

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„...gleichsam ein anderer geworden“

Michel Foucault, die Antike und die *Meditationen* Descartes'

verfasst von / submitted by

Stefan Witek

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. DDr. Hans Schelkshorn

Vorwort

Der Haupttitel der vorliegenden Arbeit ist der sechsten *Enneade* Plotins entnommen, der Schrift *Über das Gute oder das Eine*. Er gibt für mich in nuce einen zentralen Bedeutungsgehalt dessen wieder, was Michel Foucault in den 1980er Jahren mit dem Begriff „spiritualité“ bezeichnet hat, jenem Begriff, der, wie mir scheint und ich im Folgenden aufzuzeigen versuche, dazu berechtigt, von zwei Lesarten zu sprechen, die Descartes' *Meditationen* durch Foucault zuteilwurden.

Ich möchte mich bei meinem Lehrer Univ.-Prof. Hans Schelkshorn für die Betreuung der Arbeit bedanken, und überhaupt für die Zusammenarbeit, die ich sehr zu schätzen weiß.

Wien, im März 2020

Inhaltsverzeichnis

Hinführung zur Thematik.....	7
1. Verschiebungen eines Werks und die Grundbestimmung des Subjekts	12
1.1. Das Problem der Werkeinteilung bei Foucault	12
1.2. Das Subjekt in der archäologischen, genealogischen und ethischen Phase Foucaults.....	15
1.2.1. <i>Die Geburt der Klinik</i>	15
1.2.2. <i>Die Ordnung der Dinge</i>	16
1.2.3. <i>Archäologie des Wissens</i>	22
1.2.4. <i>Die Ordnung des Diskurses</i>	23
1.2.5. <i>Überwachen und Strafen</i>	25
1.2.6. <i>Der Wille zum Wissen</i>	26
1.2.7. <i>Der Gebrauch der Lüste</i>	28
1.2.8. <i>Die Sorge um sich</i>	32
1.3. Rückblick und Übergang zum nächsten Kapitel	33
2. Das Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit in der <i>Hermeneutik des Subjekts</i>	37
2.1. Geistwissen und Erkenntniswissen.....	37
2.2. Sorge um sich und Selbsterkenntnis	42
2.2.1. Vorbemerkungen zum Ausgangspunkt der Selbstsorge.....	42
2.2.2. Die Selbstsorge in Platons <i>Apologie</i>	44
2.2.3. Das Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis in Platons <i>Alkibiades</i>	48
2.2.4. Erkenntnis und Geistigkeit in der Geschichte des europäischen Denkens....	53
2.2.5. Vorbemerkungen zum Begriff der Geistigkeit	56
2.2.6. Vom Platonismus über die Gnosis zu einer Rationalität	58
2.2.7. Die Selbstsorge und der cartesianische Moment	59
2.2.8. Die doppelte Funktion des cartesianischen Moments	65

2.2.9. <i>Exkurs</i> : Die Rolle Descartes' im Wandel des Wahrheitsverständnisses bei Heidegger	72
2.3. Rückblick und Übergang zum nächsten Kapitel	75
3. Foucaults Deutung der <i>Meditationen</i> in <i>Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer</i> ..	76
3.1. Die Rolle Descartes' in <i>Wahnsinn und Gesellschaft</i>	76
3.2. <i>Exkurs</i> : Der Wahnsinn in Renaissance, Klassik und Moderne	78
3.3. Derridas Kritik an Foucault.....	79
3.4. Die zwei Vorteile des Traumes in Foucaults Erwiderung auf Derrida.....	82
3.4.1. <i>Exkurs</i> : Foucaults Darstellung der cartesianischen Methode in <i>Die Ordnung der Dinge</i>	87
3.4.2. Übung und Beweis im cartesischen Diskurs	88
3.4.3. Der Begriff der Askese bei Foucault	91
3.4.4. Die Überkreuzung von asketischem und beweisführendem Strang.....	94
3.4.5. Konsequenzen aus Foucaults Lesart und der Begriff der Meditation	100
3.4.6. <i>Exkurs</i> : Die <i>paraskeue</i> , die ignatianischen <i>Exerzitien</i> und die cartesianischen <i>Meditationen</i>	105
3.5. Rückblick und Zusammenfassung.....	109
Literaturverzeichnis	112
Anhang	120

Hinführung zur Thematik

Zwischen dem 6. Januar und dem 24. März 1982 hielt Michel Foucault am Collège de France eine Vorlesungsreihe mit dem Titel *Hermeneutik des Subjekts*. Sie wurde erst im Jahr 2001 von Frédéric Gros sorgfältig herausgegeben und mit einem Text zur Situierung dieser Vorlesungen im Gesamtwerk Foucaults versehen. In diesem nennt Gros als wichtigste „philosophische Implikation“ der Vorlesungen „ein neues Denken der Wahrheit und des Subjekts“.¹ 2004, dem Jahr der Veröffentlichung der deutschen Übersetzung dieser Vorlesungen, schrieb Manfred Frank aus diesem Anlass einen Artikel für *Die Zeit*, mit dem pathetischen Titel *Das Subjekt kommt zurück*.²

Erst jetzt, in den 1980er Jahren, nachdem Foucault über lange Zeit hinweg „im Subjekt nichts anderes als das passive Produkt von Herrschaftstechniken“ gesehen hatte, „beginnt er die relative Autonomie, zumindest aber die Nichthintergebarkeit der Selbsttechniken ins Auge zu fassen“, wie Frédéric Gros schreibt.³ Erst in diesen Jahren also zeichne sich eine Veränderung seines subjektphilosophischen Denkens ab.

Vor der Publikation des Vorlesungszyklus *Hermeneutik des Subjekts* war dies wohl am sichtbarsten am zweiten und dritten Band von Foucaults ursprünglich auf sechs Bände hin geplanter *Geschichte der Sexualität*, die 1984, also im Jahr von Foucaults Tod, erschienen sind. Der Gegenstandsbereich von *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* ist die griechische und römische Antike, der sich nach Foucault das Konzept einer nicht primär auf Normen, sondern dem „Wert der individuellen Haltung“ beruhenden Ethik entnehmen lässt.⁴ Auch angesichts dieser beiden Werke sprach man, einer bestimmten, aber der wohl nach wie vor einflussreichsten Deutungsrichtung folgend,⁵ von einer

¹ GROS, Frédéric, Situierung der Vorlesungen, in: FOUCAULT, Michel, *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesungen am Collège de France (1981/1982). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main, 2016, 616–668, hier: 639.

² Vgl. FRANK, Manfred, *Das Subjekt kommt zurück*. Michel Foucaults Vorlesungen von 1982 aus dem Nachlass werfen einen letzten Blick in die antike „Seelenambulanz“, in: *Die Zeit* 08.07.2004 (Nr. 29).

³ GROS, Situierung der Vorlesungen, 641.

⁴ SCHMID, Wilhelm, Wer war Michel Foucault?, in: FOUCAULT, Michel, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Gespräch mit Ducio Trombadori. Übersetzt von Horst Brühmann. Mit einem Vorwort von Wilhelm Schmid. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 1996, 6–22, hier: 20.

⁵ Zu alternativen Deutungsrichtungen vgl. GEHRING, Petra, *Der Gebrauch der Lüste/Die Sorge um sich*. Sexualität und Wahrheit 2/3, in: KAMMLER, Clemens; PARR, Rolf; SCHNEIDER, Ulrich Johannes (Hg.), *Foucault-Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. Unter Mitarbeit von Elke Reinhardt-Becker, Stuttgart 2014, 93–102, hier: 101f.

„Wiederkehr des Subjekts“, nämlich eines solchen, welches sich nicht mehr vorrangig als Effekt fremdbestimmter Praktiken begreifen lässt.⁶

Doch sind Zweifel an solch einer Schematisierung angebracht. Und zwar nicht nur deshalb, weil das „ästhetisch-existentielle Subjekt“, wie Christoph Menke sagt, „in seiner Praxis wie Theorie (oder: Ideologie) oftmals nichts anderes als das disziplinäre Subjekt in anderer Beleuchtung und Bewertung zu sein scheint.“⁷ Auch wenn dem so ist, unterscheidet sich das „ästhetisch-existentielle Subjekt“ aus Foucaults spätem Denken der 1980er Jahre nach Menke zumindest in seiner Haltung vom „disziplinären Subjekt“ aus der Zeit davor, welche er als eine „Haltung ästhetischer Freiheit“ charakterisiert.⁸ „[I]n ästhetisch-existentialen Übungen [...] bilden sich Subjekte heraus, die ihr Leben in Autonomie oder persönlicher Entscheidung führen können.“⁹ In der Rezeption scheint mir der Grundtenor dahin zu gehen, dass Foucault das Subjekt erst in den 1980er Jahren primär als das Resultat einer konsequenten Selbstkonstitution denkt. Doch diese vorherrschende Deutung ist meines Erachtens zu hinterfragen.

Denn bereits in einem kaum hinreichend rezipierten Text aus den frühen 1970er Jahren, welcher den gewiss sperrigen Titel *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* trägt, hält Foucault eine Form von Subjektivität für möglich, die sich nicht überwiegend als das Ergebnis heteronomer Techniken, sondern konstitutiver Selbstpraktiken erweist. Mit ausdrücklichem Verweis auf diesen Text mahnte Johannes Hoff auch bald nach der deutschen Veröffentlichung der Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* die Präzisionsbedürftigkeit der mit jenen Vorlesungen oft einhergehenden Rede von einer „Rückkehr des Subjekts“ ein.¹⁰ Insofern ist die Einsicht in die Bedeutung des schon 1972 entstandenen Textes für eine differenziertere Sicht auf die vermeintlich innovative Verschiebung in Foucaults subjektphilosophischem Denken seit den 1980er Jahren nicht wirklich neu,

⁶ Vgl. SCHMIDT, Aurel, Michel Foucault oder die Archäologie des Wissens, in: ALTWEGG, Jürg; DERS., Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts, München 1987, 78–88, hier: 88.

⁷ MENKE, Christoph, Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: HONNETH, Axel; SAAR, Martin (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt am Main 2003, 283–299, hier: 285.

⁸ MENKE, Zweierlei Übung, 299.

⁹ MENKE, Zweierlei Übung, 291.

¹⁰ Vgl. HOFF, Johannes, Das Subjekt entsichern. Zur spirituellen Dimension des Subjektproblems angesichts der Dekonstruktion des cartesianischen Wissenschaftsparadigmas, in: ZICHY, Michael; SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, Innsbruck 2005, 213–241, hier: 240 (Fußnote 97). Für eine Kritik an der Rede von einer „Rückkehr des Subjekts“, die allerdings nicht von dem Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, sondern vom Verständnis von Subjektivität als beständiger Selbstnegation ausgeht vgl. DEVOS, Rob, The Return of the Subject in Michel Foucault, in: American Catholic Philosophical Quarterly 76 (2002), 255–280.

wiewohl nach wie vor noch kaum bekannt. Da nämlich besagter Text die Antwort auf eine Kritik Jacques Derridas an Foucaults erstem Hauptwerk *Wahnsinn und Gesellschaft* darstellt, beschränken sich die Auseinandersetzungen mit diesem Text in der Sekundärliteratur weithin auf die Darstellung von Derridas Kritik und die Frage nach der Konsistenz von Foucaults Replik.¹¹ Die Frage nach den Auswirkungen des Textes auf Foucaults eigenes subjektphilosophisches Denken wird hingegen ausgespart.

Doch nicht nur darauf soll in der vorliegenden Arbeit aufmerksam gemacht werden. Vor allem nämlich möchte ich mich jenen Implikationen widmen, die den Umstand betreffen, dass besagter Text von Descartes und seinen *Meditationen* handelt.¹² Es ist das meditierende Subjekt in Descartes' berühmtem Werk, von dem Foucault inmitten seiner sogenannten genealogischen, sich vornehmlich auf die Analyse von Machtbeziehungen beschränkenden Phase sagt,¹³ es konstituiere sich im Zuge meditativer Praktiken selbst. Die eigentliche Bedeutung der *Meditationen* sieht Foucault in einem darin sich ausdrückenden Subjektivierungsprozess, für den Selbstpraktiken einen unverzichtbaren Bestandteil bilden. Dies sollte überraschen. Denn im Vorlesungszyklus *Hermeneutik des Subjekts*, aber auch in einschlägigen Aufsätzen und Interviews der 1980er Jahre, tendiert Foucault offensichtlich dahin, gerade Descartes für den Bruch mit besagten Selbstpraktiken verantwortlich zu machen.

Nun findet sich, was die Rezeption anbelangt, bisher nur wenig zu Foucaults Beziehung zu Descartes. Letzterem kommt in den frühen Werken *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge* zweifelsohne eine bedeutende Rolle in Zeiten des Umbruchs zu, sodass man im Zusammenhang mit diesen Büchern in der Regel auch auf ihn zu sprechen kommt. Auch in der Auseinandersetzung mit den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* wird er zumeist genannt. Ich meine sogar, dass sich zwischen Foucaults Darstellung der cartesianischen Methode in *Die Ordnung der Dinge* und jener in der *Hermeneutik des Subjekts* beachtliche Berührungspunkte aufweisen lassen. In der Sekundärliteratur

¹¹ Vgl. etwa SCHNEIDER, Ulrich Johannes, Michel Foucault, Darmstadt 2004, 41ff.; WALDENFELS, Bernhard, Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-Lektüre, in: NIEBEL, Wilhelm Friedrich; HORN, Angelica; SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.), Descartes im Diskurs der Neuzeit, Frankfurt am Main 2000, 349–370, hier: 364–368; GONDEK, Hans-Dieter, Jacques Derrida, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), Foucault-Handbuch, 192–195.

¹² Der Titel *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* spielt auf die erste Meditation an.

¹³ Auf die in der Forschung gebräuchliche Phaseneinteilung von Foucaults Werk wird im ersten Kapitel der Arbeit einzugehen sein.

jedenfalls scheint mir gerade die Beziehung des späten Foucault zu Descartes den Charakter von etwas Eindeutigem, Selbstgewissem und Kontinuierlichem zu haben. Die Tendenz geht dahin, dass Foucault zufolge bei Descartes ein praktisches durch ein theoretisches Selbstverhältnis ersetzt worden sei. Bei ihm sei der Selbstbezug somit kein praktischer mehr, der in der tätigen Ausführung von Übungen oder Praktiken hergestellt werden müsse, wie das etwa in der griechischen und römischen Antike der Fall gewesen wäre. Dies freilich scheint zu dem Urteil zu berechtigen, dass das Subjekt, welches sich in Selbstpraktiken konstituiert, regelrecht als anticartesianisch bezeichnet werden könne.¹⁴ Das Subjekt bei Descartes sei ein epistemisches, kein ethisches mehr, das „sich in Selbstpraktiken konstituiert und sich in der offenen Erfahrung selbst transformiert“, wie Wilhelm Schmid resümiert.¹⁵ Damit sei auch der „Zugang zur Wahrheit [...] von nun an nicht mehr an eine individuelle Praxis gebunden“.¹⁶

Diese Deutung der Philosophie Descartes' dürfte in Foucaults spätem Denken, insbesondere in der *Hermeneutik des Subjekts*, tatsächlich die dominante sein. Wie ich aber finde, wird sie durch den früheren Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* spektakulär konterkariert. Foucaults Lesarten der cartesianischen *Meditationen* in den Vorlesungen einerseits und der Antwort auf Derridas Kritik andererseits stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander, das sich meines Erachtens nicht ohne Abstriche an beiden Interpretationen auflösen lässt.¹⁷

Es ist nun das Anliegen der vorliegenden Arbeit, auf diese Diskrepanz, so wie sie sich zeigt, aufmerksam zu machen. Denn erst vor dem Hintergrund von Foucaults Descartes-Interpretation in seinen Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* gewinnt der Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* eine zusätzliche Brisanz, die es hier darzustellen gilt. Doch diese Perspektive lässt sich auch umkehren: Gerade weil die tendenzielle Eindeutigkeit von Foucaults später Sicht auf Descartes durch den Text aus den frühen 1970er Jahren konterkariert wird, erhalten auch die Vorlesungen eine weitere Bedeutung, an der

¹⁴ Vgl. vorerst etwa MENKE, *Zweierlei Übungen*, 287ff.; HESSE, Heidrun, „Ästhetik der Existenz“. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, in: HONNETH; SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, 300–308, hier: 303; SEITTER, Walter, *Politik der Wahrheit*, in: KLEINER, Marcus S. (Hg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt am Main 2001, 153–169, hier: 166; SARASIN, Philipp, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg ⁵2012, 197f.

¹⁵ SCHMID, Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt am Main 2000, 377.

¹⁶ HOFF, *Das Subjekt entsichern*, 239.

¹⁷ Der Vermittlungsversuch von Johannes Hoff ist, wie ich finde, wenig überzeugend und wird den Differenzen zwischen den beiden Deutungen nicht gerecht. Vgl. HOFF, *Das Subjekt entsichern*, 237ff.

es ihnen mangeln würde, würde man in der Auseinandersetzung mit ihnen Foucaults frühere Descartes-Deutung unberücksichtigt lassen. Ich meine nämlich, dass sich die Kritik, die Foucault in seiner Erwiderung auf Derrida in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* übt, auf seine eigene Lesart der cartesianischen *Meditationen* in der *Hermeneutik des Subjekts* anwenden lässt.

In einem *ersten Kapitel* wird es darum gehen, einen groben Überblick über Foucaults Werk, und darin insbesondere über seine Auseinandersetzung mit dem Gedanken des Subjekts, zu gewinnen. Dabei werde ich mich an den drei Phasen orientieren, in welche Foucault selbst sein Werk unterteilte. Besondere Berücksichtigung soll dem großen Werk *Die Ordnung der Dinge* und dem zweiten und dritten Band von *Sexualität und Wahrheit* zukommen.

In einem *zweiten Kapitel* möchte ich mich der Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts* widmen. In diesen Vorlesungen beabsichtigt Foucault, ein Verständnis von Wahrheit und vom Zugang zu derselben zu gewinnen, das er als Alternative zum modernen Wissenschaftsideal zu empfehlen scheint. Hierfür arbeitet er in Auseinandersetzung mit Texten der platonischen und spätantiken Tradition den Bedeutungsgehalt des heute weithin befremdlich anmutenden Grundsatzes der Sorge um sich heraus, mit dem Descartes, so Foucault, durch seine insbesondere in den *Meditationen* zum Ausdruck kommende und dem Subjekt zur Erlangung von Wahrheit nahegelegte Vorgehensweise gebrochen hat.

In einem *dritten Kapitel* werde ich auf den kurzen, im Jahr 1972 erschienenen Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* eingehen. Da er die Erwiderung auf eine Kritik Derridas an *Wahnsinn und Gesellschaft* enthält, sollen dieses Werk und die Rolle Descartes' in ihm auch erst im Rahmen des *dritten Kapitels* behandelt werden, um ein besseres Verständnis von *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* zu gewinnen. Der Grund für die eingehendere Auseinandersetzung mit gerade diesem Text liegt, wie schon gesagt, darin, dass er mir die weithin eindeutige Sicht Foucaults auf Descartes, die den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* entnommen werden kann, mit nicht geringerer Eindeutigkeit zu unterlaufen scheint, indem er unter anderem nach den Implikationen des von Descartes verwendeten Begriffs „Meditation“ fragt.

1. Verschiebungen eines Werks und die Grundbestimmung des Subjekts

1.1. Das Problem der Werkeinteilung bei Foucault

„Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns frei lassen, wenn es sich darum handelt, zu schreiben.“¹⁸ In diesen mittlerweile wohl schon berühmten Worten aus der *Archäologie des Wissens* verwehrt sich Foucault unmissverständlich gegen die Aufforderung zur Festlegung auf eine durchgängige theoretische Identität. Ein ganz ähnlicher, den Anspruch auf Einheitlichkeit radikal zersetzender Gestus lässt sich einem Gespräch aus dem Jahr 1975 entnehmen, das Foucault anlässlich der Publikation von *Überwachen und Strafen* mit R.-P. Droit führte:

Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie öffnen und sich irgendeines Satzes, einer Idee oder einer Analyse wie eines Schraubenziehers oder einer Bolzenzange bedienen wollen, um die Machtsysteme kurzuschließen, zu disqualifizieren oder zu zerschlagen, unter Umständen darunter sogar diejenigen, aus denen meine Bücher hervorgegangen sind ... nun umso besser!¹⁹

Von einer Einheit des eigenen Werks ist hier augenscheinlich keine Rede. Doch so eindeutig ist die Sache nicht. Konträr zu dem bisher Gesagten nämlich stehen eindringliche Versuche einer Selbstverständigung und -interpretation, die zumindest das Bemühen erahnen lassen, Konturen einer Ordnung unter den „Werkzeugkisten“ aufzuweisen. Und tatsächlich gewinnt das nur schwer überschaubare Werk an Übersicht, wenn man es, wie Foucault selbst dies tut, auf drei große Phasen verteilt, denen sich verschiedene thematische Schwerpunkte und methodische Ausrichtungen zuordnen lassen.²⁰

¹⁸ FOUCAULT, Michel, *Archäologie des Wissens*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, in: DERS., *Die Hauptwerke*. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main 2016, 471–699, hier: 492.

¹⁹ FOUCAULT, Michel, *Von den Martern zu den Zellen*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band II (1970–1975). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2002, 882–888, hier: 887f.

²⁰ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Subjekt und Macht*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV (1980–1988). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Horst Brühmann, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2005, 269–294, hier: 269f; FOUCAULT, Michel, *Die Rückkehr der Moral*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 859–873, hier: 860: „Ich habe versucht, drei große Problemtypen auszumachen: das Problem der Wahrheit, das Problem der

So stößt man in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* auf die, wie Bernhard Waldenfels sagt, „nahezu kanonische Trias von *Wissen, Macht* und *Selbst*“.²¹ An der „Sexualität“ als einer „historisch besonderen Erfahrung“ lassen sich „drei Achsen“ unterscheiden, die „in ihrem je eigenen Charakter und in ihrem Zusammenhang zu analysieren“ seien: „die Formierung der Wissen, die sich auf sie beziehen; die Machtssysteme, die ihre Ausübung regeln; und die Formen, in denen sich die Individuen als Subjekte dieser Sexualität (an)erkennen können und müssen.“²² Für die beiden ersten Achsen habe Foucault von seinen früheren Arbeiten „über die Medizin und die Psychiatrie, über die Strafmacht und die Disziplinarpraktiken“ zehren können. Sie lieferten ihm „das nötige Handwerkszeug“.²³

Mit Hilfe des Schemas der drei Achsen also scheint es Foucault zu gelingen, seinem Schaffen eine gewisse Ordnung, wenn nicht sogar einen Zusammenhang zu unterlegen.²⁴ Dies zu beachten ist wichtig, da die Einteilung eines Werks in Phasen auch die radikale Diskontinuität der zu untersuchenden Gegenstände und Methoden suggerieren könnte. Doch handelt es sich bei der Wandlung des Foucaultschen Denkens „nicht um eine bloße Abfolge“, „sondern um Akzentverschiebungen“. „Die Reibungsflächen, an denen sich neue Probleme entzünden, liegen in den Grenzzonen und Schnittflächen von Wissen, Macht und Selbst.“²⁵ Das Verhältnis zwischen einer geradezu dekonstruktiven Geste

Macht und das Problem der individuellen Verhaltensführung. Diese drei Bereiche der Erfahrung lassen sich nur im Verhältnis zueinander und nicht ohne einander verstehen." Zu einer Einteilung des Werkes Foucaults in vier Phasen vgl. FINK-EITEL, Hinrich, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg³1997, 14ff; SCHNEIDER, Michel Foucault, 226ff.

²¹ WALDENFELS, Bernhard, Kraftproben des Foucaultschen Denkens, in: Philosophische Rundschau 50 (2003), 1–26, hier: 23. Vgl. auch DELEUZE, Gilles, Foucault, Frankfurt am Main 1987, 160.

²² FOUCAULT, Michel, Der Gebrauch der Lüste. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, in: DERS., Die Hauptwerke, 1153–1370, hier: 1158.

²³ FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 1158.

²⁴ In einem Interview mit H. Dreyfus und P. Rabinow aus dem Jahr 1983 unternimmt Foucault überdies die Zuordnung der meisten seiner Hauptwerke zu den drei Achsen. Vgl. FOUCAULT, Michel, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit (Nr. 326), in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band IV, 461–498, hier: 475.

²⁵ WALDENFELS, Kraftproben des Foucaultschen Denkens, 24. Vgl. auch FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 1159: „Eine theoretische Verschiebung hatte sich mir aufgedrängt, um das zu analysieren, was man oft als den Fortschritt der Erkenntnisse bezeichnet: sie hatte mich dazu geführt, mich nach den Formen von Diskurspraktiken zu fragen, die das Wissen artikulieren. Es hatte einer weiteren theoretischen Verschiebung bedurft, um das zu analysieren, was man häufig als die Manifestationen der ‚Macht‘ beschreibt: diese Verschiebung hatte mich veranlaßt, mehr nach den vielfältigen Beziehungen, den offenen Strategien und den rationalen Techniken zu fragen, die die Ausübung der Mächte artikulieren. Jetzt schien es nötig, eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als ‚das Subjekt‘ bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.“

mancher Aussagen, die sich gegen die Einheitlichkeit des eigenen Werks richtet, und dem Versuch seiner Einteilung, die Ordnung in das unübersichtliche Ganze zu bringen vermag, bleibt spannungsvoll. Doch ohne von dieser Spannung abzusehen, wird es wohl auch seine Richtigkeit haben, dass „das Subjekt“ das „umfassende Thema“ seiner ganzen Arbeit gewesen sei, wie Foucault in einem späten Text aus dem Jahr 1982 anmerkt. Immer sei es ihm um die Klärung der Frage, „auf welche Weise ein Mensch zum Subjekt wird“, gegangen.

Zunächst möchte ich sagen, welches Ziel ich in den letzten zwanzig Jahren in meiner Arbeit verfolgt habe. Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen.²⁶

Im folgenden Unterkapitel soll nun ein grober Überblick über das Schaffen Foucaults gegeben werden, wobei besonderes Augenmerk seiner differenzierten Auseinandersetzung mit dem Gedanken des Subjekts bzw. der Subjektivität gilt. Dabei werde ich mich an der in der Forschung üblich gewordenen Unterscheidung dreier großer Werkphasen orientieren.

²⁶ FOUCAULT, Subjekt und Macht, 269f. Unter anderem ausgehend von Habermas' Annahme einer geschichtlichen Auflösung des Subjektbegriffs in den frühen und mittleren Werken Foucaults zeigt Matthias Rüb, „daß Foucault nur eine bestimmte Gestalt von Subjektivität auslöschen oder überwinden [wollte]“. Vgl. RÜB, Matthias, Das Subjekt und sein Anderes. Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault, in: ERDMANN, Eva; FORST, Rainer; HONNETH, Axel (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt am Main/New York 1990, 187–201, hier: 187: „[E]s ist die Gestalt eines als herrscherlich vorgestellten Subjekts, das unantastbar Stifter und Einheitsprinzip seiner Innen- und Außenwelt ist. Foucaults Intention war seit seinen ersten Schriften die Überwindung der Stifterfunktion des Subjekts.“ Vgl. hierzu FOUCAULT, Archäologie des Wissens, 622. Dass Foucaults Ziel aber „nicht die Verabschiedung des Subjekt-Begriffs überhaupt, nicht die Auflösung des Subjekts zu einem reinen Reflex einer wie immer gearteten vorgängigen Struktur oder Ordnung war – dies wird“, so Rüb, „erst deutlich im Rückblick von Foucaults letzten Werken auf seine frühe und mittlere Phase.“ Vgl. RÜB, Das Subjekt und sein Anderes, 198f.

1.2. Das Subjekt in der archäologischen, genealogischen und ethischen Phase Foucaults

1.2.1. Die Geburt der Klinik

Die erste, sogenannte archäologische Phase von Foucaults Denken setzt mit seinem ersten großen Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* aus dem Jahr 1961 ein.²⁷ In dieser Schrift, die zusammen mit einer Übersetzung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ins Französische, samt umfangreicher Einleitung dazu, seine Dissertation bildete, thematisiert Foucault die Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft in der Zeit des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. Dieses erste Hauptwerk, in dem nach einer späten Äußerung Foucaults sogar alle drei Achsen „in einer etwas wirren Art“ vorhanden seien, wird im dritten Kapitel ausführlicher behandelt, da die in dieser Schrift enthaltene Descartes-Interpretation der Auslöser für die sogenannte „Foucault-Derrida-Polemik“ gewesen ist, wie sie unter anderem dem Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* entnommen werden kann.²⁸

Der Differenzierung von Vernunft und Unvernunft korrespondiert eine andere in *Die Geburt der Klinik*, dem zweiten großen Werk Foucaults aus dem Jahr 1963,²⁹ nämlich jene von Gesundheit und Krankheit.³⁰ Nach Foucault wandelt sich gegen Ende des 18.

²⁷ Zu Foucaults frühem Ansatz bei der Psychologie und Psychopathologie vgl. SEITTER, Walter, Nachwort, in: BINSWANGER, Ludwig, Traum und Existenz. Einleitung von Michel Foucault, Bern/Berlin 1992, 137–148.

²⁸ FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik (Nr. 326), 475.

²⁹ 1963 veröffentlichte Foucault noch ein weiteres Werk über den französischen Schriftsteller Raymond Roussel, in dem am Beispiel der Sprache Roussels das Verhältnis von Wörtern und Dingen thematisiert wird. Vgl. FOUCAULT, Michel, Raymond Roussel, Frankfurt am Main 1989; SCHMID, Wer war Michel Foucault? 13: „Foucault ist fasziniert von der Sprache Roussels, die es ermöglicht, Dinge zu sagen, die uns unerhört erscheinen, und Kategorien zu bilden, die unser herkömmliches Schema, die Dinge zu verstehen, völlig durcheinanderbringen.“ Es ist diese Erfahrung der Sprache, die den Hintergrund auch der folgenden Arbeiten Foucaults, insbesondere von *Die Ordnung der Dinge*, bilden wird. Nach SARASIN, Michel Foucault zur Einführung, 50 gehe es Foucault in seiner Auseinandersetzung mit der literarischen Sprache Roussels darum, „grundsätzliche Fragen zum Funktionieren von Sprache überhaupt zu untersuchen“. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass an einem Text zu Georges Bataille mit dem Titel *Vorrede zur Überschreitung*, der im selben Jahr wie *Raymond Roussel* erschien, bereits die Bedeutung hervortritt, die nach Foucault dem Begriff der Erfahrung zuzusprechen ist. Dieser Begriff wird für Foucault also nicht erst in jener Phase seines Denkens zentral, in der er sich den erfahrungsbezogenen Selbsttechniken der Antike widmet. Vgl. FOUCAULT, Michel, Vorrede zur Überschreitung, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I (1954–1969). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt am Main 2001, 320–342. Allgemein zu Foucaults Überlegungen zur Literatur vgl. KLAWITTER, Arne, Die ‚fiebernde Bibliothek‘. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur, Heidelberg 2003.

³⁰ Vgl. FOUCAULT, Michel, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt am Main 1988; DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul, Michel Foucault.

Jahrhunderts eine Medizin der Klassik, deren Objekt das Wesen der Krankheit, noch nicht der individuelle, aber austauschbare Körper ist, in dem sich die Krankheit verbirgt, „der geöffnet werden kann und der Symptome aufweist, die die verborgene Krankheit verraten“, zu einer anatomisch-pathologischen Medizin der Klinik.³¹ Indem Foucault diesen Wandel rekonstruiert, liefert er zugleich die Bedingung der Möglichkeit, strukturelle „Fäden“ der europäischen Kultur aufzuspüren, die „seit nicht weniger, aber auch nicht viel mehr als zwei Jahrhunderten das dunkle aber solide Gewebe unserer Erfahrung bilden.“³² Damit geht es in *Die Geburt der Klinik* auch um eine „Analyse des Bodens, auf dem wir stehen.“³³ Der Rechtfertigungsgrund für diesen Fokus auf den medizinischen Diskurs von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts kann dabei der These Foucaults entnommen werden, dass sich aus letzterem die Formation des allgemeinen wissenschaftlichen Diskurses vom Individuum herauslösen lässt, und damit die Medizin für die „Wissenschaften vom Menschen“ Bedeutung erhält, „die nicht nur methodologischer Art ist, da sie das Sein des Menschen als Gegenstand positiven Wissens betrifft.“³⁴ „Wenn eine Geburt in der *Geburt der Klinik* beschrieben wird“, wie Jan Völker treffend sagt, „dann ist es zunächst die Geburt des Individuums im wissenschaftlichen Diskurs.“³⁵

1.2.2. Die Ordnung der Dinge

Das wohl bekannteste Werk jener archäologischen Phase ist *Die Ordnung der Dinge*, worin das Wissen als solches in Biologie, Ökonomie und Philologie ab dem 16. Jahrhundert den Untersuchungsgegenstand abgibt. Die Abfassung des Buches verdankt sich, wie Foucault im Vorwort sagt, einem Text des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges, dessen „Lektüre alle Vertrautheiten unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes“. Die darin erwähnte chinesische Enzyklopädie nämlich enthält

Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, 36–40.

³¹ SCHMID, Wer war Michel Foucault?, 12.

³² FOUCAULT, *Die Geburt der Klinik*, 210.

³³ FOUCAULT, Michel, *Die Ordnung der Dinge* [Gespräch mit R. Bellour], in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band I, 644–652, hier: 647.

³⁴ FOUCAULT, *Die Geburt der Klinik*, 208.

³⁵ VÖLKER, Jan, *Die Geburt der Klinik*, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 32–38, hier: 37. Vgl. SARASIN, Philipp, „Une analyse structurale du signifié“. Zur Genealogie der Foucault'schen Diskursanalyse, in: EDER, Franz X. (Hg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, 115–129; RUOFF, Michael, *Diskurs*, in: DERS., *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, München 2018, 109–119.

eine wegen ihrer Unverständlichkeit geradezu verstörende Klassifikation der unterschiedlichen Tierarten, die uns auf „die Grenze unseres Denkens“ verweist, und damit zur Feststellung der „schiere[n] Unmöglichkeit, *das* zu denken“, nötigt.

a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen.³⁶

Der Hinweis auf die völlige Unklarheit dieser Taxonomie, die zu einem „Unbehagen, das uns lachen läßt“, sogar „zu einem raumlosen Denken, zu obdachlosen Wörtern und Kategorien“ führt, und die Tatsache des im Rahmen unserer Rationalitätsstandards notwendigen Zweifels an ihrer Sinnhaftigkeit geben zugleich die Thematik des Buches vor.³⁷ Es geht Foucault um eine Darstellung des positiv gegebenen, jedoch von Umbrüchen gezeichneten Wissens, insbesondere „für einen Zeitraum, der sich vom siebzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert erstreckt.“³⁸ Denn um 1800 herum haben sich neue empirische Wissenschaften vom Menschen wie die Biologie, die politische Ökonomie und die historische Philologie gebildet, die nach Foucault eine Scheidelinie zwischen zwei ganz unterschiedlichen Denksystemen bezeichnen, und deren Vorbedingungen es daher zu analysieren gilt. „In diesem Sinne handelt es sich gewissermaßen um eine Ethnologie der Kultur, der wir selbst angehören.“³⁹ Tatsächlich spricht Foucault der Disziplin der Ethnologie, neben jener der Psychoanalyse, am Ende des Buches eine Sonderstellung unter den Humanwissenschaften zu, die der vollkommenen Unzugänglichkeit der anfangs erwähnten Klassifikation der Tierarten entspricht.

Man ahnt die Geltung und Bedeutung einer Ethnologie, die [...] eindeutig ihren Gegenstand bei den unbewußten Prozessen suchen würde, die das System einer gegebenen Kultur charakterisieren. [...] Sie würde als System des kulturellen Unbewußten die Gesamtheit der formalen Strukturen definieren, die die mythischen Diskurse signifikant machen, die den Regeln, die

³⁶ FOUCAULT, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, in: DERS., Die Hauptwerke, 7–469, hier: 21.

³⁷ FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 25. Vgl. RUFFING, Reiner, Michel Foucault, Paderborn 2010, 40f.: „Es erscheint unmöglich, eine solche Gruppierung ernst zu nehmen und doch stößt sie uns vor dem Hintergrund der vielen sich ablösenden Paradigmen in der Geschichte der Denksysteme auf die Frage, wie es um die Dauer von epistemischen Modellen bestellt ist.“

³⁸ FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 14. Vgl. auch FOUCAULT, Michel, Gespräch mit Michel Foucault, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band II, 191–211, hier: 206.

³⁹ FOUCAULT, Michel, Wer sind Sie, Professor Foucault? [Gespräch mit P. Caruso], in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band I, 770–793, hier: 776.

die Bedürfnisse steuern, ihre Kohärenz und Notwendigkeit geben und anders als in der Natur und auf etwas anderem als auf reinen biologischen Funktionen die Normen des Lebens begründen.⁴⁰

Anders gesagt: Der Ethnologie ist an der das Bewusstsein schärfenden Analyse unbewusster kultureller Präsuppositionen von wissenschaftlichen Erfahrungen gelegen. Sie befragt „nicht den Menschen selbst, so wie er in den Humanwissenschaften erscheinen kann, sondern sie befragt jenes Gebiet, das im allgemeinen ein Wissen über den Menschen möglich macht.“⁴¹ Damit aber „zerstört [sie] die Fundamente einer anthropologischen Lehre vom Menschen in gesellschaftlicher Allgemeinheit.“⁴² Die in diesem Sinne ethnologische Grundidee von Foucaults frühem Werk ist somit, die grundlegenden Elemente eines kulturellen Lebenszusammenhangs von einem Außerhalb, das dem Beobachter weitreichende Unvoreingenommenheit erlaubt, wahrzunehmen, denn „die Eigenart einer Kultur enthüllt sich uns erst in dem Maße, in dem wir aus ihrem uns zunächst selbstverständlichen Wahrnehmungshorizont herauszutreten [...] lernen.“⁴³ Der Schritt aus dem gewohnten Rahmen des abendländischen Denkens heraus soll durch das Verfahren der „Archäologie“ gewährleistet werden, der daran gelegen ist, „ein *positives Unbewußtes* des Wissens zu enthüllen“, und damit „eine Ebene [zu beschreiben], die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist“.⁴⁴

Über diesen Weg ist Foucault um den Nachweis bemüht, dass das Wissen von „Arbeit“, „Leben“ und „Sprache“ als der zentralen Seinsweisen des Menschen grundlegenden Veränderungen unterworfen war. Die „Episteme“ als der zentralen Wissensform sei zur Zeit der Renaissance um das Metaprinzip der Ähnlichkeit zentriert gewesen, im klassischen Zeitalter hingegen um jenes der Repräsentation und in der Moderne wiederum

⁴⁰ FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 455.

⁴¹ FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 453. Wie die Psychoanalyse ist die Ethnologie damit eher eine „Gegenwissenschaft“ im Verhältnis zu den modernen Humanwissenschaften. Vgl. FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 455: „Das bedeutet nicht, daß sie weniger ‚rational‘ oder ‚objektiv‘ sind als die anderen, sondern daß sie ihnen entgegen arbeiten und sie auf ihr epistemologisches Fundament zurückführen und nicht aufhören, diesen Menschen ‚kaputt‘ zu machen, der in den Humanwissenschaften seine Positivität bildet und erneut bildet.“

⁴² RUHSTORFER, Karlheinz, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004, 117. Zum Einfluss der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss vgl. HONNETH, Axel; SAAR, Martin, Geschichte der Gegenwart. Michel Foucaults Philosophie der Kritik, in: FOUCAULT, Die Hauptwerke, 1651–1682, hier: 1661.

⁴³ HONNETH; SAAR, Geschichte der Gegenwart, 1662.

⁴⁴ FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 15f. Zur archäologischen Vorgehensweise, deren methodologische Probleme vor allem in der *Archäologie des Wissens* erörtert werden, vgl. weiter unten zu ebendiesem Werk.

um das Prinzip der Historizität, wobei es in „einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick“ „immer nur eine *episteme* [gibt], die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist.“⁴⁵ Die „archäologische Untersuchung“ hat nach Foucault „zwei große Diskontinuitäten in der *episteme* der abendländischen Kultur freigelegt“: „die, die das klassische Zeitalter in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts einleitet, und die, die am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Schwelle unserer modernen Epoche bezeichnet.“ Auf der „archäologischen Ebene“ erweist sich der „Eindruck einer fast ununterbrochenen Bewegung der europäischen *Ratio* seit der Renaissance bis zu unseren Tagen“ als verfehlt, denn bereits die „Ordnung, auf deren Hintergrund wir denken, hat nicht die gleiche Seinsweise wie die der Klassik.“⁴⁶

Den Orientierungspunkt der Erkenntnis zur Zeit der Renaissance sieht Foucault im Prinzip der Ähnlichkeit.⁴⁷ So etwa wurden in einem Werk des in jener Zeit lebenden Arztes Oswald Croll Ähnlichkeiten zwischen dem menschlichen Körper und Naturerscheinungen festgestellt.

Sein Fleisch ist eine Scholle, seine Knochen sind Felsen, seine Adern große Flüsse. Seine Harnblase ist das Meer, und seine sieben wichtigsten Glieder sind die sieben in der Tiefe der Minen verborgenen Metalle. Der Körper des Menschen ist immer die mögliche Hälfte eines universalen Atlas.⁴⁸

Im klassischen Zeitalter diagnostiziert Foucault eine Verschiebung in der Wissensform vom Prinzip der Ähnlichkeit zu jenem der Repräsentation. Der Umstand aber, dass es sich bei der Veränderung in der „Episteme“, so Foucault, „um einen kollektiven und komplexen Wandel“ handelt, der, weil unbewusst, sich nicht auf einzelne Personen und deren Planungen zurückführen lässt, dass es sich bei den epistemischen Umbrüchen „um die

⁴⁵ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 217f. Vgl. RUOFF, Michael, Episteme, in: DERS., *Foucault-Lexikon*, 124–127; DAVIDSON, Arnold I., Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault, in: HONNETH; SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, 192–211. Vgl. auch FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 28: „Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.“

⁴⁶ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 29.

⁴⁷ Vgl. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 49: „Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt. [...] Die Welt drehte sich in sich selbst: die Erde war die Wiederholung des Himmels, die Gesichter spiegelten sich in den Sternen, und das Gras hüllte in seinen Halmen die Geheimnisse ein, die dem Menschen dienten.“

⁴⁸ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 55. Zu den vier Formen der Ähnlichkeit vgl. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 49–59.

Anwendung eines völlig neuen *Beziehungsgeflechts*, mit zugelassenen und ausgeschlossenen Möglichkeiten [handelt]; etwas Neues mit eigenen Regeln, Entscheidungen und Grenzen, seiner eigenen inneren Logik, seinen Parametern und Sackgassen, d. h. mit allem, was zur Veränderung des ursprünglichen Standpunkts führt“, dieser Umstand dürfte der Grund gewesen sein, weshalb Foucault seit der Veröffentlichung von *Die Ordnung der Dinge* immer wieder dem französischen Strukturalismus zugeordnet wurde.⁴⁹

Im Zeitalter der Klassik jedenfalls richtet sich die Erkenntnis nicht mehr am Phänomen der Ähnlichkeit aus.⁵⁰ Vielmehr zeichnen sich die Wissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts dadurch aus, dass sie

das ferne Projekt einer erschöpfenden Ordnung stets mit sich [tragen]: sie zielen immer auf die Entdeckung einfacher Elemente und ihrer fortschreitenden Komposition ab, und inmitten deren sind sie ein Tableau, sind sie die Ausbreitung von Erkenntnissen in einem sich selbst zeitgleichen System. Das Zentrum des Wissens im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ist das Tableau.⁵¹

Das Wissen der Klassik zielt auf die Klassifikation und Einordnung der wahrnehmbaren Gegenstände aufgrund klarer Ideen bzw. Repräsentationen. Diese nun gestatten die Erkenntnis, nicht mehr die Ähnlichkeit wie zur Zeit der Renaissance.⁵²

⁴⁹ FOUCAULT, Michel, Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band II, 586–637, hier: 599. Auf den strukturalistischen Ansatz von *Die Ordnung der Dinge* bezieht sich auch Jean-Paul Sartres Kritik an Foucault. Vgl. hierzu SARTRE, Jean-Paul, Sartre répond, in: La Quinzaine littéraire 14 (1966), 4–5; ERIBON, Didier, Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main ²1991, 253ff. Zur Ordnung einer Epoche als ihr gleichsam Unbewusstes vgl. FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 116: „Wahrscheinlich hat das klassische Zeitalter, nicht mehr als irgendeine andere Kultur, das allgemeine System seines Wissens nicht umschreiben oder benennen können. Aber dieses System ist in genügendem Maße zwingend gewesen“.

