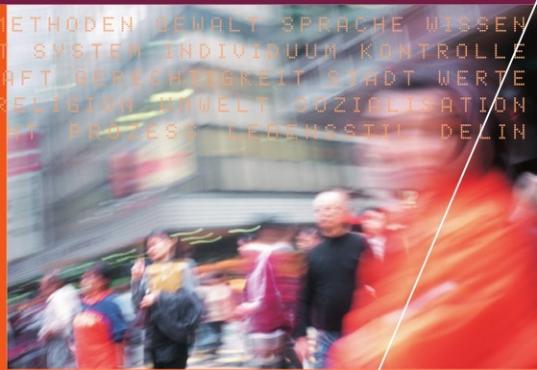


Wolfgang Eßbach

# Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter

ARBEIT GRENZEN POLITIK HANDLUNG METHODEN GEWALT SPRACHE WISSEN  
SCHAFT DISKURS SCHICHT MOBILITÄT SYSTEM INDIVIDUUM KONTROLLE  
ZEIT ELITE KOMMUNIKATION WIRTSCHAFT BERECHTIGKEIT STADT WERTE  
RISIKO ERZIEHUNG GESELLSCHAFT RELIGION UMWELT SOZIALISATION  
RATIONALITÄT VERANTWORTUNG MACHT PROZESS LEBENSSTIL DELIN



Wolfgang Eßbach

Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter

Wolfgang Ebbach

# Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2011

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2011

Lektorat: Frank Engelhardt | Cori Mackrodt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.

Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.

[www.vs-verlag.de](http://www.vs-verlag.de)



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Satz: text plus form, Dresden

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-531-17986-5

# Inhalt

Einleitung .....	7
1. Deutsche Fragen an Foucault .....	13
2. Der Mittelpunkt außerhalb Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie .....	25
3. Zur Anthropologie artifizierter Umwelt .....	51
4. Die Gemeinschaft der Güter und die Soziologie der Artefakte .....	75
5. Elemente ideologischer Mengenlehren: Rasse, Klasse, Masse .....	87
6. Die Universität als institutionelle Fiktion Zugang und Mitbestimmung .....	113
7. Vernunft, Entwicklung, Leben Schlüsselbegriffe der Moderne .....	131
8. Radikalismus und Modernität bei Jünger und Bloch, Lukács und Schmitt .....	141
9. Autonomie oder Souveränität Ambivalenzen im Denken der Freiheit .....	155
10. Subversion, Kritik und Korrektur als Theorie-Praxis-Modelle .....	165
11. Der Umzug der Götter Auf den Spuren der Religionskritik .....	175
12. Varros drei Religionen und die soziologische Religionstheorie .....	191
Nachweise .....	209

# Einleitung

Ein junges Fach wie die Soziologie, in Deutschland gerade einmal 100 Jahre alt, wenn man den ersten Kongreß der „Deutschen Gesellschaft für Soziologie“ 1910 als Datum nimmt, ist mehr als die zum Teil weitaus älteren Geschwister wie Philosophie, Geschichtswissenschaft oder Jurisprudenz darauf angewiesen, seine kurze Vergangenheit kritisch zu sichten. Denn gerade in ungefestigten, jungen Zuständen steigt der Bedarf einerseits an Grenzbefestigung und Routine, andererseits an Moden, Turns und sensationellen Paradigmenwechseln. Junge Fächer haben eben noch offene Fragen, und das macht sie attraktiv für ihre älteren Geschwister.

Theorien, Methoden, Themen der Soziologie sind immer schon in andere Disziplinen eingewandert. Gerade die Kulturosoziologie – so bemerkte es ein Kollege kürzlich auf einer Tagung – habe sich, was ihr Verhältnis zu den Kulturwissenschaften angeht, gleichsam zu Tode gesiegt. Und man erinnert sich, wie in den 70er Jahren die soziologische Analyse von Sozialstruktur weite Teile der Geschichtswissenschaft inspiriert hat, nach sozialen Klassen auch in den entlegensten Gebieten zu suchen. Es ist aber nicht nur das junge Alter der Soziologie, das uns nötigt, Fachidentität und Interdisziplinarität neu auszubalancieren. Es gilt, die Entwicklung genauer in den Blick zu nehmen.

In seiner *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* hat Helmut Schelsky 1959 dargelegt, daß die Ausgangslage der Soziologie als eines Faches zwischen Philosophie und Ökonomie sich verändert hat, da Philosophie und Ökonomie eigene Wege gegangen waren: die Ökonomie in Richtung der immer feineren Messung von Güter- und Geldströmen, die Philosophie in Richtung rein formaler Probleme von Logik und Symboltheorie einerseits sowie der Interpretation von innerer Erfahrung der Existenz oder des Seins andererseits. Die so freigelassene Soziologie sei „als ein Spalt- oder Abspaltprodukt der Fachentwicklung der Philosophie einerseits, der Ökonomie andererseits zu begreifen.“<sup>1</sup> Ein Anschluß an die deutsche Soziologie der Weimarer Republik schien Schelsky damals wenig sinnvoll. Die sei schon vor 1933 am Ende gewesen, „die Melodien waren durchgespielt, die Fronten im Erstarren und die Wissenschaft hatte kaum noch neue Entwicklungskräfte in sich selbst; in dieser Lage entsprach sie übrigens eben der deutschen sozialen und politischen Situation, die

---

<sup>1</sup> Helmut Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf/Köln 1959, S. 14.

den Nationalsozialismus zum Zuge kommen ließ.“<sup>2</sup> So sicher sich Schelsky war, daß die empirische Sozialforschung als Daueraufgabe der Disziplin ein relativ sicheres Format geben kann, so fragil waren seine Überlegungen zu theoretischen Fragen, nachdem er sich jeden produktiven Anschluß an die deutsche Soziologie der Zwanziger Jahre verstellte hatte. Dem Versuch, Talcott Parsons Strukturfunktionalismus, der nach 1945 als „soziologische Theorie“ in viele Länder Einzug gehalten hatte, durch eine theoretische Soziologie, eine „transzendente Theorie der Gesellschaft“ zu überbauen, war wenig Erfolg beschieden.<sup>3</sup> Die Protestbewegung der 60er Jahre hielt sich auch nicht an seine Diagnose einer nachideologischen Epoche der deutschen Soziologie.

