

# Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität

Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (2. Teil)\*

Das Projekt einer «Wissenschaft vom Menschen» erscheint vor diesem Hintergrund als gefährdet. Ohne zu einem abschließenden Resultat zu gelangen, schwankt es zwischen zwei Grenzmarkierungen: dem unkritischen Dogmatismus eines Wissenschaftsprogramms, das sich der vermeintlich erfahrungunabhängigen Gewißheit apriorischer Gesetze unterwirft, und dem naiven Glauben, man könne den perspektivischen Verengungen der eigenen Selbstwahrnehmung durch die Erschließung immer neuer Wahrnehmungsdaten entkommen – zwischen einem Dogmatismus im Stile des Marxismus und einem Empirismus oder Positivismus im Stile von Auguste Comte.<sup>16</sup>

Die klassische Hermeneutik und deren Radikalisierung im Kontext der «Daseinshermeneutik» Martin Heideggers verspricht einen Ausweg aus diesem Dilemma. Denn sie läßt das Projekt einer Verständigung des Menschen über das Wesen seiner selbst als unabschließbar erscheinen und erklärt die Not der Humanwissenschaften zu einer philosophischen Tugend. Auf dem Umweg über die Philosophie der *Frühromantik* oder die Hermeneutik *Bultmanns* konnte die Frage nach dem Menschen damit auch zu einer Domäne des theologischen Diskurses werden: der Mensch erscheint sich selbst als Ort eines unergründlichen Geheimnisses; das Gespräch mit dem verborgenen Grund der Schöpfung scheint in der Frage nach dem Menschen einen neuen Halt gefunden zu haben.

Doch auch die hermeneutische Antwort auf das «Rätsel des Menschen» ruht auf brüchigen Fundamenten. Entgegen ihrem säkularen Selbstverständnis setzt sie sich dem Verdacht aus, einem metaphysischen Vorurteil verhaftet zu bleiben.<sup>17</sup> Denn wenn die Frage nach dem Menschen – wie Foucaults historische Analysen zeigen – als ein Spezifikum der «humanwissenschaftlichen Vernunft» der Moderne zu begreifen ist, hat man allen Grund, damit zu rechnen, daß das Sensorium für dieses «Rätsel» schwindet, je weiter man sich von der Aussicht auf eine wissenschaftlich ernstzunehmende Lösung entfernt. «Man hört nur die Fragen, auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden» – formuliert bereits Friedrich Nietzsche.<sup>18</sup> Wenn eine Frage als sinnvoll gelten soll, muß sich ein Weg ausweisen lassen, sie zu beantworten. Ist damit nicht zu rechnen, so setzt sie sich dem Verdacht aus, sinnlos zu sein – sie verliert ihre Plausibilität und gerät in Vergessenheit. Nur eine metaphysische Instanz könnte den Anspruch rechtfertigen, mit der Frage nach «dem Menschen» ein ernst zu nehmendes Problem auch dann zu traktieren, wenn «auf dieser Welt» mit einer Antwort nicht zu rechnen ist.<sup>19</sup>

Die Humanwissenschaften geraten also in folgende Antinomie: Entweder sie geben ihren Anspruch auf, im Sinne einer säkularen Wissenschaft auf eigenen Füßen zu stehen; oder sie müssen sich von dem Anspruch verabschieden, dem Menschen zu einer Verständigung über die Wahrheit seiner selbst verhelfen zu können. Denn die Glaubwürdigkeit dieses Anspruchs bleibt an Voraussetzungen gebunden, für die sie selbst nicht garantieren können. Hierin liegt die Bedeutung von Foucaults 1966 formulierten These, dem abendländischen Denken stehe nunmehr das «Ende des Menschen» bevor: «Der Mensch ist eine Erfindung,

deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so (...) wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.»<sup>20</sup>

## Das «Ende des Menschen»

Mit einer gewissen Ironie paraphrasiert Foucault auf den dieser Passage vorhergehenden letzten Seiten von *Die Ordnung der Dinge* das «Requiem aeternam deo» der *Fröhlichen Wissenschaft* Friedrich Nietzsches. Und natürlich riskiert auch der Überbringer der Botschaft vom Verschwinden des Menschen, sich dem Gelächter derer auszusetzen, die ihren Sinn nicht oder doch zumindest noch nicht verstehen: «Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander.»<sup>21</sup> An welchen Zeichen sollte man erkennen, daß sich der «Tod des Menschen» ereignet hat?

