

# Michel Foucault: Was ist Aufklärung?

»What is Enlightenment?« (»Qu'est-ce que les Lumières?«), in: Rabinow, P. (Hg.), *The Foucault Reader*, New York 1984, S. 32-50.

Wenn heutzutage eine Zeitschrift ihren Lesern eine Frage stellt, so tut sie dies, um sie nach ihrer Ansicht zu einem Thema zu fragen, zu dem jeder bereits seine Meinung hat: Man läuft nicht Gefahr groß etwas dazuzulernen. Im 18. Jahrhundert wurde das Publikum vornehmlich zu Problemen befragt, auf die man eben noch keine Antwort hatte. Ob das effizienter war, weiß ich nicht; amüsanter aber war es.

Immerhin veröffentlichte aufgrund dieser Gewohnheit ein deutsches Periodikum, die *Berlinische Monatsschrift*, im Dezember 1784 eine Antwort auf die Frage: *Was ist Aufklärung?*<sup>1</sup> Und diese Antwort stammte von Kant.

Ein Text zweiten Ranges, vielleicht. Doch, wie mir scheint, tritt mit ihm eine Frage diskret in die Geschichte des Denkens ein, die zu beantworten die moderne Philosophie nicht imstande war, von der sie sich aber auch nie frei zu machen vermochte. Und unter unterschiedlichen Formen wiederholt sie sie jetzt bereits seit zwei Jahrhunderten. Von Hegel bis Horkheimer oder Habermas, über Nietzsche oder Max Weber, gibt es kaum eine Philosophie, die, direkt oder indirekt, nicht mit ebendieser Frage konfrontiert gewesen wäre: Was ist das also für ein Ereignis, das man die *Aufklärung*<sup>2</sup> nennt und das zum Teil zumindest bestimmend ist für das, was wir heute sind, was wir heute denken und was wir heute tun? Stellen wir uns vor, die *Berlinische Monatsschrift* gäbe es noch heute, und sie würde ihren Lesern die Frage stellen: »Was ist moderne Philosophie?«, vielleicht könnte man ihr darauf als Echo zurückgeben: Die moderne Philosophie ist die Philosophie, die auf die seit nunmehr zwei Jahrhunderten so sehr unbedachtsam aufgeworfene Frage: *Was ist Aufklärung?*,<sup>3</sup> eine Antwort zu geben versucht.

Verweilen wir einige Augenblicke bei dem Text von Kant. Aus mehreren Gründen verdient er unsere Aufmerksamkeit.

1) Auf ebendiese Frage hatte auch Moses Mendelssohn in derselben Zeitschrift gerade einmal zwei Monate zuvor geantwortet. Doch Kant war dieser Text nicht bekannt, als er seinen eigenen verfasste. Gewiss, es kommt zu diesem Zeitpunkt nicht zum ersten Mal zur Begegnung der deutschen philosophischen Bewegung mit den neuen Entwicklungen der jüdischen Kultur. Bereits seit rund dreißig Jahren befand sich Mendelssohn, begleitet von Lessing, an diesem Kreuzungspunkt. Doch bis dahin war es darum gegangen, der jüdischen Kultur im deutschen Denken ein Bürgerrecht zu geben – was Lessing in *Die Juden*<sup>4</sup> zu leisten versucht hatte – oder auch Probleme freizulegen, die dem jüdischen Denken und der deutschen Philosophie gemeinsam sind: Mendelssohn hatte dies in den *Gesprächen über die Unsterblichkeit der Seele*<sup>5</sup> getan. Mit den beiden in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienenen Texten erkennen die deutsche *Aufklärung* und die jüdische *Haskala*, dass sie derselben Geschichte angehören; sie suchen zu bestimmen, welchem gemeinsamen Prozess sie unterstehen. Und vielleicht war dies eine Art anzukündigen, das gemeinsame Schicksal anzunehmen, von dem man weiß, zu welchem Drama es führen sollte.

2) Doch da ist mehr. In sich selbst und innerhalb der christlichen Tradition stellt dieser Text ein neues Problem dar.

---

1 [In: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784, Bd. IV, S. 481-491; in: *Werke*, herausgegeben von W. Weischedel, Band XI, Frankfurt am Main 1964, S. 51-61 (»Was ist Aufklärung?« im Original deutsch).]

2 [*Aufklärung* hier und im Folgenden im Original deutsch.]

3 [Im Original deutsch.]

4 [Lessing, G.E., *Die Juden* (1749), Berlin 1754]

5 [Mendelssohn, M., *Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin 1767, 1768]

Gewiss nicht das erste Mal sucht das philosophische Denken über seine eigene Gegenwart zu reflektieren. Doch, schematisch gesprochen, kann man sagen, dass diese Reflexion bis dato drei Hauptformen angenommen hatte:

- Man kann die Gegenwart als zu einem bestimmten Zeitalter der Welt gehörend darstellen, unterschieden von den anderen durch gewisse eigene Züge oder getrennt von den anderen durch irgendein dramatisches Ereignis. So erkennen in Platons *Politikos* die Teilnehmer des Gesprächs, dass sie einer dieser Umwälzungen der Welt angehören, in der diese einen Umsturz erfährt, mit all den negativen Folgen, die das haben kann;
- man kann auch die Gegenwart befragen, um in ihr die Vorzeichen eines nahen Ereignisses zu entschlüsseln zu versuchen. Damit hat man das Prinzip einer Art historischer Hermeneutik, für die Augustinus ein Beispiel abgeben könnte;
- man kann gleichfalls die Gegenwart als einen Übergangspunkt hin zum Aufgang einer neuen Welt analysieren. Das beschreibt Vico im letzten Kapitel der *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*,<sup>6</sup> »heute« sieht er »eine vollendete Humanität über alle Länder verbreitet [...], da wenige große Monarchen diese Welt der Völker regieren«; »doch überall erstrahlt das christliche Europa von so viel Humanität, dass hier Überfluss herrscht an allen Gütern, die das menschliche Leben beglücken können«.

Nun stellt allerdings Kant die Frage der *Aufklärung* auf eine ganz andere Art und Weise: weder ein Zeitalter der Welt, zu der man gehört, noch ein Ereignis, dessen Zeichen man wahrnimmt, noch der Aufgang einer Vollendung. Kant definiert die *Aufklärung* auf beinahe gänzlich negative Weise als einen *Ausgang*.<sup>7</sup> In seinen anderen Texten über die Geschichte geschieht es, dass Kant Fragen nach dem Ursprung stellt oder die innere Zweckmäßigkeit eines Geschichtsverlaufs definiert. In dem Text über die *Aufklärung* betrifft die Frage die reine Aktualität. Er sucht nicht die Gegenwart von einer Totalität oder einer zukünftigen Vollendung her zu verstehen. Er sucht einen Unterschied: Welchen Unterschied führt sie heute gegenüber gestern ein?

