

8 Der Hirte seiner selbst: Subjektivität und Politik

In der Geschichte der Gouvernamentalität tauchen verschiedene Konzeptionen des Subjekts auf, Souveränitäts- und Disziplinarmacht lassen ein Subjekt im Sinne des ‚sujets‘ erscheinen, das durch normative Techniken unterworfen wird. Diese Vorstellung von Subjektivität, die Foucault anhand der Disziplinierungen und Grenzziehungen des 18. und 19. Jahrhunderts aufzeigt, steht in einem radikalen Widerspruch zu der neuzeitlich idealisierten Vorstellung eines „souveränen Freiheitszentrums“ (Steinkamp 2005: 15), als welches das Subjekt im Zuge der Aufklärung konzipiert wurde.

Im Folgenden geht es um die Rekonstruktion der Foucaultschen Subjekttheorie, die auf den ersten Blick so weitläufig und vielfältig erscheint wie sein Gesamtwerk. Stand zu Beginn seines Schaffens der Versuch, die Subjektivität des Wahnsinnigen unter dem Signum von ‚Wahrhaftigkeit‘ und ‚Authentizität‘ zu retten, stellt Foucault im Lauf seiner Arbeiten zu den disziplinierenden Institutionen die ‚soziale‘ Determiniertheit von Subjektivität stärker in den Vordergrund. In der Auseinandersetzung mit Schriften antiker und frühchristlicher Philosophen entdeckt Foucault letztlich die „Sorge um sich selbst“, eine Konzeption, die das Subjekt anscheinend als alleinigen Bezugspunkt der Welt denkt, unabhängig von einem außerhalb agierenden Sinn- und Bedeutungshorizont. Die Rezeption der Foucaultschen Arbeiten, deren Höhepunkt das Lebenskunstkonzept bildet, wurde vielfach als „Rückkehr zum Subjekt“¹ kritisiert, durch das sich Foucault von jeglicher gesellschaftskritischer Perspektive abwenden und zum Stichwortgeber eines neoliberalen Gesellschaftsentwurfs machen würde, innerhalb dessen Subjektivität und Individualität als alleinige Instanzen

1 Vgl. u.a. Fink-Eitel 1992, Müller 2003.

von Freiheit und Wahrheit gelten. Dieser Kritik ist entgegenzuhalten, dass Foucault als einer der Ersten versuchte, die Orte von Herrschern und Beherrschten nicht als sich ausschließende und gegenüberstehende Positionen zu bestimmen. Mit der Perspektive kann die „Sorge um sich selbst“, die Reflexion über das individuelle Tun und das eigene Leben, die nicht den Regeln vorgeschriebener Moralcodes und -gesetzen folgt, einerseits als eine Praxis der Freiheit und Befreiung gelesen werden, andererseits jedoch auch als eine neue, weitaus subtilere Form des Regierens, nämlich eines ‚Regierens über sich selbst‘. Dass diese Mechanik der Subjektivierung über Techniken der Selbstbeherrschung, der inneren Befragung, der Gewissensprüfung und des Geständnisses keine expliziten Ausprägungen des 20. Jahrhunderts sind, zeigt Foucault an der Genealogie dieser Selbsttechniken, die ein Stückweit in allen seinen Werken bearbeitet wird, jedoch nicht nur als „Selbsttechnologien“, sondern immer auch in engem Bezug zu Fremdobjektivierungstechniken wie zum Beispiel den Humanwissenschaften stehen, die auf ihre spezifische Art den Menschen zu einem Subjekt machen.² So steht die „Sorge um sich selbst“, wie sie die Antike als Selbstführungsmodell entwarf, im Christentum in Konfrontation mit der Macht des Pastorats, jener subtil wirkenden „Macht des Hirten“, die auf die jenseitige Heilssicherung der Individuen in Form von Versorgung und Kontrolle abhebt.³ Der ‚Pastor‘ ist hier die paradigmatische Figur, die die Sorge um die Gemeinde und einzelne Individuen mit Techniken der Kontrolle und ‚Wahrheitsfindung‘ verknüpft. Die ‚Geführten‘ sichern sich das zu erwartende Heil durch unbedingten Gehorsam gegenüber den Ansprüchen der Pastormacht. Dieses komplementäre Schema, in der die ‚Seelsorge‘ mit einer Entindividualisierung der Selbstsorge einhergeht, ist Ausdruck gesellschaftshistorischer Transformationen: Im Zuge der Moderne und der damit verbundenen Freisetzung der Individuen aus tradierten, christlich-religiösen bzw. feudal-souveränen Strukturen wird das Regierungshandeln weiter ausdifferenziert. Denn das Verhältnis zwischen den Techniken der Führung und der Sorge um sich selbst scheint sich zugunsten letzterer verschoben zu haben. Das Subjekt der Gegenwart sieht sich mit dem Angebot der Selbstsorge als einer Praxis zur Freiheit konfrontiert, in dem die Anerkennung der individuellen Verantwortlichkeit und die Konzeption als ‚freies‘ und ‚autonomes‘ Subjekt pastorale Herrschafts-

2 Vgl. DR: 243, ÜS: 290.

3 Die vielfach übernommene These von Heilssicherung im Jenseits, auf die Foucault sein Konzept der christlichen Pastormacht aufbaut, ist nicht unumstritten. So geht eine kritische Position davon aus, dass das Christentum erst das jenseitige Seelenheil ‚entdeckt‘, „das aber nicht Ersatz für die Suche nach irdischem Wohlergehen und Glück sein soll“ (Carl-Peter Klusmann 1999).

techniken obsolet werden. In dieser Hinsicht müssen auch die Euphemisierungen der Foucaultschen Subjektkonzeptionen kritisch betrachtet werden, die zwar die These von einer „Wiederkehr des Subjekts“ verneinen, das durch Universalität und Ganzheitlichkeit gekennzeichnet sei, jedoch eine Subjektform normativ bestimmen, das „kein Subjekt der Identität [ist], sondern ein multiples Selbst, das seine Kohärenz im Stil der Existenz“ (Schmid 2000: 11) findet. Richtig ist sicherlich, dass Foucault im Gegensatz zu früheren Arbeiten, in denen er das Subjekt als ein Produkt gesellschaftlicher Determination konzipierte, in seinem späteren Werken die Möglichkeit zu Selbstentwurf und Selbstgestaltung des Subjekts akzentuiert. Durch die Ausarbeitung des Konzepts der ‚Regierung‘, die die Fremddregierung ebenso beinhaltet wie auch die Selbstregierung im Sinne einer ‚Stilisierung der Haltung‘ des Selbst, einer ‚Ästhetik der Existenz‘, bestätigt sich Foucaults Selbsteinschätzung: „Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung“ (DR: 243). Jedoch wäre hier zu fragen, inwiefern die Apostrophierung des ‚eigenverantwortlichen‘ Subjekts, das in Anlehnung an Foucault als „um sich selbst sorgend“ von den Lebenskunstexegeten beschrieben wird, eine möglichst ‚schonende‘ Antwort auf die bzw. komplementäre Ergänzung der aktuellen sozialen Transformationen darstellt. Denn diese stellen, so Keupps „schwarze Vision“, eine furchtbesetzte Zukunft dar: „Angst und Unsicherheit treiben die Menschen um. Sie erleiden die gesellschaftlichen Umbrüche und sehen ihre Zukunft vor allem als Verlust. Fundamentalismus und rechter Populismus gedeihen auf diesem Boden prächtig“ (Keupp 2000: 9). Die Gefahr, die Keupp ebenso wie Habermas für die Gegenwart diagnostiziert, ist die einer radikalen Infragestellung der sozialen Ordnung: „Soll ein solcher Liberalisierungsschub nicht sozialpathologisch entgleisen, also nicht in der Phase der Entdifferenzierung, in Entfremdung und Anomie steckenbleiben, muß sich eine Reorganisation der Lebenswelt in jenen Dimensionen des Selbstbewußtseins, der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung vollziehen, die das normative Selbstverständnis der Moderne geprägt haben“ (Habermas 1998: 127).

Problematisiert wird folglich eine ‚Krise der bestehenden Ordnung‘, die ebenso eine ‚Krise des Wissens‘ als auch die ‚Krise der Demokratie‘ beinhalten kann. Beide Krisenszenarien hängen genuin zusammen, denn als Lösungsansätze wird für beide die Stärkung des partizipativen Engagements des Einzelnen empfohlen. Unter der neoliberalen Konzeption des ‚Humankapitals‘ wird die Kraft des Individuums, seine Fähigkeiten, Potentiale etc. nicht als passives Moment gedacht, sondern als eine Bündelung von erworbenen Kräften:

Dieses ‚menschliche Kapital‘ besteht aus zwei Komponenten: eine angeborene körperlich-genetische Ausstattung und die Gesamtheit der erworbenen Fähigkeiten

ten, die das Ergebnis von ‚Investitionen‘ in entsprechende Stimuli sind: Ernährung, Erziehung und Ausbildung, aber auch Liebe und Zuwendung etc. Die Arbeitenden erscheinen in dieser Konzeption nicht mehr als abhängig Beschäftigte eines Unternehmens, sondern werden zu autonomen Unternehmern, die eigenverantwortlich Investitionsentscheidungen fällen und auf die Produktion eines Mehrwertes abzielen: Unternehmer ihrer selbst (Lemke 1997: 250).

Das, was hier für den real-ökonomischen Sektor beschrieben wird, trifft ebenfalls für die Problematisierung der politischen Partizipation unter den Gegebenheiten neoliberaler Transformationsprozesse zu. Auch hier erscheinen die Bürger eines Gemeinwesens nicht als Untertanen oder Abhängige des Staates, sondern als selbstverantwortliche und eigeninitiativ Handelnde, die möglichst aktiv an der Entwicklung zivil- bzw. bürgergesellschaftlicher Prinzipien beteiligt sind. So scheint das Ziel der Konstitution des ‚politisch verantwortlichen Subjekts‘ eine *befriedete Konsensgesellschaft* zu sein. Voraussetzung für die neoliberale Gouvernamentalität ist die komplette Nutzung der Selbststeuerungspotentiale durch die Förderung von Autonomie und der Beachtung des sogenannten ‚freien Willens‘. Selbstorganisation, bürgerschaftliches Engagement, Eigeninitiative sind keine Maßnahmen, die durch Zwang implementiert werden können, sondern durch Technologien, die auf die Steigerung des Anerkennens des eigenen Tuns abzielen, in diesem Sinne auf die Förderung des „individuellen Ethos“ oder in den Worten von Ralf Dahrendorf in der Stärkung „des Bürgerstatus, also dem Bürgersinn. Der Bürger in diesem Sinn fragt nicht, was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas. Bürgerstolz, Zivilcourage – es gibt allerlei Verbindungen mit den Wörtern, die die Tugenden der Mitglieder von Bürgergesellschaften beschreiben“ (Dahrendorf 1994: 70).

„Führung“, so konstatiert Foucault, „ist zugleich die Tätigkeit des ‚Anführens‘ anderer (vermöge mehr oder weniger strikter Zwangsmechanismen) und die Weise des Sich-Verhaltens in einem mehr oder weniger offenen Feld von Möglichkeiten“ (DR: 255). Diese Perspektive reduziert die Machtverhältnisse nicht auf die alleinige Dualität von Staat und Individuum, sondern fragt nach den implementierten Formen des Regierens, die eine spezifische „Form der Lenkung der Individuen mit der Weise ihrer Selbstführung“ (Foucault, zit. n. Lemke et al. 2000: 29) verknüpft. Das Subjektkonzept der neoliberalen Gouvernamentalität ist ein radikal Positives, in dem Sinne, dass es auf Förderung und Produktion einer Subjektivität ausgerichtet ist, die sich selbst als frei und autonom begreift. Damit verbunden ist die mehr oder weniger vollständige Verabschiedung von tradierten subjektivitätsgenerierenden Instanzen beispielsweise des anzustrebenden ‚Seelenheils‘, der bevölkerungspolitisch konzipierten Vorstellungen von Nation und Volk oder sozialhygienischen Konzeptionen von

unterschiedlichen ‚Rassen‘. Auch die Einschränkung der staatlichen Souveränität verspricht die neoliberale Gouvernamentalität, Zwang und Gewalt sollen negiert werden zugunsten eines ‚freien Willens‘, der dem Regierungshandeln nicht entgegensteht, sondern selbst das Prinzip des Regierungshandelns darstellt, über das eine präzisere und wirkungsvollere Steuerung und Lenkung der Individuen gelingt. Denn „[w]arum sollte es nötig sein, individuelle Freiheiten und Gestaltungsspielräume einzuschränken, wenn sich politische Ziele wesentlich ‚ökonomischer‘ mittels individueller ‚Selbstverwirklichung‘ realisieren lassen?“ (Lemke et al. 2000: 30).

Bislang wurde gezeigt, wie eine neoliberale Gouvernamentalität in der Konzeption der Wissensgesellschaft eine spezifische Subjektvorstellung artikuliert. Diese Subjektkonzeptionen antworteten auf einen gesellschaftlichen Zustand, der von der Pluralität von Anschauungen, Wissen oder Meinungen geprägt ist, insbesondere auch in Bezug auf ethisch-moralische Konzepte. Gleichzeitig werden durch die Ansprüche einer neoliberalen Ökonomie die moderne Staatlichkeit, die tradierten Formen des Regierens und eben auch das Subjekt des Wohlfahrtsstaates in Frage gestellt. Die Antwort auf diese mehrdimensionalen Problematisierungen scheint die Durchsetzung eines neuen gesellschaftlichen Leitbildes von Subjektivität, nämlich das des autonomen und freien, unternehmerischen Selbst.⁴ Die Effektivität dieser Form der Führung beruht in der Einlösung der ‚Freiheit‘, die die neoliberale Gouvernamentalität dem ‚Hirten seiner selbst‘ ermöglicht.

Im Folgenden soll spezifischer die Konstituierung des freien und autonomen Subjekts betrachtet werden. Dazu erfolgt in einem ersten Schritt eine kurze Rückschau auf traditionelle und neuere Subjektvorstellungen, die trotz ihrer vielfältigen theoretischen Spezifizierungen, das Subjekt als defizitär und mangelhaft im Sinne von ‚unfrei‘ und ‚unterworfen‘ begreifen. Folgt man der diesen Perspektiven zugrunde liegenden Annahme, dass Religion, staatliche Souveränität oder auch die industriekapitalistische ‚Ausbeutung‘ das Individuum in seinen Entfaltungsmöglichkeiten einschränken, so erscheinen Transformationen wie Säkularisierung, Demokratisierung oder auch der wissenschaftlich-technische Fortschritt als ‚Befreiung‘ und Ermöglichung der Entfaltung von Individualität. Hier zeigt sich ein interessantes Spannungsverhältnis. Auf der einen Seite verwirft das postmoderne Denken die „Idee des autonomen Subjekts“ (Klaus-Jürgen Bruder) als uneinlösbares Emanzipationsversprechen der Aufklärung, auf der anderen Seite jedoch scheint gerade außerhalb der geisteswissenschaftlichen Theoriebildung die neoliberale Attitüde des ‚eigenverantwortlichen Subjekts‘ jene ersehnte Emanzipation von Gott, dem Souverän und der Natur

4 Vgl. Lemke et. al. 2000: 30.

zu ermöglichen. Diese Spannung soll mit Hilfe der Foucaultschen Annahmen zur Selbstkonstitution aufgelöst werden. Denn wie zu zeigen sein wird, sind die Propagierung von Unterdrückungsverhältnissen und das Versprechen von Freiheit, Teil der grundlegenden „Bedingungen der Akzeptabilität“ (WiK: 34) der Macht.