Hierzulande machten sich Soziologen „1968“ an die postfaschistische Wiederaneignung altlinker Theoriebestände, aufgefrischt durch anarchistische Impulse. Diejenigen, denen der Positivismus empirischer Sozialforschung theoretisch zu schwach erschien, der linken Soziologie Einhalt zu bieten, fanden in Max Weber ein bürgerliches Bollwerk gegen die Wiederkehr einer kritischen Theorie. Obwohl die Soziologie am Ende der 70er Jahre ein beliebtes Modefach geworden war und die Daueraufgabe des Monitorings der Gegenwartsgesellschaft mit Fleiß und methodischer Innovation erfüllt wurde, war in der Theoriediskussion die Ermattung nach den Schlachten der wilden Jahre deutlich zu spüren.

Niklas Luhmann diagnostizierte eine Theoriekrise: „Eine im ganzen recht erfolgreiche empirische Forschung hat unser Wissen vermehrt, hat aber nicht zur Bildung einer facheinheitlichen Theorie geführt. Als empirische Wissenschaft kann die Soziologie den Anspruch nicht aufgeben, ihre Aussagen anhand von Daten zu überprüfen, die der Realität abgewonnen sind, wie immer alt oder neu die Schläuche sein mögen, in die man das Gewonnene abfüllt. Sie kann gerade mit diesem Prinzip jedoch die Besonderheit ihres Gegenstandsbereichs und ihre eigene Einheit als wissenschaftliche Disziplin nicht begründen. Die Resignation geht soweit, daß man dies gar nicht mehr versucht.“<sup>4</sup> Luhmanns eigene facheinheitliche Theorie, so sehr sie dann auch bis in die Geschichtswissenschaft und Theologie hinein befruchtend gewirkt hat, blieb ein solitäres Unternehmen; nicht minder beeindruckend als der Gegenentwurf der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas. Während Luhmann außerhalb Deutschlands nur mäßig rezipiert wurde, gewann Habermas internationalen Ruhm, aber mehr als Philosoph denn als Soziologe. Diese Lage gilt es sich vor Augen zu halten, wenn man die nachfolgenden Kapitel liest.

---

<sup>2</sup> Ebd., S. 37.

<sup>3</sup> Ebd., S. 86ff.

<sup>4</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 7.

Michel Foucault und Helmuth Plessner spielten in der Soziologie der 70er und 80er Jahre kaum eine nennenswerte Rolle (Kapitel 1 und 2). Der neomarxistischen Linken war Foucault zu anarchistisch, sein poststrukturalistischer Umgang mit der Geschichte eigenartig, sein Bild der Moderne allzu düster. Es hat Jahrzehnte gedauert, bis Michel Foucault in der deutschen Soziologie Anerkennung gefunden hat. Kapitel 1 will die intellektuellen Habitualisierungen kenntlich machen, die der nur sehr langsam aufzulösenden Rezeptionsblockade zugrunde liegen. Das neue Interesse an Helmuth Plessner ist mit dem epochalen Bruch von 1989 verbunden. Entdeckt wurde hier jemand, der die Idee einer liberalen, rechtsstaatlich verfaßten Gesellschaft nicht so sehr aus angelsächsischen oder französischen Quellen begründete, sondern der aus der Erfahrung des „Schicksals des deutschen Geistes“ eine Anthropologie entworfen hatte, die als Grundlage für Sozial- und Kulturwissenschaften dienen konnte. Was Michel Foucault und Helmuth Plessner verband, war, daß sie keine Angst vor dem Biologischen hatten. Im Gegenteil: Foucaults Konzept moderner Biopolitik und Plessners Formel von der exzentrischen Positionalität des Menschen sind geeignet, das zumal in Deutschland verkrampfte Verhältnis zwischen Biologie und Soziologie zu überwinden.

Seit die Soziologie die Bindung an die Ökonomie verloren hatte, schwand auch ihr Sinn für die Dinge, die Menschen tauschten und erbauten sowie ihr Sinn für die artifizielle Umwelt, die aber dennoch Jahr für Jahr an Umfang zunahm. Um dem gerecht zu werden, hat man seit einiger Zeit begonnen, von der Beschränkung der Soziologie auf die reine Sozialwelt Abschied zu nehmen. Nicht-menschliche Wesen, nützliche und schöne Dinge – sie sind Teil der Gesellschaft. Diese Öffnung der soziologischen Perspektive hat einen biosophisch-anthropologischen und einen sozio-politischen Horizont. Einmal geht es darum, ausgehend von der Differenz zwischen tierischem Umweltverhalten und der zusätzlichen menschlichen Möglichkeit, einen Weltbegriff zu denken, sich die Frage vorzulegen, welche Konsequenzen die umfassende Artifizierung der Umwelt, in der wir heute leben, das Anwachsen bio-artifizieller Symbiosen, für die Weltauffassung haben könnte. Und dies berührt andererseits die sehr alte sozio-politische Frage der Gütergemeinschaft, die motivierende Imagination all der Bewegungen, die man kommunistisch genannt hat. Kapitel 3 und 4 behandeln diesen Themenkomplex.

Daran schließen sich zwei Fragen an, die einerseits die Konzeptionen der Menge und andererseits die der Institutionen betreffen, die Elite ausbilden sollen. Wie kann es gelingen, Mengenbezeichnungen für menschliche Aggregate so zu wählen, daß sie ein hinreichendes Maß an politischer Korrektheit erreichen? Das gilt insbesondere für die historio-politisch geladenen Termini „Rasse“, „Klasse“, „Masse“. Die Umbesetzungen, Übergänge, Verwicklungen

und Konkurrenzen innerhalb dieser drei möglichen Mengenbezeichnungen lassen sich am Beispiel Marx aufklären, der die Lehre vom Kampf der Rassen und gewisse Diskurse über die Massen aufgegriffen und mit ihnen den Klassenbegriff der Kritik der politischen Ökonomie folgenreich aufgeladen hat. Die Vielen galten aber auch seit der Antike als eine Bedrohung für intellektuelle Tätigkeit. Intellektualität reimt sich nicht auf Menge. Einsamkeit ist seit Petrarca eine Hauptbedingung für jedes Studium der Welt. Die Humanisten haben das Geschenk des Mittelalters, die Universität, als einen Ort neu definiert, an dem sich die Wenigen sammeln, die ihr Leben nicht hauptsächlich mit Geld oder Macht, sondern mit Geist und Wissenschaft verknüpfen wollen. Aber was wird aus Humboldts neuhumanistischer Einsamkeit und Freiheit, wenn die Universitäten ihren Charakter als Eliteeinrichtungen verlieren? Den Themenkomplex von Menge und Elite behandeln die Kapitel 5 und 6.

