GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants

Frietsch, Ute

2002

https://doi.org/10.25595/395

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Frietsch, Ute: *Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants*, in: Paragrana : internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Jg. 11 (2002) Nr: 2, 11-37. DOI: https://doi.org/10.25595/395.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public. By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

PARAGRANA: Als „Kern“ bezeichnet man seit alters auch die Mitte eines Gedanken, als „Körnchen“ auch die Beigabe, die eine Aussage scharf macht wie den Pfeffer, oder feierlich wie den Weihrauch, oder die sie witzig einschränkt, wie das Salz es tut. Das lateinische Wort für beides, granum, war für Paracelsus zugleich die Bezeichnung für ein Mineral- oder ein Erzkörnchen geblieben, das die Natur hergibt, damit der Mensch es zu seiner Heilung oder Läuterung verwende. Aber weil wiederholter Zusatz eines solchen Körnchens Gedanken und Aussagen verfälscht, wie zuviel Einnahme die Arznei zum Gift verdirbt, mußte para, das griechische Wort für „neben“, mit granum verschmolzen werden, um aufzuweisen, wie eine Substanz beschaffen ist, die nur richtig gebraucht werden kann. So überschrieb Paracelsus seine grundsätzlichste Rechtfertigungsschrift: „Das Buch Paragranum“.

PARAGRANA: Kleine Gedankenkörnchen, die neben gewohnten Saaten liegen, soll diese Zeitschrift auflesen und wieder ausstreuen. Denn Schreiber, Herausgeber und Leser wollen vorsorgen, daß die bisherigen Begriffe, Bilder und Perspektiven, in denen der Mensch nach seiner Geschichte und sich selbst, nach seinem Selbst als Kern aller Geschichte zu fragen pflegte, nicht zuviele Antworten vorprägen, die Wiederholungen sind. Wir möchten an begangenen Wegen vorbei eine Richtung finden, die nach rückwärts zu mehr Klarheit führt, wie sehr sich der Mensch verändert hat und wie nicht, und die nach vorwärts ahnen läßt, wie anders er sich innerlich und äußerlich orientieren muß, wenn er weiter eine Geschichte haben soll.

Paragrana

Internationale Zeitschrift
für
Historische Anthropologie

herausgegeben im
Interdisziplinären Zentrum für Historische Anthropologie
Freie Universität Berlin

Band 11 · 2002 · Heft 2

von
Gunter Gebauer, Dietmar Kamper †, Ingrid Kasten,
Dieter Lenzen, Gert Mattenklott, Alexander Schuller,
Jürgen Trabant, Konrad Wünsche,
Christoph Wulf (geschäftsführender Herausgeber)

Herausgeber:

Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Gunter Gebauer

Akademie Verlag

An unsere Autoren

Übertragung von Nutzungsrechten

Mit der Annahme ihres Manuskripts zur Veröffentlichung in dieser Zeitschrift räumen Sie dem Akademie Verlag für die Dauer von drei Jahren ab dem Zeitpunkt der Erstveröffentlichung räumlich und inhaltlich unbeschränkt das ausschließliche Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung Ihres Manuskripts ein. Darüber hinaus übertragen Sie dem Akademie Verlag folgende ausschließliche Nebenrechte: das Recht der Vorabver-öffentlichung, des Nachdrucks und der Übersetzung in andere Sprachen, das Recht der Nutzung durch andere Verviel-fältigungsformen (z.B. Disketten, CD-ROM, Datenbank usw.) und das Recht der elektronischen Verbreitung (z.B. via Internet, CompuServe usw. oder durch Document Delivery-Services). Der Akademie Verlag ist berechtigt, die ihm eingeräumten Rechte ganz oder teilweise auf Dritte zu übertragen. Darüber hinaus gelten die Bestimmungen des Urheberrechts der Bundesrepublik Deutschland.

Inhalt

Christoph Wulf, Gunter Gebauer
Vorwort 9

Ute Frietsch
Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants 11

Dietmar Kamper
Die Geschoßbahn der Frage: Was ist der Mensch? 38

Jean Ferrari
Von einer unauffindbaren Wissenschaft vom Menschen 51

Heike Baranzke
Die Idee der Menschheit in deiner Person 62

Ludger Schwarte
Äußerer Sinn – produktive Einbildungskraft 96

Jörg Zirfas
Der Fortschritt des Humanen 116

Wolfgang Schönpflug
Was der Mensch werden kann durch
Vergegenwärtigung des Vergangenen 140

Edgar Forster
Nicht wollen 153

Benjamin Jörissen
Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten 176

Birgit Althans
Die Zukunft der Frage nach dem Menschen 200

Bernd Ternes
Anthropologie als archäologisch-kybernetische Inventur 227

Hans Ulrich Reck
Kant und der Schmerz 250

Alexander Schuller
Formale Ethik oder Naturwüchsigkeit des Alltags 261

Christoph Wulf
In memoriam Dietmar Kamper 273

Dietmar Kamper
Über Raketen, Höllenfahrten und die meso-kosmonautische Wende in den Humanwissenschaften 276

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 295

Vorwort

Das vorliegende Paragrana-Heft geht auf den Vorschlag Dietmar Kampers zurück, sich im Rahmen des *Interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie* mit Kants relativ wenig rezipierter Anthropologie zu befassen. Die Anregung dazu stammte von einem unveröffentlichten Text Foucaults über Kants Anthropologie. Diesen Text hatte Ute Frietsch während der Arbeiten an ihrer Dissertation über Kant in Paris gefunden und im Rahmen ihrer eigenen Forschungen übersetzt. Nachdem einige von uns diesen Text gelesen hatten, kam es zunächst zu mehreren Arbeitstreffen über Kants Anthropologie in der Sicht Foucaults. Nach dem Tode Dietmar Kampers fand im April 2002 eine kleine Tagung zu Kants Anthropologie statt. Die dort zum Ausdruck kommenden Perspektiven waren vielfältig. Eine gewisse Rolle spielten dabei der von Jean Ferrari in Frankreich 1997 herausgegebene Band *Kant sur l'Anthropologie. L'Année 1798* und der 1999 erschiene Band *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von Rainer Brandt. Im Zentrum der Diskussion standen jedoch Fragen, die von Foucault angeregt waren. Dabei ergaben sich durchaus unterschiedliche Perspektiven und Interpretationen.

Dem Charakter des *Interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie* entsprechend haben an diesen Diskussionen neben Philosophen auch Kultur- und Sozialwissenschaftler(innen) teilgenommen. Einige der hier vorgelegten Beiträge bleiben eher auf das Werk Kants bezogen, andere hingegen greifen Aspekte seiner Anthropologie auf und wenden sie auf andere Diskurse an. Dabei reicht das Spektrum von der empirischen Anthropologie bis zur „negativen Anthropologie", die auf dem *homo absconditus* insistiert und die prinzipielle Unmöglichkeit eines Begriffes vom Menschen betont.

Von den meisten Autorinnen und Autoren wird dieser Band als eine erste Annäherung an das Thema begriffen, der weitere Arbeiten folgen müssen, um sich des Gehalts der Anthropologie Kants zu vergewissern und mit ihr und gegen sie Fragen gegenwärtiger Anthropologie zu erörtern.

Den Erörterungen zur Anthropologie folgt ein Nachruf auf Dietmar Kamper als Mitherausgeber von *Paragrana* und Mitbegründer des *Interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie.* Daran schließt an der Abdruck eines Interviews mit Dietmar Kamper.

Christoph Wulf und Gunter Gebauer

Paragrana 11 (2002) 2 Akademie Verlag

Ute Frietsch

Michel Foucaults Einführung in Anthropologie Kants

1961 übersetzte Michel Foucault Immanuel Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ins Französische und schrieb eine Einführung. Diese Einführung, Foucaults "thèse complémentaire" zu seiner Doktoratsschrift *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, wurde in der Erstauflage der Kant-Übersetzung 1964 und auch in den folgenden Auflagen nicht mitveröffentlicht. Das 128 Seiten lange Typoskript *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, das bis heute nicht zur Veröffentlichung freigegeben ist, befindet sich im *Centre Foucault, Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC), Paris.[1]

Als auch in Frankreich unveröffentlichter Archiv-Text ist Foucaults *Introduction à l'Anthropologie de Kant* bislang nur gelegentlich rezipiert worden. So gibt Didier Eribon in seiner Foucault-Biographie (1991, S. 163 ff.) eine Einschätzung des Zusammenhangs der *Introduction* und der *Ordnung der Dinge*. Wilhelm Schmid (1991, S. 129 ff.) zitiert und problematisiert die Schlusspassage der Studie. In Frankreich erschien 1997 ein von Jean Ferrari herausgegebener Band mit Beiträgen zu Kants Anthropologie, die sich, was die Aktualität Kants angeht, unter anderem mit Foucaults *Introduction* befassen. Ebenfalls in Frankreich kam 1998 eine philosophische Arbeit von Béatrice Han heraus, die in ihrem ersten Kapitel auf Aussagen Foucaults zum Verhältnis von Anthropologie und Kritik in der *Introduction* rekurriert. Reinhard Brandt schließlich führt in seinem Kritischen Kommentar zur Anthropologie Kants (1999) Foucaults Text an, ohne allerdings auszuweisen, wie viel er Foucault in seinen eigenen Fragestellungen, etwa nach dem Wissenschaftscharakter der Anthropologie, verdankt. Ich werde Foucaults Studie im Folgenden

---

1 Foucaults Übersetzung der Kantschen Anthropologie erschien mit einem ursprünglich aus der *Introduction* stammenden kurzen *Historischen Abriss*. Siehe: Emmanuel Kant. Anthropologie du point de vue pragmatique (1994, S. 7-10); Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Band 1, S. 391-397.

in ihrem gedanklichen Zusammenhang skizzieren und ausschnittsweise in eigener Übersetzung zitieren, um ihre Diskussion in Deutschland auf eine neue Grundlage zu bringen. Die Auseinandersetzung lohnt, da dieser Text den Blick dafür öffnet, in welcher grundsätzlicher Weise Foucault seine kritische Analyse des Projekts des Menschen und der Anthropologie einerseits sowie der Aufklärung und der Philosophie Kants andererseits aufgenommen hat.

