

**Biopolitik und die  
transzendente  
Fragestellung.  
Über die Bedingungen der  
Möglichkeit der Macht**

Die Debatten innerhalb der sog. Wissenschaften vom Leben werden immer mehr durch Einsichten in die Auflösung sowohl des Subjekts als auch des Objekts der Erkenntnis durchzogen. So weisen etwa Durnová und Gotweis im Zuge ihrer Kritik an der Foucaultschen Machttheorie und ihrem Verhältnis zur diskursiven Praxis auf die kontinuierliche Fraktionalisierung und das Verschwinden des Körpers im Rahmen der Wissenschaften vom Leben hin, die sich weitgehend dem Foucaultschen biopolitischen Fokus auf Körper als Objekt der diskursiven Praxis bzw. als etwas, womit die Macht verfügt, entzieht. (Durnová/Gottweis 2009: 278f.) Es handelt sich also nicht nur um das Einrücken des Körpers in den Mittelpunkt der Politik, sondern auch die Biopolitik unterliegt bestimmten Modifikationen, die über gewöhnliche Körpervorstellungen hinausgehen. Und diese Problematik gewinnt umso mehr an Bedeutung und wird zugleich komplexer, wenn der Grund für diese bedeutende Verschiebung in Bezug auf Körperbilder in der technischen Determiniertheit der Körperlichkeit identifiziert wird. Durch den technischen Eingriff werden die oben erwähnte Fraktionalisierung und das Verschwinden des Körpers vorangetrieben, so dass für diese neue Gestalt der Biopolitik nicht mehr in erster Linie die im Foucaultschen Sinne verstandene Disziplinierung des individuellen Körpers und die Normalisierung des

Massenkörpers, sondern die Bestimmung dessen, was wir unter dem Körperlichen, Lebendigen, Toten usw. verstehen, entscheidend ist. Dabei erfasst dieser Prozess der Fragmentierung auch das Subjekt der biopolitischen Macht, das immer mehr und nicht zuletzt technisch bedingt aus den Institutionen in einen dezentralisierten virtuellen Raum verlagert wird. Durnová und Gottweis sprechen von der rhyzomatischen Natur des Biopolitischen, die neben dem wissenschaftlich-technisch induzierten Verschwinden des Körpers auch verschiedene theoretische Versuche sowohl der Restauration als auch des völligen Abbaus des integralen neukantianischen Subjekts der Erkenntnis und Praxis nach sich zieht. (Durnová/Gottweis 2009: 289f.) Der affirmative Versuch würde sich etwa auf die Einführung des Terminus „biological citizenship“ beziehen, der uns in den bioethischen Abhandlungen von Adriana Petryna, Carlos Novas und Nicolas Rose begegnet und in denen unter anderem auch von einer Möglichkeit der Selbstreflexivität beim Umgang mit dem biologisch-wissenschaftlich-technischem Wissen ausgegangen wird. (Petryna 2002; Rose/Novas 2005) Im Hinblick auf die Umwandlung des biologischen Lebens in eine kapitalähnliche zirkulationsfähige „*technogene* Substanz“ spricht Petra Gehring von der realen Auflösung der individuellen Einheit, „die über eine unabsehbare Tradition hinweg *an die Hautgrenze des Einzelnen* gebunden war“. (Gehring 2006: 18) Die negativen Perspektiven auf die Möglichkeit des Wiederaufbaus der subjektiven Voraussetzungen konzentrieren sich hauptsächlich auf überpersonale Konzepte wie etwa „Gegenseitigkeit“ und „Solidarität“. (Durnová/Gottweis 2009: 290) Martin G. Weiß bezieht in diesem Zusammenhang eine mittlere Position, indem er meint, hier doch eine Dialektik der Desubjektivierung und Subjektivierung erkennen zu können, die durch das Beispiel des *Human Genome Project* beleuchtet wird, wodurch sich zeigen lässt, dass die Entschlüsselung des kompletten menschlichen Genoms doch nicht zum Gendeterminismus geführt hat. Vielmehr ist an die Stelle des deterministischen Kausalnexus der klassischen Genetik ein