Ob es sich nun um die Einbeziehung der Dinge und Artefakte, die Fassung von Kollektiven oder die institutionelle Fiktion von Universität handelt, den Rahmen, in dem diese Probleme angesiedelt werden, benennen wir üblicherweise mit „Moderne“. Dabei sind sich die Beobachterinnen und Beobachter nicht ganz sicher, ob Moderne schon aus einer postmodernen Perspektive in den Blick genommen werden kann, ob sie unser unübersteigbarer Horizont bleiben wird, oder ob wir sie numerisch nach erster, zweiter, vielleicht bald dritter Moderne auffädeln sollen. Die Verknotungen lösen sich, wenn man ein Modell der Zeitschichten der Moderne zugrundelegt, das sich an den Schlüsselbegriffen Vernunft, Entwicklung und Leben orientiert. Diese Flughöhe der Modernedebatte gilt es dann zu verlassen, wenn man sich konkreter mit dem Feld der radikalen Modernitätskritiken auseinandersetzt, die von rechts und links in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt wurden und die bis heute in den mentalen und politischen Familien der Rechten und der Linken unübergehbare Referenzen darstellen. Kapitel 7 und 8 sind diesem Komplex gewidmet.

Postmoderne ist nun leichter gesagt als getan, wenn man den Terminus nicht als Modevokabel für einen datierbaren Zeitabschnitt nutzt, sondern den Themen nachgeht, die alt genug sind, um Verlagerungen zu erkennen. Dazu gehört das Thema der Freiheit und das Verhältnis von Theorie und Praxis. Das Denken der Freiheit ist zutiefst gespalten zwischen denen, die sich durch andere behindert sehen, und denen, die sich selbst als eine Gefahr für andere empfinden. Das Streben nach Autonomie und das Streben nach Souveränität begründen zwei Versionen widerständiger Subjektivität, die sich kaum vereinheitlichen lassen. Was den Übergang zur Praxis betrifft, der heute lautstark angemahnt wird, so bleiben für den, der nicht praxisorientiert theoretisiert, sondern theorieorientiert Praxisformen thematisiert, vielleicht nur drei Theorietraditionen des 20. Jahrhunderts als Bezugspunkte. Ihre gegenseitige

Verfeindung hätte im Lichte eines postmodernen Pluralismus von Wahrheit längst beendet werden können: „Postrukturalismus“, „Kritische Theorie“, „Philosophische Anthropologie“. Diese drei Denkschulen haben vor dem Erfahrungshintergrund der Neutralisierung des Wissens in Wissenschaftssystemen, der politischen Religionen und der Vereinseitigung von Naturalismus und Kulturalismus verschiedene Theorie-Praxis-Modelle ausgebildet, deren Chancen heute neu zu prüfen sind: Subversion, Kritik und Korrektur. In Kapitel 9 und 10 werden diese Probleme diskutiert.

Den Abschluß bilden Vorschläge zu einer Neujustierung der Soziologie der Religion. Das Thema der Wiederkehr von Religion kommt aus verschiedenen Quellen. Zunächst gab es seit den Sixties einen erneuten Schub der Rezeption esoterischer, zum Teil nicht-europäischer Techniken der Subjektheilung durch Transzendenzenerfahrung. Dann erlebten die europäischen Gesellschaften mit der Morddrohung gegen den Schriftsteller Salman Rushdie einen Vorgeschmack fundamentalistischer Bedrohungen. Lauter wurden die Stimmen, die für westliche Staaten eine Zivilreligion forderten. Schließlich stürzte der forcierte bio-medizinische Fortschritt technischer Machbarkeit von Leben und Tod die Gesellschaft in moralische Dilemmata, denen zu entkommen Vertreter religiöser Gruppen versprachen. In dieser Situation gilt es, das Erbe der Religionskritik neu zu sichten und zu bewerten und an einer Typologie von Religionen zu arbeiten, die auch das breite Zwischenfeld zwischen Konfessionalismus und Säkularismus in den Blick nimmt.

Die zwölf Kapitel dieses Buches entstanden zu unterschiedlichen Zeitpunkten und aus verschiedenen Anlässen. Die Durchsicht ergab, daß an ihnen nur geringfügige Veränderungen, jedoch keine Überarbeitungen notwendig wurden. Daß das Buch in dieser Form erscheint, ist Joachim Fischer zu verdanken, der in Beratungen mit Ulrich Bröckling, Heike Delitz, Stefan Kaufmann, Axel T. Paul und Dominik Schrage mich ermutigt hat, diese Vorstöße für eine der Ideengeschichte und der Intellektuellensoziologie verpflichtete Kultursociologie im Zusammenhang zu publizieren.

# 1. Deutsche Fragen an Foucault

Wer sich mit der Foucault-Rezeption in Deutschland befaßt, wird rasch feststellen, daß die deutsche Intelligenz mit diesem Autor besondere Probleme hat.

