

Zu § 2a – Das »Ende des Menschen« in M. Foucaults: »Die Ordnung der Dinge« (1966)

Lit.: Michel FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 141997 [1974]). [=OD] – frz.: *Les mots et les choses* (April 1966).

–, Was ist ein Autor? (1969/70), in: ders., *Schriften zur Literatur* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003), 234-270.

1 „Die Frage bestünde darin, ob der Mensch wirklich existiert.“ (OD 388)

2 „Wie kann der Mensch dieses Leben sein, dessen Netz, dessen Pulsieren, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreiten, die ihm davon unmittelbar gegeben ist? Wie kann er jene Arbeit sein, deren Erfordernisse und Gesetze sich ihm als ein fremder Zwang auferlegen? Wie kann er das Subjekt einer Sprache sein, die seit Jahrtausenden ohne ihn gebildet worden ist, [...] und innerhalb deren er von Anfang an sein Sprechen und sein Denken plazieren muss [...]?“ (OD 390; Unterstreichung PZ)

3 „Was muss ich sein, der ich denken und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin? [...] Was ist das Sein des Menschen und wie kann dieses Wesen, das man so leicht dadurch charakterisieren könnte, dass »es Denken hat« und dass es dies vielleicht alleine besitzt, ein unauslöschliche und grundlegende Beziehung zum Ungedachten haben? Eine Form der Reflexion errichtet sich, die weit vom Kartesianismus und von der kantischen Analyse entfernt ist, in der es zum ersten Mal um das Sein des Menschen in der Dimension geht, gemäß der das Denken sich an das Ungedachte wendet und sich nach ihm gliedert.“ (OD 392)

4a „Der Eindruck der Vollendung und des Endes jedoch, das taube Gefühl, das unser Denken trägt und belebt, es mit der Leichtigkeit seiner Verheißungen vielleicht einschläfert und uns glauben lässt, dass etwas | Neues zu beginnen im Begriff ist, von dem man erst einen leichten hellen Streifen unten am Horizont wahrnimmt, dieses Gefühl und dieser Eindruck sind vielleicht nicht unbegründet. Sie existieren und formulieren sich, so wird man sagen, seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ständig neu. Man wird behaupten, dass Hölderlin, Hegel, Feuerbach, Marx bereits diese Gewissheit hatten [...]. Aber dieses nahe, gefährliche Bevorstehen, dessen Verheißung wir heute fürchten, dessen Gefahr wir aufnehmen, ist wahrscheinlich von einer anderen Ordnung. Was diese Ankündigung dem Denken befahl, war, für den Menschen einen festen Aufenthalt auf dieser Erde herzustellen, von der die Götter sich abgewandt hatten oder auf der sie erloschen waren.“ (OD 459f; Unterstreichung PZ)

4b „Heutzutage, und wieder ist es Nietzsche, der von fern den Wendepunkt anzeigt, ist es nicht sosehr das Fehlen oder der Tod Gottes, der bestätigt wird, sondern das Ende des Menschen (jenes geringe, jenes unwahrnehmbare Verschieben, jenes Zurückweichen in der Form der Identität, die aus der Endlichkeit des Menschen sein Ende haben werden lassen). Hier macht man die Entdeckung, dass der Tod Gottes und der letzte Mensch miteinander zu tun haben: kündigt nicht der letzte Mensch an, dass er Gott getötet hat, und stellt so seine Sprache, sein Denken und sein Lachen in den Raum des bereits toten Gottes, gibt sich aber auch als derjenige, der Gott getötet hat und dessen Existenz die Freiheit und die Entscheidung dieser Tötung einschließt. So ist der letzte Mensch gleichzeitig jünger und älter als der Tod Gottes; da er Gott getötet hat, ist er selbst für seine eigene Endlichkeit verantwortlich. Da er aber im Tod Gottes spricht, denkt und existiert, ist seine Tötung selbst dem Tode geweiht. Neue Götter, die gleichen, wühlen bereits den künftigen Ozean auf. Der Mensch wird verschwinden. [...]“ (OD 460)