Foucaults Studie konzentriert sich auf folgende Fragen:

1. Was ist der Status der Anthropologie im Denken Kants? Ist eine transzendentale Reflexion der Anthropologie möglich?
2. In welchem Verhältnis steht die *Anthropologie* Kants zum kosmologischen Denken des präkritischen Werkes und zum Denken des *Opus postumum*?
3. Welchen Umbruch im Wissen um menschliche Körperlichkeit und Endlichkeit bezeichnet "Anthropologie", wenn man sie etwa mit dem dualistischen Denken Descartes' ins Verhältnis setzt?

Vermittelt über diese Fragestellungen gelangt Foucault zu einer Abgrenzung der Kantschen Anthropologie von den sich zum Teil auf sie berufenden, zeitgenössischen philosophischen Anthropologien. Foucault beschreibt Kants Denkbewegung als eine, die, auf dem Weg in eine Transzendentalphilosophie, "Anthropologie" nur als Passage kennt. Dem ihm zeitgenössischen Denken, das Foucault zufolge gegen den Geist Kants physio-pragmatisch argumentiert, wird nahegelegt, eine der Philosophie Kants analoge Bewegung zu wagen. Die Anthropologie Kants wird in ihrer Zeitlichkeit, Artifizialität und sprachlichen Verfasstheit ausgezeichnet, in ihrem ephemeren Gestus, der sie Foucault zufolge von späteren Anthropologien auf vorbildliche Weise unterscheidet.

Die Welt des Menschen

Foucaults Verortung der Kantschen Anthropologie beginnt mit einer Untersuchung der Verschiebungen im Hinblick auf die präkritischen Schriften. 40 Jahre lang und zum Teil parallel zu seinen Anthropologie-

Vorlesungen hielt Kant Vorlesungen zu Physischer Geographie.[2] Foucault untersucht das Verhältnis von Natur und Mensch wie es in Kants frühem Text *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775), der mit der Geographie-Vorlesung erstmals die Anthropologie-Vorlesung ankündigt, gefasst wird und vergleicht dieses Verhältnis mit dem, das sich aus dem Textkorpus der 1798 schließlich gedruckten *Anthropologie* erkennen lässt. In der Endfassung der *Anthropologie*, so das Ergebnis, ist, da "Weltkenntnis" nun als "Menschenkenntnis" gehandhabt wird, von einer *kosmologischen Perspektive*, wie sie sich in den präkritischen Schriften findet, übergegangen zu einer *kosmopolitischen Idee*. Foucault schreibt:

> "Physische Geographie und Anthropologie nehmen nicht länger eine neben der anderen Platz wie die zwei symmetrischen Hälften einer Weltkenntnis, die sich als Gegensatz des Menschen und der Natur artikuliert; die Aufgabe, sich zu einer Weltkenntniss* zu wenden, ist vollständig einer Anthropologie anvertraut, welche die Natur nur noch unter der bereits bewohnbaren Form der Erde* kennt. Und folglich wird sich die Idee einer kosmologischen Perspektive, welche von vornherein und von weit her Geographie und Anthropologie bestimmen und dem Wissen um die Natur und der Menschenkenntnis als einheitlicher Bezug dienen würde, auflösen müssen, um einer kosmopolitischen Idee Platz zu machen, die programmatischen Wert hat und in der die Welt eher als zu bebauender Stadtkern denn als bereits gegebener Kosmos erscheint."[3]

Dies ist der Rahmen, als der und innerhalb dessen sich Anthropologie etablieren kann. Indem sich Weltkenntnis in Menschenkenntnis wendet und in ihr aufgeht, ist von einer kosmologischen Perspektive übergegangen zu einer kosmopolitischen Programmatik.[4] Dieser Programmatik ist "Welt" nicht länger ein Gegebenes, sondern ein zu Bebauendes, eine "cité". Da Weltkenntnis im Horizont der Anthropologie mit Menschenkenntnis gleichgesetzt wird, ist "Welt", die zuvor – auf wissenschafts-

---

2 Kant nimmt seinen Geographie-Unterricht 1756 auf. Vom Wintersemester 1772/1773 an stellt er ihm eine sich immer stärker vereigenständigende Anthropologie-Vorlesung zur Seite.

3 Michel Foucault. Introduction à l'Anthropologie de Kant (IK, S. 16-17). Die Seitenangaben beziehen sich hier und im Folgenden auf den französischen Text. Übersetzung: Ute Frietsch. Unterstreichungen aus dem Typoskript werden durch Kursivschrift wiedergegeben. Mit Asteriskus markierte Wörter sind im Original deutsch. Foucaults Fußnoten zitiere ich der Übersichtlichkeit halber nicht.

4 Zur Geschichte der Ablösung der Anthropologie-Vorlesung von der Vorlesung zu Physischer Geographie vgl. den Beitrag von Michèle Cohen-Halimi in: Ferrari (1997, S. 115-128).

historisch zu bestimmende Weise – "Kosmos" war, nun gleichbedeutend mit Gesellschaft.

Kants Normalität

In Foucaults *Einführung* werden bereits die Begriffe "genetische Perspektive" - eine Vorform von "Genealogie", "Archäologie" - ein Begriff Kants, und "strukturelle Methode" profiliert, - darüber hinaus aber auch "retour" und "répétition", Wiederkehr und Wiederholung. Die Unterscheidung einer kosmologischen Perspektive im Frühwerk Kants und einer kosmopolitischen Perspektive im späteren ergibt sich aus einer "genetischen" oder chronologischen Untersuchung. Foucault nimmt dabei nicht allein textexegetisch Bezug auf das gesamte Werk Kants, sondern er untersucht es mit einem Seitenblick auf Texte anderer Autoren, die ihm, in einer anders gearteten Auffassung des Menschen und der Natur, in der Zeit vorausgingen oder zeitgenössisch sind. Die "strukturelle Methode" hingegen trägt der Zeitgenossenschaft von Kritik und Anthropologie in Hinblick auf die *Architektonik* Rechnung, wie sie sich in der *Kritik der reinen Vernunft* expliziert. Es handelt sich um ein "archäologisches" Verfahren. Die *Anthropologie* tritt so im Prozessualen ihrer Konstitution vor Augen. Wie aber gelingt es, sie von den ihr folgenden Anthropologien abzugrenzen? Diese Abgrenzung gilt es zu problematisieren und zu exponieren: Sie findet innerhalb der Kantschen Anthropologie einen nur unsicheren Halt.

Um auf den Status der Anthropologie im Kantschen Gesamtsystem reflektieren zu können, zieht Foucault die transzendentalen Überlegungen heran, die sich im Briefwechsel zwischen Kant und Jakob Sigismund Beck finden. Diese Überlegungen sind zum Teil in Paragraphen und Fußnoten der *Anthropologie* eingegangen, welche die Einheit des Ich thematisieren.[5] Provoziert durch den Mathematiker Beck, der Kant mit dem Denken Johann Gottlieb Fichtes konfrontiert, problematisiert sich die Anthropologie in einem wesentlichen Punkt selbst: Wie kann das Ich sich selbst zum Gegenstand haben? Diese Frage ist für die Anthropologiekritik Foucaults grundlegend. Ich zitiere daher ausführlich. Foucault notiert:

> "Im unveröffentlicht gebliebenen Text entwickelt Kant detaillierter das Problem der Kenntnis seiner selbst. Der innere Sinn, definiert als empirisches Bewusstsein, kann das Ich (moi) nicht anders, denn in seinem Status als Objekt erfassen, - beobachtetes Ich (moi), dessen Sinn also darin besteht, *Inbegriff** der Objekte der inneren Wahrnehmung zu sein. Die Apperzeption ihrerseits ist, in einem Verständnis, das der Kritik viel näher ist, bestimmt durch das intellektuelle Bewusstsein seiner selbst; sie bezieht sich also auf kein gegebenes Objekt; auf keinen Inhalt der Anschauung; sie betrifft nur einen Akt des bestimmenden Subjekts und in diesem Maß zählt sie nicht zur Psychologie, nicht zur Anthropologie, sondern zur Logik. (...) Es gibt da, Kant erkannte es, eine 'große Schwierigkeit': aber man muss bedenken, dass es sich nicht um ein 'doppeltes Ich'*, sondern um ein 'doppeltes Bewußtsein dieses Ich'* handelt. So bewahrt das Ich (le je) seine Einheit, aber wenn es zu Bewusstsein kommt, hier als Inhalt der Wahrnehmung, dort als Urteilsform, so ist das in dem Maß, als es sich selbst affizieren kann, indem es, in einem einzigen und selben Akt 'das bestimmende Subjekt'* und 'das sich selbst bestimmende Subjekt'* ist. Eine Sinnlichkeit, die sich nicht auf den Verstand reduzieren lässt, riskiert also nicht, das Subjekt zu dissoziieren, und es ist nicht nötig, um dieser Gefahr auszuweichen, das ganze Feld der Erfahrung unter die alleinige Souveränität des Verstandes zu stellen (...), um die Teilung des Kantschen Subjekts zu verhindern. (...) so marginal sie auch gewesen ist, diese Debatte versprach, den Raum zu definieren, in dem eine Anthropologie im Allgemeinen möglich war: Gebiet, in dem das Beobachten seiner selbst weder auf ein Subjekt in sich noch auf das reine Ich (Je pur) der Synthese Zugriff hat, aber auf ein Ich (un moi), welches Objekt ist und präsent nur in seiner phänomenalen Wahrheit. Aber dieses Objekt-Ich (moi-objet), dem Sinn in der Form der Zeit geboten, ist dennoch dem bestimmenden Subjekt nicht fremd, da es schließlich nichts anderes ist als das Subjekt, so, wie es von sich selbst affiziert ist. Und weit entfernt, dass der Bereich der Anthropologie jener des Mechanismus der Natur und der äußerlichen Determinationen wäre (sie wäre sonst eine 'Physiologie'), ist er ganz und gar von der tauben, oftmals entknoteten und auf Abwege geratenen Präsenz einer Freiheit bewohnt, die sich auf dem Feld der originären Passivität übt. Kurz, man sieht sich einen der Anthropologie eigenen Bereich abzeichnen, einen, in dem sich die konkrete Einheit der Synthesen und der Passivität, des Affizierten und des Konstituierenden, als Phänomen in der Form der Zeit gibt. Aber eine solche Situierung der Anthropologie ist nur vom Gesichtspunkt einer transzendentalen Reflexion aus möglich. Es war daher normal, dass Kant darauf verzichtete, einen Text zu veröffentlichen, der so fremd, wenn nicht dem Problem der Anthropologie, so doch dem Reflexionsniveau ist, das diese ausmacht." (IK, S. 22-24)

[5] Die von Foucault als „unveröffentlichter Text" thematisierten Randbemerkungen Kants sind in den Anthropologie-Ausgaben dokumentiert, die sich auf die so genannte Rostocker Anthropologiehandschrift beziehen, wie etwa in der Weischedel-Ausgabe. In der Akademie-Ausgabe sind sie nicht wiedergegeben.

