

6. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Michel Foucault

Auch wenn Michel Foucault in einem seiner letzten Interviews kurz vor seinem Tod gesteht, „Heidegger ist stets für mich der wesentliche Philosoph gewesen“ (DE4/354: 867), ist es nicht einfach, den Gehalt dieser Aussage anhand seines Werkes zu belegen.¹ Vorrangig ist dies der Tatsache geschuldet, dass Foucault im Gegensatz zu Levinas und Derrida nur wenige Arbeiten vorgelegt hat, die sich mit zeitgenössischen Philosophen auseinandersetzen. Über die systematischen Hintergründe seiner historischen Analysen schwieg er sich im Fortgang seines Werkes immer mehr aus. Foucault zog es vor, das Denken Anderer wie Werkzeuge zu verwenden, indem er sich bestimmter Einsichten bediente und andere ignorierte.² Sollen Foucaults Arbeiten zur Konstitution des Subjekts als eine Reaktion auf Heideggers Subjektkritik gelesen werden, so muss es deshalb viel eher darum gehen, *einzelne* Denkbewegungen nachzuzeichnen, anstatt eine durchgängige Nähe der beiden Philosophen zu unterstellen. Ich möchte in diesem Kapitel zeigen, dass sich in Foucaults Werk nicht nur verschiedene Beiträge zu einer Kritik und Neubestimmung von Subjektivität als heteronom aufspüren lassen, sondern auch, dass Foucault auf stets unterschiedliche Weise an Heideggers Philosophie anknüpft. Foucault wendet die Subjektkritik Heideggers affirmativ, indem er den unterwerfenden Charakter von Subjektivierungsverhältnissen darlegt und zugleich die Möglichkeit aufzeigt, wie sich Subjekte innerhalb dieser Verhältnisse als Subjekte formen können. Die ontisch-ontologische Differenz und die Seinsgeschichte Heideggers werden dabei auf eine diskursiv-materielle Ebene gehoben, ohne dass die Pointe der Subjektkritik verloren geht.

1 Die erste umfassende komparatistische Arbeit zu Foucault und Heidegger wurde jüngst von Daniel-Pascal Zorn (2016) vorgelegt.

2 Aus diesem Grund spricht Martin Saar (2003b) bezüglich des Einflusses durch Heidegger treffend von einer „Prägung ohne Zentrum“.

Foucaults Aussage im Jahre 1982, das „umfassende Thema“ seiner Arbeit sei das Subjekt (DE4/306: 270), bedarf in Hinblick auf die archäologischen Schriften der 60er Jahre einer besonderen Begründung. Das von der intellektuellen Vorherrschaft des Strukturalismus inspirierte Buch *Die Ordnung der Dinge* konzentriert sich auf eine Analyse der Episteme, d.h. auf die historische Formierung des Wissens. Zentral ist die Frage, wie der Mensch zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt als Subjekt *und* Objekt des Wissens erscheinen konnte. Foucaults Kritik der Anthropologie gibt sich vor diesem Hintergrund als eine Kritik der Objektivierung des Subjekts zu erkennen. Die seinsgeschichtlichen Analysen Heideggers werden auf eine historisch-praktische Ebene transformiert, indem untersucht wird, wie die Setzung des Menschen als Fundament des Wissens ab einem bestimmten historischen Zeitpunkt die Arbeit der Humanwissenschaften rechtfertigen und vorantreiben konnte. Ist in diesem Sinne von „Ontologie“ die Rede, so geht es um *konkrete historische Formationen*, welche die Geltung von Wissen in einer Epoche begründen und begrenzen und dem Menschen eine spezifische Funktion innerhalb einer epistemischen Ordnung zuweisen. Die archäologischen Analysen der 60er Jahre bleiben jedoch bei der epistemischen Konfiguration des Subjektbegriffs stehen: Foucault arbeitet zwar heraus, wie unser modernes Verständnis von Subjektivität als Fundament des Wissens entstanden ist, bleibt allerdings noch auf der diskursiven Ebene einer Untersuchung des *Begriffs* heteronomer Subjektivität stehen.

Die genealogischen Schriften der 70er Jahre verschieben den Untersuchungsgegenstand von den Epistemen des Wissens hin zu den Machtverhältnissen. Wichtig wird die Frage, wie Subjektivität im Vollzug einer Unterwerfung unter historisch kontingente Machtverhältnisse eingesetzt wird. Meine These lautet, dass in Foucaults Werk ein ontologischer Machtbegriff aufzuspüren ist, den er selbst nicht explizit ausweist. Foucaults Genealogie widmet sich somit *nicht nur* historisch spezifischen Machtformationen, sondern verweist auf einen quasi-transzendentalen Machtbegriff, der um die drei Komponenten der Diffusion, Relation und Produktion kreist. Macht entfaltet ihre Kraft im Sinne des heideggerschen Ab-grunds, indem sie Subjekte unterwirft und *dadurch produziert*. Weil Macht im Moment ihres Bezugs stets wieder von den Subjekten ablässt, sind Letztere allerdings der Macht nicht hilflos ausgeliefert. Das Augenmerk der genealogischen Analysen, die zugleich eine Kritik der Wirkungsweise hegemonialer Machtverhältnisse sind, gilt daher den Prozessen der Subjektivierung.³ Aufgrund des Primats der Unterwerfung ist Subjektwerdung, genau wie das bei Levinas und Derrida der Fall ist, als heteronom zu begreifen. In Hinblick auf seine beiden Zeitgenossen erweitert Foucault die Ana-

3 Milchman/Rosenberg (2008: 129; Anm. 85) weisen darauf hin, dass der Begriff der Subjektivierung bei Foucault explizit erst nach 1980 auftaucht. Es spricht aus meiner Sicht jedoch nichts dagegen, sich auch die früheren Arbeiten mit diesem Begriff zu erschließen.

lyse des Konstitutionsprozesses von Subjektivität aber um eine praktisch-politische Komponente, indem er diejenigen Affizierungen der Machtverhältnisse problematisiert, die Subjekte normieren und individualisieren. Dieses Vorgehen zielt nicht mehr auf eine Kritik „der“ Metaphysik und der allgemeinen Logik einer Subjektivität, die alle Epochen im Sinne einer Seinsgeschichte durchzieht, sondern auf eine Problematisierung dominierender Machtverhältnisse, die Subjekten den Schein von Autonomie verleihen.

Die Rolle der Kritik lässt gegen Ende der 70er Jahre den Stellenwert der Bezugsmomente von Subjektivität innerhalb von Foucaults Schriften ansteigen. Wenn sich Kritik auf die Problematisierung konkreter Subjektivierungsverhältnisse richtet, dann müssen auch die Möglichkeiten von Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit philosophisch verhandelt werden. Dabei ist es Foucaults Überzeugung, dass die Überschreitung der Machtverhältnisse nicht von einer Position ontologischer Äußerlichkeit, sondern nur von der Grenze der Macht zu vollziehen vermag. Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit sind selbst Effekte der Macht; jene richten die Wirkungsweise der Macht gegen sie selbst und können sich somit Abweichungen von der linearen Wirkung der Macht zu eigen machen. Subjekte können Widerstand gegen die Macht ausüben, weil Machtverhältnisse Subjekte affizieren, aber nicht kausal beherrschen. Die genealogische Perspektivierung wird von Foucault in den 80ern um die Frage erweitert, wie Subjekte sich zu sich selbst verhalten und dadurch an ihrem Konstitutionsprozess teilhaben können. Die Geschichte einer teilnehmenden Form der Subjektivierung schreibt Foucault, indem er sich der antiken Selbstsorge zuwendet, mit der die normierenden und individualisierenden Machtverhältnisse der Moderne konfrontiert werden. Damit wird ersichtlich, auf welch gelingende, weil teilnehmende Weise Subjekte eine Beziehung zu ihrer Existenzweise ausbilden können. Das ist kein Widerspruch zu den machtanalytischen Schriften der 70er Jahre; Foucault erweitert vielmehr die Explikation des Prozesses von Subjektwerdung, indem er die Affizierungen der Macht nun stärker mit dem Selbstbezug von Subjekten verknüpft. Erst so wird evident, dass die Möglichkeit der Freiheit nur im Ausgang von der unterwerfenden Kraft konkreter Macht-Wissen-Komplexe thematisierbar ist. Angesichts von Foucaults Versäumnissen, den individualistischen Charakter der antiken Selbstsorge zu problematisieren und die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen offenzulegen, müssen jedoch auch die Leerstellen der Analyse an die Oberfläche gebracht werden. Die Pointe wird sein, dass der späte Foucault die Möglichkeit heteronomer Subjekte, selbst an ihrer Subjektivierung zu partizipieren, mit der Unterwerfung unter Machtverhältnisse eng führt, ohne jedoch die Selbstbezüge spezifisch *moderner* Subjekte zu perspektivieren.

6.1 FOUCAULTS KRITIK AM MODERNEN ANTHROPOLOGIE- UND SUBJEKTBEGRIFF

In diesem Unterkapitel wende ich mich Foucaults Kritik am Anthropologie- und Subjektbegriff in der zweiten Hälfte der 60er Jahre zu. Die in diesem Zeitraum veröffentlichten großen Werke *Die Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* zeichnen historisch die Entstehung der Kategorien der Anthropologie und des Subjekts nach und erweisen sich damit zugleich als ihre umfassende Kritik. Auch wenn der Name Heideggers in diesen Schriften explizit nicht genannt wird, vertrete ich die These, dass die theoretische Stoßrichtung jener Texte von Heideggers ontologischen Analysen nach der Kehre geprägt ist. Heideggers Fokussierung auf die ontologische Konfiguration von Geschichte und Sprache entspricht bei Foucault die Konzentration auf die Episteme des Wissens. Der entscheidende Autor, der das neuzeitliche Subjektverständnis umfassend zur Darstellung bringt, ist jedoch nicht Descartes, sondern Kant. Weil im transzendentalen Idealismus Kants das Subjekt den Status des Objekts erhält, lautet die hieraus resultierende Frage für Foucault wie folgt: „Was sind die Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse, die bewirken, dass das Subjekt als Subjekt Objekt einer Erkenntnis werden kann?“ (DE4/345: 778) Im Blickpunkt steht folglich die Problematisierung des *Subjekts als Objekt* der Wissenschaften und nicht, wie es bei Heidegger der Fall ist, die Infragestellung der *Kategorie* des Subjekts. Foucault untersucht die historischen Bedingungen, unter denen die Begriffe „Mensch“ und „Subjekt“ in der Geschichte des westlichen Denkens erst in Erscheinung treten konnten. Das Resultat dieser Untersuchung liegt in der Einsicht, dass unser Verständnis von Anthropologie und Subjektivität an einen um das Jahr 1800 datierten epistemischen Bruch gekettet und im 20. Jahrhundert bereits wieder im Verschwinden begriffen ist. Die Möglichkeit, Subjektivität heteronom zu denken, ist daran gebunden, dass die anthropologische Fundierung des Subjekts in unserer Kultur ihre Vorherrschaft bereits wieder eingeübt hat.

6.1.1 Die Funktion der Anthropologie innerhalb einer neuen „Ordnung der Dinge“

Unsere heutigen, eine Analyse des Menschen betreffenden Wissenschaften sind nach Foucault das Resultat einer Verschiebung in der Ordnung des Wissens. Die Aufdeckung derjenigen Bedingungen, die für das Auftauchen der Anthropologie als wissenschaftlicher Disziplin verantwortlich sind, muss deshalb mit einer historischen Perspektivierung einhergehen. Den Namen, den Foucault dem Verfahren der

Offenlegung von Ermöglichungsbedingungen gibt, lautet Archäologie.⁴ Die Arbeit der Archäologie lässt sich zunächst in zwei Richtungen abgrenzen. *Erstens* werden bei der historischen Analyse all diejenigen Positionen ausgeblendet, welche die Logik der Geschichte an das handelnde Subjekt knüpfen:

„Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn, ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewusstsein führt.“ (OD: 15)

Wie auch Heidegger und Derrida möchte Foucault Geschichte nicht aus der Sicht der Subjekte schreiben. Historische Entwicklungen und Transformationen können mit Bezug auf die Verfügungsgewalt der Subjekte nicht verstanden werden.⁵ Der „phänomenologische Weg“, den es zu vermeiden gilt, ist der Weg Husserls. Die Erschließung der Geschichte kann nicht über eine Untersuchung der handelnden Subjekte und die Reduktion historischer Ereignisse auf die Intentionalität von Akteuren führen. Sie darf sich auch nicht um die Frage, wie Geschichte Subjekten erscheint, zentrieren. Die Kritik der in den 60er Jahren in Frankreich stark rezipierten transzendentalen Philosophie Husserls teilt Foucault mit Levinas und Derrida. Alle drei Autoren, die ich der Dekonstruktion zurechne, stimmen darin überein, dass eine Analyse und Kritik des Subjekts sich zuerst von seiner konstituierenden Rolle verabschieden muss.

4 Bei einer exakten Definition des Begriffs der Archäologie gibt es, wie bei allen anderen Begriffen von Foucault, Probleme. Das ist der Tatsache geschuldet, dass Foucault innerhalb seines Werkes den Sinn von Begriffen stets an den Untersuchungsgegenstand koppelt, wodurch jene einer ständigen Verschiebung ausgesetzt sind. Vgl. zur Schwierigkeit von Foucaults „flüchtigen“ Begriffen auch Schneider (2003: 227).

5 Der Ausschluss der Subjekte aus der historischen Analyse wird von Foucault in *Die Ordnung der Dinge* besonders stark praktiziert und ist auch ein Resultat des Einflusses von Seiten des Strukturalismus in den 60er Jahren. Foucault hat sich seit dieser Zeit immer wieder dagegen gewehrt, als Strukturalist bezeichnet zu werden. Vgl. zum Einfluss, den der Strukturalismus auf Foucault ausübte, und zu Foucaults Auseinandersetzung mit ihm Eribon (1991: 248-263). MacIntyre bringt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Foucault und dem Strukturalismus auf den Punkt: „But if he agreed with some of the structuralists in what he [...] denied, he disagreed fundamentally with them over what they affirmed.“ (MacIntyre 1990: 52)

Zweitens grenzt sich die Archäologie von der Ideengeschichte ab.⁶ Hier gilt Foucaults Distanzierung der zweiten im Frankreich der 60er Jahre vorherrschenden Denktradition, nämlich der Dialektik. Die vor allem auf Hegel rückführbare Konzeption der Ideengeschichte besagt bekanntlich, dass historische Entwicklungen über einen lokalisierbaren Ursprung verfügen, in dessen Ausgang sich Ereignisse teleologisch entwickeln. Die Geschichte ist auf ein bestimmtes Ziel, etwa die vollkommene Verwirklichung von Freiheit oder die Abschaffung entfremdeter Arbeit, gerichtet. Foucaults archäologische Vorgehensweise grenzt sich von der Annahme einer übergreifenden historischen Struktur ab, indem sie die Singularität der Ereignisse in den Vordergrund rückt. Sie verfährt im Sinne einer Freilegung, indem sie „das schon Gesagte auf dem Niveau seiner Existenz befragt“ (AW: 190).⁷ Hier verschmilzt bereits die geschichtliche Perspektive, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* einnimmt, mit einer Diskursanalyse. Die Frage nach dem Auftauchen einer Wissenschaft und ihrer zugehörigen Begriffe wird nicht mit dem Verweis auf eine zugrunde liegende historische Logik beantwortet. Auch die Seinsgeschichte Heideggers verbleibt noch innerhalb einer solchen Matrix, weil sie die geschichtliche Hingabe des Seins an den Menschen in seiner *Einheit* zu denken versucht (vgl. Kap. 3.1.1). Die Konstruktion einer umfassenden historischen Struktur wird innerhalb der archäologischen Analyse zugunsten einer Explikation singulärer historischer Ereignisse aufgegeben.⁸ Im Anschluss daran stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Aussagen und Ereignissen. In anderen Worten: Es geht um die Untersuchung eines Wissens „als Bedingung der Möglichkeit von Kenntnissen, Institutionen und Praktiken“ (DE1/34: 645). Diese Bedingungen lassen sich nicht innerhalb einer teleologischen Entwicklung verorten, sondern sind historisch kontingent, da sie sich durch die Archäologie nur *konstatieren*, nicht aber *begründen* lassen.

Foucault führt den Terminus der Episteme ein, um die Bedingungen der Entstehung des Anthropologie- und Subjektbegriffs aufzudecken. Im Kontrast zu Totalität-

6 Vgl. zur systematischen Gegenüberstellung von Archäologie und Ideengeschichte AW: 191-279.

7 Vgl. auch AW: 236: „Die Archäologie scheint dagegen die Geschichte nur zu behandeln, um sie zum Erstarren zu bringen.“

8 Mit Ian Hacking (2006b: 100) lässt sich Foucaults archäologische Arbeitsweise daher als eine „extreme Form von Nominalismus“ beschreiben. Edith Wyschogrod stellt in diesem Kontext die Unterschiede zu Heideggers seinsgeschichtlicher Befragung sehr schön heraus: „Foucault questions not the ontological conditions that make it possible for there to be philosophical practices at all, but rather how and why at any given time something can be said, but not some other thing.“ (Wyschogrod 2003: 279)

ten lassen sich Episteme als Singularitäten⁹ bezeichnen und explizieren „die Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann“ (AW: 273). Episteme stellen eine Epoche nicht unter ein umfassendes Erklärungsraster, sondern stecken die Bedingungen ab, unter denen sich eine Wissenschaft zu einem historisch spezifischen Zeitpunkt einem Untersuchungsgegenstand zuwenden konnte.¹⁰ Foucaults Forschungsinteresse lautet in diesem Kontext wie folgt: „Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse [...] 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.“ (OD: 24f.)¹¹ In diesem Sinne bringt die Analyse der Episteme singuläre Beziehungen an die Oberfläche, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ein Ereignis – wie etwa die Konstitution einer neuen Wissenschaft – ermöglicht haben. Hier lässt sich eine Nähe zwischen der Rede vom Ereignis, die bei Foucault immer wieder auftaucht, aber nie einen systematischen Status erhält, und Heideggers Verständnis vom Ereignis als Erscheinen von Sein und Zeit aufspüren. Während Heidegger das Ereignis jedoch einerseits als Gabe von Sein und Zeit und andererseits als *den* seinsgeschichtlichen Bruch mit der Geschichte der Metaphysik deutet, reserviert Foucault den Namen des Ereignisses für *historisch spezifische* Brüche, die den Raum des Wissens neu konstituieren, sich aber nicht in eine umfassende ontologische Geschichtsschreibung integrieren lassen. Die Strategie Foucaults, die sich an verschiedenen Stationen seines Werkes immer wieder aufzeigen lässt, beruht in einer Verfeinerung und Transformation der heideggerschen Seinsgeschichte auf die Ebene sozialer Praktiken und Kräfteverhältnisse. Innerhalb der Archäologie der Humanwissenschaften fällt das Wort „Ereignis“, wenn Foucault von der Wirklichkeit eines „fundamentalen Ereignisses“ (OD: 273) spricht, das eine neue Epoche eröffnet, innerhalb derer sich andere Episteme des Wissens formieren. Das Ereignis ist der Name für einen Bruch, eine Verschiebung, die auf keinen tiefer liegenden Grund mehr zurückgeführt werden kann und die zugleich die Bedingung der Möglichkeiten des

-
- 9 Paul Veyne (2009: 19) weist darauf hin, dass Foucault den Begriff „Singularitäten“ weitgehend synonym für die Begriffe „Episteme“, „Dispositiv“, „Diskurs“ und „diskursive Praktiken“ verwendet.
- 10 Deshalb ist es nicht das Anliegen der Archäologie, „die souveräne Einheit eines Subjekts, eines Geistes oder eines Zeitalters manifestier[en]“ zu wollen (AW: 273). Letzteres würde bedeuten, ein umfassendes Bild einer zeitlichen Epoche zu zeichnen, was Foucault ja ablehnt.
- 11 Hans-Herbert Kögler (1992: 148) bringt den ontologischen Gehalt dieses Gedankens zur Sprache: Demnach geht es der Archäologie um die Explikation eines „allgemeinen Seinsverständnisses“, das allen zu einem bestimmten Zeitpunkt artikulierten Aussagen eines wissenschaftlichen Themas gemeinsam ist.

Wissens neu konfiguriert. Das Ereignis ist die ab-gründige Struktur, die dem Wissen und der Wissenschaft erst Realität verleiht.

Die konkrete historische Frage, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zu beantworten versucht, richtet sich auf die epistemischen Verschiebungen, die für unser heutiges Subjektsein entscheidend sind. Zu diesem Zweck teilt er die jüngere Geschichte in die Epoche der Renaissance, in das „klassische“ Zeitalter der Repräsentation (1600-1750) und in die Moderne ein. Originell ist nun Foucaults These, dass in der Epoche der Klassik, deren philosophische „Eröffnung“ Descartes zugeschrieben wird, die Frage nach dem Wesen des Menschen – und damit diejenige nach der fundierenden Rolle des Subjekts – noch nicht gestellt werden konnte.¹² Das klassische Zeitalter der Aufklärung hat mit der Renaissance gemeinsam, dass dem Menschen kein *zentraler* Status innerhalb der Wissenschaften zukommt: „Der Humanismus der Renaissance, der Rationalismus der klassischen Epoche haben dem Menschen in der Ordnung der Welt wohl einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen *nicht denken können*.“ (OD: 384; Hervorhebung von mir)¹³ Erst die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzende Moderne erhebt den Menschen in den Rang einer *Begründungsfigur* des Wissens. Im Gegensatz zu Heidegger und Derrida, die beide ebenfalls die Sinn generierende Funktion des Menschen in der Neuzeit herausarbeiten (vgl. Kap. 3.4.1 und Kap. 5.1), aber die genauen historischen und sozialen Bedingungen für die veränderte Bedeutung von Subjektivität nicht näher untersuchen, gilt Foucaults Augenmerk den Verschiebungen innerhalb der Ordnung des Wissens und deren Auswirkungen für die einzelnen Wissenschaften. Die These ist demnach, dass mit Beginn der Moderne über den Menschen unabhängig von seiner Einbettung in die kosmische, göttliche und natürliche Ordnung philosophiert werden *konnte* und diese Möglichkeit von einer Veränderung im epistemischen Feld, in den Epistemen des Wissens eröffnet wurde. Die sich hier ausbreitende Transformation ist an den Zusammenbruch des Zeitalters der Repräsentation gebunden:¹⁴ „Etwas wie eine *Analytik der Seinsweise* des Menschen ist erst möglich geworden, als die Analyse des repräsentativen

12 Vgl. OD: 375: „In der großen Disposition der klassischen *episteme* sind die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen funktionale, definierte und vorgesehene Momente. Der Mensch als dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis findet darin keinen Platz.“

13 Vgl. auch DE1/39: 698: „Die Kultur befasste sich damals mit Gott, mit der Welt, mit der Ähnlichkeit zwischen den Dingen, mit den Gesetzen des Raumes und sicher auch mit Leidenschaften, der Einbildungskraft und mit dem Leib. Aber der Mensch als solcher kam darin nicht vor.“

14 Wichtig ist hier festzuhalten, dass für Foucault die neue Epoche dem Zeitalter der Repräsentation unter epistemologischen Gesichtspunkten nicht überlegen ist (vgl. Jörke 2005: 53).

Diskurses einmal aufgelöst, übertragen und umgekehrt worden war.“ (OD: 407; Hervorhebung von mir) Erst in der Moderne ist der Mensch als Untersuchungsgegenstand einer Wissenschaft zugänglich geworden, die sich seiner Endlichkeit und Präsenz widmet und diese nicht mehr im Ausgang von der Unendlichkeit zu begründen versucht.¹⁵ Die mit der Abkehr vom Unendlichen anhebende Analyse der Existenzweise des Menschen verortet Letzteren in einer Welt, die nicht mehr an eine kosmische und göttliche Ordnung gebunden ist, und sie ist seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem an die drei Begriffe des Lebens, der Arbeit und der Sprache gekoppelt, welche im Zeitalter der Klassik keinen Platz hatten. Anhand dieser drei Begriffe soll das Seinsverständnis des Menschen thematisiert werden und sie sind es letztlich auch, woran die Überschreitung des neuzeitlichen Subjektverständnisses sichtbar wird.

