

Erster Teil: Phänomenologie

1. Foucaults Kritik der Phänomenologie in der „Ordnung der Dinge“

1.1. Die moderne Endlichkeit als ein „Denken des Gleichen“

„Die phänomenologische Beschreibung sucht die Bedeutung des Endlichen im Endlichen selbst.“¹ So charakterisiert Emmanuel Lévinas das für ihn grundlegende Merkmal der Phänomenologie. Sie sei, sagt er an anderer Stelle, das „Paradox eines Idealismus ohne Vernunft“,² d. h. ohne Bezug zu einem Absoluten. Als nachkantische Philosophie zeichne sie sich aus durch die Unabhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, durch eine Identifizierung von Erfahrung und Vernunft.

Diese Bestimmung der Phänomenologie trifft sich mit derjenigen, die Michel Foucault im neunten Kapitel seiner *Ordnung der Dinge* für das „moderne Denken“ gibt, wenn er schreibt:

„... unsere Kultur [hat] die Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen [reconnaître], an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht worden ist.“ (OD 384)

Was soll diese Rede von „Endlichkeit“ und „Modernität“ bedeuten, und was hat die Phänomenologie damit zu tun? Foucaults *Ordnung der Dinge* nennt sich „Eine Archäologie der Humanwissenschaften“. Es ist der Versuch, diejenigen Regeln aufzudecken, nach denen sich zu verschiedenen Zeiten die Dinge und das Wissen über die Dinge geordnet haben. Dabei verwischt Foucault die Trennung, die wir gemeinhin zwischen der „Ordnung der Dinge“ und der „Ordnung des Wissens“ machen würden und operiert stattdessen mit einer Sprache, die nicht mehr deutlich zwischen Wissen und Gegenstand des Wissens unterscheidet.³ Gefragt ist, „von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind,

¹ Lévinas, *Von der Beschreibung zur Existenz*, 1983/³1992: 53.

² A. a. O.: 62; u. ders. *Überlegungen zur phänomenologischen 'Technik'*, ³1992: 86.

³ Zu Gründen dieser Methode s. diese Arbeit Teil 1, Kap. 3.2 u. Teil 2, Kap. 3.3.

nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat“ (OD 24). Für die abendländische Kultur vom 17. bis zum 20. Jahrhundert legt Foucault drei Epochen und zwei große Brüche in den Wissensformationen (epistemen) fest, Umwälzungen, die zu einem völlig anderen Denkstil in der jeweils folgenden Zeit führten. Hatte die Renaissance ihr Wissen nach den Prinzipien der „Ähnlichkeit“ geformt und die Klassik nach denen der „Repräsentation“, so steht das moderne Denken, dessen Beginn Foucault zwischen 1775 und 1825 datiert,⁴ unter dem Paradigma des „Menschen“: es ist durch eine Art „Selbstreflexivwerden“ des Wissens charakterisiert, das in den vorhergegangenen Zeiten nicht möglich gewesen wäre. Das Subjekt der Repräsentation, das im klassischen Diskurs unsichtbar blieb, tritt jetzt ins Zentrum:

„Erst als ... jener klassische Diskurs erlischt ... erscheint in der tiefen Bewegung einer solchen archäologischen Veränderung der Mensch mit seiner nicht eindeutigen Position als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt: Unterworfenener Souverän, betrachteter Betrachter.“ (OD 377)

Genau hier ist die eingangs angesprochene „Endlichkeit“ zu verorten, sie gilt als Strukturbestimmung einer Epoche und ist aufs engste mit dem Paradigma des Menschen verknüpft; der moderne Mensch ist „nur als Gestalt der Endlichkeit möglich“ (OD 384). Aus der klassischen Analyse der Repräsentation wird, Foucault zufolge, nun eine „Analytik der Endlichkeit“.

Gemeinhin versteht man Endlichkeit als Begrenztsein und Bedingtsein, als ‘Nicht-Grund-seiner-selbst-Sein’.⁵ Diese Lesart wird zunächst auch in der *Ordnung der Dinge* nahegelegt: Der Mensch ist

„... durch die Arbeit, das Leben und die Sprache beherrscht ... Alle Inhalte, die sein Wissen ihm als ihm äußerlich und älter als seine Entstehung enthüllt, antizipieren ihn, überpfropfen ihn mit ihrer Festigkeit ...“ (OD 378f)

Doch zu dieser Endlichkeit als Grenze von außen, als „limite concrète“, tritt eine zweite, die in einem „bestimmten Sinne dieselbe

⁴ Vgl. OD 273. Das Ende des „modernen Zeitalters“ setzt Foucault um 1950 an, vom „modernen“ Denken ist also das heutige, „zeitgenössische“ zu unterscheiden (s. Foucault, *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben*, Interview mit Bellour, 1967: 174).

⁵ Vgl. z. B. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, 1983: 116.

ist“ und dennoch „radikal eine andere“ (OD 380): Endlichkeit als „finitude fondamentale“ (MC 326), als derjenige Horizont, von dem aus das Erscheinen jener Positivitäten möglich wird, die den Menschen begrenzen, denn jede „dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, ist ihm nur auf dem Hintergrund seiner Endlichkeit gegeben“ (OD 380). Hier ist unschwer das Muster einer „kopernikanischen Wende“ wiederzuerkennen mit ihrer Rückwendung auf das Subjekt als einzigem Ausgangspunkt der Erkenntnis und mit dem in ihr angelegten Wechselspiel einer gleichzeitigen Ent- und Ermächtigung, wie die Formel vom „unterworfenen Souverän“ andeutet. Unterworfen ist er, weil „das Sein des Menschen durch Positivitäten bestimmt wird“, souverän, weil es immer „das endliche Sein ist, das jeder Bestimmung die Möglichkeit gibt, in ihrer positiven Wahrheit zu erscheinen“ (OD 405).

Es scheint auch, als sei der Beginn des modernen Denkens eng an die Kantische Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ geknüpft.⁶ Das Besondere an dieser Frage ist, daß sie immer *zugleich* auf die Grenzen und die Grundlagen zielt. Indem Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung fragt und die Grenzen unserer Erkenntnis zur Grundlage jeden möglichen Wissens macht, hat er tatsächlich jene Figur vorbereitet, die in der *Ordnung der Dinge* als „Analytik der Endlichkeit“ beschrieben ist. Wenn Foucault allerdings das Kantische Motiv in einer so engen Verbindung mit Endlichkeit faßt, zitiert er implizit die fundamentalontologische Auslegung Kants durch Heidegger. Von Kant aus ist es nämlich nicht zu verstehen, warum die *Grenzen* der Erkenntnis das Wissen *begründen* sollen oder warum, wie Dreyfus und Rabinow überspitzt reformulieren, der Mensch „*kraft* seiner Versklavung Souverän ist“.⁷ Diese ‘negativistische Lesart’, in der die Begrenzung gleichzeitig Begründung (nicht bloß Grundlage) ist, kommt erst durch Heideggers Interpretation hinzu, die Seinsverständnis und Endlichkeit in eins setzt. Nach Heideggers Kantinterpretation besteht die Endlichkeit des Menschen in seiner Angewiesenheit auf Gegenstände. Genau dieser Mangel begründet das

⁶ Vgl. z. B. OD 378.

⁷ Dreyfus/Rabinow 1987: 54 (Hervorhebung A.R.).

Seinsverstehen und wird damit zur Grundlage der Metaphysik.⁸ In der Verbindung von Begrenzung und Begründung liegt somit das, was als Negativität der Moderne m. E. weit über Kant hinausgeht.

Foucaults eigene Position ist damit nicht bezeichnet, denn was bei Heidegger als existentielle Wahrheit formuliert ist, fungiert in der *Ordnung der Dinge* als bloße Symptomatologie, als Diagnose einer Epoche, die in einer bestimmten „episteme“ gefangen ist. Das neunte Kapitel läßt sich demnach auch als eine Persiflage auf Heidegger lesen.⁹

Da Endlichkeit mit dem Selbstreflexivwerden des Wissens zugleich den Sinn von positiver Grenze und fundamentalem Ermöglichungsgrund annimmt, wird sie ein „Denken des Gleichen“. Der Boden, von dem Erkenntnis ausgeht, ist identisch mit dem, was erkennt und dem, was erkannt wird. Immer wieder betont Foucault, das Endliche werde in sich selbst festgemacht (OD 379), „von ihm selbst ausgehend“ gedacht (OD 384), es erwidere sich von „einem Ende der Erfahrung zum anderen ... auf sich selbst“ (OD 381). So bekommt Endlichkeit, wie in der Bestimmung von Lévinas, den Sinn vollkommener Immanenz, des Verlusts des Absoluten. Anders als in der „Klassik“, von der Foucault, spricht und zu der hier auch noch Kant gezählt werden müßte, stellt die moderne Erfahrung die „Endlichkeit nicht mehr ins Innere eines Denkens über das Unendliche“ (OD 382).¹⁰ Damit ändert sich ihre Qualität, sie ist durch kein Anderes mehr beschränkt, unserer Existenz wird, wie es in einem anderen Text heißt, die „Grenze des Unbegrenzten“ genommen.¹¹

Aus der Logik dieser absoluten Endlichkeit entwickelt Foucault das zentrale Bild, mit dem er die Moderne beschreibt: das Bild des Doppels, bzw. der Dublette. Wenn auch die Seiten des sich auf sich selbst beziehenden Wissens gleich sind, so sind sie doch nicht

⁸ Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*,⁵ 1989: 21, 229 u. a.

⁹ Kevin Hill spricht explizit von einer Kritik Foucaults an Heidegger, macht diese aber an der hermeneutischen Methode und an den Dubletten fest, nicht an der Analytik der Endlichkeit selbst (s. Kevin Hill, *Foucaults critique of Heidegger*, 1989). Foucaults „Bewertung“ Heideggers in diesem Punkt ist schwer einzuschätzen, zumal er ihn auch positiv erwähnt (s. z. B. OD 402).

¹⁰ Vgl. Lévinas, *Überlegungen ...*: 86.

¹¹ Foucault, *Vorrede zur Überschreitung*, 1987: 30.

vollkommen identisch. „Limite concrète“ und „finitude fondamentale“ verschmelzen zu einer Endlichkeit, die „dieselbe“ und doch je „radikal eine andere“ ist.¹² Und eine Endlichkeit ohne Unendliches ist „zweifellos eine Endlichkeit, die nie beendet ist und die stets im Verhältnis zu sich selbst eingerückt ...“ bleibt (OD 446). So geht durch das „Gleiche“ ein nicht zu kittender Riß. Weil seine Bestandteile „Identität *und* ... Unterschied“ sind, weil die Differenz von Faktischem und Fundamentalem noch gilt, weil das Gleiche Subjekt und Objekt, Grundlage und Begrenztheit ist, verstrickt sich das moderne Denken - so Foucaults zentrale These - in verschiedene „Doppel“, die zusammen ein „anthropologisches Viereck“ bilden:

„Die Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit, die Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen, die ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten, der Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs definieren für uns die Seinsweise des Menschen.“ (OD 404)

Ein „Doppel“ oder ein Double ist eine Zwillingsgestalt. Es hat eine eigene Identität, ist unterschieden und doch nicht unterscheidbar von seinem Ebenbild. Ein Double kann - wie ein Schauspieler, der sich in einer Rolle 'doublen' läßt - für ein anderes einspringen, seine Aufgaben übernehmen. Es kann aber ebensogut als „doublure“ gelesen werden, als Faltung, als Innenseite eines Äußeren.

Damit changiert das Bild, das Foucault benutzt, genauso wie das, was es verbildlichen soll: Es bezeichnet entweder zwei Verschiedene, die aufgrund ihrer Ähnlichkeit nicht auseinandergehalten werden können, oder ein Ganzes mit zwei verschiedenen aber nicht voneinander trennbaren Seiten.

