GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Endlichkeit und Wiederholung : Michel Foucault als Kritiker der Anthropologie

Frietsch, Ute

2010

https://doi.org/10.25595/176

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Frietsch, Ute: *Endlichkeit und Wiederholung : Michel Foucault als Kritiker der Anthropologie*, in: Bock von Wülfingen, Bettina; Frietsch, Ute (Hrsg.): Epistemologie und Differenz : zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften (Bielefeld: transcript, 2010), 113-132. DOI: https://doi.org/10.25595/176.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY NC ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY NC ND 4.0 License (Attribution - NonCommercial - NoDerivates). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Endlichkeit und Wiederholung

Michel Foucault als Kritiker der Anthropologie

Ute Frietsch

Mit seinem Modell der epistemologischen Brüche in »Die Ordnung der Dinge« hat sich Michel Foucault als Denker eingeprägt, der für die Hinterfragung angeblicher Kontinuitäten in der Ordnung des Wissens steht. Während er in »Die Ordnung der Dinge« zwei tiefe Brüche beschreibt, welche die Wissensordnungen der Frühen Neuzeit, der Aufklärung und der Moderne voneinander trennen sollen, spricht er jedoch zugleich von »unsere[r] tausendjährige[n] Handhabung des *Gleichen* und des *Anderen*«, die sich gleich geblieben sei.[1] Es liegt nahe, diese tradierte Praktik als abendländische Ordnung des Christentums zu interpretieren.[2] Dessen tausendjährige Ordnungen und Praktiken sollten Foucault zufolge insofern zur Disposition gestellt sein, als sie sich bereits in einer Art Rückblick benennen ließen.

Foucaults Kritik der modernen Anthropologie ist vor diesem Hintergrund einer Kritik abendländischer Wissensdynamiken zu interpretieren. Foucault hat Anknüpfungspunkte in vormodernen (sowie in außereuropäischen) Wissensmodellen gesucht, um historische Möglichkeiten anderen Wissens aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang erhält die Wiederholung eine Bedeutung: Anderes Wissen aus der Geschichte zurück zu holen und zu vergegenwärtigen, ermöglicht es, Differenzen in die Reproduktionen des Wissens einzutragen, oder anders formuliert: auf historisch bewusste Weise und daher different zu wiederholen.

---

1 | Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995 [1966], S. 17.

2 | Vgl. Frietsch, Ute: »Die Ordnung der Dinge«, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.), Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2008, S. 38-50, hier S. 41.

Foucaults Anthropologie-Kritik wurde zunächst verkürzend als Absage an Humanismus und Aufklärung interpretiert. Erst in den letzten Jahren wird ihre Dimension, eine Kritik der Beziehungen zwischen Metawissenschaften und empirischen Wissenschaften zu sein, deutlicher exponiert, vielfach indem Autor/-innen Foucaults Positionen anzueignen und zu modifizieren beginnen.[3] Wenn man Anthropologie mit Foucault als *das* wissenschaftliche Dispositiv der Moderne betrachtet, lässt sich die Frage stellen, inwiefern dieses Wissen bis heute reproduziert resp. inwiefern differente Positionen eingenommen werden.

Im vorliegenden Text wird die These vertreten, dass es die Problematik der Endlichkeit war, die den Philosophen und insbesondere den Psychologen Foucault motivierte, sich in den 1950er und 1960er Jahren so intensiv mit den empirischen Humanwissenschaften und ihrer metawissenschaftlichen Reflexion zu befassen. Foucaults Auffassung zufolge hatte die Anthropologie den Horizont menschlicher Lebensmöglichkeiten verendlicht, indem sie menschliche Endlichkeit empirisch zu erschließen und als spezifisch zu hinterfragen begann. Foucaults Methoden der Archäologie und der Genealogie können als Versuche interpretiert werden, diese Erschließung nicht länger zu reproduzieren, sondern sie mittels einer Epistemologie zu überwinden, welche die Bedeutung von Empirie anhand ihrer historischen Genese überdenkt und modifiziert. Zu diesem Zweck arbeitete Foucault zu Beginn der 1960er Jahre mit der Methode der Wiederholung.

3 | Vgl. exemplarisch: Honegger, Claudia: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib. 1750-1850, Frankfurt a.M./New York: Campus 1991; Sarasin, Philipp: Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001; Vienne, Florence/Brandt, Christina (Hg.): Wissensobjekt Mensch. Humanwissenschaftliche Praktiken im 20. Jahrhundert, Berlin: Kadmos 2008. Siehe auch unten, Fußnote 9.

Foucaults »Einführung in Kants *Anthropologie*«

Ein zentraler Text, in dem Foucault seine Kritik an Anthropologie als Kritik an der Verabsolutierung von Endlichkeit entwickelt, ist seine »Einführung in Kants *Anthropologie*«, die erstmals 2008 in Frankreich und 2010, von mir übertragen, auf Deutsch erschien.[4] Foucault stellte sie 1961 seiner Übersetzung von Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« voran.[5] Beide Arbeiten entstanden in unmittelbarem Anschluss an »Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique«[6]. Foucaults Interesse an Kants »Anthropologie« ist das Interesse des klinisch erfahrenen Psychologen, der Psychologie wissenschaftsphilosophisch zu reflektieren beginnt. Die Anthropologie ist in seinen Augen »die Wissenschaft des Normalen *par excellence*«.[7] Sie ist insofern komplementär zur Psychologie als der Wissenschaft des Abnormen.

Als auch in Frankreich zunächst unveröffentlichter Archiv-Text wurde Foucaults »Einführung« bis 2008 nur gelegentlich rezipiert.[8] Ich habe 2002 eine ausführliche Analyse von Foucaults Studie vorgelegt.[9] Diese Analyse wird im Folgenden weiter entwickelt, da sie mit der Veröffentlichung von Foucaults Schrift auf eine neue Grundlage gestellt werden kann. Der Rückbezug auf diesen frühen Text ermöglicht es, die epistemologische Dimension von Foucaults Kritik an Anthropologie genauer herauszuarbeiten und sie zu gegenwärtigen

4 | Foucault, Michel: Einführung in Kants *Anthropologie*. Aus dem Französischen von Ute Frietsch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Berlin: Suhrkamp 2010 [1961], Hervorhebg. im Original.

5 | Emmanuel Kant: Anthropologie d'un point de vue pragmatique. Traduction de Michel Foucault. Précédé de Michel Foucault. Introduction à l'Anthropologie. Présentation par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris: Vrin 2008. Foucaults Übersetzung von Kants »Anthropologie« wurde 1964 erstmals verlegt und ist seitdem in Frankreich einschlägig.

6 | Vgl. Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 [1961].

7 | M. Foucault, Einführung, S. 108.

8 | Zur Rezeptionsgeschichte von Foucaults »Einführung« vgl. Frietsch, Ute: »Immanuel Kant«, in: C. Kammler et al., Foucault-Handbuch, S. 165-169, hier: S. 165.

