

schen Einsicht in die gesellschaftlichen Zusammenhänge der eigenen Vereinzelung und Ohnmacht gelangt das mündige Subjekt zu Erkenntnis der Solidarität als dem emanzipativen Beziehungsmodus für die Realisierung des Allgemeinen durch das Individuum und vice versa.

Adornos negative Subjekttheorie verfährt dialektisch und reflexiv. Sie negiert das Leiden und dechiffriert im Fetisch die Potentiale. Auf Grundlage eines historischen Verständnisses greift sie in das Theorie-Praxis-Gefüge ein. Sie denunziert den Ersatz der Pseudo-Individualisierung als Kompensation und Reproduktion von Gewaltverhältnissen zwischen Subjekt und Objekt. Deren bestimmte Negation verweist auf die Hoffnung von solidarischen Beziehungsweisen jenseits fetischisierender Formen herrschaftsnormierter Identifikation.

4.2. Foucaults Verständnis von Subjektivierung

»Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten, wenn wir uns dem doppelten politischen Zwang [double contrainte politique] entziehen wollen, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt.« (Foucault 1982: [306]: 280)

Mit dieser deutlichen Aufforderung zur Emanzipation verbindet Foucault die Machtanalytik seiner genealogischen Phase mit der Untersuchung der Subjektivierungsweisen, die den Schwerpunkt seiner Arbeiten zum Ende seines Lebens bildet. Zuvor hatte Foucault die Unterwerfung der Individuen in den Fokus gerückt, nun nimmt er stärker das Subjekt in seinen Handlungsmöglichkeiten in den Blick. Was in der Forschung Debatten über Kontinuität oder Brüche seines Denkens auslöste (vgl. Sarasin 2019; Schubert 2018: 50), erscheint bei näherer Betrachtung als Reformulierung einer beinahe lebenslangen Beschäftigung Foucaults mit der Problematik der Subjektivität. Zwar gilt es Foucaults rückblickenden Kohärenzbehauptungen, wonach sein Thema immer das Subjekt gewesen sei (vgl. Foucault 1982 [306]: 269; 1984: [345]: 778), zu misstrauen, hatte er selbst doch zuvor bereits der Macht diesen Status zugestanden (vgl. 1978: [281]: 102). Für eine fruchtbare Diskussion seines Beitrags zur kritischen Gesellschaftstheorie, so die hier vertretene These, ist es jedoch angemessen und begründbar, *von Foucaults konstanter Auseinandersetzung mit allen drei Kraftfeldern auszugehen, wenn auch mit wechselnden Gewichtungen*. Seine selbst beschriebenen Verschiebungen folgen Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichen Tendenzen und zielen auf Emanzipation. Foucaults unterschiedliche Problematisierungen des Subjekts stellen Versuche dar, die Hindernisse und Möglichkeitsräume von individueller und kollektiver Befreiung aus spezifischen Formen des Macht-Wissens zu denken. Dafür stellt Foucault sich bewusst quer zu gängigen liberalen und sozialistischen Positionen, welche die Befreiung von Individuen der von Kollektiven gegenüberstellen. Indem er zeigt, welche Unterwerfungseffekte von diesen Diskursen und Machtpraktiken ausgehen, verkompliziert er bewusst emanzipatorische Ansprüche. Zugleich verweist er auf Wege der Emanzipation über widerständige Praktiken, experimentelle Haltungen und Grenzerfahrungen.

Ausgangspunkt von Foucaults Überlegungen bildet die Frage, wie Subjektivierung funktioniert. Statt von einem vorgängigen, gegebenen Subjekt auszugehen, untersucht Foucault die Entstehung von Subjektivitäten. Im Kapitel 2 wurde dargestellt, dass Foucault seine These von der Produktivität der Macht wesentlich mit ihrer Fähigkeit, Subjektivität herzustellen, begründet. Weiterhin konnte in Kapitel 3 gezeigt werden, wie Subjektivität von den Wahrheitseffekten spezifischer Wissensformen erzeugt wird. In diesem Kraftfeld steht nun Foucaults Verständnis der Subjektivierung selbst im Vordergrund.

Wie auch beim Begriff ›pouvoir‹ [Macht] schöpft Foucault in seiner Verwendung des Ausdrucks ›sujet‹ [Subjekt] den Reichtum der französischen Sprache aus. Er betont stark den Aspekt der Unterwerfung: ›Das Wort ›Subjekt‹ hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.‹ (Foucault 1982: [306]. 275) Darüber hinaus nutzt er die Bedeutung von Thema beziehungsweise Motiv, dessen, worum sich ein Diskurs, also eine Rede entspannt. Vor allem aber oszilliert seine Verwendungsweise zwischen dem, was einer Herrschaft oder Beobachtung unterworfen ist, und dem individuell Lebendigen, das handelt. Wie auch ›discours‹, ›dispositif‹ etc. will Foucault dem Begriff ›sujet‹ das Selbstverständliche nehmen, indem er auf die Praktiken hinweist, die subjektivieren. Das aus der Verwaltungssprache geläufige ›assujettissement‹ der Sozialversicherung für ›Versicherungspflicht‹ wird als ›Unterwerfung‹ kenntlich gemacht. Gewöhnliche Ausdrücke entfremdet Foucault durch Verschiebung in philosophische Kontexte und zeigt dadurch die Alltäglichkeit der Praktiken der Herstellung von Subjekten.

Foucault gibt keine einheitliche und kontinuierliche Geschichte der abendländischen Subjektivität. Vielmehr folgt sein Denken der permanenten Problematisierung von Gedachtem, dem von anderen und dem eigenen. Ständig unterzieht er die Theorien über Subjektivierung einer kritischen Betrachtung, so dass sich von einer eigenen Subjekttheorie Foucaults nicht sprechen lässt. Konsequenterweise folgt die vorliegende Darstellung dieser charakteristischen Denkbewegung und beginnt mit seinen zahlreichen Abgrenzungen. Dazu zählen seine Kritiken der traditionellen Subjektphilosophie einerseits wie auch des humanistischen Marxismus andererseits; ambivalent bleibt auch seine Bezugnahme auf die Psychologie, besonders auf Freud und die Psychoanalyse. Am Ende dieses ersten Unterkapitels 4.2.1 lassen sich aber bereits Merkmale der Problematisierung des Subjekts bei Foucault festhalten: seine Ablehnung des Begriffs Entfremdung, sein Eintreten für eine entschiedene Dezentrierung des Subjekts und sein konstruktivistischer Ansatz. Im folgenden Unterkapitel 4.2.2 werden dann die unterschiedlichen Konzeptionen des Subjekts entlang der sukzessiven Phasen von Foucaults Werk dargestellt. Bereits in seinen frühen Schriften zu Psychologie und deutlich in seiner archäologischen Phase problematisiert Foucault das dem ärztlichen Blick unterworfenen Individuum, das Subjekt humanwissenschaftlicher Erkenntnisse oder die Subjektfunktion in Diskursen. Unter dem Eindruck der Revolten der *sixties* und des Mai 68 wendet sich Foucault stärker den Praktiken der Unterwerfung zu und untersucht das Disziplinarindividuum, durch welche Macht hindurchgeht. Die Untersuchung der Regierung der anderen bringt Foucault schließlich zu Frage nach der Regierung des Selbst. Die-

se Selbstverhältnisse untersucht er durch die Analyse der Selbsttechniken, welche jeder Subjektivierungsweise zugrunde liegen. Foucaults Wende hin zum Subjekt entspricht seiner Einsicht in die Schwierigkeiten der Emanzipation, welche die Verhaltensrevolten proklamierten und bis heute ausfechten. Im abschließenden Unterkapitel werden die Fluchtlinien beleuchtet, die Foucault vom Subjekt ausgehen lässt. Seine Fähigkeit zur Subversion, zum Widerstand, zu Kritik macht es zum zentralen Ansatzpunkt für Kämpfe gegen den Staat und für neue Formen der Solidarität.

Das Ziel des Teils 4.2 besteht darin, verständlich zu machen, wie Foucault das Subjekt als Effekt von Macht-Wissen und als Herd der Kritik problematisiert, um anschließend die Vermittlung zu Adornos Subjekttheorie zu unternehmen.

4.2.1. Eine andere Geschichte des abendländischen Subjekts

»Ich habe versucht, die Philosophie des Subjekts zu verlassen, indem ich die Genealogie des modernen Subjekts untersucht habe, das ich als eine historische und kulturelle Wirklichkeit ansehe; d.h. als etwas Wandelbares, was natürlich vom politischen Standpunkt aus wichtig ist.« (Foucault 1981: [295]: 208)

Die Problematisierung der Subjektivität, welche Foucault in diesem späten Vortrag *Sexuality and Solitude* vor amerikanischem Publikum vorstellt, beschreibt in Kürze seine Vorgehensweise. Bereits in seinen frühen Arbeiten bemüht sich Foucault um Abgrenzungen von den in Frankreich dominanten Subjekttheorien. Seiner Kritik an Cartesianismus, Humanismus und Psychologie bietet daher einen der fruchtbarsten Zugänge zu seinem Werk und strukturiert das vorliegende Unterkapitel. Auf diese Weise lässt sich Foucaults charakteristischste Denkbewegung verfolgen: Die permanenten Anpassungen und Korrekturen der eigenen Positionen, Begriffe und Theoreme, welche zu seinen Verschiebungen führen.

Ausgehend von Foucaults Abgrenzung von Descartes und der auf ihn zurückgehenden Tradition der Subjektphilosophie kommt seine Abwehr des (marxistischen) Humanismus in den Fokus. Als dritte einflussreiche Strömung, die Foucault kritisch würdigt, gerät die Psychologie in den Blick. Am Ende steht nicht allein eine Positionsbestimmung aus reiner Negation. Foucault findet in der Distanzierung sowohl zu seiner eigenen genealogischen Methode als auch zu konstruktivistischen Thesen, welche die Dezentrierung des Subjekts als Basis neuer emanzipatorischer Praktiken plausibel machen.

Foucaults Kritik am traditionellen cartesianischen Subjektbegriff

In dem erwähnten Vortrag über *Sexuality and Solitude* benennt Foucault einige Gründe für seine Ablehnung der auf Descartes zurückgehenden Subjektphilosophie. Ausgehend von dessen Cogito-Konzeption übte diese lange Zeit hegemoniale Tradition zunächst auf Foucault einigen Reiz aus, bevor er ihre Grundannahmen systematisch in Frage stellte. »Dieser Philosophie des Bewusstseins gelang es paradoxerweise nicht, eine Philosophie der Erkenntnis zu begründen«, wie er rückblickend resümiert, wobei er dies auf »eine Philosophie der wissenschaftlichen Erkenntnis [bezog].« (Foucault 1981: [295]: 209) Weder Husserl noch Sartre oder Merleau-Ponty sei es gelungen, die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft mit den brutalen Machteffekten dieses Wissens (siehe Kapitel

3.2.) hinreichend zu verbinden. Einen weiteren Grund für die Abgrenzung macht Foucault darin aus, dass sich in Frankreich zu Beginn seiner akademischen Karriere das politische Klima zu ändern begann. »Mit der Entspannung und dem Abstand der Nachkriegszeit schien die Bedeutung, die man bislang der Philosophie des Subjekts zugebilligt hatte, nicht mehr so offensichtlich zu sein.« (ebd.: 209) Am Siegeszug des aufkommenden Strukturalismus nahm Foucault teil, so sehr er sich später auch auf Distanz zu ihm begab.⁴²

Wesentlich für Foucaults Abgrenzung von der cartesianischen Subjekttheorie war aber eine Auseinandersetzung, die er um die 1960er Jahren geführt hatte und in deren Zentrum die Kritik am souveränen Subjekt stand, das Descartes begründet hatte. Dessen *cogito* beruhe nicht nur auf der Trennung von *res extensa* und *res cogitans*, sondern auf der Trennung von Vernunft und Wahnsinn. Wie Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) auf wenigen Seiten argumentiert, formiert Descartes damit entscheidend die Episteme des klassischen Zeitalters. »Durch einen eigenartigen Gewaltakt [*étrange coup de force*] bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.« (Foucault 1961: WuG: 68) Diesen Gewaltakt deckt Foucault in Descartes *Meditationen* (1641) auf. Darin trennt dieser Traum und Irrtum vom Wahnsinn. »Träume und Illusionen werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen.« (ebd.: 69) Was als Suche nach Wahrheit auf dem Weg methodischen Zweifels begann, wendet sich nach Foucault in eine gewaltsame Geste des Ausschlusses des Wahnsinns. Nicht nur die Wahnsinnigen werden fortan in die alten Leprosorien des Mittelalters eingesperrt, sondern das Subjekt muss den Wahnsinn aktiv ausschalten. »Diese Gewißheit [nicht wahnsinnig zu sein; P.E.] aber hat Descartes erworben und hält sie sehr fest: der Wahnsinn betrifft ihn nicht mehr. Es wäre ungeheimt anzunehmen, dass man ungeheimt sei [*Ce serait extravagance de supposer qu' on est extravagant*].« (ebd.: 70) Mit dieser Verbannung sowohl des Wahnsinns als auch der Wahnsinnigen ins »Exil« (ebd.) kommt es zu einem wegweisenden Bruch in der europäischen Kultur. Zuvor waren Wahnsinnige Teil der Gesellschaft, sie wurden allenfalls auf Narrenschiffe von einer Stadt zur nächsten verwiesen (vgl. ebd.: 25–27) und der Wahnsinn war nicht scharf von der Vernunft getrennt. Im Gegenteil konnte er sogar Träger einer nichtwissenschaftlichen Wahrheit sein und beim Gang der Erkenntnis als Durchgangsstation nützlich sein, wie Foucault unter Verweis auf Montaigne darlegt. »Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer *Ratio* geschehen.« (ebd.: 71; Hervorhebung im Original) Indem der Wahnsinn [*folie*] von der legitimen Unvernunft [*deraison*] des Irrtums oder Traums abgegrenzt wird, erscheint er als das Andere der Vernunft.⁴³ An den Körpern der Wahnsinnigen wird diese Trennung vollzogen. Sie finden

42 An dieser Stelle kann nicht über Foucaults Zugehörigkeit zum Strukturalismus gestritten werden. Relevant ist allemal, dass er sich ihm gegenüber sowohl anerkennend äußerte (vgl. Foucault 1972: [103]: 347) als auch verneinte, jemals Strukturalist gewesen zu sein (vgl. u.a. Foucault 1972: [105]: 367; 1981: [295]; 209).

