Studien der Moraltheologie
Abteilung Beihefte

Band 6

Markus Pfannkuchen

Archäologie der Moral

Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik

LIT

Dn 29.80

Markus Pfannkuchen

Archäologie der Moral

Studien der Moraltheologie

Abteilung Beihefte

herausgegeben von

Prof. DDr. Antonio Autiero (Münster)

und

Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt)

Band 6

LIT

Markus Pfannkuchen

Archäologie der Moral

Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik

LIT

TH 386

Institut für Grenzgebiete der Wissenschaft
IMAGO MUNDI
Templstraße 24, A-6020 Innsbruck
www.imagomundi.biz

2022,45
(B 8267)

Meinen Eltern
in Dankbarkeit

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Pfannkuchen, Markus
Archäologie der Moral : Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik / Markus Pfannkuchen. – Münster : LIT, 2000
(Studien der Moraltheologie - Abteilung Beihefte ; 6.)
ISBN 3-8258-4811-6

NE: GT

© LIT VERLAG Münster – Hamburg – London
Grevener Str. 179 48159 Münster Tel. 0251–23 50 91 Fax 0251–23 19 72

VORWORT

Die vorliegende Arbeit widmet sich einem Philosophen, dessen Schriften im theologischen Kontext noch keine sehr verbreitete Rezeption gefunden haben. Die theologische Beschäftigung mit Michel Foucault steht erst an ihrem Beginn. Dies mag vielfältige Gründe haben. Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der sogenannten „Postmoderne" hat im Rahmen der Theologie mit einiger Zurückhaltung seit Beginn der 90er Jahre eingesetzt. Es fanden hierbei in besonderem Maße die Autoren Berücksichtigung, deren Arbeiten explizit an die jüdisch-christliche Tradition anschlossen; verwiesen sei hier vor allem auf den jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas.

Die Arbeiten Foucaults schließen weder direkt an diese Tradition an noch bieten sie die Möglichkeit einfacher und geradliniger Übergänge – sie verwehren sich gleichsam einer verallgemeinernden Vereinnahmung, da es sich bei ihnen nahezu ausschließlich um historische Fallstudien handelt. Die in ihnen thematisierten Gegenstände lassen auch keinen unmittelbaren Bezug zur Theologie erkennen. – Und doch geht von diesen Arbeiten eine eigentümliche Anziehungskraft aus. Ihr Versuch, gegenwärtiges Denken und Selbstverständnis von seiner Rückseite her zu betrachten, eröffnet eine neue Perspektive, die ein allzu selbstgewißes Denken unterläuft. Dieser durch Foucault vertretene Denkstil soll in dieser Arbeit als eine Herausforderung theologischen Denkens interpretiert werden, näherhin der theologischen Ethik.

Wie bereits oben erwähnt, ist die theologische Rezeption der Arbeiten Foucaults in ihren Anfängen begriffen. Im deutschsprachigen Raum sind gleichwohl im Jahr 1999 zwei Monographien erschienen, die sich Foucault widmen: Zum einen aus pastoralttheologischer Perspektive von Hermann Steinkamp „Die sanfte Macht der Hirten" und eine fundamentaltheologische Arbeit von Johannes Hoff „Spiritualität und Sprachverlust"[1]. Die hier ausgeführten Überlegungen zu Foucault sind unabhängig von den beiden angeführten Darlegungen entstanden und zielen auf einen Dialog im Bereich der theologischen Ethik. Insofern ist darauf aufmerksam zu machen, daß es sich hier um einen skizzenhaften Aufriß handelt. Insbesondere der angestrebte Vermittlungsversuch zwischen dem Denken

---

1 *J. Hoff*, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u.a. 1999; *H. Steinkamp*, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999.

Foucaults und dem Argumentationshorizont der theologischen Ethik bedarf einer eingehenderen Ausformulierung. Es werden zwar Anknüpfungspunkte und Leitlinien für eine solche Ausformulierung aufgezeigt, doch steht hier eine Vertiefung und Abrundung noch aus. Dies ist nicht zuletzt auf den besonderen Charakter dieser Arbeit zurückzuführen. Ursprünglich war sie nicht zur Publikation konzipiert und sollte in erster Linie die Möglichkeiten eines Dialogs zwischen theologischer Ethik und dem Denken Foucaults ausloten. Glückliche Umstände haben dazu geführt, daß diese Skizze für wert befunden wurde, einem weiteren Kreis zugänglich gemacht zu werden.

Die hier vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1998/99 als schriftliche Hausarbeit im Rahmen der ersten Staatsprüfung für Lehrämter an Schulen dem Staatlichen Prüfungsamt in Köln vorgelegt. Für die Drucklegung wurde sie nur geringfügig überarbeitet.

Nun gilt es denjenigen Dank zu sagen, die am Zustandekommen dieser Arbeit nicht unwesentlichen Anteil hatten. An erster Stelle ist mein akademischer Lehrer Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn zu nennen, der mir nicht allein bei diesem Projekt zur Seite stand und mir alle erdenklichen Freiheiten ließ, sondern der mir auch die Theologie überhaupt nahe brachte. Ein weiterer herzlicher Dank gilt der Vereinigung deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker und dem Lit-Verlag, die einen Publikationsförderpreis ausschrieben, der diese Publikation erst ermöglichte – namentlich seien hier Prof. DDr. Antonio Autiero und Prof. DDr. Karl Gabriel erwähnt.

Vielfältige Hilfe und Unterstützung habe ich von Susanne Quadflieg, Axel Rüth und Klaus v. Stosch erfahren. Maria-Luise Schmitz möchte ich Dank für alles sagen.

Gewidmet ist die Arbeit meinen Eltern, Hildegard und Hans Pfannkuchen, die mir nicht nur das Leben schenkten, sondern mich auch auf einen guten Weg brachten.

Köln, im Juni 2000

Markus Pfannkuchen

INHALT

Vorwort 7

I. Einleitung 13

II. Ontologie der Gegenwart: Drei analytische Perspektiven 17

II.1 Archäologie des Wissens – Diskursanalyse 21
II.1.1 Grundlagen: Das Wissen um die Bedingungen des Wissens 21
II.1.2 Gegenstände: Kritik der Humanwissenschaften 23
II.1.3 Methodik: Episteme und Diskurs als Strukturmerkmale 26
II.1.4 Problemlage: „Die Illusion des autonomen Diskurses" 29

II.2 Genealogie – Machtanalyse 31
II.2.1 Grundlagen: Macht als gestaltendes Prinzip 31
II.2.2 Gegenstände: Subjektivierende und objektivierende Machtpraktiken 33
II.2.3 Methodik: Analyse von Machtdispositiven 37
II.2.4 Problemlagen: Widerstand im Geflecht der Macht? 39

II.3 Ethik – Hermeneutik des Subjekts 40
II.3.1 Grundlagen: Ethik und Widerstand 40
II.3.2 Transformation der Gegenstände: Genealogie der Subjektkonstitution 42
II.3.3 Methodik: Rekonstruktion der Selbstpraktiken 44
II.3.4 Das Feld der ethischen Untersuchungen 47

III. Ethisches Denken bei Foucault: Analyse und Transformation .. 49

III.1 Der Begriff der Ethik 51
III.1.1 Das Tableau der ethischen Analyse 52
III.1.2 Grund des Selbstverhältnisses: Moralcode versus Individualethik 58

III.1.3 Neubestimmung des Verhältnisses Macht – Freiheit – Herrschaft ... 61
III.1.4 Individualethik und Intersubjektivität ... 63

III.2 Selbstpraktiken – Praktiken der Freiheit ... 66
III.2.1 „L'ecriture de soi" – Das Leben schreiben ... 67
III.2.2 Asketik als Gestaltung des Lebens ... 69
III.2.3 Parrhesia – Verknüpfung von Intersubjektivität und Kritik ... 72

III.3 Ethik und Lebenskunst ... 75
III.3.1 Aisthesis – Wahrnehmungsfähigkeit, Erfahrung und „anders denken" ... 77
III.3.2 Wahl als Kriterium für ein „schönes Leben"? ... 79
III.3.3 Ästhetik der Existenz: nur ein Stilproblem? ... 81

IV. Voraussetzungen eines antinormativen Ethik-Konzepts ... 83

IV.1 Begründungsprobleme – Konsistenz eines philosophischen Antinormativismus ... 84
IV.1.1 Ansprüche des Antinormativismus ... 84
IV.1.2 Kritiker des Antinormativismus ... 88
IV.1.3 Spezifität versus Universalität – Die Konkurrenz von Darstellung und Wahrheit ... 91

IV.2 Ethik: Reflexion einer Praxis der Freiheit ... 94
IV.2.1 Der Begriff der Freiheit im Denken Foucaults ... 95
IV.2.2 Ethik als reflektierte Form der Freiheit ... 98
IV.3 Anschlüsse: Freiheit – Ethik – Vernunft ... 101

V. Zwischen Widerstand und Lebenskunst: Perspektiven einer theologischen Ethik ... 104

V.1 Fundamentalethische Koordinaten ... 107
V.1.1 Grundlagen und Begründung: Anforderungen an ein theologisches Programm ... 107
V.1.2 Negative Theologie und transgressiver Vernunftgebrauch ... 109
V.1.3 Negative Theologie als Herausforderung ethischen Denkens ... 115

V.2 Perspektiven einer theologischen Ethik ... 117
V.2.1 Verhältnisse: Ort und Funktion einer kritischen Individualethik ... 117
V.2.2 Anschlüsse und Argumentationsformen ... 120

V.3 Ausblick: „Archäologie der Moral" als eine Möglichkeit theologischer Ethik? ... 124

Literaturverzeichnis ... 128

A. Schriften Michel Foucaults ... 128
B. Sekundärliteratur ... 130

„... Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden."
1 Joh 3,2

„Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?"
Röm 8,24

I. EINLEITUNG

„Ein neuer Archivar ist in die Stadt berufen worden. Aber wurde er, strenggenommen, wirklich berufen? Handelt er nicht vielmehr im eigenen Auftrag?"[2] Michel Foucault (1926-84) hat viele Charakterisierungen erfahren, wobei die eines Archivars vielleicht eine der treffendsten ist. Er war Zeit seines Lebens „Stammgast" in Archiven und Bibliotheken, kaum ein Tag verging, an dem er nicht in verstaubten alten Akten laß, sein Ohr den verschwundenen Stimmen vergangener Epochen lieh. Die Nationalbibliothek in Paris, später die Bibliothek Saulchoir der Dominikaner waren seine bevorzugten Arbeitsplätze. Hier vertiefte er sich in die Überreste längst vergessener Zeiten, um sich von dem Urteil unserer kanonischer Texte zu befreien. Sein Interesse galt den Zeugnissen, die nicht der Überlieferung für Wert befunden wurden, die außerhalb eines vorgeprägten Verständnisses lagen. Sie sollten ihm einen neuen, einen veränderten Blick auf die Gegenwart eröffnen. Der Archivar war demnach auch ein Archäologe: Er konfrontierte unsere vorgefaßte und festgefügte Meinung mit „neuen Funden", die er zwar nicht aus dem Grund gegraben hatte, aber von dem Staub der Jahrhunderte befreite.

Eine „Archäologie der Moral" sucht die verschütteten Wurzeln unseres Selbstverständnisses und unserer Handlungsorientierungen aufzudekken; nicht die allzu bekannten, sondern die verborgenen und zufälligen. Es sind aber zwei Pole, die das Feld der folgenden Überlegungen abstekken: Zur „Archäologie der Moral" tritt die „theologische Ethik" hinzu. Die beiden Begriffe treten in eine Beziehung zueinander, doch auf den ersten Blick sträuben sich die Gedanken gegen ein eingängiges, ein glat-

[2] *G. Deleuze*, Foucault, Frankfurt/M. 1992, 9.

tes Verstehen. Ein mögliches Verständnis von Ethik legt es nahe, sie als die wissenschaftliche Disziplin zu bezeichnen, die eine systematische Reflexion auf menschliche Handlungsorientierungen zum Gegenstand hat. Dieser ist also das Ensemble aus Normen, Werten und Gütern, das man unter dem Begriff der Moral subsumieren kann. Ethik als systematische Reflexion zielt darauf, sowohl eine rationale Begründung als auch einen kategorialen Rahmen zu entwickeln, in dem das Ensemble der Moral bewertet und kritisiert werden kann[3]. Wird Ethik nun als eine theologische Ethik qualifiziert, setzt dies zugleich eine praktische Relevanz des christlichen Glaubens voraus. Diese knappe Bestimmung führt aber keineswegs zu einer größeren Klarheit bezüglich ihrer Beziehung zu einer Archäologie der Moral. Ist es das Interesse ethischer Reflexion, Handlungsorientierungen zu entwickeln, also ein in die Zukunft blickendes Interesse, so nimmt sich das Interesse einer Archäologie der Moral eher in die Vergangenheit weisend aus. Anscheinend handelt es sich hier um eine gegenläufige Bewegung. Die beiden angeführten Pole scheinen auseinander zu streben, zwischen ihnen entsteht eine Spannung – und sei es nur auf der Ebene eines begrifflichen Vorverständnisses.

Die Spannung liegt aber durchaus auch tiefer: Indem eine Archäologie der Moral einen neuen und zugleich fremden Blick auf den Grund unserer Kultur ermöglichen will, verunsichert sie das gegenwärtige Selbstverständnis. Indem Ethik – auch theologische Ethik – Verfahren der Orientierung entwickelt, möchte sie Sicherheit und festen Stand vermitteln. Verunsicherung und Sicherheit: wiederum begegnen uns die beiden Pole in einem kaum aufzulösenden Gegensatz.

Die in dieser Arbeit vertretene These lautet nun: Gerade diese Spannung zwischen einer Archäologie der Moral und einer normativen Ethik ist es, die für eine theologische Ethik von Relevanz ist. Eine theologische Ethik ist um ihrer Bestimmung aus dem christlichen Glauben willen darauf verwiesen, allen Versuchen, das menschliche Leben aus sich heraus abzuschließen, zu widerstehen. Nicht der gegenwärtige Mensch ist der alleinige Herr der Geschichte, nicht sein Bild vom Menschen das für alle Zeiten gültige. Kommt es aber dahin, daß ein bestimmtes Bild vom Menschen als Norm allen Menschseins gesetzt wird, ja daß dieses Bild zum Ausgangspunkt und Ziel aller möglichen Rede vom Menschen wird,

[3] Vgl. zu einer solchen Begriffsbestimmung von Ethik *H.-J Höhn*, Zerreißproben: Christliche Sozialethik im Spannungsfeld gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse, in: *Ders.* (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 13-40, hier 14; *A. Anzenbacher*, Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien, Paderborn u.a. 1998, 13ff.

dann ist nicht nur um des Menschen willen, sondern auch um Gottes willen Widerstand zu leisten.

In diesem Schnittpunkt ist die folgende Arbeit angesiedelt, nicht um das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Archäologie der Moral aufzuheben, sondern um in ihm die theologische Dimension der hier vorgestellten Überlegungen auszumachen. Hierzu soll in einem ersten Schritt (II.) das methodische Konzept einer „Archäologie der Moral" anhand der Entwicklung des foucaultschen Instrumentars dargestellt werden. Daran schließt sich der Versuch an, die Analysen Foucaults zur Entwicklung des modernen Selbstverständnisses mit seinen „ethischen Analysen" antiker Kultur zu verbinden (III.). Hierin soll bereits eine erste Möglichkeit widerständiger Handlungsorientierungen erkannt werden, die mit einem ethischen Begriff von Lebenskunst verbunden werden. Diesen rekonstruierenden Überlegungen ist ein stärker systematisch orientierter Abschnitt (IV.) an die Seite gestellt, in dem die theoretischen Prämissen einer Archäologie der Moral bestimmt werden. Gleichzeitig wird dort einer Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden gegen ein solches Konzept Raum gegeben. Hieraus entwickelt sich der Anknüpfungspunkt für die fundamentalethische Evaluierung einer Archäologie der Moral im theologischen Kontext (V.). Ein Ansatzpunkt, das Spannungsverhältnis zwischen ethischem und archäologischem Denken für die Theologie fruchtbar zu machen, wird im Rückbezug auf die patristische Tradition Negativer Theologie erkannt. Sie ist aber hier in den spezifischen Kontext der Moderne einzuordnen und bedarf einer Vermittlung, die ebenfalls skizziert wird.

Diesen Vermittlungsversuchen zwischen Archäologie der Moral und theologischer Ethik, zwischen Negativer Theologie und Moderne entspricht der Vermittlungsversuch zwischen dem Denken Michel Foucaults und gegenwärtiger Theologie. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sind noch einige grundsätzliche Gedanken über Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Dialogs zu formulieren. Daß ein solcher Dialog geführt werden kann, wurde bereits anderenorts formuliert[4]. Bisher nicht geklärt wurde aber die Frage des „wie", die Frage nach den systematischen Implikationen, den strukturellen Gemeinsamkeiten und ihren Grenzen. Es

[4] *O. Köhler*, Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum, in: StZ 210 (1992), 17-28; „... Das Niveau seines Diskurses weist ihn als einen Partner auf, mit dem ein Dialog geführt werden kann, sofern man nicht im voraus zu wissen meint, wie man ihn widerlegen kann" (ebd. 27).

sollte hierbei aber immer mitbedacht werden, daß es weder darum gehen kann, Foucault zu einem „christlichen Denker" zu machen, noch Immunisierungsstrategien gegen seine kritischen Anfragen zu entwickeln. Der positive Wert seiner Arbeiten für theologisches Denken sollte besonders in einer Irritation von evident erscheinenden Gewißheiten und in einem Neubedenken gegenwärtigen Selbstverständnisses liegen. Die vorliegende Arbeit möchte ein Schritt auf diesem Weg sein.

II. Ontologie der Gegenwart: Drei analytische Perspektiven

Als Ausgangspunkt für die Darstellung der Arbeiten Foucaults bietet sich die Bezeichnung seines Lehrstuhls am Collège de France an. Die Bezeichnung „Geschichte der Denksysteme" charakterisiert die bereits früh angelegte Untersuchungsrichtung der Arbeiten Foucaults, der er trotz größerer Brüche und Umformulierungen bis an sein Lebensende treu geblieben ist. Der etwas kryptische Terminus „Denksysteme" sollte nicht als Umschreibung für Ideengeschichte mißverstanden werden, sondern ist strikt vom Denken und den konkreten, sich historisch wandelnden Bedingungen für die Formulierung des Gedachten zu verstehen.

> „Mein Arbeitsfeld ist die Geschichte des Denkens. Der Mensch ist ein denkendes Wesen. Die Art, wie er denkt, hängt mit der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft und der Geschichte zusammen, aber auch mit allgemeinen, universellen Kategorien und formalen Strukturen. Doch das Denken ist etwas anderes als gesellschaftliche Interaktion. Die Art, wie Menschen wirklich denken, läßt sich nicht angemessen mit universellen logischen Kategorien erschließen. Zwischen Sozialgeschichte und den formalen Analysen des Denkens gibt es einen Weg, eine Straße – vielleicht eine sehr schmale –, die der Historiker des Denkens nimmt"[5].

Die Arbeit eines Historikers des Denkens beinhaltet nach Foucault einige spezifische Voraussetzungen, die ihn von anderen philosophischen Richtungen abgrenzen: Es geht ihm nicht um den Aufweis eines geschichtsphilosophischen Modells, das eine kontinuierliche Evolution im menschlichen Erkenntnisprozeß begründet. Es geht ihm auch nicht um die Freilegung eines allen menschlichen Denkens zugrundeliegenden Fixpunktes oder Ursprungs, einer nicht hintergehbaren Bedingung für die Möglichkeit eines jeden Denkens und einer jeden Erfahrung. Es geht ihm weiterhin nicht um die Entschlüsselung eines tieferen Sinns hinter den Äußerungen einer bestimmten Epoche. Die leitende Fragestellung für ihn

[5] Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25.10.1982), in: *L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton* (Hg.), Technologien des Selbst, Frankfurt/M. 1993, 15-23, hier 16.

ist, grob formuliert, die folgende: Wie kommt es, daß der Mensch sich als jenen erkennt, für den er sich hält?

Ein zweites Motiv des foucaultschen Werkes, das trotz aller theoretischen und methodischen Verschiebungen in sämtlichen Schaffensphasen Foucaults Bestand hat, ist der Gedanke der Überschreitung[6]. Eine Überschreitung des Gegenwärtigen, des Gewordenen, auf ein Neues hin. In seinen späteren Arbeiten wird der Begriff der Überschreitung durch die nahezu leitmotivische Verwendung des „anders denkens" abgelöst, die den Akt der Überschreitung mit der philosophischen Tätigkeit verknüpft:

> „Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, zum Weiterschauen oder Weiterdenken unentbehrlich ist. [...] Was ist die Philosophie heute – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn nicht die kritische Arbeit des Denkens an sich selbst? Und wenn sie nicht, statt zu rechtfertigen, was man schon weiß, in der Anstrengung liegt, zu wissen, wie und wie weit es möglich wäre, anders zu denken?"[7]

Die Verbindung der Geschichte des Denkens mit dem Motiv der Überschreitung ergibt einen Schlüssel für die Arbeiten M. Foucaults, der eine Interpretation unserer heutigen Gesellschaft ermöglicht. Es werden die Grund- und Tiefenstrukturen, die das Leben prägen, analysiert. Dies geschieht vor dem Hintergrund einer je konkreten Gefährdung[8], die zwar inhaltlich nicht näher bestimmt wird, deren Grund aber in einer Institutionalisierung von Herrschaftsformen erkannt wird. Eine solche Analyse

[6] Vgl. *M. Foucault*, Vorrede zur Überschreitung, in: *Ders.*, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1993, 28-45; hier auch: „Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent: eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur Einbildung. Hat denn die Grenze eine wahrhafte Existenz außerhalb der Geste, die sie souverän überschreitet und negiert?", 32.

[7] *Ders.*, Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit 2), Frankfurt [4]1995, 15f. Diese Position ist für Foucault durchaus keine rein theoretische, sondern sie gilt ihm auch als eine existentielle: „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." *Ders.*, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. [7]1995, 30.

[8] Vgl. *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Vorhaben, in: *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. [2]1994, 265-298; hier: „Ich denke, daß die ethisch-politische Wahl, die wir jeden Tag zu treffen haben, darin besteht zu bestimmen, was die Hauptgefahr ist." 268; vgl. darüber hinaus *H. Fink-Eitel*, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg [3]1997, 18f; der die Auseinandersetzung mit einer spezifischen Gefahr zu einem Motiv der Interpretation der Arbeiten Foucaults macht.

ist insofern als kritisch zu bezeichnen, als daß sie eine Überschreitung der Situation ermöglichen will, jedoch nicht auf ein im vorhinein festgelegtes Ziel hin, sondern nur im Sinne des Hinter–sich–lassens einer Situation, die mit einer konkreten Gefährdung verbunden ist. Foucaults Antinormativismus verbietet die Angabe eines Zieles, auf das hin eine Überschreitung und in diesem Sinne eine konkrete Befreiung[9] möglich wäre. Diese Grundanliegen lassen sich unter der Bezeichnung einer „Ethnologie der eigenen Kultur"[10] oder einer „Ontologie der Gegenwart"[11] zusammenfassen, die den Boden für die Überschreitung des Gegenwärtigen bereiten. Dementsprechend können die Arbeiten Foucaults als ein zeitdiagnostisches Projekt verstanden werden. Und in der Tat ist dies der ausschlaggebende Hintergrund seines Denkens: die Verbindung des Gegenwärtigen, dessen, was vor sich geht, mit der philosophischen Aktivität. Dadurch sieht er seine Arbeiten mit dem Projekt der Aufklärung in einem „Ethos der Modernität" verbunden[12].

Die Arbeiten Foucaults widmen sich der Analyse verschiedener konkreter Gegenstände, als da wären: Psychiatrie (Wahnsinn und Gesellschaft, 1961), Medizin (Die Geburt der Klinik, 1964), Humanwissenschaften (Die Ordnung der Dinge, 1966), Strafjustiz (Überwachen und Strafen, 1975) und Sexualität (Sexualität und Wahrheit 1-3, 1976-1984). Neben der Behandlung dieser unterschiedlichen Gegenstände verschiebt sich die Methodik der Analyse und mit ihr der theoretische Hintergrund[13] gleich

[9] Dementsprechend meint konkrete Befreiung in diesem Zusammenhang keine utopische Form der Befreiung von allen Übeln und die Abwesenheit aller Machtwirkungen; s.u. II.2.

[10] Vgl. *P. Caruso*, Gespräch mit M. Foucault, in: *M. Foucault*, Von der Subversion des Wissens, 7-27, hier: 12; diese Äußerung steht in unmittelbarem Zusammenhang zur Bezeichnung des Einflusses der Arbeiten Lévi-Strauss' und Dumézils auf Foucaults Denken. Dies läßt eine Affinität Foucaults zum Strukturalismus erkennen, der zum Zeitpunkt des Interviews (1969) zweifellos bestanden hat. Zum insgesamt schwierigen Verhältnis zwischen Foucault und dem Strukturalismus s.u. II.1.

[11] Vgl. *M. Foucault*, Was ist Aufklärung?, in: *E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth* (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M./New York 1990, 35-53; hier spricht Foucault von einer „historischen Ontologie" (50) oder einer „Ontologie unserer selbst" (51). Der Begriff einer Ontologie der Gegenwart wird von *H. H. Kögler*, Michel Foucault, Stuttgart/Weimar 1994; als Interpretament für das Œuvre Foucaults benutzt.

[12] In den 80er Jahren bezieht sich Foucault mehrfach auf I. Kants Aufsatz „Was ist Aufklärung?" und stellt sich bewußt in diese philosophische Tradition, deren Grundlage er aber nicht in einem konkreten Inhalt, sondern in einer transformierenden Aktivität des Denkens sieht; vgl. *M. Foucault*, Was ist Aufklärung?

[13] Eine genaue theoretische Einordnung Foucaults erweist sich als ausgesprochen schwierig, da er sein Instrumentar und die damit verbundenen Grundeinstellungen mehrfach verändert, aber nur von „theoretischen Transformationen" spricht. Des weiteren entstehen Schwierigkeiten, da

mehrfach, so daß die Arbeiten Foucaults in einzelne Abschnitte eingeteilt werden können. Hier soll eine dreifache Unterteilung[14] vorgenommen werden, wie Foucault sie auch selbst vorschlägt: Analyse des Wissens und der Wissenschaften, Analyse der Machtverhältnisse und ihrer Institutionalisierungen, Analyse unterschiedlicher Formen des Selbstverhältnisses und der Subjektkonstitution[15]. Die von Foucault für diese Analysen vorgeschlagenen Methoden sind die Archäologie, die Genealogie und die Rekonstruktion spezifischer Formen des Selbstverhältnisses, die als ethische Untersuchungen bezeichnet werden.

Erst vor diesem Hintergrund ist der ethische Entwurf Foucaults zu verstehen: Nicht die Fragestellung nach dem vernünftigen, guten oder richtigen Leben bilden den Grund der ethischen Arbeiten, sondern ein Problemüberhang in den vorangegangenen Analysen der Diskurse / Wissen-(schaft)sformationen und der Machtstrategien. Insofern soll die Entwicklung der ethischen Dimension bei Foucault anhand der Darstellung der Problemlagen geschildert werden, auf die die theoretischen und methodischen Transformationen zu antworten versuchen[16]. Da Ethik bei

Foucault sich nicht - zumindest nicht explizit - an den theoretischen Diskurs seiner Zeit anschließt, sondern seine Untersuchungen, mit Ausnahme der Archäologie des Wissens (1969), an den untersuchten empirischen Gegenständen orientiert. Diese Arbeitsweise Foucaults sorgt für einige Unsicherheiten in der Bewertung seines theoretischen Standpunktes in der Sekundärliteratur. Vgl. zur Methodik und zu den theoretischen Grundeinstellungen Foucaults insbesondere *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik; diese Studie wurde erstmals 1983 veröffentlicht und bietet deshalb keinen Überblick über die Grundlagen der letzten Phase der Arbeiten Foucaults, die Gegenstand dieser Arbeit sind. Vgl. weiterhin zur grundlegenden Beschäftigung mit Foucauult: *J. W. Bernauer*, Michel Foucault's Force of Flight, London 1990; *A. Honneth*, Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault, in: E. Erdmann/R. Forst/Ders. (Hg.), Ethos der Moderne, 11-32; *C. Kammler*, Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks, Bonn 1986; *U. Marti*, Michel Foucault, München 1988.

14 Es werden weitere Gliederungen der Arbeiten Foucaults vorgeschlagen von: *H. Fink-Eitel*, Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults „Sexualität und Wahrheit" im Spiegel neuerer Sekundärliteratur, in: PhJ 97 (1990) 367-390; *Ders.*, Michel Foucault zur Einführung, schlägt eine vier- bzw. fünffache Untergliederung vor; *G. Deleuze*, Michel Foucault, Frankfurt/M. 1991, eine dreifache. Die hier vorgenommene Untergliederung orientiert sich an *H. H. Kögler*, Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault, in: *E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth*, Ethos der Moderne, 202-226; *Ders.*, Michel Foucault. Es bleibt anzumerken, daß die vorgeschlagene Gliederung aus dem systematischen Interesse an Foucaults ethischen Arbeiten resultiert. Sollte stattdessen eine Gesamtdarstellung der Arbeiten Foucaults vorgenommen werden, würde Verfasser zu einer Vierteilung tendieren (ähnlich Fink-Eitel).

15 Vgl. *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 19f; *Ders.*, Zur Genealogie der Ethik, 275.

16 Die von Foucault vorgenommenen Transformationen und Neuorientierungen sind dennoch nicht ausschließlich als Reaktion auf spezifische Problemlagen in seinen vorangegangenen Untersuchungen zu verstehen. Doch bietet eine solche - heuristische - Perspektive m.E. einen angemessenen Zugang zu Foucaults ethischen Untersuchungen. Diese Form der Darstellung steht in Diffe-

Foucault nicht angemessen ohne ihre Verbindung zur Macht- und Wissensanalyse verstanden werden kann, dürfen die thematischen und methodischen Kontinuitäten, die Wissen, Macht und Ethik miteinander verbinden, nicht aus den Augen verloren werden. Als Vorgehensweise in einer solchen Darstellung bietet sich jeweils eine Untergliederung in Grundlagen, Gegenstand, Methodik und spezifische Problemlage des jeweiligen Abschnitts an. Hierbei sollen besonders die spezifischen Problemlagen in der Weise „zugespitzt" dargestellt werden, daß die Transformationen in der jeweils folgenden Phase als Antwort auf den vorangegangenen Problemüberhang aufgefaßt werden können.

II.1 Archäologie des Wissens – Diskursanalyse

II.1.1 Grundlagen: Das Wissen um die Bedingungen des Wissens

Die Verwendung des Begriffs Archäologie im philosophischen Kontext mutet irritierend an. Gemeinhin wird mit diesem Begriff eine wissenschaftliche Methode assoziiert, die sich den materialen Überresten einer vergangenen Epoche widmet und im Zusammenspiel mit der Philologie versucht, die Geschichte dieser Epoche und deren Grundlagen zu erforschen. Von dieser Bestimmung ausgehend kann eine Methode, die sich den nichtdiskursiven Zeugnissen einer Kultur widmet, nur schwer Anschluß an die philosophische Auseinandersetzung finden, da jene sich sowohl im Diskurs vollzieht als auch Diskurse thematisiert. Gleich irritierend erscheint die Verbindung der Archäologie mit der Analyse der diskursiv verfaßten Wissensstrukturen einer Epoche oder Gesellschaft, die Michel Foucault in der Überschrift seines einzigen methodologischen Werkes[17] in Aussicht stellt. Ausgehend von diesen Irritationen sollen die

renz zu der These *W. Schmids*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt/M. ²1992, 10f; daß eine kohärente Darstellung der Philosophie Foucaults von dieser Problematisierung der Ethik ausgehend möglich sei, auch wenn darin „nicht die Mitte oder das Wesentliche des foucaultschen Denkens" zu finden sei (13). M.E. ist ein solches Vorgehen eine Zuspitzung auf eine, wenn auch mögliche, Lesart der Arbeiten Foucaults, die bestimmte Aspekte der früheren Arbeiten verkürzt, die einen unverzichtbaren Hintergrund der ethischen Arbeiten bilden. Schmids These erhält aber eine gewisse Unterstützung durch Foucault selbst, der im Nachwort zum Buch von *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik; behauptet, daß „nicht die Macht, sondern das Subjekt [...] das allgemeine Thema [seiner] Forschung" sei (243). Wobei diese Behauptung Foucaults an anderer Stelle relativiert wird; vgl. *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 19f; *Ders.*, Wahrheit, Macht, Selbst, 22f.

17 *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. ⁷1995.

Grundlagen der ersten Phase der foucaultschen Analysen in diesem ersten Abschnitt der Darstellung aufgearbeitet werden.

Das Erkenntnisinteresse Foucaults liegt zu diesem Zeitpunkt bei der Frage nach der Konstitution von spezifischen Wissensformationen. Seine Grundthese ist, daß nicht eine lineare Entwicklung im Wissenskorpus der Menschheit ausgemacht werden kann, sondern Wissen und Verwissenschaftlichung von einer analysierbaren Tiefenstruktur geprägt sind, die einem Wechsel unterliegt. Von dieser Grundannahme ausgehend setzt er sich von der klassischen Ideengeschichte ab und führt den Diskurs, die Diskontinuität einzelner Wissensepochen und die Ereignishaftigkeit der diskursiven Formationen als Beschreibungskategorien ein[18]. Anhand dieser Kategorien soll der Raum beschrieben werden, in dem ein bestimmtes Wissenssystem entstehen und innerhalb dieses Systems – bestimmten Regeln folgend – Aussagen gemacht werden konnten, die sich in ein kohärentes Aussagegefüge einpaßten, das System also funktionierte: Es handelt sich um Analysen, in denen „man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen"[19]. Deutlich wird, daß es Foucault um die sich wandelnden, kontingenten Strukturen geht, die das Wissen prägen.

Eine solche Untersuchung der Tiefenstrukturen und determinierenden Bedingungen des Denkmöglichen hat mit einigen grundlegenden theoretischen und methodologischen Problemen zu tun: Eine Analyse, die nicht nach formalen Möglichkeitsbedingungen fragt, sondern den Grund der materialen Existenzbedingungen untersucht, muß sich fragen, wie und von welchem eigenen Standpunkt aus eine Analyse und Kritik der Existenzbedingungen des „modernen" Denkens und Wissens möglich ist. Hier nimmt Foucault eine negative Abgrenzung vor: um jeden Preis ist es zu vermeiden, die Prämissen der Subjektphilosophie in Anspruch zu nehmen, da sein Projekt gerade eine fundamentale Kritik dieser philosophischen Position anstrebt. „Wenn es einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der [...], der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der

[18] Ebd. 16-21.

[19] *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. [12]1994, 24 (Hervorhebung M.P.).

seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewußtsein führt"[20].

Diese theoretische Grundeinstellung bedarf einer spezifischen methodischen Operation[21], die es erlaubt, die Voraussetzungen der Subjektphilosophie aufzuzeigen und zu kritisieren. Zu diesem Zeitpunkt glaubt Foucault, sie in einer quasi-strukturalistischen Operation gefunden zu haben, die es ihm ermöglicht, von den propositionalen Aussagen eines Diskurses abzusehen und diesen auf seine ihm äußerliche Regelmäßigkeit hin zu befragen. Diese Analyse der rein positiven Materialität eines Diskurses rechtfertigt in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffs der Archäologie, legt ihn sogar nahe, da nicht der Gehalt des Diskurses Gegenstand der Untersuchung ist, sondern die Regelmäßigkeiten seiner Materialität[22].

II.1.2 Gegenstände: Kritik der Humanwissenschaften

Die diskursanalytische Phase des foucaultschen Schaffens erstreckt sich über die späten 60er Jahre, ausgehend von einer Untersuchung über die Entwicklung der modernen Medizin[23], über eine Analyse der modernen Humanwissenschaften[24] bis hin zu einer Reflexion über das methodische Instrumentar der Diskursanalyse[25]. Vorangegangen war die Arbeit zur Geisteskrankheit[26], in der bereits alle drei Achsen der foucaultschen Analysen bearbeitet und zusammengedacht wurden.

In „Die Geburt der Klinik" wendet sich Foucault dem Bereich des Wissens zu, der in der diskursanalytischen Phase die Arbeiten bestimmt. Untersucht wird die Entstehung eines wissenschaftlichen medizinischen Diskurses, der auf einem Regelsystem aufruht, das den einzelnen Aussa-

[20] Ebd. 15.

[21] Die Ausarbeitung eines theoretischen Gegenentwurfs, von dem ausgehend eine Kritik als Neubegründung möglich wäre, ist für die Arbeiten Foucaults nicht vorrangig, da es sich bei seinen Arbeiten mit einer Ausnahme durchweg um historische Untersuchungen handelt, die keinen normativen Anspruch erheben wollen. Inwiefern eine solche Position überhaupt durchführbar ist, soll in IV.1 geprüft werden.

[22] „...man könnte, wenn man etwas mit den Worten spielte, sagen, daß die Geschichte heutzutage zur Archäologie tendiert - zur immanenten Beschreibung des Monuments" *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 15.

[23] *M. Foucault*, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt/M. 1988.

[24] *Ders.*, Die Ordnung der Dinge.

[25] *Ders.*, Archäologie des Wissens.

[26] *Ders.*, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt/M. 1973.

gen den Status von Wahrheit und Vernünftigkeit innerhalb dieses Diskurses zuspricht. Dieses den medizinischen Diskurs ermöglichende Regelsystem ist nicht an einen kontinuierlich fortschreitenden Erkenntnisprozeß gebunden, sondern beherrscht nur für eine befristete Zeit diesen Diskurs. Eine Diskontinuität, die den Bruch zwischen den sich ablösenden Regelsystemen bezeichnet, macht Foucault an der Wende des „klassischen" Zeitalters[27] zur Moderne aus. Diesen Bruch arbeitet Foucault anhand einer Analyse der „Tiefenstrukturen" der „Wissenscodes"[28] heraus, die die inhaltlichen Aussagen des medizinischen Diskurses determinieren.

In seiner darauf folgenden Arbeit zur Archäologie der Humanwissenschaften erweitert er diese Form der Analyse auf die Wissenschaften vom Menschen: Es werden die Entstehung der Sprachwissenschaften, der Biologie und der Ökonomie untersucht. Auch hier setzt Foucault Brüche in den Wissensformationen voraus und datiert sie auf die Wende von der Renaissance zur klassischen Epoche und von derselben hin zur Moderne. Die Tiefenstruktur des Wissens bezeichnet Foucault nun als episteme[29] und findet sie in der Renaissance als Strukturmoment der Ähnlichkeit, im klassischen Zeitalter als Modell der Repräsentation der Dinge durch die Sprache und in der Moderne als den Menschen als Grund aller Analysen vor. Die episteme ist nach der „Ordnung der Dinge" das strukturierende Element, das die wissenschaftlichen Diskurse einer Epoche determiniert. Sie ist aber dennoch kein formales und universelles Prinzip, sondern unterliegt Brüchen, die einen neuen Wissenskorpus entstehen lassen können. In diesem Sinne spricht Foucault von einem „historischen a priori", das die materialen Existenzbedingungen einer Wissenschaft ausmacht.

In diesen beiden Untersuchungen wendet sich Foucault den „Wissenschaften vom Menschen" zu, um deren Tiefenstruktur und Ordnungsprinzip darzustellen. Diese Option vollzieht Foucault aus zweierlei Gründen: Zuerst erscheint ihm eine Analyse der Humanwissenschaften in bezug auf die Episteme eines Zeitalters aufschlußreicher als die Analyse hochgradig formalisierter Wissenschaften, wie der Mathematik und der Naturwissenschaften, da bei ihnen durch ihr Formalisierungsniveau viel eher von einer kontinuierlichen Entwicklung gesprochen werden kann, als bei den Wissenschaften, die ihr Ordnungsprinzip auf einer unbewußten Ebene in sich tragen, dieses aber nicht weniger prägend wirkt[30]. Es geht Foucault darum, „ein positives Unbewußtes zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist..."[31]. Vor dem Hintergrund einer jeweiligen Gefährdung, gegen die Foucault sich wandte, könnte man sagen, ihm ging es darum aufzuzeigen, „daß unsere Gesellschaft nicht so sehr von einer bestimmten Rechtsordnung, als vielmehr von einer bestimmten Wissenschaftsordnung beherrscht wird, eben derjenigen der Humanwissenschaften, sofern sie mit institutionellen Machtwirkungen ausgestattet sind"[32]. Dies ist vor allem auch in Beziehung zu Foucaults kritischer Haltung gegenüber der Subjektphilosophie zu sehen. Wenn er für die Moderne den Bezug auf den Menschen als das grundlegende Strukturmerkmal ausmacht, ist damit die Grundthese der Subjektphilosophie aufgegriffen, der denkende, vernünftige Mensch könne in einer kritischen Reflexion auf die Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit den Raum eröffnen, in dem der Mensch als empirisches Wesen in den Humanwissenschaften als Gegenstand firmiert. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von der empirisch/transzendentalen Dublette Mensch, die gleichzeitig Grund aller möglichen Erkenntnis und deren Gegenstand ist. Wissenschaftstheoretisch erscheint Foucault diese Argumentation als inkonsistent, da dem Menschen gleichzeitig die doppelte Rolle des transzendentalen Subjekts und des empirischen Objekts zufällt[33]. Besonders der humanwissenschaftliche Diskurs, der große Teile seiner wissenschaftstheoretischen Begründung aus den Prämissen der Subjektphilosophie übernimmt, ist von dieser Inkonsistenz betroffen, da sein empirisches Objekt der Mensch in seinen Bezügen ist.

---

[27] Im deutschen Sprachraum ist für die Epoche der Klassik der Begiff des Barocks geläufiger, dennoch soll hier in Anlehnung an Foucault weiterhin der Terminus klassisches Zeitalter verwendet werden.

[28] *M. Foucault*, Die Geburt der Klinik, 104.

[29] „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." *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge, 24f.

[30] Hier kann der Einfluß der französischen Wisschenschaftsgeschichtsschreibung um G. Bachelard u. G. Canguilhem auf Foucault erkannt werden; vgl. hierzu P. *Dews*, Foucault and the French tradition of historical epistemology, in: History of European Ideas 14 (1992) 247-364; *W. Privitera*, Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults, Frankfurt/M. 1990.

[31] Ebd. 11f.

[32] *H. Fink-Eitel*, Michel Foucault, 52.

[33] Vgl. hierzu grundlegend *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge, 367-412; darüberhinaus eine kritische Analyse dieses 9. Kapitels der Ordnung der Dinge durch *H. Schnädelbach*, Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer, in: *A. Honneth* u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M. 1989, 231-261.

Zu betonen ist, daß die Untersuchungen Foucaults in dieser Phase ausschließlich auf wissenschaftliche, seriöse[34] Diskurse gerichtet sind, also nicht der Frage nachgehen, wie Bedeutung überhaupt entsteht, und unter welchen Bedingungen sie vermittelt wird, sondern wie eine Aussage in einem bestimmten wissenschaftlichen Diskurs für wahr gehalten werden kann. In diesem Bereich sind auch die methodologischen Überlegungen der „Archäologie des Wissens" angelegt, die sich um eine allgemeine Diskurstheorie der seriösen Sprechakte bemüht. Für die Gegenstände der foucaultschen Analyse diskursiver Praktiken ist festzuhalten, daß sie sich immer stärker von den untersuchten Institutionen (Geburt der Klinik) lösen und sich auf eine reine Analyse der Regelmäßigkeiten eines wissenschaftlichen Diskurses (Archäologie des Wissens) beschränken. Dem liegt eine konsequente Entwicklung der archäologischen Methode zugrunde, die im folgenden dargestellt werden soll.

II.1.3 Methodik: Episteme und Diskurs als Strukturmerkmale

Die theoretische Grundannahme, daß die humanwissenschaftlichen Diskurse auf einer Tiefenstruktur aufruhen und von dieser determiniert sind, führt zur Analyse dieser Tiefenstruktur mit dem Instrumentar der Archäologie. Diese Analyse ist zu bewerkstelligen, da die Tiefenstruktur, um einen kohärenten Diskurs zu generieren, einer Regelmäßigkeit bedarf. Allein die Regelmäßigkeit, die dem Sprechenden das Wort erteilt, die eine Aussage als wahr beschreibt, die den Bereich des Diskurses und die internen Beziehungen der Aussagen zueinander bestimmt, ist das Objekt der Diskursanalyse[35]. Diese Verschiebung des Untersuchungsbereichs ermöglicht es, von den propositionalen Geltungsansprüchen der Aussagen selbst abzusehen und die Beziehungen der Aussagen zueinander zu untersuchen. In dieser Analyse tritt gleichzeitig der Aussagende selbst in den Hintergrund, da die Darstellung einer Aussageintention die Analyse der diskursiven Regelmäßigkeiten zugunsten eines Bedeutung stiftenden Subjekts unterlaufen würde, hierdurch aber die These einer Episteme oder prägenden Tiefenstruktur der Diskurse aufgeweicht würde. Diese methodischen Operationen, die Vernachlässigung des propositionalen Gehalts einer Aussage und das Absehen vom sprechenden Subjekt ermöglichen eine Beschränkung auf die diskursiven Regelmäßigkeiten.

[34] Der Terminus des „seriösen Diskurses" stammt von *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik; und soll der Unterscheidung von alltagssprachlichen Sprechakten dienen, die von J. L. Austin und J. Searle untersucht werden.

[35] Vgl. *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 61-103.

Hierdurch verzichtet Foucault nicht nur auf die Überprüfung des Wahrheitsanspruchs einer bestimmten „seriösen" Aussage, sondern er entbindet sich auch der Verpflichtung einer Rechtfertigung der Möglichkeit seriöser Wahrheitsansprüche überhaupt. Es erschließt sich so die Möglichkeit einer Beschreibung diskursiver Ereignisse, die einem bestimmten Zeitalter als seriös galten, ohne aber ihre Seriösität selber prüfen zu müssen[36]. Der Diskurs stellt die Beziehungsweise von Aussagen dar, die als die kleinste zu isolierende Einheit einer diskursiven Formation betrachtet werden können[37]. „Ein Formationssystem in seiner besonderen Individualität zu definieren heißt also, einen Diskurs oder eine Gruppe von Aussagen durch die Regelmäßigkeit einer [diskursiven] Praxis zu definieren."[38]

Seine Methodik der Diskursanalyse rückt Foucault in die Nähe zum Strukturalismus, der in den 60er Jahren seine Blüte erlebte[39]. Das Programm des Strukturalismus bestand im Aufweis prägender Strukturen und Elemente, die mögliche Handlungs-, Sprach- und Denkweisen determinierten. Der wichtigste Unterschied zwischen Foucaults Archäologie und der strukturalistischen Methode ist aber genau hier zu sehen: Die Archäologie untersucht die Tiefenstrukturen konkreter historischer Diskurse und bestimmt diese als eine historisch kontingente Episteme. Der Strukturalismus versucht dahingegen, historisch und kulturell invariante Elemente aufzuweisen, die bestimmten Vollzügen zugrunde liegen. Dementsprechend kann, trotz einer gewissen methodischen Affinität und Prägung Foucaults durch den Strukturalismus, nicht von einer methodischen Gemeinsamkeit zwischen Archäologie und Strukturalismus ausgegangen

[36] Vgl. hierzu *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 74ff.

