

Zweiter Teil: Subjekt

1. 'Postmoderne' Subjektkritik

1.1. Die Debatte um den „Tod des Menschen“

In den vorangegangenen Kapiteln zur Phänomenologie war die Frage nach dem 'Subjekt' implizit immer schon Thema, denn die Phänomenologie selbst entwickelt sich ja erst - so Foucault - aus der epistemischen Formation, die unter dem Primat des „Menschen“ steht. Nur in der Konstellation einer „Endlichkeit“, d. h. mit der Fundierung des Wissens im Menschen/Subjekt, wird jene Selbstbezüglichkeit des Denkens des Gleichen und die Dynamik der Doppel möglich und notwendig. Die Vorstellung eines starken, transzendentalen Subjekts ist in der Bewegung, die bisher beschrieben wurde, also schon vorausgesetzt. Die Phänomenologie, verstanden als „analyse du vécu“, enthält beide Aspekte, den methodischen Vorrang des Subjekts (als gleichzeitigem Subjekt und Objekt der Erkenntnis) und die Reduplizierung von Empirischem und Transzendentalem, Cogito und Ungedachtem.

Nun dreht sich auch die einzige direkt ausgetragene Kontroverse zwischen Sartre und Foucault um das Problem des 'Subjekts', bzw. um Foucaults These, daß „der Mensch ... nicht das älteste und ... konstanteste Problem“ des menschlichen Wissens sei, sondern eine relativ junge Erfindung, die sich bei Veränderung der epistemischen Formation wieder auflösen werde „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (OD 462). 1966, anlässlich des Erscheinens der *Ordnung der Dinge*, hatte Foucault sich mit Berufung auf einen Wandel der Geistesgeschichte öffentlich von einem Denken im Stile Sartres oder Merleau-Pontys distanziert.¹ In diesem ausgerufenen 'Generationenwechsel' stand mehr auf dem Spiel als die

¹ Vgl. Foucault, *Entretien avec M. Chapsal*, 1966; und Foucault 1966b.

Theorien einzelner Philosophen, es ging um den Begriff und die Möglichkeiten von Philosophie insgesamt. Aus demselben Jahr stammt ein Interview von Sartre, das als Antwort auf das „strukturalistische“ Denken, unter anderem auf die Polemik Foucaults konzipiert ist.² Diese durch die Medien nicht unmaßgeblich forcierte „Debatte“³ bleibt eigenartig steril und inhaltlich wenig fruchtbar. Während Foucault angibt, daß man heute nicht mehr nach dem „Leben“, der „Existenz“ und dem „Sinn“ frage, sondern nach den Gesetzmäßigkeiten des sie leitenden „Systems“, daß man eine „Erkenntnis ohne Subjekt suche“ und das alte „Ich“ durch ein „es gibt“ ersetze,⁴ beharrt Sartre darauf, daß die menschliche Praxis die letzte Instanz sein müsse, um historische Entwicklung und die Existenz von Strukturen zu erklären. Nur auf „Strukturen“, bzw. ein System der Sprache zu rekurrieren, hieße auf einer ersten, letztlich unzureichenden Ebene der Betrachtung stehenzubleiben, denn Strukturen sind selbst ein Moment des Praktisch-Inerten, d. h. „versteinerte“ Produkte menschlicher Praxis (Sartre 1966: 90).

Der Kernpunkt des Dissenses ist wohl nicht besser zu umschreiben als mit Sartres eigenen Worten bezüglich des Systems der Sprache: „Si vous admettez l’existence d’un tel système, vous devez admettre aussi *que le langage ne’existe que parlé*“ (Sartre 1966: 90). Die theoretische Notwendigkeit des Prinzips „Mensch“ (Praxis) zu leugnen, ist für Sartre ein „logischer Skandal“ (Sartre 1966: 95).

Wenn man diese Statements betrachtet, so erscheinen sie wie ein Schlagabtausch von Begriffen, die sich gegenseitig stets verfehlen. An keiner Stelle wird Foucault so auf Sartres Argument

² Vgl. Sartre 1966.