9 | Frietsch, Ute: »Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants«, in: Dietmar Kamper/Gunter Gebauer/Christoph Wulf (Hg.), Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 11, 11/2 (2002), S. 11-37; sowie: Frietsch, Ute: »Foucaults Introduction à l'Anthropologie de Kant: Resümee und Kritik eines unveröffentlichten Textes«, in: (dies.), Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller, Frankfurt a.M. und New York: Campus 2002, S. 26-57.

epistemologischen Reflexionen und Entscheidungen in Beziehung zu setzen. Ich diskutiere im Folgenden zunächst den epistemologischen Gehalt von Foucaults Anthropologie-Kritik und komme gegen Ende auf gegenwärtige epistemologische Positionen zur Anthropologie zu sprechen.

Das anthropologische Feld

Foucault versteht Kants »Anthropologie« als Intervention in das sich im 18. Jahrhundert konstituierende anthropologische Feld. Er kontextualisiert sie, indem er sie zu den Entwürfen von Kants Zeitgenossen ins Verhältnis setzt.[10] Kants »Anthropologie« wird dabei in ihrem ephemeren Gestus ausgezeichnet, der sie von den ihr zeitgenössischen wie von späteren Anthropologien auf vorbildliche Weise unterschieden haben soll. Foucaults überraschender Sichtweise zufolge hatte Anthropologie für Kant nur den Stellenwert einer Passage auf dem Weg in eine Transzendentalphilosophie: Kants »Opus postumum« wird von Foucault als vollendete Transzendentalphilosophie gelesen, die vorkritisches Denken und kritische Analyse in einer gegenständlichen Einheit vermittele.

Foucault wagt dabei seinerseits die Intervention, die er Kant unterstellt: Er interveniert in das ihm selbst zeitgenössische philosophisch-anthropologische Denkfeld, in dem seiner Auffassung zufolge die Ebenen des Empirischen und des Transzendentalen auf wissenschaftlich unzulässige Weise vermengt werden, und legt den Autor/-innen, auf die er sich – zumeist ohne Namensnennung – bezieht, nahe, eine der Philosophie Kants analoge Bewegung zu wagen und Anthropologie auf eine zu entwickelnde, neue Weise zurückzunehmen.

Welt als Kosmos und Gesellschaft

Da sich Foucault zufolge mit der Entstehung der Anthropologie im 18. Jahrhundert ein fundamentaler Bruch in der Ordnung des Wissens vollzieht, bemüht er sich akribisch um eine zeitliche Fixierung der einzelnen Abläufe und so auch der unterschiedlichen Stadien von Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«. Das Textkorpus, das schließlich 1798 von Kant autorisiert gedruckt wur-

10 | Foucault diskutiert die Anthropologien von: Johann Gottfried von Berger (1737), Friedrich Christian Cregut (1737), Alexander Gottlieb Baumgarten (1739), Johann Nicolaus Tetens (1777), Ernst Platner (1772, 1790), P. L. Lacretelle (1791), Carl Christian Erhard Schmid (1791), Daniel Voß (1791), Just Christian Loder (1793), Johann Ith (1794/95), Christoph Wilhelm Hufeland (1796), Johannes Köllner (1797), Johann Christian Reil (1797), Johann Christian August Heinroth und Johann Christoph Hoffbauer.

de, hat sich über eine Zeitspanne von ca. 25 Jahren entwickelt. Es geht u.a. auf Vorlesungen zurück, die Kant von 1772/73 bis 1797 gehalten hat, und weist insofern Züge der präkritischen, der kritischen und einer möglichen post-kritischen Periode auf, die von Foucault jeweils als konzeptionelle Entscheidungen gelesen werden.

40 Jahre lang und zum Teil parallel zu seinen Anthropologie-Vorlesungen hielt Kant Vorlesungen zu Physischer Geographie: Seinen Geographie-Unterricht nahm er 1756 auf. Vom Wintersemester 1772/1773 an stellte er ihm eine sich immer stärker vereigenständigende Anthropologie-Vorlesung zur Seite.[11] Kants Schrift »Von den verschiedenen Racen der Menschen« von 1775 kündigt mit der Geographie-Vorlesung erstmals die Anthropologie-Vorlesung an. Foucault vergleicht das Verhältnis von Natur und Mensch in diesem frühen Text mit dem der »Anthropologie«. Während der präkritische Text *kosmologisch* von »Weltkenntnis« handele, werde diese Perspektive in der »Anthropologie« *kosmopolitisch* revidiert. Aus der »Weltkenntnis« werde die Idee der »Menschenkenntnis«. Der neuen anthropologischen Programmatik zufolge ist »Welt« nicht gegeben, sondern zu errichten. Da Weltkenntnis mit Menschenkenntnis gleichgesetzt wird, ist »Welt«, die zuvor Kosmos war, nun gleichbedeutend mit Gesellschaft. Die Geographie generiert die Anthropologie, die sich in der Folge von ihr emanzipiert und sich zu einem wissenschaftlichen Feld sowohl der Geistes- wie der Naturwissenschaften entwickelt.[12]

Kants Normalität

Foucault profiliert in seiner »Einführung« die Begriffe »genetische Perspektive«, eine Vorform von »Genealogie«, »Archäologie«, ein Begriff Kants[13], und »strukturelle Methode« sowie darüber hinaus »retour« und »répétition«, Wiederkehr und Wiederholung. Die Unterscheidung einer kosmologischen Perspektive im

11 | Zur Abtrennung der Anthropologie-Vorlesung von der Vorlesung zu Physischer Geographie vgl.: Cohen-Halimi, Michèle: »L'anthropologie dans la géographie physique«, in: Jean Ferrari (Hg.), L'Année 1798. Kant et la naissance de l'Anthropologie au siècle des lumières. Actes du colloque de Dijon, 9-11 Mai 1996, Paris: Vrin 1997, S. 115-128.

12 | Im Hintergrund stehen die Umbrüche in der Kosmologie des 16. bis 18. Jahrhunderts, die Koyré beschrieben hat: vgl.: Koyré, Alexandre: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Aus dem Amerikanischen von Rolf Dornbacher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980 [1957]. Sie ermöglichten die Entstehung der Anthropologie.

13 | Foucault bezieht seinen Begriff der Archäologie aus Kants »Aufzeichnungen über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff«, vgl. Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Band 2: 1970-1975, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 292.

Frühwerk und einer kosmopolitischen Idee im Späteren ergibt sich etwa aus einer »genetischen« Untersuchung. Die »strukturelle Methode« hingegen trägt insbesondere der Zeitgenossenschaft der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Anthropologie« Rechnung. Die »Anthropologie« tritt so im Prozessualen ihrer Konstitution vor Augen. Wie gelingt es Foucault nun aber, Kants »Anthropologie« von der seiner Zeitgenossen und Nachfolger abzugrenzen?