Der sich bei Kant abzeichnende Bereich einer Anthropologie ist offenbar nicht der Bereich, an den sich Anthropologie weiterhin gehalten hat. Tatsächlich gibt es im 18. Jahrhundert bereits physio-pragmatische Anthropologien, etwa die Craniometrie und die Phrenologie, die über Naturursachen vernünfteln. Im 20. Jahrhundert greifen Natur- und Humanwissenschaften in jene „Naturursachen" am Menschen pragmatisch und konstitutionell verändernd ein. Eben diese Entwicklungen machen die Auseinandersetzung notwendig, bei der sich Foucault auf Kant zu stützen versucht: Eine strikte Unterscheidung zwischen einer physiologischen und einer pragmatischen Anthropologie ist vom Gesichtspunkt einer transzendentalen Reflexion aus möglich gewesen[6] - historisch hat sie sich offenbar jedoch nicht halten lassen.

Die Auseinandersetzung Foucaults mit Anthropologie trifft allerdings auf ein Problem, dessen erster Ausdruck die Kantsche Anthropologie selbst ist. Es ist, wie Foucault schreibt, "normal", dass sich Kant *innerhalb* der *Anthropologie* auf einem Reflexionsniveau hält, das nicht "transzendental" ist. Im Licht des Vorwurfs, den Foucault gegen die Anthropologie nach Kant erhebt: dass sie die Kritik "liquidiert" hat (IK, S. 7), wird dieses Normal-Sein Kants selbst problematisch. Kants "Normal-Sein" gliedert bereits die transzendentale Reflexion und Kritik aus dem, was Anthropologie sein soll, aus. Die *Anthropologie* bringt ihren eigenen Ort in der Ordnung des Wissens nicht reflektiert zur Darstellung. Sie befindet sich nicht auf der Höhe des Problems, das sie als Umbruch im wissenschaftlichen Selbstverständnis des Menschen verkörpert. Indem sie sich als empirische Sammlung gibt und die Reflexion auf den Status ihrer Befunde in die Fußnoten oder ganz aus dem gedruckten Text verbannt, zeigt sie bereits die historische Möglichkeit einer ohne Rekurs auf eine Kritik (eine Epistemologie oder Erkenntnistheorie) empirisch agierenden, Physiologisches und Pragmatisches vermengenden Anthropologie. Dass diese Problematik der Ebenen gerade anlässlich einer Problematisierung der Einheit des Ichs auftaucht, verweist auf die Bedeutung des Selbstverhältnisses für die Anthropologie. Selbstverhältnisse sprengen ihren Rahmen. Sie geraten in einen Konflikt mit dem empirischen Unternehmen der Menschenkenntnis, das sie nicht begründen können.

Foucault gesteht Kant zu, dass es sich bei seinem "Ich" nicht um ein "doppeltes Ich" handelt, sondern um ein "Ich", von dem man ein "doppeltes Bewußtsein" haben kann. Doch ist damit das Problem für ihn - und

6 Vgl. Kants „Vorrede" zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (BA III-VI).

auch für Kant - noch nicht gelöst. Das Problem der Einheit des Ich lässt sich in der Lektüre Foucaults auf folgende Weise auffassen: Sie hängt davon ab, ob es dem Subjekt gelingt, das körperlich affizierte Selbst, ob es also *sich* selbst in seiner Fähigkeit, Inbegriff innerer Wahrnehmung zu sein, als *bestimmendes* Subjekt gelten lässt. Paradoxerweise wirkt sich gerade das Bedürfnis, das körperlich *bestimmte* Ich einzuholen und gegen seine Vorgaben *selbstbestimmt* zu sein, dahin aus, dass das Ich resp. der Mensch sich zum Beobachtungsfeld macht. Der Umgang des "Je" mit dem "moi", das Selbstverhältnis, ist Modell des Umgangs des Ich mit dem Anderen und vice versa. Mit dem "moi-objet" werden *der Mensch* und *die Menschheit* erfasst. Das Autoren-Subjekt der Anthropologie, Kant, nimmt den Menschen nicht als souveränes Gegenüber, sondern als empirischen Gegenstand. Insofern es sich selbst und insofern ihm der Mensch Objekt ist, wird ihm jeder Mensch zu einem Lieferanten dessen, was symptomatisch aus ihm/ihr spricht. Foucault, dessen Analyse der Kantschen Anthropologie systematisch und nicht text-chronologisch verfährt, kommt in raschen Schritten und ausführlich auf die Behandlung des "Geschlechts" durch Kant zu sprechen (IK, S. 25-30).

Die transzendentale Relevanz von "Geschlecht" und "Klasse"

Foucault greift die Thematisierung der "Geschlechtscharaktere" literal, wie sie ihm von Kant geboten wird, auf. Dies jedoch, um den "Charakter" zu beschreiben, den sich die pragmatische Anthropologie anhand dieser Darstellung *selbst* - in Abgrenzung von einer *Kritik der Praktischen Vernunft* und einer *Metaphysik der Sitten* - gibt. Es handelt sich bei der Darstellung des Kantschen Geschlechtskomplexes durch Foucault also nicht um eine inhaltliche Wiedergabe dessen, was die pragmatische Anthropologie erzählt, sondern um die Darlegung eines Zusammenhangs, der für *ihre* Struktur, für *ihren* Status im Gesamtsystem und für *ihr* Subjekt bezeichnend ist. Über ihre Beschreibung der Geschlechtscharaktere, resp. der Frau, gibt sich die Anthropologie Kants, Foucault zufolge, ihren eigenen pragmatischen Charakter.

Vom 16. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein, so Foucault, habe das juridische Denken das Paar und die familiäre Gruppe nicht gekannt, sondern nur das Individuum in seinem Verhältnis zum Staat und das Individuum in seinem Verhältnis zum Ding (IK, p. 25). Die feudale Gesellschaft kannte demnach juristisch keine Geschlechterzweiheit. Der Theologe und Pädagoge Christian Gottfried

Schütz hatte Kant nun in einem Brief an einen Dritten (dennoch oder bereits) dafür kritisiert, dass er in der *Metaphysik der Sitten* die Beziehung des Mannes (oder Menschen) zu den Frauen und zu den Dienstboten in der Form des Sachenrechts darstellt. Kant hatte darauf geantwortet, Schütz verwechsele den moralischen und den juristischen Gesichtspunkt, die menschliche Person und das Rechtssubjekt.[7]

> "Die juridische Beziehung, die verdinglicht, ändert der Sache nach die Essenz der Person nicht, etabliert jedoch von Person zu Person Beziehungen, welche die von der Person zur Sache sind." (IK, S. 27)

So gibt Foucault den Kantschen Standpunkt wieder. Frauen und Dienstboten sind zwar moralisch betrachtet für Kant keine "Dinge", können seiner Ansicht nach juristisch jedoch als "Dinge" behandelt werden. Foucault kommentiert:

> "Aber der Vorwurf von Schütz ging ans Herz selbst des anthropologischen Anliegens, das ein gewisser Konvergenz- und Divergenzpunkt des Rechtes und der Moral ist. Die Anthropologie ist *pragmatisch* in dem Sinn, das sie den Menschen (l'homme) weder als zugehörig zur moralischen Stadt der Geister ins Auge fasst (sie hieße sonst *praktisch*) noch als zugehörig zur zivilen Gesellschaft der Rechtssubjekte (sie wäre sonst *juridisch*); sie betrachtet ihn als 'Weltbürger', das heißt als zugehörig zum Bereich des konkreten Allgemeinen, in welchem das Rechtssubjekt, bestimmt durch die juridischen Regeln und ihnen unterworfen, zugleich eine menschliche Person ist, die in ihrer Freiheit das universale moralische Gesetz trägt. 'Weltbürger' zu sein, heißt, der Region zuzugehören, die ebenso konkret ist wie ein Ensemble präziser juridischer Regeln, ebenso universal aber wie das moralische Gesetz. Zu sagen, dass eine Anthropologie pragmatisch ist und zu sagen, dass sie den Menschen (l'homme) als Weltbürger ins Auge fasst, heißt also, dasselbe sagen. Unter diesen Bedingungen wird es zur Anthropologie gehören, zu zeigen, wie eine juridische Beziehung, die von der Ordnung des Besitzes ist, das heißt ein *jus rerum*, den moralischen Kern der Person, genommen als Freiheitssubjekt, bewahren kann. Ihn bewahren, nicht ohne ihn zugleich zu kompromittieren." (IK, S. 27-28)

Hier stoßen wir zum ersten Mal auf jene Antinomie, die in späteren Schriften Foucaults auf geschlechtsindifferente Weise problematisiert werden wird: Die Antinomie zwischen Juridischem und Praktischem (Moralischem), die *den Menschen* zu einer "empirisch-transzendentalen Dublette" macht. Im Herzen der Anthropologie, die Moral und Recht zu

7 Vgl. den von Foucault thematisierten Brief Kants an Christian Gottfried Schütz vom 10. Juli 1797.

vereinen vorgibt, stößt man auf eine unvermittelte Divergenz von Recht und Moral, auf legitimierte Herrschaftsformen: die Herrschaft des Mannes über die Frau und die der 'Herrschaften' über die Bediensteten. Man stößt auf