8.1 Zur Geschichte des Denkens des Subjektes

Das Problem des Subjekts ist keines, das allein der Theorie Foucaults gilt. Vielleicht sind Subjektivität bzw. die Ausformung des Subjekts die Kernprobleme der Philosophie, changieren doch beide zwischen zwei Polen: dem der absoluten Autonomie und Eigenlogik und dem, an dem Subjektivität als Niederschlag externer Faktoren wie Macht und Herrschaft gedacht wird. Gleichwohl eine Vielzahl mehr oder minder in Konkurrenz stehender Subjektbegriffe zu beobachten ist, liegt eine grundlegende Differenz bislang im ambivalenten Ausdruck des *subiectum*, das mal als *Zugrunde liegendes* und mal als *Unterworfen*es erscheint.⁵

Ersteres betont die Autonomie, die Eigenständigkeit des Subjekts in Bezug auf Erkenntnis und auf die Bestimmungen seiner Moralität und politischen Handlungsfähigkeit. Diese Position, die am deutlichsten erstmals von Vertretern des Deutschen Idealismus formuliert wurde, beinhaltet, „daß die menschliche Subjektivität letztlich den Quellgrund aller Wirklichkeit und Wahrheit bildet und zweitens die Gewißheit, daß sich die menschliche Subjektivität im Denken als solches vollzieht“ (Schmidinger 1983: 49). Die Annahme des *zugrunde liegenden* Subjekts hatte gleichwohl einen expliziten politischen Anspruch: Durch die Betonung des freien Willens, der Autonomie der individuellen Handlung und der Fähigkeit zur ‚Vernunft‘ sollte hier ein Gegenmodell zu den überkommenen Ansprüchen des kirchlichen und feudalen Hierarchiedenken aufgestellt werden. Denn nicht umsonst ist das Denken des autonomen Subjekts in seiner historischen Konstellation ein ‚widerständiges‘ Moment der Aufklärung, das den Menschen als diesseitiges, vernunftbegabtes Wesen konstituierte, welches eigenständig in der Lage ist, sein Gemeinwesen zu organisieren, seine Umwelt nach vernunftorientierten Prämissen zu erkennen und selbst als Quelle und Autor aller Erkenntnisse fungieren kann: „Gegen die mit der überkommenen ständisch-klerikalen Gesellschaftsordnung gekoppelten Vorstellungen, daß der Mensch wesenhaft in einem jenseitigen Reich wurzele und daß er seinen Glauben von den Autoritäten vorgeben lassen müsse, wird nun erstens die [...] materialistische These gesetzt, die den

5 Vgl. Zima 2000: XI.

Menschen als Teil der diesseitigen Dingwelt bzw. Natur bestimmt“ (Geulen 1999: 23).

Die gegenwärtige Subjektkritik, die das Subjekt als den gesellschaftlichen Verhältnisse *Unterworfenen* begreift, rekurriert auf die im 19. Jahrhundert entstehende Subjektkritik, die mit den Instrumenten der Psychologie, der Psychoanalyse, mit den Hervorhebungen der ökonomischen bzw. biologischen Grundlagen die Situiertheit des Menschen betont. Voraussetzung für die Entdeckung des Menschen als Produkt gesellschaftlicher Konstituierungsprozesse ist die Erfahrung des *Fin de siècle*, denn in einem zunehmenden Maße ist hier eine Entfaltung der Eigendynamik gesellschaftlicher Prozesse zu beobachten, in die sich die Menschen „nur mehr als Fremdbestimmte und Abhängige einordnen können“ (ebd.: 29). Diese ‚Kränkung‘ moderner Subjektivität hat eine längere Geschichte und begleitet das Subjektdenken seit seiner Herausbildung in der Aufklärung. Der Begriff Subjekt beschreibt in der antiken und mittelalterlichen Philosophie einem „dem Substanzbegriff nahestehendes Sein“ (Geulen 1989: 27f.). Der Mensch als Geschöpf Gottes war ein Träger von Prädikaten und stand innerhalb einer gesellschaftlichen Hierarchie, die zugleich die göttliche Ordnung abbildet. Die Vorstellungen, die uns heute in Bezug auf das moderne Subjektdenken beschäftigen, sind der mittelalterlichen Ordnung völlig fremd. Dass der Mensch ein biologisches Gattungswesen ist, ein von den gesellschaftlichen Verhältnissen determiniertes und unterworfenes Objekt oder ein mit sich selbst identisches, unabhängiges und selbstreflexives Wesen, das immer alleinige Ursache seines Verhalten ist – diese Annahmen sind Ergebnisse von Denkprozessen seit der frühen Aufklärung. Hierbei ist nicht gemeint, dass es ‚vor der Aufklärung‘ den Menschen als soziales und gesellschaftlich eingebundenes Wesen nicht gegeben hätte, jedoch entsteht im Europa des Idealismus und der Aufklärung die Vorstellung des Menschen als sowohl erkennendes und moralisch befähigtes Subjekt.

Die Vielzahl von Versuchen, Subjekt und Subjektivität zu verorten, zeigt das den divergierenden Annahmen zugrunde liegende Potential, das mit einer Definition des Subjekts verbunden ist. Traditionell verbindet man mit dem Subjektbegriff „Momente wie Autonomie, Handeln, Individualität“ (Geulen 1999: 21) im Gegensatz zu nicht unbedingt neueren Vorstellungen, die Subjektivität als Konglomerat sozialkultureller Konstituierungsprozesse begreifen. Das explosive Potential, das den unterschiedlichen Deutungen innewohnt, ist das damit verbundene Verständnis des in Gesellschaft eingebundenen Menschen: „So existiert es immer noch, als materielle ideologische Praxis: das bürgerliche, autonome, possessive und individuelle Subjekt samt der konstitutiv komplementären Vorstellung überindividueller Subjektivitäten, die durch ihre Zugehörigkeit zu einem

Geschlecht, einer Nation, einer Ethnie oder einer Kultur bestimmt sein sollen“ (Naumann 2001: 13).

Als ein Ausgangspunkt in der Reflexion des neuzeitlichen Subjektdeinkens wird im Allgemeinen auf die „Meditationen“ von René Descartes verwiesen. Für Foucault beschreibt Descartes den Weg zum Erkennen der Wahrheit, den die klassische Philosophie der Antike eingeläutet hat, nun nicht mehr als dornigen Weg über die Askese, als über eine „gewisse Arbeit, [...] die es [das Subjekt, TJ] erst empfänglich macht für das Wissen der Wahrheit – eine Arbeit der Läuterung, der Bekehrung der Seele durch Kontemplation ihrer selbst“ (Foucault 1994: 291). ‚Wahrheit‘ und ‚Askese‘ seien bis Ende des 16. Jahrhunderts untrennbar verbunden. Mit der Aufklärung wird dieses Verhältnis der Selbst- und Welterkennung gebrochen. Descartes verlagert den Prozess der Bedingungen für Wahrheit in das Einzelsubjekt. Hatte noch Platon das Kriterium für Wahrheit in die äußere Welt der Formen verlagert, erfährt nun das Subjekt eine unerhörte Aufwertung: das Descartessche Cogito begründet die individuelle Subjektivität, die nun zur Instanz der absoluten Wahrheit wird.⁶

Angelpunkt für die Mehrzahl aller kritischen Betrachtungen, die die Subjekte als „Ausdruck gesellschaftlich bewusster und unbewusster Praktiken begreifen“ (Naumann 2001: 13), ist die Theorie von Marx in der Auseinandersetzung mit den Thesen Feuerbachs. Für Marx sind die Menschen von ihrem Wesen aus sozial, d.h. bezüglich ihres materiellen Überlebens sind sie auf Sozialität angewiesen, die sich in der gemeinschaftlichen Produktion niederschlägt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. [...] Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“ (MEW 13: 8f.).

Dieses klassische Zitat zeigt den Kerngedanken des Subjektivitätsdenkens von Marx, nämlich dass die Entfaltung von Individualität ausschließlich in soziale Zusammenhänge eingebettet und von dieser dominiert ist. Marx und Engels haben keine dezidierte Subjekttheorie vorgelegt, richtete sich ihr Interesse doch auf die historische Entwicklung von Gesellschaften und auf die Analyse von gesellschaftlichen Prozessen. Dieser makrosoziologischen Ausrichtung liegt jedoch eine bestimmte Vorstellung der Triebkräfte der Geschichte zugrunde. So trifft der Historische Materialismus die Feststellung, „daß die Menschen imstande sein müssen, zu leben,

6 Vgl. Zima 2000: 95.

um ‚Geschichte machen‘ zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens“ (MEW Bd. 23: 28).

Die Arbeit als Reproduktionsinstrument ist demnach eine „ewige Naturnotwendigkeit“ (ebd.: 57), die unabhängig von allen Gesellschaftsformen ihre Geltungsberechtigung hat. Die Relevanz der Arbeit für den Menschen wird von dem Historischen Materialismus in dreifacher Weise bestimmt: als Arbeit an der äußeren Natur durch die Unterwerfung und Aneignung der natürlichen Verhältnisse, wodurch ein Produkt entsteht, als Arbeit an der inneren Natur, indem die individuellen Fertigkeiten und Fähigkeiten ausgeprägt werden und schlussendlich in der Ausbildung von Kooperationsbeziehungen, die den Ausgangspunkt für die Theorie der Klassenkämpfe, der Solidarität und des Proletariats bilden. Für Marx ist das Selbstbewusstsein des Menschen der Faktor, der ihn als Gattungswesen auszeichnet. Jedoch ist das Selbstbewusstsein kein naturhaft gegebenes, sondern Ergebnis einer sozialen Wirklichkeit, die in erster Linie durch die Auseinandersetzung mit Natur in Form von Arbeit gegeben und in zweiter Linie durch die Kommunikation mit anderen Individuen bestimmt ist. Der Marxismus ist demzufolge – eine nicht verwundernde Parallele zu Foucaults Philosophie des Aktes, „eine Philosophie also, die aus dem Bewusstsein und aus der menschlichen Praxis, von der sie erzeugt und unaufhörlich bereichert wird, eine echte Wirklichkeit macht, [...] eine Philosophie aber, die ständig über das Gegebene hinausgeht und die Wirklichkeit unaufhörlich durch schöpferische Akte erweitert, die auf der Ebene der prähumanen Natur noch nicht existieren und deren Erfolg durch nichts im voraus garantiert ist“ (Gauraudy 1969: 72). Dies gilt ebenso für die Normorientierungen von Individuen. So wie das menschliche Wesen das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW Bd. 3: 6) ist, muss auch die Moral nicht durch die Natur bedingt begriffen werden, sondern als von der Geschichte geschaffen.

Auch in der Kritischen Theorie wandte man sich gegen die „Selbstüberschätzung des Subjektes als Urheber und Machthaber“ (Lavagno 2003: 184). In der „Dialektik der Aufklärung“ haben Horkheimer und Adorno die Zurichtung der Natur durch den Menschen als eine gewaltsame, verobjektivierende herausgestellt. Wissenschaft und Technik als Mittel der rationalen Natur- und Selbstbeherrschung lassen eine instrumentelle Vernunft hervortreten, in der der Mensch zum ohnmächtigen Element einer Ratio wird und dem technischen und strategischen Denken unterworfen ist. So mündet die Aufklärung, ursprünglich als Prozess der Emanzipation vom mythischen Denken verstanden, in die rationale Vernunft, die in ihr Gegenteil umschlägt: „Die neue, die faschistische Ordnung ist die Ver-

nunft, in der Vernunft selbst als Unvernunft sich enthüllt“ (Horkheimer 1976: 72).

Postmoderne und poststrukturalistische Theorien nun, die sich auf die Arbeiten von Marx und Freud mehr oder weniger explizit beziehen, so vielfältig sie auch sein mögen, einigt die Zurückweisung der Annahme von Autonomie und apotheosieren dagegen eine Vorstellung von Subjektivität, die nicht mit sich identisch und nur hinsichtlich ihrer ontischen Qualität zu begreifen ist. In seiner Radikalität kaum zu überbieten, hat dies Jean Baudrillard ausgedrückt, der die ‚postmoderne Ordnung‘ als Verabschiedung tradierter Orientierungen und Denkmuster lobt und die Konstituierung neuer Freiräume postuliert: „Die Position des Subjekts [ist heute] schlichtweg unhaltbar geworden. Heute ist niemand mehr in der Lage, sich zum Subjekt der Macht, des Wissens oder der Geschichte zu machen. [...] diese unerfüllte Aufgabe [ist] einfach lächerlich geworden [...] mit dem Universum der Psychologie und der bürgerlichen Subjektivität, und dabei werden immer noch neue Subjektivitäten erfunden“ (Baudrillard 1985: 140).

Verantwortungslosigkeit, Beliebigkeit, Standpunktlosigkeit und ein Zug des Hedonismus wurde dem postmodernen Subjektdenken vorgeworfen.⁷ Wenn die Kennzeichen einer postmodernen Ordnung Ambivalenz und Kontingenz sind, in der unzählige Wahrheitsansprüche, moralische Codes oder ästhetische Konzeptionen miteinander kollidieren, so bleibt ebenfalls der Souveränitätsanspruch des Subjekts auf der Strecke, das nun eben nicht mehr in der Lage ist, selbstreflexiv und autonom Handlungen vorzunehmen bzw. sich ständig aufgefordert sieht, sich selbst in Bezug zu den gesellschaftlichen Konstituierungspraktiken zu setzen: „Das Beunruhigende für den Menschen ist [...], daß ihm seine (angebliche) Identität als ‚menschliches Wesen‘ entgleitet. [...] [Die] Vorstellungen, die das unmittelbare Gefühl einer Identität des Menschen nähren, [sind] schwächer geworden. Nämlich: Erfahrung, Gedächtnis, Arbeit, Autonomie (oder Freiheit)“ (Lyotard 1985: 79f.).

