

Kierkegaard und Foucault. Frag-würdige Gemeinsamkeiten zweier ungleicher Denker

Hinrich Fink-Eitel

1. Moderne und Postmoderne

Kierkegaard und Foucault: das verbindende "und" klingt abenteuerlich. Man sähe es lieber durch ein trennendes "Entweder/Oder" ersetzt. Der Franzose wird zur Postmoderne gerechnet, die beansprucht, die Moderne, zu welcher der Däne gehört, überwunden zu haben. Die klassische Moderne endete im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. Hegel starb 1831, Goethe 1832. Kierkegaards "Entweder/Oder" aus dem Jahre 1842/43 nahm hellsichtig wesentliche Gehalte der folgenden Epoche vorweg, der Spätmoderne, die bis in unser Jahrhundert hineinreicht. Sie ist laut Nietzsche die Epoche des anbrechenden Nihilismus. Die ökonomischen, sozialen und kulturellen Differenzierungsprozesse kapitalistischer Modernisierung zersetzen die ganzheitlichen Weltbilder vorhergehender Epochen. Nach Nietzsche bedeutet Nihilismus, "daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das 'Wozu?'"¹ Mit dem Zerschneiden ganzheitlicher Weltdeutung zerbricht auch der vorgegebene, einheitliche Wertzusammenhang, der Ziel oder Sinn menschlichen Lebens zu garantieren schien. Auf die Sinnleere reagiert, was Nietzsche den "passiven Nihilismus" nennt, das Leiden an der Nichtigkeit sinnleerer erscheinenden, menschlichen Lebens.² An die Stelle vormaliger Welt- und Selbstsicherheit und vormaliger Fortschrittshoffnung treten die negativen Affekte des Überdrusses, der Langeweile, der Schwermut. Dem steht der "aktive Nihilismus", Nietzsche selber, gegenüber. Gibt es keine vorgegebenen Lebensziele mehr, dann kann der einzelne, souveräne Menschenwillen seinen Lebenssinn gleichsam aus dem "Nichts" selber schaffen. Der Schwermut des ohnmächtigen, passiven Nihilisten steht die Leichtigkeit gegenüber, mit welcher sich der fröhliche Machtwille des aktiven Nihilisten seine Werte schafft.³

Entwerten sich die obersten Werte einer Kultur, so deshalb, weil die ordnungs- und sinnstiftende Kraft ihres zentralen Prinzips erschöpft ist, handle es sich nun um das oberste Subjekt einer transzendenten Gottheit, um die transzendente Subjektivität der idealistischen Philosophie oder um die durchgängige Identität des empirisch-personalen Subjekts. Sollte es so etwas wie Grundsätze postmoderner Philosophie geben, dann wurden sie bereits von Nietzsche unter den Bedingungen der Spätmoderne in Umrissen antizipiert. Ich stelle sie nacheinander als Auflösung von Prinzipien moderner Philosophie dar.

1. *Auflösung des Subjekts.* Der modernen Annahme einer transzendentalen Einheit mit sich identischer Subjektivität hält Nietzsche entgegen: "Die Annahme des *einen Subjekts* ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem ... Bewußtsein zugrundeliegt."⁴ Ähnlich diagnostiziert Foucault eine Dezentrierung personaler Identität. Das Subjekt ist Schnittpunkt vielfältiger, gegensätzlicher Kraftverhältnisse.⁵

2. *Auflösung des Sinns.* In der Postmoderne löst sich der "Sinn" als ganzheitliches Ordnungsprinzip menschlichen Lebens auf. Was wir für den eigentümlichen Sinn *unseres* Lebens halten, ist in Wahrheit Effekt eines objektiven, vielfältig verzweigten Netzwerkes unbewußter Wissens- und Praxisformen.⁶

3. *Auflösung der Geschichte.* Die postmoderne Philosophie gibt die traditionelle Vorstellung linearer, kontinuierlicher und bewußt gestalteter Fortschrittsgeschichte auf. Nietzsche spricht von der "Herrschaft des Unsinnns und Zufalls, die bisher "Geschichte" hieß". "Nihilistischer Zug ... in der Geschichte: ... die letzten Versuche, Vernunft und Göttlichkeit hineinzudeuten, mißlungen".⁷

Ähnlich deutet Foucault Geschichte als kontingente Abfolge diskontinuierlicher Ereigniszusammenhänge.⁸ Alles ist, wie es ist, aber es könnte auch ganz anders sein. Die historischen Ereigniszusammenhänge unterstehen den unbewußten, kontingenten Zusammenhängen kultureller Wissensformen und sozialer Praxisstrukturen. Der *Archäologe* Foucault untersucht die Herkunft gegenwärtigen Bewußtseins aus der Geschichte subjektlos-anonymer Wissensformen, die der *Genealoge* Foucault auf die Geschichte subjektlos-anonymer Machtpraktiken zurückführt.⁹

lösung des Subjekts, des Sinns und der Geschichte ist das Prinzip der Auflösung von zentrierter, geschlossener, homogener Einheit in dezentrierte, offene, heterogene Vielheit. Die postmoderne Existenz ist ein Spiel experimenteller Kombination des vorgegebenen Vielen.¹⁰

Tragender Grund vormoderner Weltbilder war eine vorgegebene, kosmologisch-theologische Ordnung, deren Prinzipien Endziele verkörperten, auf welche sich alles Seiende von sich aus zubewegt. An deren Stelle trat in der Moderne die ebenfalls vorgegebene, weil transzendente Ordnung der sich selbst erhaltenden und ihrer selbst bewußten Subjektivität. Die aus ihr ableitbaren Prinzipien sind jedoch nicht das, *woraufhin* sich alles Seiende zubewegt, sondern dasjenige, *von woher es* als das, was es ist, überhaupt erst verständlich wird, handle es sich nun um den Bereich theoretischer, praktisch-moralischer oder ästhetischer Erfahrung. Die Spätmoderne ist die Epoche des Verlustes in vorgegebener Selbstsicherheit verankerter Weltsicherheit. Sie gehört zur Moderne, weil sie an deren unbedingter Sinnbedingung festhält. Deren Verlust wird deshalb vom passiven Nihilismus als Leiden am Sinnverlust artikuliert, während der aktive Nihilismus aus der Not des Verlustes die Tugend grund- und kriterienloser Sinnschöpfung macht. Sinnschöpfer ist die unbedingte, weil ihrer selbst mächtige Subjektivität. Die Postmoderne ist schließlich die Epoche, die von sich behauptet, sie bräuchte keinerlei sinnstiftende Einheitsprinzipien mehr.