> "(...) diese konkreten Inseln der bürgerlichen Gesellschaft, über die weder das Recht der Leute noch das Recht der Dinge Rechenschaft ablegen können: Spontane Synthesen, die weder eine Vertragstheorie noch eine Analyse der Appropriation erschöpfend behandeln, Ausfransungen des Rechts, wo die Herrschaft (domination) weder Souveränität ist, noch Besitz". (IK, S. 26)

Die Tatsache, dass Frauen und Dienstboten in Deutschland um 1800 keine bürgerlichen Freiheiten und Rechte erlangten, war Foucault zufolge anthropologisch begründungsbedürftig. Während *der Mensch* emphatisch als Rechtssubjekt konstituiert wird, gibt es *Menschen*, die nicht als Rechtssubjekte gelten. - Diese Problematisierung des Zusammenhangs von Juristischem und Moralischem wird man in der *Anthropologie* Kants allerdings vergeblich suchen. Foucault ermöglicht an dieser Stelle ein Ineins-Verstehen der Klassen- und Geschlechterproblematik, indem er Kants Aussagen zum "Charakter des Geschlechts" in der *Anthropologie* mit seinen die *Metaphysik der Sitten* betreffenden Aussagen zu Frauen und Dienstboten im Brief an Schütz zusammenliest. Das Zusammenlesen hat zwei Effekte: Zum einen solidarisiert sich Foucault sozusagen mit der "Frau" des Kantschen Textes, indem er Kants Bemerkungen zu Frauen und zu Dienstboten in eins als juristische Problematik begreift. Foucault setzt Kants Bereitschaft voraus, Frauen zumindest "moralisch" als Freiheitssubjekte anzuerkennen - eine Annahme, die sich aus Kants Gesamtwerk weder mit Eindeutigkeit bestätigen noch bestreiten lässt. Wo Kant von der Freiheit des Subjekts oder des Menschen spricht, denkt Foucault sich Freiheit als Freiheit sowohl des Mannes als der Frauen. Diese Freiheit wird seiner Lektüre gemäß erst relativiert, wo sie eigens (explizit) problematisiert ist. Kants gesprächige Ausführungen in der *Anthropologie* zu Naturzustand, Haushalt, Ehe und Galanterie verknappt Foucault darauf, dass "die Frau" ihre Freiheit anerkannt sehen will, "der Mann" sie aber im so genannten "Naturzustand" angeblich als "Haustier" nimmt und sie im bürgerlichen Zustand in der nur förmlichen Anerkennung ihres Anspruchs galant überlistet. Für "femme" gebraucht Foucault auch das Pronomen "on" (man), womit er den auf dem Niveau der Kant-

schen Anthropologie unerfüllten Anspruch von Frauen implizit als Aussage verallgemeinert und bestätigt.[8]

Foucault spricht der Geschlechter- und der Klassenproblematik an dieser Stelle eine transzendentale Relevanz für die Anthropologie zu, die ihnen von Kant selbst nicht zuerkannt wird. Nachdem er Kants Schilderung der Entwicklung der Geschlechterbeziehungen vom "Naturzustand" über den "Harem" in die "Galenterie" und "bürgerliche Gesellschaft" zitiert hat, kommentiert Foucault ihren anthropologischen Status:

> „So spinnt sich ein ganzes Netz, wo weder das Recht noch die Moral jemals im Reinzustand gegeben sind; aber wo ihr Überkreuzsein dem menschlichen Handeln seinen Spielraum, seine konkrete Zone bietet. Es ist nicht das Niveau der fundierenden Freiheit; es ist nicht das Niveau der Rechtsregel. Es ist das Erscheinen einer gewissen pragmatischen Freiheit, wo es um Prätentionen und um Schlichen geht, um zweideutige Absichten und Verstellungskünste, um uneingestandene Bestrebungen nach Herrschaft, um Kompromisse zwischen den Beharrlichkeiten.

Auf all das spielte Kant zweifellos an, als er im Vorwort zur Anthropologie dieser zum Gegenstand gab zu bestimmen, was der Mensch (l'homme) macht, - oder als 'freihandelndes Wesen'* aus sich machen kann und soll: Handel der Freiheit mit sich selbst, sich in der Bewegung begrenzend, durch die sie sich bestätigt; Manipulation, bei der die Blößen des Umgangs sich niemals in der Schlichtheit einer reinen und einfachen Anerkennung erschöpfen. Den Menschen als 'freihandelndes Wesen'* behandelnd, löst die Anthropologie eine ganze Zone des 'Freihandels' ein, wo der Mann (l'homme) seine Freiheiten wie umstandslos zirkulieren lässt, sich so an die anderen durch einen tauben und ununterbrochenen Handel bindend, der ihm eine Residenz auf der ganzen Oberfläche der Erde erwirtschaftet. Weltbürger." (IK, S. 28-30)

Über die Charakterisierung der Geschlechterbeziehungen charakterisiert die Anthropologie ihr Subjekt: Es ist weder Rechtssubjekt noch Subjekt einer praktisch-moralischen Freiheit. Die Anthropologie hat ihren Spielraum am Überkreuzsein von Recht und Moral zwischen den Geschlechtern und zwischen den Klassen. Sie profitiert von der Divergenz, die

[8] Dieses Stilmittel setzt Foucault auch in *Wahnsinn und Gesellschaft* ein, wenn er den Ort der Irren in einem "on" stabilisiert. Vgl. auch Gilles Deleuzes Aussagen zum "on" in: (1992, S. 17). Die rhetorischen Vorteile des französischen "on" - eine Allgemeinheit zu bezeichnen, die zugleich subindividuell erscheint - kehren sich im deutschen "man" leider in ihr Gegenteil: In die Inanspruchnahme einer Über-Ich-Position, die sich bei etwas genauerem Hinsehen als partikular erweist.

zwischen der Generalisierung der "Moral" und der tatsächlichen Partikularisierung des Rechts besteht, indem sie eine *pragmatische* Handhabe dieser Divergenz betreibt. Die Klassen- und Geschlechterproblematik ist in der *Anthropologie* auf eine spezifische, verhaltene Weise gelöst, die *den* Menschen als Weltbürger generiert. Wie "die Frau" auf selbst in der Interpretation Foucaults noch uneinsichtige Weise im "Weltbürger" aufgehoben ist, so der Haushalt im Freihandel. Die Freiheit führt einen Handel mit sich selbst, indem der Mann oder Mensch sich als Weltbürger an so genannte "andere" bindet. Im "Weltbürger" sind nationale, ethnische, soziale und kulturelle Konflikte angelegt, wobei ihre Artikulation zugleich noch zurückgehalten ist.

Zeitlichkeit, Sprachlichkeit und Künstlichkeit

Foucault zufolge besteht der Grundzug der Kantschen Anthropologie in ihrer sprachlichen Verfasstheit und Artifizialität. Die *Anthropologie* hat es mit einem "déjà-là" zu tun, nicht mit einem Gegebenen. Wie ist dieser Unterschied zu verstehen: Was ist bereits da und niemals ganz gegeben? Foucault fasst den Unterschied als einen des Determinismus der *Kritik* und der Artifizialität der *Anthropologie*, er fasst ihn aber auch als Abstand der Anthropologie in Hinblick auf Psychologie[9]. Die empirische Form, als deren Nachhall sich die Anthropologie Kants manifestiert, ist das "Je parlé", das Ich, das sich selbst als Ich aussagt. Das Subjekt ist bereits da und niemals ganz gegeben, wenn es spricht. Ich zitiere ausführlich:

> "Die Texte der Zeit von 70-80 binden die Bezeichnung des Ich (Je) an die Möglichkeit, Objekt für sich selbst zu sein. Aber es ist nicht klar entschieden, ob das Ich selbst an der Wurzel dieser Möglichkeit ist oder in der Objektivierung, die sie verspricht. Die Kritik wird die Entscheidung fällen: Das Ich kann niemals Objekt sein, sondern nur Form der Synthese. Nun aber im Text von 1798 wird das Ich nicht in seiner fundamentalen synthetischen Funktion betrachtet, ohne deswegen jedoch einen einfachen Objektstatus anzunehmen. Es erscheint und fixiert sich auf brüske Weise in einer Figur, die von da an im Feld der Erfahrung unveränderlich bleiben wird. Dieser Nachhall des gesagten Ich (Je parlé) markiert den Übergang vom *Fühlen** zum *Denken**, - ohne dass es der wirkliche Agent oder

[9] Foucaults Abgrenzung der Kantschen Anthropologie von Psychologie (als einer Foucault zufolge "physiologischen Anthropologie") kann hier leider nicht in Gänze wiedergegeben werden. Die für diese Thematik zentralen Stellen finden sich auf: IK, S. 30-55.

> die einfache Bewusstwerdung dieses Übergangs wäre, ist es die empirische und manifeste Form, in welcher die synthetische Aktivität des Ich als bereits synthetisierte Figur erscheint, als unauflöslich sowohl erste wie zweite Struktur: Sie ist dem Menschen nicht von Spielbeginn an in einer Art Apriori der Existenz gegeben; aber wenn sie erscheint und sich in die Mannigfaltigkeit einer sinnlichen Chronik einrückt, bietet sie sich an als bereits da (déjà là), als irreduzibler Grund eines Denkens, das nur diese einmal konstituierte Figur der Erfahrung ausführen kann: In diesem Ich wird das Subjekt die Anerkennung seiner Vergangenheit und die Synthese seiner Identität leisten. In anderen Worten, das, was vom Gesichtspunkt der Kritik *Apriori der Erkenntnis* ist, transponiert sich in der anthropologischen Reflexion nicht unmittelbar in ein *Apriori der Existenz*, erscheint aber in der Dicke eines Werdens, wobei sein jähes Erscheinen in der Retrospektion unfehlbar den Sinn des bereits Daseienden (déjà-là) annimmt.