43 Auch wenn Foucault selbstkritisch anmerkt, dass er Descartes unnötig privilegiert habe, es ihm vielmehr um ein Ereignis im abendländischen Diskurs über Vernunft gegangen sei (vgl. Foucault 1972: [104]: 352)], bleibt diese gewaltsame Trennung von *deraison* und *folie* für ihn zeitlebens Grund zum Einspruch. Zu der »Unterscheidung zwischen den zwei Repräsentationsweisen des Wahn-

sich in diesem Zuge in den ausgedienten Leprosorien wieder, wo sie gemeinsam mit Armen, Delinquenten und anderen eingeschlossen werden.

Foucault rekonstruiert, wie bei Descartes durch die Trennung vom Wahnsinn eine souveräne Subjektivität entsteht. »Wenn der *Mensch* immer wahnsinnig sein kann, so kann das *Denken* als Ausübung der Souveränität eines Subjekts [*la souveraineté d'un sujet*], das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein.« (1961: WuG: 70; Hervorhebung im Original) Die konstitutive Beziehung des Subjekts zur Wahrheit, wie Foucault sie auf die Antike zurückführt (siehe 4.2.2.), nimmt in der Klassik die Form der Verpflichtung an, welche zugleich den Ausschluss des Wahnsinns verlangt. Die Subjektivierung, wie sie Descartes (vor)denkt, wird an der Vorstellung voller Souveränität über die Objekte und über das Selbst (das *cogito*) ausgerichtet. Dafür müssen nicht nur die Wahnsinnigen in einem Rechtsakt als dement ausgeschlossen werden, sondern das Subjekt konstituiert sich, indem es alle Anteile abschneidet, die auf Wahnsinn hindeuten. *Foucaults Analyse von Descartes Vorstellung von Subjektivierung ist als Kritik an dessen Ideal souveränistischer Subjektivität*⁴⁴ zu verstehen, das den eigenen und fremden Wahnsinn verdunkelt und verstummen lässt. Er behandelt Descartes als diskursives Ereignis, das ihm zur Markierung einer Diskontinuität im abendländischen Denken dient. Deren Auswirkungen sind einerseits die »große Gefangenschaft« (ebd.: 68) beziehungsweise die *große Einsperrung* (vgl. Foucault 1972: [105]) und andererseits die souveränistische Subjektivität.⁴⁵ Beide miteinander verbundenen Wirkungen reichen bis in Foucaults Gegenwart.

Die Relevanz dieser Kritik an Descartes' Subjektphilosophie in Foucaults Denken lässt sich an zwei Tatsachen ablesen. Erstens verweist Foucault auch in einigen seiner anderen Untersuchungen der Subjektivität auf Descartes. Beispielsweise konstatiert er in der *Geburt der Klinik*, dass für Descartes »das Sehen ein Wahrnehmen« war, wodurch »das Licht [...] das Element der Idealität« wurde (Foucault 1963: GdK: 11). Der auf dieser cartesianischen Annahme sich entwickelnde »ärztliche Blick« ist für Foucault »nur ein ins Auge des Arztes transponierter Abschnitt der *Dialektik der Aufklärung* [*un segment de la dialectique des Lumières transporté dans l'oeuil du médecin*]« (ebd.: 68; Hervorhebung

sinns, die sich seit der frühen Neuzeit immer mehr voneinander entfernt haben«, merkt Wolfgang Ißbach an, dass seither »einer kritischen Erfahrungsform der Verrücktheit der Welt« die »tragische[] Erfahrungsform, die im Schweigen der Bilder die Abgründe im Sabbat der Natur zeigt« (Ißbach 2001: 164), gegenüberstünde.

- 44 Mit souveränistischer Subjektivität ist die Übertreibung der realen Handlungsfähigkeiten des Subjekts gemeint. Damit wird eine Parallele zwischen Foucault und Adorno deutlich. Die bürgerliche Subjektivität leidet am unerfüllbaren Ideal von Männlichkeit und Härte und ist gezwungen, sich vom eigenen Versagen durch Übertreibung abzulenken. Wie der autoritäre Sozialcharakter Adornos muss auch das souveränistische Subjekt Foucaults eigene Anteile abspalten und auf andere projizieren. Neben der angeführten Primärquelle bei Foucault findet sich für diese Überlegungen zur Kritik am Zusammenhang von Souveränität und Subjekt Belege in der Forschung (vgl. Ißbach 2001: 163; Bublitz 2008: 293).
- 45 Geisenhanslücke zufolge erzeugt Foucaults Darstellung der parallelen Entstehung von souveränem cartesianischem Subjekt und Einrichtungen zur Einkerkung von Wahnsinnigen einen Teil der Faszination Foucaults. So »suggeriert Foucault mit dem Hinweis auf die Entstehung des Hôpital général [1656; P.E.], dass es in der Klassik eine geheime Verbindung zwischen der cartesianischen Philosophie und der neuen Praxis der Internierung der Irren gegeben habe.« (Geisenhanslücke 2008: 23)

P.E.). Der identifizierende Blick erlaubt dem Subjekt einen direkten Zugang zu Wissen. Und auch in seinen späten Vorlesungen führt Foucault aus, Descartes habe das Subjekt für unmittelbar wahrheitsfähig gehalten (vgl. Foucault 1982: HdS: 31). Den damit eintretenden Bruch in der abendländischen Episteme bezeichnet er als »cartesianisches Moment« (ebd.: 35). *Foucault kritisiert diese Proklamation eines voraussetzungslosen, universalen und unmittelbaren Zugangs zum Wissen als Schein, hinter dem Machteffekte, Ausschluss und Unterwerfung unsichtbar werden.* Ähnlich der Ideologiekritik weist er der angeblichen Universalität eine Partikularität nach. Der feine Unterschied besteht darin, dass Foucaults archäologische beziehungsweise genealogische Kritik die Produktivität des Blicks der Ärzte, der Gefängniswärter und der Individuen auf sich selbst herausstellt.

Zweitens befindet sich Foucault gerade wegen der ausgeführten Passage in *Wahnsinn und Gesellschaft* über Descartes in einem Streit mit Jacques Derrida, welcher ihm eine Fehllektüre vorwirft.⁴⁶ Foucault schreibt daraufhin zwei längere Aufsätze, welche das Ziel haben, seine Lektüre zu plausibilisieren (Vgl. Foucault 1972: [102]; 1972: [104]). Darin wiederholt er seine Kritik an Descartes, dieser habe bei seinem »Gewaltstreich [*coup de force*] [...] mit gezinkten Karten gespielt« (Foucault 1972: [104]: 360). Foucault bekräftigt den Vorwurf der diskursiven Gewalt, welche von Descartes' Intervention in den Diskurs über den Wahnsinn ausging und welche diesen zugleich unsichtbar macht. »Der Moment der Ausschließung des Wahnsinns wird bei dem Subjekt, das auf der Suche nach Wahrheit ist, durch den Gesichtspunkt der architektonischen Anordnung des Systems zwangsläufig verdunkelt.« (ebd.: 364) Die kühle Notwendigkeit eines rationalistischen Systems in Descartes kleinteiliger Argumentation lässt das Verstummen des Wahnsinns im Cogito selbst und im Objekt seiner Erkenntnis unmerkbar werden.

Foucault bleibt trotz Widerspruch von philosophischer und geschichtswissenschaftlicher Seite (vgl. Geisenhanslücke 2008: 31) bei seiner Kritik am cartesianischen Cogito als der Urszene der souveränistischen Subjektivität im Abendland. Besonders das davon ausgehende Identitätsdenken ist »für die Souveränität des Bewusstseins ein privilegierter Schutz. Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts.« (Foucault 1969: AdW: 24) Auf dieser Funktion der Stiftung von Sinn und dessen Erhalt beruht in der dominanten Vorstellung von Geschichte die Annahme von Kontinuität und Fortschritt. Entschieden wendet sich Foucault gegen diese Geschichtsauffassung, auch weil »die Revolutionen [...] darin stets nur Bewusstwerdungen [sind; P.E.]« (ebd.) und damit die gesellschaftlichen Verhältnisse unberührt lassen. *Statt die vorläufige Identität der historischen Phänomene zu unterstellen, untersucht Foucault die Diskontinuitäten* und weist nominalistisch die Historizität von Geschichtskonzepten wie Fortschritt nach (vgl. Allen 2016: 235, 242). Somit stellt sich für Foucault im Anschluss an seine Zurückweisung des cartesianischen Cogito die Aufgabe »die verge-

46 Vgl. zu dieser Debatte u.a. Dosse 1991: 38–39 und Geisenhanslücke 2008: 30. Derridas Kritik an Foucaults Lektüre von Descartes in *Wahnsinn und Gesellschaft*, die er 1963 vortrug und 1967 veröffentlichte, läuft darauf hinaus Foucault habe das Subjekt als »die Kehrseite der Geschichte« (Dosse 1991: GS 2: 38) dargestellt. »Foucault wird dieser Kritik übrigens Gehör schenken, und sein künftiges archäologisches Projekt wird jeden Blickpunkt tilgen, der von einem irgend gearteten, und sei es einem verdrängten, Subjekt ausgeht.« (Dosse 1991: GS 2: 39)

wissernde[] Form des Identischen aufzulösen« (Foucault 1969: AdW: 23), womit eine Parallele zu Adornos Kritik am Identitätsdenken gezogen wäre.

Gerade wegen Foucaults Betonung der Diskontinuitäten und seiner mikrologischen Untersuchungen von historischen Spezifika, stellt für ihn das cartesianische Cogito keine simple Kontinuität dar. Wie Foucault vor allem in *Die Ordnung der Dinge* darlegt, »markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Modernität [*la critique kantienne marque en revanche le seuil de notre modernité*].« (Foucault 1966: OdD: 299; vgl. 304f., 395) An dieser von Foucault ausgemachten Epochengrenze von der Klassik zur Moderne verabschiedet sich die Episteme vom Modell der Repräsentation und damit von der Methode der »Mathesis« und dem Muster des »Tableaus«. Die Differenz erläutert er anhand von Descartes und Kant (ebd.: 304–305). Für Foucault erscheint Kant noch nicht als vollständig modern, eher kommt ihm die wichtige Funktion des Scharniers zu. Hinsichtlich des Subjekts bedeutet dieser Bruch, dass Kant entdeckt habe, dass »das Subjekt, soweit es vernünftig ist, sich sein eigenes Gesetz gibt, das das allgemeine Gesetz ist« (ebd.: 395) Nicht länger sucht das Subjekt seine Kognition mit der Außenwelt in Kongruenz zu bringen, denn zwischen beiden setzt Kant eine Lücke, die nicht geschlossen werden kann. Damit erwächst dem Subjekt anscheinend zunächst ein Mehr an Souveränität über sich und die Welt, doch steht diese auf brüchigem Fundament, da seit Kant das moderne Denken unter dem »Imperativ« permanenter »Erfassung des Ungedachten« (ebd.) steht. Während Kants transzendente Reflexionen ihre Begründung in der Naturwissenschaft finden konnte, bleiben laut Foucault dem entwickelten modernen Denken im 19. Jahrhundert nur die abgründigen Humanwissenschaften (ebd.: 390). Auch daher sei das moderne Cogito von dem Descartes' weit entfernt (vgl. ebd.). In der von Foucault an dessen Stelle gerückten »empirisch-transzendente[n] Dublette«, welche der Mensch durch die Humanwissenschaften darstelle (siehe 4.2.1 und 4.2.2.), erkennt er einen der Gründe, »warum das »Ich denke« nicht zur Evidenz des »Ich bin« führt« (ebd.: 391).