[37] Foucault hat einige Schwierigkeiten bei der positiven Bestimmung einer Aussage: „Die Aussage ist keine Einheit derselben Art wie der Satz, die Proposition oder der Spechakt; sie gehorcht nicht den gleichen Kriterien; aber sie ist ebenfalls keine Einheit, wie ein materieller Gegenstand es sein könnte, der seine Grenzen und seine Unabhängigkeit besitzt." *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 126. Die Problematik der Definition der Aussage entsteht, wenn keine außerdiskursive Wirklichkeit - oberhalb oder unterhalb der symbolischen Repräsentation - zur Bestimmung derselben zugelassen wird. Vgl. zu diesem Komplex ebd. 115-171; darüber hinaus *H. Sluga*, Foucault in Berkeley. Der Autor und der Diskurs, in: *W. Schmid* (Hg.), Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/M. 1991, 260-277.

[38] *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 108.

[39] Vgl. einführend zum Strukturalismus *F. Dosse*, Geschichte des Strukturalismus. 2 Bde., Frankfurt/M. 1999.

werden[40]. Die Schwierigkeit bei der Einordnung der foucaultschen Archäologie liegt in ihrem Anspruch einer reinen Positivität, die keine Gründe für einen historischen Wandel – der durchaus beschrieben wird – anzugeben vermag. Der bewußte Verzicht auf eine geschichtsphilosophische Option – bis auf die Behauptung der Diskontinuität – nimmt Foucault die Möglichkeit, etwas wie Entwicklung – sei es linear oder dialektisch – zu denken[41].

Die Analyse der Regelmäßigkeiten einer diskursiven Praxis wirft gleichzeitig die Frage nach ihrer Grundlage auf, die unter Ausklammerung der sprechenden Subjekte nicht in einem Akt freier Übereinkunft gesehen werden kann. Eine weitere Möglichkeit besteht in der Generierung der diskursiven Regelmäßigkeiten durch nicht-diskursive Praktiken, die sozusagen von außen auf den Diskurs wirken. Auch dieses Erklärungsmodell wird von Foucault zugunsten eines autonomen Diskurses verworfen, in dem sich dessen Regeln selbst generieren:

> Diese Formationssysteme „...ruhen im Diskurs selbst; oder vielmehr (da es sich nicht um seine Innerlichkeit und um das handelt, was sie enthalten kann, sondern um seine spezifische Existenz und um seine Bedingungen) an seiner Grenze, an jener Grenze, an der die spezifischen Regeln definiert werden, die ihn als solchen existieren lassen"[42].

Für das Verhältnis der diskursiven und der nicht-diskursiven Praktiken ergibt sich hieraus eine einseitige Bestimmung, so daß die Grundlage der nicht-diskursiven Praktiken in den diskursiven Formationen gesehen

[40] Foucault hat sich mehrfach vehement gegen eine Bezeichnung als Strukturalisten verwahrt. So in *Ders.*, Die Ordnung der Dinge, 15f (Vorwort zur deutschen Ausgabe); *Ders.*, Archäologie des Wissens, 27f. Eine genauere Auseinandersetzung der Position Foucaults bezüglich des Strukturalismus ist bei *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 77-83; zu finden. Eine unterschiedliche These vertritt *W. Streit*, Die Tableaus des Monsieur Foucault. „Archäologie", „Genealogie" und Strukturalismus, in: PhJ 102 (1995) 362-379, der Foucault in einem Vergleich mit de Saussure dem Strukturalismus zurechnet.

[41] Eine theoretische Begründung der Diskontinuität müßte als ein performativer Widerspruch verstanden werden, da sie implizit einen ahistorischen Ursprung voraussetzt, der im Gegensatz zu der ansonsten vorausgesetzten und durchgehaltenen radikalen Historisierung steht. Die Behauptung der Diskontinuität ist demnach als eine nicht theoriefähige Behauptung zu verstehen, die sich dadurch nahelegt, daß die aktuellen philosophischen Modelle, die sich auf einen historisch invarianten Ursprung beziehen, als inkonsistent erwiesen werden, was von Foucault in der „Ordnung der Dinge", ebd. 367-412; im Aufweis der „Doppel der modernen Philosophie" angestrebt wird. Vgl. zur Kritik Foucaults an dieser Form des Denkens *A. Roedig*, Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens, Freiburg/München 1997, 23-60 u. 181-200.

[42] *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 108.

wird, die also nicht nur die materialen Möglichkeiten der Diskurse bestimmen, sondern auch den Bereich der nicht-diskursiven Praktiken vorprägen[43]. In der Zuspitzung der Diskursanalyse in der „Archäologie des Wissens" ist der Diskurs letztlich autonom geworden; die damit verbundenen Probleme sollen im folgenden diskutiert werden.

II.1.4 Problemlage: „Die Illusion des autonomen Diskurses"

Die Analyse der Tiefenstrukturen von wissenschaftlichen Diskursen konnte von Foucault durch eine methodische Operation bewerkstelligt werden. Die Beschränkung auf die äußeren Regelmäßigkeiten der Diskurse setzte ihn in die Lage, von den Wahrheitsansprüchen einzelner Aussagen sowie dem Wahrheitsanspruch des gesamten Diskurses abzusehen und sich allein den Regelmäßigkeiten seiner Formation zu widmen. Hierdurch konnte der Aufweis erbracht werden, daß nicht einzig formale Strukturen das Denkmögliche einer Epoche bestimmten, sondern eine spezifische Regelmäßigkeit den Raum des Wissens und der Wissenschaften vorstrukturierte. Die von Foucault angewandte Methodik führte ihn, in der Zuspitzung einer allgemeinen Diskurstheorie[44], aber auch zu der Behauptung der Autonomie des Diskurses und der Priorität der diskursiven Praktiken gegenüber den nicht-diskursiven. Ein solcher „semiologischer bzw. symbolischer Idealismus"[45] ist mit Schwierigkeiten grundsätzlicher Natur verbunden, die im folgenden dargestellt werden sollen.

Ausgangspunkt ist die Frage nach den Transformationen der diskursiven Formationen bzw. ihrer Regelmäßigkeiten. Foucault steht in der „Archäologie des Wissens" vor dem Problem, ob er seiner Diskurstheorie einen rein deskriptiven Charakter zuerkennen solle oder ob die in ihr

[43] Vgl. ebd. 94-102.

[44] Die Bezeichnung der Archäologie als einer allgemeinen Diskurstheorie würde von Seiten Foucaults als unzutreffend zurückgewiesen, doch kann in der rein methodologisch formulierten „Archäologie des Wissens" guten Gewissens von einer allgemeinen Theorie gesprochen werden, da nicht mehr allein die Deskription einer bestimmten historischen Formation im Vordergrund steht, sondern die Möglichkeiten der archäologischen Methode in größerer Allgemeinheit diskutiert werden und ihr eine präskriptive Funktion unterstellt wird. Die sonst von Foucault angewandte deskriptive Technik ermöglicht es ihm, die Unterstellung normativer Gehalte innerhalb seiner Untersuchungen zurückzuweisen. Dieses Problem wird bezüglich der ethischen Untersuchungen Foucaults näher in IV.2 diskutiert.

[45] *H. H. Kögler*, Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault, 213.

erkannten Regelmäßigkeiten auch eine präskriptive Funktion haben. Foucault entschied sich für die prägende und Regelmäßigkeiten generierende Funktion der diskursiven Formationen[46]. Diese Autonomie des Diskurses führt nun aber zu der entscheidende Problematik der Diskurstheorie Foucaults: Seine Kritik an der Subjektphilosophie entzündete sich gerade an der empirisch/transzendentalen Doppelnatur des Menschen, zu deren Aufweis – und letztlich zu deren Überschreitung – er seine Diskurstheorie entwickelte. In diesem Modell entstand nun aber wiederum eine „merkwürdige Allianz zwischen Regeln als deskriptiven Regelmäßigkeiten und als beherrschenden Wirkkräften"[47], die hinterrücks nun wieder genau jene Dopplung einführten, die es gerade zu vermeiden galt. Die Diskursanalyse nimmt für sich in Anspruch, eine bescheidene empirische Beschreibung der Positivitäten von Diskurspraktiken zu sein, sie behauptet aber gleichzeitig, daß die beschriebenen Regelmäßigkeiten dieser Diskurs-praktiken auch deren Erzeugung regeln[48]. Das den humanwissenschaftlichen Diskurs fundierende transzendentale Subjekt konnte in der „Archäologie des Wissens" abgelöst werden; eines der Ziele Foucaults wurde also erreicht. Das zweite Ziel, den heiklen erkenntnistheoretischen Status einer empirisch/transzendentalen Dopplung zu ersetzen, ging nicht auf, da die Regelmäßigkeiten des humanwissenschaftlichen Diskurses zwar beschrieben werden konnten, ihnen aber gleichzeitig eine präskriptive Funktion zugedacht wurde. Die Autonomie des Diskurses, die als methodische Operation eingeführt wurde, verursacht die neue empirisch/transzendentale Dublette Diskurs[49].

Einen Ausweg aus dieser Situation sah Foucault in der Neubestimmung des Verhältnisses diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken. Die in der „Archäologie des Wissens" aufgestellte Behauptung einer Priorität der diskursiven Praktiken wird nun umgekehrt: In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France stellt Foucault den Diskurs als durch verschiedene Praktiken reguliertes System dar: Durch Verbote und Ausschließungsmechanismen werden bestimmte Teilnehmer von Diskursen ausgeschlossen[50]; durch Ritual, Vergesellschaftung und Erziehung werden Teilnehmern bestimmte Rollen in Diskursen zugewiesen. Diese Praktiken sollen in erster Linie eine Verknappung und Strukturierung des Diskurses bewirken, um „das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird"[51]. Diese Umkehrung hebt die Selbstgenerierung der diskursiven Formationen auf und führt in das neue Untersuchungsfeld Foucaults ein: Die Analyse der gesellschaftlichen Machtpraktiken sollte für die nächsten Jahre die Arbeiten Foucaults bestimmen.

[46] Vgl. *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 104-112; eine kritische Auseinandersetzung bei *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 105-110.

[47] Ebd. 107.

[48] Einer Begründung dieser Position entzieht sich Foucault zwar durch das Eingeständnis: „... Im Augenblick meidet mein Diskurs - weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht - den Boden, auf den er sich stützen könnte."; *Ders.*, Archäologie des Wissens, 292. In diesem Zusammenhang wird auch der Anspruch der Diskursanalyse zurückgewiesen, eine allgemeine Theorie darzustellen, doch muß auf den zumindest implizit vertretenen Wahrheitsanspruch verwiesen werden, der den präskriptiven Elementen der Diskursanalyse theoretischen Status verleiht.

[49] „Da eine solche Untersuchung außerhalb der ernsthaften Bedeutung und der Wahrheitsansprüche der untersuchten Wissenschaften angesiedelt ist, sollte sie nicht ernsthafte Bedeutung und Erklärungskraft für sich beanspruchen." ebd. 109.

II.2 Genealogie – Machtanalyse

II.2.1 Grundlagen: Macht als gestaltendes Prinzip

Wiederum ist es der Bereich des Wissens und der Verwissenschaftlichung von Wissen, der Foucault in seinen Arbeiten der 70er Jahre beschäftigt, doch hat sich nun die Richtung der Fragestellung umgekehrt: Nicht mehr der Diskurs in seiner Autonomie steht im Mittelpunkt der Untersuchungen, sondern die Machtverhältnisse, die vermittels verschiedener Praktiken, Technologien und Wissenschaftsformen auf die Menschen und die Gesellschaft einwirken. Um das Funktionieren eines Gesellschaftskörpers zu analysieren, wendet sich Foucault den nicht-diskursiven Praktiken zu und entwickelt eine Machtanalytik, die den Begriff der Macht nicht mehr an Legalität und Souveränität bindet; die die Angriffsfläche der Macht unmittelbar am menschlichen Körper lokalisiert; die die Quasi-Opposition Wahrheit – Macht aufhebt, indem sie der Macht keine ausschließlich negative Funktion, sondern eine positiv produktive Funktion zuschreibt und gleichzeitig die Kontextbezogenheit und den strategischen Einsatz der „Wahrheit" aufweist.

[50] Foucault nennt hier als klassisches Beispiel den Wahnsinn, vgl. *M. Foucault*, Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France (2.12.1970), Frankfurt/M.1994, 9-49, hier 16; dem er auch seine erste große eigenständige Arbeit gewidmet hat, *Ders.*, Wahnsinn und Gesellschaft. Bereits hier wurde der Ausschluß der Wahnsinnigen als konstituierende Motiv der modernen europäischen Vernunft interpretiert, vgl. ebd. 68-71.

[51] Ebd. 33.

In einem methodischen Rückgriff auf Nietzsche entwickelt Foucault eine zweite Achse der Analyse: die Genealogie[52]. Mit ihrer Hilfe will er eine „Geschichte der Gegenwart" schreiben[53], deren Grundlage eine Rekonstruktion von Machtvollzügen ist. Die Genealogie bemüht sich nicht um den Aufweis eines Ursprungs der Wahrheit und der Vernunft, sondern ist viel eher auf der Suche nach den Bedingungen, unter denen die Illusion einer Identität des Subjekts und der Finalität der Geschichte aufkommen konnte. Diese Bedingungen erkennt Foucault in den Machtverhältnissen, die menschliche und gesellschaftliche Verhältnisse prägen: „Die Entstehung [im Gegensatz zum Ursprung; M.P.] vollzieht sich immer innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses. Die Analyse der Entstehung muß das Spiel dieser Kräfte aufzeigen, ihren Kampf gegeneinander..."[54].

Der positivistischen Archäologie wird nun die Genealogie an die Seite gestellt. Nicht mehr allein die Beschreibung der äußerlichen Regelmäßigkeiten, sondern auch die Analyse ihrer Entstehung und deren Bedingungen werden von Foucault thematisiert, wobei dieser Bereich der nicht-diskursiven Praktiken ganz klar mit der Machtförmigkeit gesellschaftlicher Interaktionen identifiziert wird. Dies wird möglich durch eine Funktionsweise der Macht jenseits von Souveränität und Legalität, die mehr als nur ausschließende Wirkung hat:

> „Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, daß sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht"[55].

Unter Verwendung eines solchen Machtbegriffs läßt sich die herkömmliche Opposition: Freiheit (als machtfreier Raum) und Herrschaft (als eine machtgesättigte Situation) nicht mehr aufrecht erhalten, da alle Beziehungen machtförmig ausgestaltet sind. In dieser Perspektive läßt sich

[52] Vgl. *M. Foucault*, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: *Ders.*, Von der Subversion des Wissens, 69-90.

[53] *Ders.*, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1994, 43.

[54] *Ders.*, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, 76.

[55] *Ders.*, Wahrheit und Macht. Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: *Ders.*, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 21-54, hier 35; vgl. hierzu *H. H. Kögler*, Michel Foucault, 91-99.

auch Foucaults Diktum, die Politik sei die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, verstehen[56]. Wenn aber alle Beziehungen machtförmig sind, ist Wissen über seine Vermittlung und Wahrheit in ihrer Kontextbezogenheit nicht von der Beziehungsweise Macht zu trennen. Dies gilt im besonderen für das Wissen vom Menschen und den Wahrheitsanspruch der Humanwissenschaften[57]. In dieser Linie setzt Foucault seine Untersuchungen fort und konzentriert sich auf die Praktiken, die den Menschen zum Objekt machen, ihn aber gleichzeitig subjektivieren[58].

II.2.2 Gegenstände: Subjektivierende und objektivierende Machtpraktiken

Im Zentrum der genealogischen Arbeiten Foucaults steht die Rekonstruktion dieses strategischen, produktiven Machtbegriffs, der sich von einer juridischen und repräsentativen Verfaßtheit gelöst hat. Die Arbeit des Genealogen besteht also darin, die Entwicklung hin zu einer solchen Machtform nachzuzeichnen. Wie bereits für die diskursanalytischen Arbeiten Foucaults typisch, sieht er auch in seinen machtanalytischen Untersuchungen einen Wendepunkt der europäischen Kultur an der Schwelle vom 18. zum 19. Jh., dem Übergang vom klassischen Zeitalter zur Moderne. Seine Hauptthese lautet, daß die strategische Macht, die in dieser Zeit aufkommt und noch heute unsere Gesellschaft prägt, unmittelbar und in positiv produzierender Weise an den Körpern der Individuen ansetzt und in diese eingreift. Hier ist ein grundsätzlicher Unterschied zu einer alteuropäischen Machtform zu erkennen, die sich in den Begriffen der Souveränität und Legalität bewegt und deren Funktion über das negativ ausschließende Verbot gewährleistet wird. Die Durchsetzung dieses neuen Machttyps vollzieht sich auf zweifache Weise: Durch Disziplinartechniken wird der menschliche Körper zum Objekt der technokratischen Macht, die dementsprechend als Bio-Macht bezeichnet wird. Zum anderen wird das Individuum durch Geständnistechniken zum mo-

[56] *M. Foucault*, Historisches Wissen der Kämpfe und Macht. Vorlesung vom 7.1.1976, in: *Ders.*, Dispositive der Macht, 55-74.

[57] Den Wissenschaften auf einem höheren Formalisierungsniveau spricht Foucault durchaus auch Wahrheitsfähigkeit im formalen Sinne zu. Vgl. hierzu *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 145f; insgesamt zu Foucaults Verhältnis zu den Naturwissenschaften *H. H. Kögler*, Michel Foucault, 138-148 (hier auch weitere Literaturangaben).

[58] Die Verwendung der Begriffe Subjekt und Subjektivierung entspricht nicht dem geläufigen deutschen Sprachgebrauch. Das franz. *sujet* kann auch soviel wie Untertan bedeuten, was in der Verwendung durch Foucault immer mitschwingt.

dernen Subjekt gemacht, das vermöge eines Diskurses, den es über sich und sein Begehren führt, an diese strategische Machtformation angeschlossen wird. Im folgenden sollen diese beiden Schritte der Machtanalyse Foucaults näher dargestellt werden.

Die Untersuchung über die Entstehung der modernen Strafjustiz[59] geht der Frage nach, wie der Leib des Menschen, den man in Renaissance und Klassik symbolisch interpretierte, auf dem Weg in die Moderne als körperliche Funktionseinheit objektiviert wurde. Hier läßt sich erkennen, daß dem Gegenstand der Strafjustiz nicht das eigentliche Interesse der Untersuchung gilt, dieses vielmehr auf die Entwicklung von Disziplinartechniken gerichtet ist[60] und die Delinquenz eher als konkreter Träger der Analyse angesehen wurde[61]. Es werden die Verfahren der Disziplinierung bis ins Detail untersucht, wobei Disziplin als eine Technik verstanden werden muß, die in „einzelnen Institutionen (Haftanstalten, Armeen) massiv, ja fast total, in anderen (Schulen, Hospitälern) zu präzisen Zwecken eingehen konnte"[62]. Die Disziplinen legten sich direkt an den Körper und zerteilten seine Bewegungsabläufe in kleine und kleinste Abschnitte, die gestaltet und exerziert werden konnten[63]. Die Körper wurden im Raum angeordnet und ihnen eine je spezifische Funktion zugewiesen[64]. Sie wurden einer disziplinierenden Zeitplanung unterworfen, die einen Arbeitsgang, eine Geste in kleine Untereinheiten

[59] *M. Foucault*, Überwachen und Strafen.

[60] Vgl. hierzu und im folgenden ebd. 173-292; *Ders.*, Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin. Vorlesung vom 14.1.1976, in: *Ders.*, Dispositive der Macht, 75-95; *Ders.*, Die politische Technologie der Individuen, in: *L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton* (Hg.), Technologien des Selbst, 168-187; darüberhinaus *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 163-198.

[61] In diesem Zusammenhang muß angeführt werden, daß die „politische Wahl" der Strafjustiz als Gegenstand von Foucaults Untersuchung über die modernen Disziplinartechniken im Zusammenhang mit seinem politischen Engagement dieser Zeit gesehen werden muß. Seit Anfang der 70er Jahre arbeitete Foucault in der GIP (Groupe d'information sur les prisons), die sich mit den Haftbedingungen in den französischen Gefängnissen beschäftigte. Vgl. zum politischen Engagement Foucaults die umfangreiche Biographie *D. Eribons*, Michel Foucault, Frankfurt/M. 1993. Im Zusammenhang mit seinen politischen Aktivitäten entwickelt Foucault den Begriff des spezifischen Intellektuellen, der aus seinem konkreten Arbeitsbereich heraus Stellung zu unhaltbaren Situationen in der Gesellschaft bezieht. Dieser Begriff des Intellektuellen unterscheidet sich vom universellen Intellektuellen, der eine Art „Gewissen der Nation" verkörpert. Vgl. hierzu. *M. Foucault*, Wahrheit und Macht, 43-54.

[62] *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 183.

[63] Exerzierreglements absolutistischer Heere können hier als Beispiel dienen, vgl. *M. Foucault*, Überwachen und Strafen, 196f.

[64] Die Entwicklung des Manufakturwesens im Merkantilismus hat hier große Bedeutung, vgl. ebd. 181-191.

aufspaltet und neu zusammensetzt, gleichzeitig aber auch einen ganzen Tagesablauf zu regulieren vermag (Gefängnisse, Internate). Diese Techniken, die bereits vor der Wende zur Moderne aufgekommen waren, werden jetzt in großem Rahmen dienstbar gemacht. Der „gelehrige Körper"[65] wird durch eine, die Produktivität steigernde Form der Machtausübung zum Objekt einer strategischen Machtform. Dies geschieht über Disziplinartechnologien, die ihren universalen Ausdruck im Panoptikum Jeremy Benthams fanden, das von ihm als eine totale Überwachungsinstitution geplant war, die sowohl als Gefängnis, als Fabrik und als Internat dienen sollte. Es handelt sich um ein rundes Gebäude, in dessen Mittelpunkt der Aufsichtführende stand und von diesem Platz aus alle speichenförmig nach außen laufenden Zellen überwachen konnte, da diese zum Zentrum hin geöffnet waren. Der zu Überwachende wußte also nie, ob er im nächsten Moment beobachtet würde und war durch diese Form der Überwachung dazu gezwungen, sich selbst zu disziplinieren[66].

In diesem Zusammenhang vollzog sich der Aufstieg der Humanwissenschaften, die die Entwicklung der Bevölkerung und die Regulierung der Gesellschaft analysierten, die die Hygiene und die Erziehung umfaßten, die sich um eine weitergehende „Normalisierung" der Individuen bemühten und das Reflexionsniveau der Disziplinartechnologien erhöhten. Wieder gilt Foucaults Kritik den Humanwissenschaften, diesmal aber nicht aufgrund ihres unzureichenden Formalisierungsniveaus, sondern wegen der daraus folgenden Anfälligkeit für die Übernahme von Machtwirkungen.

In seiner Analyse der Entstehung der modernen „Sexualität"[67] widmet sich Foucault den Operationen der Subjektivierung des modernen Individuums. Er weist auf, daß die Sexualität und die um sie geführten Diskurse erst im 18. Jh. entstanden sind und daß es sich bei ihr nicht um einen archaischen Trieb oder einen natürlichen Teil des menschlichen Wesens handelt. Vielmehr handelt es sich um Strategien der Subjektivierung der Individuen, die sich im Dispositiv der Sexualität gebündelt haben[68]. Wie der Diskurs in der archäologischen Beschreibung, so ist das

[65] Ebd. 173.

[66] Vgl. ebd. 251-292. Eine solche Art der Überwachung/Disziplinierung findet heute immer feinere Formen: Im neuen Gebäude der Commerzbank-Zentrale in Frankfurt werden die einzelnen Arbeitsplätze elektronisch überprüft, um bei Abwesenheit des Angestellten die Energiezufuhr abzustellen. Solche technokratischen Maßnahmen zur Überprüfung sind mittlerweile subjektlos geworden, erfüllen aber dennoch eine strategische Funktion.

[67] *M. Foucault*, Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt/M. 1983.

[68] Vgl. zu diesem Themenkomplex *M. Foucault*, Der Wille zum Wissen; *Ders.*, Das Abendland und die Wahrheit des Sexes, in: *Ders.*, Dispositive der Macht, 96-103; *Ders.*, Die Machtverhältnisse

Dispositiv in der genealogischen Rekonstruktion ein zentrales Moment: „Verknüpften die Diskurse einzelne Aussagen nach bestimmten Formationsregeln, so sind Dispositive machtstrategische Verknüpfungen von Diskursen und Praktiken, Wissen und Macht"[69].

Als einzelne Elemente erkennt Foucault eine Thematisierung disperater Sexualitäten, die bis in das 18. Jh. als Sodomie bezeichnet wurden, jetzt aber einer exakten Klassifikation unterlagen; die intensiven Diskurse, die über die kindliche Sexualität geführt wurden; die Bedeutung, die einem „normalen, geregelten" Sexualleben für die Bevölkerungsentwicklung zugemessen wurde[70]. Vermittels einer Selbsttechnologie seien diese Elemente zum Sexualitätsdispositiv zusammengefaßt worden, das die Subjektivierung der modernen Individuen bewerkstelligt habe[71]. Die Beichte oder im Kontext der Moderne das Geständnis haben diese Funktion übernommen. In der Beichte erkennt Foucault jenes Instrument, das die Menschen immer neue Diskurse über sich selbst und über sein Begehren führen ließ. Er weist auf die Intensivierung und Verschärfung der kanonisch geforderten Beichtpraxis seit dem Hohen Mittelalter hin. Die sich um das Sexualitätsdispositiv gruppierenden Humanwissenschaften machten sich diesen Geständniszwang zu eigen und erhofften sich vom Aussprechen der Wahrheit über das eigene Begehren einen therapeutischen Effekt. „Das Wahre, rechtzeitig dem Richtigen gesagt und zwar von dem, der es innehatte und zugleich verantwortete, dieses Wahre heilte"[72]. Gleichzeitig diente diese Praxis auch als Instrument der Normalisierung der Sexualität:

> „Am Kreuzungspunkt einer Geständnistechnik und einer wissenschaftlichen Diskursivität, dort wo es einige große Anpassungsmechanismen ... zwischen beiden zu finden galt, hat die Sexualität sich in ihrer ‚Natur' bestimmt: ein für pathologische Prozesse offenes Gebiet, das dementsprechend nach therapeutischen oder normalisierenden Eingriffen sucht, ein Feld von zu entschlüsselnden Bedeutungen"[73].

durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas, in: *Ders.*, Dispositive der Macht, 104-117; darüberhinaus *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 199-215.

69 *H. Fink-Eitel*, Michel Foucault zu Einführung, 80; vgl. darüberhinaus *G. Deleuze*, Was ist ein Dispositiv?, in: *F. Ewald/B. Waldenfels* (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991, 153-162.

70 Vgl. *M. Foucault*, Der Wille zum Wissen, 139-157.

71 Eine solche Sichtweise ist in der feministischen Diskussion rezipiert worden; vgl. hierzu exemplarisch *J. Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991; insgesamt zur feministischen Rezeption der Analysen Foucaults *A. Bührmann*, Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse, Münster 1995.

72 *M. Foucault*, Der Wille zum Wissen, 87.

Die auf einem Geständniszwang beruhenden Wissenschaften bezeichnet Foucault als subjektivierende Wissenschaften (Psychiatrie, Teile der klinischen Medizin), die das Selbstverhältnis der modernen Individuen prägten. Es kann insofern von subjektivierenden Effekten gesprochen werden, als die Individuen in den Diskursen, die sie über sich selbst führen, ein Selbstverhältnis konstituieren, in dessen Rahmen sie sowohl handelnde Subjekte als auch den Grenzziehungen dieses Rahmens unterworfen sind.

So kann festgehalten werden, daß Foucaults genealogische Machtanalyse objektivierende (durch Disziplinartechniken) und subjektivierende (durch Selbsttechniken) Tendenzen der modernen Gesellschaften aufdeckt, in die die Human- und Sozialwissenschaften in hohem Maße verstrickt sind. Mehr noch wurde in diesen Arbeiten Macht als ein strategisches System dargestellt, das nicht eine allein negative, ausschließende Funktion hat, sondern Grundlagen heutiger Gesellschaftsformation erst hervorbringen konnte.

II.2.3 Methodik: Analyse von Machtdispositiven

Die genealogische Analyse bemüht sich um eine historische Rekonstruktion von Praktiken, die sowohl eine objektivierende wie subjektivierende Wirkung haben, und führt als zentrales Kriterium die positiv produzierende Macht ein. Wobei Macht nicht als ein spezifisches Vermögen oder ein an bestimmte Institutionen und Ämter gebundener Besitz aufgefaßt wird, somit nicht als Substanz, sondern als ein kontext- und situationsgebundenes „Geschehen", als eine Beziehungsweise:

> „Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt"[74].

73 Ebd. 88.

74 Ebd. 114.

Diesen strategischen Situationen widmet sich der Genealoge in seiner Rekonstruktion; hierbei bedient er sich der Archäologie als seinem vornehmlichen Instrument. Immer noch gilt die Methodik einer Reduktion von Geltung und Wahrheitsanspruch der zu analysierenden Diskurse und Praktiken Foucault als ein sicheres Element der Verfremdung, das ihn davor schützt, die Grundkategorien der zu kritisierenden Humanwissenschaften und der ihnen zugrundeliegenden Subjektphilosophie in Anspruch zu nehmen. Doch im Unterschied zur diskursanalytischen Phase wird den humanwissenschaftlichen Diskursen keine Autonomie zugesprochen, sondern sie werden als von Machtpraktiken und Technologien determiniert verstanden, so daß sich das eigentliche Interesse des Genealogen auf diese Praktiken und die Art und Weise der Beeinflussung der Diskurse durch die Praktiken richtet.

In dem Moment, in dem die Grundlage der Diskurse und ihres Wahrheitsanspruchs in einer strategischen Form der Macht gesehen wird, stellt sich für den Genealogen die Frage seines eigenen Standpunktes. Konnte der Archäologe noch eine Unabhängigkeit von den zu analysierenden Diskursen durch die Reduktion von „Seriösität und Bedeutung" geltend machen, sieht sich der Genealoge mit seinen Analysen von der allgegenwärtigen Machtwirkung beeinflußt, so daß sich die Frage nach dem Geltungsanspruch auf Wahrheit auch an die eigene Genealogie richtet[75]. Dessen ist sich Foucault bei der Konzeption seiner Genealogie vollkommen bewußt[76], sieht aber kein grundlegendes Problem darin. Wiederum hilft eine Anleihe bei Nietzsche[77]: Eine Wahrheitskonzeption, die von einer Verbindung Wissen/Macht ausgeht, kann keine universal gültigen Aussagen machen, sondern ist von der Machtsituation, die den Standort des Genealogen vorprägt, immer schon beeinflußt. Daraus folgt für die Analysen des Genealogen, daß sie selbst immer nur perspektivische sind[78]. Die Perspektive, die Foucault wählt und von der ausgehend

[75] Vgl. hierzu die Kritik J. Habermas', Aporien einer Machttheorie, in: *Ders.*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. [5]1996, 313-343, besonders 323ff.

[76] Vgl. *M. Foucault*, Überwachen und Strafen, 39f.

[77] „Der historische Sinn, wie ihn Nietzsche versteht, weiß, daß er perspektivisch ist, und lehnt das System seiner eigenen Ungerechtigkeiten [seines eigenen Machtgebrauchs, M.P.] nicht ab. ... Die ‚wirkliche Historie' führt die Genealogie der Historie durch, wenn sie an ihrem Standort das Lot in die Tiefen senkt." *M. Foucault*, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, 82.

[78] Die transzendentalpragmatische Argumentation *K. O. Apels*, Transformation der Philosophie. 2 Bde., Frankfurt/M. [5]1994; daß ich im Sprachspiel der Argumentation/Wissenschaft, immer schon einen impliziten Geltungsanspruch auf Wahrheit sowohl vor der realen, wie der idealen Diskursgemeinschaft erhebe, ist in diesem Zusammenhang für Foucault unerheblich, da er die Genealogie als eine „Antiwissenschaft" versteht, die die Machtbeziehung der anderen Wissenschaften, v.a. der

er die Macht untersucht, ist die der Marginalisierten, deren „unterworfene Wissensarten"[79] er als Ausgangspunkt der Genealogie nimmt: Insofern wird die Wahl des Untersuchungsgegenstandes Strafjustiz klar.

Diese Wahl, die bereits Kritik an bestehenden Formen der Objektivierung und der Herrschaft impliziert, bedeutet gleichzeitig den Versuch des Widerstandes gegen eine solche Institutionalisierung von Herrschaft.

II.2.4 Problemlagen: Widerstand im Geflecht der Macht?

Macht als eine Instanz verstanden, die Individuen zu den oben beschriebenen Subjekt-Objekten formt, wirft ein grundsätzliches Problem auf: Wie kann einem solchen machtförmigen System Widerstand entgegengebracht werden?[80] In der Grundlegung des Machtbegriffs in einer relationalen Konzeption ist nach A. Honneth eine handlungstheoretische Komponente enthalten, da Macht als ein Kampfparadigma verstanden wird, das menschliche Beziehungsweisen vorprägt. Eine solche Definition von Macht impliziert aus sich heraus bereits die Notwendigkeit von Widerstand als Gegenmacht. Diese Dimension des Machtbegriffs geht nach Honneth aber in einer inkonsistenten Verbindung der handlungstheoretischen Dimension mit einer systemtheoretischen Erklärung der Institutionalisierung strategischer Machtformen in der Bündelung zu Dispositiven der Macht verloren, da den Dispositiven über eine Vermittlung von Praktiken ein determinierender und normalisierender Charakter gegenüber den Individuen zugesprochen wird. Diese systemtheoretische Auflösung des Kampfparadigmas mache Widerstand unmöglich:

> „Wäre Foucault hingegen der Spur seines ursprünglichen Handlungsmodells konsequenter gefolgt, indem er die existierenden Formen sozialer Herrschaft als Produkte sozialer Auseinandersetzungen, und eben nicht als Resultate eines systemischen Anpassungsvorgangs, gewertet hätte, so wäre er nicht umhin gekommen, die sozialen Akteure kategorial mit jenen Bedürfnissen und Überzeugungen, also

Humanwissenschaften aufweisen will, dementsprechend keine Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs beansprucht.

[79] Vgl. *M. Foucault*, Historisches Wissen der Kämpfe und Macht, 59ff; in diesem Zuammenhang wird die Frage aufgeworfen, ob es sich hier um einen puren Dezisionismus handelt (s. u. IV.1).

[80] Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf *A. Honneth*, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M. 1985, 168-224; und kritisch gegenüber Honneth auf *H. H. Kögler*, Michel Foucault, 109-114.

mit jenen Motiven auszustatten, die überhaupt erst politischen Widerstand und damit soziale Kämpfe auszulösen vermögen"[81].

Dieser Kritik ist entgegenzuhalten, daß eine Subjektkonzeption, wie sie hier vertreten wird, nahe an der von Foucault kritisierten Dimension einer Subjektivität, die mit natürlichen Bedürfnissen ausgestattet ist, liegt, und sie dementsprechend von Foucault nicht als Alternative zu seiner subjektivierenden Machtkonzeption akzeptiert werden könnte. Gleichwohl muß festgehalten werden, daß das von Foucault angeregte Modell von Subjektkonstitution, das auf einer strategischen Bio-Macht basiert, nicht vermag, Widerstand als Gegen-Macht widerspruchsfrei zu denken. Dies hat seine Ursache in den Bedingungen der Subjektkonstitution, die Foucault zu diesem Zeitpunkt annimmt: Die Vermittlung und Gestaltung von Subjektivität sieht er in seinem machtanalytischen Modell einzig auf der Ebene der rein machtförmig gedachten sozialen Interaktion und nicht auf einer von ihr verschiedenen Ebene des Selbstverhältnisses.

Dieses Manko wird in den Arbeiten Foucaults der 80er Jahre beseitigt, in denen auf machtanalytischer Ebene eine Unterscheidung von Macht und Herrschaft ausgearbeitet wird und auf der Ebene des Subjekts der Begriff der Regierung über sich und über die anderen eingeführt wird (s.u. II.3.3). Daran anschließend wird das Projekt einer Geschichte der Sexualität einer tiefgreifenden Transformation unterzogen: Nicht mehr die Subjektkonstitution qua gesellschaftlich vermittelter Machtpraktiken, sondern die Subjektkonstitution über die Ausarbeitung eines Selbstverhältnisses steht nunmehr im Mittelpunkt dieses Unternehmens.

II.3 Ethik – Hermeneutik des Subjekts

II.3.1 Grundlagen: Ethik und Widerstand

Als kurz vor Foucaults Tod 1984 der zweite und dritte Band der Geschichte der Sexualität erschienen, versetzte der Autor seine Leserschaft in Erstaunen: Derjenige Philosoph, der bei der Verabschiedung des Subjekts in erster Reihe mitgewirkt hatte, widmet zwei voluminöse Bände den Formen der Subjektivität in der Antike. „Die erste Pointe liegt also darin, daß Foucault, der nichts öder gefunden hatte als den Rekurs auf die Subjektivität, in seinem letzten Werk zu eben solch einem Rekurs

[81] *A. Honneth*, Kritik der Macht, 216f.

konvertiert"[82]. Die zweite Pointe dieses Projekts liegt im Gegenstand der Untersuchung: „Indem ich so von der Moderne durch das Christentum hindurch zur Antike zurückstieg, schien es mir unvermeidlich, eine zugleich sehr einfache und sehr allgemeine Frage zu stellen: warum ist das sexuelle Verhalten, warum sind die dazugehörigen Betätigungen und Genüsse Gegenstand moralischer Sorge und Beunruhigung?"[83] Nicht mehr die Neuzeit, die Wende von der Klassik zur Moderne, nicht mehr die Formationsbedingungen moderner Subjektivität, sondern die Antike, die Grundlage abendländischer Kultur sind Gegenstand der Untersuchung.

Das Projekt der Geschichte der Sexualität wurde von Foucault vollkommen umstrukturiert. Die ursprünglich geplanten Folgebände von „Der Wille zum Wissen", die wie bei Foucault gewohnt um die Wende der klassischen Epoche hin zur Moderne gruppiert werden sollten, wurden ersetzt durch zwei Bände, die die sexuelle Erfahrung und deren Problematisierung in der antiken Kultur thematisierten. Die Genealogie des Subjekts wendet sich den Anfängen europäischer Kultur zu: In Band 2 wird die sexuelle Erfahrung im klassischen Griechenland und in Band 3 deren Entwicklung im römischen Reich des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts rekonstruiert[84]. Mit der historischen Umorientierung geht eine tiefgreifende theoretische Transformation einher, die Analyse wird auf einer dritten, bis dahin unbeachteten Achse fortgesetzt:

„Von der ‚Sexualität' als einer historisch besonderen Erfahrung zu sprechen setzte auch voraus, daß man über geeignete Instrumente verfügt, um die drei Achsen dieser Erfahrung in ihrem je eigenen Charakter und in ihrem Zusammenhang zu analysieren: die Formierung der Wissen, die sich auf sie beziehen; die Machtsysteme, die ihre Ausübung regeln; und die Formen, in denen sich die Individuen als Subjekte dieser Sexualität (an)erkennen können und müssen"[85].

[82] *W. Welsch*, Rez. Michel Foucault: Histoire de la sexualité Bd. 2 u. Bd. 3, in: PhLA 39 (1986) 365-374.

[83] *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit 2), Frankfurt/M. ⁴1995, 17.

[84] Der ursprünglich geplante und auch nahezu fertiggestellte 4. Band „Die Geständnisse des Fleisches" behandelt die Thematisierung der sexuellen Erfahrung im frühen Christentum. Dieser Band, der aus erbrechtlichen Gründen nicht veröffentlicht wurde, stellt eine Anknüpfung an die Thematik des ersten Bandes „Der Wille zum Wissen" dar und würde die Genealogie des Subjekts vervollständigen. Da er nicht zur Verfügung steht, muß die in ihm behandelte Thematik aus kleineren Veröffentlichungen und Vorlesungen rekonstruiert werden.

[85] *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 10.

Unschwer lassen sich in den beiden zuerst geschilderten Achsen die vorangegangenen Phasen des Schaffens Foucaults erkennen: Die diskursanalytischen Arbeiten bemühen sich um die Analyse der Bedingungen, unter denen Wissensformationen entstanden, und die machtanalytische Phase befaßt sich mit den Formen der Durchsetzung, der Subjektivierung und Objektivierung. Die dritte neueingeführte Achse fragt nun nach den Formen, unter denen sich Individuen als Subjekte anerkennen; nach dem Selbstverhältnis, das Subjektivität konstituiert. Foucaults These ist, daß sich diese Formen von der klassischen griechischen Antike über die römische Kaiserzeit hin zum Christentum mehrfach gewandelt haben. Sein Schlüssel für die Analyse dieser Phänomene ist die Ethik, „die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in bezug auf die den [Moral]Code konstituierenden Vorschriften handelt"[86].

II.3.2 Transformation der Gegenstände: Genealogie der Subjektkonstitution

Die Frage nach der Möglichkeit von Widerstand gegen eine totale und alle Lebensbereiche normalisierende Macht[87], auf die die Transformation von Foucaults Ansatz Antwort geben wollte, wird in der Untersuchung zur Geschichte der Sexualität nicht wieder aufgegriffen. Dennoch ist sie der Ausgangspunkt für die Einführung der dritten Achse der Analyse, der Konstitution von Subjektivität. Sie wird von Foucault im Umfeld der Frage nach der „Regierung" ausgearbeitet[88]. In diesen Umkreis gehört eine begriffliche Neufassung, die sich bereits in „Der Wille zum Wissen" abzeichnet: Neben dem Begriff Bio-Macht taucht jetzt die Frage nach

[86] Foucault vertritt hier einen Begriff von Ethik, der im weiteren Verlauf dieser Arbeit thematisiert werden soll. Die Differenzen zu anderen Konzepten der Ethik werden in IV - bezüglich des Begriffs in III.1. - thematisiert. Nur soviel: in diesem Konzept wird Ethik sowohl als Reflexion auf die Formen des Selbstverhältnisses als auch als Realisierung des Selbstverhältnisses durch Selbstpraktiken im Sinne von Ethos verstanden.

[87] Unter normalisierenden Machteffekten wird hier eine Form der Macht verstanden, deren Auswirkung weniger auf ein Verbot als auf eine „gleichmäßige" Strukturierung eines zu gestaltenden gesellschaftlichen Raumes zielt.

[88] Vgl. *M. Foucault*, Das Subjekt und die Macht, in: *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 243-261; *Ders.*, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: ebd., 265-292; *Ders.*, Die politische Technologie der Individuen; *Ders.*, Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason, in: *S. McMurrin* (Hg.), The Tanner Lectures on Human Values. Bd. 2, Salt Lake City 1981, 223-254; vgl. *Th. Lemke*, „Der Eisberg der Politik". Foucault und das Problem der Regierung, in: Kulturrevolution 31 (1995) 31-41.

der Pastoralmacht auf. In ihr sieht Foucault die Basis der gegenwärtigen strategischen Machtform. Als Pastoralmacht[89] bezeichnet Foucault eine Form der Machtausübung, die auf dem jüdisch-christlichen Modell der Menschen- und Seelenführung basiert[90]. Der Regierende ist für das individuelle Wohl und das Heil jedes einzelnen Mitglieds seiner Gemeinschaft verantwortlich, was „andauernde und individualisierende Zuneigung, die absolute Pflicht der konkreten Fürsorge, die ein dauerndes Aufpassen einschließt", erfordert[91]. Eine solche Form der Machtausübung, die sich jedem einzelnen Individuum verpflichtet fühlt, beruht auf einer spezifischen Form der Durchsetzung, die Foucault in der Geständnispraxis der Beichte sieht[92]. Der Hirte erhält so Einsicht in die realen Handlungen, aber auch in die Gedankenwelt und das Begehren, der von ihm Geführten. In der Transformation dieser Pastoralmacht in eine säkulare „Polizeymacht" und deren Reflexion in einer „Polizeywissenschaft" im absolutistischen Fürstenstaat der frühen Neuzeit, sieht Foucault einen Schritt auf die moderne Form der Bio-Macht zu, da die Ausrichtung auf ein religiöses Heil hier keine Rolle mehr spielt und in der reinen Macht- und Produktivitätssteigerung ein Selbstzweck gesehen wird[93].

Die Genealogie des modernen Subjekts und der strategischen Machtformen steht in den Formen der Pastoralmacht an ihrem „Nullpunkt", von dem aus andere Formen der Regierung und Subjektivierung sichtbar werden, denen Foucault sein Hauptinteresse in der ethischen Phase der 80er Jahre zuwendet. Die Rekonstruktion von Formen des Selbstverhält-

[89] Der Begriff der Pastoralmacht lehnt sich an die biblische Hirten/Herde-Metaphorik an. Vgl. hierzu *E. Erdmann*, Die Macht unserer Kirchenväter. Über die „Geständnisse des Fleisches", in: Wege zum Menschen 47 (1995) 53-60.

[90] Vgl. *M. Foucault*, Omnes et singulatim.

[91] *H. H. Kögler*, Michel Foucault, 159. Der Begriff der Pastoralmacht ist sicherlich nicht mit christlichem Selbstverständnis in Einklang zu bringen, das mehr auf das individuelle Heil als auf eine Form der individualiserenden Machtausübung zielt, doch finden sich in der Kirchengeschichte immer wieder Beispiele für solche Formen der Machtausübung aus einem individualisierenden Verantwortungsbewußtsein. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *H. Steinkamp*, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999; *N. Mette*, „Pastoralmacht". Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: Wege zum Menschen 47 (1995) 76-83.

[92] „Diese Form von Macht ist auf das Seelenheil gerichtet (im Gegensatz zur politischen Macht). Sie ist selbstlos (im Gegensatz zum Prinzip der Souveränität) und individualisierend (im Gegensatz zur juridischen Macht). Sie erstreckt sich über das gesamte Leben und begleitet es ununterbrochen; sie ist mit einer Produktion von Wahrheit verbunden, der Wahrheit des Individuums selbst." *M. Foucault*, Das Subjekt und die Macht, in *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 243-261, hier 248.