Die Struktur ist umgekehrt bei der originären Zerstreuung des Gegebenen (donné). Der anthropologischen Perspektive zufolge bietet sich das Gegebene nämlich niemals als reglose Mannigfaltigkeit dar, die auf absolute Weise eine originäre Passivität anzeigen und die synthetische Aktivität des Bewusstseins in ihren unterschiedlichen Gestalten herbeirufen würde. Die Zerstreuung des Gegebenen ist in der *Anthropologie* immer schon reduziert und verborgenerweise durch eine ganze Vielzahl von Synthesen beherrscht, die außerhalb der sichtbaren Arbeit des Bewusstseins ausgeführt werden (...). Was für die Erkenntnis das reine Gegebene ist, bietet sich in der konkreten Existenz nicht als solches dar. Für eine Anthropologie ist die absolut originäre Passivität niemals da. (...) Das *Apriori* der Erkenntnisordnung wird in der Ordnung der konkreten Existenz ein *Originäres*, das chronologisch nicht Erstes ist, aber das sich, von seinem Auftauchen in der Folge der Figuren der Synthese an, als bereits da (déjà là) kundtut; im Gegenzug erhellt sich das, was in der Erkenntnisordnung das reine Gegebene ist, in der Reflexion auf die konkrete Existenz mit gedämpften Lichtern, die ihm die Tiefgründigkeit des bereits Gemachten (déjà opéré) geben." (IK, S. 56-59)

Bereits da ist das Fühlen, wenn die Denkenden zu sprechen beginnen. Niemals ganz gegeben ist das Denken eines empirischen Ich und "Je parlé". Dieses Ich-Sagen wird von Foucaults *Introduction à l'Anthropologie de Kant* dennoch als quasi logisch geschlossene Form betrachtet. Demnach würde es sich beim "Ich"-Sagen noch nicht um ein Geständnis handeln.

Während sich die *Kritik der reinen Vernunft* um das Gegebene als Apriori der Erkenntnis dreht, handelt die Anthropologie vom "Ich"-Sagenden

"moi-objet" als ihrem Originären. Von einer Analytik der *Erkenntnis* ist übergegangen zu einer Analytik der *Existenz*, so dass eine Kenntnis der Welt, die als kosmologische keine Menschenkenntnis wäre, allerdings immer weiter in die Vergangenheit rückt. Das Ich der *Anthropologie* ist Gleiches und Anderes des Gegebenen der *Kritik der reinen Vernunft*. Was jedoch in der Ordnung der Bedingungen als Transzendentales in einer Einheit gehalten war, kann im Duktus der Anthropologie nur als gleich *und* anders erscheinen. Die Problematisierung der Erinnerung an die Kinderjahre, von der Kants Paragraph 1 (vgl. BA 3-6) spricht und auf die Foucault meines Erachtens anspielt, ist vielleicht die beste Veranschaulichung für die Doppelbödigkeit, die den Menschen der Anthropologie auszeichnet. Es gibt eine Zeit des Ich, die seiner Artikulation vorausgeht. Die Zeit bloßer Wahrnehmung und die Zeit artikulierter Erfahrung sind anthropologisch uneinholbar voneinander geschieden.

Der Mensch der Anthropologie ist "endlich", was auch für das Erkenntnisvermögen der *Kritik der reinen Vernunft* galt, doch sie sind es auf unterschiedliche Weisen. Foucault schreibt:

> "Die Zeit der *Kritik*, Form der Anschauung und des Inneren Sinns, bietet die Mannigfaltigkeit des Gegebenen nur vermittels einer konstruktiven Aktivität, die bereits am Werk ist; sie bietet das Verschiedene nur als bereits in der Einheit des Ich denke Beherrschtes dar. Im Gegenzug ist die Zeit der Anthropologie (...) die Zerstreuung der synthetischen Aktivität in Beziehung auf sich selbst - Zerstreuung, die ihr etwas von einem 'Spiel' gibt. Sie ist in der Organisation des Verschiedenen nicht mit sich selbst zeitgenössisch; sie folgt sich unausbleiblich und gibt so Anlass zum Fehler und zu allem verfälschenden Gleiten (*ver*künsteln, *ver*dichten, *ver*rücken)*. Während die Zeit der *Kritik* die Einheit des Originären befestigt (vom auf originäre Weise Gegebenen bis zur originären Synthese) und sich so in der Dimension des *Ur...** entfaltet, bleibt jene der *Anthropologie* dem Bereich des *Ver...** geweiht, weil sie die Zerstreuung der Synthesen aufrechterhält und die immer erneuerte Möglichkeit, die einen den anderen entwischen zu sehen. (...) In der Kritik machte sich die Zeit für eine synthetische Aktivität transparent, die selbst nicht zeitlich war, da sie ja konstituierend war; in der *Anthropologie* verdunkelt die unerbittlich zerstreute Zeit die synthetischen Akte, macht sie undurchdringlich und ersetzt die Souveränität der *Bestimmung** durch die geduldige, mürbe, gutwillige Ungewissheit einer Übung, die sich die *Kunst* * nennt." (IK, pp. 84-86)

Mit "Kunst" ist laut Foucault in der *Anthropologie* keine Kunst (art) und keine Technik gemeint, sondern ein spezifischer Kunstgriff: Die Negation der originären *Passivität* des Gegebenen durch seine Verzeitlichung. Foucault gelangt zu der trefflichen Formulierung, dass die Kunst "am

gestrichen vollen Rand des Sinnlichen bereits den ganzen Bereich des Gegebenen" bewohnt (IK, p. 87). Eine Aussage, die nicht allein als Unterscheidung von *Kritik* und *Anthropologie* zu verstehen ist, sondern als eine Bestimmung des eigenen, anthropologischen Zeitalters. Nichts ist so gegeben, dass es nicht zugleich auch gemacht wäre. Die Zeit nagt die Einheit des synthetischen Aktes an (IK, S. 85). Sie nimmt dem Subjekt seine zeitlose Souveränität und gibt ihm dafür eine spezifische Freiheit: Die Freiheit, das angeblich Gegebene zu negieren, die Freiheit, sich und seiner Tätigkeit einen Sinn zu geben, die Freiheit, über die "Wahrheit", die in der *Kritik der reinen Vernunft* noch als determiniert erscheinen konnte, zu kommunizieren (IK, p. 87). Die Gruppe, die für die Kantsche Anthropologie, Foucault zufolge, Modellcharakter hat, ist weder die Familie noch der Staat, es ist die sich plaudernd und reflektierend in einem angenehmen Gleichgewicht haltende "Tischgesellschaft" (vgl. IK, S. 99).

Ungewohnt konziliant, doch wie gewohnt sophisticated bescheinigt der Anthropologie-Kritiker Foucault der Kantschen Anthropologie also genau dort Stärken, wo seine Gegner eventuell in eine Kulturkritik mit einstimmen könnten. Ihre Stärke ist nicht allein, dass sie verschwindet. Ihre Stärke ist, dass sie die Position des "Originären" verzeitlicht (vgl. IK, S. 89-103).[10] Eine philosophische Stärke und Eigenart des Textes Foucaults hingegen besteht darin, "Apriori" und "Originäres" als Figuren oder Positionen zu beschreiben (resp. zu hypostasieren), die jeweils unterschiedlich besetzt werden können: Vom Menschen, vom Ding oder von "transzendentalen Korrelaten". In der Architektonik des Kantschen Werkes, so wie es von Foucault gelesen wird, stehen "Apriori" und "Originäres" nicht für sich, sondern sie laufen auf ihre Fundierung in der Transzendentalphilosophie des *Opus postumum* zu. Sie werden bereits als Figuren begriffen, innerhalb derer sich *der Mensch* nur auf spezifische Weise platziert hat.

Gott, die Welt und Ich, der Mensch: Die Wiederkehr als Methode

Foucault zufolge decken Anthropologie und Kritik denselben "Bereich" ab. Indem die Anthropologie es allerdings mit der Endlichkeit als körperlicher Verfasstheit des Menschen zu tun hat, anstatt mit der Endlichkeit des Erkenntnisvermögens, wiederholt sie die Kritik[11] wie im *Negativ*. Diese "anthropologico-kritische Wiederholung" wird Foucault zufolge *fundamental*, indem sie durch die philosophische Relektüre auf einen "Weg der Wiederkehr" gebracht wird: Wiederkehr vom *Opus postumum* Kants, von dem her Foucault nun zu bestimmen versucht, wohin die *Anthropologie* Kants auf dem Wege ist. Vom Nachlass Kants aus betrachtet, gewinnen drei Begriffe der *Logik* und der *Anthropologie* eine neue Bedeutung: "Gott", "die Welt" und "Ich, der Mensch" (vgl. IK, p. 69). Qua Untersuchung dieser drei Begriffe als tranzendentaler Korrelate kommt Foucault zu einer Bestimmung der Position des Menschen bei Kant. Aus der Warte der in *Logik* und *Opus postumum* intendierten Transzendentalphilosophie erscheint der Mensch 1. als "medius terminus" zwischen Gott und der Welt, - das heißt als urteilendes Subjekt: die Welt denkend und Gott denkend und beide so vereinend (vgl. IK, S. 70). 2. formal betrachtet, ist der Mensch "Kopula" zwischen Subjekt (Gott) und Prädikat (Welt). Gott, die Welt und der Mensch bilden gemeinsam die Urteilsstruktur der traditionellen Logik. Der Mensch ist die Verbindung, "wie das Verb 'sein' im Urteil über die Welt" (IK, S. 70-71). 3. erscheint der Mensch als "universelle reale Synthese", als Vermittler des Sinnlichen und des Übersinnlichen, von dem aus das Absolute gedacht werden kann (vgl. IK, S. 71).