Es zeigt sich schließlich, dass angesichts verschiedener Epistemen Foucaults Abgrenzung von der traditionellen cartesianischen Subjektphilosophie über die Phasen seines Werkes konstant bleibt. *Er weist überhistorische und souveränistische Subjektivität als epistemologisch unzureichend und politisch problematisch zurück.* Neben dem cartesianischen Cogito des Ausschlusses gibt es noch eine weitere Figur, die Foucault scharf attackiert: den Menschen. Welche Gründe er dafür gibt, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

Zurückweisung des Humanismus, der Humanwissenschaften und der Entfremungskritik

In seiner 1954 erschienenen frühen Schrift *Maladie mentale et personnalité* verblieb Foucault noch im Fahrwasser des humanistischen Marxismus.⁴⁷ Darin strebt er eine »phänomenologische Psychologie« (Foucault 1954: PuG: 73) unter Bezugnahme auf Karl Jaspers an. Vermittelt über die damals hegemoniale Phänomenologie und psychologische Theorien

47 Auch Gondek sieht Foucault 1954 noch im Einflussbereich des später bekämpften marxistischen Humanismus: »Im Sinne dieses damaligen marxistischen Humanismus sieht Foucault die Krankheit sowohl von »sozialen und historischen Bedingungen«, die sich in den »realen Widersprüchen der Umwelt« ausdrücken, als auch von »psychologischen Bedingungen«, die »den Konflikthalt der Erfahrung in die Konfliktform der Reaktion transformieren«, bestimmt.« (Gondek 2008: 14)

Iwan Pawlows und Ludwig Binswangers vertrat Foucault Vorstellungen über die Essenz des Menschen, die er später kritisiert. Noch in der überarbeiteten Fassung, die er 1962 unter dem veränderten Titel *Maladie mentale et psychologie* veröffentlichte und in der Themen und Begriffe von *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) anklingen, finden sich essentialistische Passagen wie die folgende: »Die Erfahrung der Unvernunft, in welcher dem Menschen des Okzidents bis zum 18. Jahrhundert die Nacht seiner Wahrheit und seine absolute Widerlegung entgegentraten, wird nun und bleibt auch für uns noch der Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen.« (Foucault 1954: PuG: 113–114) Wenige Jahre später wird Foucault jede Vorstellung einer Natur des Menschen entschieden ablehnen.

Die für Foucault charakteristische antiessentialistische Kritik kündigt sich in dieser frühen Schrift bereits an. Ein zentrales Argument für die Zurückweisung der Figur des Menschen in Foucaults Arbeiten lautet, dass die gewöhnlich Humanisten, Philanthropen und Reformern zugeschriebenen Befreiungen in der Geschichte in Wirklichkeit eine Reihe von Unterwerfungen bedeuteten. Er widerspricht der verbreiteten Auffassung, wonach das Ende der Einkerkierung der Wahnsinnigen und die Unterbringung der Geisteskranken in Asylen um 1800 als mildtätiger Akt des Humanismus gedeutet wird. »In Wirklichkeit war es ganz anders. Pinel, Tuke, ihre Zeitgenossen und ihre Nachfolger haben die alten Praktiken der Internierung nicht gelockert, sie haben sie im Gegenteil nur noch fester um die Irren zusammengezogen.« (Foucault 1954: PuG: 108–109) Durch das Wissen der Psychologie wird der Wahnsinn zu einem medizinischen Problem und moralisch verächtlich gemacht. Er untersteht in den modernen Asylen einer noch umfassenderen Kontrolle als zuvor. »Diese ganze Psychologie würde nicht bestehen ohne den Moralsadismus, in dem die ›Philanthropie‹ des 19. Jahrhunderts den Wahnsinn unter dem *heuchlerischen Anschein einer ›Befreiung‹* eingeschlossen hat.« (ebd.: 112; Hervorhebung P.E.) Foucaults Argumentation an dieser Stelle ähnelt der Ideologiekritik und folgerichtig wendet er sich in der *Archäologie des Wissens* gegen die »humanistische Ideologie« (Foucault 1969: AdW: 291). Deutlich formuliert er den Vorwurf in *Überwachen und Strafen*: »Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das *Resultat einer Unterwerfung*, die viel tiefer ist als er.« (Foucault 1975: ÜS: 41; Hervorhebung P.E.) Foucault polemisiert gegen den anmaßenden Humanismus, er habe die Unterwerfung der Individuen noch viel weitergetrieben, indem er sie als zu rettende Seele anspreche, die es zu resozialisieren gelte. »In dieser zentralen und zentralisierten Humanität [...] sind Körper und Kräfte durch vielfältige ›Einkerkerungs‹-Anlagen [*dispositifs*] unterworfen und für Diskurse objektivierte, die selber Elemente der Strategie sind. In dieser Humanität ist Donnergrollen der Schlacht nicht zu überhören.« (ebd.: 397) Nicht die unzureichende Realisierung einer entstellten Wahrheit kritisiert Foucault am Humanismus, nicht seine Partikularität, sondern seine Reklamation von Universalität, durch die unterschiedliche Strategien auf Verbindlichkeit drängen. Mit der Zurückweisung von Universalien und Humanismus gleichermaßen bestimmt er in einer späteren Vorlesung seine nominalistische Position (vgl. Foucault 1980: RdL: 117). Noch am Ende seines Lebens führt Foucault aus, in Wahrheit habe der Humanismus historisch immer seine Gestalt gewechselt und wurde für die größten Abscheulichkeiten in Stellung gebracht, dabei erwähnt er ausdrücklich Nationalsozialismus und Stalinismus (vgl.: Foucault 1984: [339]: 700–702). Dem will Foucault »das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie entgegensetzen« (ebd.: 701).

Indem Foucault die Idee der Emanzipation vom humanistischen Universalismus trennt, öffnet er ihr neue Horizonte. Damit wendet er sich nicht gegen die Aufklärung, sondern er radikalisiert sie, indem er die Komplexität des Problems der Befreiung vor Augen führt.

Das Wissen der Humanwissenschaften erzeugt den Menschen (siehe Kapitel 4.2.2.), indem es von den individuellen Körpern die Erkenntnisse abliest und daraus überhistorische Normen ableitet, welche es in diese einschreibt. »Alle diese Inhalte« der Grammatik, Biologie und Ökonomie, welche Foucault untersucht, »durchdringen ihn [den Menschen; P.E.], als wäre er nichts weiter als ein Naturgegenstand oder ein Gesicht, das in der Geschichte verlöschen muß. Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich [...] in der Positivität des Wissens an.« (Foucault 1966: OdD: 379) Vor diesem Hintergrund werden die oft skandalisierten Schlussworte von *Die Ordnung der Dinge* vom Tod beziehungsweise »Ende des Menschen« (ebd.: 460) verständlicher.⁴⁸ »Wenn diese Dispositionen verschwänden«, welche die Diskurse der Humanwissenschaften tragen und in denen sie zirkulieren, »dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.« (ebd.: 462) Kein Gegenaufklärer fordert hier die Gleichgültigkeit gegenüber toten Menschen, sondern ein an Nietzsche geschulter Philosoph der Historizität will über die Grenzen der modernen Episteme hinausdenken.

Foucault sah sich immer wieder zu Erklärungen seiner antihumanistischen Position veranlasst. Auf den philosophischen Vorwurf, das Subjekt durch seine Archäologie der Humanwissenschaften, so der Untertitel von *Die Ordnung der Dinge*, abschaffen zu wollen, reagierte er in seinem darauffolgenden Buch mit einer Klarstellung. »Ich habe das Problem des Subjekts nicht ausschließen wollen, sondern die Positionen und Funktionen definieren wollen, die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte.« (Foucault 1969: AdW: 285) Foucaults kritische Untersuchung hat zwei entscheidende Elemente. Das erste ist negativ und will den Universalitätsanspruch jeder Subjekttheorie kappen: »Wenn ich vom Tod des Menschen spreche, möchte ich allem ein Ende setzen, das dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen eine feste Erzeugungsregel, ein wesentliches Ziel vorgeben will.« (Foucault 1978: [281]: 93) Das zweite Element ist positiv und beabsichtigt die Überschreitung⁴⁹ gegebener Subjektivierungsweisen: »das Subjekt in Frage stellen bedeutet, eine Erfahrung zu machen, die zu seiner realen Zerstörung, seiner Auflösung, seinem Zerbersten, seiner Verkehrung in etwas anderes führen würde.« (ebd.: 60–61; Hervorhebung P.E.) Sowohl das negative als auch das positive Element kehren in Foucaults Bestimmung des philosophischen Ethos der Kritik in seiner Analyse *Was ist Aufklärung?* wieder. Dort fordert er dazu auf, »die in der Form notwendiger Begrenzung aus-

48 Moshe Zuckermann hat beispielsweise gegen den »Tod des Subjekts« eingewandt, dass »die Möglichkeit von Rationalität [...] durch den Begriff der Subjektivität bedingt« ist, ohne aber von der Selbstzerstörung der instrumentellen Vernunft und der mit ihr einhergehenden »systematischen Subjektzermürbung« (Zuckermann 2007: 5–6) abzusehen.

49 Nicht zufällig trägt der Aufsatz über Georges Bataille den Titel *Vorrede zur Überschreitung* [*Préface à la transgression*] (Foucault: 1963 [13]), der auch ein positiver Referenzpunkt seiner Werke ist (vgl. Foucault 1966: OdD: 396; 1970: [80]: 99; 1978: [281]: 52; 1983: [330]: 529). Judith Revel argumentiert in ihrem *vocabulaire de Foucault*, dieser habe sein Interesse an der Transgression in das für den Widerstand transformiert (vgl. Revel 2002: 86; siehe Kapitel 4.2.3.) Siehe auch Descombes 1979: 134; Dosse 1991: 254; Schneider 2004: 103.

geübte Kritik in eine praktische Form möglicher Überschreitung umzuwandeln.« (Foucault 1984: [339]: 702; siehe Kapitel 4.2.3.) *Foucaults Kritik an der vermeintlichen Befreiung der Wahnsinnigen durch die Reformer, Philanthropen und Humanisten dient also der Transformation des Konzepts der Befreiung selbst.* Damit zielt er konkret auf eben den marxistischen Humanismus, den er zu Beginn seiner Karriere ausgesprochen nahestand.

Foucaults Widerstand entzündet sich am Essentialismus des marxistischen Humanismus, der die Vorstellung der Befreiung mit der Kritik an der Entfremdung verbindet. Wie in seiner Ablehnung des cartesianischen Subjekts betont er dabei eine Gemeinsamkeit mit den Strukturalisten, besonders mit Althusser. Schon diesem erschien das Subjekt fraglich geworden, »weil die Theorie der Entfremdung aus dem menschlichen Subjekt die theoretische Basis machte, die imstande war, die politisch-ökonomischen Analysen von Marx in eine philosophische Terminologie zu übersetzen« (Foucault 1978: [281]: 65), was er ebenso wenig wie Foucault für plausibel hielt. Analog setzt Foucault Auseinandersetzung mit dem Entfremdungstheorem bei differierenden Interpretationen einer Aussage von Marx an: »Der Mensch erzeugt den Menschen« (ebd.: 92). Deren humanistisch-marxistische Interpretation durch die Frankfurter Schule lehnt Foucault ab.

»Nun scheint mir, dass die Vorstellung, die sich die Vertreter der Frankfurter Schule von dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen machten, wesentlich darin bestand, zu meinen, es müsse all das befreit werden, was in einem System, das Rationalität und Repression verbindet, oder in einem Ausbeutungssystem, das mit einer Klassengesellschaft verbunden ist, den Menschen von seinem eigentlichen Wesen entfremdet hat.« (ebd.: 93)

Dabei, so kann Foucaults Einwand verstanden werden, erscheine dieses Wesen als vorläufig und werde durch die Entfremdung negiert, woraus zu schließen sei, dass sich mittels Negation der Negation die wahre menschliche Essenz realisiere. Hingegen bekräftigt Foucault seine antihumanistische Position: »[E]s geht ebenso sehr um die Zerstörung dessen, was wir sind, und um die Schöpfung von etwas ganz anderem, einer völligen Innovation.« (ebd.: 93) Diese offene Interpretation lädt sich zwar deutlich weniger Begründungslasten auf als die Entfremdungstheorie, wirkt aber zugleich orientierungsloser als diese.

Insgesamt hält Foucault den Humanismus für sowohl historisch diskreditiert als auch argumentativ schwach. Der Mensch sei ein Effekt von historisch-spezifischen Wissen-Macht-Formationen und besitze keinerlei überhistorische Wahrheit. Auch wenn die Entfremdungstheorie diese herrschaftsförmigen Verbindungen von Subjekt und Wahrheit umzudrehen vorgibt, stärkt sie doch grundsätzlich deren Struktur und dichtet problematische Praktiken gegen Kritik ab. Hingegen will Foucault deren Grenze überschreiten, indem er den Menschen als Diskursgegenstand zerstört.