Es scheint tatsächlich nichts, so wurde nun deutlicher, für jenes "und" zwischen Kierkegaard und Foucault zu sprechen. Zwischen dem einen und dem anderen zeigen sich zunächst nur Gegensätze, ja Abgründe. Es stehen einander gegenüber Kierkegaards synthetische Einheit individueller Existenz¹¹ und Foucaults in eine differentielle Vielheit aufgelöstes Subjekt; Kierkegaards Vorrang der Existenz des Einzelnen¹² und Foucaults Vorrang subjektlos-anonymer, soziokultureller Strukturen; Kierkegaards unhistorische Anthropologie¹³ und Foucaults relativistischer Historismus; Kierkegaards dem Idealismus entstammende, existentiell gewendete Philosophie des Geistes¹⁴ und Foucaults Philosophie körperlicher Kraftverhältnisse¹⁵; Kierkegaards Philosophie der Ohnmacht zum Scheitern disponierter, menschlicher Existenz¹⁶ und Foucaults Genealogie der Macht; Kierkegaards methodischer Vorrang negativer Affekte wie Schwermut, Angst und Verzweiflung¹⁷ und Foucaults fröhlicher Positivismus.¹⁸ Und nicht zuletzt stehen einander gegenüber

der gläubige Christ Kierkegaard, für den menschliches Leben davon abhängt, daß Gott lebt¹⁹, und der Atheist Foucault, der Meisterschüler *des* epochalen Gegenspielers von Kierkegaard, nämlich Friedrich Nietzsche, der fand, Gott sei tot.²⁰ Kierkegaard scheint zu den passiven Nihilisten zu gehören, Foucault Nachfolger der aktiven Nihilisten zu sein. Kierkegaard scheint der Moderne anzugehören, deren Ende er einläutet, weil er unter diesem Ende leidet, während Foucaults fröhliche, nietzscheanische Wissenschaft dieses Ende zu begrüßen scheint. Das Ende unbedingter, ganzheitlicher Sinnansprüche sei der Anfang endlich illusionslosen Wissens um das, was die Wirklichkeit in Wahrheit ist.²¹ Das Leiden am Sinnverlust bindet Kierkegaard an die Moderne, weil es deren unbedingten Sinnanspruch voraussetzt. Die Freude über den Verlust moderner Sinngebung löst Foucault aus der Moderne und weist ihn als postmodernen Denker aus, so scheint es. Machen wir also genau dies zum existenzphilosophischen Testfall postmodernen Anspruchs. Überwindet Foucaults Postmodernismus tatsächlich das Leiden am Verlust einheitlich-ganzheitlichen Lebenssinns?

2. Entweder/Oder

Wilhelm, der ethisch orientierte Gerichtsrat in "Entweder/Oder", sagt über seine Zeit:

"Man hat jetzt lange genug vom Leichtsinne der Zeit gesprochen; ich glaube, es ist hohe Zeit, ein wenig von ihrer Schwermut zu sprechen ... Oder ist Schwermut etwa nicht der Zeit Gebrechen; hallt sie nicht sogar wieder im leichtsinnigen Gelächter der Zeit ...? ... ist es nicht die Schwermut, die uns des Mutes beraubt hat zu befehlen ..., der Kraft zu handeln, des Vertrauens zu hoffen?" (25)²²

Eine Generation vor Nietzsche diagnostiziert Wilhelm oder Herr B, wie Kierkegaard sagt, die Schwermut des zeitgenössischen, passiven Nihilismus, und stellt ihm das "leichtsinnige Gelächter" des aktiven Nihilismus gegenüber.

Sein Dialogpartner, der hedonistische Ästhetiker A, gehört zur Fraktion der aktiven Nihilisten.

"Du selber bist ein Nichts", wirft Herr B ihm vor. "Das

Leben ist ein Maskenspiel“, belehrst Du uns, und dies ist Dir ein unerschöpflicher Unterhaltungsstoff, und noch immer ist es niemand gelungen, Dich zu erkennen; denn jegliche Enthüllung ist stets eine Täuschung ... Deine Maske ist von allen die rätselhafteste; Du bist nämlich ein Nichts, und bist fort und fort lediglich in Beziehung zu anderen da, und was Du bist, bist Du kraft dieser Beziehung ... Oder kannst Du Dir etwa Entsetzlicheres denken, als daß es damit endete, daß Dein Wesen sich in eine Vielfältigkeit auflöste, daß Du wirklich zu Mehreren würdest, gleich jenen unglücklichen Dämonen eine Legion würdest, und Du solchermaßen des Innersten ... in einem Menschen verlustig gegangen wärest, der bindenden Gewalt der Persönlichkeit?“ (169f.)

Auflösung des Subjekts und der inneren Einheit seiner Lebensgeschichte in eine Vielfältigkeit äußerlicher Masken; Auflösung existentieller Sinnfülle in Nichtigkeit: diese postmodernen Grundsätze wurden bereits von Kierkegaard zeitdiagnostisch antizipiert. Sein Beispiel ist der ästhetische Nihilismus des Herrn A. “Das Ästhetische in einem Menschen ist das, dadurch er unmittelbar ist, was er ist“, sagt Herr B; das Ethische hingegen “ist das, dadurch er wird, was er wird“ (190). Der Ästhetiker lebt nach Maßgabe seines animalisch-vitalen Seins, das ein je gegenwärtiges Sein ist. Er lebt “immerfort nur im Augenblick“ (191) und für den Augenblick – nämlich der Lust oder des Genusses. Wer ästhetisch lebt, ist der Meinung, “man solle das Leben genießen“ (191).

Beides hat natürlich noch nichts mit Nihilismus zu tun. Für den gewöhnlichen Ästhetiker gibt es Lebenssinn, und der besteht im Genuß. Doch immerhin zeigt sich schon hier ein Strukturelement des Nihilismus, nämlich der zeitliche Aspekt des Zerfallens von Einheit in Vielheit. Das ästhetische Leben fällt auseinander in eine Vielheit diskontinuierlicher Augenblicke der Lust. A sei selber ein Nichts und immer nur in Beziehung auf andere, was er ist, so hieß es vorhin; immer nur in Beziehung auf jeweils andere Objekte der Lust, so können wir jetzt hinzufügen, für die er sich die jeweils geeignete Maske überstülpt, um die Lust zu erreichen.