> "Antworten, - oder Lösungen? Diese Texte dürfen nicht so genommen werden. Aber mögliche Wege, - und erprobte, für ein Denken, das auf dem Boden einer schließlich erreichten Transzendentalphilosophie voranschreitet. Und in jedem Moment, in dem es darauf ankommt, die Geographie dieser neuen Erde zu markieren, taucht die Frage nach dem Menschen auf, als Frage, auf die sich zu beziehen keine Problematik der Welt und Gottes verzichten kann." (IK, S. 71)

Die Bedeutung der "Transzendentalphilosophie" Kants wird von Foucault weiterhin vor dem Ausgangspunkt und Hintergrund des Umbruchs vom "Kosmologischen" zum "Kosmopolitischen" verhandelt. In Auseinandersetzung (ausschließlich) mit dem *Ersten Konvolut* des *Opus postumum* beschreibt Foucault eine "transzendentale Korrelation" der Begriffe "Gott", "Welt", "Mensch" untereinander und mit den Begriffen "Quelle", "Umfang" und "Grenze", welche wiederum den drei Fragen Kants "Was kann ich wissen?", "Was soll ich tun?", "Was darf ich hof-

10 Ich übersetze das "Originäre" aus diesem Grund nicht mit "Ursprüngliches", sondern gebe es als Fremdwort wieder.

11 Mit "Kritik" erfasst Foucault lediglich die *Kritik der reinen Vernunft*. Die *Kritik der praktischen Vernunft* bleibt interessanterweise so gut wie unberücksichtigt. Sie wird offensichtlich nicht als Möglichkeit erachtet, der "anthropologischen Illusion" (siehe unten) zu entgehen.

fen?" korrespondieren. Im Horizont des Kantschen Werkes ist Gott "Quelle" und "Inhalt" des Wissens. Die Welt kommt dem "Umfang" des Tuns gleich. Im "Menschen" gelangt die Vernunft an jene "Grenzen", die zum Hoffen Anlass geben. Foucault eröffnet so von den spätesten Schriften Kants aus zur *Anthropologie* und von dieser wiederum zur *Logik* "zurückkehrend" ein Reflexionsfeld, in dem die systematischen Teilungen der Kritik - welche lange als ein Defizit der Kantschen Philosophie betrachtet wurden - durch Bezüglichkeiten zumindest skizzenhaft fundiert und gefügt sind (vgl. IK, S. 80).[12] Das System der Bezüglichkeiten und Wechselwirkungen, das sich vom Spätwerk Kants aus entfaltet, soll kein anthropologisches System mehr sein. Anthropologie ist Foucault zufolge im System der Korrelate transzendiert. Die Anthropologie leistet durch ihre Verzeitlichung des Originären angeblich selbst den Übergang. Sie kann als Passage gelesen werden, wenn sie es sein sollte, die es ermöglicht, dem transzendentalen Ich weitere Transzendentalien beizuordnen und es so in eine Konstellation zu bringen.

Foucault ist in seiner Auseinandersetzung mit dem *Opus postumum* weniger am Begriff des Menschen und am Begriff Gottes gelegen als am Begriff der Welt. Die Welt des *Opus postumum* ist nicht länger das Korrelat einer Zeitbestimmung, das sie in der *Kritik der reinen Vernunft* war, sondern sie ist Voraussetzung für die sinnliche Bestimmung eines realiter wahrnehmenden Ichs. Vor allem aber ist sie auf sich selbst zurückgebogen, wie es in den Augen Foucaults wohl vorzugsweise der Mensch sein sollte. Die Welt des Kantschen *Opus postumum* bleibt "en blanc", jenseits aller Prädikation, an der Wurzel der Prädikate (vgl. IK, S. 73). Die "Welt" ist "Quelle", "Umfang" und "Grenze" für das menschliche Wissen. Vom *Opus postumum* aus zeigt sich daher, Foucault zufolge, eine profundere Zugehörigkeit der Frage nach dem Menschen und der Befragung der Welt als dies im Kosmopolitismus der *Anthropologie* denkbar war.

Foucault betont, dass Kants vierte Frage: "Was ist der Mensch?" nicht in der *Anthropologie*, sondern in der *Logik* und dann erst wieder im *Opus postumum* gestellt werde.[13]

12 Philosophisch stark gemacht werden diese Teilungen der Kritik erst von Jean-François Lyotard (1983).

13 Die Frage "Was ist der Mensch?" findet sich allerdings in der Rostocker Anthropologiehandschrift von 1796/97, die 1798 als Druckvorlage diente, ohne dass die Frage übernommen wurde.

> "Die Frage: *Was ist der Mensch* ? hat zum Sinn und zur Funktion, die Teilungen der Kritik auf die Ebene eines fundamentalen Zusammenhalts zu bringen: Jenes einer Struktur, die sich, in dem, was sie an Radikalerem hat als jedes mögliche 'Vermögen', der endlich befreiten Rede einer Transzendentalphilosophie darbietet." (IK, S. 81)

Der späte Kant kennt einen philosophischen Zusammenhalt, der fundamentaler oder radikaler ist als jedes "Vermögen". Foucault hört einen solchen tiefen Zusammenhang aus dem Begriff der Welt heraus, wie er in dem schwierigen und unzugänglich redundanten *Opus postumum* Kants verwendet wird. Er selbst wird einen solchen Zusammenhalt in *Die Ordnung der Dinge* ebenfalls kennen. Dieser Zusammenhalt wird die Rede von der *einen* "épistémè" ermöglichen. Die Kantsche *Anthropologie* läuft Foucault zufolge also nicht auf die Frage *Was ist der Mensch?* hinaus. "Was ist der Mensch?" ist keine Frage, die im empirischen Kontext der Kantschen Anthropologie aufgeht. Bei Kant ist die Frage nach dem Menschen transzendentalphilosophisch fundiert. Sie positioniert ihn in Beziehung auf die "Welt", als Weltbewohner, und sie bindet ihn in Beziehung auf "Gott", als im Gegensatz zu diesem nur endliches Wesen. Auf diese Weise gelingt es Kant, in der Einschätzung Foucaults, sowohl *den Menschen* wie *die menschliche Natur* auf ihre Bedingungen rückzufalten und den drohenden unendlichen Regress der modernen Auskundschaftung des Menschen zumindest für sich noch einmal abzuwehren.

Foucault greift auf die Trias von "Apriori", "Originärem" und "Fundamentalem" zurück, die er qua Analyse des Kantschen Werkes und mit einem nahezu unausgewiesenen Rekurs auf die Husserlsche Terminologie gewonnen hat, um die ihm zeitgenössischen Philosophien und wissenschaftlichen Anthropologien zu kritisieren:

> "Der intermediäre Charakter des Originären und mit ihm der anthropologischen Analyse, zwischen dem Apriorischen und dem Fundamentalen wird sie (die Anthropologie, U. F.) dazu autorisieren, in der internen Ökonomie der Philosophie als unreines und unreflektiertes Gemisch zu funktionieren: Man wird ihr zugleich die Privilegien des Apriorischen und den Sinn des Fundamentalen leihen, den vorgängigen Charakter der Kritik und die vollendete (achevée) Form der Transzendentalphilosophie; sie wird sich ausbreiten ohne Unterscheidung der Problematik des Notwendigen von jener der Existenz; *sie wird die Analyse der Bedingungen und die Befragung der Endlichkeit vermischen.* Man wird eines Tages wohl der ganzen Geschichte der postkantischen und zeitgenössischen Philosophie vom Blickpunkt dieser instand-gehaltenen Konfusion aus ins Gesicht

> sehen müssen, das heißt aus dieser aufgekündigten Konfusion abreisen." (IK, S. 106)[14]

Die zeitgenössische Philosophie in ihrer Konfusion - und sie ist Thema der abschließenden Seiten der Foucaultschen Erörterung (IK, S. 105-108, 123-128) - Konfusion über das "Apriori", das "Originäre" (resp. Ursprüngliche) und das "Fundamentale" (die fundamentale Endlichkeit), bedarf einer "Wiederholung" der Kantschen Philosophie. Die Teilungen seien nur in einer Wiederholung zu übersteigen, die sie zugleich fundiert. Als eine solche Wiederholung und als die historisch gelungenste betrachtet Foucault Nietzsches "Ewige Wiederkehr". Die "Ewige Wiederkehr" ist eine "authentische Wiederholung" dessen, "(...) was für eine bereits entfernte Kultur die Reflexion auf das Apriori, das Originäre und die Endlichkeit war" (IK, S. 108). Sie vollzieht sich, was reichlich überraschend sein mag "(...) aus Kindschaft und Treue im Hinblick auf den alten 'Chinesen von Königsberg'" (vgl. IK, S. 107).

Was also ist die Einsatzstelle von "Nietzsche" im Foucaultschen Text? Neben der Philosophie Nietzsches wird allein noch die Husserls namentlich genannt. Husserls Versuch (der *Logischen Untersuchungen*), das Apriorische vom Ursprünglichen zu lösen, wird als gescheitert betrachtet (IK, S. 106-107). Foucault betrachtet Nietzsches "Ewige Wiederkehr" hingegen als eine Methode, die Teilungen des Denkens mit einem Fundament zu unterlegen und eine Endlichkeit zu konzipieren, die nicht länger linear gedacht wäre. Wenn Foucault der Anthropologie vorwirft, sie vermische die Analyse der Bedingungen der Erkenntnis und die Befragung der Endlichkeit, so ist er offenbar selbst nicht bereit, "Endlichkeit" als Bedingung zu betrachten. "Endlichkeit" ist für das Kantsche Philosophieren, Foucault zufolge, nur sekundär. Die Rede von Endlichkeit muss sich auf die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis rückbeziehen, sie wird also im Kantschen Philosophieren noch gebogen.

Das Physikalische und das Physiologische

Foucault weist eine weitere Perspektive einer Kritik der *Endlichkeit* auf, indem er ihre Auffassung wissenschaftstheoretisch mit einer Kritik des Status verbindet, der *empirischen Befunden* zugebilligt wird. Dass man mit Kant keinen Positivismus begründen kann, zeigt sich für Foucault

[14] Hervorhebung von mir, U. F.

daran, dass selbst die *Anthropologie* eine Verbindung mit den Kritiken unterhält. Die Empirizität der Kantschen Anthropologie gründet nicht in sich selbst. Foucault gräbt nun jedoch noch etwas tiefer. Er versucht, die Bedeutung der modernen Anthropologien herauszustellen, indem er sie auf eine Wissenschaft vom Menschen des cartesischen Typus bezieht. Er setzt bei der Descartschen Zweiteilung von Metaphysik und Physik an, bei der die menschliche Physis (zumindest insofern sie theoretisch betrachtet wurde und nicht Objekt medizinischer Eingriffe war) wie jedwede andere Physis in der "Physik" inbegriffen war. Der Raum für eine Anthropologie wurde Foucault zufolge wissenschaftshistorisch durch eine Abkoppelung des *Physiologischen* vom *Physikalischen* eröffnet. Bewirkt wurde diese Ausdifferenzierung durch eine Kritik des Cartesischen Mechanismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Die Physik löst sich zum einen von der Gotteshypothese. Um sich zum Feld exakter Forschung und wahrer Aussagen zu elaborieren, ein Unterfangen, dessen Erfolg ihr Kant bereits in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* bescheinigt, hat die Physik zum anderen jedoch auch die neu konzipierten organischen Körper von sich abgespalten als ein "(...) Wochenbett der Erkenntnis, wo Mängel, Grenzen und Ohnmachten zur Frage stehen: kurz, die Negativität auf dem Niveau der Natur" (IK, S. 121).