probabilistisches Modell getreten, das das Genom in erster Linie als Prädisposition für bestimmte nur statistisch fassbare Phänotypen versteht. Im Rahmen des sog. postgenomischen Gendiskurses bzw. des postgenomischen Zeitalters wird Biologie nicht mehr mit einem deterministischen Schicksal, sondern eher mit einem statistisch erschließbaren Risiko assoziiert. (Weiß 2009: 47f.) Damit konfrontiert der genetische Probabilismus das Subjekt mit neuen Formen der Abhängigkeit und der Unfreiheit, indem das Subjekt in einer es überfordernden und durch die unüberschaubaren Möglichkeiten des eigenen biologischen Zustandes gekennzeichneten Situation für das eigene Handeln verantwortlich gemacht wird. Die gleichzeitige Akzentuierung des subjektzentrierten Risikomanagements hat eigentlich die Stärkung der Privatisierung der Verantwortung zu Folge. Diese anscheinend ungebremst voranschreitende Subjektivierung des biopolitischen und bioethischen Diskurses wird durch einige Untersuchungen relativiert, die sie im Kontext der Sorge um das allgemeine Gut betrachten und zeigen, dass man in diesem Zusammenhang mit Recht auch von einer „kommunitaristischen Wende“ sprechen kann. (Chadwick/Knoppers 2005) Laut Weiß widerspricht diese Wende gerade der Privatisierung der Verantwortung für die eigene Gesundheit, weil der Druck, der dabei auf dem Individuum lastet, durchaus auch als Motivation für die Betrachtungsweisen des Risikos im Rahmen des gemeinsamen gesellschaftlichen Körpers fungieren kann, wobei man doch nicht von einer Reinstitutionalisierung der Sorge um die Gesundheit, sondern eher von der Internalisierung kollektiver Normen auf der Ebene des einzelnen Subjekts im Rahmen der von Foucault formulierten „Mikrophysik der Macht“ und der Verschränkung von Regierungs- und Selbsttechniken sprechen kann. (Weiß 2009: 50)

## 1.

Dieser rhyzomatische Charakter des Subjekts und des Objekts der biopolitischen Erkenntnis und Praxis unter den

Bedingungen der technischen Determiniertheit verweist also wieder auf Foucault, der von einer rhizomatischen Struktur der diskursiven Formationen ausgeht und der sich nicht ganz mit dem von Durnová und Gottweis vorgebrachten Befund deckt. Wie wir gesehen haben, wird Foucault das Insistieren auf der klassischen Vorstellung des Körpers vorgeworfen, die eben nicht auf den technisch bedingten Prozess seiner voranschreitenden Fraktionalisierung antworten kann. In Bezug darauf soll geprüft werden, welche Funktion Foucault dem rhizomatischen Charakter der diskursiven Formationen zuschreibt und was es ist, das auch ungeachtet der expliziten Einführung der rhizomatischen Strukturen in seine Theorie der Macht den Raum für solche Einwände wie jene von Durnová und Gottweiß offen läßt. Hier wird davon ausgegangen, dass der Grund dafür vor allem im Fehlen einer transzendentalphilosophischen Fragestellung im Foucaultschen Begreifen des rhizomatischen Charakters der diskursiven Formationen und überhaupt in seiner Theorie der Macht zu suchen ist. Es geht aber nicht nur darum, die transzendentalphilosophische Frage nach der Macht lediglich als Frage nach der Möglichkeit der diskursiven Praxis zu stellen, sondern sie so zu stellen, dass auch der historische Charakter der diskursiven Praxis erfassbar wird. Als Alternative, in der eine solche transzendentalphilosophische Fragestellung enthalten ist, bietet sich hier die Fundamentalontologie von Martin Heidegger, die nicht nur eine „Historisierung“ der transzendentalphilosophischen Frage durch die radikale Temporalisierung des konstitutiven Selbst darstellt, wodurch sie von dem konstitutiven Grund selbst ausgehend den Zugang zum historischen, diskontinuierlichen und auch fraktionalisierten Objekt findet, sondern dabei bereits mit der rhizomatischen Struktur operiert und zwar vor allem im Rahmen der existentialontologischen Ausführungen über die Weltlichkeit des Daseins als dem Verweisungszusammenhang. Im Unterschied zum rhizomatischen Charakter der Foucaultschen diskursiven Formationen, die m. E. nicht imstande sind, auch die rhizomatische Struktur