6.1.2 Archäologie als Anthropologiekritik

Worin besteht nun die spezifisch neuzeitliche „Analytik der Seinsweise“ des Menschen und inwieweit führt sie bei der Interpretation von Subjektivität in eine Sackgasse? Für Foucault besteht *die* Problematik darin, dass der Mensch gleichzeitig Subjekt und Objekt der Erkenntnis sein soll: „Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“ (OD: 384) Als empirisches Wesen ist der Mensch Objekt des Wissens, als transzendentes Wesen steht er jedoch *außerhalb* des empirisch Erfahrbaren und verfügt über die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens. Erst das Zusammenfallen des Menschen als Subjekt *und* Objekt des Wissens lässt die Anthropologie als wissenschaftlicher Disziplin in Erscheinung treten. Der Mensch, der im klassischen Zeitalter das Subjekt der Repräsentation war, wird nun auch zum Objekt der Wissenschaften (vgl. Gutting 1989: 199). Die Wissenschaften können sich ihm als Ana-

15 Weil der Mensch nun das Begründungsmoment des Wissens ist, kann er auch in seiner Endlichkeit gedacht werden: „Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, dass sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt. Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht: die anthropologische Struktur, die nun in Erscheinung tritt, spielt gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs.“ (GK: 208) In der Gleichzeitigkeit von Ursprung und Grenze zeigt sich der ambivalente Zug der Anthropologie: Mit der Metapher des Ursprungs führt sie eine zentrale Figur metaphysischen Denkens ein, während sie mit der Grenze zugleich eine doppelte, *begrenzende wie entgrenzende* Bewegung andeutet.

lysegegenstand zukehren. Zugänglich ist dieses Verfahren, weil in der Moderne zwei unterschiedliche Fragen miteinander verknüpft werden. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, wie sie dem Menschen (als Subjekt der Erfahrung) gegeben werden kann, wird mit einer Analyse seines Wesens (als Objekt der Erfahrung) vermengt: „Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.“ (OD: 411) Aus diesem Grund ist für Foucault nicht Descartes derjenige Autor, welcher die spezifisch neuzeitliche Bedeutung des Subjektbegriffs philosophisch zum Ausdruck bringt; es ist vielmehr Kant, der das Subjekt als Objekt des Wissens zum ersten Mal in seiner vollen Tragweite in den Mittelpunkt einer Philosophie rückt. Die Verstandesbegriffe des Subjekts, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* herausarbeitet, sind Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt und das „Ich denke“ ist das entscheidende prozessuale Moment der Generierung des Wissens. Der Status des Wissens ist der Verfügung des Subjekts unterworfen: Phänomene, die nicht mit der Verstandestätigkeit des Subjekts in Beziehung stehen, können kein Gegenstand der Wissenschaft sein. Das Subjekt ist das sich selbst transparente und sich selbst bestimmende Begründungsmoment des Wissens und der Moral.

Es muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass sich Foucaults Problematisierung in *Die Ordnung der Dinge* auf die Verdoppelung des Menschen innerhalb der Wissenschaften und somit gegen seine *Objektivierung* richtet. Foucault ist auch in seinen frühen archäologischen Schriften nicht daran interessiert, die Kategorie des Subjekts zu verwerfen.¹⁶ Die archäologischen Arbeiten sind dabei von einer gleichzeitigen Nähe und Distanzierung zu den ontologischen Analysen Heideggers geprägt. Indem Foucault eine Unterscheidung zwischen dem Zeitalter der Repräsentation und jenem der Moderne einfügt, arbeitet er die Feinheiten und Verschiebungen der Subjektphilosophie heraus. Während für Heidegger Descartes die „Zeit des Weltbildes“ und die Struktur neuzeitlicher Subjektivität begründet, legt Foucault in den darauf folgenden Jahrhunderten weitere epistemische Verschiebungen frei, die für unser heutiges Verständnis von Subjektivität von entscheidender Bedeutung sind. Erst anhand der Philosophie Kants wird dann sichtbar, wie der Mensch zum Fundament des Wissens geworden ist.

Foucaults archäologischer Analyse geht es aber nicht nur um die Verfolgung der Formation neuzeitlicher Subjektivität; sie entfaltet ihr kritisches Potenzial, in-

16 In der mangelnden Kenntnisnahme dieser Unterscheidung scheint mir ein hauptsächliches Missverständnis derjenigen Kritiker zu liegen, die Foucault eine Demontage des Subjektbegriffs vorwerfen. Denn es sind selbstverständlich Subjekte, die Wissenschaft betreiben, genauso, wie es Subjekte sind, die sich einer archäologischen Vorgehensweise bedienen (vgl. Liebsch 2010: 528).

dem sie aufweist, wie die soeben skizzierte Konzeption von Subjektivität in eine Aporie mündet. Die Philosophie steht demnach seit Kant vor einem Dilemma:

„Es ist also nicht die Irreduzibilität des Menschen, das, was man als seine unüberwindliche Transzendenz bezeichnet, noch seine zu große Komplexität, die ihn daran hindert, zum Gegenstand der Wissenschaften zu werden. Die abendländische Kultur hat unter dem Namen des Menschen ein Wesen konstituiert, das durch ein und dasselbe Spiel von Gründen positives Gebiet des *Wissens* sein muss und nicht Gegenstand der *Wissenschaft* sein kann.“ (OD: 439)

Durch die Neuordnung der Episteme des Wissens wird eine Analytik des Menschen gefordert, die von den Wissenschaften selbst nicht geliefert werden kann. Das ist nicht dem Versagen wissenschaftlicher Theorien geschuldet – die Unmöglichkeit dieser Leistung ist vielmehr konstitutives Element der epistemischen Verschiebung. Weil der Mensch nicht mehr über eine göttliche und kosmische Ordnung vermittelt ist, sondern als Begründungsmoment des Wissens zugleich dessen ausgezeichnetes Objekt ist, verfällt die Anthropologie in einen Zirkelschluss: Sie versucht über die Setzung des Menschen als absoluten Grund des Wissens Aussagen über die Struktur der Menschlichkeit zu erzielen und sie schließt über die empirischen Erkenntnisse auf den transzendentalen Status des Menschen. Die anthropologische Illusion ist, den Weg zur Explikation des Menschen über einen „Geheimweg“ (EKA: 116f.) abzukürzen, indem jener als nicht mehr nur Untersuchungsgegenstand ist, sondern auch als zu analysierendes Fundament vorausgesetzt wird. Die Anthropologie stellt mit diesem Manöver die direkte Verknüpfung zum Wissen her und ist daher nicht mehr auf die Vermittlung durch eine andere philosophische Disziplin angewiesen. Sie ist die Disziplin, in der „alle Humanwissenschaften ihr Fundament und ihre Möglichkeit finden“ (EKA: 114).¹⁷ Während bei Kant die Kritik als Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Wissen einer Anthropologie noch vorausgeht, verzichtet die nachkantische Philosophie auf den Gestus der Kritik und erhebt den Menschen zum Fundament der Erkenntnis (vgl. Hemminger 2010: 122f.).

Weil die historisch Ausgerichteten archäologischen Untersuchungen jedoch zeigen, dass die Möglichkeit, den Menschen als Objekt der Wissenschaften zu denken, von einer bestimmten Ordnung des Wissens abhängig ist, kann der Anspruch auf einen „natürlichen Zugang“ nicht eingehalten werden. Foucault schreibt: „Im Namen dessen, was ist, das heißt dessen, was die Anthropologie ihrer Essenz nach in dem Ganzen des philosophischen Feldes sein soll, muss man alle diese ‚philosophischen Anthropologien‘ verwerfen, die sich als natürlicher Zugang zum Fundamentalen geben.“ (EKA: 114) Die Möglichkeit eines fundamentalistischen Zugangs zum Subjekt und damit zur Idee der Autonomie ist an eine epistemische Ausrich-

17 Zu den Humanwissenschaften zählt Foucault Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte (OD: 425).

tung der Neuzeit gebunden, die deutlich fragiler ist, als es ihre Vertreter behaupten. Für die Funktionsweise der Anthropologie ist es nämlich wesentlich, dass sie ihre historischen Voraussetzungen vergisst. Die Anthropologie leugnet den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität und versucht sich an einer Begründung autonomer Subjektivität. Welches Argument führt Foucault aber genau an, um den Akt von Vergessen und Verleugnen als Problem auszuweisen?

Das Resultat der anthropologischen Zentrierung beruht für Foucault darin, dass die Philosophie seit Kant in einen „anthropologischen Schlaf“ (OD: 410f.) versunken ist.¹⁸ Während für Heidegger das Vergessen der ontisch-ontologischen Differenz die Interpretation des Subjekts als Dasein verhindert, verstellt der anthropologische Schlummer, so wie ihn Foucault versteht, den Zugang zu einem heteronomen Subjektverständnis. Die Aufgabe der archäologischen Analyse ist es, das Denken aus dem Schlummer der Anthropologie zu wecken, indem die unausgewiesenen epistemischen Voraussetzungen einer anthropologischen Argumentation zur Sprache gebracht werden. Die Anthropologie reduziert den Menschen auf eine sich selbst präsente Substanz, indem sie von allem abstrahiert, was sich seiner Verfügung, d.h. Objektivierung entzieht. Im Kontrast zu Heidegger insistiert Foucault jedoch stärker auf der *Kontingenz* des Vergessens. Für Heidegger stellt das Vergessen der ontisch-ontologischen Differenz ein *notwendiges* Moment innerhalb der Geschichte der Metaphysik dar: Dass sich das Ontologische verbirgt und somit von der Philosophie immer wieder vergessen wird, gehört zu seinem „Wesen“. Für Foucault ist das Aufkommen der Anthropologie hingegen kein Ereignis, das einer einheitlichen geschichtlichen Struktur angehört.¹⁹ Die innerhalb zweier „Zeitalter“ wirkenden epistemischen Kräfteverhältnisse lassen sich nicht mittels einer Logik

18 Gegen die Reichweite des Vorwurfs des anthropologischen Schlummers wendet sich Herbert Schnädelbach: „Den anthropologischen Schlummer für das Kennzeichen der modernen Philosophie schlechthin zu halten, ist philosophischer Ethnozentrismus, den man bei Foucault wohl nur biographisch erklären kann.“ (Schnädelbach 1989: 252) Foucaults Kritik scheint sich wohl explizit gegen Hegel, die Phänomenologie Husserls und den Existenzialismus Sartres und Merleau-Pontys zu richten (vgl. Eribon 1991: 244; Hemminger 2010: 125).

19 In diesem Sinne spricht Michael Schwartz bei Foucaults Vorgehensweise von einer epistemischen Neuformulierung der heideggerschen Seinsgeschichte: „*The Order of Things*, I am suggesting, rewrites the history of Being as an epistemic history of the experience of order. Although Foucault draws heavily upon Heidegger in formulating the very notion of an episteme and its ontological import, he critically reworks his source material.“ (Schwartz 2003: 173) Folgende Geste ist im gesamten Werk Foucaults vernehmbar: Die Denkbewegung Heideggers wird mitvollzogen, die seinsgeschichtlichen Implikationen jedoch in praxeologische transformiert. Im Fokus stehen somit historisch spezifische Episteme, nicht so etwas wie Episteme schlechthin.

beschreiben, die den Epochen äußerlich ist. Die Konstruktion einer Meta-Geschichte, die alle historischen Epochen in eine umfassende Struktur einordnet, muss notwendigerweise scheitern, weil sie die Singularität der historischen Brüche nicht zu berücksichtigen vermag. Der Archäologe kann und darf lediglich im Rückschluss die epistemischen Transformationen beim Übergang zwischen zwei Epochen *benennen*. Das Erscheinen von Verschiebungen unterliegt keiner umfassenden Logik, sondern ist historisch kontingent.

Foucaults Kritik der epistemologischen Funktion der Humanwissenschaften kulminiert in *Die Ordnung der Dinge* nicht in ihrer umfassenden Zurückweisung; die Archäologie deckt auch auf, wie sich innerhalb der Humanwissenschaften wissenschaftliche Disziplinen entwickeln konnten, die dem „anthropologischen Schlaf“ entgehen. Das sind insbesondere Psychoanalyse, Ethnologie und Linguistik.²⁰ In der Sympathie gegenüber diesen Disziplinen offenbart sich Foucaults Nähe zum sogenannten „Strukturalismus“. Jacques Lacan, Claude Levi-Strauss und Ferdinand de Saussure sind nämlich diejenigen Denker, die das subjektkritische Reservoir der drei humanwissenschaftlichen Disziplinen zur Geltung bringen. Ihr Vorgehen besteht darin, den Menschen nicht in den Mittelpunkt zu stellen, sondern seine Konstitutionsbedingungen zu untersuchen.²¹ Mit ihnen und über sie hinausgehend – Saussure bleibt der Dialektik nämlich noch treu – insistiert Foucault auf dem „nichtdialektischen Denken“ (DE1/39: 700). Darunter ist ein Denken zu verstehen, das über keinen Ursprung verfügt, keine Synthese anstrebt und sich der Konstruktion einer Totalität entzieht. Eine solche Philosophie lässt sich in keinem Fundament verorten und errichtet kein systematisches Gebäude des Wissens.²²

20 Vgl. zur Verteidigung dieser drei Disziplinen OD: 447-462. In meinen Augen könnte Foucault mit Taylors Sprachphilosophie, die ich in Kapitel 8.1.3 vorstellen werde, durchaus sympathisieren, da Taylor Sprache nicht instrumentalistisch und repräsentationalistisch begreift, sondern die ontologische Konfiguration der Sprache herausarbeitet. Interessant ist an dieser Stelle auch, dass sich Foucault über Wittgensteins Sprachphilosophie, an die auch Taylor anschließt, wohlwollend geäußert hat (vgl. DE1/39: 700). Foucaults Verhältnis zur Psychoanalyse ist hingegen ambivalent und von einer wechselnden Zu- und Abneigung während seines gesamten Schaffensprozesses geprägt, wie er selbst in einem Interview im Jahre 1981 einräumt (vgl. DE/349: 819-821).

21 Nach Ulrich Johannes Schneider (2004: 79) besteht eine wesentliche Überschneidung der drei Disziplinen auch darin, das „Ungedachte“ zum Ausgangspunkt zu machen, worin Parallelen zu Foucaults eigener Arbeitsweise liegen.

22 In diesem Anspruch gibt es auch Parallelen zu Adornos Projekt einer Negativen Dialektik. Vgl. zu Foucaults Ausführungen über die Frankfurter Schule, die er erst spät kennenlernte und mit der es seiner Meinung nach zu einer Verständigung hätte kommen können DE4/330: 531f. Gleichzeitig muss betont werden, dass Foucault über Adornos Öffnung der Dialektik hinausgeht, da Letzterer noch innerhalb der Dichotomie zwischen Subjekt

Aus der Distanzierung zur Dialektik lassen sich sodann subjektkritische Konsequenzen entwickeln. Das archäologische, nicht-synthetisierende Denken besteht in einer *Umkehrung* der Stellung des Subjekts und seiner Autonomie:

„Es geht darum, das traditionelle Problem umzukehren. Nicht mehr die Frage zu stellen: wie lässt sich die Freiheit eines Subjekts in die Kompaktheit der Dinge einfügen und ihr einen Sinn verleihen, wie kann sie von innen die Regeln einer Sprache beleben und so ihre eigenen Ziele an den Tag bringen? Vielmehr sollte man fragen: wie, aufgrund welcher Bedingungen und in welchen Formen kann so etwas wie ein Subjekt in der Ordnung des Diskurses erscheinen? [...] Es geht darum, dem Subjekt [...] seine Rolle als ursprüngliche Begründung zu nehmen und es als variable und komplexe Funktion des Diskurses zu analysieren.“ (DE1/69: 1029)

Foucaults Subjektkritik zielt auf eine Verschiebung und Dezentrierung der Kategorie von Subjektivität. In diesem Sinne ist auch der berühmte Schlusssatz in *Die Ordnung der Dinge* auszulegen, in dem Foucault wettet, „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (OD: 462). Zentral ist die Hoffnung, dass die Frage nach dem Menschen als Fundament des Wissens nicht mehr gestellt wird und stattdessen die Praktiken, Kräfteverhältnisse und historischen Bedingungen, in denen der Mensch erst als (heteronomes) Subjekt konstituiert wird, die philosophische Arbeit anleiten. Das Subjekt büßt dadurch nicht jeden Stellenwert ein, sondern wird vielmehr als durch diejenigen Kräfteverhältnisse, denen es ausgesetzt ist, gegründet und zugleich entgründet gedacht.²³ Hier ist der Übergang von den Epistemen zur Ebene des Diskurses, die sich auf dem Abgrund der Episteme ausstreuen, schon vollzogen. In den archäologischen Schriften der 60er Jahre konzentriert sich Foucault auf die epistemische Funktion, die der Kategorie des Subjekts seit der Neuzeit zukommt. Diese Explikation ist formal, da sie auf der Ebene einer Begriffsanalyse verbleibt. Sie birgt die Notwendigkeit in sich, auf die nächste, feinere Ebene der diskursiven Formationen zu wechseln, um die

und Objekt verbleibt und auch die Idee der Autonomie nicht aufgibt. In diesem Sinne handelt es sich beim „nichtdialektischen“ weniger um eine „Negative Dialektik“, sondern vielmehr um eine „Anti-Dialektik“ oder um eine „Nicht-Dialektik“. Die starke Abgrenzung zur Dialektik von Hegel und Marx bleibt eine wichtige Geste in Foucaults Gesamtwerk.

- 23 Laut Peter Bürger (1998: 14) ist der „Tod des Subjekts“, dessen Propagierung Foucault unterstellt wurde, im Sinne einer „Befreiung von einem Schema, das ihm [dem Subjekt] keinen Ort zuweist, an dem es leben kann“ zu verstehen.

Frage zu beantworten, wie Subjekte *materiell* – und das heißt: in konkreten Praktiken – konstituiert werden.²⁴

Wie auch Levinas und Derrida plädiert Foucault bereits in seinen frühen Arbeiten dafür, die erkenntnistheoretische Thematisierung des Subjekts als Begründungsmoment des Wissens zugunsten einer Analyse abzulösen, welche die Abschließung des Subjekts gegenüber seinem konstitutiven Außen problematisiert: „Wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, lässt sie [die Beschreibung des Archivs] das Andere und das Außen aufbrechen.“ (AW: 189) Diese Aufschließung überschreitet die Konzeption des autonomen Subjekts in Hinblick auf eine Freilegung derjenigen heteronomen und alteritären Kräfteverhältnisse, die Subjektivität innerhalb von spezifischen historischen und sozialen Praktiken produzieren. An der Rolle, die Foucault diesen Praktiken im Fortgang seines Werkes zuweist, wird sichtbar, wie er über die Arbeiten von Levinas und Derrida hinausgeht. Ihnen kommt ein entscheidender Status innerhalb einer Genealogie der modernen Subjektivität zu.

6.2 GENEALOGIE ALS KRITIK UNTERWERFENDER SUBJEKTIVIERUNG

Seit seiner Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* am Collège de France im Dezember 1970 lautet der Name, den Foucault seinen Arbeiten gibt, nicht mehr Archäologie, sondern Genealogie. In seiner in den Jahren 1972-1973 gehaltenen Vorlesung *Die Strafgesellschaft* bestimmt er das Verhältnis der beiden historischen Verfahren wie folgt: „Nach einer archäologischen Analyse geht es nun darum, eine dynastische, genealogische Analyse vorzunehmen, die die Frage der Herkunft von den Machtbeziehungen aus stellt.“ (STR: 122f.) Das Verfahren der Genealogie ist irreduzibel an eine Analyse der subjektivierenden Kraft von Machtverhältnissen gebunden. Foucaults Bücher und Vorlesungen der 70er Jahre versuchen Macht als diskursiv-materielles Phänomen zu analysieren und vermögen aus diesem Grund die historische Genese von Subjektivität aufzuspüren.²⁵ Sie erweitern ein heterono-

24 Gilles Deleuze (2013: 48-51) kritisiert in diesem Zusammenhang mit Recht, dass die Archäologie des Wissens noch zu sehr beim Diskursiven, d.h. der Aussage, verbleibt und aus diesem Grund die materielle Ebene schlicht als nicht-diskursiv fasst.

25 Foucaults Vorgehensweise unterliegt hierbei keiner strengen Systematik; vielmehr ist die Auswahl der untersuchten Gegenstandsbereiche, zu denen die Psychiatrie, das Gefängnis und die Sexualität zählen, genau wie seine politischen Einsätze zu dieser Zeit, persönlichen Interessen geschuldet. Vgl. dazu DE4/349: 822f. und zur Verbindung zwischen Themenauswahl und biographischem Hintergrund Eribon (1991: 56-58). Das heißt aber

mes Subjektverständnis, indem sie die Formation von Subjektivität auf der Ebene historisch konkreter materieller Kräfteverhältnisse verfolgen.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Der Wille zum Wissen* umreißt Foucault die Zielstellung seiner genealogischen Arbeiten in den 70er Jahren mit einer Frage: „Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“ (WW: 8) Innerhalb der genealogischen Ausrichtung verschmilzt eine diskursanalytische Vorgehensweise mit einer materiellen, praxisbezogenen Untersuchung. Die subjektivierende Kraft der Machtverhältnisse wird nur an konkreten Orten der Gesellschaft sichtbar, wie etwa Schule, Psychiatrie und Gefängnis; jedoch konzentriert sich Macht nicht nur an diesen Orten, sondern *entzieht* sich ihrer vollständigen Manifestation. Macht darf deshalb nicht nur als ontisches, sondern muss auch als ontologisches Phänomen gedeutet werden, das soziale Praktiken *durchdringt*. Machtverhältnissen kommt aufgrund ihres durchdringenden und entziehenden Charakters stets auch eine subjektivierende Kraft zu, indem sie Subjekte gründet und im Moment der Gründung zugleich von ihnen ablässt. Eine Genealogie der Subjektivierungsverhältnisse soll in diesem Sinne nachzeichnen, dass unsere heutige Subjektivität ein Produkt kontingenter historischer Machtformationen ist, die seit dem 19. Jahrhundert eine bestimmte Beziehung zwischen Macht und Wissen eingehen.²⁶

An einer bemerkenswerten Stelle beschreibt Foucault seine Arbeitsweise mit folgender Metapher: „Mein Diskursvorhaben ist das Vorhaben eines Priesters: Ich

nicht, dass die Themen völlig willkürlich gewählt sind, denn „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“ (DE4/339: 706).

- 26 Zur Fokussierung der genealogischen Arbeiten auf den Zeitraum um 1800 gibt Foucault in dem Vortrag *Was ist Kritik?* aus dem Jahre 1978 folgende Begründung: „Auch wenn sie nicht vollständig definierbar ist, wird diese Epoche als Formierungsmoment der modernen Menschheit bezeichnet, als *Aufklärung* in dem weiten Sinn, in dem Kant oder Weber sich auf sie bezogen. Es ist eine Periode ohne feste Datierung und mit vielfältigen Eingängen, denn man kann sie ebenso durch die Formierung des Kapitalismus, die Konstituierung der bürgerlichen Welt, die Installierung der staatlichen Systeme, die Gründung der modernen Wissenschaft mitsamt ihren technischen Entsprechungen, die Organisation eines Gegenüber zwischen der Kunst regiert zu werden und der Kunst nicht dermaßen regiert zu werden definieren. Daraus ergibt sich für die historisch-philosophische Arbeit eine faktische Privilegierung dieser Periode: denn da entstehen direkt und an der Oberfläche sichtbarer Transformationen die Beziehungen zwischen Macht, Wahrheit und Subjekt, die es zu analysieren gilt. Privilegiert aber ist diese Periode auch insofern, als von da aus die Matrix zu entwickeln ist, mit der andere mögliche Bereiche behandelt werden können.“ (WK: 28)

möchte das zum Vorschein bringen, was unserem Blick zu nah ist, als dass wir es sehen könnten, was ganz nah bei uns ist, aber durch das wir hindurchblicken, um anderes zu sehen.“ (HD: 68) Bemerkenswert ist diese Formulierung deshalb, weil Foucault den Diskurs sehr ähnlich begreift wie Heidegger das Sein, welches uns (scheinbar) am fernsten liegt, weil es uns am nächsten ist. Die Genealogie schärft unseren Blick für dasjenige, was uns nah ist, weil es uns zu den Subjekten macht, die wir sind und was uns fern ist, weil es sich unserem begrifflichen Zugriff immer schon entzieht. In diesem Kapitel möchte ich zeigen, dass sich die Phänomene des Diskurses und der Macht mithilfe der ontisch-ontologischen Differenz und der Figur des Ab-grunds erschließen lassen und sich somit Foucaults Denken als weitere Spielform heteronomer Subjektivität auslegen lässt. Foucault überführt jedoch nicht nur die ontologischen Bewegungen Heideggers auf eine historisch-materielle Ebene und erweitert so deren Ertrag für eine affirmative Wendung der Subjektkritik, sondern lotet auch die Möglichkeiten einer Subjektkritik bis an ihre äußersten Grenzen aus. Genealogie ist deshalb als eine radikale Form von Kritik zu verstehen, weil sie durch eine historische Analyse von Machtformationen die Kontingenz selbiger zur Sprache bringt und so die Selbstverständlichkeit unserer heutigen, auf den Prozeduren der Normierung und Individualisierung basierenden Subjektivität untergräbt und überschreitet. Foucault demonstriert vor diesem Hintergrund – und nachdrücklicher als es bei Levinas und Derrida der Fall ist –, wie sich aus einer Freilegung heteronomer Subjektivität zugleich eine Kritik übermächtiger Abhängigkeiten entwickeln lässt.