4c „Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts bil-|deten das Ende der Philosophie und die Verheißung einer neuen Kultur zweifellos nur ein und dieselbe Sache mit dem Denken der Endlichkeit und mit dem Erscheinen des Menschen in der Gelehrsamkeit. Unserer Tage beweisen ohne Zweifel die Tatsache, dass die Philosophie immer noch und immer wieder im Begriff ist, zu enden, und die Tatsache, dass vielleicht in ihr und noch mehr außerhalb ihrer selbst und gegen sie, in der Literatur wie in der formalen Reflexion, die Frage der Sprache sich stellt, dass der Mensch im Begriff ist zu verschwinden.

Die ganze moderne *episteme* [...] war mit dem Verschwinden des Diskurses und ihrer monotonen Herrschaft, mit dem Gleiten der Sprache hin zur Objektivität und zu ihrem multiplen Wiedererscheinen verbunden. Wenn die gleiche Sprache jetzt mit mehr und mehr Nachdruck in einer Einheit wiederauftaucht, die wir denken müssen, die wir aber noch nicht denken können, so ist das doch ein Zeichen dafür, dass die ganze Konfiguration jetzt ins Wanken gerät und der Mensch unterzugehen droht, je stärker seine Sprache an unserem Horizont glänzt. Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt. Wenn das stimmte, wäre es wohl ein Irrtum – ein tiefer Irrtum, weil er uns das verbürge, was man jetzt denken muss –, die aktuelle Erfahrung als eine Anwendung der Formen der Sprache auf die Ordnung des Menschlichen zu interpretieren. Müsste man nicht eher darauf verzichten, den Menschen zu denken oder, um strenger zu sein, möglichst nahe jenes Verschwinden des

Menschen – und den Boden der Möglichkeit aller Wissenschaften vom Menschen – in seiner Korrelation mit unserer Sorge um die Sprache zu denken? Muss man nicht zugeben, dass, da die Sprache erneut da ist, der Mensch zu jener heiteren Inexistenz zurückgelangen wird, in der ihn einst die beherrschende Einheit des Diskurses gehalten hat? Der Mensch war eine Gestalt zwischen zwei Seinsweisen der Sprache gewesen; oder vielmehr: er hatte sich erst in der Zeit konstituiert, in der die Sprache, nachdem sie innerhalb der Repräsentation untergebracht und gewissermaßen in ihr aufgelöst worden war, nur durch ihre eigene Zerstückelung sich davon befreit hat.“ (OD 460f)

5 „Eines ist auf jeden Fall gewiss: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. Wenn man eine ziemlich kurze Zeitspanne und einen begrenzten geographischen Ausschnitt herausnimmt – die europäische Kultur seit dem sechzehnten Jahrhundert –, kann man sicher sein, dass der Mensch eine junge Erfindung ist. Nicht um ihn und um seine Geheimnisse herum hat das Wissen lange Zeit im dunkeln getappt. [...] Es ist nicht die Befreiung von einer alten Unruhe, der Übergang einer Jahrtausendealten Sorge zu einem lichtvollen Bewusstsein, das Erreichen der Objektivität durch das, was lange Zeit in Glaubensvorstellungen und in Philosophien gefangen war: es war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.

Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenzen des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (OD 462)

Zu § 2b – Lektüre von E. Levinas: »Ohne Identität« (1970)

- Lit.: Emmanuel LEVINAS, Ohne Identität (1970), in: Ders., *Humanismus des anderen Menschen* (Hamburg: Meiner, 1989), 85-104. [= OI] – siehe Download
 –, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Übers.v. Thomas Wiemer; Freiburg/Br.-München: Alber, 1992). [= JS] – frz.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (The Hague: Nijhoff, 1974).
 Peter ZEILLINGER, »eins, zwei, viele ...« – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas, in: Matthias FLATSCHER / Sophie LOIDOLT (Hg.), *Das Fremde im Selbst* (Königshausen & Neumann, 2009 [im Erscheinen]). – siehe Download