Es gehört nun zu den zahlreichen interpretatorischen Schwierigkeiten des 9. Kapitels der *Ordnung der Dinge*, die Rolle der Endlichkeit im Verhältnis zu den anderen Doppeln zu bestimmen. Einmal tritt sie nämlich als Grundlage der Reduplizierungen auf (s. OD 381), ein anderes Mal nur als eine Seite innerhalb des anthropologischen Vierecks. Dementsprechend divergieren auch die Wiedergaben der Kommentatoren. Während Dreyfus und Rabinow die „Analytik der Endlichkeit“ als Basis interpretieren, von der aus

¹² Vgl. OD 380; MC 326.

sich die anderen Aspekte als drei Dubletten ableiten lassen,¹³ nennt Waldenfels einen „vierfachen Verdoppelungsvorgang“.¹⁴ Tatsächlich spricht Foucault aber nicht von drei oder vier Doppeln, sondern nur von *einer* empirisch/transzendentalen Dublette. Ansonsten ist jeweils von einem Doppel, oder von Doppeln in zahlenmäßig unbestimmtem Plural die Rede, etwa im Titel „L’homme et ses doubles“. Ebenso schwierig ist die Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen Doppel untereinander. Da sie verschiedene Aspekte derselben Struktur bezeichnen, verwischen sich ihre Grenzen und Zuständigkeitsbereiche. Sicher scheint mir jedoch, daß die sich durchdringenden Seiten des Vierecks alle auf der Struktur von Selbstbezüglichkeit basieren. Sie ist die gemeinsame Grundlage aller Doppel, und weil „Endlichkeit“ die Metapher für diese Struktur bildet, fungiert sie sowohl als Basis, als auch als einzelnes Moment.

Halten wir fest, daß Foucault (moderne) Endlichkeit nicht existentiell versteht, sondern strukturell, als ein „Denken des Gleichen“, das sich durch drei Charakteristika auszeichnet: durch *Negativität* (weil es die Grenzen sind, die begründen), durch *Immanenz* (weil es um Endlichkeit ohne Unendliches geht) und durch *Ambivalenz* (weil das Gleiche als identisch und verschieden gesetzt ist). Diese Figuren werden immer wieder auftreten, und sie sind von zentraler Bedeutung für Foucaults Bestimmung der Phänomenologie. Es ist dieses Spiel des reduplizierten Bezugs zu sich, das Oszillieren der Seiten, um das seine Phänomenologiekritik kreist.

Da die Phänomenologie in der *Ordnung der Dinge* unter den Doppeln „empirisch/transzendental“ (OD 384 - 389) und „Cogito/Ungedachtes“ (OD 389 - 396) explizit angesprochen ist, werde ich diese Aspekte im folgenden zunächst textimmanent nachzeichnen (Kap. 1.2. u. 1.3.) und anschließend deuten (Kap. 1.4. - 1.6.). Welche Namen man den Doppeln gibt, ist dabei weniger relevant als die generelle Tatsache, daß es immer um *Differenzen* gehen wird, um das Setzen und das Vergessen von Unterschieden.

¹³ Vgl. Dreyfus/Rabinow 1987: 55f; Fink-Eitel neigt zu derselben Interpretation (s. Fink-Eitel, *Foucault*, 1989: 45).

¹⁴ Vgl. Waldenfels 1987: 524.

1.2. Die Trennung des Empirischen vom Transzendentalen

Phänomenologie tritt in Foucaults Beschreibung des modernen Denkens zunächst unter dem Titel der „analyse du vécu“, als Kritik (contestation) zweier Diskurstypen auf, die er als „Positivismus“ und als „Eschatologie“ bezeichnet. Positivismus und Eschatologie sind für Foucault Denkweisen, die sich aus der paradoxen Problemkonstellation der „Analytik der Endlichkeit“ ergeben. Sie werden wiefolgt hergeleitet:

Eines der großen Anliegen der Kantischen Philosophie ist es gewesen, Empirisches und Transzendentales zu unterscheiden, „um die reine *Form* der Erkenntnis vor Geschichte und Tatsächlichkeit zu retten“.¹⁵ Für die nachkantische Wissenschaftsentwicklung beschreibt Foucault nun das Auftauchen zweier Analysemethoden, die genau diesen Ausschluß des Empirischen wieder rückgängig machen: die Analyse der *Natur* des Bewußtseins, seiner physiologischen Bedingungen und die Analyse der *Geschichte* des Bewußtseins, seiner historischen Bedingungen.¹⁶ Der Untersuchung von Natur einerseits und Geschichte andererseits folgen zwei Typen von Wahrheitsdiskursen: ein positivistischer und ein eschatologischer. Diese beiden Diskurstypen erscheinen zwar als Gegenströmungen, sie sind aber - so Foucault - „archäologisch nicht voneinander lösbar“ (OD 387). Da sie „gleichzeitig empirisch und kritisch“ sein wollen, vermischen sie sich, wofür als Beispiele Comte und Marx angeführt sind, auch untereinander:

„... ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann nur positivistisch und eschatologisch in einem sein. Der Mensch erscheint darin als gleichzeitig reduzierte und verheißene Wahrheit. Die präkritische Naivität herrscht darin ungeteilt.“ (*OD 387)

Foucault polemisiert hier offensichtlich in erster Linie gegen den Marxismus, und vielleicht hat er die (marxistische) „Eschatologie“ nicht zuletzt deshalb in seine Herleitung aufgenommen, um später in deutlicher Anspielung auf Sartre und Merleau-Ponty auch die

¹⁵ Dreyfus/Rabinow 1987: 57.

¹⁶ Vgl. Dreyfus/Rabinow 1987: 57.

„kürzliche Annäherung von Phänomenologie und Marxismus“
ironisch kommentieren zu können.¹⁷

Der *Ordnung der Dinge* zufolge entsteht nun die Phänomenologie, um gegen die „präkritische Naivität“ von Positivismus und Eschatologie „die vergessene Dimension des Transzendentalen wiederherzustellen“ (OD 387), und zugleich die in ihnen angelegte Vermischung aufzuheben, bzw. anders zu vermitteln:

„... das moderne Denken [hat] ... nicht vermeiden können, den Ort eines Diskurses zu suchen, der weder zur Reduktion noch zur Verheißung gehört: *einen Diskurs, dessen Spannung das Empirische und das Transzendente in einer Trennung aufrechterhielte und dennoch gestattete, gleichzeitig auf beide zu zielen*; einen Diskurs, der erlauben würde, den Menschen als ... Ort empirischer ... Erkenntnisse und als reine ... Form zu analysieren. Einen Diskurs also, der ... vielleicht gestatten würde, sich in diesem dritten und vermittelnden [intermédiaire] Glied zu artikulieren, in dem sich gleichzeitig die Erfahrung des Körpers und die der Kultur verwurzeln. Eine so komplexe, so überdeterminierte und so notwendige Rolle hat im modernen Denken die Analyse des Erlebten eingenommen.“ (OD 387; Hervorhebung A.R.)

Die Ableitung Foucaults ist äußerst dunkel und im einzelnen nicht nachvollziehbar. Er arbeitet mit den Gegensatzpaaren Natur/Geschichte, Positivismus/Eschatologie und empirisch/transzendental, die er teilweise parallel setzt, teilweise unterordnet und verzweigt. Daß die Zuordnungen alles andere als eindeutig sind, zeigt schon das angeführte Zitat: Zunächst hält der neue Diskurs die Spannung von Empirischem und Transzendentalem aufrecht, dann, in einer parallelisierenden Satzkonstruktion, vermittelt er Körper (Natur) und Kultur; „empirisch“ ist einmal der Gegenbegriff zu „transzendental“ (bzw. kritisch), ein anderes Mal sind „empirisch/natürlich“ die Gegenbegriffe zu „historisch/kulturell“. Ebenso erscheinen „Positivismus“ und „Eschatologie“ einerseits gekennzeichnet durch ein gemeinsames Vergessen des Transzendentalen, sie wären also beide „empirisch“; andererseits ist ihr

¹⁷ Vgl. OD 388. Es heißt hier, daß diese Annäherung nicht als „späte Versöhnung“ zu verstehen sei, sie erkläre sich vielmehr aus einer auf der „Ebene der archäologischen Konfigurationen“ notwendige Verknüpfung. Die Option Sartres und Merleau-Pontys für den Marxismus stellt sich in dieser Perspektive nicht gerade als eine freie Entscheidung dar. - Dem Motiv der Polemik gegen den Marxismus werde ich im folgenden nicht weiter nachgehen, sondern die Aussagen Foucaults auf ihre für die Phänomenologie relevanten Momente beschränken.

Verhältnis untereinander analog zur empirisch-transzendentalen Dublette beschrieben, so als entspreche jede von ihnen einer der oszillierenden Seiten.

Trotz dieser Schwierigkeiten der Herleitung bleibt die zentrale These klar: Phänomenologie will die „präkritische Naivität“ der Wissenschaften durch eine Revalorisierung des Transzendentalen brechen - vermutlich eine Anspielung auf Husserls Psychologismuskritik - und die verlorengegangene Differenz von Empirischem und Transzendentalen wiederherstellen. Doch das wird ihr nicht gelingen.

Foucault hatte seine Argumentation mit folgender Definition begonnen:

„Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht. ... jetzt, wo der Ort der Analyse nicht mehr die Repräsentation, sondern der Mensch in seiner Endlichkeit ist, handelt es sich darum, die Bedingungen der Erkenntnis ausgehend von den empirischen Inhalten an den Tag zu bringen.“ (OD 384f)

Eine phänomenologische „Analyse des Erlebten“ entspricht genau diesem Programm, sie steht in der Tradition jener Wissenschaften, die nach den konkreten empirischen Bedingungen des Menschen suchen. Sie kann Positivismus und Eschatologie weder wirklich in Frage stellen, noch überbieten, weil sie genau die Konstellation wiederholt, aus der diese beiden Wahrheitstypen entstanden sind. Sie bleibt ein „Diskurs gemischter Natur“ und

„... erfüllt also nur mit größerer Sorgfalt die hastigen Forderungen, die erhoben worden waren, als man im Menschen das Empirische für das Transzendente hatte gelten lassen wollen.“ (OD 388)

So erreicht die Phänomenologie ihr Ziel nicht. Die Lösung, die Foucault anbietet und mit dem Namen Nietzsches verbindet, würde darin bestehen, ganz mit der Formation des modernen Denkens zu brechen, indem man ihre Grundlagen in Zweifel zieht und die Frage stellt „ob der Mensch wirklich existiert“ (OD 388).