Diese Abgrenzung findet in Kants »Anthropologie« selbst einen nur unsicheren Halt. Um den Status der »Anthropologie« in Kants Gesamtsystem zu reflektieren, bezieht sich Foucault nicht lediglich auf ihre unterschiedlichen Fassungen, sondern zieht Kants gesamte Werke heran und zudem die transzendentalen Überlegungen, die sich in einzelnen Briefwechseln finden. Provoziert durch Briefe des Mathematikers Jakob Sigismund Beck, der Kant mit Fichte konfrontierte, problematisierte der Anthropologe Kant seine Disziplin in einem entscheidenden Punkt: Wie kann das Ich sich selbst zum Gegenstand haben?[14] Kants diesbezügliche Reflexionen sind zum Teil in Paragraphen und Fußnoten seiner »Anthropologie« eingegangen. Zu großen Teilen hat Kant sie jedoch bei der Drucklegung weggelassen. Die Frage ist für Foucaults Kritik grundlegend. Ich zitiere daher ausführlich. Foucault notiert:

»Im unveröffentlicht gebliebenen Text entwickelt Kant das Problem der Kenntnis seiner selbst detaillierter. Der innere Sinn, definiert als empirisches Bewußtsein, kann das Ich (moi) nicht anders als in seinem Status als Objekt erfassen [...]. Die Apperzeption hingegen ist, in einem Verständnis, das der *Kritik* viel näher ist, durch das intellektuelle Bewußtsein seiner selbst bestimmt. [...] insofern zählt sie nicht zur Psychologie oder zur Anthropologie, sondern zur Logik. [...] Es gibt da, Kant erkannte es, eine ›große Schwierigkeit‹: Man muß jedoch bedenken, daß es sich nicht um ein ›doppeltes Ich‹*, sondern um ein ›doppeltes Bewußtsein dieses Ich‹* handelt. So bewahrt das Ich (Je) seine Einheit, wenn es jedoch zu Bewußtsein kommt, [...] so 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. [...] Diese Debatte, so marginal sie auch gewesen ist, versprach zugleich, den Raum zu definieren, in dem eine Anthropologie im Allgemeinen möglich war: Ein Gebiet, in dem das Beobachten seiner selbst weder auf ein Subjekt in sich noch auf das reine Ich (Je) der Synthese Zugriff hat, sondern auf ein Ich (moi), das Objekt ist und präsent nur in seiner phänomenalen Wahrheit. [...] Eine solche Situierung der Anthropologie ist jedoch nur vom Gesichtspunkt einer transzendentalen Reflexion aus möglich. Es war daher normal, daß Kant

14 | Vgl. Kant, Immanuel: Kant's Briefwechsel 1795-1803, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kant's gesammelte Schriften, 29 Bände, Berlin und Leipzig: Georg Reimer sowie Walter de Gruyter & Co 1910-1983, hier Bände 11 und 12, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1922.

darauf verzichtete, einen Text zu veröffentlichen, der, wenn nicht von dem Problem der Anthropologie, so doch von deren Reflexionsniveau, so weit entfernt ist.«[15]

Foucault analysiert den unveröffentlichten Text Kants, um den Ort zu eruieren, den dieser der Anthropologie systematisch zudachte. Der von Kant umrissene Bereich war für Anthropologie jedoch nicht bindend. Die strikte Unterscheidung zwischen einer physiologischen und einer pragmatischen Anthropologie etwa, die in der Vorrede zur »Anthropologie« unternommen wird,[16] war vom Gesichtspunkt einer transzendentalen Reflexion aus zwar möglich, hat sich jedoch historisch nicht halten lassen. Die Auseinandersetzung Foucaults mit Anthropologie trifft insofern auf ein Problem, dessen erster Ausdruck Kants »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« habe,[17] wird dieses Normal-Sein jedoch selbst problematisch. Kants »Normal-Sein« gliedert die transzendentale Reflexion bereits 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, Foucault zufolge, 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, bestätigt sie die Möglichkeit einer ohne Rekurs auf »eine Kritik, eine Epistemologie oder eine Erkenntnistheorie«[18] empirisch agierenden, Physiologisches und Pragmatisches vermengenden Anthropologie. Dass diese Problematik der Ebenen gerade anlässlich der Thematik des Ichs auftaucht, verweist auf den Stellenwert des Selbstverhältnisses für die Anthropologie: Die empirische Analyse des Menschen wird in der »Anthropologie« nicht mittels des Selbstverhältnisses begründet; sie gerät vielmehr mit ihm in Konflikt.

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 noch nicht gelöst.

---

15 | M. Foucault, Einführung, S. 31-33. Hervorhebg. im Original, mit Asteriskus markierte Wörter sind im Original deutsch.

16 | Vgl.: Immanuel Kant: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Vorrede«, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe in XII Bänden, Frankfurt a.M. 1977-1995, Band 12: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 399-402 (BA III-VI).

17 | M. Foucault, Einführung, S. 18.

18 | Ebd., S. 117.

Die Erhaltung der Einheit des Ich hängt davon ab, ob es dem Subjekt gelingt, das körperlich affizierte Selbst (moi) als *bestimmendes* Subjekt gelten zu lassen. Paradoxerweise wirkt sich gerade das Bedürfnis, gegen die körperliche Bestimmung *selbstbestimmt* zu sein, auf die Weise aus, dass *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«[19] werden *der Mensch* und *die Menschheit* erfasst. Das Autoren-Subjekt der »Anthropologie«, Kant, nimmt den Menschen nicht als souveränes Gegenüber. 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 systematisch und nicht text-chronologisch verfährt, kommt in raschen Schritten und ausführlich auf die Behandlung des »Geschlechts« durch Kant zu sprechen.[20]

Geschlecht und Klasse

Foucault greift die Thematisierung der »Geschlechtscharaktere« literal, wie sie ihm von Kant geboten wird, auf. Er tut dies jedoch, um den »Charakter« zu beschreiben, den sich die pragmatische Anthropologie – in implizitem Widerspruch zu der »Kritik der Praktischen Vernunft« – selbst gibt. Es handelt sich also nicht um eine inhaltliche Wiederholung und Bestätigung dessen, was die »Anthropologie« erzählt, sondern um die kritische Analyse eines Zusammenhangs, der für *ihre* Struktur, für *ihren* Status im Gesamtsystem und für *ihr* Subjekt bezeichnend ist. Über ihre Beschreibung der Geschlechtscharaktere, respektive der Frau, gibt sich die Anthropologie Kants, Foucault zufolge, ihren eigenen pragmatischen Charakter.

Vom 16. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, so Foucault, habe das juridische Denken keine Geschlechterzweiheit gekannt, sondern lediglich das Individuum in seinem Verhältnis zu Staat und Besitz.[21] 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 Frauen und Dienstboten in der Form des Sachenrechts darstelle. Kant antwortete darauf, Schütz verwechsele die menschliche Person und das Rechtssubjekt.[22] Frauen und

19 | Ebd., S. 33.

20 | Ebd., S. 34-38.

21 | Ebd., S. 34.

22 | Vgl. den von Foucault thematisierten Brief Kants an Schütz vom 10. Juli 1797, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kant's gesammelte Schriften, Band 12, S. 181-183.