3) Ich werde nicht auf die Einzelheiten des Textes eingehen, der trotz seiner Kürze nicht immer sehr klar ist. Ich möchte einfach nur drei oder vier Züge daran festhalten, die mir wichtig erscheinen, um zu verstehen, wie Kant die philosophische Frage der Gegenwart gestellt hat.

Kant weist sogleich daraufhin, dass dieser für die *Aufklärung* bezeichnende »Ausgang« ein Prozess ist, der uns aus dem Zustand der »Unmündigkeit« befreit. Unter »Unmündigkeit« versteht er einen gewissen Zustand unseres Willens, der uns veranlasse, die Autorität von jemand anderem zu akzeptieren, um uns in Bereiche zu führen, in denen es darauf ankommt, von der Vernunft Gebrauch zu machen. Kant gibt drei Beispiele: Wir sind im Zustand der Unmündigkeit, wenn ein Buch an unserer statt Verstand hat, wenn ein Seelsorger für uns Gewissen hat, wenn ein Arzt an unserer Stelle über unsere Diät entscheidet (beiläufig sei angemerkt, dass sich daran ohne weiteres die Ordnung der drei Kritiken erkennen lässt, obgleich der Text es nicht ausdrücklich sagt). Jedenfalls wird die *Aufklärung* durch die Veränderung des zuvor existierenden Verhältnisses zwischen Willen, Autorität und Vernunftgebrauch bestimmt.

Es ist zudem festzustellen, dass von Kant dieser Ausgang auf ziemlich zwiespältige Weise vorgestellt wird. Er charakterisiert ihn als eine Tatsache, einen im Ablauf befindlichen Prozess; aber er stellt ihn auch als eine Aufgabe und eine Pflicht dar. Vom ersten Absatz an macht er darauf aufmerksam, dass der Mensch selbst für seinen Zustand der Unmündigkeit verantwortlich ist. Es ist also so zu verstehen, dass er nur durch eine Veränderung, die er selbst an sich selbst vollziehen wird, daraus wird herausgehen können. Bezeichnenderweise sagt Kant, dass diese *Aufklärung* einen »Wahlspruch« hat: Nun ist dieser Wahlspruch ein Unterscheidungsmerkmal, mit dem man dafür sorgt, dass man erkannt wird; aber es ist auch eine An-

---

6 [Vico, G., *Principi di una scienza nuova d'intorno alla communa natura delle nazioni*, Neapel 1725; dt.: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg 1990.]

7 [Im Original deutsch.]

ordnung, die man sich selbst gibt und die man den anderen vorschlägt. Und wie lautet diese Anordnung? *Aude sapere*, »habe den Mut, die Kühnheit zu wissen«. Man muss es also so sehen, dass die *Aufklärung* zugleich ein Prozess ist, an dem die Menschen kollektiv beteiligt sind, und ein Akt des Mutes, den jeder persönlich vollbringen muss. Sie sind zugleich Elemente und Handelnde desselben Prozesses. Sie können in dem Maße seine Akteure sein, wie sie daran teilnehmen; und er kommt in dem Maße zustande, wie die Menschen entscheiden, seine willentlichen Akteure zu sein.

Eine dritte Schwierigkeit taucht dabei in dem Text von Kant auf. Sie liegt in der Verwendung des Wortes *Menschheit*.<sup>8</sup> Man weiß um die Wichtigkeit dieses Wortes in der Kant'schen Geschichtsauffassung. Muss man es so verstehen, dass das gesamte Menschengeschlecht in den Prozess der *Aufklärung* einbezogen ist? In diesem Fall muss man sich vorstellen, dass die *Aufklärung* eine geschichtliche Veränderung ist, die die politische und soziale Existenz aller Menschen auf der Erdoberfläche berührt. Oder muss man es so verstehen, dass es sich um eine Veränderung handelt, die das betrifft, was die Menschlichkeit des menschlichen Wesens ausmacht? Und damit stellt sich die Frage, was diese Veränderung ist. Doch auch dabei ist Kants Antwort nicht frei von einer gewissen Zwiespältigkeit. Jedenfalls ist sie, so einfach sie scheinbar daherkommt, recht komplex.

Kant bestimmt zwei wesentliche Bedingungen dafür, dass der Mensch aus seiner Unmündigkeit heraustritt. Und diese zwei Bedingungen sind sowohl geistig als auch institutionell, sowohl ethisch als auch politisch.

Die erste dieser Bedingungen ist die, dass klar unterschieden ist, was dem Gehorsam und was dem Vernunftgebrauch untersteht. Um den Zustand der Unmündigkeit kurz und bündig zu charakterisieren, zitiert Kant den geläufigen Ausdruck: »räsoniert nicht, sondern gehorcht!«; das ist ihm zufolge die Form, in der die militärische Disziplin, die politische Macht und die religiöse Autorität gewöhnlich zur Ausübung kommen. Die Menschheit wird nicht dann mündig werden, wenn sie nicht mehr zu gehorchen haben wird, sondern wenn man ihr sagen wird: »Gehorcht, und ihr werdet rasonieren können, soviel ihr wollt.« Es ist anzumerken, dass das hier gebrauchte deutsche Wort *rasonieren*<sup>9</sup>, das man auch in den *Kritiken* findet, sich nicht auf einen beliebigen Gebrauch der Vernunft bezieht, sondern auf einen Gebrauch der Vernunft, worin diese keinen anderen Zweck hat als sie selbst; *rasonieren*<sup>10</sup> ist rasonieren, um zu rasonieren. Und Kant gibt Beispiele, die ebenfalls scheinbar völlig trivial sind: seine Steuern zahlen, doch über das Steuerwesen rasonieren können, soviel man will, das charakterisiert den Zustand der Mündigkeit; oder auch, wenn man Seelsorger ist, den Dienst an seiner Gemeinde sicher versehen, den Grundsätzen der Kirche entsprechend, der man angehört, doch über das Thema der religiösen Dogmen rasonieren, wie man will.