Psychologie, Freud und die Psychoanalyse

Die Abgrenzungen Foucaults von den dominanten Subjektphilosophien seiner Zeit treffen neben dem cartesianischen Cogito und dem humanistischen Menschen auch das psychische Ich, das als Objekt eines psychologischen Wissens konstituiert wird. Fou-

cault, in Psychologie ausgebildet, mit Lehraufträgen versehen und mit einer Einführung zu Binswangers *Traum und Existenz* (vgl. Foucault 1954 [1]) hervorgetreten, unterhält eine spannungsreiche Beziehung zur Psychologie, Psychiatrie und Psychoanalyse. Dies zeigt sich besonders an seinen ambivalenten Einschätzungen über Freud, welche daher als Leitfaden für einen kurzen Überblick genutzt werden können.⁵⁰

Foucault untersucht die Einsperrung von Wahnsinnigen und die medizinische Objektivierung von Kranken in Asylen und Kliniken (siehe oben) und stellt die These auf, dass Psychologie und Medizin wesentlichen Anteil am anthropologischen Diskurs besaßen. Als Humanwissenschaften wirkten sie an der Entstehung des Menschen als überhistorischer Figur mit, ihre Effekte bewertet Foucault daher ebenfalls kritisch. Es verwundert nicht, wenn Foucault Freud in einer Reihe von Medizinern stellt und zu der Einschätzung gelangt, deren »Bedeutung [...] in der europäischen Kultur« rühre daher, »dass sie nicht bloß Ärzte, sondern auch Philosophen waren« (Foucault 1963: GdK: 209). Sie hätten dazu beigetragen, »dass in dieser Kultur der philosophische Status des Menschen wesentlich vom medizinischen Denken bestimmt wird.« (Ebd.) Freud erscheint an dieser Stelle als Teil eines Diskurses von Humanwissenschaften, deren Effekt der Mensch ist. Jedoch ist es schwierig den Status der Aussagen Foucaults zu Freud in seinen frühen Büchern an allen Stellen zu klären. Oft referiert er lediglich und fasst zusammen, gelegentlich übt er aber auch deutlich Kritik. Generell erkennt Foucault in Freud eine wichtige Etappe und zollt ihm Respekt. Gleichwohl folgt Foucaults Auseinandersetzung mit Freud und der Psychoanalyse Konjunkturen. Seinen frühen kritischen Einordnungen folgt eine gewisse Zurückhaltung in den archäologischen Schriften und eine erneute intensive Kontroverse im Zuge der Genealogie der Sexualität.

Die Ambivalenz in Foucaults Einschätzungen von Freud zeigt sich bereits in seiner erster Monografie *Maladie Mentale et personnalité* (1954; überarbeitet *Maladie Mentale et psychologie* 1962), worin er den methodischen Zugriffs Freuds kritisiert und ihn zugleich als Korrektur des psychologischen Diskurses und Wegbereiter lobt. Einerseits habe »die Psychoanalyse« und Freud mit ihr zu Unrecht »geglaubt, sie könne dadurch, dass sie die Pathologie des Erwachsenen betrieb, eine Psychologie des Kindes schreiben.« (Foucault 1954: PuG: 36) Durch diese unterstellte Kontinuität und psychische Mechanik verschiebt sie zugleich die Wahrheit des Einzelnen in dessen Kindheit und deren hervorgehobener epistemologischer Status wird postuliert. Weiterhin wendet sich Foucault heftig gegen die Trieblehre Freuds. Libido stellt für Foucault einen »Mythos« (ebd.: 44) von einer psychischen Substanz dar. Auch in der überarbeiteten Fassung von 1962 grenzt sich Foucault von Freuds Trieblehre ab (vgl. ebd.: 129) und an dieser Ablehnung hält er auch später fest (vgl. 1976: [297]: 224).⁵¹ Andererseits lobt Foucault in dieser ersten Schrift über den Wahnsinn ausdrücklich Freud dafür, dass dieser den »ursprünglichen Irrtum der Psychoana-

50 Eine umfassende Darstellung zu Foucaults Verhältnis zur Psychiatrie, Psychologie und Psychoanalyse oder auch nur zu dem Werk Freuds steht aus. Bezugspunkt im Folgenden sind daher vor allem Primärtexte Foucaults und die der Psychologie gewidmeten Artikel Gondeks im Foucault-Handbuch (vgl. Gondek 2014). Der kurze Text von Miller kann diese Arbeit nicht leisten. Zumal er Foucault wesentlich auf Lacan bezieht, obwohl er feststellt, dass das »Subjekt Foucaults [...] genau das Subjekt [ist], das sich als solches anerkennt, und dieses ist, zumindest seit 1958, nicht mehr das Subjekt Lacans.« (Miller 1991: 72)

51 So auch Gondek 2008: 13; Cook 2018: 64–66.

lyse« behebe, Naturgeschichte und Triebgeschichte zu identifizieren. Freud sei »in die geschichtliche Dimension der menschlichen Psyche vorgedrungen« (Foucault 1954: PuG: 52). Die Genese der Psyche sei nicht parallel zur Evolution verlaufen, sondern habe vielmehr eine eigene Historizität, wie Foucault später in *Wahnsinn und Gesellschaft* ausführt. Daher rührt auch Foucaults hohe Wertschätzung für Freud, der »als erster wieder die Möglichkeit einer Kommunikation zwischen der Vernunft und der Unvernunft im Wagnis einer gemeinsamen Sprache« (Foucault 1954: PuG: 106) unternommen habe.

In den folgenden Werken setzt sich die Ambivalenz fort. Zwar folgt Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* gewissermaßen dem Weg, den Freud bereitet hat, um dem Verstummen des Wahnsinns nachzugehen, doch sieht er Freud auf dem Boden der von ihm kritisierten anthropologischen Struktur: »Mensch, Wahnsinn, Wahrheit« (Foucault 1961: WuG: 548). Foucault verortet also Freud innerhalb der modernen Episteme, die er in seinem darauffolgenden Buch *Die Ordnung der Dinge* untersucht. Darin reiht er Freud gleichwohl in eine Reihe mit von ihm geschätzten Denkern ein. Denn wie de Sade, Nietzsche, Artaud und Bataille haben Foucault zufolge auch Hegel, Marx und Freud gewusst, dass das Denken eine Praxis sei (vgl. Foucault 1966: OdD: 396). Die modernen Episteme unterliege dem inneren Zwang, Ungedachtes zu denken und damit den Menschen permanent an sein Anderes zu erinnern und dieses wiederum an ihm auszurichten (vgl. ebd. 395). Freuds Leistung auf diesem Gebiet ist unzweifelhaft die Entdeckung des Unbewussten, wie Foucault in einem späteren Gespräch unterstreichen wird (vgl. Foucault 1977: [206]: 412). Von diesem diskursiven Ereignis gehen, so kann Foucault verstanden werden, weitreichende praktische Effekte aus. Stärker noch bringt Foucault seine Wertschätzung für Freud und die Psychoanalyse in seinem ersten Hauptwerk zum Ausdruck, indem er unter Bezug auf Freuds Schrift *Totem und Tabu* (1913) sie mit Ethnologie engführt und als »Gegenwissenschaften« (Foucault 1966: OdD: 454) gegenüber den Humanwissenschaften würdigt. Deren kritische Wirkung bestehe darin, dass sie beide »den Menschen auflösen« (ebd.: 453).⁵²

Foucaults wertschätzende Eingruppierung Freuds in die Reihe seiner Referenzautoren ist kein Einzelfall. In *Nietzsche, Freud, Marx* verweist er auf deren Berührungs- und seine Anknüpfungspunkte. Methodisch finde sich »in recht analoger Weise bei Marx, Nietzsche und Freud«, so führt Foucault aus, die »Ablehnung eines Anfangs.« (Foucault 1967: [46]: 732) Die Zurückweisung eines begründenden, sinnstiftenden Ursprungs, wie sie Foucault immer wieder unter Verweis auf Diskontinuität, Immanenz und Polyvalenz der Effekte in seiner Archäologie und späteren Genealogie formuliert, findet er auch im »stets unabgeschlossene[n] Charakter des regressiven und analytischen Vorgehens bei Freud.« (Ebd.) Auch wenn Foucault also an Vorgehensweisen, Positionen und Wirkungen dieser Theoretiker immer wieder teils vernichtende Kritik übt, erkennt er gleichwohl deren zentrale Rolle für die Entwicklung emanzipatorischer Diskurse an. Bei Marx und Freud handelt es sich ihm zufolge um »die wichtigsten [...] Diskursbegründer« (Foucault 1969: [69]: 1022; Hervorhebung P.E.) jüngerer Zeit, denn sie hätten mehr als nur Texte

52 Gondek zufolge bezieht sich die Bewertung Foucaults aus *Die Ordnung der Dinge* (1966), bei der Psychoanalyse und Ethnologie handle es sich um Gegenwissenschaften, auf deren strukturalistische Versionen nach Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan (Gondek 2008: 188).

geschrieben. »Das Besondere an diesen Autoren ist, dass sie nicht nur die Autoren ihrer Werke, ihrer Bücher sind. Sie haben mehr geschaffen als das: die Möglichkeit und die Formationsregeln anderer Texte« (ebd.) – wenngleich die Rolle Freuds, so Foucault kurze Zeit später, eine andere wäre als die Newtons in der Physik oder Kants in der Philosophie (vgl. Foucault 1970: OD: 41). Noch in einem späten Interview hebt Foucault die kritische Rolle der Psychoanalyse hervor. »Das phänomenologische Subjekt war durch die Psychoanalyse ein zweites Mal disqualifiziert worden – ebenso wie zuvor durch die linguistische Theorie« (Foucault 1983: [330]: 527), da das Unbewusste mit der Subjektphilosophie der Phänomenologie nicht zu erfassen gewesen sei.

Zurück zu Foucaults inhaltlicher Auseinandersetzung mit Freud und der Psychoanalyse. Seine Ambivalenz und Kritik werden am Thema des *Ödipuskomplexes* besonders deutlich. Einerseits erkennt Foucault in diesem Theorem Freuds »die verständnisvollste Analyse der Konflikte, die das Kind im Verhältnis zu seinen Eltern erlebt, und als Ansatzpunkt vieler Neurosen angesehen werden muss.« (Foucault 1954: GuP: 39; vgl. ebd. 126) Andererseits lobt er stürmisch den *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari, für den er ein Vorwort verfasst (Foucault 1977: [189]). Was bewirkte diesen Sinneswandel Foucaults? In *Der Wille zum Wissen* hatte er daran erinnert, dass in den Jahren, in denen Freud den Ödipuskomplex entdeckt auch das französische Gesetz den Inzest unter Strafe stellt (vgl. Foucault 1976: WzW: 127). Durch Foucaults einordnende genealogische Untersuchung wird sichtbar, wie die *Psychoanalyse sich gleichzeitig mit dem Sexualitätsdispositiv entwickelt und in ihm diverse Funktionen übernommen hatte* (vgl. 127–128) Kritisch wendet Foucault gegen die Praxis der Analyse an, dass in ihr »der seit langem etablierte Geständnisdruck einen neuen Sinn an[nimmt]: Druck zur Aufhebung der Verdrängung. Das Gebot der Wahrheit ist nun an die Infragestellung des Verbotes gebunden.« (ebd.: 128) Die Freud-sche Psychoanalyse reformuliert damit die Jahrhunderte alte Verpflichtung der Subjekte auf Wahrheit und koppelt sie an die Sexualität. Anknüpfend an die Sorge um Lust und das Laster sollen die Subjekte in sich eine Wahrheit aufspüren und produzieren dabei den Gegenstand der Sexualität. Selbstverständlich zeigt Foucault, dass bereits vor Freud und auch in anderen Disziplinen als der Psychoanalyse und Einrichtungen als der Klinik, die ein Dispositiv bilden, die Sexualität produziert wurde. Doch »[i]n ihrem historischen Auftreten ist die Psychoanalyse nicht zu trennen von der Verallgemeinerung des Sexualitätsdispositivs und den damit zusammenhängenden Differenzierungsmechanismen.« (ebd.: 126) Daher ist Freud für Foucault ein bedeutender Teil einer im 19. Jahrhundert »fortschreitenden Formation (samt ihren Transformationen) jenes Spiels der Wahrheit und des Sexes, [...] das wir vielleicht modifiziert, aber wohl kaum abgeschafft haben.« (ebd.: 60) Von Besonderer Bedeutung ist dabei die Auffassung Freuds, wonach Triebunterdrückung ein wesentlicher Mechanismus in der psychischen Dynamik des Einzelnen darstellt. *Die Vorstellung, dass Sexualität hauptsächlich durch Verbote geregelt wird und ein Verbot auf einen unterdrückten Trieb verweist, der wiederum die Wahrheit eines Subjekts bildet, lehnt Foucault ab.* Hingegen hält er fest, dass »[d]ie Theorie der Repression, die das Sexualitätsdispositiv allmählich überziehen und ihm den Sinn eines verallgemeinerten Verbots geben sollte, [...] da ihren Ursprung [hat]. Sie ist historisch an die Ausbreitung des Sexualitätsdispositivs gebunden.« (ebd.: 125) Indem Freud und abertausende andere einen Diskurs über die Sexualität führen, pflanzen sie die Perversion in die Körper der Individuen ein. Die im Sexualitätsdispositiv wirkende Macht

»setzt der Sexualität keine Grenzen, sondern dehnt ihre verschiedenen Formen aus, [...] schließt sie als Spezifizierungsmerkmal der Individuen in den Körper ein. Sie [...] zieht mit Hilfe von Spiralen, in denen Macht und Lust sich verstärken, ihre Varietäten ans Licht; sie [...] schafft Orte maximaler Sättigung. Sie produziert und fixiert die sexuelle Disparität.« (ebd.: 51)

Foucault bestreitet nicht, dass es Repression im Sexualitätsdispositiv gibt, als Homosexueller hat er dies am eigenen Leib erfahren, vielmehr weist er nach, dass wie in anderen Dispositiven und Diskursen die Macht als produktiv zu verstehen ist (siehe Kapitel 2.2.), sie erzeugt nicht nur Gegenstände, sondern auch Lust und damit Subjekte einer Lust. »Die Einwände, die ich gegen die Repressionshypothese erheben möchte, zielen weniger auf den Nachweis, dass diese Hypothese falsch ist, als vielmehr darauf, sie in einer allgemeinen Ökonomie des Diskurses über den Sex anzusiedeln, wie sie seit dem 17. Jahrhundert herrscht.« (ebd.: 18)⁵³

Schließlich zeigt dieser kurze Durchgang durch Foucaults Bezugnahme auf Freud eine intensive Auseinandersetzung mit dessen Theorien, Positionen und Effekten, welche auch die Psychoanalyse und Psychologie im Ganzen betreffen. Den durchaus wertschätzenden Bewertungen stehen heftige Kritiken gegenüber, welche insgesamt eine »ambivalente Einstellung zu Freud und zur Psychoanalyse« (Gondek 2008: 195) zeigen. In Foucaults Abgrenzung von Freuds Theorie des psychischen Subjekts wiederholen sich wesentliche Motive aus seinen Ablehnungen des cartesianischen Cogito, des humanistischen Menschen und des juristischen Machtbegriffs. *Entscheidend für Foucaults eigenes Verständnis von Subjektivität ist die kritische Funktion Freuds als Wegbereiter zur weiteren Dezentrierung des Subjekts. Im Subjekt findet sich eine unbewusste Struktur, über die nie vollständiges Wissen erlangt werden kann.* Diese Offenheit durch Verweis auf die Determination durch Kindheitserlebnisse oder eine unterdrückte Libido zu schließen, wirft Foucault Freud ebenso vor wie die von ihm proklamierte Bindung der Individuen an die Wahrheit ihrer vermeintlich wesenhaften Sexualität, von welcher ein perfider Geständniszwang ausgehen kann.