Dem in eine Vielheit zerfallenen, ästhetischen Leben hält Herr B die Einheit des ethischen Lebens entgegen, eine Einheit, die sich, wie es hieß, dem Innersten in einem Menschen, der

bindenden Gewalt seiner Persönlichkeit, verdankt. Dem unmittelbaren Sein des Ästhetischen steht das Werden des Ethischen gegenüber. Der Ethiker ist nicht nur auf die Gegenwart bezogen, sondern vorweg auf die Zukunft, auf sein ethisches Existenzziel, von dem her er handelt und lebt, um so seine gegenläufigen Lebensmomente autonom zur kontinuierlichen, sinnvollen Einheit zu verbinden. Das Existenzziel des Ethikers ist nicht das partikulare, ästhetische Schöne, sondern das universelle, moralische Gute, d.h. dasjenige, das man tun *soll*, weil es für alle gut ist. Die fiktive Gestalt des Herrn B steht für eine kantianische Autonomieethik, deren oberste Bedingung die souveräne, synthetische Kraft des freien Subjekts ist.²³

Mit der freien "Wahl" dieses autonomen Selbst beginnt die ethische Existenz. Sie beendet die ästhetische Wahllosigkeit und Abhängigkeit vom Bereich des Materiellen, Körperlichen, Sinnlichen. In diesen harmlos klingenden Formulierungen verbirgt sich nun aber die Neuigkeit und der epochemachende Skandal des Sören Kierkegaard. Die Selbstwahl ist absolute Wahl, d.h.: grund- und kriterienlose Wahl, also: aktiver Nihilismus.²⁴ Und dies ist sie ausgerechnet auf dem Felde der Moral. Kein Wunder, daß Kierkegaard glaubte, sich hinter Pseudonymen verstecken zu müssen. Er hat den Kantianismus zerstört, den er zugleich beerbte, nämlich das moderne Unterfangen einer rationalen Begründung von Moral. Die Wahl des rational begründeten Ethischen gründet ihrerseits in einer unbegründeten Wahl des wahlfähigen, autonomen Selbst. Daraus folgt: es gibt letztlich keinen Grund dafür, moralisch zu sein.

Wer die bindende Gewalt der Persönlichkeit für das Innerste in einem Menschen und für die oberste Bedingung von Lebenssinn hält, der muß die ästhetische Vielfalt für den Inbegriff existentieller Sinnlosigkeit halten. So sieht Herr B Herrn A auf "wilder Flucht" vor der Schwermut, die auf die Sinnleere reagiert. Es ist die Flucht des aktiven Nihilismus, den B die "Leidenschaft der Vernichtung" nennt (171). All dies ist für ihn nichts weiter als "grauenvoller Wahnsinn" (170). Außerdem kann der Ästhetiker selber gar nicht erreichen, was er will: ein Leben in dauerhaftem Genuß. Die Augenblicke der Lust sind höchst vergänglich. Um deren möglichst viele erleben zu können, muß man über anspruchsvolle Bedingungen wie Gesundheit, Schönheit, Macht, Reichtum, Ansehen oder Talent verfügen. Aber auch die sind vergänglich. Kommen sie dem Ästhetiker

abhanden, dann verzweifelt er, weil er nun nicht mehr erreichen kann, was er will: dauerhaften Genuß. Diese leidvolle Negativität des Ästhetischen wird Herrn A davon überzeugen, so glaubt B, daß er sein Leben ändern und Ethiker werden sollte. Will Herr A nicht verzweifeln, so muß er Ethiker werden (191, 204f., 226ff.).

Es kommt hinzu, daß im Ethischen das Ästhetische keineswegs verloren geht, sondern erst in ihm wirklich schön wird. B.s Beispiele sind die Freundschaft und die Ehe (316ff., 336ff.). In ihnen verbinden sich kurzweiliger, ästhetischer Genuß und langzeitige, moralische Verbindlichkeit. So verbindet das Ethische das Gute im doppelten Sinne des Gesollten und des Gewollten; es verbindet das moralisch Gute, das man tun soll, weil es für alle gut ist, und das mit dem Ästhetischen versöhnte, ethisch Gute, das man tun will, weil es Ziel individueller Existenz ist. Offenbar ist es Kierkegaards Anspruch, Kants Deontologie auf dem Boden aristotelischer Teleologie neu zu überdenken. Zweck des Moralischen ist die Aufhebung ästhetischer Verzweiflung in Glück, in das gute Leben. Und nun zeigt sich, daß in Kierkegaards früher Ethik nichts, aber auch gar nichts zusammenpaßt, und gerade deshalb ist sie so interessant. Die nihilistische Grundlosigkeit der Moral paßt nicht zur Moral selber, deren Verpflichtungscharakter nach Kant von guten Gründen abhängt. Und zur Deontologie Kants, für die Moral Selbstzweck ist, paßt nicht Aristoteles' teleologische Ethik, derzufolge das moralisch Richtige Mittel zum Zwecke des guten Lebens ist.

Weil Herr A ästhetisch lebt, wird er schwermütig, so scheint es. Die Schwermut ist Folge der Schwierigkeiten und der letzten Sinnlosigkeit ästhetisch-hedonistischer Existenz. Warum aber lebt er eigentlich ästhetisch, wenn er dadurch doch nur schwermütig wird? Von den gewöhnlichen Ästhetikern unterscheidet er sich ja als kluger, lebenserfahrener Mensch dadurch, daß er um die Sinnlosigkeit des Ästhetischen weiß, und *daß* er dies weiß, ohne vom Ästhetischen lassen zu können, das macht das Wesen seines ästhetischen Nihilismus aus. Kierkegaards Interpretation des Lebens des römischen Kaisers Nero (197ff.) zeigt, daß man, sieht man genauer hin, das Grund-Folge-Verhältnis umkehren muß. Der Ästhetiker wird nicht schwermütig, weil er ästhetisch lebt, sondern er lebt ästhetisch, weil er schwermütig ist. Das ästhetische Leben ist Flucht vor der Unerträglichkeit der Schwermut. Der Genuß ist eine Art Droge, die das Leiden an der Schwermut betäuben oder wenigstens zerstreuen soll.

Warum aber ist Herr A schwermütig? Ich komme auf B.s anfängliche Diagnose zurück, Schwermut sei die Krankheit seiner Zeit; sie ist kein bloß individuelles Phänomen. Sie reagiert auf den objektiven, soziokulturellen Sinnzerfall. Kierkegaards Reflexionen über Nero machen deutlich, warum es ausgerechnet die ästhetische Lebensweise ist, die auf die objektive Problematik des Nihilismus antwortet. Wie B, so sprach später auch Nietzsche von "Charakter als Maske"²⁵ und Karl Marx gleichlautend von "Charaktermaske": "die ökonomischen Charaktermasken der Personen (sind) nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse ..., als deren Träger sie sich gegenübertreten."²⁶ Die sich ausbreitende, kapitalistische Produktion und Zirkulation von Waren hat zur Folge, daß die Personen immer weniger als Personen und immer mehr als Vertreter von Sachen – Waren, Geld, Kapital – miteinander verkehren. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden zunehmend durch wirtschaftliche Machtinteressen versachlicht und instrumentalisiert. Das eigensinnige, authentische Selbstsein der Menschen wird sozial unerheblich. Es wird in den – von der Öffentlichkeit abgespaltenen – Bereich des Privaten abgedrängt, der seinerseits zum Reich lustvollen Warenkonsums wird. Auch deshalb liegt die ästhetisch-hedonistische Lebensweise nahe. Sie wird zum sozialstrukturell verankerten Imperativ ökonomischer Verwertung. Im Bereich gesellschaftlicher Marktöffentlichkeit löst sich das Selbst auf in ökonomische Charaktermasken, und im Bereich des Privaten wird es zum Reflex konsumistischer Reize.