[93] Vgl. *M. Foucault*, Die politische Technologie der Individuen.

nisses, der Subjektivität, die vor dem „Nullpunkt" der Pastoralmacht liegen, zeigen die Möglichkeit auf, andere Formen der Subjektivität zu denken und zu verwirklichen[94]. Gerade hierin erschließt sich die Möglichkeit, Widerstand gegenüber einer zu universaler Herrschaft strebenden und normalisierenden Form von Macht auszuüben. In den ethischen Reflexionen über die Formen des Selbstverhältnisses und der „Selbstregierung" sieht Foucault Anknüpfungspunkte, Widerstand begrifflich in seiner Machttheorie zu denken aber auch in Praxis zu überführen[95]. Eine spezifische Verbindung von Ethik und Widerstand wird von Foucault – so eine These dieser Arbeit[96] – kurz vor seinem Tod in der Beschäftigung mit dem Akt der Parrhesia aufgezeigt: dem freien, wahren Sprechen und der Verbindung der eigenen Existenz mit dieser ausgesprochenen Wahrheit[97].

II.3.3 Methodik: Rekonstruktion der Selbstpraktiken

Es war nicht allein eine Erweiterung des Bereichs der genealogischen Rekonstruktion notwendig, um Widerstand im machtanalytischen Modell denken zu können, sondern auch der Begriff der Macht mußte neu gefaßt werden. Wurde Macht im vorangegangenen Abschnitt als Individuen zu modernen Subjekt-Objekten determinierend verstanden, wird nun die handlungs-theoretische Dimension des Machtbegriffs stärker betont[98]. Der Relationsbegriff Macht wird von anderen Beziehungen getrennt: Die Fähigkeiten zu zielgerichtetem, produktivem Handeln im Objektbereich, die kommunikativen Beziehungen, die nach Foucault „Information[en] durch eine Sprache, ein Zeichensystem oder jedes andere symbolische Medium übermitteln"[99], und die Machtverhältnisse, die auf Handlungen im intersubjektiven Bereich zielen, sind aufeinander irreduzibel, wenn sie

[94] Dies kann jedoch nicht in Form eines Rekurses auf antike Subjektivitätsformen geschehen, da „eine Periode, die nicht die unsere ist, keinen exemplarischen Wert besitzt...[sie nichts ist], zu dem man zurückgehen könnte". *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik, 271.

[95] Vgl. *K. Heller*, Power, Subjectification and Resistance in Foucault, in: Substance 25 (1996) 78-110.

[96] S.u. III.2.3.

[97] Vgl. *M. Foucault*, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia, Berlin 1996; *Ders.*, Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84, Frankfurt 1988.

[98] Vgl. hierzu *M. Foucault*, Das Subjekt und die Macht.

[99] Ebd. 252.

sich auch gegenseitig beeinflussen[100]. Innerhalb dieses Modells wird ein Machtverhältnis als eine Handlungsweise definiert, „die nicht direkt und unmittelbar auf die anderen einwirkt, sondern ... auf deren Handeln. Handeln auf ein Handeln, auf mögliche oder wirkliche, künftige oder gegenwärtige Handlungen"[101]. Die Bestimmung der Macht als Wirkungsweise auf Handlungen und nicht direkt auf Personen ist in der Neufassung der Machtanalyse Foucaults ein gewichtiger Schritt, da ihm hierdurch eine Differenzierung zwischen Macht und Herrschaft gelingt, die im vormaligen Modell unmöglich schien. Herrschaft wird demnach mit einer Wirkweise identifiziert, die sich direkt auf einen Körper oder ein Ding bezieht, die diesem keine Möglichkeit zur Reaktion mehr läßt und ihm seinen Willen aufzwingt. In diesem Sinne ist Herrschaft mit struktureller Gewalt gleichzusetzen, der man sich nicht entziehen kann. Ein Verhältnis, das demgegenüber durch Macht dominiert ist, kann als ein Verhältnis verstanden werden, in dem es einen Handlungsspielraum gibt, in dem es mehrere mögliche Reaktionen gibt. Eine solche Form der Macht wird von Foucault als ein agonales Verhältnis bestimmt, das einen Zwischenraum zwischen Herrschaftsausübung und Kompromiß beschreibt, einen Raum, der weder vollkommen frei von Einflußnahme ist, noch durch einseitige Unterdrückung definiert wird.

Die prägende und produzierende Funktion von Macht wird von Foucault in diesem Modell aber nicht zugunsten eines stärker handlungstheoretisch geprägten Machtbegriffs aufgegeben. Vielmehr wird immer noch an den Tendenzen zur Institutionalisierung von Macht festgehalten, in der Macht sich in Dispositiven verbindet; doch wird den Dispositiven keine umfassend regulierende Funktion mehr zugesprochen, sondern sie werden als immer durch Verschiebungen der Macht bedroht angesehen. In diesem Modell ist Widerstand also nicht in jeder beliebigen Form möglich, sondern muß sich in einem vorstrukturierten Raum verwirklichen. Man könnte sagen, daß dem Moment der produzierenden Macht,

[100] Hier wird eine Ähnlichkeit zu weiteren handlungstheoretischen Entwürfen deutlich; vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt/M. [3]1985; *J. Heinrichs*, Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungstheorie: Struktural-semantische Grammatik des Handelns, Bonn 1980; *H.-J. Höhn*, Handlungstheorie und Sozialethik. Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns, in: JCSW 29 (1988), 29-60; wobei Foucault keine Begründung für die von ihm unterschiedenen Handlungsdimensionen gibt. Anderenorts beschreibt Foucault vier Handlungsdimensionen: Die Ausarbeitung des Selbstverhältnisses wird in das handlungstheoretische Modell integriert, so daß sich die ethischen Arbeiten über die Antike ebenfalls in das System der Handlungen fassen lassen; vgl. *M. Foucault*, Technologien des Selbst, in: *L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton* (Hg.), Technologien des Selbst, 25-62, hier 26f.

[101] *M. Foucault*, Das Subjekt und die Macht, 254.

die dazu tendiert, sich zu Herrschaftsformen zu verfestigen, ein zweites machtförmiges Moment entgegengestellt wurde, das sich in Formen der Auseinandersetzung und des Kampfes verwirklicht. Beide sind in der Beschreibung von Macht als einer Beziehung, die auf mögliche Handlungen anderer einwirkt, zu integrieren.

Ein solcher Begriff von Macht impliziert gleichzeitig die Freiheit des Macht ausübenden bzw. auf Macht reagierenden Subjekts, insofern nicht mehr allein das Moment der Herrschaft im Vordergrund steht, sondern gleichzeitig ein Feld von möglichen Reaktionen angenommen wird. Als Träger der Freiheit müssen in diesem Modell die machtausübenden Subjekte (kollektive und individuelle) erscheinen, so daß auf dem Umweg über den Widerstand der Begriff der Subjektivität in die Arbeiten Foucaults eingeführt wurde. Hier ist nun eine fundamentale Umorientierung der foucaultschen Grundannahmen zu erkennen: Sowohl in der diskurs- wie in der machtanalytischen Phase erschienen Subjekte als in Diskursen und deren Formationsregelmäßigkeiten eingefangen oder aber durch Machtdispositive bis in ihr Innerstes determiniert; jetzt wird ihnen von Foucault in der Reformulierung seines Machtbegriffs eine Form der Autonomie eingeräumt, die mit seinen bisherigen Untersuchungen unvereinbar erschien. Diese Umformulierung wird von der Einführung des neuen Terminus der Regierung oder der Führung begleitet, der den Machtbegriff mit den Handlungen der Individuen verbindet[102]. Hier kann zwanglos zwischen einer Führung der anderen und einer Selbstführung unterschieden werden, was mit dem bisherigen Machtbegriff nicht möglich war.

Diese begriffliche Neufassung der Macht führt Foucault dahin, eine neue Ebene der Untersuchung zu beschreiten, da das Selbst oder die Achse der Subjektivität bislang in seinen Arbeiten nicht die Rolle einer konstitutiven Dimension gespielt hat. Bisher dominierten entweder der vorstrukturierte Diskurs oder die determinierende Macht. Die neue Achse der Untersuchung, die Subjektivität als Selbstverhältnis, wird von Foucault in einer weiteren theoretischen Umformulierung eingeführt[103].

[102] Vom franz. „gouvernement", dem in der frühen Neuzeit eine weitaus umfassendere Bedeutung zukam als dem heutigen Begriff „Regierung", vgl. Seelenführung, Kirchenregiment etc.

[103] Vgl. hierzu *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 9-21. Es muß jedoch angeführt werden, daß Subjekt und Subjektivität nicht im Sinne eines transzendentalen Subjekts verstanden werden darf, sondern in der Art und Weise, wie ich mich zu mir selber verhalte: „Hier muß man unterscheiden. Zunächst denke ich allerdings, daß es kein souveränes und konstitutives Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wiederfinden könnte. Einer solchen Konzeption vom Subjekt stehe ich sehr skeptisch, ja feindlich gegenüber. Ich denke hingegen, daß das Subjekt sich über Praktiken der Unterwerfung konstituiert bzw. - auf autonomere Art und Weise - über Prakti-

Neben den Begriff der diskursiven und der nicht-diskursiven (machtförmigen) Praktiken wird der Begriff der Problematisierung gestellt. Es wird die Frage nach den „Problematisierungen, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß"[104], aufgeworfen. Letztendlich werden also die drei Achsen der Analyse Foucaults zusammengefaßt: Das Wissen, die Praktiken und das Selbstverhältnis stellen den Rahmen der foucaultschen Untersuchungen dar:

> „Drei Gebiete von Genealogie sind möglich. Erstens eine historische Ontologie unserer selbst im Verhältnis zur Wahrheit, durch das wir uns als Subjekte des Wissens konstituieren. Zweitens eine historische Ontologie unserer selbst im Verhältnis zu einem Machtfeld, durch das wir uns als Subjekte konstituieren, die auf andere einwirken; drittens eine historische Ontologie im Verhältnis zur Ethik, durch das wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren."[105]

Aus dieser theoretischen Umformulierung des Ansatzes Foucaults läßt sich eine dreigliedrige Matrix ableiten, die die möglichen Formen der Analyse beschreibt:

Grundlage:	Diskursanalyse	Machtanalyse	Hermeneutik des Subjekts
Methodik:	Archäologie	Genealogie	ethische Analyse
Gegenstand:	Wissen	Macht	Selbstverhältnis
Träger:	Diskurse	Dispositive	Selbstpraktiken

II.3.4 Das Feld der ethischen Untersuchungen

Für die ethischen Untersuchungen Foucaults ist also ein Feld eröffnet worden: Ausgangspunkt ist das Selbstverhältnis der Individuen und die Form der Selbstpraktiken, die Subjektivität konstituieren. Für die Fortführung der Geschichte der Sexualität bedeutet dies eine Verschiebung: Wurden in „Der Wille zum Wissen" noch die subjektivierenden Machtpraktiken untersucht, rücken jetzt die Subjektivität konstituierenden Selbstpraktiken in den Vordergrund. Es handelt sich also um eine historische Untersuchung, die sich den Formen des Selbstverhältnisses in an-

ken der Befreiung und der Freiheit." *M. Foucault*, Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit Alessandro Fontana, in: *Ders.*, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o. J., 133-141, hier 137f.

[104] Ebd. 19.

[105] *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik, 275.

tiken Gesellschaften widmet. Den Hintergrund hierfür bilden die theoretischen Transformationen Foucaults: Wenn neben den Achsen des Wissens und der Macht noch die Achse der Subjektivität existiert und in den Arbeiten zur Pastoralmacht der „Nullpunkt" einer Genealogie moderner Subjektivität - die sich vorwiegend machtförmig konstituiert – gefunden wurde, müßte in einer Rekonstruktion der Subjektivitätsformen antiker Gesellschaften eine andere Form des Selbstverhältnisses sichtbar werden. Dieser Rückgang hinter den Ursprung moderner Bio-Macht soll also aufzeigen, daß Subjektkonstitution in anderen Bahnen und auf anderen Grundlagen, als denen einer machtförmigen Subjektivierung und Objektivierung möglich ist[106]. Hierbei handelt es sich aber allein um historische Untersuchungen, denen im Sinne einer modernen Ethik des Selbstverhältnisses kein normativer Charakter zugesprochen werden kann.

Diese Arbeiten Foucaults sind aber insofern von einem systematischen Interesse, als in ihnen sein Begriff von Ethik verdeutlicht und eine Methode der ethischen Untersuchung ausgearbeitet wird. Des weiteren bieten die Ergebnisse der genealogischen Rekonstruktion verschiedener Formen des Selbstverhältnisses den Anschlußpunkt für Foucaults Überlegungen bezüglich eines Selbstverhältnisses, das den Subjektivierungsformen moderner Bio-Macht entgegensteht und vermag praktischen Widerstand zu leisten. Diese historische Untersuchung beschränkt die Analyse der Selbstkonstitution auf den Bereich der Sexualität, wofür folgende Gründe angeführt werden können: Erstens handelt es sich um die Fortführung einer bereits vor Jahren begonnenen Untersuchung, die sich mit Formen der Subjektivierung durch das Machtdispositiv der Sexualität beschäftigte; zweitens liegt es in diesem Zusammenhang nahe, wenn von einer Subjektkonstitution außerhalb eines Machtdispositivs ausgegangen wird, eine diesbezügliche Untersuchung am gleichen Gegenstand fortzuführen; drittens ist eine biographische Nähe Foucaults zu dieser Thematik festzustellen[107]. In weiteren Arbeiten bemüht sich Foucault um eine Ausarbeitung dieser ethischen Untersuchungen. So wird im Anschluß an seine Untersuchungen zur Antike eine Vorlesungsreihe über den Akt der „Parrhesia" gehalten und in kleineren Arbeiten immer wieder auf die Relevanz eines Selbstverhältnisses verwiesen, das über „Techniken der Freiheit" verwirklicht wird.

[106] Vgl. *D. Cook*, The Subject finds a Voice. Foucault's Turn towards Subjectivity, New York u.a. 1993.

[107] Vgl. *J. Miller*, The Passion of Michel Foucault, London 1994.

III. Ethisches Denken bei Foucault: Analyse und Transformation

Neben den methodischen Problemlagen, die Foucault von der Machtanalyse zur Ethik brachten, steht die Frage nach der Begründung von Ethik in unserer Zeit:

> „Angenommen, daß die meisten von uns nicht mehr glauben, daß die Ethik auf die Religion gegründet ist, und daß wir kein Gesetzessystem wollen, das in unser Privatleben, in unser moralisches und persönliches Leben eingreift. Die neueren Befreiungsbewegungen leiden darunter, daß es ihnen nicht gelingt, ein Prinzip zu finden, auf das sie die Ausarbeitung einer neuen Ethik gründen könnten. Sie brauchen eine Ethik, doch sie finden nichts anderes als eine Ethik, die auf einer vorgeblich wissenschaftlichen Kenntnis des Ich, des Begehrens und des Unbewußten basiert"[108].

Es sind gleichfalls inhaltliche Fragen[109], die sich unauflöslich mit der methodischen und theoretischen Neuorientierung verbinden. Doch handelt es sich hier keineswegs um eine Diskontinuität im Sinne einer Wende um 180 Grad; die Entdeckung der Achse der Subjektivität durch Foucault läßt die anderen Themen nicht gänzlich in den Hintergrund treten, sondern sie dient vielmehr der genaueren Ausarbeitung der alten Themen: Es ist wiederum die Möglichkeit von Widerstand, die Foucault in diesem Interview beschäftigt. Was sind das für ethische Voraussetzungen, auf die der Kampf gegen eine unerträgliche Macht gegründet werden kann? Besonders wenn die metaphysischen Systeme der Ethikbegründung von den philosophischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Moderne letztendlich in Frage gestellt wurden. Stattdessen wird nun zur Ethikbegründung auf Einsichten gerade der Wissenschaften zurück-

[108] *M. Foucault*, Sex als Moral. Gespräch mit H. L. Dreyfus und P. Rabinow, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 69-83, hier 71.

[109] Dieses inhaltliche Moment beschreiben Dreyfus/Rabinow auf ironische Art: „Nachdem in der modernen Welt das Christentum sicherlich nicht als eine gefährliche Kraft erscheint, die Reich-Marcusesche Befreiung des Sex am Ende und Lacan tot ist, sieht Foucault den Moment gekommen, erneut über ein ethisches Leben nachzudenken. Er versucht nicht, das Subjekt zu dekonstruieren, sondern vielmehr das tiefe Selbst vollständig zu historisieren, um so die Möglichkeit zu schaffen, daß ein neues ethisches Subjekt hervortritt." in: *Dies.*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 296. Dem Zitat ist eine gewisse Enttäuschung anzumerken, daß die Machtanalyse nicht mehr im Vordergrund steht.

gegriffen, denen in vorangegangenen Untersuchungen eine unheilvolle Allianz mit einer zur Herrschaft tendierenden Macht nachgewiesen werden konnte.

Foucaults Überzeugung ist es, daß es eben nicht die human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen sind, die ihn zu einer Praxis der Freiheit befähigen, sondern daß die Kompetenzen für einen freien Einsatz im Spiel der Macht anders zu begründen sind. Wenn aber weder das Wissen noch die soziale Interaktion Grundlage für effektiven Widerstand sein können, bleibt als dritte Achse nur die Subjektivität, an der sich eine solche Ethik der Freiheit orientieren kann. Aber welche Form der Subjektivität: Die des modernen Subjekt/Objekts, des Geständniswesens Mensch? Unterhalb dieser Form der Subjektivität erkennt Foucault eine Form der Subjektivierung[110] durch Selbstpraktiken, die andere als die des Geständnisses sein können. Hier greifen seine Untersuchungen über die antiken Formen der Subjektivierung an: Die Sexualität wurde nicht immer in einem Diskurs über das eigene Begehren problematisiert. Es gab andere Ziele und Techniken, die stärker auf die persönliche Freiheit als auf eine Durchsetzung der modernen Bio-Macht gerichtet waren. Diesen gilt Foucaults Interesse in seinen ethischen Untersuchungen, nicht um sie zu aktualisieren[111], sondern um ein Beispiel anderer Formen von Subjektivität zu geben, das den Boden für die Überschreitung bereitet und den Grund für neue Formen der Ethik legt, die als spezifische Kompetenz, als Einsatz im Spiel der Macht gebraucht werden können.

Eine Veränderung des Subjekts über Selbstpraktiken soll dies ermöglichen. Die fortschreitende Arbeit an dem Selbstverhältnis der Individuen, die Transformation der Existenz über Techniken der Freiheit, soll die Grundlage solcher Kompetenzen sein. Es ist also eine Frage der Wahl des Individuums selbst, nicht eine durch wissenschaftliche Erkenntnisse über die „Natur des Menschen" vorbestimmte Wahl, sondern eine Wahl, die sich an Beispielen orientieren mag, aber von der Freiheit Gebrauch macht und so Freiheit schafft. Eine solche Form der Selbstgestaltung, basierend auf einer Wahl, kann als Ästhetik der Existenz bezeichnet werden. Dabei handelt es sich aber keineswegs um die berühmte „freie

[110] Die von Foucault durchgeführte Analyse der Subjektivität ist demnach kein Versuch, ein universales Subjekt zu erkennen, sondern es handelt sich vielmehr um die radikale Historisierung der Form des Subjekts, insofern ist der Gegenstand der Analyse vorrangig ein spezifischer Typ der Subjektivierung; vgl. *J. W. Bernauer/M. Mahon*, Foucaults Ethik, in: DZPh 42 (1992) 593-608.

[111] „... Man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das zu einem anderen Zeitpunkt von anderen Leuten aufgeworfen wurde." *M. Foucault*, Genealogie der Ethik, 268.

Auswahl", denn die Praktiken der Freiheit werden von Technologien der Macht kontrastiert; und eine Arbeit des Subjekts an sich selbst ist immer schon in einem Raum situiert, in dem Macht zur Herrschaft tendiert. Insofern bedarf es nach wie vor einer Unterscheidung der Geister, und Archäologie und Genealogie werden nicht durch Ethik ersetzt, sondern sie sind notwendige Voraussetzungen für eine Praxis der Freiheit.

Eine solche Konzeption der Ethik soll im folgenden dargestellt werden. Einführend ist eine Begriffsbestimmung von Ethik im Kontext der Ästhetik der Existenz vorzunehmen, wobei die Implikationen eines solchen ethischen Konzepts vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Macht und Freiheit und der Frage nach Intersubjektivität diskutiert werden sollen. In einem zweiten Schritt sind die Beispiele der Selbstpraktiken, die aus den Untersuchungen zur Antike hervorgegangen sind, in den Kontext der genealogischen Untersuchungen zur Moderne zu stellen und ihre Widerstandsfähigkeit gegenüber einer strategischen Machtform zu überprüfen. Abschließend ist die Frage nach einer Gesamteinordnung einer solchen Konzeption, die als Lebenskunst bezeichnet wurde[112], in den Kontext des archäologisch aufgewiesenen Wissensbereichs vorzunehmen.

III.1 Der Begriff der Ethik

Der Begriff der Macht wird von Foucault vorrangig als ein heuristisches Element benutzt, von dem ausgehend die Praktiken, die den Macht/Wissen-Komplex strukturieren, analysiert wurden. Nachdem dieser Begriff an seine praktischen und theoretischen Grenzen gestoßen war, nahm Foucault eine Transformation seines Instrumentars vor, das ihm zur Genealogie der modernen Subjektivität diente: Nicht mehr allein die sozialen Praktiken, sondern auch die Selbstpraktiken wurden zur Analyse der Subjektkonstitution herangezogen. Neben das Instrument der Machtanalyse trat die Ethik, die in der Terminologie Foucaults einerseits der Analyse jener konkreten Praktiken dient, die ein Selbstverhältnis konstituieren, also eine reflexive Funktion innehat, andererseits aber auch den konkreten Prozeß der Entwicklung eines Selbstverhältnisses bezeichnet. Der Begriff der Ethik soll ein zweifaches leisten: Sowohl die Reflexion auf die Formen der Selbstpraktiken als auch das konkrete Selbstverhältnis – im Sinne von Ethos – werden von Foucault als Ethik

[112] Vgl. W. *Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst.

bezeichnet[113]. Dieser Definition von Ethik, die unauflöslich mit dem Gebrauch von Freiheit verbunden ist, steht der Moralcode gegenüber, der den Bereich der gesellschaftlichen Norm und deren Durchsetzung über Sanktionen umfaßt[114].

III.1.1 Das Tableau der ethischen Analyse

Wie bereits oben angeführt, unterscheidet Foucault zwischen dem Moralcode und den Selbstpraktiken. Diese Unterscheidung ist noch etwas genauer auszuführen: Der „Moralcode" bezeichnet den Bereich gesellschaftlicher Normen. Davon unterschieden ist der Bereich des „Moralverhaltens", des konkreten Verhaltens gegenüber den Normen, deren Anerkennung oder Zurückweisung, der Grenzen und Spielräume in den ihnen begegnet werden kann. Dazu tritt eine dritte Dimension, die Foucault als Ethik bezeichnet: Hier handelt es sich um die Verfahren, über die sich ein „moralisches Subjekt" konstituiert, in denen der Handlungsspielraum zwischen Moralcode und Moralverhalten konkret ausgearbeitet wird[115]. Gerade dieser Bereich ist es, den die ethische Analyse betrifft, hier vermutet Foucault Gestaltungsmöglichkeiten der Subjektivität, die den machtförmigen Subjektivierungstechniken entgegenstehen.

Um eine solche Analyse gewährleisten zu können, wird ein heuristisches Raster entwickelt, das die Formen und Möglichkeiten moralischer Selbstkonstitution aufschlüsselt[116]. Ausgangspunkt ist die Beschreibung der „ethischen Substanz", die den Bereich bezeichnet, auf den die ethische Problematisierung zielt. Diese Substanz kann stärker auf das Verhalten gegenüber dem Moralcode zielen, andererseits kann aber auch die Form der Selbstkonstitution im Mittelpunkt der Problematisierung stehen. Der zweite Punkt der Analyse ist die „Unterwerfungsweise". Hierbei handelt es sich um die „Art und Weise, wie das Individuum sein Verhältnis zur Regel einrichtet und sich für verpflichtet hält, sie ins Werk zu setzen"[117]. Als Unterwerfungsweise können beispielsweise ein göttliches oder ein natürliches Recht fungieren; aber auch der moralische Anspruch, der durch die Annahme eines trans-zendentalen Subjekts entsteht, kann als Unterwerfungsweise verstanden werden. Die „ethische Ausarbeitung" stellt jenes Verfahren in den Mittelpunkt, das vom Subjekt selbst vorgenommen wird, um seine Lebensführung zu gestalten. Hier stehen im Gegensatz zur Unterwerfungsweise nicht die Regel oder Norm im Zentrum der Bemühungen, sondern die Gestaltung eines Selbstverhältnisses. Sie kann demzufolge auch als Asketik bezeichnet werden. Als letzter Punkt der Analyse wird die „Teleologie des Moralsubjekts" thematisiert, die nach den je verschiedenen Zielvorgaben für moralische Handlungen fragt. Es werden also weniger die Handlungen in ihrem Eigenwert analysiert als viel mehr der übergeordnete Rahmen, in dem sich die einzelnen Verhaltensweisen situieren und von dem aus sie bewertet werden. Die Aspekte dieses Tableaus stellen den Bereich dar, in dem sich der Einzelne als moralisches Subjekt konstituiert. Die Verschiebungen zwischen den einzelnen Punkten dieses Rasters und die Transformationen der in ihnen behandelten Themenkreise bilden den Rahmen für Foucaults Rekonstruktion der antiken Sexualmoral[118].

Ausgangspunkt für Foucault im zweiten und dritten Band von „Sexualität und Wahrheit" ist die Problematisierung der Sexualität in den antiken Gesellschaften Roms und Griechenlands[119]. Wobei Problematisierung nicht vom Gesetz, der Norm oder dem Verbot aus zu verstehen ist, sondern als ein Bereich, der dem antiken Mann – nur ihm stand eine solche Gestaltung der eigenen Existenz zu – einen relativ freien Raum geboten hat. Angestoßen wurden diese Untersuchungen von der Beobachtung, daß das konkrete System der sexuellen Normen, in denen die Themenkreise Ehe, Gesundheit und homosexuelle Beziehungen behandelt

[113] Vgl. *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 37.

[114] Die von Foucault vorgenommene Begriffsbestimmung von Ethik steht in Differenz zu einem Verwendungszusammenhang, in dem Ethik gemeinhin als Reflexions-theorie moralischer Normen, Werte und Güter aufgefaßt wird; in einem solchen Kontext ist es Aufgabe der Ethik, eine rationale Begründung von Handlungsorientierungen zu entwickeln. Die hier vorgetragenen Überlegungen orientieren sich an der Verwendung durch Foucault, da keine detaillierte Gegenüberstellung der einzelnen Begriffe vorgenommen werden soll, sondern die Überlegungen Foucaults in einem möglichst weiten Rahmen auf ihre Relevanz für eine theologische Ethik überprüft werden sollen. Insofern erscheint dem Verfasser eine Rekonstruktion des foucaultschen Denkens in seiner Begrifflichkeit angemessen.

[115] Vgl. ebd. 36f.

[116] Vgl. zum Folgenden ebd. 37-41; *Ders.*, Zur Genealogie der Ethik, 275-281; darüberhinaus *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 229-236; *H. H. Kögler*, Michel Foucault, 167-175; *Th. Lemke*, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Hamburg 1997, 274-289; *L. Federmeier*, Renaissance einer Ästhetik der Existenz. Zu Michel Foucaults „Der Gebrauch der Lüste", in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 17 (1995) 260-264.

[117] *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 38.

[118] Eine Analyse der Arbeiten Foucaults zur Antike aus der Perspektive der Geschichtswissenschaften bei *W. Detel*, Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/M. 1998; *U. Birker*, Die Unerbittlichkeit der Historizität, Köln/Wien 1998.

[119] Vgl. A. I. *Davidson*, Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought, in: G. Gutting (Hg.), The Cambridge companion to Foucault, Cambridge 1994, 115-140.

wurden, sich in der Entwicklung der antiken Sexualmoral nicht grundlegend unterschieden, sich gar von der griechischen Antike bis zum frühen Christentum sehr ähnlich blieben. Demgegenüber haben sich aber die Formen der Problematisierung des Phänomens Sexualität grundlegend verschoben. Diese Problematisierung, verstanden als Moralreflexion, „spricht bei ihnen [den Männern] ... die Verhaltensweisen an, in denen sie gerade von ihrem Recht, von ihrer Macht, von ihrer Autorität und von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen haben: in den Lustpraktiken, die nicht verboten sind; im Eheleben, wo keine Regel oder Sitte den Mann hindert, außereheliche sexuelle Beziehungen zu haben; in den Beziehungen mit den Knaben, die – jedenfalls in bestimmten Grenzen – zugelassen, geläufig und sogar angesehen sind"[120]. Hier sind die vier Bereiche aufgeführt, denen Foucault sich in seinen Untersuchungen der Antike widmet: Gesundheit, Eheleben, Homosexualität und darüberhinaus das Verhältnis der sexuellen Erfahrung zu Weisheit und Wahrheit. Die Form der antiken Moralreflexion wendet sich weniger den Fragen von Normativität zu, als vielmehr einer möglichen Form der Existenz.

Im klassischen Griechenland galt es dem freien Mann, seinem Leben durch eine aktive Form der Mäßigung einen vorbildlichen Charakter zu geben (Teleologie). So demonstrierte er in seinem Selbstverhältnis die Fähigkeit, sich selbst zu „regieren" und war prädestiniert, Aufgaben in der Regierung der Polis zu übernehmen. Diese Form der Problematisierung wurde in der römischen Kaiserzeit durch eine intensivere Form der Reflexion auf die Gestaltung der Existenz abgelöst (Verschiebung der Teleologie). Die Kultur der Selbstsorge wurde in dem Maße intensiviert, in dem die Vorbildfunktion als Legitimation für die Regierungsfähigkeit in den Hintergrund trat. Die Entwicklung einer Kultur seiner selbst trat historisch gesehen in dem Moment in den Vordergrund, in dem die politische Partizipation durch die Etablierung der Monarchie an Gewicht verlor, sich gleichzeitig die Institutionen der politischen Teilhabe in hohem Maße differenzierten. Zu diesem Zeitpunkt entwickelte sich unter dem Einfluß stoischen und epikureischen Denkens das Problem der Selbstgestaltung zu einer universellen Aufgabe. Doch auch hier ist es nicht das Gesetz und das Verbot, in dem eine gesteigerte Sittenstrenge zum Ausdruck kam, sondern eine Intensivierung des Selbstbezugs[121] (Übergewicht der Asketik gegenüber der Unterwerfungsweise). Der Übergang zum Christentum ist durch eine weitere Verschiebung der

[120] *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 33.

[121] Vgl. *M. Foucault*, Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit 3), Frankfurt M. [4]1995, 53-94.

Formen der Problematisierung charakterisiert[122]: Es ist nicht mehr die Gestaltung des Selbst in der „Sorge um sich", die im Mittelpunkt der Problematisierungen steht, sondern es ist eine „Hermeneutik des Selbst", in der sich das Selbst und dessen Begehren im Bekenntnis und in der Beichte vor jemand anderem offenbart[123] (Unterwerfungsweise), der als geistlicher Führer fungiert. Das Ziel dieser Form der Selbstgestaltung war aber nun nicht mehr die Fähigkeit, sich selbst und die anderen zu regieren oder sich eine glanzvolle Existenz zu erarbeiten, sondern nun trat die Vorstellung eines jenseitigen Heils in den Vordergrund, das durch eine konkrete Praxis zu erlangen war. Die Verbindung des Heils mit dem Ideal der Reinheit machte eine Verschiebung der Teleologie aus[124].

Es sind also weniger die Themen der moralischen Problematisierung, die großen Wandlungen unterlagen; durch alle Verschiebungen in den antiken Kulturen sind die Fragen der Keuschheit, des Verhältnisses zum Ehepartner, zu den homosexuellen Beziehungen und letztendlich der Verbindung des Sexualverhaltens mit der Weisheit relativ konstant geblieben. Vielmehr verschob sich der Rahmen, in dem diese Themen problematisiert wurden: Es handelte sich um eine je veränderte Substanz, Unterwerfungsweise, Asketik und Teleologie. Dies hatte direkte Auswirkungen auf die Formen der Subjektkonstitution, da sich Ziele und Verfahrensweisen der ethischen Problematisierung direkt auf die verwandten Selbstpraktiken bezogen. Grob formuliert läßt sich sagen, daß es eine Verschiebung von einer Ethik der Selbstgestaltung hin zu einer am moralischen Code orientierten Ethik gab.

Die Analyse der moralischen Problematisierungen vermochte die Entwicklung hin zum Punkt Null der Genealogie des modernen Subjekts und seiner Subjektivierungsformen über Pastoral- und Biomacht zu rekonstruieren und auf diese Weise Beispiele für Praktiken der Freiheit und der Selbstkonstitution aufzuweisen, die über die Techniken der modernen Biomacht hinausgehen. Vor diesem Hintergrund hat das Strukturmodell der ethischen Analyse bereits einen theoretischen Gewinn für Überlegun-

[122] Vgl. *Th. Lemke*, Eine Kritik der politischen Vernunft, 289-294.

[123] Vgl. hierzu *F. Ortega*, Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft, München 1997, 187-191.

[124] Die hier in Anlehnung an Foucault vorgenommene Darstellung eines Selbstverhältnisses im frühen Christentum ist sicherlich nur für einen sehr eingeschränkten Bereich, in dem strenge asketische Ideale gelebt wurden, als wirksam anzusehen. Deren Einfluß auf das christliche Mittelalter ist aber kaum zu unterschätzen; vgl. insgesamt hierzu *P. Brown*, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991.

gen hinsichtlich einer Ethik jenseits von Normativität erbracht. In einem zweiten Schritt ist nun zu fragen, ob in diesem Modell Subjektivierungsmechanismen über Machttechniken darzustellen sind, und ob darüberhinaus Möglichkeiten zu deren Überschreitung aufgewiesen werden können, die heutigen Lebensformen näher stehen und nicht über die negativen Effekte antiker Sexualmoral (Überordnung des männlichen Adligen etc.) verfügen[125].

Die für die Klärung dieser Fragen grundlegende Untersuchung ist „Der Wille zum Wissen", in der eine Genealogie der Subjektivierungstechniken qua Sexualmoral / Sexualitätsdispositiv angestrebt wurde. Dieser Arbeit folgend[126] könnte man sagen, daß die ethische Substanz das Begehren oder das Gefühl ist. Die angewandten Selbsttechniken sind nach Foucault Geständnispraktiken, die der medizinische und psychiatrische Diskurs von der christlichen Beichtpraxis übernommen hat. Diese Form der Selbsttechnik ist mit dem Bereich der Asketik zu identifizieren. Als Unterwerfungsweise hat Foucault in seinem ersten Band der Geschichte der Sexualität eine normalisierende Machtwirkung dargestellt, die sich vermittels des Sexualitätsdispositivs durchsetzt (s.o. II.2.2). Die Teleologie einer Sexualmoral des Sexualitätsdispositivs wäre dementsprechend die Befreiung des Begehrens zu einer ihm unterstellten Ursprünglichkeit, mit der eine Befreiung von weiteren Repressionen gleichgesetzt wird. Für die Moderne kann man dementsprechend nicht direkt von einer zum Code orientierten Ethik sprechen, wie es für das Christentum möglich war, sondern muß von einer auf das konkrete Moralverhalten und die Subjektkonstitution einwirkenden Macht ausgehen, die sich nicht über einen juridisch legitimierten Machtgebrauch durchsetzt, sondern sich über die individualisierenden und normalisierenden Effekte von Mikropraktiken realisiert.

[125] Hierzu hat sich Foucault in keiner zusammenhängenden Arbeit geäußert, sondern ist nur in kleinen Schriften und Interviews auf diese Problematik eingegangen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß sich eine Zusammenschau der einzelnen Elemente nicht gänzlich eines spekulativen Charakters erwehren kann, da die hier verwandte Methodik im Kontext der historischen Arbeiten zur Antike entwickelt wurde. Andererseits: Will eine Ethik der Lebenskunst Relevanz für sich beanspruchen, muß sich eine Methodik, die für deren Analyse entwickelt wurde, auch in gegenwärtigen Kontexten als fruchtbar erweisen.

[126] Vgl. in diesem Kontext aber auch *M. Foucault*, Zur Genealogie der Moral, 274-281; *Ders.*, Sex als Moral. Gespräch mit H. L. Dreyfus u. P. Rabinow, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 69-84; *Ders.*, Eine Ästhetik der Existenz, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 133-143; hier wird in knappen Zügen auf das Tableau der ethischen Analyse und dessen Anordnung in der Moderne Bezug genommen.

An dieser Stelle muß kritisch angemerkt werden, daß der Bereich der Sexualität und daraus folgend die Sexualmoral eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Subjektkonstitution haben mögen, sie dennoch nicht das einzige Element der Subjektivierung darstellen. Insofern sind sicherlich neben dem Sexualitätsdispositiv weitere Momente moderner Subjektkonstitution zu identifizieren, die nicht auf einer normalisierenden Macht fußen. In diesem Zusammenhang verweist Foucault beispielsweise auf die Strukturen einer kantischen Ethik, in der als Substanz die Absicht und als Unterwerfungsweise die Vernunft angesehen werden können. Es muß davon ausgegangen werden, daß die kantische Ethik einen nicht zu unterschätzenden Einfluß hatte und sicherlich nicht gänzlich von einem strategischen Machttypus foucaultscher Prägung absorbiert wurde[127].

	Griechen	Römer	Christentum	Moderne
Substanz:	Lüste/ aphrodisia	Lüste/ aphrodisia	Begehren	Begehren
Unterwerfungsweise:	politisch-ethische Entscheidung des Individuums	universelle Aufgabe der Individuen	Göttliches Gesetz	Sexualitätsdispositiv
Asketik:	Selbstpraktiken	Selbstpraktiken	Geständnis	Geständnis
Teleologie:	Selbstbeherrschung als Voraussetzung zur Regierungsfähigkeit	Selbstbeherrschung als universelle Aufgabe	Ewiges Leben / Reinheit	Befreiung des Begehrens

Wie in den machtanalytischen Arbeiten Foucaults aufgewiesen wurde, ist es eine Tendenz der normalisierenden Macht, der die modernen Individuen als Subjekt/Objekte unterworfen sind, über Techniken der Vereinnahmung und Kontrolle, die sich zu internalisierten Selbsttechniken entwickeln (Wirkung des Blicks im Panopticon/Sexualitätsdispositiv), Herrschaft auszuüben. Einen Ansatzpunkt für möglichen Widerstand gegen solche Formen der Macht bieten in erster Linie Selbstpraktiken

[127] Vgl. *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik 275f.

der Freiheit, die sich den normalisierenden Selbsttechniken entziehen und gegen sie wirken können. Solche Praktiken – orientiert an jenen, die sich von den Strukturmerkmalen strategischer Macht unterscheiden – können zu neuen Formen des Selbstverhältnisses führen, die die Machteffekte moderner Formen der Subjektivierung hinter sich lassen. Eine Ethik, die auf solche Herausforderungen reagieren will, muß an der Gestaltung des Selbstverhältnisses ansetzen und kann dieses nicht über eine überpersönliche Norm entwickeln. Es handelt sich also um eine Frage der persönlichen Wahl, die vorwiegend an Kategorien der Ästhetik und der Lebenskunst orientiert ist[128].

III.1.2 Grund des Selbstverhältnisses: Moralcode versus Individualethik

Der von Foucault vertretene Begriff von Ethik unterscheidet sich sowohl in seiner Terminologie als auch in seiner Reichweite und Intention von anderen ethischen Konzeptionen. Diese Differenz ist aus den vorangegangenen Untersuchungen des Wissens und der modernen Macht zu verstehen: Eine dreigliedrige „Ontologie der Gegenwart" mit den Achsen Wissen, Macht und Subjektivität bindet die Ethik an den Bereich der Subjektivität, so daß die Bezeichnung der Ethik als „reflektierte Form der Freiheit"[129] andere Bereiche ethischer Reflexion ausklammert; darunter fallen Überlegungen sozialethischer Natur und die Problematik der Normbegründung[130]. Im folgenden gilt es aufzuweisen, daß diese Reduktion auf eine Individualethik im analytischen Raster einer „historischen Ontologie unserer selbst"[131] eine Kohärenz erlangt, die auch ohne Rückgriff auf die ausgeschlossenen Bereiche der klassischen Ethik zu realisieren ist, gleichwohl diese Themen nicht prinzipiell ausschließt.

Foucaults Beschreibung der Macht als Handlung, die auf Handlungen anderer Subjekte einwirkt[132], hat zur Folge, daß der Bereich der Intersubjektivität nicht als vollkommen machtfrei gedacht werden kann. Alle

[128] Die vier analytischen Linien (Substanz/Unterwerfungsweise/Asketik/Teleologie) werden bei *J. Rajchman*, Foucault: Ethik und Werk, in: *F. Ewald/B. Waldenfels* (Hg.), Spiele der Wahrheit, 230ff; über den Bezug auf moderne Subjektivierungsformen auf die Arbeiten Foucaults selbst bezogen. Es soll in diesem Zusammenhang die Praxis des foucaultschen Denkens geklärt werden.

[129] *M. Foucault*, Freiheit und Selbstsorge, 12.

[130] Weiterhin bleibt die moralphilosophische Fragestellung der Begründung von Ethik außen vor; siehe hierzu IV.1.

[131] *M. Foucault*, Was ist Aufklärung?, 49.

[132] *Ders.*, Das Subjekt und die Macht, 254f.

Formen der Intersubjektivität, der sozialen Beziehungen, sind bereits in machtförmige Verhältnisse eingelassen. Die Form des foucaultschen Machtbegriffs ermöglicht eine solche handlungstheoretische Umorientierung des Begriffs der Macht. Wenn Macht nicht mehr an Ausschluß und Verbot gebunden wird, sondern als ein gestaltendes Moment verstanden werden kann, ist es möglich, den Bereich sozialer Interaktion grundsätzlich als einen machtförmigen zu bezeichnen. Dies schließt die kritische Konnotation aus dem Machtbegriff aus, die von Foucault im Begriff der „Herrschaft" wiederum aktualisiert wird[133]: Da Macht allein auf Handlungen wirkt, sind unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten impliziert, die eine Freiheit der Wahl voraussetzen und an den Begriff der Macht binden; Herrschaft hingegen beschreibt eine Situation, die keine alternativen Handlungsoptionen offenläßt, in der Macht direkt auf das Subjekt und nicht auf potentielle Handlungen einwirkt.

Eine solche Konzeption bindet sozialethische Überlegungen an die Machtanalyse, da die soziale Interaktion stets als eine machtförmige verstanden wird. Es ist dennoch nicht von der Hand zu weisen, daß die Analyse des Selbstverhältnisses und dessen Gestaltung als vorrangig ethische Aufgabe Einfluß auf den Bereich der Machtanalyse nimmt. Die Subjekte, die mit ihren Handlungen auf die Handlungen anderer Subjekte einwirken, verfügen über die hierfür erforderlichen Kompetenzen, die ihnen im Prozeß der Subjektivierung zugewachsen sind. Es ist insofern eine ethische Aufgabe, ein Selbstverhältnis zu entwickeln, das die Subjekte dazu befähigt, in machtförmige Beziehungen zu treten und einen eigenen Standpunkt zu vertreten[134]. Machtförmige Subjektivierungstechniken zielen stärker auf die Normalisierung der Individuen, wohingegen der Wert von Selbstpraktiken darin liegt, Kompetenzen bereitzustellen, die eine eigenständige Position innerhalb eines agonalen Handlungssystems ermöglichen. Die Ethik ist also nicht gänzlich auf den individuellen Bereich reduziert, doch ist von einem zweistufigen Modell auszugehen: Durch Selbstpraktiken werden spezifische Kompetenzen der Individuen ausgebildet, die auf einer weiteren Ebene den Einsatz im agonalen Spiel der Macht ermöglichen.

Die Begründung von Normen – eine Grundfrage traditioneller Ethik – ist in einer Reduktion auf eine Ethik des Selbstverhältnisses problematisch. Die Frage nach einer rationalen oder gerechten Begründung von Normen hat einen überindividuellen und auch präskriptiven Charakter, den

[133] Ebd. 255.

[134] Vgl. *J. W. Bernauer/M. Mahon*, Foucaults Ethik, 603-607.

Foucault für seine ethischen Fragestellungen nicht gelten läßt. In seinen deskriptiven Diskursanalysen geht es ihm gerade um die Bedingungen, unter denen Normen entstehen und für sich Geltung beanspruchen konnten. Aber nicht in dem Sinne, sie als vernünftig oder gerecht zu begründen, sondern vielmehr gilt es, die Evidenzen, aus denen heraus diese Begründungen entstehen konnten, aufzubrechen und die Überschreitung dieser spezifischen Rationalität zu ermöglichen. So gesehen, ist der Aufweis eines Verfahrens zur Normbegründung mit der antinormativen Grundlage der Philosophie Foucaults nicht zu vereinbaren. Die Thematisierung von Normen wird in einem solchen Modell auf den Ebenen der Wissens- und Machtanalyse unternommen, wobei die Normen auf der Seite materialer Zeugnisse eine Grundlage für die archäologische und genealogische Rekonstruktion einer Episteme oder bestimmter Machtdispositive abgeben. Die konkrete Ausgestaltung von Normen ist für Foucault kein Thema seiner ethischen Reflexion, da sie – mit einer klar präskriptiven Funktion – keinen Ort im philosophischen Modell Foucaults zu finden vermögen[135].

Positiv formuliert handelt es sich bei den ethischen Analysen Foucaults um die genealogische Rekonstruktion spezifischer Formen von Subjektivität, wobei hier nicht die soziale Form der Subjektivierung über Machtpraktiken zur Debatte steht, sondern die Ausarbeitung eines Selbstverhältnisses. Eine solche Variante ethischen Denkens steht in bewußter Abgrenzung zu Ethik-Typen, die zum Moralcode tendieren[136]. Denn ein derartiges Unternehmen bedürfte exakter Vorstellungen von dem, was ein Subjekt ist und wie es zu einer Identität mit der ihm auferlegten Subjektivität gelangen könnte, um eine angemessene Form des Moralcodes zu instituieren[137]. Die Kontingenz aller letztgültigen Bestimmungen des Menschseins war der Ausgangspunkt des kritischen Projekts Foucaults, der über den Nachweis der unheilvollen Verquickung eines Menschenbildes, das sich auf Universalität gründet, mit konkreten Machteffekten weitergeführt wurde. Das ethische Projekt Foucaults muß dem folgend als ein Versuch verstanden werden, neuen Arten der Subjektivierung den Boden zu bereiten, statt die Individuen in eine Hohlform transzendentaler Subjektivität einzupassen. Ethik als reflektierte Form

[135] Zur Kritik einer solchen „antinormativistischen" Position s. IV.