„III. Subjektivität und Verwundbarkeit

[91] Doch es ist Zeit, einige Fragen zu stellen. **Ist die menschliche Kausalität identisch mit dem Sinn von Subjektivität?** • Entspricht der Akt, die Intervention im Sein, die gegründet ist auf die Vorstellung des Seins, das heißt, gegründet auf Bewusstsein, in dem sich das Sein vorstellt und dergestalt immer versammelt, [92] gegenwärtig und vorgestellt, welches Sein in der Erinnerung »zu seinen Anfängen« zurückkommt und sich so, immer korrelativ zu einer Intentionalität, der Freiheit ausliefert – • entspricht also der freie Akt, der annimmt, was mir auferlegt ist, der Wille bleibt, selbst angesichts des Unvermeidbaren, gute Miene zum bösen Spiel, Aktivität, die sich auch unter der Passivität der Impression immer wieder erhebt – • entspricht dieser Akt also der Berufung der Subjektivität? Ist die Subjektivität nicht vielmehr imstande, sich auf eine Vergangenheit zu beziehen – und zwar sich auf sie zu beziehen, ohne sich diese Vergangenheit vorzustellen –, auf eine Vergangenheit, die über jede Gegenwart hinausgeht und die so das Maß der Freiheit überschreitet? Dies wäre dann eine Beziehung, die früher ist als das Hören eines Rufs, eine Beziehung, die dem Verstehen und dem Enthüllen vorangeht. Denn in der Annäherung an den Anderen, in welcher der Andere schon immer unter meiner Verantwortung steht, hat »etwas« meine frei getroffenen Entscheidungen überschritten, es hat sich »etwas« *ohne mein Wissen* in mich eingeschlichen und entfremdet so meine Identität. • Ist es dann aber sicher, dass in der Deportation oder im Abtriften der Identität, die in der Umkehrung menschlicher Projekte sichtbar wird, das Subjekt nicht doch mit all dem Glanz der Jugend bedeutet? • Ist es sicher, dass die Formulierung von Rimbaud: »Ich ist ein anderer« nur Veränderung, Entfremdung, Verrat seiner selbst, Fremdheit gegenüber sich selbst und Unterwerfung unter dieses Fremde bedeutet? • Ist es sicher, dass nicht schon die demütigste Erfahrung desjenigen, der sich *an die Stelle des anderen setzt* – das heißt, sich wegen des Übels oder des Schmerzes des Anderen anklagt – • dass also diese Erfahrung nicht vom höchsten Sinn beseelt wird, den die Wendung »ich ist ein anderer« haben kann? |

Alles Menschliche ist außerhalb, sagen die Humanwissenschaften. Alles ist außerhalb oder alles in mir ist offen. • Ist es sicher, dass die Subjektivität, allen Winden ausgesetzt, sich unter den Dingen oder in der Materie verliert? Bedeutet die Subjektivität nicht genau durch ihre Unfähigkeit, sich von innen her einzuschließen? Die Offenheit kann in der Tat in mehrfachem Sinn verstanden werden.

I Sie kann zuerst die Offenheit jedes Objektes für alle anderen bedeuten, in der Einheit des Universums, das durch die dritte Analogie der Erfahrung in der »Kritik der reinen Vernunft« regiert wird.

II Doch der Ausdruck »Offenheit« kann [auch] die Intentionalität des Bewusstseins bedeuten – eine Ekstase im Sein. Nach Heidegger Ekstase der Ek-sistenz, die das Bewusstsein beseelt, das durch die ursprüngliche Offenheit des *Geschehens* des Seins zu einer Rolle in diesem Drama der Öffnung gerufen ist. Die Ek-sistenz wäre zugleich auch das Sehen oder die Spekulation dieses Dramas. Die Ekstase der Intentionalität würde sich so in der Wahrheit des Seins gegründet finden, in der Parusie. Hat der Naturalismus nicht diese Weise des Gründens geahnt, als er das Bewusstsein als Transformation der Natur behauptete? Als Transformation und folglich – in seinem Außerhalbsein in bezug auf das Sein, in seiner Ausnahmestellung – als Epiphänomen.