⁵⁰ Vgl. FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 87: „Am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts, in jener Periode, die man zu Recht oder zu Unrecht das Barock genannt hat, hört das Denken auf, sich in dem Element der Ähnlichkeit zu bewegen. Die Ähnlichkeit ist nicht mehr die Form des Wissens, sondern eher die Gelegenheit des Irrtums, die Gefahr, der man sich aussetzt, wenn man den schlecht beleuchteten Ort der Konfusionen nicht prüft.“ Vgl. auch DREYFUS; RABINOW, Michel Foucault, 44–51.

⁵¹ FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 115.

⁵² Die „Episteme“ der Klassik wird im ersten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* durch eine originelle Interpretation des Bildes *Las Meninas* des spanischen Barockmalers Diego Velásquez veranschaulicht. Vgl. RUFFING, Michel Foucault, 43: „Das Bild zeigt Velásquez malend vor seiner Leinwand und die von ihrem Hofstaat umgebene Infantin Margarete in einem Saal des Escorial. Entscheidend ist, dass das Bild sein Sujet nicht direkt aufweist, sondern es sich vielmehr um eine raffinierte Spiegelkomposition handelt, in der die abgebildeten Sachverhalte laufend auf andere verweisen, während die Hauptpersonen des Bildes – König Philipp IV. und seine Gattin Marianne – gar nicht direkt sichtbar sind: Das Königspaar ist zwar anwesend, aber nur als schemenhaftes Spiegelbild im Hintergrund. In der Episteme der Klassik [...] seien die Bezüge unter den dargestellten Sachverhalten wichtiger als die Herrschaft eines Subjekts.“ Vgl. auch FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 48: „Dieses Sujet selbst, das gleichzeitig Subjekt ist, ist ausgelassen worden. Und endlich befreit von dieser Beziehung, die sie ankettete, kann die Repräsentation sich

Um 1800 herum kommt es dann zu einem neuen epistemischen Bruch, der sich als noch radikaler als der Wandel vom Wissensmodell der Renaissance zu jenem der Klassik erweist. Denn während „vorher die Ordnungen des Wissens gewissermaßen objektiv begründet waren in Gesetzen der Ähnlichkeit der Wissens Elemente miteinander bzw. in Repräsentationsverhältnissen untereinander, stellt sich für das moderne Denken das Wissen als konstitutive Tätigkeit eines Subjekts in bezug auf ein Objekt dar“, sodass sich die „Episteme“ der Moderne durch einen „Einbruch der Geschichte und des Subjekts des Wissens“ auszeichnet.⁵³ Damit allerdings stellt sich das Problem, wie der Mensch, als *Bedingung* aller Erkenntnis, zugleich als *Gegenstand* der Erkenntnis gedacht werden kann, und dessen beispielhafte Erörterung Foucault vor allem der Philosophie Kants zuschreibt. Kant „führt ‚den Menschen‘ nun nicht mehr nur als eine weitere Figur unter anderen, sondern als zentrales und begründendes Element in den Raum des Wissens ein.“ Der Mensch wird erst „mit dem modernen Wissen [...] als Subjekt und in Absetzung von den Dingen begriffen“.⁵⁴ In den Humanwissenschaften kommt ihm damit eine empirische und konstitutive Rolle zugleich zu.

Eines ist auf jeden Fall gewiß: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. Wenn man eine ziemlich kurze Zeitspanne und einen begrenzten geographischen Ausschnitt herausnimmt – die europäische Kultur seit dem sechzehnten Jahrhundert –, kann man sicher sein, daß der Mensch eine junge Erfindung ist. [...] Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.⁵⁵

Die Archäologie ermöglichte die Einsicht in ereignishaft Diskontinuitäten innerhalb der Geschichte des abendländischen Denkens.⁵⁶ Doch für Foucault impliziert sie damit auch die Aussicht auf einen radikal neuen epistemischen Umbruch, „dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick

als reine Repräsentation geben.“ Im dritten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* demonstriert Foucault den sich vollziehenden Abschluss des Zeitalters des Ähnlichen an Descartes' früher Schrift *Regulae ad directionem ingenii*. Darauf wird im dritten Kapitel noch ausführlicher einzugehen sein.

⁵³ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1663.

⁵⁴ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1663. Vgl. auch FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge* [Gespräch mit R. Bellour], in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band I, 644–652, hier: 648: „Innerhalb des klassischen Wissens gab es den Menschen gar nicht. An der Stelle, an der wir heute den Menschen sehen, stand damals das dem Diskurs oder der sprachlichen Ordnung eigene Vermögen, die Ordnung der Dinge wiederzugeben.“ Zu Kant vgl. weiter unten.

⁵⁵ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 463.

⁵⁶ Vgl. GEHRING, Petra, *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt am Main 2004, 51.

noch nicht kennen“. Und „dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁵⁷

1.2.3. Archäologie des Wissens

Eine Sonderstellung im Gesamtwerk Foucaults kommt der 1969 veröffentlichten *Archäologie des Wissens* zu. Im Gegensatz nämlich zu den anderen umfangreicheren Werken Foucaults besteht ihr Inhalt nicht aus einer historischen Untersuchung, sondern einer methodologischen Standortbestimmung unter Berücksichtigung seiner vorangegangenen Arbeiten.⁵⁸ Ihr zentrales Anliegen dürfte die systematische Entfaltung der archäologischen Methode sein, die Foucault einmal unter die Metapher einer „Ausgrabungsarbeit unter unseren eigenen Füßen“ fasst.

Ich versuche, mich außerhalb der Kultur zu stellen, der wir angehören, und ihre formalen Voraussetzungen zu untersuchen, um sie einer Kritik zu unterziehen, und zwar nicht, um ihre Werte herzuleiten, sondern um zu sehen, wie sie tatsächlich hat entstehen können.⁵⁹

Die Methode der „Archäologie“ hat die „Bedingungen unserer Rationalität“, und damit zugleich die Prägungen unseres aktuellen Denkens und Sprechens freizulegen, zu analysieren und infrage zu stellen.⁶⁰

⁵⁷ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 463. Foucault spricht in diesem Zusammenhang auch vom „Tod des Menschen“. Später stand er dem Gebrauch dieser Emphase selbst kritisch gegenüber. Vgl. FOUCAULT, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, 84f.: „Wenn ich vom Tod des Menschen spreche, möchte ich allem ein Ende setzen, das dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen eine feste Erzeugungsregel, ein wesentliches Ziel vorgeben will. Als ich in der *Ordnung der Dinge* diesen Tod als etwas dargestellt habe, das sich in unserer Epoche vollzieht, habe ich mich getäuscht. [...] Die Menschen treten ständig in einen Prozeß ein, der sie als Objekte konstituiert und sie dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der sie als Subjekt umgestaltet. Das war es, was ich sagen wollte, als ich undeutlich und vereinfachend vom Tod des Menschen sprach“.

⁵⁸ Vgl. hierzu die 1968 erschienenen Aufsätze FOUCAULT, Michel, *Antwort auf eine Frage*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band I, 859–886; FOUCAULT, Michel, *Über die Archäologie der Wissenschaften*. *Antwort auf den Cercle d'épistémologie*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band I, 887–931. Zur Genese des Werkes vgl. DEFERT, Daniel, *Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt*, in: HONNETH; SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, 355–368.

⁵⁹ FOUCAULT, *Wer sind Sie, Professor Foucault?* [Gespräch mit P. Caruso], 776.

⁶⁰ FOUCAULT, *Wer sind Sie, Professor Foucault?* [Gespräch mit P. Caruso], 776. In diesem Zusammenhang prägt Foucault auch den Begriff des Archivs im Sinne jener Diskursformationen, die bestimmend für das Wissen eines bestimmten Zeitraumes sind. Vgl. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, 614: *Das Archiv „ist das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen“*; RUOFF, Michael, *Archiv*, in: DERS., *Foucault-Lexikon*, 89–90, hier: 89: „Das Archiv formiert für die Bedingungen von Aussagen einen historischen Rahmen, der zu erklären hilft, warum bestimmte Aussagen in aller Klarheit ausgesprochen wurden, andere dagegen niemals explizit ausformuliert wurden.“ Vgl. auch FOUCAULT, Michel, *Die Geburt einer Welt* [Gespräch mit J.-M. Palmier], in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band I, 999–1003, hier: 1000.

[S]ie nimmt uns unsere Kontinuitäten; sie löst diese zeitliche Identität auf, worin wir uns gerne selbst betrachten, um die Brüche der Geschichte zu bannen; sie zerreißt den Faden der transzendentalen Teleologien; und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, läßt sie das Andere und das Außen aufbrechen. Die so verstandene Diagnose erreicht nicht die Feststellung unserer Identität durch das Spiel der Unterscheidungen. Sie stellt fest, daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeiten, unser Ich der Unterschied der Masken ist.⁶¹

Foucault ist damit zugleich an einer Abgrenzung gegenüber der „Ideengeschichte“ gelegen, an einer Loslösung von dem Bild, in dem letztere „sich lange gefallen hat und wodurch sie ihre anthropologische Rechtfertigung fand: dem eines tausendjährigen und kollektiven Gedächtnisses, das sich auf materielle Dokumente stützte, um die Frische seiner Erinnerungen wiederzufinden“, ohne aber die „Brüche in der Ideengeschichte“ und ihre „langen Perioden“ wahrzunehmen.⁶²

1.2.4. Die Ordnung des Diskurses

Doch erkannte Foucault bald, woran es den der archäologischen Methode verpflichteten historischen Untersuchungen fehlte: „[W]as in meiner Arbeit fehlte, war dieses Problem der diskursiven Ordnung“, nämlich das Problem ihres Zustandekommens und „der dem Spiel des Aussagens eigenen Machtwirkungen.“⁶³ Damit wurde eine methodische Neuausrichtung erforderlich, welcher ein Wechsel des zu untersuchenden Gegenstandes korrespondierte, wie Axel Honneth und Martin Saar betonen:

An die Stelle der bisher immanent betrachteten Ordnung des Wissens treten die gesellschaftliche Ordnung der Macht und ihre institutionellen und kognitiven Strategien, deren stabilisierende Wirkung für die Gesellschaften des modernen Europa analysiert werden sollen.⁶⁴

⁶¹ FOUCAULT, Archäologie des Wissens, 615f; vgl. auch RUOFF, Michael, Archäologie, in: DERS., Foucault-Lexikon, 85–88.

⁶² FOUCAULT, Archäologie des Wissens, 479f.

⁶³ FOUCAULT, Michel, Gespräch mit Michel Foucault, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III (1976–1979). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2003, 186–213, hier: 191.

⁶⁴ HONNETH; SAAR, Geschichte der Gegenwart, 1667.

Nach Karlheinz Ruhstorfer vollzieht sich die Wende von der ersten, archäologischen zur zweiten, genealogischen Phase im Denken Foucaults im 1971 erschienenen Text *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*.⁶⁵

Doch zeichnet sie sich augenscheinlich bereits in Foucaults Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* ab, die er 1970 anlässlich seiner Berufung auf den Lehrstuhl für die Geschichte der Denksysteme am Collège de France hielt, und in der er die Wirkungsweisen der Macht auf den Diskurs, selbst in den unscheinbarsten Phänomenen, zu analysieren sich vornimmt. Durch Ausschließungssysteme wie dem Verboten bestimmter Wörter sowie durch Verknappungssysteme wie der Kommentierung eines Textes werde der Diskurs von außen wie von innen zu kontrollieren versucht.⁶⁶ In so gut wie jeder Gesellschaft lässt sich nach Foucault der Versuch nachweisen, „die Kräfte und die Gefahren des Diskurses“, „sein unberechenbar Ereignishaftes“, seine autonome Produktivität, durch derartige Kontrollmaßnahmen „zu bannen“.⁶⁷ So gelte es in Zukunft, diese Kontrollverfahren zu analysieren und genauer zu fassen, zugleich aber auch zu untersuchen, „wie sich durch diese Zwangssysteme hindurch (gegen sie oder mit ihrer Unterstützung) Diskursserien gebildet haben“.⁶⁸

Unter Letzterem versteht Foucault ein Programm historischer Untersuchungen, das er dem Begriff der „Genealogie“ subsumiert.⁶⁹ Diese lässt sich „als eine Historisierung dessen begreifen, was bisher keine Geschichte hatte, was nicht oder schwer historisierbar erschien“, wie die „Grundbegriffe der Moral, der Erkenntnis und der Metaphysik“, aber auch „Affekte, Körperzustände und die Komponenten der Menschen-Form überhaupt“. Über die „Analyse historischer Diskursformationen“ hinaus soll dies gelingen durch die „Erschließung jener Machtmechanismen, die an der Entstehung von Wissensordnungen, Wissenssubjekten und insbesondere der Humanwissenschaften beteiligt sind.“⁷⁰

⁶⁵ Vgl. RUHSTORFER, Konversionen, 53f; FOUCAULT, Michel, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: DERS., Von der Subversion des Wissens. Aus dem Französischen von Walter Seitter, München 1974, 83–109. Zu Foucault und Nietzsche vgl. KEITH, Ansell-Pearson, The significance of Michel Foucaults reading of Nietzsche. Power, the subject and political theory, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), 267–283.

⁶⁶ Vgl. RUOFF, Michael, Ausschließungssysteme, in: DERS., Foucault-Lexikon, 95–96; RUOFF, Michael, Verknappungssysteme, in: DERS., Foucault-Lexikon, 251–252.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel, Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main 122012, 11.

⁶⁸ FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, 39.

⁶⁹ Vgl. GUTTING, Gerry, Foucault's Genealogical Method, in: Midwest Studies in Philosophy 15/1 (1990), 327–343; GEUSS, Raymond, Kritik, Aufklärung und Genealogie, in: HONNETH; SAAR (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, 145–156; DREYFUS; RABINOW, Michel Foucault, 133–147.

⁷⁰ VOGL, Joseph, Genealogie, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), Foucault-Handbuch, 255–258, hier: 255. Vgl. FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, 88: „Der Genealoge braucht die Historie, um die

1.2.5. Überwachen und Strafen

Der Entwurf des künftigen Arbeitsprogramms in der Inauguralvorlesung am Collège de France fand sodann theoretischen Niederschlag im 1975 veröffentlichten Buch *Überwachen und Strafen*.⁷¹ In ihm geht es Foucault um die Analyse verschiedener Machttypen, um vorzuführen, wie Machtbeziehungen, denen die Subjekte unterworfen sind, funktionieren. Foucaults Untersuchungsgegenstand ist ein die Epochen übergreifender Wandlungsprozess des Strafvollzugs, ausgehend von der klassischen Körperstrafe im Mittelalter bis hin zur gegenwärtig vorherrschenden Gefängnisstrafe, die als eine „der allgemeinsten Formen der Bestrafung“ zu gelten hat.⁷² Was sich aber an der „Geburt des Gefängnisses“, so der Untertitel des Buches, zunächst als offensichtliche „Abmilderung des physischen Leidens der Betroffenen“ darstellt, und damit als ein „Vorgang der Humanisierung“, zeigt sich Foucault als ein „Prozeß der fast technologischen Optimierung sozialer Kontrollverfahren“: „das, was sich hinter der schrittweisen Reform des Strafvollzugs verbergen würde, wäre demzufolge eine stete Effektivierung gesellschaftlicher Machttechniken.“⁷³ Im Unterschied zur alten Macht des Souveräns ist die sogenannte Disziplinarmacht dezentral und depersonalisiert, und zeigt damit das „Heraufkommen einer neuen Spielart der Macht“ an.⁷⁴ Ihr „idealtypische[s], gleichsam zu Architektur geronnene[s] Modell“ ist für Foucault Jeremy Benthams „Panopticon“ aus dem Jahr 1787, ein Modell, das

Chimäre des Ursprungs zu vertreiben; so, wie der gute Philosoph den Arzt braucht, um den Schatten der Seele zu bannen. Er muß die Ereignisse der Geschichte anzuerkennen wissen, ihre Erschütterungen und Überraschungen, ihre schwankenden Siege und ihre schlecht verdauten Niederlagen, die von Anfängen, Atavismen und Erbschaften zeugen. So, wie man die Krankheiten des Körpers, seine Schwächen und Stärken, seine Risse und Widerstände diagnostizieren können muß, um beurteilen zu können, was ein philosophischer Diskurs ist. Die Geschichte mit ihren Mächten und Ohnmachten, mit ihren geheimen Rasereien und ihren Fieberstürmen ist der Leib des Werdens. Nur ein Metaphysiker kann ihr eine Seele in der fernen Idealität des Ursprungs suchen wollen.“ Vgl. auch FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, 92: „Indem sie die Gegenwart in den Ursprung versetzt, erzeugt die Metaphysik den Glauben an die geheime Arbeit einer Bestimmung, die allmählich zutage tritt. Die Genealogie hingegen weist die verschiedenen Unterwerfungssysteme auf: nicht die vorgreifende Macht eines Sinnes, sondern das Hasardspiel der Überwältigungen.“

⁷¹ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Aus dem Französischen von Walter Seitter, in: DERS., *Die Hauptwerke*, 701–1019.

⁷² FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 823.

⁷³ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1667. Vgl. auch PERROT, Michelle, *Lektionen der Finsternis*. Michel Foucault und das Gefängnis, in: *Comparativ* 5–6 (2003), 50–66.

⁷⁴ FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 898.

nicht nur in Gefängnissen seine Anwendung finden [sollte], sondern auch in Fabriken, Schulen, Arbeits-, Armen-, Irren- und Krankenhäusern. Isolierung, totale Organisation und Kontrolle, völlige Transparenz und ständige Selbstüberwachung bei Unsichtbarkeit des alles kontrollierenden Machtzentrums: dies ist die Utopie der Disziplinarmacht.⁷⁵

An ihr lässt sich darlegen, dass die Subjekte auch außerhalb des Strafsystems subtilen gesellschaftlichen Machtbeziehungen unterliegen, durch die sie aber als solche zuallererst konstituiert werden. Deshalb, so Foucault, solle man auch nicht sagen, die Seele, „der aktuelle Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper“,

sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, [...] an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert.⁷⁶

Das moderne Subjekt resultiert in *Überwachen und Strafen* nicht, wie in der Geistesgeschichte zumeist behauptet, aus der Loslösung von den Zwängen der natürlichen Umwelt und den lange unhinterfragten Übereinkünften der Gesellschaft, sondern aus der Disziplinierung des Körpers und der auf alle Lebensäußerungen des Menschen bezogenen Überwachung und Kontrolle.⁷⁷ So sind wir, wie Foucault im Kapitel „Der Panoptismus“ sagt, „weit weniger Griechen, als wir glauben. Wir sind nicht auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen.“⁷⁸

1.2.6. Der Wille zum Wissen

Die Analyse von Machtbeziehungen setzt sich 1976 in *Der Wille zum Wissen* fort.⁷⁹ Dieses Werk bildet den Auftakt einer Reihe, die der Überschrift des französischen Originals folgend *Geschichte der Sexualität* heißen müsste, im Deutschen aber auf Foucaults eigenem Vorschlag hin den Titel *Sexualität und Wahrheit* erhielt. Die Machtthematik setzt sich im Begriff der Bio-Macht fort, die sich um das Thema der Sexualität zentriert, dem

⁷⁵ FINK-EITEL, Michel Foucault zur Einführung, 76.

⁷⁶ FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 732.

⁷⁷ Vgl. BOGDAL, Klaus-Michael, *Überwachen und Strafen*, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 68–80, hier: 74.

⁷⁸ FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 923.

⁷⁹ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Der Wille zum Wissen*. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, in: DERS., *Die Hauptwerke*, 1023–1151.

nun neuen historischen Objekt der Arbeit Foucaults.⁸⁰ Im Unterschied zu den auf den Körper Einfluss nehmenden Machttypen aus *Überwachen und Strafen*, „greift die Bio-Macht durch die Statistik in entindividualisierender Weise auf die Masse der Bevölkerung als große Zahl zurück und findet im Leben selbst ihr Ziel.“⁸¹ In der historischen Konzentration auf Diskurse über die Sexualität entdeckt Foucault einen Machttyp, der nicht juristisch-diskursiver Art ist und dessen charakteristisches Merkmal in der Strategie des Verbotes und der Unterdrückung besteht, sondern gerade einen produktiven Einfluss erkennen lässt.

Macht bemächtigt sich in einer historisch bislang einzigartigen Weise der Individuen und der Bevölkerung, um deren Lebensfunktionen zwecks höherer Produktivität und besserer Kontrolle zu formen und zu steigern.⁸²

Dem entspricht Foucaults ebenso berühmte wie polemische Kritik an der sogenannten Repressionshypothese, „der freudianisch-marxistischen Vorstellung, ein grundlegender, mit dem Aufstieg des Kapitalismus verbundener Verdrängungsapparat habe durch Verbote und Tabubelegung die natürliche Sexualität domestiziert und dienstbar gemacht“. Nun gelte es, sich von diesen Verboten abzusetzen, um erneut ein „ursprüngliches, macht-freies und befreiendes Verhältnis zum Körper“ auszubilden.⁸³ Dem hält Foucault die These entgegen, dass die Diskurse des Sexuellen in der Moderne weniger unterdrückt, sondern vielmehr angereizt wurden, wobei sie „sich nicht außerhalb der Macht oder ihr

⁸⁰ Vgl. DREYFUS; RABINOW, Michel Foucault, 163–172.

⁸¹ RUOFF, Michael, Bio-Macht, in: DERS., Foucault-Lexikon, 98–101, hier: 98.

⁸² KÖGLER, Hans-Herbert, Michel Foucault, Stuttgart ²2004, 92. Nach RUHSTORFER, Konversionen, 99 ist die Bio-Macht „um den Körper als Maschine zentriert. Seine Fähigkeiten gilt es zu steigern, seine Kräfte auszunutzen und ihn in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme zu integrieren. Sodann hat die Macht die ‚regulierenden Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung‘ zum Gegenstand. Damit ist all das gemeint, was die Fortpflanzung, das Gesundheitsniveau oder die Lebensdauer reguliert und steigert. Mit der ‚Bio-Macht wird das ‚Leben‘ selbst zum Inbegriff und Träger höchster Macht.“

⁸³ HONNETH; SAAR, Geschichte der Gegenwart, 1670f. Vgl. FOUCAULT, Der Wille zum Wissen, 1035; DREYFUS; RABINOW, Michel Foucault, 157–163. Mit den Gründen für die Kritik an der Repressionshypothese hängt im Übrigen auch Foucaults Distanznahme von der Frankfurter Schule zusammen. Vgl. FOUCAULT, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, 83: „Schematisch und vorläufig könnte man behaupten, daß die Konzeption des Subjekts, welche die Frankfurter Schule vertrat, eine ziemlich traditionelle, ihrem Wesen nach philosophische war; sie war weitgehend geprägt vom marxistischen Humanismus. Auf diese Weise erklärt sich ihre spezielle Anknüpfung an bestimmte Freudsche Begriffe, etwa das Verhältnis zwischen Entfremdung und Repression, zwischen Befreiung und der Aufhebung von Entfremdung und Ausbeutung. Ich glaube nicht, daß die Frankfurter Schule zugeben könnte, daß wir nicht unsere verlorene Identität wiederzufinden, unsere gefangene Natur zu befreien, unsere fundamentale Wahrheit herauszustellen haben, sondern vielmehr auf etwas ganz anderes zugehen müssen.“

zum Trotz vermehrt [haben], sondern genau dort, wo sie sich entfaltete, und als ein Mittel zu ihrer Entfaltung“.

Man scheucht den Sex auf und treibt ihn in eine diskursive Existenz hinein. Von jenem sonderbaren Imperativ, der jeden dazu nötigt, aus seiner Sexualität einen permanenten Diskurs zu machen, bis hin zu den vielfältigen Mechanismen in den Ordnungen von Ökonomie, Pädagogik, Medizin und Justiz, die den Diskurs des Sexes anreizen, extrahieren, anordnen und institutionalisieren, hat unsere Zivilisation eine ungeheure Beredsamkeit gefordert und organisiert. Vielleicht hat nie ein anderer Gesellschaftstyp in einer so relativ kurzen Zeit eine derartige Menge von Diskursen aufgehäuft.⁸⁴

Anstelle der Unterdrückung sieht Foucault in der Moderne eine „unsere Sexualität bis ins kleinste Detail erforschende[...] Neugier“ am Werk, hinter der sich ein „unsere gesamte Kultur durchdringendes Prinzip der lebensbezogenen Macht“ verbirgt.⁸⁵ So kann Foucault auch von einer „Allgegenwart der Macht“ und ihrem „Wirken bis in die ‚periphersten‘ Verzweigungen“ sprechen.⁸⁶

1.2.7. Der Gebrauch der Lüste

Der im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* erreichte Standpunkt der Machtanalytik suggeriert gewiss nicht zu Unrecht eine restlose Determination menschlichen Handelns durch Machtbeziehungen. Eben aus diesem Grund dürfte sich Foucault mit ihm auch unzufrieden gezeigt haben.⁸⁷ Einen über besagter Determination hinausgehenden Bedeu-

⁸⁴ FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen*, 1053.

⁸⁵ KÖGLER, Michel Foucault, 92.

⁸⁶ FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen*, 1098.

⁸⁷ Vgl. DELEUZE, Foucault, 133: „*Der Wille zum Wissen* schließt explizit mit einem Zweifel, einer Ungewißheit. Wenn Foucault sich nach Abschluß des *Willens zum Wissen* in einer Sackgasse befindet, so nicht aufgrund seiner Art und Weise, die Macht zu denken, sondern eher, weil er die Sackgasse entdeckt hat, in die uns die Macht selbst führt, in unserem Leben wie in unserem Denken, uns, die wir in unseren winzigsten Wahrheiten auf sie stoßen.“ Durch die Inanspruchnahme des so ausdrucksstarken Bildes von einer Sackgasse scheint Deleuze zu der Deutung zu tendieren, dass Foucaults späte Hinwendung zur antiken und spätantiken Ethik als Widerlegung seines früheren Fokus auf Wissens- und Machtformen, welche die Subjekte bedingen und formen, zu verstehen sei. Diese Interpretation ist allerdings nicht zwingend. Vgl. hierzu DEWS, Peter, *The Return of the Subject in Late Foucault*, in: *Radical Philosophy* 51 (1989), 37–41; PARAS, Eric, *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*, New York 2006. Sebastian Harrer tendiert unter bevorzugter Verwendung der Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts* zu einer gleichermaßen terminologischen und konzeptuellen Kontinuität zwischen Foucaults früher Machtanalyse und seiner späten Arbeiten zu einer ethischen Selbstkonstitution. Vgl. HARRER, Sebastian, *The Theme of Subjectivity in Foucault’s Lecture Series L’Herméneutique du Sujet*, in: *Foucault Studies* 2 (2005), 75–96.

tungsgehalt von Machtbeziehungen, nämlich „die Hervorbringung eines handlungsfähigen Gegenübers der Macht“, nimmt Foucault in der Zeit zwischen der Veröffentlichung des ersten und der beiden folgenden Bände von *Sexualität und Wahrheit* in den Blick.⁸⁸ In der letzten, sogenannten ethischen Phase seines Denkens sieht er nun, dass Macht „nur über ‚freie Subjekte‘ ausgeübt werden [kann], insofern sie ‚frei‘ sind“.

Macht und Freiheit schließen einander also nicht aus (wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben). Ihr Verhältnis ist weitaus komplexer. In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung für Macht (als Vorbedingung, insofern Freiheit vorhanden sein muss, damit Macht ausgeübt werden kann, und auch als dauerhafte Bedingung, denn wenn die Freiheit sich der über sie ausgeübten Macht entzöge, verschwände im selben Zuge die Macht und müsste bei reinem Zwang oder schlichter Gewalt Zuflucht suchen). Aber zugleich muss die Freiheit sich einer Machtausübung widersetzen, die letztlich danach trachtet, vollständig über sie zu bestimmen.⁸⁹

Diese Einsicht in die Fähigkeit von Subjekten zur Freiheit, damit auch zur Selbstobjektivierung und -bestimmung im Gegenüber zur Macht, veranlasst Foucault zu einer Verschiebung des thematischen Rahmens. Die Neuausrichtung gibt sich bereits in der Einleitung von *Der Gebrauch der Lüste* zu erkennen, wenn Foucault konstatiert, dass sein theoretisches Interesse nun der Sexualität als einer „historisch besonderen Erfahrung“, nicht mehr bloß als Objekt strategischer Machtausübung gilt.⁹⁰ Darüber hinaus scheint Foucault seinen Rekurs auf die Antike und ihre Diskurse über die Sexualmoral damit zu rechtfertigen, dass er die Möglichkeit einer Relativierung der modernen Erfahrung von Sexualität zu eröffnen vermag.⁹¹

⁸⁸ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1673. Vgl. auch KAMMLER, Clemens, *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bonn 1986, 200ff. Für einen Überblick über die Einordnung des zweiten und dritten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* in das Gesamtwerk Foucaults vgl. BRIELER, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln/Weimar/Wien 1998, 517ff.

⁸⁹ FOUCAULT, *Subjekt und Macht*, 287. Vgl. RÜB, *Das Subjekt und sein Anderes*, 199: „Erst nach dem großen historischen Umweg über die klassische griechische Antike und den Hellenismus gewinnt Foucault [...] eine affirmative Vorstellung von dem, was ein Subjekt sein könnte: [...] ein Subjekt, das um seine letztlich nie zu überwindende Unterworfenheit weiß und sich durch eine reflektierte Lebenskunst [...] konstituiert und so Momente von Freiheit gewinnt; ein *gedoppeltes* Subjekt also, das unterworfen und frei zugleich ist.“

⁹⁰ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1158.

⁹¹ In diesem Sinn ist wohl auch Foucaults eigenes Verständnis seiner Untersuchungen als einer „philosophische[n] Übung“ zu verstehen. Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1162: „[E]s ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken.“ Vgl. auch EWALD, François, *Die Philosophie als Akt. Zum Begriff des philosophischen Akts*, in: ERDMANN; FORST; HONNETH (Hg.), *Ethos der Moderne*, 87–100.

Foucaults neues historisches Untersuchungsobjekt sind „Künste der Existenz“ und „Selbsttechniken“, worunter er „gewußte und gewollte Praktiken“ versteht, „mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren [...] suchen“.⁹² Die zentrale These in *Der Gebrauch der Lüste* nämlich ist, dass sich die „Moralreflexion der Antike“ prinzipiell nicht in einem starren System aus verbindlichen Regeln erschöpft, sondern ihr Ziel in „eine[r] Stilisierung der Haltung und eine[r] Ästhetik der Existenz“ hat.⁹³

Für diese Deutungsthese aufschlussreich ist eine Differenzierung Foucaults, die den Begriff der Moral betrifft. Neben dem Verständnis von Moral als eines „Ensemble[s] von Werten und Handlungsregeln“, die mitunter „sehr ausdrücklich in einer zusammenhängenden Lehre und in einem ausführlichen Unterricht formuliert werden“, lässt sich unter Moral auch das beobachtbare, also „wirkliche Verhalten der Individuen in seinem Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihnen vorgesetzt sind“, verstehen. Doch die diesen Verständnisweisen korrespondierenden Begriffe „Moralcode“ und „Moralverhalten“ machen nach Foucault noch nicht den ganzen Bedeutungsgehalt von Moral aus.

Eine Sache ist die Verhaltensregel; eine andere ist das Verhalten, das man an dieser Regel messen kann. Ein Drittes ist die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt. Ist ein Handlungscode gegeben sowie ein bestimmter Typ von Handlungen (die man nach ihrer Übereinstimmung oder Abweichung im Verhältnis zum Code bestimmen kann), so gibt es verschiedene Arten, moralisch ‚sich zu führen‘, verschiedene Arten für

⁹² FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1163. Einer früheren Bestimmung dieser „Techniken des Selbst“ folgend sind unter diesen „die in allen Kulturen anzutreffenden Verfahren zur Beherrschung oder Erkenntnis seiner selbst [zu verstehen], mit denen der Einzelne seine Identität festlegen, aufrechterhalten oder im Blick auf bestimmte Ziele verändern kann oder soll.“ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Subjektivität und Wahrheit*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 258–264, hier: 259.

⁹³ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1234. Vgl. auch SCHMID, Wilhelm, *Einleitung*, in: DERS. (Hg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt am Main 1991, 7–37. Zu einer Kritik am Begriff der „Ästhetik der Existenz“ und der damit oftmals verbundenen Rede von einer Philosophie der Lebenskunst vgl. KERSTING, Wolfgang, *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst*, in: DERS.; LANGBEHN, Claus (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt am Main 2007, 10–88, hier: 11ff. Nach James Bernauer und Michael Mahon soll sich die Ästhetik der Existenz „der Wissenschaft vom Leben“ widersetzen und uns „aus dem Reich der wissenschaftlichen Erkenntnis“ befreien. Vgl. BERNAUER, James W.; MAHON, Michael, *Foucaults Ethik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 593–608, hier: 606f. Entsprechend ist nach Thomas Schäfer die „Konzeption einer ‚Ästhetik der Existenz‘ [...] als eine Konsequenz aus Foucaults allgemeiner Strategie anzusehen, eine anarchische Form von Subjektivität zu befördern. Denn damit ist ja vor allem eine Absage an jede Form universalistischer Ethik verbunden“. Vgl. SCHÄFER, Thomas, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt am Main 1995, 141. Für eine Kritik daran vgl. TAYLOR, Charles, *Foucault on Freedom and Truth*, in: Hoy, David Couzens (Ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford 1986, 69–102.

das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.⁹⁴

Nun dürfte dieser Rückstieg „von der Moderne durch das Christentum hindurch zur Antike“ für Foucault selbst nicht ausschließlich von historischem Interesse gewesen sein, wie insbesondere die erstmals 1994 erschienenen kleineren Texte und Interviews suggerieren.⁹⁵ Gewiss ist Foucault der Überzeugung, dass man „die Lösung eines Problems [nicht] in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde“, findet. Das Schreiben einer „Geschichte der Lösungen“ scheint ihm grundsätzlich fernzuliegen.⁹⁶ Doch die der Antike zugewandte Untersuchung der „Formen und [...] Modalitäten des Verhältnisses zu sich“, „durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt“, vermag durchaus Einblick zu gewähren in die radikale Historizität von Subjektivierungsformen, und damit zugleich auch die Möglichkeit alternativer Subjektivitätsmodelle aufzuzeigen.⁹⁷ So kann aus der stets historischen Figur einer antiken „Ästhetik der Existenz“ dennoch die Einsicht gewonnen werden, „daß die heutige Macht- und Wissensordnung und die heutigen Möglichkeiten und Weisen, ein

⁹⁴ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1176.

⁹⁵ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1162. Vgl. hierzu als Auswahl FOUCAULT, Michel, *Ästhetik der Existenz*. Schriften zur Lebenskunst. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar. Übersetzt von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt am Main 2017.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit* (Nr. 344), in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 747–776, hier: 751. Vgl. auch FOUCAULT, *Die Rückkehr der Moral*, 861. Zur Lektüre von Foucaults Hinwendung zur Antike als einer intendierten Aktualisierung der in ihr vorgefundenen „Ästhetik der Existenz“ scheint mitunter auch Wolfgang Detel in seiner historisch ausgerichteten Studie zu tendieren, in welcher er sich vornehmlich an den 1984 erschienenen Monographien Foucaults abarbeitet. Nach Detel lässt Foucault in den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* „unter anderem deutlich werden, [...] daß die antiken Selbsttechniken sich [...] als Modell für die Gegenwart empfehlen, wenn es darum geht, sich von einer modernen und christlich geprägten Subjektivität zu befreien, die letztlich lediglich eine Unterwerfungsgeschichte ist und das individuelle Glück der Subjekte gefährdet.“ Vgl. DETEL, Wolfgang, *Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen*. Mit einem neuen Vorwort, Frankfurt am Main 1998, V. Mit diesem Urteil geht allerdings eine Relativierung der radikalen Historisierung einher, die Foucault auch in seinen Vorlesungen über die Hermeneutik des Subjekts vollzieht. Auch in ihnen werden die antiken Modelle in erster Linie nicht empfohlen, sondern rekonstruiert. Nach Foucaults eigener Angabe schließen die Vorlesungen durchaus an seine 1984 veröffentlichten Studien an. Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 16: „Ich möchte auf keinen Fall die historische Dimension, in die ich die Problematik von Subjektivität und Wahrheit einzubetten versucht habe, ausschalten oder auslöschen, ich möchte sie aber in viel allgemeinerer Gestalt erscheinen lassen.“ Dessen ungeachtet bleibt es aber das Verdienst von Detel, das von Foucault insbesondere in *Der Gebrauch der Lüste* vertretene Bild der Antike erstmals einer systematischen Überprüfung an den Originaltexten unterzogen zu haben.

⁹⁷ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1159.

Subjekt zu sein, nicht das letzte Wort sind“, vielmehr lassen sich „Spielräume denken“, „sich selbst heute anders zu verstehen und sich anders zu sich zu verhalten.“⁹⁸

1.2.8. Die Sorge um sich

Auch für die ethischen Diskurse des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, die der dritte Band der *Geschichte der Sexualität, Die Sorge um sich*, thematisiert, stellt Foucault einen stärkeren Fokus auf Fragen der individuellen Haltung denn auf einen umfassenden, erlaubte und verbotene Handlungen unmissverständlich festsetzenden Katalog fest.⁹⁹ Die „Vermehrung der sexuellen Sittenstrenge in der Moralreflexion“, wie Foucault sie an der hellenistisch-römischen Tradition beobachtet, „äußert sich nicht in Form eines enger angezogenen Codes, welcher die verbotenen Akte definierte, sondern in Form einer Intensivierung des Selbstbezuges, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert.“¹⁰⁰

Ein erster Bezugspunkt in seiner Untersuchung der spätantiken Sexualethik ist das *Traumbuch* des Artemidor aus dem zweiten Jahrhundert, dem sich eine gegenüber der klassischen Ethik „lebhaftere Aufmerksamkeit, erhöhte Unruhe gegenüber dem sexuellen Verhalten, gesteigerte Bedeutung der Ehe und ihrer Erfordernisse und geringeres Interesse an der Knabenliebe: alles in allem ein strengerer Stil“ entnehmen lässt, wobei die „Modifikation“ „die Weise [betrifft], in der das Moraldenken die Beziehung des Subjekts zu seiner sexuellen Aktivität definiert.“¹⁰¹ In den ethischen Diskursen der Spätantike geben sich nach Foucault „Elemente einer neuen Erotik“ zu erkennen, die sich „im Hinblick auf die Beziehung zwischen Mann und Frau [entwickelt]“.

[D]ie Existenz einer ‚heterosexuellen‘ und durch einen männlichen und weiblichen Pol geprägten Beziehung, die Forderung nach Enthaltung, die sich viel stärker an die jungfräuliche Integrität als an die politische und mannhafte Beherrschung der Begehren anlehnt, endlich die Vollendung und Belohnung dieser Reinheit in einer Einheit, die die Form und den Wert einer geistigen Ehe hat.¹⁰²

⁹⁸ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1675.

⁹⁹ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Die Sorge um sich*. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, in: DERS., *Die Hauptwerke*, 1371–1582.

¹⁰⁰ FOUCAULT, *Die Sorge um sich*, 1406.

¹⁰¹ FOUCAULT, *Die Sorge um sich*, 1404. Zum Traumdeutungsbuch des Artemidor vgl. auch FOUCAULT, Michel, *Von seinen Lüsten träumen. Über das Traumbuch des Artemidor*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 561–594.

¹⁰² FOUCAULT, *Die Sorge um sich*, 1567f.

Vor diesem Hintergrund lässt sich dem frühen Christentum dann eine gewisse Radikalisierung dieser Modifikationen in den ethischen Grundhaltungen unterstellen. Überhaupt dürfte „Foucaults Nachzeichnung der spätantiken Selbstsorgekultur [...] besonders im Kontrast zur klassisch-antiken und zur frühchristlichen Ethik von Bedeutung“ sein.¹⁰³

1.3. Rückblick und Übergang zum nächsten Kapitel

Die archäologische, genealogische und ethische Werkphase grob überblickend wird man wohl sagen können, dass Foucault vornehmlich mit dem zweiten und dritten Band von *Sexualität und Wahrheit* das Verdienst zukommt, ans Licht gebracht zu haben, „auf wie viele verschiedene Weisen es in der Geschichte des Abendlandes möglich war, sich selbst zum Subjekt einer aktiven Lebensführung zu machen und das Zentrum möglicher Erfahrungen zu werden“, wobei diese „Formen der Beziehung zu sich methodisch weitgehend isoliert von den Ordnungen des Wissens und der Macht“ untersucht wurden. Damit stellen sie ein Gegenüber zur restlosen Fixierung des Subjekts durch Diskurs- und Machtpraktiken dar. Das „Graben in der Vorgeschichte der neuzeitlichen Subjektivität“ vermochte den Blick freizumachen für die historische Tatsache, dass es eine Vielzahl von Weisen gibt, ein Subjekt zu sein und zu werden.¹⁰⁴

Ein Bezug zur Gegenwart ergibt sich abermals auf dem Weg über die kleineren Texte Foucaults aus den 1980er Jahren. Im „Zeitalter der Aufklärung“ tritt nach Foucault die Frage, was wir gegenwärtig seien, in das Zentrum des philosophischen Gedankens.¹⁰⁵

¹⁰³ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1677. Zum antiken Christentum vgl. auch den mittlerweile veröffentlichten vierten Band von *Sexualität und Wahrheit* FOUCAULT, Michel, *Die Geständnisse des Fleisches*. Herausgegeben von Frédéric Gros. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 2019. Hinweise zu letzterem fanden sich etwa schon bei DELEUZE, Foucault, 148f.; ERIBON, Michel Foucault, 458ff.; DEVOS, *The Return of the Subject in Michel Foucault*, 265f. Vgl. auch FOUCAULT, Michel, *Von der Regierung der Lebenden*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 154–159; FOUCAULT, Michel, *Die Sorge um die Wahrheit* (Nr. 350), in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 823–836, hier: 828: „Das Christentum hat in der moralischen Reflexion ganz sicher das Prinzip des Gesetzes und die Struktur des Kodex verstärkt, auch wenn die Askesepraktiken darin eine sehr große Bedeutung bewahrten. [...] Das antike Christentum hat der antiken Askese mehrere wichtige Veränderungen hinzugefügt: Es hat die Form des Gesetzes intensiviert, aber es hat auch die Selbstpraktiken in Richtung der Hermeneutik des Selbst und der Selbstentschlüsselung als Begehrenssubjekt umgebogen.“

¹⁰⁴ HONNETH; SAAR, *Geschichte der Gegenwart*, 1677f.