Der Abschied der Physik von Gott, vom Tier und vom menschlichen Körper hat in Foucaults Augen 1961 eine "reine" theoretische Physik und eine "unreine" Anthropologie zur Folge. Foucault skizziert die Genese der modernen Ausdifferenzierung von Physik, Biologie und Anthropologie, die wiederum im Zusammenhang steht mit den Positionen von Theologie und Medizin im Korpus des Wissens. Ich zitiere ausführlich:

> "Es gibt also ein ganzes Netz von empirischen Kenntnissen, die am Ende des 18. Jahrhunderts den Bereich der Anthropologie konstituieren. (...) Aber schon jetzt kann man sich nach der allgemeinen Bedeutung dieses Feldes der empirischen Kenntnis fragen, das in dieser Epoche gerade mit dem Anspruch auftauchte, eine Wissenschaft zu konstituieren, die Anthropologie.

Lassen wir die Archäologie eines Begriffs beiseite, dessen Form, wenn nicht sein Schicksal, bereits im 16. Jahrhundert fixiert war. Was können in Beziehung auf eine Wissenschaft vom Menschen des cartesischen Typus diese neuen Anthropologien bedeuten?

1. Es scheint, dass das anfängliche Projekt einer Anthropologie zu Beginn des 18. Jahrhunderts an ein Ensemble präziser wissenschaftlicher Schwierigkeiten gebunden war: Das, was man oft und mit zu großer Eile die Kritik des cartesischen Mechanismus nennt, war für die Zeitgenossen nur eine Weise, in einem theoretischen Vokabular die neue Arbeit ihrer Erkenntnis zu formulieren. Auf allgemeine Weise kann man sagen, dass die Nachforschungen über das Funktionieren des menschlichen Körpers in dieser Epoche die Gelegenheit zu einer entscheidenden konzeptuellen Verdoppelung gewesen sind: In der Einheit der *Physis*, die in Frage zu stellen es keinen Grund gibt, beginnt sich das, was für den Körper das *Physische* (le physique) ist, abzulösen von dem, was für den Körper die *Physik* (la physique) ist. Das Physische im Menschen könnte Natur sein, ohne Physik zu sein. Von daher die sonderbaren begrifflichen, manchmal widersprüchlichen Überkreuzungen, die alle auf diese Schwierigkeit verweisen, die Wissenschaften der Physik, der körperlichen Dinge (des physiques) und der Physis die einen nach den anderen zu ordnen. Wolff hält die 'Physica' als allgemeinste Form der Erkenntnis der Natur aufrecht und ordnet ihr die 'Physiologie' als Wissenschaft vom Körper zu. Kant im Gegenteil wird in die 'Physiologie' das Ensemble der empirischen Erkenntnisse der Natur eingruppieren, von denen die 'Physik' nur einen Ausschnitt abdeckt. In der Tat, wenn eine Wissenschaft von der Natur jetzt in Bezug auf eine Wissenschaft von der Physik verschoben scheint, so ist das in dem Maße, als diese den Bereich des menschlichen Körpers nicht mehr bedecken kann. Die Existenz einer Anthroplogie ist zugleich der Grund und der Effekt, in jedem Fall das Maß dieser Verschiebung.

2. Aber warum ist diese Verschiebung an eine Anthropologie geknüpft und nicht an eine Biologie im allgemeinen. (...) Zweifellos, weil die Kenntnis über den Menschen sich am Kreuzungspunkt befindet zwischen der Bestimmung eines metaphysischen Privilegs, welches die Seele ist und dem Beherrschen einer Technik, welche die Medizin ist. Der Mensch ist folglich das erste Thema der Erkenntnis, das in dem durch die Verschiebung von Physis und Physik freigelassenen Feld erscheinen kann." (IK, S. 112-114)

Für uns ist es heute selbstverständlich, menschliche Körperlichkeit nicht als Teil der Physik zu betrachten. Wir unterscheiden zwischen einem angeblich belebten Organischen und einer angeblich unbelebten Materie. Das Belebte ist einerseits Gegenstand der Biologie, der Human- oder Veterinärmedizin sowie andererseits der Geistes- und Sozialwissenschaften. Das Materielle oder Unbelebte ist Gegenstand der Physik. Einen Übergang bildet beispielsweise die Stoffelehre der Chemie, die zwischen Organischem und Anorganischem noch unterscheidet. Diese Unterscheidung von Materiellem und Belebtem, welche die Geburt der Anthropologie zur Folge hatte, *verdankt* sich Foucaults Darstellung zufolge einer Ausarbeitung innerhalb der Naturwissenschaften. Sie *vollzieht* sich an dem Platz, der für sie durch die klassische Medizin und durch die Theologie vorbereitet ist, mit der die klassische Wissenschaft von der Natur ja in ständiger Auseinandersetzung stand. Vielleicht von daher der spontane Doppelcharakter der Anthropologie: pragmatisch (disziplinierend) und physiologisch (biologistisch) zu sein.

Die implizite Verteidigung des Cartesischen Mechanismus durch Foucault lässt vermuten, dass Foucault einen strikten Bruch zwischen dem, was Physis ist/sein soll und dem, was nicht Physis ist/sein soll, im Vergleich zur anthropologischen Vermittlung als das Wahrere betrachtet. Der so genannte Descartsche Mechanismus, das dichotome Denken mit seiner Kluft zwischen Geist- und Körperwelt wurde durch einen mit Gehirn, Psyche und Körper ausgestatteten Menschen gefüllt, der die beiden Pole, zwischen denen er sich ansiedelte, bereits ersetzt hat.[15] *Der Mensch* umfasst alles, was es an Geist und Körper gibt, er umfasst Gott und Welt, Freiheit und Wahrheit. Somit bedarf es im Grunde allein der Anthropologie als poietischer Totaldisziplin. Die Anthropologie umspannt Metaphysik, Moral und Religion (so IK, S. 67) - und jedes zukünftige Gebiet, in dem Maß, als etwas über den Menschen in ihm impliziert ist (IK, S. 116).

Transzendentale und anthropologische Illusion

Indem Physis und Metaphysik in der Endlichkeit menschlichen Objektbezugs aufgelöst werden, wird mit dem Menschen Endlichkeit selbst verabsolutiert. Dies ist der Kern von Foucaults philosophischer Kritik an "Anthropologie". Die okzidentale Philosophie seit Kant ist Foucault zufolge von einer spezifischen *anthropologischen Illusion* gezeichnet, die der *transzendentalen Illusion* der Metaphysik vor Kant die Waage hält. Foucault schreibt:

---

[15] Eine ähnliche Diagnose für das 19. und 20. europäische Jahrhundert stellt Hannah Arendt in *Vita activa* an. Während Foucault die Selbstherstellung des Menschen aus der Warte der Theorie kritisiert, kritisiert Arendt sie aus der Warte der Praxis oder des politischen Vermögens der Menschen.

"Tatsächlich leitet sich die eine historisch von der anderen ab oder eher noch ist es durch ein Gleiten des Sinns innerhalb der Kantschen Kritik der transzendentalen Illusion, dass die anthropologische Illusion geboren werden konnte. Der notwendige Charakter des transzendentalen Scheins wurde immer häufiger nicht als eine Struktur der Wahrheit, der Erscheinung und der Erfahrung interpretiert, sondern als eines der konkreten Stigmata der Endlichkeit. Was Kant an ihr, auf wohl zweideutige Weise, als 'natürlich' bezeichnete, wurde als fundamentale Form der Objektbeziehung vergessen und als 'Natur' der menschlichen Natur wieder eingeholt. Folglich wurde die Illusion, anstatt durch die Bewegung, die sie kritisierte, in einer Reflexion über die Erkenntnis bestimmt zu werden, bezogen auf ein vorgängiges Niveau, wo sie zugleich verdoppelt und fundiert erschien: Sie wurde Wahrheit der Wahrheit, - das, wovon ausgehend die Wahrheit immer da (là) und niemals gegeben (donnée) ist; so wurde sie die Seins-berechtigung und die Quelle der Kritik, der Ursprungspunkt jener Bewegung, durch die der Mensch die Wahrheit verliert und durch die er sich pausenlos erinnert sieht. Diese Illusion, jetzt als Endlichkeit definiert, wurde recht eigentlich zum Rückzug der Wahrheit: Das, in dem sie sich versteckt und das, in dem man sie immer wiederfinden kann.