In "Die Krankheit zum Tode" hat Kierkegaard die Synthesetheorie individueller Existenz aus "Entweder/Oder" strukturell ausgearbeitet. Das freie, zukunftsbezogene Möglichsein des Ethischen wird hier zur Kategorie der Möglichkeit, der Freiheit bzw. der Unendlichkeit, die es zusammenzuhalten gilt mit der endlichen, auch von Notwendigkeit bestimmten Wirklichkeit des Menschen.²⁷ Gelingendes Existieren heißt: Synthese beider Momente, heißt: Verunendlichung des Endlichen und Verendlichung des Unendlichen, Virtualisierung des Wirklichen und Verwirklichung des Möglichen.²⁸ Nun besteht jene von B diagnostizierte Krankheit seiner Zeit darin, daß diese Synthese zerbricht; sie besteht darin,

"sich selbst verloren zu haben ..., damit daß man ganz und gar verendlicht wird, daß man anstatt ein Selbst zu sein eine Zahl geworden ist ... Auf diese Form der Verzweiflung

wird man nun in der Welt so gut wie gar nicht aufmerksam. Solch ein Mensch hat, gerade dadurch, daß er sich selbst verloren hat, die Vervollkommnungsfähigkeit gewonnen, um im Handel und Wandel so richtig mitzugehen, ja um sein Glück zu machen in der Welt. Hier gibt es keinen Aufenthalt, keine Schwierigkeit mit seinem Selbst und dessen Verunendlichung, er ist abgeschliffen wie ein rollender Kiesel, kursfähig wie eine gangbare Münze. Es ist so weit davon, daß ihn jemand für verzweifelt ansähe, daß er vielmehr gerade ein Mensch ist, wie es sich schickt. Überhaupt hat die Welt, wie natürlich ist, keinen Sinn für das wahrhaft Entsetzliche. Eine Verzweiflung, die einem nicht allein keine Scherereien im Leben verursacht, sondern einem das Leben bequem und behaglich macht, sie wird natürlich in keinerlei Weise für Verzweiflung angesehen."²⁹

Es gehört zu den gesicherten Ergebnissen gegenwärtiger Melancholieforschung, daß diese Krankheit soziale Voraussetzungen hat.

“In dem starken Anwachsen der Melancholien wird ein Kontext der psychischen Störungen mit einer gesellschaftlichen Verfassung evident, in der sich der objektive Geist unserer Zeit in Leistungsnormen manifestiert hat, die ein nahezu maschinenmäßiges Rollenspiel verlangen.”³⁰

Das Selbst löst sich auf in dieses Spiel anonymer Rollen oder Masken, deren sinnleerer, weil rein funktionaler oder instrumenteller Zusammenhang es mit Leistungsüberforderungen konfrontiert, hinter denen es nur zurückbleiben kann. Diese erdrückende und gleichzeitig untilgbare Schuld gehört nach Tellenbach zu den objektiven Bedingungen einer Melancholie oder Schwermut, die dazu tendiert, zur allgemeinen Krankheit zu werden.

Herr A ist aktiver, ästhetischer Nihilist, so hieß es, weil er im Gegensatz zu den gewöhnlichen Ästhetikern weiß, daß die ästhetische Lebensweise letztlich zur Sinnlosigkeit verurteilt ist. Dieses reflexive Wissen befreit ihn von allen Illusionen und löst ihn aus allen Wert- und Realitätsbindungen. Die Verzweiflung in Gedanken “bringt eine unbeschreibliche Leichtigkeit des Lebens, eine königliche Überschau über das Ganze.” Die transzendierende Bewegung nihilistischer Überschau bringt das Dasein

in die Schwebelage. „Du schwebst über Dir selbst“, sagt B zu A, „und unter Dir erblickst Du eine Vielfalt von Stimmungen und Zuständen, welche Du verwendest, um interessante Berührungen mit dem Leben zu finden.“ (211f.) Als aktiver Nihilist läßt sich Herr A gelegentlich herab aus seiner Schwebelage, um das wirkliche Leben zu genießen. Hat nichts mehr von sich aus einen Sinn, dann kann man allem den Sinn geben, an dem einem gerade liegt. Für den Ästhetiker heißt dies: die Wirklichkeit wird zur Möglichkeit des Selbstgenusses.

Doch sein Wissen um die letztliche Sinnlosigkeit zehrt sein vorübergehendes Wirklichsein auf. Er verfällt in die depressive Stimmung schwermütiger Indolenz. Aus der befreit er sich, indem er sich wieder aus der Wirklichkeit löst und sich wieder hinaufschwingt in jene Schwebelage, immer bereit zu erneuten, kurzweiligen Beutezügen in der Wirklichkeit. Herr B stellt fest:

„Du bist immerfort über Dich selbst hinaus, in der Verzweiflung nämlich. Das macht, daß Dein Leben zwischen zwei ungeheuren Gegensätzen liegt; unterweilen hast Du eine übermäßige Energie, unterweilen eine ebenso große Indolenz.“ (207)

So hat A.s Existenz die Gestalt einer gedoppelten, unaufhörlichen Oszillationsbewegung.³¹ Der aktive Nihilismus oszilliert in sich zwischen den Polen gedanklicher Transzendenz oder Virtualisierung und tatkräftiger Verwirklichung und schlägt als ganzer um in den passiven Nihilismus schwermütigen Leidens, der seinerseits in den aktiven Nihilismus zurückschlägt, usw. Die beiden Seiten jenes Strukturmodells aus der „Krankheit zum Tode“ fallen hier auseinander, weil die Beziehung dieser Seiten ihr Zentrum nicht in ihr selbst hat. Entweder wird A von der unerträglichen Schwere seiner Lebenswirklichkeit niedergedrückt, oder er wird zu leicht und schwebt im Bereich bloßer, unendlicher Möglichkeiten. Könnte er beides im Selbstvollzug seiner Existenz zusammenhalten, wäre er gerettet. Dies ist jedenfalls die Hoffnung, die sich mit Kierkegaards Begriff des Geistes verbindet. Der „Geist“ ist das Selbst, das „Selbst“ meint Selbstvollzug des Existierens, und gelingendes „Existieren“ meint Zusammenhalten jener gegenläufigen Lebenstendenzen.³²

3. Foucaults melancholische Archäologie

Wie Kierkegaard, Nietzsche und Marx, so verwendet auch Nietzsches Meisterschüler Foucault die Metapher der Maske, um die Auflösung des Subjekts in äußerliche, beliebige und vielfältige Erscheinungsformen zu bezeichnen: "unser Ich (ist) der Unterschied der Masken".³³ Was bei den drei Philosophen des 19. Jahrhunderts Gegenstand von Kritik ist, wird bei Foucault zur ontologischen Aussage. Das Ich *ist* der Unterschied der Masken.