¹⁰⁵ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Die politische Technologie der Individuen*, in: FOUCAULT, Michel; MARTIN, Rux; MARTIN, Luther H.; PADEN, William E.; ROTHWELL, Kenneth S.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H., *Technologien des Selbst*. Herausgegeben von Luther H. Martin, Huck Gutman und Patrick H. Hutton. Aus dem Amerikanischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1993, 168–187, hier: 168: „Die Frage, die, wie ich vermute, Ende des achtzehnten Jahrhunderts hervortrat, lautet: Was sind wir gegenwärtig? Formuliert wird sie in einer Schrift von Kant. [...] [I]ch denke, es hat sich ein neuer Pol für das Philosophieren herausgebildet, und dieser Pol ist durch die immergleiche und in stetem Wandel begriffene Frage ‚Was sind wir heute?‘ gekennzeichnet. Hier haben wir, so meine ich, das Feld der historischen Reflexion über

Und auch wenn „[v]iele Dinge in unserer Erfahrung [uns] überzeugen“, „dass das historische Ereignis der *Aufklärung* uns nicht mündig gemacht hat, und dass wir es noch nicht sind“, kann man nach Foucault „dieser kritischen Frage nach der Gegenwart und nach uns selbst, die Kant in seiner Reflexion über die *Aufklärung* formuliert hat, [dennoch] einen Sinn geben“.

Mir scheint, dass das sogar eine Art zu philosophieren ist, die seit den letzten zwei Jahrhunderten nicht ohne Bedeutung und auch nicht ohne Wirkung war. Die kritische Ontologie unserer selbst darf man sicher nicht als eine Theorie, eine Lehre und noch nicht einmal als ein durchgängiges, in Akkumulation begriffenes Wissenskorporus ansehen; man muss sie als eine Haltung, als ein *ethos*, als ein philosophisches Leben begreifen, bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.¹⁰⁶

Im Dienste dieser „kritischen Ontologie unserer selbst“, und damit zugleich der Aufklärung, scheint nun auch Foucaults historiographische Arbeit in *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* zu stehen, da sie durch den Aufweis der Möglichkeit verschiedener Weisen aktiver Subjektwerdung „für die Gegenwart gezeigt [hat], daß sich die Frage stellt, ob wir für immer die sein müssen, die wir geworden sind, und welche Wege [...] noch offenstehen könnten.“¹⁰⁷

Die Möglichkeit zur Selbsttransformation und aktiven Konstitution seiner selbst als Subjekt, wie Foucault sie der griechischen und römischen Antike entnimmt, steht nun gewiss in einem Kontrast zu seiner allgemeinen Bestimmung des Subjekts als des Unter-

uns selbst. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule haben versucht, diese Frage zu beantworten.“ Vgl. auch SCHNEIDER, Ulrich Johannes, Foucault und die Aufklärung, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 23 (1999), Heft 1, 13–25; HABERMAS, Jürgen, Taking Aim at the Heart of the Present, in: HOY (Ed.), Foucault: A Critical Reader, 103–108. Zu Foucaults Einführung in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* vgl. HEMMINGER, Andrea, Nachwort, in: FOUCAULT, Michel, Einführung in Kants *Anthropologie*. Aus dem Französischen von Ute Frietsch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Berlin 2010, 119–141. Allgemeiner zu Foucaults Beziehung zu Kant und ihrer Gewichtung vgl. HEMMINGER, Andrea, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin/Wien 2004.

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel, Was ist Aufklärung? (Nr. 339), in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band IV, 687–707, hier: 706f.

¹⁰⁷ HONNETH; SAAR, Geschichte der Gegenwart, 1678.

worfenen, in Anlehnung an den etymologischen Sinn des lateinischen Wortes „sub-iectum“.¹⁰⁸ Offenbar definiert sich das Subjekt nicht ausschließlich über seine Abhängigkeit von jenen Verhältnissen, die durch Diskurs- und Machtpraktiken geschaffen wurden.¹⁰⁹

Die Untersuchung der „Art und Weise, in der ein Mensch sich selber in ein Subjekt verwandelt“, beschränkt sich in *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* allerdings auf den Bereich der Sexualität.¹¹⁰ Die Bedeutung der Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts* liegt nun unter anderem in der Vorgabe, sich vom antiken Material der „sexuellen Verhaltensordnung“ zu distanzieren und „die darin enthaltene allgemeinere Problematik von ‚Subjekt und Wahrheit‘ heraus[zu]arbeiten.“¹¹¹

Doch schon in *Der Wille zum Wissen* legte Foucault die Aufladung des Diskurses über die Sexualität im 19. und 20. Jahrhundert „mit einem Wahrheitswert“ frei.¹¹² Der Repressionshypothese und damit der Annahme einer latenten Unterdrückung der individuellen Sexualität folgend musste das Subjekt seine Sexualität in einen Diskurs überführen und wahr über sie sprechen, um Zugang zur Wahrheit der Sexualität zu erlangen. Nach Foucault wurde damit „eine neue Lust erfunden: die Lust an der Wahrheit der Lust, die Lust, sie zu wissen, [...] sie zu sagen, andere mit ihr zu fangen und zu fesseln, sie im verborgenen mitzuteilen, sie listig aufzuspüren“. Es ist dies „die spezifische Lust am wahren Diskurs über die Lust.“¹¹³

Auch in den beiden folgenden Bänden von *Sexualität und Wahrheit*, vor allem aber in *Der Gebrauch der Lüste*, nimmt Foucault am Beispiel von Texten antiker Autoren eine Verschränkung von Sexualität und Wahrheit wahr. So ist im platonischen Dialog *Phaidros* das „Verhältnis der Seele zur Wahrheit [...] das, was dem Eros in seiner Bewegung, in seiner Kraft und in seiner Intensität zugrunde liegt und ihm zugleich hilft, sich

¹⁰⁸ Vgl. FOUCAULT, *Subjekt und Macht*, 275; ENDERS, Markus, *Subjektivität und Wahrheit bei Michel Foucault*, in: ZICHY; SCHMIDINGER (Hg.), *Tod des Subjekts?* 67–92, hier: 68.

¹⁰⁹ Vgl. dazu auch RIEGER-LADICH, Markus, *Unterwerfung und Überschreitung: Michel Foucaults Theorie der Subjektivierung*, in: RICKEN, Norbert; DERS. (Hg.), *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden 2004, 203–223, hier: 208f.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Das Subjekt und die Macht*, in: DREYFUS; RABINOW, Michel Foucault, 241–261, hier: 243. Vgl. auch SARASIN, Michel Foucault zur Einführung, 196: „*Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*“, mit denen Foucault „das nur halb durchgeführte Projekt einer Geschichte der Sexualität“ beenden wollte, „beschäftigen sich nur in eingeschränkter, d.h. auf die sexuellen Verhaltensweisen bezogener Weise mit dem Subjekt und widmen, trotz des Titels des letzten Bandes, der *Sorge um sich* nur begrenzte Aufmerksamkeit.“

¹¹¹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 16.

¹¹² FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen*, 1028. Vgl. hierzu GÜNZEL, Stephan, *Wahrheit*, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, 296–301, hier: 299.

¹¹³ FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen*, 1083.

von jedem physischen Genuß zu lösen und zur wahrhaften Liebe zu werden.“ Damit aber ist für Foucault „das Verhältnis zum Wahren [...] ein wesentliches Element der Mäßigung. Es ist notwendig für den angemessenen Gebrauch der Lüste, notwendig für die Beherrschung ihrer Gewalt.“¹¹⁴ Doch im Unterschied zum Umgang mit der Geschlechtlichkeit im 19. und 20. Jahrhundert soll es hier nicht um die ausdrückliche Diskursivierung einer Wahrheit gehen. Das „Verhältnis zum Wahren“, so Foucault,

öffnet die Seele nicht als einen möglichen Erkenntnisbereich, in dem die kaum sichtbaren Spuren des Begehrens zu lesen und zu deuten sind. Das Verhältnis zur Wahrheit ist eine strukturelle, instrumentelle und ontologische Bedingung der Einrichtung des Individuums als eines mäßigen und maßvoll lebenden Subjekts. Es ist nicht eine epistemologische Bedingung dafür, daß sich das Individuum in seiner Besonderheit als begehrendes Subjekt erkennt und sich vom so ans Licht gebrachten Begehren reinigt.¹¹⁵

Die Beziehung zum Wahren, die Foucault den antiken Texten entnimmt, lässt sich nicht mit einem Streben nach Läuterung als deren eigentlicher Antrieb erklären. Nicht das Bemühen um Reinigung vom Begehren, die ihrerseits nur auf dem Weg des Aussprechens zu erreichen ist, stiftet der Beziehung zur Wahrheit ihren Sinn. Vielmehr ermöglicht die „Beziehung zur Wahrheit, die sich [überhaupt] als konstitutiv erweist für das Subjekt und dessen Selbstbeherrschung, seine Besonnenheit, [...] die Ausformung einer Ästhetik der Existenz.“ Denn es ist gerade das Verhältnis zur Wahrheit, welche „die Existenz des besonnenen Menschen [beherrscht], dessen Mäßigkeit seinem Leben den Glanz der Schönheit verleiht.“¹¹⁶ Das Verhältnis zur Wahrheit also ist ein unabdingbares Element in der Selbstkonstitution des begehrenden Individuums als eines in Mäßigkeit lebenden Subjekts.

Diese auf das sexuelle Verhalten bezogene „historische Dimension“, die also vornehmlich in *Der Gebrauch der Lüste*, doch auch in seinen Vorlesungen des Jahres 1981 am Collège de France, den Kontext der „Problematik von Subjektivität und Wahrheit“

¹¹⁴ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1230f. Zu einer Kritik an Foucaults Deutung der platonischen Eros-Lehre vgl. DETEL, *Foucault und die klassische Antike*, 207–281.

¹¹⁵ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1231.

¹¹⁶ SCHMID, Wilhelm, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt am Main 1990, 21. Vgl. dazu kritisch DETEL, *Foucault und die klassische Antike*, 76–119, hier: 119: „[D]ie Stilisierung und der Glanz der Lebensführung, die die Stabilisierung des vortrefflichen Charakters unter unterschiedlichsten Kontingenzen zuweilen begleiten mögen, ist eher ein marginaler Nebeneffekt als ein intrinsischer Wert, den es ernsthaft zu realisieren gälte.“

bildet, möchte Foucault in den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* nun „in viel allgemeinerer Gestalt erscheinen lassen“ und hierbei der Frage nachgehen: „Zu welcher geschichtlichen Gestalt haben sich im Abendland die Beziehungen dieser beiden Elemente, ‚Subjekt‘ und ‚Wahrheit‘, [...] verknüpft?“¹¹⁷ Als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen wählt Foucault den Begriff der *epimeleia heautou*, der Selbstsorge, die er dem Grundsatz der Selbsterkenntnis gegenüberstellt. Doch bevor auf diese für die Vorlesungen zentrale Unterscheidung näher eingegangen wird, möchte ich das zweite Kapitel mit einem Verweis auf Foucaults Lesart von Passagen aus Marc Aurels *Selbstbetrachtungen*, Senecas *Naturwissenschaftlichen Untersuchungen* und Goethes *Faust* beginnen lassen, mit der eine interessante Freilegung von zwei Wissensformen einhergeht und die als Einführung in die Problematik des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit, dem Zentrum der Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts*, dienen soll.

2. Das Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit in der *Hermeneutik des Subjekts*

2.1. Geistwissen und Erkenntniswissen

Mag Foucaults Werk auch in unterschiedliche Schaffensphasen mit entsprechenden Akzentuierungen eingeteilt werden können, in allen erweist er sich als ein Denker der „Verschiebung“, „Transformation“ und „Modifizierung“; Begriffe, die er auch seinem Verständnis von Philosophie einschreibt:

Philosophie ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen und anders zu werden als man ist.¹¹⁸

In *Die Ordnung der Dinge* galt Foucaults Interesse der Veränderung und dem Wandel unserer Denksysteme in der Zeit der Renaissance (16. Jh.), der Klassik (17–18. Jh.) und der nach der Französischen Revolution einsetzenden Moderne. Um unsere „Gegenwart zu begreifen“, müssten die „Ursachen der Veränderung von Maßstäben in unterschiedlichen Wissensformationen“ analysiert werden.¹¹⁹

¹¹⁷ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 16. Zu den Vorlesungen, die Foucault 1981 am Collège de France gehalten hat, vgl. als Zusammenfassung FOUCAULT, *Subjektivität und Wahrheit*, 258–264.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel, *Von der Freundschaft*. Michel Foucault im Gespräch. Deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter, Berlin 1984, 22.

¹¹⁹ RUFFING, Michel Foucault, 19f.

Foucaults Analyse der Entstehung neuer Wissensformationen beschränkt sich allerdings nicht ausschließlich auf solche Zeitspannen, die den Ausführungen in *Die Ordnung der Dinge* zu entnehmen sind. In seine dritte Schaffensphase, in der Foucault sich vornehmlich mit den Selbsttechniken, der direkten und aktiven Konstitution seiner selbst als autonomes, wiewohl freilich nach wie vor soziale und politische Rollen spielendes und von diesen in Anspruch genommenes Subjekt auseinandersetzt,¹²⁰ fällt die Unterscheidung zweier Wissensformen, die eine deutlich größere Zeitspanne in den Blick nimmt. Es ist dies die Unterscheidung von Geistwissen und Erkenntniswissen.

In der Vorlesung vom 24. Februar 1982, in deren erster Stunde Foucault sich mit dem Prinzip der Umkehr zu sich selbst und deren Auswirkungen auf die Erkenntnis der Welt in Marc Aurels *Selbstbetrachtungen* befasst, werden Merkmale des geistigen Wissens genannt.¹²¹ Gemeinhin wird man es wohl als näherliegend erachten, mit der Aufforderung, den Blick auf sich selbst zu richten, eine Entwertung des Wissens von der Welt zu verbinden, als dass man einen notwendigen Zusammenhang zwischen „Umkehr zu sich“ und „Welterkenntnis“ annehmen würde. Ebenso naheliegend ist es, mit dem Grundsatz der Umkehr zu sich eine von der äußeren Welt abgesonderte „Selbsterkenntnis“, eine „Erforschung und Entzifferung des Innenlebens, der inneren Welt“ zu assoziieren.¹²² Nach Foucault geht es im geistigen Wissen allerdings nicht darum, „neben, gegenüber oder gegen das Wissen von der Welt“, „ein Wissen zu begründen, das ein Wissen vom Menschen, von der Seele, vom Innenleben wäre.“ Vielmehr gehe es im Geistwissen um eine „Modalisierung des Wissens von den Dingen“.¹²³

Solch eine Modalisierung macht es erforderlich, dass das Subjekt selbst aktiv wird: Es hat gewissermaßen eine Ortsveränderung zu vollziehen. Es kann, „wenn es angemessen wissen will, nicht an dem Ort bleiben, an dem es sich befindet.“¹²⁴ In Senecas *Naturwissenschaftlichen Untersuchungen*, so Foucault, musste das Subjekt, um sich seiner Singularität, Identität und Stabilität, seines vereinzelt Daseins in Raum und Zeit zu verge-

¹²⁰ Man sollte deshalb auch nicht, wie Jürgen Habermas dies tut, von einem „heillose[n] Subjektivismus“ sprechen. Vgl. HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main ²1985, 324.

¹²¹ Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 357–386. Zu Marc Aurel vgl. HADOT, Pierre, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Frankfurt am Main 2002, 69–98.

¹²² FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 357.

¹²³ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 380.

¹²⁴ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 380.

wissern, einen Schritt zurück machen, sich auf den „Gipfelpunkt des Universums“ begeben.¹²⁵ Bei Marc Aurel schlug das Subjekt die entgegengesetzte Richtung ein. Es näherte sich gezielt den Dingen dieser Welt an, um sie in ihrer Nichtigkeit und Hinfälligkeit zu erfassen und über diese Übung zur angestrebten Ataraxie und Gleichgültigkeit zu gelangen.¹²⁶ Es ist dies die „Figur eines Subjekts“, das „ins Innere dieser Welt eindringt, zumindest jedoch sich über diese Welt und ihre geringste Einzelheit beugt“, „das sich dem Inneren der Dinge zuwendet, um deren kleinste Teilchen zu erfassen“.¹²⁷ Unterschiedliche Richtungen also, aber gleichermaßen Ortsveränderungen des Subjekts, welche es letzterem ermöglichen,

die Dinge zugleich in ihrer Wirklichkeit und in ihrer Wertigkeit zu erfassen. Und ‚Wert‘ meint ihren Platz, ihre Beziehungen, ihre Maße innerhalb der Welt, aber auch ihre Beziehungen, ihre Bedeutung, ihre tatsächliche Macht, die sie auf das menschliche Subjekt, sofern es frei ist, ausüben.¹²⁸

Was aber jenes Merkmal des geistigen Wissens sein dürfte, welches das Sein des Subjekts erst wirklich zu verändern vermag, und das damit den eigentlichen Differenzpunkt zum Erkenntniswissen markiert, in dem, so Foucault, solch eine Veränderung keine ausschlaggebende Rolle spielt, ist die Möglichkeitseröffnung eines gleichsam gereinigten Blicks auf sich selbst, wodurch dem Subjekt die „Wahrheit seines Seins“ offenbar wird.¹²⁹ Die Erfassung seines wirklichen Seins affiziert das Subjekt in einer Weise, dass es nun vor die Möglichkeit einer neuen, diesem wirklichen Sein angemesseneren Seinsweise gestellt

¹²⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekt, 347. Zu Seneca vgl. auch die Vorlesung vom 17. Februar (zweite Stunde) in: FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 337–356; HADOT, Philosophie als Lebensform, 123–135, hier: 131: „Diese Bemühung um den Blick von oben führt also dazu, die menschliche Realität in ihrer Gänze und unter allen ihren sozialen, geographischen und gefühlsmäßigen Gesichtspunkten wie ein anonymes Gewimmel zu betrachten und in die Unermeßlichkeit des Kosmos einzuordnen. Aus der Perspektive der Allnatur gesehen, werden alle Dinge, die nicht von uns abhängen, also die Dinge, die die Stoiker die gleichgültigen Dinge (*indifferentia*) nennen, [...] auf ihre wahren Proportionen zurückgeführt.“ Zu den stoischen Übungen bei Seneca und Marc Aurel vgl. HADOT, Pierre, Überlegungen zum Begriff der ‚Selbstkultur‘, in: EWALD, François; WALDENFELS, Bernhard (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt am Main 1991, 219–228.

¹²⁶ Vgl. HADOT, Pierre, Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie? Aus dem Französischen von Heiko Pollmeier, Frankfurt am Main 1999, 222–224.

¹²⁷ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 358.

¹²⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 380.

¹²⁹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 380. An der Formulierung „Wahrheit seines Seins“ lässt sich allerdings, wie mir scheint, eine gewisse Inkonsequenz in Foucaults Bewertung des Geisteswissens ausmachen, von dem er doch sagte, dass es in ihm nicht darum gehe, „ein Wissen zu begründen, das ein Wissen vom Menschen, von der Seele, vom Innenleben wäre.“ Hier freilich wäre noch weiter zu fragen, inwiefern sich ein Wissen um die „Wahrheit seines Seins“ von solch einem „Wissen vom Menschen, von der Seele, vom Innenleben“ unterscheidet.

ist. Das Geistwissen schafft eine Distanz im Subjekt selbst, in der es seine aktuelle Seinsweise mit kritischem Blick betrachtet und „unter Einwirkung dieses Wissens“ eine neue wählt, welche ein Mehr an Vollkommenheit verheißt.¹³⁰

An der Figur von Goethes Faust legt Foucault die Erwartungshaltung des Subjekts gegenüber dem Geistwissen dar.¹³¹ Das Subjekt, in diesem Fall Faust, erwartet vom geistigen Wissen die Umwandlung seiner selbst, in erster Linie also nicht Erkenntnisfortschritt, ja nicht einmal Selbsterkenntnis, sondern eine Selbsttransformation. Foucault zitiert die berühmten Anfangsworte von Goethes Werk: „Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie! / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. / Da steh' ich nun, ich armer Tor! / Und bin so klug als wie zuvor / [...]“.¹³² Für Foucault steht Faust hier paradigmatisch für einen Umbruch, für einen Herrschaftswechsel zwischen Geist- und Erkenntniswissen. Faust sieht sich mit einem Wissen konfrontiert, das seine Erwartungshaltung diesem gegenüber nicht erfüllt. Es zeitigt keine Wirkungen in ihm.

Dieses Wissen ist gerade nicht das geistige, sondern das Erkenntniswissen, und von diesem kann das Subjekt nichts für seine Verwandlung und Läuterung [*transfiguration*] erwarten. Faust verlangt aber vom Wissen gerade geistige Werte und Wirkungen, die weder die Philosophie noch die Jurisprudenz, noch die Medizin ihm geben können.¹³³

Die Tragik von Goethes Faust zeigt sich dabei darin, dass er sich des Wandels im Wissensmodus bewusst ist. Das erkannte Ungenügen des Erkenntniswissens zur Transformation seiner selbst veranlasst ihn dazu, sich der Magie zuzuwenden, für Foucault der erneute „Rückzug des Erkenntniswissens auf das Geistwissen“.¹³⁴ Und er schließt über den Anfangsmonolog Fausts mit einem Satz, aus dem sich wohl auch eine gewisse düster-traurige Stimmung Foucaults selbst heraushören lässt:

Ich glaube, daß wir es hier mit der letzten Formulierung der großen Sehnsucht nach einem Geistwissen, das mit der Aufklärung verschwindet, und mit der traurigen Begrüßung der Geburt eines Erkenntniswissens zu tun haben.¹³⁵

¹³⁰ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 380.

¹³¹ Vgl. SARASIN, Michel Foucault zur Einführung, 198.

¹³² Zitiert nach: FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 382.

¹³³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 382.

¹³⁴ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 382.

¹³⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 382f.

Der Faust von Goethe ist für Foucault jene tragische Gestalt, welche die Implikationen der Entmachtung des geistigen Wissens im Zuge der Aufklärung, die Implikationen jenes eigentlich traurigen Umschlags zur Schau stellt. Das Geistwissen, so Foucault, wurde „allmählich eingeschränkt, überdeckt und schließlich ausgelöscht“, vom Erkenntniswissen „vollständig zugedeckt“, damit aber die Möglichkeit der von Goethes Faust so sehr erwünschten und ersehnten Verwandlung seiner selbst durch das erworbene Wissen beseitigt.¹³⁶ Indem aber Foucault das Verschwinden des Geistwissens und dessen Ablösung durch einen anderen Wissensmodus mit der Aufklärung assoziiert, nähert er sich der Bestimmung der Struktur der Aufklärung als eines radikalen Herrschaftsprojekts in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* an.¹³⁷ „Sicher ist, daß wir in dem, was im 17. Jahrhundert bei Descartes, bei Pascal und natürlich bei Spinoza geschehen ist, die Umwandlung des geistigen Wissens in Erkenntniswissen wiederfinden können“, einen „absoluten Herrschaftsanspruch“ des Erkenntniswissens gegenüber dem Geistwissen.¹³⁸

Foucault konstatiert somit für einen bereits im antiken Denken verwurzelten Wissensmodus, dass er vom 17. Jahrhundert an und, wie noch zu verdeutlichen sein wird, entscheidend durch René Descartes „zugedeckt“ und schließlich sogar „ausgelöscht“ wurde. Doch wozu bedurfte es überhaupt einer Umwandlung des Subjekts? Was erforderte eine Transformation seiner selbst? Was sind nach Foucault die Hintergründe dafür, dass Goethes Faust mit seinem durch das Studium erworbene Wissen solchermaßen unzufrieden ist, dass er „mit sauerem Schweiß“ und „Pein“ an seinem Pult sitzt?¹³⁹

¹³⁶ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 380f.

¹³⁷ Zu Foucaults Verhältnis zur Kritischen Theorie vgl. MEYER, Katrin, *Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität*, in: FABER, Richard; ZIEGE, Eva-Maria (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften*, Würzburg 2008, 85–100. Vgl. auch FOUCAULT, Michel, *Strukturalismus und Poststrukturalismus*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden. Band IV*, 521–555, hier: 531: *Nach Foucault wird in jener „Denkströmung“, „die im Großen und Ganzen von Max Weber bis zur Kritischen Theorie geht“, „ein und dieselbe Frage gestellt: Wie verhält es sich mit der Geschichte der Vernunft, wie verhält es sich mit der Herrschaft der Vernunft, wie verhält es sich mit den unterschiedlichen Formen, durch welche sich diese Herrschaft der Vernunft ausübt?“*

¹³⁸ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 381.

¹³⁹ Zitiert nach: FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 382.

2.2. Sorge um sich und Selbsterkenntnis

2.2.1. Vorbemerkungen zum Ausgangspunkt der Selbstsorge

Die Analyse ausgewählter Passagen aus Marc Aurels *Selbstbetrachtungen*, Senecas *Naturwissenschaftlichen Untersuchungen* und Goethes *Faust* hat Foucault gezeigt, dass sich das geistige Wissen durch folgende Bedingungen vom bloßen Erkenntniswissen abhebt: „Ortsveränderung des Subjekts, Einschätzung des Werts der Dinge ausgehend von ihrem realen Sein innerhalb des *kosmos*, Möglichkeit des Subjekts, sich selbst wahrzunehmen, Veränderung der Seinsweise des Subjekts unter Einwirkung dieses Wissens“.¹⁴⁰

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Geist- und Erkenntniswissen korreliert nun auch die Frage nach dem Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis. Auf den Begriff der Sorge um sich, der *epimeleia heautou*, verweist Foucault bereits zu Beginn seiner ersten Vorlesung aus dem Jahr 1982.¹⁴¹ Den Rahmen dieses Verweises bildet jenes Problem, das Foucaults gesamtes Denken durchzieht, das Problem der Beziehungen zwischen dem menschlichen Subjekt und der Wahrheit.¹⁴² Dass Foucault in den Vorlesungen über die Hermeneutik des Subjekts die Sorge um sich selbst als Ausgangspunkt seiner Erörterung dieses Problems wählt, ist gleichwohl alles andere als selbstverständlich, wie er selbst bemerkt.

Sie werden sicher einwenden, daß es etwas widersprüchlich und reichlich künstlich ist, für die Untersuchung der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit den Begriff der *epimeleia heautou* heranzuziehen, dem die Geschichte der Philosophie bislang nicht viel Bedeutung beigemessen hat. Die Wahl dieses Begriffs mag um so widersprüchlicher und künstlicher erscheinen, als, wie jeder weiß und immer wieder sagt, die Frage des Subjekts – die Frage der Erkenntnis des Subjekts, die Frage der Selbsterkenntnis – ursprünglich durch eine ganz andere Formel und ein ganz anderes Gebot aufgeworfen wurde, nämlich durch den berühmten delphischen Spruch *gnothi seauton* („Erkenne dich selbst!“).¹⁴³

¹⁴⁰ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 380.

¹⁴¹ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 15–46. Trotz des Titels des dritten Bandes von *Sexualität und Wahrheit, Die Sorge um sich*, wird auf den Grundsatz der Selbstsorge in den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* bei Weitem ausführlicher eingegangen, als in Foucaults späten Monographien. Vgl. hierzu RAFFNSØE, Sverre; GUDMAND-HØYER, Marius; THANING, Morten S., Foucault. Studienhandbuch, München 2011, 269.

¹⁴² Vgl. hierfür das mit Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt und Alfred Gomez-Müller geführte Gespräch vom 20. Januar 1984 *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: FOUCAULT, Schriften in vier Bänden. Band IV, 875–902.

¹⁴³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 16f.

Mit der vorläufigen Problematisierung seines eigenen Ansatzes verfolgt Foucault offenbar ein bestimmtes Ziel, das man, wie sich noch eingehender zeigen wird, in einer „Gegenwartskritik mit historischen Mitteln“ sehen kann.¹⁴⁴ Im Zuge seiner historiographischen Arbeit ist ihm nun daran gelegen, ein verschüttetes Fundament des heute weithin isoliert gedachten delphischen Gebotes „Erkenne dich selbst“ durch den Rekurs auf die Antike freizulegen. Dabei ist Sokrates eine erste und bleibende Referenz.¹⁴⁵ Das *gnothiseauton* sei bei Sokrates nämlich „im allgemeinen Rahmen der *epimeleia heautou* (Selbstsorge)“ präsent, präsent nämlich „als eine der Erscheinungsformen, eine der Folgen, als konkrete, genaue und spezifische Anwendung der allgemeinen Regel: Du mußt dich um dich selbst sorgen, du darfst dich nicht vergessen, du mußt Sorge für dich tragen.“¹⁴⁶ Die Sorge um sich sei damit „der Rahmen, der Boden, der Grundstein“, „der das Gebot des ‚Erkenne dich selbst‘ rechtfertigt.“¹⁴⁷ So müsse man sich selbst erkennen, *weil* man Sorge für sich zu tragen habe. Foucault ist, in den Worten Wilhelm Schmid, daran gelegen, „den Imperativ der Selbsterkenntnis, der ihm als charakteristisch für unsere Kultur erscheint, wieder in jenen umfassenderen Zusammenhang [einzuzeichnen], der die Arbeit des Selbst an sich betrifft.“¹⁴⁸

Das Wort „sorgen“ hat für Foucault eine stets positive Konnotation, „weil es“, wie Alexander Nehamas sagt, „nicht die Überwachung durch Gefängniswärter, sondern die elterliche Fürsorge impliziert“.¹⁴⁹ Für die Selbstsorge bedeutet dies: Man sorgt sich um sich selbst mit den Qualitäten der elterlichen Fürsorge. Das Subjekt verhält sich in der Sorge um sich als Subjekt und Objekt zugleich, indem es sich in der Zuwendung seiner Fürsorge zu sich selbst als sein eigenes Objekt wählt. „Man muss für sich selbst und [...] sich selbst Gegenstand sein“, wie Foucault sagt.¹⁵⁰

¹⁴⁴ SAAR, Martin, Nachwort, in: FOUCAULT, Ästhetik der Existenz, 319–343, hier: 322.

¹⁴⁵ Zu Foucaults Sokrates-Bild vgl. NEHAMAS, Alexander, Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault. Aus dem Englischen von Michael Haupt, Hamburg 2000, 249–298.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 19.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 23. Vgl. HEIDENREICH, Felix, Vorlesungen zur Ethik, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), Foucault-Handbuch, 158–164, hier: 159: „Nicht Erkenntnis um der Erkenntnis willen, sondern Erkenntnis im Rahmen der Selbstsorge ist das Ziel antiker Ethik.“

¹⁴⁸ SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 63.

¹⁴⁹ NEHAMAS, Die Kunst zu leben, 254.

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel, Die Hermeneutik des Subjekts, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band IV, 423–438, hier: 427. Vgl. auch SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 63: „‚Sorge‘ als die Erfahrung, die das Subjekt mit sich selbst macht und als Technik, die es auf sich verwendet.“

Was allerdings ist der Zweck jener Vergegenständlichung seiner selbst? In der Beantwortung dieser Frage bei Platon und in der Spätantike lässt sich eine bedeutsame Transformation feststellen, die Foucault helllichtig hervorhebt. So empfiehlt Sokrates dem jungen Alkibiades im gleichnamigen Dialog die Selbstsorge, weil letzterer „eine bedeutende Rolle in der *polis*“ spielen möchte. In diesem Zusammenhang präsentiert sich die Selbstsorge als eine „berufsgebundene Empfehlung für einen heranwachsenden Politiker“.¹⁵¹ Durch Sokrates wurde Alkibiades darauf aufmerksam gemacht und sich bewusst, „dass er sich, weil er sich um die anderen kümmern wollte, zunächst um sich selbst zu sorgen hatte.“

Aus Texten der späthellenistisch-römischen Epoche der Sorge um sich geht gleichwohl hervor, dass es in der Selbstsorge darum geht, „sich um seiner selbst willen um sich selbst zu sorgen.“ Die Sorge um sich hat hier „keinen anderen Zweck und kein anderes Ziel, als dass man sich in sich selbst niederlässt, ‚in sich selbst wohnt‘ und dort verweilt.“¹⁵²

2.2.2. Die Selbstsorge in Platons *Apologie*

In der Vorlesung vom 6. Januar 1982 rekurriert Foucault zunächst auf den Inhalt der *Apologie*, um die Bedeutung der Selbstsorge bei Sokrates zu erhellen, mit dem „wir normalerweise – wenn nicht ausschließlich, so doch vornehmlich – den Begriff des *gnothi seauton* verbinden.“¹⁵³ Die Verbindung der Selbstsorge mit dem Gebot, sich selbst zu er-

¹⁵¹ RUOFF, Michael, Die Hermeneutik des Subjekts, in: DERS., Foucault-Lexikon, 67–70, hier: 68.

¹⁵² FOUCAULT, Die Hermeneutik des Subjekts, 427f. Vgl. BALKE, Friedrich, Selbstsorge/Selbsttechnologie, in: KAMMLER; PARR; SCHNEIDER (Hg.), Foucault-Handbuch, 286–291, hier: 290: Die „erstaunliche Konstanz“ der Selbstsorge in der Antike und darüber hinaus ist „untrennbar von massiven Verschiebungen und Brüchen [...]. Im klassisch-griechischen Rahmen ist die Selbstsorge stets auf die Vorbereitung auf das politische Leben bezogen“. Es geht „um die Aufrichtung einer Freiheit, verstanden als der Zustand, in dem man weder der Sklave seiner eigenen Leidenschaften ist noch auch die anderen Bürger in der Stadt versklavt, also der Versuchung der Tyrannei widersteht. In der späthellenistischen Phase büßt die Selbstsorge diesen politischen Bezug zunehmend ein und orientiert sich stattdessen stärker an einem medizinischen Modell [...]. Die Selbstsorge wird zur Selbstprüfung, das eigene Leben wird zum Gegenstand eines administrativen Blicks und eines buchhalterischen Kalküls.“ Zum medizinischen Modell als Orientierungspunkt der Selbstsorge in deren späthellenistisch-römischer Epoche vgl. FOUCAULT, Michel, Technologien des Selbst, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band IV, 966–999, hier: 981: „An die Stelle des Platon’schen Erziehungsmodells tritt ein medizinisches Modell. Die Sorge um sich selbst ist keine spezielle Pädagogik mehr, sondern andauernde gesundheitliche Fürsorge. Es gilt, sein eigener Arzt zu werden.“

¹⁵³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 23. Zur Sorge um das Selbst in der *Apologie* vgl. NEHAMAS, Die Kunst zu leben, 258ff.

kennen, erschließt sich explizit aber nicht schon in der *Apologie*, sondern erst im *Alkibiades*.¹⁵⁴ Gleichwohl können schon in der *Apologie*, wie Foucault betont, Sokrates' „Bemerkungen im Zusammenhang seiner Aufforderung an die anderen, für ihre Seele zu sorgen“, zur Einsicht in die divergente Bedeutung beitragen, die man dem Begriff der Selbstsorge in der klassisch-griechischen Philosophie einerseits und etwa der christlichen Askese andererseits zuspricht.¹⁵⁵ So etwa bezeichnet Gregor von Nyssa mit dem Begriff der *epimeleia heautou* „die Bewegung, in der man auf die Ehe verzichtet, sich von der Fleischslust befreit und dank der Jungfräulichkeit des Herzens und des Leibes die Unsterblichkeit wiedererlangt, deren man verlustig gegangen war.“¹⁵⁶ Im Unterschied zur klassisch-griechischen Epoche der Sorge um sich impliziert letztere in der frühchristlichen Spiritualität nicht zugleich die Sorge um die Polis, worin eine Ähnlichkeit mit der spät-hellenistischen Epoche der Selbstsorge liegt.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Vgl. FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 970: „In griechischen und römischen Texten war das Gebot, sich selbst zu erkennen, stets mit der Maxime der Sorge um sich selbst verknüpft, und erst dieses Erfordernis, auf sich selbst zu achten, brachte die Delphi'sche Maxime ins Spiel. Sie ist der gesamten griechischen und römischen Kultur inhärent, implizit von jeher und explizit seit Platons *Alkibiades I.*“ Vgl. auch FOUCAULT, *Subjektivität und Wahrheit*, 259: „Es geht darum, die für unsere Kultur so typische Forderung nach Selbsterkenntnis in den umfassenderen Rahmen der mehr oder weniger expliziten Frage zu stellen, was man mit sich selbst tun, welche Arbeit man an sich verrichten und wie man ‚Herrschaft über sich selbst‘ erlangen soll durch Aktivitäten, in denen man selbst zugleich Ziel, Handlungsfeld, Mittel und handelndes Subjekt ist. Platons *Alkibiades* kann hier als Ausgangspunkt gelten. Die Frage nach der ‚Sorge um sich‘ – *epimeleia heautou* – erscheint in diesem Text als allgemeiner Rahmen, in dem die Forderung nach Selbsterkenntnis ihre Bedeutung erhält.“ Zur ausdrücklichen Verbindung von Selbstsorge und Selbsterkenntnis im *Alkibiades* vgl. den nächsten Abschnitt.

¹⁵⁵ FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 971.

¹⁵⁶ FOUCAULT, *Die Hermeneutik des Subjekts*, 424. Darin drückt sich, im Unterschied zur klassisch-griechischen und späthellenistisch-römischen, die frühchristliche Epoche der Sorge um sich aus, in der das Subjekt zum „Operationsfeld für den Prozess der Dechiffrierung eines geheimen Begehrens“ wird. Vgl. BALKE, *Selbstsorge/Selbsttechnologie*, 290. Vgl. auch FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 990: „Neben dem Glauben erheischt das Christentum von den Gläubigen noch eine eigentümliche Wahrheitsverpflichtung. Jeder hat die Pflicht, zu erkennen, wer er ist, das heißt, er soll ergründen, was in ihm vorgeht, er muss versuchen, Fehler, Versuchungen und Begierden in sich selbst ausfindig zu machen“. Für diese von Foucault so genannte „ständige Beunruhigung durch Verdacht“ im Christentum vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 512f.

¹⁵⁷ Vgl. SCHMID, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, 64: „In Platons *Apologie* erscheint Sokrates als der, der seine Mitbürger dazu anhält, sich um sich zu sorgen; er hat dabei den Nutzen der Polis im Blick, denn die Selbstsorge ist zugleich die Sorge um die Polis.“ Vgl. hierzu differenzierter NEHAMAS, *Die Kunst zu leben*, 286: „Worauf aber zielt die Sorge um sich in der *Apologie*? Worin besteht die einzige Tätigkeit, die zu betreiben Sokrates seine Mitbürger drängt? Sie besteht im Elenchus, der permanenten Hinterfragung seiner eigenen Ansichten in der Weise, in der man die Anschauungen anderer Personen hinterfragt. [...] Vielleicht könnte man behaupten, daß diese Sorge um sich die Bürger und damit auch die Polis letztlich besser macht. Aber wenn wir daran denken, daß es Sokrates nie gelang, sein elenktisches Projekt zu vollenden, müssen wir uns fragen, ob ein dem Elenchus geweihtes Leben mit dem Leben in einer politischen Gemeinschaft überhaupt vereinbar ist.“

Ungeachtet dieses Unterschieds kann daraus ersichtlich werden, dass sowohl die christliche Askese als auch die antike Philosophie „unter dem Zeichen der Sorge um sich selbst“ stehen.¹⁵⁸ Ebenso gibt die *Apologie* „die Wichtigkeit der *epimeleia heautou* für das Verständnis der Sokratesgestalt“ zu erkennen.¹⁵⁹ In der *Hermeneutik des Subjekts* nennt Foucault drei Textstellen, die diese Wichtigkeit erhellen.¹⁶⁰ Die erste folgt auf die von Sokrates selbst angesprochene Möglichkeit einer Freisprechung von seiner Anklage, unter der Bedingung allerdings, fortan keine anstößigen Nachforschungen zu betreiben und nicht mehr nach Weisheit zu suchen.¹⁶¹

[W]enn ihr mich also, wie gesagt, auf diese Bedingung losgeben wolltet, so würde ich zu euch sprechen: Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugetan und freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und solange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie: Bester Mann, als ein Athener, aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangst, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht und hieran willst du nicht denken?¹⁶²

An diesen Worten zeigt sich, dass die Fortsetzung seiner Tätigkeit auch nach der Freisprechung nicht nur am sokratischen Eigensinn liegen würde, sondern gerade auch an dem Gott, von dem der Auftrag an Sokrates erging: „Die Tätigkeit, die darin besteht, die anderen anzuhalten, sich um sich selbst zu sorgen, ist die Sokrates’ eigene, aber auch die, die ihm vom Gott aufgetragen wurde“, „die ihm der Gott zugewiesen hat.“¹⁶³

¹⁵⁸ FOUCAULT, *Die Hermeneutik des Subjekts*, 425. Vgl. auch FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 971: „Wir können sehen, dass die christliche Askese sich ebenso wie die antike Philosophie unter das Zeichen der Sorge um sich selbst stellte. [...] Zwischen diesen beiden Extremen – Sokrates und Gregor von Nyssa – markiert die Sorge um sich selbst nicht nur eine Maxime, sie ist zugleich ständig geübte Praxis.“

¹⁵⁹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 23. Vgl. auch FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 19: „Man darf auch nicht vergessen, daß in der *Apologie*, einem ebenso bekannten wie grundlegenden Platontext, Sokrates sich als derjenige vorstellt, dessen wesentliche Aufgabe und ursprünglicher Beruf – dessen grundsätzliche Stelle – darin bestehen, die anderen dazu aufzufordern, sich um sich selbst zu kümmern, Sorge für sich selbst zu tragen und sich nicht zu vernachlässigen.“

¹⁶⁰ Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 19ff.

¹⁶¹ Zum Prozess des Sokrates vgl. FUHRMANN, Manfred, Nachwort, in: PLATON, *Apologie des Sokrates*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1986, 99–122.

¹⁶² PLATON, *Apologie*, 29d-e. Die Textstellen aus der *Apologie* und dem *Alkibiades* sind folgender Ausgabe entnommen: PLATON, *Sämtliche Werke*. Band I. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hamburg

³³ 2015.

¹⁶³ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 22.

In der zweiten Textstelle, die Foucault erwähnt, macht Sokrates die Athener auf die Folgen aufmerksam, die seine Hinrichtung für ihr Leben haben würde.

Denn wenn ihr mich hinrichtet, werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt und der Anreizung durch einen Sporn bedarf, wie mich der Gott dem Staat als einen solchen zugelegt zu haben scheint, der ich euch einzeln anzuregen, zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend. [...] Ihr aber werdet vielleicht verdrießlich, wie die Schlummernden, wenn man sie aufweckt, um euch stoßen und mich [...] leichtsinnig hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen andern zuschickt aus Erbarmen.¹⁶⁴

In der Analyse dieser Stelle hebt Foucault hervor, dass, indem Sokrates die Mitbürger zur Selbstsorge ermahnt, er sie zugleich aus einem stets bedrohlichen Schlaf zu erwecken beabsichtigt: „Die Sorge um sich wird hier als der erste Augenblick des Erwachens betrachtet. Es ist der Moment, in dem sich die Augen öffnen, wo einer den Schlaf hinter sich läßt und das erste Licht aufnimmt.“¹⁶⁵

Für diese Tätigkeit nun, die anderen zur Sorge um sich aufzurufen und sie aus ihrem Schlaf aufzuwecken, für diesen von dem Gott erteilten Auftrag, der es mit sich bringt, dass „eine ganze Reihe anderer Tätigkeiten vernachlässigt [wird], die im allgemeinen als nützlich, gewinnbringend und vorteilhaft gelten“, ist Sokrates, seinem eigenen Ermessen nach, etwas Gutes zuzuerkennen.¹⁶⁶ Dies gibt die dritte Textstelle in der *Apologie* wieder, die Foucault im Zusammenhang der Bedeutung der Selbstsorge für das Verständnis der Gestalt des Sokrates anführt: „Was also verdiene ich dafür zu leiden, daß ich ein solcher bin? Etwas Gutes, ihr Athener, wenn ich der Wahrheit gemäß nach Verdienst mir etwas zuerkennen soll, und zwar etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist.“¹⁶⁷

Bei Sokrates, so Foucaults Lesart, ist es die Sorge um sich, die als Stachel im Fleisch der Menschen „das ganze Leben hindurch Grund für Bewegung und Bewegtheit ist.“ Und aufgrund dieses Stellenwertes nun müsse „die Frage der *epimeleia heautou* vom Ansehen,

¹⁶⁴ PLATON, *Apologie*, 30e.