der Fraktionierung des Subjekts und Objekts der biopolitischen Praxis zu erfassen, zeigt sich die Heideggersche Existentialontologie aufgrund ihrer Funktion innerhalb der Fundamentalontologie, die sowohl Konstituens als auch das Konstituum temporalisiert, als offener für diese Problematik. Der Grund für die entscheidende Verschiebung innerhalb der transzendentalphilosophischen Fragestellung durch die Heideggersche Phänomenologie ist vor allem darin zu suchen, dass sich die Existentialontologie um die modalontologische Abhandlung der existentialen Möglichkeit konzentriert, die die Möglichkeit des Daseins als des endlichen Seienden reflektiert, dessen Sein gerade darin besteht, sich stets zu seinen endlichen Möglichkeiten verhalten zu können. Heideggers Denken ist ein vom Konzept der existentialen Möglichkeit ausgehendes Denken der radikalen Endlichkeit als dem geschichtlichen Apriori. Aus diesem Grund stellt es auch das radikale Denken der Geschichtlichkeit dar, das sich jeglichem, sei es substantiellen oder funktionalen, sei es auf Körper oder anderweitig bezogenen Essentialismus widersetzt. Foucault ist auf der Spur eines solchen geschichtlichen Apriori, aber, wie sich zeigen wird, bleibt sein Denken der Geschichte durch metaphysische Vorentscheidungen bestimmt – dies ungeachtet des Anspruchs, die im Zuge des archäologischen Verfahrens vorgenommenen Beschreibungen der diskursiven Konstellationen von allen Entwürfen (metaphysischen oder anderen) fern zu halten, die die Positivität der diskursiven Formationen verfälschen würden. Somit gelingt es Foucault nicht, den metaphysischen Charakter der Macht als der Bedingung der Möglichkeit der diskursiven Praxis herauszustellen. Andernfalls würde die richtig gestellte transzendentalphilosophische Fragestellung auch die Möglichkeit für die Erfassung der „im Verschwinden“ begriffenen Objekte eröffnen, etwa des fraktionierten Körpers, der die klassische „metaphysische“ Körpervorstellung übersteigt. Hier wird davon ausgegangen, dass die Heideggersche Fundamentalontologie (und in ihrer Funktion auch die Existentialontologie) gerade auf diese Weise die

transzendentalphilosophische Fragestellung zu vertiefen und durch die Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Bedingungen der Möglichkeit (historisches Apriori) der Seinsentwürfe auch die Grundlage für das Denken der Geschichtlichkeit und der Prozessualität der Objekte der diskursiven Praxis aufzudecken vermag. Die Überlegungen zu Biomacht und Biopolitik sind auf die Klärung des ontologischen Status der Subjekte und Objekte der diskursiven Praxis verwiesen.

Gemäß dieser Frage nach dem transzendentalphilosophischen Unterschied zwischen der Foucaultschen und der Heideggerschen Philosophie und ausgehend von dem Versuch, die Bedeutung dieses Unterschieds für die zeitgenössische biopolitische Debatte zu begreifen, wird hier zunächst ein Überblick der Foucaultschen Analyse des sog. epistemischen Bruchs angeboten, die Foucault am Übergang des 18. in das 19. Jahrhundert verortet und der sich auf das Aufkommen des autonomen Lebensbegriffs in den neuen Wissenschaften vom Leben bezieht. Darauf wird sich die Kritik am Foucaultschem Machtkonzept anschließen, indem davon ausgegangen wird, dass es sich dabei um eine Variante der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt, die sich primär mit den Bedingungen der Möglichkeit des Verhaltens bzw. der einzelnen Machtpraktiken beschäftigt. Der Zugang zu dieser Problematik durch die Thematisierung der erwähnten Foucaultschen Untersuchungen zum Lebensbegriff in den Wissenschaften vom Leben und insbesondere durch die Thematisierung jener dabei aufgestellten Opposition zwischen den Leitbegriffen „Sein“ und „Diskontinuität“ soll die Einsicht in den transzendentalphilosophischen Charakter der Foucaultschen um den Machtkonzept konzentrierten Fragestellung ermöglichen. Es soll geprüft werden, inwiefern ein reduzierter Seinsbegriff bei Foucault dem strukturellen Nichtbeachten der intentionalen Strukturen geschuldet ist, von denen anzunehmen ist, dass ihnen eine konstitutive Funktion im Hinblick auf den Machtbegriff zukommt. Dabei geht es aber nicht um die subjektzentrierte Intentiona-

lität, mit der bestimmte biopolitische Diskussionen operieren, d. h. nicht um die Intentionalität der Regierungspraktiken, sondern um die Grundlage ihrer Ermöglichung oder, laut Petra Gehring, um eine die Wirklichkeit organisierende Form. (Gehring 2006: 11) Daran schließt sich auch die Vermutung an, dass das Foucaultsche Machtkonzept stillschweigend eine Auffassung der Geschichtlichkeit und auch des historischen Apriori voraussetzt, die nicht mehr mit den Mitteln der Machttheorie erfassbar ist. Die Heideggersche Auffassung der temporalen Interpretation dieses konstitutiven Unterschieds als der geschichtlichen Erfahrung ist eine der Weisen, wie das Denken des geschichtlichen Vollzugs und seiner Bedingungen auch im Kontext der Foucaultschen Machttheorie zu denken sind. Die radikale Auffassung der Geschichtlichkeit im Rahmen des Heideggerschen fundamentalontologischen Konzeptes, sein Denken der Geschichtlichkeit im Ausgang von der Faktizität der Existenz gehen dem Foucaultschen Verständnis der Positivität im Vielen entgegen, das als etwas bestimmt wird, das sich dem deduktiven, kausalen oder etwa psychologischen Modell entzieht. Diskursive Formation zeigt somit wesentliche Ähnlichkeiten mit dem Verweisungszusammenhang aus der Heideggerschen phänomenologisch-hermeneutischen Auslegung der Daseinsstruktur bzw. der Existenz als des Seins des Daseins. In beiden Fällen lässt sich von einem Netz der Beziehungen sprechen, das nicht aus einem übergeordneten Prinzip abgeleitet ist, sondern die Weise der Selbstkonstitution und der Selbstorganisation darstellt.