In der Darstellung der *Ordnung der Dinge* hat die Phänomenologie immer auch eine Vermittlungsfunktion, sie will nicht einseitig sein, sondern auf beides zielen, auf Empirisches und Transzen-

dentales, sie will sich - auch dies wohl in Anspielung auf Merleau-Ponty - in einem „dritten ... Glied ... artikulieren, in dem sich gleichzeitig die Erfahrung des Körpers und der Kultur verwurzeln“ (OD 387). An früherer Stelle, im siebten Kapitel der *Ordnung der Dinge*, beschreibt Foucault sie als „in der größten Tiefe ihrer Möglichkeiten und Unmöglichkeiten mit dem Schicksal der abendländischen Philosophie verbunden“ (OD 305), weil sie zwei Problemstellungen aufnimmt, die sich im Denken nach Kant ergeben haben: das Problem der „Beziehungen zwischen dem formalen und dem transzendentalen Feld“ und das der „Beziehungen zwischen ... der Empirizität und der transzendentalen Grundlage der Erkenntnis“ (OD 305).¹⁸ Das erste wird als eine „reine Reflexion, die *fundieren* kann“ dem philosophischen Unternehmen Fichtes, das zweite als „eine Wiederaufnahme, die befähigt ist, zu *enthüllen*“ demjenigen Hegels zugeordnet. Phänomenologie versucht nun beides, „die Rechte und die Grenzen einer formalen Logik in einer Reflexion transzendentalen Typs zu verankern [= Fundieren, A.R.] und ... die transzendente Subjektivität mit dem impliziten Horizont der empirischen Inhalte zu verbinden [= Enthüllen, A.R.]“ (OD 305).¹⁹

Unter dem Aspekt des „Enthüllens“, in dem die empirisch/transzendente Dublette sich andeutet, ist auch eine enge Verbindung von Phänomenologie und Dialektik postuliert. Foucault schließt das siebte Kapitel mit einer Passage, die im vor hinein seine Phänomenologiekritik bündig zusammenfaßt:

„Aber vielleicht entgeht sie [die Phänomenologie, A.R.] nicht der Gefahr, die, sogar vor der Phänomenologie, jedes dialektische Unternehmen bedroht ... Es ist zweifellos nicht möglich, den empirischen Inhalten einen transzendentalen Wert zu geben, noch, sie in Richtung auf eine konstituierende Subjektivität zu verlagern, ohne wenigstens verschwiegen einer Anthropologie Raum zu geben, das heißt einer Denkweise, in der die De-jure-Grenzen der Erkenntnis ... gleichzeitig die konkreten Formen der Existenz sind ...“ (OD 306)

¹⁸ In der Trias, 'formal, transzendental, empirisch', aus der Foucault die beiden Haltungen ableitet, ist das Kantische Schema von formaler und transzendentaler Logik verarbeitet (s. OD 305 und Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV): B 79 - 82).

¹⁹ Vgl. Lebrun 1991: 27.

„Anthropologie“ wird bei Foucault später zum Sammelbegriff für die im modernen Denken bezeichneten Doppel. Wenn er diesen Terminus hier zu einer Engführung von Phänomenologie und Dialektik benutzt, so kann er sich auf eine beiden gemeinsame ‚Vermischung‘ von Empirischem und Transzendentelem berufen; diese ist jedoch - was an keiner Stelle auseinandergehalten wird - im jeweiligen Fall völlig verschieden motiviert. Daß Foucault die Verbindung wie selbstverständlich nahelegt, erklärt sich zum Teil auch aus der französischen Rezeption, die zwischen Hegels und Husserls Phänomenologie keine scharfe Trennlinie setzt.

1.3. *Das Doppel Cogito/Ungedachtes*

Auch unter dem dritten Aspekt des „anthropologischen Vierecks“, der „ständige[n] Beziehung des Cogito zum Ungedachten“, ist die Phänomenologie angesprochen. Diesmal wird sie als („negative“) Konsequenz einer modernen Verlagerung der transzendentalen Frage beschrieben. Foucault behauptet, daß sich die moderne Reflexion im Verhältnis zur Kantischen Fragestellung in vierfacher Weise verschoben habe, weil es sich in ihr nicht mehr

„um die Wahrheit, sondern um das Sein; nicht mehr um die Natur, sondern um den Menschen; nicht mehr um die Möglichkeit der Erkenntnis, sondern um die eines ursprünglichen Verkennens; nicht mehr um den gegenüber der Wissenschaft nicht begründeten Charakter der philosophischen Theorien, sondern um die Wiederaufnahme des ganzen Gebietes von nicht begründeten Erfahrungen ... in einem klaren philosophischen Bewußtsein handelt“. (OD 390)

Die Phänomenologie belebt das Thema des Cogito wieder, doch sie kann nicht anders, als auf der Grundlage jener verschobenen Fragestellung zu agieren, sie operiert mit einem Cogito, dessen Funktion sich verändert hat und wird daher zum „sehr spürbare[n] und angepaßte[n] Verzeichnen des großen Bruchs, der sich in der modernen episteme an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat“ (OD 392). Es geht jetzt - nach dem Bruch - um die „Seinsweise des Menschen“ und um sein

„Verhältnis zum Ungedachten“, deshalb hat die Phänomenologie auch

„... während sie durch eine Reduktion auf das Cogito eingeführt wurde, immer zu Fragen, zu *der* ontologischen Frage geführt. Unter unseren Augen löst sich das phänomenologische Vorhaben auf in eine Beschreibung des Erlebten, die ungewollt empirisch ist, und in eine Ontologie des Ungedachten, die den Primat des ‘Ich denke’ außer Kurs setzt.“ (OD 393)

Die beschriebene „Verlagerung der transzendentalen Frage“ ist der zentrale Punkt in der Argumentation Foucaults, vor allem - so scheint mir - ihr im ersten Zitat genannter Aspekt, es gehe in der modernen Reflexion nicht mehr um die (transzendente) Wahrheit, sondern um das (empirische) Sein. Wenn man es recht bedenkt, war diese Aussage schon in der These von der Verdoppelung der Endlichkeiten bzw. der Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen vorausgesetzt. Denn diese Doppel bilden sich nur, wenn man die Ordnung des Denkens (der Wahrheit) in die des Seins überführt, wenn es nicht eine gedachte, sondern eine *konkrete* Endlichkeit, bzw. eine „analyse du vécu“ als *gelebter* Erfahrung ist, die zur fundamentalen Grundlage des Wissens wird. In all dem tritt man unwiderruflich aus dem Bereich des ‘reinen’ Denkens heraus, als habe man Descartes „ich denke“ von einer logischen in eine existentielle Operation verwandelt. Es findet eine Art ‘Ontisierung’ des Transzendentalen statt.

Wenn Foucault sagt, Phänomenologie habe, „während sie durch eine Reduktion auf das Cogito eingeführt wurde, immer zu ... *der* ontologischen Frage geführt“, so meint er damit zunächst die Frage nach dem Sein des Menschen. Er spricht aber auch von der „Frage des Seins“ (OD 392) bzw. einer „Ontologie ohne Metaphysik“ (OD 409). Ich werde diese These stärker machen, als Foucault selbst es vielleicht intendiert hat und werde sie allgemein auf Seinsfragen ausdehnen, weil mir scheint, daß Foucaults Modell erklären könnte, wie sich im 20. Jahrhundert, ausgehend von einer transzendental orientierten Phänomenologie, ‘Ontologien’ entwickeln konnten und warum beide Disziplinen sich als Methodendiscrepanz in Sartres frühem Hauptwerk wiederfinden lassen.

Der oben zitierte Passus enthält allerdings noch mehr, denn er beschreibt die Phänomenologie zusätzlich als „ungewollt empirisch“ und als „Ontologie des Ungedachten“. Mit dem ersten

Aspekt nimmt Foucault einen nicht unbedingt neuen Vorwurf auf, Phänomenologie könne sich, trotz aller Bemühungen um transzendente „Reinheit“, nicht wirklich von den empirischen Wissenschaften abgrenzen.²⁰ Das „empirique malgré soi“ könnte darüberhinaus auch an einen Einwand Merleau-Pontys erinnern, der auf die Unmöglichkeit reiner Reflexionsphilosophie hinweist, weil sie je schon in einer konkreten Situation verankert ist,²¹ in diesem Sinne also auch „ungewollt empirisch“ wäre. Ich glaube allerdings, daß Foucault diesen Einwand anders aufnimmt und daß seine Kritik auch noch die Phänomenologie-Kritik Merleau-Pontys einschließt. Er jedenfalls wird nicht dabei stehen bleiben, auf die unhinterfragten Voraussetzungen der Phänomenologie hinzuweisen, er wird, wie sein Zitat andeutet, die Frage nach diesem „Ungedachten“ selbst unterlaufen.

Mit der Charakterisierung der Phänomenologie als „Ontologie des Ungedachten“ ist auch der ‚negativistische‘ Aspekt der Moderne wieder angesprochen.²² Eine Folge des empirisch-transzendentalen Doppels ist - so Foucault - der unaufhebbare Zwang für den Menschen, sich von dem her zu denken, was er nicht ist, weil er, als seine eigene Bedingung, sich selbst („durch sein Sein“) permanent übersteigt.

„Aus diesem Grunde findet das transzendente Denken in seiner modernen Form den Punkt seiner Notwendigkeit ... in der stummen ... Existenz jenes Nichtbekannten, von dem aus der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist.“ (OD 389f)

Die Pointe der Interpretation besteht darin zu zeigen, daß, obwohl es im modernen Cogito um das Sein geht, das „je pense“ nicht mehr zu einem „je suis“ führen kann (s. OD 391). Foucault wird nicht müde, das moderne Bewußtsein als ein unglückliches zu schildern: Es führt nicht zu einer Seinsbestätigung (OD 391) und es ist „von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken“,

²⁰ Eine ähnliche Kritik findet sich z. B. bei Adorno und Derrida (s. dazu diese Arbeit Teil I, Kap. 1.5).

²¹ Vgl. z. B. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 21994: 67ff; u. ders., *Der Philosoph und sein Schatten*.

²² Der Ausdruck ‚negativistisch‘ ist von mir nicht in einem strengen terminologischen Sinn verwendet. Er soll lediglich dieses scheinbar ‚dialektische‘ Prinzip kennzeichnen, demzufolge etwas seine Wahrheit in dem hat, was es nicht ist, im Abwesenden, Ungedachten, Anderen, in seiner Grenze.

ein Ungedachtes, das „in Beziehung zum Menschen ... das brüderliche Andere [ist], der Zwilling, nicht von ihm geboren, nicht in ihm, sondern neben ihm ...“ (OD 394). Es ist „ein wenig der Schatten, den dieser Mensch beim Auftauchen im Wissen trägt; ein wenig wie der blinde Fleck, von wo aus es möglich ist, ihn zu erkennen“ (OD 394). Bei Husserl sieht Foucault diese Figur durch den permanenten Rekurs auf „das Implizite, das Unaktuelle, das Sediementierte, das Nichtausgeführte“ (OD 394) bestätigt.

Will man nun die ‘Kritik’ Foucaults an der Phänomenologie zusammenfassen, so ergeben sich folgende Punkte: Im Abschnitt 4 des neunten Kapitels der *Ordnung der Dinge* war Phänomenologie als „Diskurs gemischter Natur“ gekennzeichnet, als ‘falsche’ Kritik an Positivismus und Eschatologie. Ihr Dilemma ist, daß sie, trotz ihres Versuchs einer Differenzierung der Seiten, „das Empirische auf der Ebene des Transzendentalen zur Geltung“ bringen, sich also im modernen Doppel verstricken muß. Im Abschnitt 5 war die Phänomenologie so bestimmt, daß sie bereits auf dem Boden einer veränderten transzendentalen Frage agiert, bzw. die Veränderung reproduziert. Das „moderne“ Cogito dient der Frage nach dem Sein und der des Ungedachten, Phänomenologie wird ungewollt empirisch.

Mit dieser Kritik ist noch nicht viel gesagt, sie bleibt, für sich gesehen, abstrakt. Ich werde daher im weiteren eine Interpretation des Befundes vorschlagen und mich dabei an folgenden Fragen orientieren: 1. Was bedeutet die Vermischung von empirisch und transzendental? Was meint Foucault mit der Wendung „das Empirische auf der Ebene des Transzendentalen zur Geltung bringen“? 2. Wieso soll die Phänomenologie auf „die ontologische Frage“ hinauslaufen? 3. Was bedeutet das „Ungedachte“, in dessen Ontologie die Phänomenologie verfällt?

