zu wollen:

"The first represents the Enlightenment in terms that echo its own manifestos, as a triumph of reason over superstition, as subjecting supposed authorities to reasoned criticism, as a movement towards human liberty and equality, knowledge and progress. [...] The second picture [...] portrays the very ideals of the Enlightenment as symptoms of spurious rationalism and heedless anthropocentrism, and as heralds of a Godless and disenchanting world where only subjective values are left, and which is ruled by modes of social domination more complete and intrusive than those of the old despotisms."¹²⁵

Laut Koopman besteht die Standard-Interpretation von Foucault in Hinblick auf seine Untersuchung der Disziplinarmacht in *ÜS* darin, ihn alleine dem zweiten Bild, welches O'Neal umreißt, zuzuordnen. Davon ausgehend würde sich Foucaults Auseinandersetzung mit einer möglichen Autonomie des Subjekts als inkonsistent erweisen.¹²⁶ Dieser Interpretation gegenüber hält er fest, dass, indem Foucault statt der Rationalität und der Macht immer nur deren bestimmte historische Ausprägungen untersucht, es die "intertwinement of our power and our freedom" ist, die das Fundament "for elaborating ourselves and our relations to another"¹²⁷ darstellt. Für Foucault stellt in *WK* die Aufklärung den historischen Ausgangspunkt für die gerade von Koopman beschriebene Form von Rationalität, die er als

¹²⁴ Djaballah 2008: 174.

¹²⁵ O'Neal, in Hulme/Jordanova 1990: 186.

¹²⁶ Vgl. Koopman 2010: 547.

¹²⁷ Ebd.: 551.

zentrale historische Determinante der Gegenwart ansieht. Die Aufklärung stellt für ihn den "Formierungsmoment der modernen Menschheit" (WK 28) dar und präsentiert sich dabei als

"eine Periode ohne feste Datierung und mit vielfältigen Eingängen, denn man kann sie ebenso durch die Formierung des Kapitalismus, die Konstituierung der bürgerlichen Welt, die Installierung der staatlichen Systeme, die Gründung der modernen Wissenschaft mitsamt ihren technischen Entsprechungen [...] definieren." (WK 28)

Gleichzeitig sieht er einen zentralen Aspekt der Aufklärung in dem von Kant postulierten individuellen Vollzug des Mündigwerdens. Hier kann eingefügt werden, was in der zitierten Passage ausgeklammert ist: die Aufklärung als "Organisation eines Gegenüber zwischen der Kunst regiert zu werden und der Kunst nicht dermaßen regiert zu werden" (WK 28). Dieses doppelte Verständnis der Aufklärung ist deshalb entscheidend, weil die beiden Momente für Foucault unlöslich miteinander verbunden sind. Kant nimmt dabei eine ambivalente Rolle ein: Foucault stellt einerseits die Vormachtstellung "des Positivismus, des Objektivismus, der Rationalisierung, [...] der Technisierung" (WK 20) in der Moderne als historische Konsequenz der kantischen Kritik dar (vgl. WK 19). Andererseits findet sich für ihn in Kants Aufklärungsaufsatz der Ansatz einer Haltung der Kritik im Sinne der Enttötung.

Diese doppelte Bestimmung der Aufklärung kann auf Foucaults Gouvernementalitätsstudien zurückgeführt werden. Diese stellen für Foucault die "Analyse der Macht" dar, "als Feld strategischer Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen, die auf das Verhalten des oder der anderen zielen und dabei auf ganz unterschiedliche Verfahren oder Techniken zurückgreifen, welche mit der Zeit, der sozialen Gruppe und dem institutionellen Rahmen variieren, in dem sie sich entwickeln" (DE IV 259f). Meines Erachtens ist der Zusammenhang zwischen Foucaults Gouvernementalitätsstudien und seinem Kritikbegriff in zwei Hinsichten grundlegend: Zum einen können diese für Foucault auch als Analyse der "Herrschaft über sich selbst im Zusammenhang mit den Beziehung zu anderen" (DE IV 260) gesehen werden. Zum anderen wird in "Omnes et singulatim" (1978) der Begriff der Staatsräson untersucht, in dem sich das Charakteristikum moderner Staaten dadurch offenbart, dass die "politische Form einer zentralisierten und zentralisierenden Macht" und das Pastorat als "individualisierende Macht" (DE IV 167) ineinander verschränkt sind und damit Individualisierung im Sinne der Produktion von Subjektivitätsformen nur zusammen mit Totalisierung gedacht werden kann (vgl. DE IV 198).

3.2.2 Die Haltung der Kritik

Für Foucault nimmt Kant in Bezug auf die Tradition der Haltung der Kritik eine ambivalente Position ein. Dabei erscheint gleich am Anfang von WK eine Art Dichotomisierung zwischen einem Kant der Kritik und einem Kant der Aufklärung. Im nächsten Schritt findet sich aber zum einen eine Assoziation der Haltung der Kritik mit Kants Auffassung von der Aufklärung und zum anderen die These, dass "*Aufklärung* und Kritik [...] gegeneinander verschoben" (WK 18) sind und damit die Aufklärung als "Problem der Erkenntnis" (WK 30) eingeführt wurde. Dies verweist unter anderem auf die Irrtumstheorie von Kant, derzufolge es keinen absoluten Irrtum, sondern nur partikuläre Irrtümer geben kann. Für Irrlitz ist das deshalb von grundlegender Bedeutung, insofern dieses Theorem "das Gegenstück zum Postulat prinzipiell möglicher universeller Übereinstimmung aller Denkenden"¹²⁸ bildet. Für Foucault folgt daraus eine "Legimitätsprüfung der geschichtlichen Erkenntnisweisen" (WK 30) vor dem Hintergrund einer universalen Rationalität.

Kant bestimmt sein Motto der Aufklärung in dem Aufsatz "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784) auf folgende Weise:

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *sapere aude!* habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." (AA VIII 35)

Foucault interpretiert Kants Appell an den Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, als einen Appell an "jene[n] Mut zum Wissen", der "darin besteht, die Grenzen der Erkenntnis zu erkennen" (WK 18). Hemminger weist darauf hin, dass sich das "*sapere aude!*" in erster Linie auf die Maxime des Selbstdenkens bezieht, in der es darum geht, den subjektiven Willen auf das Sittengesetz zu beziehen.¹²⁹ Kant setzt diese Maxime in "Was heißt: sich im Denken zu orientieren?" (1786) tatsächlich auch mit der Aufklärung gleich:

"Dazu gehört eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen [...]. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei

¹²⁸ Irrlitz 2010: 238.

¹²⁹ Vgl. Hemminger 2004: 178f.

allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen." (AA VIII 146, Fn)

Für Kant kann das freie Denken nur dann seine Autonomie behalten, wenn es regelgeleitet ist. Wenn sich das Denken hingegen der "Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft" (AA VIII 145) ergibt, so unterstellt es sich letzten Endes von außen kommenden Gesetzen. Damit die Autonomie des Denkens auch in seiner Regelgeleitetheit gewährleistet ist, muss es sich selbst die Gesetze geben, denen es folgt (vgl. AA VIII 140). Dabei kommt eine prozedurale Verfahrensweise zum Tragen: Einer nicht verallgemeinerungsfähigen Maxime soll nicht Folge geleistet werden. Für O'Neal wird damit klar, dass erst in der Miteinbeziehung der Öffentlichkeit die normative Wirkung der Kritik auf das Denken begründet werden kann:

"The status of reason is [...] a problem for all of us. It is because we do not have preinscribed standards of reason, but on the contrary a freedom that could lead to anarchy in thought and in action, that we have to find and to follow sharable ways of disciplining thought and action."¹³⁰

Kant reagiert auf diese Problematik mit der Unterscheidung zwischen einem eingeschränkten, privaten und einem freien, öffentlichen Vernunftgebrauch (vgl. AA VIII 37). Kant erfasst damit den Begriff der Öffentlichkeit im Verhältnis zwischen dem Gelehrten und dem Publikum (vgl. AA VIII 37f). Für d'Entrèves reagiert Kant damit auf die Gefahr des Umschlags der Aufklärung in einen anarchischen Zustand:

"His concern [...] was how to preserve social cohesion and political stability once the archaic prejudices and irrational beliefs that sustained the old order were undermined by the demystifying power of critical reason."¹³¹

Für McQuillan liegt der entscheidende Punkt an Kants Auffassung von Aufklärung in der Befreiung aus dem Zustand der Unmündigkeit, die selbst vollzogen werden muss. Damit geht es Kant in der Aufklärung in erster Linie nicht um dasjenige, was kritisiert wird, sondern welche Effekte die Praktik der Kritik selbst für das Denken hat.¹³² An diesem Punkt kann man an das selbsttransformatorische Potential anknüpfen, welches Foucault in der Kritik als Haltung gegeben sieht. Ein entscheidender Unterschied zwischen Kant und Foucault liegt in

¹³⁰ O'Neil, in Hulme/Jordanova 1990: 185.

¹³¹ D'Entrèves 1999: 342.

¹³² Vgl. McQuillan 2012: 70.

dieser Hinsicht darin, dass das Ziel einer "wahre[n] Reform der Denkungsart" (AA VIII 36) für Kant in der Mündigkeit besteht, in deren Rahmen das eigene Handeln allgemein akzeptabel, weil rationalen Standards genügt. In Bezug auf die praktische Vernunft zeigt sich ein solcher rationaler Standard im kategorischen Imperativ – diesen zu befolgen bedeutet für O'Neal "to reject both subservience to 'alien causes' and lawlessness in action"¹³³. Der kategorische Imperativ verweist auf einen idealen sozialen Zusammenhalt – O'Neal hält es für verfehlt, die Autonomie bei Kant im individualistischen Sinn aufzufassen.¹³⁴ Bei Foucault hingegen kann der Zustand der Mündigkeit prinzipiell nicht mehr erreicht werden, da Autonomie nicht isoliert von den Machtstrukturen, in denen sie sich als Widerstand artikuliert, verstanden werden kann.