Dienstboten waren zwar moralisch betrachtet für Kant keine »Dinge«, konnten juristisch aber als »Dinge« behandelt werden. Foucault kommentiert:

»Der Vorwurf von Schütz traf jedoch ins Herz des anthropologischen Anliegens, das ein gewisser Konvergenz- und Divergenzpunkt des Rechtes und der Moral ist. [...][Es ist] an der Anthropologie, zu zeigen, wie eine juridische Beziehung, die der Ordnung des Besitzes angehört [...], den moralischen Kern der als freies Subjekt verstandenen Person bewahren kann.«[23]

Hier zeigt sich die Antinomie, die in späteren Schriften Foucaults auf geschlechtsindifferente Weise behandelt wird: Die Antinomie zwischen Juridischem und Praktischem, die *den Menschen* zu einer »empirisch-transzendentalen Dublette« macht.[24] In der Anthropologie, die Moral und Recht zu vereinen vorgibt, trifft man auf ihre unvermittelte Divergenz: auf die Herrschaft des Mannes über die Frau sowie der ›Herrschaften‹ über die Bediensteten. Man stößt auf »[...] die Konstitution dieser konkreten Inseln der bürgerlichen Gesellschaft, über die weder das Recht der Leute noch das Recht der Dinge Rechenschaft ablegen können: [...] Ausfransungen des Rechts, wo Herrschaft weder Souveränität ist noch Besitz«.[25] Dass Frauen und Dienstboten in Deutschland um 1800 keine bürgerlichen Rechte erlangten, war anthropologisch begründungsbedürftig.[26] Während *der Mensch* emphatisch als Rechtssubjekt propagiert wurde, gab es weiterhin *Menschen*, die nicht als Rechtssubjekte galten. Foucault ermöglicht an dieser Stelle ein intersektionales Verständnis von Klasse und Geschlecht: 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, solidarisiert er sich sozusagen mit der »Frau« des Kantschen Textes. Er begreift beide Aussagenkomplexe als juristisch relevant. Foucault setzt dabei Kants Bereitschaft voraus, Frauen zumindest »moralisch« als Freiheitssubjekte anzuerkennen – eine Annahme, die sich aus Kants Gesamtwerk weder mit Eindeutigkeit bestätigen noch bestreiten ließe. Wo Kant von der Freiheit des Subjektes spricht, denkt Foucault sie sich als Freiheit sowohl des Mannes wie der Frauen. Diese Freiheit wird seiner Lektüre gemäß erst relativiert, wo sie eigens problematisiert ist. Kants

23 | M. Foucault, Einführung, S. 36.

24 | Vgl. M. Foucault, Ordnung der Dinge, S. 384-389.

25 | M. Foucault, Einführung, S. 35.

26 | Dies wird von Hausen und Honegger genauer herausgearbeitet: Hausen, Karin: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1976, S. 363-393; C. Honegger, Die Ordnung der Geschlechter.

gesprächige Ausführungen 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« als »Haustier« nehme und sie im bürgerlichen Zustand in der nur förmlichen Anerkennung ihres Anspruchs galant überliste. Für »femme« (frz.: Frau) gebraucht Foucault auch das Pronomen »on« (frz.: man), womit er den auf dem Niveau der Kantschen Anthropologie unerfüllten Anspruch von Frauen implizit als Aussage verallgemeinert und bestätigt.[27]

Die Kategorien Geschlecht und Klasse, die von Foucault nicht benannt, jedoch analytisch verwendet werden, sind exemplarisch für das, was er in »Die Ordnung der Dinge« als »Quasi-Transzendentalia« bezeichnen wird.[28] In ihrer modernen Prägung gehören sie in den Horizont von Leben, Sprache und Arbeit.[29] Foucault wendet die Ordnungskategorien hier analytisch gegen sie selbst und zeigt auf diese Weise die Unterordnung der Freiheit unter das Gesetz sowie die Vermengung des Empirischen und des Transzendentalen auf, die selbst in Kants »Anthropologie« vorliegen. Die Kategorie der Rasse bleibt in der Analyse ausgeblendet, da Kants »Anthropologie« in den Augen Foucaults tatsächlich pragmatisch argumentiert. Klasse und Geschlecht sind in der »Anthropologie« allerdings auf eine spezifische Weise problematisiert, die *den* Menschen als *Weltbürger* generiert.

»Indem sie den Menschen als ›freihandelndes Wesen‹* behandelt, löst die *Anthropologie* eine ganze Zone des ›Freihandels‹ aus, wo der Mensch seine Freiheiten wie von einer Hand in die andere zirkulieren läßt. Er bindet sich in einem tauben und ununterbrochenen Handel an die anderen, der ihm eine Residenz auf der ganzen Oberfläche der Erde erwirtschaftet. Er wird Weltbürger.«[30]

Wie »die Frau« im »Weltbürger« aufgehoben ist, so ist es 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«

27 | Vgl. M. Foucault, Einführung, S. 37. Dieses Stilmittel setzt Foucault auch in »Wahnsinn und Gesellschaft« ein, wenn er den Ort der Irren in einem »on« stabilisiert. Vgl. die Ausführungen von Deleuze zum »on« in: Deleuze, Gilles: Foucault. Übersetzt von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 [1986], S. 17. Die rhetorischen Vorteile des französischen »on«, eine Allgemeinheit zu bezeichnen, die zugleich als subindividuell erscheint, kehren sich im deutschen »man« in ihr Gegenteil: in die Inanspruchnahme einer Über-Ich-Position, die sich als partikular erweist.

28 | Vgl. M. Foucault, Ordnung der Dinge, S. 307.

29 | Vgl. U. Frietsch: »Wonach der Mensch geordnet wird: ›Rasse‹, ›Klasse‹, ›Geschlecht‹«, in: (dies.), Die Abwesenheit des Weiblichen, S. 160-182.

30 | M. Foucault, Einführung, S. 38.

sind soziale, kulturelle, politische, nationale und ethnische Konflikte angelegt, die im Rahmen der »Anthropologie« weder artikuliert noch gelöst werden können.

Künstlichkeit

Foucault zufolge besteht der entscheidende Grundzug von Kants »Anthropologie« allerdings in ihrer Artifizialität. Während das Ich in der »Kritik der reinen Vernunft« eine Instanz ist, welche die Synthesen der Erkenntnis leistet, wird es in der Perspektive der »Anthropologie« selbst merkwürdig: Es ist bereits da und doch niemals ganz gegeben. Foucault spielt hier auf Kants Problematisierung der Erinnerung an die Kinderjahre an.[31] Mit ihr öffnet sich der doppelte Boden, auf dem Kants »Anthropologie« steht: Die Zeit der ersten Wahrnehmung und die Zeit der artikulierten Erfahrung sind voneinander uneinholbar getrennt. Diese Uneinholbarkeit verschafft der Anthropologie das ihr eigene Untersuchungsfeld. Kant grenzt es, Foucault zufolge, allerdings bewusst von der entstehenden Psychologie ab.[32] Die Zeitlichkeit der Anthropologie habe zwar ein pathologisches, doch zugleich ein artifizielles Moment:

»Während die Zeit der *Kritik* die Einheit des Originären befestigt [...] nagt [die Zeit der *Anthropologie*] die synthetische Aktivität selbst an. Sie affiziert sie indes [...] auf die Weise einer wesentlichen Möglichkeit, welche die Hypothese und die Hypothek einer erschöpfenden Determination aufhebt; [...] in der *Anthropologie* verdunkelt die unerbittlich zerstreute Zeit die synthetischen Akte, macht sie undurchdringlich und ersetzt die Souveränität der *Bestimmung** durch die geduldige, mürbe und gutwillige Ungewißheit einer Übung, die sich die *Kunst** nennt.«[33]

Unter »Kunst« versteht Kant, Foucault zufolge, einen spezifischen Kunstgriff: Die Negation der originären *Passivität* des Gegebenen durch seine Verzeitlichung. Nichts ist so gegeben, dass es nicht zugleich auch gemacht wäre. Die »Anthropologie« Kants nimmt dem Subjekt zwar seine zeitlose Souveränität, sie gibt ihm dafür jedoch die Freiheit, das Gegebene zu negieren, sich und seiner Tätigkeit einen Sinn zu geben und über die Wahrheit, die in der »Kritik« als determiniert erschien, zu kommunizieren.[34] Die soziale Einheit, die für Kants »Anthropologie«, Foucault zufolge, Modellcharakter hat, ist daher weder die Familie noch die Nation, sondern die sich plaudernd und reflektierend in

31 | I. Kant, Anthropologie, S. 407-408 (BA 3-6).