Der Schluss, der aus der postmodernen Verwerfung des aufklärerischen Subjekt Denkens gezogen wird, fällt überraschend aus. Denn damit wird die Möglichkeit der Reinkarnation des Subjekts verbunden, bei dem es sich aber nicht um ein „Subjekt der Identität“ (Schmid 2000: 11) handelt, sondern um „ein multiples Selbst, das seine Kohärenz im Stil der Existenz findet“ (ebd.). Die klassischen Instrumente, die Subjektivierung in der Vergangenheit ermöglichten, wie zum Beispiel Erwerbsarbeit, Schicht- und Klassenzugehörigkeiten⁸ oder auch die Dominanz spezifischer Norm-

7 Vgl. Bruder 1999: 50.

8 Vgl. Beck 1986.

und Wertegerüste einer Gesellschaft, verlieren sich in der (nicht nur) von postmodernen Theorien ausgerufenen ‚Krise der Moderne‘ zugunsten des Auftretens einer ‚Ästhetik der Existenz‘, also von Selbstformungspraktiken, „mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selbst zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren suchen“ (Bruder 1999: 69). Auch die Naturwissenschaften profitieren von der bzw. befördern die postmoderne Verwerfung der autonomen Subjektivität. So vollziehen die Neurowissenschaften einen *Rollback* zur Biologisierung und Naturalisierung des Geistes: Danach ist das, was wir sind und was wir tun, ist nur ein Ausdruck von komplex geschalteten Kommunikationsstrukturen im Gehirn. Menschlicher Wille oder Willensfreiheit sind bloße Vorstellungen, die aber mit der biologischen Realität der Materialität des Körpers nichts zu tun haben.⁹ Vielmehr müsse man in physiologisch-funktionalen Dimensionen denken: Nicht die Menschen bestimmen ihr Handeln, sondern das Gehirn soll es sein, das all dies für sie leistet. Denn das Gehirn besitzt, laut der Hirnforschung, die Fähigkeit, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Der Mensch dagegen bilde sich seine Willensfreiheit nur ein. Die Annahme der biologischen Determiniertheit des Menschen führt schlussendlich zur Kritik an dem Begriff der Verantwortung, denn es stellt sich die Frage, ob man das bewusste Ich von Menschen für ihre Taten verantwortlich machen kann, wo diese doch das Werk des Gehirns, also das Werk biologischer Prozesse sind.¹⁰

Dieser ambivalente Zustand, den die postmodernen Verwerfungen des Subjekts zurücklassen, bildet einen fruchtbaren Boden für die *Wiederentdeckung* des Individuums, ob als ästhetische Existenz, als verantwortungsbewusster Staatsbürger oder selbstsorgender Unternehmertyp. Allen unterschiedlichen Typen ist gemein, dass sie universalistische und metaphysische Wahrheitsansprüche zurückweisen, so wie die „Rhetorik des Abschieds“ (Früchtl 1994: 278) die politischen Metanarrative ebenso suspendiert wie die Souveränität des Staates oder die Autorität wissenschaftlicher Wahrheiten. Diesen, in den Begrifflichkeiten der modernen Sozialforschung gefassten Individualisierungstendenzen begleitet ein umfassender Diskurs über ethische Entscheidungsfreiheit und moralische Verantwortung. Für die Moderne, so Zygmunt Bauman, lässt sich der Anspruch feststellen, den individuellen ethisch-moralischen Diskurs durch einen „Diskurs der objektiven, unpersönlichen, translokalen Wahrheit“ (Bauman 1995a: 23) zu ersetzen. Jede individuelle Verantwortung solle, wenn nicht

9 Zum Stand der neurowissenschaftlichen Verhandlungen siehe Geyer 2004.

10 Vgl. Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung. In: Gehirn & Geist 3 (2004), Nr. 6, 30-37, Zitate 36-37.

aufgehen, so zumindest sich an den Maßstäben und Kriterien einer instrumentellen Vernunft und praktischen Leistung orientieren. Das ethische Paradox der Postmoderne bestehe nun in der Freisetzung der Individuen aus kultureller Uniformität und von den Ansprüchen einer universellen Vernunft. Das Problem, welches dabei für die Individuen auftritt, ist die Ratlosigkeit und ethische Konfusion hinsichtlich unklarer moralischer Entscheidungsvarianten. So gerinnt der an sich anspruchsfreie Zustand zum permanenten Kampf um die individuelle Entscheidung und Verantwortung, „der niemals zur vollen und reinen Zufriedenheit gewonnen werden kann“, denn der entscheidungsfördernde Anspruch auf ‚wahre‘ oder ‚richtige‘ Lösungen wird wahrscheinlich niemals von Unsicherheit und Ambivalenz frei sein. Das Paradox besteht nach Bauman nun in der Situation, dass dem Subjekt einerseits die Vollständigkeit moralischer Entscheidung und Verantwortung in aller Gänze zurückgegeben sei und andererseits ihnen die moralische Sicherheit entzogen sei, die die Moderne mit ihren universalen Orientierungen anbot.¹¹ Für Bauman ist die „tief empfundene[n] moralische[n] Ambiguität“ (Bauman 1995b: 38) der zentrale Kern der „ethischen Krise der Postmoderne“, der u.a. mit den schier unendlichen Möglichkeiten menschlichen Handelns zusammenhänge. Doch nicht nur die räumliche *Distanz* zu den Folgen menschlichen Handelns kennzeichnen die Unbestimmtheit in Bezug auf ein moralisches Regulationssystem, sondern auch die Unmöglichkeit, Verantwortungen zu individualisieren. Aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der immer weiteren Ausdifferenzierung aller gesellschaftlichen Sphären sei die Zahl der Beteiligten so unüberschaubar, „daß niemand vernünftig und überzeugend die ‚Urheberschaft‘ (oder die Verantwortung) für sich beanspruchen (bzw. zur Rechenschaft gezogen werden) kann“ (ebd.: 34). Die *freischwebende* Verantwortung, die Bauman in Anlehnung an Karl Mannheims den ‚weltlichen Dingen‘ entzogenen Intellektuellen zuschreibt und deren tradierte Verankerung in den Halterungen beispielsweise religiöser oder universalistischer Moralvorstellungen durch die Postmoderne obsolet wurde, wird in der Gegenwart zur rein privaten Angelegenheit: „riskant, chronisch unsicher und begleitet von niemals zu beschwichtigenden Skrupeln“ (Bauman 19995a: 24). Die Zustandsbeschreibung einer „ontologische[n] Kontingenz des Seins“ (ebd.: 25), in der alles erlaubt ist und Individualität nicht als zu erreichendes Ziel, sondern als kompromissloses Ergebnis der postmodernen Verabschiedung der universellen Vernunft durchscheint, umschreibt das dritte Problematisierungsfeld als ‚Krise des Subjekts‘. Diese Krise beruhe auf der überwältigenden Zahl an Wahlmöglichkeiten, die allerdings unter dem „Zwang zur freien Entscheidung“ (Žižek 1999: 167)

11 Vgl. Bauman 1995a, 1995b.

getroffen werden müssen: „[E]s gibt keine Natur oder Tradition, die ein festes Fundament bietet, auf das man sich verlassen kann, selbst unsere innersten Antriebe (sexuelle Orientierungen usw.) werden immer mehr als etwas erlebt, das sich frei wählen läßt. Wie man ein Kind ernähren und ausbilden soll, wie man bei der sexuellen Verführung vorgehen soll, wie und was man essen, wie man sich entspannen und amüsieren soll, alle diese Themen werden in zunehmenden Maße von der Reflexivität ‚kolonisiert‘, das heißt als etwas erfahren, das sich erlernen und entscheiden lässt“ (ebd.: 166f.).

Das, was also die Krise des Subjekts ausmachen soll, ist der Zwang, *entscheiden zu müssen*, ohne sich auf einen archimedischen Punkt zur Legitimation der Entscheidung beziehen zu können. Diese Nötigung zur De-zision, zum Handeln ohne festen Boden, verleiht dem entscheidenden Subjekt die Autorität – *Auctoritas non veritas facit legem* –, die von Hobbes initiierte Ermächtigung des Subjekts findet sich hier wieder. Das Aufleben der Krisensemantik zu Beginn des letzten Jahrhunderts verwundert nicht. So impliziert der Schmittsche Dezisionismus als Kritik an der Kulturepoche der Romantik des 18. Jahrhunderts eine gleichsam philosophische wie auch politische Position, die davon ausgeht, dass es keine allgemein verbindlichen Begründungen für Werte oder moralische Positionen geben kann: „Nur in einer individualistisch aufgelösten Gesellschaft konnte das ästhetisch produzierende Subjekt das geistige Zentrum in sich selbst verlegen, nur in einer bürgerlichen Welt, die das Individuum im Geistigen isoliert, es an sich selbst verweist und ihm die ganze Last aufbürdet, die sonst in einer sozialen Ordnung in verschiedene Funktionen hierarchisch verteilt war. In dieser Gesellschaft ist es dem privaten Individuum überlassen, sein eigener Priester zu sein“ (Schmitt, zit. n. Löwith 1990: 22f.).

Eine andere Perspektive auf die diagnostizierte „Krise des Subjekts“ und deren Ausgänge eröffnet die Perspektive Foucaults und die an ihn anschließenden Ansätze der Gouvernamentalität bzw. der *subjection studies*, die keineswegs das Subjekt gänzlich streichen, sondern auf die Prozesshaftigkeit der Wahrheit von Subjektivität verweisen. Diese sind einer post-modernen „Freude über die endlich gewonnene Freiheit“ (Bruder 1999: 49), die der Verlust von tradierten Orientierungen und Denkmustern mit sich bringe, ebenso fern wie der Skandalisierung und Hysterisierung von „Unsicherheit und Desorientierung“ (ebd.), denen der traditionelle Diskurs um den Zerfall der subjektivitätskonstituierenden Ordnungen folgt. Dieser Ansatz soll im Folgenden dargestellt werden, um nicht nur die Techniken der Selbstkonstituierung darzustellen, sondern um ebenfalls die Verbindung der Subjektkonstituierung und einer spezifischen politischen Programmatik herzustellen.

8.2 Die gouvernementalistische Perspektive auf das Subjekt

Das Potential an Überraschungen, welches Foucault mit seinen Arbeiten bewiesen hatte, entfaltet sich erneut in seinem Spätwerk. Hier tauchen nach den langen, manchmal ermüdenden und desillusionierenden Beschreibungen der Transformationsprozesse der Disziplinarmacht und der Bio-Macht, der Ausweglosigkeit aus den Verstrickungen in die historischen Apriorien der gesellschaftlichen Subbereiche von Wissenschaft, Moral, Politik etc., nun Begriffe wie *Lebenskunst*, *Ästhetik der Existenz* oder die *Sorge um sich selbst* auf. Letzteres beschreibt ein ethisch-asketisches Selbstverständnis, wie er es in Schriften der griechischen und römischen Antike entdeckt. Dort, so Foucault, wurde über spezifische introspektive Selbsttechniken eine Form des Selbstbezugs in der Art der Sorge und Arbeit des Individuums an sich selbst entwickelt.¹²

Die Fokussierung auf das Individuum, die Foucault in seiner Analyse der antiken und frühchristlichen Selbsttechniken vornimmt, hat vielfach Verwirrung hervorgerufen: Es wurde von einer Wendung Foucaults hin zum Subjektivismus gesprochen, der aufgrund sich nun an die Rettung der Freiheit des Subjekts machen wollte.¹³ Ebenso wurde der Rückbezug Foucaults auf die Schriften antiker Philosophen als Versuch gedeutet, eine neue Ethik zu entwickeln, die einen Ausweg aus dem radikalen Determinismus ermöglicht und in deren Zentrum die Lebenskunst als dasjenige Projekt stehen sollte, das mit der *Sorge um sich selbst* (*epimeleisthai sautou*) einen Gegenpol zur allumfassenden und disziplinarischen wie normierenden Kraft der *Biomacht* darstellt.¹⁴ Tatsächlich schreiben auf einen ers-

12 Vgl. Ortega 1997: 150.

13 Vgl. u.a. Fink-Eitel 1992: 97-112. Deleuze verweist auf die Bedeutung der Prozesshaftigkeit von Subjektivität: „Es ist idiotisch zu sagen, dass Foucault ein verborgenes Subjekt entdeckt oder wieder einführt, nachdem er es vorher gezeugnet hätte. Es gibt kein Subjekt, sondern eine Produktion von Subjektivität: Die Subjektivität muss produziert werden, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, gerade weil es kein Subjekt gibt. Und der Zeitpunkt ist gekommen, wenn wir die Etappen des Wissens und der Macht durchlaufen haben“ (Deleuze 1993: 164).

14 Vgl. Schmid 2000: 382. Das in den späten Schriften erwachende Interesse Foucaults an Ethik bedeutet jedoch keine Manifestation eines normativen Standpunkts. Foucault will keine Begründung für ein ‚gutes Leben‘ geben, geschweige denn moralische Grundsätze, wie ein gelungenes Leben zu führen sei, verbreiten. Ethik ist für ihn vielmehr ein Politikersatz (vgl. Butler 2003: 9), und in diesem Sinne ist auch die Zuwendung zu den antiken Lehren der Selbstführung zu erklären. Das ethische Subjekt steht in einem Machtverhältnis und wird durch gesellschaftliche Bedingungen determiniert. In Bezug auf die moralische Ausstattung einer Gesellschaft, also den vorherrschenden Moralcodes, konstituiert sich der Mensch als zur Moral fähiges

ten Blick die früheren Analysen Foucaults, die die Subjektivität als Ergebnis von neuzeitlichen Disziplinen und Bio-Macht erklären, die Kränkungen des Subjekts fort. Die vielen Arbeiten und Bemerkungen zu den Institutionen des Gefängnisses, der ‚Irrenanstalten‘, des Militärs, der Schulen oder der Klöster verleiten dazu, diese Einrichtungen als Produzenten eines „marginalisierten Körpers und Subjekts“¹⁵ zu begreifen. Dass dem nicht so ist, hat Foucault selbst immer wieder betont, gehe es ihm doch nicht um eine Kritik an der Institutionalisierung von Ausschlussprozessen, sondern um die Vorgänge der *Produktion von Normalität*.

Und nun der vermeintliche Affront gegen einen, ihm vielleicht unachtsam zugeschriebenen decouragierenden „Machtpessimismus“ (Nehamas 2000: 280) mit der Wiederbelebung der antiken Askese als Praktik der Selbstbeherrschung? Oder wendet sich Foucault gegen sich selbst durch den „Lobpreis exzentrischer Sexualpraktiken“ (Hesse 2003: 300), eine Befreiung vom Puritanismus der Vergangenheit oder gar die höchstmögliche Stufe der Selbsterfahrung im Sinne einer „positiven Selbstverwirklichung“ (Kögler 1994: 154)?

Für Foucault bildet die Orientierung an der Antike einen weiteren Bestandteil seines Interesses um die Konstitutionsbedingungen des Subjekts. Das, worauf Foucault in der Auseinandersetzung mit den antiken Texten seinen Blick richtet, ist die Ausbildung eines spezifischen Ethos in einer historisch bestimmten Zeit. Diese „Genealogie der Ethik“ (GE: 278) impliziert das Nachspüren nach der Herkunft von Norm- und Wertesystemen und dem damit verbundenen Entwurf als ethisches Subjekt, was jedoch nicht den Entwurf einer philosophischen Ethik meint,¹⁶ sondern die Analyse der Praktiken, die ein selbstbezügliches, reflexives Subjekt erst konstituieren.