¹⁶⁵ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 23.

¹⁶⁶ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 22.

¹⁶⁷ PLATON, *Apologie*, 36d.

welches das *gnothi seauton* genießt, das seine Bedeutung gemindert hat, etwas befreit werden“. „Sokrates ist und bleibt der Mann der Sorge um sich selbst.“¹⁶⁸

2.2.3. Das Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis in Platons *Alkibiades*

Platons *Alkibiades*, in dem sich nach Foucault die „erste philosophische Explikation des Interesses an der Sorge um sich selbst“ findet, kommt im Unterschied zur *Apologie* ausdrücklich auf die enge Verbindung von Sorge um sich und Erkenntnis seiner selbst, auf die gegenseitige Verwiesenheit von Selbstsorge und Selbsterkenntnis zu sprechen.¹⁶⁹ In diesem Text erfolgen drei in ihrem Charakter ganz unterschiedliche Bezugnahmen auf die delphische Vorschrift des *gnothi seauton*. Die erste Referenz taucht noch in „schwacher Form“ auf, wie Foucault sagt, als ein „Rat zur Umsicht“.

Also, Bester, gehorche nur mir und dem Spruche in Delphi und erkenne dich selbst, weil diese und nicht die, welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wohl anders überwinden könnten als durch Geschick und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, daß du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst, wie nur einer etwas lieben kann.¹⁷⁰

Die zweite Bezugnahme auf die delphische Maxime erfolgt im Umkreis einer Frage, die aus einer gewissen Unsicherheit darüber hervorgeht, was dieses „sich selbst“ denn überhaupt sei, um das man sich zu kümmern habe.¹⁷¹

¹⁶⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 23.

¹⁶⁹ FOUCAULT, Technologien des Selbst, 973. Die Echtheit des *Alkibiades* als ein Dialog Platons ist in der Forschung umstritten. Für die vorliegende Arbeit gelten aber die folgenden Worte von Alexander Nehamas: „Obwohl die Gelehrten sich darüber streiten, ob der *Alkibiades* tatsächlich ein echter Platon-Dialog ist, berührt dieser Gesichtspunkt unser Thema nur am Rande. Wir interessieren uns für seine Position innerhalb einer allgemeinen philosophischen Tradition, die ihn generell für ein Werk von Platon gehalten hat.“ Vgl. NEHAMAS, Die Kunst zu leben, 386 (Fußnote 63).

¹⁷⁰ PLATON, *Alkibiades*, 124b. Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 58: „Sokrates verlangt von Alkibiades, ein wenig über sich nachzudenken, sich ein wenig sich selbst zuzuwenden und sich mit seinen Gegnern zu vergleichen. Ein Rat zur Umsicht: Schau ein wenig, was du im Vergleich zu denen bist, gegen die du antreten mußt, und dann wirst du wohl deine Unterlegenheit entdecken.“

¹⁷¹ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 79: „Was ist [...] das identische Element, das gewissermaßen zu beiden Seiten der Sorge präsent ist: Subjekt der Sorge, Objekt der Sorge? Was ist das? Hier handelt es sich um eine methodologische Befragung dessen, was jenes bedeutet, das durch die reflexive Verbform ‚sich um sich selbst kümmern‘ bezeichnet ist. Das ist nun der zweite Hinweis auf das Gebot ‚Erkenne dich selbst‘.“ Zur Frage „Was ist das Selbst?“ vgl. auch FOUCAULT, Technologien des Selbst, 976: „Das Selbst ist nicht Kleidung, Werkzeuge, Besitztümer. Es findet sich in dem Prinzip, das die Werkzeuge in Gebrauch nimmt, einem Prinzip der Seele und nicht des Körpers. Man muss auf seine Seele Sorgfalt verwenden – das ist die zentrale Aktivität der Sorge um sich selbst. Die Sorge um das Selbst ist die Sorge um die Aktivität, nicht die Sorge um die Seele als Substanz.“

Was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüßten, was wir selbst sind? [...] Ist das nun wohl etwas Leichtes, sich selbst zu kennen, und war das wohl nur ein gemeiner Mensch, der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel; oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?¹⁷²

Doch erst in der dritten Referenz, so Foucault, „haben wir das *gnothi seauton* sozusagen in seiner ganzen Pracht und vollen Entfaltung vor uns“, wenn von Alkibiades gefragt wird, auf welche Weise wir für uns Sorge tragen sollen, und Sokrates in seiner Antwort auf die Selbsterkenntnis verweist. „Die Sorge um sich selbst hat Selbsterkenntnis zu sein.“¹⁷³

Soviel ist uns doch schon im voraus bestimmt, was wir nämlich sind, darüber sind wir doch ganz einig. [...] Und nach diesem haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehen. [...] Wie können wir aber dies am genauesten kennenlernen? Denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen, wie es scheint. Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt? [...] Ich will dir sagen, was ich glaube, daß dieser Spruch meint und uns anrät.¹⁷⁴

Hier nun tritt uns ein für Foucault den Platonismus insgesamt auszeichnendes Moment entgegen. Es ist nämlich keinesfalls so, dass das Thema der Sorge um sich tatsächlich erst in den platonischen Dialogen begegnen würde. Wäre dem so, dann wäre die Erkenntnis seiner selbst schon immer in einer Weise mit der Selbstsorge verflochten gewesen, wie dies etwa im *Alkibiades* der Fall ist. Die Forderung zur Selbstsorge jedoch, darauf macht Foucault mehrmals aufmerksam, ist schon „in uralten Praktiken, Handlungsweisen und Erfahrungstypen und -modalitäten“ verwurzelt, „die – lange vor Platon, lange vor Sokrates – einen historisch gewachsenen Sockel ausmachen.“ Die Sorge um sich ist in ihrem ursprünglichen Bedeutungsgehalt „ein vorphilosophisches Thema, das zahlreiche mehr

¹⁷² PLATON, *Alkibiades*, 128e-129a.

¹⁷³ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 95.

¹⁷⁴ PLATON, *Alkibiades*, 132b-d. Vgl. auch die Zusammenfassung von BECKER, Helmut, Einleitung in Michel Foucaults „Hermeneutik des Subjekts“, in: FOUCAULT, Michel, *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Herausgegeben von Helmut Becker, Lothar Wolfstetter, Alfred Gomez-Muller, Raúl Fornet-Betancourt. Eingeleitet von Helmut Becker und Lothar Wolfstetter. Übersetzt von Helmut Becker zusammen mit Lothar Wolfstetter, Frankfurt am Main ²1993, 29–31, hier: 30: „Zunächst taucht die Frage der Selbsterkenntnis [...] nur auf, um das Subjekt sich überhaupt mit sich selbst beschäftigen zu lassen. Dann wird sie zur methodischen Regel, mit der geklärt werden soll, auf welches Selbst sich das Selbst der Selbstsorge eigentlich bezieht. Zuletzt tritt das Prinzip der Selbsterkenntnis in seiner ganzen Pracht auf als Antwort auf die Frage, worin die Beschäftigung mit seinem Selbst besteht: die Selbstsorge soll in nichts anderem bestehen als in der Selbsterkenntnis.“

oder weniger ritualisierte Verfahren hervorgebracht hat.“¹⁷⁵ Diese Verfahren aber haben nach Foucault „nicht einfach und nicht unmittelbar – zumindest nicht auf den ersten Blick – mit der Selbsterkenntnis zu tun“.¹⁷⁶

Dies etwa gilt für Reinigungsriten, die den Zugang zu den Göttern gewähren und die Darbringung von Opfern gestatten sollen, für Techniken der Seelenkonzentration, welche die Seele vor vielfältigen Zerstreuungen aus der sie umgebenden Welt zu bewahren haben, selbst „im Augenblick des Todes“, für die „Technik des Sich-Zurückziehens“, der *anachoresis*, die „eine bestimmte Art und Weise [bedeutet], sich an Ort und Stelle von der Welt, in der man ist, zu lösen und sich aus ihr zurückzuziehen“, und schließlich für die „Praktik der Ausdauer“, „die dazu führt, daß man einerseits schmerzhaft und unangenehme Erprobungen ertragen und andererseits den Versuchungen, die sich darbieten, widerstehen kann.“¹⁷⁷ Auch nennt Foucault einige schon im „asketisch geprägten Pythagoreismus“ geläufige Rituale vor dem Schlafen, wie etwa, „[d]en vergangenen Tag Revue passieren zu lassen, sich der Fehler zu erinnern, die man begangen hat, sie auszumerzen und sich durch eben diesen Akt des Innewerdens von ihnen zu reinigen“, um dadurch im Schlaf „mit dem Göttlichen in Verbindung zu treten“. In „Prüfungs- und Erprobungstechniken“ wiederum, denen es an Bekanntheit in den pythagoreischen Gemeinschaften ebenso nicht fehlte, begibt man „sich freiwillig in eine Situation oder stellt bewußt die Bedingungen für eine Situation her, die einen in Versuchung bringt, und man stellt sich auf die Probe, um zu erfahren, ob man zu widerstehen in der Lage ist.“¹⁷⁸ Diese Techniken, deren Zweck also nicht unmittelbar die Selbsterkenntnis ist, haben nach Foucault „irgendwie mit der Sorge um sich selbst zu tun“, und sie wurden bereits gepflegt, noch ehe der Begriff der Selbstsorge im Denken Platons aufkam.¹⁷⁹

¹⁷⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 70. Zur von Foucault selbst aufgeworfenen Frage nach der Kontinuität zwischen den archaischen Übungen und den in der griechischen Philosophie vorfindbaren Selbsttechniken vgl. DODDS, Eric Robertson, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 72–91.

¹⁷⁶ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 96.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 71f. Zu diesen archaischen Selbsttechniken vgl. auch HADOT, *Wege zur Weisheit*, 209–219. Für eine Definition der Selbsttechniken bei Foucault vgl. FOUCAULT, Michel, *Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band IV, 658–686, hier: 666: „Darunter hat man reflektierte und willentliche Praktiken zu verstehen, durch die die Menschen nicht nur Verhaltensregeln für sich festlegen, sondern sich auch selbst zu verwandeln, sich in ihrem einzigartigen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen“. Diese Definition ist nahezu identisch mit jener in FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1163.

¹⁷⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 72f. Zur pythagoreischen Tradition vgl. HADOT, *Wege zur Weisheit*, 183f.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 74. Für die stimulierende Rolle des eigenen Körpers in derartigen Techniken vgl. SHUSTERMAN, Richard, *Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault*, in: *The Monist* 83 (2000), No. 4, 530–551.

Im *Alkibiades* nun, so Foucaults Beobachtung, erweist sich die Selbsterkenntnis als Inhalt, Folge und Ziel der Sorge um sich zugleich. Der Begriff der Selbstsorge wird im Platonismus also mit der Maxime der Selbsterkenntnis gefüllt, und durch sie erhält die Sorge um sich eine eindeutige Bestimmung ihres Inhalts und Zwecks.¹⁸⁰ Foucault spielt sogar mit dem Gedanken,

daß die gesamte Bewegung des platonischen Denkens hinsichtlich der Sorge um sich gerade darin besteht, eine Reihe dieser vorfindbaren, bereits vorhandenen archaischen Techniken durch Aneignung und Einverleibung zu ordnen und dem großen Grundsatz ‚Erkenne dich selbst‘ unterzuordnen.¹⁸¹

Hinsichtlich des *Alkibiades* „können wir sagen, daß, sobald sich der Raum für die Sorge um sich selbst öffnet und das Selbst als Seele definiert wird, der Grundsatz ‚Erkenne dich selbst‘ den so vorbereiteten Raum einnimmt.“ Im *Alkibiades*, so fasst Foucault den darin erreichten Standpunkt zusammen, wagt das *gnothi seauton* einen ersten „Vorstoß in den von der Sorge um sich eröffneten Raum“, einen Vorstoß aber, der freilich noch keine Beseitigung des Prinzips der Selbstsorge impliziert.¹⁸² Foucault möchte vorab offensichtlich nur darauf aufmerksam machen, dass vom *Alkibiades* an „in der gesamten Geschichte des griechischen, hellenistischen und römischen Denkens“ eine „Verflechtung“, ein wechselseitiges „Sich-Aufrufen“ dieser beiden Momente begegnet, „wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung, wechselnden Beziehungen und unterschiedlicher Akzentsetzung“.¹⁸³ Trotz einer wechselnden und mehr oder weniger subtilen Verteilung dieser Momente von Selbsterkenntnis und Selbstsorge in der griechischen, hellenistischen und römischen Denkgeschichte wurde weder ersteres noch letzteres zugunsten des jeweils anderen vernachlässigt.

¹⁸⁰ Dies bedeutet allerdings nicht, dass die oben genannten Selbsttechniken bei Platon durchgängig fehlen würden, wie Foucault etwa an den Dialogen *Phaidon* und *Symposion* zeigt, denen Techniken der Seelenkonzentration, des Rückzugs in sich oder der Ausdauer entnommen werden können und somit „die Verbreitung dieser Selbsttechniken innerhalb des platonischen Denkens“ belegen. Gleichwohl ist es nach Foucault zutreffend, dass für und durch Platon „alle Selbstsorge [...] in die Form der Erkenntnis und der Selbsterkenntnis gebracht wird.“ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 74f. Zum Einfluss des Pythagoreismus auf das Denken Platons vgl. HADOT, Wege zur Weisheit, 78.

¹⁸¹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 96.

¹⁸² FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 96.

¹⁸³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 97. Vgl. hierzu auch FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 95f.: Dass im *Alkibiades* die Selbstsorge Selbsterkenntnis zu sein hat, „ist eine der wesentlichen Episoden [...] in dieser lange währenden Geschichte der Sorge um sich selbst, die schwer wiegt – zumindest aber wird sie beachtliche Folgen in der gesamten griechischen, hellenistischen und römischen Zivilisation haben.“

Ich möchte nun eine längere Passage am Ende der Vorlesung vom 13. Januar 1982 wiedergeben, die einen Überblick über diesen von Foucault geschlagenen großen Bogen ermöglicht und bereits erahnen lässt, welche Bedeutung Foucault dem Denken Descartes' in der Geschichte des Verhältnisses von Selbstsorge und Selbsterkenntnis zusprechen wird.¹⁸⁴ Deshalb soll ihr im Anschluss auch eine kurze Analyse zuteilwerden.

In der platonischen und neuplatonischen Tradition zeichnet sich die Sorge um sich meines Erachtens [...] dadurch aus, daß sie zum einen ihre Vollendung in der Selbsterkenntnis findet, was zwar nicht die einzige, aber immerhin eine souveräne Gestalt der Sorge um sich ist. Zum anderen kennzeichnet es die platonische und neuplatonische Tradition, daß diese Selbsterkenntnis als wichtigster und souveräner Ausdruck der Sorge um sich Zugang zur Wahrheit, zur Wahrheit ganz allgemein verschafft. Und drittens charakterisiert die platonische und neuplatonische Gestalt der Sorge um sich, daß der Zugang zur Wahrheit zugleich gestattet, das Göttliche in einem selbst zu erkennen. [...]: das sind, glaube ich, die grundlegenden platonischen und neuplatonischen Formen der Sorge um sich. Diese Elemente sind in den anderen Formen [der Sorge um sich], in der epikureischen, stoischen und selbst der pythagoreischen, nicht anzutreffen, zumindest nicht in dieser Verteilung und Anordnung [...]. Vor diesem Hintergrund wird meines Erachtens eine Reihe von Aspekten des großen ‚Paradoxes des Platonismus‘ in der Geschichte des Denkens einsichtig, und zwar nicht nur in der Geschichte des antiken Denkens, sondern in der Geschichte des europäischen Denkens und mindestens bis zum 17. Jahrhundert. Es handelt sich um folgendes Paradox: Einerseits war der Platonismus das Ferment, man kann sogar sagen: das wesentliche Ferment, diverser spiritueller Bewegungen, insofern der Platonismus die Erkenntnis und den Zugang zur Wahrheit allein auf der Grundlage der Selbsterkenntnis, welche die Erkenntnis des Göttlichen in einem selbst ist, denken konnte. Von diesem Augenblick an war im Platonismus die Erkenntnis, der Zugang zur Wahrheit, nur um den Preis einer spirituellen Bewegung der auf das Göttliche und sich selbst bezogenen Seele möglich [...]. Diese Beziehung [...] war für den Platonismus eine der Bedingungen des Zugangs zur Wahrheit. Das macht auch verständlich, warum er ständig das Ferment, der Nährboden, das günstige Klima, die Landschaft, für eine ganze Reihe von geistigen Bewegungen war, in deren Zentrum – oder wenn Sie wollen: auf deren Höhepunkt – es all diese gnostischen Bewegungen gab. Sie sehen aber zugleich, wie der Platonismus ständig auch das Klima für die Entwicklung dessen abgab, was man eine ‚Rationalität‘ nennen könnte. Und in dem Maße wie dem nichts entgegenzusetzen war, als ob die Geistigkeit und die Rationalität zwei gleichwertige Dinge wären, würde ich sagen, daß der Platonismus das beständige Klima

¹⁸⁴ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 93–110.

dafür abgab, daß sich eine Bewegung des Wissens, der reinen Erkenntnis ohne die Geistigkeit als Bedingung entwickeln konnte, denn der Platonismus zeichnet sich ja gerade dadurch aus, daß er zeigt, wie alle Arbeit des Selbst an sich selbst, alle Sorge, die man für sich tragen muß, sofern man zur Wahrheit gelangen will, darin besteht, sich selbst zu erkennen, d. h. die Wahrheit zu erkennen. Und in eben diesem Maße werden Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Wahrheit (der Erkenntnisakt, der Weg und die Methode der Erkenntnis im allgemeinen) die Anforderungen der Geistigkeit in sich aufnehmen und in sich auflösen. So wird der Platonismus, wie mir scheint, in der gesamten antiken Kultur und in der europäischen Kultur diese doppelte Rolle spielen und ununterbrochen die Geistigkeit als Voraussetzung für den Zugang zur Wahrheit einfordern und zugleich die Geistigkeit in der alleinigen Bewegung der Erkenntnis [...] auflösen.¹⁸⁵

2.2.4. Erkenntnis und Geistigkeit in der Geschichte des europäischen Denkens

Diese Textstelle ist insofern beachtenswert, als Foucault darin ausdrücklich eine Differenzierung in der Form der Sorge um sich selbst vornimmt. Diese ist variabel, insofern die historische Arbeit an diesem Begriff offenbart, dass ihm zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Elemente inhärent waren. Der *Alkibiades*, so Foucault, „nimmt lediglich die streng platonische Form der Sorge um sich vorweg.“ Die von Sokrates dem Alkibiades dringlich angemahnte Selbstsorge verweist in der platonischen und neuplatonischen Tradition auf das Selbst als Seele, „die sich im Rahmen der Selbstsorge selbst erkennen soll.“¹⁸⁶ Das Ziel der Sorge um sich ist erst durch die Erkenntnis seiner selbst als Seele erreicht. Der platonischen Form der Selbstsorge ist also von der Selbsterkenntnis her die Zielrichtung vorgegeben. Und diese „privilegierte Stellung des ‚Erkenne dich selbst‘“ soll nach Foucault sogar „ein charakteristisches Merkmal aller Platoniker“ sein.¹⁸⁷

Da sich durch die Behauptung der Selbsterkenntnis als „Vollendung“ der Selbstsorge sogleich die Frage stellt, wie Selbsterkenntnis denn möglich sei, empfiehlt es sich, das von Foucault erst an dritter Stelle genannte Element der für die platonische und neuplatonische Tradition charakteristischen Sorge um sich dem zweiten voranzustellen. In seinem späten Aufsatz *Technologien des Selbst* formuliert Foucault die Antwort wie folgt:

¹⁸⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 107ff.

¹⁸⁶ RUOFF, Michael, Technologien des Selbst/Selbsttechnologien, in: DERS., Foucault-Lexikon, 224–246, hier: 226. Allgemein zur Frage nach dem Verhältnis des Neuplatonismus, insbesondere der Philosophie Plotins, zu derjenigen Platons vgl. HALFWASSEN, Jens, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992.

¹⁸⁷ FOUCAULT, Technologien des Selbst, 977.

Die Seele vermag sich selbst nur dann zu erkennen, wenn sie sich in einem ähnlichen Element, einem Spiegel, betrachtet. Also muß sie das Göttliche betrachten. In der Betrachtung der Götter entdeckt die Seele Regeln, welche die Grundlage für gerechtes Tun und politisches Handeln bilden können. Die Bemühung der Seele, sich selbst zu erkennen, ist das Prinzip, auf dem gerechtes politisches Handeln sich begründen lässt, und Alkibiades wird ein guter Politiker sein, sofern er seine Seele im göttlichen Element betrachtet.¹⁸⁸

Selbsterkenntnis ist nur in einem der Seele gleichen Element möglich, und dieses ist das göttliche, dessen die Seele sich im Akt der Erkenntnis ihrer selbst als ihr wesensgleich erinnert. In anderen Worten: „In der platonischen Reflexivitätsform erfüllt sich das Erkenntnisideal der Wahrheit durch eine Erinnerung, die für das Individuum zugleich eine Befreiung und eine Rückkehr zu einem ursprünglicheren Sein beinhaltet.“¹⁸⁹

Das von Foucault an zweiter Stelle genannte Element der Selbstsorge in der platonischen und neuplatonischen Tradition dürfte nun aber jenes Implikat der Sorge um sich sein, das auch spätere Formen der letzteren noch auszeichnet. Es handelt sich dabei gleichsam um den Gewinn, der dem die Selbstsorge praktizierenden Subjekt gewährt wird. Was ermöglicht das Subjekt sich selbst, indem es sich um sich selbst kümmert, indem es Sorgfalt auf sich verwendet, sich selbst elterliche Fürsorge zuwendet? Die Antwort fällt, wie Foucault bemerkt, nicht nur für die platonische und neuplatonische Form der Sorge um sich, sondern auch für die epikureische, stoische und pythagoreische in gleicher Weise aus: Selbstsorge verschafft dem sie praktizierenden Subjekt „Zugang zur Wahrheit, zur Wahrheit ganz allgemein“.¹⁹⁰ Der Unterschied der platonischen und neuplatonischen Form der Selbstsorge zu den später in Erscheinung tretenden besteht nach Foucault in der Akzentuierung der Selbsterkenntnis, die dem Subjekt erst Zugang zur

¹⁸⁸ FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 976. Vgl. PLATON, *Alkibiades*, 133b-c: „Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muß es in ein Auge schauen, und zwar in den Teil desselben, welchem die Tugend des Auges eigentlich einwohnt. [...] Muß nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? Und am meisten in den Teil derselben, welchem die Tugend der Seele einwohnt, die Weisheit, und in irgend etwas anderes, dem dieses ähnlich ist? [...] Haben wir nun wohl etwas anzuführen, was göttlicher wäre in der Seele als das, worin das Wissen und die Einsicht sich findet? [...] Dem Göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles Göttliche erkannte, Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.“

¹⁸⁹ RUOFF, *Technologien des Selbst/Selbsttechnologien*, 225. Felix Heidenreich bezeichnet die Wiedererinnerung deshalb auch als „Konvergenzpunkt von Selbstsorge und Selbsterkenntnis“. Vgl. HEIDENREICH, *Vorlesungen zur Ethik*, 161.

¹⁹⁰ Zu Formen der Selbstsorge in den hellenistischen und römischen Philosophenschulen vgl. HADOT, *Philosophie als Lebensform*, 15ff.; ZIMMERMANN, Bernhard, *Nachwort*, in: SENECA, *Von der Gelassenheit*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Zimmermann, München 2010, 91–121.

Wahrheit gewährt. Eine Selbsterkenntnis allerdings, die eine Folge der „allgemeinen Regel“ ist: „Du mußt dich um dich selbst sorgen, du darfst dich nicht vergessen, du mußt Sorge für dich tragen.“¹⁹¹ Die dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglichende Selbsterkenntnis ist in der platonischen und neuplatonischen Tradition offenbar nicht voraussetzungslos. Sie ist, wie Foucault sagt, „wichtigster und souveräner Ausdruck der Sorge um sich“, die ihren unerlässlichen Nährboden bildet.¹⁹²

Nun geht aus der oben zitierten Textstelle hervor, dass die platonische Form der Selbstsorge für Foucault Quelle einer sich scheidenden Entwicklungslinie, oder Ursprung eines der Geschichte des Denkens seitdem inhärenten „Paradoxes“ war. Dieses Paradox verdankt sich der Eigenart der platonischen Sorge um sich, die darin zu sehen ist, dass die Selbsterkenntnis zwar nicht ohne die sie begründende Selbstsorge zu denken ist, letztere allerdings in ersterer besteht. Nach Foucault war damit die Bedingung für die Herausbildung zweier Stränge in der „Geschichte des europäischen Denkens“ geschaffen, die sich durch differente Akzentsetzungen auszeichnen. Ihr Ermöglichungsgrund liegt in der dynamischen Verflechtung von Selbsterkenntnis und Selbstsorge in der platonischen und neuplatonischen Tradition, für die der *Alkibiades*, wie Foucault sagt, „ein wunderbares Beispiel“ ist: „*Gnothi seauton* und *epimeleia heautou* (Selbsterkenntnis und Selbstsorge) rufen sich gegenseitig auf den Plan.“¹⁹³

Die wesentliche Voraussetzung für Erkenntnis, für den Zugang zur Wahrheit im Platonismus ist, um dies noch einmal zu wiederholen, die Herstellung einer Beziehung zum Göttlichen in einem selbst als Ausdruck der Sorge um sich, was wiederum bedeutet, dass der Zugang zur Wahrheit nur um den Preis einer solchen spirituellen Bewegung gegeben ist. Dem Subjekt wird für Erkenntnis also etwas abverlangt, nämlich die „Hinwendung zu sich selbst“, die mit dem „Erinnerungsmodell der *epistrophe*“ endet. Bei Platon kann die Seele „die schattenhafte Erkenntnis der diesseitigen Welt verlassen und zu den Höhen einer Erinnerung aufsteigen, die wirkliche Selbsterkenntnis beinhaltet.“¹⁹⁴

¹⁹¹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 19.

¹⁹² Auf den Bedeutungsgehalt und die Implikationen des Begriffs der Sorge um sich wird noch weiter einzugehen sein, um die Konsequenzen ihrer vermeintlichen Auflösung im 17. Jahrhundert zu verstehen.

¹⁹³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 97.

¹⁹⁴ RUOFF, Technologien des Selbst/Selbsttechnologien, 226. Zur platonischen *epistrophe* vgl. auch die Vorlesung vom 10. Februar 1982 in: FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 259–287.

Das ist die Sorge um das Selbst im *Alkibiades*: Sie ist eine Bewegung der Seele hin zum Göttlichen in ihr selbst, eine spirituelle Bewegung als ein für die Erkenntnis unabdingbares Erfordernis. Diese wesentliche Bedingung des Zugangs zur Wahrheit nun, wie sie sich im Dialog *Alkibiades* ausgedrückt findet und die platonische und neuplatonische Tradition kennzeichnet, war Foucault zufolge der Entwicklung von anderen „geistigen Bewegungen“ förderlich.

2.2.5. Vorbemerkungen zum Begriff der Geistigkeit

Der Begriff der Geistigkeit und seine für Foucaults Verständnis von Philosophie wichtigen Implikationen sollen im nächsten Abschnitt noch ausführlicher behandelt werden. Schon an dieser Stelle sei aber gesagt, dass die Rede von geistigen bzw. spirituellen Bewegungen, derer das Subjekt sich bedient, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen, für Foucault prinzipiell eine dafür erforderliche Wandlungsfähigkeit und -bereitschaft des Subjekts impliziert, die notwendige Fähigkeit und Bereitschaft zu einer Wandlung, die den vom Subjekt zu zahlenden Preis der Wahrheit darstellt. Die Sorge um sich hat mit derartigen geistigen Bewegungen zu tun. Nach Foucault sind Geistigkeit und Selbstsorge grundsätzlich „eben nicht nur eine Erkenntnis“, sie sind zwar „an die Erkenntnisproblematik gebunden“, was sich besonders klar im *Alkibiades* zeigt, in dem die Selbstsorge Selbsterkenntnis zu sein hat, aber an sich sind sie „nicht grundlegend, nicht ausschließlich und nicht ganz und gar eine Erkenntnisbewegung und eine Erkenntnispraxis.“¹⁹⁵

In dem Urteil, dass in der platonischen und neuplatonischen Tradition Erkenntnis an die Beziehung zum Göttlichen in einem selbst gebunden ist, die sich erst über den Weg einer Hinwendung der Seele zu sich selbst, verstanden als spirituelle Bewegung, einstellt, dürfte Foucault im Übrigen mit Pierre Hadot konform gehen. Hadot spricht sogar ausdrücklich von „geistigen Übungen“ in den platonischen Dialogen.¹⁹⁶ Foucault hingegen

¹⁹⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 562.

¹⁹⁶ Vgl. HADOT, Philosophie als Lebensform, 26ff. Es ist nicht wirklich einzusehen, weshalb in der deutschen Übersetzung von Hadots Werk für die französische Wendung „exercice spirituel“ der Begriff „geistige Übung“ gewählt wurde. Dasselbe gilt für den Begriff der Geistigkeit als Übersetzung von „spiritualité“ in Foucaults Vorlesungen über die Hermeneutik des Subjekts. Philipp Sarasin merkt in seiner Einführung zu Foucault an, dass Ulrike Bokelmanns Wiedergabe von „spiritualité“ und „spirituel“ mit „Geistigkeit“ und „geistig“ eine „unglückliche Wahl“ sei, da Foucault „eindeutig Spiritualität [meinte], d.h., er wollte den Begriff [...] nicht zwingend von allen religiösen oder transzendenten Konnotationen freihalten.“ Vgl. SARASIN, Michel Foucault zur Einführung, 220 (Anm. 105). Dies allerdings wird von Sarasin nicht weiter ausgeführt. Die Übersetzung ist auch insofern „irreführend, als es in der Antike vor allem um eine Übung der Seele (âme) ging, ein Begriff, der in der deutschen Lebensphilosophie dem rationalistischen Geist entgegengesetzt worden ist, womit ein der Antike unbekannter Gegensatz von Seele und Vernunft

zieht der Rede von „geistigen Übungen“ den Begriff der „Selbsttechniken“ vor. Unter diese dürfte nun auch die Konversion hin zu sich selbst fallen, die jene spirituelle Bewegung bildet, die in der platonischen und neuplatonischen Tradition Voraussetzung der Erkenntnis sein soll.¹⁹⁷

Im Neuplatonismus, so Hadot, kommt dem „geistigen Fortschritt“, dem Tugendgrade korrespondieren, und der durch Übungen wie „Reinigung der Seele durch ihre Loslösung vom Körper“, „Studium und Überwindung der sinnlich wahrnehmbaren Welt“, „Hinwendung zum Intellekt und zum Einen“ zu verwirklichen ist, sogar „eine weit betontere Rolle“ als bei Platon selbst zu.¹⁹⁸ Als Beispiel für diesen geistigen Zug in der neuplatonischen Philosophie zitiert Hadot unter anderem aus Plotins Schrift *Über das Schöne*. Nach Foucault drückt sich die privilegierte Stellung des Gebotes der Selbsterkenntnis in seinem Verhältnis zur Selbstsorge in der platonischen und neuplatonischen Tradition darin aus, dass gerade durch eine Prüfung der Seele Sorge um sich selbst getragen wird. In der Schrift *Über das Schöne* fragt nun Plotin, wie es gelingen könne, „eine gute Seele mit all der in ihr enthaltenen Schönheit“ zu sehen. In seiner Antwort wird nach Hadot eine geistige Übung beschrieben.

Führe dich auf dich selbst zurück und sieh hin; und wenn das, was du erblickst – du selbst –, noch nicht schön ist, dann verhalte dich wie ein Bildhauer, der von einer Statue, die schön werden soll, immer wieder etwas wegnimmt und abschabt, der hier etwas glättet und da etwas reinigt, bis er an seiner Statue ein schönes Gesicht dargestellt hat. Mach du es genauso und nimm alles weg, was zuviel ist, mach alles gerade, was krumm ist, und was dunkel ist, das

heraufbeschworen wurde“, wie Fabian Heubel anmerkt. Vgl. HEUBEL, Fabian, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2000, 33 (Fußnote 3). Für eine Definition des Begriffs der Geistigkeit bzw. Spiritualität vgl. FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, 893: „Unter Spiritualität verstehe ich das – aber ich bin mir nicht sicher, ob dies eine Definition ist, die man längere Zeit aufrechterhalten könnte –, was sich sehr genau auf den Zugang des Subjekts zu einer bestimmten Seinsweise bezieht und auf die Transformationen, die das Subjekt selbst durchlaufen muss, um zu dieser Seinsweise zu gelangen.“ Diese Übersetzung stammt von Hermann Kocyba. Im weiteren Verlauf der Arbeit werden die Begriffe „Geistigkeit“ und „Spiritualität“ als Synonyme gebraucht.

¹⁹⁷ Vgl. HADOT, *Überlegungen zum Begriff der ‚Selbstkultur‘*, 219f. Von der platonischen und neuplatonischen Konversion, die in der Loslösung vom Leiblichen einen Dualismus impliziert, unterscheidet sich nach Foucault jene, die in der hellenistischen und römischen Kultur des Selbst gepflegt wurde. Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 265: „Sie stellt keine Befreiung vom Leib dar, sondern besteht eher in der Herstellung einer umfassenden, vollendeten und angemessenen Beziehung zu sich selbst.“ Diese soll sich in einer Abwendung von den vielfältigen Erscheinungen einstellen, die das Subjekt umgeben und es zerstreuen, was im Gegensatz zur platonischen *epistrophe* „aber kein Bruch innerhalb des Selbst ist.“ Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 268. Auf das hellenistische Modell der Selbstregierung werde ich im dritten Kapitel noch zurückkommen.

¹⁹⁸ HADOT, *Philosophie als Lebensform*, 36. Vgl. auch HADOT, *Wege zur Weisheit*, 184–191.

reinige und bearbeite es, bis es hell ist. Höre nicht auf, an deiner eigenen Statue zu wirken, bis vor dir das gottgleiche Strahlen der Tugend aufleuchtet und bis du Selbstbeherrschung, stehend auf ihrem heiligen Sockel, erblickst.¹⁹⁹

Nach Hadot ist Erkenntnis hier sogar „gleichbedeutend mit geistiger Übung“, die sich durch eine Reinigung und Befreiung von den Leidenschaften vollzieht und zur erkennen-schau der reinen, unkörperlichen und unsterblichen Seele führt. Der Beweis des reinen Wesens der Seele erfolgt damit über eine Erfahrung. „Um erkennen zu können, muß man sich selbst umformen.“²⁰⁰

2.2.6. Vom Platonismus über die Gnosis zu einer Rationalität

In der oben zitierten längeren Passage aus der *Hermeneutik des Subjekts* darf über ein unscheinbares Detail nicht hinweggelesen werden, dessen Bedeutung gerade in seiner Mittelstellung zwischen reiner Erkenntnis und Geistigkeit zu liegen scheint. Foucault betont nämlich ausdrücklich, dass es „diese gnostischen Bewegungen“ seien, die das „Zentrum“ und sogar den „Höhepunkt“ jener geistigen Bewegungen darstellen würden, deren Entwicklung der Platonismus dienlich war.²⁰¹ In der Vorlesung vom 6. Januar 1982 sagt Foucault über die Gnosis, dass sie gerade diejenige Bewegung sei,

die den Erkenntnisakt ungeheuer befrachtet, denn [er] stellt den Königsweg zur Wahrheit dar. Der Erkenntnisakt wird [aber] mit allen Bedingungen und der ganzen Struktur eines geistigen Aktes ausgestattet. Die Gnosis versucht stets, die Bedingungen, Formen und Auswirkungen der geistigen Erfahrung in den Erkenntnisakt selbst zu übertragen und in diesen umzusetzen.²⁰²

Dem Gnostiker also ist die Wahrheit durch einen Erkenntnisakt gegeben; letzterem allerdings sind geistige, und d.h. in diesem Zusammenhang vor allem das Subjekt verändernde Strukturen inhärent. Auch für die Gnosis gilt, dass sich die Erkenntnis „nicht nur auf das

¹⁹⁹ PLOTIN, *Enneaden*, I,6,9,7-15. Die Stelle ist folgender Ausgabe entnommen: PLOTIN, *Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau, Stuttgart 2011.

²⁰⁰ HADOT, *Philosophie als Lebensform*, 37.

²⁰¹ Zur Geschichte, den Quellen und den Lehren der Gnosis vgl. ALAND, Barbara, *Die Gnosis*, Stuttgart 2014.

²⁰² FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 34. Entsprechend verweist Foucault auch auf die Affinität zwischen Gnosis und Neuplatonismus. Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 511: „[I]m Zentrum der gesamten gnostischen Geistigkeit, der gesamten gnostischen Praxis und aller gnostischen Lebensübungen [stand] die Erkenntnis (die ‚Gnosis‘)“ und „im Zentrum aller Erkenntnis der Akt, durch den die Seele sich selbst als göttliches Element erkennt. Das ist das Herzstück der Gnosis, und es ist gleichsam das neuplatonische Herzstück der Gnosis.“ Dabei darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass Plotin die Gnostiker heftig kritisierte. Vgl. hierzu die Schrift *Gegen die Gnostiker* in: PLOTIN, *Enneaden*, II,9.

Wissen, sondern auf die eigene Person und das Dasein [erstreckt]: Sie ist ein Fortschreiten, das unser Sein wachsen läßt und uns besser macht“, eine „Bekehrung, die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht.“²⁰³ Der geistige Charakter der Sorge um sich ist somit in den Erkenntnisakt übergegangen.

Doch dies ist nur die eine Seite des von Foucault so genannten großen „Paradoxes des Platonismus“. Die gnostischen Bewegungen, in denen schon der Erkenntnisakt allein Zugang zur Wahrheit zu verschaffen vermag, stehen der Geistigkeit nach wie vor näher als jene „Rationalität“, für deren Entwicklung der Platonismus ebenso ein nützliches Klima abgegeben haben soll. In ebenjener Rationalität kann, so Foucault, von Geistigkeit als Bedingung der Erkenntnis von Wahrheit nicht mehr die Rede sein. In ihr ist die Geistigkeit, also das, was vom Standpunkt der Selbstsorge aus zur Wahrheitsgewinnung erforderlich ist, für den Zugang zur Wahrheit verzichtbar geworden. Gemessen an den gnostischen Bewegungen liegt hier also eine zusätzliche Distanzierung vom Bedeutungsgehalt der Geistigkeit vor: In dieser Rationalität, der der Platonismus den Boden bereitete, sind geistige Strukturen dem Erkenntnisakt nicht mehr inhärent. Die selbst noch in der Gnosis vorhandene Verbindung von Wahrheit und Geistigkeit besteht nicht mehr, und damit wird auch die Aufforderung zur Sorge um sich vom Zugang zur Wahrheit getrennt.

2.2.7. Die Selbstsorge und der cartesianische Moment

Schon in Foucaults erster Vorlesung des Jahres 1982 zeigt sich die durchwegs positive Konnotation des Grundsatzes der Sorge um sich, der im Licht der behandelten antiken Quellen die Grundlage des Grundsatzes der Selbsterkenntnis gebildet haben soll. „[I]m gesamten antiken Denken“, „sei es bei Sokrates oder Gregor von Nyssa“, hatte „die Sorge um sich stets eine positive, nie eine negative Bedeutung.“²⁰⁴ Die heutige Zeit steht den Geboten der Selbstsorge aber anders gegenüber, wie Foucault hervorhebt und damit zugleich zur Frage nach den Ursachen für diesen Wandel überleitet. Die Gebote der Sorge um sich erscheinen uns

[d]och entweder wie eine Art Herausforderung, ein bewußter ethischer Bruch, eine Art moralischer Dandyismus, die Bestätigung und Herausforderung eines höchsten individuellen und ästhetischen Stadiums. Oder aber sie klingen in unseren Ohren ein wenig wie der leicht melancholische und traurige Ausdruck eines sich auf sich selbst zurückziehenden Individuums,

²⁰³ HADOT, Philosophie als Lebensform, 15.

²⁰⁴ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 29.

das unfähig ist, eine kollektive sittliche Verfassung (beispielsweise die der Polis) sich vor Augen, in seinen Händen zu halten und für sich selbst festzuhalten, eines Individuums, das angesichts der Auflösung dieser kollektiven Moral nichts anderes mehr zu tun hat, als sich um sich selbst zu kümmern. Die Konnotationen und ersten Reaktionen, die diese Formeln bei uns auslösen, hindern uns daran, diese Vorschriften positiv zu denken. [...] Wir haben es bei diesem Gebot der Sorge um sich also mit dem Paradox zu tun, daß es für uns eher Egoismus und Weltflucht bedeutet, während es doch Jahrhunderte lang einen positiven Grundsatz darstellte, ein positives Prinzip, aus dem [dann] sehr strenge Morallehren hervorgegangen sind.²⁰⁵

Nach Foucault wurden die „rigiden Regeln“ dieser Morallehren jedoch sowohl in eine christliche als auch eine nicht-christliche moderne Moral überführt. „Wir haben diese strengen Regeln mit identischer Kodestruktur in den Zusammenhang einer allgemeinen nicht-egoistischen Ethik aufgenommen, entsprechend verwandelt und gleichsam akklimatisiert“, wodurch zwangsläufig verdeckt wurde, dass diese „strengen Moralkodes [...] in einer Landschaft entstanden sind, die überaus stark von der Verpflichtung zur Sorge um sich geprägt war.“²⁰⁶ Ein „Ensemble von Widersprüchen“, wie Foucault es nennt, welches als solches ein Grund dafür war, „daß das Thema der Sorge um sich von den Historikern vernachlässigt worden und aus ihrem Blickfeld geraten ist.“²⁰⁷

Foucault macht in der rückwärtsgewandten Frage nach möglichen Ursachen für die Verschüttung des Grundsatzes der Selbstsorge gleichwohl einen noch tieferliegenden und gewichtigeren Grund aus und kommt in diesem Zusammenhang auf das Denken Descartes' zu sprechen. Tieferliegend und gewichtiger deshalb, weil dieser Grund nicht die „der Geschichte der Moral eigenen Widersprüche“, sondern die „Geschichte der Wahrheit“ betrifft.²⁰⁸

Den wichtigsten Grund, so scheint mir, warum diese Vorschrift der Sorge um sich vergessen wurde, den Grund, warum der Platz, den diese Vorschrift fast ein Jahrtausend in der antiken Kultur einnahm, getilgt wurde, werde ich den ‚cartesianischen Moment‘ nennen [...]. Ich meine, daß der ‚cartesianische Moment‘ [...] eine doppelte Rolle gespielt hat. Er hat das *gnothi*

²⁰⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 29f.

²⁰⁶ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 30. Vgl. hierzu auch LEVY, Neil, Foucault as Virtue Ethicist, in: Foucault Studies 1 (2004), 20–31, hier: 26–29.