32 | Vgl. M. Foucault, Einführung, S. 50-67.

33 | M. Foucault, Einführung, S. 83.

34 | Vgl. ebd., S. 84-85.

angenehmem Gleichgewicht haltende »Tischgesellschaft«.[35] Ungewohnt konziliant bescheinigt Foucault Kants »Anthropologie« demnach Stärken. Er sieht sie allerdings gerade dort, wo seine Gegner eventuell in eine Kulturkritik einstimmen könnten. Die Stärke der »Anthropologie« soll darin zu sehen sein, dass sie das »Originäre« (oder Ursprüngliche) verzeitlicht.

Wiederholung

Foucault zufolge decken die »Anthropologie« und die »Kritik der reinen Vernunft« denselben Bereich ab: Beide behandeln Endlichkeit. Doch während in der »Kritik« das Erkenntnisvermögen endlich ist, ist es in der »Anthropologie« der Mensch in der körperlichen Verfasstheit seiner Existenz. Die Anthropologie wiederholt daher die Kritik »wie im *Negativ*«.[36] Es ist diese Negativität, die Foucault zufolge aufgefangen und fundiert werden muss. Zu ihrer Fundierung schlägt er die *Wiederkehr* als Methode vor. Es wird Foucault dabei nicht entgangen sein, dass dieses Konzept sich nicht Nietzsche allein verdankte, sondern darüber hinaus Züge der Psychoanalyse Freuds aufwies.[37]

Foucault unternimmt die geforderte Wiederkehr, indem er vom »Opus postumum«[38] Kants aus neu zu bestimmen versucht, wohin dessen »Anthropologie« auf dem Wege war. Vom Nachlass aus betrachtet, gewinnen drei Begriffe der »Logik« und der »Anthropologie« eine neue Bedeutung: »Gott«, »die Welt« und »Ich der Mensch«.[39] Foucault beschreibt sie als transzendentale Korrelate und eruiert so eine angeblich post-anthropologische Bestimmung der Position des Menschen bei Kant. Aus der Warte von »Logik« und »Opus postumum« erscheine der Mensch 1. als »medius terminus«: Gott und Welt denkend und beide so vereinend, 2. als »Kopula« zwischen Subjekt (Gott) und Prädikat (Welt): »wie das Verb ›sein‹ im Urteil über die Welt« und 3. als universelle reale Synthese des Sinnlichen und des Übersinnlichen, von der aus das Absolute gedacht werden könne.[40] In Auseinandersetzung mit dem Ersten Konvolut des »Opus

35 | Ebd., S. 94.

36 | Ebd., S. 66.

37 | Vgl. Freud, Sigmund: »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten«, in: (ders.), Gesammelte Werke, Band 10, Imago Publishing Co.: London 1946 [1914], S. 126-136. Vgl.: Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Wilhelm Fink Verlag 1992 [1968].

38 | Kant, Immanuel: »Kant's handschriftlicher Nachlaß. Opus postumum«, in: Akademie der Wissenschaften, Kant's gesammelte Schriften, Band 21 und 22, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1936 und 1938.

39 | M. Foucault, Einführung, S. 70.

40 | Ebd., S. 71.

postumum« beschreibt Foucault die »transzendentale Korrelation« der Begriffe »Gott«, »Welt«, »Mensch« untereinander und mit den Begriffen »Quelle«, »Umfang« und »Grenze«, welche wiederum den drei Fragen »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?«, »Was darf ich hoffen?« korrespondieren sollen. Foucault eröffnet so ein Reflexionsfeld, in dem die systematischen Teilungen der Kritik – die lange als Defizit betrachtet wurden – durch Bezüglichkeiten fundiert und gefügt sein sollen.[41] Das System der Bezüglichkeiten, das sich vom Spätwerk Kants aus entfaltet, soll kein anthropologisches System mehr sein. Die »Anthropologie« leistet durch ihre Verzeitlichung des Originären angeblich selbst den Übergang in eine post-anthropologische Dimension.

Foucault ist dabei weniger an den Begriffen Mensch und Gott gelegen als am Begriff der Welt. Die Welt des »Opus postumum« ist angeblich nicht länger das Korrelat einer Zeitbestimmung, das sie in der »Kritik« war, sondern Voraussetzung für die sinnliche Bestimmung eines realiter wahrnehmenden Ich. Sie ist »Quelle«, »Umfang« und »Grenze« für das menschliche Wissen. Vom »Opus postumum« aus zeigt sich, Foucault zufolge, eine profundere Zugehörigkeit der Frage nach dem Menschen und der Befragung der Welt als dies im Kosmopolitismus der »Anthropologie« denkbar war.

Der späte Kant kannte demnach einen Zusammenhalt, der fundamentaler und realer war als jedes »Vermögen«. Während das »Opus postumum« in der Philosophiegeschichte als Ausdruck der Persönlichkeitsauflösung Kants pathologisiert wurde,[42] liest Foucault die unzugänglich redundanten Konvolute als Realisierung der Philosophie Kants in der Gegenstandswelt. In Kants Spätwerk ist die Frage nach dem Menschen demnach transzendentalphilosophisch fundiert. Kant positioniert den Menschen in Beziehung auf die »Welt«, als Weltbewohner, und bindet ihn in Beziehung auf »Gott«, als im Gegensatz zu diesem nur endliches Wesen. Auf diese Weise gelinge es ihm, sowohl den Menschen wie die menschliche Natur auf ihre Bedingungen zurückzufalten und den drohenden unendlichen Regress der modernen Auskundschaftung des Menschen zumindest innerhalb seines eigenen Systems abzuwehren. Foucault wird einen entsprechend konkreten, fundamentalen und gegenständlichen Zusammen-

41 | Philosophisch stark gemacht wurden diese Teilungen der Kritik erst durch Lyotard. Vgl. Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit. Übersetzt von Joseph Vogl, München: Wilhelm Fink Verlag 1989 [1983]. Lyotard eröffnet damit einen neuen Weg: Anthropologie wird von ihm ebenfalls nicht länger wiederholt. Er sieht sich jedoch auch nicht gezwungen, sie zu fundieren.