³ Die direkte Konfrontation von Sartre und Foucault lag wohl mehr im Interesse der Medien, als in demjenigen der beiden Autoren. So ist das Interview mit Madeleine Chapsal, das im Original ohne Titel blieb, in der deutschen Übersetzung mit *Absage an Sartre* überschrieben. Auch die Überschrift des Interviews *Sartre répond* dürfte nicht von Sartre selbst stammen. Im Gegenzug betitelte man zwei Jahre später ein Interview mit: *Foucault répond à Sartre* (s. Foucault 1968a). Gegen die Veröffentlichung dieses Interviews hatte Foucault - zu spät - Einspruch erhoben (vgl. Foucault, *Une mise au point de Michel Foucault*, 1968).

⁴ Vgl. Foucault 1966a.

eingehen, daß ein 'Dialog' möglich wäre,⁵ er wird sich stattdessen der Logik dieses Argumentierens insgesamt entziehen. Es ist daher problematisch, sich in der Behandlung des Themas 'Subjekt' an dem in breiter Form geführten Streit um den „Tod des Menschen“ zu orientieren. Im Rückblick erscheint diese Debatte in vieler Hinsicht unfruchtbar und heute überholt, weil sie zum Teil mit falschen, polemisch motivierten Entgegensetzungen arbeitet und mit nicht eindeutig zu bestimmenden Begriffen. So bleibt schon der eigentliche Streitpunkt der Auseinandersetzung diffus, weil die Begriffe „Mensch“, „Subjekt“, „Humanismus“ und „Anthropologie“ oft synonym verwendet werden, ohne daß deutlich würde, was im einzelnen mit ihnen gemeint ist und ob sich nicht verschiedene Ebenen der Rede vom 'Subjekt' unzulässig übereinanderverschieben.⁶ Zudem wurde die Debatte häufig so geführt, als sei sie letztlich auf die Frage 'Freiheit oder Determinismus?', 'Vorgängigkeit des Subjekts oder Vorgängigkeit der Struktur?' zu reduzieren, ein zu einfaches Fazit, das in keinem Verhältnis zum theoretischen Aufwand steht, mit dem die jeweiligen Inhalte in den einzelnen Texten abgehandelt werden.

Anknüpfend an die vorangegangenen Ausführungen zur Phänomenologie und Phänomenologiekritik werde ich mich weitgehend darauf beschränken, das Thema 'Subjekt' aus der Perspektive seiner bewußtseinsphilosophischen Implikationen zu behandeln, von denen ausgehend auch Sartre seine Konzeption von Subjektivität entwickelt. Ich werde mich in der Argumentation wiederum an Foucaults Modell der Doppel orientieren; stand bisher das Verhältnis der Seiten 'empirisch' und 'transzendental' im Vordergrund, so wird es nun vornehmlich um die Struktur des „Denkens des Gleichen“, um das Verhältnis von Identität und Differenz gehen.

⁵ Eine Ausnahme wäre evtl. das Nachwort zur *Archäologie des Wissens*, das Foucault ja als Dialog formuliert hat. Aber auch hier geht es eher um ein Sich-Abgrenzen als um einen 'dialogischen' Austausch.

⁶ Ferry und Renaut z. B. gehen gegen die „assimilation réductrice“ von Humanismus und Metaphysik an (Ferry/Renaut, *La pensée* 68, 1988: 33). - Zur Trennung der Aspekte s. a. Prucha, *Zur Kritik am Subjektbegriff der Moderne*, 1990: 86, 91 und Descombes, *A propos de la 'critique du sujet' et de la critique de cette critique*, 1988.

Da meine Überlegungen - trotz aller Vorbehalte - Foucaults proklamierte „rupture de génération“ zur Ausgangshypothese nehmen, werde ich zunächst einige generelle Motive der Kritik am ‘Subjekt’ erläutern, denen Foucault zusammen mit anderen „postmodern“ bzw. „neostrukturalistisch“ genannten AutorInnen verpflichtet ist.⁷ Sie bilden den Hintergrund, vor dem ich dann anhand genauer Textinterpretation untersuche, was überhaupt Sartres Subjekt-Begriff ausmacht, worin Übereinstimmungen und Unterschiede zum Theorieanspruch der ‘Folgegeneration’ liegen. Diese Lektüre wird ein differenzierteres Licht auf Foucaults Subjektkritik werfen, und sie wird - am Beispiel Sartres - zu erklären suchen, warum Foucault Phänomenologie mit Anthropologie gleichsetzen kann, wie sich jener Übergang vom Bewußtseinsparadigma zur anthropologischen Frage herstellt, den die *Ordnung der Dinge* postuliert.