Im Frühjahr 1985 konstatiert der amerikanische Literaturwissenschaftler Robert Holub, Foucault habe in der englischsprachigen Welt eine Popularität wie kein anderer zeitgenössischer Theoretiker erreicht. Anders in der Bundesrepublik, hier werde er weitgehend ignoriert oder sein Werk werde trivialisiert, verworfen, lächerlich gemacht. Es existierten lediglich wenige Dissertationen, nur eine umfangreichere Studie in einem Kleinverlag, keine Monographie, die in das Gesamtwerk einführt. Es gebe nur eine Handvoll Aufsätze, die meisten davon wenig mehr als weitschweifige Buchrezensionen. „Kein bedeutenderer deutscher Intellektueller hat mehr als ein kursorisches Interesse an Foucaults Schriften gezeigt. Sein Einfluß ist auf kleine Zirkel von Postmodernisten oder unorthodoxen Linken beschränkt.“ Zum Urteil von Konrad Adam im FAZ-Nachruf (Juni 1984): „die anhaltenden Debatten über Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte hat Foucault nicht gelenkt und kaum beeinflusst“, schreibt Holub: „Für einen amerikanischen oder französischen Beobachter muß solch eine Bewertung Foucaults unbegreiflich scheinen; nur ein deutscher Intellektueller konnte solch eine Bemerkung im Sommer 1984 wagen.“<sup>1</sup>

Nun stehen wir, was die Optik angeht, die Statistik der publizierten Texte zu Foucault, besser da als vor wenigen Jahren, als Holub die hiesige Foucault-Rezeption als internationales Kuriosum einstufte. „Spät“ wäre ein sich anbietendes Wort. „Die deutsche Foucault-Rezeption kommt spät.“ Dieser Satz ist für einen Kulturoziologen, der sich mit kulturellen Zwängen, d. h. Nötigungen befaßt, die sich in einem spezifischen Denkhabitus darbieten, nicht gerade harmlos.

In der deutschen Wissenskultur sind Sätze, in denen das Wort „spät“ in Verbindung mit der eigenen Gruppe vorkommt, voller Tücken. Es gibt eine Vielzahl von Sätzen von der Art: „die Deutschen kommen spät“. Vor dem Spätkommen sind einige Dinge passiert, für die sich typischerweise Metaphern aus dem Bereich organisch-chemischer Vorstellungen anbieten: z. B. „unausgegoren“ oder „noch nicht gereift“, „unreif“. Es gibt also auch eine Vielzahl von

---

<sup>1</sup> Robert C. Holub, *Trends in Literary Criticism. Remembering Foucault*, in: *The German Quarterly* 58(2) (1985), S. 239f.

Sätzen, in denen sich der Zweifel ausdrückt, ob in Deutschland schon etwas „reif“ ist. Die Phase des Unausgegorenen, hier die Phase der unausgegorenen Foucault-Rezeption, die mich besonders interessiert, hat einen spezifischen Rhythmus. Am Anfang steht ein „Anstoß“. Der Anstoß kommt aus Frankreich. „Anstoß aus Frankreich“, diese Aussage findet sich in einer Vielzahl deutscher Sätze seit 1789, in der Version „Anstoß“ oder in der Version „anstößig“. Nach dem Anstoß „gärt“ es, oder um die Tiefenstrukturen kenntlich zu machen, könnte ich auch sagen: Nach dem mechanischen Anstoß aus Frankreich folgen organisch-chemische Gärungsprozesse in Deutschland.

Es gärt also, und zwar in verschiedenen Behältern. Soziale Räume der Intelligenz in Deutschland haben immer eine gewisse Form, die an Behälter erinnert. Es sind Innenräume. Wer da hinein will, ist – wie im Märchen – ein böser Wolf, der Kreide gefressen hat, um seine Stimme täuschend zu verstellen. Und Foucault hat alles Zeug dazu gehabt, als so eine Gestalt mit verstellter Stimme identifiziert zu werden. Im wesentlichen sind es drei Behälter, drei Innenräume der deutschen Intelligenz, an die wir denken müssen:

1. ein Verteidigungsraum, in dem Gefährdungen gesichtet und zügig identifiziert werden;
2. eine Anzahl verstreuter Räume, in denen Aufnahmen und Anerkennungen möglich sind, aber charakteristischerweise als stille Aufnahme und stille Anerkennung;
3. eine Reihe von marginalen Nebengelassen, in denen es enthusiastisch hergeht. Das sind die Enthusiasten, die die Türen weit aufreißen, um den bösen Wolf hereinzulassen, dann selbst Kreide fressen und mit verstellter Stimme sprechen.

Zwischen den Innenräumen gibt es natürlich komplexe Austauschprozesse, ein gegenseitiges Achtungsverhältnis und Beobachtungen, die den Grad der Immunität der Räume betreffen, in denen es gärt. Wichtig für die Dauer des Gärungsprozesses und für das Spätkommen sind die Regeln der Dringlichkeit, die in den Innenräumen sehr verschieden sind. Im Nebengeläß wird der Anstoß – wie man sagt – „begierig“ aufgenommen. Im Innenraum möglicher stiller Anerkennung regieren die selbstgestellten Aufgaben. Rezeption erfolgt nach Passungsverhältnissen. Im Verteidigungsraum muß reagiert werden, wenn die roten Lampen aufglühen.

Ich will mich im folgenden recht einseitig auf den Verteidigungsraum konzentrieren. Hier findet Gefahrenidentifizierung zügig statt. Hier wird Wichtiges gehütet. Hier stellen sich redundante Fragen, die ich nach ihrer Herkunft ein Stück weit erhellen möchte. Also: *deutsche Fragen an Foucault* – oder: Welche

spezifischen Nötigungen sprechen sich in redundanten Fragen im Verteidigungsraum aus.<sup>2</sup>

Ich habe keine neuen Fragen anzubieten, sondern möchte den wohlbekannten, wiederkehrenden Fragen nachgehen. Dieses Verfahren halte ich gerade bei der Foucault-Rezeption für unerlässlich, weil dieser Autor in einer noch zu entdeckenden Weise mit deutschen Theorietraditionen dialogisiert hat. Aber dies ist nicht mein Thema. Bemerkt sei nur: Diesen Dialog zu entdecken, ist mühselig, weil Foucault ein Meister im Gebrauch des Radiergummis war. Wer klare Zeichnungen produziert, braucht natürlich einen Radiergummi. In der deutschen Wissenskultur ist der allzu häufige Gebrauch des Radiergummis anstößig, vor allem wenn die Quellen dem Radiergummi anheimfallen. (Für Gärungsprozesse, in denen etwas quillt oder qualmt, damit reife Qualität entsteht, ist ein Radiergummi nicht zu gebrauchen.)