Michel Foucaults Archäologie scheint dieser Frage auszuweichen. Gewiß, sie prognostiziert nicht eine apokalyptische Katastrophe, sondern lediglich das Ende einer bestimmten Weise, nach dem Menschen zu fragen. Mehr als dreißig Jahre nach der Publikation seiner diesbezüglichen Thesen deutet allerdings alles darauf, daß die «Wissenschaft vom Menschen» ihren Tod überlebte. Und so mag es sich für die Theologie nahelegen, nach dem Scheitern der «Postmoderne» und ihren vergeblichen Versuchen, den großen Wissenschaftssystemen der Moderne ein Potpourri von «kleinen Erzählungen» entgegenzusetzen, erneut zu den klassischen Problemstellungen des «humanwissenschaftlichen Zeitalters» zurückzukehren – wäre da nicht die Stimme des «anderen Michel».

Kaum fünf Jahre nach dem Erscheinen von *Die Ordnung der Dinge* antwortet Michel de Certeau in seinem Aufsatz *La rupture instauratrice* auf Foucaults Gegenwartsdiagnose mit der Analyse eines Bruchs, den es nach seiner Überzeugung nicht zu prophezeien, sondern als eine vollendete Tatsache allenfalls noch zu konstatieren gilt. Und obwohl die Theologie seine Anleitung zu einer nüchternen Lektüre der «Zeichen der Zeit» konsequent ignorierte, gelingt es ihm bereits zu diesem Zeitpunkt zu zeigen, daß die Folgen dieser Eruption die Theologie wie keine andere Disziplin betreffen. Denn es sind nicht die Problemstellungen humanwissenschaftlicher Einzeldisziplinen, es ist der ontologische Realismus der Theologie, der nach dem «Ende des Menschen» in einem Abgrund von Belanglosigkeit zu versanden droht.

Seit dem 19. Jahrhundert – und heute mehr als je zuvor – speulierte die Theologie darauf, «den Menschen» ins Zentrum ihrer Diskurse zu stellen. Doch die existentielle Gedanktiefe einer theologischen Subjekt- oder Daseinshermeneutik muß – folgt man M. de Certeaus Diagnose – in den Augen der methodisch disziplinierten Humanwissenschaften als peinlich oder obszön erscheinen, je mehr die Ausdifferenzierung ihrer Methoden vorschreitet. Zerstreut zwischen den sachlich klar umschriebenen Problemstellungen hochspezialisierter Wissenschaftszweige erscheint die Frage nach «dem Menschen» zunehmend als ungeeignet, einen seriösen Zugang zu ontologischen, metaphysischen oder religiösen Fragestellungen zu eröffnen. «Wissenschaftlich gesprochen erscheint es ebenso unmöglich zu sagen, daß Gott oder die Engel existieren, wie zu behaupten, daß durch die ver-

\* Vgl. den ersten Teil in: Orientierung 63 (31. Mai 1999) S. 116–119.

<sup>16</sup> Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1974, S. 386f.

<sup>17</sup> Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 396–410.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. Werke V/2. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1972, Aph. 196; vgl. Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1981, S. 67f.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu in Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Hermeneutik auch: Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. von Hans D. Gondek, Wien 1989, S. 94ff.

<sup>20</sup> Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 462.

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. Werke V/2. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1972, Aph. 125.

schiedenen Variationen seiner Gestalt hindurch der Mensch existiert oder daß eine historische Kontinuität besteht: das Problem liegt nicht darin, daß derartige Sätze falsch sind, aber sie sind bedeutungslos, weil jede derartige Behauptung in eine bestimmte Sprache eingeschlossen bleibt.»<sup>22</sup>

Die Humanwissenschaften verfolgen eine Strategie methodischer Selbstbeschränkung, wenn sie in historischer, psychologischer, soziologischer oder medizinischer Perspektive bestimmte Aspekte menschlichen Lebens erforschen. Ihr «Menschenbild» ist das Kunstprodukt einer nach bestimmten, methodisch kontrollierbaren Regeln konstruierten Sprache, das niemals den Menschen «als Ganzen» in den Blick bekommt. Ein wissenschaftlicher «Spezialist», der sich auf dem methodisch gesicherten Boden seiner Disziplin bewegt, wird deshalb heute weniger denn je dazu in der Lage sein, in einem ontologischen Sinne Aussagen über das Sein und Wesen «des Menschen» zu treffen. Überschreitet er hingegen den engeren Rahmen seiner Disziplin, so verwandelt er sich von einem «Spezialisten» in einen «Experten»<sup>23</sup>: Er nutzt seine Autorität als Wissenschaftler und den Stoff seiner wissenschaftlichen Disziplin als Ressource, um sich als ein Erzähler von Mythen und Fabeln zu profilieren, die je nach Marktnische religiöse oder areligiöse «Bedürfnisse» zu befriedigen erlauben.