42 | Vgl. Lehmann, Gerhard: »Einleitung«, in: Akademie der Wissenschaften, Kant's gesammelte Schriften, Band 22, Berlin/Leipzig 1938, S. 751-789. Lehmann verteidigt das »Opus postumum« zwar gegen die Einschätzung, sein Autor sei senil gewesen – dies jedoch nur, um dessen »Eigentümlichkeiten« dann seinerseits dem »Psychiater« anheim zu stellen (vgl. ebd., S. 786-789).

halt in »Die Ordnung der Dinge« ebenfalls herstellen: Dieser Zusammenhalt ermöglicht die Rede von der *einen* »épistémè«. In der ihm zeitgenössischen Philosophie geschieht hingegen, seiner Auffassung zufolge, eine charakteristische Vermischung:

»Der vermittelnde Charakter [...] der anthropologischen Analyse [...] wird [die Anthropologie] dazu autorisieren, in der internen Ökonomie der Philosophie als unreines und unreflektiertes Gemisch (mixte) zu fungieren: Man wird ihr zugleich die Privilegien des *Apriori* und den Sinn des Fundamentalen leihen, den vorgängigen Charakter der Kritik und die vollendete Form der Transzendentalphilosophie; sie wird sich ausbreiten, ohne die Problematik des Notwendigen von jener der Existenz zu unterscheiden; sie wird die Analyse der Bedingungen und die Befragung der Endlichkeit vermischen.«[43]

Foucault greift auf die Trias von »Apriori«, »Originärem« und »Fundamentalem« zurück, die er in Auseinandersetzung mit den »Logischen Untersuchungen« von Edmund Husserl (1859-1938) gewonnen hat,[44] und hypostasiert sie zu logischen Positionen: Das Apriori Foucaults ist hier als Transzendentales oder Erkenntnisvermögen zu übersetzen, das Originäre als Menschliches und das Fundamentale als das Göttliche oder die Freiheit. Foucault zufolge hat Kant das Originäre zu fundieren versucht, weil er es nicht als Endliches totalisieren wollte. Kants Fundierungen (in Gott-Freiheit der »Kritik« und in Gott-Mensch-Welt des »Opus postumum«) sind für Foucault jedoch keine Lösungen, die sich im 20. Jahrhundert umstandslos reproduzieren ließen. Als gelungen betrachtet er hingegen Nietzsches »Ewige Wiederkehr«. Sie sei eine geeignete Methode, die Teilungen des Denkens mit einem Fundament zu unterlegen und eine Endlichkeit zu konzipieren, die nicht länger linear gedacht wäre.

Physische und physikalische Körper

Foucault gräbt historisch jedoch noch etwas tiefer. Um Endlichkeit zu relativieren, skizziert er die Genese des modernen Empirismus. Zu diesem Zweck setzt er bei der Descart'schen Zweiteilung von Metaphysik und Physik an, bei der die menschliche Physis wie jedwede andere in der »Physik« inbegriffen gewesen sei. Der Raum für die Entstehung der Anthropologie wurde Foucault zufolge durch eine Abkoppelung des *Physiologischen* vom *Physikalischen* eröffnet. Die-

43 | M. Foucault, Einführung, S. 99-100.

44 | Husserls Versuch, das Apriorische vom Ursprünglichen zu lösen, wird von Foucault als gescheitert betrachtet, vgl. M. Foucault, Einführung, S. 100. Foucault verdankt Husserl allerdings die Unterscheidung von Apriori, Originärem und Fundamentalem sowie auch den Begriff des »historischen Apriori«.

se Ausdifferenzierung sei durch das Veralten des Cartesischen Mechanismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts ermöglicht worden. Die Physik löste sich nicht allein von der Gotteshypothese. Sie habe die sich neu konzeptionalisierenden organischen Körper von sich abgespalten, als eine »Schicht der Erkenntnis, wo Mängel, Grenzen und Ohnmachten zur Frage stehen«[45], um sich zum Feld exakter Forschung und wahrer Aussagen umzugestalten. Ihr Erfolg dabei wurde ihr von Kant bereits in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« bescheinigt. Der Abschied der Physik von Gott und vom menschlichen Körper hatte demnach eine reine Physik und eine unreine Anthropologie zur Folge.

»Im allgemeinen kann man sagen, daß die Nachforschungen über das Funktionieren des menschlichen Körpers [zu Beginn des 18. Jahrhunderts] die Gelegenheit für eine entscheidende konzeptuelle Verdoppelung boten: In der Einheit der *Physis* [...] beginnt sich das, was für *den* Körper das *Physische* (*le* physique) ist, abzulösen von dem, was für *die* Körper das *Physikalische* (*la* physique) ist. [...] wenn eine Wissenschaft von der Natur jetzt in Bezug auf eine Wissenschaft von der Physik verschoben scheint, so ist das in dem Maß, als diese den Bereich des menschlichen Körpers nicht mehr bedecken kann.«[46]

Die Unterscheidung der menschlichen Körperlichkeit von der aller anderen Körper verdankt sich Foucault zufolge einer Entwicklung innerhalb der Naturwissenschaften. Sie habe sich jedoch an dem Ort vollzogen, der ihr durch die metaphysischen Reflexionen über die Seele und durch die medizinisch-technischen Entwicklungen bereitet worden sei. Daher konstituierte sich noch vor der Biologie die Anthropologie.[47]

Foucault verteidigt den Cartesischen Mechanismus implizit und wertet den Bruch zwischen dem, was Physis ist/sein soll und dem, was nicht Physis ist/sein soll, im Vergleich zur anthropologischen Vermittlung als das Wahrere auf. Die Spaltung zwischen Geist und Körper wurde durch eine Anthropologie gefüllt, die beide Pole ersetzte.[48] Anthropologie zeigt sich in den Augen Foucaults daher als Totaldisziplin: Sie umspannt Metaphysik, Moral und Religion – und

45 | M. Foucault, Einführung, S. 112.

46 | Ebd., S. 106.

47 | Vgl. ebd., S. 106-107.

48 | Eine ähnliche Diagnose stellt Hannah Arendt. Während Foucault die Selbstherstellung des Menschen aus der Warte der Theorie kritisiert, kritisiert Arendt sie aus der Warte des politischen Vermögens der Menschen. Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München, Zürich: Piper 2001 [1958].

jedes zukünftige Gebiet, »in dem Maß, als etwas über den Menschen in ihm impliziert ist«.[49]

Endlichkeit

Diese Bewegung der Totalisierung von Anthropologie komplettiert sich, indem Physis und Metaphysik in der Endlichkeit menschlichen Objektbezugs aufgelöst werden. Dies ist der Kern von Foucaults philosophischer Kritik an Anthropologie:

»Der notwendige Charakter des transzendentalen Scheins wurde immer häufiger nicht mehr als eine Struktur der Wahrheit, der Erscheinung und der Erfahrung interpretiert, sondern als eines der konkreten Stigmata der Endlichkeit. Was Kant an ihr auf recht zweideutige Weise als ›natürlich‹ bezeichnete, wurde als Grundform des Gegenstandsbezugs vergessen und als ›Natur‹ der menschlichen Natur wieder eingeholt.«[50]