6.2.1 Das Verfahren der Genealogie und der Prozess der Subjektivierung

Für die Genealogie gilt genauso wie für die Dekonstruktion Derridas, dass der Name der Methode ihre Arbeitsweise sehr unzureichend charakterisiert. Die Genealogie stützt sich nicht auf ein Analyseraster, unter das bestimmte historische und soziale Phänomene subsumiert werden, sondern beschränkt sich auf eine Explikation von Singularitäten. Foucault schreibt, die Genealogie „muss die Ereignisse in ihrer Einzigartigkeit und jenseits aller gleich bleibenden Finalität erfassen, sie dort aufsuchen, wo man sie am wenigsten erwartet, und in solchen Bereichen, die keinerlei Geschichte zu besitzen scheinen“ (DE2/84: 166). Es gilt, die Geschichte gerade derjenigen Ereignisse²⁷ zu schreiben, welche keine Geschichte zu haben *scheinen*. Wie

27 Ein systematischer Ereignisbegriff wird auch in Foucaults genealogischen Arbeiten nicht entwickelt. Petra Gehring (2004: 278) schlägt jedoch vor, Foucaults genealogische Studien als „Erzählung[en] von Widerstandsereignissen“ zu interpretieren, die ihren Schwerpunkt auf die Singularitäten ihres Erscheinens legen.

es auch bei der Archäologie der Fall ist, steht die „Einzigartigkeit“, die Singularität der Ereignisse im Fokus der Untersuchungen. Die fehlende „Finalität“ der historischen Entwicklung der singulären Ereignisse zeigt den nominalistischen Charakter der genealogischen Geschichtsschreibung an. Die Genealogie wirft kein begriffliches Netz aus, um eine Logik der Ereignisse zu rekonstruieren und ihre interne Kohärenz zur Darstellung zu bringen; sie analysiert vielmehr die kontingenten „Erscheinungsbedingungen einer Singularität“ (WK: 37), denen nicht die *Notwendigkeit* ihres Erscheinens unterstellt wird. Die Ereignisse innerhalb der Geschichte sind nicht Teil eines übergeordneten Gesamtzusammenhangs; ein späteres Ereignis geht nicht unmittelbar aus einem früheren Ereignis hervor. Die Genealogie ist nominalistisch, da sie lediglich nachzeichnet, wie sich zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt konkrete Macht- und Wissensverhältnisse formiert haben, ohne den Prozess ihres Auftauchens auf eine tiefer liegende Struktur zurückzuführen. Im Fokus stehen dabei diejenigen Kräfteverhältnisse, welche die Genese der modernen Subjektivität rahmen. Die Geschichte dieser subjektivierenden Kräfte wird geschrieben, indem der Konstitutionsprozess von Subjektivität von seinen Rändern her verfolgt wird.

Die Genealogie Foucaults richtet sich – und auch das hat sie mit der Dekonstruktion Derridas gemeinsam – gegen die „Suche nach dem Ursprung“ (DE2/84: 167). In meiner Auseinandersetzung mit Derrida hat sich erwiesen, dass das Denken des Ursprungs auf einer Fixierung von Präsenz beruht: Temporalität wird auf Gegenwärtigkeit reduziert und Räumlichkeit auf Punktualität. Derridas Dekonstruktion des Ursprungs, die um eine Freilegung von Temporalität und Räumlichkeit kreist, wird von Foucault auf die historische, d.h. genealogische Ebene transformiert. Unter „Ursprung“ versteht Foucault den Anfangspunkt einer geschichtlichen Entwicklung, in welchem die Entfaltung der späteren Ereignisse bereits enthalten ist. Eine genealogische Perspektivierung der Geschichte verbietet es aufgrund ihres nominalistischen Charakters, historischen Abläufen eine Gerichtetheit zu unterstellen, die bereits in ihrem Kern angelegt ist. Sie sperrt sich nicht grundsätzlich dagegen, *singuläre* Zustände unserer heutigen kulturellen Situation als Fortschritte gegenüber früheren Zuständen zu beurteilen, problematisiert jedoch die Bedingungen, unter denen von einem umfassenden Fortschritt gesprochen werden kann. Ihre Ablehnung gilt all denjenigen Geschichtsphilosophien, die unsere heutige Situation als Resultat einer kontinuierlichen Entwicklung begreifen. Genealogische Geschichtsschreibung entwirft demgegenüber einen Stammbaum, indem sie das Auftauchen historischer Ereignisse und die Entstehung von Identitäten zurückverfolgt. Aus diesem Grund spricht Foucault, anstatt den Begriff des Ursprungs zu verwenden, angesichts des Verfahrens der Genealogie von „Entstehung“ und von „Herkunft“ (DE2/84: 171).

Die Genealogie eignet sich, wie auch Heideggers Destruktion und Derridas Dekonstruktion, die Geschichte für ein Verständnis der Gegenwart an: „Ich habe nicht

vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen. Wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.“ (ÜS: 43) Genealogische Geschichtsschreibung besitzt zwar eine nominalistische Stoßrichtung, geht jedoch nicht ausschließlich historisch-deskriptiv vor, da sie sich die Vergangenheit mit dem Zweck einer Kritik der Gegenwart erschließt.²⁸ In diesem Sinne ist Genealogie nicht neutral, sondern schreibt Geschichte aus einer ganz bestimmten Perspektive, um ihr kritisches Potenzial zu entfalten (vgl. Detel 1998: 71-75; Veyne 2009: 60). Sie muss Partei ergreifen und darf gerade nicht den Gestus des vermeintlich objektiven Wissenschaftlers einnehmen, damit sie die Wirkungsweise ganz bestimmter Unterwerfungsprozeduren an die Oberfläche bringen kann. Die vermeintliche Unhintergebarkeit der hegemonialen Selbstdeutungen von Subjekten soll durch das Aufzeigen des kontingenten Charakters von Subjektwerdung erschüttert werden. Vor diesem Hintergrund ist Genealogie zunächst „anti-hermeneutisch“: Sie versucht das Selbstverständnis von Subjekten zu destabilisieren.

Die Vermeidung einer Reduktion der Geschichte auf handelnde Subjekte teilt die Genealogie mit der Archäologie. Auch hier folgt Foucault der Kritik Heideggers an der traditionellen Subjektphilosophie. Die Genealogie entwirft keine Theorie des Subjekts, sondern verfolgt die *Konstitution* von Subjektivität aus einem historischen Blickwinkel:

„Wenn man sich vom konstituierenden Subjekt frei macht, muss man sich vom Subjekt selbst frei machen, das heißt, man muss zu einer Analyse gelangen, die der Konstitution des Subjekts in der historischen Verlaufsform Rechnung tragen könnte. Und das ist das, was ich Genealogie nennen würde, das heißt eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, Gegenstandsbereiche, usw. Rechnung trägt, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen.“ (DE3/192: 195)

Während es der Archäologie um die Herausarbeitung der Episteme als Möglichkeitsbedingungen der Wissenschaften geht, beschreibt die Genealogie spezifische, in Machtverhältnisse verwobene Diskurse, die für die Konstitution der neuzeitli-

28 In *Die Ordnung des Diskurses* trennt Foucault noch zwischen einer kritischen und einer genealogischen Dimension der Analyse (vgl. ODis: 38-44). Diese Trennung scheint mir jedoch sehr verschwommen und zur Erhellung von Foucaults Projekt der Genealogie als Kritik der Subjektivierungsverhältnisse nicht viel beizutragen. Die These, der Begriff der Genealogie impliziere stets eine kritische, d.h. auflösende oder delegitimierende Komponente, vertreten etwa Geuss (2003: 152) und Saar (2003a: 165-172; 2007: 10). Mit Taylor werde ich jedoch zeigen, dass genealogische Geschichtsschreibung auch affirmativ ausgerichtet sein kann: Die kritische Komponente entfällt dabei nicht, wird jedoch erweitert (vgl. Kap. 8.3.1).

chen Subjektivität von entscheidender, aber bisher nicht ausreichend beachteter Bedeutung sind. Die Wirkungsweise materialisierender Diskurse auf Subjekte steht im Fokus einer Philosophie, die sich dem Zusammenspiel von Praktiken und Diskursen in historischer Perspektive widmet. Zentral ist für Foucault also eine „historische Analyse der Transformation des Diskurses“ (DE1/66: 982).²⁹ Wie lässt sich nun aber die Beziehung zwischen dem Diskurs und dem Subjekt genauer fassen?

Dem Terminus „Diskurs“ kommt innerhalb Foucaults genealogischer Schriften eine besonders wichtige Rolle zu, er taucht allerdings bereits in der 1969 erschienenen *Archäologie des Wissens* prominent auf. Ein Diskurs umfasst die Gesamtheit aller Aussagen, die sich aus einer grundlegenden Formation ergeben, welche diese Aussagen ermöglicht und ordnet: „Diskurs wird man eine Menge von Aussagen nennen, insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören. [...] Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann.“ (AW: 170) Der Diskurs ist das, was bestimmten, von sprechenden Subjekten geäußerten Aussagen gemeinsam ist. Er ist die Differenz *zwischen* der Möglichkeit des Sagens und dem in der Wirklichkeit tatsächlich Gesagten. In diesem Sinne ist der Diskurs eine Ordnung derjenigen Bedingungen, unter denen eine Aussage als legitim oder illegitim bzw. eine Verhaltensweise als normal oder anormal kategorisiert werden kann. Foucault scheint sich zum Zeitpunkt der Einführung des Diskursbegriffs und während des Übergangs von der archäologischen zur genealogischen Phase noch nicht über den ontologischen Gehalt des Diskurses sicher zu sein. So schreibt er, die diskursiven Beziehungen „befinden sich irgendwie an der Grenze des Diskurses“ (AW: 69f.) und sind die „Grenzen und Formen der *Sagbarkeit*“ (DE1/58: 869).³⁰ Obwohl Foucault in diesen

29 Ian Hacking (2006c: 109) schlägt hier folgende Unterscheidung vor: Wo die Archäologie mit der Suche nach den Epistemen die „Tiefendimension“ des Wissens zu erforschen versucht, untersucht die Genealogie den Diskurs als dessen „Oberflächendimension“. Die Tiefendimension darf allerdings nicht im Sinne des Verborgenen, Unbewussten und Ungesagten ausgelegt werden, sondern bezeichnet nichts anderes als die Verschiebungen innerhalb des Wissens, die als Möglichkeitsbedingungen die Realität der Diskurse begrenzen und bestimmen. Die Episteme liegen nicht „hinter“ den Diskursen, sondern lassen sich nur in ihrer Differenz, im Ausgang des Gesagten denken.

30 Das gesamte Zitat aus *Archäologie des Wissens* lautet wie folgt: „Die diskursiven Beziehungen sind dem Diskurs nicht innerlich, wie man sieht: sie verbinden die Begriffe oder die Wörter nicht untereinander; sie errichten zwischen den Sätzen oder den Propositionen keine deduktive oder rhetorische Architektur. Aber es sind dennoch keine dem Diskurs äußerlichen Beziehungen, die ihn beschränken oder ihm bestimmte Formen auferlegen oder ihn zwingen würden, unter bestimmten Umständen bestimmte Dinge zu äußern. Sie befinden sich irgendwie an der Grenze des Diskurses.“ (AW: 69f.) Waldenfels (1991: 289-292) versucht die Relation zwischen dem Diskurs und seinen Aussagebeziehungen

Zitaten die Grenze des Diskurses noch nicht zu illustrieren vermag, möchte ich den Vorschlag machen, Diskurse als konstitutives Außen zu interpretieren. Der produzierende Effekt des Diskurses als *konstitutives Außen* liegt in der Ermöglichung und Rahmung von Aussagen. Die Entzugsdimension des Diskurses als konstitutives *Außen* ist dafür verantwortlich, dass Diskurse das Gesagte jedoch nicht determinieren; es ist immer möglich, das Feld des Sprechens zu überschreiten, indem die Möglichkeiten der Sprache auf andere Weise ausgeschöpft werden. Der Diskurs, wie er von Foucault gedacht wird, lässt sich in die Struktur der ontisch-ontologischen Differenz einschreiben, da er sich als Differenz von möglichem Sagen und tatsächlich Gesagten exponiert. Diskurse „sind“ nicht, es „gibt“ sie vielmehr: Sie entstammen einer uneinholbaren Vergangenheit, weil sie nicht auf eine erste Aussage zurückgeführt werden können und durch kein sprechendes Subjekt initiiert sind, und sie sind zugleich auf die Zukunft und damit auf die Reproduktion sprechender Subjekte hin geöffnet.

Die ontologische These, die sich aus diesem Verständnis des Diskurses ableiten lässt, lautet, dass in allen Gesellschaften die Bewegungen von Diskursen reglementiert werden. Der Diskurs unterliegt bestimmten Prozeduren, die dafür Sorge tragen, dass er in geordneten Bahnen verläuft: „Ich setze voraus, dass in *jeder* Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“ (ODis: 11; Hervorhebung von mir) Zu jedem historischen Zeitpunkt und in jeder Gesellschaft zirkulieren Kräfteverhältnisse, welche die Richtung – die Gerichtetheit – des Diskurses sicherstellen. Diese Kräfte entstammen aber keinem Jenseits des Diskurses: Sie sind die immanenten Bedingungen seiner Zirkulation. Der Diskurs ist nicht durch etwas begrenzt, das ihm ontologisch äußerlich ist, sondern begrenzt sich selbst. Er rahmt die Möglichkeiten des Gesagten. Das unendliche Ausstreuen des Diskurses wird aus diesem Grund stets zurückgehalten.

Foucault verdeutlicht die Wirkungsweise von Diskursen am Beispiel des Status der Wissenschaftlichkeit in der Psychiatrie. Innerhalb der Psychiatrie legt der Diskurs die Grenzen der Wissenschaft fest. Die am wissenschaftlichen Betrieb der Psychiatrie partizipierenden Personen sind ermächtigt zu bestimmen, welche Aussagen als wissenschaftlich gelten und können so verhindern, dass Personen aus anderen

zu veranschaulichen, indem er die Äußerlichkeit des Diskurses als „diskurseigene Äußerlichkeit“, „interdiskursiv“, „metadiskursiv“ und „nichtdiskursiv“ interpretiert. Er versäumt es jedoch, den Diskurs als *konstitutives Außen* zu beschreiben. Foucaults Rede vom „irgendwie“ lässt darauf schließen, dass er sich selbst über die dekonstruktive Figur des konstitutiven Außen noch nicht hinreichend im Klaren war.

Institutionen Zugang zum psychiatrischen Diskurs erlangen.³¹ Die Genealogie versucht nun über eine Analyse der Diskurse diese Ausschlussmechanismen aufzudecken. Die Annahme, jedes Subjekt hätte die Freiheit zu sagen, was es möchte, wird problematisiert, indem diejenigen Bedingungen aufgezeigt werden, die gerade verhindern, dass eine freie Rede möglich ist. Die Klassifizierung von Aussagen als wissenschaftlich und nicht-wissenschaftlich kann nicht als autonome Entscheidung der Akteure verstanden werden, sondern unterliegt den Beschränkungen des hegemonialen Diskurses. Jedem Diskurs geht es darum „die Bedingungen ihres Einsatzes zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, dass jedermann Zugang zu den Diskursen hat“ (ODis: 25f.). Innerhalb des Diskurses etablieren sich innerhalb jedes sozialen Kontextes bestimmte Ablagerungen dessen, was als „Wahrheit“ gilt.³² Wer innerhalb eines Diskurses verstanden werden will, muss diese spezifisch historische Differenzierung in wahr und falsch akzeptieren: Er muss die „Wahrheit“ sagen, indem er sich einer besonderen Redeweise, d.h. den Regeln des Diskurses unterwirft. Die Kraft eines Diskurses entfaltet sich deshalb über die Funktion der Wahrheit.³³

An dieser Stelle bietet es sich nun an, auf das Phänomen der Subjektivierung einzugehen. „Subjektivierung“ ist eine Kraft der Beschränkung und wird von Foucault allgemein wie folgt umgrenzt: „Ich werde Subjektivierung den Prozess nennen, durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist.“ (DE4/354: 871) Die hier angedeutete *Organisation* umfasst stets zwei Komponenten. Zum einen vollzieht sich Subjektivierung als Unterwerfung unter ein Regime an Regeln und Praktiken, denen Subjekte immer schon ausgesetzt sind. Zum anderen wirken Subjekte in diesem Prozess stets auch auf die Art und Weise ein, wie sich Regeln und Praktiken ihnen hingeben: Sie nehmen am Prozess der Subjektivierung teil und formen die sie affizierenden Kräfte um. Wirft man vom Ende des foucaultschen Werkes einen Blick zurück, so sind drei verschiedene Subjektivierungsprozesse zu unterscheiden, die sich auf die mit der Drei-

-
- 31 Hier zeigt sich die Verbindung zwischen Wissen, Diskurs und Macht: „Innerhalb der tatsächlichen Wissensdiskurse übt jede als wahr betrachtete Aussage eine bestimmte Macht aus.“ (WK: 46; vgl. ÜS: 40)
- 32 Habermas (1985: 323) irrt daher, wenn er Foucault unterstellt, dieser verstehe die Vorgehensweise der Genealogie als diejenige einer „wahren Objektivität der Erkenntnis“. Sowohl „Wahrheit“ als auch „Objektivität“ und „Erkenntnis“ sind Produkte der neuzeitlichen Formation des Wissens, die es in ihrer Wirkungsweise zu problematisieren gilt.
- 33 Foucault behauptet, dass es selbst in der Mathematik, einer Wissenschaft, deren Gültigkeit scheinbar unabhängig von sozialen Praktiken besteht, auf Diskursen basierende Imperative gibt, die vorgeben, „was in der Mathematik gut (wahr) oder schlecht (falsch) ist“ (DE4/356: 896).

gliedrigkeit³⁴ seines Werkes verbundenen Elemente des Wissens, der Macht und der Ethik beziehen. Im Zuge einer Verschiebung der klassischen Bedeutung von Ontologie bezeichnet Foucault diese Prozesse als „historische Ontologien“³⁵:

„Als Erstes eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekt zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Machtfeld, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind, auf die anderen einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren.“ (DE4/344: 759)

Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass Foucaults Verständnis von Ontologie in einer wichtigen Hinsicht auf die Seinsgeschichte Heideggers Bezug nimmt. Im Gegensatz zu Heidegger stehen aber nicht Sein und Zeit in ihrer ontologischen Abstraktion im Vordergrund. Die ontologische Bewegung des Konstitutionsprozesses von Subjektivität wird als ein solches Kräfteverhältnis gedacht, das seine Wirkung innerhalb *konkreter materieller* Praktiken entfaltet. Wahrheit, Macht und Ethik bilden dabei drei spezifische Pole, über die sich Subjektivität konstituiert.³⁶ Das einheitliche Regime der Ontologie und die Logik der Seinsgeschichte werden auf die

34 Deleuze (2013) schlägt eine solche Dreiteilung des foucaultschen Werkes in Wissen, Macht und Selbst vor. Gegen eine vermeintliche Verkürzung auf eine „drei-faltige Ontologie“ spricht sich Waldenfels (1991: 281) aus.

35 Die Rede von einer „historischen Ontologie“ taucht bereits in einem Essay von Roland Barthes (2006: 81) aus dem Jahre 1960 auf. Es darf daher nicht unerwähnt bleiben, dass Barthes auf das Denken Foucaults eine nicht unwesentliche Wirkung ausgeübt hatte, auch wenn Foucault darauf in seinen Schriften nie zu sprechen gekommen ist. Das systematische Programm einer „historischen Ontologie“ hat Hacking (2006a) ausgearbeitet. Vgl. zu den Bezügen einer historischen Ontologie bei Heidegger auch Elden (2003).

36 In seiner letzten Vorlesung mit dem Titel *Der Mut zur Wahrheit* im Frühjahr 1984 kommt Foucault auf die Herkunft dieser drei Pole in der klassischen griechischen Philosophie zu sprechen, wenn er zwischen der Aletheia als Wahrsprechen, der Politeia im Sinne der Macht und der Ethopoiesis, die sich auf das Subjekt bezieht, unterscheidet. Zugleich betont er die historische Kontinuität dieser Differenzierung: „Die wesentliche Nichtreduzierbarkeit dieser drei Pole und ihre notwendige und wechselseitige Beziehung, die Struktur des wechselseitigen Aufeinanderangewiesenseins ist, so scheint mir, die Stütze der Existenz des ganzen philosophischen Diskurses von den Griechen bis heute.“ (MW: 95) Auch wenn sich Foucault dagegen wehrt, Wahrheit, Macht und Ethik als drei ahistorische Strukturen von Subjektivität zu benennen, so insistiert er doch darauf, dass die Orientierung an diesen drei Polen für eine Untersuchung der Gewordenheit unserer heutigen Subjektivität eine entscheidende Rolle spielt.

Frage hin geöffnet, wie sich „Sein historisch als Erfahrung“ (GL: 13) hingibt. In den ersten beiden Phasen seines Werkes interessiert sich Foucault für den unterwerfenden Charakter der Subjektwerdung, d.h. für die konstituierende, beziehende Kraft der Entzugsmomente, deren Analyse um die Begriffe des Wissens und der Macht kreist. Die Archäologie des *Wissens* untersucht, wie sich das Subjekt innerhalb einer bestimmten historischen Ordnung der Episteme als Erkenntnissubjekt konstituiert, das zur Klassifizierung und Formierung von Objekten – inklusive seiner eigenen Objektivierung – befähigt ist (vgl. Kap. 6.1.2). Die Genealogie der *Macht*, die in den nächsten beiden Abschnitten im Mittelpunkt stehen wird, widmet sich der materiellen Realisierung von Subjektivität innerhalb historisch sedimentierter Machtverhältnisse. Sowohl in den archäologischen als auch in den genealogischen Arbeiten legt Foucault primär offen, wie sich Subjektivierung durch die Erfahrung einer Aussetzung gegenüber hegemonialer Macht- und Wissensregimen vollzieht. Mit der in Unterkapitel 6.3 thematisierten Genealogie der Selbstsorge versucht Foucault dann eine teilnehmende Form der Subjektivierung aufzudecken. Der Prozess der Subjektwerdung wird weiter gefasst, indem die Analyse der Unterwerfung durch Wissens- und Machtverhältnisse durch eine *ethische* Formung der Subjekte erweitert wird. Subjekte bilden Selbstbezüge aus, indem sie sich an ihren Erfahrungen beteiligen und diese zu problematisieren vermögen.

Wichtig ist zu betonen, dass sowohl das unterwerfende als auch das teilnehmende Moment für den Prozess der Subjektivierung konstitutiv sind. In anderen Worten: Es gibt keine ethische Erfahrung, die nicht an regelhafte Praktiken gebunden ist und es gibt keine unterwerfende Ordnung, die nicht auf die Selbstbeteiligung der Subjekte angewiesen ist. Die antike Praxis der Selbstsorge, durch die sich das Subjekt als ethisches Subjekt formt, befindet sich nicht jenseits von Wissen und Macht, sondern eröffnet dem Subjekt *andere* Möglichkeiten von Subjektwerdung im Ausgang der vorherrschenden Wissens- und Machtverhältnisse. Dass Subjekte ihre Existenzweise überhaupt durch Selbstpraktiken transformieren können, ist erst möglich, weil sie Wissens- und Machtverhältnissen *ausgesetzt* sind. Letzteres ist die wesentliche Pointe von Foucaults heteronomem Subjektverständnis, die sich innerhalb seines gesamten Werkes aufspüren lässt.