## 2.

Zunächst sollen die Unterschiede bei der Verwendung des Lebensbegriffs im Kontext der biopolitischen Diskussionen aufgezeigt werden. Das bezieht sich vor allem auf den in vielen Hinsichten paradigmatischen Unterschied der Verwendung des Lebensbegriffs bei Michel Foucault und Giorgio Agamben. Bekannt ist die Formulierung von Foucault, wonach die Biopo-

litik *Leben macht und sterben lässt* und somit den wesentlichen Zug eines am Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden Paradigmenwechsels von der souveränen Macht zu der Biomacht formuliert. Im Unterschied zur souveränen Macht weist Foucault zufolge die Biomacht ein affirmatives Verhältnis zum Leben auf. Denn die souveräne Macht ist jene, die *Sterben macht und leben lässt*, d. h. durch ein negatives Verhältnis zum Leben bestimmt ist, wobei die Macht auf der Möglichkeit beruht, das Leben zu nehmen. Gehen wir von der souveränen Macht aus, dann ist das Leben „bares, entblößtes, d. h. tötbares Leben“. (Mühle 2008: 61) Die Biomacht verhält sich zum Leben diametral entgegengesetzt, als dies bei der souveränen Macht der Fall ist, insofern sie das Leben als etwas, das es zu pflegen und vergrößern gilt, ansieht. Das bedeutet allerdings nicht, dass der tödliche Mechanismus der souveränen Macht völlig verschwindet, sondern er wird nun der Biomacht untergeordnet. Es scheint so zu sein, dass Agamben in seinen Überlegungen zu Biopolitik im Rahmen des Modells der souveränen Macht bleibt, weil er das Verhältnis der Macht zum Leben als das Verfügen der Macht über das nackte Leben versteht. Die Tatsache, dass die Macht in allen ihren historischen Gestalten durch ein Verhältnis zum nackten Leben bestimmt wird, stellt Agamben zufolge ein transhistorisches Apriori dar. Jedes eventuelle auf das Leben gerichtete Verhalten, das auf sein Gedeihen aus ist, ist sekundär zu diesem apriorischen Verhältnis. Die Biomacht erscheint bei Agamben nur in einem untergeordneten Verhältnis zur souveränen Macht. (Agamben 2002)

Der Hauptgrund für diese unterschiedliche Auffassung der politischen Funktion des Lebens soll in der unterschiedlichen Auffassung des Lebens selbst gesucht werden. In der Forschungsliteratur (Gehring 2006; Mühle 2008; Lemke 2007) wird in der Regel davon ausgegangen, dass Foucault im Unterschied zu Agamben weitgehend einen unbestimmten Lebensbegriff verwendet. Maria Mühle fasst dies folgendermaßen zusammen: „Dieser Kontrast besteht nicht zuletzt darin, dass Foucault das

Leben in struktureller oder politisch-ontologischer Hinsicht unbestimmt lässt – eine Unbestimmtheit, die es ihm erlaubt, dessen Bestimmungen umso mehr als Korrelat von historischen Wissens- oder Machttechniken zu verstehen. Foucaults Lebensbegriff ist ein historisch eingefasster.“ (Mühle 2008: 62) Dabei soll die Geschichtlichkeit des Lebens als „Offenheit für Determinierungen durch Geschichte (oder Wissen oder Macht)“, d. h. als Bestimmbarkeit des Lebens durch Machttechnologien und Wissenstechniken“ verstanden werden. (Ebd.) In diesem Sinne soll auch die Aufgabe einer Genealogie der Biopolitik verstanden werden. Bei Foucault hat sie ihren Ausgangspunkt im „epistemischen Bruch“, den Foucault in die Zeit des Übergangs vom 17. zum 18. Jahrhundert verortet, in der das Leben unter anderem (Leben, Arbeit und Sprache als „Quasitranszendentalien“) auch zum Korrelat der Wissenschaft wird. Dieser Historisierung des Lebensbegriffs steht eine durch das transhistorische Apriori des „nackten Lebens“ durchgeführte Ontologisierung des Lebens bei Agamben entgegen. (Mühle 2008: 63)