[136] Vgl. *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 41f.

[137] Beispielsweise ist Kant darauf angewiesen, den Menschen als ein vernünftiges Wesen vorauszusetzen, um sein ethisches Modell des „kategorischen Imperativs" zu begründen; vgl. *Ders.*, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 99-101 (Kant Zitate nach den Nummerierungen der Werkausgabe in sechs Bänden hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983).

der Freiheit ist also nicht Freiheit zu einer authentischen Form des Menschseins, sondern Freiheit von externen Bestimmungen des menschlichen Wesens, verstanden als Aufgabe einer Selbstgestaltung des Menschen.

III.1.3 Neubestimmung des Verhältnisses Macht – Freiheit – Herrschaft[138]

Die Verbindung von Ethik und Freiheit bei Foucault[139] korrespondiert mit den Transformationen der Machtanalyse: Mit der Unterscheidung von Herrschaft und Macht, die Foucault trifft, um den Aporien des von ihm vordem benutzten Machtbegriffs zu entkommen, wird der Begriff der Freiheit ein unverzichtbarer Bestandteil seines Instrumentars[140]. Als Konsequenz dieser begrifflichen Umorientierung ergibt sich eine Aufhebung der Opposition Macht-Freiheit, da Macht, verstanden als eine Handlung, die auf andere Handlungen einwirkt, unweigerlich an mehrere Handlungsoptionen gebunden ist. Ein so verstandener Machtbegriff setzt die Möglichkeit, sich zwischen mehreren Handlungsoptionen zu entscheiden, voraus; dies bedeutet eine Form von Freiheit, die sich nur in bewußter Wahl vollzieht. Daraus folgt, daß „Macht ... nur auf ‚freie Subjekte' ausgeübt [wird] und nur sofern diese ‚frei' sind"[141]. Neu im begrifflichen Apparat ist die Opposition Freiheit-Herrschaft: Während Macht auf Handlungen wirkt, bezieht sich Herrschaft direkt auf die Individuen, läßt also keinen Handlungsspielraum zu und schließt Freiheit aus. Dies bedeutet aber auch, daß „dort, wo die Determinierungen gesättigt sind, kein Machtverhältnis mehr existiert"[142].

Die Neubestimmung des Verhältnisses von Macht und Freiheit erlaubt es, die komplexe Situation von Machtverhältnissen angemessener zu beschreiben. Eine Machtanalyse, die von den Fragen der Legalität

[138] Im folgenden beziehe ich mich vorwiegend auf *M. Foucault*, Freiheit und Selbstsorge; *Ders.*, Omnes et singulatim; *Ders.*, Das Subjekt und die Macht; *Ders.*, Zur Genealogie der Ethik, *Ders.*, Space, Knowledge, Power. Gespräch mit P. Rabinow, in: *P. Rabinow* (Hg.), The Foucault-Reader, New York 1986.

[139] Eine solche Verbindung ist durchaus traditionell und stellt Foucault mit seiner antinormativen Ethik vor ein entscheidendes Begründungsproblem, da der Begriff der Freiheit in vergleichsweise wenig reflektierter Form verwendet wird; s. in kritischer Auseinandersetzung hierzu IV.2.

[140] Vgl. *A. W. Lamb*, Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault, in: IPQ 35 (1995) 449-467.

[141] *M. Foucault*, Das Subjekt und die Macht, 255.

[142] Ebd.

und Souveränität des Machtgebrauchs ausgeht und Macht insofern als einen substantiellen Besitz denkt, muß die als illegitim verstandene Macht immer in Opposition zur Freiheit verstehen. Ein Machtbegriff, der demgegenüber als ein relationales Geschehen verstanden wird, bietet die Möglichkeit, Freiheit in einer zweifachen Beziehung zur Macht zu denken. Zum einen wird Freiheit als Existenzbedingung der Macht verstanden, da sie sowohl zur Ausübung von Macht erforderlich ist, als auch als Träger von Macht, insofern Macht und Freiheit in einem gemeinsamen Handlungsmodell gedacht werden. Darüber hinaus aber wird eine Tendenz machtförmiger Strukturen ausgemacht, sich zu Herrschaft zu verdichten und so den Handlungsraum, der mit dem Machtgebrauch verbunden ist, immer weiter einzuengen. Hier stehen sich Freiheit und Macht in einem agonalen Verhältnis gegenüber, da Freiheit als Voraussetzung für eine Widerstand ermöglichende Gegenmacht zu denken ist.

> „Statt von einem wesentlichen ‚Antagonismus' [zwischen Freiheit und Macht, M.P.] sollte man besser von einem ‚Agonismus' sprechen, von einem Verhältnis, das zugleich gegenseitige Anstachelung und Kampf ist, weniger von einer Opposition Kopf an Kopf, die sie einander gegenüber blockiert, als von einer fortwährenden Provokation"[143].

Die individualethische Konzeption setzt an diesem Begriff der Freiheit an: Wenn machtförmige Interaktion einen Handlungspielraum bietet und keine totale Herrschaftsform ist, muß es Möglichkeiten der Ausgestaltung dieses Raumes geben, Formen der Orientierung, die konkrete Handlung ermöglichen[144]. Über einen solchen Handlungsbegriff rücken Subjekte in den Blick der Analyse, die in diesem Handlungspielraum agieren. Die ethischen Analysen Foucaults beziehen sich auf die spezifischen Kompetenzen, die in verschiedenen Epochen ausgebildet wurden, um diesen Raum zu gestalten. Die genealogische Rekonstruktion der Formen von Subjektivität fragt nach den sich wandelnden Trägern, Praktiken, Orientierungen und Zielvorstellungen einer solchen Gestaltung.

Freiheit kann als Bedingung der Ethik betrachtet werden, da sich Freiheit allein in Handlungen vollzieht, die nach spezifischen Kriterien

[143] Ebd. 256.

[144] Vgl. *Th. Schäfer*, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik. Frankfurt/M. 1995, 43-51.

gestaltet werden[145]. Insofern bietet sich auch die Möglicheit, von der „Ethik als [der] reflektierte[n] Form, die die Freiheit annimmt"[146], zu sprechen. Die Rekonstruktion der ethischen Kriterien, die in der Antike den Handlungsraum der Subjekte durch die Gestaltung eines Selbstverhältnisses eröffnete, setzt bewußt eine andere Form der Subjektivität neben die Formen der modernen Subjektivierung, um im Aufweis ihrer Kontingenz ein Beispiel für ein anderes Selbstverhältnis zu geben. Der Antinormativismus Foucaults läßt keine verbindlichere Form des ethischen Denkens zu. Doch folgt daraus zumindest eine starke Aussage: Für ein Denken und eine Praxis, die sich der Befreiung von unerträglichen Herrschaftsformen widmen[147], bedeuten die Rekonstruktionen Foucaults, daß Widerstand als Gegenmacht einer ethischen Gestaltung bedarf, daß Befreiung immer auch an eine reflektierte Form der Freiheit gebunden ist, die sich in Praktiken der Freiheit realisiert. Die Aufhebung von Unterdrückungsmechanismen allein reicht nicht aus, „um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die anschließend nötig sind, damit dieses Volk, diese Gesellschaft und diese Individuen sich annehmbare und gültige Formen ihrer Existenz oder ihrer politischen Gemeinschaft geben können. Deshalb beharre ich mehr auf den Praktiken der Freiheit als auf den Befreiungsprozessen, die, um es noch einmal zu sagen, ihren Stellenwert haben, mir aber aus sich selbst heraus nicht in der Lage zu sein scheinen, alle Formen der Freiheits-praxis zu bestimmen"[148]. Die hier aufgezeigte Differenz zwischen Befreiung und Freiheit bindet die Ethik wiederum an die einzelnen Individuen, da die Selbstpraktiken, auf die Foucault hier rekurriert, Grund des Selbstverhältnisses sind.

III.1.4 Individualethik und Intersubjektivität

Eine Individualethik muß sich zweifelsohne, auch wenn ihr Hauptaugenmerk auf der Gestaltung eines Selbstverhältnisses liegt, auf eine intersubjektive Dimension beziehen[149]. Im ethischen Denken Foucaults ge-

[145] Ähnliche *Th. Lemke*, Eine Kritik der politischen Vernunft, 310ff.

[146] *M. Foucault*, Freiheit und Selbstsorge, 12.

[147] Hier sind die etwas ins Abseits geratenen Formen der Philosophie und Theologie der Befreiung in Lateinamerika oder die Dalit-Bewegung auf dem indischen Subkontinent zu nennen.

[148] *M. Foucault*, Freiheit und Selbstsorge, 10.

[149] Vgl. zum Folgenden: *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 237-258; *Ders.*, Die Sorge um sich, 95-130; *Ders.*, Diskurs und Wahrheit. Berkeley Vorlesungen 1983, Berlin 1996, 110-152; *Ders.*, Das Wahrsprechen des Anderen; darüberhinaus: *B. Heiter*, Intersubjektivität und die „Sorge um

schieht dies auf zwei unterschiedlichen Ebenen: Zum einen ist es die Frage nach der Aufgabe der oder des Anderen, des Gegenübers bei der Ausarbeitung eines Selbstverhältnisses, zum anderen ist es das Verhältnis zum Anderen selbst, das thematisiert wird.

(a) Die Individuen, auf deren Selbstverhältnis sich die hier vorgestellte Ethikkonzeption bezieht, sind keine monadischen Subjekte, die vollkommen unabhängig von äußeren Einflüssen an die Gestaltung ihres Selbst gehen könnten. Vielmehr implizieren bereits die foucaultschen Machtanalysen (s.o. II.2.2), daß die Entwicklung von Subjektivität immer schon in einem Kontext vollzogen wird, der über diskursive und nicht-diskursive Praktiken diesen Prozeß beeinflußt und in einem bestimmten Maße determiniert. Gleiches gilt für die Selbstpraktiken, derer sich ein Individuum zur Selbstgestaltung bedient: Auch sie sind bereits in einen solchen Kontext eingeordnet. Sie sind gesellschaftlich vermittelt und bedürfen in ihrer Realisierung eines Gegenübers. Ihnen ist ein reflexiver Charakter eigen, indem sie die Individuen verändern und ihr Verhältnis zu den Dingen und zur Welt in einem neuen Licht erscheinen lassen. „Das ist die Ironie der Anstrengungen, die man macht, um seine Sichtweise zu verändern, um den Horizont des Bekannten zu modifizieren und um nach Möglichkeit etwas Abstand zu gewinnen"[150]. Hier wird die Erfahrungsdimension mit den Selbstpraktiken verbunden: Um ein Selbstverhältnis zu gestalten, bedarf es einer Transformation des Selbst, die über reflexive Praktiken vermittelt wird. Es handelt sich nicht um eine selbstreferentielle Bewegung des Denkens, die häufig mit der Reflexion assoziiert wird, sondern um eine Überschreitung, die durch eine verändernde Erfahrung ermöglicht wird. Der oder die Andere steht in einer agonalen Konzeption von Intersubjektivität dem Selbst gegenüber und bietet den Raum für eine „verändernde Erprobung seiner Selbst"[151]. So gesehen bedarf eine Ethik des Selbstverhältnisses grundsätzlich des Anderen, um eine Transformation des Selbst vorzunehmen. Intersubjektivität ist aber nicht der Grund der Ethik sondern eine Bedingung für deren Verwirklichung[152]. Die Gestaltung des Selbst ist an ein Gegenüber gebunden, doch ist jenes nicht das Ziel einer so verstandenen Ethik[153].

sich". Kommentierende Bemerkungen zu Foucaults interpretativer Analytik der antiken Ethik, in: *M. Foucault*, Das Wahrsprechen des Anderen, 52-67, *F. Ortega*, Michel Foucault, 201-220.

[150] *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 19.

[151] Ebd. 16.

[152] Hier ist der fundamentale Unterschied zu der philosophischen Konzeption E. Lévinas' auszumachen, der als erstphilosophisches Moment die Ethik oder genauer die unabweisbare Inanspruchnahme des Individuums durch den Anderen einführt; vgl. hierzu einführend *Ders.*, Humanismus

(b) Die zweite Ebene der Thematisierung von Intersubjektivität liegt in dem Verhältnis zum Anderen, das aus der Gestaltung eines Selbstverhältnisses folgt. Eine Individualethik zielt auf das Subjekt, doch kann sie das Verhältnis des Subjekts zum Anderen nicht suspendieren, insbesondere dann nicht, wenn sie von einer gesellschaftlich vermittelten Subjektivität ausgeht. In diesem Fall muß das Verhältnis zum Anderen mit in die ethischen Überlegungen einbezogen werden; nicht als das Element, an dem die Ethik Maß zu nehmen hat, sondern in der Frage nach den Kompetenzen, die das Individuum entwickeln muß, um sich in einer agonalen Form der Intersubjektivität zu behaupten. In diesem Zusammenhang stellt sich die handlungstheoretische Frage, welche Formen des intersubjektiven Vollzugs in einem solchen Modell der Ethik bedacht werden. In der ethischen Analyse der Antike wurde ein agonales Konzept der Intersubjektivität vorausgesetzt, doch stellte Foucault anderenorts ein viergliedriges handlungstheoretisches Modell dar, daß neben agonalen Handlungen noch zweckgerichtetes, kommunikatives und ein selbstbezügliches Handeln kennt[154]. Zumindest kommunikative Vollzüge sind ebenfalls dem Bereich der Intersubjektivität zuzuordnen, so daß eine Individualethik, die über die Entwicklung eines Selbstverhältnisses spezifische Kompetenzen bereitstellen will, diese Vollzüge mitbedenken muß. Dies gilt auch, wenn die Bereiche agonaler und kommunikativer Vollzüge niemals ganz voneinander zu trennen sind. Die Gestaltung des Selbstverhältnisses über Selbstpraktiken muß diesen unterschiedlichen Bereichen der Intersubjektivität Rechnung tragen; sowohl das agonale wie das kommunikative Element intersubjektiver Vollzüge bedürfen einer Ausarbeitung über Formen von Selbstpraktiken.

des anderen Menschen, Freiburg 1988; darüber hinaus *V. Borsò*, Michel Foucault und Emmanuel Lévinas. Zum ethischen Auftrag der Kulturwissenschaften, in: Kulturrevolution 31 (1995) 22-30.

[153] Vgl. *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 244ff; Schmid erweitert hier den Bezug auf den Anderen auch auf folgende Generationen („den Blick auf die Gegenwart mit den Augen künftiger Generationen"). Ein solcher subjektkonstituierender Bezug auf ein Gegenüber könnte seiner Meinung nach den Begriff der Verantwortung in einer Ästhetik der Existenz aufheben; 246. Dem muß entgegengehalten werden, daß eine Reflexion auf einen virtuellen zukünftigen Raum ohne einen kategorialen Begriffsapparat nur schwer vorstellbar ist und dementsprechend eine Überführung von Verantwortung in Ästhetik einer weiterführenden Begründung bedürfte. Zur Problematik traditioneller ethischer Kategorien (Verantwortung, Gerechtigkeit und Solidarität) im Kontext einer Ethik als Lebenskunst s. IV.2.

[154] Vgl. *M. Foucault*, Technologien des Selbst, 27; die Analyse dieser vier Handlungsdimensionen wird ausgehend von den konkreten „Technologien", die zu deren Um- und Durchsetzung angewandt werden, vorgenommen. In ein solches Schema passen sich die vorangegangenen diskurs- und machtanalytischen Arbeiten problemlos ein, wobei die objektive Handlungsdimension bei Foucault nicht berücksichtigt wird.

III.2 Selbstpraktiken – Praktiken der Freiheit

Nachdem im vorangegangenen Abschnitt der grundsätzliche Rahmen einer Individualethik als Ästhetik der Existenz thematisiert wurde, sind im folgenden konkretere Implikationen der Gestaltung eines Selbstverhältnisses zu betrachten. Ist davon ausgegangen worden, daß die Subjektkonstitution auf einer je verschiedenen Praxis beruht (s. o. II.2.3 u. III.1.1), sind es jetzt die konkreten Möglichkeiten der Selbstgestaltung und die Praktiken zu deren Realisierung, die in das Blickfeld rücken[155]. Hier sollen drei Kategorien von Selbstpraktiken unterschieden werden: Als erstes die reflexiven Praktiken, die das Individuum in ein Verhältnis zu einem Gegenüber setzen, die es ermöglichen, daß das Individuum sich von sich selbst entfernt und eine Bearbeitung seiner selbst ermöglicht. Bei der zweiten Gruppe handelt es sich um die asketischen Praktiken. Sie sind es, über die sich eine Ausarbeitung von Subjektivität vollzieht, die die Gestaltung eines Selbstverhältnisses ermöglichen. Abschließend soll die „parrhesiastische" Praxis vorgestellt werden, in der die Subjekte ein Verhältnis ihrer Selbst zur Wahrheit und zur Welt etablieren[156].

Ausgangspunkt dieser Darstellungen sind wiederum Foucaults ethische Analysen der Antike, in denen er Selbstpraktiken und deren spezifische Ansatzpunkte thematisiert. Sie bieten in ihrer Differenz zu den Selbsttechniken der modernen Subjektkonstitution – wie beispielsweise die Aufdeckung eines tiefen/verschütteten Selbst in der Psychoanalyse –, die Möglichkeit, deren Kontingenz wahrzunehmen und einer neuen Form von Selbstpraktiken den Weg zu bereiten. In dieser Linie soll neben der Darstellung der antiken Selbstpraktiken die Frage nach deren Aktualität und möglicher Relevanz erörtert werden.

[155] Eine Analyse verschiedener Formen von Selbstpraktiken aus unterschiedlichen Epochen wurde in einem Seminar mit Foucault vorgenommen; vgl. *L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton* (Hg.), Technologien des Selbst.

[156] Die von Foucault vorgenommene Unterscheidung zwischen den verschiedenen Selbstpraktiken wird von ihm nicht kontinuierlich umgesetzt. In verschiedenen Kontexten bezeichnet er den gesamten Komplex der Selbstpraktiken als Asketik; vgl. *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik, 277; darüber hinaus *F. Ortega*, Michel Foucault, 169f.

III.2.1 „L'ecriture de soi" – Das Leben schreiben

Hier sollen Selbstpraktiken mit einem reflexiven Charakter vorgestellt werden. Doch bevor die einzelnen Praktiken dargestellt werden können, gilt es, den Begriff der Reflexion, wie er in diesem Zusammenhang Verwendung findet, zu überprüfen. Eine Reflexion auf Geschehnisse, Gedanken und Begriffe ist nur sekundär durch ihre Relevanz für das reflektierende Subjekt bestimmt. Primär geht es ihr um die konsistente Beschreibung der Objekte der Reflexion, sollte es hierbei zu einer Transformation des reflektierenden Subjekts kommen, ist dieser Effekt nicht prinzipiell unerwünscht, doch ist er nicht durch den Vollzug der Reflexion intendiert; vielmehr geht es um eine begriffliche, theoretische Aneignung von Sachverhalten. Anderes gilt für die reflexiven Selbstpraktiken, von denen hier die Rede ist: Es ist ihr Ziel, die Identität des Subjekts infrage zu stellen und dessen evidente Kohärenzprinzipien aufzuweichen. Ansatzpunkt ist die Gestalt des Individuums, nicht um sie immer besser zu erkennen, sondern um Distanz von ihr zu gewinnen. Reflexion hat in diesem Kontext mehr von einer Brechung des Bildes auf der Oberfläche eines unruhigen Sees, denn von dem glatten und geschliffenen Spiegelbild, das uns nur allzu bekannt ist. In ihr gilt es, Abstand zu uns selbst zu gewinnen und uns aus der Distanz wahrzunehmen, um einen Raum zu eröffnen, der gestaltet und bearbeitet werden kann. Reflexive Praktiken streben insofern eine Selbstwahrnehmung von außen – gleichwie vom anderen her – an[157].

Eine mögliche Form solcher Praktiken erkennt Foucault in den „hypomnemata", die im klassischen griechischen Altertum aufkamen. Hierbei handelt es sich um Notizbücher, in denen Ereignisse, Gedanken und Einsichten, die für den Schreiber belangvoll erschienen, festgehalten wurden, um sie zu einem späteren Zeitpunkt nochmals aufzugreifen. Der Gebrauch solcher Notizbücher verbreitete sich bis in die Zeit des römischen Kaiserreichs in hohem Maße und wurde ergänzt durch Brieflitteratur an einen Freund oder Lehrmeister – wobei solche Praktiken in der stoischen Geisteswelt besonderen Einfluß gewannen[158]. Man mag in den Äußerungen über das eigene Leben bereits einen Vorläufer christlicher

[157] Vgl. zum folgenden *M. Foucault*, Technologien des Selbst; *Ders.*, L'écriture de soi, in: *Ders.*, Dits et écrits. 1954-1988 Bd. IV, Paris 1994, 415-430; *Ders.*, Die Rückkehr der Moral, in: *E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth* (Hg.), Ethos der Moderne, 133-145, hier 137f; *Ders.*, Zur Genealogie der Ethik 284-289; darüber hinaus *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 307-330.

[158] Beispielhaft sind hier sicherlich die Briefe Senecas.

Beichtpraxis erkennen, doch dominieren in dieser Form der Literatur die Taten und nicht die Gedanken des Verfassers[159]. Eine solche Beschäftigung mit dem eigenen Leben erlaubte es den Autoren, Abstand zu sich zu gewinnen und einen Selbstbezug herzustellen. „Die Schrift ist die Schaffung einer Distanz zu sich selbst, die Eröffnung eines Raums der Freiheit, in dem das Selbst sich formt, während es auf sich wie auf einen anderen blickt"[160]. Einen imposanten Eindruck der Selbstformungstätigkeit über den Vollzug des Schreibens vermitteln der zweite und dritte Band der „Geschichte der Sexualität" selbst. Sie bieten nicht nur eine Beschreibung der ethischen Arbeit der Alten an sich selbst, sondern diese Arbeiten können gleichsam als ein Akt der existenziellen Distanzierung und Neuorientierung Foucaults gelesen werden. Er nennt als Motiv für diese Arbeiten „Neugier – die einzige Art Neugier, die die Mühe lohnt, mit einiger Hartnäckigkeit betrieben zu werden: nicht diejenige, die sich anzueignen sucht, was zu erkennen ist, sondern die, die es gestattet, sich von sich selber zu lösen"[161].

Eine ähnliche Praxis wird in manchen antiken Formen der Traumdeutung erkannt, in denen die Traumwelt nicht als eine irreale Welt verstanden wird, die Hinweise auf die Gestaltung der Realität vermittelt, sondern in denen der Traum als schöpferischer Akt verstanden wird[162]. Es ist wiederum die Erfahrung einer Distanz zu sich selbst, die den Traum für Foucault interessant macht. Es ist das Aufbrechen einer Erfahrung, „die sich der Kontinuität des gelebten Lebens entzieht, das Subjekt überschreitet und seine Seinsweise transformiert"[163]. Eine Praxis, die sich dieser Form von Erfahrung widmet und in ihr einen Orientierungspunkt für die Gestaltung des Selbstverhältnisses sieht, muß als belangvoll für die Reflexion des eigenen Lebens angesehen werden. Es können weitere Praktiken vorgestellt werden, die zur Distanzierung führen, die einen Abstand zum Vertrauten etablieren: Die Erfahrung fremder Kulturen kann den als „natürlich" empfundenen Deutungsrahmen eigener Plausibilitäten aufsprengen[164]. Eine intensive Beziehung zu einem anderen Menschen, die Begegnung mit einem Autor oder einem Kunstwerk kann ein Erschrecken verursachen, das Vertrautes in einem neuen Licht erscheinen läßt.

[159] Vgl. *M. Foucault*, Technologien des Selbst, 40. Diese Differenz zwischen der Reflexion auf eine konkrete Praxis und der Reflexion auf mögliche Gedanken, das Begehren und das Verlangen erachtet Foucault als höchst belangvoll, vgl. ebd.

[160] *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 312. In diesem Zusammenhang mißt Schmid dem Schreiben drei Aspekte zu, die er bei der Grundlegung einer Ethik für wesentlich hält: In einem retrospektiven Aspekt wird die Vergangenheit umgearbeitet, ein prospektiver Aspekt des Schreibens bezieht sich auf eine Antizipation möglicher Ereignisse in der Zukunft und drittens bezieht ein circumspektiver Aspekt das Geschriebene auf die Aktualität, in der der Autor sich befindet; vgl. ebd. 316f. Die Verbindung der hier thematisierten Zeitaspekte und ihr Bezug zu den Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft läßt sich m. E. auch in weiteren reflexiven Praktiken realisieren.

[161] *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 15.

[162] In diesem Zusammenhang muß auf Foucaults erste Publikation verwiesen werden: Im Jahr 1954 schrieb er eine Einleitung für die französische Ausgabe von *L. Binswanger*, Traum und Existenz, Bern 1992, 7-93. In seiner Beschäftigung mit der Antike räumte er der Interpretation des Traumbuchs des Artemiodor einen breiten Raum ein, vgl. *M. Foucault*, Die Sorge um sich, 7-52. Vgl. darüberhinaus W. Seitter, Traumanalysen, in: *M. Foucault/Ders.*, Das Spektrum der Genealogie, Frankfurt 1992, 61-83.

[163] *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 320.

In den reflexiven Selbstpraktiken geht es also darum, eine neue Sicht des eigenen Lebens zu entwickeln und dadurch einen Raum zu eröffnen, in dem ein neues Selbstverhältnis etabliert werden kann. Es ist nicht die Angleichung an ein bereits existierendes, vorgegebenes Selbstverhältnis, sondern dieses ist der Gestaltung anheimgegeben. Insofern sind es nicht die hier beschriebenen Techniken, die grundlegend sind, sondern es ist der Versuch, sich selbst mit anderen Augen zu sehen. Nicht die dafür vorgestellten Praktiken des Schreibens oder der Beachtung seiner Träume sind ausschlaggebend, sondern die Ausarbeitung einer Praxis, die es ermöglicht, den gewohnten Blick abzulegen.

III.2.2 Asketik als Gestaltung des Lebens

Es ist nicht allein die Distanz zu sich selbst, die ein Selbstverhältnis etabliert, sondern dieses bedarf darüberhinaus einer aktiven Gestaltung. Waren es die Mikropraktiken der Bio-Macht, die die Form des modernen Geständniswesens als Subjekt/Objekt konstituierten, bedarf es demgegenüber anderer Praktiken, um neue Dimensionen des Selbstverhältnisses zu ermöglichen. In der Beschäftigung mit antiken Formen der Ethik stieß Foucault auf einen Askese-Typus, der von der christlichen Form der Askese unterschieden war: „In der von der Stoa bestimmten philosophischen Tradition bedeutet Askese nicht Verzicht, sondern zunehmende Beachtung des Selbst und eine Selbstbeherrschung, die nicht durch Verzicht auf Realität erlangt wird, sondern durch Erwerb und Aufnahme von Wahrheit"[165]. Diese Praktiken, die auf eine Beherrschung des Selbst anhand der Betrachtung einer konkreten Realität zielten, mußten das In-

[164] Vgl. hierzu *H. H. Kögler*, M. Foucault, 152f.

[165] *M. Foucault*, Technologien des Selbst, 46; auf diesen Text wird auch im folgenden Bezug genommen.

teresse Foucaults finden. Nicht die Ergründung einer tieferen, geheimen Wahrheit des Selbst stand im Vordergrund, sondern die Beherrschung des Selbst in der Welt. Das Medium zu diesem Zweck war die Aneignung der Wahrheit, deren Einverleibung und Subjektivierung. Ein Verfahren hierfür wird in einem Lehrer-Schüler Verhältnis gesehen, das durch Zuhören und Schweigen ausgezeichnet ist. Dieses löste die Form des Dialogs – des klassisch sokratisch/platonischen Modells – ab, der Schüler hörte auf die Worte des Lehrers und meditierte anschließend diese „logoi", um sich deren Wahrheit anzueignen[166].

Dieser Praxis korrespondieren Übungen, die der Prüfung dienen: Es gilt herauszufinden, ob man in der Lage ist, die Realität mit allen in ihr auftretenden Schrecken zu ertragen. Hier werden zwei Gruppen von Praktiken unterschieden. Zum einen die der „melete", die eine geistige Übung oder auch imaginierte Erfahrung darstellen. Zu dieser Gruppe gehört beispielsweise die „praemeditatio malorum", die Vorstellung des schlimmstmöglichen Übels, des existentiellen GAUs. Sie dient dazu, sich auf die Widerfahrnisse der Realität vorzubereiten. In diesen Kontext gehört auch die Vorbereitung auf den eigenen Tod. Zum anderen gab es die Gruppe der „gymnasia", Übungen der tatsächlichen Enthaltsamkeit und Entbehrung. In ihnen sollte die Unabhängigkeit des einzelnen von der äußeren Welt eingeübt werden.

Es sind diese Übungen oder mit Foucault besser diese Praktiken, die eine ethische Relevanz haben. Angestrebt wird ein realitätsbezogenes Selbstverhältnis, das sich von der Erkenntnis einer verschütteten oder verborgenen Dimension meiner selbst, die ich in einer hermeneutischen Praxis aufspüren könnte, unterscheidet. Anknüpfend an diese antiken Praktiken formuliert Foucault einige Möglichkeiten der Selbstausarbeitung, die auf seine konkrete Lebenssituation bezogen sind: Die Entwicklung einer neuen Erotik, die unabhängig von den Mechanismen des Sexualitätsdispositivs ist[167]. Den Entwurf neuer Lebens- und Beziehungsformen, die durch freie Wahl und gegenseitige Auseinandersetzung geprägt sind, deren Ideal Foucault im Anschluß an Nietzsche in der Freundschaft erkennt[168]. Die Übernahme von spirituellen Praktiken der Zen-Meditation und des Schweigens, die einen Raum für die Auflösung des Subjekts und die Begegnung mit dem Anderen schaffen sollen[169]. Die Vorbereitung auf den eigenen Tod als ein bewußtes Ereignis, das dem Leben zugehört und dem eine ähnliche Sorge zugemessen werden sollte wie der Gestaltung des Lebens[170].

Die vorgestellten asketischen Selbstpraktiken sind schwer vom biographischen Kontext Foucaults zu lösen, als ethische Praxis einer nicht-normativen Individualmoral können sie auch keinen allgemeingültigen Anspruch postulieren, doch sind sie nicht prinzipiell auf das Individuum Michel Foucault zu beschränken. Ihnen ist gemein, daß sie an die macht- und diskursanalytischen Untersuchungen anknüpfen und eine Art Gegenpraxis zu den normierenden Praktiken der Bio-Macht bilden. Der Tod im Leben widerspricht dem lebenssteigernden Prinzip moderner Bevölkerungsplanung, die den gemachten Tod der staatlichen Sanktion überläßt[171]. Eine neue erotische Praxis bemüht sich, das Sexualitätsdispositiv zu unterlaufen, und eine Spiritualität jenseits von Individuierungsprinzipien weicht das hermeneutische Subjekt/Objekt auf. So bleibt zu den Praktiken der Freiheit zu sagen, daß sie ohne eine feste Norm auskommen müssen, daß sie aber in den Mikrotechniken der Macht ihren Widerpart haben, an dem sie sich – wenn auch negativ – orientieren können.

---

[166] Ebd. 42f.

[167] Vgl. *M. Foucault*, Sade, ein Sergeant des Sex, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 61-68; *Ders.*, Geschichte und Homosexualität, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 95-110; *Ders.* Zärtlichkeit unter Männern als Kunst betrachtet, in: Von der Freundschaft, 111-116; eine Reduktion der Philosophie Foucaults auf biographische und besonders sexuelle Einflüsse betreibt *J. Miller*, The Obsessions of Michel Foucault. Wenn auch in der vorliegenden Arbeit die von Foucault beschriebenen asketischen Praktiken in Bezug zu seiner Lebenssituation gesehen werden, ist die hier angestrebte Darstellung weit davon entfernt, den analytischen Gewinn der Arbeiten Foucaults und den Antrieb zu diesen Untersuchungen auf biographische Erfahrungen Foucaults - im speziellen seine Homosexualität - zu reduzieren. Vgl. in diesem Kontext auch kritisch zu Miller *D. M. Halperin*, Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography, New York/Oxford 1995.

[168] Vgl. *M. Foucault*, Von der Freundschaft als Lebensweise, in: ebd., 85-94, vgl. darüber hinaus *F. Ortega*, Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft, 221-244.

[169] Vgl. *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 354-372.

[170] Vgl. *M. Foucault*, Ein ganz harmloses Vergnügen, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 55-59; in diesem Kontext rekurriert Foucault auch auf den Selbstmord: „Es erschien mir immer schon seltsam, wenn man sagte, über den Tod brauche man sich nicht zu sorgen, denn zwischen dem Leben und dem Nichts sei er selbst eigentlich nichts. Doch müßte nicht gerade dieses Wenige aufs Spiel gesetzt werden? Es müßte daraus etwas gemacht werden, und zwar etwas Gutes." ebd. 58.

[171] Foucaults Überlegungen zu diesem Themenkreis werden in der vorliegenden Arbeit nicht näher thematisiert, doch muß angeführt werden, daß eine Korrespondenz zwischen staatlich sanktionierter „Wohlfahrtspolitik" und dem staatlichen „Gewaltmonopol auf Tötung" (Todesstrafe, Krieg einer Wehrpflichtigen-Armee, Genozid) auszumachen ist; vgl. *M. Foucault*, Der Wille zum Wissen, 161-173; *Ders.*, Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte. Vorlesungen vom 21. und 28.1.1976 am Collège de France in Paris, Berlin 1986; vgl. in diesem Kontext auch *A. Magiros*, Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie, Hamburg 1995.

III.2.3 Parrhesia – Verknüpfung von Intersubjektivität und Kritik

Der griechische Begriff „parrhesia" wird von Foucault im Kontext der Analyse der Selbstpraktiken aufgenommen und in das Konzept der genealogischen Rekonstruktion von Subjektivierungsverfahren integriert. „Parrhesia" bedeutet im griechischen Sprachgebrauch freie Rede und ist durchgehend – abgesehen von einigen Ausnahmen – positiv konnotiert. Für Foucaults Analyse der antiken Subjektivierungsformen ist sie insofern von Bedeutung, als mit ihr die Verbindung des sprechenden Subjekts zur Wahrheit und deren Wirkung auf das Gegenüber des Subjekts in den Blick rückt[172].

Foucault unterscheidet zwei Arten der Parrhesia: Zum einen die politische Äußerung, die ihre Heimat in der griechischen polis hatte. Der Parrhesiastes war derjenige Bürger, der vor der Versammlung über das Wohl der Stadt und die Abweichungen auf dem Weg der Realisierung dieses Wohls sprach; derjenige also, der eine Distanz zur Regierungspraxis der Stadt hatte, gleichzeitig aber auch über das Ansehen verfügte, diese Praxis zu kritisieren. Die zweite Form soll als persönliche Parrhesia bezeichnet werden, da hier die Etablierung eines angemessenen Verhältnisses des Einzelnen zur Wahrheit thematisiert wird. Ein solches Selbstverhältnis galt der stoischen und der kynischen Philosophie als ein moralisches Ziel, das über bestimmte Techniken (Lehrmeister-Schüler, Selbstbetrachtung etc.) zu realisieren war. Hier ist das Verhältnis zur Wahrheit ein Indikator für die Führung eines „philosophischen Lebens"[173].

In beiden Formen der Parrhesia ist es nicht das Verfahren zur Wahrheitsfindung, das Ausgangspunkt der Untersuchung ist, sondern vielmehr die Konzeption des „Wahrsprechens", also die Rolle desjenigen, der die Wahrheit spricht und die Funktion, die mit dem Aussagen der Wahrheit

[172] Vgl. *M. Foucault*, Diskurs und Wahrheit. Berkeley Vorlesungen 1983, Berlin 1996; *Ders.*, Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesung von 1983/84, hrsg. v. *L. Wolfstetter* u.a., Frankfurt 1989; beide Texte haben als Grundlage Tonbandmitschnitte der Vorlesungen Foucaults, sind von ihm aber nicht autorisiert worden; *Ders.*, Der Gebrauch der Lüste, 289-310; Die Selbsttechnik des „Wahrsprechens" hat in der Sekundärliteratur bisher kaum Beachtung gefunden; eine knappe Thematisierung bei *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 269-279; *Th. Flynn*, Foucault as parrhesiast. His last Course at the Collège de France (1984), in: Philosophy and social criticism 12 (1987) 213-229; *Ders.*, Truth and Subjectivation in the Later Foucault, in: The Journal of Philosophy 82 (1985) 531-540; *G. A. Scott*, Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation form Political to Ethical *Parrhesia*, in: Southern Journal of Philosophy 34 (1996) 97-114.

[173] Vgl. *G. A. Scott*, Games of Truth.

verbunden ist. Hier, so scheint es, soll als eine Erweiterung des kritischen Potentials von Wahrheit die persönliche oder auch existentielle Dimension in den Vordergrund gerückt und die Formen der Erlangung von Wahrhaftigkeit als Selbsttechnik ausgewiesen werden. Wahrheit wird an die Person des Aussagenden zurückgebunden, so daß der „Eigenwert" der Wahrheit in den Hintergrund tritt. Nicht mehr der Wahrheit selbst, sondern dem Akt des Wahrsprechens wird ein emanzipatorisches Moment zugesprochen.

Eine Verknüpfung der persönlichen und politischen Parrhesia kann in der Biographie Dions von Syrakus des Plutarch gesehen werden[174]: Platon kommt nach Sizilien und macht die Bekanntschaft Dions, der zu dieser Zeit am Hofe des Tyrannen Dionysius d. Ä. Ratgeber ist. Dieser brachte Platon und den Tyrannen zu einer Unterredung zusammen, in der Platon, als das Gespräch auf die Gerechtigkeit kam, betonte, daß nur der Gerechte glücklich, der Ungerechte aber unglücklich sei. Dionysius bezog diese Aussage auf sich und beauftragte einen Schiffer, Platon auf der Überfahrt zu töten. Die Elemente dieser Szene beschreiben eine parrhesiastische Situation: Platon spricht gegenüber dem Tyrannen die Wahrheit, verfügt also über ein Selbstverhältnis, das ihm erlaubt, die Wahrheit auszusagen. Gleichzeitig verbindet er mit der Aussage seine Existenz, da er nicht über eine institutionelle Position verfügt, die ihm erlaubte, gegenüber dem mächtigen Mann dessen Fehler zu thematisieren. Er ist bereit, die Konsequenzen seiner Aussage zu tragen. Auf der anderen Seite steht der Tyrann, dessen Regierungspraxis nicht dem Wohl seiner Untertanen dient. Dies ist ihm aber von Höflingen und Günstlingen niemals vorgehalten worden; erst Platon konfrontiert ihn mit dieser „unbequemen" Wahrheit, die Dionysius nicht ertragen kann und sich deshalb an dem „Wahrsprechenden" rächt.

Das kritische Element ist die Wahrheit, aber nicht sie alleine, sondern das schonungslose, gleichzeitig aber auch schutzlose Aussprechen der Wahrheit ermöglicht die Kritik. Es ist also nicht nur die Dimension der Tatsächlichkeit, der faktischen Richtigkeit, sondern zu ihr tritt eine Form der Wahrhaftigkeit, die Grundlage der kritischen Funktion von Wahrheit ist. Als Kriterium für Wahrhaftigkeit fungiert auch hier die Übereinstimmung von Aussage und Handlung, nur ist es eine sehr spezifische Form der Übereinstimmung, die den Begriff der Wahrhaftigkeit neu zu bestimmen sucht. Die Verbindung der persönlichen Existenz mit der Wahrheit ist keine Form der Aussage, die über rhetorische Figuren ein

[174] Plutarch, Große Griechen und Römer, eingeleitet und übersetzt von Konrat Ziegler. Bd. IV, Zürich 1957, 7-62; vgl. *M. Foucault*, Das Wahrsprechen des Anderen, 22-24.

Ziel verwirklichen will, sondern sie ist frei von einem solchen Vorgehen. Ebenso ist es nicht die institutionelle Bindung, die eine solche Form der Aussage ermöglicht, wie es beispielsweise bei performativen Sprechakten der Fall ist. Vielmehr schafft die parrhesiastische Rede eine neue Situation und bedient sich einer Wahrheit, die den Hörenden vielleicht bewußt ist, die so aber noch nicht gesagt wurde. Auch hier zeichnet sich ein fundamentaler Unterschied zu Performativen ab: In einem Performativ kann niemals etwas neues ausgesagt werden, da der Sprechakt in diesem Fall scheitern würde. Nicht nur der Inhalt muß dem Hörenden bekannt sein, sondern auch der Kontext zur Realisierung muß den Rahmenbedingungen für diesen speziellen Performativ entsprechen. Die parrhesiastische Aussage zeichnet sich aber gerade dadurch aus, daß sie versucht, den Zuhörenden in ein Verhältnis zur Wahrheit zu stellen, das für ihn ein neues ist[175].

Die Rekonstruktion eines solchen Verhältnisses zur Wahrheit entspricht nicht dem Wahrheitsbegriff, der mit den modernen Selbsttechniken verbunden ist. In ihnen entwickelt sich nach Foucault eine hermeneutische Spirale der Wahrheit des Selbst, die sich in einem nicht enden wollenden Geständniszwang über das Begehren des Individuums etabliert[176]. Dieser Wahrheitsbegriff der Humanwissenschaften trägt aber in hohem Maße zu den aktuellen Subjektivierungsformen bei. Bestünde die Möglichkeit, ihn mit einer aktualisierten Form parrhesiastischer Wahrhaftigkeit zu kontrastieren, würde sich die Möglichkeit neuer Selbstverhältnisse eröffnen, denen das kritische Potential der Wahrhaftigkeit innewohnt, und die gleichzeitig intersubjektive Verhältnisse thematisieren. Ein solcher Begriff der Wahrheit würde nicht (human)wissenschaftliche Erkenntnisse zum Ausgangspunkt und Maß der Lebensführung machen, sondern das Leben nach dem Gesichtspunkt der Wahrhaftigkeit gestalten. Den normalisierenden Effekten der Humanwissenschaften wäre ihre Spitze genommen.

Die Vorstellung der Selbstpraktiken, bzw. die Rekonstruktion dieser Praktiken durch Foucault hat einen spezifischen Hintergrund. Ethik – im Verständnis Foucaults – ist nicht allein an die Erkenntnis des sittlich richtigen und dessen Umsetzung gebunden. Vielmehr korrespondiert diese Konzeption von Ethik mit der genealogischen Rekonstruktion von Praktiken, die in den vorangegangenen Arbeiten Foucaults Macht und Wissen miteinander verbunden hat. Es bedarf nicht allein der Einsicht

[175] Vgl. zu diesem spezifischen Verhältnis realisierender Sprechakte ebd., 35f.
[176] Vgl. *M. Foucault*, Der Wille zum Wissen, siehe auch u. II.2.2.

oder Erkenntnis zur Gestaltung des Lebens, sondern ebenfalls spezifischer Praktiken, die eine solche Gestaltung erst ermöglichen. Diese wurden als reflexive, asketische und „wahrsprechende" Praktiken beschrieben, denen eine je eigene Funktion zukam.

Eine Analyse der Selbstpraktiken als Praktiken der Freiheit legt die Vermutung nahe, daß die Gestaltung des Selbstverhältnisses und der eigenen Existenz ein leichtes wäre[177]. Im Rückblick auf die Diskurs- und Machtanalysen Foucaults muß aber konstatiert werden, daß die Praktiken der Freiheit in Konkurrenz zu den Machttechniken der Subjektivierung stehen, und sie immer schon in ein machtförmig vorgestaltetes Bezugssystem eingelassen sind. Dementsprechend wurde für den Aufweis der Aktualität dieser Techniken auch deren Relevanz als Gegenelement zu den Techniken der Bio-Macht herausgestellt.

III.3 Ethik und Lebenskunst

Eine Ethik, die die Gestaltung eines Selbstverhältnisses zum Ziel hat, bedarf eines Orientierungsrahmens, eines Kohärenzprinzips, von dem ausgehend die Lebensgestaltung betrieben werden kann. Wenn aber nach Foucaults Arbeiten der 60er und 70er Jahre die Ideale eines transzendentalen Subjekts, einer immer schon zu unterstellenden Handlungsorientierung und einer normativen Orientierung überhaupt fragwürdig geworden sind, stellt sich nicht nur die Frage nach der Begründungsmöglichkeit jeglicher Form von Kritik[178], sondern gleichzeitig die nach der Möglichkeit einer Orientierung für das ethische Projekt.

[177] Vgl. *M. Rieger*, Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der „Technologien des Selbst" anhand der „Essais" von Michel de Montaigne, New York/München/Berlin 1997, 73-82; der diesen Punkt der Kritik hervorhebt, und durch den Aufweis von Nietzsches und Heideggers Einfluß auf Foucault und den Anschluß an Montaigne dieses Konzept stärken will. „Notwendig [...] ist die Ergänzung seines Modells um die ausgesparten subjektkritischen Überlegungen Nietzsches und Heideggers", ebd. 76. Hier übersieht Rieger m. E. den Zusammenhang zwischen Diskurs- und Machtanalyse und den Selbsttechniken, obwohl dieser im Einführungskapitel von ihm angesprochen wurde. Gerade in den Diskurs- und Machtanalysen hat Foucault im Anschluß an Heidegger und Nietzsche eine eigenständige Position der Subjektkritik erarbeitet, indem er die Subjektkritik des späten Heideggers mit der genealogischen Methodik Nietzsches verband.
[178] Vgl. hierzu die kritischen Arbeiten *N. Frazers*, Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten, in: Dies., Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt/M., 1994, 31-55; *J. Habermas'*, Der philosophische Diskurs der Moderne; *A. Honneths*, Kritik der Macht; M. Franks, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/M 1983; zu diesem Themenkomplex insgesamt siehe u. IV.

Die Antwort Foucaults erscheint dem Zeitgeist entlehnt: „... Warum sollte nicht jeder einzelne aus seinem Leben ein Kunstwerk machen können? Warum sollte diese Lampe oder dieses Haus ein Kunstgegenstand sein und mein Leben nicht?"[179] Nicht mehr allein Alltagsgegenstände werden zur Kunst erklärt, nun auch das Leben. Die Kunst steigt aus dem Musentempel herab in die profane Welt, und diese wird zur Kunst: Nicht nur die Objekte, die uns täglich begegnen, sind Gegenstand der Kunst geworden – haben auf diesem Weg auch als Videoinstallationen zurück in die Museen gefunden –, sondern die ganze Welt wird einschließlich unseres eigenen Lebens nach ästhetischen Kriterien gestaltet. Die viel zitierte Aufhebung der Trennung von E und U, von ernst und unterhaltsam, von Mühe und Genuß, von steifem Frack und „casual look" scheint bis ins Letzte vollzogen[180].

