

## **Foucaults Archäologie: Zwischen dem Kantischen transzendentalen Projekt und dessen Radikalisierung durch Fichte**

Oleg Bernaz  
Catholic University of Louvain

### **Abstract**

#### **Foucault's Archeology: Between the Kantian Critical Philosophy and its Fichtean Radicalization**

This paper aims at analyzing the status of epistemic discontinuity in the realm of Foucauldian archeology. The problem that I focus on is that of “fractured subjectivity” represented, in *The Order of Things*, by literary figures such as Don Quixote or Justine and Juliette. I move on to discuss the Foucauldian interpretation of Kantian anthropology in order to explore the epistemic function of what I previously called fractured subjectivity. These considerations lead us finally to a Fichtean radicalization of Kantian critical philosophy and its specific position in the Foucauldian archeology of human sciences.

**Keywords:** Foucault, episteme, archeology, Kant, Fichte, insight, knowledge, spirit

Bereits in der Einleitung zu *Die Ordnung der Dinge* beschreibt Foucault dass er in diesem Werk nicht die Geschichte der Fortschritt der Wissenschaften analysieren wird sondern die Wandlung der *Bedingungen der Möglichkeit* des Wissens durch die *Humanwissenschaften* (Foucault 1974, 24). Auch wenn Foucaults Archäologie also Kants Transzendentalismus folgt so widmet er spezielle Aufmerksamkeit der *historischen* Verwandlungen des *apriori*, welcher der Bildung des Wissens zugrunde liegt. In diesem Artikel versuche ich den Status von Foucaults transzendentalen Projekt auf Grunde einer Analyse von interstitiellen Charakteren die sich zwischen

zwei *Epistemes* bewegen, wie zum Beispiel Don Quichotte oder auch Marquis de Sades *Justine et Juliette*, zu verstehen. Dieser Startpunkt ermöglicht mir die Veränderung der *Epistemes* anhand der Wandlung der *Identitäten* des Subjekts darzulegen. Es wird hiernach hinterfragt welche Position Foucault in *Die Ordnung der Dinge* der Kantischen Anthropologie zuspricht und, im Rahmen dieser Analyse, wie Kants Transzendentalismus durch Fichtes transzendentelem Projekt radikalisiert wird. Auch wenn die Interpretationen im Laufe der 1960'er Jahre bezüglich Foucaults Werken sich gewöhnlicher Weise auf Kant beziehen um den Status von Foucaults Transzendentalismus zu verstehen, so werde ich darlegen dass mit dem Hinweis auf Fichte eine aufklärende Interpretation der epistemischen Wandlungen, die in der Archäologie beschrieben werden, möglich wird.

### **1. Der Status der *interstitiellen* Identitäten der *Epistemes* der Geschichte**

An der Schwelle des zweiten und dritten Kapitels von *Die Ordnung der Dinge* beschreibt Foucault den Status von Don Quichotte, dem berühmten Protagonisten erdacht von Miguel de Cervantes. Der Fakt dass Foucault Don Quichotte zwischen diesen zwei Kapiteln einführt ist kein Zufall, da die Handlungen dieses Charakters grundlegend *amphibiologisch* sind. Denn Cervantes' Protagonist ist weit mehr als ein Individuum dessen imaginierte Substanz nur *livresque* ist da er auch, oder vielleicht sogar vor allem, der Held ist der den Übergang zwischen zwei heterogenen *Epistemes* sichert, die der Renaissance und des Klassizismus. Ohne Zweifel folgt auch hieraus die Mehrdeutigkeit seiner Identität, die ihre Wurzeln in *Die prosaische Welt*, dem zweiten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* hat, auch wenn sie gleichzeitig die archäologischen Beschreibungen die im dritten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* eingeführt werden ankündigt. Es ist also ein strategischer Zug von Foucault Don Quichotte an der Stelle einzufügen die die Grenzen der Renaissance verwischt und an welcher sich die ersten Umriss des Klassizismus erkennen lassen. So schreibt Foucault: „Mit ihren Wendungen und Umwegen bezeichnen die Abenteuer Don Quichottes die

Grenze: in ihnen enden die alten Spiele der Ähnlichkeit und der Zeichen, knüpfen sich bereits neue Beziehungen“ (Foucault 1974, 78). Während der Renaissance hatte die Ähnlichkeit eine fundamentale Rolle in der Ordnung des Wissens. Von einem systematischen Standpunkt aus gesehen war sie aprioristisch und historisch, sie brachte die Wörter und Dinge in ihre logische Reihenfolge, geordnet nach den Registern von *convenientia* (Foucault 1974, 47), *aemulatio* (Foucault 1974, 48), Analogie (Foucault 1974, 50) und Sympathien (Foucault 1974, 53). Der Stoff aus dem die Individualität Don Quichottes gewoben war ist auch ein Zeichen der Renaissance weil dieser „ängstlicher Pilger“ (Foucault 1974, 78) gehört „selbst zur Ähnlichkeit der Zeichen“ (Foucault 1974, 78). Er ist nichts anderes als ein „langer magerer Graphismus, wie ein Buchstabe [...] gerade den offenklaftern Büchern entkommen.“ (Foucault 1974, 78). Es ist als ob durch den kreativen und erschaffenden Akt unter Cervantes' Feder die Identität Don Quichottes gänzlich durch ihre Ähnlichkeit mit der Sprache verschmolzen ist, als ob sie aus „verkreuzten Wörtern [...] in der Welt zwischen den Ähnlichkeiten der Dinge irrende Schrift“ (Foucault 1974, 78) besteht. Jedoch ist die Aktivität Don Quichottes mehr als eine undefinierte Einführung, die durch die früher invariable Ähnlichkeit regiert wurde denn, entgegen der Ähnlichkeit der Symbole, muss Don Quichotte beweisen dass die Ähnlichkeit nach einer ihr eigenen Kraft handelt, als ob die „lesbaren Zeichen bereits nicht mehr zur Ähnlichkeit der sichtbaren Wesen gehören“ (Foucault 1974, 78). Die Aufgabe die darin besteht die Existenz der Ähnlichkeit zwischen den Dingen und den Sachen aufzuzeigen weist nicht nur auf den Fakt hin dass diese Ähnlichkeit nicht mehr evident ist, sie zeigt auch darauf hin dass eine Distanz zwischen und Überschreiten der geschlossenen Grenzen der Renaissance vorliegt. Daher auch dieses Auftreten einer Kluft, die den Roman von Cervantes in zwei unterschiedliche Teile spaltet. „In dem zweiten Teil des Romans trifft Don Quichotte auf Personen, die den ersten Teil des Buches gelesen haben“ (Foucault 1974, 80). Cervantes' Buch bezieht sich also auf sich selbst. In der Tat