²⁰⁷ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 30.

²⁰⁸ Foucaults Rede von einer „Geschichte der Wahrheit“ ist maßgeblich von Nietzsche beeinflusst. Vgl. FOUCAULT, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, 47: „An Nietzsche hat mich frappiert, daß für ihn eine Rationalität – die einer Wissenschaft, einer Praxis, eines Diskurses – sich nicht nach der Wahrheit bemißt, die diese Wissenschaft, dieser Diskurs, diese Praxis hervorbringen können. Die Wahrheit ist selbst Teil der Geschichte des Diskurses und ist gleichsam ein Effekt innerhalb eines Diskurses oder einer Praxis.“

seauton (das ‚Erkenne dich selbst‘) philosophisch rehabilitiert und demgegenüber die *epimeleia heautou* (die Sorge um sich selbst) disqualifiziert.²⁰⁹

Wie sich zeigt, geht Foucault auf den „cartesianischen Moment“ im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit antiken Texten, genauer mit dem in diesen behandelten Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis ein. Gerade auch von hier aus lässt sich behaupten, dass Foucaults Rückgriff auf den antiken Grundsatz der Sorge um sich in der *Hermeneutik des Subjekts* nicht aus bloß historischen Gründen erfolgt. Ihm ist in erster Linie nicht daran gelegen, eine Nacherzählung von etwas zu leisten, das es wieder in das Blickfeld der Historiker zu heben gilt, bloß um eine Lücke in der Historie zu füllen. Sein Rekurs auf die Antike und die damit verbundene Diskussion der Selbstsorge erfolgen in der *Hermeneutik des Subjekts* stets im Zusammenhang mit der Wahrheitsproblematik, die ohnehin sein gesamtes Werk gleich einem roten Faden durchzieht.²¹⁰ Erst auf dem Boden des Problems der Wahrheit und des Verhältnisses des Subjekts zu letzterer lassen sich Foucaults Vorlesungen über die Hermeneutik des Subjekts nicht nur ein rein historischer Wert, sondern vielmehr auch eine Kritik der Gegenwart entnehmen, welche für Martin Saar darin besteht, „zu kritisieren, dass moderne Subjektivierung heute selbst dort größtenteils extern, d. h. wissens-, macht- und regelvermittelt, funktioniert, wo die ‚Wahrheit‘ des Subjekts [...] unablässig beschworen wird.“²¹¹ Foucault macht sich in seinen Vorlesungen zum Sprachrohr einer Wahrheit, die, wie er zu behaupten scheint, von der modernen Wissenschaft und ihren Ansprüchen allenfalls belächelt zu werden verdient.²¹²

²⁰⁹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 30f.

²¹⁰ Vgl. SEITTER, *Politik der Wahrheit*, 153–169; FOUCAULT, *Strukturalismus und Poststrukturalismus*, 540: „[M]ein Problem [war] unaufhörlich stets die Wahrheit, das *Wahr-sagen* [...] – das, was Wahr-sagen ist – und das Verhältnis zwischen Wahr-sagen und Formen einer Reflexivität, Reflexivität von sich auf sich.“

²¹¹ SAAR, *Nachwort*, 333. Vgl. DELEUZE, Gilles, *Das Leben als ein Kunstwerk. Ein Gespräch mit Didier Eribon*, in: SCHMID (Hg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, 161–167, hier: 165: „Und was Foucault seiner Methode entsprechend hauptsächlich interessiert, ist nicht eine Rückkehr zu den Griechen, sondern sind wir heute: Was sind unsere Existenzweisen, unsere Möglichkeiten des Lebens oder unsere Prozesse der Subjektwerdung; haben wir Weisen, uns als *Selbst* jenseits des Wissens und der Macht zu konstituieren?“ Für eine differenziertere Sichtweise, die oben schon angesprochen wurde, vgl. BENJOWSKI, Regina, *Philosophie als Werkzeug*, in: SCHMID (Hg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, 168–180, hier: 176: „Diese Konstitution des Menschen als Subjekt ist im Hinblick auf den wechselnden Anteil und die unterschiedliche Effizienz von Eigen- und Fremdbestimmung für Foucault ein Schlüsselproblem. Er weist darauf hin, daß die Praktiken des Selbst, mit denen sich das Subjekt aktiv konstituiert, in seiner Kultur, seiner Gesellschaft und seiner sozialen Gruppe vorhanden sind, also vorgegebene Elemente des konstituierenden Prozesses bilden.“

²¹² Nach Martin Saar versucht Foucault in den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts*, „den antiken Texten zum modernen Wissenschaftsideal alternative Verständnisse von Wahrheit und Wahrheitsgewinnung zu entnehmen, in denen die im weitesten Sinne spirituelle, erfahrungsmäßige Transformation des wissenden Subjekts wichtig sind“. Vgl. SAAR, *Nachwort*, 342 (Fußnote 43).

Wenn es zutrifft, wie alle Wissenschaftler sagen, daß eine falsche Wissenschaft daran zu erkennen ist, daß sie, um zugänglich zu sein, eine Wandlung des Subjekts erfordert und daß am Ende dieser Entwicklung eine Erleuchtung des Subjekts in Aussicht steht; wenn eine falsche Wissenschaft an ihrer geistigen Struktur erkennbar ist – das versteht sich von selbst, alle Wissenschaftler sind davon überzeugt –, so darf man doch nicht vergessen, daß sich in den Wissensformen, die nicht unmittelbar wissenschaftlich sind, die man der Wissenschaft strukturell auch nicht anzugleichen versuchen sollte, ganz klar zumindest gewisse Elemente, ja gewisse Anforderungen der Geistigkeit wiederfinden lassen.²¹³

Die Zuwendung zu diesen nicht unmittelbar wissenschaftlichen Wissensformen hat mit Foucaults Wende hin zur „Frage, wie das Subjekt selbst sich in ein Verhältnis zur Wahrheit setzen kann“, zu tun, nachdem er in der Zeit davor, also „in all seinen Studien über den Wahnsinn, das Verbrechen oder die Sexualität“, vorrangig untersuchte, „wie das Subjekt zu einer bestimmten Wahrheit gezwungen wird bzw. wie ‚wahre‘ Aussagen über das Subjekt zustande kommen“.²¹⁴ In dieser letzten Wende seines Denkens und dem damit verbundenen Konzept der Selbsttechniken sah Foucault, Frédéric Gros zufolge, „am Ende seines Lebens die theoretische Krönung seines Schaffens [...], so etwas wie dessen Vollendungsprinzip.“²¹⁵ Genau in der Beschäftigung mit der Frage nach einer möglichen

²¹³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 50. Worauf ich im dritten Kapitel noch zu sprechen kommen werde, ist Foucaults Deutung der cartesianischen Methode in *Die Ordnung der Dinge*. Doch möchte ich schon jetzt einen Hinweis darauf geben. Denn mir scheint, dass diese Deutung dazu berechtigt, die im Zitat angesprochene Trennung wiederum auf Descartes zurückzuführen. Im dritten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* entnimmt Foucault den *Regulae* von Descartes ein Verständnis von Erkenntnis, das die wesentliche Aktivität des menschlichen Geistes in der Feststellung von Identitäten und Unterschieden sieht. Eine Konsequenz dessen ist nach Foucault, dass fortan nur noch „die gesicherten Urteile, die wir durch die Anschauungen und ihre Verkettung haben“, die Wissenschaft ausmachen. Von hier aus findet die Wahrheit „ihre Manifestation und ihr Zeichen in der evidenten und deutlichen Wahrnehmung.“ Vor dem Hintergrund der oben zitierten Stelle lässt sich behaupten, dass Foucault hier den Ausgangspunkt einer Wissenschaft ohne geistige Struktur beschreibt. Vgl. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 93.

²¹⁴ SARASIN, Michel Foucault zur Einführung, 197.

²¹⁵ GROS, Situierung der Vorlesungen, 627. Das freilich macht die Bedeutung der erst zwischen 2001 und 2009 veröffentlichten Vorlesungen deutlich. Neben den Vorlesungen über die Hermeneutik des Subjekts sind dies die Vorlesungen *Die Regierung des Selbst und der anderen* (1982/83) und *Der Mut zur Wahrheit* (1983/1984). Vgl. RUOFF, Michael, Die Regierung des Selbst und der anderen, in: DERS., Foucault-Lexikon, 70–72; RUOFF, Michael, Der Mut zur Wahrheit, in: DERS., Foucault-Lexikon, 72–74; SAAR, Nachwort, 321f.: „[D]er Überraschungscharakter der 1984 gerade erst verfügbar gewordenen Schriften Foucaults ist ein vergangener. Damals schienen die Texte und Vorschläge Foucaults zur Selbststilisierung und Selbstformung des antiken Subjekts kaum mit seinen subjekt- und machtkritischen früheren Schriften vereinbar [...]. Dass der Theoretiker der Ordnungen des Wissens und der Dispositive der Macht nun den bisher systematisch ausgeblendeten Faktor Subjektivität dermaßen in den Vordergrund stellte, war allerdings nur vor dem Hintergrund einer eingeschränkten Perspektive auf die Entwicklung des Foucault'schen Werkes überraschend, die inzwischen interpretatorisch mit Blick auf die vollständig veröffentlichten kleinen Schriften und die fortschreitende Publikation der Vorlesungen aus Foucaults Zeit am Collège de France (1970–1984) kaum mehr angebracht ist.“

Selbstsituierung des Subjekts zur Wahrheit kommt Foucault in der *Hermeneutik des Subjekts* auf den „cartesianischen Moment“ zu sprechen. An der Bedeutung dieses Einschnitts im Rahmen von Foucaults gesamtem Denken kann somit kein Zweifel bestehen.

Doch genau hier ist vorerst Einhalt geboten. Denn die Verwendung des Wortes „Moment“ lässt wohl zunächst an ein genau festlegbares Datum oder bestimmtes Ereignis denken, das einen Umschwung brachte. Aus diesem Grund tendiert Foucault zu dem Eingeständnis, dass die Bezeichnung „cartesianischer Moment“ „schlecht gewählt ist und allein der Konvention dient“, sie hat „mehrfach apostrophiert“ zu sein.²¹⁶ Foucault bezieht sich dieser Kennzeichnung „ein wenig spaßeshalber, obgleich es gar nicht zum Lachen ist“.²¹⁷ Denn auch wenn nach Foucault der Grundstein für das Zerbrechen der Verbindung zwischen dem Zugang zur Wahrheit und der Forderung einer Wandlung des Subjekts schon vor der Philosophie Descartes' verortet werden muss, auch wenn die „Ablösung“, die „Trennung“, „ein langsam vonstatten gehender Prozeß [war], dessen Ursprung und Entwicklung eher bei der Theologie zu suchen ist“, so scheint es für Foucault gleichwohl zuzutreffen, dass erst Descartes diesen Bruch, der sich folglich bereits anbahnte, in unvergleichbarer Weise vollzog.²¹⁸ So notierte Foucault in seinem Vorlesungsmanuskript einmal unmissverständlich, dass die Verbindung abbrach,

²¹⁶ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 31. Vgl. auch FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 46f.: „Ich sagte vorhin, daß es offenbar einen Moment gab [...], [in dem] die Verbindung zwischen dem Wahrheitszugang [...] und der Forderung nach einer Verwandlung des Subjekts und des Seins des Subjekts durch sich selbst endgültig abbrach. [...] Der Bruch kam [aber] nicht von ungefähr. Er war nicht plötzlich an dem Tag vollzogen, an dem Descartes die Evidenzregel aufstellte oder das Cogito entdeckte usw. Schon lange zuvor hatte die Arbeit eingesetzt, die darin bestand, den auf der Grundlage und im Rahmen des erkennenden Subjekts sich vollziehenden Zugang zur Wahrheit von der Notwendigkeit einer geistigen Arbeit [*travail spirituel*] des Subjekts an sich selbst, d. h. von einem sich wandelnden und von der Wahrheit Erleuchtung und Läuterung erwartenden Subjekt abzukoppeln. Schon lange vorher hatte die Ablösung begonnen, und ein Keil war zwischen die beiden Elemente getrieben worden.“

²¹⁷ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 97.

²¹⁸ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 48. Pierre Hadot scheint mir Foucaults Antwort auf die Frage, ab wann „die Philosophie nicht mehr als Arbeit des Ichs an sich selbst gelebt [wurde]“, nicht ganz gerecht zu werden, wenn er schreibt: „Ich meinerseits bin der Ansicht, daß dieser Bruch im Mittelalter in dem Augenblick stattgefunden haben muß, als die Philosophie Hilfswissenschaft der Theologie wurde und die geistigen Übungen in das christliche Leben integriert und somit unabhängig vom philosophischen Leben wurden [...]. Foucault dagegen macht Descartes für diesen Bruch verantwortlich.“ Vgl. HADOT, Pierre, Nachwort. Ein unvollendetes Gespräch mit Michel Foucault, in: DERS., *Philosophie als Lebensform*, 177–181, hier: 180f. Es zeigt sich aber, dass auch bei Foucault, wenn auch anders akzentuiert, die Theologie Verantwortung für diesen Bruch trägt, den Descartes jedoch in seiner Philosophie durchgeführt zu haben scheint. Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 47: Indem sich die Theologie „als rationale Reflexion gab, die – natürlich ausgehend vom Christentum – einen Glauben mit universellem Auftrag begründete, legte sie damit zugleich den Grundstein für ein allgemein erkennendes Subjekt. [...] Die Entsprechung zwischen einem allwissenden Gott und den – sofern sie glaubten – grundsätzlich als erkenntnisfähig vorausgesetzten Subjekten ist zweifellos ein grundlegender Faktor, der dazu beigetragen [hat], daß

als Descartes sagte: die Philosophie alleine reicht aus für die Erkenntnis, und als Kant das ergänzte, indem er sagte: wenn die Erkenntnis Grenzen hat, dann liegen diese ausschließlich in der Struktur des erkennenden Subjekts selbst, d. h. in eben dem, was die Erkenntnis ermöglicht.²¹⁹

Dieser Eindeutigkeit steht jene im Interview *Zur Genealogie der Ethik* in nichts nach: Jene „Verbindung zwischen dem Zugang zur Wahrheit und der Arbeit einer Selbstaussarbeitung durch sich ist im alten Denken und im ästhetischen Denken wesentlich. Ich denke, dass Descartes damit gebrochen hat“, und zwar „indem er sagte: ‚Um Zugang zur Wahrheit zu erlangen, genügt es, dass ich ein beliebiges Subjekt bin, das fähig ist zu sehen, was evident ist.‘“²²⁰

Man darf nach Foucault aber auch nicht meinen, dass der „cartesianische Moment“ geistige Strukturen als Erfordernis für den Wahrheitszugang endgültig zum Verschwinden gebracht hätte. „Berührungsflächen und Reibungspunkte waren [vielmehr] zahlreich und die Fragestellungen vielfältig.“²²¹ Die Forderung einer Umwandlung des erkennenden Subjekts auf dem Weg zur Wahrheit lasse sich vor allem in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, etwa bei Hegel, Schelling, Schopenhauer und Nietzsche, feststellen, wie Foucault allerdings ohne weitere Belege behauptet.²²²

Einerseits ist also durchaus nach der Bedingung der Möglichkeit eines Bruches mit der Verbindung von Wahrheitszugang und Arbeit an sich selbst bzw. Selbstveränderung des Subjekts zu fragen, bevor die Bedeutung des „cartesianischen Moments“ in der „Geschichte der Wahrheit“ überhaupt richtig eingeschätzt werden kann. Andererseits ist dem „cartesianischen Moment“ auch nicht der Charakter von etwas Endgültigem zuzuerkennen, vorausgesetzt, man möchte von geistigen Strukturen in der auf Descartes folgenden Philosophie nicht absehen. Gleichwohl sollte Foucaults explizite Nennung von Descartes auch nicht in einer Weise verharmlost werden, dass man die Neuerung durch ihn als geringfügig erachtet, als etwas, das mit Notwendigkeit durchbrechen musste, da es sich schon angebahnt hatte. Das mitunter eindringliche Insistieren auf Descartes' Rolle im Vollzug des Bruches sollte ernst genommen werden. Schließlich ist auch zu beachten,

das abendländische Denken [...] sich von jenen Bedingungen der Geistigkeit, deren allgemeinsten Ausdruck der Grundsatz der *epimeleia heautou* war, abgelöst, befreit und getrennt hat.“

²¹⁹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 46.

²²⁰ FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik (Nr. 344), 775.

²²¹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 48.

²²² Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 49f.

dass Foucault die Bezeichnung „cartesianischer Moment“, gleich nach ihrer ersten Nennung, nicht stellvertretend für eine Gruppe von Denkern in der Tradition der cartesianischen Vorgehensweise gebraucht, sondern sie ausdrücklich auf Descartes selbst, näherhin auf sein Vorgehen in den *Meditationen*, bezieht. Auch darf man nach Foucault das sporadische Auftauchen geistiger Strukturen in der philosophischen Reflexion nach Descartes nicht überbewerten. So hätten im 20. Jahrhundert nur zwei Denker, neben Heidegger vor allem Lacan, die für die Geistigkeit charakteristischen Fragen aufgeworfen.²²³

2.2.8. Die doppelte Funktion des cartesianischen Moments

Nach Foucault soll der Einschnitt des „cartesianischen Moments“ einerseits das *gnothi seauton* „philosophisch rehabilitiert“ und andererseits die *epimeleia heautou* „disqualifiziert“ haben. Die Explikation dieser doppelten Funktion erfolgt an den *Meditationen*.

Descartes' Vorgehen, das aus den *Meditationen* klar herauszulesen ist, hat die Evidenz, d. h. die Evidenz, wie sie erscheint, wie sie sich gibt, wie sie sich unmittelbar und zweifelsfrei dem Bewußtsein gibt [...] zum Ursprung und zum Ausgangspunkt des philosophischen Verfahrens gemacht. Das cartesianische Vorgehen bezieht [sich] zumindest als Bewußtseinsform [auf] die Selbsterkenntnis.²²⁴

Darin liegt für Foucault die philosophische „Rehabilitierung“ des *gnothi seauton*, in dem uns der grundlegende Wahrheitszugang gegeben sei. „Wenn also die cartesianische Verfahrensweise das *gnothi seauton* [...] rehabilitiert hat, so hat sie zugleich“, und Foucault möchte vornehmlich diese Rolle des „cartesianischen Moments“ akzentuieren, „sehr dazu beigetragen, den Grundsatz der Sorge um sich zu disqualifizieren und ihn aus dem Gesichtskreis des modernen philosophischen Denkens auszuschließen.“²²⁵

An dieser Stelle seiner ersten Vorlesungseinheit im Jahr 1982, nachdem er also auf die Bedeutung der cartesianischen Vorgehensweise in den *Meditationen* für die Bewertung der Selbsterkenntnis einerseits und der Selbstsorge andererseits eingegangen ist, fordert

²²³ Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 240; SARASIN, Michel Foucault zur Einführung, 198f.

²²⁴ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 31.

²²⁵ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 31f. Vgl. auch RUOFF, *Die Hermeneutik des Subjekts*, 67f.: Während in der Antike die Frage nach der Beziehung von Subjekt und Wahrheit mit der Vorschrift der Selbstsorge verbunden war, beginnt die „zweite große Subjektauslegung, die die antike Sorge um sich selbst vollständig verdrängt hat, [...] mit der Aufforderung: Erkenne dich selbst (*gnothi seauton*). Sie erfährt bei Descartes eine kaum zu überschätzende Aufwertung. Der zugehörige Erkenntnisakt kommt scheinbar gerade ohne die Veränderung des Subjekts aus, denn er setzt ein allgemeines Subjekt voraus, das in seiner neutralen Erkenntnisfähigkeit das Objekt ohne Rückbezug auf sich erfassen kann.“

Foucault seine Hörerschaft auf, innezuhalten, und kommt von Descartes direkt auf sein Verständnis von Philosophie zu sprechen.

Wir verstehen unter ‚Philosophie‘ jene Form des Denkens, das nicht etwa danach fragt, was wahr und was falsch ist, das nicht danach fragt, warum es wahr und falsch gibt und geben kann und warum sich wahr und falsch nicht voneinander trennen lassen. Wir nennen ‚Philosophie‘ jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugang [sic] des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht.²²⁶

Hiernach fragt die Philosophie ihrer wesentlichen Aufgabe gemäß nach den auf das Subjekt bezogenen Erfordernissen, die den Zugang zur Wahrheit erst gewähren. Hängt man solch einem Verständnis von Philosophie an, dann könne man „Geistigkeit jene Suche, Praxis und Erfahrung nennen, durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen.“²²⁷ Damit freilich ist Entscheidendes über das Subjekt selbst und dessen Struktur gesagt. Vom Standpunkt der Geistigkeit aus betrachtet ist das Subjekt per se zur Wahrheit unfähig.

Die Geistigkeit setzt voraus, daß die Wahrheit dem Subjekt nie selbstverständlich gegeben ist. Die Geistigkeit setzt voraus, daß das Subjekt als solches nicht berechtigt und nicht fähig ist, Zugang zur Wahrheit zu haben. Sie setzt ferner voraus, daß die Wahrheit dem Subjekt nicht durch einen einfachen Erkenntnisakt gegeben ist, der durch das Subjektsein oder irgendeine Subjektstruktur begründet und legitimiert ist. Sie setzt voraus und fordert, daß sich das Subjekt verändert, wandelt, einen Weg zurücklegt und in gewissem Maße und bis zu einem gewissen Punkt ein anderes wird, um ein Anrecht auf [den] Zugang zur Wahrheit zu erhalten. Die Wahrheit wird dem Subjekt nur um den Preis gegeben, daß das Sein des Subjekts beteiligt ist, denn so wie es ist, ist es der Wahrheit nicht fähig.²²⁸

Bemerkenswert an den zuletzt angeführten Zitaten ist eine offenbar intendierte Verflechtung von Philosophie und Geistigkeit, als deren Wortführer Foucault aufzutreten scheint. Dies ist insofern beeindruckend, als jene Verflechtung ja gerade dem antiken Denken, als Foucaults vorrangige Bezugsgröße in den Vorlesungen, inhärent war. „Ich glaube [sogar], dass es in der antiken Spiritualität eine Identität oder eine Beinahe-Identität zwischen

²²⁶ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 32.

²²⁷ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 32.

²²⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 32.

dieser Spiritualität und der Philosophie gab.²²⁹ Indem Foucault nun die Philosophie als „jene Form des Denkens“ bestimmt, „die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht“, und von dieser Bestimmung auf den Begriff der Geistigkeit zu sprechen kommt, dürfte er sich ein den antiken Texten entnommenes Verständnis von Philosophie zu eigen machen wollen.

Dies allerdings ist ein Philosophieverständnis, das Pierre Hadot zufolge offenbar nicht mehr dasjenige unserer Zeit ist. Den Grund hierfür sieht er darin, dass die zeitgenössischen Philosophiehistoriker „die Philosophie [...] als rein theoretischen und abstrakten Vorgang betrachten“. Es scheint, so Hadot, als sei der Philosophie ihr „rein theoretische[r] Charakter“ wesentlich, „der sich sogar stetig weiter in Richtung auf eine immer größere Systematisierung entwickelte“.²³⁰

Foucault ist offenbar daran gelegen, durch eine Wiederaufnahme von bestimmten, in einem Zusammenhang stehenden antiken Motiven, wie jenen des Geistwissens, der Selbstsorge, der Spiritualität, diese wieder in einen Bezug zu unserem gegenwärtigen Verständnis von Philosophie zu bringen. Indem er diese Motive für den Begriff der Philosophie bemüht, sie geradezu diesem Begriff einzuschreiben bestrebt ist, sagt er zugleich und notwendigerweise Entscheidendes über das Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit, und zwar, wie sich gezeigt hat, in Auseinandersetzung mit dem „cartesischen Moment“, dessen Folgen für letzteres er durch eine Erinnerung an das antike Philosophieverständnis zu erhellen sucht. Insofern könnte man den „cartesischen Moment“ sogar

²²⁹ FOUCAULT, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, 893.

²³⁰ HADOT, Philosophie als Lebensform, 45. Woran es nach Hadot dem modernen Verständnis von Philosophie mangelt, ist die dem ethischen Modell der Antike inhärente „Übung der Weisheit“. Vgl. HADOT, Überlegungen zum Begriff der „Selbstkultur“, 226f.: „Was mich angeht, so glaube ich fest – was vielleicht naiv ist – an die für den Menschen der Moderne bestehende Möglichkeit, zwar nicht die Weisheit (schon die Alten glaubten mehrheitlich nicht mehr an diese Möglichkeit), aber doch eine, stets fragile, Übung der Weisheit zu leben“, verstanden „als das Bemühen, die Objektivität des Urteils zu praktizieren“, „als das Bemühen, sich unserer Situation als Teil im Universum bewußt zu werden (was ausgehend von der gelebten Erfahrung des konkreten lebenden und wahrnehmenden Subjekts geübt werden kann)“. Darin könnte sich eine Art materialistischer Protest gegen die von Hadot hinterfragte moderne Bestimmung von Philosophie andeuten. Doch gerade die von ihm betonte spirituelle Askese, die am Ideal der Weisheit orientiert und „deren Aufgabe die Therapie der Leidenschaften ist, die auf das Ideal eines Menschen ohne Leidenschaften zielt“, hat selbst eine stark idealistische Tendenz, wie Fabian Heubel in Auseinandersetzung mit Hadots Philosophieverständnis kritisch anmerkt und von hier aus auf einen grundlegenden Unterschied zwischen Hadots und Foucaults Begriff von Askese verweist: „Foucault versteht Askese wohl auch als Arbeit an sich selbst, aber nicht als Arbeit *gegen* die Leidenschaften, sondern als Arbeit *mit* den Leidenschaften“. Vgl. HEUBEL, Das Dispositiv der Kreativität, 57–75, hier 74. Zum Begriff der Askese bei Foucault vgl. weiter unten im dritten Kapitel.

als den eigentlichen Dreh- und Angelpunkt der Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* betrachten.

Bevor nun genauer auf den Begriff der Geistigkeit eingegangen wird, um besser zu verstehen, was es mit der von Foucault beschworenen Disqualifizierung der Selbstsorge durch den „cartesianischen Moment“ auf sich hat, sei in aller Kürze, und gleichsam den Bedeutungsgehalt der *epimeleia heautou* zusammenfassend, auf drei Aspekte derselben hingewiesen, „die man“, wie Foucault sagt, „stets gegenwärtig haben muß“.²³¹ Der Grund hierfür liegt gerade darin, dass nach Foucault der Grundsatz der Selbstsorge den allgemeinsten Ausdruck der Geistigkeit bildet.²³²

Erstens ist die *epimeleia heautou* eine Haltung, „eine Haltung sich selbst, den andern und der Welt gegenüber.“ Zweitens ist die Sorge um sich „auch eine bestimmte Form der Aufmerksamkeit, des Blicks.“ Sie „beinhaltet eine gewisse Art, darauf zu achten, was man denkt und was sich im Denken abspielt.“²³³ Die behauptete Ambivalenz in Foucaults Bewertung des Denkens Descartes', insbesondere der *Meditationen*, lässt sich hingegen am dritten Aspekt der Selbstsorge am deutlichsten festmachen.

Der Begriff der *epimeleia* bezeichnet nicht nur diese allgemeine Haltung oder diese sich selbst zugewandte Aufmerksamkeit. Die *epimeleia* bezeichnet stets auch eine Reihe von Handlungen, und zwar solche, die auf einen selbst gerichtet sind, Handlungen, durch die man für sich selbst Sorge trägt, durch die man sich verändert, reinigt, verwandelt und läutert. Das beinhaltet eine Reihe von Praktiken, meistens Übungen, die (in der Geschichte der abendländischen Kultur, Philosophie, Moral und Geistigkeit) ein langes Leben haben.²³⁴

Die *epimeleia heautou*, der allgemeinste Ausdruck der Geistigkeit, „ist reales Handeln und nicht nur ein Habitus.“²³⁵ Mit ihr geht somit „ein ganzer Korpus“ einher, „der eine Seinsweise, eine Lebenshaltung, Denkformen und Praktiken definiert“, ein „außerordentlich wichtige[s] Phänomen“ für Foucault, „und zwar nicht nur in der Geschichte der

²³¹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 26.

²³² Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 47.

²³³ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 26f.

²³⁴ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 27.

²³⁵ FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 975. Vgl. auch HESSE, „Ästhetik der Existenz“, 302: „Gegenstand der ethischen Sorge um sich selbst [...] ist vorrangig die Sphäre wirklichen Handelns, nicht der Bereich geheimer Vorstellungen, reiner Willensbestimmungen oder mühsam zu entlarvender Motive. Die wohlverstandene Sorge um sich selbst erschöpft sich nicht in Reflexion und dem theoretischen Bemühen um wahre Erkenntnis.“

Vorstellungen, nicht nur in der Geschichte der Begriffe und Theorien, sondern in der Geschichte der Subjektivität selbst, oder, wenn Sie so wollen: in der Geschichte der Subjektivitätspraktiken.²³⁶

Von hier aus nun kann die Affinität von Selbstsorge und Geistigkeit deutlicher zutage treten. Wird dem Subjekt eine geistige Struktur unterstellt, unterstellt man ihm zugleich ein bestimmtes Verhältnis zur Wahrheit. Einem Subjekt, das geistige Strukturen aufweist, offenbart sich die Wahrheitsfähigkeit als Schwierigkeit.²³⁷ Ein erstes Merkmal der Geistigkeit ist somit die basale Voraussetzung, „daß das Subjekt als solches nicht berechtigt und nicht fähig ist, Zugang zur Wahrheit zu haben.“²³⁸ Dieser „einfachste[n] und zugleich grundlegende[n] Formel, auf die man die Geistigkeit bringen kann“, ist gleichwohl eine Forderung eingeschrieben, die Forderung nach einer zur Wahrheit befähigenden „Konversion oder Verwandlung des Subjekts“.²³⁹

Ich möchte mich auf jene Form von Konversion konzentrieren, die Foucault als eine Art Kontrapunkt zur cartesianischen Vorgehensweise zu postulieren scheint, nicht also auf jene platonische „Bewegung des *eros*“, „die das Subjekt aus seinem aktuellen Status und seinen aktuellen Bedingungen herauslöst“.²⁴⁰ Die „Form der Umwandlung“, auf die Foucault rekurriert, um die an Descartes wahrgenommene Verdrängung von Geistigkeit und Selbstsorge zu explizieren, auf die Foucault sich folglich bezieht, um Descartes letztlich von ihr abzuheben, geschieht „durch eine Arbeit“, durch eine Arbeit „an sich selbst, ein Herausarbeiten seiner selbst, eine allmähliche Veränderung seiner selbst durch eine zeitlich ausgedehnte Arbeit [*labour*], für die man selbst verantwortlich ist im Rahmen einer sich lange hinziehenden Arbeit, der Askese (*askesis*).“ Die Askese ist nach Foucault eine Modalität, der „gemäß das Subjekt sich zu wandeln hat, um schließlich ein der Wahrheit fähiges Subjekt zu werden.“²⁴¹

Auf den Begriff der Askese wird im nächsten Kapitel noch zurückzukommen sein, da ihm auch im Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* eine wichtige Bedeutung zukommt. Hier soll zunächst noch jenes Merkmal der Geistigkeit Erwähnung finden, wel-

²³⁶ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 27.

²³⁷ Vgl. SEITTER, Politik der Wahrheit, 166.

²³⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 32.

²³⁹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 33.

²⁴⁰ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 33.

²⁴¹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 33.

ches die Frage zu beantworten vermag, was die Öffnung des Wahrheitszugangs dem Subjekt selbst denn gibt. Der durch Arbeit an sich eröffnete Wahrheitszugang bringt, worauf bereits im Zusammenhang mit Goethes *Faust* und seiner Sehnsucht nach einem Geisteswissen hingewiesen wurde, „Wirkungen“ hervor, „die einerseits selbstverständliche Folge des zu ihrer Erlangung zurückgelegten geistigen Weges sind, die aber zugleich auch etwas anderes und viel mehr sind“, wobei der Mehrwert der Wirkungen im Effekt, gleichsam im Rückstoß der Wahrheit auf das Subjekt liegt.²⁴²

Für die Geistigkeit ist die Wahrheit nicht einfach das, was dem Subjekt gegeben wird, um es für den Erkenntnisakt gleichsam zu belohnen und um diesen Erkenntnisakt zu vollenden. Die Wahrheit erleuchtet das Subjekt; die Wahrheit schenkt dem Subjekt Glückseligkeit, die Wahrheit verschafft dem Subjekt Seelenruhe. Kurz, in der Wahrheit und im Zugang zur Wahrheit liegt etwas, das die Vollendung des Subjekts vollbringt, das das Sein des Subjekts vollendet und läutert. Ich glaube, man kann folgendes sagen: Für die Geistigkeit gilt, daß ein Erkenntnisakt niemals an und für sich schon Zugang zur Wahrheit verschafft, sondern er bedarf der Vorbereitung, der Begleitung und Vollendung durch eine gewisse Veränderung des Subjekts, nicht etwa des Individuums, sondern des Subjekts in seinem Subjektsein.²⁴³

Man beachte: Foucault geht in seiner ersten Vorlesung im Jahr 1982 von Descartes' Vorgehensweise in den *Meditationen*, der er die Disqualifizierung des Grundsatzes der Sorge um sich und damit zugleich den Ausschluss ebendieses Grundsatzes aus dem „Gesichtskreis des modernen philosophischen Denkens“ unterstellt, direkt zu den Merkmalen der Geistigkeit über, die er im antiken Denken zumindest in einer „Beinahe-Identität“ zur Philosophie sieht. Offenbar ist nach Foucault im Denken Descartes' jener idealtypische Punkt aufzuspüren, an dem die Philosophie in eine Art Identitätskrise geraten ist, welche sich der Loslösung von der Geistigkeit verdankt. Denn in der gesamten Antike und darüber hinaus, so Foucault, wurden die philosophische Frage nach dem Wahrheitszugang und die geistige Praxis, also die „notwendigen Veränderungen im Sein des Subjekts, die den Zugang zur Wahrheit ermöglichen“, „nie voneinander getrennt“.²⁴⁴

²⁴² FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 33.

²⁴³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 33f. Zum Verhältnis von Subjekt und Individuum bei Foucault vgl. RUOFF, Michael, Subjekt versus Individuum, in: DERS., Foucault-Lexikon, 219–221.

²⁴⁴ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 34. Bei Aristoteles allerdings komme der Frage der Geistigkeit in der Philosophie eine nur geringe Bedeutung zu. Für Foucault stellt er damit in der Antike eine „Ausnahme“ dar. Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 35 und 47. Zu Foucaults Beziehung zu Aristoteles, insbesondere zu seiner Ethik, vgl. LEHN, Theres, Asketische Praxis. Die Bedeutung der Askese für das ethische Handeln und das menschliche Sein bei Aristoteles und Michel Foucault, München 2012.

Wenn wir jetzt [aber] einen Sprung über mehrere Jahrhunderte machen, können wir sagen, daß wir an dem Tag in die Neuzeit eingetreten sind (ich meine: die Geschichte der Wahrheit ist in die Neuzeit eingetreten), als wir sagen konnten, daß das, was Zugang zur Wahrheit verschafft, daß die Voraussetzung, unter der das Subjekt zur Wahrheit gelangen kann, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist. [...] Ich glaube, daß die Neuzeit der Geschichte der Wahrheit in dem Augenblick beginnt, wo das, was den Zugang zur Wahrheit gewährt, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist. Das heißt in dem Augenblick, wo der Philosoph (oder der Gelehrte oder einfach der Wahrheitssuchende), ohne daß ihm irgend etwas anderes abverlangt wird, ohne daß sich sein Subjektsein in irgendeiner Weise verändern oder wandeln muß, fähig ist, die Wahrheit in sich und allein mittels seiner Erkenntnisakte zu erkennen und Zugang zu ihr zu haben.²⁴⁵

Die „Neuzeit“ bzw. die „Neuzeit der Geschichte der Wahrheit“ resultiert damit aus einer Spaltung der ursprünglichen Affinität von Philosophie und Geistigkeit, was allerdings keineswegs zur Folge haben muss, dass fortan nur mehr von einer voraussetzungslosen Wahrheit gesprochen werden und auch nur mehr ein Sprechen von bedingungsloser Wahrheit verstanden werden kann.²⁴⁶ Aber die dem Subjekt den Wahrheitszugang gewährenden Bedingungen sind nunmehr nicht mehr geistiger Art.²⁴⁷ Das Sein des Subjekts nämlich, „die Struktur des Subjekts als solches“, verhält sich diesen Voraussetzungen gegenüber vollkommen neutral, und sobald „das Sein des Subjekts durch die Notwendigkeit des Zugangs zur Wahrheit nicht in Frage gestellt wird“, ist, so Foucault, „ein neues Zeitalter der Beziehungen von Subjektivität und Wahrheit“ angebrochen, damit aber auch ein neues Zeitalter der Philosophie.²⁴⁸

Was aber geht nun verloren, wenn man der Erkenntnis und nur der Erkenntnis die Leistung zuspricht, Zugang zur Wahrheit zu gewähren? Wenn man von einer notwendigen geistigen Struktur des Subjekts zur Erlangung von Wahrheit kategorisch absieht, weil man ihr den Charakter einer Voraussetzung des Wahrheitszugangs abspricht? Hier hat man sich abermals auf jenes wesentliche Merkmal der Geistigkeit zu besinnen, welches impliziert, dass der Wahrheitszugang nicht nur ein das Sein des Subjekts in Anspruch nehmendes Engagement erfordert, einen vom Subjekt zurückzulegenden geistigen Weg, sondern auch, dass die Wahrheit ihrerseits eine Rückwirkung auf das Sein des Subjekts

²⁴⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 35.

²⁴⁶ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 35f.

²⁴⁷ Wiewohl es, wie sich gezeigt hat, nach Foucault auch Ausnahmen von Denkern der Neuzeit gibt, welche die Frage der Geistigkeit stellen.

²⁴⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 36.

zeitigt, die vom Subjekt als Erleuchtung bringende Vollendung erfahren wird. In der mit Descartes angebrochenen „Neuzeit der Geschichte der Wahrheit“ aber darf es diesen „Punkt der Erleuchtung, jene[n] Punkt der Vollendung, jene[n] Moment der Läuterung des Subjekts durch die ‚Rückwirkung‘ der erkannten Wahrheit auf es selbst, die sein Sein ergreift, durchfährt und läutert“, nicht mehr geben, und zwar deshalb nicht, weil das Sein des Subjekts, auf das sich alle Geistigkeitsanforderungen beziehen, auf dem Weg des Subjekts zur Erlangung von Wahrheit gar keine Rolle mehr spielen darf.²⁴⁹ Zu einer Erfahrung der Erleuchtung, Läuterung und Vollendung kann es nach Foucault nur kommen, wenn das Sein des Subjekts beteiligt ist.

Es ist jetzt undenkbar geworden, daß der Zugang zur Wahrheit, die Arbeit oder das Opfer – der für den Zugang zu ihr gezahlte Preis – wie eine Krönung oder eine Belohnung im Subjekt sich vollendet. Die Erkenntnis öffnet sich einfach auf ein unbegrenztes Fortschreiten, dessen Ende man nicht kennt und dessen Gewinn sich im Laufe der Geschichte lediglich in der instituierten Kumulierung von Wissen oder im psychologischen oder sozialen Gewinn darstellt [...]. So wie die Wahrheit von jetzt an geartet ist, ist sie nicht dazu geeignet, dem Subjekt auch das Seelenheil zu gewähren. Wird die Geistigkeit als jene Form von Praktiken definiert, die voraussetzen, daß das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit nicht fähig ist, daß aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt zu läutern und zu retten fähig ist, dann sagen wir, daß die moderne Epoche der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit an dem Tag beginnt, an dem wir voraussetzen, daß das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit fähig ist, daß aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt nicht länger retten kann.²⁵⁰

2.2.9. Exkurs: Die Rolle Descartes' im Wandel des Wahrheitsverständnisses bei Heidegger

In seiner Deutung der *Meditationen* in der *Hermeneutik des Subjekts* tendiert Foucault dahin, dass sich bei Descartes ein eklatanter Bruch mit dem traditionellen, am antiken Denken aufgewiesenen Wahrheitsverständnis festmachen lässt. Für ihn stellt sich das Verhältnis von Subjektivität und Wahrheit bei Descartes als ein auffallend anderes dar als in den vorangegangenen Epochen der Philosophie.

²⁴⁹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 36f.

²⁵⁰ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 37.

Auf den ersten Blick scheint Foucault damit eine bekannte Emphase Heideggers aufzugreifen, der gleichfalls der Philosophie Descartes' den Beginn einer neuen philosophischen Epoche entnimmt, die sich primär durch eine grundlegende Änderung im Verständnis der Wahrheit auszeichnet, durch einen Wandel der Wahrheit zur „Gewißheit des Vorstellens“, wie Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* aus dem Jahr 1938 schreibt. „Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens in der Metaphysik des Descartes bestimmt.“ Und in ebendieser „von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit“ soll nach Heidegger die „gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche miteingeschlossen“, stehen.²⁵¹

In ähnlicher Weise wie Foucault nach ihm, scheint auch Heidegger die Neuzeit mit Descartes beginnen zu lassen. Denn der Wandel der „Frage: Was ist das Seiende? [...] zur Frage nach dem fundamentum absolutum inconcussum veritatis, nach dem unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit“, der sich nach Heidegger bei Descartes erkennen lässt, „[d]ieser Wandel ist der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird.“²⁵²

Damit hebt sich für Heidegger die „neuzeitliche Auslegung des Seienden“, als vollkommen dem menschlichen Verfügungsbereich angehörig, vom „Griechentum“ ab, in dem zum Sein, „weil von ihm gefordert und bestimmt, das Vernehmen des Seienden [gehört].“²⁵³ Im griechischen Seinsdenken hat sich der Mensch demnach dem Sein zu öffnen und es zu vernehmen, und seine Aktivität, wenn man dies überhaupt so nennen kann, liegt einzig in dieser dem Vernehmen korrespondierenden Öffnung, nicht in einer vergegenständlichenden Vorstellung.

Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt, d. h. über den, der sich selber dem Anwesenden öffnet, indem er es vernimmt. Das Seiende wird nicht seiend dadurch, daß erst der Mensch es anschaut im Sinne gar des Vorstellens von der Art der subjektiven Perception. Vielmehr ist der Mensch

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin, *Die Zeit des Weltbildes*, in: DERS., *Holzwege*, Frankfurt am Main ⁶1980, 73–110, hier: 85. Zu Heideggers verschieden akzentuierten Deutungen Nietzsches vgl. ZIMMERMANN, Michael E., *Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretationen*, in: DENKER, Alfred; HEINZ, Marion; SALLIS, John; VEDDER, Ben; ZABOROWSKI, Holger (Hg.), *Heidegger und Nietzsche. Heidegger-Jahrbuch 2*, Freiburg im Breisgau u.a. 2005, 97–116.

²⁵² HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche. Zweiter Band*, Stuttgart ⁶1998, 125. Zur Kritik an dieser Deutung vgl. HÜBENER, Wolfgang, *Der dreifache Tod des modernen Subjekts*, in: FRANK, Manfred; RAULET, Gérard; VAN REIJEN, Willem (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, 101–127.