Foucaults fortgesetzter Impuls: Das Subjekt dezentrieren

»[A]ußerhalb der Philosophie des Subjekts und der Zeit ist eine Theorie der diskontinuierlichen Systematizitäten auszuarbeiten« (Foucault 1970: OD: 38).

53 In der Vorlesung am Collège de France, die Foucault gleichzeitig mit Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* hielt, führt er diese Kritik an der Repressionshypothese abermals aus. »Macht ist im Wesentlichen das, was unterdrückt« (Foucault 1976: IVG: 31), fasst er zusammen und ordnet diese Position Hegel, Freud und Reich zu, weshalb er auch von der »Hypothese Reich« (ebd.: 33) spricht. Dem stellt Foucault Nietzsche und das Paradigma des Kriegs gegenüber: »Diese beiden Hypothesen sind nicht unvereinbar, im Gegenteil; mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sind sie sogar miteinander verknüpft. Ist denn Repression nicht die politische Folge des Krieges?« (ebd.: 33) Foucault lehnt also nicht die Tatsache der Repression selbst ab, sondern die Reduktion aller Machtbeziehungen auf sie.

Welche Ergebnisse hinsichtlich Foucaults eigenem Verständnis von Subjektivierung lassen sich aus den vorangegangenen Abgrenzungen festhalten? Foucault will das Subjekt dezentrieren, indem er genealogisch zeigt, dass es einerseits eine Geschichte hat und andererseits nicht souveräner Autor seiner Handlungen ist, sondern der Effekt von Konstellationen von Macht-Wissen.

Über die Problematisierung der einflussreichsten traditionellen Subjekttheorien gelangt Foucault zu seinem eigenen genealogischen Ansatz. Dafür hat Foucault zunächst das Denken über das Subjekt »von dem cartesianischen Grundpostulat eines souveränen Schöpfersubjekts befreit« (Bublitz 2008: 293), den Humanismus demaskiert und Freuds ambivalente Wirkungen kritisch gewürdigt. Bublitz erinnert daran, dass Foucault damit »nicht die Existenz des Subjekts« leugnet, wie dieser wiederholt betont hatte, »sondern seine im autonomen Willen und Bewusstsein begründete Stifterfunktion« (ebd.) in Frage stellt. Seine Kritik am cartesianischen Ideal souveränistischer Subjektivität verweist auf den konstitutiven Ausschluss innerhalb der hegemonialen Subjektivierungsweise. Durch den Beleg, dass der zu befreiende Mensch aus Unterwerfung hervorgegangen ist, untergräbt Foucault das humanistische Bild von dem überhistorischen Wesen des Menschen, das er in der marxistischen Entfremungskritik scharf zurückweist. Unter den untersuchten Humanwissenschaften, die den Menschen als Subjekt und Objekt eines Wissens produzieren, hebt Foucault die Psychoanalyse Freuds hervor, die einerseits das Subjekt an die Wahrheit seiner unterdrückten Triebe bindet und sie andererseits durch den Verweis auf das Unbewusste dezentriert. *Im Nachweis der Historizität des Subjekts, die ihn zu seiner konstruktivistischen These über dessen Genese aus den diskontinuierlichen Zusammenwirkungen sich überkreuzender Machtstrategien in den Diskursen des Wissens führt, entwickelt Foucault seine genealogische Methode.*

Foucaults Geschichte des Denkens über das Subjekt zielt auf dessen *Dezentrierung*.⁵⁴ Den Begriff leitet er in der *Archäologie des Wissens* aus kritischen Impulsen von Marx und Nietzsche ab (Foucault 1969: AdW: 23–24), in anderen Schriften bezieht er sich auch auf Freud, Bataille und Artaud (siehe oben). Mit diesem programmatischen Begriff übt Foucault 1969 auch Selbstkritik an seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), worin er »noch bereit war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte zuzugestehen« (Foucault 1969: AdW: 29).⁵⁵ Bei genauerer Betrachtung handelt es sich vielmehr um eine Radikalisierung seiner früheren Gedanken. Bereits in der überarbeiteten Neuauflage seiner Schrift *Maladie Mentale et psychologie* (1962) hatte er gefordert, man dürfe »aus diesen verschiedenen Aspekten der Krankheit nicht ontologische Formen machen« (Foucault 1954: PuG: 129). Diese dezentrierende Wendung gegen jede Ontologisierung einzelner Zuschreibungen des Subjekts zu seiner vermeintlichen Essenz vollzieht Foucault

54 Die Selbstpositionierung Foucaults hat sich auch in der Sekundärliteratur durchgesetzt u.a. spricht Bublitz im *Foucault-Handbuch* von »eine[r] Dezentrierung des Subjekts« (Bublitz 2008: 293, vgl. McCarthy 1991: 65).

55 Ebenfalls in der *Archäologie des Wissens* übt er Selbstkritik an der *Geburt der Klinik* (1962), deren zentraler »Ausdruck ›ärztlicher Blick‹« Foucault rückblickend als »nicht sehr glücklich« (Foucault 1969: AdW: 81) bewertet, da er statt der Verteilungsregel von Aussagen im Diskurs »die vereinheitlichte Funktion eines Subjekts« (ebd.) zu unterstellen schien.

während seiner Zeit am Collège de France durch eine Reihe von genealogischen Studien, welche sich »vom Subjekt selbst frei machen«, indem sie »der Konstitution des Subjekts in der historischen Verlaufsform Rechnung tragen« (Foucault 1976: [192]: 195). Daher fasst Foucault unter Genealogie »eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche usw. Rechnung trägt, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen« (ebd.).⁵⁶ Genau dadurch wird ein neuer, kritischer Blick auf das Subjekt erst möglich, der sich auf die konkreten Praktiken der Subjektivierung richtet und daraus emanzipatorische Impulse ableitet. Diese Ausrichtung auf die Dezentrierung des Subjekts bleibt für Foucault auch in seiner späten, ethischen Phase leitend. Rückblickend unterstreicht er in einem Interview die Bedeutung, welche die Abgrenzung vom Subjekt als »Sinnstifter« (Foucault 1983: [330]: 526) für ihn hat.

4.2.2. Foucaults Konzeption des Subjekts im Wandel

Nachdem das vorangegangene Unterkapitel sich Foucaults Verständnis von Subjektivierung über seine Abgrenzungen angenähert hat, stehen nun seine Konzeptionen des Subjekts in der Abfolge seiner Werkphasen im Zentrum. Dabei soll auch in den Blick genommen werden, wie sein Denken sich mit dem gesellschaftlichen Wandel auseinandersetzt. Foucaults erklärtes Ziel war es, mit Begriffen die unterschiedlichen Ausgrenzungen, Disziplinierungen und Unterwerfungen von Individuen zu durchdringen, um die damit verbundenen Formen der Subjektivierung aufzusprengen. Daher steht im Folgenden seine Begriffsarbeit im Fokus. Mit den Ausdrücken Disziplinarindividuum, Subjektivierungsweise und Selbsttechnik fügte Foucault den Werkzeugkasten der kritischen Theorie der Subjektivität nützliche Mittel hinzu. Diese dienten ihm auch dazu widerständige Praktiken zu erkennen und emanzipatorische Überschreitungen denkbar zu machen, wie das abschließende Unterkapitel über Fluchtlinien zeigt (siehe Kapitel 4.2.3.). Im Anschluss werden Foucaults Ansätze mit Adornos Subjekttheorie vermittelt (siehe Kapitel 4.3.).

Bevor die Werkphasen Foucaults auf Konzeptionen des Subjekts hin untersucht werden, bietet ein Überblick über verschiedene Figuren des Menschen in seinen Schriften bereits relevante Erkenntnisse. In Foucaults archäologischen Arbeiten stand der *Mensch* als Effekt der Humanwissenschaften im Fokus. Seine Kritik trifft den Humanismus und die anthropologische Struktur der westlichen Moderne, welche Sinnstiftung betreiben, indem sie die Wahrheit an den Körper der Individuen binden. Nicht zuletzt die in den 1960er Jahren aufkommenden Bewegungen gegen die Einsperrungen von Geisteskranken, Kindern, Frauen, Arbeiter_innen und Straffälligen motivierten Foucault seine Untersuchungen auf die Praktiken jenseits der Humanwissenschaften zu erweitern. Ge-

56 Martin Saar hebt die Normativität Foucaults hervor, die die konstruktivistische Argumentation erst zur umfassenden Genealogie macht (vgl. Saar 2007: 320). Darin unterscheidet sich die auf Humanwissenschaften gerichtete Genealogie von der Wissenschaftskritik Adornos und Bruno Latours, welche sich nicht notwendig auf Menschen bezöge. Saar zufolge geht es bei Genealogien immer um verschiedene »Existenzweisen«, da »Subjektivität genau darin bestehen, sich zur eigenen Selbstauslegung und zum Ausgelegtwerden zu verhalten. Deshalb sind genetische Darstellungen des Selbst, wenn sie die Forciertheit, die Machtbestimmtheit von Selbstgenesen nachweisen können, immer schon Kritik *dieser* Form des Selbst.« (ebd.: 324; Hervorhebungen im Original)

nealogisch analysiert er die Mikrophysiken der Macht, welche in Fabriken, Gefängnissen, Schulen wirken. In zahllosen weiteren disziplinierenden Institutionen werden die Körper individualisiert und totalisiert. Die Körper durchzieht eine Macht, welche sie sowohl in der Intimität der Familie als auch in der Öffentlichkeit beständig zu *Disziplinarrindividuen* formt. Auf der Suche nach den Herkunftsn der Disziplinarmacht und ihrer Institutionen stößt Foucault auf den Staat, das christliche Pastorat und antike Führungsweisen. Die Frage, wie der Regierende sich selbst zu regieren habe, treibt ihn ebenso zu einer Verschiebung seiner Forschungen wie der sich abzeichnende Neoliberalismus. Fortan nimmt Foucault die *Selbstverhältnisse* des Subjekts in den Blick, ohne zu vergessen, dass es nur als spezifisches Korrelat von Macht-Wissen-Formationen entsteht. *Aus der Einsicht in die historische Genese des Subjekts innerhalb von Subjektivierungs- und Objektivierungsprozessen können die unterworfenen Einzelnen Widerstandspotentiale ableiten.* Damit bleibt Emanzipation gegen die neoliberalen Anrufungen zur Selbstoptimierung und jenseits essentialistischer Entfremdungskritik denkbar. Foucault hält daran fest, dass eine aufklärerische Subjektivierung mittels *Experimenten* erprobt werden kann.