1.4. Kant oder die Kunst der Begrenzung

Die Differenz empirisch/transzendental verweist auf Kant, doch dessen Rolle innerhalb der *Ordnung der Dinge* ist ambivalent. Einerseits scheint er die Trennung noch 'sauber' durchgeführt zu haben, denn in der Darstellung Foucaults fällt Kant selbst nicht unter das Diktum der Vermischung. Die Dublette kommt erst in den nachkantischen Philosophien wirklich zum Tragen. Diese sind als „präkritisch naiv“ beschrieben (Positivismus und Eschatologie) oder als den Anwendungspunkt der transzendentalen Analyse „verschiebend“. Sie fallen also niemals ganz mit dem Kantischen Projekt zusammen. Andererseits ist die systematische Trennung von empirisch und transzendental allererst die Bedingung für die Ausbildung der Dublette. Kant muß mit der Trennung der Seiten auch deren spätere Vermischung angelegt haben.²³

Bei Kant sind „empirisch“ und „transzendental“ Gegenbegriffe,²⁴ jedoch nicht unbedingt in derselben Weise, wie Foucault sie übernimmt. Der Bedeutungshorizont von „transzendental“ - bei Kant schon vieldeutig und schillernd - ist bei Foucault eigentümlich verschoben, was sich u. a. darin zeigt, daß er für den von Kant immer adjektivisch verwendeten Terminus eine substantivierte Form (*le transcendantal*) einführt und damit auch an die scholastischen Transzendentalien erinnert.

Nach der berühmten Definition Kants, er nenne

„... alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern dieses a priori möglich sein soll, ... beschäftigt“ (KrV: B 25),

zeichnet sich die Bestimmung „transzendental“ durch folgende Merkmale aus: einmal durch den (in der „kopernikanischen Wende“ vollzogenen) Wechsel der Blickrichtung weg vom „Ding“, hin zum Erkennenden, es geht also um die *Erkenntnisart*; zweitens ist

²³ Die ambivalente Stellung Kants erklärt sich darin, daß Foucault ihn *zwischen* der klassischen und der modernen Episteme situiert: die Kantische Kritik „markiert ... die Schwelle unserer Modernität“ (OD 299). Kant wird zuweilen gegen das moderne Denken auf die Seite der Klassik gestellt, gegen das klassische Denken aber auf die Seite der Moderne.

²⁴ Der eigentliche Gegenbegriff zu empirisch ist „rein“ bzw. „a priori“, das meist, aber nicht immer, mit „rein“ zusammenfällt (s. z. B. KrV: B 3).

in ihm nur das *Apriorische* thematisch, das, was vor aller Erfahrung liegt und sie allererst ermöglicht; drittens handelt es sich um unsere „Erkenntnisart von Gegenständen“, d. h., die transzendente Reflexion unterscheidet sich von einer logischen dadurch, daß sie sich auf Inhalte bezieht.

Das „Empirische“ dagegen bezeichnet die äußeren Bedingungen der Erkenntnis: die Erfahrung. Ein Begriff ist empirisch, wenn „Empfindung“ in ihm enthalten ist (KrV: B 74), er richtet sich nach dem Muster der Natur (KrV: B 164), das Empirische ist zufällig (KrV: B 5, u. a.), immer an Sinnlichkeit gebunden und immer a posteriori (KrV: B 2f).

Mit der Idee einer transzendentalen Untersuchung gelingt es Kant, seine Theorie zwischen Rationalismus und Empirismus anzusiedeln, denn er benennt Prinzipien, die sowohl a priori sind, also unterschieden vom Empirischen, als auch notwendig bezogen auf Gegenstände, also unterschieden vom bloß Logischen. Wären die von ihm aufgewiesenen Prinzipien der Erfahrung a posteriori, so könnte Kant dem skeptischen Argument Humes von der Kausalität als bloßem Gewöhnungsurteil, das zufällig und von außen an die Dinge herangetragen wird, nichts entgegenhalten.²⁵ Wären die Prinzipien rein logische, so tangierten sie das Humesche Argument nicht, denn es könnte nicht gezeigt werden, daß sie sich wirklich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen. Reine Verstandesbegriffe müssen die Beziehung zum Gegenstand leisten, ohne selbst von ihm abhängig zu sein.

Es mag sein, daß die Zwischenstellung der transzendentalen Untersuchung, ihre Intention aufs Empirische, die spätere Ambivalenz eines Doppels begünstigt. Für Kant jedoch ist die strenge Eingrenzung dieses Bereichs und seine Unterscheidung vom Empirischen um so wichtiger, als an ihr die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Grundlegung der Metaphysik hängt. „Transzendental“ wird zu einem Grenzbegriff und steht bekanntlich für eine doppelte Beschränkung des Feldes unserer Erkenntnis: Diese erstreckt sich nur auf den Bereich möglicher Erfahrung, nicht auf Ideen, und nur auf unsere Erkenntnisart von Gegenständen, nicht auf die Gegenstände selbst. Daher muß auch

²⁵ Vgl. *Prolegomena*, Vorrede: 4f (AA: 257ff).

„... der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori ... zu geben, ... dem bescheidenen, einer Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.“ (KrV: B 303)

Es wäre wenig sinnvoll, die Rede vom empirisch/transzendentalen Doppel im strengen Sinn auf die Kantische Terminologie zurückzuführen oder nach ihr aufzuschlüsseln zu wollen. Dazu sind Foucaults Begriffe zu vage und die mit dem Doppel bezeichneten Sachverhalte zu vieldeutig, denn sie umschließen, wie sich im Laufe der Arbeit erweisen wird, Probleme des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem, von Sein und Denken, von Subjekt und Objekt, von Apriori und Aposteriori, Wesen und Erscheinung. Aber was Foucault bezeichnen will, steht in dem von Kant markierten Kontext. Schon die Beschreibung der modernen Endlichkeit nahm Momente der Bestimmung von „transzendental“ auf, und die Struktur einer empirisch/ transzendentalen Verdoppelung erinnert auffällig an die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ und den „transzendentalen Schein“ aus der *Kritik der reinen Vernunft*, in denen es ja um eine Vermischung von Gedachtem und Realem geht, um eine Verwechslung des Transzendentalen mit dem Empirischen bzw. mit dem Transzendenten.²⁶

In dem Kapitel zur *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* z. B. wendet Kant gegen Leibniz ein, daß dieser sinnliche Erkenntnis und reinen Verstand als Erkenntnisinstanzen nicht unterscheidet und daß er glaube, die nur in einem der Vermögen fundierte Wahrheit beziehe sich auf Dinge an sich und nicht nur auf Erscheinungen.²⁷ Ähnlich bildet sich der „transzendentaler Schein“ aus einer Unklarheit darüber, woher die Erkenntnis stammt und worauf allein sie sich bezieht. Die Illusion besteht darin, daß „die subjektive Notwendigkeit einer ... Verknüpfung unserer Begriffe ... für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich gehalten wird“ (KrV: B 353). Kant, der gegen den Skeptizismus das Apriori und gegen den Dogmatismus die Beziehung auf Gegenstände geltend macht, bestimmt in einem genau austarierten Gleichgewicht von Trennung und Verknüpfung, in welcher Hin-

²⁶ Vgl. zur transzendentalen Dialektik: O. Höffe, *Immanuel Kant*,³ 1992: 134ff.

²⁷ Vgl. KrV: B 326ff.

sicht zu unterscheiden ist, was doch unaufhebbar aufeinander bezogen bleibt.

Die 'Kritik' der Doppel in der *Ordnung der Dinge* lässt sich durchaus analog zu diesem Muster verstehen. Es ist, als wende Foucault die kritizistischen Vorbehalte auf das „moderne Denken“ an, während er die alte Metaphysik eines Descartes z. B. gegen sie in Schutz nimmt.²⁸

Wenn Foucault das Motiv der Phänomenologie umschreibt als „das Empirische und das Transzendente in einer Trennung“ aufrechterhalten „und dennoch ... gleichzeitig auf beide zu zielen“ (OD, 387), so ist darin das Kantische Ideal mitgedacht. Im modernen Denken aber, weil es ein „Denken des Gleichen“ ist, vermischt sich Positives und Grundlegendes, „in einer unendliche[n] Oszillation“ entspricht sich „das, was in der Erfahrung gegeben ist und das, was die Erfahrung möglich macht“ (OD 405), sind „die Inhalte der Erfahrung bereits ihre eigenen Bedingungen“ (OD 409).

Kant verwendet das Wort „transzendental“ zur Kennzeichnung einer Methode, aber auch als einfache Eigenschaftsbestimmung, die markiert, was zur apriorischen und was zur aposteriorischen Seite einer Erfahrung gehört, was zur Sinnlichkeit und was zum Verstand. Das „Empirische auf der Ebene des Transzendenten zur Geltung bringen“ hieße demnach, einen methodischen Fehler zu begehen und *die Ebenen der Betrachtung nicht zu trennen*, eine empirische oder logische Deduktion für eine transzendente zu halten. Und weiterhin hieße es, auch die *Inhalte zu vermengen*, das aus der Erfahrung gewonnene für die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung zu halten.

²⁸ Vgl. OD 377. Es wäre interessant, diesen Parallelen zur *Kritik der reinen Vernunft* genauer nachzugehen, vor allem aus den „Paralogismen“ scheint Foucault einiges für seine Argumentation übernommen zu haben.

1.5. Husserl oder die Welt als Immanenz

Betreibt die Phänomenologie eine solche Vermischung? Foucault behauptet, ihr Versuch scheitere, „die vergessene Dimension des Transzendentalen wiederherzustellen“ (OD 389), sie erfülle das Doppel „nur mit größerer Sorgfalt“ (OD 388) und ihre Beschreibung des Erlebten werde „ungewollt empirisch“ (OD 393). Gleichzeitig ist in der *Ordnung der Dinge* davon die Rede, daß das moderne Cogito zur „Frage des Seins“ führe, zu „der ontologischen Frage“.

Für die weitere Betrachtung ist es nun wichtig zu wissen, in welchem Sinn hier „ontologisch“ zu verstehen ist und inwieweit der im gleichen Atemzug genannte Vorwurf des „ungewollt empirisch[en]“ damit zusammenhängt. Liegen ‘Ontologisches’ und ‘Empirisches’ auf einer Ebene? Die „Frage nach dem Sein“, wie Foucault sie im Abschnitt über *Das Cogito und das Ungedachte* schildert, läßt sich als Frage nach konkreter Faktizität, aber auch als Frage nach Wesensstrukturen verstehen. In dem schon erwähnten Diktum, daß es dem modernen Denken nicht mehr um die Wahrheit, sondern um das Sein gehe, hat „Sein“ ganz klar den Sinn von Faktizität. Und so haftet der neuen Ontologie, die „auf eine Metaphysik verzichten kann und muß“ (OD 409) immer Empirisches an, sie hat neben einer vielleicht noch ‘ideellen’ auch eine ‘positivistische’ Seite.²⁹

Ich werde dieser Zweideutigkeit Rechnung tragen und den Terminus „Ontologie“ (dessen Aspekte man als ‘reale’ und ‘ideale’ Ontologie bezeichnen könnte) zunächst in einem weiten, unspezifischen Sinn als „Ausrichtung auf das Sein“ verstehen, gleichgültig ob mit Sein konkretes Seiendes oder ‘Wesenheiten’ gemeint sein mögen.³⁰ Was bedeuten die Aussagen Foucaults nun

²⁹ Foucault spricht bezüglich des modernen Denkens von beidem, einer „Ontologie ohne Metaphysik“ (OD 409), aber auch von „Metaphysiken des Objekts“ (OD 302), die sich hier ausbilden.