Dass der Schritt zur Mündigkeit für die meisten Menschen schwer ist, führt Kant unter anderem auf politische Faktoren zurück. Der Zustand der Unmündigkeit impliziert auch bei Kant eine bestimmte soziale Normiertheit, die aber zugleich, d'Entrèves weist darauf hin, eine Kohäsion darstellt, die es in der Überführung zur Mündigkeit zu erhalten gilt. Deshalb bestimmt Kant den privaten Vernunftgebrauch als eingeschränkt und fordert gleichzeitig eine politische Garantie für einen uneingeschränkten öffentlichen Vernunftgebrauch (vgl. AA VIII 38f). Für O'Neal bedeutet der private Vernunftgebrauch, sich einer fremden Autorität zu unterwerfen:

"To act in a role is always in part to submit to relations of authority, so incompletely reasoned. [...] Action in a role cannot be fully reasoned. Its underlying principles cannot be universally adopted."¹³⁵

Eine gesamtgesellschaftliche Mündigkeit ist damit nur durch einen langfristigen Prozess erreichbar. Für Foucault begründet sich die Autonomie des Denkens bei Kant in der Annahme einer universalen Rationalität und macht dies auf folgende Weise deutlich:

"Im Verhältnis zur Aufklärung ist die Kritik für Kant das, was er zum Wissen sagt: Weißt du auch, wie weit du wissen kannst? [...] Die Kritik also wird sagen: um unsere Freiheit geht es weniger in dem, was wir mit mehr oder weniger Mut unternehmen als vielmehr in der Idee, die wir uns von unserer Erkenntnis und ihren Grenzen machen, und folglich braucht man sich nicht von einem anderen ‚Gehorcht!‘ sagen lassen, um das Prinzip der Autonomie zu entdecken,

¹³³ O'Neal, in Hulme/Jordanova 1990: 192.

¹³⁴ Vgl. ebd.: 193.

¹³⁵ Ebd.: 196.

vielmehr hat man sich von seiner eigenen Erkenntnis eine richtige Idee zu machen. Dann wird das ‚Gehorcht!‘ auf der Autonomie selbst gegründet sein.“ (WK 17f)

Der Rückgang auf die Autonomie des Denkens bildet für Foucault den ersten der beiden Aspekte, welche er in Kants Auffassung der Aufklärung sieht und sich im Appell an das Selbstdenken überschneidet. Der zweite Aspekt stellt der Vollzug des Mündigwerdens dar, den jede/r für sich selbst vollbringen muss. Damit wirkt der Verweis von Hemminger darauf, dass Kant sich mit dem Appell an das Selbstdenken eigentlich an die praktische und nicht an die theoretische Vernunft wendet, etwas irreführend. Denn auch wenn dem zuzustimmen ist, erweist sich Foucaults Interpretation dieses Appells als Mut, die eigenen Grenzen der Erkenntnis zu erkennen, nicht als haltlos, da er damit auf jene universalen rationalen Standards verweist, denen bei Kant die autonome Bestimmung des Willens zugrundeliegt.

Für Foucault formiert sich die Haltung der Kritik als Widerstand gegen Formen von Gouvernamentalität. Geschichtlich bezieht er diese auf die Pastormacht zurück, die im 15. Jahrhundert eine Säkularisierung erfahren und den "historischen Prozeß der Regierbarmachung der Gesellschaft" (WK 15) initiiert hat. Diese Haltung der Kritik ist von der Frage bestimmt, "[w]ie es möglich ist, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird" (WK 11f). Damit wird deutlich, dass für Foucault die Haltung der Kritik nicht als universale Entunterwerfung gelesen werden kann, sondern, so Lemke, dass jede Kritik auf das reagieren muss, "that constitutes the historical present" und dass "each form of contestation must negotiate with the norms available even in rejecting them"¹³⁶. Dies ergibt eine grundlegende Dynamik: Es kann für das Subjekt der Kritik keine rationalen Kriterien geben, die unabhängig und neutral sind vom dem zu Kritisierenden. Die Internalisierung von Kritik findet bei Kant auf der Ebene einer universalen Vernunft statt. Bei Foucault hingegen sind Subjekt und Objekt der Kritik durch eine bestimmte Form von Rationalität, die sich in einem praktischen System realisiert und "durch kein Apriori vorgeschrieben war" (WK 34), bedingt. Die Internalisierung der Kritik sieht Butler bei Foucault darin, dass die Infragestellung einer bestimmten Form von Rationalität nicht bedeutet, "that we are [...] outside reason but only that we are outside one set of conventions by which reason [...] has been circumscribed"¹³⁷. Foucault versteht unter der Entunterwerfung "die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die

¹³⁶ Lemke 2011: 33.

¹³⁷ Butler, in de Boer/Sondegger 2012: 23.

Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin" (WK 15) und dadurch ein bestimmtes Risiko auf sich nimmt. Er spricht in diesem Zusammenhang von der "kritischen Haltung als Tugend" (WK 9). Darin spiegelt sich die für Foucault zentrale Verbindung zwischen der Aktivität der Kritik und den dadurch sich freisetzenden Effekten, die auf das Subjekt der Kritik zurückwirken, aber nicht mehr wie bei Kant in Bezug auf eine ideal gedachte Intersubjektivität bezogen sind.

Foucault entwirft ausgehend von der Haltung der Kritik eine "historisch-philosophische" (WK 26) Praktik, durch die eine Selbstransformation des Subjekts, welches die "Frage nach den Beziehungen zwischen den Rationalitätsstrukturen des wahren Diskurses und den daran geknüpften Unterwerfungsmechanismen" (WK 26) stellt, hervorgerufen werden soll. Es geht damit um eine bestimmte Art der Befragung historisch bedingter, spezifischer Formen von Rationalität, die sich in Institutionen realisieren, und damit der damit verbundenen Normen, die dem Subjekt nicht nur auferlegt sind, sondern in seiner Form festlegen. Foucault legt in WK das Augenmerk auf die "Entsubjektivierung" (WK 27), die vor dem Hintergrund der Subjektproduktion durch die Simultanität von Unterwerfung und Vergegenständlichung verstanden werden muss. Worauf kritisch zurückgefragt werden muss und was für Foucault selbst die Frage der Aufklärung darstellt, sind "die Beziehungen der Mächte, der Wahrheit und des Subjekts" (WK 29).

Ausgehend von dieser Frage entwickelt er den Ansatz der "Ereignishaftmachung" (WK 30f), der sich als Zusammenspiel von Archäologie, Genealogie und Strategie zeigt (vgl. WK 39). Intendiert ist Entsubstantialisierung praktischer Systeme durch den Aufweis "ihrer Singularität als Effekt [...] von Beziehungen, die sich immer wieder löshaken" (WK 38). Er nimmt in Bezug auf diese eine Position zweiter Ordnung ein, um die Perspektive der Legitimierung (mit der Leitdifferenz wahr/falsch) zu umgehen (vgl. WK 34) und um die kausalen Verknüpfungen in ihrer vollen Komplexität darstellen zu können (vgl. WK 36f). Dabei werden von Foucault Archäologie und Genealogie in ein bestimmtes Verhältnis gebracht, welches Koopman auf folgende Weise charakterisiert:

"An archaeology excavates or neutralizes constraints as they are composed along a single vector or pathway of practice [...]), whilst a genealogy traces these constraints as they are contingently formed at the complex intersection of multiple vectors or pathways of practice [...]." ¹³⁸

¹³⁸ Koopman 2010: 112.

Durch dieses Zusammenspiel soll die strategische Ebene als "Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung" (WK 39) sichtbar werden. Indem durch die Archäologie die Kriterien der Akzeptabilität von diskursiven Praktiken aufgewiesen werden, wird zugleich in deren Überschneidung mit nicht-diskursiven Praktiken deren grundsätzliche Willkürlichkeit sichtbar, die den Gegenstand einer genealogischen Geschichtsschreibung bildet. Laut Prado ist für die Entsubjektivierung die Genealogie zentral, insofern es durch sie erschwert wird, "to impose a grand synthesis on the past or to see the present as the product of an inexorable progression"¹³⁹.

Die grundlegende Frage, die sich für Foucault hinsichtlich des strategischen Felds stellt, ist, wie die von ihnen ausgehenden Zwangswirkungen *innerhalb* dieses Felds umgekehrt werden können (vgl. WK 41). Taylor merkt in Bezug auf *SW I* an, dass Foucaults Aufdecken der Repressionshypothese eine Strategie der Entlarvung darstellt, von der man befreiende Effekte erwarten könnte, Foucault genau diese aber vehement verneint:

"Durch die Befreiung, nach der wir streben, glauben wir einer entsprechend dem alten Modell aufgefaßten Macht zu entrinnen. Tatsächlich jedoch leben wir unter einer Macht neuen Typs, und der entgehen wir nicht; im Gegenteil, wir spielen ihr Spiel, nehmen die Gestalt an, die sie für uns modelliert hat. Sie kettet uns dauerhaft an das ‚Sexualitätsdispositiv‘."¹⁴⁰

Taylor ist darin Recht zu geben, dass es bei Foucault keine Befreiung durch die Wahrheit geben kann. Ich werde im nächsten Kapitel zeigen, dass für ihn die diskursimmanente Auffassung von Wahrheit auch in Bezug auf die ethische Selbstkonstitution des Subjekts zentral ist.