III Doch die Offenheit kann eine dritte Bedeutung haben. Es ist nicht mehr das Geschehen des Seins, das sich auftut, um sich zu zeigen, es ist nicht das Bewusstsein, das sich der Gegenwart des offenen und ihm anvertrauten Seinsgeschehens öffnet. Die Offenheit, das ist Entblößung der Haut, die der Verwundung und der Beleidigung ausgesetzt ist. Die Offenheit, das ist die Verwundbarkeit einer Haut; sie wird in der Beleidigung und Verwundung dargeboten über all das hinaus, was sich zeigen kann, über all das hinaus, was sich vom Seinsgeschehen dem Erfassen und der Zelebration aussetzen kann. In der Sinnlichkeit ist eine Nacktheit »schutzlos ausgeliefert«, ist eine Nacktheit ausgesetzt, die nackter ist als jene der Haut, jener Haut, die als Gestalt und Schönheit die bildenden Künste inspiriert; Nacktheit einer Haut, die dem Kontakt, der Zärtlichkeit angeboten ist; diese Zärtlichkeit ist immer, selbst in der Wollust, auf mehrdeutige Weise Leiden für das Leiden des Anderen. Schutz- [94] los dargeboten, offen wie eine Stadt, die man beim Nahen des Feindes zu einer offenen Stadt erklärt hat, ist die Sinnlichkeit, diesseits jedes Willens, jedes Aktes, jeder Erklärung, jeder Stellungnahme – die Verwundbarkeit | selbst. *Ist* sie es? Besteht ihr Sein nicht darin, des Seins entkleidet zu werden; es bestünde also nicht darin, zu sterben, sondern darin, sich zu ändern, darin, »auf andere Weise zu sein als zu sein«? Subjektivität des Subjekts, radikale Passivität des Menschen, der sich ja sonst immer als Sein hinstellt und erklärt und seine Sinnlichkeit als Attribut betrachtet. Passivität, die passiver ist als jede Passivität, zusammengedrängt in das Fürwort *sich*, das keinen Nominativ hat. Das Ich ist, vom Scheitel bis zur Sohle, bis in das Mark seiner Knochen, Verwundbarkeit.

Man kann die »Offenheit« der Sinnlichkeit nicht als einfaches Ausgesetztsein für die Einwirkung von Ursachen interpretieren. Der Andere, *durch den* ich leide ist nicht nur der »Auslöser« der experimentellen Psychologie – und auch nicht bloß eine Ursache, die aufgrund der Intentionalität des Leidens unter irgendeiner Hinsicht thematisiert würde. Die Verwundbarkeit ist mehr (oder ist weniger) als jene Passivität, die eine Form oder einen Stoß aufnimmt. Sie ist – was jedes Wesen in seinem »natürlichen Stolz« zu gestehen sich schämen würde – die Fähigkeit, »geschlagen zu werden«, »Ohrfeigen zu bekommen«. [...]

[95] In der Verwundbarkeit liegt darum ein Bezug zum Anderen, der nicht durch Kausalität erschöpft wird; ein Bezug, der früher ist als jedes Affiziertwerden durch den »Auslöser«. Die Identität des Sich setzt dem Erdulden keine Grenzen entgegen – nicht einmal den letzten Widerstand, den die Materie »in potentia« der Form, mit der sie bekleidet wird, entgegensetzt. Die Verwundbarkeit, das ist das Besessensein durch den Anderen oder die Annäherung des Anderen. Sie ist *für den Anderen*, der Erst hinter dem *Anderen*, sofern er für mich »Auslöser« ist, aufscheint. Nahekommen, das sich weder auf die Vorstellung des Anderen noch auf das Bewusstsein seiner Nähe zurückführen lässt. Für den Anderen leiden, das heißt, ihn als Last haben, ihn ertragen, an seinem Platz stehen, sich durch ihn verzehren lassen. Alle | Liebe oder aller Hass des Nächsten als reflektierte Haltung setzen diese vorgängige Verwundbarkeit voraus: Erbarmen, »Seufzen der Eingeweide«. Von der Sinnlichkeit her ist das Subjekt *für den Anderen*: Stellvertretung, Verantwortung, Sühne. Aber Verantwortung, die ich zu keinem Augenblick, in keiner Gegenwart angenommen habe. Nichts ist passiver als dieses In-Anklage-versetzt-Werden, das früher ist als meine Freiheit, nichts ist passiver als dieses vor-ursprüngliche Angeklagt-Werden, als diese freimütige Offenheit. Passivität des Verwundbaren, Bedingung (oder Un-Bedingung), durch welche das Seiende sich als Geschöpf erweist.