Man könnte meinen, dass nichts daran sich deutlich von dem unterscheidet, was man seit dem 16. Jahrhundert unter Gewissensfreiheit versteht: das Recht zu denken, wie man will, vorausgesetzt, man gehorcht, wie man muss. Nun, genau da führt Kant eine andere Unterscheidung ein, und das auf recht überraschende Weise. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen dem Privatgebrauch und dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Doch fügt er sogleich hinzu, dass die Vernunft in ihrem öffentlichen Gebrauch frei und in ihrem Privatgebrauch eingeschränkt sein muss. Was wortwörtlich das Gegenteil von dem ist, was man gewöhnlich Gewissensfreiheit nennt.

Doch muss man das etwas genauer fassen. Was ist nach Kant der Privatgebrauch der Vernunft? In welchem Bereich findet sie ihre Ausübung? Der Mensch macht, sagt Kant, Privatgebrauch von seiner Vernunft, wenn er »Teil der Maschine« ist; das heißt, wenn er eine Rolle in der Gesellschaft zu spielen und Funktionen auszuüben hat: Soldat sein, Steuern zu zahlen haben, für eine Gemeinde verantwortlich sein, Regierungs-

---

8 [Im Original deutsch.]

9 [Im Original deutsch.]

10 [Im Original deutsch.]

beamter sein; all das macht aus einem menschlichen Wesen ein besonderes Segment in der Gesellschaft; es findet sich dadurch in eine bestimmte Position gesetzt, in der es Regeln anzuwenden und besondere Zwecke zu verfolgen hat. Kant verlangt nicht, dass man einen blinden und blöden Gehorsam praktiziert, sondern dass man von seiner Vernunft einen diesen bestimmten Umständen angemessenen Gebrauch macht; und die Vernunft muss sich somit diesen besonderen Zwecken unterwerfen. Es kann folglich darin keinen freien Gebrauch der Vernunft geben.

Wenn man umgekehrt nur räsontiert, um von seiner Vernunft Gebrauch zu machen, wenn man als vernunftfähiges Wesen (und nicht als Teil einer Maschine) räsontiert, wenn man als Glied der vernunftfähigen Menschheit räsontiert, dann muss der Gebrauch der Vernunft frei und öffentlich sein. Die *Aufklärung* ist also nicht nur der Prozess, durch den die Individuen sich ihrer persönlichen Denkfreiheit versicherten. Es gibt *Aufklärung*, sobald allgemeiner Gebrauch, freier Gebrauch und öffentlicher Gebrauch der Vernunft zur Deckung kommen.

Nun führt uns dies allerdings zu einer vierten Frage, die man an diesen Text von Kant zu stellen hat. Man begreift sicher, dass der allgemeine Gebrauch der Vernunft (außerhalb jedes besonderen Zweckes) Sache des Subjekts selbst als Individuum ist; man begreift genauso auch, dass die Freiheit dieses Gebrauchs auf rein negative Weise durch das Fehlen einer jeden gegen es gerichteten Verfolgung gewährleistet sein kann; doch wie lässt sich ein öffentlicher Gebrauch dieser Vernunft gewährleisten? Die *Aufklärung* darf, wie man sieht, nicht einfach nur als ein allgemeiner, die gesamte Menschheit betreffender Prozess begriffen werden; sie darf nicht nur als eine den Individuen vorgeschriebene Pflicht begriffen werden: Sie tritt jetzt als ein politisches Problem in Erscheinung. Es stellt sich jedenfalls die Frage, wie der Gebrauch der Vernunft die öffentliche Form annehmen kann, die dafür notwendig ist, und wie der Mut zu wissen am helllichten Tage ausgeübt werden kann, wenn die Individuen gleichzeitig so exakt wie eben möglich Gehorsam leisten. Und so schlägt Kant zum Schluss Friedrich II. kaum verhöhnen eine Art Vertrag vor. Man könnte ihn den Vertrag des rationalen Despotismus mit der freien Vernunft nennen: Der öffentliche und freie Gebrauch der autonomen Vernunft wird die beste Gewährleistung des Gehorsams sein, unter der Bedingung jedoch, dass der politische Grundsatz, dem Gehorsam zu leisten ist, selbst der allgemeinen Vernunft konform ist.

Belassen wir es dabei mit diesem Text. Ich bin überhaupt nicht darauf aus, ihn als eine potentiell adäquate Beschreibung der *Aufklärung* anzusehen; und kein Historiker, denke ich, könnte sich mit ihm zufrieden geben, um die sozialen, politischen und kulturellen Umgestaltungen zu analysieren, die Ende des 18. Jahrhunderts zustande kamen.

Dennoch glaube ich, dass man trotz seines Gelegenheitscharakters, und ohne ihm einen überzogenen Platz im Kant'schen Werk geben zu wollen, die Verbindung herausheben muss, die zwischen diesem kurzen Artikel und den drei *Kritiken* besteht. Er beschreibt nämlich die *Aufklärung* als den Moment, in dem die Menschheit, ohne sich irgendeiner Autorität zu unterwerfen, von ihrer eigenen Vernunft Gebrauch machen wird; nun ist aber genau in diesem Moment die Kritik vonnöten, weil sie die Rolle hat, die Bedingungen festzulegen, unter denen der Gebrauch der Vernunft rechtmäßig ist, um das zu bestimmen, was man erkennen kann, was man tun muss und was man hoffen darf. Ein unrechtmäßiger Gebrauch lässt zusammen mit der Illusion den Dogmatismus und die Heteronomie entstehen; und umgekehrt kann der rechtmäßige Gebrauch der Vernunft, sowie er in seinen Grundsätzen eindeutig bestimmt worden ist, in seiner Autonomie als gesichert gelten. Die Kritik ist gewissermaßen das Logbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik.

Man muss auch, glaube ich, den Bezug zwischen diesem Text von Kant und den anderen der Geschichte gewidmeten Texten unterstreichen. Diese suchen in der Mehrzahl die innere Zweckbestimmtheit der Zeit sowie den Punkt zu bestimmen, auf den die Geschichte der Menschheit hinführt. Nun setzt aber die Analyse der *Aufklärung*, indem sie diese als den Übergang der Menschheit in ihren Zustand der Mündigkeit bestimmt, die Aktualität im Verhältnis zu jener Gesamtbewegung und ihren Grundrichtungen an. Doch zugleich zeigt

sie, wie in diesem aktuellen Moment jeder sich auf eine gewisse Weise verantwortlich für diesen Gesamtprozess erweist.