1.2. Motive der Subjektkritik

1. Die Kritik am ‘Subjekt’, die in den 60er und 70er Jahren in Frankreich propagiert wurde, artikuliert sich wesentlich als *Widerstand gegen das Prinzip von ‘Einheit’ bzw. ‘Identität’*, für das das ‘Subjekt’ als einheitsstiftende Funktion paradigmatisch steht. Dieser Widerstand bildet das Zentrum der Kritik und alle weiteren Aspekte lassen sich letztlich hierauf zurückführen.

‘Einheit’ gilt als prekär, weil in ihr das Individuelle unter das Allgemeine subsumiert, das Einzelne vereinheitlicht wird. Der Gedanke von Einheit birgt die Gefahr repressiver Totalität, und so liest sich die ‘neostrukturalistische’⁸ Literatur in großen Teilen als Kampf gegen ein identifizierendes Denken, als Kampf für das „Nichtidentische“, „Differente“. Darüber hinaus gilt ‘Einheit’ auch

⁷ Ich verwende im folgenden die Begriffe „postmodern“ und „neostrukturalistisch“ (letzteres in Anlehnung an Manfred Frank) synonym und in einer nicht scharf umrissenen terminologischen Bedeutung, um mich generell auf den Kreis von AutorInnen beziehen zu können, der die Diskussion um die „Postmoderne“ bestimmt.

⁸ Vgl. die Bestimmung von Neostrukturalismus bei Frank 1983: 37.

als etwas konzeptuell Unmögliches: Wer sollte dieses Prinzip stiften, aus welchem Grund sollte es wirksam sein? In der Erfahrung der (Post-) Moderne gibt es nichts, das eine Legitimationsgrundlage für Einheitlichkeit bieten könnte. So wird versucht, auf eine grundsätzliche Weise die leitende Kategorie der Identität durch die der Differenz zu ersetzen, was z. T. eine radikale Verschiebung derjenigen Logik zur Folge hat, in der wir zu denken gewohnt sind.⁹ Foucault folgt diesem Programm der Differenz, wenn er in seinen Texten das „Andere“, das „Außen“, die „Überschreitung“, die „Zerstreuung“, als Gegenentwurf zum Prinzip ‘Subjektivität’ geltend macht.¹⁰

2. Es ist jedoch nicht eine einfache Einheit, die hier zur Disposition steht, sondern eine durch Negation vermittelte. Die Kritik richtet sich gegen eine Identität, die - im Sinne Hegels - eine „sich wiederherstellende Gleichheit“ ist, eine „Reflexion im Anderssein in sich selbst“.¹¹ Mit der Kritik am Subjekt ist daher in vielen Fällen auch die Dialektik gemeint,¹² bzw. ein *dialektisches Verständnis von Einheit und Negation*. Foucault will, ähnlich wie Deleuze und Derrida,¹³ das dialektische „Spiel des Widerspruchs und der Totalität“ durch ein Denken ersetzen, das der Logik der Gegensätze und der „bestimmten Negation“ entkommt. So sucht er explizit nach einer „nicht dialektischen Sprache“, wenn er in seinem Auf-

⁹ Systematisch durchgeführt ist dies in den Schriften von Deleuze, so z. B., wenn er in *Différence et répétition* ein anderes kategoriales System entwirft, in dem „Differenz“, weil sie nicht mehr von Identität her verstanden wird, als ein nicht-negatives Prinzip fungiert (*Différence et répétition*, 1992: 11f, 59, 89). - Bei Derrida wird das Gleiche als „différance“ bestimmt, „... als aufgeschobener und doppeldeutiger Übergang von einem Differenten zum anderen“ (Derrida, *Die différance*, 1988: 37, 43).