Kants Aussage, dass menschliche Erkenntnis Dinge notwendig zu Objekten macht und sie so zwar erkennt, jedoch nicht so, wie sie an sich sind, wurde außerhalb der Kantschen Philosophie zu einem Ansich des Menschseins verabsolutiert. Foucault betont die Unselbstverständlichkeit des angeblich Selbstverständlichen, dass der Objektbezug dem Menschen als »Natur« unterstellt wird. Indem Natur generell als Objekt aufgefasst und Sinnlichkeit als Natur am Menschen interpretiert wird, geraten nicht-objektivierbare Verhältnisse (wie etwa das Fühlen) und transzendentale Untersuchungen aus dem Fokus des Forschungsinteresses. Eine ihrer selbst bewusste Philosophie müsste Foucault zufolge jedoch einen eigenen Begriff von Erfahrung geltend machen:

»Alle Philosophie gibt sich, als könne sie mit den Wissenschaften vom Menschen oder den empirischen Reflexionen über den Menschen ohne Umweg über eine Kritik, eine Epistemologie oder eine Erkenntnistheorie kommunizieren. Die Anthropologie ist dieser Geheimweg, der – mit dem Ziel der Fundierung unseres Wissens – die Erfahrung des Menschen und die Philosophie durch eine nicht-reflektierte Vermittlung verbindet.«[51]

Foucault sieht die Aufgabe der Metawissenschaften darin, Endlichkeit in der Reflexion zu fundieren.[52] Was er ablehnt, ist nicht die empirische Forschung, sondern die Dialektisierungsbewegung der Philosophie. Er fordert dazu auf,

49 | M. Foucault, Einführung, S. 108.
50 | M. Foucault, Einführung, S. 115.
51 | Ebd., S. 116-117.
52 | Ebd., S. 113.

»eine Kritik der Endlichkeit zu konzipieren, die [...] zeigte, daß die Endlichkeit nicht Frist ist, sondern diese Kurve und dieser Knoten der Zeit, wo das Ende Anfang ist«.[53] Die Bahn (*trajectoire*) der wissenschaftlichen Befragung des Menschen solle gebogen werden.

Foucaults Trajektorie ist eine Bahn der Beschleunigung, die sich aus unterschiedlichen Faktoren zusammensetzt: So wird die Reise der Philosophie zu sich selbst, die Foucault daraufhin befragt, ob sie über die Humanwissenschaften verlaufen muss oder nicht, von ihm bereits als »trajet« bezeichnet, als »Wegstrecke«.[54] Von einem Gesprächsteilnehmer der Tischgesellschaft zum anderen verläuft ebenfalls ein »trajet«.[55] Diese Wegstrecken werden zu einer Trajektorie der Endlichkeit als Sterblichkeit, wenn es die Frage »Was ist der Mensch?« ist, die auf ihnen – ohne Umweg über eine Kritik und ohne weitere Perspektive – transportiert wird. Nietzsches »Übermensch« sollte in Foucaults Augen die Befragung des Menschen insofern entwaffnen können, als sich ihre Bahn in seiner Figur noch einmal nachvollzog;[56] – wobei der Überbietungsgestus des »Über« noch der Logik einer einfachen Entgegensetzung des Endlichen und des Unendlichen folgte. Die »Ewige Wiederkehr« sollte jedoch *Reflexion* und Beugung werden, indem sie Methode wurde. In Foucaults Konzept erweisen sich »Wiederkehr« und Wiederholung so als Modi einer Reproduktion, in die historische Differenz eingeschrieben ist: Wiederholt wird ein wissensgeschichtlich entscheidender Moment, um ihn zu einer neuen Wendung zu nutzen.

Foucault geht dabei, indem er die Zeitspanne des 16. bis 19. Jahrhunderts als Untersuchungszeitraum wählt, bis auf die kosmologischen Grundlagen neuzeitlichen Wissens zurück: Er erläutert die Genese der Anthropologie aus einer Verschiebung innerhalb der Physik des 16. und 17. Jahrhunderts und verfolgt sie in »Die Ordnung der Dinge« schließlich über ihre Entstehung im 18. Jahrhundert hinaus bis in die disziplinären Ausdifferenzierungen des 20. Jahrhunderts.

Dass Foucault den Übergang von der Transzendentalphilosophie in die Anthropologie vor dem Hintergrund des Umbruchs vom Kosmologischen zum Kosmopolitischen verhandelt, hat seinen Grund in der gemeinsamen geschichtlichen Basis von Natur- und Geisteswissenschaften. Es lässt sich im Rückblick darüber hinaus methodologisch und zeitgeschichtlich interpretieren: Während man vor der anthropologischen Wende kosmologisch gedacht haben mochte, dachte man *nach* ihr programmatisch strukturell. Mit Blick auf die Absage an Anthropologie ergab sich eine gewisse Affinität der semiotischen oder post/strukturalistischen zu den vergangenen kosmologischen Denksystemen.

53 | Ebd., S. 117.

54 | Ebd., S. 102.

55 | Ebd., S. 95-96.

56 | Vgl. M. Foucault, Einführung, S. 118.

Foucault hat seine Konzepte der Archäologie und der genealogischen Herleitung von Praktiken als Alternativen zur Kantschen Kritik ausgearbeitet.[57] Dies waren zugleich seine Vorschläge zur Neukonzeption von Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte, die er – wie die empirischen Wissenschaften Soziologie und Psychologie – als Humanwissenschaften bezeichnete.[58]

Epistemologie im Anschluss an Foucault

Mit Foucaults Wende gegen eine Reproduktion des anthropologischen Denkens hat sich Epistemologie entscheidend verändert. Heute wird u.a. anerkannt, dass Foucault »Impulse für eine disziplinübergreifende Wissenschaftsgeschichtsschreibung gegeben« hat.[59] Die historische Erforschung der Geisteswissenschaften und die der Naturwissenschaften sind allerdings nach wie vor stark getrennt, was sich nicht zuletzt an ihren zeitlichen Schwerpunktsetzungen zeigt: Während für die geisteswissenschaftliche Wissenschaftsforschung die so genannte Sattelzeit, von ca. 1750 bis ca. 1850, im Zentrum des Interesses steht,[60] ist die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts ein entscheidender Bezugspunkt der Selbstvergewisserung für die Historiographie der Naturwissenschaften. Die lange Dauer (longue durée) des 16. bis 20. Jahrhunderts wird selten integriert betrachtet.[61] Die Naturwissenschafts- und Technikforschung, die sich seit den 1980er Jahren insbesondere für materielle Praktiken interessiert, richtet ihren Blick zudem zunehmend auf Zeitgeschichte. Beides kann als Signal dafür interpretiert werden, dass eine Fundierung von Empirie nicht

57 | Die Textstelle Kants, auf die er sich dabei originär bezog (siehe oben, Fußnote 13), stellt selbst eine kritische Reflexion des Empirismus dar, vgl. Akademie der Wissenschaften, Kant's handschriftlicher Nachlass, Band 20, S. 341.

58 | Vgl. M. Foucault, Ordnung der Dinge, S. 425; Psychoanalyse und Ethnologie bezeichnete Foucault als »Gegenwissenschaften«, ebd. S. 454.