Zu Beginn bietet sich ein kurzer Durchgang durch eine Galerie von Menschenbildern an, welche Foucault präsentiert. Bruchstückhaft erlauben sie einen schnellen Zugriff auf wesentliche Züge seines Denkens über Subjektivität. Den Anfang macht der *homo psychologicus*, der Mensch, wie ihn Psychologie und Psychoanalyse entwerfen und wie er dies- und jenseits der Mauern von Psychiatrien geschaffen wird. So irrig die Psychologie des Wahnsinns Foucault erscheint, trifft sie ihm zufolge einen entscheidenden Bereich der Moderne, »wo der Mensch ein Verhältnis zu sich hat und jene Form von Entfremdung einsetzt, die ihn zum *homo psychologicus* werden lässt.« (Foucault 1954: PuG: 115; Hervorhebung im Original) Obwohl Foucault in dieser überarbeiteten Fassung seiner ersten Monografie noch an dem von ihm später bekämpften Entfremdungsparadigma festhält, zeichnet sich bereits sein charakteristisches Interesse an Selbstverhältnissen ab. Auch formuliert er seine zentrale konstruktivistische Annahme, dass der »*homo psychologicus* [...] in den Formen des Wissens« (ebd.: 131) hervortrete, er also als historischer Effekt der psychologischen Diskurse das Licht der Welt erblickt. Den entscheidenden Zug an dessen Portrait bildet jedoch sein durch die Wahrheit strukturiertes Selbstverhältnis. Der *homo psychologicus* denkt, »er selbst sei die Wahrheit der Wahrheit.« (Ebd.)⁵⁷

57 Mit direktem Bezug auf Foucault untersucht Eva Illouz die weitreichenden Auswirkungen der Etablierung des *homo psychologicus* für den »emotionalen Kapitalismus«, welcher »die emotionalen Kulturen neu geordnet [hat], indem er das ökonomische Selbst emotionaler und die Emotionen instrumenteller macht.« (Illouz 2004: 41) Ihrer Analyse nach folgte der Rezeption Freuds in den USA nach 1911 (ebd.: 14–16) ein breiter Erfolg des psychotherapeutischen Diskurses, der zu einer universellen »Feminisierung« (ebd.: 29) und »Neutralisierung der Klassenkämpfe« (ebd.: 32) führte. Interessanterweise begreift Illouz diesen Einsatz der Psychologie explizit nicht als soziale Kontrolle oder »Ideologie« (ebd.: 33), sondern verfolgt einen »pragmatistischen« Zugang (ebd.: 34) zu sozialer Interaktion. Jedoch spricht sie inkonsistent selbst von der »Ideologie der Schriftlichkeit« (ebd.: 55) und der »liberalen Ideologie der ›Wahlfreiheit‹« (ebd.: 120). Auch ist mit Blick auf wiederkehrende Arbeitskämpfe fraglich, ob die therapeutischen Befriedigungsstrategien tatsächlich so erfolgreich waren, wie Illouz behauptet, und ob nicht die Etablierung des Fordismus mit Massenkonsum und Klassenkompromiss eine weitaus wichtigere Rolle gespielt hat.

Das zweite Portrait, das Foucault vorführt, zeigt den *homo dialecticus*. Gleichfalls einem theoretischen Diskurs entsprungen und mit Macht auf die Bühnen politischer, philosophischer, poetischer und sonstiger Theater gezerzt, ist dieser Mensch für Foucault doch eine jämmerliche Gestalt. Nur kurz blitzt er in einem seiner Texte über den Wahnsinn und die Literatur auf, um sogleich zu sterben. »Was bald sterben wird, was in uns bereits stirbt (und dessen Tod eben unsere gegenwärtige Sprache trägt), ist der *homo dialecticus*« (Foucault 1964: [25]: 541; Hervorhebung im Original). In der Dialektik auf sein Wesen und seine Erscheinung hin befragt, erscheint diese Figur Foucault als eine blutar-me Phantasie philosophischer Spekulation. Ihm zufolge handelt es sich um ein »Wesen des Aufbruchs, der Rückkehr und der Zeit« (ebd.), das sich an keinem Ort und in keiner Praxis manifestiert. Auch in diesem ungünstigen Portrait hebt Foucault die Verbindung von Subjektivierung und Wahrheit hervor, denn es zeigt »das Tier, das seine Wahrheit verliert und sie erleuchtet wiederfindet, das sich selbst Fremde, das mit sich wieder vertraut wird.« (Foucault 1964: [25]: 541) Selbstverständlich bildet die Abwehr der materialistisch-dialektischen Tradition (siehe Kapitel 1.3.2.) den Hintergrund von Foucaults Skizze des *homo dialecticus*.⁵⁸

Das letzte Bild dieser unvollständigen Ahnenreihe stellt den *homo oeconomicus* dar. Foucault präsentiert ihn bereits in *Die Ordnung der Dinge* als Abkömmling der Diskurse über den Reichtum. Dort erscheint er nur wenig stabiler als sein Vorgänger, denn der »*homo oeconomicus*, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir ; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort.« (Foucault 1966: OdD: 315) Foucault zeichnet mehr einen Getriebenen als einen Unternehmer. Kein Wunder, weiß der *homo oeconomicus* doch seit Kant, dass er »un être fini« (ebd.) ist, dazu verdammt, statt der Fülle die Endlichkeit zu analysieren. Die Wahrheit des Menschen scheint seither gebunden an seine Sterblichkeit und nicht an sein ewiges Wesen. Dies nötigt ihn dazu, sich den konkreten Lebensumständen zu widmen, seiner Biologie und der Produktion von Lebensmitteln. Anders als auf seine Vorgänger kommt Foucault nochmals auf ihn zurück. In den Vorlesungen über die Gouvernamentalität zeigt er ihn als eine Figur, welche eine Staatsraison entwirft, um zum Wohle des Staates ein umfassendes Wissen über alle vitalen Vorgänge anzuhäufen. Für den Zweck »zu erkennen, wie und warum sie [die wirtschaftlichen Protagonisten, P.E.] handeln, welches Kalkül sie anstellen«, erschafft die liberale Regierungskunst den »*homo oeconomicus*« (Foucault 1978: STB: 67, Hervorhebung im Original).⁵⁹

58 Dieses Portrait arbeitet Schneider detailliert heraus. »Der *homo dialecticus* ist bei Foucault so etwas wie der sich seiner selbst und der Welt bzw. der Geschichte versichernde Mensch.« (Schneider 2003: 103) Abermals dient dieses Menschenbild als Sinnstifter-Figur. »Die Gegenfigur wäre der Schriftsteller und Philosoph, der um das Prekäre von sprachlich erzeugtem Sinn weiß« (ebd.), wie sie für Foucault etwa Nietzsche, Bataille und Artaud verkörperten.

59 Meyer erinnert daran, dass Foucault im *homo oeconomicus* auch ein Moment der Kritik wahrnahm. »Das Konzept des *homo oeconomicus* gehöre, wie auch die Reformationsbewegungen und politische Revolutionen, zu jenen ›Verhaltensrevolten‹, die sich gegen Regierungstechniken wenden und diese zwingen, vermehrt auf die Möglichkeit ihrer eigenen Begrenzung zu reflektieren, um sich als Regierung erhalten zu können.« (Meyer 2008: 95) Tatsächlich stellen sowohl der Liberalismus als auch der Neoliberalismus Reaktionen auf anmaßende Machtstrukturen der Souveränitätsmacht und des Wohlfahrtsstaates dar. *Foucaults Analysen der subtilen Machtwirkungen, die sich*

Der Durchgang durch dieses Gruselkabinett der Menschenbilder, welche Foucault im Vorbeigehen präsentiert, umkreist bereits zentrale Punkte seiner Konzeptionen der Subjektivität. Stets zeigt er uns ein *immanentes Verhältnis von Objektivierungs- und Subjektivierungsweisen*. Das Subjekt subjektiviert sich in dem Moment, in dem es zum Objekt eines Wissens gemacht wird. *Subjektivierung vollzieht sich notwendig in spezifisch, historischen Praktiken*, die in Diskurse eingebunden sind, von denen Machteffekte ausgehen. Dabei nimmt die *Wahrheit* eine unverzichtbare Funktion ein. Ihr nach Form und Einsatz wechselnder Charakter strukturiert das *Selbstverhältnis*, welches für jede Subjektivierung notwendig ist.

Der Mensch: Gesicht im Sand

Nach den Figuren des Menschen stehen nun Foucaults Konzeptionen des Subjekts nach der Abfolge seiner Werkphasen im Vordergrund. In seinen frühen archäologischen Schriften über Kliniken, Humanwissenschaften und die Struktur neuzeitlicher Diskurse untersucht Foucault die Rolle der Subjektivität in diesen Wissensformationen, deren *gemeinsames Merkmal die Passivität des objektivierten Subjekts bildet*. Während er in der folgenden genealogischen Phase zunehmend den Widerstand in den Blick nimmt und er in seiner späten ethischen Phase durch die Thematisierung des Selbstverhältnisses beinahe eine Umkehrung der ersten unternimmt, erscheint ihm das Individuum anfangs unselbstständig. Da das Subjekt nur Funktionen innerhalb übergreifender Wissensstrukturen erfülle, widerfahre die Subjektivierung den Einzelnen, die sie kaum gestalten könnten. Das Bild, das Foucault vom Subjekt in den Forschungen seiner ersten fünfzehn Jahre zeichnet, ist das einer abhängigen Funktion von Diskursen. Er zeigt, dass weder die Psychologie noch die anderen Humanwissenschaften und erst recht nicht die Literatur ein autonomes Subjekt überhaupt zulassen, wie die folgenden Abschnitte rekonstruieren.

In seinen Schriften über Psychologie, Kliniken und Geisteskrankheit zeigt Foucault, wie der Ausschluss der Kranken durch den ärztlichen Blick das Selbstbild der westlichen Kultur in der Moderne konstituiert. Wiederkehrend unternimmt er in seinen Monografien eine Gegenwartsanalyse über den Umweg der historischen Genese der untersuchten Phänomene. Die von ihm untersuchten mit dem Ausschluss verbundenen Wissensarten und Praktiken haben wesentlichen Anteil an der Entdeckung von Krankheiten, der Identifizierung von kranken Personen und der Selbstdefinition gesunder Gesellschaften. In einer klassischen Figur kritischen Denkens führt Foucault vor Augen, was die von einer Gesellschaft betriebene Negation über ihre jeweiligen Selbsttäuschungen verrät. Wie er in *Psychologie und Geisteskrankheit* erklärt, sitzt »unsere Gesellschaft« einer »Kulturillusion« auf, weil sie »in dem Kranken, den sie verjagt oder einsperrt, nicht sich selbst erkennen [will]« (Foucault 1954: PuG: 97). Stattdessen versucht sie sich mittels der medizinischen und psychologischen Wissenschaften zu reinigen: »sobald sie die Krankheit

mit dem homo oeconomicus verbinden, dienen jedoch der fortzusetzenden Kritik an jeglichen Herrschaftsverhältnissen. Brieler bringt dies auf den Punkt. Foucaults »Analytik der Theorie des Humankapitals« sei Teil einer kritischen Theorie des unmündigen Subjekts. Der »Unternehmer seiner selbst«, der die ökonomische Rationalität zum Sozialmuster verallgemeinert, ist dessen jüngste historische Gestalt.« (Brieler 2019: 518)

diagnostiziert, schließt sie den Kranken aus.« (Ebd.) Der Imperativ dieses modernen Wissens über die Krankheit besteht in deren Objektivierung im kranken Individuum, um es aus der Gesellschaft auszuschließen. Damit wird um das Jahr 1800 die Krankheit – im Fokus Foucaults steht die Geisteskrankheit – in ihrer bis heute wirkmächtigen Form erst erzeugt. Das Auftreten der Krankheit und der von ihr betroffenen Individuen in dieser neuen Form medizinischen Wissens markieren nach Foucault einen Bruch im westlichen Epistem. Zuvor waren der Gegenstand und der pathologisierende Umgang damit unbekannt. »Bis ungefähr 1650 ist die abendländische Kultur für diese Formen der Erfahrung seltsam aufnahmebereit gewesen. Mitte des 17. Jahrhunderts schlägt das plötzlich um; die Welt des Wahnsinns wird die Welt der Ausgeschlossenen.« (ebd.: 104) Jedoch war die Praxis des Ausschlusses von der Lepra bekannt. In *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) erklärt Foucault, wie der Wahnsinn die Lepra nach 200 Jahren Latenz ablöst (vgl. Foucault 1961: WuG: 25, 91).⁶⁰ Das Leprosorium wird in der Klassik zum Asyl umgestaltet und im 19. Jahrhundert zur Klinik weiterentwickelt (ebd.). Der Ausschluss einzelner Individuen nimmt zwar verschiedene Formen an, er kann barbarisch oder philanthropisch daherkommen, bleibt Foucault zufolge aber strukturell konstitutiv für die westlichen Gesellschaften. Nicht zufällig betrifft dieser Ausschluss die an Körper und Seele kranken Individuen. Sie verweisen auf die Endlichkeit des Körpers und den Tod⁶¹, welche Foucault in seiner archäologischen Phase intensiv thematisiert. »[A]us der Einfügung des Todes in das medizinische Denken«, schreibt er in der *Geburt der Klinik*, »ist eine Medizin geboren worden, die sich als Wissenschaft vom Individuum präsentiert. Ganz allgemein ist vielleicht die Erfahrung der Individualität in der modernen Kultur an die Erfahrung des Todes gebunden« (Foucault 1963: GdK: 207). Zuvor war die Medizin mit der Erkenntnis der überzeitlichen Anordnungen der Vorgänge im Körper befasst. Foucault zufolge wendet sie sich um 1800 von der Unendlichkeit ab und der Endlichkeit der Körper zu. Ähnlich den Wahnsinnigen, deren Wahrheit man den Äußerungen ihrer Seele zu entnehmen habe, denen also ab sofort zugehört werden sollte, liegt die

60 Foucault kommt auf diesen Gedanken, wonach der Umgang mit Krankheiten ein aufschlussreicher Indikator für gesellschaftliche Verhältnisse darstellt, auch in seinen Vorlesungen über die Gouvernementalität zurück. Die Lepra kennzeichnet eine »Spaltung des binären Typs« (Foucault 1978: STB: 25) und steht damit für die Souveränitätsmacht der klassischen Epoche, während die Pest mit einem »System vom disziplinarischen Typus« (ebd.: 25) verbunden ist, das zeitlich darauf folgt. Auf die späteren Pocken reagieren hingegen Sicherheitsdispositive mit »medizinischen Feldzüge[n], mit denen man epidemische oder endemische Phänomene einzudämmen versucht.« (ebd.: 26) Wie die Corona-Pandemie zeigt, bedeutet dies keine säuberliche zeitliche Sukzession, sondern eine Veränderung des strategischen Imperativs. Die Macht unterwirft die souveränen und disziplinierenden Praktiken einem Formenwandel. Konkret unterliegen die Maßnahmen des Ausschlusses (Quarantäne) und der disziplinierenden Anordnung (AHA-Regeln) dem normierenden Sicherheitsdispositiv (Inzidenz). Neben dem Gesetz und der Norm finden sich auch Anreizsysteme, mit denen der Bedrohung durch das Corona-Virus begegnet wird. Die Analyse der gegenwärtigen Pandemie ließe sich also mit Foucaults Typologie bewerkstelligen und diese könnte um das Corona-Virus erweitert werden, um Erkenntnisse über die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse zu gewinnen.