6.2.2 Macht als konstitutives Außen des Subjekts

In den genealogischen Schriften der 70er Jahre wendet sich Foucault zunächst ausschließlich Prozessen unterwerfender Subjektivierung zu. Das umfasst die Frage, wie Subjekte durch Praktiken, die von Machtbeziehungen durchtränkt sind, subjektiviert werden. Die Genealogie der Subjektivierung verlangt deshalb eine Analyse der Machtverhältnisse. Ich werde in diesem Abschnitt zu zeigen versuchen, dass Foucault Machtverhältnisse – genauer: den Komplex Macht-Wissen – als wesentli-

ches Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität denkt. Auch wenn Foucault seine genealogischen Arbeiten stets als experimentelle Verfahren versteht, welche die heterogenen Unterwerfungsprozesse von Subjekten zur Sprache bringen sollen, möchte ich die These vertreten, dass Machtverhältnisse das entscheidende konstitutive Außen der Subjektwerdung sind und nicht nur ein Faktor unter vielen.³⁷

Die in diesem Kontext vorgenommene Analyse der Macht löst sich dabei von dem traditionellen Machtbegriff, indem sie die Logik der Macht nicht mehr an die Intentionen und an die Verfügungsgewalt der Subjekte koppelt. Da der nominalistische³⁸ Charakter der Genealogie Aussagen über die Substanz von Phänomenen verbietet, geht es Foucault „weniger um eine Theorie als um eine Analytik der Macht“ (WW: 84) sowie eine „Analytik der Machtbeziehungen“ (DE3/206: 397). Die Arbeit gilt den *spezifischen* Wirkungsweisen von Macht innerhalb westlicher Gesellschaften und nicht der Beantwortung der Frage, was Macht „an sich“ ist.³⁹ Der Diskursanalytiker benennt mit dem Begriff „Macht“ ein Ensemble von Kräfteverhältnissen, das innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes seine Kraft entfaltet, ohne dass diese Kraft auf einen lokalisierbaren Ursprung zurückgeführt werden kann. Foucaults Ziel ist es nicht, eine verbesserte wissenschaftliche Theorie über „die“ Macht auszuarbeiten, welche die Versäumnisse vorausgehender Theorien zu beheben versucht; vielmehr liegt sein Augenmerk auf der subjektivierenden Kraft singulärer Machtverhältnisse. Es ist der Bezug *zwischen* Macht und Subjekten, dem das Interesse gilt. Macht „verwandelt die Individuen in Subjekte“ (DE4/306: 275) und ist somit ein Rahmen von Subjektivität.

37 Wenn Machtverhältnisse als konstitutives *Außen* interpretiert werden, so muss im gleichen Atemzug auch der *immanente* Charakter der Macht im Auge behalten werden. Das Verhältnis zwischen Immanenz und Äußerlichkeit ist in diesem Sinne chiasmisch: Die immanente Zirkulation der Macht bezüglich des Prozesses der Subjektivierung und die Äußerlichkeit ihrer Kräfteverhältnisse angesichts der Unmöglichkeit, Macht zu besitzen, müssen zusammengedacht werden, weil sie auf die Unmöglichkeit einer *Transzendenz* von Machtverhältnissen hindeuten. Vgl. zur Immanenz der Macht bei Foucault Saar (2017: 164-168) und zur Kontextualisierung dieses Machtverständnisses innerhalb einer Tradition, die bis auf Spinoza zurückreicht, Saar (2013).

38 Vgl. WW: 94: „Zweifellos muss man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“

39 Janicaud (1991: 251f.) unterscheidet terminologisch zwischen zwei Verständnissen von Macht: Während mit *la puissance* die „*allgemeinen* Bedingungen“ der physischen oder metaphysischen Wirkungsweise der Macht bezeichnet werden, ist *le pouvoir* für die „*spezifizierten* juristisch-politischen und moralischen Formen“ der Macht reserviert, denen sich Foucaults Analysen vorwiegend widmen.

Mit dieser Geste ist jedoch die genealogische Ausrichtung, die sich der Aufdeckung konkreter Machtverhältnisse verschreibt und sich einer Theorie der Macht widersetzt, bereits überschritten. Ich möchte daher im Folgenden argumentieren, dass die Plausibilität von Foucaults genealogischer Arbeitsweise wesentlich von einem Verständnis der Macht als ab-gründiges Kräfteverhältnis abhängt: Macht gründet Subjekte und weicht im selben Moment von ihrer umfassenden Beherrschung zurück.⁴⁰ Aus diesem Grund determiniert Macht Subjekte *nicht*: Subjekte sind *vorrangig* keine Objekte, die von der Wirkung der Macht vergegenständlicht werden. Foucault deutet Macht nicht als ontisches, in der Gegenwart präsentes, sondern als wesentlich *temporales* Phänomen: Machtverhältnisse entstammen einer uneinholbaren Vergangenheit und müssen sich, um weiterhin ihre Kraft zu entfalten, stets reproduzieren und also ihre affizierende Bewegung wiederholen. Das Phänomen der Macht verweist zwar immer auf eine Geschichte der Machtbeziehungen; die Bewegung der Macht kann jedoch innerhalb der philosophischen Explikation aus der historischen Analyse *gelöst* werden. So lassen sich bei Foucault Elemente einer Theorie der Genese von Subjektivität erfahrbar machen, die nicht nur auf der Ebene einer „bloßen“ Genealogie verbleiben. Weil diese „Theorie“ von Foucault jedoch nicht explizit ausgearbeitet wird, für die Stoßkraft seiner Argumentation jedoch entscheidend ist, gilt es Foucaults Arbeiten zur Macht zu dekonstruieren und einen ontologischen Machtbegriff freizulegen, der für das Verständnis der genealogischen Arbeitsweise und für das Unternehmen der Kritik unverzichtbar ist. Fruchtbar ist in diesem Zusammenhang vor allem die Genealogie der Disziplinarmacht, die Gegenstand des nächsten Abschnitts sein wird.

Für Foucaults philosophischen Zugriff auf die Macht ist die Behauptung wesentlich, dass der Fähigkeit eines Subjekts, Macht auf ein anderes Subjekt auszuüben, die Unterwerfung beider Subjekte unter diffuse und verstreute Machtverhältnisse vorausgeht. Die traditionelle Theorie der Macht, die ihren Ursprung in der politischen Philosophie Thomas Hobbes' findet und von Max Weber soziologisch gewendet wurde, begreift Macht hingegen *nur* als einen von Person A auf Person B ausgeübten Zwang und konzentriert sich ausschließlich auf die *ontischen* Sedimentierungsweisen der Macht. Innerhalb ihres theoriearchitektonischen Rahmens kann sie nicht die Frage beantworten, inwiefern lokalisierbare Verhärtungen der Macht Effekte diskursiver – und damit feinerer – Machtverhältnisse sind. Ich werde im Folgenden drei Komponenten eines ontisch-ontologischen, quasi-transzendentalen und quasi-ahistorischen Machtverständnisses herausarbeiten, denen ich die Namen „Diffusion“, „Relationalität“ und „Produktivität“ gebe. Anhand dieser drei Komponenten wird sichtbar, inwiefern Foucault die klassische Definition von Macht über-

40 Vgl. zur Nähe zwischen Heideggers Seinsfrage und Foucaults Machtbegriff Dreyfus (2003).

schreitet und so die materielle Pointe des Konstitutionsprozesses heteronomer Subjektivität beleuchtet.

1. Diffusion

Die *erste* Komponente eines ontologischen Machtbegriffs ist diejenige der Diffusion. Foucault versteht Macht nicht als etwas, das von einem Herrschenden oder von einer Gruppe Herrschender auf Beherrschte ausgeübt wird. Macht wirkt *primär* nicht „von oben“, indem etwa ein Monarch oder die Inhaber von Produktionsmitteln andere Personen ihrem Willen unterwerfen. Die Herrscher sind vielmehr selbst Machtverhältnissen ausgesetzt, welche die Position, von der aus sie sprechen und handeln, strukturieren: „Die Macht kommt von unten, d.h. sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer globalen Zweiteilung, die Beherrscher und Beherrschte einander entgegensetzt.“ (WW: 95) Im Umkehrschluss bedeutet das aber auch nicht, dass Macht von den Beherrschten besessen wird. Mit einer solchen Umkehrung würde Foucault der Logik der traditionellen Machttheorie treu bleiben, die Macht an die Verfügung durch Personen und damit an einen Ursprung bindet. Die Rede von der Macht, die „von unten kommt“, soll nichts anderes als die Diffusion der Macht anzeigen und auf die Tatsache verweisen, dass Macht das Geflecht der Gesellschaft durchzieht.⁴¹ Foucault möchte ersichtlich machen, „wie die Erscheinungen, Techniken, Machtprozesse auf den untersten Ebenen agieren“ (VG: 46). Die Macht setzt sich an unterschiedlichen Orten der Gesellschaft – auf der institutionellen (Psychiatrie, Gefängnis, Medizin- und Bildungssystem) wie der nicht-institutionellen (Familie) Ebene – ab und bildet verschiedene Knotenpunkte, an denen sie sich bündelt. Es existiert aus diesem Grund keine Person, die Macht ausübt, selbst aber nicht in Machtverhältnisse inkludiert ist. Ebenso existiert kein Punkt in der Gesellschaft, der nicht von der Wirkungsweise der Macht durchströmt ist. Weil Macht von unendlich vielen Punkten kommt, nimmt sie auch den gesamten sozialen Raum ein: „Nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.“ (WW: 94) Es gibt keine Beziehung zwischen zwei Personen, die nicht von Machtverhältnissen initiiert ist.⁴² Machtverhältnisse lassen sich nicht wie

41 Um dieses Verständnis von Macht zu illustrieren, bietet sich vielleicht auch das Bild vom Rhizom an, das Gilles Deleuze und Félix Guattari in *Tausend Plateaus* (1992: Kap. 1) der Figur der Wurzel entgegenhalten, welche die klassische Idee des Ursprungs repräsentiert. Das Rhizom erwächst zwar wie der Baum von unten, besitzt allerdings nicht eine einzige Wurzel, sondern eine Vielzahl an Herkunft und pilzartigen Verzweigungen, die nicht mehr auf einen lokalisierbaren Ursprung zurückgeführt werden können.

42 Richard Rorty (1991: 195) ist der Ansicht, dass nach diesem Machtverständnis „any study of anything [...] will be a study of strategies of power“. Er trifft damit einen durchaus wunden Punkt Foucaults, der erst durch die spätere Differenzierung zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, auf die ich in Kapitel 6.3.1 zu sprechen kommen werde,

vorhandene, in der Welt präsente Gegenstände einfach ignorieren, sondern eröffnen erst einen Raum, innerhalb dessen sich intersubjektive Beziehungen konstituieren können. Die Eliminierung aller Machtverhältnisse in einer Gesellschaft ist für Foucault eine Unmöglichkeit, denn „eine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen wäre nur eine Abstraktion“⁴³ (DE4/306: 289). Die Möglichkeit, dass ein Subjekt Macht auf ein anderes Subjekt ausübt, ist an die Diffusion der Macht gebunden.

2. Relationalität

Die Komponente der Diffusion deutet auf die *zweite* Komponente der Relationalität hin. Wäre Macht bloß diffus verteilt, so wäre nicht klar, inwiefern sie Subjekte überhaupt berühren und somit subjektivieren könnte. Die diffuse Komponente der Macht betont zunächst nur das „ab“ der ab-grundigen Kraft der Macht und bringt ihr Entzugsmoment an die Oberfläche. Da Entzug aber stets auch Bezug ist, kommt der Diffusion zugleich ein beziehender Effekt zu. Dieser lässt sich als relational beschreiben. Die Analyse der Machtverhältnisse geht einer Rekonstruktion von Polen voraus, zwischen denen Macht zirkuliert (vgl. Schneider 2004: 169). Die Frage, wer von einem konkreten Machtverhältnis „profitiert“ und wer diesem Verhältnis unterworfen ist, ist der Analyse der Verteilung von Macht nachgeordnet. Aufgrund des relationalen Charakters der Macht ist eine Identifizierung von Autor und Adressat nicht möglich: „Die Macht gehört weder einem Jemand noch übrigens einer Gruppe; es gibt Macht nur, weil es Streuung, Relais, Geflechte, wechselseitige Stützen, Unterschiede des Potentials, Abstände, usw. gibt.“ (MP: 17) Macht ist die Differenz, der Abstand *zwischen* den sichtbaren Orten, an denen sie sich ablagert und diese Orte können sowohl Institutionen als auch Subjekte sein. Aus diesem Grund lässt sich Macht als Relationalität zwischen Subjekten charakterisieren.⁴⁴

Weil Macht nicht bloß diffus verteilt ist, sondern im Sinne ihrer Relationalität eine Spur in der Wirklichkeit zieht, kommt ihr eine Gerichtetheit zu. Wenn es lediglich eine Ansammlung nebeneinander fließender Machtverhältnisse geben würde, wäre nicht zu erklären, wie Machtbeziehungen Subjekte überhaupt konstituieren

behooben wird. Foucault sagt allerdings nicht, dass alle intersubjektiven Beziehungen auf Machtverhältnissen beruhen, sondern nur, dass diese Beziehungen in Machtverhältnisse verwoben und nur durch diese möglich sind. Auch eine Intimbeziehung kann sich der soziale Praktiken durchdringenden Macht nicht entziehen.

43 Aus diesem Grund ist für Foucault auch Habermas' Entwurf von Kommunikationsverhältnissen, die nicht von Machtformationen durchzogen sind, eine Utopie, die einen transzendentalen und keinen historischen Status besitzt (vgl. DE4/310: 335; DE4/356: 898f.).

44 Vgl. auch DE3/206: 397: „Die Macht, das sind in Wirklichkeit Relationen, ein mehr oder weniger organisiertes, mehr oder weniger in Gestalt einer Pyramide angeordnetes, mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Relationen.“

könnten. Auch wenn die Wirkungsweise der Macht nicht an Subjekte gekettet ist, muss die Frage nach der *Regelmäßigkeit* der Machtzirkulation in der Analyse Berücksichtigung finden. Macht ist in diesem Sinne intentional wirksam, ohne dass diese Intentionalität auf lokalisierbare Subjekte zurückgeführt werden kann:

„Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv. Erkennbar sind sie nicht, weil sie im kausalen Sinn Wirkung einer anderen, sie erklärenden Instanz sind, sondern weil sie durch und durch von einem Kalkül durchsetzt sind: keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, dass sie aus der Wahl oder Entscheidung eines *individuellen Subjekts* resultiert.“ (WW: 95; Hervorhebungen von mir)

Intentionalität bezeichnet hier die Gerichtetheit der Macht gemäß einer Taktik oder Strategie, deren Effekte Individuen sind. Dem Aufspüren und Offenlegen dieser Taktiken und Strategien gilt Foucaults primäres Bestreben. Daher liegt die Konzentration seiner Arbeiten auf einer Genealogie der *Machtverhältnisse* und nicht auf einer Geschichte der sprechenden und handelnden Subjekte. Die Intentionalität der Macht lässt sich nicht verorten, weil sie „in realen und effektiven Praktiken“ aufgeht (VG: 43).⁴⁵ Den immanenten Strategien der Diskurse, die auf das abzielen, was gesagt werden darf, kommt Intentionalität zu, weil sie eine unterwerfende Kraft auf Subjekte ausüben. Machtverhältnisse können daher bestimmte Wirkungen entfalten und Ausschlüsse vollziehen, ohne dass diese Resultate willentliche Akte von Subjekten sind. Das widerspricht auch nicht der Tatsache, dass es letztlich Individuen sind, die für die Reproduktion der Macht zuständig sind (vgl. Detel 1998: 29). Dieser Doppelcharakter der Macht lässt sich noch besser illustrieren, wenn er in die heideggersche Figur des Ab-grunds eingeschrieben wird. Das Entzugsmoment, die *ab-gründige* Seite der Macht, ist seine Nicht-Verortbarkeit und Nicht-Subjektivität.⁴⁶ Die relationale Komponente, welche die Gerichtetheit der Macht auf Subjekte umfasst, ist ihr Bezugsmoment und damit ihre *ab-gründige* Seite. Der Macht kommt diese beziehende, relationale Dimension immer schon zu; wäre sie bloß

45 Jana Sawicki (1994: 292) verdeutlicht diesen Punkt sehr schön anhand des Beispiels patriarchaler Logiken innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen, die nicht auf die Absichten einzelner Subjekte reduzierbar sind, aber dennoch ein Ziel, nämlich den Ausschluss bestimmter Subjekte, verfolgen.

46 Das Entzugsmoment von Macht hebt auch Oliver Marchart hervor, wenn er auf „das foucaultsche Immanenzprinzip der Macht“ zu sprechen kommt: „Weil sie [die Macht] aber genauso wenig ihrerseits ein tieferes Prinzip oder Fundament des Sozialen darstellt, lässt sich das Soziale auf nichts anderem gründen als dem *Entzug* eines letzten Grundes: ‚Die Macht, das existiert nicht‘. Das ist das Selbstdementi des Machtbegriffs. Der Immanenzraum der Macht kann nicht geschlossen werden.“ (Marchart 2013: 366f.)

durch Entzug ausgezeichnet, so könnte sie keine Effekte in der Wirklichkeit bewirken und wäre philosophisch nicht einzuholen. Machtverhältnisse bleiben daher an die Existenz derjenigen Subjekte gebunden, auf die sie gerichtet sind, auch wenn Letztere deren Reproduktion nicht bewusst und intentional vollziehen.

3. Produktivität

Die Relationalität der Macht hat – und hierin liegt die *dritte* Komponente des ontologischen Machtbegriffs – einen konstituierenden und also produzierenden Effekt.⁴⁷ Sie bezieht sich auf Subjekte, indem sie diese im Moment ihrer Berührung *als Subjekte* einsetzt. Mit der Explikation des produktiven Charakters der Machtverhältnisse distanziert sich Foucault von einem weiteren Aspekt der traditionellen Machttheorie, und zwar davon, dass die Ausübung der Macht *vorrangig* auf Zwang, Unterdrückung und Verboten basiert. Gebrochen werden soll mit dem Mythos der Subjektphilosophie, dass Macht Subjekte unterdrückt, indem sie diese an ihrer Autonomie hindert. Eine Kritik der Macht dient nach dieser Auffassung der „Befreiung“ des Subjekts und damit der Ermöglichung einer freien Entfaltung der je eigenen Subjektivität.⁴⁸ Dieser modernen, auf der Prämisse einer zu ergründenden Substanz des Subjekts beruhenden Konzeption, stellt Foucault eine andere Auslegung der „Beziehung“ zwischen Macht und Subjekt entgegen. Die Macht unterdrückt das Subjekt nicht primär,⁴⁹ indem sie Verbote deklariert und eine „gelingende“, teilnehmende Form der Subjektivierung verhindert. Anhand der Disziplinarmacht demonstriert Foucault, wie Macht Subjekte *produziert*, indem sie diese *unterwirft*. Das konkrete Produkt der Disziplinarmacht ist dabei das Individuum:

„Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ‚ideologischen‘ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ‚Disziplin‘ produziert worden ist. Man muss aufhören die Wirkungen der Macht immer negativ zu

47 Das ist wohl derjenige Punkt, an dem Foucault am weitesten über seine genealogische Vorgehensweise hinausgeht. Marchart formuliert das, mit Bezug auf die Produktion der Gesellschaft, wie folgt: „Die rein nominalistische Lesart der Formel ‚Die Macht, das existiert nicht‘ greift [...] zu kurz. Wiewohl Macht nicht existiert, insistiert sie doch in allen sozialen Relationen. Sie berührt, ja sie *produziert* das soziale Sein in dessen Gesamtheit.“ (Marchart 2013: 366)

48 Die Kritik Foucaults richtet sich hier vor allem gegen den marxistischen Diskurs der 68er, der die Befreiung des Individuums aus der Umklammerung der (bürgerlichen) Machtverhältnisse anstrebt.

49 Vgl. DE3/200: 345f.: „Allgemein würde ich sagen, dass die Untersagung, die Verweigerung und das Verbot weit davon entfernt sind, die wesentlichen Formen der Macht zu sein, sondern nur deren Grenzen, deren grobe oder extreme Formen sind.“ Es sind – in meinen Worten – bloß ontische Sedimentierungsweisen der Macht.

beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen‘, ‚unterdrücken‘, ‚verdrängen‘, ‚zensieren‘, ‚abstrahieren‘, ‚maskieren‘, ‚verschleiern‘ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.“ (ÜS: 249f.)

Macht produziert selbst eine Wirklichkeit, sie hat materialisierende Effekte, zu denen auch die Selbstbeschreibung von Subjekten als Individuen gehört. Während bei Heidegger die Analyse der gründenden Kraft des Ab-grunds noch höchst abstrakt bleibt und aufgrund dieser Abstraktion noch nicht ihre subjektivierende Kraft explizieren kann, gelingt es Foucault mit der Interpretation des Ab-grunds im Sinne von Machtverhältnissen, die praxeologische Pointe von Subjektivierungsverhältnissen zur Sprache zu bringen. Die Einsicht lautet, dass der Prozess der Subjektivierung über unterwerfende Kräfteverhältnisse verläuft, die stets historisch spezifische Wirkungen entfalten; dem Bündel dieser Wirkungen gibt Foucault den Namen „Macht“. ⁵⁰ Unterdrückung und Zensur sind zwei negative Verfahren der *produktiven* Komponente der Macht. Foucault leugnet nicht, dass die Wirkungsweise der Macht Subjekte beschränkt: Der Akt der Beschränkung und Begrenzung von Möglichkeiten ist jedoch für die Existenz von Subjekten *konstitutiv*. Diese wichtige Implikation eines heteronomen Subjektverständnisses teilt Foucault mit Levinas und Derrida.

Die Rede von einer „befreiten“ Gesellschaft in obigem Zitat ist deshalb „ideologisch“, weil sie den konstituierenden – produzierenden wie unterwerfenden – Charakter der Machtverhältnisse vergisst. Foucault weist in diesem Zusammenhang die „Repressionshypothese“ zurück, wonach eine Kritik der Macht der Befreiung des Subjekts von einer repressiven Macht zu dienen hat. ⁵¹ Gemäß der Anhänger der

50 Deleuze (2013: 156-160) argumentiert hier, dass Foucault über Heidegger hinausgeht, indem er nicht direkt von der Lichtung (dem Sichtbaren) zum Sein wechselt, sondern durch das Außen der Macht eine Kraft zwischen (abstraktem) Sein und (sichtbarer) Lichtung aufspürt, die erst den Prozess der Subjektivierung erschließbar macht.

51 Diesen Sachverhalt demonstriert Foucault besonders eindrücklich an der Rolle der Sexualität im politischen und rechtlichen Diskurs. Die Ablehnung der These, die Sexualität werde seit Jahrhunderten unterdrückt, geht mit einer Kritik an denjenigen Positionen einher, welche die Rolle des Verbots bei der diskursiven Analyse der Sexualität in den Vordergrund rücken. Foucault bestreitet nicht, dass in der Realität Verbote über bestimmte sexuelle Praktiken oder Beziehungen ausgesprochen wurden und werden und dass in der Moderne eine Überwachung sexueller Verhaltensweisen, wie beispielsweise der Sexualität der Kinder, im Gegensatz zum Mittelalter stetig zugenommen hat. Möchte man die wachsende Bedeutung der Sexualität und die Vervielfältigung ihrer Diskurse nachzeichnen, so reicht es aber nicht aus, den Blick *primär* auf die Funktion der Verbote zu lenken: „Ich sage nicht, dass das Verbot des Sexes eine Täuschung ist, behaupte aber, dass es ei-

Repressionshypothese muss philosophische, psychoanalytische und politische Kritik die Aufgabe haben, die Autonomie des Subjekts vor ihrer Einschließung in die Macht zu retten. Mithilfe des ontologischen Verständnisses von Macht kann Foucault zeigen, dass die Forderung nach einer solchen „Befreiung“ gerade auf der Einschreibung des Subjekts in einen spezifischen Diskurs der Wahrheit gründet, und somit auf einem Machtverhältnis, das primär nicht befreit, sondern noch stärker unterwirft: „Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er.“ (ÜS: 42) Wie ich schon in Kapitel 6.1.2 gezeigt habe, sind die Namen „Mensch“ und „Humanismus“ Produkte einer Verschiebung in den Epistemen des Wissens. Der Diskurs der Humanwissenschaften, der sich vermeintlich einer Befreiung des Menschen verschreibt, beruht auf einer spezifischen Konfiguration von Macht, die er zugleich verschleiert *und* reproduziert.⁵²

Durch die Aufdeckung des produktiven Charakters der Macht veranschaulicht Foucault, dass Macht einen positiven, Subjektivität konstituierenden Aspekt besitzt. Ohne Macht gibt es keine Subjekte. Hier entbindet sich die temporale Dimension des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität von der Geschichtlichkeit und der quasi-ahistorische Gehalt des Machtbegriffs wird sichtbar. Es gibt zwar historisch unterschiedliche Wirkungsweisen von Macht, die Foucault als Souveränitätsmacht, Disziplinarmacht und Biomacht bezeichnet; all diesen geschichtlich spezifischen Machtmodellen ist jedoch ihr Subjektivität produzierender Effekt gemeinsam. Wenn an dieses Verständnis von Macht anknüpft wird, bedeutet das nicht, dass auf den Anspruch einer Kritik der Macht verzichtet muss. Indem Foucault die Forderung nach einer umfassenden Befreiung als ideologisch brandmarkt, wirft er nicht das Projekt einer Kritik von Bord, welche sich den Möglichkeiten von Freiheit und Widerständigkeit widmet. Die Kritik gilt vielmehr der Verschleierung des ontologischen Charakters, des Entzugsmoments der Macht sowie der Sedimentierung konkreter, ontischer Machtverhältnisse, die Subjekten die Mög-

ne Täuschung ist, wenn man es zu dem grundlegenden und konstitutiven Element macht, von dem ausgehend sich die Geschichte dessen schreiben lässt, was seit Beginn der Moderne über den Sex gesagt worden ist.“ (WW: 19) Die Kritik an einer Position, die Foucault als „Repressionshypothese“ bezeichnet, besagt, dass die Repression der Sexualität *ein* Element innerhalb eines *wachsenden* Diskurses über die Sexualität ist. Es handelt sich vordergründig nicht um eine Unterdrückung, sondern um einen „Anreiz zum Diskurs“ (WW: 39) über die Sexualität.