Darin ist die anthropologische Illusion, von einem strukturellen Gesichtspunkt aus, wie die Kehrseite, das Spiegelbild der transzendentalen Illusion. Diese bestand darin, die Verstandesprinzipien außerhalb der Grenzen der Erfahrung anzuwenden, und folglich darin, ein aktuelles Unendliches in das Feld möglicher Erkenntnis aufzunehmen, in einer Art spontanen Transgression. Die anthropologische Illusion resi diert folglich in einer reflexiven Regression, welche über diese Transgression Rechenschaft ablegen soll. (...) Und das Paradox daran ist: indem sie sich von einer der Erkenntnis vorausgehenden Kritik freimachte und von einer vorrangigen Frage nach der Beziehung aufs Objekt, hat sich die Philosophie nicht von der Subjektivität als fundamentaler These und Ausgangspunkt ihrer Reflexion befreit. Sie hat sich in ihr im Gegenteil in sich eingeschlossen, indem sie sie verdickte, hypostasierte und in der uneinholbaren Struktur des ‚menschliche(n) Wesen'* versperrte (...)" (IK, S. 124-126)

Dass menschliche Erkenntnis die Dinge zu Objekten macht und sie so nicht erkennt, wie sie an sich sind, diese Aussage über die Erkenntnisbedingungen wurde zu einem Ansich des Menschen verabsolutiert. Darin besteht die "anthropologische Illusion". Foucault betont die Unselbstverständlichkeit des angeblich Selbstverständlichen, dass der Objektbezug dem Menschen als "Natur" unterstellt wird. Indem "Natur" generell als Objekt und Sinnlichkeit als Natur am Menschen genommen wird, sind nicht-objektivierbare Verhältnisse - wie das Fühlen, das für die Anthropologie Kants noch eine Rolle spielt und von denen her sich gegen eine

empirische Bearbeitung des Menschen philosophisch Position beziehen ließe (vgl. IK, S. 116) - per Definition ausgeschlossen.

Trajekte: Eine Kritik der Endlichkeit

Foucault zufolge stellt uns der (angebliche) Übergang Kants von Anthropologie zu Transzendentalphilosophie vor eine grundsätzliche Frage. Die Frage lautet:

> „Wie die Endlichkeit denken, analysieren, rechtfertigen und fundieren in einer Reflexion, die keine Ontologie des Unendlichen durchmachen muss und sich in keiner Philosophie des Absoluten entschuldigt?" (IK, S. 122)

Einer ihrer selbst bewussten Philosophie stände es Foucault zufolge an, ihren Kontakt mit den Humanwissenschaften über eine "Kritik", sprich über Wissenschaftstheorie und Epistemologie zu vermitteln. Der von Foucault visierte Übergang ist allerdings wohl nicht zuletzt deswegen problematisch, weil er nur von einem resp. von zwei philosophischen "Autoren" vollzogen wird, nicht jedoch von einer Epoche. Es handelt sich also mit um ein methodologisches Problem Foucaults. Foucault verfügt in seiner *Introduction* weder über den Begriff der "épistémè" noch über die Instrumente der Diskurs- und der genealogischen Machtanalyse. Im Vergleich zu seinen späteren Texten ist die *Introduction* eine autorenzentrierte Untersuchung.

So endet die *Introduction* abrupt in dem Leuchtfeuer, das *Les mots et les choses* berühmt machen wird und das hier wie dort auf ein Ungenügen am Begriff verweist. Die "mort de l'homme", die dem "homme" frontal entgegen gesetzt wird, sie soll eine "wirkliche Kritik" der anthropologischen Illusion sein. Foucault proklamiert:

> "Das Nietzscheanische Unternehmen könnte als Punkt des Einhaltens verstanden werden, der dem Wuchern der Frage nach dem Menschen endlich gegeben ist. Der Tod Gottes, wird er nicht in der Tat in einer zweifach mörderischen Geste manifestiert, die, indem sie mit dem Absoluten ein Ende macht, zugleich Mörder des Menschen selbst ist. Denn der Mensch, in seiner Endlichkeit, ist nicht vom Unendlichen zu trennen, dessen Negation und Herold er zugleich ist; im Tod (mort) des Menschen erfüllt sich der Tod Gottes. Ist es nicht möglich, eine Kritik der Endlichkeit zu konzipieren, die befreiend ebenso in Beziehung auf den Menschen wie in Beziehung auf das Unendliche wäre und die zeigte, dass die Endlichkeit nicht Frist (terme), sondern diese Kurve und dieser Knoten der Zeit ist, wo das Ende (fin) Anfang ist?

> Die Geschossbahn (trajectoire) der Frage: Was ist der Mensch? auf dem Feld der Philosophie vollendet sich in der Antwort, die diese zurückweist und sie entwaffnet: der Übermensch*." (IK, S. 127-128)

Die abschließende Bildlichkeit von der Frage nach dem Menschen als einer "trajectoire" ist im Text vorbereitet. Die Reise der Philosophie zu sich selbst, die daraufhin befragt wird, ob sie über die Humanwissenschaften verlaufen muss oder nicht, wird bereits als "trajet" bezeichnet, als "Wegstrecke" (IK, S. 108). Denselben Terminus verwendet Foucault für den Austausch der Kantschen Tischgesellschaft: Von einem Gesprächsteilnehmer zum anderen verläuft ein "trajet" (IK, S. 101).[16] Die Wegstrecke wird zur Flug- oder Geschossbahn, wenn es die Frage "Was ist der Mensch?" ist, die auf ihr - ohne Umweg über eine philosophische Kritik und ohne Perspektive auf eine Transzendentalphilosophie resp., wie Foucault später formulieren wird, auf eine "kritische Ontologie der Gegenwart" - transportiert wird.

Friedrich Nietzsches "Übermensch" kann die empirischen Projektile einer Befragung und Bearbeitung des Menschen insofern entwaffnen, als er die Bahn seiner Befragung noch einmal nachvollzieht. Die "Ewige Wiederkehr" wird Reflexion und Beugung, indem sie Methode wird.

Die Philosophie Nietzsches stellt allerdings nur einen von mindestens drei skizzierten Wegen dar, wenn es darum geht, zu einer neuen Auffassung von Endlichkeit zu gelangen. Von Foucault eingefordert wird die Möglichkeit, sich philosophisch und wissenschaftlich zu *empirischer* Arbeit und empirischen Befunden in ein Verhältnis zu setzen, das Menschen nicht in der Bearbeitung ihrer selbst aufgehen lässt. Eine solche Umkonzeption von wissenschaftlicher Arbeit und Wissen hätte sich einer neuen epistemologischen Reflexion zu verdanken, wie Foucault selbst sie in der Archäologie und schließlich in der genealogischen Herleitung von Praktiken zu leisten versucht hat.

Ein weiterer Weg einer Neukonzeption von Endlichkeit wäre, dies deutet sich meines Erachtens implizit in Foucaults Metaphorik an, von einer

16 "Trajekt" ist ein seit dem 16. Jahrhundert zunächst im Italienischen gebräuchlicher Neologismus. Es leitet sich her von lat. traiectus (Überfahrt, Übergang). Zunächst bezeichnet es die Überfahrt auf einem Fluss oder einem Meer, von einem Ufer zum anderen. Durch Übertragung auf das Mittel der Überfahrt wird es zur Bezeichnung für Fährschiffe. In der Architektur bezeichnet Trajekt einen kontinuierlichen offenen Raum. Eine "trajectoire" ist eine Bahn, insbesondere die Bahn von Planeten sowie die Bahn von Projektilen. Metaphorisch wird auch etymologischer Wandel als "trajectoire des sens des mots" bezeichnet.

Wissenschaftsgeschichte zu erwarten, die bis auf die *kosmologischen* Grundlagen neuzeitlichen Denkens zurückgeht: Von einem Zusammendenken der kopernikanischen Wende Kants mit der Wende des Kopernikus, die sich als Geschichtsbild erst im 17. und 18. Jahrhundert in Europa etabliert hat. Eine solche problemorientierte Wissenschaftsgeschichtsschreibung könnte die geltende Auffassung von Endlichkeit als natürlich oder "biologisch" historisch relativieren. So wäre das "trajectoire" als eine Bahn zu beschreiben, auf dem sich der Planet Erde, resp. die vitalisierten Menschen, seit Beginn des 19. Jahrhunderts um eine erkaltete Sonne, resp. einen erkalteten Gott, bewegen. Die Kurve, die dabei beschrieben wird, verweist zum einen auf das krumme Holz (le bois courbe), aus dem Menschen schon laut Kant gemacht sind. Zum anderen stellt sie die Freiheit dar, einem linearen und deterministischen Denken nicht rückwärtsgewandt, aber geschichtsbewusst gegenzusteuern.

Literatur:

Arendt, Hannah [1958]. Vita activa oder Vom tätigen Leben. München ^{8}1994.

Brandt, Reinhard. Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg 1999.

Cohen-Halimi, Michèle. L'„anthropologie" dans la géographie physique. In: Ferrari (1997).

Deleuze, Gilles [1986]. Foucault. Übersetzt von Hermann Kocyba. Frankfurt am Main 1992.

Eribon, Didier. Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. Frankfurt am Main 1991.

Ferrari, Jean (ed.) L'Année 1798. Kant et la naissance de l'Anthropologie au siècle des lumières. Actes du colloque de Dijon, 9-11 Mai 1996. Organisé par la Société d'études kantiennes de langue française et la Société bourguignonne de philosophie. Paris (Vrin) 1997.

Foucault, Michel [1966]. Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main ^{13}1995.

Foucault, Michel [1961]. Introduction à l'Anthropologie de Kant. Unveröffentlichtes Typoskript (D60, 1/2). Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), Centre Foucault, Paris.

Foucault, Michel. Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Band 1. 1954 – 1969. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main 2001.

Foucault, Michel. Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1973.

Frietsch, Ute. Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller. Frankfurt am Main/New York 2002.

Han, Béatrice. L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal. Grenoble (Millon) 1998.

Kant, Emmanuel [1964]. Anthropologie du point de vue pragmatique. Traduction Michel Foucault. Paris (Vrin) ^{7}1994.

Kant, Immanuel. Kant's Briefwechsel 1795-1803. In: Kant's gesammelte Schriften. Band 12. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig 1922.

Kant, Immanuel. Kant's handschriftlicher Nachlaß. Opus postumum. In: Kant's gesammelte Schriften. Band 21 und 22. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig 1936 und 1938.

Kant, Immanuel [1786]. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: Kant's gesammelte Schriften. Band 4. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1911.

Kant, Immanuel [1798/1800]. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Werkausgabe Band 12, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1995.

Kant, Immanuel. Vorlesungen Kants über Logik. In: Immanuel Kants Werke. Band 8. Hrsg. von Ernst Cassirer. Berlin 1922.

Lyotard, Jean-François [1983]. Der Widerstreit. Übersetzt von Joseph Vogl. München 1989.

Schmid, Wilhelm. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main 1991.