²⁵³ HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, 88.

der vom Seienden Angeschaute, von dem Sichöffnenden auf das Anwesen bei ihm Versam-
melte. Vom Seienden angeschaut, in dessen Offenes einbezogen und einbehalten und so von
ihm getragen, in seinen Gegensätzen umgetrieben und von seinem Zwiespalt gezeichnet sein:
das ist das Wesen des Menschen in der großen griechischen Zeit.²⁵⁴

An diesen Worten fällt allerdings auf, dass Heidegger aus dem griechischen Vernehmen
des Seins, das er dem neuzeitlichen Vorstellen gegenüberstellt, jeden „aktiven und tech-
nischen Sinn“ herauszuhalten sucht.²⁵⁵ Darin besteht nun auch die entscheidende Diffe-
renz zu Foucault, der mit besagter Gegenüberstellung somit auch nicht in Verbindung
gebracht werden sollte. Denn die Selbstsorge im antiken philosophischen Denken, für die
Foucault sich interessiert, ist ja gerade mit bewusst gewählten Selbstpraktiken und einer
technê tou biou, einer Lebenstechnik, verbunden.²⁵⁶ Mit Wilhelm Schmid könnte man
also folgern, dass es das „Pathos der beständigen Transformation des Menschen“ ist, das
einen grundlegenden Unterschied zu Heidegger markiert. „In diesem allgemeinen Rah-
men sind die Technologien des Selbst angesiedelt, um die es Foucault schließlich geht.“²⁵⁷

Die Figur der Selbstsorge bei Foucault hebt sich überdies auch von jener Sorge ab, die
Heidegger in *Sein und Zeit* als Grundstruktur des Daseins überhaupt bestimmt. Indem
sich Foucault nämlich auf die Antike zurückbezieht, um den Grundsatz der Selbstsorge
zu explizieren, scheint es ihm „um eine sozialgeschichtlich verortbare besondere Weise,
das unhintergehbare individuelle Selbstverhältnis zu entwerfen und zu gestalten“, zu ge-
hen.²⁵⁸ Nach Heidegger jedoch ist das Dasein als „In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge“.

Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm
selbst. Der Ausdruck ‚Selbstsorge‘ nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine
Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses onto-
logisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist.²⁵⁹

Die Figur der besonderen Sorge um sich bei Foucault wäre nach dem Verdikt Heideggers
also tautologisch, da die Sorge „als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch

²⁵⁴ HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbildes, 88f.

²⁵⁵ BALKE, Selbstsorge/Selbsttechnologie, 289.

²⁵⁶ Vgl. hierzu FOUCAULT, Michel, Über sich selbst schreiben, in: DERS., Schriften in vier Bänden. Band IV, 503–521, hier: 505.

²⁵⁷ SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 221.

²⁵⁸ HESSE, „Ästhetik der Existenz“, 304.

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen 192006, 193.

‚vor‘ jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen ‚Verhaltung‘ und ‚Lage‘ des Daseins [liegt].“²⁶⁰

2.3. Rückblick und Übergang zum nächsten Kapitel

Es ist Foucaults zentrale These in seiner Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts*, dass sich „unsere philosophische Tradition“ durch die strikte Überbewertung des Gebotes der Selbsterkenntnis von der „gesamten griechischen und römischen Kultur“ unterscheidet, in der seit dem Dialog *Alkibiades* die delphische Maxime des *gnothi seauton* ausdrücklich mit dem Gebot der Selbstsorge verknüpft gewesen sein soll.²⁶¹

Was ich Ihnen [...] zu zeigen versuchte, was ich durchzuführen versuchte, war, das *gnothi seauton* wieder neben und in den Zusammenhang und auf die Grundlage dessen zu stellen, was die Griechen die Sorge um sich selbst (die *epimeleia heautou*) nannten. Ich glaube in der Tat und wiederhole es, daß es eine gewisse Blindheit voraussetzt, wenn man übersieht, wie kontinuierlich [diese Sorge um sich] das gesamte griechische Denken durchzieht und in einem komplexen aber steten Verhältnis das Prinzip des *gnothi seauton* begleitet. Dem *gnothi seauton* kommt im griechischen Denken keine autonome Position zu.²⁶²

Foucault nennt zwei Gründe für die Verdrängung der Sorge um sich durch die Vorschrift der Selbsterkenntnis in unserer philosophischen Tradition. Einer von ihnen betrifft die „Geschichte der Moral“, in der wir an einen Punkt angelangt sein sollen, von dem aus es uns nicht leicht fällt, „rigorose Moral und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgendetwas sonst auf der Welt.“²⁶³

Der zweite, für Foucault wesentlichere Grund, den er emphatisch den „cartesianischen Moment“ nennt, bezieht sich auf die „Geschichte der Wahrheit“, in der wir uns mit der Moderne in jener Epoche der Selbsterkenntnis befinden sollen, in der das „Erkenne dich selbst“ den grundlegenden und sich selbst genügenden Wahrheitszugang bildet. In der Moderne werde der Zugang zur Wahrheit von den Implikationen der Geistigkeit, die in der Antike mit dem Problem der Wahrheit notwendig verknüpft war, entkoppelt. Ungeachtet manch schillernder Äußerung darüber, was unter dem „cartesianischen Moment“

²⁶⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 193. Zu Foucaults Beziehung zu Heidegger vgl. SCHNEIDER, Ulrich J., *Foucault und Heidegger*, in: KLEINER (Hg.), *Michel Foucault*, 224–238.

²⁶¹ FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 970.

²⁶² FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 562.

²⁶³ FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, 972.

zu verstehen sei, dient Foucault Descartes' Vorgehensweise in den *Meditationen* als bevorzugte Referenz hierfür. Mir scheint sogar, dass Foucault in den 1980er Jahren eine weitgehend eindeutige und einleuchtende Stellungnahme darüber abgegeben hat, welche Rolle dem Denken Descartes' im Wandel der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit zuerkannt werden müsse.

Aber wird diese Eindeutigkeit dem Gehalt und Anliegen der *Meditationen* gerecht? Sind dem Subjekt in den *Meditationen* geistige Strukturen und alle mit diesen einhergehenden Implikationen wirklich abzusprechen? Ausgehend von diesen Fragen soll nun im nächsten Kapitel jener Text aus dem Jahr 1972 thematisiert werden, der meines Erachtens offenkundige Ambivalenzen in Foucaults Bewertung der cartesianischen *Meditationen* zutage treten lässt, doch gerade auf diese Weise auch einen differenzierteren Zugang zu letzteren eröffnet. Damit aber soll zugleich der Versuch unternommen werden, mit Foucault über Foucault hinauszugehen.

3. Foucaults Deutung der *Meditationen* in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*

3.1. Die Rolle Descartes' in *Wahnsinn und Gesellschaft*

Bereits vor einigen Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich von Jugend an als wahr habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich später darauf aufgebaut habe, so daß einmal im Leben alles von Grund auf umgeworfen und von den ersten Fundamenten her erneut begonnen werden müsse, wenn ich irgendwann einmal das Verlangen haben würde, etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften zu errichten.²⁶⁴

Im zweiten Kapitel von *Wahnsinn und Gesellschaft*, seinem ersten Hauptwerk, hat Foucault den *Meditationen* Descartes' eine kurze, doch originelle Analyse gewidmet.²⁶⁵ Dieser gemäß habe Descartes gleich zu Beginn seiner ersten Meditation den Wahnsinn als möglichen Grund des Zweifels kategorisch ausgeschlossen, im Unterschied etwa zum

²⁶⁴ DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2008, 33.

²⁶⁵ Vgl. FOUCAULT, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main ¹⁰1993, 68–71. Für eine erste Einführung in die Entstehung und philosophiegeschichtliche Bedeutung der *Meditationen* vgl. WOHLERS, Christian, *Vision und Illusion des Neuanfangs*, in: DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, VII–XLIX.

Traum oder zur Täuschung durch die Sinne, die „vom Bewusstsein als dauernde und gewissermaßen mit dem Denken selbst gegebene Gefahren anerkannt werden.“²⁶⁶ Allerdings vermag das Denken durch einen eigens initiierten kritischen Prozess den Hypothesen des Traums und der Illusion entgegenzutreten, und sich dadurch seiner Unterschiedenheit von letzteren zu vergewissern. Der Wahnsinn hingegen, so Foucault, stellt sich Descartes als von anderer Art dar.

In der Ökonomie des Zweifels gibt es ein fundamentales Ungleichgewicht zwischen einerseits dem Wahnsinn und andererseits dem Traum und dem Irrtum. Ihre Situation ist hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Wahrheit und demjenigen, der sie sucht, unterschiedlich. Träume und Illusionen werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen.²⁶⁷

In der Bewegung des Zweifels sträubt sich das denkende Subjekt gegen eine Übertragung des Beispiels der Wahnsinnigen auf sich selbst. Nicht, dass es dem Subjekt des Denkens vollkommen undenkbar wäre, sich mit den Wahnsinnigen zu identifizieren. In Foucaults Lesart ist es ihm aber dennoch unmöglich, sich mit ihnen gleichzustellen. Denn die Annahme des eigenen Wahnsinns würde es mit sich bringen, dass das denkende Subjekt seinen Status, vernünftig zu sein, verlieren würde. Es wäre *als* vernünftiges Subjekt disqualifiziert. Denn „[e]s wäre ungereimt anzunehmen, daß man ungereimt sei. [...] So ist die Gefahr des Wahnsinns aus der Übung der Vernunft verschwunden“, weil so und auch nur so sichergestellt werden kann, dass der Zweifel „stets gelenkt [ist] von dem Licht der wahren Dinge.“²⁶⁸ Die Annahme des eigenen Wahnsinns würde Philosophie verunmöglichen. Ich kann als jemand, der denkt, nicht zugleich wahnsinnig sein. Erst der radikale Ausschluss des Wahnsinns konstituiert das gesamte Denken, gibt ihm gleichsam einen kontrollierten Grund. Durch diesen von Foucault so genannten „eigenartigen Gewaltakt“ also bringt Descartes den Wahnsinn in der Zweifelsbewegung zum Schweigen.²⁶⁹

²⁶⁶ SCHNEIDER, Michel Foucault, 42. Zur Funktion des Zweifels in der ersten Meditation vgl. PERLER, Dominik, Strategischer Zweifel. Die Funktion skeptischer Argumente in der Ersten Meditation, in: DESCARTES, René, Meditationen über die Erste Philosophie. Herausgegeben von Andreas Kemmerling, Berlin 2009, 11–30.

²⁶⁷ FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft, 69.

²⁶⁸ FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft, 70.

²⁶⁹ FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft, 68.

3.2. Exkurs: Der Wahnsinn in Renaissance, Klassik und Moderne

Descartes' Umgang mit dem Wahnsinn ist für Foucault das paradigmatische Zeugnis für die Auffassung des Wahnsinns als Unvernunft, und damit zugleich für die Opposition von Vernunft und Wahnsinn, die sich zu dieser Zeit durchsetzt. Zum Signum des Zeitalters der Klassik wird das Hôpital général in Paris erklärt, das 1656, 15 Jahre nach der Veröffentlichung der *Meditationen*, gegründet wurde, denn die Praxis der Internierung resultiert nach Foucault zuallererst aus jenem Schweigen, das sich beispielhaft in Descartes' erster Meditation über den Wahnsinn ausbreitet.²⁷⁰ „Die Zeit der französischen Klassik hat die Internierung erfunden, etwa wie das Mittelalter die Absonderung der Leprakranken erfunden hat“. In Europa werde der Platz, „den die Leprakranken geräumt haben“, nun „von neuen Personen, den ‚Internierten‘, eingenommen.“²⁷¹

Die in jener Epoche dominante Definition des Wahnsinns als Unvernunft unterscheidet sich aber von jener in Renaissance und Moderne. Im Zeitalter der Renaissance ist der Wahnsinn noch „eine recht vertraute Gestalt in der sozialen Landschaft. Man findet ein neues und sehr lebhaftes Vergnügen an den alten Bruderschaften der Narren, an ihren Festen, an ihren Treffen und ihren Gesprächen“, man ist „auf eigenartige Weise gastfreundlich gegenüber dem Wahnsinn. Er ist im Herzen der Dinge und der Menschen, ironisches Zeichen, das die Wegzeichen zwischen Wirklichkeit und schimärischer Welt versetzt“, „mehr verwirrtes als beunruhigendes Leben, lächerliche Bewegtheit in der Gesellschaft, Beweglichkeit der Vernunft.“²⁷² In der Renaissance war der Wahnsinn nach Foucault noch Teil der kosmischen Weltordnung und in einer ursprünglichen Einheit mit der Natur. In der Klassik jedoch wird er zu einer „Bezugsform der Vernunft“: „Wahnsinn und Vernunft werden aneinander gemessen, und in dieser Bewegung reziproker Beziehungen weisen beide einander ab.“²⁷³

Die Internierung im Zeitalter der Klassik, so Foucault, „hatte einen Zustand der Entfremdung geschaffen, der nur außerhalb und für die existierte, die den Internierten nur als

²⁷⁰ Vgl. FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 71ff. Vgl. auch FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung*, 25: „Descartes' *Meditations* (1641) sind das erste philosophische Zeugnis für den vollständigen Ausschluß des Wahnsinns, der von der Vernunft zum Schweigen gebracht und zur leeren Negativität einer sprachlosen Un-Vernunft herabgesetzt wird.“

²⁷¹ FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 76f.

²⁷² FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 66f.

²⁷³ FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 51. Vgl. auch FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 246: „Alles in dem, was der Wahnsinn von sich selbst sagen kann, ist Vernunft, während er doch Negation der Vernunft ist. Kurz, *ein rationales Erfassen des Wahnsinns ist immer möglich und notwendig in dem Maße, in dem er selbst Nicht-Vernunft ist.*“

Fremden oder Tier einsperrten und erkannten.“²⁷⁴ Doch nach der Französischen Revolution verändert sich das Verhältnis zum Wahnsinn abermals. Man nimmt ihn nicht mehr als den zum Schweigen verurteilten Gegensatz zur Vernunft wahr, sondern als ihren Gegenstand, den es durch sie zu kontrollieren gelte. Die klassische Einweisung des Wahnsinns in ein Außen wird nun gleichsam „nach innen verlegt: Der Wahnsinnige wird in die Krankheit eingeschlossen, die der Arzt ihm attestiert.“ Er wird in dem Maße anerkannt, in dem „die Krankheit nun zu einem Teil des Menschseins wird, mit dem sich bevorzugt der Arzt beschäftigt.“ Während also in der Klassik der Wahnsinnige „ins stumme Außen der Gesellschaft verbannt war“, gewinnt er in der Moderne „eine gewisse Würde als kranker Mensch, insofern an ihm Heilungsversuche unternommen werden.“²⁷⁵ Doch war es nach Foucault keine „freie und mildtätige Rührung“, die in dieser neuen Epoche des Wahnsinns „das Interesse für das Schicksal der Eingeschlossenen geweckt hat“.²⁷⁶ Es war vielmehr die Angst, die dazu führte, dass man den Arzt rief. „Man hatte Angst vor der eigenartigen Chemie, die hinter den Mauern der Internierung brodelte, Angst vor den Kräften, die sich dort bildeten und sich auszubreiten drohten.“²⁷⁷

3.3. Derridas Kritik an Foucault

Gegen die Lesart, dass in Descartes' Zweifelsbewegung die Möglichkeit des eigenen Wahnsinns radikal ausgeschlossen werde, erhob bald Foucaults ehemaliger Schüler Jacques Derrida Einspruch.²⁷⁸ Dieser war der Anlass für eine jahrelange Debatte zwischen beiden über den argumentativen Status des Wahnsinns in der Entfaltung des cartesianischen Zweifelarguments, der es an Polemik gewiss nicht fehlte.²⁷⁹ Ich möchte hier vor allem aufzuzeigen versuchen, inwiefern Foucaults erst 1972 erfolgter Antwort auf Derrida

²⁷⁴ FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 502.

²⁷⁵ SCHNEIDER, *Michel Foucault*, 38.

²⁷⁶ FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 363.

²⁷⁷ FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 364. Für einen gelungenen Überblick über die Geschichte der Beziehungen zum Wahnsinn in Foucaults erstem Hauptwerk vgl. DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault*, 27–36.

²⁷⁸ Vgl. DERRIDA, Jacques, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*. Übersetzt von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, 53–101. Dieser Aufsatz ist die Wiedergabe eines am 4. März 1963 am Collège philosophique gehaltenen Vortrages, dem Foucault selbst beiwohnte. Für eine Kritik sowohl an Foucault als auch an Derrida vgl. FERRY, Luc; RENAUT, Alain, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987, 95ff.

²⁷⁹ Vgl. hierzu genauer BOYNE, Roy, *Foucault and Derrida. The other side of reason*, London 1990; WALDENFELS, *Metamorphosen des Cogito*, 364–368. Zu den Zeitumständen dieses Streits vgl. ERIBON, Michel Foucault, 189–193.

das Kritik in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* eine Kritik an seiner eigenen späteren Lesart von Descartes' *Meditationen* innewohnt, welche im vorigen Kapitel vornehmlich am Beispiel der Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* dargelegt wurde.²⁸⁰

Es empfiehlt sich, Derridas rhetorisch geschickt inszenierten Einwand ganz wiederzugeben, was auch Foucault zu Beginn seiner Antwort tut, da in ebendiesem Einwand, so Foucault, wiederum Derridas eigene Lesart der cartesianischen *Meditationen* enthalten ist. Dabei ist zu beachten, dass Derrida seinen Angriff auf lediglich drei Seiten eines in der deutschen Ausgabe über 500 Seiten umfassenden Buches konzentriert. Diesen drei Seiten glaubt er den Sinn und das Anliegen des ganzen Werkes *Wahnsinn und Gesellschaft* entnehmen zu können. Der Aufweis ihrer Naivität durch eine eingehende Analyse der betreffenden Stellen in Descartes' erster Meditation würde dann dazu führen, dass das Buch selbst aus den Angeln geraten würde.²⁸¹ Oder, wie Foucault selbst über Derridas Umgang mit seinem Werk sagt: „Eine einzige Sünde genügt, und ein ganzes Leben ist verpfuscht ... auf all die größeren und kleineren Verstöße, die sie zur Folge haben konnte, braucht man dann gar nicht mehr einzugehen.“²⁸²

Foucault nun ist in seiner Antwort in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* offenbar daran gelegen, Derrida durch eine weitere und ebenso detailversessen anmutende Analyse der zentralen Stellen aus der ersten Meditation mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Derridas Kritik an Foucaults Deutung der *Meditationen* in *Wahnsinn und Gesellschaft* ist in folgender Passage enthalten:²⁸³

Descartes hat gerade ausgeführt, daß alle Erkenntnisse sinnlichen Ursprungs ihn täuschen können. Er gibt vor, den erstaunten Widerspruch des imaginären Nichtphilosophen an sich zu

²⁸⁰ Vgl. FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band II, 300–331. Der Text wurde erstmals in die Neuauflage von *Wahnsinn und Gesellschaft* 1972 als Anhang aufgenommen. In späteren Auflagen war er nicht mehr enthalten.

²⁸¹ Vgl. DERRIDA, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, 54: „[I]ch [...] behaupte, daß der Sinn des ganzen Unternehmens Foucaults sich in denjenigen Seiten voller Anspielungen und voll einiger Rätsel konzentriert, [...] ich behaupte, daß die Lektüre Descartes' und des kartesianischen Cogito, die uns hier vorgeschlagen wird, in ihrer Problematik die Totalität dieses Buches von Foucault im Sinne seiner Intention und den Bedingungen seiner Möglichkeit einschließt“.

²⁸² FOUCAULT, Michel, *Erwiderung auf Derrida*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden*. Band II, 347–367, hier: 350. Dies ist eine andere, frühere Version des Textes *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, der mir hier als vorrangige Referenz dient.

²⁸³ Der Beginn dieser Stelle bezieht sich auf folgende Passage in der ersten Meditation: „Nun habe ich alles, was ich bislang als ganz wahr habe gelten lassen, entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten. Aber ich habe entdeckt, daß die Sinne zuweilen täuschen, und Klugheit verlangt, sich niemals blind auf jene zu verlassen, die uns auch nur einmal betrogen haben.“ Vgl. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 35. Im Folgenden werde ich auch die anderen Textstellen aus Descartes' erster Meditation anführen, auf die sich Derridas Kritik und Foucaults Replik beziehen.

richten, den eine solche Kühnheit erschreckt und der ihm sagt: nein, nicht alle sinnlichen Erkenntnisse, dann wären Sie verrückt, und es wäre unvernünftig, sich nach den Wahnsinnigen zu richten, uns die Rede von Irren anzubieten. Descartes *macht sich zum Echo* dieses Einwandes: da ich hier bin, schreibe, Sie mich hören, bin weder ich irre noch Sie, und wir befinden uns unter vernünftigen Menschen. Das Beispiel des Wahnsinns ist also nicht enthüllend für die Zerbrechlichkeit der sinnlichen Vorstellung. Mag sein! Descartes geht auf diesen natürlichen Gesichtspunkt ein oder eher: er tut so, als ruhe er sich in dieser natürlichen Stärkung aus, um sich dem dann grundsätzlicher und entschiedener zu entziehen und seinen Gesprächspartner zu beunruhigen. Mag sein, sagt er, Sie denken, daß ich verrückt wäre, wenn ich daran zweifelte, daß ich in der Nähe des Feuers sitze, usw., daß ich von Sinnen wäre, wenn ich mich nach dem Beispiel von Irren richtete. Ich schlage Ihnen deshalb eine Hypothese vor, die Ihnen wohl natürlicher erscheinen wird, Ihnen nicht fremd vorkommen wird, weil es sich um eine allgemeinere, auch universalere Erfahrung als die des Wahnsinns handelt. Es ist die des Schlafs und des Traums. Descartes entwickelt dann diese Hypothese, die *alle sinnlichen* Erkenntnisgrundlagen zerstört und nur die intellektuellen Grundlagen der Gewißheit freilegen wird. Diese Hypothese aber entgeht vor allem nicht der Möglichkeit – erkenntnistheoretischer – Ungereimtheiten, die schwerer wiegen als die des Wahnsinns. Dieser Bezug auf den Traum ist im Verhältnis zur Möglichkeit eines Wahnsinns, den Descartes auf Distanz gehalten oder gar ausgeschlossen hätte, kein Rückzug (im Gegenteil). Er bildet in der methodischen Ordnung, die hier die unsere ist, die hyperbolische Verunsicherung der Hypothese des Wahnsinns. Dieser berührt nur kontingent und nur teilweise bestimmte Gebiete der Sinneswahrnehmung. [...] Hier muß man festhalten, daß *von diesem Standpunkt aus* der Schlafende oder Träumende verrückter ist als der Irre. Zumindest ist der Träumende unter dem Gesichtspunkt des Problems der Erkenntnis, das Descartes hier interessiert, weiter von der wahren Perzeption entfernt als der Wahnsinnige. Im Falle des Schlafes, nicht in dem der Ungereimtheit, wird die *absolute Totalität* der Ideen sinnlichen Ursprungs verdächtig [...]. Die Hypothese der Ungereimtheit war also kein gutes, kein enthüllendes Beispiel; es war kein gutes Instrument des Zweifels. [...] Der Irre täuscht sich nicht immer und in allem; er täuscht sich nicht genug, ist nie genug wahnsinnig.²⁸⁴

²⁸⁴ DERRIDA, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, 81f.

3.4. Die zwei Vorteile des Traumes in Foucaults Erwiderung auf Derrida

Es wird sich zeigen, dass bereits Foucaults erster Reaktion auf diesen Einwand eine Kritik an seiner späteren Interpretation der cartesianischen *Meditationen* innewohnt. Für Derrida unterscheidet sich der Wahnsinn vom Traum „als schwaches, weniger gutes, unzureichendes, wenig ‚aufschlussreiches‘ oder ‚wirkungsloses‘ Beispiel“, weshalb er „nach einer ersten Erwähnung wegen seiner Minderwertigkeit gleichsam beiseite gelassen“, aber nicht, wie bei Foucault, rigoros ausgeschlossen werde.²⁸⁵

Foucault nun wirft Derrida „eine zu enge philosophische Behandlung des Textes von Descartes“ vor, was notwendig „Fehllektüren“ zur Folge habe.²⁸⁶ Denn nach Foucault hat Derrida in seiner Kritik zwei Seiten des Traumes, an denen zugleich seine zwei Vorteile gegenüber dem Wahnsinn hervortreten würden, gar nicht differenziert. „Der erste Vorteil gehört in die Ordnung von Logik und Beweis: All das, woran der Wahnsinn [...] mich zweifeln lassen könnte, wird auch der Traum mir ungewiss machen können“. Dem Traum sei eine „Macht der Ungewissheit“ eigen, die derjenigen des Wahnsinns keineswegs nachgeordnet sei. „[N]ichts von der Beweiskraft des Wahnsinns geht im Traum verloren, wenn man mich von all dem wird überzeugen müssen, was ich in Zweifel zu ziehen habe.“²⁸⁷ Anders gesagt: Der erste Vorteil des Traumes besteht nach Foucault in einer Ebenbürtigkeit mit dem Wahnsinn, die darin zu sehen ist, dass seine Beweiskraft gegenüber derjenigen des Wahnsinns zumindest nicht im Nachteil ist. Ähnlich dem Wahnsinn vermag der Traum Verrücktheiten zu evozieren. Die Erfahrung des Traumes vermag die prinzipielle Ungewissheit aller Erkenntnisse sinnlichen Ursprungs zu beweisen. Der entscheidende Punkt für Foucault ist allerdings, dass an dieser Stelle der ersten Meditation die Präsentation der Beweiskraft des Traumes gar nicht das eigentliche Anliegen Descartes' zu sein scheint. Denn erst der zweite Vorteil des Traumes, der im Vergleich zum ersten nach Foucault „von ganz anderer Art“ ist, soll seine Bevorzugung gegenüber dem Wahnsinn legitimieren. Es handelt sich um die Häufigkeit seiner Erfahrung.

Der Traum kommt häufig vor, er stellt sich des Öfteren ein; ich habe Erinnerungen daran, die mir ganz nahe sind; es fällt nicht schwer, über sehr lebhaft, von ihm hinterlassene Erinnerungen zu verfügen. Kurzum, es ist ein praktischer Vorteil, sobald es nicht mehr darum geht, zu

²⁸⁵ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 315.

²⁸⁶ GONDEK, Jacques Derrida, 193.

²⁸⁷ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 303.

beweisen, sondern eine Übung durchzuführen und eine Erinnerung, einen Gedanken oder einen Zustand innerhalb der Bewegung der Meditation wachzurufen. Die Verrücktheit des Traumes gewährleistet seinen *beweiskräftigen* Charakter als *Beispiel*: Sein häufiges Vorkommen sichert seine *Zugänglichkeit* als *Übung*.²⁸⁸

Doch „die spezifische Rolle dieser beiden Merkmale im cartesischen Diskurs (Beweis und Übung)“ sei Derrida entgangen. Derrida habe die beiden Seiten des Traumes, seine potentielle Verrücktheit und seine Häufigkeit, wobei letztere sich gleichsam als mit einem Vorteil bedachter Vorteil des Traumes präsentiert, „mit einem Wort abgedeckt, das sie mit Gewalt verbindet: ‚universal‘. ‚Universal‘ widerführe der Traum sowohl jedermann als auch mit Bezug auf alles.“²⁸⁹

Als erster Angelpunkt seiner Kritik an Derrida dient Foucault die wütend anmutende Äußerung Descartes', die sich gegen die Möglichkeit des Wahnsinns richtet, auf welche die Bewegung des Zweifels stößt: „Aber das sind Geistesranke, und ich erschiene mir selbst als nicht weniger verrückt, wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild auf mich übertragen würde.“²⁹⁰ Diesem Satz folgt offenbar eine Entscheidung, die das meditative Subjekt fasst. Es ist der Entschluss, sein Denken dem Traum zuzuwenden, der dem Subjekt der Meditation, dem es eigen ist zu schlafen, nicht fremd ist. Und dieses Thema nun zeitigt, wie Foucault hellichtig hervorhebt, Auswirkungen im meditierenden Subjekt selbst.

Dieses Thema *wirkt sich* im Zuge der Bewegung *aus*, die es vorbringt und seine Varianten durchspielt, im meditierenden Subjekt in Form von Erinnerungen, lebhaften Eindrücken, willentlichen Gebärden, empfundenen Unterschieden und nochmals von Erinnerungen, einem klaren Sehen, einem Erstaunen und einer Ununterschiedenheit, die dem Gefühl zu schlafen ganz nahe ist. [...] [D]as Denken des Traumes ist so geartet, dass es, wenn man sich darin fügt, die Wirkung hat, für das meditative Subjekt, und das sogar inmitten seiner Meditation, die wahrgenommenen Grenzen zwischen Schlaf und Wachsein zu verwischen. Der Traum *verwirrt das Subjekt*, das daran denkt. [...] [E]s stellt sich rasch heraus, dass es eine Gefahr ist,

²⁸⁸ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 303f. Allgemein zum Begriff der Übung bei Foucault vgl. RUOFF, Michael, Übung, in: DERS., Foucault-Lexikon, 250.

²⁸⁹ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 304.

²⁹⁰ DESCARTES, Meditationes de prima philosophia, 35. Weshalb nach Foucault das meditative Subjekt überhaupt zu den Beispielen des Wahnsinns und des Traumes übergeht, wird weiter unten noch zu klären sein.

der man sich aussetzt. Gefahr für das Subjekt, verwandelt zu werden; [...] Gefahr eines *stupor*, wie der lateinische Text sagt.²⁹¹

Foucault interpretiert damit folgende Stelle aus der ersten Meditation, in der sich der Übergang zum Beispiel des Traumes und die meditative Übung des Subjekts vollziehen sollen:

Na großartig! Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der gewöhnlich nachts schläft, und dem in Träumen dasselbe widerfährt wie jenen wachenden Geisteskranken, oder zuweilen sogar noch weniger Wahrscheinliches! Wie oft nämlich bin ich nachts im Schlaf von eben solchen Alltäglichkeiten überzeugt, wie etwa, daß ich hier bin, einen Mantel trage, beim Feuer sitze – während ich doch entkleidet im Bett liege! Jetzt hingegen erblicke ich dieses Papier gewiß mit wachenden Augen, dieser Kopf, den ich schüttele, ist nicht eingeschlafen, diese Hand strecke ich absichtlich und wissentlich aus und nehme es sinnlich wahr. Einem Schlafenden würde dies nicht so deutlich passieren. Fast ist es so, als ob ich mich nicht erinnern möchte, daß ich durch vergleichbare Gedanken in Träumen sonst irreführt worden bin. Wenn ich aufmerksamer daran denke, sehe ich so unverhohlen, daß der Wachzustand niemals aufgrund sicherer Anzeichen vom Traum unterschieden werden kann, daß ich erstaune; und dieses Erstaunen [*stupor*] bestärkt mich fast sogar noch in meiner Meinung, zu träumen.²⁹²

Die Häufigkeit der Erfahrung des Traumes qualifiziert ihn für die Indienstnahme für eine „meditative Übung“. Und diese Übung, so Foucault, ist die Bedingung der Möglichkeit für eine Verwandlung des Subjekts. „Durch diese meditative Übung wirkt sich das Denken des Traumes im Subjekt selbst aus: Es verwandelt das Subjekt, indem es das Subjekt in den *stupor* fallen lässt.“²⁹³ Der Gedanke an den Schlaf und den Wachzustand, vor allem aber an den Traum, dient nicht nur und auch nicht in erster Linie der beweiskräftigen Reflexion, er dient vorrangig der Übung und damit der Verwandlung des meditierenden Subjekts. Diente das Denken des Traumes allein der Reflexion, gäbe es, wie Foucault hier suggeriert, keine Auswirkungen dieses Denkens im Subjekt selbst. Man muss sich dem Denken des Traumes fügen. Der Gedanke des Traumes muss einer Übung einverleibt, er muss durchgearbeitet werden, um das Subjekt seiner Verwandlung zuzuführen. Und ebendiese Verwandlung nun scheint Foucault Descartes als sein Anliegen zu unterstellen, als dieser zu den Beispielen des Wahnsinns, der jedoch sogleich ausgeschlossen wird,

²⁹¹ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 305f.

²⁹² DESCARTES, Meditationes de prima philosophia, 35f.

²⁹³ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 307.

und des Traumes übergeht. Denn erst diese Umwandlung gestattet den Fortgang der Meditation.²⁹⁴

Wie das Geistwissen, das Goethes Faust die von ihm ersehnte geistige Wirkung gewährt hätte, vermag die meditative Übung das Subjekt zu verwandeln. Sie ist nach Foucault eine Erfahrung, die „nicht bloß ein Thema für die Meditation [ist]: Sie kommt wirklich und gegenwärtig in der Meditation zustande“. Und sie verändert das Subjekt, indem sie es affiziert, aufregt, so sehr, dass ihr die den weiteren Verlauf der Meditation bestimmende Entscheidung zu verdanken ist, so zu tun, „als ob man träumen würde.“²⁹⁵ Die Erinnerung an den eigenen Schlaf und Traum evoziert im meditierenden Subjekt schließlich die Überzeugung, dass es auch jetzt schlafen könnte. Es erfolgt ein „wirkliche[r] Übergang vom einen zum anderen“, von der Erinnerung zur Überzeugung, „in einem Geist, der sich auf eine solche Erinnerung einlässt“.²⁹⁶ Und diese Erinnerung ist, wie Foucault ausdrücklich sagt, eine vom Subjekt der Meditation selbst vollzogene Handlung, welche in diesen Wirkungen hervorruft.²⁹⁷ In der „diskursive[n] Praxis der Meditation“ geht es nach Foucault um nicht weniger als „um Verwandlungen des Subjekts durch die tatsächliche Ausübung des Diskurses“.²⁹⁸ Die meditative Praxis gewährt dem Subjekt Zugang zu Erfahrungen, die es betreffen machen, in Bewegung halten und verändern. Für das meditierende Subjekt in den *Meditationen* gilt, was Foucault in einem späten Interview mit Ducio Trombadori sagte: „Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht.“²⁹⁹

Was Foucault in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* mit dem Begriff „Übung“ bezeichnet, stellt sich als ein Vorgang dar, in dem Vorstellungen von Gegenständen, vom Mantel, vom Papier, vom Feuer, von der Hand, in das Bewusstsein des meditierenden Subjekts treten und es in Bewegung versetzen. Dabei zeigt sich, dass diese Vorstellungen in der Lage sind, den Gedankengang des Subjekts zu unterbrechen. Nachdem es bereits festgestellt, dass es mitunter auch im Schlaf davon überzeugt ist, einen Mantel zu tragen oder beim Feuer zu sitzen, bewirkt die Aktualität dieser Vorstellungen im gegenwärtigen Moment den erneuten, plötzlich auftretenden Zweifel daran, dass es auch jetzt schlafen

²⁹⁴ Dieser Punkt wird sich noch verdeutlichen, wenn weiter unten die beiden Merkmale des cartesischen Diskurses eingehender behandelt werden.

²⁹⁵ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 306f.

²⁹⁶ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 315f.

²⁹⁷ Vgl. FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 316.

²⁹⁸ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 316.

²⁹⁹ FOUCAULT, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, 24.

könnte. Das Subjekt muss sich an diesen aktuellen Vorstellungen durch nochmaliges Erinnern abarbeiten, bis es schließlich zu dem Eingeständnis gelangt, dass es auch im gegenwärtigen Moment träumen könnte.³⁰⁰

Es fällt auf, dass sich die Bestimmung dieser Form der Übung mit jener deckt, die Foucault in der Vorlesung vom 24. Februar 1982 gibt, in der er Merkmale der geistigen Übung in der Antike nennt. „Freie Bewegung der Vorstellung und Arbeit an dieser freien Bewegung: Das ist die geistige Übung mit der Vorstellung.“ Diese jedoch kontrastiert Foucault mit der „intellektuelle[n], verstandesmäßige[n] Methode“, die er umgehend mit Descartes in Verbindung bringt. Sie soll darin bestehen,

daß wir uns ein systematisches, überlegt definiertes Gesetz vorgeben, demgemäß die Vorstellungen abzulaufen haben, daß wir die Vorstellungen nur unter der Bedingung ins Bewußtsein treten lassen, daß unter ihnen eine hinreichend starke, zwingende und notwendige Verbindung besteht, die erlaubt, logischerweise und ohne zu zweifeln und zu zögern von der ersten zur zweiten zu gelangen.³⁰¹

Im Unterschied zur antiken geistigen Übung soll es in der intellektuellen Methode somit nicht darum gehen, den Vorstellungen, so wie sie sich geben, Aufmerksamkeit zu schenken und sich an ihnen abzuarbeiten. Descartes ist für Foucault derjenige, an dem der Übergang von der Übung zur verstandesmäßigen Methode hervortritt. „[D]as, was er neigt, wovon er sich absetzen und trennen will, [sind] eben diese geistigen Übungsmethoden“.³⁰²

Ein Blick in das dritte Kapitel von *Die Ordnung der Dinge*, in dem Foucault den Wechsel von der Wissensform der Renaissance zu jener der Klassik und die Bedeutung Descartes' in diesem Wandel anspricht, kann Aufschluss über den ausdrücklichen Bezug der intellektuellen Methode zur cartesianischen Vorgehensweise geben, den Foucault in der *Hermeneutik des Subjekts* herstellt.

³⁰⁰ Auf die Wirkung des Aktualitätsbewusstseins auf den Verlauf des Gedankengangs werde ich noch zurückkommen. Vgl. aber jetzt schon FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 324 (Fußnote 4): „Bekanntlich werden in Descartes' Text diese Dinge, an denen nur schwerlich zu zweifeln ist, nicht durch ihre ‚Natur‘, sondern durch ihre Nähe und ihre Lebhaftigkeit charakterisiert. Durch ihren Bezug zum meditierenden Subjekt.“

³⁰¹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 362.

³⁰² FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 363.

3.4.1. Exkurs: Foucaults Darstellung der cartesianischen Methode in *Die Ordnung der Dinge*

Der Überblick über *Die Ordnung der Dinge* im ersten Kapitel hat gezeigt, dass im klassischen Denken das Prinzip der Ähnlichkeit als „fundamentale Erfahrung und erste Form des Wissens“ in der Renaissance verabschiedet wird, da die Sicherung des Wissens durch den Verweis auf die Ähnlichkeit zwischen den Dingen die Vermengung von Unterschieden und damit zugleich Fehlurteile riskiere. Als philosophischen Kritiker der Wissensform der Ähnlichkeit nennt Foucault neben Francis Bacon René Descartes, dessen Methode er ausgehend von seiner frühen Schrift *Regulae ad directionem ingenii* präsentiert.³⁰³ Aber „[w]enn Descartes die Ähnlichkeit ablehnt, dann nicht, indem er den Akt des Vergleiches aus dem rationalen Denken ausschließt oder indem er ihn zu begrenzen versucht, sondern indem er ihn universalisiert“, wodurch er nach Foucault zugleich seine „reinste Form“ erhält.³⁰⁴ Denn nun „wird der Vergleich auf die Ordnung bezogen.“ Er hat „nur noch die Rolle, die Anordnung der Welt zu enthüllen. Er geschieht gemäß der Ordnung des Denkens und indem er auf natürliche Weise vom Einfachen zum Komplexen geht.“³⁰⁵

Was Foucault in *Die Ordnung der Dinge* als „Vergleich durch die Ordnung“ bezeichnet, nennt er in der *Hermeneutik des Subjekts* die intellektuelle und verstandesmäßige Methode, die er der geistigen Übung entgegenstellt. In beiden Vorgehensweisen geht es letzten Endes darum, notwendig von einem Punkt zum anderen zu gelangen, „in jedem Punkt den notwendigen Übergang zum folgenden zu bestimmen“, und so „eine absolut sichere Erkenntnis der Identitäten und der Unterschiede“ zu ermöglichen.³⁰⁶ Ich meine,

³⁰³ Vgl. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 86–95; DESCARTES, René, *Regulae ad directionem ingenii/Cogitationes privatae*. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2011.

³⁰⁴ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 89.

³⁰⁵ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 91. Vgl. RAFFNSØE; GUDMAND-HØYER; THANING, Foucault, 178: „Damit scheidet sich eine besondere Kategorie des Seienden aus allem anderen Seienden heraus; die Repräsentationen oder Ideen stellen sich gleichsam der Welt gegenüber, gerade weil sie, im Gegensatz zu den bloßen Dingen, Zeichen sind, die etwas anderes bezeichnen – die Ordnung der Welt.“

³⁰⁶ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 92. Vgl. auch FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 90: Die Erkenntnis der Ordnung der Dinge soll ermöglicht werden, „indem man die einfachste Wesenheit, dann die dieser nächste entdeckt, damit man notwendig von da aus zu den komplexeren Dingen gelangen kann. [...] [D]er Vergleich durch die Ordnung ist ein einfacher Akt, der gestattet, von einem Punkt zum nächsten zu schreiten [...]. So entstehen Serien, deren erster Punkt eine Wesenheit ist, von der man unabhängig von jeder anderen eine Anschauung haben kann und wo die anderen Punkte mit wachsenden Unterschieden erstellt werden.“ Der Vergleich durch die Ordnung „richtet Elemente ein, die möglichst einfach sind, und disponiert die Unterschiede nach möglichst schwachen Graden.“

dass Foucault Descartes in *Die Ordnung der Dinge* und in der *Hermeneutik des Subjekts* dieselbe „Aktivität des Geistes“ unterstellt, die offenbar nur noch darin bestehen soll,

zu *unterscheiden*: das heißt, die Identitäten festzustellen, dann die Notwendigkeit des Überganges zu allen Graden, die sich davon entfernen. In diesem Sinne erlegt die Unterscheidung dem Vergleich die erste und fundamentale Suche nach dem Unterschied auf: sich durch die Anschauung eine unterschiedene Repräsentation der Dinge zu geben und klar den notwendigen Übergang von einem Element der Serie zu demjenigen, das ihm unmittelbar folgt, zu erfassen.³⁰⁷

3.4.2. Übung und Beweis im cartesischen Diskurs

„Jeder Diskurs, welcher auch immer, wird aus einer Gesamtheit von Aussagen gebildet, die allesamt an ihrem Ort und zu ihrer Zeit ebenso als diskursive Ereignisse hervorgebracht werden.“³⁰⁸ Nun scheint bereits der Titel *Meditationes* für Foucault das Indiz für eine bestimmte Art von Diskurs zu sein. Der sogenannte cartesische Diskurs stellt sich als ein solcher dar, der zwei Diskursarten in sich vereint, jene des Beweises und jene der Übung, was die Möglichkeit des Aufweises von „diskursiven Differenzen“ impliziert, die Derrida, so Foucault, in seiner Kritik verkannte.

Geht es um eine reine Beweisführung, können [die] Aussagen als eine Reihe von Ereignissen gelesen werden, die untereinander einer gewissen Anzahl formaler Regeln gemäß verbunden sind; das Subjekt des Diskurses ist in keiner Weise in die Beweisführung einbezogen: Es bleibt ihr gegenüber fest, unveränderlich und gleichsam neutralisiert.³⁰⁹

In anderen Worten: Es gibt in der reinen Beweisführung, der aus der *Hermeneutik des Subjekts* offenbar die intellektuelle Methode und aus *Die Ordnung der Dinge* offensichtlich der Vergleich durch die Ordnung entsprechen, nichts, was auf das sie vollziehende Subjekt rückwirken, es ergreifen oder durchfahren würde. Keine Wandlung, keine Veränderung des Subjekts ist für den Fortschritt dieser Diskursart erforderlich, denn von vornherein ist es als solches in sie gar nicht einbezogen. Zugleich kann das beweisführende Subjekt von der reinen Beweisführung keine Umwandlung seiner selbst erwarten.

³⁰⁷ FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, 92f. Zur Konsequenz dieser Sicht für das Verständnis von Sprache vgl. RAFFNSØE; GUDMAND-HØYER; THANING, Foucault, 179f.

³⁰⁸ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 316.

³⁰⁹ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 316.