Der erste Teil der Abenteuer spielt in dem zweiten Teil die Rolle, die anfangs die Ritterromane innehatten. Don Quichotte muss diesem Buch treu sein, zu dem er wirklich geworden ist. Er muss es vor Irrtümern, Fälschungen und apokryphen Fortsetzungen schützen. [...] Aber dieses Buch hat Don Quichotte selbst nicht gelesen und braucht es nicht zu lesen, weil er es in Fleisch und Blut darstellt. Er ist, weil er die Bücher gelesen hat, zu einem irrenden Zeichen der Welt geworden, die ihn nicht erkannt hat, und ist jetzt, gegen seinen Willen und ohne es zu wissen, zu einem Buch geworden, das seine Wahrheit festhält und schließlich erlaubt, dass man ihn solange erkennt, als er all diesen Zeichen ähnelt, deren unauslöschbare Spur er hinter sich gelassen hat. (Foucault 1974, 80)

Die Zwischenposition die Don Quichottes Identität am Besten definiert bedarf unserer ganzen Aufmerksamkeit. Denn durch dieses Beispiel, das heißt, durch diese Darstellung von zwei unterschiedlichen *Epistemes* wird die Spezifität von Foucaults Unterscheidung zwischen zwei heterogenen apriorischen Registern möglich. Was gilt es besonders an diesem Beispiel zu verstehen? Zuerst der Fakt eines hybriden Wesens, dessen Struktur sich durch die Handlungen von zwei fundamentalen heterogenen Welten ergibt. Jedoch muss diese Feststellung nuanciert werden. Don Quichotte oszilliert zwischen zwei unterschiedlichen epistemischen Universen. Eine spezifische Dynamik charakterisiert sein Handeln denn er pendelt sodann zwischen einer *Episteme*, sodann einer anderen. Man könnte also denken dass wir frei den Anwendungsbereich unseres Handeln bestimmen können. Jedoch nicht ganz denn „Don Quichotte liest die Welt um die Bücher zu beweisen“ (Foucault 1974, 79) und hierdurch untermauert er die Grenzen die die Renaissance definieren. Die Existenz der Ähnlichkeiten (zwischen der Welt und den Büchern) beweisen zu wollen ist ein Zeichen dafür dass, für denjenigen der sie sucht, diese nicht mehr evident ist. Aber um eben diese Aufgabe zu bewältigen Don Quichotte „gibt sich keine anderen Beweise als die Spiegelung der Ähnlichkeiten“ (Foucault 1974, 79), sein Denken bleibt also tief in der vergänglichen Welt der Renaissance verankert. Deswegen kann man also nicht behaupten dass Don Quichotte die *Episteme* in welcher sich

seine Identität bewegt, frei entscheidet. Im Gegenteil, er befindet sich zwischen zwei *Epistemes*, er irrt zwischen zwei nicht aufeinander reduzierbare historischen Perioden.

Don Quichotte zeichnet das Negativ der Welt der Renaissance. Die Schrift hat aufgehört, die Prosa der Welt zu sein. Die Ähnlichkeiten und die Zeichen haben ihre alte Eintracht aufgelöst. Die Ähnlichkeiten täuschen, kehren sich zur Vision und zum Delirium um. [...] Die Schrift und die Dinge ähneln sich nicht mehr. Zwischen ihnen irrt Don Quichotte in seinem Abenteuer. (Foucault 1974, 79-80)

Don Quichotte befindet sich „gegen seinen Willen und ohne es zu wissen“ (Foucault 1974, 80) also zwischen zwei *Epistemes*, deren Register von unterschiedlichen Vorgaben regiert werden. Wenn er also „im Abenteuer [irrt]“ (Foucault 1974, 80), dann nur weil sein Wissen, deren Objekt der Analyse sich auf die kognitive Maschinerie auf welcher dieser Sprung zur klassischen *Episteme* bezieht, ihm noch unverständlich erscheint. Don Quichotte weiß nicht dass er weiß dass er woanders ist als da wo er sich befindet. Diese Bejahung muss in einem zweifachen Sinn verstanden werden. Miguel de Cervantes' Protagonist weiß nicht dass, indem er durch die Renaissance determiniert ist, er sich bereits im Klassizismus befindet und, umgekehrt, weiss er nicht dass indem er den Horizont des Klassizismus öffnet, er sich noch in einer Epoche befindet die sich vor ihm verwischt, nämlich der Renaissance. Don Quichotte irrt im Abenteuer, er pendelt frei zwischen zwei unterschiedlichen *Epistemes*.

Don Quichotte ist aber nicht der Einzige der unbewusst zwischen zwei *Epistemes* oszilliert. Diese Ambiguität findet sich auch in den Protagonisten von Sades' Werk wieder. Diese verschließt sich jedoch, anders als die klassische *Episteme*, auf sich selbst und lässt hierdurch eine Öffnung zurück die die Modernität jedoch, mit dem Wissen das ihr eigen ist, auffüllt. „Vielleicht sind *Justine* und *Juliette* beim entstehen der modernen Kultur in der gleichen Position wie *Don Quichotte* zwischen der Renaissance und der Klassik“ (Foucault 1974, 262). In dieser Spaltung zwischen zwei Formen von Wissen, der klassischen und der modernen, situiert Foucault zwei neue Protagonisten *Justine* und *Juliette*, deren oszillieren an das von

## Don Quichotte erinnert. Wie wir bereits gesehen haben ist Cervantes' Protagonist

[d]er in den Beziehungen der Welt und der Sprache liest, wie man es im sechzehnten Jahrhundert tat, und durch das alleinige Spiel der Ähnlichkeit Schlösser in den Herbergen und Dame, in den Bauernmädchen entschlüsselte, machte sich zum Gefangenen, ohne dass er es wusste, jener Weise der Reinen Repräsentation. Aber da diese Repräsentation nur die Ähnlichkeit zum Gesetz hatte, konnte sie nicht umhin, in der lächerlichen Form des Deliriums zu erscheinen. (Foucault 1974, 262)

Die Opazität die das Verhältnis zwischen Don Quichotte und seinem Handeln charakterisiert hat und welche, ihm unbewusst, ihn von einer *Episteme* zur anderen drängte, ist auch in Sades Werk nicht näher erleuchtet. Es ist also durchaus möglich eine systemische Ähnlichkeit zwischen Cervantes Roman und Sades Protagonistinnen herzustellen. Denn Justine „würde dem zweiten Teil des *Don Quichottes* entsprechen. Sie ist das unbegrenzte Objekt des Verlangens, dessen reiner Ursprung sie ist, wie Don Quichotte gegen seinen Willen der Gegenstand der Repräsentation ist, die er selbst in seinem tiefen Wesen ist“ (Foucault 1974, 263). Das Andauern einer unbewussten Handlung, ähnlich wie das Zurückkehren eines Verdrängten, ist auch in Sades Werk zu finden. Unter diesem Gesichtspunkt kann Justine nur Objekt der Begierde durch und aus dem Standpunkt eines Anderen sein *auch wenn* sie die Begierde *nur* aus der evaneszenten Form der Darstellung kennt. Hierin besteht die Spezifität ihrer brüchigen Identität denn ihr „Unglück ist, dass ihre Unschuld immer *zwischen* dem Verlangen und der Repräsentation als Drittes bleibt“ (Foucault 1974, 263; meine Betonung). Es ist in diesem Intervall zwischen Begierde und Darstellung in dem das unbewusste Handeln Juliettes schwebt. Aufgrund des Fehlens von bewussten Überlegungen, die die Leere zwischen diesen beiden *Epistemes* aufgezeigt hätten anstatt ihrer angeblichen Singularität, kann dieses Handeln nicht beschrieben werden. Die unüberlegte Ambivalenz einer solchen Handlung charakterisiert auch die Rolle die Juliette übernimmt denn sie ist