3.3 Problematisierung und Selbstkonstitution

Im Modell der Problematisierung reflektiert sich Foucaults Wende zur Ethik, welche ich anhand des Begriffs der Erfahrung darstellen möchte. Die Untersuchung der geschichtlichen Erfahrung des Sexualitätsdispositivs in *SW I* zeigt, dass sich das Subjekt *selbst* eine Wahrheit zuschreibt, wenngleich dieser Akt noch als Effekt des Sexualitätsdispositivs dargestellt wird. Mit dem zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit*¹⁴¹ (1984) kommt es hier zu einer signifikanten Veränderung, da Foucault nun den Akt der Selbstanerkennung als eigenen Typ

¹³⁹ Prado 2006: 78.

¹⁴⁰ Taylor 1992: 203.

¹⁴¹ Im Folgenden mit *SW II* abgekürzt.

von Erfahrung im Sinne eines ethischen Selbstbezugs einführt. Der Begriff der Erfahrung erhält dadurch eine Ambivalenz, insofern Foucault diesen gleichzeitig auf objektiver Ebene als Korrelation "zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen" (SW II 10) auffasst.

Foucaults Unterscheidung zwischen einer subjektiven und einer objektiven Erfahrung erscheint zunächst dichotom, insofern er mit ersterer explizit das Moment der Anerkennung verbindet. Im Vorwort von *SW II* spricht er aber davon, dass sich in der Moderne "eine ‚Erfahrung‘ konstituiert hat, die die Individuen dazu brachte, sich als Subjekte einer ‚Sexualität‘ anzuerkennen, die in sehr verschiedene Erkenntnisbereiche mündet *und* sich an ein System von Regeln und Zwängen anschließt" (SW II 10, Kursivsetzung d.V.).

Foucault versucht mit dem Begriff der Problematisierung die Möglichkeit der Reflexion auf die Verschränkung von subjektiver Erfahrung (im Sinne eines Selbstverhältnisses) und objektiver Erfahrung (im Sinne einer passiven Konstituiertheit) zu erfassen. Das Denken kann sich ebensowenig wie das Subjekt von den praktischen Strukturen, in die es eingelassen ist, isolieren. Problematisierung bedeutet für Foucault

"nicht die Darstellung eines zuvor existierenden Objekts, genauso wenig aber auch die Erschaffung eines nicht existierenden Objekts durch den Diskurs. Die Gesamtheit der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken lässt etwas in das Spiel des Wahren und des Falschen eintreten und konstituiert es als Objekt für das Denken (sei es in der Form der moralischen Reflexion, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der politischen Analyse [...])." (DE IV 826)

Die Problematisierung verweist laut Deacon nicht auf eine vorausgesetzte "relation between thought and world or between the analysis and what is being analyzed", sondern auf die "practical conditions that make something into an object of knowledge"¹⁴². Die Problematisierung kann damit vom Problematisierten nicht getrennt werden und entsteht als Reaktion auf eine bestimmte Situation:

"[...] damit ein Handlungsbereich und ein Verhalten ins Feld des Denkens eintritt, [muss] eine gewisse Anzahl von Faktoren ihn oder es unsicher gemacht, ihm seine Vertrautheit genommen oder in dessen Umfeld eine gewisse Anzahl von Schwierigkeiten hervorgerufen haben. Diese Elemente unterliegen sozialen, ökonomischen oder politischen Prozessen. Aber sie spielen darin

¹⁴² Deacon 2000: 131.

nur eine Rolle als Hinweis. Sie können existieren und ihre Aktion über [...] lange Zeit hinweg ausüben, bevor es zu einer wirklichen Problematisierung kommt." (DE IV 732)

Das Denken ist für Foucault einerseits "die Freiheit gegenüber dem, was man tut, die Bewegung, durch die man sich davon loslöst" (DE IV 732) und hat andererseits einen dezidierten Antwortcharakter. Wie sich diese beiden Momente genau zueinander verhalten, ist für Foucault nicht allgemein beantwortbar, sondern bestimmten historischen Prozessen geschuldet, die aber, wie er betont, nicht im Sinne einer Kausalkraft auf die Herausbildung von Problematisierungen wirken. Foucault geht es um die kontingente Geschichte des Denkens, die sich als Wechselspiel zwischen der Realisierung bestimmter Formen von Rationalität und der Reflexion darauf zeigt. In Bezug darauf spielt der Begriff des Wahrheitsspiels eine wesentliche Rolle:

"Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken, wenn er sich als Irren wahrnimmt, wenn er sich als Kranken betrachtet, wenn er sich als lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen reflektiert, wenn er sich als Kriminellen beurteilt und bestraft? Anhand welcher Wahrheitsspiele hat sich das Menschenwesen als Begehrensmensch erkannt und anerkannt?" (SW II 13)

Mit dem Begriff des Wahrheitsspiels möchte Foucault "die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich [...], durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt" (SW II 12), untersuchen. Foucault verändert nicht seine Auffassung von Wahrheit als nicht-relational und diskursimmanent, sondern berücksichtigt deren Auswirkung auf die Subjektivität. Für Han stellt sich die damit verbundene Spannung auf folgende Weise dar:

"On the one hand, the subject appears as autonomous, as the source of problematizations of what he is and as a free actor in the practices through which he transforms himself. On the other, he is shown by genealogical analyses to be inserted into a set of relations of power and practices that are subjecting to various degrees, and that define the very conditions of the possibility of the constitution of self."¹⁴³

Für Han ist es deshalb nicht entscheidbar, ob das Subjekt bei Foucault "is constrained or constituted"¹⁴⁴. Meines Erachtens muss in diesem Punkt Koopman Recht gegeben werden, für den diese Widersprüchlichkeit genau das trifft, worauf Foucault in Bezug auf die Moderne

¹⁴³ Han 2002: 185.

¹⁴⁴ Ebd.: 172.

aufmerksam machen möchte.¹⁴⁵ Das Wahrheitsspiel bildet damit den unübersteigbaren Rahmen für die Selbstkonstitution, da diese nicht ohne korrespondierende Objektivierungsprozesse vollzogen werden kann.

In *Die Hermeneutik des Subjekts*¹⁴⁶ (1982) stellt Foucault die Erfahrung der Subjektivierung/Objektivierung in Bezug auf die Geschichte des Verhältnisses zwischen Selbstsorge und Selbsterkenntnis dar. Seine These lautet, dass das moderne Subjektivitätsdispositiv von Unterwerfung und Vergegenständlichung gekennzeichnet ist und sich damit die Frage des Subjekts vom Gesetz und der Selbsterkenntnis her stellt (vgl. HS 392). Sein Vorhaben besteht darin, eine Ethik des Selbst als diejenige Bestimmung des Subjekts zu begründen, die die Notwendigkeit der Selbsttransformation beinhaltet, da es für ihn "keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstands gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner selbst zu sich" (HS 313).

Ausgehend vom Platonismus stellt Foucault die Frage, weshalb das Subjekt durch die Selbstsorge veranlasst ist, in eine Beziehung zur Wahrheit zu treten. Foucaults These in *HS* lautet, dass die Selbsterkenntnis ursprünglich von der Selbstsorge getragen war, die die "Grundlage für ein höchst dichtes und fruchtbares Ensemble von Begriffen, Praktiken, Seinsweisen, Existenzformen [...] abgegeben hat" (HS 28). Die Funktion der antiken Selbsttechniken liegt für Foucault in der "*Bestimmung der ethischen Substanz*", das heißt in der "Art und Weise, in der das Individuum diesen oder jenen Teil seiner selbst als Hauptstoff seines moralischen Verhaltens konstituieren soll" (SW II 37). Entscheidend ist dabei Foucaults Unterscheidung zwischen dem Moralcode "als Ensemble von Werten und Handlungsregeln" und der Ethik als "das wirkliche Verhalten der Individuen in ihrem Verhältnis zu den Regeln und Werten" (SW II 36).

Foucault zeigt im letzten Kapitel von *SW II*, auf welche Weise bei Platon sich das Subjekt in seiner Selbstkonstitution zur Wahrheit in Beziehung setzt und es damit zu einer entscheidenden Transformation in der Konzeption des Selbstverhältnisses des Subjekts kommt. Der Begriff der Wahrheit spielt dabei eine konstitutive Rolle in Bezug auf die wahrhaftige Liebe (vgl. SW II 294). Durch diese soll „durch die Erscheinungen des Objekts hindurch Bezug zur Wahrheit“ (SW II 302) hergestellt werden. Daraus ergibt sich auch ein verändertes Verhältnis zwischen dem aktiven Subjekt der Liebe und dem Geliebten, da "sich

¹⁴⁵ Vgl. Koopman 2010: 554f.