Gliedert sich eine Ethik der Lebenskunst in eine solche den Zeitgeist aufgreifende Situationsbeschreibung ein? Ist eine solche Ethik auf dem schmalen Grad zwischen Ästhetik und Anästhetik angesiedelt?[181] Oder handelt es sich bei dem hier verwandten Begriff der Ästhetik um einen differenzierteren Gebrauch? Da Foucault seinen ethischen Entwurf nicht systematisiert hat und seine Äußerungen in diesem Kontext sehr spärlich sind, scheint es geboten, nur eine behutsame Gliederung vorzunehmen, die sich einerseits an dem Vorgehen Foucaults, an der Anlage seiner Arbeiten orientiert und andererseits die verstreuten Äußerungen aus Interviews und Aufsätzen aufnimmt[182]. Hieraus ergibt sich eine dreifache Untergliederung: Ästhetik in seinem ursprünglichen Sprachgebrauch als aisthesis, als Wahrnehmungsfähigkeit, ist mit den Bemühungen um ein „anderes Denken" zusammenzubringen. Die Wahrnehmung der Gegenwart und ihres kontingenten Grundes wird zur Voraussetzung einer Überschreitung der Situation. In einem zweiten Schritt ist die Frage der Gestaltung, nach der Wahl der konkreten zu bearbeitenden Elemente des Lebens zu thematisieren. Hierbei ist einerseits an die genealogischen Rekonstruktionen der Praktiken und der Diskurse anzuknüpfen, gleichzeitig aber auch auf das Tableau der ethischen Untersuchungen zurückzugreifen. Die dritte Dimension erschließt die Ästhetik als Kohärenzprinzip der Lebensgestaltung. An diesem Punkt ist das Problem zu diskutieren, ob ein Lebensstil allein genügend Potential besitzt, Ethik zu begründen.

Die hier vertretene These ist, daß in einer solchen Differenzierung des Ästhetik-Begriffs sowohl die Anschlußfähigkeit an aktuelle Tendenzen der Ästhetisierung gewährleistet ist, eine solche Ethik also vor dem Hintergrund heutigen Selbstverständnisses kommunikabel ist, als auch hierzu quer stehende kritische Elemente enthalten sind, die an die kritischen Analysen der früheren Arbeiten Foucaults anknüpfen. Eine so verstandene Ethik der Lebenskunst ermöglicht also ein „widerständiges-sich-Einlassen"[183] auf die Gegenwarts- und Alltagskultur und ist dementsprechend zeitgemäß.

III.3.1 Aisthesis – Wahrnehmungsfähigkeit, Erfahrung und „anders denken"

Die Wahrnehmung prägender Strukturen unseres Daseins bestimmte zeitlebens die Arbeit Foucaults. Die „Geschichte der Denksysteme" war sein Arbeitsgebiet. In der Archäologie ging es um die Beschreibung der Tiefenstrukturen von Diskursen, die erst Bedeutung innerhalb dieser Diskurse ermöglichten. Die Genealogie hatte die Entstehung von Diskursformationen und deren Entwicklung durch die Wirkung von Machtpraktiken zum Thema. Mit diesen beiden Methoden gelang es Foucault, die Genese eines spezifischen modernen Selbstverhältnisses zu beschreiben, doch vermochte er nicht anzugeben, was eine Veränderung ausmachte, wie eine Form des Selbstverhältnisses durch eine andere abgelöst wurde.

Der Frage nach Transformationen näherte sich Foucault mit den Begriffen der Problematisierung und der Erfahrung. Sein Ausgangspunkt war die Einsicht, daß die Erfahrung dessen, was wir heute als Sexualität bezeichnen, in unterschiedlichen Kontexten problematisiert wurde. In der

[179] *M. Foucault*, Sex als Moral. Gespräch mit H. L. Dreyfus und P. Rabinow, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 69-83.

[180] Zur Entwicklung dieser Phänomene vgl. *W. Welsch*, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990; *Ders.*, Das Ästhetische - Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit, in: *Ders.* (Hg.), Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993, 13-47; dort auch kritische Anmerkungen zu den ethischen Arbeiten Foucaults.

[181] Ebd.

[182] Im Aufweis der Praktikabilität einer Ethik der Lebenskunst im Anschluß an Michel Foucault liegt die Intention des Projekts von *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst; vgl. darüberhinaus *Ders.*, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt/M. 1994 (erstmals 1987); *Ders.*, Ethik im Sinne einer Ästhetik der Existenz, in *J. P. Wils* (Hg.), Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz, Paderborn u.a. 1993, 123-130; *Ders.*, Politik der Lebenskunst im Anschluß an Michel Foucault, in: Reformatio 44 (1995) 136-145. Die jüngste Veröffentlichung *Schmids*, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt/M. 1998 nimmt für sich in Anspruch, eine eigenständige systematische Konzeption zu sein.

[183] *H.-J. Höhn*, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 23.

Rekonstruktion dieser Problematisierung spezifischer Erfahrungen sah er einen Schlüssel für die Beschreibung der Transformation verschiedener Selbstverhältnisse. Da die Arbeiten zur antiken Sexualmoral aber nicht allein aus einem theoretischen Interesse entstanden, sondern auch der eigenen Transformation dienen sollten (s. o. III.2.1), galt es für Foucault ebenfalls, diese existentielle Erfahrung, die für ihn im Prozeß des Schreibens zustandekam, durchsichtig und nachvollziehbar zu machen.

> „Mein Problem bestand darin, selbst eine Erfahrung zu machen und die anderen aufzufordern, vermittelt über einen bestimmten historischen Inhalt an dieser Erfahrung teilzunehmen: nämlich an der Erfahrung dessen, was wir sind und was nicht nur unsere Vergangenheit, sondern auch unsere Gegenwart ausmacht; an einer Erfahrung unserer Modernität, derart, daß wir verwandelt daraus hervorgehen"[184].

Hieraus wird klar, daß es bei dem verwendeten Begriff der Erfahrung nicht um Alltagserfahrungen geht, sondern um Grenzerfahrungen, um Erfahrungen, die den Horizont verschieben und Evidenzen aufbrechen[185]. Es sind zwar die Individuen, die solche Erfahrungen machen, doch sind die mit ihnen verbundenen Eindrücke durchaus intersubjektiv vermittelbar, da sie in einem Bezugsrahmen auftauchen, der nicht rein individuell ist, sondern von anderen geteilt wird[186].

Die Weiterentwicklung in Foucaults „ethischen Arbeiten" liegt also darin, daß sie nicht nur das Angebot zur Teilhabe an einer spezifischen Erfahrung machen, sondern daß sie die Transformationen, die aus der Problematisierung bestimmter Erfahrungen entstanden, explizit zum Thema der Untersuchung machte. Eine Ethik, die die verändernde Erarbeitung eines Selbstverhältnisses als ihr Ziel ansieht, ist genau auf eine solche Erfahrungsdimension angewiesen und darauf, daß sie nicht nur vom einzelnen intuitiv wahrgenommen werden kann, sondern daß diese Erfahrungen auch von anderen geteilt werden können[187].

---

[184] *M. Foucault*, Gespräch mit Ducio Trombadori, in: *Ders.*, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt/M 1996, 28f; das Zitat stammt aus dem Jahr 1978, also aus der Zeit, in der sich Foucault gerade erst der Achse der Subjektivität zuwandte, und ist auf seine früheren Arbeiten bezogen. Eine systematische Ausarbeitung der Beschreibungskategorien Erfahrung und Problematisierung wurde von Foucault erst im 2. und 3. Band der Geschichte der Sexualität vorgenommen.

[185] Vgl. *M. Foucault*, Für eine Moral des Unbequemen, in: *Ders.*, Von der Freundschaft, 123-132.

[186] Vgl. *M. Foucault*, Gespräch mit D. Trombadori, 32f.

[187] *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 281-287; thematisiert die Wahrnehmungsfähigkeit im Kontext einer Ästhetik der Existenz als Wissensform. Doch legt er seinen Schwerpunkt nicht auf eine transformierende Erfahrung, sondern auf Kompetenzen, die er - m. E. allzu knapp – mit den Begriffen „Achtsamkeit ... Sensibilität ....[und] Gespür" (hier 286) umschreibt, ohne ihren spezifischen Status näher auszuweisen.

III.3.2 Wahl als Kriterium für ein „schönes Leben"?

Ein radikal anti-normatives Verständnis von Philosophie, wie es Foucault zeitlebens vertreten hat, eröffnet eine komplexe Problemlage: Was kann als Kriterium für Entscheidungen genutzt werden? Gibt es Gründe, mit denen eine solche Entscheidung gestützt oder gerechtfertigt werden kann? Was bildet den Bezugsrahmen meiner Entscheidungen?

Der Antinormativismus Foucaults bezieht sich nicht allein auf ethische Normen, sondern liegt tiefer. Es werden sämtliche Kategorien oder Prinzipien zurückgewiesen, die einen universalen Anspruch erheben. So ist die eingangs beschriebene Problemlage nicht nur für die ethischen Arbeiten relevant, sondern für den gesamten Komplex der foucaultschen Analysen. Sowohl die kritischen Analysen Foucaults als auch seine individualethische Konzeption tragen das Signum der persönlichen Wahl, wobei aber erst in den ethischen Arbeiten das Entscheidungsmoment explizit thematisiert wird. Diese für den Vorwurf des Dezisionismus anfällige Argumentation wird einzig durch die Bestimmung dessen, was als „Hauptgefahr" bezeichnet wurde, gestützt. Im folgenden soll der Wahlcharakter der machtanalytischen Arbeiten herausgestellt und mit dem expliziten Begriff der Wahl in den ethischen Arbeiten zusammengebracht werden.

Sowohl „Überwachen und Strafen" als auch „Der Wille zum Wissen" thematisieren nicht die Macht als ein allgemeines und universelles Prinzip, sondern wählen als Ansatzpunkt einen schmalen Ausschnitt sozialer Wirklichkeit: Strafjustiz und Sexualität. Anhand der Machtmechanismen, die in ihnen wirksam sind, werden die Machteffekte moderner Gesellschaften und deren Auswirkung auf die Individuen, die Subjektivierung und Objektivierung des einzelnen, untersucht. V.a. in „Überwachen und Strafen" werden die Gründe, die zur Auswahl dieses Themas geführt haben, anhand dessen Machtwirkungen empirisch untersucht werden, nicht diskutiert. Gleichzeitig unterläßt es Foucault aber auch, eine allgemeine Theorie der Macht vorzugeben, die die Untersuchung der empirischen Fakten zu tragen vermöchte. Der Begriff der Macht wird allein an den historischen Beispielen, mit denen Foucault uns in der Darstellung konfrontiert, dargelegt. Weder ein theoretisch ausgewiesener Machtbegriff fundiert die Analyse, noch eine normative Kategorie, die die Plausi-

bilität der Wahl begründen könnte[188]. Es handelt sich hier also um eine im weitesten Sinne politische Wahl. Ähnlich verhält es sich bei „Der Wille zum Wissen". Hier wird zwar als Grund die Absetzung von der Repressionshypothese der Sexualität angegeben[189], doch fehlt in diesem Zusammenhang wiederum eine grundlegende Machttheorie, bzw. ein normatives Konzept, das die Notwendigkeit dieser Wahl und die Zurückweisung der Repressionshypothese begründen könnte. In den ethischen Arbeiten wird die politische Wahl durch eine ästhetische Wahl ergänzt:

> „Die griechische Ethik ist um ein Problem der persönlichen Wahl zentriert, um eine Ästhetik der Existenz. Die Vorstellung des bios als Stoff eines Kunstwerks erscheint mir faszinierend. Und ebenso die Vorstellung, daß die Ethik der Existenz eine sehr starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen"[190].

Hier rückt nun die Wahl als Kriterium der Lebensführung explizit in das Blickfeld der Überlegungen. Wurde bis dahin die Wahl der Themen implizit durch die Art der Darstellung gerechtfertigt, ist es nun die Wahl, die affirmativ als Prinzip einer Ethik der Lebenskunst gerechtfertigt wird[191]. Nicht mehr der „gute Wille" bindet die ethische Entscheidung an das Prinzip der Vernunft, sondern die Entscheidung für einen Lebensstil ermöglicht die Gestaltung des Lebens. Er läßt sich leiten von der Schönheit der Existenz, von dem Glanz, den wir unserem Leben zu geben vermögen, dies ist aber nicht allein unter den Kritierien einer gesellschaftlich anerkannten Theorie des „Schönen" zu verstehen. Vielmehr verweisen die Attribute schön und glanzvoll in diesem Kontext auf eine Existenzform, die für die Individuen als bejahbar und zustimmungsfähig empfunden wird.

Eine solche Grundlegung der Ethik erscheint dezisionistisch, da sie keine allgemeinverbindliche und damit für jeden einsichtige Grundlage mehr hat, und darüberhinaus auch kein letztgültig rationales Verfahren

[188] Als eine solche könnte der „Humanismus" fungieren, der von Foucault aber rundweg abgelehnt und sogar für bestimmte negative Machtwirkungen mitverantwortlich gemacht wird; vgl. *M. Foucault*, Wahrheit, Macht, Selbst, 21f.

[189] Vgl. *Ders.*, Der Wille zum Wissen, 11-28.

[190] *Ders.*, Zur Genealogie der Ethik, 272 (Hervorhebung durch M. F.).

[191] Es ist nicht allein die Wahl im Kontext der Ästhetik, die explizit thematisiert wird, auch die Bestimmung der negativen Seite der Herrschaftspraktiken wird in diesen Rahmen gerückt. Vgl. *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik, 268.

zur Normfindung anzubieten vermag. Die Ästhetik verstanden als Kriterium kann eine solche bindende Funktion auch nicht mehr übernehmen, da sie in diesem Kontext nicht als die Lehre vom Schönen allgemein gilt, sondern stärker auf den Willen zur bewußten Gestaltung bezogen ist. Die von Foucault vertretene ethische Konzeption verweigert eine normative Grundlage und ist dementsprechend zurecht als „radikalliberalistischer Dezisionismus"[192] zu kennzeichnen[193]. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird auszuweisen sein, daß der Wahlcharakter eine weitere Stützung in der methodischen Konzeption von Foucaults „historischer Ontologie unserer selbst" erfährt und hierüber das Problem der Normativität dieses Ansatzes aufzulösen ist (s. u. IV.1).

III.3.3 Ästhetik der Existenz: nur ein Stilproblem?

Eine Ethik als Lebenskunst orientiert sich also an der Ästhetik des angestrebten Lebensstils und soll in diesem Verfahren eine Widerständigkeit der Individuen gegenüber der modernen Biomacht ermöglichen. Die Ästhetik als Kohärenzprinzip des zu gestaltenden Lebens, die Ausarbeitung eines eigenen Lebensstils, unterläuft zweifelsohne die Normalisierungstendenzen strategischer Machtgefüge und kann dementsprechend als Gegenmacht bezeichnet werden, da in ihr keine vorgegebene Wahrheit des Individuums vorkommt, die das Maß aller Selbstgestaltung abgeben könnte. Insofern ist die Orientierung der persönlichen Wahl an ästhetischen Kategorien und der Verzicht auf einen „kategorischen Imperativ" der Grund einer nicht-normativen Ethik, die sich dem „anders Denken" und „anders Leben" verschrieben hat. Die Dimension der Intersubjektivität erscheint in einer solchen Ethik als einer der notwendigen Orientierungspunkte zur Ausarbeitung eines Selbstverhältnisses, ist also in gewissem Maß in den Reflexionshorizont einer solchen Individualethik gerückt, v. a. aber auch durch die Analyse der intersubjektiven Verhältnisse als agonale Verhältnisse.

Eine Individualethik muß aber für sozialethische Reflexionen, wie auch für Fragen der Normfindung und der Gestaltung von Institutionen

[192] H. H. Kögler, Fröhliche Subjektivität, 223.

[193] *W. Schmid*, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, 288f; bestreitet dies, da die Wahl nicht im „luftleeren Raum stattfindet" (ebd.), sondern sich vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Situationen ereignet, die individuelle Erfahrungen - auch des Intolerablen - hervorgebracht haben; hier ist anzumerken, daß eine methodologische Verortung innerhalb der foucaultschen Konzeption nicht vorgenommen wurde, so daß die These von Schmid nicht über den Stand einer Behauptung hinauskommt; vgl. hierzu *J. Berthold*, Rez. zu W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, in: PhLA 44 (1991) 268-272.

prinzipiell offen sein. Dies ist bei der Formulierung der Ethik als Lebenskunst nur in einer negativen Absetzungsbewegung mitgedacht. Rechtsnormen und Institutionen sind als der Widerpart der eigenständigen und ästhetischen Subjektivierung gedacht; von ihnen gilt es in der Erarbeitung einer ästhetischen Existenz Abstand zu gewinnen.

Da die Ethik der Lebenskunst für sich den Anspruch erhebt, der positive Part zu den diskurs- und machtanalytischen Rekonstruktionen moderner westlicher Gesellschaften zu sein, muß sie an ihrem eigenen Anspruch gemessen werden. Wenn alle Institutionalisierung von Macht und alle Formulierungen von Rechtsnormen zur Herrschaft tendieren, ist eine „anarchische Individualethik" als Ermöglichung von Widerstand wohl unerläßlich. Eine solche Unterstellung erscheint aber in den machtanalytischen Untersuchungen Foucaults – auch wenn ihnen der Gestus einer sehr umfassenden Kritik innewohnt – nicht gegeben zu sein. Hierzu wäre es auch notwendig gewesen, seinen Arbeiten eine allgemeingültige Theorie an die Seite zu stellen. Dieser Verzicht ist es aber auch, der die Entwicklung eines allgemeingültigen ethischen Systems – inklusive einer Anschlußfähigkeit für metatheoretische und sozialethische Reflexionen – für Foucault unmöglich erscheinen läßt: „Die Suche nach einer Form der Moral, die insofern von jedem akzeptiert würde, als sich jeder ihr zu unterwerfen hätte, erscheint mir katastrophal"[194]. Vor diesem Hintergrund läßt sich sagen, daß eine ethische Konzeption der Lebenskunst keinen Anspruch erhebt, der die mit einem starken antinormativistischen Impetus ausgestatteten vorherigen Arbeiten Foucaults unterlaufen würden. Die ethischen Arbeiten Foucaults erheben keinen Anspruch auf universelle Geltung und passen so in die Konzeption einer Philosophie als interpretativer Analytik. Sie können als ein mögliches Modell oder Beispiel für die Entwicklung eines Selbstverhältnisses gelesen werden, von dem ausgehend die eigene Lebensgestaltung begonnen werden kann.

Unbeantwortet bleiben hierbei Fragen, die auch an eine solche Form der Individualethik herangetragen werden müssen: Wie kann ein Lebensstil, der die Ausarbeitung eines Selbstverhältnisses bei Anderen gefährdet oder unmöglich macht, zurückgewiesen werden? Diese klassischen ethischen Fragen nach Gerechtigkeit und Verantwortung bleiben in der bisher vorgestellten Konzeption unbeantwortet. An ihnen, aber auch an den grundsätzlichen Problemen der Begründung und der Normativität hat sich eine Kritik der Ethik als Lebenskunst zu orientieren.

[194] *M. Foucault*, Die Rückkehr der Moral, in: *E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth* (Hg.), Ethos der Moderne, 133-145, hier 144.

IV. Voraussetzungen eines antinormativen Ethik-Konzepts

Michel Foucaults Projekt einer Kritik der Moderne ist an einige grundlegende Voraussetzungen gebunden: Soll das moderne Selbstverständnis an den drei Achsen des Wissens, der Macht und der Subjektivität nicht nur in einer spezifischen Ausprägung kritisiert werden, sondern soll deren normative Grundlage, der in der Aufklärung grundgelegte kritische Vernunftgebrauch, der Wissen schafft, Machtgebrauch und Herrschaft legitimiert und das Selbstverhältnis der Subjekte konstituiert, als mitverantwortlich für bestimmte Entwicklungen ausgewiesen werden, dann muß man sich von einem universellen Anspruch der Vernunft verabschieden. Der Versuch einer solchen antitotalitären Kritik ist aber zum Scheitern verurteilt, wenn man ihm nachweisen könnte, daß er, um praktikabel zu sein, Elemente der von ihm verworfenen Konzeptionen in Anspruch nimmt; er also selbstwidersprüchlich wird. Dies ist ein häufig gegen das Projekt Foucaults erhobener Vorwurf, der in verschiedenen Ausprägungen immer wieder diskutiert wurde und wird, wobei nicht von der Hand zu weisen ist, daß ein Versuch fundamentaler Kritik an Stoßkraft verliert, wenn ihm nachgewiesen würde, daß er von Grundlagen lebt, die er doch selbst in Frage stellt.

Die Behauptung Foucaults, Kritik ohne normative Grundlagen betreiben zu können, stößt nach wie vor in breiten Kreisen auf Unverständnis, da als Voraussetzung für Kritik ein unverrückbarer Orientierungspunkt angenommen wird, von dem aus mit universeller Geltung gesprochen werden kann. Dieser Forderung nach Letztbegründung widersprechen die Arbeiten Foucaults, sie müssen sich gleichwohl aber dem Anspruch innerer Konsistenz stellen. Es ist gerade die Verbindung des Antinormativismus mit der Behauptung, dennoch eine kritische Position einnehmen zu können, die in diesem Kontext thematisiert werden muß. Dieser begründungstheoretischen Fragestellung wird im folgenden nachzugehen sein.

Für den Versuch, die Arbeiten Foucaults ethisch nutzbar zu machen, ist es darüberhinaus erforderlich, dem Verständnis von Freiheit und daraus resultierend der Frage nach den Möglichkeiten von Veränderung und Innovation nachzugehen. Ohne eine solche Perspektive wäre die Thematisierung von Handlungsorientierungen im Kontext einer fundamentalen Kritik kaum denkbar, da der Verzicht auf ein irgendwie geartetes Moment von Freiheit sowohl die kritische Perspektive als auch die Möglich-

keit von Transformation unterminieren würde. Ein Lösungsversuch der angerissenen Problematik soll im zweiten Abschnitt dieses Kapitels unternommen werden. Abschließend ist dieser Lösungsversuch auf seine Grundlagen und deren Relevanz für ethisches Denken hin zu befragen.

IV.1 Begründungsprobleme – Konsistenz eines philosophischen Antinormativismus

IV.1.1 Ansprüche des Antinormativismus

In den 80er Jahren nimmt Foucault mehrfach Bezug auf Kants Text „Was ist Aufklärung?" und stellt seine Arbeiten bewußt in die kritische Tradition der Aufklärung[195]. Dies wird ihm durch eine Neuinterpretation der Position Kants möglich, die v.a. auf den Zeitbezug des Textes eingeht. Für Foucault manifestiert sich hier ein neues Bewußtsein der philosophischen Aktivität, insofern er in der Aufklärung die erste Epoche erkennt, die sich in ihrer Aktualität zu verstehen sucht, die nach der Differenz fragt, die das „Heute im Unterschied zu dem Gestern" einführt[196]. Von hier aus interpretiert Foucault Aufklärung als ein spezifisches philosophisches Ethos, das sich um ein Verständnis der Gegenwart bemüht und deren Grenzen aufzuweisen vermag. Es ist also weniger der Vernunftgebrauch selbst, der für Foucault zum Kriterium der Aufklärung wird, sondern eine spezifische Form des Vernunftgebrauchs, die an die Kritik der Grundlagen gegenwärtigen Denkens anknüpft. Ein solches Unterfangen, das sich nicht einer rein formalen Kritik verschreibt, die die unhintergehbaren Grenzen unseres Wissens und unserer Erfahrung zum Thema hat, ist demgemäß eher an den kontingenten Grenzen unseres gegenwärtigen Lebens interessiert. Es kann sich immer nur spezifischen Gegenständen widmen:

> „Es ist richtig, daß wir die Hoffnung aufgeben müssen, jemals einen Standpunkt zu erreichen, der uns Zugang zu einer vollständigen und

[195] Vgl. *M. Foucault*, Was ist Aufklärung?; *Ders.*, Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?, in: tageszeitung 2.7.1984, 10-11; vgl. hierzu *H. L. Dreyfus/ P. Rabinow*, Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über „Was ist Aufklärung?", in: *E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth* (Hg.), Ethos der Moderne, 55-69.

[196] *Ders.*, Was ist Aufklärung?, 37.

> definitiven Erkenntnis darüber gewähren könnte, was unsere historischen Grenzen konstituiert"[197].

In dieser Aussage wird Foucaults Antinormativismus deutlich[198]: Er ist der Überzeugung, daß es keinen privilegierten Standpunkt gibt, von dem ausgehend es möglich wäre, die Grenze unseres Daseins zu erkennen. Vielmehr sind es immer nur einzelne kontingente Grenzen, die es zu erkennen und zu verschieben gilt. Des weiteren gewinnt das Projekt Foucaults seinen kritischen Impuls in dem Moment, in dem er nicht nur die allgemein als kontingent anerkannten Grenzen einer Überprüfung unterzieht, sondern indem er sich der Grenzen, denen ein kategorialer Status zugesprochen wird, annimmt. In diesem Sinne sind die Arbeiten zu Wahrheit, Macht und Subjektivität als ein kritisches philosophisches Projekt zu verstehen, das versucht, diesem Ethos der Aufklärung zu entsprechen. Die Überzeugung, die hinter einem solchen Projekt steht, ist die einer extremen Skepsis gegenüber Universalismen, die im Namen verschiedener Humanismen die größten Katastrophen über das 20. Jh. gebracht haben[199].

Wenn dieser Antinormativismus notwendig wird, um die als unverrückbar angenommenen Grundlagen unseres gegenwärtigen Daseins in den Blick zu bekommen, folgt daraus ein grundsätzliches Poblem bezüglich seiner Fähigkeit zur Kritik. Herkömmliche kritische Positionen beziehen ihr kritisches Potential aus einer normativen Grundlage, derer sie sich über Letztbegründungsfiguren versichern[200]. Insofern ist es ihnen

[197] Ebd. 50.

[198] Vgl. in diesem Kontext *Th. Schäfer*, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt/M. 1995, 17-102.

[199] „... es gab eine Zeit, in der man die humanistischen Werte unterstützte, die der Nationalsozialismus verkörperte und in der die Stalinisten von sich selbst sagten, sie seien Humanisten." *M. Foucault*, Was ist Aufklärung, 47. Und weiter: „Von dem was wir als Humanismus bezeichnen, haben ebensowohl Marxisten und Liberale, wie Nazis und Katholiken Gebrauch gemacht. Das heißt nicht, daß wir die Menschenrechte oder die Freiheit fallenlassen sollten; wir können allerdings nicht sagen, Freiheit oder Menschenrechte seien auf dies oder jenes beschränkt." *Ders.*, Wahrheit, Macht, Selbst, 22.

[200] Der Anspruch einer letztbegründeten philosophischen Ausgangsbasis ist in der jüngeren philosophischen Diskussion immer wieder in Frage gestellt worden; vgl. hierzu grundlegend *C. Jamme* (Hg.), Grundlinien der Vernunftkritik, Frankfurt/M. 1997. Ein Diskussion im theologischen Kontext erfährt diese Problematik bei *H.-J. Höhn*, Krise der Moderne - Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik, in: ZKTh 109 (1987) 20-47; *Ders.*, Krise der Vernunft - Kritik der Vernunft. Motive und Perspektiven der aktuellen Rationalitätskritik, in: *A. Schilson* (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 27-43; *G. M. Hoff*, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u.a. 1997, bes. 60-177.

möglich, von einem richtigen oder einem falschen Bewußtsein zu sprechen oder die emanzipierende Kraft der Wahrheit einer Ideologie gegenüberzustellen. Eine solche Form der Kritik bleibt Foucaults Projekt verschlossen, da er sich gegen universelle Denkfiguren und deren kategorialen Notwendigkeiten stellt[201]. Würde er beispielsweise für seine Position und seine Analysen Wahrheit in einem starken Sinne beanspruchen, müßte er diesen Anspruch vor den anderen – von ihm kritisierten Ansprüchen – ausweisen. Dies gelänge ihm aber einzig im Rückgriff auf eine Begründungsfigur, die, würde sie mit Konsequenz betrieben, einen universellen Anspruch in sich trüge. Eine Form der Kritik, die von einem gleichsam externen Standpunkt oder besser von einer normativen Grundlage aus operiert, ist in der Konzeption Foucaults unmöglich geworden. Daneben besteht aber durchaus die Möglichkeit einer internen Kritik, die im folgenden skizziert werden soll.

Kritik, die den starken Anspruch vertritt, daß das Objekt der Kritik falsch, schlecht oder ideologieverhaftet sei, bedarf der ebenso starken Präsupposition, daß sie einen privilegierten Zugang zur Wahrheit habe. Eine interne Kritik bedient sich einer anderen Unterstellung:

> „Mein Ausgangspunkt ist nicht, daß alles böse ist, sondern daß alles gefährlich ist, was nicht dasselbe ist, wie böse. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir immer etwas zu tun. Deshalb führt meine Position nicht zur Apathie, sondern zu einem Hyper- und pessimistischen Aktivismus. Ich denke, daß die ethisch-politische Wahl, die wir jeden Tag zu treffen haben, darin besteht zu bestimmen, was die Hauptgefahr ist"[202].

Die Opposition wahr/falsch wird hiermit umgangen und somit gleichzeitig der Anspruch, die zugrundeliegende Annahme der Gefährlichkeit der Welt letztzubegründen. Zumindest entsteht dieser Eindruck. Es bedarf aber einer Gegenprobe, um diese Behauptung aufrecht zu erhalten: Handelt es sich bei der Behauptung der Gefährlichkeit von allem und jedem nicht (a) um eine Aussage, die einer normativen Grundlage bedarf, und (b) wie und mit welchem Begründungsstatus ist eine solche Aussage überhaupt zu rechtfertigen?

[201] Wiederum ist darauf hinzuweisen, daß es sich bei den Arbeiten Foucaults nicht um eine „totale" Vernunftkritik handelt, da die Objekte der Kritik spezifischer Natur sind. Es handelt sich in allen Arbeiten um Fragen des menschlichen Selbstverständnisses, also um den Gegenstandsbereich der Humanwissenschaften.

[202] *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik, 268.

(a) Die Behauptung der Falschheit bewegt sich in der Opposition von wahr und falsch, impliziert also als ihre normative Grundlage sowohl die Existenz von etwas, das als richtig bezeichnet werden kann, als auch gleichzeitig die tatsächliche Erkenntnis des Richtigen. Die Behauptung „Alles ist falsch" wäre somit semantisch unsinnig, da die Falschheit bereits immer schon die Existenz von Richtigem voraussetzt, die in der Behauptung explizit durch die Qualifizierung „Alles" ausgeschlossen wird. Die Behauptung „Alles ist gefährlich" impliziert keine solche Opposition, die neben dem Ausgesagten noch einen Gegenpart mitvoraussetzen muß. Sie bedarf also in dem Sinne keiner normativen Voraussetzung, daß sie die Existenz einer prinzipiell erkennbaren und universell gültigen Wahrheit annehmen muß. Viel eher kann man sagen, daß es sich bei dieser Behauptung um die Grundannahme – in einem schwachen Sinne –, um den Kern der Arbeiten Foucaults handelt.

(b) Wenn die oben ausgeführten Überlegungen zutreffend sind, schließt sich hier nun zwangsläufig die Frage an, inwiefern eine solche Annahme gute Gründe für ihre Zutreffendheit anzugeben vermag und darüberhinaus welcher Status diesen Gründen zugemessen werden muß. Hier ist es sicherlich möglich, auf empirische Evidenzen zu verweisen, die eine solche Behauptung nahe legen. Die deskriptiven Arbeiten Foucaults erfüllen diesen Zweck in vorzüglicher Weise, indem sie Selbstverständlichkeiten der Geistesgeschichte umkehren. Sie zeichnen nicht mehr eine kontinuierliche Aufwärtsentwicklung im historischen Prozeß nach, sondern sie zeigen die Brüche einer Entwicklung auf und erhellen so die verdeckten Grundlagen gegenwärtiger Praktiken und Diskurse. Doch ist damit die Begründungsproblematik noch nicht zu klären. Im Rahmen einer herkömmlichen Theorie sind empirische Evidenzen keineswegs hinreichend, um den theoretischen Status zu begründen, hinzukommen muß ein starkes Element, beispielsweise in Form einer transzendentalen Argumentation. Der sich an die Behauptung einer prinzipiellen Gefährlichkeit anschließende Antinormativismus verweigert sich dementgegen einer theoretischen Begründbarkeit oder, pointierter formuliert, ist kein theoriefähiges Unternehmen. Denn eine theoretische Begründung des Antinormativismus würde zwangsläufig eine selbstreferentiell inkonsistente Argumentation darstellen: Sie würde die zwingende Notwendigkeit einer antinormativen Position behaupten, die deren propositionalen Gehalt konterkarieren würde. Welcher Status kann aber nun der Behauptung der Gefährlichkeit beigemessen werden? Da sie nicht als theoriefähiges Element gelten kann, sie aber dennoch die im Hintergrund immer präsente Überzeugung ist, läßt sich am ehesten von einer „politi-

schen" Grundannahme sprechen[203]. Dem folgend ist der zu der Annahme einer grundsätzlichen Gefährlichkeit in Korrespondenz stehende Antinormativismus als eine „theorie-politische" Option zu verstehen.

Die Konsequenz aus einer solchen Option ist als ein philosophisches Ethos der Kritik zu beschreiben[204]. Es ist eine theoretische und praktische Unruhe, ein Mißtrauen gegenüber den behaupteten Notwendigkeiten des politischen und des philosophischen Diskurses. Ein solches Ethos impliziert eine Haltung permanenter Kritik, die in ihren Untersuchungen das Moment der größten Gefahr herauszuarbeiten versucht und hierdurch Möglichkeiten der Überschreitung dieser Gefahren aufzuzeigen vermag. Dies bedeutet aber keineswegs, daß es sich bei diesen Grenzüberschreitungen um eine prinzipielle Verbesserung der Situation handelt, denn wenn alles gefährlich ist, ist auch das Neue gefährlich. Hier wird die Bedeutung eines pessimistischen Aktivismus deutlich, der nicht von einer endgültigen Befreiung von allen Gefahren oder Übelständen dieser Welt ausgeht, sondern der die Hauptgefahren abwenden und die Möglichkeiten für Veränderung und Pluralität nicht verbauen möchte.

IV.1.2 Kritiker des Antinormativismus

Dem oben dargestellten Projekt wird in mehreren kritischen Argumentationen begegnet. Die prominentesten Vertreter dieser Positionen sind neben J. Habermas[205] N. Frazer[206], A. Honneth[207] und Ch. Taylor[208]. Die

[203] Die hier vorgetragene Argumentation ist inspiriert von *Th. Schäfer*, Reflektierte Vernunft; doch operiert Schäfer mit der Unterscheidung Überzeugen/Überreden, wohingegen hier stärker auf die Differenz von Falsch/Gefährlich eingegangen wurde. Die Begriffe einer politischen und „theoriepolitsehen" Grundoption wurden aber von Schäfer (74f u.ö.) übernommen. Der Begriff „theoriepolitisch" findet sich bereits bei *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, 328; hier jedoch in einem abwertenden Kontext, da in seinem System eine Grundoption nicht allein in einer „politischen" Entscheidung gewählt werden darf, sondern ihren Anspruch auf Geltung auszuweisen hat. Eine weitere begründungstheoretische Auseinandersetzung mit Foucaults Antinormativismus, die eine ähnliche Argumentation verfolgt, ist bei *Th. Lemke*, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Hamburg 1997, 11-37; zu finden.

[204] Vgl. *R. J. Bernstein*, Critique as a philosophical Ethos, in: *A. Honneth* (Hg.), Zwischenbetrachtungen, 395-425.

[205] Vgl. *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, 279-343.

[206] Vgl. *N. Frazer*, Foucault über moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten; *Dies.*, Michel Foucault: Ein „Jungkonservativer"?, in: ebd. 56-85; *Dies.*, Foucaults Sprache des Körpers: Eine posthumanistische politische Rhetorik?, in: ebd. 86-103.

[207] Vgl. *A. Honneth*, Kritik der Macht 168-224; *Ders.*, Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault, in: *E. Erdmann/R. Forst/Ders.* (Hg.), Ethos der Moderne, 11-32.

hier vertretenen Vorwürfe gegen die Position Foucaults beziehen sich vornehmlich auf zwei Themenkreise: Zum einen auf das Problem der Normativität[209] und zum anderen auf das einer grundlegenden Aporie in Foucaults Methodik, die aus einem Selbstmißverständnis Foucaults resultiere[210].

Der erste Vorwurf lautet, daß ein kritisches Projekt, wie es Foucault für sich in Anspruch nimmt, nur auf dem Boden einer normativen Grundlage betrieben werden kann[211]. Diese Kritik bezieht sich in erster Linie auf die machtanalytischen Arbeiten Foucaults, in denen der individuierende Charakter strategischer Machtformen und -praktiken analysiert wird. Neben den bereits dargestellten Gründen für die Möglichkeit eines kritischen Projekts ohne normative Grundlage muß hier angeführt werden, daß an diesem Punkt der Kritik der von Foucault verwandte Machtbegriff anscheinend „mißverstanden" wurde. Die machtanalytischen Arbeiten waren für Foucault nur sinn- und gehaltvoll unter der Voraussetzung, daß Macht nicht in einem juridischen Modell verstanden wird, innerhalb dessen es zu einer rechtmäßigen oder unrechtmäßigen Machtausübung kommt, diese also an Legalität gebunden ist. Vielmehr war ihm daran gelegen, Macht als eine strategische Praxis vorzustellen, die sich selbst noch den Unterscheidungen legal/illegal und wahr/falsch bedient und sich in diesen Oppositionen aktualisiert[212].

Das oben angedeutete „Mißverständnis" der Kritiker Foucaults beruht – folgt man der hier vorgeschlagenen Interpretationslinie – nicht auf

[208] Vgl. *Ch. Taylor*, Foucault über Freiheit und Wahrheit. Eine weitere kritische Position zu Foucault, die von der Subjektphilosophie getragen ist, bezieht *M. Frank*, Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt/M. ²1985; *Ders.*, „Ein Grundelement der historischen Analyse: die Diskontinuität". Die Epochenwende von 1775 in Foucaults „Archäologie", in: *Ders.*, Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt ³1993, 362-407; *Ders.*, Was ist ein „Diskurs"? Zur „Archäologie" Michel Foucaults, in: ebd., 408-426. Kritisch mit Franks Position und auch mit der Verfahrensweise der Kritik Franks an Foucault setzt sich *W. Welsch*, Vernunft, 184ff auseinander.

[209] Hier v.a. *N. Frazer*, Foucault über moderne Macht; und *Ch. Taylor*, Foucault über Freiheit und Wahrheit.

[210] *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, 333f; spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „Kryptonormativismus". *Th. Schäfer*, Reflektiert Vernunft, 103-153; geht in seiner begründungstheoretischen Arbeit zu Foucault in einer elaborierten Systematik auf die Kritiker Foucaults ein und unterscheidet fünf Einwände (logisch-semantische Einwände/pragmatische Einwände/Aporetik „totaler Vernunftkritik"/Selbstmißverständnis Foucaults/Vorwurf der Einseitigkeit).

[211] Vgl. *M. Jay*, The Debate over Performative Contradiction. Habermas vs. The Post-Structuralists, in: *A. Honneth u.a.* (Hg.), Zwischenbetrachtungen, 171-189.

[212] Vgl. *M. Foucault*, Wahrheit und Macht.

einer unzureichenden Foucault Lektüre[213], sondern auf einer von Foucault verschiedenen theorie-politischen Option[214]. Wird die Existenz einer normativ gehaltvollen Grundlage unseres Denkens unterstellt und damit gleichzeitig das kritische Potential der fundamentalen Opposition wahr/falsch eingeführt, ist eine Interpretation Foucaults in der Linie seiner Kritiker nicht mehr von der Hand zu weisen. Eine Entgegnung Foucaults an seine Kritiker könnte dementsprechend nur in dem Sinne fruchtbar sein, daß er ihnen eine Inkonsistenz in der Begründung ihrer normativen Grundlage nachwiese. Sie wäre nicht im Sinne eines prinzipiellen Aufweises der Unmöglichkeit von Letztbegründung durchführbar – dies brächte einen performativen Widerspruch mit sich –, sondern ist nur im Einzelfall zu gewährleisten[215]. In diesen Zusammenhang fällt auch die Weigerung Foucaults, den theoretischen Standpunkt, von dem ausgehend seine Analysen vorgenommen werden, anzugeben[216]. Da es sich in seinem Sinne um eine theorie-politische Option handelt, ist dieser Standort selbst nicht mehr theoretisch auszuweisen[217]. Dies hat zur Folge, daß sich zwei divergierende theorie-politische Optionen gegenüberstehen, die in sich konsistent zu Ende geführt werden. Die Stärke Foucaults liegt in diesem Moment in dem Bewußtsein der Kontingenz seiner Option, das seinen Opponenten verschlossen bleibt[218].

Der Vorwurf einer fundamentalen Aporie schließt sich an den oben erörterten Vorwurf des ungeklärten normativen Status der Arbeiten

[213] Eine so operierende Verteidigung Foucaults wäre selbst wenig gehaltvoll, da sie einem großen Teil der Kritiker das primäre Vermögen von Kulturtechniken absprechen und die tieferliegenden strukturellen Gründe für ein solches „Mißverstehen" der foucaultschen Position ignorieren würde.

[214] Eine beispielhafte Behandlung dieser Spannung bei *Th. Lemke*, Eine Kritik der politischen Vernunft, 22-33.

[215] M. E. ist das 9. Kapitel von *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge, 367-412; als ein solches Unternehmen zu verstehen.

[216] „Man frage mich nicht wer ich bin und man sage mir nicht ich solle der gleiche bleiben..." *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 30. Vgl. zu diesem Problem *E. Schütz*, Die These vom Ende des Menschen - oder: Wer spricht bei Foucault?, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 65 (1989) 378-387.

[217] Folgt man der hier vorgetragenen Argumentationslinie, handelt es sich bei der Weigerung einer theoretischen Festlegung: „... Im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs - weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht - den Boden, auf den er sich stützen könnte." *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 292; nicht um das Eingeständnis eines theoretischen Defizits (so bei *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 111), sondern vielmehr um ein notwendiges Element im Vorgehen Foucaults.

[218] Es muß eingeräumt werden, daß die hier vorgetragene Argumentation nur von Foucault aus möglich ist und ebenso an die Voraussetzung des Aufweises der Inkonsistenz der einzelnen Letztbegründungsfiguren gebunden ist.

Foucaults an, greift gleichwohl tiefer: Ein Unternehmen der „totalen Vernunftkritik"[219] erscheint selbstwidersprüchlich und inkonsistent, da im Medium der rationalen Argumentation eine Rationalitätskritik betrieben wird, die auf die Begründung eines nicht-hintergehbaren Vernunftstandards verzichtet[220]. Genauer gefaßt, entstünde die Selbstwidersprüchlichkeit, wenn man die genealogische Kritik ernstnähme: „Foucault betreibt doch genealogische Geschichtsschreibung in der ernsthaften Absicht, eine Wissenschaft zuwege zu bringen, die den abgewirtschafteten Humanwissenschaften überlegen ist"[221]. In seiner Analyse der Wahrheitsproduktion durch Machteffekte versperre sich der Genealoge die Möglichkeit, „für sein Wissen [die] Überlegenheit nach Maßgabe von Wahrheitsansprüchen geltend zu machen"[222]. Der Vorwurf der Selbstbezüglichkeit der Kritik ist ebenso wie der Vorwurf eines ungeklärten normativen Status an die zugrundeliegende theorie-politische Option gebunden: Setze ich eine begründbare normative Grundlage voraus, ist ein starker, universeller Wahrheitsanspruch in einem Projekt der Kritik impliziert. Wird bewußt auf eine solche Grundlage verzichtet, handelt es sich bei einer genealogischen Geschichtsschreibung um ein perspektivisches Unternehmen. In ihm ist es nicht mehr die Universalität des Geltungsanspruchs, die zu überprüfen ist, sondern die Kohärenz der Darstellung und deren Kraft, andere für eine ähnliche Sicht der Dinge zu gewinnen.

IV.1.3 Spezifität versus Universalität – Die Konkurrenz von Darstellung und Wahrheit

Wird von Foucaults Kritikern bezüglich ihrer Theorien ein universeller Anspruch erhoben, ist es bei Foucault selbst eine strenge Spezifität, die im Vordergrund steht. Durch einen universellen Anspruch wird es notwendig, auf eine außerhalb des zu beschreibenden oder auch zu kritisierenden Objektbereichs liegende Referenz Bezug zu nehmen und eine Einordnung in einen übergeordneten Rahmen anzustreben. Die Spezifität der Analysen Foucaults bringt es demgegenüber mit sich, daß allein die

[219] Es handelt sich - entgegen mancher Vorwürfe - keineswegs um ein Projekt totaler Vernunftkritik, sondern um eine spezifische Rationalitätskritik, die sich einiger sehr grundlegender Elemente gegenwärtiger Rationalität annimmt.

[220] Vgl. *A. Honneth*, Kritik der Macht.

[221] *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, 328.

[222] Ebd. 330.

Kohärenz eben dieser Darstellung und darüberhinaus deren Überzeugungskraft selbst das Kriterium für oder gegen die Darstellung sind. Entwertet würde sie demgemäß, wenn man ihr einen unsachgemäßen Umgang mit historischem Quellenmaterial vorwerfen könnte[223], wenn die einzelnen Elemente nicht aufeinander zu beziehen wären oder aber wenn ein solcher, neuer Blick auf die Wirklichkeit dermaßen fremd wäre, daß niemand seine Lebenswelt darin zu erkennen vermöchte. Es sind also weniger die externen Kriterien, die der Analyse ihren Wert verleihen, sondern die internen. Dem folgend kann von einer Spezifität der kritischen Praxis gesprochen werden; es ist nicht mehr ein vorausgesetztes Ideal oder ein ideales Verfahren, das Kritik ermöglicht, sondern sie bewegt sich allein in ihrem Objetktbereich. Ohne einen universellen Anspruch der Praxis der Kritik auskommen zu wollen, bedeutet dennoch nicht, auf eine Grundüberzeugung verzichten zu müssen: Zumindest - wie bereits oben angesprochen - ein permanentes „Ethos der Kritik" ist erforderlich, um unter solchen Prämissen weiterhin ein kritisches Projekt zu verfolgen. Allein die Überzeugung, daß alle Gegenwart in ihrem Sosein gefährlich und daraus folgend kritikwürdig ist, kann einer solchen Praxis als Grundlage dienen.