[n]icht mehr als die Gestalt aller möglichen Wünsche, aber diese Lüste werden ohne Rückstand in die Repräsentation aufgenommen, die sie vernünftig in Diskurs bringt und sie aus freien Stücken in Szenen verwandelt. Infolgedessen entfaltet die große Erzählung des Lebens Juliettes während der ganzen Begierden, Gewalttätigkeiten, Wildheiten und des Todes, das glitzernde Bild der Repräsentation. (Foucault 1974, 263)

Genau wie sich die Renaissance vor Don Quichotte verwischte, wodurch ihm zugleich ein neuer epistemischer Horizont eröffnet wurde, wird sich auf dem anderen Ende des Klassizismus die Form-Darstellung des Wissens erodieren und durch das epistemische Erscheinen-Verschwinden von verschiedenen, grundsätzlich historischen, Formen des Wissens durch das Auftreten der Modernität ersetzt.

De Sade gelangt ans Ende des Diskurses und des Denkens der Klassik. Er herrscht genau an ihrer Grenze. Von ihm an werden Gewalt, Leben und Tod, Verlangen, Sexualität unterhalb der Repräsentation eine immense, schattige Schicht ausbreiten, die wir jetzt so, wie wir können, wieder in unseren Diskurs, in unsere Freiheit, in unser Denken aufzunehmen versuchen. (Foucault 1974, 264)

Sowohl die Grenzposition von Sade als auch die von Cervantes sind wichtig, nicht nur um eine epistemische Wahl zu treffen die die Legitimität einer gewissen Form von Wissen affirmieren, sondern eher um die Grenze als solche zu analysieren. Sie repräsentiert eine Öffnung zu einem Äußeren welcher, so unerreichbar er in seiner unnennbaren Reinheit auch sein mag, die unermüdliche Arbeit der Freiheit ermöglicht die, zumindest prinzipiell, nicht in einem epistemologischen Bereich eingeeengt werden kann. Jedoch haben weder Sade noch Cervantes, zumindest laut Foucaults Lektüre, nie die spezifische Modalität thematisiert nach welcher das Denken den Prozess des Auftretens neuer Formen des Wissens stetig entfalten kann. Anders ausgedrückt haben sie sich nie die Frage nach der Möglichkeit der Kontrolle über diese Prozesse gestellt, auch wenn sie deren Träger sind. Wenn sowohl Don Quichotte, als auch Juliette und Justine unwissentlich individuelle Akteure dieser historisch universellen

Vorkommnisse sind, stellt sich die Frage nach welcher Methode man ein Erwecken des Denkens bewirken kann um diese in einem gewissen epistemischen Horizont zu wahren, welcher immer geöffnet ist. Können Foucault und seine historische Methode helfen diese „Blackbox“, die Don Quichotte daran hindert seine epistemische Position zu erkennen und seinen von Irren gekennzeichneten Abenteuer, in denen er unbewusst durch einen Strudel der Geschichte zum Handeln gezwungen wird, zu entkommen?

## 2. Foucault Leser von Kant

Man kann unterstützen dass, zumindest nach einer ersten vorläufigen Einschätzung, sich in Foucaults Lektüre von Kants Werken der Schlüssel zur Lösung des Problems bezüglich der Art und Weise wie sich dieser Übergang zwischen zwei *Epistemes* gestaltet liegt. Kants Position in Foucaults Archäologie ist zentral indem sie genau unter diese transzendente Modalität fällt unter welcher Foucault das Wissen der Humanwissenschaften, welches immanent in einem spezifischen epistemischen Anwendungsfeld ist, hinterfragt. Deshalb ist es umso wichtiger die Spezifität zu beschreiben welche sich, in den Augen Foucaults, in den Werken Kants singularisiert und den Prozess offenlegt welcher das Kippen von einer Grundvoraussetzung des Wissens zu einer anderen auslöst. Außerdem platziert sich Kant, genau wie Cervantes und Sade, in *Die Ordnung der Dinge* in der Spalte zwischen zwei Welten. Am Ende des Unterkapitels „Das Cogito und das Ungedachte“ aus *Die Ordnung der Dinge*, schreibt Foucault dass die westliche Welt zwei Formen der Ethik kannte. Erstere findet ihre Wurzeln in einem griechischen Universum, deren bekanntesten Repräsentanten die Stoiker und Epikurianer sind. Unter dem Gesichtspunkt dieser ersten Form der Ethik ist das moralische Gesetz im empirischen Raum zu suchen. Aus dem Ermitteln dieses Gesetz wurde es möglich die Prinzipien einer Weisheit oder auch der Staatsregierung zu erschließen (Foucault 1974, 395). Die zweite Form der Ethik ist die moderne, die entgegengesetzt zur griechischen, zu verstehen ist. Das moralische Gesetz ist nicht mehr in der Welt zu finden, sondern eher im Denken des Menschen. Hiervon ausgehend



kann das moralische Gesetz nur durch Reflexion, welche sich durch ein Bewusstwerden ausdrückt, erschlossen werden (Foucault 1974, 394-395). Um es mit Foucault Worten zu sage: „Der kantische Augenblick bildet den Angelpunkt zwischen beiden; es ist die Entdeckung, dass das Subjekt, soweit es vernünftig ist, sich sein eigenes Gesetz gibt, das das allgemeine Gesetz ist“ (Foucault 1974, 195). Kann man also sagen dass Kant, anders als Don Quichotte oder Justine und Juliette, ein denkender Akteur der epistemischen Revolution ist welche eine historische Periode beendet um eine andere zu instaurieren? Aber unter welcher Interpretation wäre eine solche theoretische Position unter einer archäologischen Perspektive erhellend?

Um diese Fragen zu beantworten müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei Kommentare von Foucault zu Kant richten: Auf die *Einführung in Kants Anthropologie* und auf das XI Kapitel von *Die Ordnung der Dinge*, genauer gesagt die Unterkapitel V „Das Cogito und das Ungedachte“ und VIII „Der anthropologische Schlaf“. Aus methodologischen Gründen werde ich zuerst mit einer kritischen Analyse von Foucaults *Einführung in Kants Anthropologie* beginnen.

In Foucaults Einführung wird das Verhältnis zwischen Mensch und Welt hinterfragt. Wie Foucault uns erinnert steht in einem der Einführungstexte zur *Anthropologie*: „Weltkenntniss ist Menschenkenntniss“ (Foucault 2010, 49). Das zentrale Konzept der Analyse dieses Verhältnisses ist *Gemüt* welches in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in einer engen Relation zum *Geist* steht. „Geist“, wie es in der *Anthropologie* steht, „ist das belebende Prinzip im Menschen“ (Kant 1912, 147). Diese Definition wird von Kant auch nicht näher ausgebaut. Er begnügt sich, in der selben Passage in der er die Definition von *Geist* aufstellt, mit folgender Erklärung: „Man sagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Gesellschaft usw. ist schön; aber ohne Geist [...]. Wenn alle jene oben genannten Sachen und Personen geistvoll heissen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen“ (Kant 1912, 147). Anschließend an diese Beschreibung wird dann das Konzept von *Gemüt* definiert. Es findet seine Wurzeln in einer Analyse des Lebens, oder zumindest, befindet es sich in der Nähe des spirituellen Prinzips welches Ideen belebt. Mit Kants

Worten: „Man nennt das durch Ideen belebte Prinzip des Gemüts Geist“ (Kant 1912, 176).