- 52 Vgl. dazu folgende Stelle aus der Vorlesung *Die Strafgesellschaft*: „In Verbindung mit der Ausübung von Macht sieht man somit einen Diskurs in Erscheinung treten, der den mythischen Diskurs über die Ursprünge der Macht – der regelmäßig die Genealogie des Königs und seiner Vorfahren erzählte – ablöst: den normalisierenden Diskurs der Humanwissenschaften.“ (STR: 326)

lichkeiten raubt, gegen die Macht vorzugehen. Kritik problematisiert vor diesem Hintergrund bestimmte Wirkungsweisen der Macht, ohne auf die Utopie einer Befreiung von allen Machtverhältnissen zurückzugreifen.⁵³

6.2.3 Das individualisierte, normierte und verkörperte Subjekt als Effekt der Disziplinarmacht

Bis jetzt habe ich den Vorschlag gemacht, Foucaults genealogische Arbeiten so zu lesen, dass sie Machtverhältnisse als Entzugs- und Bezugsmomente von Subjektivität interpretieren. Sie erweitern und verschieben dadurch die seinsgeschichtlichen Analysen Heideggers um eine praktische und materielle⁵⁴ Dimension, indem sie Macht als ab-gründiges Kräfteverhältnis denken, das sich immer historisch aktualisiert. Die genealogischen Untersuchungen gehen dabei über die archäologischen Arbeiten hinaus, indem sie sich nicht nur dem Subjekt**begriff** widmen, sondern bestimmte geschichtliche Kräfteverhältnisse verfolgen, die Subjekte unterwerfen und

53 In den Abschnitten 6.2.4 und 6.3.1 werde ich auf diesen Punkt noch genauer eingehen.

54 Der Begriff des Dispositivs soll die materielle Dimension des Diskurses betonen und ist als ein Überbegriff von „Episteme“ zu verstehen, der aber nicht deren Homogenität aufweist. Foucault definiert in einem Gespräch aus dem Jahre 1977 „Dispositiv“ wie folgt: „Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann. [...] Was ich Dispositiv nenne, [ist] ein viel allgemeinerer Fall der Episteme [...], das selbst diskursiv und nicht diskursiv ist und dessen Elemente viel heterogener sind.“ (DE3/206: 392-395) Das Dispositiv wird von Foucault als Begriff eingeführt, um die Bündelung von sprachlichen und nicht-sprachlichen Kräfteverhältnissen anzuzeigen. Die Trennung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv sollte allerdings nicht zu wörtlich genommen werden. Dem Diskursbegriff Foucaults sind schon von Anfang an materielle Bedingungen und somit das nicht-diskursive eingeschrieben, weil sich Diskurse immer auch in der Wirklichkeit ablagern und also materielle Effekte haben. In den 70ern stellt Foucault jedoch seine Analysen immer stärker auf die praxeologische Wirkungsweise von Macht und auf ihre nicht-diskursive Komponente ab. Um dieser veränderten Fokussierung Ausdruck zu verleihen, wird in den Arbeiten der Begriff „Dispositiv“ eingeführt. Vgl. zur Verbindung der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken in den archäologischen Schriften der 60er Jahre Gutting (1989: 256-260). Eine (sehr kurze) Genealogie des Begriffs „Dispositiv“ hat Agamben (2008) geschrieben.

ihre Identität durchdringen. Am Ort des Individuums zeigt sich die Verflechtung von Foucaults genealogischer Freilegung eines historisch spezifischen Machtmodells, nämlich der Disziplinarmacht, mit seinem ontologischen Verständnis von Macht am eindrucklichsten.⁵⁵

Nach Foucault knüpfen Theorien, welche die Wirkungsweise von Macht in der Gesellschaft untersuchen, ihre Analysen immer noch zu sehr an Subjekte. Die anhaltende Vorherrschaft von Theorien über die Souveränität sorgt für eine Verschleierung der Disziplinartechnologien (vgl. ÜS: 103; VG: 53). Die politischen Wissenschaften konzentrieren sich nach wie vor primär auf das juridische Machtmodell, welches Souverän und Gesetz privilegiert und Macht zu verorten versucht: „Im politischen Denken und in der politischen Analyse ist der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt.“ (WW: 90) Foucault hat es sich deshalb zum Ziel gesetzt, dem König den Kopf abzuschlagen, indem er das Modell der Disziplinarmacht einführt, um eine bessere Analyse der spezifischen Wirkungsweise von Macht und eine angemessenere Beschreibung von Subjektivierung zu ermöglichen.⁵⁶

Die These, dass Subjekte durch einen Akt der Unterwerfung unter Machtverhältnisse konstituiert werden, lässt sich am Phänomen des neuzeitlichen Individuums erproben. In der Moderne, so hat sich bereits in meiner Auseinandersetzung mit Heidegger ergeben, gilt das Individuum als Substanz, das einer Welt gegenübersteht, der es nicht mehr selbst angehört (vgl. Kap. 3.4.1). Foucaults Bestreben

55 Die Biomacht lässt sich in diesem Kontext als eine Weiterentwicklung und „Verfeinerung“ der Disziplinarmacht bezeichnen, indem sie demographische Faktoren in eine Regierung der Bevölkerung inkludiert (vgl. Schneider 2004: 179f.). Foucault entwickelt diese Konzeption vor allem in seinen Vorlesungen am *Collège de France* in der zweiten Hälfte der 70er Jahre.

56 Das Erscheinen einer Wirkungsweise der Macht, der Foucault den Namen „Disziplinarmacht“ gibt, lässt sich zu einem Zeitpunkt, der rund um die Französische Revolution liegt, diagnostizieren. Die Zirkulation der Macht innerhalb der Gesellschaft kann jedoch auch *partiell* mit dem Modell der Souveränitätsmacht erfasst werden, wonach die Ausübung von Macht an einen Herrschenden geknüpft ist: „Souveränität und Disziplin [...] sind die beiden absolut konstitutiven Bestandteile der allgemeinen Machtmechanismen unserer Gesellschaft.“ (VG: 56) Foucault behauptet nicht, dass die Souveränitätsmacht von der Disziplinarmacht vollständig abgelöst wurde; seine Fokussierung auf die Disziplinarmacht und die Vernachlässigung der Souveränitätsmacht werden vielmehr mit der Bedeutung der Disziplinarmacht innerhalb einer Genealogie des modernen Subjekts gerechtfertigt. Subjektivität wird seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vorrangig durch das *Verfahren der Disziplinierung* produziert, welches Foucault wie folgt definiert: „Diese Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und die gelehrig/nützlich machen, kann man die ‚Disziplin‘ nennen.“ (ÜS: 175)

ist es, über Heidegger hinausgehend, das „Individuum“ nicht nur als Effekt einer seinsgeschichtlichen Verschiebung zu begreifen, sondern die Funktion der Macht innerhalb dieser Transformation auszuweisen:

„Man darf das Individuum, denke ich, also nicht als eine Art elementaren Kern, primitives Atom, vielfältige und träge Materie begreifen, auf die die Macht angewendet wird, gegen welche sie sich richtet und die die Individuen unterwerfen oder brechen würde. In Wirklichkeit ist das, was bewirkt, dass Körper, Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden, eine der ersten Wirkungen der Macht. Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist eine ihrer ersten Wirkungen. Das Individuum ist ein Machteffekt und gleichzeitig, in genau dem Maße, wie es eine ihrer Wirkungen ist, verbindendes Element: Die Macht geht dank des Individuums, welches von ihr konstituiert wurde, durch.“ (VG: 45)

Das Individuum ist das Produkt des durch die Disziplinarmacht vollzogenen Prozesses der Individualisierung. Die Disziplinarmacht produziert und kontrolliert Individuen, sie ist „ein Verfahren der Individualisierung“ (MP: 32). Die Möglichkeit, den Menschen als Individuum zu bezeichnen, ist – so hat sich in Foucaults archäologischen Studien zunächst gezeigt – an eine Verschiebung der Episteme des Wissens gebunden (vgl. Kap. 6.1.2). Der Mensch wird zum Individuum, weil er zugleich Subjekt und Objekt des Wissens ist. Er ist – um einen Ausdruck zu verwenden, den auch Taylor aufgreift (vgl. Kap. 8.3.3) – ein Atom, das nicht in der Welt ist und sich vor jeder heteronomen Kraft in sein Inneres zurückziehen vermag.

Die genealogische Perspektivierung erweitert die Pointe der archäologischen Untersuchungen nun dadurch, dass sie den Werdensprozess des Subjekts zum Individuum innerhalb sozialer Praktiken aufspürt. Foucaults These ist, dass der Prozess der Individualisierung innerhalb der Disziplinarmacht Menschen zu Individuen formt, indem er sie der diskursiv-materialisierenden Kraft bestimmter Institutionen (z.B. Schule, Krankenhaus, Psychiatrie, Gefängnis) unterwirft.⁵⁷ Zugleich verschleiert dieser Prozess seine eigene Wirkungsweise, indem er Subjekten die Vorstellung einprägt, sie wären Herrscher über ihre eigene Subjektivität. An diesem Punkt wird deutlich, wie Foucault Heideggers Kritik an der neuzeitlichen Subjektphilosophie mit einer Analyse von Praktiken verknüpft und dadurch weiterentwickelt. Es reicht nämlich nicht aus, die Idee des autonomen Subjekts in ihrer

57 Das Gefängnis, dessen Genealogie Foucault in *Überwachen und Strafen* schreibt, ist dabei diejenige Institution, an der die Funktionsweise der Disziplinargesellschaft am besten veranschaulicht werden kann: „Das Gefängnis setzt an dem ihm Anvertrauten eine Arbeit fort, die anderswo begonnen worden ist und von der gesamten Gesellschaft mit unzähligen Disziplinarmechanismen an jedem einzelnen fortgeführt wird.“ (ÜS: 390f.)

seinsgeschichtlichen Entwicklung freizulegen, sondern es muss vielmehr auch darum gehen, die Konstitution des Selbstverständnisses von Subjekten als autonomer Akteure innerhalb institutionalisierter Praktiken zur Sprache zu bringen und zu problematisieren. Dass sich Subjekte als sich selbst bestimmend verstehen, ist auch daran gebunden, dass sich diskursive Machtverhältnisse in Institutionen ablagern. Institutionen sind erst dadurch befähigt, Subjekte auf eine solche Weise zu disziplinieren, dass ihnen der Schein verliehen wird, sie seien frei.

Bei der Konstitution des modernen Subjekts innerhalb der Disziplinargesellschaft spielt neben dem Prozess der Individualisierung die Normierung bzw. Normalisierung eine entscheidende Rolle. Die Einrichtungen der Überwachung innerhalb der Disziplinargesellschaft erschaffen das Subjekt als normalisiertes Individuum: „Dieses Individuum ist ein in ein Überwachungssystem eingegliedertes, den Normalisierungsverfahren sich fügender, ein unterworfenen Körper.“ (MP: 93) Bevor ich auf die Rolle des Körpers zu sprechen komme, möchte ich mich dem Verfahren der Normalisierung widmen. Unter Normalisierung versteht Foucault ein sichtbares und unsichtbares Raster, das für die Grenzziehung zwischen normal und anormal verantwortlich ist. Die Festlegung dieser Grenze vollzieht sich innerhalb eines historischen Prozesses, den Foucault beispielsweise in seiner Dissertation *Wahnsinn und Gesellschaft* sowie in der Vorlesung *Die Anormalen am Collège de France* nachzeichnet. Die Kontrolle der Individuen mithilfe der „Normierungsgewalt“ ist ab dem 17. Jahrhundert eine der wichtigsten Funktionen der modernen Gesellschaft (vgl. ÜS: 392f.). Erst mit der Entstehung der Disziplinargesellschaft wird die Klassifizierung der Individuen als „normal“ oder „anormal“, „wahnsinnig“ oder „gesund“ zu einem Element innerhalb des hegemonialen Diskurses. In der Disziplinargesellschaft werden *alle* Individuen anhand eines Maßstabs beurteilt, der durch das Normierungsmodell zur Verfügung gestellt wird, während Gesellschaften, in denen primär Souveränitätsmacht vorherrscht, die „Standeszugehörigen“ gemäß ihrer Stellung in der hierarchischen Ordnung klassifizieren:

„Zusammen mit der Überwachung wird am Ende des klassischen Zeitalters die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente. An die Stelle der Male, die Standeszugehörigkeiten und Privilegien sichtbar machen, tritt mehr und mehr ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken.“ (ÜS: 237)

Hierarchie wird in der Disziplinargesellschaft durch das Verfahren der Normalisierung produziert. Die Einführung der Haftstrafe, die nun für jeden Menschen unabhängig von seiner Rolle in der Gesellschaft Geltung besitzt und jedem Individuum dieselbe Art der Strafe zuweist, ist eines der Resultate bei der Suche der Disziplinarmacht nach einer einheitlichen Beurteilung bzw. Bestrafung aller Individuen (vgl. Schneider 2004: 125f.). Das Gefängnis ist jedoch nur *eine* der durch die Dis-

ziplinar macht in Erscheinung tretenden Institutionen. Sie ist zweifellos die sichtbarste Institution und der wichtigste Ort, an welchem die auf die Innerlichkeit des Subjekts gerichteten Kräfteverhältnisse erfahrbar werden; der Prozess der Normalisierung entfaltet seine Wirkungen jedoch auch an anderen Orten. Psychiatrie, Klinik und Erziehungswesen sind weitere Felder, denen sich Foucault in seinen Untersuchungen ausführlich widmet. All diesen Institutionen ist gemeinsam, dass sie die Wirkungsweise der Macht vervielfältigen, indem sie sich an dem Verfahren der Individualisierung, Normierung und damit eben der Disziplinierung beteiligen. Die Trennung zwischen normal und anormal wird von der Psychiatrie, dem Medizin- und Bildungssystem besetzt und reproduziert – die neu entstehenden Verbindungen zwischen Polizei, Justiz und Psychiatrie sind Resultate und Reproduktionen dieser Trennung.

Die Disziplinarmacht produziert aber nicht nur Individualität und Normalität, sondern auch den Körper. Die Ablösung grausamer körperlicher Bestrafungen durch das Gefängnis als allgemeiner Strafpraxis hat die Funktion des Körpers innerhalb der Disziplinarmacht verschoben. Der Körper soll nun nicht länger ausgelöscht, sondern unterworfen und von den Institutionen instrumentalisiert werden:

„Der historische Augenblick der Disziplinen ist der Augenblick, in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vertiefung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt. [...] Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt. [...] Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper.“ (ÜS: 176f.)

In diesem Zitat zeigt sich, dass Foucault Macht als grundsätzlich auf den Körper gerichtet denkt. Der Dualismus zwischen Geist und Körper wird unterlaufen, indem der Körper als durch eine spezifische Wirkungsweise der Macht geprägt verstanden wird. Der Körper ist hierbei keine unbeschriebene Oberfläche, die der Macht vorausgeht; Körper werden vielmehr im Zuge der Subjektivierung durch die Macht materialisiert und erst in diesem Moment *als Körper* konstituiert. Machtverhältnisse versehen den Körper mit einer spezifischen Funktion und machen ihn so zu einem Element, das kontrolliert und diszipliniert werden kann. Es ist daher verkürzt, Foucaults Machtbegriff als ausschließlich diskursiv zu beschreiben. Macht kommt immer auch ein materialisierender Effekt zu: Sie formt Körper. Die Wirkungsweise der Macht beinhaltet stets einen „Prozess der Materialisierung“ (Butler 1997: 62), weil die Entzugsdimension der Macht stets auch Ablagerungen in der Wirklichkeit produziert. Dieser Prozess ist ambivalent: Weil Körper ein Effekt der Macht und folglich immer schon von Machtverhältnissen durchzogen sind, können sie von

konkreten Realisierungsweisen der Macht angeeignet und instrumentalisiert werden – aber auch zu einem Ort des Widerstands werden.⁵⁸

6.2.4 Genealogie als Kritik unterwerfender Subjektivierung

Bisher sollte sich erschlossen haben, dass die moderne Subjektivität das Produkt einer Unterwerfung unter Wissens- und Machtverhältnisse ist, die von der doppelten Bewegung des Bezugs und Entzugs durchzogen sind. Macht ist im Moment des Bezugs immer auf das Subjekt gerichtet; sie konstituiert und begrenzt es. Die Wirkungsweise der Macht entzieht sich dem Subjekt jedoch zugleich, indem sie von ihm im Moment der Gründung ablässt. Aus diesem Grund determinieren und versklaven Machtverhältnisse Subjekte nicht, sondern eröffnen ihnen vielfältige Möglichkeiten, sich zu dem Prozess der Subjektivierung zu verhalten. Die drei Komponenten der Diffusion, Relationalität und Produktivität sind zwar Teil des Phänomens der Macht; ihr phänomenaler Gehalt erscheint allerdings nur in *historisch konkreten*, d.h. ontischen Sedimentierungen von Macht. Dass Macht auf diese Weise philosophisch thematisierbar sein kann, ist dann an das Aufkommen der Disziplinarmacht gebunden, die das moderne Subjekt durch Prozesse der Individualisierung und Normierung konstituiert. Die Genealogie der Disziplinarmacht bringt eine ab-gründige Kraft von Machtverhältnissen zum Vorschein, die allen geschichtlich früheren Machtmodellen zwar auch schon zukommt, jedoch erst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt erfahrbar wird. Was bedeutet eine solche genealogische Erschließung der Macht nun konkret für das Unternehmen einer Subjektkritik?

Genealogie als Kritik – und damit als eine spezifische Interpretation der heideggerischen Destruktion (vgl. Kap. 2.5.2) – bemüht sich um einen Abbau der auf Individualisierung und Normierung basierenden neuzeitlichen Subjektivierungsprozesse. Aufgrund des nominalistischen Charakters der Genealogie verwirft Foucault eine allgemeine Theorie der Kritik; die Kritik muss ihre Wirkung vielmehr immer am konkreten Untersuchungsgegenstand, d.h. an den spezifischen Machtverhältnissen und ihrer unterwerfenden, subjektivierenden Kraft erproben. Es gilt daher den „lokale[n] Charakter der Kritik“ (VG: 20) zu beachten. Aber auch ohne eine Theorie der Kritik lässt sich eingrenzen, was Foucault unter dem Verfahren der Kritik versteht und wie er es als Werkzeug seines Denkens einsetzt. Kritik zielt vor diesem Hintergrund auf die Offenlegung von Machtverhältnissen mit dem Anspruch, die historische Konstitution von Subjektivität nachzuzeichnen. Die kritische

58 Der Faktor des Widerstands bekommt in Abschnitt 6.3.1 mehr Aufmerksamkeit zugewiesen. Der widerständigen Rolle des Körpers in Hinblick auf eine *kollektive* Auflehnung gegen die Macht hat sich Butler (2016a) im Anschluss an Foucault zugewendet.

Genealogie als historische Freilegung der Entstehung von Subjektivierungsverhältnissen bestreitet die Existenz einer der Macht zugrunde liegenden Struktur von Subjektivität; vielmehr werden Subjekte durch die hegemonialen Machtbeziehungen produziert und unterliegen somit der Kontingenz der historischen Entwicklung. Genealogie soll gemäß diesem Leitgedanken die Vorstellung erschüttern, das autonome Subjekt sei das notwendige Resultat eines geschichtlichen Verlaufs, der die Akteure aus ihrer selbstverschuldeten Abhängigkeit befreit. Nach Foucaults Verständnis ist „die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung“ (DE4/339: 707). Genealogie soll in diesem Sinne diejenigen Grenzziehungen ausloten, welche das Selbstverständnis von Subjekten wesentlich affizieren und rahmen.⁵⁹ Die Kritik an der historischen Konstitution dieser Grenzen impliziert dann bereits eine Verschiebung von Identitäten (vgl. Saar 2007: 285). Wie auch bei Levinas und Derrida sind bei Foucault das Aufspüren der Konstitution von Subjektivität und die Offenlegung der Grenzziehung von Subjekten zu ihrem konstitutiven Außen ein intervenierender Akt, der bereits unser Selbstverständnis als neuzeitliche Subjekte berührt.

Bei allen Parallelen zu seinen beiden Zeitgenossen muss jedoch auch betont werden, dass Foucaults kritische Genealogie weniger vorsichtig verfährt als Derridas Dekonstruktion. An nicht wenigen Stellen innerhalb seines Werkes ist nicht bloß von einer *Überschreitung* von scheinbar selbstverständlichen Grenzen, sondern auch von einer *Zerstörung* eines falschen Subjekt- und Identitätsverständnisses die Rede. So schreibt Foucault etwa in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*: „Die von der Genealogie angeleitete Historie will die Wurzeln unserer Identität nicht freilegen, sondern zerstören; sie sucht nicht nach dem Herd, aus dem wir kommen, nach jener Heimat, in die wir nach dem Versprechen der Metaphysiker wieder zurückkehren werden; vielmehr macht sie all die Brüche sichtbar, die uns durchziehen.“ (DE2/84: 188)⁶⁰ Ich möchte argumentieren, dass Foucault den Terminus „Identität“ zumeist für ein spezifisches Verständnis von Subjektivität reserviert. Während *Subjektivität* allgemein das Produkt eines heteronomen Akts der Unterwerfung benennt, bezeichnet *Identität* die Abschließung von Subjektivität ge-

59 Dieses auf das Selbstverständnis von Subjekten gerichtete Moment der Genealogie betont auch David Owen (2003: 133), wenn er schreibt, dass die Genealogie sich an einer „Gefangenschaft“ abarbeitet, die Subjekte daran hindert, sich „als Subjekte oder Akteure zu begreifen“.

60 In diesem Punkt könnte der Unterschied zwischen den genealogischen Verfahren Foucaults und Taylors nicht größer sein, was auch durch folgendes Zitat unterstrichen wird: „Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind.“ (DE4/306: 280) Taylor wirft Foucault in diesem Zusammenhang vor, innerhalb seiner genealogischen Arbeiten in den 70er Jahren die affirmativen Momente von Subjektwerdung nicht herausgearbeitet zu haben (vgl. Kap. 8.3.1).

genüber ihrem Anderen. „Zerstört“ werden soll in diesem Sinne ein totalisierendes Verständnis von Subjektivität (vgl. Butler 2002: 261).⁶¹ Foucaults Problematisierung von Identität reicht somit in ihrer Radikalität über Levinas und Derrida hinaus. Während seine beiden Landsmänner lediglich den metaphysischen Begriff der Identität gemäß einer ursprünglichen Selbsttransparenz und Gleichheit des Subjekts mit sich selbst verwerfen, ist es zumindest an manchen Stellen fragwürdig, ob Foucault dem Identitätsbegriff noch einen Ort innerhalb seiner genealogischen Arbeiten zuweisen möchte. Das Ziel scheint nicht mehr ein Abbau, sondern eine „Zerstörung“ bzw. „Auflösung“ von Identität zu sein.