Wie "Entweder/Oder", so ist auch Foucaults "Archäologie des Wissens" teilweise als Dialog konzipiert, in dem sich der Autor, wie Kierkegaards Pseudonym A, von einem Ethiker in Frage stellen läßt.

"Sie bereiten sich darauf vor, wiederum zu behaupten, daß sie nie das gewesen sind, was zu sein man Ihnen vorwirft? Sie präparieren bereits einen Ausweg, der Ihnen im nächsten Buch gestattet, woanders aufzutauchen und, wie Sie es jetzt tun, zu höhnen: nein, nein, ich bin nicht da, wo Ihr mich vermutet, sondern ich stehe hier, von wo aus ich Euch lachend ansehe?"

Foucault antwortet: "Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns frei lassen, wenn es sich darum handelt, zu schreiben." (30)

Das hätte genauso auch Kierkegaard sagen können, der sich stets dagegen wehrte, auf seine persönliche Autorschaft festgelegt zu werden, und stattdessen in die verschiedenen Masken seiner Pseudonyme schlüpfte, um sich mit ihnen *von* der "Moral des Personenstandes" und *zur* Einzigartigkeit seiner Individualität und der Vielfalt ihrer möglichen Existenzweisen zu befreien. Nur indirekte Mitteilung aus fiktiver "Ich"-Perspektive, die mit verschiedenen Stilen, Ebenen und Kontexten spielt, vermag individuelle Einzigartigkeit und Möglichkeitsvielfalt darzustellen, weil die öffentliche Sprache direkter, sachbezogener Mitteilung dafür zu allgemein und zu unbeweglich ist. Offenbar spielt Foucault in diesem Zusammenhang bewußt auf Kierkegaard an, wenn er dessen Begriff der "Papiere" (papierer) verwendet.

Nun ist, was Foucaults Kritiker sagt, völlig richtig. Die Entwicklung seiner Philosophie ist ebenso vielfältig wie verwirrend. Niemand hielte etwa die frühe Geschichte des Wahnsinns und die späte Geschichte der Sexualität für Schriften desselben Autors, gesetzt den Fall, der Leser wüßte nicht, von wem sie sind. Vielleicht verringert es etwas die Verwirrung, wenn ich behaupte, daß Foucaults Entwicklung dem einheitlichen Gesetz der Umkehrung folgt.³⁴ Ich unterscheide vier Phasen seiner Philosophie, deren Hauptthema der historisch variable, jedoch für menschliche Selbstverständigung jeweils fundamentale Zusammenhang von Wissen, Macht und Subjektivität ist.

1. In den fünfziger Jahren vertrat der Psychologe und Gesellschaftskritiker Foucault eine vor allem am frühen Heidegger orientierte Philosophie freier Subjektivität. Deren potentiell selbstbestimmte Existenzentwürfe unterliegen pathogenen, gesellschaftlichen Repressionen, und zwar vor allem dann, wenn die Existenzentwürfe "abnorm" oder "anormal", also "krank" erscheinen.³⁵

2. Im Laufe der sechziger Jahre wurde er zum Archäologen des Wissens, der eine theoretizistische Philosophie objektiver, autonomer und anonymer Diskurs- und Wissensformationen schrieb.³⁶ Es ist nun nicht mehr das Subjekt, das seine Existenz frei strukturiert, sondern es sind *umgekehrt* subjektlos-anonyme, objektive Diskursformen, die die individuelle Lebenserfahrung strukturieren.

3. In den siebziger Jahren wurde aus dem Archäologen des Wissens der Genealogue der Macht, der eine praktizistische Philosophie objektiver, autonomer und anonymer Dispositiv-Formationen vertrat.³⁷ Dispositive sind strategische Verbindungen von Diskursen und Machtpraktiken. Waren die Praktiken zuvor von den Diskursen abhängig, so sind es nun *umgekehrt* die praktischen Dispositive, die die Diskurse strukturieren.

4. In den achtziger Jahren wurde Foucault schließlich zum Ethiker. Der ethisch angeleiteten "Ästhetik der Existenz", die er nun entwarf, liegt, wie in der ersten Phase, eine Existenzphilosophie souveräner, individueller Selbstverhältnisse zugrunde.³⁸ Nun sind es nicht mehr objektive, soziokulturelle Verhältnisse, die die individuelle Existenz strukturieren, sondern es ist *umgekehrt* das souveräne Subjekt, das seine Lebensverhältnisse autonom gestaltet. Die beiden mittleren Phasen sind Foucaults post-moderne Phasen; die erste gehört zur Spätmoderne, und die letzte geht zurück zur vormodernen, antiken Ethik.

Vielleicht kann man Foucaults philosophische Entwicklung, vom Ende her betrachtet, auf die folgende Kurzformel bringen. Es ging ihm darum, die umfassenden gesellschaftlichen Verhältnisse so zu gestalten, daß sie den eigensinnigen und widerspenstigen Individuen den Spielraum lassen, der es ihnen erlaubt, ihr eigenes Leben zu leben. Foucault hat zeitlebens gegen die Macht gleichmachender "Normalisierung" gekämpft, die die anormalen Anderen, die Minderheiten, die Störenfriede diskriminiert, unterdrückt und ausgrenzt, handle es sich nun um Wahnsinnige, Kranke, Dissidenten, Delinquenten oder Perverse.³⁹ Es ging ihm, wie Kierkegaard, um den Einzelnen. Erinnern wir uns an Kierkegaards Kritik am sozial honorierten Selbstverlust, an der Abschleifung des Selbst zur Zahl, zum rollenden Kiesel, zur gangbaren Münze. Genau dies verstand Foucault unter "Normalisierung".

Ich kehre zurück zu Foucaults zweiter Phase, der "Archäologie des Wissens". Zu den genannten Gemeinsamkeiten mit Kierkegaard kommt eine weitere, entscheidende hinzu. Ich meine den theoretischen Standort des Archäologen selber, der sich in genau der Schwebelage befindet, in der sich auch Kierkegaards Pseudonym A aufhielt. Er sei ein "Nichts", eine rätselhafte Gestalt, und noch niemandem sei es gelungen, ihn zu erkennen, warf Herr B Herrn A vor. Er sei nie das, was er zu sein scheint, warf jener Kritiker Foucault vor. Der aber lacht, wie wir hörten, und stimmt der Kritik zu: "mein Diskurs (meidet) – weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht – den Boden, auf den er sich stützt." (292) Ort- und bodenlos schwebt sein archäologischer Diskurs über den Diskursen, die er analysiert. Er hat sich aus den lebensweltlichen, diskursiven Sinnzusammenhängen gelöst, die ihm fremd wurden und nun als sinnlose gegenüberstehen. Sie sinken herab zur nackten Materialität bloßer Gegebenheiten, die der Archäologe aufammelt und ordnet (126f.). Die positivistische Distanz zu den theoretischen Gegebenheiten macht die Leichtigkeit des fröhlichen Positivismus von Foucault aus. Erst diese Distanz erlaubt es, so Foucault, die wirklichen, äußerlichen Regelmäßigkeiten der an sich selbst völlig bedeutungslosen, kontingenten und vielfältig im Raum verstreuten Aussagen aufzuspüren. Den obersten Zusammenhang dieser Regelmäßigkeiten nennt Foucault "Archiv". Das Archiv ist das "historische Apriori" der Bewußtseinsformen einer bestimmten Epoche (183ff.).