¹⁰ Vgl. z. B. *Das Denken des Außen; Vorrede zur Überschreitung und Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, 1987.

¹¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*: 23.

¹² Das würde z. T. erklären, wieso Foucault immer wieder Dialektik mit Anthropologie identifiziert, ohne diese auf den ersten Blick wenig einsichtige Verbindung genauer zu begründen. So ist von einem „dialektisch-anthropologischen Schlummer“ die Rede (*Vorrede zur Überschreitung*: 34) und in Interviewaussagen wird die Reihung noch erweitert: „l’humanisme, l’anthropologie et la pensée dialectique ont partie liée“ (Foucault 1966b: 8).

¹³ Vgl. Derrida, *Fines hominis*, 1988: 129; u. Derrida, *Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation*, 1976: 373.

satz zu Bataille das Verhältnis von Grenze und Überschreitung als eines beschreibt, das sich *nicht* wie das Schwarze zum Weißen oder das Verbotene zum Erlaubten bestimmt: „Die Überschreitung setzt nicht eines dem anderen entgegen [...] nichts an der Überschreitung ist negativ, gleichzeitig hat „diese Affirmation nichts Positives“. ¹⁴ Negativität steht für eine Reflexionsstruktur die Einheit immer schon voraussetzt und garantiert. Hiergegen sollen neue Konzepte gesetzt werden: „Nicht Reflexion, sondern Vergessen; nicht Widerspruch, sondern vernichtende Leugnung ...“. ¹⁵

Negativität gerät zusätzlich in Mißkredit, weil sie in Anlehnung an Nietzsche als „reaktive Kraft“, als Prinzip eines Nihilismus und einer Moral des Ressentiments ‘entlarvt’ wird. Deleuze, dessen Nietzsche-Interpretation für Foucault maßgeblich war, hat es verstanden, Nietzsche als einen systematischen Anti-Hegelianer zu interpretieren, dessen ganze Kraft sich gegen Negativität als Grundprinzip der - ihrem Wesen nach christlichen - Dialektik richtet. ¹⁶ Foucault übernimmt Deleuzes Eloge der reinen ‘Bejahung’, einer nicht dialektisch durchs Negative vermittelten Affirmation. Dieses Prinzip wirkt bis in seine späte Machttheorie hinein. ¹⁷

3. Wenn der Widerstand gegen ‘Einheit’ und Dialektik unter dem Namen „Subjektkritik“ firmiert, so deshalb, weil auch das neuzeitliche *Bewußtseinsparadigma*, der angeblich unhintergehbare Ausgang vom Cogito, getroffen werden soll. In diesem Paradigma geht es um den Grundlegungsanspruch dessen, was letzte Instanz philosophischer Reflexion zu sein habe. Heidegger, dessen Schriften ja einen nicht unerheblichen Einfluß auf die französische Subjektkritik nahmen, hatte in seiner Rekonstruktion der Metaphysikgeschichte die neuzeitliche Wandlung des hypokeimenon zum subjectum beschrieben. Was Husserl noch als unbezweifelbar

¹⁴ Vgl. Foucault, *Vorrede zur Überschreitung*: 32ff.

¹⁵ Foucault, *Das Denken des Außen*: 51.

¹⁶ Vgl. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ⁸1991: 9; s. a. 223f u. a. - Zur Dialektik als genuin „christlichem“ Denken, a. a. O.: 12, 224.

¹⁷ Die Passagen über die aktiven und reaktiven Kräfte in Deleuzes Nietzsche-Buch lesen sich daher auch wie eine Vorwegnahme von Foucaults Machtmodell (s. Deleuze, *Nietzsche et ...*: 44ff). - Zur Affirmation ohne Negation s. v. a. *Nietzsche et ...*: 201 - 222.

rer Fortschritt galt,¹⁸ wird für Heidegger zum signum einer Verfallsgeschichte: Mit Descartes' zweifelsfreiem Cogito setzt ein Denken ein, das Sein als Vorgestelltheit und Wahrheit als Gewißheit begreift. Der „Subjektbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffs auf den Menschen als den Vorstellenden“.¹⁹ Im Grundsatz des Cogito ist - so Heidegger - ein 'Repräsentationsmodell' (Sein als Vorstellen), aber auch ein 'Reflexionsmodell' (cogito als me-cogitare) enthalten.