Ich konzentriere mich im wesentlichen auf drei redundante Fragen:

1. Ist es sinnvoll, Geschichte so zu analysieren und zu behandeln, daß kontingente Formationen auftauchen und verschwinden?
2. Ist es vertretbar, politisches Handeln ohne strengen und erkennbaren Bezug auf moralische Normen zu denken?
3. Wo bleibt das Subjekt, und wird es nicht in einer akzeptablen Weise in den Schriften der achtziger Jahre eingeführt?

Ich will mich nicht damit beruhigen, daß diese Fragen auch in anderen Ländern gestellt werden, und ich will mich auch nichts damit beruhigen zu sagen, daß diese Fragen vielleicht falsch gestellt sind. Ich gehe von der Tatsache aus, daß diese Fragen gestellt worden sind, und ich versuche abzuschätzen, was an ihnen deutscher Herkunft ist.

### **Was soll das Auftauchen und Verschwinden kontingenter Formationen in der Geschichte?**

Das Denken einer „Geschichte an und für sich“, einer „Geschichte überhaupt“ – es ist oft festgestellt worden – taucht im okzidentalen Raum grob gesagt um die Wende zum 19. Jahrhundert auf. „Geschichte überhaupt“ meint, daß alle Geschichten *von* Personen, Kollektiven oder Erzählungen *von* Objek-

---

<sup>2</sup> Vgl. die Auswahl von Urteilen über Foucault 1968–1986 in meinem Beitrag zum Sonderheft *Michel Foucault der Zeitschrift Spuren*. Wolfgang Eßbach, *Zum Eigensinn deutscher Foucault-Rezeption*, in: *Spuren. Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft*, 26/27 (1989), S. 40–44.

ten in eine Immanenz eingeschrieben werden können, in das prozessuale Zugleich der Interdependenz der Ereignisse und der Intersubjektivität der Handlungsabläufe. „Die Zeit selbst, diese sublimale Erfindung des Menschen, hat ihren Lauf begonnen; nichts konnte an ihre Stelle treten, um die Phasen der Erdentwicklung zu ordnen“, kaum ein Deutscher, der diese Sätze Balzacs im 19. Jahrhundert nicht auch unterschrieben hätte.<sup>3</sup>

Der okzidentale Vorgang der Verzeitlichung der Phänomene trifft freilich in Frankreich und Deutschland auf unterschiedliche Gegebenheiten. In Frankreich trifft die Verzeitlichung auf ein konstituiertes Feld klassischer Rationalität, die Verzeitlichung folgt der Klassik. In Deutschland konstituiert sich die klassische Vernunft im Zugleich mit der Historisierung der Phänomene. Es macht einen gewichtigen Unterschied, ob die Verzeitlichung sich einer verkörperten Rationalität, einem rationalen Habitus zugesellt oder ob die Verzeitlichung sich in die Gewinnung eines rationalen Habitus einschreibt.

1843 kommt ein Berliner Intellektueller bei der Frage, ob „la flânerie“ in Berlin möglich ist, zu dem Schluß: „Der Deutsche kann nur in Gedanken gehen, der Franzose aber im Gehen denken. (...) Ein Deutscher geht, was er denkt, ein Franzose denkt, was er geht. Ein Franzose denkt sein Laufen ab, ein Deutscher läuft sein Denken ab.“<sup>4</sup> Geschichtlichkeit, das Laufen, der Fortschritt und Vernunft, das Denken sind different konstituiert.

Die ersten wesentlichen deutschen Beiträge zum Selbstverständnis okzidentaler Rationalität stammen aus der Zeit von der Wende zum 19. Jahrhundert bis zu seinem Ausklang. Das heißt, sie stammen aus einer Periode, in der die Frage nach der Verzeitlichung der Phänomene in Deutschland im Zugleich mit der Konstituierung von Vernunft beantwortet werden mußte. Diese Prägung hat Plessner 1935 auf die pointierte Formel gebracht: „Deutsches Wesen und 19. Jahrhundert gehören zusammen.“<sup>5</sup> In Deutschland besteht habituell eine Nötigung, Geschichte und Vernunft aufeinander zu beziehen. Das Anstößige bei Foucault sind in der Regel die präsentierten Diskontinuitäten gewesen, seine Rehabilitation des Ereignisses.

Diskontinuität zu denken, ist hierzulande blockiert, weil in der deutschen Verklebung von Rationalität und Verzeitlichung Diskontinuität unausweichlich einen Rationalitätsabfall nach sich zieht. Wer sich der Geschichte rational zuwenden will, muß die Diskontinuitäten, die Ereignisse, zum Epiphänomen

---

<sup>3</sup> Honoré de Balzac, *Falthurne*, zit. n. Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, München 1976, S. 16.

<sup>4</sup> Feodor Wehl, *Flânerie*, in: *Berliner Wespen* 5 (1843), S. 36f.

<sup>5</sup> Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1982, S. 92.

einer fundamentalen Kontinuität machen. Es ist dies ein gewaltiges Muß; wer ihm nicht folgt, fällt ins Bodenlose. Bei Foucault, so Habermas, „wird der Raum der Geschichte (...) fugenlos ausgefüllt von dem schlechthin kontingenten Geschehen des ungeordneten Aufblitzens und Vergehens neuer Diskursformationen; in dieser chaotischen Mannigfaltigkeit verganglicher Diskursuniversen bleibt für irgendeinen *übergreifenden* Sinn kein Platz mehr“.<sup>6</sup> Das ist furchtbar und undenkbar in einem historischen Feld, das bei Lichte besehen so sehr mit Diskontinuitäten ausgefüllt ist wie das deutsche historische Feld. Wir hätten alles Zeug dazu gehabt, Spezialisten in Sachen Diskontinuität zu werden.