Foucaults Fokussierung auf die unterwerfende Seite der Macht verliert zuweilen aus den Augen, dass sich Macht stets sedimentieren *muss*. So wirft Oliver Marchart Foucault zu Recht eine zu starke Konzentration auf den gespenstischen – mit einem Ausdruck Derridas: „hantologischen“⁶² – Charakter der Macht vor: „Die Divergenz besteht nicht so sehr darin, dass Foucault den hantologischen Status seiner Kategorie nicht ausweisen will oder kann. Das trifft zwar zu, aber *de facto* spricht Foucault über nichts anderes als die hantologische Rückseite der Macht.“ (Marchart 2013: 368; Anm. 11)⁶³ Eine Konsequenz daraus ist das Verschwinden der Frage nach der – partiellen – Stabilisierung von Subjektivität und Identität. Wie sich bei Levinas und Derrida ergeben hat, ist Identität ein positiver Effekt der (negativen) Entzugsmomente von Subjektivität und lässt sich daher in ihrer Aussetzung gegenüber einer konstitutiven Nicht-Identität neu bestimmen. Foucault gibt diese Möglichkeit hingegen zugunsten einer „Zerstörung“ von Identität auf. Der Entzugscharakter der Macht wird zu Lasten des Bezugscharakters überbetont.

Aber auch diese Geste innerhalb der genealogischen Arbeiten zur Macht in den 70er Jahren birgt einen entscheidenden Ertrag. Meine These lautet, dass Foucault die affirmative Wendung der heideggerischen Subjektkritik bis an die äußerste Grenze einer Dekonstruktion des autonomen Subjekts treibt. Mit dem Fokus auf dem unterwerfenden Charakter der Wissens- und Machtverhältnisse wird erkundet,

61 Raymond Geuss (2003: 152) variiert diesen Gedanken, indem er schreibt, Genealogie sei die „historische Auflösung *selbstverständlicher* Identitäten“ (Hervorhebung von mir).

62 Das Programm einer „Hantologie“, die den gespenstischen Charakter einer Ontologie zum Ausdruck bringen soll, welche eigentlich tot sein müsste, aber immer noch unter den Lebenden spukt, hat Derrida in seiner Marx-Lektüre entwickelt (vgl. MG).

63 In diese Kritik stimmt auch Saar (2013: 167) ein, wenn er formuliert, dass man „Foucault eine vereinseitigende begriffliche Strategie unterstellen [kann], die infolge der negativen Fixierung auf die Vermeidung eines Herrschaftsmodells und der Betonung der Konstitutionskraft der Macht kaum Aussagen über die lokalen und kontextuellen Wirkungsvermögen des Einzelnen trifft und damit die Anwendung des Machtbegriffs auf ein Gebiet verhindert, das zu explizieren doch eines der Grundmotive jeder Machtkritik sein sollte: das individuelle Leben (mit) der Macht“.

wie weit das sich ursprünglich selbst transparente und sich selbst bestimmende Subjekt problematisiert werden kann, ohne den Subjektbegriff vorschnell aufzugeben. Die Anforderung an die hermeneutischen Autoren, denen die Kapitel sieben und acht dieser Arbeit gewidmet sind, liegt nun darin, die Kritik Foucaults an der Gewordenheit der neuzeitlichen Subjektivität und am Begriff der Identität aufzunehmen und ersichtlich zu machen, wie sich das Selbstverständnis von Subjekten auslegen lässt, ohne hinter die wesentlichen Einsichten der genealogischen Kritik zurückzufallen. Die Arbeiten Foucaults dienen dabei – insbesondere mit Blick auf die affirmative Genealogie Taylors (vgl. Kap. 8.3.1-8.3.3) – als Folie, vor welcher der Erfolg eines hermeneutischen Anschlusses an die heideggerische Subjektkritik beurteilt wird.

6.3 DIE BEZUGSMOMENTE VON SUBJEKTIVITÄT: FREIHEIT, SELBSTPRAKTIKEN UND SELBSTSORGE

Im letzten Unterkapitel habe ich zu demonstrieren versucht, wie eine Kritik unterwerfender Subjektivierungsverhältnisse darauf zielt, als Notwendigkeiten getarnten Selbstverständnissen ihre historische Kontingenz gegenüberzustellen. Dadurch hat sich ein Raum für ein anderes Verständnis von Subjektivität eröffnet: Foucault geht es um eine kritische Perspektive auf den Konstitutionsprozess von Subjektivität und nicht um ein Aufzeigen gelingender Subjektivierung. Die kritische Genealogie hat sich ganz auf den abbauenden, problematisierenden Zug der *Dekonstruktion* konzentriert. Konnte man somit in den 70er Jahren – bei wohlgerneht unsauberer Lektüre – zu dem Schluss kommen, das Subjekt sei völlig den Machtverhältnissen unterworfen, so möchte ich in diesem Kapitel ausführen, wie Foucaults Schriften der 80er Jahre die ermöglichende Komponente der Macht thematisieren. Dabei muss jedoch zugleich angemerkt werden, dass Foucault keine Revision seiner vorherigen Untersuchungen vornimmt. Die späteren Arbeiten lassen sich vielmehr als die vorherigen erweiternd begreifen, indem Foucault nun auf den konstruktiven Aspekt der *Dekonstruktion* zu sprechen kommt. Sie erörtern die Möglichkeit, Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit als Bezugsmomente von Subjektivität und also im Ausgang von den Entzugsmomenten der Wissens- und Machtverhältnisse zu interpretieren. Ein hermeneutisches Moment kommt innerhalb derjenigen Arbeiten zum Tragen, in denen Foucault das Verhältnis von Subjekten zu sich selbst betrachtet. Anhand des historisch spezifischen Falls der antiken Selbstsorge wird schließlich an die Oberfläche gebracht, auf welche Weise Subjekte nicht nur der Macht unterworfen sind, sondern an ihrem Konstitutionsprozess durch die Einübung von Selbstpraktiken teilnehmen.

Auf zwei Ebenen kann bei Foucault in den 80er Jahren von einer Erweiterung seiner Untersuchungen zur Subjektivierung die Rede sein. Auf einer *ersten* systematischen Ebene skizziert Foucault ein Verständnis von Freiheit,⁶⁴ das die Möglichkeit von Widerstand nicht an die Einnahme einer Position außerhalb der Machtverhältnisse bindet, sondern das Potenzial widerständiger Praktiken innerhalb der Macht verortet. Es ist das Subjekt, das sich der Macht widersetzt, obwohl es erst durch die Macht *als Subjekt* eingesetzt wird. Die Unterwerfung des Subjekts durch die Macht geht der Möglichkeit des Widerstands voraus. Der wesentlich heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität ist somit Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit. Auf einer *zweiten* Ebene lässt sich eine Verschiebung der Wahl des historischen Untersuchungsgegenstands diagnostizieren. Es sind nun nicht mehr das 18. und 19. Jahrhundert, die im Fokus der genealogischen Texte stehen, sondern die klassische und späte Antike. Foucault untersucht Formen einer „Sorge um sich“, die er den modernen Subjektivierungsverhältnissen der Individualisierung und Normalisierung entgegenstellt. Dadurch soll evident werden, dass die heutigen Konstitutionsprozesse von Subjektivität nicht die einzig möglichen sind, sondern dass es Praktiken teilnehmender Subjektivierung gab und gibt, die Handlungsfähigkeit aus einer spezifischen Aneignung und Transformation der Macht schöpfen. Den Bezug, den Subjekte durch Praktiken der Sorge um sich eingehen, interpretiere ich als eine gelingende Form der Subjektivierung. Hierin beruht der hermeneutische Impuls des späten Foucault, an den ein heteronomes Subjektverständnis anschließen kann. Zu problematisieren bleibt der individualistische Charakter der antiken Selbstsorge, der die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen nicht bedenkt, sowie Foucaults Versäumnis, Praktiken teilnehmender Subjektivierung in der Neuzeit aufzuspüren.

6.3.1 Die Differenz zwischen Macht und Herrschaft – Die Möglichkeit der Freiheit

Foucaults Explikation der unterwerfenden und damit subjektivierenden Kraft der Macht scheint noch keine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, inwiefern Subjekte den Machtverhältnissen etwas entgegensetzen können. Die Widerständig-

64 Diese Freiheit schreibt Foucault dem Subjekt erstmals in seinem Aufsatz *Subjekt und Macht* (DE4/306) aus dem Jahre 1982 zu. Kögler (1992: 194) verortet diese Schrift „an der Nahtstelle dieser späten Befreiung Foucaults von der Hypostasierung der Macht zu einer Analyse, die die verschiedenen Dimensionen hermeneutischer Erfahrung gleich gewichtet“. Eine „Nahtstelle“ ist der Aufsatz deshalb, weil Foucault in den folgenden Jahren darum bemüht ist, die „Erfahrungen“ einzuholen, durch welche sich das Subjekt als widerständig zu konstituieren vermag.

keit des Subjekts gegen konkrete Machtverhältnisse wird in den Schriften bis zum Ende der 70er Jahre bestenfalls am Rand thematisiert.⁶⁵ Die Einführung einer neuen Differenzierung zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen sorgt jedoch für Erhellung.⁶⁶ Mit Herrschaftsverhältnissen werden nun solche Machtverhältnisse benannt, die sich derart manifestiert haben, dass sie die Handlungsfähigkeit der Individuen stark einschränken oder gar vollständig auslöschen:

„Wenn es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen und jede Umkehrung der Bewegung zu verhindern – durch den Einsatz von Instrumenten, die sowohl ökonomischer, politischer oder militärischer Natur sein mögen –, dann steht man vor etwas, das man als einen Herrschaftszustand bezeichnen kann. Gewiss existieren in einem solchen Zustand die Praktiken der Freiheit nicht oder nur einseitig oder sind äußerst eingeschränkt und begrenzt.“ (DE4/356: 878)

Herrschaftsverhältnisse sind stark verdichtete Machtverhältnisse, in denen sich eine klare Unterscheidung zwischen Herrschern und Beherrschten herausgebildet hat, und können – im Gegensatz zu Machtverhältnissen – den Einsatz von Gewalt umfassen. Sie sind konkrete ontische Effekte der durchdringenden ontologischen Machtverhältnisse. Ein Subjekt kann nur deshalb ein anderes Subjekt beherrschen, weil deren Konstitution durch Machtverhältnisse der Möglichkeit von Beherrschung *vorgängig* ist. Das Subjekt muss erst als handlungsfähiges Subjekt eingesetzt sein, um ein anderes Subjekt seinem Willen zu unterwerfen. Die Möglichkeit, Herrschaft auszuüben, ist an die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber Machtverhältnissen gebunden.

Mithilfe der Differenz zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen wird deutlicher, dass Macht für Foucault als ein solches Phänomen gedacht werden

65 Die Form des Widerstands bleibt in den 70er Jahren noch recht abstrakt. So schreibt Foucault zwar in *Der Wille zum Wissen*: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.“ (WW: 96). Die Beziehung zwischen Macht, Subjektivität und Widerständigkeit wird allerdings nicht genauer entfaltet. In einem Gespräch mit dem Titel *Mächte und Strategien* (DE3/218) kommt Foucault im Jahre 1977 dann auf kollektive Formen politischen Widerstands zu sprechen, aber auch hier wird die Widerständigkeit singulärer Subjekte innerhalb politischer Auseinandersetzungen – und was diese Aktivitäten für Subjekte bedeuten – nicht eigens thematisiert. Vgl. zu dieser Auseinandersetzung, mit besonderer Berücksichtigung der Rolle der sogenannten „Plebs“ und „infamen Menschen“, auch Muhle (2017).

66 Paul Patton (1989: 274) sieht die Beziehung zwischen Widerstand und Macht in *Der Wille zum Wissen* mit derjenigen zwischen Freiheit und Macht im Aufsatz *Subjekt und Macht* (DE4/306) korrespondieren.

muss, welches die Handlungen von Subjekten nicht determiniert, sondern erst zum Handeln befähigt. Eine erschöpfende Bestimmung des Handelns kann nur durch ein *ontisches* Kräfteverhältnis bewirkt werden. Subjekten, denen keinerlei Handlungsfreiheit mehr zukommt, befinden sich in der Gewalt Anderer und sind also nicht Macht-, sondern Herrschaftsverhältnissen ausgesetzt. Es existieren allerdings Passagen innerhalb Foucaults Textkorpus der 80er Jahre, welche diese Interpretation herausfordern, weil in ihnen von bereits freien Subjekten die Rede ist. Ein Beispiel dafür findet sich in dem Aufsatz *Subjekt und Macht*: „Macht kann nur über ‚freie Subjekte‘ ausgeübt werden, insofern sie ‚frei‘ sind. [...] Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehung geben.“ (DE4/306: 287) Dieses Zitat lässt sich im Kontext von Foucaults Gesamtwerk nur verständlich machen, wenn hier unter „Macht“ ein konkretes ontisches Machtverhältnis verstanden wird, d.h. ein solches Verhältnis, in dem sich Macht zwar sedimentiert hat, aber noch nicht in Herrschaft umgeschlagen ist. Spricht Foucault vor diesem Hintergrund von Freiheit, so ist das im basalen Sinne einer Handlungsfreiheit zu verstehen: Subjekte werden in diesem Fall nicht an bewussten Verhaltensweisen gehindert.

Wenn nicht zwischen der ontologischen, entziehenden, und der ontischen, beziehenden, Seite von Macht unterschieden wird, kann nicht deutlich werden, wie Foucaults Kritik an der Voraussetzung ursprünglicher Freiheit zu deuten ist. Aus diesem Grund möchte ich vorschlagen, entlang der Differenz zwischen Macht und Herrschaft zwischen drei Ebenen zu unterscheiden. Die *ontologische, ab-gründige* und sich entziehende Seite der Machtverhältnisse setzt gerade *nicht* freie Subjekte voraus, da Subjektivität und Freiheit deren Produkte sind. Es ist die Unterwerfung durch den heteronomen Konstitutionsprozess im Sinne der Machtverhältnisse, wodurch Subjekte erst als freie Akteure erzeugt werden. Die *ontische, ab-gründige* Seite der Machtverhältnisse betrifft all diejenigen *konkreten* Machtbeziehungen, die Effekte der ontologischen, entziehenden Bewegung der Macht sind. Sie umfasst in anderen Worten die Bezugsmomente der Macht und von ihnen ist in obigem Zitat die Rede. Ab dem Ende der 70er Jahre widmet sich Foucault vermehrt den ontischen Sedimentierungen der Machtverhältnisse. Diese Machtbeziehungen sind „definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt“ (DE4/306: 285). Solche Machtbeziehungen gibt es aber nur, weil es ontologische Machtverhältnisse gibt, auf denen sie gründen und deren Aktualisierungen sie sind. Ontische Machtbeziehungen sind daher auf derselben Ebene zu verorten wie handlungsfähige Subjekte: Sie sind Effekte, d.h. die sichtbare Seite des Entzugsmoments der Macht. Macht sedimentiert sich, indem sie Subjekte im Zuge ihrer Unterwerfung als freie Subjekte konstituiert: „Wenn es Machtbeziehungen gibt, die das gesamte soziale Feld durchziehen, dann deshalb, weil es überall Freiheit gibt.“ (DE4/356: 890) Subjekte werden als handlungsfähige und widerständige Akteure eingesetzt, *weil* sie den Wirkungsweisen der Macht un-

terworfen sind und *nicht* weil sie über eine Subjektivität *verfügen*, die der Macht vorausgeht.⁶⁷ Auf einer *dritten* Ebene gibt es schließlich Herrschaftsverhältnisse, welche die Bezeichnung für ontische Machtverhältnisse sind, die sich derart verfestigt haben, dass Subjekte nicht mehr handlungsfähig sind. Dass sich (ontologische) Machtverhältnisse immer auch in (ontischen) Machtbeziehungen ablagern, ist Teil ihrer Dynamik, nicht jedoch ihre Verhärtung in Herrschaftsverhältnissen.

Die Bewegung zwischen Macht und Freiheit soll nun genauer beleuchtet werden. Foucaults Freiheitsbegriff muss wie derjenige der Macht als relational verstanden werden: Freiheit ist keine ursprüngliche Fähigkeit, die gegen eine fremde Kraft vorgebracht werden kann; das würde die metaphysische Unterscheidung zwischen einem heteronomen „Außen“ und einem autonomen „Innen“, das es zu befreien gilt, voraussetzen. Freiheit ist vielmehr der Name einer widerständigen Bewegung, die auf Machtverhältnisse angewiesen ist, gegen die sie sich zugleich *richtet*. Gerichtetheit ist ein irreduzibles Moment der Freiheit. Widerstand entstammt dabei nicht einer Kraft von jenseits der Macht, sondern ist das Produkt des heteronomen Subjektivierungsprozesses.⁶⁸ Wo Widerstand nicht mehr möglich ist, sind Machtverhältnisse zu Herrschaftsverhältnissen geronnen. Die Befähigung der Kritik und die Möglichkeit der Auflehnung gegen konkrete Machtbeziehungen kommen Subjekten nur durch ihre Unterwerfung unter Machtverhältnisse zu. Eine Befreiung von jeglicher Macht, wie es nicht nur kantianischen, sondern auch marxistischen Theoretikern vorschwebt und gegen deren intellektuelle Vorherrschaft Foucault Zeit seines Lebens angekämpft hat, ist somit nicht nur eine realitätsfremde Illusion, sondern verstellt gar den Zugang zu einem überzeugenden Verständnis von Freiheit und Subjektivität.

Der Faktor des Widerstands besitzt bei Foucault aber noch eine weitere Funktion. Indem nach den Punkten des Widerstandes innerhalb einer Gesellschaft gesucht

67 Das folgende Zitat kann auf die gleiche Weise interpretiert werden: „Machtbeziehungen beruhen [...] auf zwei Elementen, die unerlässlich sind, damit man von Machtbeziehungen sprechen kann: Der ‚Andere‘ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und vor den Machtbeziehungen muss sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen.“ (DE4/306: 285) Auch hier spricht Foucault von spezifischen ontischen Machtverhältnissen. Das Subjekt, auf das Macht ausgeübt wird, ist in diesem Moment bereits als Subjekte konstituiert, d.h. es ist Machtverhältnissen ausgesetzt, die ihrer Aktualisierung in konkreten Machtbeziehungen vorausgehen.

68 Die Ansicht von Rainer Forst (1990: 178), bei Foucault gibt es „eine Bewegung von einer negativen, endlichen Freiheit zu einer positiven, ethischen Freiheit des endlichen Individuums“ überzeugt in diesem Kontext nicht. Foucaults Freiheitsbegriff lässt sich nicht anhand der – vor allem im angelsächsischen Raum vorherrschenden – Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit ausrichten.

wird, können Machtverhältnisse erst erschlossen werden. Widerstand fungiert innerhalb der Machtverhältnisse „als [...] Katalysator, der die Machtbeziehungen sichtbar macht und zeigt, wo sie zu finden sind, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten“ (DE4/306: 273). Die Analyse der Macht stützt sich also in entscheidender Weise auf eine Analyse der Widerstände. Das Bezugsmoment der Macht impliziert, dass sich Machtverhältnisse immer auch sedimentieren und im Moment dieser Sedimentierung konstituieren sich widerständige Subjekte. Auch dieser Punkt bestätigt, dass Foucault nicht an einer Theorie interessiert ist, welche die Essenz der Macht zu erfassen versucht. Eine Erschließung der Wirkungsweise von Macht verläuft über die Handlungen derjenigen, die der Macht unterworfen und gerade durch Unterwerfung handlungsfähig und widerständig geworden sind.⁶⁹

Butler arbeitet heraus, wie eine Kritik des souveränen Subjekts nach Foucault ein überzeugenderes Verständnis von Handlungsfähigkeit begründen kann, als es kantianische Ansätze, die auf der ursprünglichen Autonomie des Subjekts insistieren, leisten können. Handlungsfähigkeit konstituiert sich demnach nicht im Vollzug einer bloßen Distanzierung zur Macht, sondern schöpft ihre Kraft gerade aus den Machtverhältnissen:

„Während einige Theoretiker die Kritik der Souveränität als Zerstörung der Handlungsmacht missverstehen, setzt meiner Ansicht nach die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet. Wer handelt (d.h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.“ (Butler 2006: 32)

Handlungsfähigkeit als Komponente von Subjektivität lässt sich nur dann thematisieren, wenn das „souveräne“ und sich ursprünglich selbst bestimmende Subjekt

69 Der formale und inhaltlich unbestimmte Gehalt des foucaultschen Freiheitsbegriffs ruft auch jenseits des kantianischen und marxistischen Lagers Widerspruch hervor. Probleme erkennen hier Rorty (1991: 196), der Foucault einen „quasi-anarchism“ unterstellt, und Butler (2002: 262f.), welche die Annahme einer gewissen „ursprünglichen Freiheit“ ausmacht. Taylor (1989b: 280) wirft Foucault Inkohärenz vor, weil dieser nicht zwischen einem „mehr oder weniger“ an Freiheit unterscheidet. Positiver sieht das Saar (2007: 286), der diese „fundamentale Freiheit“ als „negativ ausgedrückt, leer, oder, positiv ausgedrückt, offen“ begreift. Mir scheint der öffnende Charakter der Freiheit wesentlich zu sein und auch hier ist eine Nähe zu Heidegger – und in gewissem Sinne natürlich auch zu Levinas und Derrida – zu vernehmen. Alle soeben zitierten Autoren übersehen jedoch, dass Freiheit wesentlich auf dem Entzugsmoment der Macht gründet. Dieses Übersehen ist jedoch Foucaults terminologischer Uneindeutigkeit und seiner Weigerung, die genau-entontologischen Implikationen seines Machtbegriffs offen zu legen, geschuldet.

abgesetzt wird. Indem die Grenze zwischen dem souveränen und autonomen Innen des Subjekts und dem heteronomen und fremden Außen geöffnet wird, gelangen all diejenigen Kräfte „in“ das Subjekt, die Letzterem die Befähigung des Handelns verleihen. Das Innen des Subjekts ist daher nicht die Innerlichkeit, sondern das „Innen des Außen“ (Deleuze 2013: 135). Die Freiheit wird dem Subjekt von außen erreicht. Die Beschränkungen der Möglichkeiten unseres Handelns, von denen Butler spricht, sind zugleich die Bedingung einer Unmöglichkeit *und* einer Möglichkeit. *Unmöglich* ist die Verteidigung des souveränen Subjekts, das im Akt der Unterwerfung durch die Macht seine feste Grenze und somit die Fähigkeit der Autonomie einbüßt. Durch diesen Verlust, der kein „echter“ Verlust ist, da das Subjekt Autonomie niemals besessen hat, konstituiert sich jedoch erst die *Möglichkeit* der Handlungsfähigkeit. Machtverhältnisse sind somit Begrenzungen, die notwendig sind, damit Subjekte handlungsfähig sein können. Sie sind das konstitutive Außen, gegen das sich Subjekte einerseits *richten* und ohne das es andererseits keine Gerichtetheit und also keine Freiheit gibt.

Foucaults Einsicht ist, dass die Möglichkeiten des Widerstands und der Kritik als Vermögen von Subjekten an die Unterwerfung durch (ontologische) Machtverhältnisse gebunden sind. Das sind keine „Aporien einer Machttheorie“, wie Habermas (1985: 10. Kap.) urteilt, sondern die produktiven, *positiven* Effekte des negativen Entzugsmoments der Macht. Es handelt sich somit um ein Paradox der Macht, das sich als Paradox der Subjektivierung auslegen lässt. Da die ab-gründige Kraft der Macht das Subjekt unterwirft und ihm zugleich Fähigkeiten verleiht, die es gegen die Macht richten kann, und weil der Konstitutionsprozess von Subjektivität immer wieder, aber niemals gleich abläuft, ergeben sich stets neue Möglichkeiten der Abweichung, welche sowohl die Konstitution des Subjekts als auch die Wirkungsweise der Macht betreffen. Die doppelte Bewegung zwischen Entzug und Bezug, die sowohl der Zirkulation der Macht als auch dem Konstitutionsprozess von Subjektivität eingeschrieben ist, bedingt, dass die Produkte der Macht keine in sich geschlossenen Substanzen sind. Subjekte gleichen niemals völlig sich selbst; ihre Subjektivität ist stets im Fluss und nur aus diesem Grund können sie überhaupt handlungsfähig und widerständig sein.