Foucaults Arbeiten zum Subjekt stehen in der Tradition Nietzsches. Ebenso wie bei Nietzsche wird hier das Subjekt als ‚seiner selbst mächtig‘ verworfen. Die Einwände gegen einen ‚humanistisch‘ gefassten Subjektbegriff beziehen sich vor allem auf ein anthropologisches Denkmuster, denn das individuelle Subjekt ist ein Produkt von Machtkonstellationen. Freiheit, das moderne Sinnbild für die Autonomie des Individuums, ist in Wirklichkeit eine „Erfindung herrschender Stände“ (Nietzsche 1988: 545). Der Hintergrund ist die Ablehnung metaphysischer Annahmen in Bezug

Subjekt. Das meint jedoch nicht die unhinterfragte Übernahme der herrschenden Normen, sondern eine Inbezugsetzung zu diesen. Für Butler offenbaren sich in dieser Grundkonzeption der späten Foucaultschen Schaffensphase die Ansätze einer Handlungstheorie, „eine Version der moralischen poiesis für ein Subjekt, das von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat“ (ebd.).

15 Vgl. Junge, Schmincke 2007.

16 Vgl. Schneider 2004: 187.

auf eine „mystisch-historische [...] Subjektivität“ (Zima 2000: 238) und eine überhistorische Form der Erkenntnismöglichkeiten. Die Suche nach dem *Ursprung* von spezifischen sozialen Entitäten, zum Beispiel der Moral, vergisst die konkreten Gegebenheiten der Geschichte und verdeckt all die kleinen Zufälle und nicht intendierten Ergebnisse bestimmter Handlungen. Die Suche nach einer unbedingten Wahrheit der Geschichte ist abzulehnen, „weil damit die Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache gemeint ist, die Suche nach ihrer reinsten Möglichkeit, nach ihrer in sich gekehrten Identität, nach ihrer unbeweglichen und allem Äußeren, Zufälligen und Zeitlichen vorhergehenden Form“ (SW: 71). So sind auch die Differenzierungen in der Auslegung der späten Hinwendung zu den antiken Schriften mit Foucault zu beantworten, dass es ihm nicht um die Erstellung einer Ethik geht, sondern um den Entwurf einer Geschichte der verschiedenen Verfahren, „durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ (FS: 243).

Die Frage, die Foucault in der Auseinandersetzung mit den antiken Texten verfolgt, richtet sich auf die Herausarbeitung spezifischer Techniken, wie sich ein ‚ethisches Subjekt‘ erzeugt, welches sich zu sich selbst in Beziehung setzt und die eigenen körperlichen Begehren reflektiert, akzeptiert oder zurückweist.¹⁷ Die beiden erwähnten Bände sind zwar ebenfalls in die *Geschichte der Sexualität* eingereiht, doch geht es hier keineswegs um die Darstellung der sexuellen Praktiken einer historischen Epoche. Es geht vielmehr darum, mit der in den Werken intendierten ‚Genealogie der Ethik‘ ebenfalls die ‚Genealogie moderner Subjektivität‘ auszuweisen. Tatsächlich lassen sich in der Orientierung auf die Antike bei Foucault zwei Perspektiven herausstellen, die für die Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Zustände äußerst hilfreich sein können. Auf der einen Seite geht es um die Transformationen von Machttechniken, die Regierung als Führung von der Innen-Außen-Perspektive ablösen und als Idee der ‚Selbstführung‘ in der Gegenwart neu bestimmt werden müssen. Andererseits haben, wie schon erwähnt, viele Rezipienten des Spätwerks gerade in dieser Hinwendung zu den antiken Techniken, die auf Selbstsorge und die Gestaltung einer ästhetischen Existenz gerichtet waren (Askese, Diätik usw.), Strategien des Widerstands gegen Herrschaftstechniken gesehen.

Im Folgenden soll danach gefragt werden, welche Bedeutung diese Perspektive für die Gegenwart haben kann. Denn Parallelen sind unverkennbar, auch wenn Foucault keine Aktualität des griechischen Denkens vertritt:

17 Vgl. SoS: 127.

Ich frage mich nun, ob unser Problem heute nicht in gewisser Weise dem ähnlich ist. Die meisten von uns glauben nicht länger, daß Ethik in Religion begründet sei, aber wir wollen auch nicht, daß ein Rechtssystem in unser moralisches, persönliches und privates Leben eingreift. Neuere Befreiungsbewegungen leiden an der Tatsache, daß sie keine Grundlage finden können, um darauf die Ausarbeitung einer neuen Ethik zu gründen. Sie brauchen eine Ethik, doch sie können keine andere finden als eine Ethik, die auf sogenanntes wissenschaftliches Wissen davon, was das Selbst sei, was Begehren sei, was das Unbewußte sei usw. gründet. Diese Ähnlichkeit der Probleme fällt mir auf (GE: 267).

Doch was hat eine Ausarbeitung über die Selbsttechnologien der Griechen mit zeitgenössischen Subjektentwürfen zu tun, wie sie innerhalb des Diskurses um politische Partizipation in der Wissensgesellschaft konzipiert werden? Foucault geht es nicht darum, eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen der antiken Formen der *Selbstsorge* und dem zeitgenössischen Aufruf nach einem ‚selbstbestimmten Leben‘ nachzuweisen, vielmehr ist die Parallele eine „historische, die sich nicht auf die Ethik selbst, vielmehr auf das Bedürfnis nach einer Ethik bezieht“ (Schneider 2004: 205). Der Bezug zur Gegenwart ist nicht von der Hand zu weisen, seit längerem schon agiert ein vielfältiger Diskurs, der die intensive Ausgestaltung des ‚eigenen Lebens‘ (Ulrich Beck) forciert. Selbstständigkeit, Eigeninitiative und Eigenverantwortlichkeit sind Forderungen, die unabhängig von parteipolitischen Programmatik in engem Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen stehen, die neue, erweiterte Anforderungen für die sozialwissenschaftliche Analyse mit sich bringen. Denn nun muss nicht nur von einer umfassenden Transformation des Politischen ausgegangen werden, wie sie sich in der Forderung nach dem ‚Minimalstaat‘ (Robert Nozick) niederschlägt, sondern auch von neuen Formen der Subjektivierung und Subjektconstitution, deren Ergebnis ein politisches Subjekts darstellt, das die individuelle Sorge um sich *und* die Gesellschaft als moralischen Grundzug internalisiert. Hier wird die klassische Unterteilung in Makro- und Mikroperspektive beim Blick auf Gesellschaft obsolet. Denn gerade die im Spätwerk Foucaults angerissenen Überlegungen zu den vermeintlich so fernen antiken Praktiken der Selbstführung verweisen auf eine unauflösbar Verflechtung von Regierung und Subjektivität, wobei erstere eine bestimmte Form des Subjekts voraussetzt. Wenn die ‚Gouvernementalität der Gegenwart‘ unabhängig von repressiven und unterdrückenden Techniken agieren will, wird dazu auch das entsprechende Subjekt benötigt, das sich, seiner Freiheit bewusst, selbst regiert.

Das Bedeutsame an diesen letzten Arbeiten ist, dass Foucault zeigen kann, wie eine bestimmte Ethik – hier verstanden als Form einer Selbstreflexion, einer spezifischen Haltung, die jemand *zu sich selbst* und zu anderen einnimmt – die Existenz des Einzelnen strukturiert und ‚regiert‘. Und dies, ohne dass dabei auf die Systeme der Disziplinierung und Normierung

zurückgegriffen wird, die im späteren Christentum das Moment des Gehorsams in das *Außen* verlegen, also auf eine äußere Instanz (dem Pastor, Richter, Psychologen, Lehrer etc.) ausrichten. Die Orientierung des griechischen Menschen auf Weisen der Selbstreflexion und der Selbsterkenntnis vollzog sich nicht auf einen jenseitigen Sinnhorizont hin, ebenfalls bezog sich die Frage nach der Gestaltung des Lebens nicht auf die möglichen Heilserwartungen. Dieser Modus scheint ein ganz anderer zu sein als die passiven ‚Unterwerfungspraktiken‘ der Disziplinargesellschaften. Der aktive Selbstentwurf verweist nämlich auf eine Praxis der Freiheit und Autonomie. Die Rationalität dieser Führungstechnik, eben nicht Fremdführung zu sein, sondern Selbstführung, scheint auf dem besten Wege, die vorherrschende Form neoliberalen Regierens zu werden. Was Foucault für die Antike herausarbeitet und was es für die Regierungsformen der Gegenwart zu prüfen gilt, ist die „Vorstellung, dass die Ethik der Existenz eine sehr starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen“ (GE: 273).

8.2.1 Die Kunst, sich selbst zu führen

In einem politischen Raum, in dem die politische Struktur des Stadtstaates und der Gesetze, die er gegeben hat, erheblich an Bedeutung verloren haben, auch wenn sie keineswegs gänzlich verschwunden sind, und in dem die entscheidenden Momente zunehmend bei den Menschen liegen, bei ihren Entscheidungen, der Weise ihrer Autoritätsausübung und der Klugheit, die sie im Spiel der Gleichgewichte und der Transaktionen an den Tag legen, da ergibt sich, daß die Kunst, sich selbst zu beherrschen, zu einem entscheidenden politischen Faktor wird (SoS: 121).

Die Kunst, *sich selbst zu führen*, wirft erneut ein anderes Licht auf den Begriff der Macht, die in den Selbstführungspraktiken der Antike keineswegs „das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und Objekt von Wissen“ (ÜS: 247) entwirft, wie es Foucault als Inbegriff der Domestikation der Disziplinargesellschaft und ihrem paradigmatischen Ort des Gefängnisses herausstellt. In den Praktiken der antiken Bürger entdeckt Foucault jedoch eine „Praxis der Freiheit des menschlichen Subjekts“ (Steinkamp 2005: 15). Die *Sorge um sich selbst* als Sorge um die eigene Gesundheit, ausgeübt in der Meditation oder der Gewissensprüfung, und ebenso die Sorge um eine ‚richtige‘ Beziehung zu den Mitbürgern, „und zwar der erotischen ebenso wie der politischen“ (ebd.), stellen allesamt Techniken dar, die das Regieren der Polis durch eine ‚spezifische Subjektform‘ ermöglichen, nämlich durch „Techniken individueller Beherrschung [...], in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt“ (Foucault [363] 2005: 969). Foucault betont, dass diese Sichtweise auf die politische Ordnung für unsere heutigen Verhältnisse außerordentlich unge-

wöhnlich sei, denn in der *Sorge um sich selbst* werde im Allgemeinen „etwas Unmoralisches“ gesehen, denn „[e]s fällt uns schwer, rigorose Moral und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgendetwas sonst auf der Welt. Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbaren Regeln zu entheben“ (ebd.: 972).

Aus den ersten Untersuchungen zu „Sexualität und Wahrheit“ kommend führt Foucault den Begriff der „Führung“ ein, der die produktive Seite von Macht weitaus besser fasst: „Es ging darum, eine Ethik zu erarbeiten, die es erlaubte, sich selbst im Verhältnis zu diesen gesellschaftlichen, bürgerlichen und politischen Tätigkeiten, welche verschiedene Formen sie auch annahmen und in welchem Abstand man sich davon halten mochte, als Moralsubjekt zu konstituieren“ (SoS: 128).

Diese Beschreibung, die Foucault in seiner Analyse der vor- und frühchristlichen Selbstführungspraktiken angibt, lässt die Verbindungen zu den ‚Krisen‘ der Gegenwart bzw. ihrer spezifischen *Gouvernementalität* aufscheinen. Foucault geht von der Frage aus, welche besonderen Veränderungen das Verschwinden der Stadtstaaten im 3. Jh. nach Chr., die seiner Meinung nach von einer präsenten Autonomie geprägt waren, für die Konstituierung der Menschen als Moralsubjekte mit sich brachte. Die Krisenhaftigkeit des Untergangs dieser Stadtstaaten, so Foucault, schlägt um in eine ‚Krise des Subjekts‘; in die Krise der Subjektivierung selbst, die spezifische Fragestellungen aufwarf.¹⁸ Was sind die Ziele, denen das Subjekt sich bzw. seine Existenz unterordnen kann, welche Regeln erlauben es ihm, sich diesen zu unterwerfen. Und schlussendlich auf welche Art und Weise kann sich das Individuum als moralisches Subjekt seiner Verhaltensweisen konstituieren? Die Analyse dieser den antiken Menschen beschäftigenden Fragen folgt dem Interesse an den *Ursprüngen* des moralischen Denkens, jedoch nicht als anthropologische Essenz, sondern als Ergebnis einer spezifischen ‚Problematisierung‘. Foucault ist viel zu sehr dem Pluralismus historischer Kontingenzen verbunden, als dass er moralische ‚Gesetzmäßigkeiten‘ zu ergründen suche. Es geht ihm auch nicht um die inhaltliche Füllung der griechischen Moral oder die Hervorhebung einer besonderen sexuellen Freiheit, insbesondere der vielfach vorgetragene Verweis auf einen weitaus ‚freieren‘ Umgang mit Homosexualität. Für ihn ist der spezielle Modus interessant, in dem sich ein Individuum zu sich selbst ins Verhältnis setzt und sich als ein ethisch-moralisches Subjekt konstituiert. In der Antike entdeckt Foucault diese Art und Weise, sich als Subjekt eines ‚spezifischen Ethos‘ auszubilden, in der Reflexion des körperlichen Begehrens. Aus dessen Anerkennung und Zurückweisung in

18 Vgl. SoS: 129.

Form der Enthaltsamkeit bezieht das Subjekt seine Souveränität. Verbunden damit ist die antike Auffassung einer ‚gerechten Regierung‘. Nur derjenige, der sich selbst zu ‚regieren‘ vermag, also seine Bedürfnisse und Begierden unter Kontrolle halten kann, vermag auch andere zu führen. Diese Herrschaft über sich selbst, die *Selbstbeherrschung*, bildet den Kern der „ethische[n] Thematisierung der Lebensführung“ (Schneider 2004: 193). Die spezifischen Felder der Übungen der ‚Selbstregierung‘ sind die Erfahrungsbereiche der Sexualität, die in Bezug auf die ‚Verausgabung‘ des (männlichen) Körpers als „Besorgnis“ (GL: 175) von der griechischen Medizin und Philosophie der Antike artikuliert wurden. Der sexuelle Akt wird jedoch nicht als ‚anormal‘ oder moralisch verwerflich ‚problematisiert‘, sondern nur in der Weise befragt, inwieweit die sexuelle Beziehung das Selbstverhältnis des Individuums beeinträchtigt: „Der Sexualakt beunruhigt nicht, weil er ein Übel wäre, sondern weil er das Verhältnis des Individuums zu ihm selber und seine Konstitution als Moralsubjekt stört und bedroht; wenn er nicht richtig bemessen und verteilt wird, führt er zur Entfesselung der unfreiwilligen Kräfte, zur Schwächung der Energie und zum Tod ohne ehrenwerte Nachkommenschaft“ (GL: 175f.).