¹⁴⁶ Im Folgenden mit *HS* abgekürzt.

die beiden Liebenden nur treffen [können], sofern auch der Geliebte durch die Kraft desselben Eros zum Wahren getragen wurde" (SW II 303). Foucault möchte damit den aktiven Prozess der Selbstanerkennung herausarbeiten, der sich aus dem veränderten Verständnis von Liebe entwickelt:

„Um sich um sich selbst zu sorgen, muß man sich selbst erkennen; um sich selbst zu erkennen, muß man sich in einem Element betrachten, das einem gleich ist; in diesem Element muß man das anschauen, was das Prinzip von Wissen und Erkenntnis ist; und dieses Prinzip von Wissen und Erkenntnis ist das göttliche Element.“ (HS 100)

Gleichzeitig besteht die Selbstsorge neben diesem Moment der Selbsterkenntnis in der

„Kenntnis einer bestimmten Anzahl von Verhaltensregeln oder von Prinzipien, die zugleich Wahrheiten und Vorschriften sind. Sich um sich selbst zu sorgen heißt, sich mit diesen Wahrheiten auszurüsten: Dies ist der Punkt, an dem die Ethik mit dem Spiel der Wahrheit verknüpft ist.“ (DE IV 881)

Dadurch ergibt sich zwischen der Selbstsorge und der Selbsterkenntnis eine gleichwertige, zirkuläre Beziehung, die Foucault in *HS* als jenes Subjektivitätsdispositiv bezeichnet, in dem der Zugang zur Wahrheit mit einer Transformation des eigenen Seins korrespondiert und in dem sich die Philosophie als Geistigkeit zeigt:

"Inwiefern wird das Subjekt dadurch, daß es das Wahre erkennt, sagt, diesem gemäß handelt und es einübt, dazu befähigt, nicht nur zu handeln, wie es zu handeln hat, sondern auch zu sein, wie es zu sein hat und wie es sein will." (HS 391)

Foucault konstatiert eine "grundlegende Ungleichartigkeit" (HS 391) zwischen der antiken und der modernen Auffassung des Verhältnisses von Subjektivierung und Objektivierung. Die Asketik zeigt sich für ihn ursprünglich nicht als "Auswirkung der Unterwerfung unter ein Gesetz" sondern als eine "Wahrheitspraxis" (HS 389). Die daraus resultierende Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit dient zur Ausbildung eines "erfüllten und unabhängigen Selbstbezugs" (HS 401):

"[...] Die *askesis* gewährleistet [...], daß Wahr-Sprechen – ans Subjekt gerichtetes Wahr-Sprechen – zu einer Seinsweise des Subjekts wird. Die *askesis* macht aus dem Wahr-Sprechen eine Seinsweise des Subjekts." (HS 401)

Im Rahmen dieses Subjektivitätsdispositivs geht es zum einen, auf der ontologischen Ebene, um die Selbstanerkennung des Individuums als intelligibler Seele. Han begreift das Novum des Platonismus in der Idee, "that the constitution of the self entails a recognition which, by denying individual differences, makes the truth of the subject inseparable from knowledge of the general"¹⁴⁷. Diese Art der Selbstanerkennung führt zu einer entsprechenden Bestimmung der eigenen ethischen Substanz. Die Funktion der Askese besteht darin, "eine angemessene, umfassende und vollendete Selbstbeziehung herzustellen" (HS 405). Auf dialogischer Ebene mit der Parrhesia um eine Wahrheitspraktik, in welcher die Adäquation zwischen dem Sein und dem Diskurs des Subjekts sichtbar werden kann (vgl. HS 405).

Auf die Parrhesia möchte ich kurz eingehen, da sie für Foucault das Grundschema für die Haltung der Kritik darstellt. In seinen Vorlesungen von 1981 bis 1984 versucht er, die Genealogie der Parrhesia als bestimmte Form des Wahrheitsspiels darzustellen. Foucault charakterisiert die Parrhesia grundlegend als "freimütige[s]" (MW 14) Sprechen. Der Begriff der Parrhesia kommt ursprünglich aus einem politischen Kontext (vgl. MW 23) und wird in Folge auf die Selbstsorge im Rahmen der Selbstkonstitution durch Zugang zur Wahrheit bezogen, durch die aber gleichzeitig die politische Funktion der Parrhesia auf veränderte Weise aufrechterhalten wird. Das freimütige Sprechen kann sich nur innerhalb eines parrhesiastischen Spiels vollziehen:

"Denn wenn der Parrhesiast wirklich derjenige ist, der das Risiko eingeht, seine Beziehung zum anderen und sogar seine eigene Existenz in Frage zu stellen, indem er die Wahrheit sagt [...], dann [muß] derjenige, dem diese Wahrheit gesagt wird [...], wenn er die Rolle spielen will, die ihm der Parrhesiast vorschlägt, indem er ihm die Wahrheit sagt, sie akzeptieren, wie verletzend sie [...] auch sein mag." (MW 28f)

Der Wahrheitsbegriff, der bei der Parrhesia zur Geltung kommt, ist damit derjenige eines ethisch-politischen Akts, die einen "Mut [erfordert], dessen Minimalform darin besteht, daß der Parrhesiast immer Gefahr läuft, diese Beziehung zu untergraben, die die Bedingung der Möglichkeit seiner Rede ist" (MW 27). Das freimütige Sprechen innerhalb des parrhesiastischen Spiels artikuliert sich damit als dasjenige, "wodurch sich das Subjekt selbst an die Aussage, an die Äußerung und an die Konsequenzen dieser Aussage und dieser Äußerung bindet" (MW 95). Das Subjekt hält durch den Akt des Wahrsagens einen gefährlichen Diskurs, der Effekte freisetzt, die auf das Sein des Selbst zurückwirken und es

¹⁴⁷ Han 2002: 178.

transformieren. Dadurch eröffnet sich eine Verknüpfung des "moralischen Subjekt[s] mit der Frage nach dem wahren Diskurs, durch den sich dieses moralische Subjekt konstituiert, und mit den Machtverhältnissen, in denen sich dieses Subjekt bildet" (MW 98).

3.4 "Was ist Aufklärung?" (1984)

Foucault stellt in seiner Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der Anderen*¹⁴⁸ von 1982-1983 seine Genealogie der Parrhesia vor. Ich habe am Ende des letzten Abschnitts versucht, das Modell der freimütigen Rede kurz zu umreißen. Bemerkenswerterweise widmet Foucault die erste Vorlesungseinheit der Interpretation von Kants Aufklärungsaufsatz. Seine These lautet, dass Kants Auffassung von Aufklärung "nicht auf das 18. Jahrhundert oder [...] auf den Prozeß der Aufklärung beschränkt geblieben ist", sondern "seit zwei Jahrhunderten auf eine lange Geschichte zurückblickt" (RSA 31). Die Verbindungslinie von Kant zurück in die Antike lässt sich für ihn durch die Parrhesia ziehen. Für Foucault beinhaltet die Geschichte der Parrhesia zwei prägende Momente: Zum einen kommt es durch die christliche Hermeneutik der Begierde zu einer Aneignung der Selbstsorge. Die Zirkularität zwischen Wahrheitszugang und Selbsttransformation bleibt erhalten, dient nun aber der Selbstentsagung des Subjekts. Die Selbsterkenntnis richtet sich auf die Innerlichkeit des Subjekts, die es durch die Methode des Geständnisses zu explizieren gilt (vgl. DE IV 990). Zum anderen kommt es für Foucault durch die Epistemologie von Descartes zu einer völligen Ausblendung der Selbstsorge, da die Struktur der Subjektivität durch das Leitkriterium der Evidenz so konzipiert ist, dass der Zugang zur Wahrheit prinzipiell von Anfang an gegeben ist und damit das Moment der Selbsttransformation entfällt (vgl. HS 31, 362). Ich möchte damit die Problematik andeuten, die den Hintergrund für Foucaults Vorhaben bildet, gegenüber dem modernen, juristisch geprägten Subjektivitätsdispositiv die Selbsttechniken zu rehabilitieren, die sich auf dem parrhiastischen Verständnis des Wahrheitsspiels begründen.

3.4.1 Die Haltung der Modernität

Foucault nähert sich in WA dem Thema der Aufklärung auf eine Weise, die in WK nur angedeutet bleibt. Foucault stellt die Frage nach der Aufklärung als Ereignis, das "zum Teil zumindest bestimmend ist für das, was wir heute sind, was wir heute denken und was wir heute tun" (DE IV 687). Etwas als Ereignis zu analysieren, bedeutet für ihn, "die

¹⁴⁸ Im Folgenden mit *RSA* abgekürzt.

Zusammenhänge, die Zusammentreffen, Unterstützungen, Blockaden, Kraftspiele, Strategien usw. wiederzufinden, die zu einem bestimmten Zeitpunkt dasjenige formierten, das anschließend als Evidenz, Universalität oder Notwendigkeit fungieren sollte" (DE IV 30). Die erste Verschiebung, die dabei bemerkbar ist, besteht in der Verabschiedung des Epochenbegriffs der Moderne. Stattdessen spricht Foucault von der "Haltung der Modernität" (DE IV 698). Dies verweist auf die Haltung der Kritik in WK und deren selbsttransformatorisches Potential zurück. Unter dem Begriff der Haltung versteht Foucault

"einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird, und schließlich eine Art und Weise zu denken und zu fühlen, und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt. Ein wenig sicherlich wie das, was die Griechen einen *ethos* nannten." (DE IV 695)

Die Assoziation der Haltung mit dem Ethos verweist auf das Moment der Selbstsorge. In *HS* nimmt Kant dazu wiederum eine ambivalente Haltung ein: Einerseits spricht Foucault ihm den Vollzug der von Descartes begonnenen Epistemologisierung durch die kritische Wende zu, andererseits aber auch, im Rahmen der praktischen Vernunft, eine Wiederaufnahme der Frage nach der Selbstsorge. Foucault verweist 1984 in einem Interview darauf, dass Kant mit der Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen durch prozedurale Rationalitätsverfahren die Frage nach der ethischen Selbstführung stellt und damit "das Subjekt nicht einfach gegeben [ist], sondern in einem Selbstverhältnis [...] konstituiert" (DE IV 776) werden muss.