Es sind also drei grundlegende Elemente, die ein antinormatives aber gleichsam kritisches Projekt ausmachen: Eine nicht mehr auszuweisende, demnach „theorie-politische" Grundoption der Kontingenz aller möglichen theoretischen Erkenntnisse über die menschliche Daseinsverfassung, eine Unterstellung der prinzipiellen Gefährlichkeit – sie hat den gleichen Status einer theorie-politischen Option, wie die Behauptung der Kontingenz – und als drittes Element daraus folgend eine Praxis der Kritik, die gleichsam als eine „rhetorische" Form der Kritik bezeichnet werden kann[224]. Der Begriff der Rhetorik, hier in seiner Bedeutung als Form der Darstellung, muß weiter ausgeführt werden, um Mißverständnissen vorzubeugen. Setzen wir eine Unterscheidung zwischen dem Versuch der Überzeugung und dem der Überredung voraus, ist das Element der Rhetorik mit der Überredung verbunden. Überzeugung wird mit der Anerkennung rationaler Argumente verbunden, wohingegen Überredung mit der Übernahme einer fremden Ansicht oder einer vorher nicht geteil-

[223] Vgl. zu diesem Vorwurf *W. Detel*, Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/M. 1998.

[224] Foucault kann demnach seinen kritischen Darstellungen nicht mehr den Status der Wahrheit, Angemessenheit oder Richtigkeit geben, sondern muß neben seinen Analysen weitere Formen der Analyse bestehen lassen; vgl. *M. Foucault*, Archäologie des Wissens, 227. Zu der rhetorischen Form der Kritik vgl. *Th. Schäfer*, Reflektierte Vernunft, 77-88.

ten Grundeinstellung identifiziert wird. Wäre eine befriedigende Form der Letztbegründung möglich, müßte der Akt der Überzeugung als der fundamentalere der beiden angesehen werden. Wird dahingegen eine antinormative Position – wie bei Foucault – vertreten, ist die Dimension Rhetorik/Überredung die grundlegendere, denn ihre Intention ist es, zu einer veränderten Wahrnehmung zu gelangen. Hiermit ist eine spezifische Form von Überredung gemeint: Während Überzeugung auf die Identität – im Sinne von Anerkennung – mit einer Rationalitätsform abzielt, verweist Überredung in diesem Kontext auf die Überschreitung, die Kritik einer aktuellen und nicht hinterfragten Rationalitätsform. Insofern kann der Rationalitätstyp selbst, als Sprachspiel verstanden, seinen eigenen Grund nicht mehr ausweisen, sondern muß, als ein vorgegebenes, dem Bereich der Rhetorik zugerechnet werden. Die Differenz zu der kritischen Darstellung Foucaults besteht darin, daß der Rationalitätstyp als funktionierender evident ist und dementsprechend Anerkennung findet. Die Überredung zielt also darauf, diese Evidenzen aufzubrechen und deren Kontingenz auszuweisen. Die von Foucault in diesem Zusammenhang bevorzugten Instrumente sind die archäologische Analyse und die genealogische Rekonstruktion des Ursprungs eines Rationalitätstypus. An diesem Punkt schließt sich der Kreis: Die Option der Gefährlichkeit und die Befürchtung, daß alle Machtverhältnisse zu Formen von Herrschaft tendieren, legt eine solche Haltung der „anarchischen Subjektivität"[225] und des „Ethos der permanenten Kritik"[226] nahe.

In diesem Zusammenhang ist auf den Vorwurf des radikalen Relativismus einzugehen, der gegenüber einem solchen Projekt erhoben wurde: Versteht man unter Relativismus das berühmte „anything goes" (P. Feyerabend), das unterschiedlichste Ansichten nebeneinander existieren läßt ohne sie einer kritischen Würdigung zu unterziehen, dann muß bezüglich der hier vorgeschlagenen Interpretation ein anderer Status angenommen werden, der sich am besten im Begriff des Dezisionismus fassen läßt. Die Bewertung aktueller Daseinsformen hängt von nicht mehr zu begründenden Grundoptionen ab, die, solange ihre Inkonsistenz nicht erwiesen ist, als theorie-politische Option unterstellt werden müssen.

Ein solches Unternehmen impliziert als fundamentale Option die Haltung einer permanenten Kritik und die Bevorzugung des noch Ausstehenden, des Zukünftigen gegenüber den aktuellen Formen des Wis-

[225] Ebd. 53.76.

[226] *M. Foucault*, Was ist Aufklärung?, 50.

sens, der Macht und des Selbstverhältnisses[227]. Neben den oben bereits ausgeführten Grund-elementen der foucaultschen Philosophie erscheint an diesem Punkt ein weiteres, das im Zuge der analytischen Arbeiten immer schon implizit mit vorausgesetzt wurde, das aber bei der Thematisierung der Ethik explizit bedacht werden muß: Freiheit als der Grund einer jeden Überschreitung und Innovation. Wenn die philosophische Aktivität auf Veränderung[228] abzielt, muß sie die Existenz von etwas wie Freiheit unterstellen, da sie anderenfalls ein System voraussetzen würde, dessen Erkenntnis eine universelle Denkfigur implizieren würde.

IV.2 Ethik: Reflexion einer Praxis der Freiheit

Der Begriff der Freiheit spielt in den ethischen Überlegungen Foucaults eine entscheidende Rolle. Nicht zuletzt in der Häufigkeit seiner Verwendung seit Ende der 70er Jahre kommt diese Neuorientierung zum Ausdruck. Alle wichtigen Texte aus dieser Zeit nehmen Bezug auf die hiermit verbundene Problematik, doch erscheint der Begriff der Freiheit en passant eingeführt und – seinem Stellenwert als einem der Grundprobleme der Philosophiegeschichte seit der Aufklärung entsprechend – wenig reflektiert. Dieser Spur soll im folgenden nachgegangen werden. In einem ersten Schritt gilt es, die Verwendung des Freiheitsbegriffs bei Foucault zu rekonstruieren, um in einem zweiten Schritt dessen theoretischen Status auszuweisen. Daran anschließend soll eine Explikation des Freiheits-Denkens bei Foucault vorgenommen werden, die – so die hier vertretene These – den Kern einer Individualethik im Anschluß an Foucault ausmacht. In ihr soll des weiteren eine prinzipielle Offenheit für ethische Überlegungen aufgewiesen werden, welche über eine Analyse des Selbstverhältnisses hinausgehen. So soll der Anspruch sozialethischer und moralphilosophischer Fragestellungen, die auch auf individualethische Konzeptionen zu beziehen sind, abgegolten werden.

[227] Inwiefern ein angemessenes Verhältnis der Zeitmodi des Vergangenen, Prägenden, des Gegenwärtigen, Aktuellen und des Zukünftigen, Möglichen zueinander im Sinne einer Gleichgewichtung für unser Selbstverständnis in einem antinormativen Modell überhaupt möglich ist, kann hier nicht beurteilt werden.

[228] Vgl. *M. Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 15ff.

IV.2.1 Der Begriff der Freiheit im Denken Foucaults

Mit der begrifflichen Transformation und der methodischen Neuorientierung der machtanalytischen Arbeiten ging eine Differenzierung von Macht und Herrschaft einher (vgl. II.3 u. III.1.3), die gleichzeitig die Problematik der Freiheit zu einem zentralen Punkt der weiteren Arbeiten Foucaults machte. Da Macht als relationales Geschehen aufgefaßt und Freiheit als agonal auf Macht bezogen dargestellt wurde, folgt daraus, daß Freiheit ebenfalls ein relationales Geschehen ist. Freiheit ist in diesem Sinne nicht als ein Besitz, ein Zustand oder ein Vermögen zu verstehen, sondern sie verwirklicht sich allein „in actu".

> „Macht und Freiheit stehen sich also in keinem Ausschließungsverhältnis gegenüber ..., sondern innerhalb eines sehr viel komplexeren Spiels: in diesem Spiel erscheint die Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht ...; aber sie erscheint auch als das, was sich nur einer Ausübung von Macht entgegenstellen kann, die letztendlich darauf ausgeht, sie vollkommen zu bestimmen"[229].

Wenn Freiheit als die Existenzbedingung der Macht verstanden wird, kommt ihr ein grundlegenderer Status zu. Gleichzeitig sind Macht und Freiheit aber aufeinander bezogen und zwar in Form eines agonalen Verhältnisses, in dem den Praktiken der Freiheit der Widerpart zu den Praktiken der Macht zugedacht wird. Das agonale Verhältnis dieser beiden Praktiken erhält auch gerade darin seine Schärfe, daß die Machtpraktiken zur Herrschaft, also zur Sättigung von Macht tendieren[230]. Ebenso wie Foucault die Praktiken des Machtgebrauchs in den genealogischen Studien der 70er Jahre untersucht hat, rückten später die Praktiken der Freiheit in das Zentrum der Analysen. Es war die konkrete Form der Freiheitspraktiken, die Foucault interessierte und die er mit der individualethischen Ebene des Selbstverhältnisses identifizierte. In diesem

[229] *Ders.*, Das Subjekt und die Macht, 256.

[230] Foucault macht dies an einem Beispiel deutlich, gleichzeitig verneint er eine vollständige Determinierung: „Ein Mensch, der in Ketten gelegt und geschlagen wird, ist dem auf ihn ausgeübten Zwang [Herrschaft, M. P.] ausgeliefert - nicht aber der Macht. Wenn er aber zum Sprechen gebracht werden kann, wenn seine letzte Zuflucht gewesen wäre, seinen Mund zu halten und den Tod vorzuziehen, dann ist er dazu gebracht worden, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten. Seine Freiheit ist der Macht unterworfen worden. Er unterliegt der Beherrschung. Soweit ein Individuum frei bleiben kann, mag diese Freiheit auch noch so klein sein, kann es Macht der Beherrschung unterwerfen. Es gibt keine Macht ohne potentielle Verweigerung und Aufruhr." *Ders.*, Omnes et singulatim, 66.

Zusammenhang wird das Verhältnis von Ethik und Freiheit bestimmt: „Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt"[231]. Die Analysen der antiken Ethik, die Foucault in der Fortführung der Geschichte der Sexualität unternahm, setzten an diesem Punkt an: Es waren die Bereiche, die keiner normativen Regelung unterlagen, die dennoch eine bestimmte Problemlage erkennen ließen. Der Gebrauch der Freiheit in Bezug auf die sexuelle Praxis stand im Zentrum dieser Arbeiten. So sind es konkrete Praktiken der Freiheit, die Gegenstand einer Analyse werden konnten und nicht eine theoretische Spekulation über das Wesen der Freiheit, die die ethischen Arbeiten auszeichnete (s.o. III.1 u 2). Für das oben angeführte Zitat bedeutet dies folgendes: Die konkrete, die reflektierte Gestalt, die die Freiheit in Form einer Individualethik, eines spezifischen Ethos angenommen hat, kann Gegenstand der Untersuchung sein. Die Freiheit als solche kann dies nie werden, sie muß aber, ohne daß ihre Existenz begründet werden könnte, vorausgesetzt werden. Zu den „theorie-politischen Grundoptionen" Foucaults tritt nun also auch explizit ein Begriff von Freiheit hinzu.

Eine solche Konzeption von Freiheit spiegelt sich ebenfalls auf einer tieferen Ebene der Arbeiten Foucaults wieder, die in seinem Grundanliegen der Überschreitung gesehen werden kann. Ein „Ethos der permanenten Kritik" kann sich nicht allein auf die Rekonstruktion eines konkreten, aber bereits vergangenen Selbstverhältnisses beschränken, in ihr schwingt immer auch die Suche nach den konkreten Grenzen des gegenwärtigen Selbstverhältnisses und dem Versuch ihrer Überschreitung mit, insofern die Grenzen als Gegenstand der Kritik in den Blick geraten.

> „Die kritische Ontologie unserer selbst darf beileibe nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, akkumulierender Korpus von Wissen; sie muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein Ethos, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung"[232].

[231] *Ders.*, Freiheit und Selbstsorge, 12. In dieser nahezu „klassisch" anmutenden Formulierung schwingt die Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Freiheit durch Kant in der Kritik der praktischen Vernunft mit: „Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei". KpV A 5; wobei ein expliziter Bezug auf Kant in diesem Kontext bei Foucault nicht erfolgt.

Auch an diesem Punkt ist die Freiheit mit der Ethik oder genauer mit dem philosophischen Ethos verbunden: Wenn die Möglichkeit einer experimentellen Haltung bezüglich der Grenzen der Wirklichkeit vorausgesetzt wird, die es gestattet, diese Grenzen der Wirklichkeit hin auf ein bislang ungedachtes und nicht realisiertes zu verschieben, impliziert dies die Möglichkeit der Innovation und schließt eine vollständige Determination aus. Insofern stellen die individualethischen Grundannahmen Foucaults einen zweifachen Bezug von Ethik und Freiheit her: Zum einen sind es Macht und Freiheit, die sich als je relationales Geschehen gegenseitig in agonaler Form bedingen, und zum anderen ist es die kritische Haltung gegenüber den historischen Grenzen unseres Daseins, die Freiheit voraussetzt und Ethik erforderlich macht.

Es ist die theorie-politische Grundoption der zu unterstellenden Freiheit, die sich mit der zweiten Grundoption der Kontingenz trifft und die von der weiteren Annahme der prinzipiellen Gefährlichkeit begleitet wird, die den theoretischen und den praktischen Rahmen vorgeben. Die kritischen Analysen sind nur mit der Unterstellung solcher Grundoptionen widerspruchsfrei zu unternehmen, sie implizieren aber gleichzeitig eine persönliche Haltung, die als kritisches philosophisches Ethos bezeichnet wird und Ausgangspunkt einer Invidualethik des Widerstandes und der Lebenskunst ist.

Hieran anschließend ist der Status zu prüfen, unter dem der Begriff Freiheit bei Foucault Verwendung findet. Grundlegend ist die Definition von Freiheit als Praxis. Darüber hinaus muß aber angeführt werden, daß eine positive Bestimmung der Freiheitspraxis nur in sehr bedingtem Maße möglich erscheint[233]. Ausgangspunkt ist zunächst eine negative Absetzungsbewegung: Freiheit ist mit dem Akt der Überschreitung gegenwärtiger Festlegungen und Bestimmungen verbunden. Insofern ist die Rede von der „unbestimmten Arbeit der Freiheit"[234] als eine Überschreitung zu verstehen, der kein konkretes, immer schon gültiges Ziel vorgegeben ist. Gleichzeitig nimmt die Arbeit an diesen Grenzen eine konkrete Form an, „die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt"[235]. Diese

[232] *Ders.*, Was ist Aufklärung?, 53 (Hervorhebung im Original).

[233] Hier anders als *Th. Schäfer*, Reflektierte Vernunft, 43-50, der den Status von Freiheit bei Foucault allein negativ bestimmt sieht.

[234] *M. Foucault*, Was ist Aufklärung?, 49.

[235] Ebd.53.

konkrete Gestalt entsteht aber nicht aus einer universell gültigen Erkenntnis, sondern wiederum allein aus einem Verfahren ex negativo, dem die Fragen vorausgehen: Welches sind die Grenzen, die mein Dasein konstituieren? Durch welche Praktiken werden diese Grenzen verfestigt? Und welche Freiheitspraxis, gestützt auf welche Form des Selbstverhältnisses, ist im Stande, diese Grenzen zu überschreiten? Ein solches, auf eine kritische Genealogie gestütztes Verfahren, ist vornehmlich durch eine negative Bewegung bestimmt. Dennoch bietet es im positiven Sinne Verfahren und Praktiken in der Form eines Vorschlags oder eines Beispiels an, die für sich nicht den Status der Normativität erheben wollten oder dürften, die aber Ausgangspunkt einer Praxis der Freiheit sein können (s.u. III.2).

IV.2.2 Ethik als reflektierte Form der Freiheit

Die zweifache Dimension der Freiheit, als konkrete Praxis und als grundsätzlich vorauszusetzende Möglichkeit, hat für ein ethisches Denken im Anschluß an Foucaults Analysen grundlegende Konsequenzen. Eine konkrete Praxis der Freiheit ist nämlich auf die prinzipiell zu unterstellende Möglichkeit von Freiheit verwiesen. Dies bedeutet eine zweifache ethische Reflexionsbewegung, in der sich Freiheit realisieren kann. Zum einen ist es die negative Absetzungsbewegung von gegenwärtigen Grenzen, die Ausgangspunkt der Ethik wird, zum anderen ist es aber die Frage nach den Realisierungsmöglichkeiten der Freiheit, die potentielle Freiheit gestaltet, aber nicht von vornherein unterminiert. In der Spur von Foucaults philosophischem Antinormativismus erweist sich gerade dieser zweite Punkt als ein ausgesprochen komplexes Problem, da in diesem Konzept keine letztgültige Regel für die konkrete Form der Ausgestaltung der Freiheit an die Hand gegeben werden kann[236]. Foucault selbst hält sich diesbezüglich sehr bedeckt, doch an abgelegenem Ort

[236] Kants kategorischer Imperativ in der ersten Formulierung: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde", Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 52; entspräche einer Regel mit universeller Geltung. Interessanterweise muß Kant aber, um den kategorischen Imperativ zu ermöglichen, ebenfalls die Existenz von Freiheit voraussetzen, vgl. ebd. BA 97-101; später wird dies bei Kant in der Postulatenlehre weiter ausformuliert; vgl. hierzu *K. Feldmann*, An den Grenzen der Vernunft. Studien zum postulatorischen Denken bei I. Kant und H. Ebeling, unveröffentlichte Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe II am Prüfungsamt für Erste Staatsprüfungen für Schulen in Köln, 10-17.

gibt er einen Hinweis auf die Rolle, die ein konsensuelles Konzept hier spielen könnte:

> „Die Vorstellung einer konsensuellen Politik mag tatsächlich zu einem gegebenen Zeitpunkt als ein regulatives Prinzip dienen – oder besser noch –, als ein kritisches Prinzip im Hinblick auf andere politische Formen. Ich glaube jedoch nicht, daß dies das Problem der Machtbeziehungen beseitigt. ... Ich würde sagen, daß es eher eine permanente kritische Überlegung ist: sich zu fragen, welcher Anteil von Nichtkonsensualität in einem Machtverhältnis enthalten ist, und ob dieser Grad an Nichtkonsensualtät notwendig ist oder nicht. Danach läßt sich dann jedes Machtverhältnis in Frage stellen. Ich würde höchstens so weit gehen zu sagen, daß man vielleicht nicht für Konsensualität, sondern gegen Nichtkonsensualität sein sollte"[237].

Foucaults Insistieren auf dem kritischen Prinzip gegenüber einem regulativen Prinzip Konsensualität[238] macht nochmals ein Grundanliegen seiner Philosophie deutlich, das sich als eine stark anti-metaphysische und anti-universalistische Haltung bezeichnen läßt. Es ist wiederum eine Präferenz für das Zukünftige, noch nicht Gewußte, die hier vorausgesetzt wird. Gegen eine Festlegung im Sinne eines regulativen Prinzips favorisiert er die Offenheit eines kritischen Prinzips, die ein Weiterdenken ermöglichen soll. Gleichzeitig wird jedoch auch deutlich, daß in der Option gegen die Nichtkonsensualität die Gefährdung der Freiheit durch bestimmte – ebenso nur mögliche/zukünftige – Handlungsweisen von ihm wahrgenommen wird und dementsprechend Gegenstand der ethischen Überlegungen zu sein hat. Aber wiederum: Es sind nicht Ideen mit einem universellen Status, die zum Ausgangspunkt ethischer Überlegungen gemacht werden, sondern konkrete Problemlagen und Gefährdungen.

Eine weitere Spur, auf der eine positive Bestimmung von Freiheitspraktiken vorgenommen werden könnte, auch wenn sie von Foucault nicht ausgeführt wurde, ist der Bezug der individuellen Freiheitspraxis auf die zu unterstellenden Realisierungsmöglichkeiten des Gegenübers, des anderen, an dem sich meine je konkrete Freiheit realisiert und der im weiteren Sinne auch für die Erkenntnis meiner Freiheit notwendig ist (s.o. III.1.3). Es wäre dann von einer beziehungshaften Freiheit als

[237] *M. Foucault*, Politik und Ethik (Gespräch mit P. Rabinow, Ch. Taylor, M. Jay, R. Rorty und L. Löwenthal im April 1983), in: DZPh 42 (1994) 703-708, hier 706f.

[238] „Ich möchte nicht von einem regulativen Prinzip sprechen, das ginge zu weit.", ebd. 707.

„Selbstbezug im Fremdbezug" zu sprechen[239]. Aber auch hier ist, in einer weiteren Ausfaltung der ethischen Relevanz eines solchen Ansatzpunktes, darauf zu bestehen, daß es sich in erster Linie um ein kritisches Prinzip zur Bestimmung von konkreten Formen der Unfreiheit handelt. In diesem Prinzip kann nicht die endgültige Realisierung von Freiheit umgesetzt werden, sondern es kann als ein Mittel der Kritik von Herrschaft und gleichzeitig als Versuch einer positiven Bestimmung von Freiheitspraktiken dienen.

Die Wachsamkeit, die ein kritisches Prinzip voraussetzt, das sich in der Aufdeckung und Desavouierung von Nicht-Konsensualität und der Einschränkung der Freiheit des anderen äußert, ist auch der Ansatzpunkt für ethische Überlegungen, die auf Gerechtigkeit, Verantwortung und Solidarität zielen. Eine kritische Individualethik nach Foucault bezieht ihre Orientierung nicht aus einem universellen Gesetz oder einem Verfahren mit allgemeiner Gültigkeit, sondern aus der kritischen Reflexion auf Grenzen und Herrschaftsstrukturen. Die Qualifizierung von Handlungen und Zuständen als gerecht oder ungerecht ist bei einem solchen Ethik-Typ nicht an Legalität – im Sinne von Entsprechung mit einer Norm – gebunden, sondern leitet sich aus der Offenheit einer Situation und der Möglichkeit zur Realisierung von Freiheit her. Verantwortung ist in diesem Sinne als eine Verantwortung für das zukünftig Mögliche zu verstehen, die ihr Maß an der Freiheitspraxis hat. Und ebenso ist Solidarität ausgehend von der Realisierung eines „anderen Denkens" zu verstehen; Solidaritäten können dort entstehen, wo Menschen sich zusammenschließen, um das Undenkbare zu denken und gegenwärtige Herrschaftsformen aufzusprengen, nicht unter Bezugnahme auf einen immer schon gültigen Wert, sondern in der Auseinandersetzung mit einer konkreten Situation[240].

[239] Vgl. *J. Heinrichs*, Freiheit als Sozialität. Über die soziale Natur der Freiheit und den „sozialen Rechtsstaat", in: *Ders.*, Freiheit - Sozialismus - Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, 11-34.

[240] In dieser Weise wollte Foucault auch sein politisches Engagement verstanden wissen: Die Unterstützung sowjetischer Dissidenten und seine Berichterstattung von der iranischen Revolution. Gleiches gilt für seine Aktionen gegen das Franco-Regime, für die polnische Gewerkschaftsbewegung „Solidarnosc" und die vietnamesischen Boatpeople. Es war nicht das Engagement eines „universellen Intellektuellen", der mit einer „Weltformel" Antworten auf alle möglichen Fragen hatte, sondern ein sehr konkreter Einsatz, der sich in „lokalen" Aktionen realisierte. Vgl. hierzu *D. Eribon*, Michel Foucault, 285-444; *C. Keating*, Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on Resistance, in: Journal of European Studies 27 (1997) 181-197.

IV.3 Anschlüsse: Freiheit – Ethik – Vernunft

Die bis hierhin ausgeführten Überlegungen haben eine weitestgehende Korrespondenz der theoretischen Grundlagen und der konkreten ethischen Analysen ergeben. Sind die theoretischen Grundlagen ganz auf die Möglichkeit eines kritischen Projekts zugeschnitten, dem eine Präferenz des Zukünftigen und Möglichen gegenüber dem Gegenwärtigen und Wirklichen eigen ist, so konnte in der Darstellung der ethischen Analysen (vgl. III.2 u. III.3) ihr veränderndes und gestaltendes Potential herausgestellt werden. Der Blick in die Vergangenheit erwies das Wirkliche nicht als das Notwendige, sondern als das Veränderbare und stellte es so der Gestaltung in Freiheit anheim. Diese Gestaltung – speziell des Verhältnisses des Individuums zu sich selbst – ist als ein ethisches Projekt zu verstehen, da sich in ihm Freiheit realisiert und grundsätzlich zwischen mehreren Handlungsoptionen zu wählen ist. Als Kriterium der Wahl wurden die kritischen Arbeiten über die Subjektivierung und Objektivierung der Individuen durch Wissenseffekte und Machttechniken, sowie eine ästhetisch verstandene Kohärenz des Selbstverhältnisses angeführt. Den externen Effekten von Wissen und Macht sollte eine selbstgestaltete Individualität entgegentreten[241]. An diesem Punkt rückt eine ethische Dimension neu in das Blickfeld, die lange Zeit von moralphilosophischen Fragen der Ethik- und Normbegründung und darüberhinaus von sozialethischen Fragestellungen überlagert wurde. Es ist die individualethische Frage nach dem Verhältnis der Individuen zu sich selbst. Doch sind es in der hier zur Diskussion gestellten Variante nicht mehr die „Pflichten gegenüber sich selbst", die Ansatzpunkt und Kriterium für die individualethische Gestaltung bieten, sondern die möglichen Widerstandspunkte gegenüber anderen, dominierenden und möglicherweise zur Herrschaft tendierenden Systemen der Subjektivierung.

Aber auch eine solche, individualethisch geprägte Form der Subjektivierung, muß neben der negativen Abgrenzung und dem Widerstand die Frage nach den positiven Rahmenbedingungen und der vernunftgemäßen Verantwortbarkeit ihres Vorgehens an sich herantragen lassen. Dieser Schritt ist im Aufweis der theorie-politischen Grundoptionen eines sol-

[241] Wobei immer wieder auf die Beschränktheit einer solchen Selbstgestaltung hingewiesen werden muß, da sich die Individuen nach wie vor in den kritisch analysierten Wissens- und Machtsystemen bewegen. Die These der Selbstgestaltung ist vielmehr in der Art zu verstehen, daß das Selbstverhältnis der Individuen nicht gänzlich in den Praktiken des Macht/Wissenskomplexes aufgeht, sondern in Teilen der Gestaltung über Selbstpraktiken aufgegeben ist.

chen Projekts in Ansätzen erfolgt. Insbesondere in der Explikation des zu unterstellenden Freiheitsbegriffs konnte ein positives Element dieser Konzeption herausgestellt werden. Es ist aber des weiteren erforderlich, den Freiheitsbegriff auf ein mit ihm verbundenes Verständnis von Vernunft – oder prägnanter des kritischen Vernunftgebrauchs – zu explizieren[242]. Die Koordinaten des kritischen Vernunftgebrauchs sind in diesem Projekt im Bezug der theorie-politischen Grundoptionen zu der Freiheitspraxis der Überschreitung anzusiedeln. Die Überschreitung gegenwärtiger Rationaliätsformen auf ein Neues, ein anderes hin nimmt Maß an den genealogisch und archäologisch aufgewiesenen Grenzen, der je historisch kontingenten Ausprägung der Rationalitätsform[243]. Insofern kann die kritische Arbeit der Vernunft an ihren spezifischen Grenzen als ein transgressiver Vernunftgebrauch[244] gekennzeichnet werden[245]. Indem die evident erscheinenden Grenzen bestimmter Rationalitäten in einem Verfahren der Problematisierung als kontingent erwiesen wurden, besteht die Möglichkeit ihrer Überschreitung. Es handelt sich hier um einen Vollzug des Transzendierens spezifischer Rationalitätsformen auf ein Anderes hin, das noch nicht gewußt werden kann. Der Bezug auf ein Anderes, bzw. die Arbeit der Vernunft an ihren Grenzen unterscheidet sich in

[242] Zum folgenden vgl. auch *M. Foucault*, Vorrede zur Überschreitung; *Ders.*, Das Denken des Außen; *Ders.*, Was ist Aufklärung?

[243] Die Rede vom Anderen der Vernunft und der Überschreitung der Vernunft impliziert keineswegs die Affirmation des Irrationalen und die Verabschiedung jeglicher rationaler Standards. Sie verweist vielmehr auf die kritische Arbeit der Vernunft an ihren eigenen Konstitutionsbedingungen, den kontingenten Grenzen spezifischer Rationalitätstypen.

[244] *M. Schramm*, Die Kunst des Lebens. Glaube und transgressive Vernunft in der Prozeßethik, in: Theologie und Glaube 81 (1991) 467-481; spricht in Anlehnung an die Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads von transgressiver Vernunft. Die Rede von einem transgressiven Vernunftgebrauch ist in diesen Zusammenhang nicht einzuordnen, da sie sich nicht als eigenständige Vernunftkonzeption versteht, die einen distinkten Begriff von Vernunft entwickelt. Die begriffliche Annäherung kommt durch das französische Original von Foucaults Aufsatz „Vorrede zur Überschreitung" – „Préface a la transgression" (Dits et Ecrits I) zustande.

[245] Der Begriff eines transgressiven Vernunftgebrauchs weiß sich dem Projekt einer „komprehensiven Rationalität" verpflichtet und von diesem inspiriert; vgl. hierzu *H.-J. Höhn*, Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik, Paderborn u.a. 1990, 140-170; *Ders.*, Krise der Vernunft - Kritik der Vernunft; *Ders.*, Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer christlichen Sozialethik, in: *Th. Hausmanninger* (Hg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn u.a. 1993, 91-110; *Ders.*, Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenzen der aktuellen Rationalitätskritik, in: *A. Holderegger* (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 1996, 74-94. Dennoch teilt die Rede vom transgressiven Vernunftgebrauch nicht alle Prämissen des Projekts einer komprehensiven Rationalität; dies im besonderen bzgl. der Bestimmung des Anderen der Vernunft und in der Herstellung von Beziehungen zu diesem Anderen.

zweifacher Weise von dem Verhältnis der Vernunft zu ihrem Anderen in der Konzeption einer komprehensiven Rationalität. Zum einen wird keine rationale Qualifizierung des Anderen der Vernunft vorgenommen[246], da die kritische Ontologie unserer selbst von ihren Grundoptionen ausgehend genötigt ist, die Vernunft als eine „unreine" anzusehen. Demgemäß wäre die Bestimmung des Anderen der Vernunft nach Maßgabe eines kontingenten Rationalitätstypus mehr dessen Verlängerung als dessen Kritik. An diesem Punkt gestaltet sich ein kritischer Vernunftgebrauch offener als die Versuche, verschiedene Rationalitätstypen miteinander zu verbinden.

Zum anderen wird in der Problematisierung, der kritischen Arbeit an den Grenzen gegenwärtiger Rationalitätstypen durch die genealogischen und archäologischen Verfahren einer interpretativen Analytik, eine sehr konkrete Bestimmung der Grenzen von Rationalitätstypen vorgenommen, die eine exakte Bestimmung des zu Überschreitenden ermöglicht und so einen Raum für die Überschreitung eröffnet. Daß dieser Raum wieder nur die je spezifische Ausprägung einer neuen, begrenzten Rationalitätsform ist, versteht sich aus den Grundoptionen dieses Denkens. Insofern ist das kritische Ethos, das zur Durchführung eines solchen Projekts erforderlich ist, nach dem Akt der Überschreitung nicht gegenstands- und ziellos geworden, sondern es ist nach wie vor ein unverzichtbares Grundelement.

[246] Anders als im Projekt einer komprehensiven Rationalität; vgl. *H.-J. Höhn*, Dezentrierte Vernunft, „Dieses Andere ist nicht das Unvernünftige, sondern das durch die Ratio an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene" (ebd. 83).

V. Zwischen Widerstand und Lebenskunst: Perspektiven einer theologischen Ethik

Dem bereits Ausgeführten folgend könnten die Analysen Foucaults eine Relevanz für die theologische Ethik und eine christliche Anthropologie besitzen; dies nicht zuletzt wegen ihrer Bemühungen, menschliches Dasein offen zu gestalten und Bestimmungen der Lebensführung durch externe Faktoren (Diskursformationen und soziale Praktiken) in ihrer Kontingenz aufzuweisen. Eine solche „Politik der Freiheit" ist jedoch für jede Ethik als ein relevanter Themenkreis zu unterstellen; für eine theologische Ethik kommt ein weiteres Element hinzu, das es im folgenden Abschnitt systematisch zu entfalten gilt: Eine Kritik an den Subjektivierungs- und Objektivierungseffekten der modernen Humanwissenschaften kann als ein explizites Moment Negativer Theologie verstanden werden[247]. Dies gilt nicht allein, weil Foucault selbst sein Denken in die Nähe dieser theologischen Tradition gerückt hat[248], sondern weil er erkannt hat, daß Nietzsches Diktum vom Tode Gottes[249] eine weiterführende Konsequenz hat:

> „Hier macht man die Entdeckung, daß der Tod Gottes und der letzte Mensch miteinander zu tun haben: kündigt nicht der letzte Mensch an, daß er Gott getötet hat, und stellt so seine Sprache, sein Denken und sein Lachen in den Raum des bereits toten Gottes, gibt sich aber auch als derjenige, der Gott getötet hat und dessen Existenz die Freiheit und die Entscheidung dieser Tötung einschließt? So ist der letzte Mensch gleichzeitig jünger und älter als der Tod Gottes; da er Gott getötet hat, ist er selbst für seine eigene Endlichkeit verantwortlich.

[247] Vgl. hierzu *J. W. Bernauer*, The prison of man: Foucaults negative theology, in: IPQ 27 (1987) 365-380.

[248] „Eines Tages wird man den Versuch machen, die Formen und die Grundkategorien dieses ‚Denkens des Außen' zu definieren. ... Man darf vermuten, daß es jenem mystischen Denken entstammt, das seit den Texten des Pseudo-Dionysius an den Grenzen des Christentums herumgeisterte; vielleicht hat es sich fast ein Jahrtausend lang unter den Formen einer negativen Theologie verborgen gehalten." *M. Foucault*, Das Denken des Außen, 49.

[249] „Wohin ist Gott? ... Wir haben ihn getödtet, - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?" *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, KSA III hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München u.a.[2]1988, 480f. Vgl. zur theologischen Rezeption *R. M. Bucher*, Gott, Mensch, Zeit. Theologische Hinweise aus Nietzsches Spätwerk, in: *H.-J. Höhn* (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen, Paderborn u.a. 1992, 59-80.

> Da er aber im Tod Gottes spricht, denkt und existiert, ist seine Tötung selber dem Tod geweiht. ... Der Mensch wird verschwinden"[250]

Grund des Seins und der Erkenntnis ist in der Moderne nicht mehr ein metaphysischer Gottesbegriff, sondern das prekäre Subjekt/Objekt Mensch der Humanwissenschaften:

> „Jede empirische Erkenntnis, vorausgesetzt, daß sie den Menschen betrifft, gilt als mögliches philosophisches Feld, in dem sich die Grundlagen der Erkenntnis, die Definition ihrer Grenzen und schließlich die Wahrheit jeder Wahrheit enthüllen muß. Die anthropologische Konfiguration der modernen Philosophie besteht in der Spaltung des Dogmatismus [der klassischen Metaphysik, M. P.], darin, ihn in zwei verschiedene Ebenen aufzuspalten, die sich gegenseitig stützen und gegenseitig begrenzen: Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung der Menschen geben kann"[251]

Die negative Anthropologie Foucaults schlägt in dem Moment um in Negative Theologie, in dem nicht allein die letztgültige Bestimmung des Menschen kritisiert wird, sondern darüber hinaus auch die Kontingenz einer spezifischen Form von Letztbegründung aufgewiesen wird – besonders insofern sie nicht durch eine alternative Letztbegründung ersetzt wird. Die Geschichte des begründenden Subjekts und seiner „unreinen" Abstammung eröffnen so den Raum und den Horizont, in dem neu gedacht werden kann: „Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken"[252]. Will aber Negative Theologie die Geschichte des Menschen mit Gott offenhalten, ist sie nicht nur darauf verwiesen, den Gottesbegriff von unzutreffenden Attributen freizumachen – deus semper maior, sondern es ist auch ihre Aufgabe, die Bestimmung des Menschen für Gott offenzuhalten – homo semper alter. In dieser Spur soll der Entwurf Foucaults als neue Anregung für eine „negative Anthropologie"[253] im Kontext Negativer Theologie interpretiert werden[254].

[250] *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge, 460.

[251] Ebd. 411.

[252] Ebd. 412.

[253] Der Gedanke einer „negativen Anthropologie" wurde ebenfalls von *U. Sonnemann*, Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals, Reinbek 1969, formuliert. Vgl. in diesem

Dieser Ansatz Negativer Theologie soll als fundamentalethische Grundlage der hier vorgestellten ethischen Konzeption dienen. Dies ist in drei Schritten herauszustellen: Erstens sollen die mit einer solchen Konzeption verbundenen fundamentaltheologischen Begründungsprobleme thematisiert werden. In einem zweiten Schritt ist die intendierte Konzeption Negativer Theologie systematisch darzustellen und abschließend ist die Relevanz eines solchen Denkstils für die theologische Ethik aufzuweisen. Im Anschluß an die systematische Grundlegung werden einige Perspektiven für die theologische Ethik aufgezeigt.

Kontext ebenfalls *Th. Rentsch*, Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt/M. [2]1999, 182-189 u. 218-233; *Ders.*, Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 2000.

[254] Neben *J. W. Bernauer*, The Prison of man; ist einzig *Ch. Davis*, Our modern identity, in: Modern Theology 6 (1990) 159-170; einer solchen Lesart Foucaults gefolgt. Die Rezeption der Arbeiten Foucaults im Kontext der Theologie setzt erst in den letzten Jahren in verstärktem Maße ein. 1999 sind zwei zu beachtende Monographien erschienen: *H. Steinkamp*, Die sanfte Macht der Hirten und *J. Hoff*, Spiritualtiät und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u.a. 1999. Hier einige weitere verstreute Veröffentlichungen zu Foucault im theologischen Kontext: *S. A. Ray*, The modern soul. Michel Foucault and the Theological Discours of Gordon Kaufmann and David Tracy, Philadelphia 1987; *O. Köhler*, Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum, in: StZ 210 (1992) 17-28; *E. Erdmann*, Die Macht unserer Kirchenväter. Über die „Geständnisse des Fleisches", in: WzM 47 (1995) 53-60; *N. Mette*, „Pastoralmacht". Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: ebd. 76-83; *H. Steinkamp*, Die „Seele" - „Illusion der Theologen" - Michel Foucaults Bestimmungen der „Seele" als Anfrage an die Seelsorge, in: ebd. 84-92; *M. Weimer*, Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des „Pastorats", in: ebd. 61-76; *F. Uhl*, Die Macht des Blickes. Michel Foucaults Kritik an Aufklärung und Humanismus, in: ThPQ 144 (1996) 115-130; *O. Fuchs*, Deus semper maior: auch im Gericht. Von der Pastoralmacht zur Pastoralgnade, in: ThPQ 144 (1996) 131-144. Im Umkreis der neueren politischen Theologie dient Foucault allein als eine negative Folie für die „Subjektvergessenheit" der Postmoderne vgl. exemplarisch *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [5]1992, 82 u. 128. So auch im Kontext einer subjektphilosophisch inspirierten Theologie: *K. Müller*, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt/M. u.a. 1994, 80, 109, 443. Auch in der theologischen Auseinandersetzung mit der philosophischen „Postmoderne" werden bevorzugt die Autoren Derrida, Lyotard und Levinas behandelt; vgl. einführend *W. Lesch/G. Schwind* (Hg.), Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993 (die hier vorgestellten Projekte sind teilweise abgeschlossen und publiziert).

V.1 Fundamentalethische Koordinaten

V.1.1 Grundlagen und Begründung: Anforderungen an ein theologisches Programm

Die philosophische Kritik an Foucaults antinormativem Programm hat ergeben, daß es sich hier um eine durchaus konsistente Argumentationsform handelt, die von zwei selbst nicht mehr auszuweisenden Grundoptionen (Kontingenz/Freiheit und Gefährlichkeit) ausgehen muß. Solange diesen Voraussetzungen keine Unzutreffendheit nachgewiesen werden kann, ist es durchaus legitim, sie im Rahmen einer kritischen Ontologie der Gegenwart zu benutzen.

Im systematischen Aufweis der Relevanz eines solchen Programms für die theologische Ethik ist die Frage nach Letztbegründung nochmals – nun aber aus theologischer Perspektive – zu stellen: Inwiefern sind theologische Aussagen in ihrem Kern darauf angewiesen, in einem letztbegründbaren argumentativen Rahmen getätigt zu werden? Anders formuliert handelt es sich um die Frage, ob ein antinormatives Kritikprogramm, wie es in der Ontologie unserer Selbst vorliegt, von seinen Grundannahmen her mit der christlichen Grundbehauptung einer nicht überbietbaren Offenbarung zusammenzudenken ist - oder ob der Begriff der Offenbarung dazu nötigt, eine philosophische Letztbegründungsfigur in Anspruch zu nehmen. In ihr ist das fundamentale Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft angesprochen.

Wenn es sich herausstellen sollte, daß es für ein jedes theologisches Programm notwendig ist, in einer erstphilosophischen Reflexion die prinzipielle Möglichkeit einer Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, des Unbedingten im Bedingten auszuweisen, ist eine Kritik der normativen Grundlagen unseres Denkens anhand einer genealogischen Rekonstruktion gegenwärtiger Rationalitätsstandards als Aufgabe theologischer Ethik bereits in ihren Grundlagen gescheitert[255]. Der Vorteil einer solchen erstphilosophischen Vergewisserung ist leicht einsichtig zu machen: In ihr soll aufgewiesen werden, daß der Gehalt des christlichen Glaubens, der aus dem Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus herrührt, prinzipiell an den jeweiligen Hörer dieser Botschaft ergangen sein

[255] Eine solche Position wird vorwiegend auf der Seite der transzendentalphilosophischen Glaubensbegründung vertreten. Prominenteste Vertreter einer solchen Argumentationsform sind: *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München [2]1988; *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg [3]2000 und *K. Müller*, Wenn ich „ich" sage.

kann. Eine solche Argumentationsstruktur ist zwar nicht mit den „klassischen Gottesbeweisen" zu vergleichen[256], da sie nicht den Anspruch erhebt, den Inhalt des christlichen Glaubens selbst zu erweisen. Dennoch versucht sie, die pinzipielle Möglichkeit des Offenbarungsgeschehens zu begründen. Der Nachteil einer solchen Argumentationsfigur liegt den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit folgend gleichsam auf der Hand: In ihr – zumindest in ihrer subjektphilosophischen Ausprägung – bindet sich die Theologie an Rationalitätsformen, deren Kontingenz, „unreine Herkunft" und deren negative Effekte zum Ausgangspunkt des hier vorgestellten kritischen Projekts geworden sind[257]. Soll dennoch die Position weiterhin vertreten werden, daß Letztbegründungsfiguren keineswegs – nicht einmal in ihrer abstraktesten Form – frei von ihrer kontingenten Herkunft und den damit verbundenen Macht- und Herrschaftseffekten sind, wäre es ein grundsätzlicher Einwand gegen den hier vertretenen Denkstil, müßte Theologie aus einer inneren Notwendigkeit an philosophischen Letztbegründungen festhalten.

Es ist aber auch ein anderer fundamentaltheologischer Ansatzpunkt denkbar, der von einer Argumentationsform Gebrauch macht, die als Ausweg aus dem oben dargestellten Dilemma angesehen werden kann. Es handelt sich um ein Inversionsverfahren: Nicht die prinzipielle Möglichkeit des Aufscheinens des Unbedingten im Bedingten wird erwiesen, sondern „daß wenn der Anruf [die Offenbarung, M. P.] wahr ist, der dem Glauben Grund gibt, der Anspruch vorhergehender Vergewisserung sowohl dem Anruf als dem Glauben ungemäß wäre"[258]. Dies impliziert, daß eine positive Beweisführung dem Inhalt von Glaubenssätzen sogar widersprechen würde[259]. Ihr Anspruch auf Geltung kann in einem Inversionsverfahren darüber erhalten werden, daß ihren Kritikern auf deren eigenem Feld zu begegnen ist und wiederum die Kritik einer kritischen Prüfung zu unterziehen ist. Glaubensaussagen können dann solange Geltung beanspruchen, bis ihre Inkonsistenz oder Inkohärenz erwiesen ist[260]. Ein solches Verfahren der Fundamentaltheologie bietet die Möglichkeit, das Projekt Foucaults einer kritischen Ontologie der Gegenwart – zumindest strukturell – an den theologischen Diskurs anschlußfähig zu machen. Die von Foucault vertretenen theorie-politischen Grundoptionen haben in dem gleichen Sinn einen postulatorischen Status, wie es Glaubensaussagen in dem angeführten fundamentaltheologischen Modell haben. In einem weiteren Schritt ist nun auszuführen, daß sie nicht allein strukturell anschlußfähig sind, sondern darüberhinaus in ihrem Gehalt christlichen Glaubensaussagen zumindest nicht widersprechen.

[256] Vgl. einführend *J. Splett*, Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: ²HFTh I, 101-116.

[257] Die hier formulierte Kritik an Letztbegründungsfiguren kann nur auf diejenigen subjektphilosophischer Provenienz bezogen werden. Transzendentalpragmatische Überlegungen im Anschluß an *H.-J. Höhn*, Vernunft - Kommunikation –Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basistheorie der Philosophie, in: FZPhTh 36 (1989) 93-128; können in diesem Raster keiner expliziten Kritik unterzogen werden, da sie sich nicht über ein transzendentales Subjekt versichern.

[258] *W. Joest*, Fundamentaltheologie, Theologische Grundlagen und Methodenprobleme, Stuttgart ³1988, 131 (Hervorhebung durch den Autor).

[259] „Andererseits kann für den christlichen Glauben auch nur eine solche Überlieferung verbindlich sein, deren Wahrheit jedenfalls anders als im Glauben nicht zugänglich ist. Überlieferungen, denen man auch anders als in der Weise des Glaubens gerecht werden kann, scheiden als Glaubensgegenstand aus." *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Eine ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien ⁶1991, 19. Knauer verbindet mit seiner Argumentation dennoch einen starken Begründungsanspruch, da er in einem strengen Sinne die Geschöpflichkeit allen Daseins zu erweisen versucht (ebd. 43-56). Hierin kann eine rationale Auseinandersetzung mit den entzogenen Grundlagen des Daseins erkannt werden. Der Verfasser beurteilt das letztgültige Gelingen eines solchen Aufweises der Geschöpflichkeit skeptisch, dennoch hält er eine immer neue Auseinandersetzung mit ihnen für eine notwendige Herausforderung. Hiermit wird auf den in dieser Arbeit vorgestellten Denkstil verwiesen: In der theorie-politischen Grundoption der Kontingenz/Freiheit wird nichts anderes behauptet, als es P. Knauer in einem „Geschöpflichkeitsaufweis" zu erweisen versucht. Doch wird diese Grundoption zum Ausgangspunkt immer neuer - durchaus rationaler - Denkbemühungen und Argumentationen gemacht, ohne von ihnen Letztgültigkeit oder Abschließbarkeit zu behaupten. Sie sind nicht als positive Sätze angelegt, sondern sind vielmehr darauf gerichtet, ein sich selbst abschließendes Denken zu irritieren.