Dieser Drohung des Verlustes der Kräfte, der das Begehren in der griechischen Antike unter die Frage der Gesundheit des Körpers und Geistes stellte, wurde mit einer spezifischen „Lebenstechnik“ geantwortet, die den Körper und das Begehren unter das Regime der Enthaltsamkeit und Mäßigung stellte. Dieser Prozess, der im späteren Christentum als „Kampf um die Keuschheit“ (Foucault [312] 2005: 353) bis in die Gegenwart die Sexualmoral prägen wird, verknüpft die Subjektivierung „mit einem Erkenntnisprozeß [...], der die Verpflichtung, die Wahrheit über sich selbst zu suchen und zu sagen, zu einer unerlässlichen Voraussetzung dieser Ethik erhebt“ (ebd.: 367). Die Prüfung der individuellen Gedanken als Suche nach der Wahrheit über sich selbst wird mit dem Christentum und der institutionalisierten Beichte zur Kontrollinstanz durch den *Anderen* (dem Pastor) ausgeweitet, in der klassischen Antike beschränkte sich die Gewissensprüfung noch im Rede- und Antwortstehen des Selbst. Diese Art der ‚Problematisierung‘ innerhalb der griechischen Ethik verweist auf eine intensive Beschäftigung der Menschen mit den Fragen des ‚guten Lebens‘, „mit ihrer moralischen Führung, ihrer Ethik, ihren Verhältnissen zu sich selbst und anderen“ (GE: 267), im Gegensatz zur Erörterung religiöser Probleme. Die Fragen nach dem Selbstverhältnis, die im Christentum aufgrund der absoluten Gehorsam fordernden moralischen Ordnung auf ein ‚Erkenne dich selbst‘ und Geständnis gegenüber dem Beichtvater ausgerichtet waren, haben in der griechischen Antike eine andere Richtung: Sie sind keineswegs auf das Jenseits gerichtet in der Frage nach dem, was nach dem Tode kommen soll und wie das Leben in der Hoffnung auf das Paradies zu gestalten ist, sondern sie sind auf das Diesseits konzeptionali-

siert. Das Paradies findet nicht in der für den Lebenden unerreichbaren Welt nach dem Tode statt, sondern ist Ausdruck einer gelungenen Lebensführung in der griechisch-römischen Kultur, die durch die vollendeten „Künste der Existenz“ (GL: 18) zu erreichen sei: „Darunter sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht“ (ebd.).

Ein weiterer Punkt ist die Abkoppelung der persönlichen Ethik von den gesellschaftlichen Institutionen. Fragen nach der Lebensführung wurden erstens nicht gesellschaftlich disziplinierend vorgegeben und zweites auch nur im geringen Maße gesetzlich reglementiert. Trotzdem bzw. genau deshalb avancierte die „Lebenskunst“ (*techné tou biou*) als anzustrebende vollkommene Selbstbeherrschung in der Antike zu einer „Technologie der Lust“ (GE: 271), die als Aspekt der Selbstkonstituierung durch Selbstbefragung einen *politischen* Impetus in sich trug: „In dieser *techné* geht es um die Möglichkeit, sich selber als Herr-Subjekt seines Verhaltens zu konstituieren, das heißt – wie der Arzt gegenüber der Krankheit, der Steuermann zwischen den Klippen oder der Politiker im Verhältnis zur Polis – zum geschickten und klugen Führer seiner selbst zu machen, der das Maß und den Augenblick abschätzen kann“ (GL: 178).¹⁹

19 Die Reflexion der Freiheit im griechischen Denken ist maßgebend für das politische Verständnis der Polis; eine Denkweise, deren Bedeutung für die Gegenwart unterschiedlich thematisiert wird: Einerseits scheint es, als ob die marktwirtschaftlich orientierten Rufe nach ‚mehr Freiheit‘ und ‚weniger Staat‘ diesem antiken Ideal folgen, andererseits beschränkt sich diese Radikalisierung der Demokratie auf das individuelle Überleben. Keineswegs ist damit die Freiheit gemeint, mehr partizipative Rechte durchzusetzen oder in Anspruch zu nehmen bzw. über das soziale Miteinander zu entscheiden. Foucault lässt für das antike Verständnis Aristoteles’ Ansicht über eine tugendhafte Politik zu Wort kommen: „Eine Polis ist tugendhaft, sofern die an ihrer Regierung teilnehmenden Bürger selber tugendhaft sind; in unserem Staat nun haben alle Bürger Anteil an der Regierung. Zu betrachten ist also die Frage: wie wird ein Mann tugendhaft? Denn selbst wenn es möglich wäre, daß die Gesamtkörperschaft der Bürger tugendhaft, ohne daß irgendeiner es als einzelner wäre, so wäre doch die individuelle Tugend vorzuziehen, weil die Tugend des ganzen Gesellschaftskörpers logisch aus der Tugend eines jeden Bürgers folgt“ (Aristoteles, zit. n. GL: 105). Dies ist für die Gegenwart sehr vertraut, in der der Zivilgesellschaft als Gegenentwurf zu den entmoralisierenden Zügen der globalisierten Marktwirtschaft hohe soziale Bindungskräfte zugesprochen werden. Die geforderte Bürgergesellschaft setzt auf den ‚mündigen‘ und ‚aktiven‘ Bürger, der sein Leben selbst in die Hand nimmt. „Es muss wieder deutlich werden, dass in einem Sozialstaat die persönliche Verantwortung auf Gegenseitigkeit eine wichtige Voraussetzung

8.2.2 Techniken der Führung – Hirte und Herde

Die griechische Polis konstituierte eine spezifische ‚Regierung‘ und ein unabdingbares dazugehöriges ‚Subjekt‘ bzw. – in einer etwas anderen Terminologie – die entsprechenden Bewusstseinsformen. Das, was wir heute umstandslos als Bedingung einer funktionierenden Demokratie formulieren würden, zum Beispiel die Möglichkeit zur Teilhabe und Einflussnahme an der Gestaltung gesellschaftlicher Entwicklungen, hatte in der Antike einen weitaus individuelleren Charakter. Als zentrale Voraussetzung für eine funktionierende politische und somit auch soziale Ordnung galt die Vorschrift, ‚auf sich selbst zu achten‘. Verbunden war damit eine anders ausgerichtete *Pastoralmacht*. Wie schon erwähnt, bezeichnet diese Form eine „individualisierende Macht“, die sich auf die Führung und Lenkung der Individuen richtet. Die Hirten und Herden-Metapher des Christentums, in der das Pastorat einen *äußeren* Mittler, Kontrolleur, ‚Führer‘ in der paradigmatischen Rolle des seelen(an)leitenden Pastors installiert, ist dem antiken Menschen zwar auch vertraut, besonders in der Figur des ‚Philosophen‘, doch ist diese Beziehung weitaus *individueller* auf diesseitige Zufriedenheit des Einzelnen ausgerichtet. Die griechische Antike kennt in ihrer Konzeption des Überirdischen und Jenseitigen keine Götter, die als Heilsbringer oder als Hirten fungieren. Die Götter bestimmen über Territorien und können schicksalsbeeinflussend sein. Sie sind jedoch keinesfalls um das Wohlergehen des einzelnen Menschen und um sein Seelenheil bemüht: „Der griechische Gott gründet die Stadt, er zeigt ihren Standort, er hilft beim Bau der Mauern, er gewährleistet ihre Solidarität, er gibt der Stadt seinen Namen, er erteilt Orakel und verkündet dadurch seinen Rat. Man konsultiert den Gott, er beschützt, er interveniert, es geschieht, daß er zornig wird und daß er sich wieder versöhnt, doch niemals leitet der Gott die Menschen der Stadt, wie ein Hirte seine Schafe leiten würde“ (GG I: 187).

Der antike Bürger der Polis ist dementsprechend auf eine ‚innere Führung‘ angewiesen bzw. erst diese macht ihn als politisches Subjekt aus. Ein Subjekt, das nicht als passiver Effekt aus Zwangs- und Herrschafts-

für Solidarität ist“, so konstatiert der Ministerpräsident des Saarlandes Peter Müller in einer Informationsbroschüre des Vereins Aktive Bürgerschaft e.V. Tugendhaft ist in diesem Sinne der eigenverantwortliche Bürger, der sich um sich selbst kümmert. Die Konsequenz daraus ist, je ‚tugendhafter‘ der Bürger sich um sich selbst kümmert, desto ‚besser‘ wird es auch um die Gesellschaft bestellt sein. Eine Logik, die auf eine Gesellschaft des Egoismus hinausläuft, ungeachtet der Tatsache, ob der Zusammenhang wirklich so eintritt, wie ihn Müller weiter beschreibt: „Und nur wenn jeder für sich selbst das tut, was er kann, werden genügend Mittel frei, um denen zu helfen, die sich nicht alleine helfen können“ (Müller 2004: 6).

technologien hervorgeht, sondern das reflexive Arbeit an sich selbst verrichtet und sich und seine Relationen zu den Mitmenschen ständig reflektiert: „Die Sorge um sich ist eine Haltung, die nicht von einer codierten Instanz dem Individuum auferlegt wird, sondern die das Individuum selbst wählt“ (Schmid 2000: 249).

Die „Sorge um sich selbst“ als Aufruf, sich um sich selbst zu kümmern, war ein weitaus ursprünglicheres Motiv als die Sorge des Pastors um das einzelne Mitglied der Gemeinde der christlichen Pastoralmacht. Die Selbsterkenntnis als „besonderer Fall der Selbstsorge“ (FS: 32) wurde zum späteren Motiv des modernen, ausschließlich der ‚Objektivität‘ einer Wahrheit verpflichteten Erkenntnissubjekts. Jedoch auch die antike Selbstsorge barg ein Heilsversprechen für das Subjekt, nämlich sein besonderes Verhältnis zur Freiheit. In der täglichen Durchführung von Selbstreflexion, Askese oder Perspektivenwechsel als „Praktiken der Subjektivität“ liegt das Potential zur Transformation des Subjekts: „Die Epimeleia definiert eine Verhaltensweise sich selbst und den anderen, ja allen gegenüber: Wie man die Welt betrachtet, wie man Handlungen ausführt, wie man sich auf andere bezieht; sie ist Selbstbeobachtung dessen, was man denkt, was in diesem Denken geschieht und wie es vor sich geht; und sie ist eine Weise der Selbstbehandlung, mit der man sich selbst verpflichtet, reinigt, transformiert und modifiziert“ (Becker 1985: 30).²⁰

Der Unterschied zu den *modernen* Weisen, die auf das Erkennen einer inneren, tieferen Wahrheit ausgerichtet sind, so beispielsweise Praktiken der „Esoterik oder Psychokultur“ (Steinkamp 1999: 61), liegt in der Fixierung auf das individuelle Ego, das der antiken *Selbstkultur* nicht nur fremd war, sondern für die anderen geradezu die Bedingung für eine „ästhetische Existenz“ bildete. Der moderne „Tanz dich frei“-Kurs ebenso wie die körpermodellierenden Techniken des Fastens, des Marathonlaufs o.ä. sind Aspekte einer Selbstversessenheit, die für Foucault schlichtweg eine Verkehrung der antiken Selbstkultur ausmachen.²¹

Die Beziehung zu dem *Anderen* ist für die Antike ein konstantes Thema, denn die Möglichkeit der Teilhabe an der Wahrheit ist kein Prozess individueller Willenskraft, sondern es bedarf des *Anderen*. Ohne diesen ist ein befriedigender Selbstbezug kaum möglich:²² „Man kann sich nicht mit sich selbst beschäftigen, ohne einen Bezug zu einem anderen zu haben“ (Foucault 1988: 17). Hier wird der soziale Charakter der Selbstsorge deutlich, auf den Foucault gegenüber den modernen Techniken abhebt, denn „[z]wischen dem Sich-mit-sich-Befassen und dem Sich-mit-anderen-Befassen besteht ein Finalitätsband“ (FS: 43). Das politische Moment be-

20 Vgl. HS: 27.

21 Vgl. GE 283. Dazu auch Steinkamp 1999, 2005; Schmid 2000.

22 Vgl. Ortega 1997: 204.

steht in der Ansicht, dass die „Selbstsorge“ nicht nur auf einen anderen bezogen ist, sondern ein „Reziprozitätsband zur Polis“ darstellt. Ein ‚politisches‘ Subjekt wird man nur durch die Beschäftigung mit sich selbst; für den mitregierenden Bürger der Polis schlägt das erwirkte Heil für die Mitmenschen zurück, da auch der Bürger selbst immer Teil der Gemeinschaft selbst ist.

Ein wichtiger Bestandteil der Technologien des Selbst, gleichermaßen Tugend wie Technik,²³ ist die Kunst der *Parrhesia*. Dieser zentrale Begriff in der antiken Philosophie ist die Voraussetzung zur Ausübung einer Kultur des Selbst. Gemeint ist damit eine spezifische Weise der Äußerung, des Sprechens, nämlich „alles zu sagen“ (DW: 10), *die Wahrheit* zu artikulieren, frei zu sprechen und „vollständig sein Herz und seinen Sinn“ (ebd.) zu öffnen. Von besonderer Bedeutung ist dabei nicht die Aussprache von Wahrheit, sondern der dahinter stehende Mut, die Wahrheit zu sagen, denn dieser ist selbst ein Akt der Freiheit. Der *Parrhesiastes* ist derjenige, der das Risiko eingeht, sich angreifbar macht und etwas aufs Spiel setzt. In der unverschleierte Rede, die sich in ihrer Klarheit und Reinheit von den Techniken der Rhetorik unterscheidet, wirkt allein die Glaubhaftigkeit des Redners auf die Meinung der Anderen, „indem er ihnen so direkt wie möglich zeigt, was er tatsächlich glaubt“ (ebd.: 11). Damit wird *Parrhesia* einmal von den „Sprechakten des Beweisens, des Überzeugens und des Belehrens“ (Steinkamp 2005: 73) differenziert. Dem *Parrhesiastes* geht es insbesondere um die Beziehung zwischen Wahrheit und Subjekt, aber nicht zur Stärkung des Egos, sondern um eine Übereinstimmung von Wahrheit und Person, in dem letztere die sich selbst als ‚wahr‘ anerkennt. Ob der Aussagende ‚wahr-sagt‘, lässt sich feststellen anhand der „Tatsache, dass der Sprecher etwas Gefährliches sagt – etwas anderes, als das, was die Mehrheit glaubt“ (DW: 14). Das Risiko der Wahrheit führt im extremen Fall zur Vernichtung. Sokrates ist eine antike Exemplifikation des Wahr-Sprechenden, der seine Mitbürger konsequent für ihre Lebensführung kritisiert, u.a. mit dem Interesse, das Regieren der Polis mit zu bedenken, „den die Selbstsorge ist zugleich die Sorge um die Polis“ (Schmid 2000: 64). *Parrhesia* ist gleichzeitig *ethos* und *techné*, also eine ethisch-moralische Haltung und diejenigen Techniken und Übungen, die zur Subjektivierung der wahren Rede führen. Dabei geht es nicht um die Enthüllung eines tiefer liegenden Geheimnisses des Individuums, vielmehr reiht sich die *Parrhesia* in die Zahl der philosophischen Akte ein, die nicht zwischen dem Wahren und dem Falschen unterscheiden, sondern in denen danach gefragt wird, „was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens als, die Bedingungen und Grenzen des Zu-

23 Vgl. Schmid 2000: 65.

gangs des Subjekts zur Wahrheit bestimmen versucht“ (HS: 32). Funktional wird das „Wahr-Sprechen“ (*libertas*) nicht in der Vermittlung einer Wahrheit, die es so nicht gibt, sondern in Form der Kritik an sich selbst und am Gegenüber. Die Relationen können dabei ganz unterschiedlicher Natur sein, von der Kritik an einem Freund bis hin zum kritischen Angriff auf den Tyrannen. Die Elemente, die im Allgemeinen als grundverschieden herausgestellt werden, finden sich hier in dieser Selbsttechnik vereint. Parrhesia ist ebenso politisch wie persönlich und stellt sich als ein öffentliches Wahr-Sprechen dar, das in der demokratischen Agora der griechischen Polis ebenso zur Gehör kommt wie sich in der Kritik an dem Tyrannen äußern kann: „Parrhesia ist eine Form von Kritik, [...] immer in einer Situation, in der der Sprecher sich in einer untergeordneten Position hinsichtlich des Gesprächspartners befindet“ (DW: 16f.).