61 In dieser wiederkehrenden Beschäftigung mit der konstitutiven Rolle des Todes für das Wissen über den Menschen klingt auch Foucaults Auseinandersetzung mit Martin Heidegger an, der vom »Sein zum Tode« sprach. Zum Verhältnis Foucaults zu Heidegger siehe ausführlich Schneider 2001b.

Wahrheit der Kranken nun in ihren Körpern, die genau beobachtet werden müssen. Die Positionen und Werte im Spiel der Wahrheit wurden neu verteilt. »Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, daß sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt.« (ebd.: 208; Hervorhebung P.E.) An dieser Stelle verbindet Foucault seine grundlegende Annahme über die Subjektivität, wonach sie ein immanentes Verhältnis von Objektivierungs- und Subjektivierungsweisen darstellt, mit dem philosophischen Problem der Endlichkeit. »Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht« (ebd.) Darin lässt sich bereits ein Ausblick auf Foucaults folgende, breiter angelegte Archäologie der Humanwissenschaften ablesen. Aus der diskontinuierlichen Entwicklung medizinischen Wissens leitet er »die anthropologische Struktur« der modernen westlichen Gesellschaften ab, welche »gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs [spielt]. Diese Umkehrung war die philosophische Implikation der Organisation einer positiven Medizin« (ebd.). Der Mensch wird nicht mehr von der metaphysischen Unendlichkeit, seiner überzeitlichen Natur her gedacht, sondern ausgehend von seiner historischen Verkörperung.

Mit diesen Ableitungen der philosophischen Implikationen aus dem medizinischen Wissen und dessen Praktiken nimmt Foucault eine seiner zentralen Thesen vorweg, welche er in *Die Ordnung der Dinge* (1966) ausführlich begründet: *Der Mensch nimmt im modernen Denken die Position einer empirisch-transzendentalen Dublette ein.* Der empirische Körper des kranken Subjekts begrenzt zugleich alles Wissen über den überhistorisch verstandenen Menschen und begründet es als seinen Ursprung. Mit dieser für moderne Episteme konstitutiven anthropologischen Struktur ist Foucault abermals bei der Kritik des Humanismus angelangt. Hinter seiner oberflächlich pauschal wirkenden Zurückweisung steht eine tiefgehende Analyse der Entwicklung der Humanwissenschaften. In *Die Ordnung der Dinge* zeigt er auf, wie mit der Herausbildung der Diskurse über den Menschen um 1800 deren Gegenstand entsteht. »Avant la fin du XVIIIe siècle, l'homme n'existait pas.« (Foucault 1966: OdD: frz.: 319; Hervorhebung im Original) In der Episteme der Klassik habe es den Menschen als Problem nicht gegeben, da man zwar die Natur gedacht habe, aber nicht die Natur des Menschen. Diese über eine simple Reflexion auf sich hinausgehende Denkbewegung bedurfte einer Verschiebung, durch die Subjektivierung und Objektivierung in Eins fallen. Es bedurfte eines Diskursgegenstandes der zugleich Konstituens und Konstituante, Effekt und Ursache ist – eben gleichermaßen Subjekt und Objekt. Diese vorher ausgeschlossene Position nimmt, so Foucaults These, das Konzept des Menschen ein: »l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît: souverain soumis, spectateur regardé, [...]« (ebd.: frz.: 323) Hervorgehobene Bedeutung kommt dieser Bestimmung Foucaults zu, weil in ihr *die souveränistische Subjektivität in ihrer Wandelung durch die Zeit und verschiedene Episteme greifbar wird.* Der Mensch, der sich als Gegenstand eines Wissens objektiviert, subjektiviert sich damit als Erkenntnissubjekt. Um souveräner Beobachter zu werden, unterwirft der Einzelne sich und die anderen einer Ordnung unterschiedlicher Macht-Wissen-Dispositive. In diesen Dispositiven kommt den Diskursen, welche Foucault Humanwissenschaften nennt, insofern in ihnen der Mensch zugleich Akteur und Gegen-

stand der Erkenntnis ist, eine wesentliche Funktion zu.⁶² Der Effekt dieser Diskurse ist die Entstehung des modernen Menschen als »étrange doublet empirico-transcendental« (ebd.: frz.: 329). Der Humanismus der Humanwissenschaften, in dessen Zentrum der Mensch als empirisch-transzendente Dublette steht, unterscheidet sich damit vom Humanismus der Renaissance (vgl. ebd.: frz.: 329). Dabei stützt sich Foucault auf eine komplexe Argumentation, wonach erst die Endlichkeit des empirischen Menschen Zugang zu seinen überhistorischen Wahrheiten bot und damit zum transzendenten Wesen des Menschen. *Die vielgestaltige Analyse der tatsächlichen, aktuellen Bedürfnisse der Individuen erlaubte die Formation eines Wissens, dessen wissenschaftliche Erkenntnisse teils mit Gewalt in die Körper eingeschrieben wurden.* Denn die Individuen erfahren diesen Menschen vermittelt durch den Körper (vgl. Foucault 1963: GdK: 207; 1966: OdD: 380). *Die Subjektivierung ist nie allein Sache des Geistes, sondern hat immer eine körperliche Dimension.* Auch als Descartes den Körper als res extensa abhob, war dies ein diskursives Ereignis, das mit körperlichen Effekten korrespondierte. In der Analyse der Endlichkeit wird der Körper aufgewertet und erlaubt darum die Herausbildung einer transzendentalen Wahrheit über den Menschen, welche durch Krankenhäuser, Schulen und Fabriken umso tiefer in sein Fleisch eingegraben werden.

Die archäologische Dezentrierung des Subjekts durch den Nachweis der konstitutiven Verbindung von unterwerfender Subjektivierung mit teils gewaltsamer Objektivierung ergänzt Foucault um eine stärker am Strukturalismus orientierte Kritik an den Positionen des Subjekts in Diskursen. Mit der Kritik an den Humanwissenschaften (siehe Kapitel 4.2.1.) wollte Foucault »die Positionen und Funktionen definieren [...], die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte.« (Foucault 1969: AdW: 285) Da er unter *Diskurs* vorrangig »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören« (ebd.: 156) versteht, erscheint seine folgende Überlegung von besonderer Bedeutung. In seiner »Untersuchung der Aussage« habe Foucault »eine Funktion gefunden«, die nicht logisch oder grammatisch sei, sondern deren »Wirksamkeit einen Bezug [...] verlangt« (ebd.: 167). Neben der »Materialität« und dem »Feld« schließe dieser Bezug »ein Subjekt« ein, das ausdrücklich »nicht das sprechende Bewußtsein« oder der »Autor der Formulierung« (ebd.) sei. Das Subjekt begreift Foucault in strukturalistischer Tradition an dieser Stelle als »eine *Position*, die unter bestimmten Bedingungen mit indifferenten Individuen gefüllt werden kann« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Bei diesen Bezugspunkten handelt es sich ausdrücklich nicht um objektive Wirklichkeit, sondern um »Differenzierungsprinzip[ien]« (ebd.). Damit trägt Foucault der sprachlichen Struktur der Wirklichkeit Rechnung. In ihr verweisen Subjekt und Objekt aufeinander als notwendige Differenzen vor allem Inhalt. *Abermals dezentriert Foucault damit das Subjekt, da es ebenso wenig wie das Objekt als objektive Basis vor aller Bedeutung erscheint.* Gleichzeitig übersteigt er das auf Sprache fokussierte Dogma des Strukturalismus. Einerseits, indem er nicht nur wie dieser das Signifikat, sondern auch den Signifikanten »in der Schwebe zu halten« (ebd.: 162) versucht, um die »möglichen Objekt- und Subjektbereiche[]« (ebd.) nicht zu fixieren. Andererseits weil er unter dem Eindruck des Mai 1968 die Bedeutung der »Materialität der Aussage« (ebd.: 149) und

62 Foucault erklärt sich immer wieder zu dieser »Privilegierung« (Foucault 1969: AdW: 46) der Humanwissenschaften.

der Praktiken hervorhebt, welche »diskursive« (ebd.: 74) ebenso wie »nichtdiskursive[] Praktiken« sowie »soziale und politische Kämpfe« (ebd.: 99) einschließt.⁶³ Doch auch als poststrukturalistischer Denker bleibt die Sprache für Foucault ein besonderes Untersuchungsfeld. Er dezentriert das Subjekt ebenfalls auf dem Gebiet der Literatur. In seiner Literaturtheorie untersucht er kritisch die Autor-Fiktion in der Literatur (vgl. Foucault 1969: [69]). Hierzu fasst er in der *Ordnung des Diskurses* zusammen: Der »Autor« sei ein »Prinzip der Verknappung« und der »Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutung« (Foucault 1970: OD: 20). Diese Stiftung von Sinn steht im Zentrum der Kritik Foucaults. Als Autor erfüllt das Subjekt im Diskurs die Funktion »den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten« (ebd. 22). Wie in der Literatur dient der Verweis auf die großen Männer auch in Geschichte, Gesellschaft und Kultur der *Bewältigung von Kontingenz*. »Das Spiel der Identität, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*.« (ebd.: 22; Hervorhebungen im Original) Dabei geht es Foucault nicht um die Leugnung von Individualität oder die Behauptung, dass Subjektivität nicht existiere, sondern um die *Kritik an spezifischen Formen der Subjektivierung*. Er wendet sich gegen das Postulat vom konstituierenden Subjekt. Die Idee, dass am Anfang jedes Prozesses ein »begründende[s] Subjekt[]« stünde, das eine »ursprüngliche[] Erfahrung« (ebd.: 31) macht, lehnt er als historisch konstruiert und politisch und epistemologisch fragwürdig ab.

Foucaults dezentrierende Kritik am konstituierenden Subjekt kennzeichnet ein deutliches Zurücktreten des Individuums hinter die Struktur umfassender Wissenssysteme. Diese bestimmen, wie einzelne Körper sich subjektivieren können, indem sie zugleich objektiviert werden. *Die Kraft zur Affirmation dieser Subjektivität gewinnen die Diskurse, wenn mithilfe spezifischer Praktiken Körpern und Aussagen Wahrheitswerte zuschreiben*. Diskursive Praktiken erlangen dadurch eine Materialität. In einer Vielzahl von Institutionen verbinden sie sich mit nichtdiskursiven Praktiken und steigern so ihre Wirkmächtigkeit. Die »Affirmationskraft« (ebd.: 44) von Diskursen führt Foucault theoretisch zu der Frage nach der Macht, politisch wird sie von den sozialen Bewegungen auf der Straße gestellt. Beide Entwicklungen führen zu Foucaults erster tiefgreifender Verschiebung. Statt der auf Episteme zielenden Archäologie von Diskursen wendet er sich den Mikrophysiken der Macht mittels der Genealogie von Praktiken zu. Zunächst bleibt das Subjekt in seiner passiven Rolle, doch nach und nach gerät mit den Widerständen gegenüber der Macht auch das Gegenverhalten der Individuen in den Blick.