Descartes' Argument, daß uns ein böser Geist in allem täuschen könne, nur nicht darin, daß wir etwas sind, solange wir denken,²⁰ bezieht seine Plausibilität aus einer Verbindung von Sein und Denken²¹ und daraus, daß in der Identität des ego Selbstbewußtsein implizit schon als eine reflexive, kognitive Instanz mitgesetzt ist: Ich muß wissen, daß *ich* es bin, die/der getäuscht wird. Damit ist eine bestimmte Vorstellung von Selbst-Bewußtsein als Klarheit, als Sich-selbst-durchsichtig-Sein evoziert und mit ihr der Gedanke, daß diese Selbstpräsenz die sicherste aller Erfahrungen sei.²²

Für Heidegger führt die Gleichsetzung von ego und subjectum zur „neuzeitlichen Herrschaftsstellung des Menschen“,²³ zum Verfügbarmachen des Seienden, das nur noch als Vor-gestelltes begriffen wird. Der „postmodernen“ Subjektkritik dagegen scheint es weniger um die Verdammung dieser Ermächtigungstendenz zu gehen, als um deren Ironisierung: Zu deutlich ist, daß es sich beim

¹⁸ Vgl. Husserl CM: 6.

¹⁹ Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, ⁵1989: 182.

²⁰ Descartes, *Meditationen*: zweite Meditation, Abs. 3.

²¹ Genau diese Gleichsetzung von Existenz und Denken macht das Argument von Descartes so schwer faßbar. Denken ist gleichzeitig als Handlung und als Reflexionsfigur gefaßt.

²² Das heißt nicht, daß dieses Bewußtseinsmodell so eindeutig bei Descartes zu finden wäre. Aber die *Meditationes* enthalten bestimmte Motive, die eine rückwärtige Lektüre, wie Heidegger sie vornimmt, plausibel macht. - Gegen diese „aneignungshermeneutische“ Auslegung Heideggers s. Hübner, *Der dreifache Tod des modernen Subjekts*, 1988.

²³ Heidegger, *Der europäische Nihilismus*: 188. - Der große Unterschied dieser 'Subjektkritik' zu derjenigen von Deleuze und Foucault besteht in der Rolle, die Nietzsche darin zugesprochen wird. Heidegger begreift die Philosophie Nietzsches nicht als Bruch mit der neuzeitlichen Metaphysik, sondern als deren Vollendung. Für ihn steht Nietzsche „so unausweichlich unter dem Gesetz ... der Metaphysik des Descartes ... wie kein neuzeitlicher Denker sonst“ (Heidegger, *Der europäische Nihilismus*: 149).

Subjekt um ein „sujet“ im doppelten Sinn handelt, um einen „unterworfenen Souverän“.

Foucault hatte in *Wahnsinn und Gesellschaft* behauptet, die Zweifelsfreiheit des Cogito beruhe auf einer Ausgrenzung des Anderen, des Wahnsinns.²⁴ Das 'Subjekt' neigt dazu, sich als Immanenz zu etablieren. Die Vorstellung eines Bewußtseins als Selbstgegenwart, als Prinzip der „Präsenz in der Selbstpräsenz“ begünstigt jene Bewegung, in der das Subjekt sich selbst zum primären Objekt, zum bevorzugten Gegenstand seiner Befragung macht.²⁵ Es ist diese Bewegung, die Foucault in der *Ordnung der Dinge* als „Denken des Gleichen“ einführt. Von hier aus ist verständlich, warum die Kritik am Subjekt so schlecht von den Themen „Anthropologie“ und „Humanismus“ getrennt werden kann. Eine philosophische Anthropologie - zu der auch noch (der frühe) Heidegger zählen würde - ist anscheinend nicht in der Lage, ihre eigene Grundlage, das Konzept 'Mensch' noch einmal zu befragen: „Alles geschieht, als habe das Zeichen 'Mensch' keinerlei Ursprung, keinerlei historische, kulturelle, sprachliche Grenze. Und selbst keine metaphysische.“²⁶

Das Subjekt konstituiert sich über Ausgrenzung und es ist, gerade in seiner methodisch festgeschriebenen Innerlichkeit, blind gegenüber seinen eigenen Voraussetzungen, dem 'Außerhalb'. Dieses 'Außen' (selbst-)reflexiv d. h. auf der Grundlage von Immanenz einholen zu wollen, ist, wie Foucault gezeigt hat, ein Versuch, der zum Scheitern verurteilt ist.