Der antike Selbstbezug ist eine neue Form der „Problematisierung der politischen Tätigkeit“, die aufgrund der politischen Veränderungen in der hellenistischen und römischen Welt eine veränderte Sicht auf die ‚Führung‘, auf das politische Handeln präsentierte. So ist nicht mehr der Stand und der Rang entscheidend für das Ausüben der politischen Tätigkeit, sondern „eine persönliche Tat“ (SoS: 118f.), die das Subjekt als politisch handelndes konstituiert und gleichzeitig eine moralische Haltung verspricht. Diese Verknüpfung der individuellen Selbstsorge als gleichermaßen politische wie moralische Tat versetzt den antiken Bürger in den Zustand, der in der Moderne immer wieder eingefordert wurde, nämlich autonom und frei zu sein. Denn im Rahmen einer angestrebten „Ästhetik der Existenz“ wird von dieser die Erstellung und Erreichung individueller Ziele erhofft, unabhängig von einem vorgegebenen Moralkode, der über Verbote regelt, wie das Individuum zu sein hat und wie nicht. Diese Konzeption der antiken Ethik, die sich universellen Zumutungen widersetzt und als „eine anarchische Subjektivität“ (Schäfer 1995: 141) auszeichnet, ist für Foucault Vorbild für seine Strategien, neue unabhängige Formen des moralischen Bewusstseins zu entwickeln: „Aus der Idee, daß uns das Selbst nicht gegeben ist, kann meines Erachtens nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns selbst als Kunstwerk schaffen“ (GE: 274).

Die Entdeckung der „Technologien des Selbst“, durch die eine individuelle, selbstreflexive und kritische Haltung ermöglicht wird, die sich und die vorherrschende Moral immer wieder in Frage stellt, ist verbunden mit einer Differenzierung von unterschiedlichen Dimensionen des Moralischen. Denn in der Kultur des Selbst geht es nicht um die Reproduktion eines *moralischen Codes*, sondern um die Ausarbeitung eines ethischen Selbstverhältnisses, durch das „wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren“ (GE: 275). Der Entwurf als ‚ethisch-moralisches Selbst‘ ist keine Strategie des Einzelnen, die ihm sich selbst auferlegten Regeln seines Handeln als universelles Gesetz zu verallgemeinern, „sondern im Ge-

genteil durch eine Handlung und eine Suche, die seine Handlung individualisieren und modulieren und ihr sogar einen einzigartigen Glanz geben können, indem sie ihr eine rationale und reflektierte Struktur verleihen“ (GL: 83).

Unter Moral ist ein „Ensemble von Werten und Handlungsregeln, die den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibeapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. vorgesetzt werden“ (GL: 36) zu verstehen. Das Augenmerk liegt hier auf dem imperativen Zug dieser Vermittlung eines Wertegefüges, das institutionell und tradiert verankert eine Zwangsapparatur darstellt: „Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, daß sie ein langer Zwang ist“ (Nietzsche 1988: 108). Nietzsches Einschätzung der Moral als Zwangsmechanismus wurde auch von anderen als ordnendes Prinzip verstanden. Für Durkheim ist die Moral eine „System von Handlungsregeln“ im „Bereich der Pflicht“ (1976: 77f.). Wie Nietzsche gestaltet sich die Moral für Durkheim als ein Akt der Unterwerfung menschlicher Impulse unter die Anforderungen einer Sozialität, die das Handeln selbst *moralisiert*: „Gut handeln heißt gut gehorchen“ (ebd.).²⁴ Damit wird die Substanz von Moralität abgelehnt, der Mensch ist zwar fähig zur Moral, jedoch nicht von Geburt aus *moralisch*. Vielmehr muss das moralische Gewissen als der Niederschlag des Sozialen im Subjekt begriffen werden. Das moralische Subjekt konstituiert sich in der Verinnerlichung eines als objektiv angenommenen moralischen Wissens und ist damit gleichzeitig Objekt der Unterwerfung unter die Macht des Moralcodes.²⁵ Wohin eine umstandslose und unhinterfragte Affirmation eines als ‚gut‘ und ‚anständig‘ deklarierten Moralcodes führt, bewies Stanley Milgrams Versuchsanordnung, bei der die Autorität des Wissenschaftlers die Versuchspersonen veranlasste, einen Unbekannten mit Stromschlägen zu quälen. Gerade an diesem Beispiel ist ersichtlich, dass Moral nicht nur mit Macht zusammenhängt, sondern ebenfalls *autoritär* ist. Die Moral hat demnach eine besondere Beziehung zur Macht, als *Moralcode* enthält sie Verhaltensregeln, die ein bestimmtes Verhalten in dem von *Gut* und *Böse* begrenzten Feld normieren und gleichzeitig die Sanktionierung eines un-

24 Moral hat hier eine zivilisatorische Funktion, sie wirkt vergesellschaftend und die sozialen Beziehungen strukturierend. Verbunden damit ist eine auf Dauer gestellte Sicherung der sozialen Ordnung, die Verlässlichkeit von Handlungen garantiert. Jegliches Ausbrechen aus dem moralischen Codex ist sanktionsfähig: Moral ist somit ein anderes Moment von Macht bzw. machtvoll, da sie Handlungen normiert und strukturiert.

25 Die Unterwerfung ist insofern ein Gewinn für das Subjekt, da es im Akt der Unterwerfung unter den moralischen Code Bestätigung und Anerkennung finden kann. Die Gefahr, in der Ablehnung einer normierten Moral regelverletzend aufzufallen, ist bei weitem größer als in der Annahme einer als legitim verstandenen, handlungsleitenden Moral (vgl. dazu Butler 2001: 23-27).

erwünschten Verhaltens legitimieren. Demgegenüber befolgen die Individuen keineswegs ständig einen herrschenden Moralcode. Im Gegenteil, Gehorsam und Zwang, als von *außen* kommend, werden als Momente eines repressiven Zusammenfalls von Macht und Moral wahrgenommen. Das Moralverhalten, eine zweite Unterscheidung, die Foucault einführt, bezeichnet die „Variations- und Übertretungsspielräume“ (GL: 36) gegenüber dem herrschenden Wertekanon, der bestätigt bzw. abgelehnt werden kann. Das „wirkliche Verhalten“ (ebd.) der Individuen gegenüber einer zur Norm geronnenen Moral eröffnet den politischen Schauplatz um Deutungshoheiten. Widerstand und Affirmation von moralischen Prämissen, die eine moralische Erhöhung oder Abwertung bestimmter Handlungen oder das ‚schlechte Gewissen‘ bewirken, markieren den Raum, in dem Gesellschaft und Moral sich gegenseitig konstituieren. Jedoch verweist Foucault noch auf eine dritte Dimension der Moral, nämlich 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“ (ebd.: 37).

Diese drei Dimensionen sind kaum voneinander zu trennen, jedoch entdeckt Foucault in den antiken Texten jene Spielräume, die zeigen, dass neben der Befolgung des moralischen Gesetzes, indem sich das „Moralsubjekt [...] unterwerfen muß, widrigenfalls es einer Bestrafung verfällt“ (GL: 41), der Weg einer „zur Ethik orientierten“ (ebd.: 42) Moral möglich ist, die über spezifische Techniken und Verhaltensweisen zu einer ästhetischen Lebensweise führen. Diese bestimmt sich durch einen Selbstbezug und nicht durch eine von außen auferlegte Bewertung der individuellen Handlungsmöglichkeiten. Der Selbstbezug, die Art der Beziehung zu sich selbst, wird als *ethische Substanz* bezeichnet, die in der Reflexion des eigenen Begehrens die Frage zu beantworten sucht, „welcher Aspekt oder Teil meiner selbst oder meines Verhaltens [...] moralischer Führung“ (GE: 275) unterliegt. Als weiteres muss die Unterwerfungsweise selbst einer Reflexion unterzogen werden:

Man kann beispielsweise die eheliche Treue praktizieren und sich der Vorschrift unterwerfen, die sie verbindlich macht, weil man sich als Teil der gesellschaftlichen Gruppe betrachtet, die sie akzeptiert, die sich lautstark auf sie beruft oder stillschweigend an ihr festhält. Man kann sie aber auch praktizieren, weil man sich als Erben einer geistigen Tradition betrachtet, für deren Bewahrung oder Wiederbelebung man verantwortlich ist. Man kann diese Treue auch vollziehen, indem man einem Ruf folgt, indem man sich als Vorbild hinstellt oder seinem persönlichen Leben eine Form zu geben sucht, die Kriterien von Glanz, Schönheit, Adel oder Vollkommenheit entspricht (GL: 38).

Was Foucault hier am Beispiel der Sexualmoral zeigt, ist die Tätigkeit der Reflexion auf Phänomene, die im Allgemeinen über weite Teile der Ge-

schichte als ‚naturhaft‘ angesehen wurden. Denn das Nachdenken über die Kontingenz und Begründbarkeit der individuellen Handlung ermöglicht erst eine *ethische Arbeit* an sich selbst. Diese geschieht nicht aus einem Selbstzweck heraus, auch nicht um das individuelle Verhalten einer normierten Moral anzupassen, sondern es ist der Versuch, „sich selber zum moralischen Subjekt seiner Lebensführung umzuformen“ (ebd.). Schlussendlich beinhaltet eine gelungene Existenz eine spezifische Zielbestimmung des Selbstverhältnisses, denn Handlungen sind nicht von sich aus moralisch, sondern werden es durch ihre Relation zur Gesamtheit der Lebensführung und dadurch, ob sie der *Teleologie*, also der angestrebten Seinsweise entsprechen: „Welche Art von Sein erstreben wir, wenn wir uns moralisch verhalten? Sollen wir rein werden, oder unsterblich, oder frei, oder Herren unserer selbst, usw.“ (GE: 277).

Foucaults Ausarbeitung des antiken Moralverständnisses als individueller *Sorge um sich selbst* verwehrt sich einem Gehorsam gegenüber dem Zwang der Konvention. Die Selbstkultur, die die Kopplung *politischer* und *persönlicher* Interessen beinhaltet, stellt eine Form der Führung seiner selbst dar. In diesem Sinne verspricht das ‚Regieren seiner Selbst‘ gegenüber dem ‚disziplinären‘ Subjekt eine „ästhetisch-existentielle Praxis freier Lebensführung“ (Menke 2003: 285), denn „Subjektsein heißt Machthaben“ (ebd.). Der Wille zur Subjektivität entspringt der dadurch eingeräumten Handlungsmacht und -fähigkeit, nämlich zur Führung der Anderen (der Polis) und zur Selbst-Führung.

8.2.3 Das christliche Pastorat – Erkenne Dich selbst

Die politisch-philosophische Leitvorstellung der christlichen Zeit unterscheidet sich radikal von den Selbstkultur-Vorstellungen der antiken Welt. Für Foucault entsteht mit der christlichen Pastoralmacht eine spezifische Machtform, die bis heute ihre Relevanz bewahrt hat. Unabhängig von der religiösen Konnotation wirkt sie heute als Gegenmodell zu einem „zentralisierten Staat“, denn ihre Techniken sind nicht autoritär oder disziplinierend, sondern „auf die Individuen ausgerichtet“ mit dem Zweck, „sie kontinuierlich und permanent zu leiten“ (Foucault [291] 2005: 167). Im Unterschied zur Macht des Staates ist diese eine dezentrale, individualisierende Macht, die weder der Instrumente der Autorität bedarf noch „Einwilligung oder Zustimmung und Legitimation durch ihre Getreuen“ (Krasmann 2001: 146). Denn das die Überlegenheit sichernde Prinzip in der Beziehung zwischen Hirte und Herde ist das der *Fürsorge*, die den Menschen „tendenziell in Abhängigkeit“ hält und dadurch „infantil-regressive Verhaltensmuster“ (Steinkamp 2005: 12) stabilisiert.

Das christliche Prinzip von ‚Hirte und Herde‘ begreift Jesus als den guten Hirten und die Gemeinde als die Herde. Ein genuin politisches Ver-

hältnis zwischen Souverän und den zu Regierenden, geht es doch um die Prinzipien des ‚guten‘ oder ‚gerechten‘ Regierens. Der christliche Gott ebenso wie der monarchische Regent kümmert sich um das Wohl des Volkes. Die Wirksamkeit dieser Beziehung, die sich nicht nur auf das Verhältnis einer Staatsmacht beschränkt, sondern als „pastorale Macht“ alle Ebenen der christlichen Gesellschaft durchdringt, zeigt sich in der individuellen (Selbst-)Beobachtung, die dieses Prinzip auslöst. Die Techniken, die diese Form von Individualisierung zeitigen, vereinigen sich unter dem Begriff des Pastorats: Der Hirte trägt Verantwortung für das Schicksal der Herde und für das Geschehen jedes einzelnen Schafes, „für jedes Wohl oder Übel, das von ihm ausgehen könnte, für alles was ihm zustößt“ (Foucault [291] 2005: 177).

Der einschneidende Unterschied der antiken zu den christlichen Praktiken der Wahrheitsfindung, besonders der Beichte, ist der Gewinn für das sprechende Subjekt selbst, das sich in diesem Akt entwirft. Das tut es zwar ebenfalls in der christlichen Geständnisteknik, in der Parrhesia hingegen wird es selbst *ermächtigt*. In dem Prozess des reflexiven Öffnens für einander ist die Notwendigkeit der ‚Führung‘ des Anderen nicht vorgegeben: „Denn die autonome Selbstsorge, die in der antiken Philosophie begründet worden war, wurde in der christlichen Kultur zur *heteronomen Seelsorge* verkehrt, Ergebnis eines langwierigen [...] Prozesses, der Deutung und Umdeutung [...] Zum Subjekt der Sorge wurde der Seelsorger, zum alleinigen Objekt seiner Sorge wurden die Seelen der ihm anvertrauten, die zum ewigen Heil zu führen waren“ (Schmid 1998: 248).