6.3.2 Selbstpraktiken und Selbstsorge

Foucaults Neubestimmung von Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit als Bezugsmomente von Subjektivität eröffnet die Möglichkeit der Teilnahme von Subjekten an dem Prozess der Subjektivierung. Die Wirklichkeit dieser Teilnahme zeigt Foucault historisch an der antiken Praxis der Selbstsorge auf. Indem innerhalb einer spezifischen historischen Epoche untersucht wird, wie Subjekte einen Bezug zu sich selbst ausbilden können, erweitert Foucault sein genealogisches Verfahren um

eine hermeneutische Komponente. Die Freilegung unterwerfender Machtverhältnisse wird um die Frage ergänzt, inwiefern Subjekte sich *selbst* zu subjektivieren vermögen. Der Begriff des Selbst kommt im Sinne von Selbstpraktiken und Selbstsorge neu ins Spiel – auch wenn Foucault die Komponente des Selbstverständnisses nicht berücksichtigt. Die Gründe, warum Foucault mit der Antike ab 1980 eine andere Epoche als Untersuchungsgegenstand wählt, sind vielfältig und zum Teil nur spekulativ zu beantworten.⁷⁰ Ich möchte dennoch zwei mögliche und aus meiner Sicht plausible Argumente für die Konzentration auf die antike Form der Selbstsorge anführen.

Erstens versucht Foucault seine These, dass unsere heutige Subjektivität das Resultat einer kontingenten historischen Entwicklung ist, durch die Gegenüberstellung der modernen und antiken Subjektivierungsverhältnisse zu erhärten.⁷¹ Die antike Selbstsorge wird dabei als Element einer „Geschichte der Subjektivitätspraktiken“ (HS: 27) interpretiert.⁷² Zwar lässt es Foucaults genealogisches Geschichtsverständnis nicht zu, der Geschichte von der Antike bis in die Neuzeit eine kontinuierliche Entwicklung zu unterstellen; das bedeutet jedoch nicht, dass die antiken Selbstpraktiken keine Auswirkungen auf gegenwärtige Subjektivierungsformen haben. Die Genealogie der Selbstsorge kann als eine Gegengeschichte begriffen werden, die sich gegen die Hegemonie der Selbsterkenntnis innerhalb des philosophischen Diskurses von den Griechen bis in die Moderne richtet. Die Artikulation dieser Geschichte soll zeigen, dass es innerhalb der Geschichte unserer Subjektivität einen zweiten Diskurs – einen Gegendiskurs – gibt, der die Seinsweise von Subjekten thematisiert und von der Erkundung der metaphysischen Disposition der Seele bzw. der Substanz von Subjektivität verdeckt wurde.⁷³ Ziel dieser Ge-

70 Die Unklarheit bezüglich Foucaults Motive ist nicht zuletzt seinem frühen Tod geschuldet, wodurch die vierbändige Reihe *Sexualität und Wahrheit* nicht zu ihrem Abschluss kommen konnte; vgl. hierzu Eribon (1991: 458-470) und Fisch (2011: 395-410).

71 Frédéric Gros (2004: 665) behauptet, dass die Selbstpraktiken, die Foucault in der Antike aufspürt, den Subjektivierungsverhältnissen des modernen Staates entgegengesetzt werden sollen.

72 Eine inhaltliche Reaktualisierung der antiken Selbstsorge als einer Lebenskunst unternimmt Wilhelm Schmid (1991; 2000). Ein solches Projekt ist jedoch nicht im Sinne Foucaults, wie ich weiter unten darlegen werde. Vgl. zur Kritik an Schmidts Unternehmen Kersting (2007). Nach Francisco Ortega (1997: 221-244) lassen sich bei Foucault Spuren einer Reaktualisierung der antiken Selbstsorge in Bezug auf nicht-institutionalisierte Formen von Freundschaft aufspüren, die sich den gegenwärtigen hegemonialen Diskursen von Ehe und Familie entziehen.

73 In seiner Vorlesung *Der Mut zur Wahrheit* unterscheidet Foucault im Ausgang der beiden sokratischen Dialoge *Alkibiades* und *Laches* zwischen einem philosophischen Primat des „Sein[s] der Seele“ (MW: 212), der auf die Metaphysik zielt und im ersten Dialog ver-

schichtsschreibung ist es, Subjektwerdung anders auszulegen, als es durch die neuzeitlichen Normalisierungs- und Individuierungstechniken der Fall ist.

Zweitens kann der antiken Selbstsorge neben ihrer historischen Bedeutung auch ein systematischer Status innerhalb Foucaults später Arbeiten zugewiesen werden. Durch die genealogische Erschließung einer spezifischen Selbstpraktik veranschaulicht Foucault, dass Machtverhältnisse den Subjekten Möglichkeiten eröffnen, selbst an Subjektivierungsprozessen beteiligt zu sein. Die Plausibilisierung dieser These ist nicht leicht, da der systematische Status der antiken Selbstsorge von Foucault kaum zur Sprache gebracht wird. Pierre Macherey führt jedoch überzeugend aus, inwiefern die Berücksichtigung von Selbstpraktiken in Foucaults Schriften demonstriert, dass Subjektivierungsverhältnisse niemals einen totalitären Charakter annehmen:

„Es gilt zu begreifen, wieso es in einem System immer für Phänomene der Desintegration oder der Detotalisierung Platz geben muss – ‚muss‘ nicht im Sinne der Verpflichtung, sondern im Sinne des Zufälligen und des Ereignisses –, durch welche die Individuen in Verbindung mit den Selbstpraktiken, die diese Bruch- oder Absetzeffekte hinsichtlich der historisch-sozialen Totalität ermöglichen, zu Subjekten werden.“ (Macherey 1991: 189)

Selbstpraktiken umfassen diejenigen Vollzüge, durch die sich ein Subjekt selbst als Subjekt formt und transformiert und somit an seiner Subjektivierung beteiligt ist. Ohne eine Teilhabe von Subjekten müsste die Einwirkung der Macht auf das Subjekt als totalitär und somit als determinierend begriffen werden. Im letzten Abschnitt hat sich aber erwiesen, dass Foucault für ein Abhängigkeitsverhältnis, das die Freiheit von Subjekten auslöscht, den Begriff der Herrschaft reserviert. Aufgrund ihres Entzugscharakters und ihrer Temporalität sind Machtverhältnisse gerade nicht determinierend. Sie wirken relational und lagern sich in Subjekten ab, die sie zugleich produzieren. Machtverhältnisse setzen Subjekte als handlungsfähige Akteure ein; mittels ihrer Handlungen reproduzieren Subjekte dann wieder Machtverhältnisse. Aufgrund ihrer Angewiesenheit auf Reproduktion lassen sich Machtverhältnisse stets auch überschreiten und transformieren. Diese Verschiebung wird von keiner Position vorgenommen, die jenseits der Machtverhältnisse liegt, sondern

handelt wird, und einer Betrachtungsweise, welche die „Formen der Existenz“ (MW: 212) in den Blick rückt und im zweiten Dialog entwickelt wird. In der Geschichte der Philosophie hat sich dann freilich der Primat der Metaphysik durchgesetzt. Aus diesem Grund versucht sich Foucault an dem Schreiben einer zweiten Geschichte, die sich auf die Existenz des Subjekts richtet: „Natürlich kann man die Geschichte der Metaphysik der Seele schreiben. Man kann aber auch – was bis zu einem gewissen Grad ihre Kehrseite und Alternative darstellt – eine Geschichte der Stilistik der Existenz, eine Geschichte des Lebens als möglicher Schönheit schreiben.“ (MW: 213)

bewegt sich an ihrer Grenze.⁷⁴ An dieser Grenze können sich nun Selbstpraktiken konstituieren, die sich der Macht nicht als etwas ihnen äußerliches entgegensetzen, sondern vielmehr die Macht als ihr anderes überschreiten. Selbstpraktiken gibt es, weil Subjektivierung nicht im Modus einer vollständigen Unterwerfung aufgeht. Die Selbstpraktiken sind ein Korrektiv, durch das Subjekte, die innerhalb konkreter Wissens- und Machtverhältnisse subjektiviert werden, selbst in die Konstitution ihrer Subjektivität involviert sind. Selbstpraktiken sind „quasi-transzendente“ Phänomene, da sie als eine *notwendige* Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität in jeden Subjektivierungsprozess eingegliedert sind. Wo es keine Selbstpraktiken mehr gibt, ist der soziale Raum nicht von Macht-, sondern von Herrschaftsverhältnissen durchtränkt.

Diese Ausführungen verlangen, zwei verschiedene Ebenen, die bei Foucault ineinander übergehen, voneinander zu differenzieren: Während mit den Selbstpraktiken die *allgemeine*, formale Beteiligung von Subjekten an ihrer Subjektivierung gemeint ist und zunächst auf nichts anderes als die Unmöglichkeit vollständiger Unterwerfung abzielt, ist die (antike) Selbstsorge eine historisch *spezifische* Aktualisierung einer Selbstpraktik.⁷⁵ Dabei impliziert Foucaults Verständnis der antiken Selbstsorge zwar eine Nähe zu Heideggers Sorgebegriff in *Sein und Zeit*, ist letztlich aber mit diesem nicht vereinbar.⁷⁶ Der Grund liegt darin, dass die Sorge bei Heidegger nicht an einen historischen und sozialen Kontext gebunden ist, sondern ein Strukturmoment des Daseins ist, das die Einheit von Subjektivität gewährleistet. Der Sorge kommt ein quasi-universalistischer (oder quasi-transzendentaler) Status zu, weil sie Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität ist. Bei Foucault ist von Sorge jedoch ausschließlich mit Bezug auf die klassische und späte Antike die Rede. Die Selbstsorge ist ein Subjektivierungsmodus, der an einen besonderen historischen und sozialen Kontext gebunden ist und von Foucault nur innerhalb dieses Ho-

74 Die Bedeutung der Grenze und der Ränder betont vor diesem Hintergrund auch Macherey: „Der Ort des Subjekts ist eine Marge, ein Rand; der Platz, den das Subjekt in der Geschichte einnimmt, sind deren Ränder.“ (Macherey 1991: 184)

75 Eine solche Lesart fährt auch Deleuze, wenn er die *Grundsätzlichkeit* des Bezugs zwischen Subjekt und Macht sowie des Subjekts zu sich selbst in Differenz zu seiner *konkreten situativen Aktualisierung* setzt: „Es wird stets eine Beziehung zu sich geben, die den Codes und Mächten Widerstand leistet [...]. Man muss also feststellen, dass sich die Subjektivierung, der Bezug zu sich, unablässig vollzieht, jedoch indem er sich wandelt, den Modus verändert, so sehr, dass der griechische Modus eine recht entfernte Erinnerung ist. Zurückerobert durch die Machtverhältnisse und Wissensbeziehungen entsteht die Beziehung zu sich beständig neu, anderswo und anders.“ (Deleuze 2013: 145)

76 Diese These wird auch von Ladelle McWhorter unterstützt: „What Heidegger means by *Sorge* – an ontological determination of the being of Dasein – and what Foucault means by *souci* [...] seem analytically incompatible.“ (McWhorter 2003: 121)

rizontes behandelt wird. Sie ist also, so möchte ich schließen, ein historisch spezifischer Fall einer Selbstpraktik.

Im letzten Abschnitt hat sich ergeben, dass Freiheit in einer stets zu wiederholenden Auflehnung gegen diejenigen Machtverhältnisse beruht, denen Subjekte erst die Fähigkeiten der Auflehnung verdanken. Aufgrund dieser Ambivalenz vollzieht sich Subjektivierung durch Unterwerfung *und* durch aktive Teilhabe: „Ich denke [...], dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, wie in der Antike, selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.“ (DE4/357: 906)⁷⁷ Zunächst gilt es die Opposition zwischen „Unterwerfung“ und „Befreiung“ ein wenig abzumildern. Foucault vertritt auch in seinem Spätwerk nicht die These, dass Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, die ihnen die Befreiung von Machtverhältnissen erlauben. Weil Machtverhältnisse Subjekte erst erzeugen, ist eine solche Befreiung nicht möglich. Es handelt sich in obigem Zitat vielmehr um ein „mehr oder weniger“ an Freiheit, das Foucault Subjekten zuspricht. Subjekte sind immer auch befähigt, sich durch ein bestimmtes Verhalten zu sich selbst der unterwerfenden Wirkung der Macht (partiell) zu entziehen. Subjektivität konstituiert sich stets *auch* in einem Akt des Widerstands gegen hegemoniale Machtbeziehungen, wobei es darum geht, „das Außen [in praktischen Übungen] umzubiegen“ (Deleuze 2013: 140). Der Prozess der Subjektwerdung lässt sich deshalb nicht von den historischen und sozial spezifischen Praktiken lösen, in denen Widerstand ausgeübt wird. Widerstand kann sich im Sinne einer solchen Faltung der Praktiken auch gegen Subjektivierungsverhältnisse richten und also auf die Seinsweise der Subjekte zielen. In diesem Falle handelt es sich um eine Selbstpraktik. Die antike Selbstsorge steht für eine solche – sozial etablierte – Form der Subjektivierung, an welcher Subjekte selbst partizipieren.

77 Dieses Zitat belegt, dass Foucault gegenüber metaphysischem Vokabular, das die Idee des autonomen Subjekts fundiert, wesentlich unvorsichtiger ist, als dies bei Heidegger, Levinas und Derrida der Fall ist. Diese Nachlässigkeit zeigt sich etwa in der Rede von der „Befreiung“. Der unvorsichtige Gebrauch bestimmter Begrifflichkeiten, der sich durch viele Texte der 80er Jahre zieht, ist auch dafür verantwortlich, dass die Schriften in diesem Zeitraum von der Rezeption in Opposition zu den vorherigen Arbeiten gelesen wurden.

6.3.3 Die antike Selbstsorge als Praxis teilnehmender Subjektivierung

Subjektivierung vollzieht sich in der Moderne – wie ich in Kapitel 6.2.3 gezeigt habe – vor allem im Modus einer Unterwerfung unter Machtverhältnisse, die individualisierend und normierend wirken. Demgegenüber möchte Foucault herausstellen, „dass die moralischen Reflexionen der griechisch-römischen Antike weit mehr auf die Selbstpraktiken und die Frage der *askesis* ausgerichtet waren als auf die Verhaltensmodifizierungen und die strenge Definition des Erlaubten und des Verbotenen“ (GL: 42). Mithilfe der Genealogie der Selbstsorge soll sichtbar werden, inwiefern Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, die innerhalb der normierenden und individualisierenden Machtverhältnisse der Neuzeit unsichtbar geworden sind.

Die antiken Subjektivierungspraktiken sind eng mit einem Verständnis von Moral verflochten, das in scharfem Kontrast zum modernen normativen Moralverständnis steht. Die Moralität einer Handlung wird innerhalb der Selbstsorge nicht dadurch konstituiert, dass sie einer gesellschaftlichen Norm entspricht; vielmehr baut ein Subjekt durch den Vollzug der Selbstsorge eine Beziehung zu bestehenden Moralcodes⁷⁸ auf. Das Subjekt *formt* sich als ethisches Subjekt, indem es sich auf eine bestimmte Weise zu den Moralcodes und damit zu sich selbst verhält:

„Insgesamt kann sich also eine Handlung, um moralisch genannt zu werden, nicht auf einen Akt oder eine Reihe von Akten beschränken, die einer Regel, einem Gesetz oder einem Wert entsprechen. Gewiss enthält jede moralische Handlung ein Verhältnis zu dem Wirklichen, in dem sie sich abspielt, und ein Verhältnis zu dem Code, auf den sie sich bezieht; aber sie impliziert auch ein bestimmtes *Verhältnis zu sich*; und dieses ist nicht einfach ‚Selbstbewusstsein‘, sondern Konstitution seiner selbst als Moralsubjekt [...]. Es gibt [...] keine Konstituti-

78 In *Der Gebrauch der Lüste* unterscheidet Foucault drei Komponenten von Moral. Neben Moral im Sinne einer „Verhaltensregel“ und dem Verhalten zu dieser Regel kann Moral auch als Beziehung zu Moralcodes ausgelegt werden: „Ein Drittes ist die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in Bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt. Ist ein Handlungscode gegeben sowie ein bestimmter Typ von Handlungen (die man nach ihrer Übereinstimmung oder Abweichung im Verhältnis zum Code bestimmen kann), so gibt es verschiedene Arten, moralisch ‚sich zu führen‘, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.“ (GL: 37) Die Beziehung des Subjekts zu den sozial vorgegebenen Moralcodes umfasst somit die Vollzüge, mittels derer sich Subjekte die ihnen fremden moralischen Vorschriften aneignen. Diese Aneignung kann sich dann im Modus einer Affirmation, einer Transformation oder einer Verwerfung ereignen.

on des Moralsubjekts ohne Subjektivierungsweisen und ohne Asketik oder Selbstpraktiken, die sie stützen. Die moralische Handlung ist nicht zu trennen von diesen Formen der Einwirkung auf sich selber, die von einer Moral zur andern nicht weniger unterschiedlich sind als das System der Werte, Regeln und Verbote.“ (GL: 39f.; Hervorhebungen von mir)

In diesem Zitat veranschaulicht sich, dass für Foucault die Teilhabe am Subjektivierungsprozess ein integrales Moment von Subjektivität ist. Subjekte gehen schon immer einen bestimmten Bezug zu sich selbst ein; die Möglichkeit dieser Beziehung ist eine notwendige Bedingung, damit überhaupt von Subjektivität gesprochen werden kann. Während dem neuzeitlichen Subjekt durch die Verfahren der Individualisierung und Normierung die Räume der Selbstbezüge stark eingeschränkt sind, gab es in der Antike die sozial vorherrschenden Praktiken der Selbstsorge, die der Beziehung des Subjekts zu sich selbst eine besondere Rolle einräumen. Mit der Selbstsorge „geht zudem ein ganzer Korpus einher, der eine Seinsweise, eine Lebenshaltung, Denkformen und Praktiken definiert“ (HS: 27). Der Gewinn von Wissen und das Vermögen der Erkenntnis sind in der Antike an diesen „Korpus“ der Selbstpraktiken gebunden.

Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass sich der Prozess der Selbstsorge nicht als autonomer Akt vollzieht, bei der sich das Subjekt in sich zurückzieht: „Sie [die Selbstsorge] bildet nicht eine Übung in Einsamkeit, sondern eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis.“ (SS: 71) Die Selbstsorge ist eine Selbstpraktik, deren inhaltliche Konfiguration erst durch den Raum der (historisch spezifischen) Wissens- und Machtverhältnisse zur Verfügung gestellt wird. Die Art und Weise, wie sich das Subjekt *als Subjekt* formt, ist stets schon vom sozialen Kontext vorgegeben und vorgegeben.⁷⁹ Auch hier bleibt der Primat des heteronomen Konstitutionsakts von Subjektivität unangetastet: Die sozialen Praktiken, d.h. die Wissens- und Machtverhältnisse, stellen den Rahmen bereit, innerhalb dessen ein Subjekt Selbstbezüge ausbilden kann.⁸⁰

79 Ein Beispiel für diesen Gedanken gibt Foucault mit Verweis auf Senecas Schilderung eines brieflichen Austauschs zwischen einem Philosophen und seinem Schüler (vgl. HS: 169-175; 437-442). Hier kommt dem Philosophen die Rolle eines „Lehrmeisters“ zu: Er hilft dem Schüler, sich um sich selbst zu sorgen und sich damit als *ethisches* Subjekt zu konstituieren. Das Leben der Subjekte erhält auf diese Weise seine Ordnung nicht durch Werte, die von Gott stammen, ihm von der Gesellschaft vorgegeben oder durch eine universalistische Vernunft fundiert sind – das Subjekt nimmt an der Aufstellung der Ordnung in seinem Leben vielmehr selbst teil (vgl. Gros 2004: 647f.; Veyne 2009: 130).

80 Foucault kommt leider auf die Machtverhältnisse, die erst die Selbstsorge ermöglichen, in seinen späten Arbeiten kaum noch zu sprechen. So bleibt unklar, mit welchem Modell die antiken Machtverhältnisse erschlossen werden können. Ich werde auf dieses Problem im nächsten Abschnitt ausführlicher eingehen.

Der Selbstsorge als Subjektivierungspraktik lässt sich deutlichere Konturen verleihen, wenn sie mit der neuzeitlichen Forderung nach der Selbsterkenntnis des Subjekts verglichen wird. Die „Sorge um sich“ geht in der Antike dem Streben nach der Wahrheit voraus. Dieses Verhältnis wird in der Neuzeit umgekehrt. Für Foucault artikuliert Descartes philosophisch denjenigen Moment, an dem der Vorang des Erwerbs von Wissen – der Gewinn der ersten, unumstößlichen Wahrheit – gegenüber dem Vollzug einer Selbstpraktik sichtbar wird. Vom Subjekt wird nun nicht mehr verlangt, bestimmte Verhaltensweisen und Selbsttechniken einzuüben. Das „Erkenne dich selbst“, dem die Antike nur im „Rahmen“ (HS: 23) der Selbstsorge einen Platz zuweist, wird über die „Sorge um sich“ gestellt. Dadurch wird das Verschwinden der Selbstsorge eingeleitet:

„Den wichtigsten Grund, so scheint mir, warum diese Vorschrift der Sorge um sich vergessen wurde, den Grund, warum der Platz, den diese Vorschrift fast ein Jahrtausend in der antiken Kultur einnahm, getilgt wurde, werde ich den cartesianischen Moment nennen [...]. Er hat das *gnothi seauton* (das Erkenne dich selbst) philosophisch rehabilitiert und demgegenüber die *epimeleia heautou* (die Sorge um sich selbst) disqualifiziert.“ (HS: 31)

Die Erkenntnis der grundlegendsten Wahrheiten bei Descartes, dass Gott existiert und dass das Ich ein denkendes Wesen ist, erlangt ein Subjekt einzig durch rationale Einsicht. Die Erkenntnis seiner selbst, d.h. die Erforschung der Essenz seiner Subjektivität, ist die Bedingung dafür, dass ein Subjekt Wissen generieren und moralisch handeln kann. Das Subjekt ist von nun an dazu gezwungen, sich als Objekt und als Begründungsmoment des Wissens zu interpretieren. Subjektivierung vollzieht sich somit im Modus der Objektivierung. Descartes ist derjenige Philosoph, der die erkenntnistheoretische Wende an der Schwelle zur Moderne am nachdrücklichsten artikuliert; Foucault argumentiert jedoch, dass der Bruch zwischen der „Sorge um sich“ und dem Zugang zur Wahrheit bereits von der christlichen Theologie eingeläutet wurde und nicht auf Descartes zurückzuführen ist (vgl. HS: 47). Die Besonderheit der Moderne liegt in der Bindung des Zugangs zur Wahrheit an die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts:

„Ich glaube, dass die Neuzeit der Geschichte der Wahrheit in dem Augenblick beginnt, wo das, was den Zugang zur Wahrheit gewährt, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist. Das heißt in dem Augenblick, wo der Philosoph (oder der Gelehrte oder einfach der Wahrheitssuchende), ohne dass ihm irgend etwas anderes abverlangt wird, ohne dass sich sein Subjektsein in irgendeiner Weise verändern oder wandeln muss, fähig ist, die Wahrheit in sich und allein mittels seiner Erkenntnisakte zu erkennen und Zugang zu ihr zu haben.“ (HS: 35)

Das Entscheidende an der neuzeitlichen Vorstellung von Subjektivität beruht darin, dass das Subjekt jetzt nicht mehr bestimmte Erfahrungen machen muss, um der

Wahrheit zugänglich zu sein. Die von Descartes durchgeführten Meditationen zielen nicht mehr darauf, die Seinsweise des Subjekts und damit die *Materialität* seiner Existenz zu verändern; sie sind *formale* Verfahren, deren Evidenz jedem Subjekt unmittelbar zugänglich sein soll. Dabei wird jedoch gerade die individualisierende Kraft einer Macht verschleiert, die das moderne Subjekt erst zu dem macht, was es ist: Ein autonomes und „von Natur aus“ erkenntnisfähiges Selbst. Das Subjekt nimmt in diesem Sinne nicht mehr an der Genese seiner Erkenntnisfähigkeit teil.⁸¹ Diese Veränderung zeigt sich beispielhaft am Status des Verbots innerhalb der Moral. In der Neuzeit legt sich das Subjekt ein Verbot nicht mehr selbst auf und die Frage der Moral wird auch nicht mehr länger an die Lebensweise geknüpft; letztere basiert nun auf einer Unterwerfung durch Normen.⁸² Verbote sind zu Vorschriften innerhalb eines disziplinierenden Machtapparats geworden. Das Subjekt ist den Verboten vollständig ausgesetzt, es kann sie nicht mehr in ein Verhältnis zu seiner Seinsweise setzen. Die Verbote nehmen die Gestalt einer übermächtigen äußeren Macht ein, die nicht mehr in eine gelingende, teilnehmende Subjektivierung überführt werden kann.