Doch verweilen wir noch bei der Unbestimmtheit bzw. der Unmöglichkeit der Bestimmung des Lebens bei Foucault, die vor allem die „Korrelathaftigkeit des Lebensbegriffs“, seine Einbettung in ein bestimmtes Millieu betrifft, wobei das Leben vor allem in der Manier der Diskursanalyse als Korrelat des Wissens (Biologie, Medizin) erfasst wird. Im Hinblick auf die Äußerungen von Foucault in *Ordnung der Dinge* kann man auch von einer formalisierten Korrelathaftigkeit des Lebensbegriffs sprechen (Mühle 2008: 66), also von der Suche nach, wie Foucault sagt, einer Episteme oder einem epistemischen Feld in dem „alle Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektive Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden“. (Foucault 1971: 24f.) Das Geschichtsverständnis, das sich hier andeutet, charakterisiert die Verlagerung des Interesses weg von der Kontinuität

und dem Ursprung zu den Brüchen in der Entfaltung des epistemischen Feldes. Daher unterliegen die historische Beschreibungen laut Foucault stets einer aufgrund ihrer Aktualität vollzogenen Anordnung, der Vervielfältigung im Zuge ihrer zahlreichen Transformationen und den Brüchen mit sich selbst, die diese Aktivitäten begleiten. (Foucault 1973: 12f.) Es geht um die Erforschung von sog. „veridischen Diskursen“, die nicht durch eine aus dem Hintergrund wirkende (metaphysische) Wahrheit bestimmt sind. Vielmehr interessiert sich die Archäologie für „Systeme der Gleichzeitigkeit, etwa der Serie der notwendigen und ausreichenden Mutationen, um die Schwelle einer neuen Positivität zu beschreiben“ (Foucault 1971: 26), wobei Foucault den Unterschied zwischen zwei Seiten dieser Positivität macht: einer, die sich auf den Diskurs bezieht, der sich um diese Positivität herausbildet, und die andere, die auf das Sein bzw. die Gegenständlichkeit der Positivität gerichtet ist.

Wenn Foucault über den epistemischen Bruch um das Jahr 1800 spricht, dann ist damit in erster Linie der Übergang von der Naturgeschichte und dem taxonomischen Überblick zur Biologie und den damit einhergehenden in die Tiefe eindringenden Blick gemeint. Diese neue Gründlichkeit fokussiert sich mehr auf die Positivität des Lebens als dies bei der taxonomischen Anordnung der Identitäten und der Unterschiede der Fall war, die an der Oberfläche des Phänomens und der „Benennung des Sichtbaren“ verbleibt. In der klassischen Naturgeschichte wurde die Gestaltung der vielfältigen Naturphänomene in einen kontinuierlichen Überblick der Gattungen, Klassen und Arten angegeben. Das Leben erscheint in diesem Zusammenhang lediglich als eines der vielen Kennzeichen der Natur. Der epistemische Bruch (bzw. der zweite epistemische Bruch, wenn man in Betracht zieht, dass sich der erste epistemische Bruch auf den Übergang von der mythischen auf die repräsentative Semantik bezieht) hat zur Folge auch die Entstehung eines selbständigen Lebensbegriffs, der sich nun in erster Linie auf die Beziehungen zwischen den Organen und Funktionen

bezog. Wenn es um die Unterscheidungsmerkmale ging, spielte von da an die morphologische Gestalt der Organe eine geringere Rolle als die Organfunktionen. Morphologisch unähnliche Organe können somit funktionell ähnlich sein. Es stellt sich eine neue Aufgabe des Aufspürens der neuen unsichtbaren Identitäten der funktionellen Ganzheiten. (Mühle 2008: 72) Die ontologischen Voraussetzungen des klassischen Naturbegriffs, denen zufolge das Lebendige den allgemeinen Bestimmungen von *res extensa* unterworfen ist, waren mechanizistisch, d. h. cartesianisch. Die Herauslösung der lebendigen, biologischen aus der physikochemischen Natur begründete auch den epistemischen Unterschied zwischen den Lebens- und den Naturwissenschaften. Dadurch wurde aber die Aufgabe der Erfassung der Korrelation dieser zwei Bereiche bzw. der Diskontinuität formuliert, die sich zwischen ihnen zeigt. Dies soll durch die Erklärung der Lebenserhaltung und ihrer Bedingungen geleistet werden, wodurch eigentlich der Einblick in die Geschichtlichkeit des Lebens ermöglicht wird. (Foucault 1971: 334; Mühle 2008: 74) „Die verteilte Kraft des Lebens“, das mit sich selbst in einer Diskontinuität steht und zwischen Leben und Tod osziliert, produziert „zerstreute, aber mit den Bedingungen der Existenz völlig zusammenhängenden Formen“. (Foucault 1971: 355) Anstelle der Möglichkeiten des Seins lenken nun die Bedingungen des Lebens die beide Räume des Lebendigen: den Raum der inneren Kohärenzen und den äußeren Raum der Einbettung in die Elemente des *Millieus*. Ferner bringt die apriorische Historisierung des Lebens mit sich auch seine Animalisierung. Und wenn das Interesse der taxonomischen Naturgeschichte den Pflanzen galt, dann wird der Blick nun auf das Tier verschoben, die anscheinend mehr dem Oszilieren zwischen Leben und Tod entspricht. Das Leben wird wieder wild, sagt Foucault: „Es enthüllt sich als tödlich in gleicher Bewegung, die es dem Tod widmet. Es tötet, weil es lebt“. (Foucault 1971: 339) Die Geschichtlichkeit des Lebens erweist sich als seine Tödlichkeit.