Nun haben wir vorhin von Kierkegaard gelernt, daß der

schwebenden Leichtigkeit des fröhlichen Nihilisten die genau gegenteilige Affektlage zugrundeliegt, Schwermut. Das transzendierende Schweben ist Flucht vor der niederdrückenden Schwermut, die ihrerseits auf den gegebenen Sinnverlust reagiert. Der Melancholiker kündigt die Illusion der Zeitgenossen auf, es gäbe noch Sinn trotz oder jenseits sich aufdrängenden Sinnverlustes. Vor seinem bannenden Blick zerfallen die ihm fremd gewordenen Diskurse in eine äußerlich verstreute Vielfalt bedeutungsloser Aussagen. Er hat das mit anderen Menschen geteilte, lebensweltliche Band gemeinsamer Sinnhorizonte zerrissen. Die Beteiligtenperspektive hat sich in eine extrem distanzierte, äußerliche Beobachterperspektive aufgelöst.

Foucaults Vorliebe für Raummetaphern verrät die Erstarrung geschichtlicher Prozesse im Raum melancholischer Eingeschlossenheit, aus dem es keine Auswege mehr gibt. Was Kierkegaard und Nietzsche noch als zeitlich-geschichtliches Geschehen vor Augen hatten, das erstarrt dem Archäologen Foucault zum dämmrigen Innenraum seines Archivs. In ihm sammelt und ordnet er fremdgewordene, historische Erfahrungen. Hat man sich erst an die Dunkelheit des Archivs gewöhnt, dann entdeckt man in ihm auch ein sonst fast unsichtbares Tier, eine uralte, zerzauste Eule, die nach Hegels melancholischer Einsicht das Philosophentier ist, das seinen Flug erst in der Dämmerung beginnt.

Und nun verstehen wir auch besser, warum Foucaults verwirrende Entwicklung dem Gesetz der Umkehrung folgte. Umkehrung ist das Gesetz dessen, was Nietzsche den "Geist der Schwermut" nannte.⁴⁰ Dem Melancholiker verkehrt sich das Innen in Außen, das Eigene in Fremdes, das Subjekt in objektiv Gesetztes, Bedeutung und Sinn in Sinn- und Bedeutungslosigkeit, Einheit in heterogene und diskontinuierliche Vielheit, Teilnahme in Distanz und das bewegliche Nacheinander der Zeiterfahrung in das starre Nebeneinander dominierender Raumerfahrung.

Ich führe dies melancholische Erleben auf Foucaults soziale Erfahrung zurück.⁴¹ Am Ende der "Archäologie des Wissens" kritisiert jener fiktive Ethiker die fatalen ethisch-politischen Folgen des archäologischen Nihilismus. Indem sich der Nihilist über seine Zeitgenossen erhebt und beansprucht, von außen und von oben die ihnen selber unzugängliche Wahrheit über sie zu sagen, entmündigt er die Menschen und ihre Aktionen.

“Sie machen ja selbst einen eigentümlichen Gebrauch von jener Freiheit, die Sie anderen bestreiten”, sagt der Ethiker. “Für Sie ist die Revolution leicht, wenn es sich um Sie selbst handelt, aber schwierig, wenn es sich um die anderen handelt. Es wäre wahrscheinlich besser, wenn Sie ein klareres Bewußtsein von den Bedingungen hätten, unter denen Sie sprechen, und umgekehrt ein größeres Vertrauen in die wirkliche Aktion der Menschen und in ihre Möglichkeiten.” (297)

Dieser (Selbst-) Vorwurf trifft Foucault hart, hat er sich doch stets für die Belange der einfachen Menschen, der Dissidenten, Unterdrückten, Ausgegrenzten und Diskriminierten eingesetzt. Der Beginn seiner dritten Phase, die auf die zweite, archäologische Phase folgte, fällt zusammen mit dem Pariser Mai 1968. Foucault wurde zum Theoretiker dieser politischen Bewegung, deren revolutionäre Hoffnungen er teilte: “die Phantasie an die Macht!” Auf den praxisfernen, archäologischen Theoretizismus der zweiten Phase folgte der genealogische Praktizismus der dritten. Nun sah Foucault die zuvor noch autonomen Diskursformen von Machtpraktiken beherrscht.⁴² Daß sie von Praktiken revolutionärer Gegen-Macht formiert werden könnten, dies war seine Hoffnung.⁴³

Doch die Rebellion des Mai 68 scheiterte. Einige Jahre später diagnostizierte Foucault den Totalisierungsprozeß der Normalisierungs- und Disziplinarmacht. Wie die spätere Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno diagnostizierte Foucault ein auswegsloses Eingeschlossensein in die Verhältnisse totaler Macht.⁴⁴ Die melancholische Verarbeitung dieser Erfahrung verrät die Verfassung einer Theorie, die das einst widerständige Subjekt auflöst in eine Vielheit dissoziierender Effekte der Macht. Auf die Erfahrung objektiver Übermacht reagiert die melancholische Preisgabe des Ich.

In der vierten und letzten Phase holte Foucault dann zu einer letzten Umkehrung aus. Nun sind es nicht mehr die objektiven, sozialen Verhältnisse, die die individuelle Existenz strukturieren, sondern es ist umgekehrt das souveräne Subjekt, das seine Existenz autonom gestaltet. Dieses Subjekt verhält sich zu denen der früheren Phasen wie Kierkegaards Herr B zu Herrn A. Foucaults Ethik hat die Gestalt jener aristotelisch-eudämonistischen Ethik, die Kierkegaards B vor Augen stand. Auch Foucault war der Meinung, erst eine Souveränitätsethik gewährleiste

einen ästhetisch richtigen "Gebrauch der Lüste".⁴⁵ Auch er war der Meinung, eine solche Ethik ermögliche eine das Leben überhaupt erst lebenswert machende "Ästhetik der Existenz".⁴⁶ Auch er vertrat neben dem ethischen Postulat selbstmächtiger Souveränität dasjenige einer einheitlichen und kontinuierlichen Gestaltung des eigenen Lebens.⁴⁷ Nachdem das Subjekt zuvor noch Spielball anonymer Mächte zu sein schien, eignet ihm nun eine Freiheit, die darin besteht, daß es zu seinem Leben und zu den äußeren Anforderungen an es auf vielerlei Weise Stellung nehmen kann.⁴⁸ Die Maske fällt, und hinter ihr offenbart sich ein Ich, das sich beim Namen nennen läßt.