Dieser Weg ist jedoch verstellt gewesen. Die habituell gewordene Nötigung, Geschichte und Vernunft aufeinander zu beziehen, die deutsche Verklebung von Rationalität und Verzeitlichung erfolgte ohne Konzepte einer Mechanik des Geschehens. Um die Wende zum 19. Jahrhundert stößt die Verzeitlichung nicht auf ausgebildete mechanistische Weltauffassungen, sondern hier schließt sich die Verzeitlichung umstandslos mit virulenten heilsgeschichtlichen Konzepten zusammen. In den dramatischen Transformationen von Heilsgeschichte zur innerweltlichen Geschichte rückt die Frage nach dem Subjekt der Geschichte ins Zentrum, deutscher gesagt: in den „Mittelpunkt“. Geschichte ist vermittelt durch Subjekte.

Hier hat Foucault an alten Narben gekratzt und die Intelligenz im Verteidigungsraum rasch auf den Plan gerufen. Heute freilich mehren sich die Anzeichen dafür, daß die deutsche geschichtsphilosophische Lokomotive mit ihrer junghegelianischen Besatzung erneut in den Kantschen Bahnhof zurückbeordert wird. Die neuen Abfahrtszeiten stehen 1988 noch nicht fest.

### **Ist es vertretbar, politisches Handeln ohne strengen und erkennbaren Bezug auf moralische Normen zu denken?**

Diese Frage an Foucault taucht seit „Überwachen und Strafen“, Mitte der siebziger Jahre in Deutschland auf. Es sei daran erinnert, daß Foucault in dieser Zeit in den aktuellen politischen Debatten, mehr als zuvor präsent war. So hatte er aus seiner Bewunderung für den wegen staatsfeindlicher Einstellungen suspendierten Sozialpsychologen Peter Brückner keinen Hehl gemacht. Marginale Gruppen der undogmatischen Linken borgten sich Werkzeug aus seinen Werkzeugkisten. Es zirkulierte die Anekdote, zu einer Begegnung zwischen Foucault und jenem Mescalero, der die Republik mit einem marginalen, aber dennoch höchst distanzierungswürdigen Mikrodiskurs erschüttert hatte, sei es gekom-

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, S. 297.

men, als sich beide gleichermaßen gelangweilt aus einer nervenaufreibenden Polit-Diskussion in ein Nebenzimmer flüchteten. Über seine Erlebnisse mit deutscher Polizei in West und Ost hat Foucault 1978 dem Magazin *Der Spiegel* berichtet: „wir fühlen uns als schmutzige Spezies“. Hat diese Konstellation die deutschen Fragen an Foucault nach der Moralität der Politik getrübt? Oder lassen sie sich gerade in jenen Regionen aufhellen, in denen es um den Schrecken und die Tugend, die politische Gewalt und die Intelligenz geht?

Wenn man sich die Frage vorlegt, woher jene Dringlichkeit stammt, mit der im deutschen Kontext nach einer Verbindung von Politik und Moral gesucht wird, so tut man gut daran, an jene Situation zu erinnern, in der die Ideen der Französischen Revolution in Deutschland auf eine Intelligenz stießen, die die Entfaltung wahrer Moralität sich vorrangig und zuerst im unpolitischen Innenraum der menschlichen Seele vorstellen konnte. Auf die Frage, warum in Deutschland keine Revolution wie 1789, gibt Hegel die bezeichnende Antwort: Deutschland braucht sie nicht, und zwar weil in der Lutherischen Reformation bereits das Wesentliche dieser Entwicklungsphase erreicht worden sei. „In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon Alles durch die Reformation gebessert worden.“<sup>7</sup> Anders gesagt: Die religiöse Reformation hat die politische Revolution überflüssig gemacht. Wo immer in Deutschland über politische Gewalt diskutiert wird, geht es um das Überflüssige darin. Und zwar um das Überflüssige in der ungeklärten Doppelung von: überflüssig – unnötig und überflüssig – schrankenlos. Im Finale der modernen Gesellschaft ist politische Gewalt entweder total, oder der Staat stirbt ab. Die religiöse Reformation hat die politische Revolution überflüssig gemacht. Das heißt auch: Die deutsche Moralität weiß sich schon unterm Absolutismus grundlegend gebessert.

Dies impliziert für das Verhältnis von Politik und Moral Nötigungen, die habituell geworden sind. Zunächst ist das sichere Wissen gegeben: Weil moralische Fragen in ihrem tiefsten Wesen nicht formalisierbar oder regelbar sind, ist in diesem Bereich auch keine Initiative erfolgversprechend. Dieser anti-römische Affekt bezieht sich auf die Latinität in ihrer politisch-juridischen und katholischen Tradition. Politische Institutionen und die statuarische Kirche sind keine wahrhaft moralischen Einrichtungen.

Institutionen sind verdächtig, im Banne des Bösen zu stehen. Schon der Vertrag ist mit dem notorischen Verdacht belastet, ein Teufelspakt zu sein. (Auch die Leser Foucaults gehen einen Teufelspakt ein. „Suggestion“ heißt der Vorwurf.) Moralität ohne Herbeizitierung des Teufels, des schlimmsten Falls, bleibt ungesichert. Weil in jede Institutionalisierung die Verkehrung (Teu-

---

<sup>7</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, S. 526.

felslist) einprogrammiert ist, muß sich das moralische Widerstandspotential doppelt und dreifach seiner Lauterkeit versichern, am besten universal. Politik reicht nie für sich, sie bedarf auf allen Seiten stets der Glaubensprüfung oder Gesinnungsüberprüfung. Mit Weber gesagt: „Wie die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache (...) – immer muß irgendein Glaube *da* sein, sonst lastet in der Tat (...) der Fluch kreatürlicher Nichtigkeit auch auf den äußerlich stärksten politischen Erfolgen.“<sup>8</sup>

Richten wir auf dieses deutsche Muß unseren Blick, so erhalten die deutschen Fragen an Foucault im Komplex Moralität der Politik ihre Farbe. Stellvertretend für viele andere, Manfred Clemenz in der *TAZ* vom 07. 09. 1979: „Theorie als ‚Werkzeugkiste‘ vermag nicht mehr zu unterscheiden zwischen faschistischer Propaganda und kritischer Theorie, zwischen Nietzsches Wille zur Macht, dem Wissen zu dienen hat, und einer Theorie der Befreiung von Ausbeutung und Unterdrückung.“