### Die Erosion der Gottesrede

Die Krise der Religion erweist sich vor dem Hintergrund als eine Krise der Sprache. Als im Gefolge der Neuzeit das «Buch der Welt» verstummte und schließlich der Mensch die Rolle des «Ersten Sprechers» der Schöpfung übernahm, mußte der theologische Verweis auf die Offenbarungen Gottes als irrational erscheinen. Doch die humanwissenschaftliche Tendenz, das nunmehr aus der Sphäre der Vernunft ausgeschlossene «Geheimnis der Welt» ins Innere des Menschen einzuschließen, gewährte der Theologie einen Ausweg aus dem Zustand der Sprachlosigkeit: Sie flüchtete sich in den Glauben, in der Frage nach dem Menschen ihren wahren Ort gefunden zu haben. Ob Gott (wie in der dialektischen Theologie) als Adressat existentieller Bekenntnisse oder (wie bei Karl Rahner) als der verborgene Grund der Transzendenzerfahrung des Menschen erscheint:<sup>24</sup> Der Sinn der Gottesrede wird an ihren Bezug zu einem menschlichen Sprecher gebunden – der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verschwindet unter der Rhetorik existentieller Entscheidungsphantasien, verwandelt sich in eine soteriologische Tinktur zur Nachkolorierung vergilbter Freiheitstheorien oder wird zu einem Sedativum gegen subjektive Angst- und Schuldgefühle weiterverarbeitet.

Bis auf weiteres bewahrte das humanwissenschaftliche «Rätsel des Menschen» die Theologie damit vor der Notwendigkeit, nach differenzierten Auswegen aus der modernen Gottesfinsternis zu suchen und auf das Problem religiöser Sprache zu reflektieren. Die Theologie konnte an einem Symbol- und Sprachkonzept festhalten, das die Gesten und Worte des Menschen als Ausdruck einer (nunmehr in existentiellen oder anthropologischen Kategorien reflektierten) «verborgenen Wirklichkeit» begreift. Doch dieses von Certeau als «evangelisch» bezeichnete Sprachverständnis erscheint als unverträglich mit jenen Mythen- und Fabelwelten, in denen sich gegen Ende der klassischen Moderne der Sinnlosigkeitsverdacht gegen das Geheimnis der Humanwissenschaften offen in Szene setzt.<sup>25</sup>

Vor allem Foucaults spätere machtkritische Arbeiten zur Geschichte des modernen Körpers untermauern diese Hypothese.

<sup>22</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire. Texte établie et présenté par Luce Giard*, Paris 1987, S. 198.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu: Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*. Übers. von Ronald Voullié, Berlin 1988, S. 42ff.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu die Monographie von Per Lønning, *Der begreiflich Unergreifbare. «Sein Gottes» und modern-theologische Denkstrukturen*. Göttingen 1986.

<sup>25</sup> Vgl. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, a.a.O., S. 184ff., 208f.

Unter systematischen Gesichtspunkten leiten sie dazu an, Worte, Symbole und Gesten als Elemente eines körperlichen Zeichensystems zu begreifen und fragen nach den geschichtlichen Umbrüchen, die ihren Gebrauch im Gefolge der Moderne zu einer Quelle humanwissenschaftlicher Mythen und Fabeln werden ließen. Über die mit dieser Remythologisierung einhergehende Desintegration ihrer Bezeichnungsfunktion gibt insbesondere der erste Band von *Sexualität und Wahrheit* Aufschluß, der sich mit der Geschichte der Sexualität im 19. Jahrhundert auseinandersetzt.

### Die Mythifizierung des Körpers

Foucault zeigt darin, daß das Auftauchen der Humanwissenschaften zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit einer ungeheuren Sexualisierung des Diskurses über den Körper einhergeht: Der Sex verwandelt sich in ein Objekt humanwissenschaftlicher Forschungsprogramme und erscheint den Individuen zugleich als Gegenstand intimster Geständnisrituale. Das Geständnisritual, das bis dahin vor allem in den christlichen Beichtstühlen praktiziert wurde, wird zum Stützpunkt einer sexuell konnotierten Versprachlichung des menschlichen Körpers – das moderne Subjekt, so Foucaults These, verwandelt sich in ein «Geständnistier», das seine größten Lustgewinne aus dem Diskurs über seinen Körper und aus der Enthüllung sexueller Geheimnisse zieht. «Die Wirkungen des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume (...); mit größter Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist; man gesteht in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher.»<sup>26</sup>