Diese Definition von *Gemüt* und *Geist* welche in der *Anthropologie* zu finden ist unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt zu derer die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* aufstellt. Während in letzterer das *Gemüt* in Bezug mit der Fakultät des *Vermögens* (Kant 1963, 13)<sup>1</sup> analysiert wird, wird in der *Anthropologie* die Seele mit einem gewissen belebendem Prinzip verbunden.

Wenn das *Gemüt* in der Anthropologie also nicht nach der Kraft die im innewohnt sondern nach dem belebendem Prinzip definiert wird, stellt sich die Frage wie ein Prinzip, aus der Logik der Kantischen Anthropologie folgend, belebend sein kann. Anders formuliert, wie und nach welchem Recht kann die formale Folge sich im Herzen einer belebenden Dynamik befinden? Um diese Frage zu beantworten muss zuerst anerkannt werden dass, aus der Definition die dem *Gemüt* in der Anthropologie zugesprochen wird, durch die Ideen der belebende Akt entsteht. „Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist“ (Kant 1912, 176), der belebende Akt des Geistes drückt sich also durch die Ideen aus. Auch wenn man jedoch annimmt dass die Idee das wahre belebende Element des Geistes ist, bleibt immer noch die Frage nach welcher Modalität eine Idee den Geist belebt offen. Foucaults Lösung besteht darin die Analyse der Definition des *Gemüts* anstelle der in der Anthropologie vorkommenden, eher nach derer einer der zentralen Paragraphen der *Kritik der reinen Vernunft* zu diskutieren. In diesem Paragraphen, „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“, wird nämlich die Rolle der Ideen im Leben des Geistes diskutiert. In dieser Passage der ersten Kritik, versteht Kant den Status der Ideen als von der transzendentalen Illusion befreiten, jedoch dem Bereich der Erfahrung zugehörend, in welchem sie in einem Schema, also in einem formalen Prinzip, die Möglichkeit selbst der Objekte antizipieren. Er schreibt:

Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine

Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelt der Beziehung auf die Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. (Kant 1911, 442-443)

In diesem Sinn ist dieses Schema nicht konstitutiv, denn es determiniert die Objekte nicht absolut, sondern es ist eher eine Instanz die als Anhaltspunkt dient um die systematische Einheit der Repräsentation der Objekte zu ermöglichen. So verstanden ist die Idee „eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen“ (Kant 1911, 443). Die Frage die beantwortet werden muss ist also wie sich eine solche Recherche nach der Natur der Objekte der Erfahrung gestaltet. Ein wenig weiter spricht Kant davon dass man „die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen [muss], als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei [...]“ (Kant 1911, 444). Indem die Idee die Art und Weise aufzeigt in derer die Natur der Objekte der Erfahrung generell gesucht werden kann, eröffnet sie eine Arbeit des Geistes zu einem unendlichen und unaufhörlichen Prinzip. Unter der Leitung der ihn animierenden Ideen, wird der Geist zu einer unermüdlichen Arbeit der Freiheit bewegt, selbst wenn er den Inhalt indem seine Schemas applizierbar sind, aus der empirischen Erfahrung erhält. Dies ist auch der Grund warum der Geist „[niemals] über dem Gegebenen ein[schlummert]“ (Foucault 2010, 56). Nur indem sie ihn unaufhörlich mit der Domäne des Unendlichen in Verbindung bringt, animiert die Idee den Geist dazu die Welt des Möglichen, in welcher er schon immer war, offen zu halten. Unter diesem Gesichtspunkt besteht die Rolle die der Geist einnimmt nicht aus dem Einengen des *Gemüts* in einer rigiden formalen Ordnung, sondern in dem Erwachen der Seele, die in einer ausschließlich empirisch Region schlummert, in welcher man zu vergessen riskiert dass sie „die wimmelnde

Bewegung der Ideen entstehen lassen – diese mannigfaltigen Strukturen einer werdenden Totalität, die sich zusammensetzen und auflösen wie ebenso viele partielle Leben, die im Geist leben und sterben“ (Foucault 2010, 56).

Man kann bestätigen dass, unter diesem Gesichtspunkt, die Art und Weise in welcher sich dieses Umschalten von einer *Epistem* zur anderen vollzieht in einer unendlichen Arbeit des Geistes besteht der, durch die Ideen, das inhärente Wissen der Humanwissenschaften vorantreibt, welche Foucault in *Die Ordnung der Dinge* analysiert. In diesem Fall wären wir also berechtigt zu unterstützen dass unter Cervantes' und Sades Feder diese Arbeit des Denkens am Werk war, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst waren. Was Sade und Cervantes also nicht begriffen obwohl sie es wussten, ist eine spezifische Aktivität des kreativen Geists der neuen epistemischen Konfigurationen. Aber Foucault Analyse bewegt sich nicht auf diese Schlussfolgerung hin. Anstelle die Analyse des *Geistes* in das Zentrum seiner Methode des archäologischen Arbeitens zu setzen war Foucaults Intention eher die Gegensätze die ihn durchziehen aufzuzeigen. Es ist die Zurückgezogenheit der Vernunft, die durch die Arbeit des Geistes und der ihm innewohnenden Ideen animiert wird; diese Trägheit ihrer originellen „Natur“, die diese Gegensätze aufzeigt (Foucault 2010, 57-58). Der Terminus „Natur“ in der *Methodologie*, als auch in der *Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, stellt den Status des transzendentalen Niveaus der Erfahrung in Frage. Dies erlaubt Foucault zu sagen: „Mit einem Schlag wäre dem Transzendentalen der Abschied gegeben und die Bedingungen der Erfahrung bezögen sich schließlich auf das anfänglich Inerte einer Natur“ (Foucault 2010, 58). Hieraus erfolgt auch dieses Schwanken zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen und die Zirkularität in welcher die *Anthropologie* und die drei Kritiken erstarrt sind. Unter dieser Perspektive wäre „[d]er Geist [...] dieses *originäre* Faktum, das in seiner transzendentalen Version impliziert, daß das Unendliche niemals da, sondern immer in einem wesentlichen Rückzug ist – während es in der empirischen Version bedeutet, daß das Unendliche dennoch die Bewegung auf die Wahrheit und auf die unerschöpfliche Abfolge ihrer Formen hin animiert“

(Foucault 2010, 59). Indem sie auf den Status des *Geistes* als „originärem“ Fakt besteht, kündigt Foucaults Analyse von Kants Anthropologie die weitreichenden Beschreibungen der tiefgründigen Verwirrung in zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen in *Die Ordnung der Dinge* an welche die epistemologische Konfiguration der Moderne charakterisieren (siehe Han 1998, 57-66). Kants Anthropologie befindet sich also nicht in einer archäologischen Perspektive, aus welcher es möglich wäre den Prozess der Passage zwischen zwei *Epistemes* zu beschreiben. Im Gegenteil, sie ist ein exemplarisches Beispiel der Modernität<sup>2</sup>.