Die Hypothese, die ich vortragen möchte, ist die, dass dieser kleine Text gewissermaßen ein Scharnier zwischen der kritischen Reflexion und der Reflexion über die Geschichte bildet. Es ist eine Reflexion Kants über die Aktualität seines Unternehmens. Es ist sicher nicht das erste Mal, dass ein Philosoph die Gründe angibt, die er hat, sein Werk in diesem oder jenem Moment zu unternehmen. Aber es scheint mir das erste Mal zu sein, dass ein Philosoph auf solch eine Weise, eng und von innen heraus, eine Verbindung zwischen der Bedeutung seines Werkes im Verhältnis zur Erkenntnis, einer Reflexion über die Geschichte und einer eigenständigen Analyse des einzigartigen Moments, in dem er schreibt und aufgrund dessen er schreibt, herstellt. Die Reflexion über »heute« als Differenz in der Geschichte und als Beweggrund für eine eigenständige philosophische Aufgabe scheint mir das Neuartige an diesem Text zu sein.

Und indem ich ihn so betrachte, scheint es mir, als könne man darin einen Ausgangspunkt erkennen: den Aufriss dessen, was man die Haltung der Modernität nennen könnte.

Ich weiß, dass häufig von der Moderne als einer Epoche oder jedenfalls als einer Gesamtheit charakteristischer Merkmale einer Epoche gesprochen wird; man ordnet sie auf einem Kalender an, auf dem ihr eine mehr oder weniger naive oder archaische Prämoderne vorausgegangen und eine rätselhafte und beunruhigende »Postmoderne« gefolgt sein soll. Und man fragt sich dann, ob die Moderne die Fortsetzung der *Aufklärung* und ihre Entwicklung darstellt, oder ob man sie im Verhältnis zu den Grundprinzipien des 18. Jahrhunderts als Bruch oder Abweichung ansehen muss.

Mit Bezug auf den Text von Kant frage ich mich, ob man die Moderne nicht eher als eine Haltung denn als eine Geschichtsperiode ansehen kann. Mit Haltung meine ich einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird, und schließlich eine Art und Weise zu denken und zu fühlen, und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt. Ein wenig sicherlich wie das, was die Griechen ein *ethos* nannten. Folglich glaube ich, dass es besser wäre, statt die »moderne Periode« von den »prä-« oder »postmodernen Perioden« unterscheiden zu wollen, zu erforschen, wie die Haltung der Modernität seit ihrer Ausbildung sich im Kampf mit den Haltungen einer »Gegenmoderne« befand.

Um diese Haltung einer Modernität kurz zu charakterisieren, werde ich ein Beispiel aufnehmen, das nahezu unumgänglich ist: Es handelt sich um Baudelaire, denn bei ihm kann man allgemein ein besonders geschärftes Bewusstsein der Modernität im 19. Jahrhundert erkennen.

1) Man versucht häufig, die Modernität durch das Bewusstsein von der Diskontinuität der Zeit zu charakterisieren: der Bruch mit der Tradition, das Gefühl des Neuartigen, das Schwindelerregende der Geschehnisse. Und genau das scheint Baudelaire zu sagen, wenn er die Modernität durch »das Vergängliche, das Flüchtige, das Zufällige«<sup>11</sup> definiert. Doch für ihn heißt modern sein nicht, diese fortwährende Bewegung anzuerkennen und zu akzeptieren; es heißt im Gegenteil, eine bestimmte Haltung gegenüber dieser Bewegung einzunehmen; und diese schwierige willentliche Haltung besteht darin, sich etwas vom Ewigen zu Eigen zu machen, das nicht jenseits des gegenwärtigen Augenblicks noch hinter ihm, sondern in ihm ist. Die Modernität unterscheidet sich von der Mode, die nichts anderes tut als dem Lauf der Zeit zu folgen; sie ist die Haltung, die es ermöglicht, das zu erfassen, was es im gegenwärtigen Moment an »Heroischem« gibt. Die Modernität hat nichts mit einer Empfänglichkeit für die flüchtige Gegenwart zu tun; sie ist ein Wille, die Gegenwart zu »heroisieren«.

Ich werde mich damit begnügen zu zitieren, was Baudelaire über das Malen zeitgenössischer Persönlichkeiten sagt. Baudelaire macht sich über jene Maler lustig, die das Erscheinungsbild der Männer des

---

11 [Baudelaire, C., *Le Peintre de la vie moderne*, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1976, Bd. II, S.695; dt.: *Der Maler des modernen Lebens*, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, herausgegeben von Friedhelm Kemp und Claude Pichois in Zusammenarbeit mit Wolfgang Drost, Bd. 5, München 1989, S. 226.]

19. Jahrhunderts allzu hässlich fanden und deshalb nur antike Togen wiedergeben wollten. Dennoch wird für ihn die Modernität der Malerei nicht in der Einführung schwarzer Roben in ein Tafelbild bestehen. Der moderne Maler wird derjenige sein, der diesen düsteren Gehrock als »das notwendige Kleidungsstück für unsere [...] Epoche« zeigen wird. Er ist derjenige, der in der Lage sein wird, in dieser Mode des Tages die wesentliche, durchgehende und beharrende Beziehung sichtbar zu machen, die unsere Epoche mit dem Tod unterhält. »... der schwarze Frack und der Gehrock haben nicht nur ihre politische Schönheit, als ein Ausdruck der allgemeinen Gleichheit, sondern auch ihre poetische Schönheit, als Ausdruck der öffentlichen Gemütsverfassung; – ein unabsehbarer Heereszug von Leichenbittern, politischen Leichenbittern, verliebten Leichenbittern, bürgerlichen Leichenbittern. Wir tragen jeder etwas zu Grabe.«<sup>12</sup> Um diese Haltung der Modernität zu bezeichnen, macht Baudelaire mitunter von einer Litotes Gebrauch, die sehr bezeichnend ist, weil sie sich in der Gestalt einer Vorschrift darstellt: »Sie haben nicht das Recht, die Gegenwart zu verachten.«