4. An der Idee vom 'Subjekt' als identischem und identitätsstiftendem Bewußtsein hängt auch die Vorstellung eines *Ursache-Wirkungsverhältnisses*, das intentional geleitet ist.²⁷ Erkenntnis wird als Sinnstiftung, Handeln als Verwirklichung eines Willens gesehen. So wäre das Subjekt Ursache der Einheit und Sinnhaftigkeit seiner Vorstellungen und Urheber seiner Handlungen. Nur

²⁴ Vgl. WG: 68ff. Derrida geht - trotz seiner Einwände gegen Foucaults Deutung - in eine ähnliche Richtung; s. *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*: 97.

²⁵ Vgl. Derrida, *Die différance*: 42 u. Derrida, *Fines hominis*: 133.

²⁶ Derrida, *Fines hominis*: 124.

²⁷ Gegen den Gedanken von Urheberschaft s. z. B. Foucault, *Qu'est ce que 'un auteur?*, 1969, oder Nietzsche, *die Genealogie, die Historie*: 77.

aufgrund dieser Tatsache ist die Welt verstehbar. Die TheoretikerInnen der „Postmoderne“ haben nun - teilweise im nietzscheanischen Impetus der Umwertung der Werte - die angebliche Ursache, das Subjekt, zum Effekt erklärt. Meist geschieht dies mit dem Hinweis auf den Primat der Sprache, das Subjekt erscheint jetzt als eine „Funktion‘ des Sprachsystems“, das „Beisichsein des Bewußtseins“ als Effekt der *différance*;²⁸ das Konzept ‘Mensch’ ist Folge einer historischen Wissensformation oder, wie bei Althusser, einer ideologischen Praxis.²⁹ Mit der Behandlung des Subjekts als unterworfenem „sujet“, dem die eigenen Grundlagen nicht bewußt und nicht greifbar sind, werden auch die eng an das Bewußtseinsparadigma geknüpften und für die neuzeitliche Moralphilosophie zentralen Vorstellungen von Freiheit, Autonomie und Verantwortlichkeit hinterfragt.³⁰

Mit dem Zweifel am intentionalen Ursache-Wirkungsverhältnis ist zusätzlich die Kritik an einem auf Kausalität und Finalität ausgerichteten *Geschichtskonzept* verknüpft. In der *Archäologie des Wissens* schreibt Foucault:

„Die kontinuierliche Geschichte ist das unerläßliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts [...] Aus der historischen Analyse den Diskurs des Kontinuierlichen machen und aus dem menschlichen Bewußtsein das ursprüngliche Subjekt allen Werdens und jeder Anwendung machen, das sind die beiden Gesichter ein und desselben Denksystems.“ (AW 26)

Es liegt auf der Hand, daß - nach dem bereits Gesagten - eine Geschichtsauffassung unmöglich wird, die analog zu den Prinzipien von ‘Subjektivität’ gebildet ist: Die Kontinuität des Geschichtsverlaufs, die Sinnhaftigkeit der Ereignisse und ihr intentionales Gerichtetsein auf ein Ziel hin, werden nun bestritten. Foucaults „Archäologie“ setzt, getreu dem Grundsatz der Differenz, auf Diskontinuitäten und Brüche als Erklärungsprinzipien für Geschichte,³¹ seine an Nietzsche angelehnte „Genealogie“ versteht

²⁸ Vgl. Derrida, *Die différance*: 41f.

²⁹ Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'état*, 1976: 124, 122.

³⁰ Diese Vorstellungen basieren auf dem Bewußtseinsparadigma, weil sie moralische Zurechenbarkeit an willentliche Verfügungsmacht und Bewußtheit koppeln. S. z. B. Hegel, *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*: § 132, §§ 115ff.