Ich möchte zunächst zeigen, wie Foucault zur Haltung der Modernität kommt. Wenn Foucault die Aufklärung als Ereignis auffasst, so wird dadurch klar, dass er diese zwar noch mit bestimmten geschichtlichen Prozessen verknüpft, aber nicht mehr im Sinne *der* Aufklärung auffasst. Stattdessen sieht Foucault nun das Bestimmende der Aufklärung in der Frage nach dem Teil der Gegenwart, der als "Träger oder Ausdruck eines Prozesses" fruchtbar gemacht werden kann, "der das Denken, die Erkenntnis und die Philosophie betrifft" (RSA 28). Damit problematisiert Foucault die Moderne und ermöglicht zugleich eine "Genealogie [...] der Moderne als Frage" (RSA 30). Wie im vorigen Abschnitt dargestellt, haben Problematisierungen für Foucault einen dezidierten Antwortcharakter. Was Foucault damit vollziehen möchte, ist eine Kritik der Aufklärung, die zugleich deren Selbstkritik darstellt:

"Wir müssen versuchen, die Analyse unserer selbst als geschichtlich zu einem gewissen Teil durch die *Aufklärung* bestimmter Wesen durchzuführen. Was eine Reihe historischer Untersuchungen impliziert, die so genau wie möglich sein müssen: Und diese Untersuchungen werden nicht rückblickend auf den 'wesentlichen' Rationalitätskern hin ausgerichtet sein, den man in der *Aufklärung* vorfinden kann und den man [...] bewahren sollte; sie werden auf die 'aktuellen Grenzen des Notwendigen' hin ausgerichtet sein: das heißt auf das hin, was für die Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte nicht oder nicht mehr unerlässlich ist." (DE IV 699f)

Eine zentrale Schwierigkeit in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit Kant besteht für Allen in der Beantwortung der Frage, ob Kants kritischer Ansatz durch Foucaults Transformation in bestimmter Weise weitergeführt oder negiert wird.¹⁴⁹ Bezieht man diese Frage auf WA, so ergibt sich die Schwierigkeit, dass sich Foucault hinsichtlich der Haltung der Modernität nicht nur auf Kant, sondern auch auf Baudelaire bezieht. Auf diese beiden Auseinandersetzungen gehe ich im Folgenden ein.

Als wichtiger Aspekt erscheint, dass Foucault in Kants Aufklärungsaufsatz den "Aufriß" (DE IV 694) der Haltung der Modernität sieht. Diese Skizzierung führt er auf einen Aspekt zurück, der mit seiner Auffassung der Aufklärung als Ereignis eng verbunden ist: die philosophische Reflexion auf die Gegenwart. Für Foucault betrifft Kants negative Bestimmung der Aufklärung als Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit die

"reine Aktualität. Er sucht nicht die Gegenwart von einer Totalität oder einer zukünftigen Vollendung zu verstehen. Er sucht einen Unterschied: Welchen Unterschied führt sie heute gegenüber gestern ein?" (DE IV 689)

In *RSA* merkt Foucault an, dass mit Kant "die Philosophie [...] zum Erscheinungsort ihrer eigenen Diskursgegenwart wird, einer Gegenwart, die sie als Ereignis befragt, [...] dessen philosophischen Sinn, Wert und Einzigartigkeit sie aussprechen und in dem sie zugleich ihre eigene Existenzberechtigung und die Grundlage dessen, was sie sagt, sein soll" (*RSA* 28). Der philosophische Diskurs erscheint damit für Foucault bei Kant zum ersten Mal im Bewusstsein ihres Antwortcharakters auf eine kulturelle Gesamtsituation (vgl. *RSA* 29).

Foucault stellt die Frage der Aktualität den geschichtsphilosophischen Aufsätzen von Kant gegenüber, die sich mit der Problematik nach der inneren Zweckmäßigkeit der Geschichte

¹⁴⁹ Vgl. Allen 2003: 183.

auseinandersetzen (vgl. DE IV 694). Die Aufklärung erscheint für ihn damit zugleich als sich objektiv vollziehender, zweckmäßiger Prozess der Menschheit und als Aufforderung an jeden Einzelnen, mündig zu werden. Aus Foucaults Sicht erkennt Kant eine objektive Struktur an, die zugleich auf die Frage der Selbstkonstitution des Subjekts verweist. Für Foucault zeichnet sich damit in seiner Reflexion auf das Verhältnis von Kants Kritiken sowie seinen Aufsätzen zur Aufklärung und Geschichte eine Struktur ab, in welcher ein parrhesiastisches Wahrsagen eingebettet ist. Hendricks ist der Ansicht, dass für Foucault zudem Kant selbst in seinem Aufklärungsaufsatz als Parrhesiast auftritt, "insofar as he acknowledges that part of his role as a philosopher is to address the particular political situation in the present"¹⁵⁰. Worauf Hendricks hier verweist, ist Kants Reflexion darüber, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit es eine politische Garantie für den freien Vernunftgebrauch geben kann. Kant in Bezug auf die Frage der Aufklärung als Parrhesiasten zu bestimmen, kann damit als eine grundlegende Verschiebung zu jenen Lesarten verstanden werden, die das Hauptgewicht darauf legen, dass es Kant in der Institutionenkritik vor allem um das transformierende Potential der Kritik hinsichtlich der Ausbildung des Selbstdenkens geht.

Das Postulat der Befreiung aus der Unmündigkeit ist damit zugleich ein Prozess der Menschheit und jedes einzelnen Subjekts. Trotz der durch ihn vollzogenen Epistemologisierung der Philosophie kann die Frage nach der Selbstkonstitution auf neue Weise gestellt werden. Genau darin liegt meines Erachtens für Foucault Kants Aufriss der Haltung der Modernität: eine Ontologie der Gegenwart, die sich auf einer Analytik der Wahrheit als Frage nach den Bedingungen wahrer Erkenntnis (vgl. DE IV 847) begründet.¹⁵¹ Für Kant nimmt die Kritik neben ihrer negativen Funktion der Bestimmung der Erkenntnisgrenzen (die eine dialektische Geschichte der Vernunft beinhaltet) zugleich die positive Funktion ein, eine neue Art von Metaphysik im Sinne einer moralischen Selbstbestimmung zu ermöglichen. Diese Verschränkung beschreibt Norris als

"commitment to a notion of critique that, on the one hand, takes rise in response to certain highly specific historical conditions, while on the other hand claiming to transcend those conditions through an exercise of the human faculties [...] deduced a priori as a matter of timeless, self-evident truth."¹⁵²

¹⁵⁰ Hendricks, in de Boer/Sonderegger 2012: 222.

¹⁵¹ Vgl. Hendricks 2008: 366.

¹⁵² Norris, in Gutting 1994: 168.

Norris interpretiert diese Verschränkung als Spannung. Eine solche Leseweise findet sich bei Foucault in Ansätzen noch in WK, wo er sich auf Kant in Bezug auf das Verhältnis von Kants Kritik und Aufklärung fast ausschließlich in Hinblick auf seine historischen Konsequenzen richtet (vgl. WK 29f), während komplementär dazu in WA dieses Verhältnis weitgehend unabhängig von seinen historischen Konsequenzen erörtert wird (vgl. DE IV 693f). Foucault nimmt damit scheinbar eine neutrale Haltung gegenüber der kantischen Kritik ein. Meines Erachtens zeigt sich darin Foucaults Anerkennung des kantischen Projekts als philosophisches Paradigma der Moderne.

Was Foucault als formale Struktur von Kant übernimmt, ist die "Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie" (DE IV 702). Neben der Reflexion auf die Aktualität bildet diese Praktik für ihn das zweite Novum, welches bei Kant zu finden ist. Damit hat Foucault zwei Achsen zur Verfügung, auf welcher er Baudelaires und seine eigene Haltung der Modernität auftragen kann.

Für Foucault erfährt die Analytik der Wahrheit nach Kant eine Verselbständigung, die schlussendlich in der "'Erpressung' zur *Aufklärung*" (DE IV 699) mündet. Darunter versteht er die Beschränkung auf die Alternativen Rationalität und Irrationalität. Owen interpretiert Foucaults Zurückweisung der so verstandenen Aufklärung als „refusal to accept enlightenment as the project of striving to reconcile the real and the ideal through the lawful use of reason“¹⁵³. Was Foucault durch seine reflexive Haltung in den Blick bekommen möchte, ist das "System der Aktualität" (DE IV 703) und damit die historischen Grenzen der Gegenwart. Foucault unterscheidet in WK in Bezug auf Kants Aufklärung zwei Aspekte: den individuellen Vollzug des Mündigwerdens und den Rückgang auf eine autonome Vernunft, durch die die Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen überprüft werden kann. Während er den ersten Aspekt mit seiner eigenen Auffassung von Kritik als Haltung in Verbindung bringt, geht er zum zweiten auf Abstand. Laut Norris liest Foucault Kants Kritik "as marked through and through by this error of mistaking culture-specific for a priori valid truth-claims"¹⁵⁴ und Kants Aufklärung als "just one of those manifold discursive paradigms, those shifting orders of language or representation that make up the structural genealogy of Western reason"¹⁵⁵. Ich stimme diesen Thesen von Norris zu, möchte aber andererseits anmerken, dass Foucaults Verhältnis zu Kant und Aufklärung von einer grundlegenden Ambivalenz geprägt ist, da die

¹⁵³ Owen, in Ashenden/Owen 1999: 30.

¹⁵⁴ Norris, in Gutting 1994: 169.

¹⁵⁵ Ebd.: 168.

Frage der Mündigkeit nur vor dem Hintergrund einer autonomen Vernunft gestellt werden kann, die gleichzeitig die Notwendigkeit aufwirft, die Grenzen der Erkenntnis zu bestimmen. Die Illegitimität der Universalisierung historisch bedingter Formen von Rationalität konnte erst mit den historischen Konsequenzen sichtbar werden, die die kantische Kritik hervorgebracht hat. Diese Konsequenzen führen zum einen zur Instrumentalisierung der Vernunft und damit zur Dialektik der Aufklärung, zum anderen in der Ausbildung des Bewusstseins der Historizität des eigenen Standorts.