2) Diese Heroisierung ist selbstverständlich ironisch. Es geht in der Haltung der Modernität keineswegs darum, den vorübergehenden Moment zu sakralisieren, um zu versuchen, ihn aufrechtzuerhalten oder ihn zu verewigen. Es geht vor allem nicht darum, ihn wie eine flüchtige und interessante Kuriosität einzusammeln: Das wäre, was Baudelaire als Haltung »Flanerie« nennt. Die Flanerie begnügt sich damit, die Augen offen zu halten, die Aufmerksamkeit schweifen zu lassen und in der Erinnerung eine Sammlung anzulegen. Dem Menschen der Flanerie stellt Baudelaire den Menschen der Modernität gegenüber: »So geht er, läuft er, sucht er. [...] Dieser Mann [...], dieser mit einer tätigen Einbildungskraft begabte Einsame, der die große Wüste der Menschen unablässig durchwandert, hat ganz gewiss ein höheres Ziel als das eines bloßen Flaneurs, ein noch allgemeineres Ziel als das augenblickliche Schauvergnügen. Er ist nach etwas auf der Suche, das die Modernität zu nennen man mir erlauben möge; da es nun einmal kein besseres Wort gibt für das, was mir vorschwebt. Für ihn geht es darum, der Mode das abzugewinnen, was sie im Vorübergehenden an Poetischem enthält, aus dem Vergänglichen das Ewige herauszuziehen.« Und als Beispiel für die Moderne führt Baudelaire den Zeichner Constantin Guys an. Dem Anschein nach ein Flaneur und Sammler von Kuriositäten, bleibt er »überall der Letzte [...], wo das Licht noch leuchtet, die Poesie noch erklingt, das Leben wimmelt, Musik ertönt; überall, wo eine Leidenschaft sein Auge fesseln kann, überall, wo der natürliche Mensch und der Mensch der Konvention sich in bizarrer Schönheit zeigen, überall, wo die Sonne die raschen Freuden des verderbten Tieres beleuchtet!«<sup>13</sup>

Aber man darf sich nicht täuschen lassen. Constantin Guys ist kein Flaneur; zum modernen Maler schlechthin macht ihn in den Augen Baudelaires, dass er sich, wenn alle Welt sich zur Ruhe begibt, an die Arbeit macht und sie verklärt. Eine Verklärung, die nicht die Annullierung des Wirklichen, sondern das schwierige Spiel zwischen der Wahrheit des Wirklichen und der Ausübung der Freiheit ist; die »natürlichen« Dinge werden dabei »mehr als natürlich«, die »schönen« Dinge werden dabei »mehr als schön«, und die besonderen Dinge erscheinen »von begeistertem Leben erfüllt wie die Seele ihres Urhebers«.<sup>14</sup> Für die Haltung der Modernität ist der hohe Wert der Gegenwart untrennbar vom hartnäckigen Bemühen, ihn bildlich darzustellen, ihn anders bildlich darzustellen, als er ist, und ihn zu verwandeln, nicht, indem man ihn zerstört, sondern indem man ihn in dem, was er ist, erfasst. Die Baudelaire'sche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut.

3) Indessen ist für Baudelaire die Modernität nicht einfach nur Form der Beziehung zur Gegenwart: Sie ist auch der Modus einer Beziehung, die man zu sich selbst herstellen muss. Die gewollte Haltung der Modernität ist mit einer unerlässlichen Asketik verbunden. Modern sein heißt nicht, sich selbst zu akzep-

---

12 [»De l'héroïsme de la vie moderne«, in: *Œuvres complètes*, Bd. II, S. 494; dt.: »Der Heroismus des modernen Lebens«, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. I, München 1977, S. 281.]

13 [Baudelaire, C., *Le Peintre de la vie moderne*, S. 693-694; dt.: S. 224-225.]

14 [Ebd., S. 694; dt.: S. 224-225.]

tieren, so wie man im Fluss der vorübergehenden Momente ist; es heißt, sich selbst zum Gegenstand einer komplexen und strengen Ausarbeitung zu machen: das, was Baudelaire, dem Vokabular der damaligen Zeit entsprechend, »Dandyismus« nennt. Ich werde nicht die Seiten in Erinnerung rufen, die nur zu bekannt sind: die Seiten über die »grobe, irdische, schmutzige« Natur; die Seiten über die unerlässliche Auflehnung des Menschen gegen sich selbst; die Seite über die »Doktrin der Eleganz«, die »ihren ehrgeizigen und demütigen Anhängern« eine despotischere Disziplin auferlegt als die schrecklichsten der Religionen, und zu guter Letzt die Seiten über die Asketik des Dandys, der aus seinem Körper, aus seinem Verhalten, aus seinen Gefühlen und Leidenschaften, aus seiner Existenz ein Kunstwerk macht. Der moderne Mensch ist für Baudelaire nicht derjenige, der zur Entdeckung seiner selbst, seiner Geheimnisse und seiner verborgenen Wahrheit aufbricht; er ist derjenige, der sich selbst zu erfinden sucht. Diese Modernität befreit nicht den Menschen in seinem eigenen Sein; sie nötigt ihn zu der Aufgabe, sich selbst auszuarbeiten.

4) Zu guter Letzt möchte ich nur noch ein Wort anschließen. Diese ironische Heroisierung der Gegenwart, dieses Spiel der Freiheit mit dem Wirklichen zum Zwecke seiner Verklärung, diese asketische Ausarbeitung seiner selbst begreift Baudelaire nicht so, als könnten sie in der Gesellschaft selbst oder im politischen Körper stattfinden. Sie können nur an einem anderen Ort zustande kommen, den Baudelaire die Kunst nennt.

Ich beanspruche nicht, mit diesen wenigen Zügen das komplexe geschichtliche Ereignis, das die *Aufklärung* Ende des 18. Jahrhunderts war, oder die Haltung der Modernität in den unterschiedlichen Formen, die sie im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte annehmen konnte, zusammenzufassen.

Ich wollte zum einen die Verwurzelung einer Art philosophischen Fragens, das zugleich die Beziehung zur Gegenwart, die geschichtliche Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt problematisiert, in der *Aufklärung* hervorheben; ich wollte zum anderen deutlich machen, dass der Faden, der uns auf diese Weise mit der *Aufklärung* verbinden kann, nicht die Treue zu den Elementen einer Lehre, sondern vielmehr die permanente Reaktivierung einer Haltung ist, das heißt eines philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte. Dieses *ethos* möchte ich ganz kurz charakterisieren.

A. *Negativ*, 1) Dieses *ethos* impliziert zunächst einmal die Zurückweisung dessen, was ich die »Erpressung« zur *Aufklärung* nennen möchte. Ich denke, dass die *Aufklärung* als Gesamtheit politischer, ökonomischer, sozialer, institutioneller und kultureller Ereignisse, von denen wir noch zu einem großen Teil abhängen, einen vorzüglichen Analysebereich darstellt. Ich denke auch, dass sie als Unternehmen, den Fortschritt der Wahrheit und die Geschichte der Freiheit durch ein Band direkter Beziehung zu verbinden, eine philosophische Frage formuliert hat, die uns gestellt bleibt. Ich denke schließlich – ich habe das für den Text von Kant zu zeigen versucht –, dass sie eine bestimmte Art zu philosophieren definiert hat.