³¹ Vgl. AW 18.

sich explizit als Gegenkonzept zu einem Fortschrittsdenken. Die Vorstellungen von Kontinuität und Finalität entstehen durch Projektion individueller Identität auf einen Zeitverlauf, bzw. durch Projektion der Gegenwart in einen imaginierten Ursprung.³² Immer ist bei Foucault ein neues Konzept von Geschichte mit der Zerstörung des Subjekts verbunden; an die Stelle einer Suche nach dem Ursprung tritt eine „Analyse der Herkunft“, die es erlaubt, das Ich aufzulösen, die Genealogie dient der „Opferung des Erkenntnissubjekts“.³³

Man könnte den ‘differenzphilosophischen’ Geschichtsbegriff auch an seiner Auffassung von Zeit festmachen, bzw. an der Rolle, die hier dem ‘Werden’ zugesprochen wird. Deleuze gibt in seiner Nietzsche-Studie eine Deutung der „ewigen Wiederkehr“ im Sinne seines Prinzips der „répétition“, die man ebenfalls für Foucault fruchtbar machen kann. Deleuze geht auf Heraklit zurück, um zu behaupten, daß das Sein das Sein des Werdens sei - sonst nichts.³⁴ Es gibt demzufolge kein beharrliches Sein hinter dem Werden, das Sein *ist* Werden. Eine solche Auffassung muß - wenn man sie in metaphysischen Termini beschreiben will - auch der Methode Foucaults zugrunde liegen, Inhalte und Denk-Prinzipien radikal zu historisieren, sie auf ihr Gewordensein zu reduzieren. Foucault scheint das Bewußtseinsparadigma durch einen ‘historic turn’ überwinden zu wollen.

In seiner Heraklit-Auslegung geht Deleuze noch einen Schritt weiter und fragt, was seinerseits das Sein des Werdens sei. Die Antwort lautet: „Wiederkehren ist das Sein dessen, was wird.“³⁵ Damit ist das Prinzip des Seins als Werden an die „ewige Wiederkehr“ gebunden und mir scheint, daß sich ein Teil von Foucaults Geschichtsauffassung aus dem Gedanken der Wiederkehr ableiten

³² Vgl. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*: 76.

³³ A. a. O.: 73, 87; Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*: 151f - Zur Zurückweisung der Frage nach dem „Subjekt der Geschichte“ als expliziter Kritik an Sartres Geschichtskonzeption s. Althusser, *Remarque sur une catégorie: "procès sans sujet ni Fin(s)"*, 1973; Althusser, *Réponse à John Lewis*, 1973; und Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1990: chapitre IX.

³⁴ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 1991: 29.

³⁵ A. a. O.: 30. Diese Ableitung ist allerdings kaum nachvollziehbar. Wenn das Sein das Sein des Werdens ist, führt kein notwendiger Schluß zu der Behauptung, daß das Sein des Werdens seinerseits Wiederkehr ist.

läßt, und zwar aus derjenigen Bedeutung, die *Deleuze* ihr gegeben hat. Demnach wäre die ewige Wiederkehr nicht die Wiederkehr des Gleichen, sondern die Wiederholung der Differenz:

„... die Identität in der ewigen Wiederkehr bezeichnet nicht die Natur des Wiederkehrenden, sondern im Gegenteil die Tatsache des Wiederkehrens für das Unterschiedene“ [l'identité dans l'éternel retour ne désigne pas la nature de ce qui revient, mais au contraire le fait de revenir pour ce qui diffère] - „In der ewigen Wiederkehr kehrt nicht Ein-und-Dasselbe zurück, sondern ist die Wiederkehr selbst das Eine, das allein vom Diversen und von dem sich Unterscheidenden ausgesagt wird“ [ce n'est pas le même ou l'un qui revient, mais le retour est lui-même l'un qui se dit seulement du divers et de ce qui diffère].³⁶

Hier ist die Wiederkehr nicht als Kreis gedacht, sondern als Bruch, als Affirmation des Differenten. Diese Lesart würde es erlauben, ein Modell, das gemeinhin als ein anti-historisches gilt, zur Grundlage einer Geschichtsauffassung zu machen.