Doch in den *Meditationen* haben wir es nach Foucault nicht ausschließlich mit der Präsentation einer reinen Beweisführung zu tun. In seiner Antwort auf Derrida ist ihm ausdrücklich an einer „doppelten Lektüre“ von Descartes' Text gelegen. Im Unterschied zum Beweis nämlich bringt eine Meditation

ebenso wie andere diskursive Ereignisse neue Aussagen hervor, die eine Reihe von Verwandlungen des aussagenden Subjekts mit sich bringen: Durch das in der Meditation Gesagte geht das Subjekt aus der Dunkelheit ins Licht, aus der Unreinheit in die Reinheit, aus dem Zwang der Leidenschaft in die Loslösung davon, aus der Ungewissheit und den ungeordneten Regungen in die Seelenruhe der Weisheit usw. über. In der Meditation wird das Subjekt unablässig durch seine eigene Bewegung zu einem anderen; sein Diskurs ruft Wirkungen hervor, innerhalb deren es erfasst wird; er setzt es Gefahren aus, lässt es durch Prüfungen oder Versuchungen hindurchgehen, bringt in ihm Zustände hervor und gewährt ihm einen Status oder eine Qualifikation, über die es anfangs keineswegs verfügte. Kurz gesagt, die Meditation impliziert ein Subjekt, das sich bereits durch die Wirkung der sich vollziehenden diskursiven Ereignisse bewegen und verwandeln lässt.³¹⁰

Vor dem Hintergrund der Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* ließe sich der zuletzt angeführte Satz aber auch leicht umformulieren: Die Meditation impliziert ein Subjekt, das geistige Strukturen aufweist. Denn Bewegungen, Verwandlungen des Subjekts, Wirkungen auf das Subjekt, all diese Implikationen der Meditation sind, wie sich im zweiten Kapitel gezeigt hat, auch Voraussetzungen der Geistigkeit.³¹¹

Man sieht auch, wie die Folgen jener Handlungen, die nach Foucault durch die *epimeleia heautou* bezeichnet werden, nämlich Veränderung, Reinigung, Verwandlung, Läuterung, in der Analyse der cartesianischen *Meditationen* wiederkehren. Das meditierende Subjekt tritt „aus der Dunkelheit ins Licht“, erreicht also offenbar einen „Punkt der Erleuchtung“, den es, so der spätere Foucault, in der „moderne[n] Epoche der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit“ nicht mehr geben darf, wie im Übrigen auch jenen „Moment der Läuterung des Subjekts“, zu dem gleichwohl das meditierende Subjekt zu gelangen scheint, indem es „aus der Unreinheit in die Reinheit, aus dem Zwang der Leidenschaft in die Loslösung davon“ geht.³¹² Sogar zur „Seelenruhe der Weisheit“ soll das Subjekt

³¹⁰ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 316f.

³¹¹ Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 32ff.

³¹² Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 36f.

qua Meditation kommen können.³¹³ In der Meditation erweist sich das Subjekt damit als unbeständig und veränderlich.³¹⁴ So verlangen die *Meditationen* neben der Lesart als „Gruppen von Aussagen“, „die durch formale Regeln der Deduktion untereinander verbunden sind“, jene andere Lektüre als „Serien von Verwandlungen des aussagenden Subjekts“.³¹⁵

Eine solche doppelte Lektüre verlangen die *Meditationes*: eine Gesamtheit von Propositionen, die ein *System* bilden und die jeder Leser durchlaufen muss, wenn er deren Wahrheit erfahren will; und eine Gesamtheit von Verwandlungen, die eine *Übung* bilden und die jeder Leser vollziehen muss, von denen jeder Leser berührt sein muss, wenn er seinerseits das Subjekt sein will, das diese Wahrheit in eigener Verantwortung aussagt.³¹⁶

Mag es nach Foucault auch zutreffen, dass es in den *Meditationen* „Momente reiner Deduktion“ gibt, so treten in ihnen ebenso Passagen hervor, in denen die das Subjekt verwandelnde Übung die „Aufeinanderfolge der Propositionen“ bestimmt, und es zu einer „Überschneidung von beweisführendem und asketischem Strang“ kommt.³¹⁷ Dass Foucault in seiner Analyse der cartesianischen *Meditationen* diesen einen asketischen Strang entnimmt, ist gerade vor dem Hintergrund der *Hermeneutik des Subjekts* beachtenswert. Ehe ich auf Foucaults Beispiel einer solchen Überschneidung näher eingehe, möchte ich deshalb noch auf den Begriff der Askese bei Foucault zu sprechen kommen.

³¹³ Zum Begriff der Weisheit bei Descartes vgl. HADOT, *Philosophie als Lebensform*, 181; DESCARTES, René, *Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch*, Hamburg 2005, 5.

³¹⁴ Vgl. FOUCAULT, *Erwiderung auf Derrida*, 353: „Man muss sich nur den eigentlichen Titel des Textes geistig vor Augen halten: *Meditationes*. Was unterstellt, dass das sprechende Subjekt sich unaufhörlich verschiebt, verwandelt, seine Überzeugungen wechselt, in seinen Gewissheiten vorankommt, Risiken auf sich nimmt und Versuche unternimmt. Im Unterschied zum deduktiven Diskurs, bei dem das sprechende Subjekt fest und unverändert bleibt, setzt der Text einer Meditation ein bewegliches und sich selbst den Hypothesen, die es im Visier hat, aussetzendes Subjekt voraus.“

³¹⁵ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 317.

³¹⁶ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 317. Vgl. KOSMAN, L. Aryeh, *The Naive Narrator: Meditation in Descartes' Meditations*, in: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, 21–43, hier: 21: „We sometimes remember, though perhaps not often enough, that Descartes' *Meditations* is not merely a treatise or a discourse but a set of meditations [...]. In the first place, a meditation is a spiritual or mental exercise that must be gone through by anyone who wishes to benefit from it; there is no detachable product in which a meditation results that could be acquired by someone who has not been through the meditation's actual praxis. For a meditation just is a praxis, and not the making of some alienable product.“

³¹⁷ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 317f.

3.4.3. Der Begriff der Askese bei Foucault

Die Askese ist eine selbstverantwortliche Arbeit des Subjekts an sich selbst, die ihm etwas abverlangt.³¹⁸ Wir, die wir, so Foucault, „durch die Brille einer bestimmten und einigermaßen entstellten Tradition“ schauen, könnten meinen, dass es „immer strengere Verzichtleistungen“ seien, die dem Subjekt der Askese abgefordert werden, Verzichtleistungen, „deren Zielpunkt und Grenze die Selbstaufgabe ist. [...] Das ist unser Verständnis von Askese.“³¹⁹ Ein Verständnis, das uns durch das Christentum überliefert wurde.³²⁰ In der antiken Philosophie allerdings, bei den Pythagoräern, Sokratikern, Kynikern, Stoikern, Epikuräern, kam der Askese gemeinhin eine auffallend andere Bedeutung zu.³²¹

Zunächst, weil es nicht darum ging, am Ende der Askese und als deren Zweck die Selbstaufgabe zu erreichen. Es ging im Gegenteil darum, durch die *askesis* sich selbst zu konstituieren. Genauer gesagt: Es ging darum, ein bestimmtes Selbstverhältnis herauszubilden, das erfüllt, vollkommen, selbstgenügsam und dazu angetan war, jene Läuterung zu sich selbst durchzumachen, die in dem Glück besteht, das man im selbstgenügsamen Verhältnis zu sich selbst erlebt. Dies war das Ziel der *askesis*. Nichts verweist hier auf Selbstverzicht.³²²

Die Askese „ist dem griechischen Wortsinn nach zunächst nichts anderes als die Übung und Einübung, die Pflege und Sorgfalt, mit der man etwas betreibt“, das asketische Subjekt „übt sich und bildet sich aus, befließigt sich einer Sache und erzieht sich.“ Da nämlich „der Mensch weder nur Seele noch nur Körper sei, müsse sich der Übende um beides sorgen, und dem Lernen der Sätze, die das Leben leiten sollen, müsse deren Einübung [...] folgen.“ Damit geht es in der Askese auch um „die Einübung in eine Disposition, die zur Gewohnheit wird“.³²³

³¹⁸ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 33; RUOFF, Technologien des Selbst/Selbsttechnologien, 229–232.

³¹⁹ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 392.

³²⁰ Vgl. SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 263: „Die Archäologie der Askese erbrachte, daß der antike Begriff in der christlichen Überlieferung ausschließlich mit Verzichtsforderungen besetzt worden war und einen Charakter von Leibfeindlichkeit angenommen hatte.“ Vgl. aber auch HADOT, Philosophie als Lebensform, 50: Auch „innerhalb gewisser antiker Philosophien, wie zum Beispiel bei den Kynikern und Neuplatonikern, [hat es] ähnliche, der christlichen Askese vergleichbare Verhaltensweisen in Bezug auf Ernährung und Sexualität gegeben [...]. Diese Praktiken [aber] haben mit den philosophischen Denküben nichts zu tun.“

³²¹ Vgl. HADOT, Wege zur Weisheit, 221.

³²² FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 392.

³²³ SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 262.

Wilhelm Schmid berichtet mit diesen Worten über Foucaults Bezugnahme auf Epiktets Lehrer Musonius Rufus und dessen Text *Von der Übung*.³²⁴ Doch können sie auch Foucaults Rede von einer notwendigen doppelten Lektüre der *Meditationen* Descartes' und einem asketischen Strang in ihnen erhellen. Dass nämlich Sätze, sollen sie das Leben leiten, nicht nur gelernt, sondern eingeübt werden müssten, worin das asketische Moment bestehen soll, berührt sich offenkundig damit, dass nach Foucault jeder Leser der *Meditationen* nicht nur Propositionen zu durchlaufen, sondern Verwandlungen durch eine Übung zu vollziehen hätte, möchte er seinerseits verantwortungsvolles Subjekt der Aussage sein. Askese ist nach Schmid „die Arbeit an sich, die *Selbstformungstätigkeit*“, die sich der „Entscheidung, sich um sich zu kümmern“, verdankt, folglich „nicht von einem Gesetz oder einer religiösen Vorschrift den Individuen auferlegt wird“. „Die Askese befähigt das Subjekt zur beständigen Veränderung seiner selbst“.³²⁵ Dies deckt sich offensichtlich mit Foucaults Aufschlüsselung des Begriffs der Meditation, in der sich das Subjekt durch die eigene Bewegung immerzu verändert. Wie sich zeigt, ist das meditierende Subjekt ein asketisches.

Im Kontrast dazu steht ein im April 1983 geführtes Gespräch Foucaults über seine laufende Arbeit, in dem er auch auf Descartes zu sprechen kommt. Wiewohl nämlich Descartes Meditationen schrieb, „und Meditationen sind eine Selbstpraxis“, müsse bei ihm die Beziehung zu sich „nicht länger eine asketische [...] sein, um in einer Beziehung zur Wahrheit zu stehen.“ „Mit Descartes wird der direkte Beweis hinreichend. Nach Descartes erblickt ein nicht zur Askese gezwungenes Subjekt der Erkenntnis das Licht der Welt.“³²⁶

Man könnte meinen, dass Foucault nach der Lektüre der französischen Übersetzung dieses ursprünglich auf Englisch geführten Gesprächs selbst ein gewisses Unbehagen in Anbetracht dieser erstaunlich eindeutigen Sätze fühlte. Implizieren sie doch in aller Deutlichkeit, dass die *Meditationen* keiner doppelten Lektüre als Beweis *und* Übung bedürfen. Für die französische Ausgabe des Gesprächs nahm Foucault auch tatsächlich gewisse Veränderungen vor, die die brisante Eindeutigkeit seiner ursprünglichen Stellungnahmen

³²⁴ Der Text ist in folgender Ausgabe enthalten: EPIKTET; TELES; MUSONIUS, *Wege zum Glück*. Auf der Grundlage der Übertragung von Wilhelm Capelle neu übersetzt und mit Einführungen und Erläuterungen versehen von Rainer Nickel, München 1991, hier: 233–236. Zu Musonius vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 387f.; HADOT, *Wege zur Weisheit*, 219f.

³²⁵ SCHMID, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, 263.

³²⁶ FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik* (Nr. 326), 496f.

zu Descartes relativieren. Dass mit Descartes schon der direkte Beweis die Beziehung zur Wahrheit stiften könne, wird in der von Foucault bearbeiteten französischen Übersetzung nicht mehr gesagt. Zwar hat auch in letzterer die Beziehung zu sich selbst fortan nicht mehr eine asketische zu sein, um den Wahrheitszugang zu gewähren, denn es „genügt, dass die Selbstbeziehung mir die evidente Wahrheit dessen offenbart, was ich sehe, um diese Wahrheit endgültig zu erfassen“, doch kann der von Foucault korrigierten französischen Fassung ebenso ein Satz entnommen werden, der meines Erachtens abermals eine Relativierung dieser Äußerung zur Folge hat.

Doch ist anzumerken, dass dies für Descartes selbst nur um den Preis einer Vorgehensweise möglich wurde, die die *Meditationes* aufzeigen, in deren Verlauf er eine Beziehung von sich zu sich ausbildete, die ihm die Eigenschaft gab, gleichsam wahres Erkenntnissubjekt in der Form der Evidenz sein zu können (unter dem Vorbehalt, dass er die Möglichkeit ausschloss, wahnsinnig zu sein).³²⁷

Vor allem der in Klammern formulierte Zusatz lässt an Foucaults Analyse der *Meditationen* in *Wahnsinn und Gesellschaft* denken, noch mehr aber an jene in seiner Antwort auf Derrida. Denn die vorangegangene Rede von dem „Preis einer Vorgehensweise“, die zur Ausbildung einer Selbstbeziehung führen soll, erinnert an jenen asketischen Strang, den Foucault 1972 an den *Meditationen* aufgewiesen hat. „Ein Zugang zur Wahrheit ohne ‚asketische‘ Bedingung [...] ist eine Vorstellung, die von den vorangehenden Kulturen mehr oder weniger ausgeschlossen wurde“, wie Foucault in den 1980er Jahren konstatiert. Erst „[m]it Descartes wird die unmittelbare Evidenz hinreichend.“³²⁸ Doch wenn es für diese Evidenz vorab eine Selbstbeziehung zu konstituieren gilt, kann dieses Verdikt über Descartes, wie ich finde, in Zweifel gezogen werden.

Man kann auch nicht behaupten, dass Foucault den Begriff der Askese, auf den er in den frühen 1970er Jahren für die Analyse von Descartes' *Meditationen* zurückgreift, zu Beginn der 1980er Jahre in seiner Auseinandersetzung mit der griechischen und römischen Antike anders fasst. Wenn man nämlich bedenkt, dass sich der asketische Strang der *Meditationen* in einer „Gesamtheit von Verwandlungen“ ausdrücken soll, „die eine Übung bilden und die jeder Leser vollziehen muss, von denen jeder Leser berührt sein

³²⁷ FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik (Nr. 344), 775.

³²⁸ FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik (Nr. 344), 775.

muss, wenn er seinerseits das Subjekt sein will, das diese Wahrheit in eigener Verantwortung aussagt“, dann dürfte man zu dem Urteil berechtigt sein, dass Foucaults Erläuterungen zum Begriff der Askese in der *Hermeneutik des Subjekts* denselben Sachverhalt wiedergeben. So hat die Askese im Verständnis der von ihm behandelten griechischen und römischen Philosophen „im wesentlichen den Sinn und die Funktion, die [...] Subjektivierung der wahren Rede zu gewährleisten.“ Die philosophische Askese „bewirkt, daß ich selbst diese wahre Rede halten kann, sie bewirkt, daß ich selbst das Subjekt des Aussprechens dieser wahren Rede werde.“³²⁹ Somit fällt der Askese die Aufgabe zu, „zwischen Subjekt und Wahrheit eine Verbindung herzustellen, eine möglichst solide Verbindung, die dem Subjekt [...] erlaubte, über wahre Reden zu verfügen“. „Die Askese begründet – darin besteht ihre Aufgabe – das Subjekt als Subjekt der wahren Rede [*véridiction*]“, und für den Foucault der frühen 1970er Jahre gilt dies offenbar auch noch für Descartes' *Meditationen*.³³⁰

3.4.4. Die Überkreuzung von asketischem und beweisführendem Strang

In der Passage über den Wahnsinn und den Traum in der ersten Meditation lässt sich nach Foucault beobachten, wie der asketische den beweisführenden Strang ablöst. Indiz dafür ist eine Ungereimtheit, die im Übergang zu den Beispielen des Wahnsinns und des Trau-

³²⁹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 406.

³³⁰ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 453. Zum Begriff der Veridiktion und ihrem Verhältnis zur Subjektivierung vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 288f. Allgemein zum Begriff der Wahrheit bei Foucault vgl. RUOFF, Michael, Wahrheit, in: DERS., *Foucault-Lexikon*, 261–267; SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 382: „Die Wahrheit wird bei Foucault zum einen historisch gedacht, als Regelsystem der Unterscheidung von wahr und falsch, dessen Geschichte zu schreiben ist, da es in der Geschichte veränderlich ist. Zum anderen erscheint sie jedoch als ein aktuelles Phänomen, als Akt des Individuums zur Herstellung der Wahrheit in der Aktualität. Bei dieser Wahrheit, die ein Akt, also erst zu produzieren ist, handelt es sich um die Veränderung einer herrschenden Wahr-falsch-Opposition im Gefolge der Kritik, die an ihr geübt wird (*kritische Veridiktion*). Wahrheit kann jedoch auch durch eine bestimmte Arbeit erzeugt werden, die das Subjekt sich selbst auferlegt und die die Existenz selbst zum Akt der Wahrheit macht (*asketische Veridiktion*). Wie im antiken Kynismus wird die Form der Existenz zur Bedingung dafür, die Wahrheit sagen zu können. Der Kyniker ist der Mensch der Parrhesia, für den es möglich ist, freiheraus zu sprechen und Problematisierungen in Gang zu setzen. Die parrhesiastische Beziehung zur Wahrheit hält dazu an, Kritik zu formulieren, auf das Verhältnis zu sich selbst, zu Anderen und auf gesellschaftliche Verhältnisse verändernd einzuwirken. Die Praktik des Individuums, die Wahrheit zu sagen, ist wie die Askese eine Praxis der Freiheit. Um diese Wahrheit muß man kämpfen.“ Zum Begriff der Parrhesia vgl. FOUCAULT, Michel, *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien. Herausgegeben von Joseph Pearson. Aus dem Englischen übersetzt von Mira Köller, Berlin 1996.

mes hervortreten soll. Dieser Textstelle nämlich geht ein „praktischer Syllogismus“ voraus, der zu dem Urteil führt, man dürfe den Sinnen nicht mehr trauen.³³¹ Er wurde bereits vor der Wiedergabe der Kritik Derridas genannt und soll hier nochmals angeführt werden.

Nun habe ich alles, was ich bislang als ganz wahr habe gelten lassen, entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten. Aber ich habe entdeckt, daß die Sinne zuweilen täuschen, und Klugheit verlangt, sich niemals blind auf jene zu verlassen, die uns auch nur einmal betrogen haben.

Nach Foucault haben wir hier „das Bruchstück einer Deduktion“, deren Bezug ganz allgemein gehalten ist: „*Alles*, was man als das *Wahrste* angenommen hat, fällt zusammen mit den Sinnen, die es herbeigebracht haben, dem Zweifel anheim.“³³² Aber weshalb sind die Beispiele des Wahnsinns und des Traumes dann noch erforderlich? Was ist der Anlass dafür, dass sie nach diesem umfassenden Syllogismus überhaupt noch aufgerufen werden? Nach Foucault lässt sich im meditierenden Subjekt selbst ein gleichsam widerspenstiges Moment verorten, welches allein die Textstelle über den Wahnsinn und den Traum zu rechtfertigen vermag.

Es gibt sinnliche Dinge, an denen ‚man *vernünftigerweise* nicht zweifeln kann‘. [...] Was ist das also für ein Hindernis, das sich dem entgegenstellt, dass man (vernünftigerweise?) ‚ganz‘, ‚völlig‘, ‚vollständig‘ zweifelt, wo man doch eben erst eine rational unangreifbare Überlegung angestellt hatte? Es ist die Unmöglichkeit für das Subjekt, in der Übung, durch die es selbst verwandelt wird, einen so allgemeinen Zweifel wirklich zu vollziehen; es ist die Unmöglichkeit, sich selbst als universal zweifelndes Subjekt zu konstituieren. Auch nach einem Syllogismus von so allgemeiner Tragweite bleibt immer noch das Problem, wie sich der auf Klugheit beruhende Rat als wirklicher Zweifel wieder aufnehmen und wie sich das Subjekt, ‚das weiß, dass es an allen Dingen zweifeln muss‘, in ein Subjekt, ‚das seinen Entschluss zu zweifeln auf alle Dinge anwendet‘, verwandeln lässt.³³³

In diesen Sätzen tritt die Notwendigkeit der Übung als der zweiten diskursiven Form hervor. Ein allgemeiner und fraglos überzeugender Syllogismus als „rational unangreifbare[r] Überlegung“ ist für den Fortgang der Meditation offenbar nicht hinreichend. Gegen den „auf Klugheit beruhende[n] Rat“ zum universalen Zweifel erhebt sich Widerstand im meditierenden Subjekt. Auf „der Stufe der asketischen Diskursivität“ kann es

³³¹ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 318.

³³² FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 318.

³³³ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 318f.

diesen allgemeinen Zweifel noch nicht vollziehen, obgleich es aufgrund des Syllogismus um dessen Notwendigkeit weiß.³³⁴ Das Hindernis für den Vollzug des Zweifels bildet bereits an dieser Stelle der Meditation das Aktualitätsbewusstsein, das eine dem meditierenden Subjekt inhärente Dialektik von Einsicht und Affektivität offenbart.³³⁵

Dem Zweifel widerstehen überhaupt nicht bestimmte Dinge aus sich selbst heraus (aufgrund ihrer Beschaffenheit, ihrer Universalität oder ihrer Verständlichkeit); sondern ihm widersteht genau das, was die Aktualität des meditierenden Subjekts charakterisiert (der Ort seiner Meditation; die Geste, die es gerade ausführt; die Empfindungen, die es berühren). [...] Wenn ich den Ort, an dem ich bin, die Aufmerksamkeit, die ich auf dieses Papier richte, und die Wärme dieses Feuers, das meinen gegenwärtigen Augenblick charakterisiert, in Zweifel zöge, wie könnte ich dann von der Vernünftigkeit meines Unterfangens überzeugt bleiben? Mache ich nicht, indem ich diese Aktualität in Zweifel ziehe, im selben Zug jede vernünftige Meditation unmöglich und nehme ich nicht meinem Entschluss, endlich die Wahrheit zu entdecken, jeden Wert?³³⁶

Vor dem Hintergrund der Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* könnte man diese Stelle dahingehend kommentieren, dass die „Neuzeit der Geschichte der Wahrheit“, in der die Erkenntnis allein den Wahrheitszugang gewähren können soll, noch nicht begonnen hat. Denn der Blick auf Foucaults Replik auf Derrida zeigt, dass das meditierende Subjekt trotz der auf dem praktischen Syllogismus basierenden Meta-Erkenntnis, dass man allen Erkenntnissen sinnlicher Provenienz nicht mehr trauen dürfe, nicht fähig ist, die Meditation ohne Weiteres fortzuführen.

³³⁴ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 319.

³³⁵ Zu dieser Dialektik vgl. etwa RORTY, Amélie Oksenberg, *Descartes on thinking with the body*, in: COTTINGHAM, John (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992, 371–392. Vgl. auch SCHNÄDELBACH, Herbert, *Descartes und das Projekt der Aufklärung*, in: NIEBEL; HORN; DERS. (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, 186–206, hier: 200: „Überhaupt wußte Descartes mehr von der Präsenz und Macht der Affekte und Leidenschaften als die meisten derer, die glauben, ihn eines oberflächlichen Rationalismus zeihen zu müssen.“

³³⁶ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 320. Vgl. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 35: „Aber obwohl uns die Sinne zuweilen bei winzigen und weit entfernten Dingen täuschen, so gibt es gleichwohl doch manches andere, an dem schlichtweg nicht gezweifelt werden kann, obwohl es aus ihnen geschöpft wird: wie etwa, daß ich jetzt hier bin, beim Feuer sitze, mit einem Wintermantel bekleidet bin, dieses Papier mit meinen Händen berühre und dergleichen. Mit welcher Begründung nämlich könnte bestritten werden, daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist?“

Nach Foucault liegt der Grund für die Unmöglichkeit des Fortgangs der Meditation darin, dass das meditierende Subjekt die selbst gewählten Bedingungen für eine vernünftige Meditation durch die „Deduktion, die sich ganz allgemein auf alles bezieht“, damit auch auf die Verlässlichkeit des Bewusstseins der Aktualität, in Frage gestellt sieht.³³⁷

Wäre es, wenn es wirklich an diesem gesamten System der Aktualität zweifeln würde, noch vernünftig? Würde es damit nicht gerade auf all die Gewährleistungen einer vernünftigen Meditation verzichten, die es sich gab, als es [...] den Zeitpunkt seines Unterfangens (in deutlich fortgeschrittenem Alter, doch nicht zu spät: der Zeitpunkt ist gekommen, den man nicht vorübergehen lassen darf), dessen Bedingungen (ruhig gestimmt, ohne irgendeine Sorge, die als Ablenkung wirken könnte) und Ort (eine friedliche Zurückgezogenheit) wählte?³³⁸

Diese Infragestellung nun, so Foucault, veranlasst das meditierende Subjekt, die Beispiele des Wahnsinns und des Traumes aufzurufen, „die beide dazu zwingen, das System der Aktualität des Subjekts in Zweifel zu ziehen.“³³⁹ An diesem aber hätte als Konsequenz aus der reinen Deduktion bereits gezweifelt werden müssen, wären für den Wahrheitszugang Erkenntnisakte allein hinreichend gewesen. Dies zeigt, dass ein reiner Beweis die Erfahrung nicht einfach überspielen kann. Er zeitigt nach Foucault einen Widerstand im meditierenden Subjekt, dem sich die Übung, welche die Beweisführung ablöst, verdankt. Beweisführender und asketischer Strang überkreuzen sich, was bedeutet, dass niemals nur ersterer, sondern auch letzterer mit „einer gewissen Weise des Erkennens und dem Aufbau eines Wissens“ verbunden ist.³⁴⁰

³³⁷ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 318.

³³⁸ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 320.

³³⁹ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 320.

³⁴⁰ FOUCAULT, Die Sorge um sich, 1410. Die diskursive Form der Übung stellt sich für Foucault folgendermaßen dar: Die Übertragung des Beispiels des Wahnsinns auf das meditierende Subjekt würde es diesem verunmöglichen, „vernünftigerweise seine Meditation durch den Zweifel bis zu einer eventuellen Wahrheit hin“ durchzuführen. Durch die Eigenschaften des Traumes allerdings, der „die Aktualität des Subjekts nicht weniger zweifelhaft [macht] als der Wahnsinn“, „ist es möglich, eine Übung durchzuführen, bei der das meditierende Subjekt seine eigene Aktualität in Zweifel zieht. Erster Moment (der die Prüfung bestimmt): Ich erinnere mich, das geträumt zu haben, was ich aktuell als meine Aktualität wahrnehme. Zweiter Moment (der scheinbar für einen Augenblick die Prüfung ungültig macht): Die Geste, die ich eben im Augenblick meiner Meditation ausführe, um zu erfahren, ob ich schlafe, scheint sehr wohl die Klarheit und die Deutlichkeit des Wachseins zu haben. Dritter Moment (der die Prüfung gültig macht): Ich erinnere mich nicht nur an die Bilder meines Traumes, sondern auch an ihre Klarheit, die genauso groß ist wie die meiner aktuellen Eindrücke. Vierter Moment (der die Prüfung beschließt): In der gleichen Zeit *sehe ich offensichtlich*, dass es keinerlei sicheres Zeichen gibt, um Traum und Realität zu unterscheiden, *und* weiß nicht mehr so richtig, ob ich nicht in genau diesem Moment dabei bin zu schlafen, so *erstaunt bin* ich. Diese beiden Seiten der geglückten Prüfung (unsichere Verblüffung und offensichtliches Sehen) konstituieren sehr wohl das Subjekt als eines, das *wirklich* an seiner Aktualität *zweifelt*, und als eines, das *rechtsgültig eine Meditation fortsetzt*, die alles abweist, was nicht offensichtliche

Foucaults Kritik an Derrida geht nun dahin, dass diesem offenbar ein nicht-asketisches Subjekt vor Augen steht, das sich in keiner Weise im und durch den Verlauf der Meditation selbst verwandeln lässt. Aber freilich sieht sich auch Derrida derselben Frage wie Foucault gegenüber: „Wozu dieser Abstecher hin zu dem besonderen Ort meines Körpers, dieses Papiers und dieses Feuers, wozu ein Umweg hin zu den eigenartigen Täuschungen von Wahnsinn und Traum“, wozu das alles, „wo doch gerade erst *allgemein* festgestellt wurde, dass man dem, was von den Sinnen herkommt, nicht trauen darf?“³⁴¹ Dass Derrida in seiner Lesart der *Meditationen* von einem nicht-asketischen Subjekt ausgeht, zeigt sich für Foucault bereits darin, dass dieser „Abstecher“, dieser „Umweg“ gar nicht vom meditierenden Subjekt selbst eingeleitet wird. Es „*macht sich [bloß] zum Echo* dieses Einwandes“, wie es in Derridas Kritik heißt. Da nämlich die schlechterdings umfassende Einsicht in die Ungewissheit aller Erkenntnisse sinnlichen Ursprungs es erlaube, ohne zu zögern zur umfassenden Infragestellung des Seienden überzugehen, könne die Widerspenstigkeit des eigenen Aktualitätsbewusstseins nicht vom meditierenden Subjekt selbst kommen. Für sie hat sich Derrida, wie Foucault sagt, „eine seltsame Intervention imaginiert“, nämlich „die Bedenken oder die Zögerlichkeit eines zu spät Gekommenen, der über die Bewegung beunruhigt ist, die über ihn hinweggeht, und im letzten Moment ein Nachhutgefecht führt“. Es „erhob sich eine Stimme, die Stimme eines Bauern, dem jegliche philosophische Urbanität fremd war; er versuchte in seiner einfachen Art, die Entscheidung des Denkers anzukratzen“.³⁴²

In Foucaults Kritik ist dieser Denker frei von unvorhersehbaren inneren Regungen, welche die Richtung der Meditation vorzugeben vermögen. Er ist frei von einer Transparenz, die es mit sich bringen würde, sich vom Diskurs selbst berühren zu lassen. In diesen ist er gar nicht wirklich einbezogen. Ihm gegenüber ist er „fest, unveränderlich und

Wahrheit ist.“ Vgl. FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 321f. Nach der erfolgreichen Übung, so Foucault, wird „die systematische Diskursivität von neuem den Diskurs der Übung kreuzen, die Oberhand gewinnen [...], bis dass ein neuer asketischer Moment das meditierende Subjekt als durch den ‚großen Täuscher‘ vom universalen Irrtum bedroht konstituiert.“ Vgl. FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 322. In Derridas Lesart hingegen nimmt das meditierende Subjekt durch den Gedanken an einen bösen Dämon sogar schließlich die Gefahr eines „totalen Wahnsinns“ auf sich. Vgl. DERRIDA, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, 85: „Nun wird aber der Rückgriff auf die Hypothese des bösen Dämons die Möglichkeit eines *totalen Wahnsinns* gegenwärtig werden lassen und herbeiführen, eines totalen Wahnsinnigwerdens, das ich nicht meistern kann“. Vgl. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 43.

³⁴¹ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 323.

³⁴² FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 323.

gleichsam neutralisiert“, wie Foucault über die diskursive Form der reinen Beweisführung gesagt hat.

Nach Foucault folgt dies bereits aus Derridas Vorstellung einer Widerspruch erhebenden, präphilosophischen naiven Stimme. Zugleich suggeriert er aber, dass diese Imagination einer Intervention die Konsequenz aus Derridas Partizipation an einem philosophischen Diskurs ist, in dem die einseitige Lektüre der *Meditationen* als einer reinen Beweisführung schon gepflegt wurde, und der die Ausstreichung der Handlungen, die das Subjekt im Verlauf seiner Meditation vollzieht, und der Wirkungen, die dadurch im Subjekt hervorgebracht werden, impliziert. Anders ausgedrückt: Was der philosophische Diskurs, an dem Foucault zufolge Derrida mit seiner Analyse teilhaben soll, in seiner Lesart der *Meditationen* impliziert, ist die Ausstreichung geistiger Strukturen des Textes selber, der aber damit auch auf geistige Strukturen des meditierenden Subjekts selbst verweist.³⁴³ Am Umgang Derridas mit der Passage über den Traum und den Wahnsinn, an „dieser ‚Textualisierung‘ diskursiver Praktiken“, lässt sich nach Foucault die klassische Interpretation der *Meditationen* nachweisen, da „Derrida in seiner Art zu lesen [nur] eine recht alte Tradition wieder belebt“, „und diese Treue scheint ihn zu Recht zu bestärken.“ So stimmt Foucault mit Derrida wenigstens in einem überein:

Dass die klassischen Interpreten vor Derrida so wie Derrida diese Passage Descartes' ausgegilt haben, ist keineswegs ein Effekt ihrer Unaufmerksamkeit. Sondern der Effekt eines Systems. Eines Systems, dessen entschiedenster Repräsentant heute in seinem letzten Glanz Derrida ist: Reduktion diskursiver Praktiken auf textuelle Spuren; Weglassen von Ereignissen, die darin hervorgebracht werden, um allein Merkzeichen für eine Lektüre zurückzubehalten; Erfindungen von Stimmen hinter den Texten, um nicht die Weisen der Implikation des Subjekts in die Diskurse analysieren zu müssen; Zuweisung des Ursprünglichen als im Text Gesagtes und Ungesagtes, um nicht den diskursiven Praktiken im Feld der Transformationen, in dem sie sich vollziehen, wieder ihren Platz zu geben.³⁴⁴

Für Foucault ist das meditierende Subjekt in den Diskurs, welchen die *Meditationen* darstellen, einbezogen, was die Möglichkeit einer wechselseitigen Beeinflussung impliziert, und allein deshalb ist es auch möglich, dass die „Aussagen in dem Maße das Subjekt

³⁴³ Vgl. dazu APPEL, Kurt, Der Text als Subjekt. Methodische Überlegungen zum vorliegenden Band „Preis der Sterblichkeit“, in: DERS. (Hg.), Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus, Freiburg im Breisgau 2015, 14–18.

³⁴⁴ FOUCAULT, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, 329f.

[verwandeln], wie sie sich entwickeln“, sie können das Subjekt „von seinen Überzeugungen befreien oder im Gegenteil systematische Zweifel induzieren“, sie vermögen „Erleuchtungen oder Entschlüsse herbei[zu]führen, es von seinen Anbindungen oder seinen unmittelbaren Gewissheiten los[zu]lösen und neue Zustände [zu] induzieren“. Aber „umgekehrt machen die Entscheidungen, Schwankungen, Verschiebungen [...] des Subjekts Gesamtheiten neuer Aussagen möglich“. ³⁴⁵ Das meditierende Subjekt hält sich zu seinem Diskurs gerade nicht in Distanz. Es steht ihm nicht gleichbleibend neutral, sondern offen, und damit veränderbar gegenüber.

3.4.5. Konsequenzen aus Foucaults Lesart und der Begriff der Meditation

Mir scheint, dass sich in Foucaults späterer Auseinandersetzung mit Descartes in der *Hermeneutik des Subjekts* ebenso jener „Effekt eines Systems“, d.h. der Effekt der klassischen Interpretation, abzeichnet, der in der unzweideutigen Aussage gipfelt, dass in den *Meditationen* die Beziehung des Subjekts zur Wahrheit keine asketische mehr sein müsse, weil Descartes den Grundsatz der Selbstsorge als Ausdruck der Geistigkeit disqualifiziert habe.

Was nämlich sind die Konsequenzen aus Foucaults Behauptung einer notwendigen doppelten Lektüre der *Meditationen* als Übung und Beweis? Es sind Konsequenzen, die augenscheinlich in einem spannungsvollen Verhältnis zu Foucaults später Deutung der *Meditationen* in den 1980er Jahren stehen. So setzt die einseitige Lesart als formale Beweisführung ein rationales Subjekt voraus, das durch die Beweisführung unbetroffen ist und sich dieser gegenüber wie ein neutraler Beobachter zu verhalten hat. Der notwendige Verweis auf einen asketischen Strang und die Lesart als Übung problematisiert gerade diese Annahme eines Subjekts, das durch den Diskurs unbeeinflusst bleibt. Zugleich hat das Beispiel der Übung den Zweifel am Vermögen des Beweises zur Folge, einziges und ausschließliches Verfahren zur Wahrheitsgewinnung zu sein. Schließlich kann ausgehend von der Tatsache, dass Foucault von einer „beweisführenden Meditation“ spricht, in der „Arten von ‚Chiasmen‘“ existieren, in der „die beiden Formen des Diskurses sich überschneiden“, die prinzipielle Möglichkeit einer sauberen Trennung von beweisführendem und asketischem Diskurs infrage gestellt werden. ³⁴⁶

³⁴⁵ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 317.

³⁴⁶ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 317.

Dabei ist vor allem zu beachten, dass Foucaults Ergänzung des Beweises durch das Moment der Übung von der Einmahnung, den Titel von Descartes' Schrift im Sinn zu behalten, ihren Ausgang nimmt.³⁴⁷ Dies ist auch insofern beachtenswert, als eine Kritik Pierre Hadots an Foucault, der, wie sich gezeigt hat, in der *Hermeneutik des Subjekts* den entscheidenden Bruch zwischen Wahrheitszugang und Arbeit an sich selbst bevorzugt auf Descartes bezieht, gerade am Verweis auf das Wort „Meditationen“ fußt, was für ihn verdeutlicht, „daß auch für Descartes das Evidente nur dank einer geistigen Übung wahrgenommen werden kann.“³⁴⁸ Doch gerade Foucaults Vorlesungen offenbaren eine genaue Kenntnis davon, was das Wort „Meditation“ besagt. Foucault weiß, „daß sowohl das (griechische) *meletan–melete* wie auch das (lateinische) *meditari–meditatio* eine Tätigkeit, eine reale Tätigkeit bezeichnen. Es ist nicht einfach ein Sichabschließen des Denkens, das frei an sich spielt“. Die Meditation ist eine „wirkliche Übung“, eine „wahrhaftige Arbeit“.³⁴⁹ *Meletan* bedeutet für Foucault, „sich in Gedanken üben. Man denkt an Dinge, man denkt an Grundsätze, man denkt über sie nach, man bereitet sich denkend vor.“³⁵⁰ Für ihn ist die Meditation die zweite der drei großen Reflexivitätsformen des

³⁴⁷ Vgl. SCHÜTT, Hans-Peter, Die Stellung der *Meditationen* im Gesamtwerk Descartes', in: DESCARTES, *Meditationen über die Erste Philosophie*, 147–172, hier: 162f.

³⁴⁸ HADOT, Philosophie als Lebensform, 181. Vgl. auch HADOT, Wege zur Weisheit, 302: „Ich bin davon überzeugt, daß Descartes, wenn er für eines seiner Werke den Titel *Meditationen* wählt, sehr gut weiß, daß das Wort in der Tradition der antiken und christlichen Spiritualität eine Übung der Seele bezeichnet. Jede *Meditation* ist in Wirklichkeit eine geistige Übung, d. h. eine Arbeit seiner selbst an sich selbst, die man vollendet haben muß, um zur nächsten Stufe zu gelangen.“ Nach Heidrun Hesse allerdings verfehlt Hadots Kritik die Pointe von Foucaults These, da es in den *Meditationen* Descartes', die gleichwohl auch „als eine Übung zu verstehen“ seien, „gerade nicht darum [gehe], sich in konkrete Praktiken individueller Lebensgestaltung einzüben. Eingeübt werde vielmehr die Perspektive der Subjektivität überhaupt, die allgemeine Wissenspraktiken fundieren soll.“ Vgl. HESSE, „Ästhetik der Existenz“, 303 (Anm. 11). Damit jedoch scheint Hesse zu unterstellen, dass sich das Anliegen einer potentiell nachhaltigen Wirkung des Wissens auf die Haltung des Subjekts, das Foucault der Antike als charakteristisch zuschreibt, in den cartesianischen *Meditationen* nicht aufweisen lässt. Doch gerade dies ließe sich mit dem Text *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* infrage stellen. Vgl. hierzu SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 282: „Für die Antike [...] bemerkt Foucault den engen Zusammenhang von Wissen und Ethos, diese Bedeutung des Wissens für die Formation und Transformation des Ethos. Es ist das Wissen, das auf die Haltung und Handlungsweise des Subjekts Einfluß nehmen kann“. Auf derselben Seite kommt Schmid auch kurz auf Descartes zu sprechen: „Man kann sich gewiß fragen, ob nicht auch Descartes die Wissenschaft bereits auf diese Weise verstand.“

³⁴⁹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 516.

³⁵⁰ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 517. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf den für den späten Foucault zentralen Begriff der *epimeleia heautou* verwiesen: „Zunächst sei daran erinnert, daß dieser grundlegende kanonische Ausdruck „*epimeleisthai heautou*“ (sich sich selbst widmen, sich um sich selbst sorgen, Sorge für sich tragen), der von Platons *Alkibiades* bis Gregor von Nyssa belegt ist, eine Bedeutung hat, die hervorgehoben zu werden verdient: *epimeleisthai* bezeichnet nicht nur eine geistige Haltung [...], eine bestimmte Form der Aufmerksamkeit, eine Art, dieses oder jenes nicht zu vergessen. Die Etymologie verweist auf eine Reihe von Wörtern wie *meletan*, *melete*, *meletai* usw. [...] *Epimeleist-*

Abendlandes.³⁵¹ Doch während wir heute, so Foucault, unter einer Meditation gemeinhin den Versuch verstehen, „mit besonderer Intensität an etwas zu denken, ohne dessen Sinn zu vertiefen; oder auch ausgehend von dieser Sache, an die man denkt, sein Denken sich mehr oder weniger geregelt entwickeln zu lassen“, hatten nach Foucault die *melete* und die *meditatio* in der Antike eine grundlegend andere Bedeutung.³⁵²

Bei der *meditatio* geht es darum, sich [einen Gedanken] anzueignen, sich von ihm zutiefst überzeugen zu lassen, so daß man ihn zum einen für wahr hält und zum anderen ununterbrochen wiederholen kann, sobald es notwendig ist oder sich die Gelegenheit dazu bietet. Es geht folglich darum, diese Wahrheit sich so einzuprägen, daß man sich, sobald man sie braucht, an sie erinnert, daß man sie [...] *procheiron* (griffbereit) hat und infolgedessen aus ihr unmittelbar einen Handlungsgrundsatz machen kann. Eine Aneignung, die darin besteht, daß man das Subjekt dieser wahren Sache wird, das Subjekt, das wahr denkt, und daß man von diesem wahr denkenden Subjekt zum angemessen handelnden Subjekt wird.³⁵³

Die Meditation hat genau dort ihren Ort, wo es darum geht, die Wahrheit eines Gedankens in seinem eigenen Namen sagen und an ihr sein Handeln ausrichten zu können.³⁵⁴ Sie

hai bedeutet mehr noch als eine geistige Haltung vielmehr eine Form der Tätigkeit, eine wachsame, ausdauernde, sorgfältige, geregelt ausgeführte Tätigkeit. [...] Die ganze Serie von *meletan*, *melete*, *epimeleisthai*, *epimeleia* usw. bezeichnet also ein Ensemble von Praktiken. [...] Vergessen wir also nie, das *epimeleia/epimeleisthai* mit Tätigkeitsformen zu tun hat. Und im Umkreis dieses grundlegenden, zentralen Wortes läßt sich in der philosophischen Literatur und selbst in den im engeren Sinn literarischen Texten leicht eine ganze Ansammlung von Wörtern und Ausdrücken ausmachen, die über den allein durch die Erkenntnistätigkeit definierten Bereich weit hinausgeht.“ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 114f.