59 | So F. Vienne und Ch. Brandt: »Einleitung: Die Geschichte des Wissens vom Menschen – historiografische Anmerkungen«, in: (dies.), Wissensobjekt Mensch, S. 10.

60 | Vgl. Koselleck, Reinhard: »Einleitung«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 1, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1972, S. XIII-XXVII.

61 | Eine Ausnahme stellen die Arbeiten von Lorraine Daston dar, die oftmals bei Mittelalter und Früher Neuzeit ansetzen und bis in die Aufklärung und Moderne reichen, vgl. Daston, Lorraine/Park, Katharine: Wonders and the Order of Nature. 1150-1750, New York: Zone Books 1998; Daston, Lorraine/Galison, Peter: Objektivität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

länger von einer geschichtlich übergreifenden Reflexion erwartet wird. Die wissenschaftsgeschichtlich analysierten Zeiträume sind in der Regel zu kurz, als dass sich mit ihnen ein ganzes Zeitalter auf den Begriff bringen ließe; dies ist insofern bedauerlich, als für den Ansatz der *longue durée* einiges spricht: so nicht zuletzt, dass sich evolutive Prozesse heute ihrerseits in historischer Geschwindigkeit vollziehen.[62]

Es lag dabei bereits im Horizont von Foucaults Archäologie, näher an die Prozesse der Erforschung des Menschen heranzugehen: In der Wissenschaftsphilosophie Foucaults kehren seine empirischen Erfahrungen als Psychologe wieder, um metawissenschaftlich reflektiert zu werden. Dies zeigen u.a. seine Bild gewordenen Erinnerungen an die Diagnoseverfahren der klinischen Psychologie, so etwa: die Figur des Aphasikers, dem es nicht gelingt, Wollstränge von unterschiedlicher Farbe, Konsistenz und Länge nach einem einheitlichen Kriterium zu ordnen.[63]

Foucaults Einsicht, dass in der »Kritik der reinen Vernunft« – plausiblerweise – das Erkenntnisvermögen als endlich gedacht werde, während in der Anthropologie – verheerenderweise – die menschliche Existenz als solche verendlicht werde, lässt sich m.E. heute auf neue Weise nutzen: Die Auffassung des Erkenntnisvermögens als endlich, die (u.a. bei Foucault) zur Historisierung des Apriori führte, lässt sich auf den Forschungsprozess beziehen und so möglicherweise begrenzen. Wenn die Temporalität von Forschung im Mittelpunkt der epistemologischen Neugier steht, rückt die Endlichkeit des Menschen aus dem Fokus zumindest des metawissenschaftlichen Interesses.

In dieser Hinsicht bedeutet die Methodologie von Bruno Latour eine interessante Wende: Während Anthropologie in der direkten Nachfolge Foucaults »anathematisch« wurde, entwickelte Latour eine »historische Anthropologie der Wissenschaften«, so Hans-Jörg Rheinberger.[64] Rheinberger wirft die Frage auf, wie sich diese Anthropologie zur Anthropologie- respektive Anthropozentrismus- und Subjekt-Kritik Foucaults verhalte und konstatiert mit dieser Frage eine gewisse Abweichung, wenn auch keine Rückkehr zur alten Affirmation von Anthropologie.[65]

---

62 | Naturhistorische und weitere historische Prozesse ließen sich insofern integriert analysieren. Vgl. Rheinberger, Hans-Jörg: »Natur, NATUR«, in: (ders.), Iterationen, Berlin: Merve 2005, S. 30-50, hier S. 41-42.

63 | Vgl. M. Foucault, Ordnung der Dinge, S. 20-21.

64 | Rheinberger, Hans-Jörg: Historische Epistemologie zur Einführung, Hamburg: Junius 2007, S. 119-130. Als weiteren Exponenten einer historischen Anthropologie der Wissenschaften nennt Rheinberger Ian Hacking (ebd.). Während sich bei Hacking historiographische Aussagen finden, lässt sich Latours gegenwartsfokussierter Ansatz m.E. jedoch zutreffender als Anthropologie der Wissenschaften bezeichnen.

65 | Ebd., S. 119.

Die zeitgeschichtliche Arbeitsweise der Wissenschaftssoziologie kann m.E. eher eine »Ontologie der Gegenwart«[66] als eine fundamentale Historisierung leisten. Endlichkeit wird von ihr weder begründet noch fundiert. Ihre konkreten Formen werden so jedoch, was mit Foucaults übergreifendem Ansatz nicht möglich war, im Detail analysierbar: Die Trajektorie wird in zahllose Knoten zerlegt. Das Menschliche wird an den Dingen nachvollzogen.[67] Latours Wissenschaftssoziologie kann daher als paradoxe und zugleich konsequente Zuspitzung von Foucaults Anthropologie-Kritik verstanden werden. Sie negiert Anthropologie zwar nicht länger, wendet sie jedoch auf die anthropologisierten Wissenschaften an und kehrt sie insofern um.[68] Dies entspricht insofern Foucaults Ansatz, als dieser vorgeschlagen hatte, *Ethnologie* als »Ethnologie der eigenen Gesellschaft«[69] zu praktizieren. Die Anthropologie der Wissenschaften ist demgemäß eine Anthropologisierung der anthropologisierenden Instanz; wobei die *laboratory studies* implizit der These Rechnung tragen, dass sich jede Wissenschaft im Modus der Humanwissenschaft und Anthropologie entwickeln kann.[70]

Eine grundsätzliche Differenz zu Foucaults Anthropologie-Kritik weist diese wissenschaftsanalytische Bewegung m.E. allerdings auf: Die »unreine« Vermengung der Analyseebenen, gegen die Foucault argumentierte, wird mit dieser neuen Anthropologie der Wissenschaften zwar reflektiert, sie wird jedoch als epistemisch stichhaltig gehandhabt und insofern reproduziert. Wo die Dinge als Hybride konzeptionalisiert werden, gilt es auch für die Analyse nicht länger als erstrebenswert, die Ebenen des Empirischen und des Metawissenschaftlichen (oder Transzendentalen) auseinander zu halten.

---

66 | Zu diesem Konzept Foucaults aus den 1980er Jahren vgl. Sellhoff, Michael: »Ontologie der Gegenwart«, in: C. Kammler et al., Foucault-Handbuch, S. 277-279.

67 | Vgl. Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008 [1991]; Latour, Bruno/Woolgar, Steve: Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, Beverley Hills CA: Sage Publication 1979.

68 | Ähnliches gilt vermutlich für die britische Sozialanthropologie der Gegenwart. Vgl. hierzu den Beitrag von Shahanah Schmid in diesem Band.

69 | Foucault, Michel: »Die Maschen der Macht« [1981/1985], in: (ders.), Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Band 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 224-244, hier S. 225-226.

70 | Zur Humanwissenschaft kann demnach jede Disziplin werden: Ausschlaggebend ist, ob das Kriterium, dass es der Mensch ist, der sich die jeweiligen Fragen stellt, in die Fragestellungen der Disziplin integriert wird, vgl. M. Foucault, Ordnung der Dinge, S. 426-439.