³⁰ Gebrauch und Bewertung des Terminus „Ontologie“ bei Foucault sind uneindeutig. Während die „Ontologie ohne Metaphysik“ in der *Ordnung der Dinge* als Polemik zu verstehen ist, beruft sich Foucault in anderen Texten selbst emphatisch auf eine „Seinsfrage“, z. B. in der *Vorrede zur Überschreitung*, wo er ein Denken fordert, „das Kritik und Ontologie in einem ist ... das die Endlichkeit [hier positiv

im Rahmen einer Phänomenologiekritik? Wenn die empirisch-transzendente Dublette eine *Vermischung* von Betrachtungsebenen bezeichnet, liegt der Verdacht nahe, daß die Phänomenologie sich, wo sie mit Seinsfragen in Verbindung kommt, also 'ontologisch' verfährt, einer solchen Vermischung aussetzt. Ich werde versuchen, diese Dynamik an einer Spannung in den bewußtseinsidealistischen Grundsätzen Husserls aufzuzeigen, wie sie sich in den *Cartesianischen Meditationen* darstellt und einen kurzen Ausblick auf die Transformation phänomenologischer Motive durch Heidegger anschließen. Die beschriebene Bewegung wird sich später bei Sartre wiederfinden.

Die Wendung „phänomenologische Ontologie“ tritt, bevor sie im Untertitel zu Sartres *Das Sein und das Nichts* erscheint, schon bei Heidegger³¹ auf, und auch Husserl spricht der Phänomenologie die „Aufgabe einer apriorischen Ontologie der realen Welt“³² zu.

Das ist eigenartig, denn Phänomenologie bestimmt sich gerade durch die Ausklammerung der Seinsfrage. Das entscheidende Theorem, auf dem Husserl seine Konzeption einer Phänomenologie aufbaut, ist das der Epoché, „das universale Außergeltungsetzen aller ... Seinsstellungen“ (CM 22), alles ist „statt seiend nur Seinsphänomen“ (CM 20). So gesehen scheint Phänomenologie die Bedingung ihrer Möglichkeit gerade im Ausschluß von ontologischen Fragen zu haben;³³ als Transzendentalphilosophie verstanden, die sich auf die Analyse unserer *Erkenntnisart* beschränkt, bildet sie zumindest einen methodischen Gegensatz zu einer Ontologie, die auf die 'Dinge selbst' geht: „In der Phänomenologie ist die Frage nicht, wie Dinge überhaupt *sind* ... sondern wie beschaffen das Bewußtsein von Dingen ist.“³⁴

verstanden!, A.R.] und das Sein denkt“ (Foucault, *Vorrede zur Überschreitung*: 34).

³¹ Heidegger, *Sein und Zeit* (SuZ), 41935: 38.

³² Husserl, *Cartesianische Meditationen* (CM), 1987: 140.

³³ Vgl. z. B. Becker, *Zwei phänomenologische Betrachtungen zum Realitätsproblem*, 1962: 14; Ricoeur, *Phénoménologie existentielle*, 1957: 19.10 - 8; und Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 41980: 114.

³⁴ Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1986: 86.

Husserl zieht mit der Epoché die Konsequenz aus einer Aporie, denn der Dualismus von „Ding an sich“ und Erscheinung, den Kant aufgeworfen hat, läßt sich mit den von Kant selbst vorgegebenen Mitteln erkenntnistheoretisch nicht lösen. So stellt sich jeder herkömmlichen Erkenntnistheorie das „Problem der Transzendenz“: „Wie komme ich aus meiner Bewußtseinsinsel heraus, wie kann, was in meinem Bewußtsein als Evidenzerlebnis auftritt, objektive Bedeutung gewinnen?“ (CM 86) Husserls Antwort auf diese Frage ist verblüffend, denn er behauptet gerade durch die Epoché, durch die Ausschaltung der Seinssetzung, das Problem der Transzendenz zu lösen:

„Was hat die transzendente Selbstbesinnung der Phänomenologie dazu zu sagen? Nichts minderes, als daß dieses ganze Problem widersinnig ist, ein Widersinn, in den Descartes selbst verfallen mußte, weil er den echten Sinn seiner transzendentalen Epoché und der Reduktion auf das reine Ego verfehlte.“ (CM 85)

Die Epoché wird für Husserl zum zentralen Kriterium der Abgrenzung gegenüber „traditioneller Erkenntnistheorie“³⁵ und das Wort „transzendental“ wird zum Signum einer anderen Ebene der Betrachtung, die grundsätzlich gegen Fehler der „natürlichen“, „psychologischen“ Einstellung immun ist. In ihrer letzten Konsequenz ist die Epoché eine Radikalisierung des Kantischen Ansatzes; es ist, als werde nun auch noch das „Ding an sich“ weggestrichen:

„Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendentalphänomenologische, die, statt mit widersinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell unerkennbarer ‘Dinge an sich’, es ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständlich werden müssen als intentionale Leistung.“ (CM 87)

Husserls Wissenschaft wird zur „reinen Egologie“ (CM 31), zu einem „transzendentalen Idealismus“, der „nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines Ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis“ (CM 88). Sie distanziert sich vom Kantischen

³⁵ Vgl. CM: §§ 40, 41.

Idealismus, „der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können ...“ (CM 88), durch dessen Überbietung.

Paradoxerweise scheint für Husserl von diesem „methodischen Solipsismus“ aus sowohl Transzendenz als auch ein ontologisches Fragen wieder möglich. Das Problem ‘wie komme ich aus meiner Bewußtseinsinsel heraus?’ beantwortet er wie folgt:

„Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinsinn. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden.“ (CM 86)³⁶

Auf dieser neuen Ebene der reinen Immanenz findet Husserl dann ein unerschöpfliches Gegenstandsfeld für quasi empirische Untersuchungen, er bemerkt, daß die „phänomenologische Epoché ... eine neuartige unendliche *Seinssphäre* freilegt ...“ (CM 29, Hervorhebung A.R.). Die Inhalte des Ego, „dahinströmende Mannigfaltigkeiten“ (CM 42), bieten ein „unendliches Feld transzendentaler Erfahrung“ (CM 32). Im Gegensatz zu Descartes rettet Husserl die Inhalte des denkenden Ich.³⁷ ‘Gegenstände’, als Seiendes ausgeschlossen, werden als *cogitationes* zu einem Untersuchungsfeld, das ebenso gegenständlich erscheint, wie die „Dinge selbst“. Ist einmal die Seinsgeltung außer Kraft gesetzt, läßt sich beruhigt wieder von „Sein“ sprechen. Die phänomenologische Methode, so heißt es nun, führe „zu Versuchen einer neuen Ontologie“, die - im Gegensatz zu derjenigen des 18. Jahrhunderts³⁸ - auf Anschauung basiere, sie führe zu einer „konkrete[n] Logik des Seins“ (CM 159). Daß es eine „immanente Transzendenz“ (CM 110) ist, von der Husserl spricht und daß es eine ‘Ontologie der Erscheinung’ sein muß, die sich notwendig aus seinem Ansatz ergibt, scheint nicht zu stören.

Immanenz war eines der Merkmale von Endlichkeit, mit denen Foucault die Struktur des modernen Denkens charakterisierte, und

³⁶ Vgl. CM: § 28.

³⁷ „Sicherlich liegt im Sinne der transzendentalen Reduktion, daß sie zu Anfang *als seiend* nichts anderes setzen kann als das Ego *und was in ihm selbst beschlossen ist*.“ (CM 31, Hervorhebung A.R.)

³⁸ Vgl. CM 141.

die eklatante Monopolisierung des Außen durch das Innen bei Husserl scheint genau dieser Denkform zu entsprechen.³⁹ Selbst Intersubjektivität, die am Ende der *Cartesianischen Meditationen* den methodischen Solipsismus überschreiten soll, kann nur im Modell sich gegenseitig „appräsentierender“ Monaden beschrieben werden, „Fremdes“ ist auch hier „nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem“.⁴⁰

Die gespaltene Selbstbezüglichkeit eines Denkens, dem es immer darum geht „zu zeigen, wie das Andere, das Ferne, ebenso wohl das Nächste und das Gleiche ist“ (OD 409) und die aus dem modernen Denken ein „Denken des Gleichen“ macht, ist für Foucault Ursache der verschiedenen von ihm beschriebenen Verdoppelungsvorgänge. Tatsächlich baut sich bei Husserl in der Immanenz des transzendentalen Ich die ganze Welt erkenntnistheoretischer Dualismen wieder auf; der „Gegensatz des Bewußtseins“ ist von ihm gleichsam ‘aufgesogen’, Subjekt und Objekt treten jetzt als noesis und noema in Erscheinung.⁴¹

Nun fällt auf, daß bei Husserl „transzendental“ nicht mehr unbedingt im Gegensatz zu „empirisch“ steht, z. B. wenn von einer „bloß empirischen (obschon nur in der transzendentalen Erfahrungssphäre verlaufenden) Deskription“ die Rede ist (CM 71). Deutlich wird dies auch in der Interpretation der Phänomenologie durch Eugen Fink. Dieser weist die neukantianische Kritik an Husserl mit folgendem Argument zurück:

„Während die kritische Philosophie beherrscht wird vom Gegensatz von ‘empirisch’ und ‘transzendental’ ... steht die Phänomenologie unter dem Gegensatz von ‘mundan’ und ‘transzendental’.“⁴²

³⁹ Im Text finden sich häufig Wendungen, die auf eine solche ‘Immanentisierung’ von Welt hinweisen, besonders deutlich CM 44. - Paul Janssen bemerkt, daß bei Husserl die „sogenannte äußere Erfahrung ... in die innere Erfahrung hineingezogen“ wird, das „Transzendenzproblem scheint zu verschwinden“ (Janssen, *Edmund Husserl*, 1976: 158, 162).

⁴⁰ CM 118; s. a. CM §§ 44 u. 50-52.

⁴¹ In diesem Zusammenhang spricht Adorno von einer „dualistischen Immanenz“, der „Wiederkunft von Subjekt und Objekt im Subjekt“ (Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1990: 31).

⁴² Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, 1966: 147.

Was immer das im einzelnen heißen mag (ein parallel zur Kantischen Unterscheidung angeordnetes Oppositionspaar bleibt ja erhalten), dieser Deutung zufolge ist der Gegensatz empirisch/transzendental nicht mehr wesentlich für die Phänomenologie, und wer ihn einklagt, verfehlt die Intention Husserls. Die Stoßrichtung von Finks Lesart ist dieselbe wie diejenige in Heideggers ontologischer Kant-Auslegung: Sie wendet sich gegen den Neukantianismus, indem sie die Phänomenologie explizit *nicht* als Erkenntnistheorie versteht, sondern gegen den Kritizismus ihre Orientierung am *Seinsproblem* hervorhebt.⁴³ Es scheint, als sei die 'Rückkehr zur Ontologie' an die Aufhebung der Trennung von empirisch und transzendental gebunden, bzw. umgekehrt, als bewirke die Aufhebung der Trennung von empirisch und transzendental eine 'Rückkehr zur Ontologie'.

Doch von welchem 'Sein' ist hier noch die Rede? Man hat den Eindruck, daß die Phänomenologie „Erscheinung“ und „Ding an sich“ um so gründlicher identifiziert, als sie - unter dem Deckmantel der Epoché - eine der Seiten nivelliert. Der Gegensatz wird allerdings unreflektiert auf anderer Ebene wiederkehren, denn von nun an bleibt der Begriff des „Gegenstandes“ ambivalent, er oszilliert beharrlich zwischen der Bedeutung „Tatsache“ und „Phänomen“.⁴⁴

Das vorangestellte 'passe par tout - Adjektiv' „transzendental“ wird für Husserl zum Zauberwort, um sich ständig der „Reinheit“ der von ihm geführten Untersuchungen zu versichern. „Rein“ war bei Kant der eigentliche Gegenbegriff zu „empirisch“,⁴⁵ doch mit Recht hat Adorno darauf hingewiesen, daß

⁴³ Vgl. Heidegger, *Kant ...* : 16, 17; Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, 1966: 189, 198; Fink, *Die phänomenologische Philosophie ...*, 100 u. a.