Foucaults letzte Wendung ist ein Eingeständnis des Scheiterns seines vormaligen, postmodernen Programms. Menschliches Existieren ist mehr und anderes als ein grundsätzlich offenes, ästhetisches Experiment; sie ist mehr und anders als ein endlich aus Identitätszwängen befreites, fröhliches Spiel mit einer unendlichen Vielfalt von Kräftekombinationen. Der postmoderne Philosoph macht aus der Not der melancholischen Auflösung des Subjekts eine ästhetische Tugend.

Mit Kierkegaard ließ sich zeigen, daß Foucault eben der Epoche angehört, die er überwinden wollte. Er gehört nicht zur Post-, sondern zur Spätmoderne. Hinter seinem angeblich fröhlichen Postmodernismus steht das Leiden an dem Verlust der modernen Hoffnung, die je individuelle, menschliche Existenz könne sich aus eigener Kraft zu einem sinnvollen Ganzen gestalten. Eben dies ist die ausdrückliche Hoffnung des späten Foucault. In seiner letzten Umkehrung kehrt sich melancholische Vergeblichkeit melancholisch um in die Hoffnung, gelingendes Leben sei dennoch möglich. Die Vergeblichkeit dieser Hoffnung zeigt sich daran, daß bloße Umkehrung abhängig bleibt von dem, was sie da bloß auf den Kopf stellt. Autochtoner Subjektivismus ist genauso unlebbar wie der vormalige, subjektlose Objektivismus.

Eben jene Hoffnung Foucaults und des früheren Kierkegaard hat der spätere Kierkegaard widerrufen. Seit "Die Wiederholung" und "Furcht und Zittern" hat er kritisiert, daß in seiner früheren Ethik tatsächlich nichts zusammenpaßte; seit dem hat er den früheren, ethischen Optimismus, den faulen Frieden zwischen Kant und Aristoteles und das allzu harmonische, aristotelische Gleichgewicht zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen kritisiert.⁴⁹ Das Selbst kann seine gegenläufigen

Lebenstendenzen nicht allein aus eigener Kraft zur vollendeten Synthese bringen; es kann das Mögliche und das Wirkliche, das Gesollte und das Gewollte nicht von sich aus zum harmonischen Ausgleich bringen. Das Selbst ist jene Synthese allein kraft seines unvordenklichen, göttlichen Grundes. Allein die religiöse Lebensweise überwindet die Schwierigkeiten nicht nur der ästhetischen, sondern auch der ethischen Lebensweise. Denn statt die Bodenlosigkeit des ästhetischen Nihilismus zu beseitigen, setzt die ethische Lebensweise eben diesen Nihilismus voraus; sie gründet ja in jenem nihilistischen Akt bodenloser, absoluter Selbstwahl. Auch den nimmt Kierkegaard nun zurück. Als schuldhaftes Absehen vom göttlichen Grunde ist der grundlose, aktive Nihilismus der Selbstwahl Sünde. Das Selbst wählt sich nicht selbst, sondern empfängt sich – von Gott.⁵⁰

Das einsame Selbst im Angesicht Gottes – mit dieser Vision hat Kierkegaard eine weitere Hoffnung aus "Entweder/Oder" zurückgenommen. Die anonyme, ästhetische Maske fällt, so hieß es eben, und hinter ihr offenbart sich ein ethisch verantwortliches, namhaftes Selbst. Es offenbart sich – den anderen. Die melancholische Verschlossenheit des maskenhaften, ästhetischen Selbst öffnet sich. Der ästhetische Nihilist steigt herab aus dem Reich schwebender Möglichkeiten zur Wirklichkeit einer mit anderen Menschen geteilten Existenz. Mit der Möglichkeit, ein einheitliches und kontinuierliches Leben selbstverantwortlich zu führen, hat er nun auch die Fähigkeit zu intersubjektiver Verbindlichkeit erworben, zu Solidarität. Das vormalige Gegenteil solcher Bindung hieß: Schweben.

"Es ist in einem jeden Menschen etwas, das ihn bis zu einem gewissen Grade daran hindert, sich selber völlig durchsichtig zu werden; und dies kann der Fall sein in so hohem Maße, er kann in Lebensverhältnisse, die jenseits seiner liegen, so unerklärlich verflochten sein, daß er es beinahe nicht vermag, sich zu offenbaren: wer sich aber nicht zu offenbaren vermag, der kann nicht lieben, und wer nicht lieben kann, er ist der Unglücklichste von allen." (170f.)

Es sind also die objektiven Lebensverhältnisse, die Selbstdurchsichtigkeit, Offenbarkeit, Solidarität und Liebe verhindern. Von diesen Lebensverhältnissen in der Spätmoderne ging mein Vortrag aus. Ich sprach von den sozialen Verhältnissen voneinander isolierter, weil allein um ihr Eigeninteresse bekümmert

Wirtschaftssubjekte. Diese Verhältnisse haben die Struktur einer äußerlichen, versachlichten, weil im wesentlichen bloß instrumentellen oder funktionalen Verbindung atomisierter Einzelner, deren wirtschaftlich bestimmter Interessengegensatz der potentielle Krieg aller gegen alle ist.⁵¹ Nur der behauptet sich in diesem Krieg, der über genügend Macht verfügt. Von niemandem können wir mehr über die modernen Ausgestaltungen von Macht lernen als von Michel Foucault.

So schwinden in der modernen Wirtschaftsgesellschaft die sozialen Bedingungen humaner Existenz. Tatsächlich kann niemand allein aus eigener Kraft seine Existenz zu einem sinnvollen Ganzen gestalten. Daß dies dem Einzelnen sozial dennoch zugemutet wird, gehört zu den objektiven Bedingungen melancholischen Selbstverlustes. Das Individuum bedarf des Anderen und einer solidarischen Gemeinschaft, weil deren Werte und Ziele sein Selbstverständnis und damit seine Identität begründen. Um mit Kierkegaard zu reden: das Selbst bedarf der Offenbarkeit, der Solidarität und der Liebe, um sich selbst durchsichtig zu werden. Nur affektive Zuwendung und nicht-instrumentelle Anerkennung durch andere ermöglichen eine Selbstachtung, die es erlaubt, eine dauerhafte Identität auszubilden. Kommunikatives Medium der Identitätsbildung sind die Werte, die Sprache und die Geschichte einer Gemeinschaft.