## 3.

Die Möglichkeit einer transzendentalphilosophischen Kritik des Foucaultschen Machtkonzepts und der darin wirksamen Auffassung der Geschichtlichkeit des Lebens soll vor allem im Hinblick auf die Biomacht, die Gehring zufolge als vorintentionale Bedingung der Möglichkeit des intentionalen Verhaltens zum Intentionum „Leben“ verstanden werden soll. Die Frage, die sich hier stellt, betrifft die Möglichkeit der Heideggerschen Frage nach dem Apriori des Seinsverstehens im Rahmen des Machtkonzeptes. Oder: Wie ist die Macht möglich?

Hier wird davon ausgegangen, dass es sich bei der Heideggerschen um eine Vertiefung der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt. Die Seinsfrage entfaltet Heidegger nicht zuletzt im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Problematik der Analogie des Seins. Am Ende etlicher Versuche des Herausfindens eines gemeinsamen Horizontes der analogen Seinsweisen steht ihre Einbeziehung in den Horizont der existentialen Möglichkeit und zwar als den sie bedingenden transzendentalen Horizont. Die Aufgabe der Klärung des Sinns von Sein bestimmt Heidegger vor allem im Hinblick auf die von ihm behauptete Unmöglichkeit, aus dem metaphysischen Seinsbegriff ein Deduktionsprinzip der Kategorien zu gewinnen. Der Inhaltsleere des Seins, die ihm als oberstem Genus zukommt, ist kein Differenzierungsprinzip zu entnehmen. Die Seinspezifizierungen in den Kategorien haben mehr Inhalt als das Sein, bleiben aber ohne das Differenzierungsprinzip rhapsodisch. Der Versuch Brentanos etwa, das deduktive Differenzierungsprinzip (bei ihm die Aristotelische ‚erste Substanz‘) zusammen mit der Analogie des Seins zusammen zu denken, d. h. die rhapsodische ‚Prinziplosigkeit‘ der Analogie aufzuheben, blieb unbefriedigend, da sie sich doch auch gewissermaßen bei der Bestimmung der attributiven Differenzierungen an der Inhaltslosigkeit des obersten Genus klammern musste. Nur eine Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins kann laut Heidegger aus dieser Lage führen: „Alle Ontologie, mag sie

über ein noch so reiches und festgeklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat“. (Heidegger 1993: 11) Außerdem läßt sich nachweisen, dass Heidegger nicht nur in seiner frühen Phase, etwa in der Zeit seiner Habilitationsschrift, spürbar vom Neukantianismus beeinflusst war. Auch nach *Sein und Zeit* in *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger 1991), ist die transzendentalphilosophische Frage nach der Synthesisleistung für Heidegger von entscheidender Bedeutung. Allerdings deutet sich auch das für Heidegger spezifische Verständnis der Transzendentalphilosophie, das den bewusstseinsphilosophischen Formalismus durch Rückgriff auf die scholastisch-metaphysische Transzendentalienlehre, insbesondere auf den Begriff des ‚verum‘ zu umgehen versucht, bereits sehr früh an. Die ausdrückliche Gleichsetzung von Transzendentalphilosophie und Ontologie in *Kant und das Problem der Metaphysik* folgt dem dort eingeschlagenen Weg, indem die apriorische Synthesis als der Ermöglichungsgrund der Einheit der Erkenntnisaussagen- und Gegenstandsweisen gedacht werden soll. (Heidegger 1991: 85; 116) Die Frage nach dem Sein ist also die Frage nach der so verstandenen apriorischen Synthesis. Insofern handelt es sich hier nicht um einen Rückfall in die ‚realistische‘ Ontologie, sondern, wie Heidegger selbst in *Vom Wesen des Grundes* und *Sein und Zeit* ausdrücklich betont, eher um das Fortführen der „idealistischen‘ Ontologie“ (Heidegger 1995: 14). Da darunter die Nichterklärbarkeit des Seins durch das Seiende verstanden wird (Heidegger 1993: 208), steht Gethmann zufolge auch der transzendentalphilosophische Charakter des Heideggerschen philosophischen Ansatzes nicht in Frage. Denn fragend nach der Einheit von Dasein und nichtdaseinsmäßigem Seienden versucht Heidegger eine „transkategoriale Bedingung der Möglichkeit“ dieser apriorischen Einheit zu bestimmen. „Der oberste synthetische Grundsatz ist daher auch und gerade für jede