Doch heißt das nicht, dass man für oder gegen die *Aufklärung* sein muss. Genau genommen heißt das sogar, dass man all das zurückweisen muss, was sich in Gestalt einer simplifizierten und autoritären Alternative darstellen würde: Entweder Sie akzeptieren die *Aufklärung* und Sie bleiben in der Tradition ihres Rationalismus (was von manchen als positiv und von anderen dagegen als ein Vorwurf angesehen wird), oder Sie kritisieren die *Aufklärung* und versuchen daraufhin, diesen Rationalitätsprinzipien zu entgehen (was nochmals einmal als gut und einmal als schlecht aufgefasst werden kann). Und aus dieser Erpressung kommt man nicht dadurch heraus, dass man »dialektische« Feinheiten einführt, indem man zu bestimmen sucht, was es an Gutem und an Schlechtem in der *Aufklärung* hat geben können.

Wir müssen versuchen, die Analyse unserer selbst als geschichtlich zu einem gewissen Teil durch die *Aufklärung* bestimmter Wesen durchzuführen. Was eine Reihe historischer Untersuchungen impliziert, die so genau wie möglich sein müssen: Und diese Untersuchungen werden nicht rückblickend auf den »wesentlichen Rationalitätskern« hin ausgerichtet sein, den man in der *Aufklärung* vorfinden kann und den man, wie auch immer die Dinge liegen, bewahren sollte; sie werden auf die »aktuellen Grenzen des Notwendigen« hin ausgerichtet sein: das heißt auf das hin, was für die Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte nicht oder nicht mehr unerlässlich ist.

2) Diese permanente Kritik unserer selbst muss die stets allzu leichtfertigen Verwechslungen zwischen Humanismus und *Aufklärung* vermeiden. Man darf niemals vergessen, dass die *Aufklärung* ein Ereignis oder eine Gesamtheit von Ereignissen und komplexen Geschichtsprozessen ist, die in einem bestimmten Moment der Entwicklung der europäischen Gesellschaften entstanden sind. Diese Gesamtheit enthält Elemente gesellschaftlicher Umgestaltungen, Typen politischer Institutionen, Wissensformen, Projekte zur Rationalisierung der Erkenntnisse und der Praktiken und technologische Veränderungen, die sich nur sehr schwer in einem Wort zusammenfassen lassen, auch wenn viele dieser Phänomene gegenwärtig noch wichtig sind. Dasjenige, das ich herausgehoben habe und das mir die Grundlage einer vollständigen philosophischen Reflexionsform zu sein scheint, betrifft allein den Modus eines reflexiven Verhältnisses zur Gegenwart.

Der Humanismus ist etwas ganz anderes: Er ist ein Thema oder eher eine Gesamtheit von Themen, die mehrfach im Laufe der Zeit in den europäischen Gesellschaften wieder hervorgetreten sind; diese stets mit Werturteilen verbundenen Themen haben in ihrem Inhalt sowie in den Werten, an denen sie festgehalten haben, offensichtlich stets sehr variiert. Zudem haben sie als kritisches Differenzierungsprinzip gedient: Es hat einen Humanismus gegeben, der sich als Kritik des Christentums oder der Religion im Allgemeinen darstellte; es hat einen christlichen Humanismus im Gegensatz zu einem asketischen und viel stärker theozentrischen Humanismus gegeben (und zwar im 17. Jahrhundert). Im 19. Jahrhundert hat es einen misstrauisch, feindselig und kritisch zur Wissenschaft eingestellten Humanismus gegeben, und einen anderen, der [im Gegenteil] seine Hoffnung in ebendiese Wissenschaft legte. Der Marxismus ist ein Humanismus gewesen, und ebenso der Existentialismus und der Personalismus; es gab eine Zeit, in der man die humanistischen Werte, repräsentiert vom Nationalsozialismus, hochhielt und in der selbst die Stalinisten behaupteten, sie seien Humanisten.

Daraus darf man nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass alles das, was sich auf den Humanismus berufen konnte, zu verwerfen ist, sondern dass die humanistische Thematik an sich selbst zu biegsam, zu verschiedenartig und zu unbeständig ist, um der Reflexion als Achse zu dienen. Und es ist eine Tatsache, dass zumindest seit dem 17. Jahrhundert das, was man Humanismus nennt, stets genötigt war, sich auf bestimmte Auffassungen vom Menschen zu stützen, die der Religion, der Wissenschaft und der Politik entlehnt sind. Der Humanismus dient dazu, den Auffassungen vom Menschen, auf die zurückzugreifen er genötigt ist, Farbe und eine Rechtfertigung zu geben.

Nun glaube ich allerdings, dass man genau dieser so häufig wiederkehrenden und stets vom Humanismus abhängigen Thematik das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie entgegensetzen kann: das heißt ein Prinzip, das im Zentrum des geschichtlichen Bewusstseins steht, das die *Aufklärung* von sich selbst hatte. Von diesem Gesichtspunkt aus würde ich eher eine Spannung zwischen *Aufklärung* und Humanismus als eine Identität sehen.

Jedenfalls erscheint es mir gefährlich, sie zu vermischen, und im Übrigen auch historisch unrichtig. Auch wenn die Frage des Menschen, der menschlichen Gattung und des Humanismus über das gesamte 18. Jahrhundert hinweg wichtig war, hat sich doch, wie ich glaube, die *Aufklärung* selbst sehr selten für einen Humanismus gehalten. Auch sollte es die Mühe wert sein, darauf einzugehen, dass über das 19. Jahrhundert hinweg die Geschichtsschreibung des Humanismus im 16. Jahrhundert, deren bedeutende Vertreter solche Leute wie Sainte-Beuve oder Burckhardt waren, stets von der *Aufklärung* und vom 18. Jahrhundert abgehoben und mitunter diesen ausdrücklich entgegengesetzt wurde. Das 19. Jahrhundert hatte zumindest ebenso sehr die Neigung, sie entgegensetzen, wie sie zu vermischen.

Jedenfalls glaube ich, dass man sich ganz so, wie man sich der intellektuellen und politischen Erpressung, »für oder gegen die *Aufklärung* zu sein«, entziehen muss, auch der historischen und moralischen Neigung zum Zusammenwerfen entziehen muss, die das Thema des Humanismus und die Frage der *Aufklärung* vermischt. Eine Analyse ihrer komplexen Beziehungen im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte wäre eine Arbeit, die zu leisten und die wichtig wäre, um das Bewusstsein, das wir von uns selbst und von unserer Vergangenheit haben, ein wenig zu entwirren.