Die eben skizzierte Transformation des Verhältnisses von Wahrheit und Sorge hat für das neuzeitliche Subjekt eine entscheidende Konsequenz: „So wie die Wahrheit von jetzt an geartet ist, ist sie nicht dazu geeignet, dem Subjekt auch das Seelenheil zu gewähren.“ (HS: 37) Um diesen Punkt zu verdeutlichen bietet es sich an, das Wort „Seelenheil“ durch den zeitgemäßen Ausdruck des „gelingenden

81 Die Diskrepanz zwischen der antiken und der christlichen Bedeutung von Enthaltsamkeit stellt ein Beispiel für diese Verschiebung dar. In der Antike ist Enthaltsamkeit mit einem Set an Übungen verbunden, „die einen Lebensstil gestalten, und nicht etwa Enthaltsamkeitsübungen, die das Leben gemäß bestimmter Verbote und Untersagungen reglementieren“ (HS: 523). Enthaltsamkeit ist ein Element innerhalb des Sorgeprozesses und konstituiert zugleich das Subjekt als *ethisches* Subjekt. Durch die Einführung der Verbote im Christentum wird dieser Konstitutionsprozess unmöglich. Enthaltsamkeit funktioniert nicht mehr innerhalb der Selbstsorge und kann folglich kein Element mehr innerhalb eines teilnehmenden Subjektivierungsprozesses sein. Die Forderung der Enthaltsamkeit wird vielmehr durch eine äußere Instanz an das Subjekt herangetragen – einer Instanz, die dem Subjekt nicht als Lehrmeister, sondern als fremde Autorität gegenübersteht. Die Macht dieser Autorität veranschaulicht Foucault anhand der Beichte, bei welcher die Unterwerfung unter den Diskurs der Enthaltsamkeit durch einen Priester sichergestellt wird (vgl. hierzu exemplarisch AN: 215-259).

82 Die Unterscheidung zwischen Selbstsorge und Norm fasst Macherey als diejenige zwischen Ethik und Moral: „Worin unterscheidet sich die Ethik von dem, was wir für gewöhnlich mit dem Ausdruck ‚Moral‘ bezeichnen? Darin, dass die Form des Verhältnisses zu sich, von dem sie handelt, sich nicht durch die Bezugnahme auf ein Gesetz, also auf ein Allgemeines, bestimmt.“ (Macherey 1991: 181f.)

Selbstverhältnisses“ zu ersetzen. Weil in der Antike die Erkenntnis der Wahrheit der Selbstsorge nachgeordnet ist, wird erstere mit der Existenzweise des Subjekts verknüpft. Ein Subjekt muss in den Prozess seiner Subjektivierung involviert sein, um eine Haltung zur Wahrheit einnehmen zu können. Der Konstitutionsprozess des modernen Subjekts vollzieht sich anders: Die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht mit dem Selbstbezug und der Seinsweise von Subjekten verbunden. Der Zugang zur Wahrheit wird vorausgesetzt und die Haltung des Subjekts nicht mehr problematisiert. Zugleich wird vergessen, dass die Frage der Wahrheit von der Disziplinarmacht besetzt ist: Sie ist Teil der Logik des normierenden und individualisierenden Unterwerfungsprozesses von Subjektivität.⁸³ „Wahrheit“ wird als objektive, den Subjekten äußerliche Tatsache begriffen, die von selbigen zu erforschen ist. Was das Subjekt noch „leisten“ muss, um zur Wahrheit vorzudringen, vollzieht sich nicht im Modus einer praktischen Übung, sondern durch einen Ausschluss all derjenigen heteronomen Störungen, welche die Reinheit der Erkenntnisfähigkeit bedrohen.

Ich möchte nun argumentieren, dass sich die veränderte Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit auch mit der Unterscheidung zwischen einem ontologischen und einem ontischen Wahrheitsverständnis erschließen lässt. Innerhalb der antiken Selbstsorge kommt der Wahrheit vor allem ein ontologischer Status zu. Wahrheit ist hier im Sinne der heideggerschen Hingabe des Seins an den Menschen zu deuten, als Lichtung und Öffnung, innerhalb derer sich ein Subjekt erst zu einem Objekt zu positionieren vermag. Die Selbstsorge, bei der das Wahrsprechen, die *parrhesia*,⁸⁴ eine wichtige Rolle spielt, öffnet das Subjekt auf eine Welt hin, die ihm nicht als Objekt gegenübersteht, sondern die es immer schon durchzieht. Das Wahrsprechen ist ein Element innerhalb des Sorgeprozesses, bei dem sich das Subjekt durch die Rede als handlungsfähiges Subjekt formt. Nicht das Sprechen über etwas ist wesentlich, sondern die *Haltung* des Sprechenden. Das moderne Subjekt begreift sich

83 Um die Spezifität der antiken Selbstsorge zu erhellen, stellt sie Foucault auch dem „zeitgenössischen Selbstkult“ gegenüber: „In dem, was man den zeitgenössischen Selbstkult nennen könnte, geht es darum, sein wahres Ich zu entdecken, indem man es von dem trennt, was es verdunkeln oder entfremden könnte, indem man seine Wahrheit dank eines psychologischen Wissens oder einer psychoanalytischen Arbeit entziffert. So verzichte ich nicht nur auf die Gleichsetzung der antiken Kultur des Selbst mit dem, was man den zeitgenössischen Selbstkult nennen könnte, sondern denke gar, dass sie diametral entgegengesetzt sind.“ (DE4/344: 767) Der „zeitgenössische Selbstkult“ ist somit ein Element innerhalb des modernen Diskurses der Ergründung und Befreiung des Selbst und keine Übung teilnehmender Subjektivierung, die als Widerstand gegen die Macht fungieren könnte.

84 Die *parrhesia* als „Wahrsprechen“ wird zum wichtigsten Motiv in den Vorlesungen am *Collège de France* der Jahre 1983 und 1984.

demgegenüber als ein erkenntnisfähiges und autonomes Subjekt, welches keine besondere Haltung mehr einnehmen muss. Wahrheit wird in diesem Kontext auf Aus-sagewahrheit reduziert und verliert somit ihre ontologische, welterschließende Dimension. Ihr epistemischer Status wird darauf verkürzt, Aussagen über Seiendes zu formulieren.

6.3.4 Die Grenzen der Selbstsorge

Nachdem die systematischen Implikationen der Selbstpraktiken und die Differenz zwischen unterwerfender und teilnehmender Subjektivierung anhand von Foucaults Genealogie der Selbstsorge zur Sprache gebracht wurden, möchte ich im Folgenden deren Ertrag in Hinblick auf ein heteronomes Subjektverständnis untersuchen. Dabei sollen zunächst Foucaults eigene, in Interviews vorgebrachte Vorbehalte gegen die Konzeption der Selbstsorge angeführt und im Anschluss auf die blinden Flecken der genealogischen Analyse eingegangen werden. Ich vertrete die These, dass Foucault die mangelnde Berücksichtigung der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen innerhalb der antiken Selbstsorge nicht hinreichend problematisiert.

Foucaults genealogische Vorgehensweise lässt selbstverständlich nicht den Schluss zu, dass die Moralvorstellungen und Subjektivierungspraktiken der Antike denjenigen der Neuzeit grundsätzlich überlegen sind. Sein Bestreben gilt vielmehr der Veranschaulichung, dass Subjektivierung nicht notwendigerweise auf Normierung und Individualisierung verweisen muss. Die Möglichkeit eines anderen Zugangs zur Thematik der Subjektwerdung mündet aber nicht in der Konsequenz, den Gehalt der antiken Selbstsorge in die Gegenwart zu überführen. Foucault gibt zu, dass uns die antike Lebensform heute fremd geworden ist und missverständlich aufgefasst werden kann.⁸⁵ Sie kann leicht im Sinne einer egoistischen Tätigkeit verstanden werden, bei der sich das Individuum aus dem Kollektiv zurückzieht und ausschließlich auf sich selbst konzentriert (vgl. HS: 28-30). Die Selbstsorge ist in der Form, wie sie in der Antike in bestimmten sozialen Schichten vorherrschend war, nicht mehr einzuholen.⁸⁶ Was in der Geschichte einmal verlorengegangen ist, lässt sich nicht mehr reaktualisieren, da der Gehalt des Verlorenen irreduzibel an

85 Vgl. DE4/356: 893: „Die Frage des ethischen Subjekts [besitzt] nicht viel Raum [...] im zeitgenössischen politischen Denken.“

86 Peter Bürger (1998: 16) hat daher Recht, wenn er behauptet, dass bei der Frage nach gelingenden Subjektivierungsverhältnissen ein Anknüpfen an die Antike nicht erfolgreich sein kann, da sonst „geschichtliche Erfahrungen übergangen [würden], die das moderne Subjekt geprägt haben“.

den spezifischen Kontext der jeweiligen Epoche gebunden ist.⁸⁷ Auch scheint es fraglich, ob eine Reaktualisierung, von einem normativen Standpunkt aus betrachtet, überhaupt zu begrüßen wäre, schreibt Foucault doch unmissverständlich: „Die ganze Antike scheint mir ein gründlicher Irrtum gewesen zu sein.“ (DE4/354: 861) Sie geht mit einem sozialen Rahmen einher, deren Hierarchie und Ungleichheit notwendige Bedingungen für die Existenz der Selbstsorge waren, da letztere „nur jene zahlenmäßig geringen sozialen Gruppen betraf, die Kulturträger waren“ (SS: 62). Die Selbstsorge konnte nur von Männern ausgeführt werden, die aufgrund ihrer sozialen Stellung und der Tatsache, dass die häusliche Arbeit von Frauen und Sklaven verrichtet wurde, die zeitlichen Ressourcen hierzu hatten. Der Untergang dieses hierarchischen Gesellschaftsmodells ist auch *ein* Grund für das Verschwinden der Selbstsorge.

Angesichts all dieser Vorbehalte ist Foucault sehr vorsichtig, wenn es um den systematischen Gehalt seiner historischen Untersuchungen geht: „Wir haben nicht zwischen unserer Welt und der griechischen Welt zu wählen. Aber da wir beobachten können, dass einige der großen Prinzipien unserer Moral in einem bestimmten Moment mit einer Ästhetik der Existenz verbunden waren, denke ich, dass diese Art historischer Analyse nützlich sein kann.“ (DE4/344: 757) Der philosophische Rückgang in die Antike birgt allerdings noch eine andere Gefahr, die Foucault nicht reflektiert. Das Aufspüren einer verlorengegangenen Erfahrung umfasst nämlich stets auch das Schreiben einer – wenn auch nicht intendierten – Verfallsgeschichte. Während Heidegger bei den Vorsokratikern Spuren einer philosophischen Explikation des Sinns von Sein zu vernehmen meint, die von der mit Platon beginnenden Geschichte der Metaphysik verschüttet wurden, versucht Foucault in der klassischen Antike und im Hellenismus die Erfahrung einer Selbstsorge freizulegen, die mit der Entstehung des Christentums ihren Untergang erlebte.

Foucaults eigene Vorbehalte gegen die Selbstsorge, die zum Großteil in Interviews geäußert werden, gehen nicht weit genug, um deren Fallstricke in Hinblick auf ein überzeugendes Verständnis teilnehmender Subjektivierung zu identifizieren. Zwei hauptsächliche Probleme erkenne ich innerhalb Foucaults Genealogie der antiken Selbstsorge. Das *erste* Problem beruht darin, dass die spezifische Wirkungsweise der Macht innerhalb der antiken Gesellschaften nicht mehr analysiert wird.

87 Zwei Äußerungen Foucaults können hier exemplarisch angeführt werden:

(1): „Nichts ist mir fremder als die Vorstellung, dass die Philosophie von einem bestimmten Zeitpunkt an auf Abwege geraten ist, dass sie etwas vergessen hat, dass irgendwo in ihrer Geschichte ein Prinzip, eine Begründung existiert hätte und nun wiederentdeckt werden müsste.“ (DE4/356: 894)

(2): „Ich suche keine Lösung durch Auswechslung; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde.“ (DE4/344: 751)

Foucault betont zwar immer wieder, dass die Selbstsorge nur durch eine besondere gesellschaftliche Praxis möglich geworden ist; er untersucht allerdings nicht, *inwiefern* die Selbstsorge auf Machtverhältnissen gründet und durch welche Bewegungen sich die antike Macht auszeichnet. In anderen Worten: Foucault behauptet zwar, dass auch die Selbstsorge keinen Ort jenseits der Macht besetzt, er expliziert aber nicht, um welche *konkreten* Subjektivierungsverhältnisse es sich handelt. Es fehlt ein Machtmodell, mit dem die antike Wirkungsweise der Macht erschlossen werden kann. Der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität, der erst ermöglicht, dass Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, wird innerhalb der Analyse stark ausgeblendet. Während Foucaults Genealogie des neuzeitlichen Subjekts wenig Raum für die Frage lässt, wie Subjekte an ihrer Subjektivierung durch Selbstpraktiken partizipieren können, steht die Genealogie der antiken Selbstsorge vor dem umgekehrten Problem: Sie lässt der Aufdeckung einer Praktik teilnehmender Subjektivierung keine Kritik der Macht folgen.⁸⁸ Das Verhältnis zwischen Affirmation und Kritik ist bei beiden Genealogien im Ungleichgewicht. Foucault gelingt es nicht, die unterwerfenden Formen der antiken, teilnehmenden Subjektivierung herauszuarbeiten und er verweigert sich gleichermaßen einer Freilegung von Selbstpraktiken innerhalb der neuzeitlichen Disziplinarmacht. Die affirmative Genealogie Taylors kann hier als Korrektiv wirken, da sie sich einer Verfolgung gelingender Selbstbezüge – d.h. für Taylor: Selbstverständnisse – innerhalb des Konstitutionsprozesses neuzeitlicher Subjektivität widmet (vgl. Kap. 8.3.1 und 8.3.2). Aus diesem Grund vermag die Genealogie Taylors einen blinden Fleck innerhalb der genealogischen Geschichtsschreibung Foucaults auszufüllen.

Während dieses erste Problem noch durch eine Erweiterung der genealogischen Analyse zu lösen ist, die Foucault schlicht nicht vornehmen wollte, ist das *zweite* Problem ein immanentes: Es betrifft den individualistischen Charakter der Selbstsorge. Auch wenn konkrete Andere, etwa im Sinne von „Lehrmeistern“, an der Subjektivierung beteiligt sind und trotz der Tatsache, dass die Praktiken der Selbstsorge ihren inhaltlichen Gehalt im Ausgang vom sozialen Kontext gewinnen, ist die Beziehung des Subjekts zu sich selbst und nicht zum Anderen primär: „Die Sorge um die anderen ist nicht vor die Sorge um sich zu stellen; die Sorge um sich ist

88 Žižek legt dieses Problem wie folgt aus: „In seinem Versuch, aus dem Teufelskreis von Macht und Widerstand auszubrechen, greift Foucault auf den Mythos eines Zustands ‚vor dem Sündenfall‘ zurück, in dem die Disziplin eine selbstgestaltete war und keine Prozedur, die dem Subjekt durch die schuldig machende allgemeine moralische Ordnung auferlegt wurde.“ (Žižek 2001: 343) Auch wenn Žižek darin irrt, dass es in der Antike eine „selbstgestaltete Disziplin“ gibt, da „Disziplin“ als Verfahrensweise der Subjektivierung ein spezifisch neuzeitliches Phänomen ist, bringt er doch Foucaults grundlegendes Versäumnis zum Ausdruck, die Logik der neuzeitlichen Subjektwerdung nicht aus ihr heraus zu überschreiten, sondern in ein Zeitalter „vor“ der Moderne zu flüchten.

ethisch vorrangig, so wie die Beziehung zu sich ontologisch vorrangig ist.“ (DE4/356: 884)⁸⁹ Diese doppelte Vorrangigkeit einer Ethik und Ontologie des Selbst legt nicht nur den individualistischen Gehalt der Selbstsorge offen – sie lässt ebenso das Echo des autonomen⁹⁰ Subjekts verlauten.⁹¹ Auch wenn die Sorge um sich in *Sorgepraktiken* eingewoben ist, vermag sie den Anderen innerhalb des Sorgeprozesses nicht hinreichend zu berücksichtigen. Vergessen wird, dass sich Subjekte überhaupt nur als handlungsfähig begreifen können, weil sie immer schon der Affizierung durch andere Subjekte ausgesetzt sind. Wird der Selbstsorge ein ontologischer und ethischer Vorrang zugestanden, kann nicht mehr eingeholt werden, inwiefern teilnehmende Subjektivierung erst im Ausgang der Berührung durch Andere möglich ist. Die Selbstsorge fußt auf dem Schein, dass Subjekte einen ausgezeichneten Zugang zu ihrer eigenen Subjektivierung besitzen. In diesem Punkt unterscheidet sie sich von den neuzeitlichen Subjektivierungsverhältnissen gerade *nicht*: Das Selbstverständnis antiker und neuzeitlicher Subjekte ist *gleichermaßen* an das Vergessen ihrer Ausgesetztheit und ihrer grundsätzlichen Sensibilität gebunden. Eine Praxis teilnehmender Subjektivierung verdient diesen Namen nur dann, wenn sie den Selbstbezug von Subjekten als immer schon ausgesetzt begreift: Subjekte können ihre Seinsweise nur dann angemessen verstehen und sich zu ihr verhalten, wenn sie erfahren, dass sie ihre Subjektivität Anderen schulden. Der Andere darf daher nicht bloß als jemand begriffen werden, der dem Subjekt in seiner Selbstsorge hilft, sondern muss als jemand gedacht werden, ohne den eine Ausbildung von Selbstbezügen scheitert. Foucaults genealogische Arbeiten verkennen die Übereinstimmung des antiken und neuzeitlichen Subjektverständnisses hinsichtlich der Leugnung der Subjektivität konstituierenden Rolle des Anderen. Aus diesem Grund kommt Foucaults Anliegen, mit der Genealogie der Selbstsorge zu zeigen,

89 Interessant ist an dieser Stelle auch, dass Ricœur (1969: 137) bei Sokrates' Motto „Kümmere dich um deine Seele“ von einem „sokratischen *cogito*“ spricht und der antiken Selbstsorge (zumindest bei Sokrates und Platon) damit einen individualistischen Gehalt zuweist.

90 Besonders eindrücklich kommt die Forderung nach Autonomie innerhalb der Selbstsorge in folgendem Abschnitt aus *Die Sorge um sich* zum Vorschein: „Im schroffen Gegensatz dazu aber findet sich die Einstellung, wonach das, was man ist, in ein *reines Verhältnis zu sich selber* zu binden ist: wieder geht es darum, sich als Subjekt seiner eigenen Handlungen zu konstituieren und zu erkennen – aber diesmal nicht durch ein System von Zeichen, die Macht über andere markieren, sondern durch eine Beziehung, die so unabhängig wie möglich vom Stand und dessen äußeren Formen ist, da sie nur in der *Souveränität* ruht, die man über sich selbst ausübt.“ (SS: 116; Hervorhebungen von mir)

91 Forst (1990: 177f.) führt die Nähe Heideggers und Foucaults den Begriff der Sorge betreffend an, behauptet jedoch zu Recht, dass „dieses Ethos anders als beim späten Heidegger sehr individualistisch verstanden“ wird.

dass Subjektivierung auch *anders* als in unseren herrschenden sozialen Praktiken möglich sein kann, in diesem Punkt nicht richtig zur Geltung.

6.4 RESÜMEE

Mit Michel Foucault hat sich gezeigt, wie die heideggersche Kritik am Subjektbegriff eine praxeologische Wendung nehmen kann. Während Levinas und Derrida ihren Fokus auf die ethische bzw. strukturelle Genese von Subjektivität legen, schreibt Foucault die Freilegung des heteronomen Subjektivierungsprozesses in eine historisch-materielle Analyse ein und rückt konkrete Subjektivierungsverhältnisse in den Mittelpunkt. Er transformiert Heideggers Seinsgeschichte durch diese Geste auf die Ebene von Wissens- und Machtverhältnissen und bricht zugleich die einheitliche Logik der Seinsgeschichte auf. „Sein“ erscheint als historisches, diskursives und materielles Sein, im Sinne von Epistemen, Machtverhältnissen und Selbstpraktiken. Wie auch Levinas und Derrida gelingt es Foucault, die Entzugsmomente von Subjektivität zur Sprache zu bringen und zugleich ersichtlich zu machen, wie Subjektivität in einem Akt der Unterwerfung, der zugleich ein Akt der Ermächtigung ist, eingesetzt wird.

Paul Patton (1989: 268) ist durchaus darin zuzustimmen, wenn er behauptet, Foucault vertrete eine „very thin conception of a subject“. „Dünn“ ist diese Konzeption deshalb, weil sie sich jeglicher Substanzialisierung widersetzt. Im Gegensatz zu Levinas und Derrida weigert sich Foucault jedoch oft, die systematischen Implikationen der Genese von Subjektivität offenzulegen. Das ist seiner genealogischen Vorgehensweise geschuldet, die ihr Augenmerk auf historische Subjektivierungsverhältnisse und nicht auf eine Theorie des Subjekts legt. Es konnte in diesem Kapitel dennoch plausibilisiert werden, dass eine Genealogie des Subjekts nicht ohne quasi-ahistorische und quasi-transzendente Aussagen über den Konstitutionsprozess von Subjektivität auskommt. Wissens- und Machtverhältnisse sind Entzugsmomente von Subjektivität, die sich zwar immer historisch formieren, jedoch stets von einer quasi-transzendentalen Kraft durchzogen sind, die Subjekte produziert, durchdringt und sie damit zugleich als handlungsfähige und widerständige Akteure erzeugt. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität ist somit grundsätzlich heteronom: Macht als konstitutives Außen ist das ausgezeichnete Entzugsmoment, dem Subjekte in ihrer Seinsweise immer schon ausgesetzt sind. Die Möglichkeit des Widerstandes gegen die Macht und die Teilhabe an Subjektivierung durch den Vollzug von Selbstpraktiken können ihren Ausgang nur von existierenden Macht- und Wissensverhältnissen nehmen. Ein wesentliches Verdienst Foucaults ist es also, eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit zu geben,

die nicht an die Voraussetzung eines ursprünglich autonomen Subjekts gebunden ist.

Die hermeneutische, auf die Selbstbezüge von Subjekten zielende Ausgestaltung dieser abstrakten Möglichkeit unterliegt jedoch Spannungen: Die innerhalb der antiken Selbstsorge aufgespürte partizipierende Form der Subjektivierung lässt sich *nicht* als eine *andere* Form der Subjektwerdung interpretieren. Foucaults Versäumnis liegt letztlich darin, teilnehmende und somit gelingende Praktiken der Subjektivierung nicht innerhalb der neuzeitlichen Wissens- und Machtverhältnisse aufgespürt und stattdessen die Wahl des historischen Untersuchungsgegenstandes verschoben zu haben. Foucault erkennt richtigerweise die Notwendigkeit einer affirmativen Suche nach den gelingenden Formen von Subjektwerdung; der Erfolg dieser Suche wird jedoch dadurch konterkariert, dass die Möglichkeit einer anderen, nicht bloß unterwerfenden Subjektivierung, mittels derer Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, nicht mehr an der *Grenze* hegemonialer Machtformationen verfolgt wird. Nur mit einem solchen Manöver wäre es möglich, die dominierende Idee des autonomen Subjekts auf eine Selbstpraktik hin zu überschreiten, welche die Ausgesetztheit von Subjekten gegenüber Anderen berücksichtigt. Die Konzeption der antiken Selbstsorge ist zu individualistisch und besitzt innerhalb ihres lebensweltlichen Kontextes einen zu hegemonialen Status, als dass sie ein solch subversives Potenzial enthalten könnte.

Der hermeneutische Zugriff auf Heideggers Subjektkritik, dem ich mich in den nächsten beiden Kapiteln anhand von Paul Ricoeur und Charles Taylor zuwenden werde, versucht die von Foucault hinterlassene Lücke zu schließen. Es gilt, die von Heidegger begonnene und von der Dekonstruktion radikalisierte Subjektkritik affirmativ zu wenden, indem nach den gelingenden Selbstbezügen *neuzeitlicher* Subjekte gesucht wird. Die kritische Genealogie Foucaults aus den 70er Jahren legt dabei den Rahmen fest, innerhalb dessen die Identität und das Selbstverständnis von Subjekten neu interpretiert werden können.