Ich denke, dies war nie Foucaults Problem. Politik und Moral war für Foucault ein unzertrennbares Molekül. Es gibt nicht die Frage nach dem Überflüssigen in der politischen Gewalt, sondern Fragen, die die deutschen Reformatoren der Moral nur schwer erreichen. 1976 erinnert Foucault in einer Vorlesung an die Frage Petrarcas: „Was gibt es denn in der Geschichte, was nicht zum Ruhme Roms ist?“ Und Foucault fährt fort: „Unser historisches Bewußtsein, das vom Auftauchen der Gegengeschichte geprägt ist, läßt uns fragen: Was gibt es in der Geschichte, was nicht der Ruf zur Revolution oder die Angst vor ihr ist? Und ich füge einfach diese Frage an: Und wenn Rom von neuem die Revolution eroberte?“<sup>9</sup> Foucault hatte in den siebziger Jahren die Absicht, eine französisch-italienisch-deutsche Reihe zu Fragen des „Gouvernements“, der „Regierung“, ins Leben zu rufen. Dies scheiterte. Heraus kam die deutsche Zeitschrift *Tumulte*.

### **Wo bleibt das Subjekt, und wird es in einer akzeptablen Weise in den Schriften der achtziger Jahre eingeführt?**

Zunächst muß man sagen, daß allein die Tatsache, daß sich Foucault in seinen letzten Arbeiten dem Thema Subjektivität zugewandt hat, im Verteidigungsraum deutscher Intelligenz mit einer gewissen Erleichterung aufgenommen wurde. Diese Erleichterung war nötig. Seit den frühen siebziger Jahren waren

<sup>8</sup> Max Weber, *Der Beruf zur Politik*, in: ders., *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1973, S. 170.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin 1986, S. 54.

die deutschen Leser nicht nur um den diskursiven „Tod des Individuums“, sondern auch um die Unversehrtheit des Autors selbst besorgt. „Welche Versagungen, Verdrängungen da stattgefunden haben und nach außen projiziert worden sind, auf die ganze menschliche Gattung, das wagt man kaum zu denken.“<sup>10</sup> Foucault wendet „den bösen Blick der beginnenden Schizophrenie ins Diskursive“.<sup>11</sup> Foucaults Vorgehen hat „zwangsneurotischen Charakter“.<sup>12</sup> Kaum ein Text, in dem nicht der Zynismusverdacht sich ausspricht. Die Bände 2 und 3 von „Sexualität und Wahrheit“ gewährten erst mal Erleichterung. Und dann noch die Übersetzung einer Vorlesung von 1982 mit dem Titel „Hermeneutik des Subjekts“<sup>13</sup> – man konnte das Aufatmen spüren.

Es ist für den Kultursoziologen nicht einfach, die Herkunft des seltsamen Eigenwerts ausfindig zu machen, den das Thema „Subjekt“ in Deutschland hat. Eigenwert, damit meine ich: Das Thema hat einen impliziten Status. In jedem Fall fühlen wir uns bei diesem Thema wohl. Fehlt das Thema, wird uns unwohl. Der Gedanke liegt nahe, mit diesem Thema hat man schon eine Garantie in der Tasche. Aber welche?

Hegel nennt diese Garantie: Gemüt. Die „eigentlichen Deutschen“ haben Gemüt. „Gemüt ist diese eingehüllte, unbestimmte Totalität des Geistes, in Beziehung auf den Willen, worin der Mensch auf ebenso allgemeine und unbestimmte Weise die Befriedigung in sich hat.“ Die Gemütlichkeit „hat keinen bestimmten Zweck, des Reichtums, der Ehre und dergleichen, betrifft überhaupt nicht einen objektiven Zustand, sondern den ganzen Zustand als der allgemeine Genuß seiner selbst. Es ist darin also nur der Wille überhaupt als formeller Wille und die subjektive Freiheit als Eigensinn.“<sup>14</sup> Zu diesem Eigensinn tritt zwanglos als soziale Dimension die Treue. „Die Individuen schließen sich mit freier Willkür einem Subjekt an und machen dieses Verhältnis aus sich zu einem unverbrüchlichen.“ Und Hegel vermerkt sorgsam: „Dies finden wir weder bei den Griechen noch bei den Römern.“<sup>15</sup> Eigensinn und Treue sind bei Hegel so konzipiert, daß sie mit der Christianisierung historisch gebrochen werden, um in der Reformation als Geistesfreiheit und zwangloser Gehorsam wiedergeboren zu werden.

---

<sup>10</sup> Wolfgang Hädecke, *Strukturalismus – Ideologie des Status quo?*, in: *Neue Rundschau* 82 (1971), S. 53.

<sup>11</sup> Martin Puder, *Der böse Blick des Michel Foucault*, in: *Neue Rundschau* 83 (1972), S. 320.

<sup>12</sup> Wilfried Gottschalch, *Foucaults Denken – eine Politisierung des Urschreis?*, in: *Literaturmagazin* 9 (1978): Der neue Irrationalismus, S. 71.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, in: ders., *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt a. M. 1985, S. 32–60.

<sup>14</sup> Hegel 1970, a. a. O., S. 423.

<sup>15</sup> Ebd., S. 425.

Es geht diesen Subjekten vor allem darum, heil aus der Sache herauszukommen. Die Gebundenheit an den Eigensinn läßt normale Niederlagen zu verstellen und durchgehaltenen Pathologien werden. Denn in Fragen der Subjektivität kann sich die selbsttätige Alchemie von Gemüt und Unverbrüchlichkeit von keiner sozialen Physik täuschen lassen.

Zu den wenigen zeitgenössischen Autoren, die intensiv über die Genese dieses Habitus nachgedacht haben, gehören Oskar Negt und Alexander Kluge. Bei ihnen findet sich der bemerkenswerte Passus: „Der Einzelne und sein Monstrum, das sog. Ganze, das Land, wird die Wiedergutmachung sämtlicher über 800 Jahre produzierter Trennungen niemals aufgeben, ehe nicht für das Gefühl, das sich darin nicht täuscht, die Einlösung der Geschichte wirklich erfolgt ist, also *mein* Boden, *mein* Gemeinwesen und *meine* Selbstbestimmung über die Bedingungen *meiner* Arbeit *gemeinsam* hergestellt werden.“<sup>16</sup> Dies ist eine treffende Beschreibung des deutschen Subjektkomplexes.