B. *Positiv*. Doch muss man, diese Vorkehrungen berücksichtigend, dem offensichtlich einen positiveren Inhalt geben, was ein philosophisches *ethos* sein kann, das in einer Kritik dessen besteht, was wir mittels einer historischen Ontologie unserer selbst sagen, denken und tun.

1) Dieses philosophische *ethos* lässt sich als eine *Grenzhaltung* charakterisieren. Es handelt sich nicht um ein Verweigerungsverhalten. Man muss der Alternative des Draußen und des Drinnen entkommen; man muss an den Grenzen sein. Die Kritik ist gerade die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie. Doch während die Kant'sche Frage die Frage nach den Grenzen war, auf deren Überschreitung die Erkenntnis verzichten muss, scheint es mir, dass die kritische Frage heute in eine positive Frage verkehrt werden muss: Welcher Anteil an dem als universal, notwendig und obligatorisch Gegebenen ist singulär, kontingent und willkürlichen Zwängen geschuldet? Es geht alles in allem darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in der Form möglicher Überschreitung umzuwandeln.

Was offensichtlich zur Folge hat, dass die Kritik nicht mehr in der Suche nach formalen Strukturen von universalem Wert praktiziert wird, sondern als historische Untersuchung, welche die Ereignisse durchläuft, die uns dazu veranlasst haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und zu erkennen. In diesem Sinne ist diese Kritik nicht transzendental und hat nicht zum Ziel, eine Metaphysik möglich zu machen: Sie ist genealogisch in ihrer Finalität und archäologisch in ihrer Methode. Archäologisch – und nicht transzendental – in dem Sinne, dass sie nicht versuchen wird, die allgemeinen Strukturen jeder Erkenntnis oder jeder möglichen moralischen Handlung herauszulösen, sondern die Diskurse zu behandeln, die das, was wir denken, sagen und tun, als gleichermaßen historische Ereignisse zum Ausdruck bringen. Und diese Kritik wird in dem Sinne genealogisch sein, als sie nicht aus der Form dessen, was wir sind, ableiten wird, was uns zu tun oder zu erkennen unmöglich ist; sie wird vielmehr aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.

Sie sucht nicht die am Ende zur Wissenschaft gewordene Metaphysik möglich zu machen; sie sucht die endlose Arbeit der Freiheit so weit und so umfassend wie möglich wieder in Gang zu bringen.

2) Doch damit es sich nicht einfach nur um die Behauptung oder den leeren Traum der Freiheit handelt, muss meines Erachtens diese historisch-kritische Haltung auch eine experimentelle Haltung sein. Ich meine, dass diese an den Grenzen unserer selbst geleistete Arbeit einerseits einen Bereich historischer Untersuchungen eröffnen und sich andererseits an der Realität und der Aktualität erproben muss, und zwar sowohl, um die Stellen zu erfassen, an denen Veränderung möglich und wünschenswert ist, als auch, um die genaue Form zu bestimmen, die dieser Veränderung gegeben werden muss. Folglich muss sich diese historische Ontologie unserer selbst von all jenen Projekten abwenden, die global und radikal sein wollen. In der Tat weiß man aus der Erfahrung, dass die Anmaßung, dem System der Aktualität dadurch entgehen zu wollen, dass man umfassende Programme zu einer anderen Gesellschaft, einer anderen Denkungsart, einer anderen Kultur oder einer anderen Weltanschauung ausgibt, in Wirklichkeit nur zur Fortführung der schädlichsten Traditionen geführt hat.

Ich ziehe die sehr gezielten Umgestaltungen vor, die seit zwanzig Jahren in einer bestimmten Anzahl von Bereichen stattgefunden haben und die unsere Weisen zu sein und zu denken, die Autoritätsbeziehungen, die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern, die Art und Weise, wie wir den Wahnsinn oder die Krankheit wahrnehmen, betreffen; ich ziehe diese bloß partiellen Umgestaltungen vor, die im Wechselspiel zwischen der historischen Analyse und der praktischen Haltung gegenüber den Verheißungen des neuen Menschen getätigt wurden, die über das 20. Jahrhundert hinweg von den übelsten politischen Systemen immer wieder verkündet wurden.

Ich werde folglich das der kritischen Ontologie unserer selbst eigene philosophische *ethos* als eine historisch-praktische Erprobung der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind, charakterisieren.

3) Doch dürfte der folgende Einwand mit Sicherheit völlig legitim sein: Läuft man mit der Beschränkung auf derartige stets partielle und lokale Untersuchungen oder Erprobungen nicht Gefahr, sich durch allgemeinste

Strukturen bestimmen zu lassen, was das Risiko beinhaltet, dass wir uns ihrer weder bewusst sein noch sie beherrschen können?

Darauf zwei Antworten. Es stimmt, dass man auf die Hoffnung verzichten muss, jemals einen Standpunkt zu erreichen, der uns den Zugang zur vollständigen und endgültigen Erkenntnis dessen geben könnte, was unsere historischen Grenzen auszumachen vermag. Und von diesem Standpunkt aus ist die theoretische und praktische Erfahrung, die wir von unseren Grenzen und ihrer möglichen Überschreitung erhalten, selbst stets begrenzt, festgelegt und muss folglich neu gestartet werden.

Doch dies heißt nicht, dass jede Arbeit nur in der Unordnung und der Kontingenz durchgeführt werden kann. Diese Arbeit hat ihre Allgemeinheit, ihre Systematizität, ihre Homogenität und ihren Einsatz.

*Ihr Einsatz.* Er wird durch das angezeigt, was man »das Paradox (der Verhältnisse) zwischen Fähigkeit und Macht« nennen könnte. Man weiß, dass die große Verheißung oder die große Hoffnung des 18. Jahrhunderts oder eines Teils des 18. Jahrhunderts im gleichzeitigen und proportionalen Anwachsen der technischen Fähigkeit, auf die Dinge einzuwirken, und der Freiheit der Individuen im Verhältnis zueinander bestand. Im Übrigen kann man sehen, dass durch die gesamte Geschichte der abendländischen Gesellschaften (darin findet sich vielleicht die Wurzel ihres einzigartigen – so besonderen, in ihrem Verlaufsweg [von den anderen] so verschiedenen und so universalisierenden, im Verhältnis zu den anderen dominierenden – historischen Geschicks) der Erwerb der Fähigkeiten und der Kampf um die Freiheit die durchgängigen Elemente dargestellt haben. Nun sind aber die Beziehungen zwischen dem Anwachsen der Fähigkeiten und dem Anwachsen der Autonomie nicht so einfach, wie das 18. Jahrhundert das glauben konnte. Man hat sehen können, welche Formen von Machtbeziehungen durch verschiedenartige Technologien (ob nun Produktionen zu ökonomischen Zwecken, Einrichtungen zum Zweck sozialer Regulierungen oder Kommunikationstechniken) befördert wurden: Die sowohl kollektiven als auch individuellen Disziplinen und die Normierungsverfahren, ausgeübt im Namen der Macht des Staates, der Erfordernisse der Gesellschaft oder der Regionen der Bevölkerung, sind Beispiele dafür. Es geht somit um den folgenden Einsatz: Wie lassen sich das Anwachsen der Fähigkeiten und die Intensivierung der Machtbeziehungen entkoppeln?