Gerade vor dem Hintergrund der fundamentalen Differenzen zwischen Kierkegaard und Foucault werden beider erstaunliche Gemeinsamkeiten auffällig. Offenbar bearbeiten sie hier ein epochales Problem, nämlich das des bodenlosen, modernen Subjektivismus oder Individualismus und seiner Kehrseite, des Verlustes solidarischer Intersubjektivität.⁵² Doch am Ende behält Kierkegaards unversöhnlicher, theologischer Individualismus gegenüber dem Neo-Aristoteliker Foucault recht. Er bezeugt die Hilflosigkeit des Selbst angesichts der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse. So hält er der Idee des guten gemeinschaftlichen Lebens im Zustand ihrer realen Negation die Treue.⁵³

Anmerkungen

- 1 F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre, in: *Werke IV*, hrsg. v. K. Schlechta, Frankfurt-Berlin-Wien 1976, S. 149.
- 2 Ebd., S. 150.
- 3 Ebd., S. 149f.
- 4 Ebd., S. 65.
- 5 *Sexualität und Wahrheit, Band I: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1977, S. 118.
- 6 M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. v. W. Seitter, München 1974, S. 8f.
- 7 F. Nietzsche, Nachlaß, a.a.O., S. 83f.
- 8 Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: *Von der Subversion des Wissens*, a.a.O.
- 9 *Sexualität und Wahrheit, Band II: Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M. 1986, S. 19.
- 10 Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.
- 11 Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh 1985, S. 26.
- 12 Vgl. Schriften über sich selbst, in: *Gesammelte Werke*, 33. Abtlg., Düsseldorf/Köln 1964, S. 113.
- 13 Vgl. *Der Begriff Angst*, Gütersloh 1981, S. 41f.
- 14 Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, a.a.O., S. 8f.
- 15 Vgl. *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 113ff.
- 16 Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, a.a.O., S. 11ff.
- 17 Vgl. M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grunde der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt/M. 1991.
- 18 Vgl. *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1973, S. 182; *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974, S. 48.
- 19 Vgl. Philosophische Brocken, in: *Gesammelte Werke*, 10. Abtlg., Düsseldorf/Köln 1956, Kap. I.
- 20 Die Fröhliche Wissenschaft, Aph. 343.
- 21 Vgl. Foucaults Interview mit M. Chapsal, in: G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969, S. 203ff.
- 22 S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Zweiter Teil, Düsseldorf/Köln 1969, S. 25; die folgenden Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 23 Vgl. H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt/M. 1968, S. 8ff.; W. Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt/M. 1990, S. 130f., 299ff.
- 24 *Entweder/Oder II*, a.a.O., S. 227.
- 25 Wie Anm. 7.
- 26 Das Kapital, Band I, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 23, Berlin 1971, S. 100.
- 27 Vgl. J. Sløk, *Die Anthropologie Søren Kierkegaards*, Kopenhagen 1954.
- 28 Wie Anm. 11.
- 29 *Die Krankheit zum Tode*, a.a.O., S. 30f.

- 30 H. Tellenbach, Das Zwischen und die Rolle. Zur Konditionsanalyse endogener Psychosen, in: I. Craemer-Ruegenberg (Hrsg.), *Pathos, Affekt, Gefühl*, Freiburg/München 1981, S. 304.
- 31 Vgl. H. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Studien zu Lévi-Strauss, Foucault und ihren Vorläufern*, Manuskript, Berlin 1990, Kap. IV.2.a.
- 32 Wie Anm. 11.
- 33 *Archäologie des Wissens*, a.a.O., S. 190; die folgenden Seitenangaben im Haupttext beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 34 Ich führe diese Behauptung aus in: *Die Philosophie und die Wilden*, a.a.O.
- 35 Vgl. *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/M. 1977.
- 36 Zu dieser Phase gehören: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 1974; *Die Geburt der Klinik*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1976; *Archäologie des Wissens*.
- 37 Zu dieser Phase gehören: *Die Ordnung des Diskurses, Überwachen und Strafen, Der Wille zum Wissen*.
- 38 Zu dieser abschließenden Phase gehören die Bände 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit*, die die Ethik in der klassischen, griechischen Antike und in der römisch-hellenistischen Spätantike zum Gegenstand haben.
- 39 Vgl. H. Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburg 21992, S. 113 ff.
- 40 Also sprach Zarathustra, in: *Werke II*, hrsg. v. K. Schlechta, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1976, S. 806.
- 41 Vgl. mein in Anm. 31 angegebenes Buch, Kap. IV.2.f.
- 42 Vgl. *Die Ordnung des Diskurses*, a.a.O., S. 7.
- 43 Vgl. *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 116ff., 187.
- 44 *Der Wille zum Wissen*, S. 166ff.
- 45 *Der Gebrauch der Lüste*, a.a.O., S. 104ff.
- 46 *Der Gebrauch der Lüste*, S. 18.
- 47 Genealogie der Ethik, in: H. L. Dreyfus/P. Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1987, S. 274.
- 48 *Der Gebrauch der Lüste*, S. 36f.
- 49 Furcht und Zittern, in: *Gesammelte Werke*, 4. Abtlg., Düsseldorf/Köln 1954, S. 47ff.; *Der Begriff Angst*, a.a.O., S. 61, 119ff.
- 50 *Die Krankheit zum Tode*, a.a.O., S. 81; s. schon *Entweder/Oder II*, a.a.O., S. 188.
- 51 Vgl. T. Hobbes, *Leviathan*, I.13; F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1991, § 19ff.
- 52 Die Aktualität der Ethik von "Entweder/Oder" zeigt sich daran, daß nicht nur Foucault am Ende Ähnliches wollte. Wir sind heute Zeitzeugen einer massiven Wiederkehr aristotelischer Ethik, z.B. im sogenannten Kommunitarismus von Sandel, MacIntyre, Taylor oder Walzer. Die Neo-Aristoteliker behaupten den Vorrang des

Ethischen vor dem Moralischen, d.h. des partikularen, gemeinschaftlichen Guten vor dem universellen, gesellschaftlichen Gerechten. Ihr idealisiertes Gemeinschaftsbild ist Folge der nämlichen Operation melancholischer Umkehrung, der wir schon bei Foucault begegneten. Ich meine die Umkehrung der Zerrissenheit und Gleichgültigkeit abstrakter, gesellschaftlicher Beziehungen in die innige Einheit leibhaft konkreter Gemeinschaft; des Vorrangs des abstrakten und universellen Gerechten vor dem Guten in den Vorrang des konkreten und partikularen Guten vor dem Gerechten; und des Vorrangs des isolierten Individuums vor der Gemeinschaft in den Vorrang des gemeinschaftlichen Ganzen vor dem Individuum (s. H. Fink-Eitel, *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hrsg. v. M. Brumlik und H. Brunckhorst, Frankfurt/M. 1993).

53 Vgl. Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1966.