Wenn die Humanwissenschaften den Menschen als ein Rätsel erscheinen lassen, das – auch über den engeren Rahmen wissenschaftlicher Forschungsbemühungen hinaus – zu intimsten Fragen Anlaß gibt, so ist dieser Vorgang nach Foucault nicht loslösbar von jenen machtpolitisch relevanten Umbrüchen, die den Sex zum bevorzugten Objekt intimer Geheimnisrituale werden ließen: «Man darf nicht vergessen, daß die christliche Pastoral, indem sie den Sex zum Gegenstand des Geständnisses par excellence machte, ihn zugleich in die Rolle eines beunruhigenden Geheimnisses versetzt hat (...). Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie unablässig von ihm sprechen und ihn als *das* Geheimnis geltend machen.»<sup>27</sup>

Foucaults Studien zur Geschichte der modernen Sexualität überschneiden sich an diesem Punkt mit den mystikgeschichtlichen Arbeiten Certeaus. Denn zu den wiederkehrenden Motiven dieser Arbeiten gehört die Beobachtung, daß die Geschichte der Entzauberung der religiösen Erfahrungen des Abendlandes mit einer fortschreitenden Erotisierung und Mythifizierung des Körpers einhergeht, die sich schließlich in der Verdrängung der Erotik des Mittelalters durch den modernen Sex vollendet.<sup>28</sup> «*It fades, fades and fades*»<sup>29</sup> – zitiert Roland Barthes in seinem Buch *Fragmente einer Sprache der Liebe* den Slogan einer amerikanischen Jeansreklame: Die Erotik des geliebten Gottkörpers verblaßt, während der Diskurs über den Sex immer grellere Konturen gewinnt. Foucault macht auf dieses re-

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Willen zum Wissen*. Übers. von Ulrich Raulf u. Walter Seitter, Frankfurt am Main 1983, S. 76f.

<sup>27</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, a.a.O., S. 49.

<sup>28</sup> Vgl. etwa: Michel de Certeau, *La fable mystique I. XVIIe–XVIIIe siècle*. Paris 1982, S. 13f.

<sup>29</sup> Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt am Main 1984, S. 106.

ligionsgeschichtlich folgenreiche «Fading» bereits lange vor *Sexualität und Wahrheit* in seinem 1963 publizierten Nachruf auf Georges Bataille aufmerksam: «Was eine strenge Sprache von der Sexualität her aussagen kann, ist nicht das natürliche Geheimnis des Menschen (...), sondern dies, daß es ohne Gott ist; das Wort, welches wir der Sexualität erteilt haben, ist durch Zeit und Struktur dem verwandt, in dem wir uns selber den Tod Gottes verkündet haben. Die Sprache der Sexualität (...) hat uns in eine Nacht gerissen, in der Gott abwesend ist und in der sich all unsere Gesten an diese Abwesenheit wenden».<sup>30</sup>

Die moderne Sexualisierung des Körpers antwortete auf das kosmische Verstummen Gottes durch eine Strategie der Remythologisierung. Die Sprache hatte ihr Geheimnis verloren, doch die modernen Rituale um das Mysterium des Sexes stifteten ein neues Rätsel – nicht hinreichend tief, um der Gottesfrage früherer Epochen einen Halt zu gewähren, doch hinreichend faszinierend, um dem humanwissenschaftlichen Diskurs um das «Rätsel des Menschen» ein chimärenhaftes Zentrum zu gewähren: «Daher die Tatsache, daß er im Laufe der Jahrhunderte wichtiger geworden ist als unsere Seele, wichtiger beinahe als unser Leben; daher erscheinen uns alle Rätsel der Welt so leicht im Vergleich zu diesem Geheimnis, das in jedem von uns so winzig ist (...). Als das Abendland vor langer Zeit die Liebe entdeckte, hat es ihr einen Preis zugesprochen, der hoch genug war, den Tod wettzumachen. Heute beansprucht der Sex diese Gleichwertigkeit, diese höchste von allem.»<sup>31</sup>

Der Sex markiert für Foucault nicht eine «tiefere Wahrheit» des Menschen – Foucault bestreitet sogar, daß er als eine reale Größe gelten kann: seine Faszinationskraft ist ein Effekt seiner Fiktionalität.<sup>32</sup> Besetzt mit biologischen, psychologischen, moralischen, sozialen, politischen und religiösen Konnotationen markiert der allgegenwärtige Name des Sexes den Ort eine Chimäre – die Spur einer Nacht, um die das moderne Subjekt zu trauern verlernte.

Die Theologie wird der mit diesem folgenreichen Bruch einhergehenden *Desintegration des Zeichens* nicht ausweichen können: «Sie erreicht mit voller Wucht alle Anschauungen des Christentums»<sup>33</sup> – formuliert Certeau in seinem bereits zitierten Aufsatz

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*. Hrsg. von Walter Seitter, München 1975, S. 33.