In *Die Ordnung der Dinge* wird durch eine vierfache Spezifizierung die epistemische Konfiguration der Modernität thematisiert. Die erste hat als Objekt der Analyse die Endlichkeit des Menschen. Während in der klassischen Periode dem Subjekt eine klaffende *Episteme*, in welcher sich die Repräsentation der Objekte, ohne dass es selbst repräsentiert wurde<sup>3</sup>, zugesprochen wurde, wird in der Modernität diese Leere durch den Menschen gefüllt, in welcher er als endliches Objekt eines spezifischen Wissens erscheint. Das „erkenntnistheoretische Bewußtsein“ (Foucault 1974, 373), welche sich in ihrem ersten archäologischen Niveau unter der Analyse der Endlichkeit manifestiert, beinhaltet den Menschen als endliches Objekt und unterstreicht hierdurch die körperliche Dimension aller menschlichen Erfahrung. Hieraus entsteht auch die moderne Biologie. Diese körperliche Erfahrung des Menschen die in der Biologie thematisiert wird, wird in der modernen *Episteme* durch den tief verwurzelten Wunsch nach einer irreduziblen Konsistenz des Körpers artikuliert. In dem Aufkommen des Begehrens als neuem Objekt des Wissens, findet auch die moderne Ökonomie ihren Ursprung. An diesen primordialen Appetit des Begehrens und an die körperliche Erfahrung des Menschen wird die Sprache gebunden, woraus wiederum die Philologie entsteht. Der sprechende Mensch, der lebende Mensch und der arbeitende Mensch sind eine dreifache Spezifizierung durch welche sich die Analytik der menschlichen Endlichkeit ausdrückt (Foucault 1974, 381-382). Der Abstand des Begehrens, das *Spatium* des Körpers und die Historizität der Sprache situieren den

Menschen in einer epistemischen Region in welcher er als „seltsame, empirisch-transzendente Dublette [erscheint], weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht“ (Foucault 1974, 384).

Eine gewisse Anwendung der Kritik ist inhärent für jedes Wissen, strukturiert durch ihr empirisch-transzendentes Niveau. Eine Charakteristik dieses Diskurses ist dass er auf einer Serie von problematischen Teilungen besteht. So sind zum Beispiel die Teilungen zwischen vollendetem und unvollendetem Wissen, Illusion und Wahrheit oder auch Ideologie und Wissenschaft zu nennen. Im Endeffekt ist es jedoch der Status der Wahrheit welcher fundamental ist. Einerseits ist es möglich ihn in die Ordnung der Dinge selbst einzureihen. Die Wahrheit ist hier in den Objekten als solchen zu suchen, in einer Empirizität deren Genese man beschreiben kann. Andererseits ist diese selbe Wahrheit jedoch in einem der Ordnung der Dinge vorhergehenden Diskurs zu suchen. Das Problem residiert jedoch nicht ausschließlich in der Wahl zwischen einer oder der anderen Interpretation nach derer man die Wahrheit einstuft, sondern eher in dem Fakt dass man versucht ihre permanente und notwendige Oszillation die den Status des empirisch-transzendentalen Paares ausmacht nachzuvollziehen (Foucault 1974, 387).

Weil der Mensch die Stelle der empirisch-transzendentalen Dublette ist, ein Ort wo „die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen, aber von sich aus, liefern, die sie möglich gemacht haben“ (Foucault 1974, 389), kann sein Status nicht mehr nach der Transparenz des Cogito thematisiert werden. Auch wenn in der klassischen Periode der Versuch galt außerhalb der Illusionen und Fehlern, die allgemeine Form des Denkens wiederzufinden welche, sobald die Gefahren die sie bedrohen beseitigt worden sind, den Diskurs zu ihrer eigenen Methode des Arbeitens begründen kann, so gilt es in der Modernität die Distanz welche das Denkbare und Undenkbare gleichzeitig verbindet und trennt zu bewahren. Anders formuliert hat der Cogito der Modernität zur Aufgabe das Denken welches außerhalb von ihm liegt, das Undenkbare also, zu artikulieren. Unter diesem Gesichtspunkt, handelt es sich beim Cogito nicht um den versuch „das Denken

als die allgemeinste Form all jener Gedanken ans Licht zu heben“, sondern, ganz im Gegenteil, um eine unaufhörliche Infragestellung welches zum Ziel hat zu wissen was „das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt“ (Foucault 1974, 390-391)<sup>4</sup>.

Das epistemische System der Modernität, dessen theoretisches Zentrum von der Analytik des Endlichen durchzogen ist, die empirisch-transzendente Verdopplung und die Artikulation zwischen Cogito und Ungedachtem, definiert sich letztendlich auch durch eine vierte Charakteristik, nämlich dem Rückgang und der Rückkehr des Ursprungs. Unter dieser vierten Perspektive muss eine neue Unterscheidung zwischen den Perioden des Klassizismus und Modernität eingeführt werden. Denn der Status des Ursprungs ist im Klassizismus innig mit dem Verhältnis welches die Repräsentationen der Dinge unter sich haben, verbunden. So wurde zum Beispiel die Ökonomie unter dem Tausch verstanden da durch ihn die Repräsentation die die Individuen von ihrem Besitz, und dem der anderen hatten als gleich angesehen wurde. Der Ursprung der Sprache wurde auch als innige Verbindung zwischen den Repräsentationen eines Objektes und den begleitenden Schreien oder Tönen verstanden. Es ist in dieser reinen und glatten Folge der Repräsentationen, die in einer vollständigen Darstellung des Wissens geordnet waren, nach derer der Ursprung in der klassischen *Epistem* problematisiert wurde (Foucault 1974, 396-397). Sie findet ihre Wurzeln in dieser Ordnung der Repräsentationen und ist ihm zeitgenössisch und undenkbar außerhalb des repräsentationalen Raumes. In der Moderne wird der Status eines solchen Ursprunges verwischt da die Kategorien die die Entfaltung des Denkens strukturieren, ändern. Der Ursprung wird nicht mehr nach dem Schema nach welchem er zu dem gleichen Niveau wie die Repräsentationen zählt thematisiert, sondern eher als vergraben in einer Zeit die dem redenden, lebenden und arbeitendem Subjekt unzugänglich ist. Wenn der Mensch sich zu sich selbst kehrt um sich als lebendes Wesen zu definieren, erkennt er sich dabei unausweichlich als Mitglied einer Region des Lebens welche

bereits vor ihm begonnen hat. Gleichermaßen entdeckt er, wenn er sich als arbeitendes Subjekt definiert, dass sich seine Identität bereits auf einem vorhergehenden Niveau, bestehend aus vielschichtigen sozialen Beziehungen, profiliert. Schlussendlich bezieht sich das redende Subjekt auf sich selbst im Lichte einer Sprache die immer bereits da ist, in einer Priorität die ihn gänzlich einhüllt. Der Ursprung befindet sich also, aus der Konfiguration der modernen *Epistem* folgend, in einer Priorität die dem Subjekt nur nach spezifischen Modalitäten nachträglich erkennbar ist<sup>5</sup>.