Die Offenheit setzt aus – bis zur Verwundung. Das aktive Ich [96] wird umgekehrt zur Passivität eines *Sich*, zum Akkusativ des *Sich*, der von keinem Nominativ abgeleitet wird, zur Anklage, die jeder Schuld vorangeht.

[*Ann. Levinas*: Der Begriff der Subjektivität, der hier vorgeschlagen wird, besteht weder in einer Verbindung von Strukturen noch in einem Netz von Reflexen. Er geht nicht auf die Innerlichkeit des transzendenten Bewusstseins zurück, das gegen jede Verwundung gewappnet ist und das gerade aufgrund seiner Rezeptivität das Gegebene annimmt. Die Subjektivität bedeutet durch eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität, passiver als die Materie, durch ihre Verwundbarkeit, durch ihre Sinnlichkeit, durch ihre Nacktheit, die nackter ist als die Nacktheit, durch ihre aufrichtige Entblößung dieser Nacktheit selbst, die zum Sagen wird; sie bedeutet durch das Sagen der Verantwortung, durch die Stellvertretung, in der die Verantwortung sich aussagt bis zum Ende, durch den Akkusativ des *Sich* ohne Nominativ, durch das Ausgesetztsein für das *Trauma* der grundlosen Anklage, durch die Sühne für den Anderen. Trauma, welches das Bewusstsein aus dem Sattel hebt, das Bewusstsein, das immer am Erwachen ist, das aber in Resignation gestürzt wird durch eine Nacht hindurch, in der sich unter dem Einfluss des Traumas die Umkehrung des Ich in *Sich* vollzieht. Eine Nacht des Unbewußten, sicher. Doch wenn man das zwischen-menschliche Drama und das Unbewußte jenseits der Wachsamkeit des transzenden-

talien Idealismus und der klassischen Psychologie wiederfindet, dann kann man denken, dass das zwischen-menschliche Drama des Subjektiven tiefer ist als das erotische Drama und dass dieses von jenem getragen wird. Der Eros setzt das Antlitz voraus.]

Doch als Aussetzung, die niemals passiv genug ist: die Aussetzung wird ihrerseits ausgesetzt; die Aufrichtigkeit bietet schutzlos die Aufrichtigkeit selbst dar. Es gibt Sagen. Wie wenn das Sagen einen Sinn hätte, der früher ist als die Wahrheit, die vom Sagen enthüllt wird; früher als das Ankommen des Wissens und der Information, die das Sagen mitteilt, rein von jedem Gesagten; Sagen, das kein Wort sagt, das auf unendliche Weise – vorfreiwillig – zustimmt. Preisgegeben in der freimütigen Offenheit, auf die sich, viel später, die Wahrhaftigkeit gründen wird, und so haben wir hier, außerhalb jeder thematischen Darlegung, die Subjektivität des Subjekts, unberührt von den ontologischen Verflechtungen, die Subjektivität des Subjekts *vor dem Seinsakt*: Jugend. Aber Jugend, die nicht [97] einfach die Unvollendetheit eines erst frisch begonnenen Schicksals bedeutet, eines Möglichen, das nach dem Seinsakt ruft. [Sondern:] Jugend, die der Philosoph liebt – das »vor dem Sein«, das »anders als Sein«.“

(OI 91-97; kursiv i.O.; alle anderen Hervorhebungen PZ)