V.1.2 Negative Theologie und transgressiver Vernunftgebrauch

Bereits eingangs des Kapitels wurde darauf hingewiesen, daß Foucaults Kritik der modernen Subjektivität eine Analogie zu dem Verfahren apophatischer Theologie[261] darstellt. Foucault geht davon aus, daß in den Humanwissenschaften und den durch sie beförderten Subjektivierungseffekten das Majuskel-Subjekt Mensch zum Prinzip aller empirischen Einsichten geworden ist und dementsprechend die Funktion des Gottesbegriffs eines klassisch metaphysischen Modells übernommen hat (s.o. II.1 u. 2). Die Kritik eines solchen Humanismus ist auf der formalen Ebene dem Projekt Negativer Theologie, wie es in der patristischen Zeit formuliert wurde, ähnlich. In ihm wurde behauptet, „daß die Negation bei den

[260] Kritisch zu einer solchen fundamentaltheologischen Position äußert sich *K. Müller*, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.

[261] Vgl. zu der theologiegeschichtlichen Entwicklung Negativer Theologie bis in die Zeit der Kirchenväter grundlegend *J. Hochstaffl*, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 13-155.

göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind"[262]. Nur wird hier augenfällig, daß der Areopagit das Prinzip der Negation auf die menschliche Bezeichnung des Göttlichen, Foucault die Verneinung auf die Qualifizierungen des menschlichen Daseins bezieht. Kann im strengen Sinne bei beiden Herangehensweisen von Negativer Theologie gesprochen werden? Die patristische Kritik in der Form einer Negativen Theologie richtet sich v.a. gegen anthropomorphe Züge des Gottesbegriffs und beharrt auf Gottes Entzogenheit und Unverfügbarkeit, d.h. sie kritisiert damit – zumindest in gewissem Grade – die Funktionalisierung des Gottesbegriffs[263]. Handelt es sich beim modernen Majuskel-Subjekt nun um eine analoge Funktionalisierung, die nicht nur den Raum für Erkenntnisse und Erfahrungen eröffnet, sondern gleichsam den Menschen in seiner Lebensform determiniert (s.o. II.2), so ist ein Verfahren „negativer Anthropologie"[264] in seiner Intention einer Negativen Theologie vergleichbar.

Es ist also eine Form der Negation, die sowohl für eine negative Theologie[265] als auch für eine kritische Ontologie unserer selbst konstitutiv ist. Doch ist es weder in dem einen noch in dem anderen Denkstil eine reine Verneinung, die auf alle Formen der Affirmation zu beziehen wäre, sondern es handelt sich um ein je konkretes Verfahren, das für die Negative Theologie als prinzipientheoretisches[266], für die Ontologie der Gegenwart als transgressiver Vernunftgebrauch bezeichnet wurde. Soll

[262] *Ps. Dionysius Areopagita*, Über die himmlische Hierarchie 2,3: M. 3, 141 A. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, Stuttgart 1986.

[263] Ob der Gottesbegriff in der Negativen Theologie des Ps. Dionysius Areopagita nicht in der Behauptung der Analogie von himmlischer und weltlicher Hierarchie eine neue Funktionalisierung erfährt, vermag hier nicht beurteilt zu werden. Dennoch kann davon ausgegangen werden, daß eine apophatische Theologie im Anschluß an den Areopagiten eine kritische Aufgabe auszuüben vermag.

[264] Dies gilt auch vor dem Hintergrund christologischer Überlegungen, die in Jesus von Nazareth die Konkretisierung des göttlichen Weltverhältnisses und das dem Menschen entsprechende Gottesverhältnis erkennen. Eine Verbindung des Gottesbegriffs mit der „Zielgestalt" des Menschen entzieht im Paradigma Negativer Theologie nicht nur dem Menschen die Verfügungsgewalt über Gott, sondern auch über den Menschen. Eine solche christologisch orientierte Begründung christlicher „negativer Anthropologie" kann hier aber nur als Problemanzeige angeführt werden, sie bedürfte einer eigenständigen Konkretisierung.

[265] Im folgenden beziehe ich mich bei der Darstellung Negativer Theologie vorwiegend auf den Entwurf von *J. Hochstaffl*, Negative Theologie, 157-237. Es ist anzumerken, daß der Vermittlungsversuch des patristischen Begriffs Negativer Theologie durch Hochstaffl im Bezug auf eine negativ-dialektische Denkfigur sowohl in seiner Zielsetzung als auch in seiner Methodik große Ähnlichkeiten zu dem hier vorgestellten Denkstil des transgressiven Vernunftgebrauchs aufweist.

[266] Ebd. 76.

auch die zuletzt genannte Variante als ein Verfahren Negativer Theologie verstanden werden, sind die einzelnen Elemente beider aufeinander zu beziehen und sowohl (a) ihre strukturelle Kompatibilität als auch (b) ihre inhaltliche Konvergenz zu überprüfen.

(a) Negative Theologie, verstanden als ein prinzipientheoretisches Verfahren, das grundlegend für alle theologischen Aussagen ist, wird im Anschluß an Ps. Dionysius Areopagita in einem Dreischritt formuliert: Auf eine positive Grundlage wird eine Negation bezogen, die selbst auf eine umfassendere Affirmation verweist[267]. Eine Vermittlung dieses patristischen Begriffs von Theologie ist vor allem von folgender Problemkonstellation betroffen: Im neuplatonischen, hierarchisch gestuften Weltbild[268] ist es leicht voraussetzbar, daß eine umfassende Verneinung selbst der Erkenntnisprinzipien einer untergeordneten Seinsstufe in einem nicht mehr sagbaren, das heißt mystischen Sinn, auf ein höheres Umfassendes zielt. Im modernen Weltbild stellt sich dahingegen die Frage, ob eine umfassende Verneinung überhaupt auf etwas verweist, da in ihm keine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit angenommen wird. Diese Problematik wird in einem negativ-dialektischen Vermittlungsversuch negativ-theologischer Strukturprinzipien aufgehoben[269]. Negative Dialektik schließt einen Begriff des Absoluten und somit auch dessen Verwirklichung aus. Eine solche Negation zielt auf ein Postulat unaufhörlicher Überschreitungen, die als eine unendliche Kette relativer Transzendenzen verstanden werden können. Um aber eine solche Kette relativer Transzendenzen sinnvoll denken zu können, ist ihr ein Bezug zu einer absoluten Transzendenz zu unterstellen[270]. So könnte man als Sinn Negativer Theologie formulieren: „Negative Thelogie bedeutet, daß von unbedingter und umfassender Verneinung eines innergeschichtlich präsentierten Sinns der Gesamtgeschichte auf der unaufhörlichen Suche nach ihm zur unbedingten und umfassenden Bejahung Gottes in seiner eschatologischen Herrschaft übergegangen werden kann und soll"[271].

[267] Ebd.

[268] Vgl. *F.-P. Hager*, Art. Neuplatonismus, in: TRE 24/1994, 341-363.

[269] Vgl. *J. Hochstaffl*, Negative Theologie, 181-224. Kritisch gegenüber diesem Modell Negativer Theologie äußert sich *J. Valentin*, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1996, 214-217; der anschließend an die Metaphysikkritik Derridas die Gerichtetheit einer umfassenden Negation auf ein umgreifendes Ganzes bezweifelt.

[270] „Das, worauf zum Vollzug des Postulats negativer Dialektik vorgegriffen werden soll, ist aufgrund ebendieses Postulats als absolutes Geheimnis utopischer Transzendenz auszuzeichnen." *J. Hochstaffl*, Negative Theologie, 205.

[271] Ebd. 215.

Wie im IV. Kapitel dieser Arbeit herausgestellt wurde, ist der systematische Kern der Arbeiten Foucaults ähnlich strukturiert. Da eine Vollendung der Geschichte in der Geschichte verneint wird, was als Kontingenz unserer Daseinsformen und Strukturen unserer Selbsterkenntnis dargestellt wurde, sind gerade die Elemente zu überschreiten, die sich den Anschein einer prinzipiellen Notwendigkeit im Hinblick auf das menschliche Dasein geben, dies v.a. vor dem Hintergrund, daß alle Wirklichkeit – und besonders die, die sich als nicht hintergehbare ausweist – als gefährlich qualifiziert wird. Auch hier finden sich die drei Grundelemente Negativer Theologie: Eine positive Voraussetzung, die Kontingenz und Gefährlichkeit; zweitens das Moment der Negation, das in der Überschreitung erkannt werden kann. Das Moment der umgreifenden Affirmation, das in der negativ-dialektischen Vermittlung die Bezugnahme auf eine absolute Transzendenz ausmachte, ist im foucaultschen Modell mit der Unterstellung einer umfassenden Dimension von Freiheit zu identifizieren (s.u. IV.2.2).

(b) Handelt es sich bei dem Modell der theorie-politischen Grundoptionen Foucaults um ein der Negativen Theologie analoges Modell, so ist damit noch keine Übereinstimmung mit dem christlichen Begriff Negativer Theologie ausgesagt. In diesem Zusammenhang sind die inhaltlichen Beziehungen einer spezifisch christlichen Theologia Negativa mit den theorie-politischen Prämissen zu vergleichen. Hier soll die These vertreten werden, daß die Grundoptionen Foucaults den Elementen einer christlichen Negativen Theologie nicht widersprechen und daß in einer näheren Bestimmung des Freiheitsbegriffs eine Konvergenz zwischen den beiden Positionen erzielt werden kann.

Die Überschreitung bzw. die Verneinung sind die beiden Elemente, die problemlos aufeinander zu beziehen sind, wobei sich aber bereits hier die Frage stellt, ob der Gegenstand der Überschreitung, der Terminus der Grenze, inhaltlich analog dimensioniert ist. In der patristischen Negativen Theologie handelte es sich um den Gottesbegriff, der in affirmativer Weise immer nur unangemessen darzustellen war. Bei Foucaults Modell der Überschreitung sind es die Gewißheiten, die im Habitus der Wissenschaftlichkeit über die letztendliche Bestimmung des Menschseins Auskunft geben wollen. Wenn der christliche Glaube behauptet, die Zielgestalt des menschlichen Lebens sei in seinem Gottesverhältnis zu verwirklichen und hierzu die Kategorien Heil und Erlösung anführt, ist es Aufgabe einer Negativen Theologie im Sinne einer negativen Anthropologie, das Leben auf eine Transzendenz hin offenzuhalten und es weder durch

metaphysische Spekulationen noch durch humanwissenschaftliche Erkenntnisse letztendlich festzulegen. In diesem Element Negativer Theologie können in den hier vorgestellten Modellen grundlegende Übereinstimmungen festgestellt werden. Weitaus fragwürdiger ist dies aber bei dem begründenden Element, der zu unterstellenden Voraussetzung, die einen Antrieb zur Überschreitung erst ermöglicht.

Die theorie-politische Grundoption Foucaults ist bei näherem Hinsehen eine Verbindung von zwei Elementen, die aufeinander bezogen sind, sich gegenseitig stützen und bedingen. Es handelt sich um die Elemente der Kontingenz und der Freiheit (s.o. IV.2). In der Unterstellung der Kontingenz ist ein Begriff von Freiheit impliziert, gleichzeitig verweist die Behauptung der Freiheit auf eine Bestimmung der Wirklichkeit als kontingente, nicht determinierte. Im Modell Foucaults wird hier eine weitere Qualifizierung solcher kontingenten Situationen als prinzipiell gefährlich vorgenommen. Im folgenden soll nun ausgewiesen werden, daß der von Foucault vertretene Begriff von Kontingenz/Freiheit auf ein theologisches Verständnis von Freiheit durch eine nähere Bestimmung bezogen werden kann[272]. Gleichwohl ist aber klarzustellen, daß ein Begriff von Freiheit, der seine grundlegende Bestimmung durch eine unterstellte Gefährlichkeit erfährt, einem christlichen Freiheitsverständnis als qualitativ unterbestimmt erscheinen muß. In ebendiesem Freiheitsverständnis geht es nicht allein um die Gefahr des Scheiterns, sondern diese ist immer schon aufgehoben in der zugesagten Gnade, der bedingungslosen Annahme jedes einzelnen Menschen durch Gott. Impliziert die zugesagte Gnade aber gleichzeitig die Unmöglichkeit des Scheiterns? Ist die Wirklichkeit in ihr ungefährlich geworden? Dies ist kaum anzunehmen, da ein solches Verständnis von Gnade dem Freiheitsgedanken selbst widerspräche. Es ist eher in dem Sinne von ihr zu sprechen, daß sie es zuallererst ermöglicht, sich dem Scheitern in der Welt zu stellen und ihm entgegenzuwirken. Die Wirklichkeit selbst ist nicht ungefährlicher geworden, sondern das Verhältnis zur Wirklichkeit ist ein anderes geworden.

Man könnte so weit gehen zu sagen, daß Foucaults „pessimistischer Aktivismus"[273] von einer ähnlichen Prämisse lebt: Der Pessimismus sieht

[272] *J. Hochstaffl*, Negative Theologie; gibt als Grundmoment christlicher Negativer Theologie „das Gedächtnis an Jesu Christi Leiden, Tod und Auferstehung" an (ebd. 206), das „mysterium factum paschale" (208). Ein christlich zu interpretierendes Freiheitsverständnis, wie es hier thematisiert werden soll, ist dementsprechend immer schon auf dieses Grunddatum des christlichen Glaubens verwiesen.

[273] *M. Foucault*, Zur Genealogie der Ethik, 268.

durchaus die Gefahr des Scheiterns, doch geht er nicht von einer Notwendigkeit des Scheiterns aus; anderenfalls erschiene der Versuch einer Überschreitung sinnlos. Das christliche Freiheitsverständnis und Foucaults unterstellter Begriff von Freiheit schließen sich dem folgend nicht prinzipiell aus, sondern stellen eher zwei Perspektiven einer Grundoption des Denkens dar. Wobei die christliche Perspektive stärker den Hoffnungscharakter betont und Foucaults Hinsicht stärker die Gefahr des Scheiterns unterstreicht. In ihrem Status aber sind diese beiden Verständnisse von Freiheit keineswegs inkommensurabel. Dies deutet sich auch im Vergleich der beiden Konzeptionen von Geschichte an: Foucault vertritt dezidiert ein nicht-teleologisches Geschichtsverständnis, in dem seine Analysen immer an den Bruchstellen und Diskontinuitäten der Geschichte ansetzen. Negative Theologie ist darauf angewiesen, daß sie die Entwicklungen in der Geschichte grundsätzlich unter einen eschatologischen Vorbehalt stellen muß[274]. Beiden Begriffen ist also ein unabschließbares Geschichtsverständnis eigen.

Abschließend ist nun zu prüfen, in welchem Verhältnis der terminus ad quem der Überschreitung und derjenige der Negativen Theologie zueinander stehen. Foucault hat sich zeitlebens beharrlich geweigert, einen Zielpunkt der von ihm intendierten Überschreitungen anzugeben. Ihm ging es immer darum, den spezifischen Bereich einer Überschreitung durch die kritische Arbeit an den Grenzen unseres Wissens, unserer Machtbeziehungen und unseres Selbstverhältnisses darzustellen. Es war seine Befürchtung, daß ein positiver Begriff eines solchen Zieles noch von den Rationalitätsstandards, von denen er sich absetzen wollte, geprägt war. So zog er es vor, die Genese dieser Standards nachzuzeichnen und hierdurch ihre Evidenz aufzubrechen. Ebenso handelt es sich im negativ-dialektischen Modell um eine Verneinung, die auf eine relative Transzendenz verweist. Im Anschluß daran unterstellt eine Negative Theologie als Postulat negativer Dialektik eine absolute Transzendenz[275]. Hier existiert eine erstaunliche Parallele zum Denken Foucaults[276]. Wie

[274] Vgl. *J. Hochstaffl*, Negative Theologie, 232f.

[275] Vgl. ebd. 198-212.

[276] Das genaue Verhältnis der Arbeiten M. Foucaults zu Th. W. Adornos Entwurf einer negativen Dialektik: vgl. *Ders.*, Gesammelte Schriften. Bd. 6, Darmstadt 1998, 7-413; ist im Rahmen dieser Arbeit nicht darzustellen. Dem Verfasser ist keine Arbeit bekannt, die sich mit dieser Frage beschäftigt. Das Verhältnis von älterer kritischer Theorie und Foucault wird gemeinhin vor dem Hintergrund von *Th. W. Adornos/M. Horkheimers*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt ²1968; thematisiert; vgl. hierzu *Th. Schäfer*, Reflektierte Vernunft, 154-198. Der Begriff „negative Dialektik" wird in der vorliegenden Arbeit im Anschluß an *J. Hochstaffl*, Negative Theologie verwendet.

oben dargestellt wurde (vgl. IV.2.2), muß Foucault, um konsistenterweise von Praktiken der Freiheit sprechen zu können, die Existenz einer umfassenden Dimension von Freiheit unterstellen. Diese erweist sich aber als eine gänzlich entzogene, transzendente. Freiheit kann sich immer nur in konkreten Praktiken und spezifischen Überschreitungen realisieren, also in der Überschreitung auf eine relative Transzendenz hin.

Im vorangegangenen konnte herausgearbeitet werden, daß das Projekt M. Foucaults sowohl strukturell als auch von seinen Grundbegriffen her profunde Analogien zu einem neuzeitlichen Modell Negativer Theologie aufweist. Ohne Foucaults eigene Arbeiten selbst als Negative Theologie in einem christlichen Sinne bezeichnen zu wollen[277], können sie dennoch als ein Modell dienen, dessen sich eine theologische Ethik bedienen kann, um tiefliegende Strukturen gegenwärtiger Rationalitäten aufzudecken und sie im Sinne einer Negativen Theologie der Kritik zu unterwerfen. Dies ist möglich, da die theorie-politischen Grundoptionen Foucaults und bestimmte theologische Grundüberzeugungen sich als keineswegs inkommensurabel erwiesen haben. Allein, eine theologische Ethik ist darauf verwiesen, den Freiheitsbegriff in einer anders qualifizierten Form als dies bei Foucault geschieht, nämlich von der Heilszusage in Jesus Christus ausgehend, zu formulieren.

V.1.3 Negative Theologie als Herausforderung ethischen Denkens

Nachdem eine strukturelle Konvergenz zwischen den Arbeiten Foucaults und einer christlichen Negativen Theologie festgestellt werden konnte, drängt sich nun aber die Frage auf, inwiefern sie für eine theologische Ethik von Relevanz ist, da Negative Theologie gemeinhin als ein theoretisches Projekt angesehen wird[278]. Hier ist wiederum auf das spezifische

[277] In einem philosophischen Sinne sind Foucaults Arbeiten m. E. durchaus mit gutem Gewissen als eine Form Negativer Theologie zu bezeichnen.

[278] Die Mehrzahl der Arbeiten, die sich in der Tradition Negativer Theologie sehen, thematisiert den Gottesbegriff. Vgl. *H.-J. Höhn*, Abschied von Gott? Theologie an den Grenzen der Moderne, in: *J. Beutler/E. Kurz* (Hg.) Heute von Gott reden, Würzburg 1998, 9-30; *Ders.*, „Vor Gott und mit Gott leben wir ohne Gott". Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne, in: *G. Riße/H. Sonnemanns/B. Theß* (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Waldenfels), Paderborn 1996, 97-109; *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁵1986. Vgl. darüberhinaus *H. U. v. Balthasar*, Theologik Bd. II, Einsiedeln 1985, 80-116, *W. Kasper*, Atheismus und Verborgenheit Gotte in theologischer Sicht, in: CGG 22 / 1982, 32-57;

Interesse der Arbeiten Foucaults hinzuweisen: Die Ontologie der Gegenwart kann durchaus als eine handlungs-theoretisch orientierte Analyse der Tiefenstrukturen gegenwärtiger Wissensbereiche, Machtstrukturen und Selbstverhältnisse angesehen werden[279]. Dies impliziert eine enge Verbindung dieser Bereiche. Das Wissen existiert nicht unabhängig von der Macht und die Formen des Selbstverhältnisses sind ebenfalls auf Wissen und Macht bezogen, stehen ihnen aber auch entgegen. Ein solches Modell verbindet theoretische Reflexion und die Suche nach Handlungsorientierungen, so daß eine Verbindung negativer Theologie mit dem Raster der foucaultschen Analysen ein Projekt von ethischer Relevanz ist[280]. Um diese Überlegungen systematisch zu fassen, ist es erforderlich, das Verhältnis der kritischen Ontologie der Gegenwart zu einem Selbstverständnis theologischer Ethik zu bestimmen.

Mit einer theologischen Sozialethik sind drei Reflexionsstufen verbunden worden[281]: Auf der ersten Stufe hat sie eine Sozialanalyse zu leisten, die den Ausgangspunkt für die weitere Reflexion darstellt. Auf der zweiten Stufe ist eine rationelle Vergewisserung und Ausarbeitung ethischer Normen angestrebt. Die dritte Stufe thematisiert jene Grundlagen ethischer Rationalität, die sich ihrer eigenständigen Verfügung entziehen aber für ihre Grundlegung unabdingbar sind. Auf dieser dritten Stufe wird der genuin theologische Beitrag einer christlichen Sozialethik angesiedelt.

Eine grundsätzliche Kompatibilität der Arbeiten Foucaults mit einer theologischen Ethik erweist sich in dem Maße, wie sie sich in das oben beschriebene ethische Reflexionsmodell integrieren läßt. Daß die Analysen Foucaults zu Wissen, Macht und Selbst eine Sozialanalyse sind, ist evident. Sie erheben zwar nicht den Anspruch, die Grundstrukturen menschlichen Handelns überhaupt rekonstruieren zu können, aber sie verstehen sich als ein Beitrag zur Rekonstruktion unserer Gegenwart. Sie

eine Thematisierung Negativer Theologie im Kontext der „Postmoderne" leistet *E. Borgmann*, Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott, in: Conc 31 (1995) 154-160.

279 Dies gilt zumindest für die Arbeiten der späten 70er und der 80er Jahre, in denen verschiedene Bereiche menschlicher Vollzüge nebeneinander gestellt werden (s.u. II.2.4).

280 Weitere Überlegungen zu einer theologischen Ethik mit Bezug zu einer Negativen Theologie finden sich bei *W. Lesch*, „Du sollst dir kein Bild machen..." Zum Verhältnis von negativer Theologie und theologischer Ethik, in: *K. Arntz/P. Schallenberg* (Hg.), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie (FS K. Demmer), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1996, 13-34; *J. P. Wils*, Vom Verstummen Gottes in der Moral, in: *P. Hünermann* (Hg.), Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa, Freiburg/Basel/Wien 1996, 96-122.

281 Vgl. *H.-J. Höhn*, Vernunft - Glaube - Politik, 32-45.

bedienen sich hierzu einer handlungstheoretischen Grundlage, die nicht explizit ausformuliert ist aber im Verlauf dieser Arbeit am methodischen Vorgehen Foucaults rekonstruiert wurde (s.u. II). Auf der zweiten Reflexionsstufe ist das kritische intellektuelle Ethos anzusiedeln, das zur Überschreitung spezifischer Macht- und Wissensformationen motiviert. Es bietet zwar keine Möglichkeiten der Normfindung und ist so dem Verständnis einer normativen Ethik nur schwer vermittelbar, aber es kann als deren kritische Begleiterin verstanden werden. Bereits oben wurde gezeigt, daß auch das Projekt einer kritischen Ontologie unserer selbst, das mit der Zielvorstellung einer fortschreitenden Kritik und Überschreitung verbunden ist, auf die Unterstellung von Grundlagen und Elementen verwiesen ist, die es selber weder begründen noch herstellen kann und daß diese Grundlagen eng mit einer christlich verstandenen Negativen Theologie verbunden sind. Dies gilt auch insofern, als daß der hier unterstellte Freiheitsgedanke grundsätzliche Ähnlichkeit mit einem christlichen Begriff von Freiheit besitzt und durchaus auch von Grundlagen eines solchen christlichen Ethos zehrt[282].

V.2 Perspektiven einer theologischen Ethik

V.2.1 Verhältnisse: Ort und Funktion einer kritischen Individualethik

Die kritische Rekonstruktion moderner Rationalitätsformen und der ihnen inhärenten sozialen Praktiken haben zur Entwicklung eines intellektuellen Ethos geführt, das als Form einer antinormativen Individualethik beschrieben wurde (s.o. III). In einer begründungstheoretischen und einer fundamentalethischen Argumentation konnte nachgewiesen werden, daß das mit den historischen Arbeiten Foucaults verbundene Ethos in einer theologischen Ethik denkbar ist. Aber weder sein systematischer Ort noch seine spezifische Relevanz wurden bisher thematisiert, wobei in einigen Passagen bereits allgemeine Überlegungen zu diesem Themenkreis angeführt wurden. Hierbei handelte es sich um die Kritik humanistischer Universalismen als Aufgabe einer theologischen Ethik, v.a. im Kontext einer Negativen Theologie, dies aber auch im Hinblick auf eine „negative Anthropologie". Daran anschließend soll geklärt werden, in welchem Verhältnis ein solches Ethos, bzw. eine solche Individualethik zur theologischen Ethik steht.

282 Vgl. zu einem christlichen Freiheitsverständnis die instruktive Rekonstruktion von *Th. Pröpper*, Art. Freiheit, NHThG² II, 66-95.

Ihr Ziel ist eine Kritik der je gegenwärtigen Erkenntnis-, Macht- und Subjektivierungssysteme. Dieses Ziel soll durch die (Selbst)Gestaltung der Subjekte über Selbstpraktiken erreicht werden, die sie widerstandsfähig gegenüber externen Subjektivierungsmechanismen machen soll. Wird ein solches ethisches Programm als Aufgabe theologischer Ethik verstanden, ist natürlich sein Verhältnis zu anderen Entwürfen theologischer Ethik zu befragen. Handelt es sich hier um ein Ausschließungs-, ein Konkurrenz- oder um ein Komplementärverhältnis? Für ein kritisches intellektuelles Ethos ist zu betonen, daß es sich auf keinen Fall um ein Ausschließungsverhältnis handeln kann, da dies mit dessen theorie-politischen Grundoptionen unvereinbar ist. Ein Ausschließungsverhältnis würde einen starken Wahrheitsanspruch implizieren, der anders gelagerte theoretische Entwürfe nicht neben sich bestehen lassen könnte, es würde sich also um einen neuen Universalismus handeln, der im Projekt einer kritischen Ontologie der Gegenwart selbst Gegenstand der Kritik sein müßte.

Die Bestimmung eines Konkurrenz- oder Komplementärverhältnisses ist komplizierter gelagert. Deshalb soll sie in konkreter Auseinandersetzung mit einer theologischen Konzeption geleistet werden. Sowohl eine antinormative Individualethik als auch die ethischen Überlegungen Th. Pröppers[283] setzen die Existenz von Freiheit voraus. Dennoch kann man feststellen, daß sich die an den Begriff der Freiheit anschließenden Argumentationslinien fundamental unterscheiden. Pröpper macht die Existenz von Freiheit zum Ausgangspunkt normativer Überlegungen im Bereich der Ethik, die auf einen umfassenden Begriff von Solidarität zielen. Verkürzt sieht seine Argumentation folgendermaßen aus: Freiheit kommt im Moment ihrer Anerkennung zu sich selbst[284]. Diese Anerkennung gilt aber nicht nur für die je eigene Freiheit, auf die der Begriff der Autonomie verweist, sondern ist immer schon auf die Anerkennung anderer

[283] Vgl. *Th. Pröpper*, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: JCSW 36 (1995) 11-26 (u.ö.). Eine genaue Ausarbeitung des von Pröpper vertretenen Freiheitsbegriffs in *Ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Vgl. darüberhinaus auf philosophischer Seite *H. Krings*, Art. Freiheit, in HPhG I, 493-510. Es kann eine gewisse Ähnlichkeit in den von Pröpper und Krings vertretenen Konzeptionen von Freiheit zu dem hier vertretenen Begriff von Freiheit konstatiert werden, doch muß eine grundsätzliche Differenz bezüglich des jeweiligen Begründungsstatus beachtet werden: Den starken transzendentalphilosophischen Begründungsanspruch, der von den beiden o.g. Autoren vertreten wird, kann eine antinormative Individualethik nicht teilen. Sie kann Freiheit als eine theorie-politische Grundoption postulieren, doch kann sie aus ihr keine normativen Aussagen ableiten.

[284] Der Freiheitsbegriff Pröppers wird über eine transzendentale Reduktion gewonnen, die nach dem Element fragt, das Grundlage seiner eigenen Anerkennung ist; vgl. *Ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 171-194.

Freiheit verwiesen, hieran schließt sich der Begriff der Solidarität an. So entsteht eine gegenseitige Bezugnahme von Solidarität und Autonomie. Entgegen dieser Argumentationsform dient die unterstellte Freiheit einer Ontologie unserer selbst als Ausgangspunkt der Kritik normativer Grundlagen der Moderne, bzw. der vermeintlich nicht hintergehbaren Formen aktueller Lebens- und Erkenntnisweisen. Es handelt sich also im Gegensatz zu dem Verfahren Pröppers um ein kritisch-antinormatives Verfahren.

Im folgenden soll die Position vertreten werden, daß beide Verfahren ihre Berechtigung haben und darüberhinaus auch aufeinander verwiesen sind. Es handelt sich hierbei aber nicht um ein spannungsfreies Verhältnis, sondern um ein Verhältnis gegenseitiger Kritik. Eine antinormative Individualethik, die ihre Ausprägung in einem kritisch-intellektuellen Ethos findet, ist immer eine nachlaufende Form der Kritik. Sie ist keine Normen begründende Form der Philosophie und ebensowenig kann aus ihr eine staatstragende Form der Politik abgeleitet werden, sondern sie ist ein subversives Verfahren, das für die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Zukunft kämpft. Diese Form der Auseinandersetzung ist an die kritische Reflexion auf spezifische Rationalitätsstandards gebunden. Dementgegen ist eine normative Ethik als ein rationales Verfahren der Normfindung und der Reflexion auf Handlungsorientierungen zu kennzeichnen. Geht man aber – wie es hier vorausgesetzt wird – von einer Unabschließbarkeit der Geschichte oder genauer formuliert von deren prinzipieller Unerkennbarkeit aus, so sind beide hier angesprochenen Verfahren aufeinander verwiesen. Sowohl die rationale Begründung der Normfindung und Handlungsorientierung als auch ein – keineswegs irrationales – Verfahren von deren Kritik haben ihre Berechtigung. Insofern kann von einer Dialektik[285] des Konkurrenz- und des Komplementärverhältnisses gesprochen werden.

Ausgehend von dieser Verhältnisbestimmung lassen sich sowohl Ort als auch Funktion einer kritischen Ethik angeben: Sie ist ein Verfahren, das den positiven Wissenschaften und deren Reflexionen zeitlich nachgeordnet ist, da sie die epistemologischen und sozialen Kontexte und deren verdeckte Wurzeln aufzuklären versucht. In diesem Prozeß eröffnet sie den Raum für eine neuerliche Reflexion auf die normativen Grundlagen des Daseins und Erkennens. Ihre spezifische Funktion hierbei ist die Kritik, nicht die Konstruktion. So kann sie von ihren eigenen Grundlagen aus nicht zur Normfindung beitragen, sie steht sozusagen als kritisches

[285] Der Begriff der Dialektik verweist hier keineswegs auf eine Bewegung, deren Ziel ein umfassendes Ganzes ist, sondern auf die je wechselseitige Kritik.

Korrektiv neben anderen ethischen Argumentationsformen, die sich diese Aufgabe zum Ziel gemacht haben. Ein solches kritisches Korrektiv erscheint als ein notwendiges Element theologischer Ethik, da gerade in ihm der Blick nicht allein auf ein Funktionieren der Welt gerichtet ist, sondern immer auch das Verhältnis zu ihren entzogenen und innerweltlich nicht einholbaren Grundlagen offengehalten wird. Insofern erscheint eine Kritik immanenter Universalismen als ein gebotenes Element theologischer Ethik[286].

V.2.2 Anschlüsse und Argumentationsformen

Zur Bestimmung des Verhältnisses einer antinormativen Individualethik zu normativen Konzepten theologischer Ethik wurde auf den Begriff der Freiheit zurückgegriffen[287], doch ist im folgenden zu klären, in welcher Weise ein kritisches intellektuelles Ethos sich zu konkreten ethischen Entwürfen verhält: an welchen Stellen es Anknüpfungspunkte gibt und wo die Differenzen liegen.

Eine kritisch antinormative Ethik bezieht ihre Grundlagen aus einer Archäologie der Moral, indem sie die bestimmenden aber dennoch kontingenten Grenzen ethischer Argumentation aufzudecken sucht. Ein solches Verfahren kann als eine Form „interpretativer Analytik"[288] aufgefaßt werden. Sie teilt mit hermeneutisch angelegten ethischen Entwürfen[289] die Bedeutung, die sie einer Rekonstruktion des Kontextes zumißt. Für ein normatives Projekt ethischer Argumentation handelt es sich bei der Rekonstruktion um eine Form der Sinneinsicht, die eine normative Argumentation ermöglichen und fundieren soll. Gerade hier ist aber der Unterschied zwischen diesen beiden ethischen Argumentationsformen angesiedelt. Für Foucault erscheint es nicht zweckmäßig, von einer hermeneutischen Orientierung zu sprechen, da es ihm nicht um Verstehen oder um Sinneinsicht geht, sondern auch dieses Element in seinen Analy-

[286] Zu einer Thematisierung dieses Grundelements Negativer Theologie im Kontext theologischer Ethik vgl. *J. P. Wils*, Vom Verstummen Gottes in der Moral.

[287] *P. Bubmann*, Fundamentalethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen, Gütersloh 1995; wählt als Grundelement seiner ethischen Überlegungen ebenfalls das Moment der Freiheit. Von ihm ausgehend werden in dieser Arbeit einige aktuelle Ansätze ethischen Denkens rekonstruiert (u.a. K. Demmer, die ethischen Implikationen im Anschluß an die Politische Theologie J. B. Metzs, H. Peukert, E. Arens, H.-J. Höhn).

[288] Vgl. *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 133-155.

[289] Vgl. zur Begründung hermeneutischer Argumentationen in der theologischen Ethik *K. Demmer*, Deuten und Handeln, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 1985.

sen notwendigerweise eingeklammert wurde (s.o. II.1). Insofern wurde zur Bestimmung des methodischen Vorgehens Foucaults der Begriff der interpretativen Analytik herangezogen. Hierbei kann es sich nur um die historische Rekonstruktion konstitutiver Grundelemente gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und individuellen Selbstverständnisses handeln. Das kritische Projekt einer theologischen Ethik teilt mit bestimmten Entwürfen einer theologischen Ethik[290] also das Interesse an den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kontexten, in denen ethische Überlegungen angestrengt werden. Es verzichtet aber darauf, aus diesen Reflexionen die Kriterien für eine normative Ethik zu ziehen. Vielmehr nutzt sie ihre Einsichten als Grundlage für eine Überschreitung und somit für eine Kritik der Gegenwart.

Bevor aber auf dieses kritische Moment eingegangen werden kann, ist der Status der empirischen Einsichten, die als Referenz der Kritik dienen, näher zu bestimmen; dies auch vor dem Hintergrund ethischer Argumentationen, die ebenfalls auf empirisches Material rekurrieren[291]. Bei der Bezugnahme auf empirische Sachverhalte stehen in ethischen Argumentationen häufig die Ergebnisse der exakten Wissenschaften im Vordergrund. Diese Wertschätzung ergibt sich daraus, daß ihnen ein gesichertes Erkenntnisniveau zugemessen wird. In der Diskussion um die (sozial)ethische Relevanz der Sozial- und Humanwissenschaften spielt dementsprechend das Kriterium der Verläßlichkeit eine wichtige Rolle[292]. Aber gerade in Bezug auf die Humanwissenschaften wurde in dem hier zum Vorschlag gebrachten Modell eine ausgesprochene Skepsis artikuliert. Ihr prekärer epistemologischer Status und ihr Einfluß auf Normalisierungs- und Funktionalisierungstendenzen (s.o. II.1 u. 2) moderner Gesellschaften wurden als eines der Hauptantriebsmomente für die Überschreitung gegenwärtiger Rationalitätsformen herausgestellt. Es sind also nicht die Einsichten und Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften selbst, denen Relevanz zugemessen wird, sondern es sind Kon-

[290] Vgl. bspw. *Ch. Kissling*, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993, 452-548; *H.-J. Höhn*, Vernunft - Glaube - Politik, 208-218.

[291] Vgl. *W. Korff*, Wege empirischer Argumentation, in: HchE I, 83-107.

[292] Vgl. *P. Rottländer*, Ethik und empirische Sozialforschung: Das Beispiel der weltweiten Solidarität, in: *H.-J. Höhn* (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 89-104; *W. Lesch*, Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit. Wissenschaftstheoretische Probleme sozialethischer Forschung, in: *M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer* (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS Furger), Freiburg/Basel/Wien 1995, 171-188; *P. Müssen*, Der Beitrag der Human- und Gesellschaftswissenschaften zur christlichen Sozialethik - gezeigt am Beispiel (sozial)psychologischer Fragen, in: ebd. 213-230.

trasterfahrungen, die sich aus der archäologischen und genealogischen Rekonstruktion der Konstitutionsbedingungen solcher Wissenschaften ergeben. Diesen Erfahrungen wird die eigentlich motivationale Relevanz in einer kritischen Ethik zugesprochen.

Der Wert der Erfahrung wird im Bereich der theologischen Ethik von D. Mieth betont[293], wobei er verschiedene Erfahrungsdimensionen unterscheidet (Kontrasterfahrung als Differenz zu Normsystemen/Sinnerfahrung als Erfahrung der Konvergenz und der Bestätigung/Motivations- und Intensitätserfahrungen als Förderung bestimmter Einsichten)[294]. Der hier vertretene Erfahrungsbegriff ist anders gelagert als bei Mieth. Zwar war oben ebenfalls die Rede von einer Kontrasterfahrung, doch sind auf dieser Ebene Unterschiede festzustellen. Mieth schildert als Kontrasterfahrung die Differenz von Handlungen und Wertsetzungen innerhalb eines normativen Systems, die die Ausbildung einer eigenständigen Position in diesem System ermöglicht[295]. Die Kontrasterfahrung, die in einer kritischen Ethik grundlegend ist, bezieht sich auf das normative System selbst: Ihr geht es darum, dieses System gleichsam von außen wahrnehmbar zu machen und so seine Evidenz in Frage zu stellen. Es wäre also präziser von einer umfassenden Kontrasterfahrung zu sprechen. Diese läßt sich wiederum auf den ethischen Entwurf Mieths beziehen, nämlich auf den von ihm verwandten Begriff des ethischen Modells[296]. Auch eine Archäologie der Moral bemüht sich um die Rekonstruktion ethischer Modelle und ist hierbei auf ein Verfahren verwiesen, das einer narrativen Ethik[297] vergleichbar ist, nämlich auf eine archäologische und genealogische Analyse, deren Einsichten für sich – ebensowenig wie narrative Momente – keine Normativität beanspruchen können. Doch ist auch hier eine Differenz auszumachen. Für Mieth stellt sich der Wert eines ethischen Modells in seiner Integrationsleistung bezüglich weiterer und auch konkurrierender ethischer Modelle dar. Hier wurde dahingegen ein Typ ethischen Denkens vorgestellt, der weniger an Integration als viel mehr an grundlegender Kritik interessiert ist, der also seine Aufgabe darin sieht, bestimmte ethische Modelle hinter sich zu lassen.

[293] Vgl. für das Folgende *D. Mieth*, Moral und Erfahrung. Beiträge zu einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. ³1982; *Ders.*, Moral und Erfahrung II, Entfaltung einer theologisch ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1998.

[294] *D. Mieth*, Moral und Erfahrung, 120-124.

[295] Ebd. 120f.

[296] Vgl. ebd. 124-132; darüber hinausgehend mit einer starken Betonung der narrativen Dimension ethischen Denkens ebd. 60-90.

[297] Vgl. *D. Mieth*, Moral und Erfahrung II, 187-224.

Auch wenn die hier vorgenommene Darstellung der Modellethik Mieths die Differenzen zu einer kritisch antinormativen Ethik stark betont, ist eine gewisse strukturelle Konvergenz feststellbar. Es könnte zwar dem hier vorgetragenen Gedankengang entgegengehalten werden, daß der ethische Entwurf Mieths die Möglichkeit der Kritik bereits in sich gewährleiste und dementsprechend als eine umfassende Synthese angesehen werden kann. Dem soll aber widersprochen werden, da in einer solchen Synthese eine grundlegende Kritik gegenwärtiger Rationalitätstypen gerade wegen der Betonung der Integration nicht möglich erscheint. In der Modellethik Mieths könnte demnach eher ein ethischer Entwurf gesehen werden, in dem das oben angesprochene dialektische Verhältnis von normativen Entwürfen ethischen Denkens und dem hier vorgestellten nicht-normativen, kritischen Entwurf einer theologischen Ethik verwirklicht werden kann.

Eine kritische Haltung gegenüber bestimmten Strukturen der Gegenwart – namentlich humanistischen Universalismen – wurde bereits als das ausschlaggebende Element des ethischen Entwurfs im Anschluß an Foucault benannt. Sie bezieht ihre philosophische Relevanz aus der Unterstellung einer Nicht-Determiniertheit der Geschichte und der prinzipiellen Gefährlichkeit, man könnte auch sagen aus der Veränderbarkeit und der Veränderungswürdigkeit von Momenten, die sich selbst als unveränderbar ausgeben. Seine theologische Dignität bezieht ein solcher ethischer Entwurf aus der Unverfügbarkeit Gottes und der sich daran anschließenden Unerkennbarkeit der eschatologischen Zielgestalt des Menschen (vgl. 1 Joh 3,2). Die hier vorgenommene Verbindung von Negativer Theologie mit einer negativen Anthropologie erweist sich in Zeiten, in denen einer bestimmten Form des Subjekts eine Funktion mit universellem Status zugewiesen wird, als notwendiger Schritt theologischen Denkens. Der ethische Gehalt eines solchen Denkens liegt auf der Ebene konkreter Praktiken und Formen widerständiger Subjektivität (s.o. III.2 u. 3), die den Mechanismen machtförmiger Subjektivierungstechniken entgegengestellt werden können. Eine so gestaltete Subjektivität kann als Lebenskunst[298] angesehen werden, da sie sich nicht an normativen Zielvorgaben ausrichtet, sondern sich vorwiegend an der Annehmbarkeit eines Lebensstils und an dessen Widerständigkeit orientiert[299].

[298] Vgl. zum Begriff der Lebenskunst im theologischen Kontext *H.-J. Höhn*, Zerstreuungen, 158-196; *H. Timm*, C'est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser Lebenskunst, in: Pastoraltheologie 85 (1996) 204-210.

[299] In diesem Sinne ist es möglich, die Arbeiten Foucaults auf einer Ebene, die stärker an sozialen Praktiken orientiert ist, den eher theoretisch orientierten Arbeiten, die sich der Dekonstruktion

Ausgehend von der „Unwahrscheinlichkeit der Moralität" [300] – auch und gerade unter den Bedingungen der Zivilisation – angesichts der Menschheitskatastrophe des 20. Jahrhunderts, von Auschwitz, kommt J. P. Wils zu einem ähnlichen ethischen Befund: „So gesehen fängt alle ethische Explikation mit einem Akt des Mißtrauens an – mit einem Selbstmißtrauen, mit einer Suspendierung des direkten Vertrauens auf die Vernünftigkeit und Gültigkeit aller Ordnungen. Der Anfang der Moral liegt in der Beunruhigung – im Zweifel am Menschen. Aber in einem trotzigen Setzen auf den Menschen gewinnt jene ihre wesentliche Kontrafaktizität"[301]. Gerade diese Beunruhigung ist es, die eine kritische Haltung gegenüber den Fakten der Welt hervorbringt, die es mit ihnen nicht bewenden läßt, sondern über sie hinausstrebt. Diese Beunruhigung, gepaart mit der Zusage des Heils, nicht mit dem Versprechen einer unbeschwerten Zukunft, sondern mit der Zusage einer Möglichkeit des Gelingens und des Trostes im Scheitern, geben Kraft und Vertrauen zu einem Überstieg, zu einer Überschreitung der gegenwärtigen Grenzen auf eine Zukunft hin – mag diese Zukunft auch eine ungewisse sein.

V.3 Ausblick: „Archäologie der Moral" als eine Möglichkeit theologischer Ethik?

Nochmals soll das Bild der Archäologie bemüht werden. Der Archäologe – nicht der des Wissens, sondern der alter Kulturen – widmet sich den materialen Überresten, den Spuren vergangener Zeiten. Und es sind nicht die sprechenden Zeugnisse längst vergangener Zeiten, die die Archäologie zum Gegenstand hat, sondern die stummen Artefakte, die „Überbleibsel". Insofern ist die Archäologie die historische Wissenschaft, die am ehesten Differenzen schafft zwischen dem Gestern und dem Heute. In den sprechenden Quellen findet sich der Betrachter sehr viel leichter wieder als in den toten Resten vergangener Zeiten. Die historischen Texte können nur allzu leicht als eine Rechtfertigung der Gegenwart dienen, da sie nicht von der Fremdheit sind wie die materialen Überreste.

widmen, gegenüberzustellen. Zur theologischen Rezeption des Begriffs Dekonstrukion und der Philosophie J. Derridas vgl. *J. Valentin*, Atheismus in der Spur Gottes; *W. Lesch*, Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie, in: *Ders./G. Schwind* (Hg.), Das Ende der alten Gewißheiten, 27-47. Vor diesem Hintergrund wird - bei einer ähnlichen Motivation - nochmals der handlungstheoretische und sozialethische Bezug des hier vorgestellten Konzepts deutlich.

[300] *J. P. Wils*, Vom Schweigen Gottes in der Moral, 116.

[301] Ebd. 119 (Hervorhebung durch den Autor).

Gegen das zu schnelle Sinnverstehen protestiert die Archäologie, da sie die Fremdheit immer wieder demonstriert.