Indem er die epistemische Konfiguration der Modernität in *Die Ordnung der Dinge* analysiert, entwickelt Foucault eine These die seine Lektüre von der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als Richtlinie diente. Die Analytik des Endlichen, die empirisch-transzendente Verdopplung, der Cogito und das Unbedachte, und schlussendlich der Rückgang und die Rückkehr der Ursprungs sind theoretische Elemente die ihre Entstehung in Foucaults Kommentar zu Kants Anthropologie finden. Nach dieser Analyse ist Kant das paradigmatische Beispiel einer Periode die er selbst nicht überschreitet<sup>6</sup>. Die kantische Anthropologie ist nicht nur tief in ihrer archäologischen Grund verwurzelt sondern sie kann auch keine Methode hervorbringen welche notwendig wäre um die Art und Weise zu verstehen nach welcher eine epistemische Periode sich wandelt um eine neue Form einzunehmen. Diese Observation ist wichtig um den Platz zu verstehen die die Werke Kants in den archäologischen Beschreibungen einnehmen und, genereller, um die Rolle aufzuzeigen die in *Die Ordnung der Dinge* einem spezifischen philosophischem Denkprozess zugesprochen wird. Foucault besteht, bereits in dem Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* auf die Distanz zwischen dem Status einer archäologischen Arbeit und einer spezifischen philosophischen Befragungspraxis, welche sich selbst als von jeder Praxis losgelöst versteht. Um diese Distanz gänzlich zu begreifen, müssen wir zuerst daran erinnern dass es zwei Regionen des Denkens sind die es ermöglichen die Domäne des Wissens, welche in der Archäologie beschrieben wird zu identifizieren. Auf der einen Seite stehen die „fundamentalen Codes“ (Foucault 1974, 22), welche als Modelle



nach denen die Objekte des Wissens produziert werden, verstanden werden sollten. Diese fundamentalen Codes sind der Identifikationspunkt zwischen dem analysierten Objekt und dem analysierenden Subjekt. Auf der anderen Seite, in Zusammenhang mit dem Roster welches unsere Beziehung zur Welt der Objekte strukturiert<sup>7</sup>, stehen verschiedene Formen des philosophischen Denkens die befragen warum eine generelle Ordnung und warum eben jene Ordnung, anstelle einer anderen, existiert. Bezüglich dieser Modalität des Befragens nimmt die Archäologie ihre Distanz ein, nicht um die Existenz dieser Ordnung, sondern eher in erster Linie die Spezifität einer gegebenen historischen Ordnung und weiterhin die Art und Weise nach derer man eine neue epistemische Konfiguration bewirken kann, zu hinterfragen. Die Gefahr die Foucault vermeiden will ist also eine konservative philosophische Denkart die den *status quo* einer historischen Etappe akzeptiert während zugleich auf den Fakt hingewiesen wird dass sie nur das Resultat einer Arbeit des Denkens ist. Die Partikularität dieser Arbeit muss noch näher verstanden werden. Wenn die kantische Anthropologie, wie wir bereits gesehen haben, nicht die Art und Weise erhellen kann nach derer diese Arbeit ausgeführt wird, wie kann dann Foucaults Archäologie uns helfen sowohl die Spezifität der historischen Perioden, als auch ihre unaufhörlichen *Verwandlungen* zu verstehen?

### **3. Zu einer Fichteanischen Interpretation des transzendentalen Projekt Foucaults**

Um diese Frage zu beantworten interessieren wir uns dieses Mal für die transzendente Philosophie Fichtes, genauer für seine *Wissenschaftslehre* von 1804. Um die Pertinenz von Fichtes Theorie des transzendentalen Konzepts gänzlich nachzuvollziehen, muss zuerst bemerkt werden dass das Objekt der Analyse von der transzendentalen Philosophie nicht dasjenige ist was sich den Sinnen präsentiert sondern eher was diese Repräsentation erst ermöglicht. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind bei Fichte nicht das Resultat einer reinen formellen Argumentation. Die *Sicht* des Subjekts hat Zugang zu dem Transzendentalen. Es

gilt also zu verstehen dass, laut Fichte, die Bedingungen der Möglichkeit den Status eines gesehenen Objektes im Akt selbst des Sehens haben. Sich selbst als sehendes Subjekt sehen – dies ist die Anforderung die die transzendente Philosophie stellt. Diese Bemerkung ist von zentraler Bedeutung da sie den Schwerpunkt auf den unterliegenden Akt des Erfassens der Bedingungen der Möglichkeit legt. Wie uns Alexander Schnell richtigerweise erinnert, brachte die Philosophie Kants hier nur die Resultate hervor ohne jedoch die Prämissen zu thematisieren (Schnell 2009, 21). Fichte benutzt in diesem Zusammenhang den Terminus *Einsicht* um diesen Akt zu beschreiben, es gilt also diese spezifische Definition beizubehalten.

Es gilt weiterhin zu bedenken dass es bei Kant der heterogene Charakter ist der die Verbindung zwischen, einerseits, den formalen Kategorien des Verstandes und andererseits, den empirischen Daten der Intuition erhält. Wie werden diese zwei unterschiedlichen Niveaus artikuliert? Fichte wird sich hier einer originellen Antwort bedienen denn er hinterfragt nicht den Status der Schemas welche die Verbindung zwischen den formalen Kategorien des Verstandes und der sensiblen Erfahrung herstellt sondern, wir wir bereits gesehen haben, was die Beschreibung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt erst befähigt, nämlich das *Ich* und die *Tathandlung* die ihn definieren (Fichte 1986, 8).

Das Hauptziel von Fichtes Vorgehensweise ist den Prozess zu analysieren welcher simultan die Einheit und Schnittstelle Kants zwischen den Domänen des Denkens und des Seins herstellt. Unter diesem Gesichtspunkt liegt die Wichtigkeit nicht darin nachträglich die Operation der Synthese welche Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (Fichte 1986, 35) analysiert hat zu rekonstruieren sondern eher den Ursprung selbst zwischen Denken und Erfahrung welcher hier artikuliert wird zu greifen<sup>8</sup>. Deswegen versucht Fichte die Wahrheit in ihrer lebendigen Einheit und nicht in ihrer formalen zu greifen, also aus einem Gesichtspunkt der außerhalb der Erfahrung läge. Mit anderen Worten muss die Analyse des absoluten Wissens, welches befreit von jeglichem empirischen Inhalt der dem Kontext in dem es erläutert wird

anpassbar ist, auf dem immanenten Plan auf deren die Wahrheit in ihrer originalen Einheit entspringt, betrieben werden. Fichtes Argumente bewegen sich zu einer Kritik der rein formalen Vorgehensweise des Thematisierens der Wahrheit während sie zugleich die Analyse der Relevanz einer Methode unterstreichen welche fähig ist den Akt des Erscheinens der Einheit zwischen Sein und Denken zu fassen.