*Homogenität.* Was zur Untersuchung dessen führt, was man die »praktischen Gesamtheiten« nennen könnte. Es handelt sich darum, dass man zum homogenen Referenzbereich nicht die Vorstellungen nimmt, die die Menschen von sich selbst haben, und auch nicht die Bedingungen, die sie bestimmen, ohne dass sie es wissen. Sondern das, was sie tun, und die Art und Weise, wie sie es tun. Das heißt die Rationalitätsformen, die die Weisen des Tuns organisieren (das, was man ihren technologischen Aspekt nennen könnte), und die Freiheit, mit der sie in diesen praktischen Systemen handeln und dabei auf das reagieren, was die anderen tun, und bis zu einem gewissen Punkt die Regeln des Spiels modifizieren (das, was man die strategische Seite dieser Praktiken nennen könnte). Die Homogenität dieser historisch-kritischen Analysen wird folglich durch diesen Bereich der Praktiken mit ihrer technologischen Seite und ihrer strategischen Seite gesichert.

*Systematizität.* Diese praktischen Gesamtheiten gehören drei großen Bereichen an: dem der Herrschaftsbeziehungen über die Dinge, dem der Handlungsbeziehungen zu den anderen und dem der Beziehungen zu sich selbst. Dies heißt nicht, dass es sich dabei um drei einander völlig fremde Bereiche handelt. Man weiß natürlich, dass die Herrschaft über die Dinge über die Beziehung zu den anderen erfolgt; und dies impliziert immer auch Beziehungen zu sich, und umgekehrt. Vielmehr handelt es sich um drei Achsen, deren spezifischer Charakter und deren Verbindung zu analysieren ist: die Achse des Wissens, die Achse der Macht und die Achse der Ethik. Mit anderen Worten, die historische Ontologie unserer selbst hat auf eine offene Reihe von Fragen zu antworten; sie hat es mit einer unbestimmten Anzahl von Untersuchungen zu tun, die man, so sehr man nur will, vervielfältigen und verfeinern kann; doch sie alle entsprechen folgender Systematisierung: Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstituiert worden; wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen ausüben oder erleiden; wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden.

*Allgemeinheit.* Schließlich haben diese historisch-kritischen Untersuchungen in dem Sinne einen ganz besonderen Charakter, dass sie sich stets auf ein Material, eine Epoche, ein Korpus an Praktiken und

bestimmten Diskursen beziehen. Doch zumindest auf der Stufe der westlichen Gesellschaften, von denen wir ausgehen, haben sie ihre Allgemeinheit: in dem Sinne, dass sie bis hin zu uns immer wieder aufgetaucht sind; etwa das Problem der Beziehungen zwischen Vernunft und Wahnsinn oder Krankheit und Gesundheit oder Verbrechen und Gesetz; das Problem des Raums, den man den Sexualbeziehungen einzuräumen hat; usw.

Doch spreche ich diese Allgemeinheit nicht an, um zu sagen, dass man sie in ihrer metahistorischen Kontinuität durch die Zeit hindurch nachzeichnen, und auch nicht, dass man ihren Variationen nachgehen muss. Es gilt herauszubekommen, in welchem Maße das, was wir davon wissen, die Formen der Macht, die darin zur Ausübung kommen, und die Erfahrung, die wir von uns selbst machen, nur historische Gestalten bilden, die durch eine gewisse Form einer Problematisierung bestimmt werden, welche Gegenstände, Handlungsregeln und Selbstbeziehungsmodi definiert. Die Untersuchung der *Problematisierungen* (ihrer Modi, das heißt von dem, was weder anthropologische Konstante noch chronologische Variation ist) ist also die Art und Weise, wie man Fragen von allgemeiner Bedeutung in ihrer historisch einzigartigen Form analysiert.

Ein Wort als Resümee, um zum Schluss zu kommen und zu Kant zurückzukehren. Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden. Viele Dinge in unserer Erfahrung überzeugen uns, dass das historische Ereignis der *Aufklärung* uns nicht mündig gemacht hat, und dass wir es noch nicht sind. Dennoch scheint mir, dass man dieser kritischen Frage nach der Gegenwart und nach uns selbst, die Kant in seiner Reflexion über die *Aufklärung* formuliert hat, einen Sinn geben kann.

Mir scheint, dass das sogar eine Art zu philosophieren ist, die seit den letzten zwei Jahrhunderten nicht ohne Bedeutung und auch nicht ohne Wirkung war. Die kritische Ontologie unserer selbst darf man sicher nicht als eine Theorie, eine Lehre und noch nicht einmal als ein durchgängiges, in Akkumulation begriffenes Wissenskorporus ansehen; man muss sie als eine Haltung, als ein *ethos*, als ein philosophisches Leben begreifen, bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.

Diese philosophische Haltung muss in einer Arbeit verschiedenartiger Untersuchungen zum Ausdruck kommen; diese haben ihre methodologische Kohärenz in der sowohl archäologischen als auch genealogischen Untersuchung von Praktiken, die gleichzeitig als technologischer Rationalitätstypus und als strategische Spiele der Freiheiten in den Blick genommen werden; sie haben ihre theoretische Kohärenz in der Definition der historisch einzigartigen Formen, in welchen die Allgemeinheiten unserer Beziehung zu den Dingen, zu den anderen und zu uns selbst problematisiert wurden. Sie haben ihre praktische Kohärenz in dem darauf verwandten Bemühen, die historisch-kritische Reflexion an konkreten Praktiken zu erproben. Ich weiß nicht, ob man heute behaupten muss, dass die kritische Arbeit noch den Glauben an die Aufklärung impliziert; sie benötigt, denke ich, stets die Arbeit entlang unseren Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.

*Übersetzt von Hans-Dieter Gondek*

aus: Foucault, M., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, suhrkamp, Ffm 2007, S. 171-190