Die angeführten Motive von Subjektkritik als Kritik am Einheitsdenken, an der Dialektik, am Bewußtseinsparadigma und an einer teleologischen Geschichtsauffassung, lassen sich mehr oder weniger deutlich auch bei Sartre finden, und es ist daher in letzter Zeit zunehmend üblich geworden, den Bruch, den die „Neostrukturelisten“ rhetorisch zu Sartre aufbauten, in ein Kontinuum zu verwandeln. Christina Howells deutet die Art des Umgangs der Folgegeneration mit Sartre als „Vatermord“ und geht so weit zu behaupten: „Sartre is not merely a forerunner but a real originator of much of what Deconstruction has to say on the subject.“³⁷ Es ist offensichtlich, daß die Polemiken gegen Sartre nicht gänzlich treffen, da sie bestimmte Aspekte seines Werks ignorieren oder trivialisieren und verfälschen.³⁸ Das gilt auch für die Konzeption von Subjektivität, die Sartre ausgehend vom Bewußtseinsparadigma entwickelt. Er selbst nimmt für sich in Anspruch, die Vorstellung vom substantiellen, identischen Ich aufgelöst und seine

³⁶ Deleuze, *Nietzsche und ...*: 55, 53 (*Nietzsche et ...*: 55, 53).

³⁷ Howells 1992: 326, 349; vgl. auch die Lektüre von Vogt 1995.

³⁸ Ein Beispiel dafür ist Althusser's *Réponse à John Lewis*. Auch Lévi-Strauss Kritik in *La pensée sauvage* entwirft ein „Zerrbild“ von Sartres Philosophie (s. dazu Alfred Schmidt *Lévi-Strauss versus Sartre*, 1988, 315). Zu weiteren gezielten Mißverständnissen s. Howells, 1992.

‘Dezentrierung’ gedacht zu haben.³⁹ Manfred Frank ist der Auffassung, daß die Subjektkritik der „Neostrukturalisten“ die - von Sartre längst getroffene - Unterscheidung von reflexivem und präreflexivem Cogito ignoriere⁴⁰ und nur „eine schon bestattete Leiche zum zweiten Mal“ zu Grabe trage.⁴¹

Doch macht es sich eine solche Auffassung nicht zu einfach? Liest sie die Argumente der ‘Subjektkritik’ nicht zu schematisch und nivelliert damit die Gründe, von denen ausgehend Foucault z. B. die Notwendigkeit verspürte, einen Bruch zu Sartres Art von Theoriebildung zu proklamieren? Im folgenden werde ich in weitgehend immanenter Sartre-Lektüre seiner Konzeption von ‘dezentrierter’ Subjektivität nachgehen und dabei vor allem den Akzent auf die Entwicklung von der frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego* zu *Das Sein und das Nichts* legen. Die Argumentation teilt sich in zwei Linien: Die Kapitel 2.1 - 2.3 beschreiben, wie Sartre von einer sehr frühen und radikalen Auffassung des Ichlosen Bewußtseins ausgehend, doch in das Fahrwasser eines ‘Subjektivismus’ gerät, weil er die Paradigmen von Reflexion und Immanenz wieder in seine Vorstellung vom Bewußtsein einführt. Die Kapitel 2.4 und 2.5 untersuchen genauer die Struktur des Bewußtseins als Für-sich und kontrastieren sie mit Foucaults Modell der Doppel aus der *Ordnung der Dinge*. Meine Ausführungen suchen eine Erklärung dafür, warum Sartres Form von ‘Dezentrierung’ des Subjekts für einen Ansatz wie denjenigen Foucaults prinzipiell nicht ausreichend sein konnte. Das Problem des ‘Subjekts’ führt letztlich zu Fragen der philosophischen Methode. In einem weiteren Teil (Kap. 3.) werde ich untersuchen, in welcher Weise Foucault seinerseits von Motiven der Bewußtseinsphilosophie ausgeht und wie er sie für eine Überwindung des anthropologischen Denkens fruchtbar macht.

³⁹ Sartre 1966: 93.

⁴⁰ Frank 1983: 257.

⁴¹ Frank, *Subjekt, Person, Individuum*, 1988: 12.