<sup>31</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, a.a.O., S. 186.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu auch: Slavoj Žižek, *Pornographie im Kino*, in: *Lettre International* Nr. 36 (1997), S. 64ff.

band zur «Schwäche des Glaubens» angesichts eines Zitats von Roland Barthes zum Phänomen semiotischer Desintegration. Auf der Suche nach Spielräumen, die die Hegemonie moderner Körper- und Geständnisrituale unterlaufen, wird sie vielmehr *unterhalb* des Niveaus weltanschaulicher Diskurse ansetzen müssen: auf der Ebene von Ritualen und nonverbalen Praktiken.

### Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität

Obwohl Foucault – anders als Certeau – der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen bis zuletzt ausweicht, führt ihn die machtkritische Frage nach den Grenzen der humanwissenschaftlichen Vernunft der Moderne zur Auseinandersetzung mit asketischen und spirituellen Praktiken. In einer seiner letzten Vorlesungen kommt er auf die klassische Wahrheitsfrage zu sprechen und verbindet diese Frage unter Verweis auf eine lange philosophische Tradition mit der Forderung nach einer asketischen Praxis des Körpers:

«Zwar hat die griechische Philosophie die Vernunft begründet, aber sie hat immer daran festgehalten, daß ein Subjekt keinen Zugang zur Wahrheit haben kann, wenn es nicht zuvor eine gewisse Arbeit an sich geleistet hat, die es erst empfänglich macht für das Wissen der Wahrheit – eine Arbeit der Läuterung, der Bekehrung der Seele durch Kontemplation ihrer selbst. (...) In der europäischen Kultur bleibt bis zum 16. Jahrhundert das Problem: «Welche Arbeit muß ich an mir selbst verrichten, um fähig und wert zu sein, zur Wahrheit zu gelangen?»<sup>34</sup>

Die Wahrheit soll nicht länger als eine ontologische Gegebenheit erscheinen, der sich das Denken mittels bloßer begrifflicher Instrumentarien annähern könnte. Die machtkritische Analyse der Wechselbeziehung zwischen wissenschaftlichen Diskursen und körperlichen Praktiken führt Foucault vielmehr dazu, die Wahrheitsfrage als ein «spirituelles» Problem zu begreifen: «Spiritualität heißt, daß dem Subjekt Wahrheit nicht einfach gegeben ist, daß es Wahrheit nur um den Preis einer Konversion des Subjekts und seiner Seinsweise geben kann und daß umgekehrt die Wahrheit auf das Subjekt zurückwirkt. Spiritualität ist die Bewegung des Subjekts und seiner Seele, die ihm Zugang zur Wahrheit verschafft und dabei sein Sein selbst verändert.»<sup>35</sup>

Der Begriff der Wahrheit scheint in dieser spirituellen Perspektive nicht mehr nach dem Modell einer Hermeneutik oder einer Exegese aufgefaßt werden zu können, die auf die Artikulation verborgener Offenbarungen spekuliert. Foucaults Analyse moderner Körperrituale läßt selbst die Kompetenz «des Menschen», nach der Wahrheit in sinnvoller Weise zu *fragen*, als zweifelhaft erscheinen. Dem reflektierenden Subjekt bleibt deshalb nur die Chance, nach einer Praxis des Körpers zu suchen, innerhalb derer sich diese Frage wieder als bedeutungsvoll bzw. frag-würdig erweisen *könnte*. Philosophie wäre dementsprechend nicht als Versuch einer fragenden Annäherung an die Wahrheit zu begreifen, sondern als das Spekulieren auf den *Möglichkeitsraum eines Ereignisses*, das dieser Frage ihr Gewicht zurückerstattet. «Philosophie wollen wir die Form des Denkens nennen, die sich sicher nicht fragt, was wahr und was falsch ist, sondern fragt, was dafür sorgt, daß es Wahres und Falsches gibt und geben kann und daß man Wahres vom Falschen trennen kann oder nicht. Nennen wir Philosophie eine Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt Zugang zur Wahrheit zu haben erlaubt; die Form des Denkens, die die Bedingungen und die Grenzen für den Zugang des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen trachtet.»<sup>36</sup> (*Schluß folgt*)

Johannes Hoff, Tübingen

<sup>33</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, a.a.O., S. 190.

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*, in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Übers. von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, S. 290f.

<sup>35</sup> Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt am Main 1985, S. 30.; sowie ebd., S. 21f., 34.

<sup>36</sup> Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, a.a.O., S. 34.