Es gilt nun sich auf einen zentralen Aspekt dieser Methode die sich auf den Status der *Sicht* bezieht zu konzentrieren. Bereits in den Prolegomenen schreibt Fichte dass seine Methode erlauben wird sich auf das „geistige Auge“ (Fichte 1986, 5) des Subjekts zu beziehen. Der Blick auf die *Möglichkeit* der Notwendigkeit der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens gerichtet ist nicht mit dem Bewusstsein des Individuums gleichzusetzen denn dessen Modus des Entfaltens beinhaltet implizit bereits eine konstitutive Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt. Deswegen muss man über diese Spaltung die sich zwischen dem Objekt und seiner Repräsentation etabliert hinausgehen um den Sinn der Sicht die ein Ich generiert welches sich in seiner Aktion konstituiert. Anders formuliert ist es also das Prinzip der Einheit zwischen Sein und Denken das gesucht werden soll. Zugang zu diesem Prinzip kann nicht von einem ihm außerhalb liegenden Gesichtspunkt gesucht werden denn ansonsten würde die Kluft zwischen Objekt und Subjekt nur verstärkt. Es handelt sich hier eher um einen *inneren Trieb* (Fichte 1986, 261). Deswegen bedient sich Fichte hier des Terminus von „Licht“ um den Zugang zum Absoluten zu beschreiben. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt muss also beseitigt werden damit das Licht in seiner Erzeugungsmacht der Einheit des Seins und Denkens verstanden werden kann. Fichte schreibt: „Soll es zur Aeusseering und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Aeusserung des reinen Lichtes (...)“ (Fichte 1986, 37)<sup>9</sup>. Das innere Licht oder die *Einsicht* ermöglicht das Prinzip des absoluten Wissens und impliziert das Vernichten des Konzepts, i.e. das Bewusstsein und die Kluft Subjekt/Objekt die es konstituiert. Konsequenterweise ist es eine

*unvorstellbare* Dimension, denn sie befindet sich *außerhalb* des Konzepts, die sich im Akt des Vernichtens des Konzepts bietet. Das Unterdrücken der Blockade welches die Disjunktion Subjekt/ Objekt darstellt führt hierdurch zum Auftreten des *Lichts* als generierendem Prinzip der Gegenwärtigkeit des Seins und des Denkens. Diese Analyse führt uns wiederum zur Feststellung nach welcher eben gerade Fichte das Problem der Einheit des absolutem Wissens stellte und indem er den formalen Gesichtspunkt der außerhalb der Genese der Verbindung zwischen Denken und Sein vermeidet. Auf diesem Plan ist es nicht das *Nachdenken* welches diese Spezifität beschreibt denn es bleibt immer gefangen in dieser Dichotomie zwischen Subjekt/Objekt welches die Analyse der Übereinstimmung zwischen den Registern der Repräsentation und der repräsentierten Objekte verlangt. Um dieses der *Einsicht* eigene Niveau zu thematisieren benötigt es dem Konzept der *Nachdenkbarkeit* als *Possibilisierung* der Notwendigkeit der Bedingungen in welchen die Einheit des Seins und des Denkens erst möglich wird. Die Reflexibilität ist eine generierende Sicht des Ich welches sich als potenziell sehendes Subjekt versteht. Ich denke dass die Bedingung der Möglichkeit des Aufkommens einer gegebenen *Epistem* dieser Reflexibilität gleichkommt. Fichte folgend ist zu konstatieren dass die Reflexibilität unsere Aufmerksamkeit auf eine *Einsicht* und einen *Trieb* lenkt. Die Institutionalisierung einer foucaultschen *Epistem* der Geschichte als spezifische Figur der Reflexion besteht also aus dem Akt der Artikulation zwischen dem originellen Sehen des Subjekts und der Kraft die diesen notwendigerweise begleitet.

Aus meiner Leseart folgend ist es diese Analyse des primitiven Aktes der Artikulation welcher den Protagonisten die Foucault zwischen zwei *Epistemes* platziert hat, opak blieb. Es gilt jedoch zu betonen dass, auch wenn die Idee nach welcher diese interstitiellen Protagonisten in ihrem eigenen Unbewusstsein gefestigt bleiben, es trotzdem möglich ist zu unterstreichen dass die Art und Weise in derer Foucault ihre rissige Identität thematisiert, die Spuren einer *Genese* des Transzendentalen, nach einer von Fichte inspirierten Interpretationsart, erkannt werden können. Es ist also kein

Zufall dass Foucault Termini benutzt welche unsere Aufmerksamkeit zu der *Sicht* des Subjekts lenken, an Stellen an welchen eine neue *Epistem* der Geschichte auftaucht, während gleichzeitig eine andere sich verwischt.

Dieser kaum bemerkbare Übergang des Verwischens zwischen einer historischen Periode und dem Auftauchen einer anderen wird von Foucault mit den Worten „Spiegelung“ (Foucault 1974, 79, 453), „glitzern“ (Foucault 1974, 81, 263, 457) oder auch „blinken“ (Foucault 1974, 372) beschrieben. In den Irrlinien von Don Quichotte blinken auf beiden Seiten die *Epistemes* der Renaissance und des Klassizismus. Der Staus jedes dieser drei Termini ist spezifisch indem er der Logik der Sicht des wissendem Subjektes und der Metapher der in dem Ausbreiten des Wissens innenwohnenden Lichtes folgt. Wenn all diese Termini sich auf den Akt des Sehens des Subjektes beziehen, ist es, meiner Meinung nach, kein Zufall denn sie tragen den *Institutionalisierungsprozess* des Transzendentalen in sich der, wie wir mit Fichte gesehen haben, zugleich unbegreifliches *Licht* und einführender *Trieb* ist.

Um mit dieser Vorgehensweise fortzufahren ist es wichtig nicht nur die Affinität zwischen zwei unterschiedlichen konzeptuellen Rahmen, denen von Foucault und Fichte, zu greifen. Die Frage bezieht sich auch auf die *Subjektivierung*, eine Frage zu der Foucault erst in seinen späteren Werken eine Antwort liefert, welche sich jedoch bereits in *Die Ordnung der Dinge* stellt, auch wenn eine foucaultsche Vulgata behauptet dass die „Struktur“ bereits notwendigerweise implizit den „Tod des Subjektes“ verlangt. Wenn Don Quichotte oder Sades Heldinnen ohne Zweifel Indikatoren, aus einem literarischen Standpunkt, für das Wechseln der *Epistemes* sind, müssen auch gleichzeitig die Verwandlungen der *Identitäten*, auf welche sich die historischen *apriori* beziehen, hinterfragt werden. Was Fichte zum Verständnis dieser Transformationspraxis der *Epistemes* beiträgt ist auch ein Aufklärungsprozess des *werdenden* Subjekts. In diesem Sinne bleibt noch zu untersuchen wie genau „la conversion du regard“ sich in der Kraft des Werden des Subjekts in dem gleichen Moment indem eine *Epistem* zu einer anderen tendiert, sich ausdrückt. Eine solche Analyse verlangt nach einem erneuten konzeptuellen

Engagement von Fichtes Transzendentalismus<sup>10</sup> und einer Re-evaluation der Grenzen die Foucaults transzendentelem Projekt innewohnen<sup>11</sup>.