„Der Einzelne und sein Monstrum“ – damit wird projektiv auf jenen Verfechten des 19. Jahrhunderts Bezug genommen, der den deutschen Eigenwert des Themas Subjekt skandalös verspielte. „Der Mensch ist der letzte böse Geist oder Spuk, der täuschendste oder vertrauteste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lügen.“<sup>17</sup> Hier, bei Max Stirner, lautet die Frage: „nicht wie man das wahre Ich in sich herzustellen, sondern wie man sich aufzulösen“ habe.<sup>18</sup> Marx und Engels nannten dieses Subjekt einen „bankerutten Egoisten“.<sup>19</sup>

Negt und Kluge sprechen von der „Wiedergutmachung“ und von dem „Gefühl, das sich darin nicht täuscht“. Dies ist Hegelsche Garantie des Gemüts. Das Thema Subjekt garantiert eine bestimmte Bewegung: 1. Homogener Start (Bei-sich-sein), 2. Brechung von außen (Angst, das Beben im Innern) und 3. Wiedergeburt als eigentlicher Träger eines Prinzips. Man könnte dies die Urszene deutschen Subjekt Denkens nennen. Wir verstehen nun besser, welchem Schema sich die deutsche Foucaultlektüre beim Thema Subjektivität verdankt: „Bei-uns-sein“ in der garantierten Homogenität und der Verdacht einer fremdartigen Pathologie bei Foucault. Wie heißt es bei Habermas? Foucaults „historische Auslöschung des Subjekts (...) endet in heillosem Subjektivismus“.<sup>20</sup> Heil-los! Brechung von außen: Wo bleibt bei Foucault die Angst? fragt Fink-Eitel, und

<sup>16</sup> Oskar Negt u. Alexander Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt a. M. 1981, S. 361 f.

<sup>17</sup> Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1972, S. 202. Meine Neubewertung Max Stirners, die nicht zuletzt durch Foucaults Schriften inspiriert wurde, findet sich in Wolfgang Eßbach, *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – Eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1982.

<sup>18</sup> Stirner 1972, a. a. O., S. 359.

<sup>19</sup> Karl Marx u. Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, Berlin <sup>3</sup>1962, S. 409.

<sup>20</sup> Habermas 1985, a. a. O., S. 324.

d. h., wo bleibt die Seelenangst? „Die Psyche von Körper und Bewußtsein in die Zange genommen und zermalmt – von der körperdressierten Disziplinarmacht einerseits und dem Machtwillen zum Wissen andererseits?“<sup>21</sup> Wenn nun das Thema Subjektivität bei Foucault auftaucht, so steht schon fest, daß es am Maße eines aus der Seelenangst wiedergeborenen Subjekts gemessen wird, das seine allgemeine Lektion gelernt hat.

Ich denke, es gibt Anzeichen dafür, daß im Verteidigungsraum der deutschen Intelligenz die roten Lampen wieder aufglühen. Zwar wird man nicht mehr sagen können, Foucault lasse das Subjekt in den monströsen Strukturen des Spätkapitalismus und ihrer systemtheoretischen Affirmation verschwinden. Es taucht wieder auf, aber ohne Erhalt einer Wiedergutmachung. Nicht daß „die Spiele mit sich selber hinter den Kulissen zu bleiben haben“<sup>22</sup> – wie Foucault die Reaktion der französischen Leser antizipiert, wäre hierzulande das Problem. Den Kulissenbau haben wir leider nie als eine würdige Kunst geschätzt. Daß es sich in Fragen des Subjekts um „*Spiele mit sich selber*“ handeln soll, das erregt den Verdacht. Mit Subjektivität spielt man nicht, man macht mit ihr ernst. Das Gemüt haftet an seiner transzendenten Mission.

„Kunst der Existenz“, „Selbstkunst“ – die Fragen, die sich im Verteidigungsraum abzeichnen, gehen in drei Richtungen: Feministinnen werden sich an der Virilität stoßen,<sup>23</sup> im Lager der Linken wird man Privatistisches wittern,<sup>24</sup> und Philosophen werden den Ernst der Wahrheit anmahnen.<sup>25</sup> Man wird in Foucaults Weise, das Thema Subjekt zu behandeln, die deutsche Angstschule vermissen.

Deutsche Fragen an Foucault. Ich habe versucht, einige Habitualisierungen zu beschreiben, die sich in diesen Fragen aussprechen, und ihre Herkunft ein Stück weit zu erhellen. Ohne Ironie geht es dabei nicht ab. Aber der Kultursoziologe hat es meist mit verstellten Phänomenen zu tun. Nationale Wissenskulturen haben ihre Übungen an Schreckbildern, ihr a priori der Garantien, ihre Farbe der Empfindungen – unbekannte Verstellungen. In diesen Niederungen gibt es noch viel zu tun, wenn wir uns über den Rhein hinweg über die Fragen verständigen wollen, die Foucault wohl am meisten bewegt haben: Was

---

<sup>21</sup> Hinrich Fink-Eitel, *Michel Foucaults Analytik der Macht*, in: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, hg. v. Friedrich A. Kittler, Paderborn u. a. 1980, S. 66–68.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a. M. 1986, S. 15.

<sup>23</sup> Z. B. Renate Schlesier, *Humaniora, eine Kolumne*, in: *Merkur* 38 (1984), S. 822f.

<sup>24</sup> Z. B. Clemens Kammler, *Michel Foucault, eine kritische Analyse seines Werkes*, Bonn 1986, S. 302.

<sup>25</sup> Z. B. Jörg Zimmermann, *Das Leben – ein Kunstwerk?*, in: *Spuren. Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft* 26/27 (1989), S. 66–69.

ist unsere Aktualität? Welches ist das aktuelle Feld möglicher Wahrheitsspiele, möglicher Regierung, möglicher Exerzitien? Was ist Ontologie der Gegenwart? Welche Heiterkeit, welche Tapferkeit, welche Wünsche sind in ihr möglich?