Die pastorale Macht, die das Gegenbild zu dem das griechische Ethos beherrschende Motiv der Sorge um sich selbst bildet, ist nicht als Form einer kirchlich-institutionalisierten Macht zu denken. Macht ist auch in Verhältnissen der *Fürsorge*, der *Solidarität*, der *Nächstenliebe* oder der *Verantwortung* abgebildet. Die Art der pastoralen Macht unterscheidet sich von der antiken Kultur der Selbstbeschränkung in der Annahme, dass jedes Individuum unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung, des Geschlechts oder sonstiger Unterscheidungskategorien sein gesamtes Lebens hindurch ‚regiert‘ werden muss. Und dies insoweit, als dass jede Ausprägung des menschlichen Handelns der Kontrolle und Begleitung der pastoralen Macht unterliegt.

Dem christlichen Pastorat, welches das Heil im Jenseits zu sichern sucht, folgt die Konzeption der Aufgabe des *Staates*, der verspricht, das Heil schon im Diesseits zu gewährleisten.²⁶ In diesem Aufgehen des Pastorats in den Zielsetzungen des Staates, nämlich die ‚diesseitige Heilssicherung‘ in den Formen der Fürsorge und Kontrolle, vereint sich eine ‚totali-

26 Vgl. Schmid 2000: 88.

sierende‘ und ‚individualisierende‘ Macht, die ein modernes Verhältnis von Führung und Geführt-werden mit einer äußeren, leitenden Regierung produziert. Jedoch verschiebt sich diese Relation gegenwärtig erneut in der neoliberalen Gouvernamentalität zur ‚inneren‘ Führung, motiviert über das reformulierte antike Prinzip der ‚Sorge um sich selbst‘.

Doch was ist das Eigentümliche des Pastorats, das nach Foucault bis in die Gegenwart als machtsstrukturierendes Prinzip galt, jedoch derzeit anscheinend zugunsten einer Wiederauferstehung des antiken Selbstverständnisses in den Hintergrund gerät? Es gilt beim Pastorat in die kirchlich institutionalisierte Form des Priesteramtes einerseits und der Funktion des Pastors als Vertreter eines bestimmten Machttyps andererseits zu differenzieren: „Das Christentum ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Als solche vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren“ (DR: 248).

Die pastorale Macht erhält ihren Namen in Anlehnung an die Funktion des Geistlichen, der einer Gemeinde vorsteht. Der Pastor (*pascere* – von lat. ‚weiden lassen‘) ist in erster Linie der „Seelenhirte“, der über das geistige Heil der Gemeindemitglieder zu wachen hat. Die pastorale Macht gerinnt einerseits in der Institution der Kirche und andererseits in der Figur des Pastors, der sich für das Wohlergehen seiner Gemeinde zu verantworten hat. Das antike Verständnis der *Sorge um sich selbst* (*epimeleia heautou*) wird im Konzept des Pastoralen durch die *Sorge um die Anderen* (*epimeleia ton allon*) ersetzt. Die klassische Selbstsorge verschwindet unter der Sorge für den Anderen und verliert ihre Selbstständigkeit.²⁷ Vier Merkmale lassen sich bei der Bestimmung des Pastorats hervorheben:

1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern. 2. Pastoralmacht ist nicht nur eine Form von Macht, die befiehlt; sie muß auch dazu bereit sein, sich für das Leben und das Heil der Herde zu opfern. [...] 3. Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert. 4. Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern (ebd.).

Das Individualisierungsmuster der „Sorge um sich“ beinhaltet als Aspekt den Imperativ des „Erkenne dich selbst“. Im Lauf des Frühchristentums gewinnt diese Forderung zunehmend an Relevanz und hebt die ‚Innen-

27 Vgl. GE: 290, GG I: 173ff., Steinkamp 1999, 2005.

schau‘ des Individuums als möglichen Weg des Heils hervor. Jedoch nicht als Kultur des Selbst, sondern als Kultur der Veröffentlichung aller Begierden, Leidenschaften, im Endeffekt der ‚Wahrheiten‘ des Subjekts. Diese im Inneren vermutete ‚Tiefe‘ muss gegenüber dem therapeutischen Anderen, dem Pastor, dem Pädagogen u.a. ausgebreitet werden, denn nur ihm wurde die Rolle des Führenden und Wissenden zugesprochen, der, wenn das Subjekt einmal vollständig erkannt ist, den ‚richtigen‘ Weg zum Heil weisen kann. Der Pastoralmacht ist dadurch eine eschatologischen Funktion impliziert, sie allein ermöglicht ein zukünftiges Seelenheil. Der Verweis auf die Jenseitigkeit, auf das Paradies, welches nach einem gelungenen Leben wartet, ist den Griechen unbekannt. Das Leben des antiken Menschen war auf das Hier und Jetzt ausgerichtet, der Tod als angstvolles Ereignis gekennzeichnet. Den Weg in das Totenreich umgab eine Endgültigkeit durch den unüberquerbaren Fluss *Styx*. Nicht das *Elysion* wartete auf den Verstorbenen, sondern der Hades als Ort der Qualen.

Die pastorale Macht des Christentums jedoch hat das Ziel, „individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern“ (DR: 248). Hier unterscheidet sie sich von der souveränen Macht des Königs, der die Opferung der Gemeinde fordert, wenn es um die Rettung des Souveräns geht. Die Pastoralmacht ist eine Macht der Hingabe, die selbst bereit ist, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern (ebd.). Das, was regiert wird, ist nicht das Territorium, das Land oder ein Staat, sondern es sind die Menschen und Kollektive. Menschenführung bedeutet dabei zugleich Seelenführung, ein neuer Ausdruck einer ‚Regierungsweise‘, die auf Unterwerfung abzielt: „Am Beginn eines jahrhundertelangen Prozeß der ‚Disziplinierung‘ der Individuen steht diese schicksalsschwere Komplementarität von ‚Verantwortung‘ und ‚Gehorsam‘!“ (Steinkamp 1999: 31). Die Macht des Pastors erzwingt *Gehorsam*. Der Unterschied zu der Begründung von Gehorsam in der Antike liegt in der kompletten Abhängigkeit des christlichen Menschen von der Führung des Pastors: „Wenn ein Grieche zu gehorchen hatte, dann tat er es, weil es das Gesetz oder der Wille des Gemeinwesens verlangte. Wenn er einmal dem Willen von jemand Einzellnem folgte (Arzt, Redner oder Pädagoge), dann deshalb, weil diese Person ihn mit Gründen überzeugt hat, die entsprechende Handlung vorzunehmen“ (Foucault [291] 2005: 178).

Der christliche Pastor ist der Hirte, der führt und der die Wahrheit lehrt.²⁸ In dieser Relation muss der Hirte alle die von ihm Betreuten kennen, er ist verantwortlich für die Versorgung mit ‚Heilsgütern‘ und bewahrt sie vor dem Verderben.²⁹ Die Führung des Pastors beschränkt sich

28 Vgl. GG I: 244.

29 Vgl. Steinkamp 1999: 13.

nicht allein auf die Führung des Einzelnen, sondern er ist zudem verantwortlich für die Gemeinde. Denn das einzelne Individuum steht für die Gesamtheit der Gemeinde. Hier scheint das Prinzip der Bevölkerung durch, das in der modernen Gouvernamentalität über die Organisation bevölkerungspolitischer Maßnahmen wie Sozialfürsorge, Polizei, Krankenkassen etc. gleichzeitig geschützt wie auch kontrolliert wird. Die pastorale Verantwortungsübernahme und -zuschreibung lässt zwei Stränge der Pastoralmacht hervortreten, die *Fürsorge* und die *Kontrolle*, die sich über verschiedene Mechanismen verbreitet und von dem religiösen Kontext weitläufig gelöst haben.

Das für das christliche Pastorat kennzeichnende Verhältnis ist eines der ‚integralen Abhängigkeit‘. Fundamental im Unterschied zur Lebenskunst der Antike ist, dass es sich dabei um eine „Unterwerfungsbeziehung eines Individuums unter ein anderes Individuum“ (GG I: 255) handelt, eine „Beziehung vollständiger Knechtschaft“ (ebd.: 258). Diese ‚Unterwerfung‘ ist nicht zielgerichtet, sondern der Gehorsam legitimiert sich aus sich selbst. Der antike Mensch geht ein spezifisches Abhängigkeitsverhältnis nur temporär und zielgerichtet ein: „Wenn man sich in Griechenland einem Philosophielehrer unterwirft, dann geht es im Grunde genommen darum, ein einem gegebenen Moment Lehrmeister seiner selbst [*maître de soi*] zu sein, das heißt, diese Gehorsamsbeziehung umzukehren und sein eigener Herr zu werden“ (GG I: 258).

Die Aufforderung zu einem exzessiven Gehorsam und zur Unterwerfung als Voraussetzung für die Erfüllung des jenseitigen Heils führte zu spezifischen Praktiken wie der Beichte und Buße. Verbunden damit war die Implementierung einer bestimmten Moral, nämlich der Selbst-Entsagung, die in dem Bezug zu sich selbst den Ursprung allen Übels sah. In gewisser Weise sind diese moralisierenden Formen in gewandelter Semantik auch heute wirksam. Begriffe wie ‚Egoismus‘ und ‚Solidarität‘ erscheinen als säkularisierte Äquivalente zur individuellen Sünde und Verderbtheit und zur Nächstenliebe. Die Praxis des *Gehorsams* in der christlichen Pastoratsbeziehung zielt auf die Konstituierung eines ‚demütigen‘ Subjekts, das sich selbst verleugnet. Nicht nur weiß der führende Hirte am besten, wann und vor allem wie das jenseitige Heil zu erreichen sei, die individuellen Anteile an der Heilserreichung werden minimiert, denn die allmächtige Gnade Gottes soll als alleiniges Prinzip der Heilsgewährung bestehen bleiben. Das Gehorchen selbst wird zur Tugend und Ausdruck der individuellen Gottesgläubigkeit und Anerkennung des zu erwartenden Heils. Damit wird der Prozess der Selbsterfüllung einer äußeren Instanz

übergeben. Der Einzelne darf zwar noch an sein Heil glauben, jedoch das ‚Wissen‘ um das Heil ist den Experten überantwortet.³⁰

Für den Gehorsam gegenüber den Instanzen der Obrigkeit, der nicht erst in der entsäkularisierten Pastoralmacht zu Tugend wird, ist die Konstruktion des ‚schlechten Gewissens‘ unabdingbar. Denn die Institution des Gewissens ist die Voraussetzung für eine Ursachenverschiebung:

Was tut ein Mensch, der sich ein Gewissen macht, der sich vor sich selbst anklagt und auch sonst ständig bereit ist, nach seiner Schuld an allem, das ihm vor kommt, zu fragen, der also ein immer waches Schuldbewußtsein hat? Er meint, daß er Anforderungen genügen muß, denen er nicht oder nur teilweise oder unvollkommen nachgekommen ist. Er fühlt sich verpflichtet und mißt seine Handlungen und Motive an diversen Pflichten. Er prüft also immer bei sich selbst nach und sucht *in sich* oder in *seinem* Verhältnis zu den Anforderungen nach den Gründen für nicht oder nicht hinreichend erbrachte Leistung, ob nun im Sinne des Hervorbringens oder Unterlassens, und rechnet sich die Defizite oder Mängel als seine *Schuld* zu“ (Gröll 1991: 179, Hervorh.i.O.).

Das Instrument der *Schuld* und des ‚schlechten Gewissens‘ sind konstituierende Elemente der Macht des Christentums und vor allem Motive für das individuelle Handeln bzw. um Handlungen selbst erst hervorzurufen. Das individuelle Leben trägt in der christlichen Konzeption den Makel der Sünde. Ganz gegensätzlich zu der antiken Sorge um das eigene Leben bedarf das „Heerdenthier“ (Nietzsche) unter Leitung des Pastorats des permanenten Zusammenhalts unter dem Blick der heilsgewährenden Instanz. Das individuelle Leben als sinnliches Phänomen steht unter dem Anspruch einer ständigen Bußbereitschaft. Die Verinnerlichung des ‚schlechten Gewissens‘³¹ wirkt dabei *panoptisch*. Es bedarf keines begleitenden Pastors mehr, dem die Schuld zu beichten ist: Das von der Schuld aufgeladene innerliche Ethos ist Motivation genug, um sich über das eigene ‚schlechte‘ Handeln klar zu werden und nach Auswegen zu suchen. Dieses Moment findet sich im calvinistischen Arbeitsethos genauso wie in der bürgerlichen Sexualmoral und in der modernen Form des Gedankens der Verschwendung bei Müßiggang oder Arbeitslosigkeit, dem die heutige Leitvorstellung von *Produktivität* als Voraussetzung eines erfüllten Lebens entgegensteht. Moral als eine Institution, die sinn- und handlungsleitend ist, bestätigt Herrschaft und verspricht gleichzeitig Anerkennung für die Befolgung der moralischen Prämissen. Die Moral selbst ist der ‚Zwang‘, die Semantik des Moralischen ausschließlich eine Rationalisierung menschlicher, d.h. sinnlicher Triebe und Affekte: „Der Moralität geht der *Zwang* voraus,

30 Vgl. Steinkamp 1999: 66.

31 Vgl. Nietzsche 1976: 318.

ja sie selber ist noch eine Zeitlang Zwang, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinkt: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft – und heißt nun *Tugend*“ (Nietzsche 1994: 329, Hervorh.i.O.).

In der Beziehung zwischen Hirte und Herde bekommt der Begriff der Sünde und des damit verbundenen ‚schlechten Gewissens‘ einen neuen Klang, denn das Schuldgefühl wird Ausgangspunkt für die Interventionsfähigkeit der reinigenden Institution des Priesters, der zwar Abhilfe verspricht, jedoch zuerst die Ursache für das ‚Leiden‘ des einzelnen Individuums entdeckt: „Er soll sie in *sich* suchen, in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen *Strafzustand* verstreuen“ (Nietzsche 1976: 387).

Es kann hier nicht weiter auf die Geschichte des Gewissens, seiner historischen Transformationen eingegangen werden.³² Festzuhalten bleibt, dass die Relation zwischen Hirte und Herde ein zentraler Bezugspunkt für die Sinnsetzung und Implementierung des Gewissens als genuin sittlicher Erfahrung gelten muss. In dieser Beziehung unterliegt der Einzelne der Beobachtung und Beurteilung durch eine äußere Instanz, jede Handlung und jeder Gedanke wird normiert innerhalb eines christlich-religiösen Rahmens und da „die gesellschaftlichen Sitten von einer Religion sanktioniert werden, erscheint ein Verstoß gegen sie zugleich als eine Überschreitung des göttlichen Gebotes“ (Kittsteiner 1995: 19).