⁴⁴ Zur Ambivalenz des Phänomenbegriffs und zur „Paradoxie der phänomenalen Transzendenz“ vgl.: Asemissen, *Strukturanalytische Probleme in der Phänomenologie Husserls*, 1957: 84ff. Asemissen merkt auch an, daß Husserls Vorentscheidung des Problems der phänomenalen Transzendenz zugunsten eines Idealismus „in ihrem Ergebnis eine Identifizierung von Phänomenologie und Ontologie herbeiführt“ (a. a. O.: 89).

⁴⁵ Vgl. diese Arbeit, Teil 1, Kap.1.4, Fußn. 24.

„Husserl selber das Kriterium schuldig bleibt, das es erlaubte, das von ihm am Ende urgierte reine Ich, Heimat des Transzendentalen, von der Bewußtseinsimmanenz herkömmlich szientifischen Stils abzuheben.“⁴⁶

Außer dem Adjektiv „transzendental“ und dem damit verbundenen Grundlegungsanspruch unterscheiden sich die Studien Husserls wenig von gängigen psychologischen oder erkenntnistheoretischen. Husserl selbst sagt, daß die in transzendental reflektierendem Leben erfahrene Welt eigentlich dieselbe bleibe wie vorher,⁴⁷ auch die Inhalte der Wissenschaften scheinen sich nicht zu verändern, nur ihr Status ist jetzt ein „transzendentaler“. Derrida spricht diesbezüglich von einer „Differenz, die nichts unterscheidet“⁴⁸ und Paul Ricœur benutzt sogar dasselbe Bild wie Foucault, die Doublette, um das Verhältnis von Phänomenologie und phänomenologischer Psychologie zu beschreiben:

[elles] „... constituent un ‘doublet’ qui, sans cesse, suscite la confusion des deux disciplines, l’une transcendentale, l’autre empirique. Seule la réduction les sépare.“⁴⁹

Genau dies muß Foucault gemeint haben, als er sagte, Phänomenologie werde „ungewollt empirisch“ und daß ihr Versuch scheitern müsse, einen Diskurs zu etablieren, „dessen Spannung das Empirische und das Transzendente in einer Trennung aufrecht-erhalte“ (OD 387).

So finden in der beschriebenen Entwicklung eigentlich zwei Verdoppelungen statt: Sofern alles Sein auf Erscheinung reduziert und der Immanenzsphäre des Subjekts zugeschlagen wird, aber dennoch als dessen „Gegenstand“ bestehen bleibt, wiederholt sich die Subjekt-Objekt Dyade im Subjekt. Gleichzeitig wird dieses umfassende Feld des ‘Subjektiven’, weil es die ganze Welt enthält, ununterscheidbar von seinem ehemaligen Gegenteil und bildet so sein Double: Es ist nicht mehr auszumachen, ob man Phänomenologie betreibt oder Ontologie, ob man sich auf der Ebene des transzendentalen oder des empirischen Wissens befindet, ob man

⁴⁶ Adorno, *Zur Metakritik ...*: 16.

⁴⁷ Vgl. CM 21.

⁴⁸ Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 1979: 61.

⁴⁹ Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 1975: 35. Ricœur bezieht sich in seinem Text nicht auf Foucault.

von Dingen handelt oder von Phänomenen. Das Gleiche ist ebensosehr das Andere.⁵⁰

Im Anschluß an Husserl zwingt Heidegger Transzendentalphilosophie völlig in Ontologie zurück, indem er die transzendente Fragestellung bewußt ignoriert, bzw. sie so reformuliert, als sei sie nie etwas anderes als eine ontologische gewesen. Von Epoché ist nicht mehr die Rede. Und wenn die Epoché wie ein 'Wegstreichen' des Dings an sich wirkte, so resultiert aus dem Wegstreichen der Epoché, daß Erscheinung und Ding an sich endgültig wieder zusammenfallen: „Das Seiende 'in der Erscheinung' ist dasselbe Seiende wie das Seiende an sich, ja gerade nur dieses.“⁵¹ Die Kantische Unterscheidung von transzendent und transzendental wird nivelliert; Heidegger zufolge untersucht transzendente Erkenntnis „die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden.“⁵² Phänomenologie ist nun „die Wissenschaft vom Sein des Seienden - Ontologie“ (SuZ 37).

Es mag sein, daß es ein „ontologisches Bedürfnis“ ist, das sich hier Ausdruck verschafft, „die Sehnsucht, beim Kantischen Verdikt übers Wissen des Absoluten solle es nicht sein Bewenden haben“.⁵³ Adorno konstatiert hinsichtlich der „Wiederbelebung von Ontologie“ bei Heidegger eine „Ontologisierung des Ontischen“, die darin besteht, daß die Seinslehre ambivalent zugleich von Seiendem handelt und dieses ontologisiert, daß sie Nichtidentisches unter einen identischen Begriff zwingt.⁵⁴ „Ontologisierung des Ontischen“ bezeichnet darüberhinaus eine Vermischung verschiedener Ebenen. Die Spannung von Begriff und Faktum, von Allgemeinem und Einzelem, oder, in Foucaults Worten, von Positi-

⁵⁰ In vielen Hinsichten stimmt die Beschreibung der Doppel in der *Ordnung der Dinge* mit Adornos *Metakritik der Erkenntnistheorie* überein, auch wenn sie durchaus verschieden motiviert sind. Beide zeigen, wie sich Phänomenologie an ihren inneren Widersprüchen gleichsam selbst auflöst, bei beiden gründet die Diagnose letztlich in einer Kritik an einem aufs Erkenntnisobjekt fixierten, identifizierenden Denken.

⁵¹ Heidegger, *Kant ...*: 31.

⁵² A. a. O.: 16.

⁵³ Adorno, *Negative Dialektik*, ³1982: 69.

⁵⁴ A. a. O.: 134.

vem und Grundlage, wird nicht aufrecht erhalten; eines wird für das andere genommen. In gewisser Hinsicht zeigt Adorno an Heidegger eine Art ontisch/ontologisches Doppel auf, das durchaus ähnlich gedacht ist wie das empirisch/transzendente Doppel bei Foucault.

1.6. *Die Epoché und die Kunst des Vergessens*

Mehrfach ist betont worden, daß Foucaults Phänomenologiekritik nicht eigentlich Husserl treffe, sondern nur eine französische Variante der Husserl-Rezeption.⁵⁵ Dreyfus und Rabinow gehen gar von einer „falsche[n] Charakterisierung des Husserlschen Cogito“ bei Foucault aus.⁵⁶ Dagegen läßt sich zeigen, daß die Diagnose aus der *Ordnung der Dinge* dennoch das Kernproblem von Husserls Ansatz trifft, nämlich eine nie zur Ruhe kommende Spannung zwischen Eidos, Tatsache und transzendentaler Subjektivität, zwischen Universalität und dem Primat der konkreten Erfahrung.

Welche Bedeutung hat nun das „Ungedachte“, das „Andere“, das Foucault im Zusammenhang mit der Phänomenologie erwähnt, wieso wird Phänomenologie zu einer „Ontologie des Ungedachten“? Alle Erkenntnistheorie krankt, schon aufgrund ihrer Fragestellung, am „Gegensatz des Bewußtseins“, am Problem der Außenwelt. Kant trägt diesem Faktum mit seiner Negativformel vom inhaltlich nicht bestimmbareren „Ding an sich“ Rechnung. Transzendentalphilosophie bleibt auf den Bereich unserer möglichen Erfahrung eingeschränkt, das „Ding an sich“ markiert die Grenze, eine Denknöwendigkeit.

Wie schon hinsichtlich des Doppels empirisch/transzendental, läßt sich Kant im Schema Foucaults schlecht verorten. Das Ding an sich ist vielleicht nicht das „Ungedachte“, von dem Foucault

⁵⁵ Vgl. Waldenfels 1987: 526; Dreyfus/Rabinow 1987: 60, 313.

⁵⁶ Dreyfus/Rabinow 1987: 313.

spricht, sicher aber ist es das „Andere“ der Erfahrung. Die Dyade von ‘Ding an sich’ und ‘Erscheinung’ kann zumindest als Vorbote der eigentümlichen Dialektik von Cogito und Ungedachtem gelten, die - laut *Ordnung der Dinge* - „das transzendente Denken in seiner modernen Form“ beherrscht.

Daß Husserl sich das „Problem der Transzendenz“ nicht mehr stellt, heißt nicht, daß er es nicht hat. Wir sahen, wie er die Erkenntnis der Außenwelt dadurch erklärt, daß er ‘Welt’ verinnerlicht und von dort aus wieder Seinsfragen stellt. Unter diesen Umständen wird die Epoché zum Signum eines Verdrängten, das ewig wiederkehrt ohne gedacht werden zu dürfen. Von kaum etwas spricht Husserl öfter als von dem, was unmöglich aus seiner Theorie abzuleiten ist: von den „Sachen selbst“ und der „objektiven Welt“. Ist einerseits vom „universalen Außergeltungsetzen ... aller Stellungnahmen zur objektiven Welt“ (CM 22) die Rede, so tritt doch der Ausdruck „objektiv“ beharrlich immer wieder auf, z. B. im „eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist“ (CM 22). Dieses Ringen um Objektivität führt dazu, daß Husserl jede seiner Epoché-Wendungen - zumindest rhetorisch - selbst wieder konterkariert.

„Sein“ ist hier das Ungedachte und Undenkbare, das Andere, von dem Transzendentalphilosophie (als Erkenntnistheorie) ständig heimgesucht und in paradoxe Denkmuster gezwungen wird und das sich gleichzeitig immer entzieht. Günther Patzig hat für das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz in den *Logischen Untersuchungen* ein treffendes Bild verwandt:

„die kühne Brücke, genannt Evidenz, die das [subjektive, A.R.] Urteil mit dem [objektiven, A.R.] Sachverhalt ... verbinden sollte, [hatte] den für eine Brücke ... vernichtenden Mangel ... , auf demselben Ufer zu enden, von dem aus sie geschlagen worden war.“⁵⁷

Husserl gelangt nicht ans andere Ufer, nicht auf die Seite des Objektiven, und wenn er von ihr spricht, so nur, weil er erlebte Wahrheit mit faktischer Wahrheit, das Phänomen mit der Tatsache gleichsetzt.⁵⁸

⁵⁷ Patzig, *Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz*, 1971: 29.

⁵⁸ Dasselbe läßt sich auch an Husserls Theorie der Intersubjektivität festmachen, was die Parallele zum Mechanismus Cogito/Anderes auch sprachlich hervorhebt:

Es war Husserls Anliegen, den skeptischen Subjektivismus durch dessen Radikalisierung zu überschreiten.⁵⁹ Mit Theoremen wie „Intentionalität des Bewußtseins“ und „Korrelationsapriori“ hat er die Beziehung des/der Erkennenden zum Gegenstand als tatsächlich *im* Subjekt verankert gedacht und damit das Problem von Immanenz und Transzendenz auf ganz neue Weise gefaßt. Und doch bleibt ein Widerspruch, der an die alten Probleme der Erkenntnistheorie erinnert und als Irritation zwischen realistischen und idealistischen Momenten immer wieder in seinen Texten auftaucht. Unausdrücklich ist der ganze Gang von Husserls Überlegungen von dieser Alternative bestimmt

„und zwar so, daß sich ... die in der Ambivalenz des Phänomenbegriffs vorgezeichnete Möglichkeit des Umschlagens der Positionen in ihr Gegenteil immer von neuem ... verwirklicht“.⁶⁰

Die empirisch/transzendente Dublette kann, wenn man sie auf die Transzendentalphilosophie bezieht, als Metapher für den „Gegensatz des Bewußtseins“ gelesen werden, für das Verhältnis von transzendtem (empirischen) Seienden zum reinen (transzendentalen) Ich als Immanenz. Sie bezeichnet aber zugleich auch eine generelle Spannung zwischen (empirischer) Faktizität und transzendentaler Bedingung als ermöglichendem Apriori. Foucault läßt die Bewegung des modernen Denkens mit dem Paradigma des Menschen beginnen, weil sich in ihm beide Seiten überkreuzen; der Mensch kann die transzendente Funktion nur als empirischen Akt übernehmen und daher *ist* er - seit der reflexiven Rückwendung des Wissens auf den Ort, von dem aus es gedacht wird - eine Dublette.⁶¹

Dieser Aspekt des Doppels spiegelt sich bei Husserl darin, daß Phänomenologie Wesens- und Erfahrungswissenschaft zugleich sein will und muß, sie ist immer Auslegung der *konkreten* Erfahrung, und was das Erkenntnissubjekt selbst angeht, so ist das

„Toute la V^e ‘Méditation’ est dominée par la tension entre ces deux exigences: constituer l’autre en moi, le constituer comme autre. Ce formidable paradoxe était latent dans les quatre autres ‘Méditations’: déjà la ‘chose’ s’arrachait à ma vie comme autre que moi ...“ (Ricoeur, 1975: 69).