Die Aufklärung bildet für Foucault eine "Gesamtheit politischer, ökonomischer, sozialer, institutioneller und kultureller Ereignisse" (DE IV 699). Bei Kant sieht er die entscheidende philosophische Reflexion auf diese Ereignisse, die nicht auf die Programmatik der Aufklärung hinausläuft, sondern die Frage nach der Aufklärung auf eine Weise beantwortet, dass sie für Foucault für die Reflexion auf die "moderne Seinsweise" (HS 25) aufgenommen werden kann. Dabei scheinen mir zwei Aspekte zentral zu sein, die Foucault von Kant mitnimmt: die Einstellung zur Grenze (die sich in der kritischen Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis und im Postulat des Ausgangs aus der Unmündigkeit artikuliert) und die Reflexion auf die Aktualität des eigenen Unternehmens (in welcher der Prozess der Aufklärung als Verknüpfung der gesamtgesellschaftlich-historischen mit der subjektiv-individuellen Ebene thematisiert wird).

3.4.2 Kritik und Ethos

Die Methode der Ereignishaftmachung, welche Foucault in WK vorstellt, vollzieht sich als Nominalisierung von scheinbaren Universalien, die als Effekte historischer Praktiken ausgewiesen werden. In WA referiert Foucault auf diesen Aspekt, wenn er von der "Analyse der Grenzen und [der] Reflexion über sie" (DE IV 702) spricht. Was damit in den Blick kommen soll, ist das "System der Aktualität" (DE IV 703). Komplementär dazu führt er nun die "praktische Kritik in der Form möglicher Überschreitung" (DE IV 702) ein. Anstelle der Achse der Strategie erscheint nun die Achse der Ethik. Foucaults Ausgangsfrage lautet dementsprechend:

"Wie sind wir als Subjekt unseres Wissens konstituiert worden; wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen ausüben oder erleiden; wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden?" (DE IV 705f)

Foucault trägt damit die Genealogie auf die drei Achsen der "kritischen Ontologie unserer selbst" (DE IV 703) auf. In WK geht es Foucault in der Sichtbarmachung der Machttechnologie und der grundlegenden Instabilität von strategischen Feldern um das selbsttransformatorische Potential, welches dadurch freigesetzt werden soll. Die Haltung der Kritik erscheint aber in WK weitgehend als negative Praktik. Foucaults Haltung der Kritik ist in WA in das Modell der Problematisierung eingebettet. Damit wird der Begriff der Wahrheit im Gegensatz zur Methode der Archäologie und der Genealogie vor allem in seiner Verbindung zur Selbstkonstitution thematisch. Diese besteht aus jenen zwei Momenten, die Foucault in *HS* verwendet, um die Genealogie des modernen Subjekts zu schreiben: die Selbstsorge und die Selbsterkenntnis. Wofür Foucault in WA plädiert, ist die Fokussierung auf die Selbstsorge in Hinblick auf die Frage möglicher Transformation.

In Bezug darauf thematisiert er als eine für ihn zentrale Haltung der Modernität Baudelaire. Foucault bezieht sich dabei auf dessen ästhetische Theorie in dem Traktat "Der Maler des modernen Lebens" (1863). Ich möchte hier kurz die für mich zentralen Aspekte herausheben. Für Foucault kommt Baudelaire in seiner Reflexion auf die Aktualität zu den historischen Grenzen, in deren Rahmen er sich bewegt. Diese Grenzhaltung stellt sich für Foucault als ironische Heroisierung der Gegenwart dar (vgl. DE IV 696). Diese besteht für ihn darin, dass Baudelaire einerseits einem radikalisierten Zeitverständnis verhaftet ist, andererseits aber bestrebt ist, "de[n] hohe[n] Wert der Gegenwart [...] darzustellen, ihn anders bildlich darzustellen, als er ist, und ihn zu verwandeln, nicht, indem man ihn zerstört, sondern indem man ihn in dem, was er ist, erfasst" (DE IV 697). Mit dieser komplexen zeitlichen Beziehung zur Gegenwart geht eine gegenüber Kant veränderte Art der Selbstkonstitution einher, die sich nun nicht mehr durch das autonome Selbstdenken und das Beziehen der eigenen Handlungen auf das Sittengesetz vollzieht, sondern, und das ist für Foucault entscheidend, in der Ausarbeitung seiner selbst (vgl. DE IV 698). McHugh merkt dazu an:

"For Baudelaire, this means a practice of liberation accomplished not through the free use of reason but through art, not in the complacent analysis of the transcendental limits to the subject but in the artistic capacity to transgress subjective limits and create a new subject."¹⁵⁶

Wenn man sich nun der Haltung der Modernität, die Foucault in WA vorschlägt, zuwendet, so zeigt sich, dass er sowohl Kants als auch Baudelaire's Position dabei berücksichtigt. McHugh

¹⁵⁶ McHugh 1989: 104.

verweist darauf, dass Foucault den Gedanken der Transgression in Hinblick auf die eigenen historischen Grenzen von Baudelaire aufnimmt, gleichzeitig aber diesen insofern radikalisiert, als er die Transgression nur mehr als solche zu denken versucht – McHugh liest Foucaults Auffassung von Kritik als experimenteller Haltung nicht als eine Praktik, "whose truth leads to liberty, but [...] whose effects are liberating"¹⁵⁷. Foucault merkt gegen Ende von WA zur Frage des Mündigwerdens an:

"Es stimmt, dass man auf die Hoffnung verzichten muss, jemals einen Standpunkt zu erreichen, der uns den Zugang zur vollständigen und endgültigen Erkenntnis dessen geben könnte, was unsere historischen Grenzen auszumachen vermag. Und von diesem Standpunkt aus ist die theoretische und praktische Erfahrung, die wir uns von unseren Grenzen und ihrer möglichen Überschreitung erhalten, selbst stets begrenzt, festgelegt und muss folglich neu gestartet werden." (DE IV 704)

Es ist diese Unmöglichkeit, einen neutralen Standpunkt einzunehmen, die die Notwendigkeit mit sich bringt, die Kritik als "permanente Reaktivierung einer Haltung" (DE IV 699) aufzufassen. Foucault bindet den Gedanken der Transgression an die historischen Grenzen zurück und denkt diesen damit als eine immer wieder zu vollziehende Absetzbewegung, wodurch sich Freiheit nur in negativer Hinsicht als Loslösung von Vorgegebenheiten darstellt. Meines Erachtens liegt in dieser Rückbindung auch der Grund dafür, dass Foucault von der "historisch-kritische[n] Haltung" als "experimentelle[r] Haltung" (DE I 703) spricht. Diese weist eine Spezifität auf, durch die das mögliche Subjekt der Haltung der Kritik auf sich selbst zurückgeworfen ist.

4 Schluss

Foucaults Bezugnahmen auf Kant sind durch eine grundlegende Spannung geprägt. Der Grund dafür liegt meines Erachtens in der Verschränkung zwischen der Analytik der Wahrheit und der Ontologie der Gegenwart. Foucault, der diese Unterscheidung dazu verwendet, um die Bedeutung der kantischen Philosophie für das moderne Denken in ihrer Dualität aufzuzeigen, ordnet sich selbst der Ontologie der Gegenwart zu im Bewusstsein, dass diese nicht ohne eine Analytik der Wahrheit gedacht werden kann. Diese Anerkennung wird schon in *OD* sichtbar, in welcher die kantische Kritik eine Schlüsselposition für die Episteme der Moderne einnimmt. Damit halte ich jene Interpretationen für verfehlt, die aufzuzeigen

¹⁵⁷ McHugh 1989: 105.

versuchen, dass Foucault intendiert, Kant den Fehler der Universalisierung einer historisch bedingten Form von Rationalität nachzuweisen. Aus der Sicht von Foucault würde dies eine anachronistische Leseweise der kantischen Kritik darstellen.

Kants kritische Philosophie begründet sich grundlegend auf dem Gedanken der Autonomie. Dies kann schon am Begriff der Kritik abgelesen werden, deren negative Funktion der Bestimmung der Erkenntnisgrenzen zugleich die positive Funktion der Ermöglichung einer Metaphysik der Freiheit hat. Im Zusammenhang mit Kants Auseinandersetzung mit der Aufklärung und dem öffentlichen Vernunftgebrauch wird sichtbar, dass die moralische Selbstbestimmung Intersubjektivität ermöglichen soll. Die Funktion der Kritik der Institutionen liegt für Kant im transformierenden Effekt auf das Subjekt der Kritik und insgesamt in der Reform der Denkungsart. Kant setzt die Mündigkeit mit dem Selbstdenken gleich, und da dies den Rückgang auf universale rationale Standards notwendig macht, ist damit auch die Intersubjektivität gesichert. Laut McCarthy lässt Foucault die universalistischen Implikationen des kantischen Autonomiebegriffs zugunsten einer individualistischen Konzeption fallen:

„[...] the representation of autonomy as aesthetic self-invention eliminates the universality at the heart of [Kant's] notion, the rational Wille expressed in norms binding on all agents alike.”¹⁵⁸

Was McCarthy Foucault damit in Abrede stellt, ist der Bezug der Haltung der Kritik zu einer allgemeinverbindlichen Intersubjektivität. Für Kant stellt die Autonomie des Denkens für die Aufklärung die Gefahr der Anarchie dar, die es notwendig macht, das Denken durch Regeln zu leiten, die von allen gleichermaßen akzeptiert werden können. Bei Foucault stellt sich grundsätzlich die Frage, auf welche Weise noch von der Mündigkeit im kantischen Sinn gesprochen werden kann. So findet sich bei ihm die Bemerkung:

"Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden. Viele Dinge in unserer Erfahrung überzeugen uns, dass das historische Ereignis der Aufklärung uns nicht mündig gemacht hat, und dass wir es noch nicht sind." (DE IV 706)

Ausgehend von seiner eigenen historischen Determiniertheit durch die kantische Kritik und Aufklärung wendet er sich zurück auf Kant, um in einer simultanen Absetzbewegung darauf hinzuweisen, dass das kantische Projekt keinen universalen Ansatz, sondern ein historisch

¹⁵⁸ McCarthy, in Kelly 1994: 459.

spezifisches Konstrukt darstellt. Gleichzeitig scheint es, als würde er die Frage der Mündigkeit direkt von Kant aufnehmen, obwohl klar ist, dass dieser Begriff im kantischen, universalistischen Sinn innerhalb von Foucaults Ansatz und vor dem Hintergrund der angenommenen Historizität der Vernunft keinen Sinn macht. Norris spricht in diesem Zusammenhang von einer selbstwidersprüchlichen Spannung,

"[...] that results on the one hand from Foucault's espousal of a Nietzschean or private-aestheticist creed, and on the other from his growing recognition that the truth-values of enlightened thought – of reason in its jointly epistemo-critical and ethico-political modes - cannot be abandoned without at the same time renouncing any claim to promote or articulate the interests of justice, autonomy, and human emancipation."¹⁵⁹

Gibt man Norris Recht, so wäre Foucault gezwungen, die Historizität der Vernunft in Bezug auf Mündigkeit und Autonomie einzuklammern. Ich denke, dass für Foucault dieselbe historische Konstellation, die ihn an die kantische Frage der Mündigkeit zurückbindet, es zugleich unmöglich macht, diese Frage zu beantworten. Für Engelen stellt Foucaults Befragung der historischen Bedingungen von Rationalität eine neue Art von Aufklärung dar, die

"concerns historical conditions that lead to criticism, and that antedate the thinker posing the question. [...] our question is freed of its dependence on the particular historical epoch in which it is asked, at least to the extent that the origin of the question is now correctly situated in the historical sequence that gave rise to it, and in the sense that we may ask for the *historical conditions* of the development of any rationality."¹⁶⁰

WA würde sich in dieser Lesart als der Versuch zeigen, die von Norris als aporetisch beschriebene Spannung auszuhalten und produktiv zu machen. Meines Erachtens lässt sich hier auch eine Verbindung dazu ziehen, dass Foucault mit der Haltung der Modernität die Transgression vor allem in ihrer Absetzbewegung und damit immer in Rückbindung an die jeweiligen historischen Grenzen denkt.

Dass Foucault die Haltung der Kritik mit der Parrhesia assoziiert, verweist auf die zentrale Bedeutung, welche er dem Wahrheitsbegriff hinsichtlich der Autonomie des Subjekts zuspricht. Er fordert dazu auf, das Wahrheitsspiel als den Ort der Selbstkonstitution und im

¹⁵⁹ Norris, in Gutting 1994: 184.

¹⁶⁰ Engelen, in Hyder/Rheinberger 2010: 140.

nächsten Schritt die Parrhesia als die Möglichkeit des riskanten Wahrsagens anzuerkennen, in der die Haltung der Kritik ihre Realisierung finden kann. Die Untersuchung der Parrhesia bedeutet für ihn die

„[...] Analyse komplexer Beziehungen zwischen drei unterschiedlichen Elementen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die sich nicht ineinander auflösen, sondern deren Beziehungen füreinander konstitutiv sind. Diese drei Elemente sind: die Gestalten des Wissens, insofern sie in der Besonderheit ihrer Veridktion untersucht werden; die Beziehungen der Macht, insofern sie [...] anhand der Verfahren erforscht werden, durch die das Verhalten der Menschen regiert wird; und schließlich die Modi der Konstitution des Subjekts aufgrund der Selbstpraktiken.“ (MW 23f)

Für den späten Foucault ist die Haltung der Kritik untrennbar mit der Frage der Selbstkonstitution verbunden. Meines Erachtens stellen sich rein individualistische Leseweisen von WA deshalb als verfehlt dar, insofern es sich bei dem Ethos der Moderne darum handelt, in Bezug auf vorgegebene historische Grenzen ein Selbstverhältnis auszubilden. Foucault setzt sich dort von Baudelaire ab, wo bei diesem die Selbstausarbeitung in einer ästhetischen Doktrin mündet. Foucaults Plädoyer für die Selbstsorge stellt sich damit als Aufforderung dar, in der Selbstkonstitution die Reflexion auf die historischen Grenzen permanent aufrechtzuerhalten.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Bachelard, Gaston: *Der neue wissenschaftliche Geist*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

Bachelard, Gaston: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beiträge zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

Canguilhem, Georges: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (=stw 286).

Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt am Main / Wien (u.a.): Ullstein 1985.

Foucault, Michel: *Die Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der Anderen. 1. Vorlesung am Collège de France (1982/83)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der Anderen. 2. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France (1983/84)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970*. Frankfurt am Main/Wien (u.a.): Ullstein 1977.

Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994ff.

Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit. Band 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit. Band 2. Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.

Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin: Merve 1992.

Husserl, Edmund: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Den Haag/Dordrecht (u.a.): Nijhoff 1950ff.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner 1998 (= Philosophische Bibliothek Band 505).

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: DTV, 1999.

Sekundärliteratur

Allen, Amy: "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal". In: *Constellations* 10 (2), 2003, 180-198.

Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner 2009.

Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln/Wien (u.a.): Böhlau 1998.

Butler, Judith: "Critique, Dissent, Disciplinarity". In de Boer, Karin/Sonderegger, Ruth (Hrsg.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave: Macmillan 2012, 10-29.

Carl, Wolfgang: "Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129-169)". In Mohr, Georg/Willaschek, Marcus (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag 1998, 189-216.

Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge (u.a.): Cambridge University Press 1990.

Davidson, Arnold I.: "Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault". In: Honneth/Saar (Hrsg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 192-211.

Deacon, Roger: "Theory as Practice: Foucault's Concept of Problematization". In: *Telos* 118, 2000, 127-142.

d'Entrèves, Maurizio Passerin: "Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's Reading of 'What is Enlightenment?'". In: *History of Political Thought* 20 (2), 1999, 337-356.

Dews, Peter: *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European philosophy*. London/New York: Verso 1995.

Djaballah, Marc: *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York: Routledge 2008.

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. With an afterword by Michel Foucault. Chicago/Illinois (u.a.): University of Chicago Press 1982.

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'". In: Hoy, David C. (Hrsg.): *Foucault. A Critical Reader*. Oxford (u.a.): Blackwell 1986, 109-122.

Engelen, Eva-Maria: „Husserl, History, and Consciousness“. In: Hyder, David/Rheinberger, Hans-Jörg (Hrsg.): *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Science*. Stanford: Stanford University Press 2009, 136-149.

Flynn, Thomas R.: "Truth and Subjectification in the Later Foucault". In: *The Journal of Philosophy* 82 (10), 1985, 531-540.

Flynn, Thomas R.: "Foucault and the Politics of Postmodernity". In: *Noûs* 23 (2), 1989, 187-198.

Follesdal, Dagfinn: "Husserls Begriff der Lebenswelt". In: Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft (Kolloquienbeiträge des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie, 2008)*. Hamburg: Meiner 2009, 372-394.

Gutting, Gary: *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1989.

Han, Béatrice: *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press 2002.

Han, Béatrice: "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude". In: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (Hrsg.): *Foucault and Heidegger. Critical encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2003, 127-162.

Han, Béatrice: "The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity". In: Gutting, Gary (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press 2005, 176-209.

Heelan, Patrick: "Husserl's Later Philosophy of Natural Science". In: *Philosophy of Science* 54 (3), 1987, 368-390.

Heller, Kevin: "Power, Subjectification and Resistance in Foucault". In: *SubStance* 25 (1), 1996, 78-110.

Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault - ein Erbe Kants?* Berlin: Philo 2004 (= Monographien zur philosophischen Forschung 285).

Hendricks, Christina: "Foucault's Kantian critique. Philosophy and the present". In: *Philosophy Social Criticism* 34 (4), 2008, 357-382.

Hendricks, Christina: "Prophecy and Parrhesia: Foucaultian Critique and the Political Role of Intellectuals". In: de Boer, Karin/Sonderegger, Ruth (Hrsg.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan 2012, 212-230.

Hindrichs, Gunnar: "Die aufgeklärte Aufklärung". In: Klemme, Heiner F. (Hrsg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2009, 43-67.

Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck 2004.

Hyder, David: "Foucault, Cavailles, and Husserl on the Historical Epistemology of Sciences". In: *Perspectives on Science* 11 (1), 2003, 107-124.

Irritz, Gerd: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart (u.a.): Metzler 2010.

Koopman, Colin: "Revising Foucault. The history and critique of modernity". In: *Philosophy Social Criticism* 36 (5), 2010, 545-565.

Lavagno, Christian: *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*. Münster: Lit Verlag 2003.

Lebrun, Gérard: "Zur Phänomenologie in der *Ordnung der Dinge*". In: Ewald, François (Hrsg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 15-38.

Lemke, Thomas: "Critique and Experience in Foucault". In: *Theory Culture Society* 28 (4), 2011, 26-48.

May, Todd: "Foucault's relation to Phenomenology". In: Gutting, Gary (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press 2006, 176-209.