Aus dem Französischen übersetzt von  
Andy Orlando (Universität Luxemburg)

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Foucaults Analyse konzentriert sich ausschlieslicherweise auf die Beziehung zwischen *Geist* und *Gemüt* ohne die Funktion die die *Seele* in der Kantischen Anthropologie einnimmt, zu berücksichtigen.

<sup>2</sup> “Denn die Schwelle unserer Modernität liegt nicht in dem Augenblick, wo man auf die Untersuchung des Menschen objektiv Methoden hat anwenden wollen, und nicht in dem tag, an dem sich eine empirisch-transzendentele Mdublette herausgebildet hat, die man *Menschen* nannte” (Foucault 1974, 385).

<sup>3</sup> Dies ist eine These die Foucault bereits im ersten Kapitel aufstellt. Siehe Foucault 1974, 31-46.

<sup>4</sup> Diese Analyse führt Foucault dazu zu behaupten dass, von einem archäologischen Standpunkt aus betrachtet, der Mensch und das Ungedachte kontemporän sind. Der Mensch kann sich nicht in der modernen *Epistem* befinden ohne dass das Denken gleichzeitig, in sich selbst aber auch zugleich in einer ihm nahe liegenden Äusserlichkeit, einen Teil von Unbewusstsein, in welcher es bereits verwickelt ist, wiederzufinden. Siehe auch Foucault 1974, 393.

<sup>5</sup> “Der Ursprung liegt ehern in der Weise, in der der Mensch im allgemeinen, jeder Mensch sich nach dem bereits Begonnenen der Arbeit, des Lebens und der Sprache artikuliert” (Foucault 1974, 398).

<sup>6</sup> *Was ist der Mensch?*, fragte Kant in seiner *Logik*. Auf diese Frage bezieht sich die kantische Philosophie umschrieben durch die drei Befragungen *Was kann ich wissen? Was muss ich tun? Was darf ich hoffen?* Die Wichtigkeit die hierbei der Frage nach dem Menschen zukommt ist eine Charakteristik die nicht ausschließlich der kantischen Philosophie zugesprochen werden kann, sondern laut Foucault, eine fundamentale Disposition ist, die die moderne Philosophie anleitete. Siehe Foucault 1974, 410.

<sup>7</sup> Es gilt zu betonen dass genau diese Roster es sind die die Objekte hervorbringen in denen sie sich realisieren. Sie sind also immanent zu den Objekten in denen und zu denen sie agieren. In diesem Sinn hat Pierre Macherey das Prinzip der Immanenz und der Produktivität der Normen in Foucault beschrieben: “Entgegen der geläufigen Idee dass die Macht der Normen künstlich und arbiträr ist, legt dieses Prinzip den notwendigen und natürlichen Character ihrer Kraft offen, welcher sich während seiner Aktion definiert und formt, welcher sich produziert indem er seine Effekte produziert, tendenziell ohne Grenzen, das heißt ohne die negative

Intervention einer Transzendenz oder einer Teilung vorauszusetzen. Dies ist, ohne Zweifel, was Foucault damit ausdrücken wollte als er von einer Positivität der Norm sprach, welche sich gänzlich gibt, sich produziert indem sie ihre Effekte produziert, durch ihr Handeln, das heißt in ihren Phänomenen, und gleichzeitig in ihren Aussagen, ohne jedoch eine absolute Macht zurückzuhalten aus welcher sie ihre Wirksamkeit ziehen würde, aber aus welcher sie niemals alle Ressourcen erschöpfen könnte” (Macherey 2009, 96). Es bleibt jedoch noch zu sehen ob das Konzept von *naturalité* die einzige Art und Weise ist den Status der Normen zu interpretieren, eine Interpretation derer Deleuze bereits gefolgt ist als er *Die Ordnung der Dinge* analysiert hat (siehe Deleuze 1986, 98).

<sup>8</sup> Dieser Prozess ist jedoch bei Fichte nicht in zwei Modi geteilt nach welchen man einerseits die Verbindung zwischen Sein und Denken und, andererseits, die Artikulation zwischen den Termini “x”, “y”, “z”, thematisieren könnte. Wenn Fichte also hier zu Kants drei Kritiken referiert dann muss bedacht werden dass er auf einem dreifachen Niveau die Dichotomie zwischen Sein und Denken untersucht.

<sup>9</sup> Einige Zeilen weiter schreibt Fichte: “[...] solle das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden” (Fichte 1986, 40).

<sup>10</sup> Marc Maesschalck hat bereits eine neue Leseart von Fichtes transzendentaler Philosophie angeboten, ausgehend von dem Konzept der *Aufmerksamkeit*, verstanden als der praktischen Pädagogik eigenen Bedingung, welche notwendig für den Prozess der Institutionalisierung der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens ist (siehe Maesschalck 2009, 251-273). Wenn wir diese Perspektive annehmen ist es wichtig gleichzeitig ihre Reichweite in dem kontemporären philosophischen Rahmen und, vor allem, in den Recherchen zu Foucault zu untersuchen.

<sup>11</sup> Wenn das Transzendente das Objekt ihrer Reflexion ist fokussierten sich die Kommentatoren zu Foucaults Werken vor allem auf die Beziehung die sie mit der Phänomenologie Husserls, Heideggers und Merleau-Pontys teilt. Ich denke jedoch dass eine solche Analyse bis zur transzendentalen Philosophie Fichtes zurückgehen sollte, denn er versuchte als Erster den kantischen Transzendentalismus zu radikalieren, an welchen Foucault, zumindest in *Die Ordnung der Dinge*, anbaut.

## LITERATURVERZEICHNIS

Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Foucault, Michel. 2010. *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Fichte, Johann-Gottlieb. 1986. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner.

- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris: Minit.
- Han, Béatrice. 1998. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Kant, Immanuel. 1911. *Kant's gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Georg Reimer Verlag.
- Kant, Immanuel. 1912. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1963. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Macherey, Pierre. 2009. "Pour une histoire naturelle des normes". In *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Paris: La Fabrique.
- Maeschalck, Marc. 2009. "Origine et signification spéculative du concept d'attention. De la Doctrine de la Science de 1804 aux Tatsachen de 1811". In J.-C. Goddard et A. Schnell (eds.), *L'être et le phénomène. Fichte die Wissenschaftslehre (1804)*. Paris: Vrin.
- Schnell, Alexander. 2009. *Réflexion et spéculation*. Grenoble: Jérôme Millon.

**Oleg BERNAZ** is a postdoctoral researcher in the Center for Philosophy of Law, Catholic University of Louvain. His main scientific interests are politics of language in Soviet Union (1910-1930) and the Foucauldian epistemology of history. He recently published *Identité nationale et politique de la langue. Une analyse foucauldienne du cas moldave*, Peter Lang, Bruxelles-New York-Oxford, 2016.

**Address:**

Oleg BERNAZ  
SSH/JURI – Institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences  
juridiques (JUR-I) PJTD – Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348  
Louvain-la-Neuve, Belgique  
E-mail: [oleg.bernaz@uclouvain.be](mailto:oleg.bernaz@uclouvain.be)