⁵⁹ Vgl. Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl*, 1989: 63.

⁶⁰ Asemissen 1957: 87.

⁶¹ Vgl. OD 384.

„Eidos transzendentes Ich ... undenkbar ohne transzendentes Ich als faktisches“.⁶² Von hier aus ist zu verstehen, warum auf die Frage „was ermöglicht die Erkenntnis?“ die anthropologische Frage folgen kann, „was ist der Mensch?“.

Auch das „Sein“, um das es in der Frage nach dem Sein des Menschen geht, läßt sich als jenes Ungedachte verstehen, mit dem sich das Cogito in eine unguete 'Dialektik' verstrickt:

„Weil er empirisch-transzendente Dublette ist, ist der Mensch auch der Ort des Verkennens, dieses Verkennens, das sein Denken stets dem aussetzt, von seinem eigenen Sein überbortet zu werden und das ihm zugleich erlaubt, sich von dem ihm Entgehenden aus zu erinnern“ [„l'homme est ... le lieu de la méconnaissance ... qui expose toujours sa pensée à être débordée par son être propre et lui permet ... de se rappeler à partir de ce qui lui échappe“]. (*MC 333, OD 389)

Zum Schluß der Interpretation bleiben offene Fragen, vor allem was die Methode Foucaults angeht, denn es ist - vorausgesetzt daß es sich in der *Ordnung der Dinge* um eine Phänomenologiekritik handelt - nicht unbedingt klar, wie diese Kritik eigentlich verfährt. Der Begründungsgestus, den Foucault seiner Beschreibung unterlegt,⁶³ läßt vermuten, daß er zwar nicht für den epistemischen Bruch selbst, wohl aber für die Folgen dieses Bruchs eine immanente Logik annimmt, die, gerade weil er sie als eine aporetische beschreibt, den Charakter einer Verfallslogik annimmt, so als bezeichne sie eine notwendige Selbstauflösung der Phänomenologie aus ihren inneren Widersprüchen heraus. Das Doppel Cogito/Ungedachtes erinnert auch an die bekannte Figur der „Wiederkehr des Verdrängten“, doch ihr Status innerhalb der Argumentation bleibt völlig unklar. Ist mit dem Denken des Ungedachten einfach nur eine Frageintention der Moderne beschrieben? *Will* die Moderne nach ihrer Schattenseite suchen, oder *muß* sie es? Und wenn sie es muß, aufgrund welchen Gesetzes? Hat

⁶² Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß 1929 - 1935*, 1973: 385.

⁶³ Der Begründungsgestus spiegelt sich semantisch in Weil-Konstruktionen wie z. B.: „Weil er empirisch-transzendente Dublette ist ...“ (OD 389); „Deshalb hat das moderne Denken ... nicht vermeiden können ...“ (OD 387); „Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehende denkt“ (OD 384; Hervorhebung. A.R.) etc. - Diese Art von Erklärungen klingen anders, als eine bloße Rückführung auf die dunkle Ordnung der episteme.

nicht *jedes* Denken notwendig die Struktur einer Dublette, hat nicht jedes Denken einen Ort (einen „blinden Fleck“), von wo aus es sich ermöglicht? Wo immer Foucault seine ‘negativistische’ Formel anbringt, bleibt offen, ob es sich bei ihr um ein (hermeneutisches) Erklärungsmuster oder um eine bloße Deskription handelt.

1.7. *Sind die Doppel vermeidbar? Foucaults „Introduction à l’Anthropologie de Kant“*

Die vorangegangene Auslegung einiger Passagen der *Ordnung der Dinge* im Hinblick auf eine Phänomenologiekritik hatte ergeben, daß das empirisch/transzendente Doppel der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ bzw. dem „transzendentalen Schein“ gleicht und eine Vermischung von Ebenen bezeichnet, die bei Kant als getrennt und zusammengehörig zugleich gedacht sind. Am Beispiel der Wendung von Phänomenologie zur Ontologie wurde aufgezeigt, wie sich eine „moderne“ Verwechslung von empirisch und transzendental in methodischer Hinsicht äußert und wie (über Foucaults Deutung hinaus) ‘Sein’ und Außenwelt, sowie die konkrete Faktizität des Erkenntnissubjekts als das „Ungedachte“ der Phänomenologie bestimmt werden könnten.

Sofern man die Doppel als eine Kritik der Vermischung von Unterschiedenem versteht, scheint sich Foucaults Diagnose in eine Reihe von Kritiken am Identitätsdenken im 20. Jahrhundert einzuordnen, die jeweils das Vergessen einer Differenz monieren. In Adornos „Nichtidentischem“, Derridas Konzept der „différance“, Lyotards „Widerstreit“ oder Deleuzes „Singularitäten“ manifestieren sich ähnliche Motive. Mit einiger Vorsicht wäre auch Heidegger, der seine Philosophie ja mit dem Hinweis auf die vergessene ontologische Differenz beginnt, in diese Reihe aufzunehmen.

Doch ist die von Foucault genannte Dublette wirklich als Differenz von empirisch und transzendental einklagbar? Wäre sie ver-

meidbar?⁶⁴ Foucault hätte eine solche normativ gestellte Frage nicht zugelassen, doch die Schärfe seiner Polemik und die Rolle, die er Kant im „modernen Denken“ zuspricht, provozieren diese Frage geradezu. Es ist durchaus denkbar, daß Foucault eine ‘reine’ Trennung der Hinsichten empirisch/transzendental für möglich und für von Kant verwirklicht hielt. Andererseits ist es aber auch Kant, der fragt „was ist der Mensch?“. Diese Frage

„durchzieht ... das Denken seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Sie nimmt unter der Hand und im voraus die Vermengung des Empirischen und Transzendentalen vor, deren Teilung Kant indessen gezeigt hatte“. (OD 410)

„Im voraus“, d. h., schon bei Kant ist jenes Doppel virulent, dessen Seiten er doch eigentlich genau getrennt hat. Der epistemische Bruch scheint durch ihn hindurchzugehen.

Eine ähnlich zweideutige Rolle schreibt Foucault Kant in seiner *Introduction à l'Anthropologie de Kant* zu, einer „thèse complémentaire“ („kleine Doktorarbeit“) von 1960/61, die in vieler Hinsicht als eine Vorstudie oder als ein ‘Sub-Text’ zur *Ordnung der Dinge* gelesen werden kann und die eine Reihe von Hinweisen zur Phänomenologiekritik enthält. Die „thèse complémentaire“ entstand vermutlich erst *nach* der „großen“ thèse, der *Histoire de la folie*,⁶⁵ sie umfaßte eine Übersetzung der Anthropologieschrift von Kant und eine ca. 120 Seiten starke Einleitung, die nicht veröffentlicht wurde.⁶⁶

Die *Introduction* ist ein wirrer Text, Foucault ist noch dabei, seine Theoreme und Überzeugungen auszubilden. Viele Termini sind unverständlich definiert, ihre Bewertung verschiebt sich z. T. im Verlauf der Schrift und es ist weniger sinnvoll, nach der Bedeutung einzelner Begriffe zu fragen, als nach ihrer Konstellation, dem Verhältnis, in dem sie zueinander stehen.

⁶⁴ Wie Foucault hinsichtlich seiner eigenen Methodik mit diesem Problem umgeht, wird im zweiten Teil dieser Arbeit erörtert (s. Kap. II.C).

⁶⁵ Vgl. Eribon 1991: 114.

⁶⁶ Vgl. Eribon 1991: 134. Die *Introduction* liegt im Centre Foucault in Paris als Typoskript vor (cote D60), auf das ich mich im folgenden als Textgrundlage beziehe. - Da laut testamentarischer Verfügung aus unveröffentlichten Schriften Foucaults nicht zitiert werden darf, gebe ich wörtlich nur einzelne Begriffe wieder und reformuliere den Originaltext in freier Übersetzung.

Ausgangspunkt in der *Introduction* ist die Frage, inwieweit „Anthropologie“ eine Konstante im Kantischen Denken, bzw. inwieweit sie eine Brücke zwischen den prä- und den postkritischen Schriften darstellt, denn die Edition der Anthropologieschrift fällt zwar in Kants letzte Lebensjahre, seine Beschäftigung mit dem Thema und Vorlesungen dazu datieren aber weitaus früher. Foucaults Thema ist das der Beziehung von Anthropologie und „Kritik“⁶⁷: Gab es seit 1772, und vielleicht auf dem Grunde der „Kritik“ fortbestehend, ein bestimmtes konkretes Bild des Menschen, das keine philosophische Ausarbeitung wesentlich verändert hat?⁶⁸

Foucault versucht, die Anthropologie als Kehrseite, als „Negativ der Kritik“ zu verstehen.⁶⁹ Zunächst scheint es, als konstruiere er aus der „*analogie croisée*“ von Anthropologie und „Kritik“ ein (positiv gewertetes) Doppel, doch ihr Verhältnis verschiebt sich im Verlaufe des Textes, nicht zuletzt durch die eher artifizielle Einführung einer dritten Kategorie, der „transzendentalen Philosophie“.⁷⁰ Die Anthropologie ist durch folgende Momente charakterisiert:

- sie ist eine *Wiederholung* der „Kritik“ auf empirischem Niveau; sie mimt von außen und in den Gesten der Empirizität die Bewegung einer „Kritik“⁷¹
- aufgrund ihrer Komplementarität wird später eine „*illusion anthropologique*“ als Spiegelbild der „*illusion transcendente*“⁷² erscheinen. (Diese Aussage bestätigt auch die oben vertretene These, daß das empirisch/transzendente Doppel in der *Ordnung der Dinge* nach dem Muster des „transzendentalen Scheins“ gebildet ist.)

⁶⁷ *Introduction*: 6.

⁶⁸ A. a. O.: 3.

⁶⁹ A. a. O.: 56.

⁷⁰ Die Unterscheidung einer „philosophie transcendente“ von der „Kritik“ widerspricht der sonst bei Foucault üblichen synonymen Verwendung der Attribute „kritisch“ und „transzendental“.

⁷¹ *Introduction*: 119.

⁷² A. a. O.: 125.

- als Wiederholung der Kritik („*répétition anthropologico - critique*“⁷³) ist Anthropologie Ort des *Übergangs* vom kritischen Denken zur Transzendentalphilosophie.⁷⁴
- daß sie Wiederholung und *Übergang* ist, beinhaltet eine originäre *Unselbständigkeit* der Anthropologie. Sie ist nur möglich als Wiederholung der Kritik,⁷⁵ bzw. in bezug auf das, was sie als *Übergang* vermittelt.⁷⁶

Eine nachvollziehbare Begründung all dieser Setzungen liefert Foucault m. E. nicht, die Begriffe „Anthropologie“, „Kritik“ und „transzendente Philosophie“ bleiben inhaltlich diffus und das Verständnis des Textes erschwert sich zusätzlich dadurch, daß oft nicht klar ist, ob mit „Anthropologie“ der Titel der Kantischen Schrift oder die Disziplin selbst bezeichnet ist. Deutlich wird allerdings, daß Foucault Kant in den Prozeß der Moderne miteinbezieht, ihn auch eindeutig als den Anfangspunkt einer Bewegung benennt, als den Boden, auf dem sich die moderne Anthropologie allererst entfaltet.