kategorialontologische Fragestellung der Satz vom Grund [...]. Damit ist bereits zwingend klar, *daß die Methode der Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein nur die transzendente Methode sein kann [...]*“. Und daher liegt es nahe, auch die Heideggersche Thematisierung der grundlegenden Bedeutung der ontologischen Differenz als eine „Weiterentwicklung der Unterscheidung von Apriori und Aposteriori zu interpretieren“, wodurch jedoch, so Gethmanns vorsichtige Formulierung, nicht berücksichtigt wird, dass „in der Seinsfrage der Heideggerschen Ontologie die transzendental-synthetische und die kategorial-ontologische Dimension zusammengehören“. Es fragt sich daher, auf welche Synthesis sich denn die ontologische Differenz bei Heidegger bezieht. (Gethmann 1974: 41) Die „zweifache Differenz“ oder die „Zweideutigkeit der Seinsfrage“ macht doch vor allem deutlich, inwiefern es sich hier um eine Verschiebung innerhalb der transzendentalphilosophischen Fragestellung von der Frage nach dem Sein des Seienden (die kategorial-ontologische Differenz: etwa die Seiendheit des Seienden) auf die Frage nach dem Sinn des Seins (transzendental-ontologische Differenz: die Wahrheit des Seins). Demnach wäre die Kantsche Apriorität immer noch an die erste Differenz gebunden, indem sie die zweite Frage auf die Frage nach dem Objektsein (oder: Gegenständlichkeit) reduziert, d. h. die Frage nach dem Sinn des Seins als bereits beantwortet voraussetzt. Die Vertiefung der transzendentalen Fragestellung zielt also auf die Ermittlung des in den Seinspostulaten (bei Kant: Sein = Gegenständlichkeit) vorausgesetzten einheitlichen Seinsverständnisses, des Sinns von Sein, d. h. auf die Beantwortung der Frage nach dem Sein als Sein. Gethmann sieht hier formale Parallelen zum Lichtbegriff in Fichtes *Wissenschaftslehre* (1804) (Fichte 1962), wo das Licht als das „übersubjektive und überobjektive Einheitspunkt“ bestimmt wird, „von welchem her alle Faktizität des Bewußtseins von etwas genetisch begriffen werden soll. Die Einheit kann daher weder auf Seiten des Bewußtseins noch auf Seiten der Objektivität liegen. Zwischen Licht und Bewußtsein

bzw. Objektivität liegt eine jeweils eigentümliche ‚ontologische Differenz‘. So wenig wie Licht Objektivität ist, so wenig ist Sein bei Heidegger Objektivität. Vielmehr geht es um die Einheit, von welcher her die im Ausdruck ‚Bewußtsein von etwas‘ ausgesagte Dualität verstanden werden kann. Es geht um die transzendente Einheit als Grund der ‚Intentionalität‘, welche Grundstruktur des menschlichen Lebensvollzugs überhaupt ist. Von dieser Einheit ist alle faktische (‚ontische‘) Differenz genetisch (‚ontologisch‘) aufzuklären [...]“.(Gethmann 1974: 45)

#### 4.

Wenn wir das in Betracht ziehen, dann können uns die Foucaultschen Überlegungen zur Historisierung des Lebens innerhalb der Wissenschaften vom Leben einen entscheidenden Hinweis dazu geben, weshalb die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen, die m. E. im Foucaultschen Machtkonzept enthalten ist, nicht imstande ist, die Geschichtlichkeit der Macht selbst als jene des transzendentalen Horizontes zu reflektieren. Damit wird nicht behauptet, dass sich die Foucaultschen Untersuchungen nicht mit der Geschichte der diversen Manifestationen von Macht beschäftigen, sondern dass sie sie im Sinne eines historischen Befundes behandeln und lediglich imstande sind, sie sozusagen auf der Objektebene zu identifizieren. In seinen „methodologischen“ Überlegungen aus *Archäologie des Wissens* und *Ordnung der Dinge* berührt Foucault auch die Frage der Historizität und der Zeit, bleibt aber m. E. im Rahmen der metaphysischen Voraussetzungen befangen, die er durch seinen Zugang zur diskursiven Praxis gerade vermeiden wollte. So beschäftigt sich Foucault in der *Archäologie des Wissens* im Kapitel „Die Veränderung und die Transformationen“ ausdrücklich mit der Frage der archäologischen Beschreibung der Veränderung und ist der Meinung, dass im Unterschied zur Ideengeschichte, die wesentlich am temporären Zusammenhang des Diskurses interessiert ist, die Archäologie scheinbar eine Tendenz zur Petrifikation der Geschichte zeigt: „Einerseits läßt