McCarthy, Thomas: "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School". In: Kelly, Michael (Hrsg.): *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 1994, 243-282.

McHugh, Patrick: "Dialectics, Subjectivity and Foucault's Ethos of Modernity". In: *Boundary* 2(16), 1989, 91-108.

McQuillan, Colin: "Beyond the Limits of Reason: Kant, Critique and Enlightenment". In: de Boer, Karin/Sonderregger, Ruth (Hrsg.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan 2012, 66-82.

O'Neil, Onora: "Enlightenment as Autonomy: Kant's Vindication of Reason". In: Hulme, Peter/Jordanova, Ludmilla (Hrsg.): *The Enlightenment and its shadows*. London: Routledge 1990, 184-199.

Owen, David: "Orientation and Enlightenment: An Essay on Genealogy and Critique". In: Ashenden, Samantha/Owen, David (Hrsg.): *Foucault contra Habermas*. London (u.a.): Sage 1999, 21-44.

Pinder, Tillmann: "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs "transzendental" in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11f./B25). In: *Kant-Studien* 77, 1986, 1-40.

Prado, Carlos: *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge/New York (u.a.): Cambridge University Press 2006.

Rödiger, Andrea: *Foucault und Sartre: Die Kritik des modernen Denkens*. Freiburg (u.a.): Alber 1997.

Röttgers, Kurt: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin (u.a.): de Gruyter 1975.

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main (u.a.): Campus 2007.

Schwartz, Michael: "Epistemes and the History of Being". In: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (Hrsg.): *Foucault and Heidegger. Critical encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2003, 127-162.

Ströker, Elisabeth: "Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk" in: Ströker, Elisabeth (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, 107-123.

Ströker, Elisabeth: *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987.

Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.

Thompson, Kevin: "Historicity and Transcendentality: Foucault, Cavailles and the Phenomenology of Concept". In: *History and Theory* 47 (2), 2008, 1-18.

Visker, Rudi: "Michel Foucault, Philosopher? A Note on Genealogy and Archaeology". In: *Parrhesia* 5, 2008, 9-18.

Waldenfels, Bernhard: *Einführung in die Phänomenologie*. München: Fink 1992.

Webb, David: "Cavaillès and the historical a priori in Foucault". In: Duffy, Simon (Hrsg.): *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester: Clinamen 2006, 100-117.

Zahavi, Dan: *Husserl's phenomenology*. Stanford: Stanford University Press 2003.

Zahavi, Dan: "Intentionalität und Bewußtsein (V. Logische Untersuchung, §§ 1-21, Beilage der VI. Untersuchung)". In Mayer, Verena (Hrsg.): *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag 2008, 139-158.

Abstract

Ich untersuche in meiner Diplomarbeit Foucaults Auseinandersetzung mit der Problematik der Moderne im zweiten Teil von *Die Ordnung der Dinge* (1966) sowie in “Was ist Kritik?” (1978) und “Was ist Aufklärung?” (1978) in Hinsicht auf seine Konzeption der historischen Kritik und Kants kritisches Projekt. Dabei möchte ich zeigen, (1) auf welche Weise Foucault seinen mehrmals revidierten und erweiterten historiographischen Ansatz in Bezug zur kantischen Kritik als wesentlicher historischer Determinante setzt, die er in ihrer möglichen Verbindung mit der philosophischen Anthropologie und Aufklärung erörtert, und (2) welche Bedeutung den Begriffen der Subjektivität und Autonomie innerhalb seiner verschiedenen methodischen Ansätze der historischen Kritik zukommt.

Ich konzentriere mich in der Erörterung von Archäologie, Genealogie und Problematisierung auf das Verhältnis von Subjektivität und Wahrheit. Foucaults Archäologie setzt sich vor allem mit der Frage nach der diskursiven Determination der Realität und der Normativität historischer Diskurspraktiken hinaus. Mit der Wende zur Genealogie fokussiert Foucault auf die Machtanalytik und die Frage nach der Diskurs- und Wahrheitsproduktion, in welcher sich seine These der Perspektivität von Erkenntnis widerspiegelt. Die Subjektivität beginnt mit der Untersuchung des Wandels des modernen Strafsystems, der minutiösen Praktiken der Normierung und der Geschichte von Machttechnologien im Sinne ihrer diskursiven Produktion thematisch zu werden.

Dabei erfasst Foucault das moderne Subjektivitätsdispositiv als unauflösbare Verschränkung von Autonomie und Macht. Dies führt in “Was ist Kritik?” zu einer expliziten Definition von Kritik als Haltung und Entunterwerfung, wodurch komplementär zu der durch Macht induzierten Subjektproduktion die Frage nach der autonomen Selbstkonstitution aufgeworfen wird. Foucault bringt die Haltung der Kritik in Verbindung mit Kants Auffassung der Aufklärung als Postulat der individuell zu vollziehenden Befreiung aus der eigenen Unmündigkeit vor dem Hintergrund einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung. Indem Foucault die kantische Auffassung der Aufklärung im Sinne der Selbstkonstitution liest, ist es für ihn möglich, die Idee der Aufklärung einerseits von der Doktrin *der* Aufklärung loszulösen und andererseits genealogisch auf die antike Selbstsorge als Ensemble von Praktiken der ethischen Selbstführung zurückzubeziehen. Diese ist im Platonismus in die Konzeption der Selbstkonstitution als ein zirkuläres Verhältnis zwischen dem Zugang zur Wahrheit und der Selbsttransformation eingebettet. Foucault bringt damit die Idee der Aufklärung mit der Parrhesia in Verbindung bringen, in der sich das Subjekt in der freimütigen und riskanten

Rede an die Wahrheit des eigenen Diskurses bindet und damit ethische und politische Effekte freigesetzt werden.

Die Parrhesia bildet den Hintergrund für Foucaults Konzeption des Ethos der Moderne in "Was ist Aufklärung?", welchen er als Notwendigkeit der Selbstaufarbeitung in Bezug auf die eigenen historischen Grenzen darstellt. Foucaults Betonung der Selbstkonstitution als Option, sich der Verschränkung von Macht und Rationalität zu widersetzen, möchte ich als Resultat seiner Historisierung von Erkenntnis aufweisen, die sich für ihn zugleich als notwendige Antwort auf die kantische Kritik zeigt – sowohl aufgrund ihrer historischen Ausnahmestellung für das moderne Denken als auch aufgrund ihrer historischen Konsequenzen.

—

In my thesis I interpret Foucault's approachments to modernity in the second part of *The Order of Things* (1966) and his well-known texts "What is Critique?" (1978) und "What is Enlightenment?" (1984) with respect to his own conception of historical critique and to Kant's critical project. My aim is (1) to display the modalities of Foucault's characterizations of his repeatedly revised historiographical standpoint in relation to Kant's notion of critique (with particular emphasis on the notion of autonomy) which he considers in its entanglement with anthropology and enlightenment as well as (2) to reflect in what ways Foucault's various methodologies of historical critique refer to the notions of subjectivity and autonomy.

On this note, I focus on the relation between the concepts of subjectivity and truth in my discussion of his methodologies of archaeology, genealogy and problematization. Foucault's archaeology deals with issues such as the discursive determination of the non-discursive realm and the normativity of historical discursive practices. With the genealogical method new issues arise, specifically the analytic of power and the question of the production of discourses and truth, accompanied with a significant turn to the assumption of the perspectivism of knowledge. Simultaneously, the matter of the production of subjectivity emerges out of his studies of the transformation of the modern penal system, the minute procedures of normalization and the question of specific forms of power and their history.

It is the intertwining of power and autonomy that is crucial for Foucault's conception of present-day subjectivity and that leads to his explicit definition of critique as attitude and disubjugation in "What is Critique?". This marks Foucault's turn to ethics and the question of self-constitution. Foucault connects this notion of critique with Kant's understanding of enlightenment as self-induced liberation of immaturity against the background of an objective social development. For Foucault, the crucial point of the interpretation of Kant's concept of

enlightenment as self-constitution is the possibility to uncouple the notion of enlightenment from the doctrine of *the* Enlightenment and to relate it genealogically back to the antique self-care and the concept of self-constitution as a circular relation between access to truth and self-transformation. It is this genealogy of the attitude of critique which allows Foucault to direct his conception of autonomy to the ethico-political performance of parrhesia as venturous truth-saying, in which the government of the self and the others are interlocked. This forms the background of Foucault's conception of the ethos of modernity in "What is Enlightenment?" as a plea for self-composition and transgression with regard to the own historical limits. What I want to show is how Foucault's insistence on self-care as means to oppose power-inscribed forms of rationality can be interpreted as a result of his historicization of reason which he sees as a necessary response to Kant's critical project due to its exceptional impact on modern thought as well as to its historical consequences.

Lebenslauf

Stefan Feiner

geboren 1983 in Linz

lebt, studiert und arbeitet in Wien

Kontakt: stefan.feiner@gmail.com

- Juni 2001 Reifeprüfung am Khevenhüllergymnasium Linz
- seit Oktober 2003 Studium der Philosophie an der Universität Wien
- Oktober 2004 -
Jänner 2011 Studium der Bildenden Kunst, Studienzweig Fotografie an der
Universität für Angewandte Kunst Wien (Univ.-Prof. Gabriele
Rothemann) sowie an der Akademie der Bildenden Künste Wien
(Univ.-Prof. Matthias Herrmann, Univ.-Prof. Martin Guttmann)
Diplomprojekt: *Termination*
- Oktober 2010 -
Jänner 2012 Tutor bei ao. Univ.-Prof. Richard Heinrich (Ästhetik, Theoretische
Philosophie)