Die Frage, ob Foucault die empirisch/transzendente Dublette für vermeidbar hält, hängt eng damit zusammen, wie er das Verhältnis von „Kritik“ und Anthropologie/Phänomenologie bestimmt. Eine eindeutige Antwort bleibt aus, doch es ist auffällig, daß das Projekt einer „Kritik“ im Verlaufe der *Introduction* und in *der Ordnung der Dinge* zunehmend aus der Schußlinie der Vorwürfe herausgenommen wird. Es ist, als wolle Foucault etwas von Kant ‘retten’ und von seinem Projekt der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“. Gegen Ende der *Introduction* bilden sich Motive heraus, die später dann in der *Ordnung der Dinge* wiederkehren: der Vorwurf einer Vermischung von Ebenen, die hier jedoch - parallel zur Dreiteilung von „critique“, „anthropologie“, „philosophie transcendante“ - als „l’apriori“, „l’originnaire“ und „le fondamental“ bezeichnet sind. Die Trennung dieser Bereiche sei essentiell, sagt Foucault und bemerkt in einem Nebensatz, daß keine Verwirrung (*confusion*), sei sie dialektisch oder phänomenologisch, das Recht haben werde, deren notwendige

⁷³ A. a. O.: 102.

⁷⁴ A. a. O.: 102; s. a. 80, 123.

⁷⁵ A. a. O.: 120.

⁷⁶ A. a. O.: 103.

Zerstreuung (dispersion) zu reduzieren. Seit Kant sei es das implizite Projekt jeder Philosophie, diese wesentliche Teilung zu übersteigen (surmonter), bis zu dem Punkt an dem die Unmöglichkeit eines solchen Überstiegs (dépassement) außerhalb einer die Teilung wiederholenden und fundierenden Reflexion deutlich werde.⁷⁷ Es folgen die bekannten Vorwürfe, die Anthropologie sei der Ort, an dem die Vermischung pausenlos wieder entstehe, ja Anthropologie versuche, die Philosophie zu entfremden (aliéner).⁷⁸ Kant und seine „Anthropologie“ sind aus dieser Kritik ausgenommen.⁷⁹

Der Fehler der nachkantischen Philosophie scheint nicht nur der einer Vermischung von Ebenen zu sein, sondern genauer der, die Anthropologie aus ihrer Beziehung zur Kritik herauszureißen, sie nicht mehr in ihrem marginalen Charakter einer Wiederholung der kritischen Reflexion zu sehen, sondern ihr einen selbständigen Status zuzusprechen. Genau hierdurch entsteht der paradoxe Effekt einer versuchten Selbstfundierung des Endlichen, einer Verwechslung der Analyse der Bedingungen der Erkenntnis mit der Analyse der Bedingungen der Existenz. Foucault spricht von einem „Vergessen der Kritik“.⁸⁰ Namentlich ist diesbezüglich nur Husserl genannt: Niemals sei die „Destrukturierung“ des philosophischen Feldes (d. h. ihrer Aufteilung in „apriori“, „originaire“ und „fondamental“) spürbarer geworden als im „Kielwasser“ der Phänomenologie. Husserl habe sein ursprüngliches Ziel der *Logischen Untersuchungen* verfehlt, nämlich die „Regionen des Apriori zu befreien“. Die (phänomenologische) Reduktion führe zu einem „transcendental d’illusion“.⁸¹ Genau das, was der phänomenologischen Bewegung wichtig war, nämlich das Konkrete zu beschreiben und Dualismen zu vermitteln, kritisiert Foucault als „Hypothek der Empirizität“ und als „Vermischung“ von Ebenen.

⁷⁷ A. a. O.: 105f.

⁷⁸ A. a. O.: 106.

⁷⁹ Es gibt Anzeichen für die positive Bewertung einer bestimmten Form von Anthropologie, jedenfalls grenzt Foucault eine „falsche Anthropologie“ von der Kantischen ab (a. a. O.: 89).

⁸⁰ A. a. O.: 124.

⁸¹ A. a. O.: 107.

„Es bedarf schon der ausdauernden Naivität unserer Zeitgenossen um in der Anthropologie die endlich gesicherte Überschreitung von Teilungen zu feiern, wo sich die Trockenheit des Rationalismus verloren hätte, Seele und Körper, Subjekt und Objekt.“⁸²

Die Wortwahl (naïveté) deutet darauf hin, daß mit dem letzten Zitat Sartre angesprochen ist.⁸³

Trotz des strukturellen und begrifflichen Durcheinanders der *Introduction*, ist die Phänomenologiekritik hier eindeutiger gefaßt als in der *Ordnung der Dinge*. Sie artikuliert sich deutlich als *Kritik* am Vergessen des Kantischen Projekts und der Einebnung von notwendig Unterschiedenem; Foucault argumentiert - wie immer in seinen kleinen Texten - offener normativ. Kant wird schließlich gegen die Phänomenologie, bzw. gegen eine schlechte Anthropologie ausgespielt, denn er hat - so Foucault - gelehrt, daß die Empirizität der Anthropologie niemals in sich selbst gründen kann, daß sie nur möglich ist als Wiederholung der „Kritik“, auf der Grundlage der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (connaissance).⁸⁴

Was die historisch ambivalente Stellung zwischen „Klassik“ und „modernem Denken“ angeht, die Kant in der *Ordnung der Dinge* zugesprochen wird, so ist sie dadurch charakterisiert, daß Kant sowohl innerhalb als auch außerhalb des Prozesses steht, der ihm folgt. „Depuis Kant“ heißt, daß Kant das anthropologische Denken begründet, ihm aber nicht verfällt, daß diejenige Trennung, die die Doppel möglich macht, auch die Trennung ist, die sie verhindert.

⁸² A. a. O.: *119.

⁸³ Eine Vergleichsstelle wäre OD 396. - Eribon mutmaßt, daß die letzten Seiten der *Introduction* gegen Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* gerichtet sind (s. Eribon 1991: 184), eine derartig eindeutig Zuschreibung der Polemik scheint mir am Text jedoch nicht nachweisbar.

⁸⁴ *Introduction* ...: 120. Die positive Bewertung Kants scheint sich erst im Laufe des Textes zu entwickeln. Während anfangs ein polemischer Ton überwiegt, wird Kant gegen Ende eine „articulation authentique du Philosophieren“ bescheinigt und implizit wird Nietzsche zu seinem rechten Nachfolger ernannt (*Introduction* ...: 107).

1.8. Phänomenologiekritik im Anschluß an die „Ordnung der Dinge“

Auf ähnliche Weise hat Foucault die Phänomenologie nie wieder angegriffen. Dort, wo er in Interviews oder in anderen Texten ausdrücklich Kritik an ihr übt, bleibt der hauptsächliche Vorwurf an die in der phänomenologischen Theorie vorausgesetzte Funktion des fundierenden, sinngebenden Subjekts gebunden. Wie seine Aussagen über Sartre, so werden auch die über die Phänomenologie zu einer Spielmarke, die immer den gleichen Aufdruck trägt: „das Subjekt im Sinne der Phänomenologie“ agiert als „Sinngeber“,⁸⁵ es führt als verabsolutiertes Prinzip zu einem „transzendentalen Narzißmus“ (AW 289), von dem es sich abzusetzen gilt. So heißt es im deutschen Vorwort zur *Ordnung der Dinge*:

„Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn ... den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt ...“ (OD 15)

Diese Fokussierung auf die Subjekt-Kritik ist insofern berechtigt, als sie den systematischen Ausgangspunkt der Phänomenologie überhaupt betrifft. Doch die Implikationen der früheren Betrachtungen gehen im Schlagwort „Subjekt“ zum Teil verloren. Häufig erwähnt Foucault, daß die akademische Ausbildung der fünfziger Jahre in Frankreich vom Hegelianismus und der Phänomenologie dominiert gewesen sei, so daß die Folgegeneration versucht habe, sich gerade von diesen beiden Strömungen zu lösen.⁸⁶ Inhaltliche oder präzise systematische Gründe einer Phänomenologiekritik sind aus dieser oft programmatisch betriebenen Fluchtbewegung kaum zu gewinnen. Hauptsächlich bestand das Ungenügen an der Phänomenologie, so wie Foucault es beschreibt, darin, daß der methodische Primat des Subjekts blind macht für alles, was jenseits seines Erfahrungsraums liegt:

„... die Phänomenologie war nicht in der Lage über Sinneffekte Rechenschaft abzulegen [rendre compte], die von einer Struktur linguistischen

⁸⁵ Foucault, *Structuralisme et Post-Structuralisme*, Entretien avec Raullet, 1983: *434f.

⁸⁶ Vgl. z. B. Foucault 1983: 437, 441; oder: *Entretien avec M. Foucault*, Interview mit Trombadori, 1980: 48; oder *Le pouvoir, une bête magnifique*, Interview mit Osorio, 1977: 372.

Typs produziert sein konnten, einer Struktur, wo das Subjekt im Sinne der Phänomenologie nicht als Sinngeber intervenierte.“⁸⁷

Ebensowenig konnte das „Unbewußte“ Thema einer phänomenologischen Analyse werden und ihr Verfahren schien gleichfalls blind gegenüber Geschichtlichkeit: „... ist ein Subjekt des phänomenologischen Typs, transhistorisch, in der Lage, über die Historizität der Vernunft Rechenschaft abzulegen [rendre compte]“⁸⁸ Linguistik, Psychoanalyse und Geschichte markierten also die Grenzen der phänomenologischen Methode.

In der *Archäologie des Wissens* spricht Foucault von der Notwendigkeit, die „Geschichte des Denkens aus seiner transzendenten Unterwerfung zu befreien“ (AW 289) und er wehrt sich gegen das Mißverständnis, sein Verfahren der Archäologie als „eine Art historischer Phänomenologie“ zu verstehen, als sei sie eine „Suche nach dem Ursprung, nach formalen Apriori [und] Gründungsakten“ (AW 290). In dieser Abgrenzung ist zusammengefaßt, was nun Foucaults Bild der Phänomenologie ausmacht: die Suche nach einem Ursprung, das Setzen eines formellen (also ewigen, nicht historischen) Apriori und die Fundierung durch ein Subjekt. Das Modell der Dublette taucht nicht mehr auf.

Im folgenden werde ich mich weiterhin am Modell der Doppel und des „Denkens des Gleichen“ orientieren, weil es, aus einer archäologischen Analyse gewonnen, inhaltlich differenziertere und tiefere Einblicke in die Probleme der Phänomenologie gewährt, als die auf das Thema „Subjekt“ reduzierten Aussagen.⁸⁹ Ich werde zeigen, wie sich die aus der *Ordnung der Dinge* gewonnenen Charakteristika der Phänomenologie methodisch und inhaltlich bei Sartre wiederfinden lassen, geleitet von der Frage, welche Konsequenzen Foucaults Analyse des „modernen Denkens“ für die Legitimität einer Philosophie hat, wie Sartre sie vertritt.

⁸⁷ Foucault 1983: *434f.

⁸⁸ A. a. O.: *436.

⁸⁹ Diese Statements zur Phänomenologie sind Aussagen ganz anderen Typs, weil sie meist im Rahmen von Interviews auftreten. Sie sind deshalb einliniger und offener kritisch, können aber nicht den Stellenwert einer „archäologischen Analyse“ beanspruchen.