sich bei der Beschreibung der diskursiven Formationen die zeitlichen Serien, die sich darin manifestieren können, außer acht; sie sucht allgemeine Regeln, die gleichermaßen auf dieselbe Weise zu allen Zeitpunkten gelten; erlegt sie dann nicht einer vielleicht langsamen und nicht wahrnehmbaren Entwicklung die zwingende Gestalt einer Synchronie auf? [...] Als Synchronie der Positivitäten, Augenblicklichkeit der Substitutionen, wird die Zeit umgangen und mit ihr verschwindet die Möglichkeit einer historischen Beschreibung“. (Foucault 1973: 236f.) Doch Foucault ist bestrebt zu zeigen, dass sich diese Behauptung über den ahistorischen Charakter der Archäologie in beträchtlichem Maße relativieren lässt. So verweist er darauf, dass die Formationsregeln eines Diskurses nicht nur unterschiedliche Allgemeinheitsgrade haben können, sondern dass sich die Subordination auch durch den zeitlichen Vektor charakterisieren lässt. Als Beispiel dafür führt er die Analysen der Satzergänzung und der Wurzelforschung an, die erst erfolgen konnten, nachdem die Analyse des attributiven Satzes oder die Theorie des Namens als des analytischen Zeichens der Repräsentation ausgearbeitet wurden. „In anderen Worten, die archäologische Verzweigung der Formationsregeln ist kein einförmig gleichzeitiger Raster: es gibt Beziehungen, Verzweigungen und Ableitungen, die zeitlich neutral sind; es gibt andere, die eine bestimmte zeitliche Richtung implizieren. Die Archäologie nimmt also weder ein rein logisches Schema von Gleichzeitigkeiten noch eine lineare Ereignisfolge zum Modell; sondern sie versucht die Überschneidungen der Beziehungen, die notwendig sukzessiv sind, zu zeigen. [...] Weit davon entfernt, der Abfolge gegenüber indifferent zu sein, verortet die Archäologie die *zeitlichen Vektoren der Ableitung*“. (Foucault 1973: 239f.) Foucault zieht jedoch nicht die Möglichkeit der nichtlinearen Zeitlichkeit in Betracht, einer im Sinne von Heidegger nichtvulgären Zeitlichkeit, die nicht aus der Anwesenheitsmetaphysik abgeleitet ist, in der Zeit als die Sukzession der Jetzt-Momente vorkommt, sondern aus jener ekstatischen Zeit der Seinserschlos-

senheit. Die Erschlossenheit für die Welt des Seienden, jenes apriorische Sein-bei (dem Seienden) wäre somit als die Voraussetzung jeglicher Archäologie des Diskurses zu betrachten, auch jener, die sich mit dem Lebensdiskurs beschäftigt. Anders als bei dem, was Foucault Ideengeschichte nennt, berührt der Eingriff der Diskursarchäologie die Fundamentalontologie als Phänomenologie des Seins kaum, weil diese einen Archetypus der Positivität bereits im Phänomen selbst entdeckt hat. Etwas als etwas denken – und das ist die phänomenologische (und fundamentalontologische) Auffassung des Phänomens -, ist *die* Positivität, hinter die man nicht gehen kann.

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Chadwick, Ruth/Knoppers, Martha Maria (2005): „Human Genetic Research. Emerging Trends in Ethics“, *Nature Reviews Genetics* 6: 75-79.
- Durnová, Anna / Gottweis, Herbert (2009): „Politik zwischen Tod und Leben“, in: Martin Weiß (Hg.) *Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: 273-303.
- Fichte, Johann Gottlieb (1975): *Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gehring, Petra (2006): *Was ist Biomacht?*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Gethmann, Carl Friedrich (1974): *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag.

- Heidegger, Martin (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1995): *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Lemke, Thomas (2007): *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Muhle, Maria (2008): *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- Weiß, Martin G. (2009): „Die Auflösung der menschlichen Natur“, in: Martin Weiß (Hg.) *Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 34-54.