Die Effekte und Hinterlassenschaften der Pastoralmacht werden in der Neuzeit kaum noch mit den Institutionen kirchlicher Praxis in Verbindung gebracht, vielmehr haben die Techniken der Individualisierung Eingang in andere gesellschaftliche Bereiche gefunden. Foucault unterscheidet die Form der kirchlichen Institutionen, deren Macht bis heute ihre Wirksamkeit zunehmend eingebüsst habe von „der Funktion selbst, die sich ausgebreitet und außerhalb der kirchlichen Institutionen vermehrt“ (DR: 248f.) habe. Dieses Prinzip ist ebenfalls in den Praktiken des neuzeitlichen Staates enthalten, der nicht unabhängig von den Individuen regiert, sondern als „neue Form der Pastoralmacht“ (ebd.) begriffen werden muss: „Und in diesem Kontext nimmt das Wort Heil mehrere Bedeutungen an: es meint Gesundheit, Wohlergehen (das heißt: ausreichende Mittel, Lebensstandard), Sicherheit, Schutz gegen Unfälle“ (ebd.: 249). Die Aufgabe der *Verantwortung*, die im christlichen Pastorat der Hirte zugesprochen bekam, umfasste dort nicht nur die Verantwortung für die Zukunft der gesamten Gemeinde, sondern auch für alle einzelnen Handlungen, „für jedes Wohl oder Übel, das von ihm ausgehen könnte, für alles, was ihm zustößt“

32 Vgl. zum Begriff des Gewissens Kittsteiner 1995.

(Foucault [291] 2005: 177). Nun übernehmen die Organe des modernen Verwaltungsstaates, aber auch die Familie diese Funktion, um fürsorglich und kontrollierend tätig zu werden. Die säkularisierte Idee des „Heils“ erscheint in der Idee des modernen Staates, der nicht nur die Kontrollfunktion des Pastors übernimmt, sondern auch die Verantwortung um die Versorgung und Fürsorge. So sind die Ziele der staatlichen Intervention Komplementärbegriffe zu der Vorstellung des christlichen Seelenheils. Diese normativ geprägten Ziele sind u.a. die Erhaltung einer spezifischen ‚gesellschaftliche Ordnung‘. Der liberale Staat setzt die ‚Freiheit‘ und die ‚Sicherheit‘ als Heilsprämissen ein, mit der Entdeckung des ‚Sozialen‘ und der Verwobenheit aller gesellschaftlichen Kräfte entwickelt sich der Gedanke des ‚sozialen Fortschritt‘ bzw. der ‚Solidarität‘. Die oben beschriebene Entwicklung vom Pastorat hin zum liberalen Staat lässt ersteres nicht verschwinden, sondern justiert deren nunmehr ‚weltlichen Ziele‘ auf eine neue Art und vervielfältigt die Formen der Führung. Pastorale Macht heißt ab dem 16. Jahrhundert nicht mehr nur institutionalisierte kirchliche Macht, sondern ein Geflecht von Institutionen, Behörden, Anstalten, in denen sich eine Kunst der Führung außerhalb der Kirche entwickelt.³³ Auch der Bereich des *Familiären* übernimmt die Funktion der Einübung des Gehorsams bzw. konstruiert in den neu akzentuierten Beziehungen zwischen dem ‚Vater‘ und den Kindern eine priesterliche Relation.³⁴ Medizin, Pädagogik oder das Rechtssystem bilden einen qualitativ neuen Macht-Wissen-Komplex aus, nämlich ein Aufgehen des *pastoralen Prinzips* in der ‚Regierungslehre‘ und ‚-programm‘, der dazu führt, „daß sich das Wissen über den Menschen nach zwei Polen hin entwickelte: der eine, globale und quantitative, betraf die Bevölkerung, der andere, analytische, das Individuum“ (DR: 249). Beide Zielsetzungen lassen eine säkularisierte Macht entstehen, die sich auf das ‚Leben‘ sowohl der Bevölkerung wie auch des einzelnen Individuums richtet, die *Bio-Macht*. Dieser, so zeigt Foucault insbesondere in dem ersten Band von „Sexualität und Wahrheit“, geht es ebenfalls um die „Erforschung der Seelen“, jedoch richtet sich das säkularisierte Modell des Pastorats nicht nur auf das einzelne Individuum selbst, sondern auf die ‚Erfassung‘ des Bevölkerungskörpers (*Herde und Gemeinde*), seiner Formen der Reproduktion und des Verfalls.

Gleichwohl muss entgegen der Deutung, dass der moderne Wohlfahrtsstaat das Erbe des christlichen Pastorats sei, auf die gegenseitige Bedingtheit und Gleichzeitigkeit von disziplinarisch-fürsorgerischen Effekten des neuzeitlichen Staates einerseits der politischen Dissonanz zwischen

33 Vgl. GG I: 334.

34 Vgl. Aries 1998: 484.

dem aufgeklärten Bürgertum und dem absolutistischen Staat andererseits verwiesen sein, in der Emanzipation nicht nur als Zugang zur politischen Macht verstanden wurde, sondern gerade auch als Arbeit an einem ‚freien‘ Gewissen. Denn nicht umsonst ist der Kantischen Bestimmung der Aufklärung ebenfalls die Deskription jener Faktoren beigegeben, die den Menschen in der ‚Unmündigkeit‘ hält: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen“ (Kant 1999: 20).

Die Idee der ‚sittlichen Freiheit‘ konstituiert ein bürgerlich moralisches Subjekt, demgegenüber das „Primat der Triebnatur“ (Gröll 1991: 182) ständig überwacht, überprüft und reglementiert werden muss. Der ‚dunklen, anderen Seite‘ des Humanen, ob es die sexuellen Begierden oder der Ungehorsam der Kinder sind, muss eine tugendhafte Existenz entgegengesetzt werden, damit erstere nicht zum Ausbruch kommt. In diesem Sinne ist das von der Aufklärung geforderte Recht auf Selbstbestimmung – und diese auch über die eigenen naturhaften Triebe und Auswüchse – immer gleich auch eine Verpflichtung zu einer *gelebten Sittlichkeit* (Hegel). So hat die bürgerliche Familie das Recht auf private wie auch gleichzeitig auf gesellschaftliche Reproduktion durch die staatliche Erlaubnis mit dem Zweck einer gegenseitigen innerfamiliären Unterstützung. Daraus nun leitet sich jedoch gleichzeitig die Verpflichtung ab, „die Leistungen des gegenseitigen Unterhalts und/oder der Haushaltsführung und ggf. der Pflege und Erziehung von Kindern und der Pflege von Alten zu erbringen“ (Gröll 1991: 189). Für diejenigen Menschen, die nicht in diese Dialektik von Recht und Pflicht eingepasst werden können, beispielsweise Mütter von unehelichen Kindern, ältere oder behinderte Menschen ohne die Eingebundenheit in einen familiären Zusammenhang, wartet die disziplinierende Institution: das Obdachlosenheim, das Krankenhaus oder das Gefängnis.

8.2.4 Subjektivität und das Postpastorat

In dem vorangegangenen Abschnitt wurde gezeigt, inwiefern spezifische Regierungsziele über Techniken der Führung und Selbstführung eingelöst werden. Dabei gilt zu betonen, dass diese Verschränkung einer politischen Rationalität mit einer bestimmten Subjektkonstituierung zwar historisch wechselhaft ist, jedoch das *Prinzip der Führung* selbst, ob nun individueller Selbstführung oder disziplinierender Fremdführung, einen weitaus stärkeren Bestand zeigt. So hat die Einflussnahme auf das ‚Begehren‘ der Individuen durch die Pastormacht auch nach dem Verschwinden des kirchlichen Pastorats große Erfolge zu verzeichnen. Das christliche Heils-

versprechen ist in modifizierter Form zum Heilsversprechen der Politik des modernen Staates geworden.³⁵

Foucault hat gezeigt, dass mit der Hervorhebung des Prinzips des *Erkenne dich selbst* der Aufstieg des Christentums zu einer herrschaftlichen Religion möglich wurde und die antike Form der Selbstkultur, ausgedrückt in dem Anspruch einer *Sorge um sich*, in den Hintergrund geriet bzw. durch die Verleugnung des Selbst im Christentum als Ursprung des Bösen diskreditiert wurde. Der moderne Staat fungiert mit Hilfe des Pastoratsgedankens als „eine verwickelte Kombination von Individualisierungstechniken der Totalisierungsverfahren“ (DR: 248). Vollzogen sich im christlichen Mittelalter die Subjektivierungstechniken in Form der Leitung und Kontrolle, bilden sich mit der Transformation der Regierungsziele auch äußerst heterogene Regierungskünste aus, die in der neoliberalen Gouvernamentalität das individuelle Interesse mit dem staatlichen Interesse in eins setzen. Damit wird die dichotome Trennung zwischen Staat und Individuum zugunsten des ‚zivilgesellschaftlich‘ fähigen Bürgers aufgehoben, der nicht nur *Hirte seiner selbst* ist, also sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig und verantwortlich für das Erlangen seiner individuell gesetzten Ziele und Zufriedenheit, sondern das Individuum über die Ansprache und Anrufung einer individuellen Sorge gesellschaftlich integriert.³⁶

Der handlungsleitende Charakter, sich selbst als politisches Subjekt zu erkennen, an gesellschaftlichen Prozessen zu partizipieren und die Verantwortung, nicht nur das individuelle Wohlergehen, sondern auch für die soziale Ordnung zu übernehmen, steht innerhalb einer politischen Ordnung des Neoliberalismus, die auf den Zerfall der Integrationsfähigkeit des traditionellen kapitalistischen Wirtschafts- und Sozialsystems antwortet. Gleichwohl ist in der neoliberalen Gouvernamentalität der *Wille zum Regieren* nicht obsolet geworden, vielmehr ist das Subjekt selbst Objekt des Regierens, aber nun in der Form, das es sich selbst zum Gegenstand und Mittel der Regierungspraxis macht: „Das Interesse als Bewußtsein jedes einzelnen Individuums, das mit den übrigen die Bevölkerung bildet, und das Interesse der Bevölkerung – ganz gleich, was die individuellen Interessen und Bestrebungen derer, aus denen sie sich zusammensetzt, sein mögen – sind Zielscheibe und das Hauptinstrument der Regierung der Bevölkerung“ (GG I: 158f.).

35 Vgl. DR: 249.

36 Bröckling verwendet den Ausdruck „Souverän seiner selbst“ (2004b), der die individuelle Autorität akzentuiert. Der Begriff des ‚Hirten seiner selbst‘, wie ich ihn verwende, betont ebenfalls die Souveränität über die eigenen Handlungen, jedoch unter Einbeziehung des motivierenden Aspekts der Selbstsorge, nämlich zielgerichtet und -orientiert zu agieren im Sinne eines zu erreichenden Zustands der Zufriedenheit, des Glücks oder der Anerkennung, die als Faktoren eines säkularen Heils in moderner Fassung gelten.

Das, was Foucault hier für das Aufkommen des liberalen Gedankens im 17. und 18. Jahrhundert postuliert, kann als Grundlage der Subjektivierungsformen gelten, wie sie den Neoliberalismus charakterisieren, dessen Legitimationsreservoir nach dem ‚Ende der großen Erzählungen‘, das das neoliberale Denken selbst mit vorangetrieben hat, einzig und allein mit der ‚Idee der Freiheit‘ und damit verbunden der Selbstverantwortlichkeit gefüllt ist: „Das Spezifikum der neoliberalen Rationalität liegt in der anvisierten Kongruenz verantwortlicher Subjekte, deren moralische Qualität sich darüber bestimmt, dass die Kosten und Nutzen eines bestimmten Handelns in Abgrenzung zu möglichen Handlungsalternativen rational kalkulieren. Da die Wahl der Handlungsoptionen innerhalb der neoliberalen Rationalität als Ausdruck eines freien Willens der Basis einer selbstbestimmten Entscheidung erscheint, sind die Folgen des Handelns dem Subjekt allein zuzurechnen und von ihm selbst zu verantworten“ (Lemke 2000b: 38).

Das hier als *Homo oeconomicus* beschriebene ‚unternehmerische‘ Subjekt ist keineswegs eine „empirisch vorfindbare Entität“ (Bröckling 2002c: 4), sondern die paradigmatische Zielvorstellung der politischen Rationalität der neoliberalen Gouvernamentalität. Doch wie ist diese zu erreichen? Keineswegs durch die Instrumente des Zwangs oder der Disziplinierung, denen immer der Makel der *Fremdbestimmung* anhaftet. Die Lösung liegt darin, der Selbstverantwortung den Glanz einer ethischen Haltung, eines ‚Ethos‘ zu verleihen, die eine Befreiung und Autonomisierung des Subjekts verspricht. Die Subjektivierungsprogramme der neoliberalen Gouvernamentalität suggerieren die Anerkennung der Individualität, die Befähigung des Einzelnen, sein Leben selbst zu bestimmen, unabhängig von gesellschaftlichen Zwängen, mit denen zuvorderst staatliche Repressionen gemeint sind und dessen Ende mit der Apostrophierung des ‚unternehmerischen Selbst‘ angekündigt wird.

Dass diese Form von Subjektivität aus der Radikalisierung des ökonomischen Denkens heraus resultiert, in der Diskursivierung des individuellen Lebens als *ewigen Wettbewerb*, in dem jeder einzelne seine individuelle Chance effektiv nutzen müsse, sollte deutlich geworden sein. Doch wie stellt sich das Problem von Subjektivität und Wissensgesellschaft? Inwiefern bedeutet der zunehmende Einbezug von außerwissenschaftlichen Laien in den Prozess der Ethisierung wissenschaftlichen Wissens eine Form des Regierungshandelns, die als Grundmotiv politischen Handelns die individuelle Selbstsorge anspricht? Denn auf den ersten Blick erscheint die sich hier vollziehende Partizipation als Schritt zur Demokratisierung eines bislang autoritären und hierarchisch fest strukturierten Bereichs der Gesellschaft, der nur unter bestimmten Zugangsvoraussetzungen betreten werden durfte. Anscheinend ist die *Logik des Schafes*, also jenes Subjekts, welches sich durch die Fremdführung konstituierte, hier nicht

ohne weiteres übersetzbar. Denn folgt man dem Gedanken, dass die Beziehung des Laien zur Wissenschaft eine Beziehung der Unterwerfung, des Gehorsams und der Abhängigkeit gewesen (und wohl auch immer noch) ist, so verwundert das Phänomen des Anspruchs auf direkte Beteiligung an der Bewertung und Normierung wissenschaftlichen Wissens und ihrer medizintechnologischen Umsetzungen.

Im Folgenden wird danach gefragt, inwieweit die bislang rekonstruierten ‚Problematisierungen‘, die der Diskurs um die Wissensgesellschaft aufwirft und die in eine spezifische politische Programmatik münden, ihren Niederschlag im Verhältnis von Öffentlichkeit und Wissenschaft finden. Anhand von Interviews, die mit Beteiligten von Bürgerkonferenzen geführt wurden, sollen exemplarisch die Konstituierungsprozesse nachvollzogen werden, innerhalb derer sich die Individuen in der Auseinandersetzung mit den wertdissentenden Fragestellungen der Biomedizin in einem konsensorientierten moderierten Setting als partizipierende Subjekte entwerfen. Hier stellt sich die Frage nach der individuellen Reflexion der eigenen Position: Begreifen sich die Bürger als autonom handelnde oder nur als Statisten in einer ‚Demokratie-Show‘? Und weiter: Sind die partizipativen Verfahren der adäquate Ersatz für die schwindende Autorität von Wissenschaft und Politik? Letztlich wird dadurch auch die Frage nach dem Subjekt neu gestellt, wie es sich als emanzipatorisches und autonomes Subjekt der Selbsterkenntnis entwirft?