Dies gilt ebenfalls für eine „Archäologie der Moral". Sie ist es, die nach den Grundlagen und Sedimenten fragt, auf denen eine Moral aufruht; das heißt sie fragt nicht, wie ein moralisches System sich ausweisen und mit welchen Gründen es seine Geltung beanspruchen kann. Vielmehr ist es ihre Intention zu erforschen, welches die verborgenen Fundamente der Moral sind, die ihren Geltungsbereich und ihre Zielvorstellung determinieren, aber dennoch nicht offen zu Tage liegen, sondern unter Schichten rationaler Argumentation ruhen und erst noch gehoben werden müssen. Sie vollzieht hierbei eine Rekonstruktion verschiedener Bereiche: des (human)wissenschaftlichen Diskurses, der sozialen Interaktion und des Selbstverhältnisses der Individuen. Bei dieser Rekonstruktion ist die Archäologie der Moral vornehmlich an den Grenzen dieser Bereiche interessiert. Was konnte zu einer bestimmten Zeit in einem wissenschaftlichen Diskurs gesagt werden und war zustimmungsfähig? Welche Form des Verhaltens galt einer Epoche als normal und welche als auszuschließende? Welche Praktiken bestimmten das Leben der Menschen?

Eine solche Rekonstruktion schafft Differenzen, sie verunsichert und beunruhigt. Die moralischen Ansprüche von universeller Geltung schrumpfen in ihr auf ein anderes Maß, indem gezeigt wird, daß die hehren Werte des Humanismus und der daran anschließenden Humanwissenschaften sich den Interessen der Produktion, der Macht und den Zufällen der Geschichte verdanken. Eine solche gleichsam archäologische Arbeit an den stummen Wurzeln unserer Kultur vermittelt nicht allein einen neuen, distanzierten Blick auf das, was uns nur allzu bekannt erscheint, sondern erschüttert auch die Evidenzen, denen sich diese Kultur verdankt. Aber was ist der Wert einer solchen „archäologischen Wühlarbeit" unter dem eigenen Grund? Wohin trägt eine solche Verunsicherung des Standes? Ist es nicht das Geschäft des Ethikers, möglichst stabile Handlungsorientierungen zu vermitteln? - Ja und nein: Eine normative Ethik ist daran interessiert, den Prozeß der Normfindung möglichst rational zu gestalten, doch sollte ihr ein kritisches Moment zur Seite stehen, das die Kontingenz spezifischer Rationalitätsformen aufweist. Im Diskurs über Normen und Handlungsorientierungen gibt es eben nicht allein eine Machtausübung über das gesprochene Wort – hierbei handelt es sich um eine recht leicht aufzudeckende Form der Machtausübung. Viel subtiler ist die Auswirkung von Rationalitätsformen auf das, was überhaupt gesagt und getan werden kann, ohne als pathologisch oder

anormal zu gelten. Hier bietet eine Archäologie der Moral die Methodik und das Instrumentar einer Rationalitätskritik. Ihre Möglichkeiten liegen darin, die Prinzipien, die sich selbst als universell gesetzt haben, in ihrer historischen Entstehung darzustellen und so ihren Anspruch auf Universalität zu unterlaufen.

Es hat sich im Gang dieser Arbeit herausgestellt, daß sich in der Moderne eine spezifische Gestalt des Menschen als Ausgangspunkt und Ziel jedweder Rede vom Menschen gesetzt hat, der Mensch also den Platz Gottes eingenommen hat. Ist aber Gott der Unverfügbare, der dem Machen und Erkennen des Menschen Entzogene, so ist eine Kritik des Humanismus ein nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch relevantes Unternehmen. Dieses Projekt zielt auf die Überschreitung gegenwärtiger, innerweltlicher Universalismen. Doch ist von hier aus nicht zu sagen, ob mit einer solchen Überschreitung alle negativen Momente und Effekte hinter uns gelassen werden können; dies wohl kaum, doch besteht die Hoffnung, daß Kritik nicht sinnlos bleibt.

Eine kritische theologische Ethik im Anschluß an einige Momente der Arbeiten des französischen Philosophen Michel Foucault vermag eine solche Aufgabe zu übernehmen, doch konnte eine exakte Zuordnung dieses kritischen Denkens zu Formen normativer theologischer Ethik bisher nur andeutungsweise vorgenommen werden. Dies liegt sicherlich auch in der Natur des Projekts einer kritisch-antinormativen Ethik begründet. Wollte man sie in ein umfassendes ethisches System integrieren, würde man der kritischen Ethik Gewalt antun. Es wäre systematisch nicht zu gewährleisten, da sie sich in nicht aufzulösende Selbstwidersprüche verstricken würde (s.o. IV.1), oder aber man müßte sie so modifizieren, daß ihr der stärkste Teil des kritischen Potentials genommen würde, nämlich die Unterstellung einer prinzipiellen Kritikwürdigkeit aller Rationalitätsformen. Es wurde bereits oben die Vermutung geäußert, daß sich das Verhältnis zwischen einer normativen und einer kritischen Ethik in negativ dialektischem Denken bestimmen läßt. Doch müßten hierfür nicht nur die Voraussetzungen einer kritsch-antinormativen Ethik bestimmt werden, sondern ebenfalls die genauen Voraussetzungen normativer ethischer Entwürfe. Diese müßten dann beide auf die Denkfigur einer negativen Dialektik bezogen werden. Hierin ist sicherlich ein systematisches Desiderat zu erkennen, das am Ende dieser Arbeit steht. Indem die Relevanz des Denkens Michel Foucaults für eine theologische Ethik bestimmt wurde, konnte die Frage nach dem genauen Ort dieses Denkstils im „Gesamt" der theologischen Ethik noch nicht exakt benannt werden, vielmehr war es nur möglich, auf diesem Weg einen Ausblick zu gegeben.

Für die Zukunft einer kritischen theologischen Ethik aber gilt: Nachdem die Universalismen, die sich über einen Transzendenzbezug legitimierten, im 19. Jh. durch Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud ihre Kritik erfahren hatten, wandte Foucault sich gegen immanente Universalismen, wie den Begriff des Subjekts und einen darauf gründenden Humanismus. Doch seit Foucaults Tod ist die Zeit vorangeschritten und an die Stelle des Majuskel-Subjekts Mensch sind neue Universalismen getreten, die einzig sich selbst verpflichtet sind, die sich als unhintergehbar betrachten und so die Welt in ein neues Korsett zwängen. Die Rede ist vom Markt und von der Globalisierung, die den homo oeconomicus hervorbringen. Ihre Kritik, die Kritik der „Götter des Marktes" stellt eine Aufgabe theologischer Ethik im Anschluß an das hier vorgestellte kritische Projekt dar; ob dies aber mit dem Instrumentar Foucaults zu gewährleisten ist, kann hier nicht mehr beurteilt werden.

LITERATURVERZEICHNIS

A. Schriften Michel Foucaults

Umfassende Bibliographien der Schriften Foucaults bei W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt/M. [2]1992, 388-404 und W. Seitter, in: Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1993. Eine Bibliographie der in deutscher Übersetzung vorliegenden Arbeiten Foucaults wurde von A. Hemminger, in: Michel Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt/M, 1996, 123-144 erstellt. Aufsätze und Interviews liegen in einer nahezu vollständigen Edition M. Foucault, Dits et Ecrits. 1954-1988; hrsg. v. D. Defert u.a. Bd. I-IV, Paris 1994; vor.

Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. [7]1995.

Das Abendland und die Wahrheit des Sexes, in: M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 96-103.

Das Subjekt und die Macht, in: H. L. Dreyfus/P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. [2]1994, 265-292.

Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84, hrsg. v. L. Wolfstetter u.a., Frankfurt 1988.

Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit 2), Frankfurt/M. [4]1995.

Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt/M. 1983.

Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt/M. 1988.

Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas, in: M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 104-117.

Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. [12]1994.

Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France (2.12.1970), Frankfurt/M. 1994.

Die politische Technologie der Individuen, in: L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton (Hg.), Technologien des Selbst, Frankfurt/M. 1993,168-187.

Die Rückkehr der Moral, in: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1990, 133-145.

Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit 3), Frankfurt/M. [4]1995.

Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia (Berkeley Vorlesungen 1983), Berlin 1996.

Ein ganz harmloses Vergnügen, in: Michel Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 55-59.

Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit Allesandro Fontana, in: M. Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 133-143.

Einleitung in Ludwig Binswanger, Traum und Existenz, Bern 1992.

Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20.1.1984, hrsg. v. H. Becker u.a., Frankfurt [2]1993.

Für eine Moral des Unbequemen, in: M. Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 123-131.

Geschichte und Homosexualität, in: M. Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 95-110.

Gespräch mit Ducio Trombadori, in: M. Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt/M. 1996, 23-122.

Gespräch mit M. Foucault (Paolo Caruso), in: M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1993, 7-27.

Historisches Wissen der Kämpfe und Macht. Vorlesung vom 7.1.1976, in: M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 55-74.

L'écriture de soi, in: M. Foucault, Dits et écrits. 1954-1988: Bd. IV, Paris 1994, 415-430.

Nein zum König Sex, in: M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 176-198.

Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1993, 69-90.

Omnes et singulatim. Für eine Kritik der politischen Vernunft (Tanner Lectures on human values 1980), in: Lettre International 1, Berlin 1988, 58-66.

Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin. Vorlesung vom 14.1.1976, in: M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 75-95.

Sade ein Sergant des Sex, in: M. Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 61-68.

Sex als Moral. Gespräch mit H. L. Dreyfus und P. Rabinow, in: Michel Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J. 69-83.

Space, Knowledge, Power, in: P. Rabinow (Hg.), The Foucault-Reader,

New York 1986,
Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1994.
Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte, Berlin 1986.
Von der Freundschaft als Lebensweise, in: M. Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 85-94.
Vorrede zur Überschreitung, in: M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1993, 28-45.
Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt/M. 1973.
Wahrheit und Macht. Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 21-54.
Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25.10.1982), in: L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton (Hg.), Technologien des Selbst, Frankfurt/M. 1993, 15-23.
Was ist Aufklärung?, in: E. Erdmann/ R. Forst/A. Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M./New York 1990, 35-53.
Zärtlichkeit unter Männern als Kunst betrachtet, in: M. Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J., 111-116.
Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Vorhaben, in: H. L. Dreyfus/P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. [2]1994.

B. Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. R. Tiedemann, Darmstadt 1998.
Ders./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1992.
Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien, Paderborn u.a. 1998.
Apel, Karl Otto: Transformation der Philosophie. 2 Bde., Frankfurt/M. [5]1994.
Balthasar, Hans Urs v.: Theologik Bd. II, Einsiedeln 1985.
Bell, Desmond: Michel Foucault: a philosopher for all seasons?, in: History of European Ideas 14 (1992) 331-346.
Benjowski, Regina: Philosophie als Werkzeug, in: W. Schmid (Hg.),

Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/M. 1989, 168-180.
Bernauer, James W./Mahon Michael: Foucaults Ethik, in: DZPh 42 (1994) 593-608.
Bernauer, James W.: Michel Foucault's Force of Flight, London 1990.
Ders.: The Prisons of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology, in: IPQ 27 (1987) 365-380.
Bernstein, Richard J.: Critique as a philosophical Ethos, in: A. Honneth u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M. 1989, 395-425.
Berthold, Jürg: Rez. Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, in: PhLA 44 (1991) 268-272.
Blond, Phillip (Hg.): Post-secular philosophy: Between philosophy and theology, London/New York 1998.
Borgmann, Erik: Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott, in: Conc 31 (1995) 154-160.
Borsò, Vittoria: Michel Foucault und Emmanuel Lévinas. Zum ethischen Auftrag der Kulturwissenschaften, in: Kulturrevolution 31 (1995) 22-30.
Brieler, Ulrich: Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Köln 1998.
Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991.
Bubmann, Peter: Fundamentalethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen, Gütersloh 1995 (=Öffentliche Theologie 7).
Bucher, Rainer: Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsbedingungen der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998 (=Praktische Theologie heute 37).
Ders.: Gott, Mensch, Zeit. Theologische Hinweise aus Nietzsches Spätwerk, in: H.-J. Höhn (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen - Positionen – Konsequenzen, Paderborn u.a. 1992, 59-80.
Bührmann, Andrea: Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse, Münster 1995.
Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991.
Cook, Deborah: The Subject finds a Voice. Foucault's Turn towards Subjectivity, New York u.a. 1993.

Davidson, Arnold I.: Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought, in: G. Gutting (Hg.), The Cambridge companion to Foucault, Cambridge 1994, 115-140.
Davis, Charles: Our modern Identity, in: Modern Theology 6 (1990) 159-170.
Deleuze, Giles: Michel Foucault, Frankfurt/M. 1991.
Ders.: Was ist ein Dispositiv?, in: F. Ewald/B. Waldenfels (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991, 153-162.
Demmer, Klaus: Deuten und Handeln, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1985 (=SThE 15).
Detel, Wolfgang: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/M. 1998.
Dews Peter: Foucault and the French tradition of historical epistemology, in: History of European Ideas 14 (1992) 347-364.
Dosse, Francoise: Geschichte des Strukturalismus. 2 Bde., Frankfurt/M. 1999.
Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. [2]1994.
Dies.: Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über "Was ist Aufklärung?", in: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York 1990, 55-69.
Erdmann, Eva: Die Macht unserer Kirchenväter. Über die "Geständnisse des Fleisches", in: Wege zum Menschen 47 (1995) 53-60.
Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M./New York 1990.
Eribon, Didier: Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt/M. 1993.
Ewald, Francois/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991.
Federmair, Leopold: Renaissance einer Ästhetik der Existenz. Zu Michel Foucaults "Der Gebrauch der Lüste", in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 17 (1995) 260-264.
Fink-Eitel, Hinrich: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg [3]1997.
Ders.: Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults "Sexualität und Wahrheit" im Spiegel der neueren Sekundärliteratur, in: PhJ 97 (1990) 367-390.
Flynn, Thomas: Truth and Subjectivation in the Later Foucault, in: The Journal of Philosophy 82 (1985) 531-540.

Ders.: Foucault as parrhesiast: His last Course at the Collège de France (1984), in: Philosophy and Social criticism 12 (1987) 213-229.
Frank, Manfred: „Ein Grundelement der historischen Analyse die Dikontinuität". Die Epochenwende von 1775 in Foucaults „Archäologie", in: Ders., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt/M. [3]1993, 362-407.
Ders.: Was ist ein „Diskurs"? Zur „Archäologie" Michel Foucaults, in: Ders., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt/M. [3]1993, 408-426.
Ders.: Was ist Neo-Strukturalismus, Frankfurt/M. 1983.
Frazer, Nancy: Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten, in: Dies., Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt/M. 1994, 31-55.
Dies.: Foucaults Sprache des Körpers. Eine posthumanistische politische Rhetorik?, in: Dies., Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt/M. 1991, 86-103.
Dies.: Michel Foucault: Ein „Jungkonservativer"?, in: Dies., Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt/M. 1991, 56-85.
Fuchs, Ottmar: Deus semper maior: auch im Gericht. Von der Pastoralmacht zur Pastoralgnade, in: ThPQ 144 (1996) 131-144.
Gillan, Garth: Foucault's Philosophy, in: Philosophy and Social criticism 12 (1987) 145-155.
Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. [5]1996.
Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M. [3]1985.
Hager, Fritz-Peter: Art. Neuplatonismus, in: TRE 24 / 1994, 341-363.
Halperin, David M.: Saint Foucault. Toward a Gay Hagiography, New York/Oxford 1995.
Heinrichs, Johannes: Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungs-theorie: Struktural-semantische Grammatik des Handelns, Bonn 1980.
Ders.: Freiheit und Sozialität. Über die soziale Natur der Freiheit und den „sozialen Rechtsstaat", in: Ders., Freiheit, Sozialismus, Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978 (=Bouvier disputanda 12).
Heitter, Bernd: Intersubjektivität und die „Sorge um sich". Kommentie-

rende Bemerkungen zu Foucaults interpretativer Analytik der antiken Ethik, in: M. Foucault, Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84: hrsg. v. Wolfstätter, Lothar u.a., Frankfurt 1988, 52-67.

Heller, Kevin John: Power, Subjectification and Resistance in Foucault, in: Substance 25 (1996) 78-110.

Hochstaffl, Josef: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

Hoff, Gregor Maria: Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn 1997.

Höhn, Hans-Joachim: Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

Ders.: Abschied von Gott? Theologie an den Grenzen der Moderne, in: J. Beutler/E. Kurz (Hg.), Heute von Gott reden, Würzburg1998, 9-30 (=Religion in der Moderne 5)

Ders.: Zerreißproben: Christliche Sozialethik im Spannungsfeld gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse, in: Ders. (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 13-40.

Ders.: Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenzen der aktuellen Vernunftkritik, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 1996, 74-94 (=SThE 72).

Ders.: „Vor Gott und mit Gott leben wir ohne Gott". Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne, in: G. Riße/H. Sonnemanns/B. Theß (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS H. Waldenfels), Paderborn 1996, 97-109.

Ders.: Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik, in: Th. Hausmanninger (Hg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn u.a. 1993, 91-110.

Ders.: Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, Paderborn u.a. 1990 (ASE 30).

Ders.: Krise der Vernunft – Kritik der Vernunft. Motive und Perspektiven der aktuellen Rationalitätskritik, in: A. Schilson (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 27-43.

Ders.: Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basistheorie der Philosophie, in: FZPhTh 36 (1989) 93-128.

Ders.: Handlungstheorie und Sozialethik. Reflexionsstufen einer Ethik

sozialen Handelns, in: JCSW 29 (1988) 29-60.

Ders.: Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik, in: ZKTh 109 (1987) 20-47.

Honneth, Axel: Zur philosophisch-soziologischen Diskussion Michel Foucaults, in: E. Erdmann/R. Forst/Ders. (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik an der Aufklärung, Frankfurt/New York 1990, 11-32.

Ders.: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M. 1985.

Jamme, Christoph: Grundlinien der Vernunftkritik, Frankfurt/M. 1997.

Jay, Martin: The Debate over Performative Contradiction. Habermas vs. the Post-Structuralists, in: A. Honneth u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M. 1989, 171-189.

Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen und Methodenprobleme, Stuttgart [3]1988.

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen [5]1986.

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

Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt [5]1983.

Kasper, Walter: Atheismus und Verborgenheit Gottes in theologischer Sicht, in: CGG 22 / 1982, 32-57.

Keating, Craig: Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on resistance, in: Journal of European Studies 27 (1997) 181-197.

Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1993. (=SThE 48).

Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Eine ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien [6]1991.

Kögler, Hans Herbert: Michel Foucault, Stuttgart/Weimar 1994.

Ders.: Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault, in: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M./NewYork 1990, 202-226.

Köhler, Oskar: Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum, in: StZ 210 (1992) 17-28.

Korff, Walter: Wege empirischer Argumentation, in: HchE I / 1978, 83-

107.
Krings, Hermann: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980.
Lamb, Andrew W.: Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault, in: IPQ 35 (1995) 449-467.
Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Hamburg 1997.
Ders.: „Der Eisberg der Politik". Foucault und das Problem der Regierung, in: Kulturrevolution 31 (1995) 31-41.
Lesch, Walter: "Du sollst dir kein Bild machen ..." Zum Verhältnis von negativer Theologie und theologischer Ethik, in: Klaus Arntz/Peter Schallenberger (Hg.), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie , Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1996, 13-34 (=SThE 71).
Ders.: Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit. Wissenschaftstheoretische Probleme sozialethischer Forschung, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS F. Furger), Freiburg/Basel/Wien 1995, 171-188.
Ders: Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie, in: Ders./G. Schwind (Hg.), Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993, 27-47.
Ders./ Schwind, Gerhard (Hg.): Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993.
Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen, Freiburg 1988.
Löw, Reihard: Die neuen Gottesbeweise, Augsburg 1994.
Magiros, Angelika: Foucaults Beitrag zur Rassismus-Diskussion. Mögliche Debatten, in: Kulturrevolution 31 (1995) 51-57.
Marti, Urs: Michel Foucault, München 1988.
Martin, Luther H./Gutman, Henry/Hutton Peter H. (Hg.): Technologien des Selbst, Frankfurt/M. 1993.
Mette, Norbert: "Pastoralmacht". Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: Wege zum Menschen 47 (1995) 76-83.
Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [5]1992.
Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-

ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1998 (=SThE 76)
Ders.: Moral und Erfahrung. Beiträge zu einer theologisch ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. [3]1982 (=SThE 2).
Miller, James: The Passion of Michel Foucault, London 1994.
Müller, Klaus: Wieviel Vernunft braucht der Glaube. Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Ders. (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.
Ders.: Wenn ich "ich" sage. Studien zur theologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt/M. u.a. 1994.
Müssen, Peter: Der Beitrag der Human- und Gesellschaftswissenschaften zur christlichen Sozialethik - gezeigt am Beispiel (sozial)psychologischer Fragen, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS F. Furger), Freiburg/Basel/Wien 1995, 213-230.
Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. G. Colli u. M. Monitnari, München u.a. [2]1988.
Ortega, Francisco: Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft, München 1997.
Privitera, Walter: Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults, Frankfurt/M. 1990.
Pröpper, Thomas: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: JCSW 36 (1995) 11-26 (u.ö.).
Ders.: Art. Freiheit, in: NHThG[2] II / 1991, 66-95.
Ders.: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München [2]1988.
Rabinow, Paul (Hg.): The Foucault-Reader, New York 1986.
Rajchman, John: Foucault: Ethik und Werk, in: F. Ewald/B. Waldenfels (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991, 230-243.
Ransom, John S.: Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity, Durham/London 1997.
Ders.: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 2000.
Rentsch, Thomas: Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt/M. [2]1999.
Ray, S. Alan: The modern Soul. Michel Foucault and the Theological Discours of Gordon Kaufmann and David Tracy, Philadelphia 1987.
Rieger, Marcus: Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der "Technologien des Selbst" anhand der

"Essais" von Michel de Montaigne, New York/München/Berlin 1997.

Roedig, Andrea: Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens, Freiburg/München 1997 (=Phänomenologie 1).

Rottländer, Peter: Ethik und empirische Sozialforschung: Das Beispiel der weltweiten Solidarität, in: H.-J. Höhn (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 89-104.

Rüb, Matthias: Das Subjekt und sein Anderes. Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault, in: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York 1990, 187-201.

Ders.: Focuaults "Kehre". Neuere Literatur zum Werk Michel Foucaults, in: PhLA 41 (1988) 198-207.

Schäfer, Thomas: Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt/M. 1995.

Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt/M. 1998.

Ders.: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt/M. 1994.

Ders.: Ethik im Sinne einer Ästhetik der Existenz, in: Wils, Jean Pierre (Hg.), Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz, Paderborn u.a. 1993, 123-130.

Ders.: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt/M. [2]1992.

Ders. (Hg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/M. 1989.

Schnädelbach, Herbert: Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer, in: A. Honneth u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M. 1989, 231-261.

Schneider, Ulrich Johannes: Foucault in Deutschland. Ein Literaturbericht, in: AZPh 16 (1991) 71-86.

Schramm, Michael: Die Kunst des Lebens. Glaube und transgressive Vernunft in der Prozeßethik, in: Theologie und Glaube 81 (1991) 467-481.

Schütz, Egon: Die These vom Ende des Menschen - oder: Wer spricht bei Foucault?, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 65 (1989) 378-387.

Scott, Gary Alan: Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation from Political to Ethical Parrhesia, in: Southern Journal of Philosophy 34 (1996) 97-114.

Seitter, Walter: Traumanalysen, in: M. Foucault/Ders., Das Spektrum der Genealogie, Frankfurt 1996, 61-83.

Sluga, Hans: Foucault in Berkeley. Der Autor und der Diskurs, in: W. Schmid, Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/M. 1989, 260-277.

Splett, Jörg: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: [2]HFTh I / 2000, 101-116.

Steinkamp, Hermann: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999.

Ders: Die „Seele" – „Illusion der Theologen". Michel Foucaults Bestimmung der „Seele" als Anfrage an die Seelsorge, in: Wege zum Menschen 47 (1995) 84-92.

Streit, Wilhelm: Die Tableaus des Monsieur Foucault. „Archäologie", „Genealogie" und Strukturalismus, in: PhJ 102 (1995) 362-379.

Taylor, Charles: Foucault über Freiheit und Wahrheit, in: Ders., Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1991.

Timm, Hermann: C'est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser Lebenskunst, in: Pastoraltheologie 85 (1996) 204-210.

Uhl, Florian: Die Macht des Blicks. Michel Foucaults Kritik an Aufklärung und Humanismus, in: ThPQ 144 (1996) 115-130.

Valentin, Joachim: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1996.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg [3]2000.

Weimer, Martin: Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des „Pastorats", in: Wege zum Menschen 47 (1995) 61-76.

Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1996.

Ders.: Das Ästhetische - Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit, in: Ders. (Hg.), Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993, 13-47.

Ders.: Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990.

Ders.: Rez. Michel Foucault, Histoire de la sexualité Bd. 2 u. 3, in: PhLA 39 (1986) 365-374.

Wils, Jean-Pierre: Vom Verstummen Gottes in der Moral, in: Peter Hünermann (Hg.), Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft

des Glaubens in Europa, Freiburg/Basel/Wien 1996, 96-122 (=QD 165).

Wischke, Mirko: Rez. Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, in: ZphF 46 (1992) 158-160.

Studien der Moraltheologie
herausgegeben von
Prof. DDr. Antonio Autiero (Münster)
und Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt)

Gerhard Höver (Hrsg.)
Leiden
27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1995/Köln/Bonn)
Bd. 1, 1997, 296 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-2957-x

Klaus Arntz
Unbegrenzte Lebensqualität?
Bioethische Herausforderungen der Moraltheologie
Bd. 2, 1996, 480 S., 58,80 DM, br., ISBN 3-8258-2930-8

Andreas-P. Alkofer
Ethik als Optik und Angesichtssache
E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik
Bd. 3, 1997, 296 S., 59,80 DM, br., ISBN 3-8258-3240-6

Alberto Bondolfi
Helfen und Strafen
Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns
Bd. 4, 1997, 128 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-8258-3329-1

Curt Creutz
Die "Zweiheit in Einheit" von Mutter und ungeborenem Kind
Grundsatzfragen zur Unteilbarkeit des Lebensschutzes im Schwangerschaftskonflikt
Bd. 5, 1997, 248 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-3384-4

Michael Müller
Investigativer Journalismus
Seine Begründung und Begrenzung aus der Sicht der christlichen Ethik
Bd. 6, 1998, 640 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-8258-3470-0

Josef Pechtl
Kraft und Güte
Albert Camus' Spannungsdenken als seine Antwort auf die Herausforderungen des Nihilismus
Nur für wenige waren (und sind) Camus und sein Werk "mehr als die Bewußtwerdung einer Epoche durch einen klaren und mutigen Geist", nur wenige "sahen darin eine Reflexion der Epoche über sich selbst, die Ankündigung eines Wendepunktes, nach dem bestimmte Problemstellungen anders aussehen werden." Pechtls Ehrgeiz ist es, unter besonderer Berücksichtigung der jüngsten Veröffentlichungen aus Camus' Nachlaß, dieses weitsichtige Urteil eines Zeitgenossen Camus' zu bestätigen. In einem breitangelegten Durchgang entlang der Verflechtung von Leben und Werk Camus' legt Pechtl Themen und Methodik, implizite Entwicklung und Stringenz des immer lebendigen camusschen œuvre frei und kann so ihren philosophisch-ethischen Gehalt systematisch fassen. Der Bogen spannt sich dabei von Grundfragen menschlicher Existentialität über solche ethischer Begründung bis zu Fragen der Moralgenese und ihrer Vermittlung. So entsteht das spannende und vielfältige Bild eines faszinierenden Künstlers, der im Ringen mit den Herausforderungen seiner Zeit einige einfache und gleichsam prophetische Antworten gab, die in ihrer ganzen Bedeutung erst heute, wie die Arbeit zeigt, adäquat gewürdigt werden können.
Bd. 7, 1998, 296 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-3652-5

Antonio Autiero (Hrsg.)
Ethik und Demokratie
28. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1997/Münster)
Ethik und Demokratie bilden ein Binomium, das unausweichliche Aufgaben denjenigen stellt, die sich mit ethischen Theorien und politischen Fragen beschäftigen. In doppelter Hinsicht bedeutet es für sie eine Herausforderung. Zum einen geht es um die Wahrnehmung und Analyse der veränderten sozialpolitischen Lage, in der die ethische Reflexionsarbeit zu leisten ist. Zum anderen geht es um die notwendige Verifikation der Begründung und der argumentativen Kraft ethischen Denkens. Um die daraus resultierende Spannung auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, dürfte die These formuliert werden, der zufolge "mehr Demokratie mehr Ethik verlangt und eine überzeugendere Ethik mehr Demokratie voraussetzt".
Die Arbeit, die sich die TeilnehmerInnen des 28. Fachkongresses für Moraltheologen und Sozialethiker vom 15.–19. September 1997 in Münster vorgenommen haben, wollte vesuchen, die gestellte These mit Inhalt zu füllen, sie auf ihre Konsistenz hin zu prüfen und ihre verschiedenen Implikationen zu entfalten. Der vorliegende Band dokumentiert Schritte und Momente, Fragen und Antworten aus dieser Kongreßarbeit.
Bd. 8, 1998, 216 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-8258-3826-9

Stephan Goertz
Moraltheologie unter Modernisierungsdruck
Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns
Die Moraltheologie gilt seit längerem als unruhige

LIT Verlag Münster – Hamburg – London
Bestellungen über:
Grevener Str. 179 48159 Münster
Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de – http://www.lit-verlag.de
Preise: unv. PE

Disziplin. Die gesellschaftlich-kulturellen Umbrüche der Gegenwart lassen sie nicht unberührt. Ihre Methoden und ihre Inhalte stehen auf dem Prüfstand. *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck* – unter diesem Titel untersucht die vorliegende Studie den Anspruch der theologischen Ethik, eine interdisziplinär denkende und arbeitende Disziplin zu sein, die den Fragen und Problemen modernisierter Gesellschaften nicht ausweicht. So sind die beiden Provokationen Interdisziplinarität und Modernisierung eng miteinander verflochten.
Im deutschen Sprachraum hat in den letzten Jahrzehnten kein anderer so das Gespräch zwischen Soziologie und Theologie gesucht und vorangetrieben wie der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann*. Seine religions- und moralsoziologischen Schriften werden hier zum ersten Mal im Rahmen einer theologischen Arbeit ausführlich vorgestellt und gewürdigt. Dabei zeigt sich, daß Kaufmanns Überlegungen zu den Zukunftschancen des Christentums, zum Schicksal des Individuums in der modernen Gesellschaft und seine soziologische Verortung zentraler ethischer Kategorien dazu beitragen können, Umrisse eines der Gegenwart angemessenen, menschen- und wirklichkeitsgerechten christlichen Handelns aufscheinen zu lassen.
Die Arbeit erhielt den Zweiten Preis des Wettbewerbs des Katholisch-Sozialen Instituts Köln (Mai 2000).
Bd. 9, 1999, 616 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-8258-3962-1

Rudolf Branko Hein
'Gewissen' bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More
Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance
Die Größe "Gewissen" scheint gerade in jüngster Zeit nichts von ihrer kontroversen Aktualität eingebüßt zu haben. Sowohl in der katholischen Moraltheologie als auch in anderen Bereichen des ethischen Dialogs beruft man sich gern auf "das Gewissen", wobei nicht selten auf die Begriffsgeschichte rekurriert wird. Die vorliegene Arbeit unternimmt den Versuch, der spannungsvollen Mehrschichtigkeit dieser vielgestalten Größe in der nordeuropäischen Renaissance auf die Spur zu kommen, einer Epoche, die wie die unsrige von gravierenden gesellschaftlichen, weltanschaulichen und religiösen Umbrüchen gekennzeichnet ist. Anhand dreier für ihre Zeit und die unterschiedlichen Anschauungen exemplarischer Autoren – Adrian von Utrecht, Erasmus von Rotterdam und Thomas More, wird die Spannung zwischen intellektueller Reflexion und existenzieller Konfrontation aufgezeigt, die den Phänomenen innewohnt, die wir mit "Gewissen" bezeichen.
Die Untersuchung setzt ein bei einer sprachanalytischen Differenzierung der unterschiedlichen Bedeutung der Vokabel "Gewissen", um schließlich zu einem phänomenologisch begründeten Raster zu gelangen, das den nachfolgenden ideengeschichtlichen Untersuchungen zugrundegelegt werden kann.
Bd. 10, 2000, 552 S., 79,80 DM, br., ISBN 3-8258-4235-5

Christoph Holzem
Patientenautonomie
Bioethische Erkundungen über einen funktionalen Begriff der Autonomie im medizinischen Kontext
Wohl kaum ein Begriff der Ethik und Moral ist größeren Erwartungen, Vorstellungen und Ansprüchen verbunden als der Begriff der Autonomie. Im Bereich der medizinischen Ethik läßt sich diese Erwartungs- und Anspruchshaltung im Gesamt der Geschichte verfolgen. Durch die immer schneller werdende Entwicklung im medizin-ethischen Bereich erweist es sich daher als dringlich, den Begriff der Patientenautonomie neu zu betrachten. Denn ähnlich wie der Personenbegriff zu einem deskriptiv-normativen Mischbegriff geworden ist, ist auch der Begriff der Patientenautonomie zu einer multidimensionalen Kategorie geworden. Philosophische und ethische Grundkategorien müssen sich jedoch in der Realität durch Umsetzbarkeit und Anwendungsmöglichkeit bewähren. Die hier vorliegende Arbeit versucht den Pluralismus ethischer Positionen, besonders für den Bereich der Medizin-Ethik, zu dokumentieren, um dann nach den Möglichkeiten und Grenzen der Patientenautonomie zu fragen.
Bd. 11, 1999, 416 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-4216-9

Ulrike Kostka
Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin
Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion
Die moderne Medizin überrascht immer wieder mit neuen Diagnose- und Therapiemöglichkeiten. Gegenstand ihres Handelns bleibt der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit. Das jeweilige Bild von dem Menschen ist ein entscheidender Faktor für die Beziehung zum Patienten und seine Behandlung. In der vorliegenden Untersuchung steht das Menschenbild dieser Medizin auf dem Prüfstand.
Untersucht wird, welches Verständnis des Menschen die naturwissenschaftlich-technische Medizin ihren Krankheits-, Gesundheitsbegriffen und ihrer Definition von Diagnose und Therapie zugrundelegt. Geprüft wird dies auch in der Psychosomatik, Homöopathie und Pflege. Grundlage der ethischen Reflexion sind die Medizinische Anthropologie des Arztes Viktor von Weizsäcker und das biblische Verständnis des Menschen in Krankheit und Gesundheit, das in der Studie erstmalig in dieser Form anhand der typischen Krankheitfälle in der Bibel dargelegt wird.
Vor dem Hintergrund der Realität des deutschen Gesundheitswesens ergeben sich daraus neue Ansätze und Impulse für die Theorie und Praxis der Medizin und den Dialog zwischen Theologie und Medizin.
Bd. 12, Herbst 2000, 488 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-8258-4603-2

Gerhard Marschütz
Familie humanökologisch
Theologisch-ethische Perspektiven
In der Sozialenzyklika *Centesimus annus* (1991) wird die Familie als "erste und grundlegende Struktur zugunsten der 'Humanökologie'" bezeichnet. Ausgehend von dieser Aussage versucht diese Studie den Zusammenhang von Familie und Humanökologie unter Einbeziehung hierfür relevanter Wissenschaftsdisziplinen zu analysieren und daraus sich ergebende zentrale Herausforderungen für eine theologische Ethik zu markieren.
Im Horizont einer humanökologischen Perspektive ist Familie als ökologisches System in ihren vielfältigen Wechselbeziehungen zur Umwelt zu begreifen. Herausgefordert ist demnach eine umfassende, interdisziplinär orientierte Wahrnehmung der Familienwirklichkeit. Derart eröffnen sich für eine theologische Ethik neue Kriterien für den Blick auf Familie, die vor allem eine mehr realtypische familiale Reflexionsfähigkeit bedingen.
Bd. 13, 2000, 432 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-8258-4270-3

Karl-Wilhelm Merks (Hrsg.)
Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung?
Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft (29. Internationaler Fachkongreß für Moraltheologie und Sozialethik, September 1999/Tilburg)
Ethik ist "in". Ethik-Kommissionen, Beratungsbüros und Gutachter erfreuen sich des öffentlichen Interesses. Zugleich ist ihr Einfluss häufig marginal. Können moralische Überlegungen die Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklungen noch beeinflussen?
In der modernen Ethik steht der Begriff der Verantwortung zentral. Mit ihm soll die personale sittliche Fähigkeit des Menschen wie die S achgerechtigkeit von moralischen Entscheidungen zum Ausdruck gebracht werden. Mit der medialen Vermittlung der Wirklichkeit, der Beschleunigung von Erfahrungsund Wissensprozessen sowie der Systemdominanz in unsern Lebensverhältnissen, werden wesentliche Voraussetzungen einer Verantwortungsethik in Frage gestellt. Transnationale und interkulturelle Erfahrungen tragen zusätzlich zur Relativierung der herkömmlichen Koordinaten ethisch verantworteter Entscheidungen bei. Welche Folgen hat das für die öffentliche Rolle der Ethik? Lässt sich weiterhin die Kategorie "Verantwortung" sinnvoll gebrauchen?
Die Beiträge des vorliegenden Bandes – eine Dokumentation des 29. Internationalen Fachkongresses für Moraltheologie und Sozialethik – beleuchten die verschiedenen Facetten dieses Problems. Neben den Grundlagenfragen kommen konkrete Beispiele für den Orts-und Funktionswandel der Ethik ausführlich zur Sprache.
Bd. 14, Herbst 2000, 248 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-4786-1

Christoph Götz
Medizinische Ethik und katholische Kirche
Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum
Der Umgang mit Gesundheit und Krankheit ist geprägt von der Spannung zwischen Handlungsmächtigkeit und Handlungsgrenzen der Medizin. In einer vom Wertewandel geprägten Situation komplexer gesellschaftlicher Umbrüche sind viele Konflikte in der Sorge um das Leben des Menschen nicht mehr allein mit den Kategorien medizinischen Denkens zu bewältigen. Die ärztlichen Handlungsmaximen lassen sich nur aus dem Zusammenwirken von medizinischer, ethischer und rechtlicher Kompetenz verantwortlich entwickeln. Auch das Lehramt der katholischen Kirche hat in jüngerer Zeit zu den verschiedenen Fragen medizinischer Forschung und Praxis immer wieder Stellung bezogen.
In dem vorliegenden Buch wird danach gefragt, was das päpstliche Lehramt zu Einzelfragen der medizinischen Ethik sagt und woher es seinen Kompetenzanspruch ableitet. Dabei wird ein weiter Bogen gespannt: von der Fortpflanzungsmedizin über Abtreibung, Gentechnik, Organtransplantation und Sterilisation, bis hin zu Suizid, Todesstrafe und Euthanasie.
Im umfangreichen Anhang sind die wesentlichen Aussagen zu den einzelnen Themenfeldern im Wortlaut dokumentiert und verhelfen so zu einem authentischen Zugang zu den kirchlichen Texten.
Bd. 15, Herbst 2000, 640 S., 79,80 DM, br., ISBN 3-8258-4830-2

LIT Verlag Münster – Hamburg – London
Bestellungen über:
Grevener Str. 179 48159 Münster
Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de – http://www.lit-verlag.de
Preise: unv. PE

LIT Verlag Münster – Hamburg – London
Bestellungen über:
Grevener Str. 179 48159 Münster
Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de – http://www.lit-verlag.de
Preise: unv. PE

Guido Perathoner
Gastfreundschaft im Tourismus
Eine Tugendethik aus der Sicht des Gastgebers
Bd. 16, Herbst 2000, 400 S., 59,80 DM, br., ISBN 3-8258-5044-7

Studien der Moraltheologie

Abteilung Beihefte
herausgegeben von
Prof. DDr. Antonio Autiero (Münster)
und Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt)

Annegret Reese
Gewalt gegen Frauen
Macht und Geschlecht als Instrumente einer feministisch-theologischen Analyse
Gewalt gegen Frauen ist weit verbreitet. Frauen sind tagtäglich aufgrund ihres Geschlechts Gewalt ausgesetzt. Frauen werden getreten, geschlagen, vergewaltigt, gewürgt, eingesperrt, dazu werden Frauen erniedrigt, lächerlich gemacht, für dumm, krank, häßlich oder frigide erklärt. Frauen werden auf ihren Körper reduziert, in Diskussionen unterbrochen, von taxierenden Blicken durchbohrt, von körperlichen Übergriffen bedroht. Sie sind dadurch in ihrer persönlichen Freiheit eingeschränkt.
Diese personalen, sexuellen und strukturellen Formen der Gewalt, so die These dieses Buches, sind kein Randphänomen, sondern eine versteckte Massenerscheinung, sie sind nicht Normverletzung, sondern Normverlängerung.
Mit einem aufmerksamen, sensibilisierten und kritisch geschärften Blick nimmt die Verfasserin dieses vielfach verschwiegene und verdrängte Phänomen wahr und fragt die christliche Theologie und Verkündigung "herrschender Rede" von Schuld und Verantwortung an. Die androzentrischen Verzerrungen herkömmlicher Rede werden in ihren Auswirkungen skizziert und es wird eine neue Rede von Schuld und Verantwortung auf der Basis bisheriger feministischer Theologinnen angemahnt und eingeübt.
Theologische Ethik bedarf derartiger Ansätze, wenn sie für das 21. Jahrhundert als eine inklusive theologische Wissenschaft die Erfahrungen und Erkenntnisse beider Geschlechter berücksichtigen und in ihrem Bedenken eines guten Lebens und Überlebens Geltung beanspruchen will.
Bd. 1, 1997, 136 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-3206-6

Christiane Junker
Zur immer tieferen Erschließung des Menschenmöglichen – Ethik und Soziobiologie im Dialog
Eine Ethik, der es um die humane Verwirklichung des Menschen geht, hat die Aufgabe, das Menschenmögliche mit Hilfe anthropologischen Wissens immer tiefer zu erschließen. Nur so kann sie der Vieldimensionalität der menschlichen Wirklichkeit gerecht werden und Möglichkeiten und Grenzen sittlichen Handelns erkennen. Die Soziobiologie, das heute überzeugendste evolutionstheoretische Paradigma zur biologischen Erklärung des Sozialverhaltens vergesellschafteter Lebewesen, gibt Auskunft über die biologische Dimension des Menschen und seines Handelns. Der von der Autorin angestrebte Dialog zwischen Ethik und Soziobiologie will zu einer realistischen Ethik beitragen, die danach fragt, wie Sittlichkeit im Rahmen des Menschenmöglichen verwirklicht werden kann.
Bd. 2, 1998, 144 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-8258-3846-3

Richard Bruch
Person und Menschenwürde
Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick
Angesichts der großen Wertschätzung, die in unserer Zeit der Würde des Menschen entgegengebracht wird, dürfte es von Interesse sein, in der christlichen Vergangenheit nachzuschauen, ob auch früher die Bedeutung dieses Themas erkannt wurde. Die ersten beiden Beiträge dieser gesammelten Aufsätze widmen sich dieser Aufgabe für die Väterzeit und die Scholastik, letztere repräsentiert durch Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin. Aus der Neuzeit wurde auf katholischer Seite das 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts herangezogen, in denen man sich in vordringlicher Weise mit dem Würdegedanken auseinandersetzte.
Die weiteren Beiträge befassen sich nicht unmittelbar mit diesem Thema, sondern greifen über auf verwandte Gebiete (die den Menschen adelnde Lenkung durch das sittliche Naturgesetz; die hilfsbereite Zuwendung zu anderen Menschen in der Form der Brüderlichkeit). Der letzte Beitrag geht ein auf die übernatürliche Erhöhung des Menschen, in der seine Würde ihre Vollendung erreicht.
Bd. 3, 1999, 120 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-8258-3863-3

Josef Römelt
Christliche Ethik im pluralistischen Kontext
Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie
Bd. 4, 2000, 120 S., 29,90 DM, br., ISBN 3-8258-4707-1

Christiane Ant
Transsexualität und menschliche Identität
Herausforderung sexualethischer Konzeptionen
Bd. 5, 2000, 144 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-4810-8

LIT Verlag Münster – Hamburg – London
Bestellungen über:
Grevener Str. 179 48159 Münster
Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de – http://www.lit-verlag.de
Preise: unv. PE

Studien der Moraltheologie - Abteilung Beihefte

herausgegeben von

Prof. DDr. Antonio Autiero (Münster) und Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt)

Die Reihe "Studien der Moraltheologie – Abteilung Beihefte" dient der Publikation und Information zu den aktuellen Fragen theologischer Ethik. Die Dringlichkeit der ethischen Diskussion wird angesichts der politischen und ökologischen Probleme technologischer Zivilisation zunehmend bewußt. Die theoretischen Grundlagen des modernen ethischen Diskurses werden heute vielfach reflektiert. Dazu möchten die Herausgeber durch Monographien und Dokumentationen beitragen, die historisch und systematisch die konkreten ethischen Konfliktfelder in der heutigen Kultur und Gesellschaft aus der Perspektive der Theologie beleuchten.

Eine Archäologie der Moral im Anschluß an die Arbeiten Michel Foucaults sucht die verschütteten Wurzeln unseres Selbstverständnisses und unserer Handlungsorientierungen aufzudecken. Aus einem solchen Unternehmen entwickeln sich unabweisbare Spannungen zu einer normativen Ethik. Doch gerade dieses spannungsreiche Verhältnis ist es, das für eine theologische Ethik von Relevanz ist. Sie ist wegen ihrer Bestimmung aus dem christlichen Glauben darauf verwiesen, allen Versuchen, das menschliche Leben aus sich selbst heraus abzuschließen, zu widerstehen. Nicht der gegenwärtige Mensch ist der alleinige Herr der Geschichte und nicht sein Bild vom Menschen das für alle Zeiten gültige. Kommt es aber dazu, daß ein bestimmtes Bild vom Menschen als Norm allen Menschseins gesetzt wird und daß dieses zum Ausgangspunkt und Ziel aller möglichen Rede vom Menschen wird, dann ist nicht allein um des Menschen willen, sondern auch um Gottes willen Widerstand zu leisten.

Die Vereinigung der deutschsprachigen Moraltheologen und der LIT Verlag veranstalteten Anfang 2000 einen Wettbewerb für moraltheologische Nachwuchsarbeiten. Der erste Preis wurde zweimal vergeben an C. Ant (WWU Münster) und M. Pfannkuchen (Universität zu Köln) – zugleich Band 5 und 6 der Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte.

Markus Pfannkuchen, geb. 1970, studierte Katholische Theologie, Geschichte, Erziehungswissenschaft und Philosophie in Köln, Bonn und Bangalore (Indien). Er arbeitet zur Zeit als Studienreferendar.

LIT

ISBN 3-8258-4811-6