³⁵¹ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 560f.; RUOFF, Technologien des Selbst/Selbsttechnologien, 225: „Im Wesentlichen geht es um die Techniken der Reflexivität in der Form des Gedächtnisses im Platonismus, der Form der Meditation im Stoizismus und eine methodische Form der Selbstreflexion des Denkens, die ab dem 16. und 17. Jahrhundert mit Descartes ihre Wirkungen entfaltet.“

³⁵² FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 435.

³⁵³ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 435. Vgl. dazu etwa DESCARTES, Meditationes de prima philosophia, 67: „[S]o erkenne ich sehr genau, daß nichts leichter oder auch evidentere von mir erfaßt werden kann als mein Geist. Aber weil die Gewohnheit einer alten Meinung nicht so schnell abgelegt werden kann, ist es angebracht, hier innezuhalten, damit dieser neue Gedanke sich durch längeres Verweilen bei dieser Meditation meinem Gedächtnis tiefer einprägt.“ An dieser Stelle sei auch an Foucaults schon einmal erwähnte Bestimmung der Askese als einer Arbeit, die sich mitunter über einen längeren Zeitraum erstreckt, erinnert.

³⁵⁴ Vgl. DESCARTES, René, Discours de la Méthode. Bericht über die Methode. Französisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Holger Ostwald, Stuttgart 2001, 35f.: „Aber da ich schon seit der Schule gelernt habe, dass man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches vorstellen kann, was nicht bereits von irgendeinem der Philosophen gesagt worden ist, [...] deshalb konnte ich mir niemanden auswählen, dessen Meinungen denen eines anderen scheinbar vorgezogen werden müssten, und ich fand mich gleichsam gezwungen, meine Führung selbst in die Hand zu nehmen.“ Nach Herbert Schnädelbach ist der Begriff „Führung“ gerade nicht „bloß theoretisch-methodologisch zu verstehen [...]. Autonomie im Wissen meint [...] zugleich vernünftige Selbständigkeit im Handeln“. Vgl. SCHNÄDELBACH, Descartes und das Projekt der Aufklärung, 190. Um dies zu belegen, verweist er zusätzlich auf folgenden Satz aus dem *Discours*: „Und ich hatte immer ein großes Verlangen, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen,

dient einerseits der Überprüfung einer Wahrheit, andererseits, nachdem man sich von dieser Wahrheit überzeugt hat, auch dazu, sein Handeln nach ihr einzurichten. Kurz: In der Meditation wird eine behauptete Wahrheit überprüft und angeeignet. Dieses Verständnis hat meines Erachtens deutliche Berührungspunkte mit den Besonderheiten jenes asketischen Strangs, den Foucault in seiner doppelten Lektüre der *Meditationen* freilegen konnte, und der ihm zufolge darauf verweist, dass zur Subjektivierung einer Äußerung der praktische Vollzug von Modifikationen seitens des Subjekts erforderlich ist.³⁵⁵ Es geht also darum, „sich in der Sache, an die man denkt, [auch] zu üben.“³⁵⁶

Auch wenn sich gezeigt hat, dass Foucault in der *Hermeneutik des Subjekts* dem cartesianischen Subjekt die Notwendigkeit einer wie auch immer gearteten Transformation oder Modifikation seiner selbst zur Eröffnung des Wahrheitszugangs tendenziell abspricht, findet sich auch in den Vorlesungen eine Stelle, in der Descartes ausdrücklich ein positives Bewusstsein von dem oben beschriebenen antiken Verständnis der Meditation nachgesagt wird.

Halten Sie sich bitte genau vor Augen, daß diese Idee der Meditation, nicht als Spiel des Subjekts mit seinem Denken, sondern als Spiel des Denkens am Subjekt verstanden, im Grunde genau das ist, was Descartes noch in den *Meditationen* machte, und das ist auch der Sinn, den er der ‚Meditation‘ beilegte. [...] Es handelt sich nicht um ein Spiel des Subjekts mit seinem Denken. Descartes denkt nicht an alles das, was in der Welt angezweifelt werden könnte. Er denkt auch nicht an das, was unbezweifelbar sein könnte. Das wäre gewissermaßen die gewöhnliche skeptische Übung. Descartes versetzt sich in das Subjekt, das an allem zweifelt, ohne sich übrigens zu fragen, was alles zweifelhaft sein oder in Zweifel gezogen werden könnte. Und er versetzt sich in die Lage dessen, der sich auf die Suche nach allem Unbezweifelbaren macht. Es ist in keinem Fall eine auf das Denken und dessen Inhalt bezogene Übung. Es ist eine Übung, mittels deren das Subjekt sich durch das Denken in eine bestimmte Lage versetzt. Eine Verschiebung des Subjekts im Verhältnis zu dem, was es, durch das Denken bewirkt, ist.³⁵⁷

um in meinen Handlungen klar zu sehen, und mich in diesem Leben mit Sicherheit zu bewegen.“ Vgl. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 23.

³⁵⁵ Vgl. FOUCAULT, *Die Hermeneutik des Subjekts*, 434: „Es geht darum, aus der gelernten, dem Gedächtnis einverleibten und schrittweise in Anwendung gebrachten Wahrheit ein Quasi-Subjekt zu machen, das souverän in uns herrscht.“

³⁵⁶ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 435. Vgl. auch HADOT, *Philosophie als Lebensform*, 18ff.

³⁵⁷ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 436f.

Diese Textstelle aus der *Hermeneutik des Subjekts* weist tatsächlich eine bemerkenswerte Nähe zu Foucaults Deutung der *Meditationen* in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* auf, in der sich gerade zeigt, wie sich das Subjekt in der Übung in die Lage des Träumenden versetzt, und sich erst durch diesen Vorgang, durch diese „Verschiebung“, die im Syllogismus erreichte Wahrheit aneignen und seine Meditation weiterführen kann. Dessen ungeachtet wird man aber zu dem Urteil gelangen müssen, dass Foucault in der *Hermeneutik des Subjekts* gemeinhin zu schildern geneigt ist, „mit welchem Wahrheitsregime Descartes Schluß gemacht“ haben soll. „Es ist dasjenige, für das Foucault die Begriffe *Spiritualität* oder *Askese* einsetzt“, und in dem „die Wahrheitsfähigkeit *schwierig* [ist]“, wie Walter Seitter sagt.³⁵⁸

³⁵⁸ SEITTER, *Politik der Wahrheit*, 166. Es ist hier naheliegend, auf eine berühmte Stelle in Descartes' Erwiderung auf die zweiten Einwände zu verweisen, die dieser Deutung zuwiderläuft, indem sie, wie ich meine, genau jene Schwierigkeit der Wahrheitsfähigkeit impliziert. In ihr ist davon die Rede, dass für das Vorgehen in der Metaphysik die Geometrie, in der aus allgemein zugestandenen Grundlagen Sätze abgeleitet und bewiesen werden, ein unangemessenes Vorbild sei. Anders als in der Geometrie nämlich stünden in der Metaphysik die Grundlagen nicht schon fest. Von hier aus rechtfertigt Descartes sodann seine Entscheidung, *Meditationen* verfasst zu haben. Vgl. DESCARTES, René, *Erwiderung auf die zweiten Einwände*, in: DERS., *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2009, 139–167, hier: 165f.: „Bei den metaphysischen Dingen [...] macht nichts so große Mühe, wie die ersten Grundbegriffe klar und deutlich zu erfassen. Auch wenn sie nämlich von ihrer Natur her nicht weniger bekannt oder sogar bekannter sind als die, die von den Geometrikern betrachtet werden, werden sie nur von ganz aufmerksamen und meditierenden Leuten, die ihren Geist soweit es irgend geht von den körperlichen Dingen fernhalten, vollkommen erkannt, weil sie den vielen Vorurteilen der Sinne widersprechen, an die wir von Jugend an gewöhnt sind. Wenn sie jedoch einzeln hingestellt werden, können sie von Leuten, die es darauf anlegen, zu widersprechen, leicht bestritten werden. Dies ist der Grund gewesen, weshalb ich lieber *Meditationen* geschrieben habe als *Disputationen*, wie die Philosophen, oder *Theoremata* und *Problemata*, wie die Geometriker: nämlich um dadurch zu bezeugen, daß ich allein mit denjenigen etwas zu tun haben will, die sich nicht verweigern werden, mit mir die Sache aufmerksam zu betrachten und über sie zu meditieren. Denn schon allein dadurch, daß sich jemand anschickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er sich weniger geeignet, sie zu erfassen, weil er sich ja selbst davon fernhält, die Gründe zu betrachten, die ihn von ihr überzeugen, um statt dessen andere herauszufinden, die gegen sie sprechen.“ Zu dieser Stelle und für eine Problematisierung des Begriffs der Methode bei Descartes vgl. auch RÖD, Wolfgang, *Die Methode der Cartesianischen Metaphysik*, in: NIEBEL; HORN; SCHNÄDELBACH (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, 61–76, hier: 66ff. Auf die zitierte Passage in Descartes' *Erwiderung auf die zweiten Einwände* hat auch schon Étienne Gilson im Zusammenhang mit der Frage nach dem Grund für die Wahl der Diskursform der *Meditation* bei Descartes hingewiesen. Vgl. GILSON, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, 186f.

3.4.6. Exkurs: Die *paraskeue*, die ignatianischen *Exerzitien* und die cartesianischen *Meditationen*

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?³⁵⁹

Indem Foucault die *Meditationen* Descartes' auch als eine Übung beschreibt, deren Vollzug die eigenverantwortliche Bekundung und damit zugleich Subjektivierung wahrer Propositionen ermöglichen soll, spricht er ihnen eine Funktion zu, die sich mit jener berührt, die in der Einleitung von *Der Gebrauch der Lüste* als „etho-poetisch“ bezeichnet wird. In ihr schreibt Foucault, dass der Bereich seiner Analyse „von Texten konstituiert [wird]“. Es sind „praktische“ Texte, die selbst Objekt von ‚Praktik‘ sind, sofern sie geschrieben wurden, um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden“. Letztlich sollten sie „das Rüstzeug des täglichen Verhaltens bilden“. Sie waren „als Operatoren gedacht, die es den Individuen erlauben sollten, sich über ihr eigenes Verhalten zu befragen, darüber zu wachen, es zu formen und sich selber als ethisches Subjekt zu gestalten“.³⁶⁰ Durch den Gebrauch dieser Texte vermochte das Subjekt auf sich einzuwirken und „Wahrheit in Ethos“ zu transformieren.³⁶¹

In der *Hermeneutik des Subjekts* erläutert Foucault diesen Sachverhalt am Begriff der *paraskeue*, der Zurüstung, die „man eine zugleich offene und zielgerichtete Vorbereitung des Individuums auf die Ereignisse des Lebens nennen [könnte]“.“³⁶² In diesem Sinne könne dann „die *askesis* definiert werden als die Gesamtheit, die geregelte und berechnete Abfolge der Verfahren, mittels deren das Individuum diese *paraskeue* ausbilden, endgültig fixieren, periodisch aktivieren und, falls nötig, verstärken kann.“³⁶³

³⁵⁹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 391.

³⁶⁰ FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 1165.

³⁶¹ FOUCAULT, *Über sich selbst schreiben*, 506. Vgl. auch HADOT, *Überlegungen zum Begriff der ‚Selbstkultur‘*, 223f.

³⁶² FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 393. Zum bei einigen antiken Autoren wie etwa Demetrius üblichen Vergleich der *paraskeue* mit der Ringkunst vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 394f.: „Es geht darum [...], stärker zu sein oder doch nicht schwächer zu sein als das, was einem begegnen kann. Das Trainieren des guten Ringers besteht im Einüben einiger grundlegender Bewegungen, die allgemein und effizient genug sind, daß sie sich allen Umständen anpassen lassen und daß wir über sie [...] im gegebenen Augenblick verfügen können. Im Erlernen einiger unabdingbarer grundlegender Bewegungen, die jedem möglichen Umstand angepaßt sind, besteht das richtige Trainieren, die richtige Askese. Und die *paraskeue* ist nichts anderes als das Ensemble der Bewegungen, die notwendig und hinreichend sind, [damit] wir stets stärker sind als alles, was uns im Laufe unseres Lebens begegnen kann.“

³⁶³ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 401.

Foucault spricht damit ein wesentliches Merkmal des hellenistischen Modells der Selbstregierung an, das im Unterschied zum platonischen nicht auf Selbstüberschreitung, und im Gegensatz zum christlichen nicht auf Selbstverzicht abzielt.³⁶⁴ Die Selbsttechniken in der späthellenistisch-römischen Epoche der Selbstsorge dienen vielmehr ausdrücklich dazu, das Subjekt zu stärken, indem sie es mit etwas ausstatten. Inhaltlich besteht die *paraskeue* in der Ausstattung seiner selbst mit *logoi*, worunter Foucault „materiell existierende Aussagen“ versteht, die man sich durch Wiederholung ins Gedächtnis einprägen und sogar inkorporieren muss, um sie *procheiron*, also im Leben stets griffbereit zu haben.³⁶⁵

Es sind Sätze, die, wie das Wort *logos* besagt, vernunftbegründet sind. Vernunftbegründet – das heißt, sie sind sowohl vernünftig als auch wahr und stellen annehmbare Verhaltensgrundsätze dar. [...] Sie sind Handlungen induzierende Schemata, die, sobald sie einmal vorhanden sind – im Kopf, im Denken, im Herzen von jemandem –, aufgrund ihrer induzierenden Kraft dazu führen, daß derjenige, der sie besitzt, wie aus eigenem Antrieb handelt: als ob diese *logoi*, die allmählich mit seiner eigenen Vernunft, seiner Freiheit und seinem Willen verschmelzen, selbst sprächen, für ihn sprächen; sie sagen nicht nur, was einer zu tun hat, sondern sie tun entsprechend der zwingenden Vernunft, was zu tun ist. Diese materiellen Elemente des vernünftigen *logos* werden dem Subjekt als Handlungsmatrizes eingeschrieben. Das ist die *paraskeue*.³⁶⁶

Das Subjekt vermag sich die vernunftbegründeten Sätze etwa durch Techniken des Lesens, des Aussprechens, des Zuhörens oder des Schreibens anzueignen, die nach Foucault mit der Meditation assoziiert sind, „also mit jener auf sich selbst gerichteten Übung des Denkens, das reaktiviert, was es weiß“, wobei es sich hierbei um „einen Grundsatz, eine

³⁶⁴ Vgl. FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 265ff.

³⁶⁵ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 396.

³⁶⁶ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 397. Vgl. auch HEIDENREICH, Vorlesungen zur Ethik, 162: „Zur *paraskeue* gehören folglich all jene philosophischen Einsichten, die der Aufrichtung des Subjekts dienen und die sich dieses daher [...] zu eigen machen soll“. Dass vernunftbegründete Sätze als solche bezeichnet werden, die nicht nur vernünftig und wahr sind, sondern auch akzeptable Verhaltensgrundsätze darstellen, lässt wieder an Foucaults Deutung der *Meditationen* in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* denken. Darin konnte das meditierende Subjekt trotz der rationalen Unantastbarkeit einer auf einem Syllogismus basierenden Überlegung den allgemeinen Zweifel nicht vollziehen. Trotz der Vernünftigkeit dieser Überlegung konnte es sich nicht ihr gemäß verhalten und den Zweifel auch auf wirklich alle Einsichten sinnlichen Ursprungs ausweiten. Dieser Schritt wäre für das Subjekt gerade nicht vernunftbegründet gewesen. Vgl. FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 318ff.

Regel oder ein Beispiel“ handeln kann, das vergegenwärtigt und worüber reflektiert wird, um so auf die „Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit“ vorbereitet zu sein.³⁶⁷

Wie Pierre Hadot unter Verweis auf Paul Rabbows Buch *Seelenführung* anmerkt, lassen sich auch die *Exerzitien* des Ordensgründers Ignatius von Loyola aus den antiken Meditationsübungen herleiten, in denen es letztlich, wie sich gezeigt hat, darum geht, „zu sich selbst zu gelangen“, ein erfülltes Selbstverhältnis auszubilden, „und zwar vermittelt über jenes wesentliche Moment, das [...] in der Subjektivierung einer wahren Rede in einer von sich selbst durchgeführten und sich selbst zum Gegenstand habenden Praxis und Übung besteht.“³⁶⁸

Tatsächlich sollen auch die ignatianischen *Exerzitien* dazu anleiten, „sein Leben zu ordnen“, wie es gleich zu ihrem Beginn heißt.³⁶⁹ Ähnlich den Texten, die Foucault sich in der Einleitung von *Der Gebrauch der Lüste* als Gegenstandsbereich seiner Untersuchungen vornahm, sollen auch sie ein „Objekt von ‚Praktik‘“ sein. Die *Exerzitien* des Ignatius können meines Erachtens sogar als Verbindungsglied zwischen den Meditationsübungen der Antike und den cartesianischen *Meditationen* betrachtet werden.³⁷⁰ So lässt der Vergleich von Descartes’ *Meditationen* und Ignatius’ *Exerzitien* markante textuelle Überschneidungen hervortreten. Walter John Stohrer etwa nennt fünf Gemeinsamkeiten beider Werke:

The analogous themes [...] are concentrated in the interrelated areas of preliminary philosophical attitude and subsequent reflective method. Five identifiable issues of mutual concern seem to emerge, and can be expressed as follows: the strategy of solitude, active indifference, the role of self-activity, the discipline of concentration, and continuity of thought and repetition.³⁷¹

³⁶⁷ FOUCAULT, Über sich selbst schreiben, 506.

³⁶⁸ FOUCAULT, Hermeneutik des Subjekts, 406. Vgl. HADOT, Philosophie als Lebensform, 48; RABOW, Paul, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954, 55–90.

³⁶⁹ IGNATIUS VON LOYOLA, Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Freiburg ¹²1999, 17.

³⁷⁰ So etwa verweist Enrique Dussel auf die ignatianischen *Exerzitien* als Anknüpfungspunkt für die diskursive Form der Meditation bei Descartes. Dieser war Schüler des Jesuitenkollegs von La Flèche. Vgl. DUSSEL, Enrique, Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Aus dem Spanischen von Christoph Dittrich, Wien 2013, 29–33; Genauer zu Descartes’ Ausbildung im Kolleg vgl. GILSON, Étienne, Theology and the Cartesian Doctrine of Freedom. Translation by James Colbert, South Bend, Indiana 2019, 7–27.

³⁷¹ STOHRER, Walter John, Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited, in: Journal of the History of Philosophy 17 (1979), No. 1, 11–27, hier: 16. Zu einem wahrscheinlichen Einfluss der *Exerzitien* auf das Denken Descartes’ vgl. auch BOCKEN, Inigo, The Idea of Reform in the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola, in: SCHELKSHORN, Hans; WESTERINK, Herman (Hg.), Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, Göttingen 2017, 135–152, hier: 149f.; VENDLER, Zeno, Descartes’ Exercises, in: Canadian Journal of Philosophy 19 (1989), No. 2, 193–224. Zurückhaltender in Bezug auf

Zusätzlich zu diesen Entsprechungen sind Ignatius und Descartes gleichermaßen davon überzeugt, dass die Dauer einer Übung oder Meditation für ihren Erfolg und Ertrag wesentlich ist. So ist es für die ignatianischen *Exerzitien* entscheidend, dass ein persönlicher Prozess in Gang gesetzt wird, der für eine religiöse Erfahrung und Entscheidung mehrere Wochen in Anspruch nimmt.³⁷² Und auch Descartes weiß, wie Hadot schreibt, „daß es einer langen ‚Meditation‘ bedarf, um das so erworbene neue Bewußtsein seiner selbst in das Gedächtnis eindringen zu lassen.“³⁷³

Ich meine, dass man die Bedeutung sowohl der ignatianischen *Exerzitien* als auch der cartesianischen *Meditationen* nicht missversteht, wenn man beide Werke vor dem Hintergrund des hellenistischen Modells der Selbstregierung deutet und ihr Ziel in der „Herstellung eines erfüllten und unabhängigen Selbstbezugs“ durch die „Erlangung einer *paraskue*“ sieht, wodurch letztlich gewährleistet werden soll, „daß Wahr-Sprechen – ans Subjekt gerichtetes Wahr-Sprechen, vom Subjekt auch an sich selbst gerichtetes Wahr-Sprechen – zu einer Seinsweise des Subjekts wird.“³⁷⁴ Als „Operatoren“ wollen sie der

diesen Einfluss sind HERMANS, Michel; KLEIN, Michel, *Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués*, in: *Archives de Philosophie* 59 (1996), 427–440.

³⁷² Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Die Exerzitien*, 8: „Wenn auch für die folgenden Übungen vier Wochen angesetzt werden, [...] ist das doch nicht so zu verstehen, daß jede Woche notwendig sieben oder acht Tage umfassen muß. Denn da es vorkommt, daß in der ersten Woche manche zögernder sind im Finden dessen, was sie suchen [...]; wie ferner die einen eifriger sind als die andern und mehr von verschiedenen Geistern umherbewegt und geprüft, ist es erfordert, die Woche das eine Mal abzukürzen, das andere Mal zu verlängern. Und so werde es auch in den andern folgenden Wochen gehalten, indem man alles gemäß der jeweiligen Lage einzurichten sucht. Doch sollen die Übungen in ungefähr dreißig Tagen zum Abschluß gebracht werden.“

³⁷³ HADOT, *Wege zur Weisheit*, 303. Vgl. hierzu DESCARTES, *Erwiderung auf die zweiten Einwände*, 141: „Auch wünschte ich, die Leser würden nicht nur die kurze Zeit, die für die Lektüre der Meditationen erforderlich ist, dafür aufwenden, das zu betrachten, was in ihnen abgehandelt wird, bevor sie zu dem Übrigen übergehen, sondern einige Monate oder zumindest Wochen damit zubringen; denn so könnten sie aus ihnen zweifelsohne den weitaus größten Gewinn ziehen. Außerdem hatten wir von dem, was sich auf den Geist bezieht, vorher nur völlig verworrene Ideen, die mit den Ideen sinnlicher Dinge vermischt waren. [...] Es ist nämlich schon vorher von vielen behauptet worden, daß man den Geist den Sinnen entziehen muß, um metaphysische Dinge einzusehen; bislang aber hat, soweit ich weiß, noch niemand gezeigt, durch welches Verfahren man das bewerkstelligen könne. Der wahre und nach meinem Urteil einzige Weg, dies zu erreichen, ist in meiner zweiten Meditation enthalten; aber er ist sogeartet, daß es nicht ausreicht, ihn bloß einmal durchschaut zu haben, sondern er muß über eine längere Zeit betreten und wiederholt begangen werden, damit die Gewohnheit des gesamten Lebens, die intellektuellen Dinge mit den körperlichen zu vermengen, durch die entgegengesetzte Gewohnheit zumindest einiger weniger Tage, sie zu unterscheiden, beseitigt wird.“

³⁷⁴ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 401.

Stärkung eines in gewisser Hinsicht schwachen Subjekts dienen, wofür ich abschließend zwei Textstellen aus den *Meditationen* anführen möchte.³⁷⁵

Ich bin wie ein Gefangener, der im Traum eine Freiheit lebt, die freilich bloß vorgestellt ist, und der, wenn er später den Verdacht zu hegen beginnt, daß er schläft, der schmeichlerischen Illusionen wegen die Augen geschlossen hält; ebenso kehre ich von selbst wieder zu den alten Meinungen zurück, und scheue mich, aufgeweckt zu werden, damit nicht auf eine solche behagliche Ruhe ein beschwerlicher Wachzustand folge, der bis auf weiteres alles andere als im Licht, sondern inmitten der unentwirrbaren Schatten der aufgerührten Schwierigkeiten zugebracht werden muß.³⁷⁶

Denn obwohl ich die Unzulänglichkeit in mir erfahre, mich nicht unausgesetzt auf ein und dieselbe Erkenntnis konzentrieren zu können, so kann ich doch durch aufmerksame und oft wiederholte Meditation bewirken, daß ich mich dessen erinnere, sobald es erforderlich [sic] ist, und kann auf diese Weise so etwas wie eine Gesinnung erwerben, mich nicht zu irren.³⁷⁷

3.5. Rückblick und Zusammenfassung

In *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* hat Foucault das Ungenügen von Derridas Behandlung der *Meditationen* festgestellt. In dieser nämlich habe er die dem Text eigenen diskursiven Differenzen, die sich durch die beiden Diskursformen der Übung und des Beweises notwendig ergeben, ausgestrichen, damit aber zugleich, wie Foucault sagt, die „cartesische Ausschließung“ fortgesetzt.³⁷⁸ Demgegenüber beharrt Foucault darauf, dass das meditierende Subjekt in seine Diskurse impliziert ist, was einerseits Brüche in der reinen Beweisführung zur Folge haben kann, die dann auch nicht durch die willkürliche Imagination einer fremden Stimme erklärt werden müssen, andererseits aber auch, dass sich das Subjekt von den Diskursen selbst verändern lässt. Foucaults Kritik an Derrida gipfelt schließlich in dem Vorwurf, dass diesem in seiner Deutung der *Meditationen* ein neutrales und gleichsam göttliches Subjekt vorschwebt, das durch den Beweis nicht affiziert wird, und dass er sich damit als Repräsentant jener klassischen Interpretation der

³⁷⁵ Diese Funktion betont auch Amélie Oksenberg Rorty in einem Beitrag zur Bedeutung von „Meditation“ bei Descartes. Vgl. RORTY, Amélie Oksenberg, *The Structure of Descartes' Meditations*, in: RORTY (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, 1–20.

³⁷⁶ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 43f.

³⁷⁷ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 125.

³⁷⁸ FOUCAULT, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 325.

Meditationen erweist, in deren Gefolge die der Passage über den Traum und den Wahnsinn inhärente Überschneidung von beweisführendem und asketischem Strang ausgelöscht wird.

Im dritten Kapitel habe ich aufzuzeigen versucht, dass sich die Implikationen dieses asketischen Strangs, den Foucault in seiner eigenen Analyse von Descartes' erster Meditation freilegt, mit jenen der Geistigkeit und der Selbstsorge als ihres allgemeinsten Ausdrucks auffallend überkreuzen. Doch hat sich im zweiten Kapitel über die Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* gezeigt, dass Foucault den *Meditationen* auch eine davon abweichende Deutung zuteilwerden lassen kann. Hier nämlich dienen sie Foucault als Referenz, um an ihnen darzulegen, dass gerade Descartes es war, der den im antiken Denken zentralen Grundsatz der Sorge um sich disqualifiziert, und damit zugleich entscheidend dazu beigetragen hat, dass sich die Antwort auf die Frage der Philosophie, welche die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit ist, gewandelt hat. In der *Hermeneutik des Subjekts* hat sich bei Descartes die Frage nach dem Wahrheitszugang von einer notwendigen geistigen Praxis des Subjekts getrennt. Im späten Interview *Zur Genealogie der Ethik* sagt Foucault in noch augenfälligerem Kontrast zu seiner früheren Deutung der *Meditationen*, dass mit Descartes der direkte Beweis für den Zugang zur Wahrheit hinreichend sei.

Was Foucaults Beziehung zu Descartes anbelangt, so meine ich, dass sich seine Deutung der *Meditationen* in den 1980er Jahren genau jener klassischen Interpretation von Descartes' Schrift zuordnen lässt, deren Mangelhaftigkeit er in seiner Auseinandersetzung mit Derrida 1972 betonte. Denn in den 1980er Jahren wird ein asketischer Strang, auf den in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* bereits der Titel *Meditationes* hinweist und der seinerseits auf eine geistige Struktur des meditierenden Subjekts verweist, einer deutlichen Tendenz nach übergangen. Um es zugespitzt zu formulieren: Foucault wird tendenziell selbst zu einem Repräsentanten jenes Systems, als dessen scharfer Kritiker er in den frühen 1970er Jahren auftrat, weil es gerade die asketischen Momente im Text auslösche.

Nun dürfte vornehmlich aus dem letzten Exkurs hervorgehen, dass mir Foucaults Interpretation der *Meditationen* in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* Descartes' Schrift angemessener zu sein scheint als seine spätere Deutung, nach der sich bei Descartes ein neutrales Subjekt durch Erkenntnis allein Zugang zur Wahrheit verschaffen könne und dafür also nicht mehr wie im antiken Denken auf eine geistige Praxis, auf eine Arbeit

an sich selbst, sondern nur noch auf rein methodische Regeln angewiesen sei. Ich bin nicht der Ansicht, dass man die *Meditationen* heranziehen könne, um an ihnen paradigmatisch den Übergang von einem ethischen zu einem epistemischen Subjekt zu demonstrieren. Vielmehr finde ich, dass sich gerade in dieser Schrift ein Subjektivierungsprozess ausdrückt, der dem meditierenden Subjekt eine Prozesshaftigkeit zuerkennen lässt, die davon zeugt, dass es, wie Pierre Macherey über das ethische Subjekt bei Foucault sagt, „nicht schon zu Beginn als solches fertig gegeben [ist]; es ist das Ergebnis eines Transformationsverfahrens, durch das es konstituiert wird.“³⁷⁹

Vor seinem Weg über die Antike in den 1980er Jahren, und vor der Verkündung eines mit Geistigkeitsanforderungen tendenziell abschließenden „cartesianischen Moments“, waren es schon die *Meditationen* Descartes', die Foucault mit der Möglichkeit der eigenverantwortlichen Selbstkonstitution in meditativen und damit geistigen Praktiken bekannt gemacht haben.

Aber es gehört gerade zur Wahrheit, daß man selbst als tätiges Subjekt dabei ist.³⁸⁰

Daher verlange ich zu Recht bei meinen Lesern eine besondere Aufmerksamkeit. [...] Ich halte es aber eben auch für gerechtfertigt, wenn ich die gegen die meinigen vorgebrachten Urteile derjenigen, die nicht mit mir meditieren wollten und an ihren vorgefaßten Meinungen festhalten werden, geradeheraus zurückweise und ihnen jeglichen Wert abspreche.³⁸¹

³⁷⁹ MACHEREY, Pierre, Foucault: Ethik und Subjektivität, in: SCHMID (Hg.), Denken und Existenz bei Michel Foucault, 181–196, hier: 182.

³⁸⁰ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: HORKHEIMER, Max, Gesammelte Schriften. Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, 11–290, hier: 276.

³⁸¹ DESCARTES, Erwiderung auf die zweiten Einwände, 167.

Literaturverzeichnis

ALAND, Barbara, Die Gnosis, Stuttgart 2014.

ALTWEGG, Jürg; SCHMIDT, Aurel, Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts, München 1987.

APPEL, Kurt (Hg.), Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus, Freiburg im Breisgau 2015.

BERNAUER, James W.; MAHON, Michael, Foucaults Ethik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), 593–608.

BINSWANGER, Ludwig, Traum und Existenz. Einleitung von Michel Foucault, Bern/Berlin 1992.

BOYNE, Roy, Foucault and Derrida. The other side of reason, London 1990.

BRIELER, Ulrich, Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Köln/Weimar/Wien 1998.

COTTINGHAM, John (Ed.), The Cambridge Companion to Descartes, Cambridge 1992.

DELEUZE, Gilles, Foucault, Frankfurt am Main 1987.

DENKER, Alfred; HEINZ, Marion; SALLIS, John; VEDDER, Ben; ZABOROWSKI, Holger (Hg.), Heidegger und Nietzsche. Heidegger-Jahrbuch 2, Freiburg im Breisgau u.a. 2005.

DERRIDA, Jacques, Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976.

DESCARTES, René, Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch, Hamburg 2005.

DESCARTES, René, Discours de la Méthode. Bericht über die Methode. Französisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Holger Ostwald, Stuttgart 2001.

DESCARTES, René, Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2009.

DESCARTES, René, Meditationen über die Erste Philosophie. Herausgegeben von Andreas Kemmerling, Berlin 2009.

DESCARTES, René, Meditationes de prima philosophia. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2008.

DESCARTES, René, Regulae ad directionem ingenii/Cogitationes privatae. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2011.

DETEL, Wolfgang, Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen. Mit einem neuen Vorwort, Frankfurt am Main 1998.

- DEVOS, Rob, The Return of the Subject in Michel Foucault, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 255–280.
- DEWS, Peter, The Return of the Subject in Late Foucault, in: *Radical Philosophy* 51 (1989), 37–41.
- DODDS, Eric Robertson, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff*, Frankfurt am Main 1987.
- DUSSEL, Enrique, *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Aus dem Spanischen von Christoph Dittrich*, Wien 2013.
- EDER, Franz X. (Hg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006.
- EPIKTET; TELES; MUSONIUS, *Wege zum Glück. Auf der Grundlage der Übertragung von Wilhelm Capelle neu übersetzt und mit Einführungen und Erläuterungen versehen von Rainer Nickel*, München 1991.
- ERDMANN, Eva; FORST, Rainer; HONNETH, Axel (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main/New York 1990.
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen*, Frankfurt am Main ²1991.
- EWALD, François; WALDENFELS, Bernhard (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt am Main 1991.
- FABER, Richard; ZIEGE, Eva-Maria (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften*, Würzburg 2008.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987.
- FINK-EITEL, Hinrich, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg ³1997.
- FOUCAULT, Michel, *Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen*, in: DERS., *Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar*, Frankfurt am Main ⁴2016, 471–699.
- FOUCAULT, Michel, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar. Übersetzt von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba*, Frankfurt am Main ⁶2017.

FOUCAULT, Michel, Der Gebrauch der Lüste. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, in: DERS., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main ⁴2016, 1153–1370.

FOUCAULT, Michel, Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori. Übersetzt von Horst Brühmann. Mit einem Vorwort von Wilhelm Schmid. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 1996.

FOUCAULT, Michel, Der Wille zum Wissen. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, in: DERS., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main ⁴2016, 1023–1151.

FOUCAULT, Michel, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt am Main 1988.

FOUCAULT, Michel, Die Geständnisse des Fleisches. Herausgegeben von Frédéric Gros. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger, Frankfurt am Main ²2019.

FOUCAULT, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, in: DERS., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main ⁴2016, 7–469.

FOUCAULT, Michel, Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main ¹²2012.

FOUCAULT, Michel, Die Sorge um sich. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, in: DERS., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main ⁴2016, 1371–1582.

FOUCAULT, Michel, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien. Herausgegeben von Joseph Pearson. Aus dem Englischen übersetzt von Mira Köller, Berlin 1996.

FOUCAULT, Michel, Einführung in Kants *Anthropologie*. Aus dem Französischen von Ute Frietsch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Berlin 2010.

FOUCAULT, Michel, Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Herausgegeben von Helmut Becker, Lothar Wolfstetter, Alfred Gomez-Muller, Raúl Fornet-Betancourt. Eingeleitet von Helmut Becker und Lothar Wolfstetter. Übersetzt von Helmut Becker zusammen mit Lothar Wolfstetter, Frankfurt am Main ²1993.

FOUCAULT, Michel, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/1982). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main, ³2016.

FOUCAULT, Michel; MARTIN, Rux; MARTIN, Luther H.; PADEN, William E.; ROTHWELL, Kenneth S.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H., Technologien des Selbst. Herausgegeben von Luther H. Martin, Huck Gutman und Patrick H. Hutton. Aus dem Amerikanischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1993.

FOUCAULT, Michel, Raymond Roussel, Frankfurt am Main 1989.

FOUCAULT, Michel, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I (1954–1969). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt am Main 2001.

FOUCAULT, Michel, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II (1970–1975). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2002.

FOUCAULT, Michel, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III (1976–1979). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2003.

FOUCAULT, Michel, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV (1980–1988). Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Horst Brühmann, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2005.

FOUCAULT, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von Walter Seitter, in: DERS., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main ⁴2016, 701–1019.

FOUCAULT, Michel, Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter, Berlin 1984.

FOUCAULT, Michel, Von der Subversion des Wissens. Aus dem Französischen von Walter Seitter, München 1974.

FOUCAULT, Michel, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main ¹⁰1993.

FRANK, Manfred, Das Subjekt kommt zurück. Michel Foucaults Vorlesungen von 1982 aus dem Nachlass werfen einen letzten Blick in die antike „Seelenambulanz“, in: Die Zeit 08.07.2004 (Nr. 29).

FRANK, Manfred; RAULET, Gérard; VAN REIJEN, Willem (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt am Main 1988.

GEHRING, Petra, Foucault – Die Philosophie im Archiv, Frankfurt am Main 2004.

GILSON, Étienne, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1930.

GILSON, Étienne, Theology and the Cartesian Doctrine of Freedom. Translation by James Colbert, South Bend, Indiana 2019.

GUTTING, Gerry, Foucault's Genealogical Method, in: Midwest Studies in Philosophy 15/1 (1990), 327–343.

HABERMAS, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main ²1985.

HADOT, Pierre, Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit. Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Frankfurt am Main 2002.

HADOT, Pierre, Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie? Aus dem Französischen von Heiko Pollmeier, Frankfurt am Main 1999.

HALFWASSEN, Jens, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992.

HARRER, Sebastian, The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series *L'Herméneutique du Sujet*, in: Foucault Studies 2 (2005), 75–96.

HEIDEGGER, Martin, Holzwege, Frankfurt am Main ⁶1980.

HEIDEGGER, Martin, Nietzsche. Zweiter Band, Stuttgart ⁶1998.

HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006.

HEMMINGER, Andrea, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin/Wien 2004.

HERMANS, Michel; KLEIN, Michel, Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués, in: Archives de Philosophie 59 (1996), 427–440.

HEUBEL, Fabian, Das Dispositiv der Kreativität, Darmstadt 2000.

HONNETH, Axel; SAAR, Martin (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt am Main 2003.

HORKHEIMER, Max, Gesammelte Schriften. Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987.

HOY, David Couzens (Ed.), Foucault: A Critical Reader, Oxford 1986.

IGNATIUS VON LOYOLA, Die Exerziten. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Freiburg¹²1999.

KAMMLER, Clemens, Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks, Bonn 1986.

KAMMLER, Clemens; PARR, Rolf; SCHNEIDER, Ulrich Johannes (Hg.), Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Unter Mitarbeit von Elke Reinhardt-Becker, Stuttgart 2014.

KEITH, Ansell-Pearson, The significance of Michel Foucaults reading of Nietzsche. Power, the subject and political theory, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), 267–283.

KERSTING, Wolfgang; LANGBEHN, Claus (Hg.), Kritik der Lebenskunst, Frankfurt am Main 2007.

KLAWITTER, Arne, Die ‚fiebrnde Bibliothek‘. Foucaults Sprachontologie und seine diskursanalytische Konzeption moderner Literatur, Heidelberg 2003.

KLEINER, Marcus S. (Hg.), Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt am Main 2001.

KÖGLER, Hans-Herbert, Michel Foucault, Stuttgart²2004.

LEHN, Theres, Asketische Praxis. Die Bedeutung der Askese für das ethische Handeln und das menschliche Sein bei Aristoteles und Michel Foucault, München 2012.

LEVY, Neil, Foucault as Virtue Ethicist, in: Foucault Studies 1 (2004), 20–31.

NEHAMAS, Alexander, Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault. Aus dem Englischen von Michael Haupt, Hamburg 2000.

NIEBEL, Wilhelm Friedrich; HORN, Angelica; SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.), Descartes im Diskurs der Neuzeit, Frankfurt am Main 2000.

PARAS, Eric, Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge, New York 2006.

PERROT, Michelle, Lektionen der Finsternis. Michel Foucault und das Gefängnis, in: Comparativ 13 (2003), Heft 5/6, 50–66.

PLATON, Apologie des Sokrates. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1986.

PLATON, Sämtliche Werke. Band I. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hamburg³³2015.

PLOTIN, Ausgewählte Schriften. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau, Stuttgart 2011.

RABBOW, Paul, Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike, München 1954.

- RAFFNSØE, Sverre; GUDMAND-HØYER, Marius; THANING, Morten S., Foucault. Studienhandbuch, München 2011.
- RICKEN, Norbert; RIEGER-LADICH, Markus (Hg.), Michel Foucault: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden 2004.
- RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.), Essays on Descartes' *Meditations*, Berkley/Los Angeles/London 1986.
- RUFFING, Reiner, Michel Foucault, Paderborn ²2010.
- RUHSTORFER, Karlheinz, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004.
- RUOFF, Michael, Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge, München ⁴2018.
- SARASIN, Philipp, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg ⁵2012.
- SARTRE, Jean-Paul, Sartre répond, in: La Quinzaine littéraire 14 (1966), 4–5.
- SCHÄFER, Thomas, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt am Main 1995.
- SHELKSHORN, Hans; WESTERINK, Herman (Hg.), Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, Göttingen 2017.
- SCHMID, Wilhelm, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt am Main 2000.
- SCHMID, Wilhelm (Hg.), Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt am Main 1991.
- SCHMID, Wilhelm, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt am Main 1990.
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes, Michel Foucault, Darmstadt 2004.
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes, Foucault und die Aufklärung, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 23 (1999), Heft 1, 13–25.
- SENECA, Von der Gelassenheit. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Zimmermann, München 2010.
- SHUSTERMAN, Richard, Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault, in: The Monist 83 (2000), No. 4, 530–551.
- STOHRER, Walter John, Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited, in: Journal of the History of Philosophy 17 (1979), No. 1, 11–27.
- VENDLER, Zeno, Descartes' Exercises, in: Canadian Journal of Philosophy 19 (1989), No. 2, 193–224.

WALDENFELS, Bernhard, Kraftproben des Foucaultschen Denkens, in: Philosophische Rundschau 50 (2003), 1–26.

ZICHY, Michael; SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, Innsbruck 2005.

Anhang

Abstract

Im Jahr 1982 hielt Michel Foucault Vorlesungen am Collège de France unter dem Titel *Hermeneutik des Subjekts*. Thematisch schließen sie an die beiden Monographien *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* an, denn auch sie behandeln antike Techniken der Selbsterziehung und -bildung. Im Unterschied zu letzteren allerdings beschränken sich die Vorlesungen nicht auf den Bereich der Sexualität. In ihnen wird das Thema der Selbsttechniken in allgemeinerer Gestalt untersucht. Foucault interpretiert Texte der griechischen und römischen Antike und entnimmt ihnen, dass das Subjekt nur über eine Arbeit an sich selbst Zugang zur Wahrheit und zu einer bestimmten Seinsweise erlangen kann. Erkenntnisakte allein seien dafür nicht ausreichend. Erst mit René Descartes sei die Selbstpraxis vollends zugunsten der Selbsterkenntnis vernachlässigt worden, wie Foucault an den *Meditationen* darzulegen versucht. In einem Text aus den frühen 1970er Jahren mit dem Titel *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, der die Antwort auf eine Kritik Jacques Derridas an seinem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* enthält, wird den *Meditationen* allerdings eine andere Interpretation zuteil. Foucault unterstellt dem meditierenden Subjekt in Descartes' Werk, es konstituiere sich im Zuge meditativer Praktiken selbst. In dieser Lesart weist Foucault einen asketischen Strang im Text auf, der notwendiger Bestandteil des Subjektivierungsprozesses sei, welcher sich in den *Meditationen* ausdrücke. Damit hält Foucault schon vor den 1980er Jahren und der sogenannten ethischen Phase seines Denkens eine Form von Subjektivität für möglich, in der sich das Subjekt durch eine geistige Praxis entscheidend selbst konstituiert und sich nicht einfachhin als Effekt heteronomer Praktiken erweist.