63 Zur Auswirkung des Mai 1968 auf Foucaults Denken und Handeln siehe Kapitel 1.3.2. In den Vorlesungen im Collège de France führt er die *Transformation von Diskursen auch auf außerdiskursive Bedingungen zurück*, denen er eine »gewisse Autonomie« (Foucault 1971: [101]: 295) zuschreibt. Mit gutem Grund kann dies als Kommentar zu seiner eigenen theoretischen Verschiebung gedeutet werden. Dosse schreibt dazu: »Foucault geht mit seinen Positionen auf die Herausforderung des Mai-68-Ereignisses ein und verlagert die Problematik der großen epistemischen Grundmuster auf die Gelenkstellen zwischen der diskursiven Sphäre und den Praktiken, auf die sie sich stützen.« (Dosse 1991: 157; vgl. 151, 303)

Disziplinarindividuen: Die ideologischen Fiktionen der Disziplinarmacht

»Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (Foucault 1975: ÜS: 249–250)

Foucaults verschiebt um 1970 die Archäologie des Wissens in Richtung der Genealogie der Macht und entwickelt dabei reiche Beschreibungen, die zum Begriff Disziplinarindividuum verdichtet werden können. Von einer *Verschiebung* in Foucaults Denken zu sprechen, bedeutet erstens seiner Selbstbeschreibung zu folgen (vgl. Foucault 1980: RdL: 28–29; 1984: GdL:12) und zweitens einen grundsätzlichen Bruch abzulehnen. Eine genaue Lektüre zeigt eine Kontinuität seiner Themen bei beständiger Anpassung seiner begrifflichen Instrumentarien, also eine *Reformulierung*. Hinsichtlich des Subjekts verfolgt Foucault weiterhin die Strategie der Dezentrierung. Jedoch hat die Verlagerung seines Fokus von den Epistemen zu den Machtformen auch Auswirkungen darauf, wie er das Subjekt dezentriert. Betrachtete er es bis um das Jahr 1970 vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis und der Sprache, untersucht er seither dessen *Funktion innerhalb der industriellen Produktion und für die Bevölkerungsregulierung*. Foucaults frühere Themen des Ausschlusses, der Sexualität und der Verbindung von Körper und Wahrheit usw. begegnen den aufmerksamen Leser_innen der 1970er Jahre weiterhin, auch seine Begriffe Diskurs, historisches Apriori, Diskontinuität und seine Neigung zu provokanten Paradoxa sind ihnen nicht neu. Jedoch mag die Vehemenz des gesellschaftspolitischen Engagements des öffentlichen Intellektuellen überraschen, der unter anderem in Vincennes am Aufbau der Reformuniversität mitwirkt und sich in einer Gruppe für Strafgefangene dafür einsetzt, diese zu Wort kommen zu lassen. Oft nutzt er in dieser Zeit marxistische Begriffe wie Proletariat oder Klassenkampf und er scheint mit der radikalen Linken zu sympathisieren. Doch ans Mikrophon des Collège de France tritt seit Ende 1970 kein Kathedersozialist und erst recht kein Parteiideologe. Wer Foucault aufmerksam verfolgt, entdeckt zwar Sympathien für maoistische Gruppen, wie der verbotenen *Gauche Proletarienne*, aber vor allem kritische Distanz (siehe Kapitel 1.3.2.). Einer der Gründe, warum Foucault sich nach den Kliniken und Asylen verstärkt den Gefängnissen zuwendet, ist sicher die massive Repressionswelle in Frankreich nach dem Mai 1968 (vgl. Defert 2015: 41, 54). Auch seine Erfahrungen in Tunesien und auf Reisen nach Brasilien, wo enge Weggefährten politisch verfolgt wurden, trug sicher zu dieser Ausweitung auf Disziplinarinstitutionen und Kontrollprozeduren bei. Zugleich griff Foucault theoretisch eine besonders bei Linken beliebte Vorstellung frontal an, wonach die Macht repressiv agiere und hauptsächlich Verbote ausspreche, vor allem in der Sexualität. Diese sei einer »Sklavenhaltergesellschaft« angemessen und daher »historisch überholt[]« und »keineswegs auf das reale Funktionieren der Macht von heute« (Foucault 1975: dA: 73) anwendbar. Foucault entwickelt seine Machtanalytik, in deren Zentrum die Produktivität der Macht steht (siehe Kapitel 2.2.), um aktuelle gesellschaftliche Tendenzen besser zu erfassen, welche im Rückblick als Krise des Fordismus erscheinen (siehe Kapitel 1.3.1.). Mit Macht, Disziplin und Kontrolle sind die entscheidenden Begriffe genannt, die es erlauben von einer neuen Phase in Foucaults

Werk zu sprechen. Wie Foucault die Produktion der Disziplinarindividuen beschreibt, zeichnet dieses Kapitel nach.

1969 hebt Foucault die Bedeutung von Praktiken hervor, um die Wirkungsweise von Diskursen zu begreifen, 1970 stellt er ihre Affirmationskraft zur Hervorbringung von Gegenständen heraus. Damit proklamiert er bereits seine neuen Fragestellungen, bringt aber noch nicht ihre angemessene Problematisierung auf den Begriff. Dafür muss Foucault sein Untersuchungsfeld erweitern. Zunächst befasst er sich weiter hauptsächlich mit den Humanwissenschaften, Kunst und Philosophie. Doch gleichzeitig mit einer erneuten und intensiven Lektüre Nietzsches wendet er sich den Strafinstitutionen und ihrer Rolle in der Entwicklung des Kapitalismus zu. Auf diesen zwei Gleisen gelangt er zu kritischen Einsichten über die Subjektivität in den westlichen Industriegesellschaften und erhebt sogar den Anspruch auf eine »Neufassung der Theorie des Subjekts« (Foucault 1973: [139]: 671). Doch der Reihe nach.

In seiner ersten Vorlesung am Collège de France am 9. Dezember 1970 knüpft Foucault an seine wenige Tage zuvor gehaltene Antrittsvorlesung an, in der er die Affirmationskraft der Diskurse hervorhob. Für die Vorlesung schlägt er eine Überschrift vor: »Fragmente einer Morphologie des Willens zum Wissen« (Foucault 1971: ÜWW: 15). Mit diesem Ausdruck Nietzsches setzt Foucault dessen Genealogie als zentralen Bezugspunkt seiner Überlegungen. Die Vorlesungen behandeln die Historizität von Erkenntnisweisen, indem sie deren kontingente Praktiken vom konstitutiven Subjekt entkleiden. In Abgrenzung zur Konzeption der Erkenntnis bei Aristoteles beruft sich Foucault auf »Nietzsches Modell« vom »Willen zum Wissen«, demzufolge das Wissen »nicht von Anfang an mit der Wahrheit verbunden [ist; P.E.].« (ebd.: 254) Die Wahrheit muss erst erfunden werden. Sie braucht kein Subjekt als ihren »Träger«, sondern kommt »durch eine Mannigfaltigkeit von Ereignissen zustande, die sie konstituieren.« (Ebd.) Wenn das Subjekt nicht Garant der Wahrheit sein kann, bleibe es nach Foucaults Rekonstruktion von Nietzsche »lediglich ein Produkt des Willens zum Wissen, im zweifachen Spiel des Willens zur Macht und der Wahrheit.« (Ebd.) Damit erweitert Foucault sein begriffliches Register. Vorher dezentrierte er das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis archäologisch durch Verweis auf ihre wechselseitige Konstitution in Prozessen der Subjektivierung und Objektivierung. Dies verblieb im Register des Wissens, der Epistemologie und der Diskurse. Nun kündigt sich mit Nietzsches Willen ein Register an, das zwar implizit vorhanden war, aber noch nicht auf dem Begriff gebracht wurde: die Macht. Dort, wo Foucault um 1971 noch Wille zum Wissen schreibt, wird er bald Macht [*pouvoir*] einsetzen. Bereits in der Formulierung aus der Zusammenfassung der Vorlesung klingt diese Verschiebung an, wo er von »einen anonymen, polymorphen Willen zum Wissen« spricht, der »in einem Netz erkennbarer Abhängigkeiten gefangen ist.« (Foucault 1971: [101]: 296) Zwar hat Foucault sich auch früher auf Nietzsche bezogen⁶⁴, doch 1971 stellt er ihn mit *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* in das Zentrum seiner genealogischen Methode. Darin macht er deutlich, wie er Nietzsches Genealogie zu Dezentrierung des Subjekts nutzt. Dessen »Analyse der Herkunft macht es möglich, das Ich aufzulösen« und »heute verlorene Ereignisse hervortreten zu lassen.« (Foucault 1971:

64 Siehe vor allem *Nietzsche, Freud, Marx* (Foucaults 1967: [46]; vgl. 1954: PuG: 114; 1966: OdD: 370. Siehe auch affirmativ Saar 2007: 296 und kritisch Rehmann 2004: 111–116.

[84]: 172) Foucault radikalisiert Nietzsches Einwände gegen die Vorstellungen vom reinen Ursprung. Am Entstehungsherd einer jeden »scheinbaren Einheit eines Merkmals oder Begriffs«, inklusive des souveränen Subjekts, befinden sich »vielfältige[] Ereignisse«, die die Genealogie sichtbar macht, »durch die (gegen die) sie sich gebildet haben.« (Ebd.) Keine friedliche Synthese, sondern ein Kampf steht am Anfang jedes diskursiven Phänomens. Auf das Subjekt angewandt, bedeutet dies nach Foucaults Lesart eine radikale Wende auf den »Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernährung, Klima, Boden«, denn er »ist der Ort der Herkunft« (ebd.: 174). Statt des Subjekts und seines Bewusstseins, das in Descartes Cogito im Vordergrund stand, fokussiert Foucault mit Nietzsche auf den »Leib: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen (während die Sprache sie markiert und die Ideen sie auflösen)« (ebd.; Hervorhebung P.E.). Die Dezentrierung des Subjekts führt Foucault zum Leib, dem »Ort der Zersetzung des Ich« (ebd.). Den Leib bestimmt Foucault weiter als »ein[en] Körper, der in ständigem Zerfall begriffen ist« (ebd.; Hervorhebung P.E.), ohne näher auf die Differenz von Leibsein und Körper-haben einzugehen. Mit Nietzsches Genealogie zielt Foucault auf die Radikalisierung der Gegenwartsanalyse. »[A]us der Kritik an der Ungerechtigkeit der Vergangenheit im Namen der dem heutigen Menschen zugänglichen Wahrheit ist die Zerstörung des Erkenntnissubjekts durch die Ungerechtigkeit des Willens zum Wissen geworden.« (ebd.: 191) *Statt wohlfeil von heute aus auf die Grausamkeiten der Vergangenheit zu zeigen und dabei die aktuellen Gestalten von Wahrheit und Subjekt gegen Kritik zu immunisieren, soll die Genealogie beides zerstören.* Foucault attackiert hier den Universalismus, wie vor dem Hintergrund der im vorhergehenden Unterkapitel herausgearbeiteten Kritik Foucaults am Humanismus (siehe auch 4.2.1) angenommen werden kann. Abermals lässt er die Maßstäbe seiner Kritik offen. Die radikale Offenheit für das Neue scheint sein Programm.

Zwei Jahre später systematisiert Foucault seine genealogischen Überlegungen über den Zusammenhang von Erkenntnis und Subjektivierung. Er hält 1973 einen Vortrag an einer Universität in Brasilien, wo seit 1964 eine Militärdiktatur brutal herrscht und er mehrfach auf Reisen Dissidenten trifft. Vor diesem Hintergrund verlieren seine Ausführungen über *Die Wahrheit und die juristischen Formen*⁶⁵ ihre scheinbare akademische Unschuld, denn darin thematisiert er Überwachung, Ausbeutung und Disziplin. Zentral in der Argumentation Foucaults ist der von ihm identifizierte Umbruch um 1800 von der Wissensform »enquête« zu »examen«, das ein »Kontrollwissen« (Foucault 1973: [139]: 735; siehe Kapitel 3.2.3.) über die Individuen erhebt. Ein neues Wissen geht mit anderen Machtformen einher und führt im Effekt zu einer gewandelten Subjektivität. Entgegen der punktuellen enquête, die mit Praktiken der Untersuchung und Experimenten verbunden ist, strebt das examen eine »permanente Überwachung von Menschen durch jemanden, der Macht über sie ausübt« (ebd.: 736) an. Foucault nennt den »Lehrer, Meister, Arzt, Psychiater, Gefängnisdirektor«, die allesamt nicht nur »überwachen, sondern auch Wissen über sie [die Menschen; P.E.] anzusammeln«, um sie an einer »Norm« (ebd.) auszurichten. Das Gefängnis und andere Strafeinrichtungen stehen im Fokus seiner Untersuchungen, weil sie den Umschlag der Zielrichtung der Machtwirkung anzeigen. Beim

65 An dieser Stelle stehen Foucaults Überlegungen zum Subjekt im Fokus, für die Bedeutung dieses Vortrags für seine Konzeption von Wissen und Wahrheit siehe Kapitel 3.2.

Gefängnis stünden, anders als von dessen Fürsprechern proklamiert, nicht der »gesellschaftliche Nutzen« des Strafers und Wegsperrens im Vordergrund, sondern das delinquente »Individuum«⁶⁶ (ebd.: 732), dessen zukünftiges Verhalten man kontrollieren wolle, statt vergangenes zu vergelten (ebd.: 733). Daher treiben die Einrichtungen und Diskurse der Disziplinierung auch die »Individualisierung« (ebd.: 749) gerade des Proletariats und der Massen voran. *Die Individualisierungstendenz ergibt sich aus der Funktionsweise der Disziplinarmacht, welche in Gefängnissen, Fabriken, Krankenhäusern und Schulen wirkt.* Im Gegensatz zum Kerker, den Leprosorien und den Narrenschiffen verfolgen die modernen Disziplinareinrichtungen »nicht das Ziel, den Einzelnen auszuschließen, sondern ihn zu binden.« (ebd.: 757) Bindung ist neben Unterwerfung und Versicherungspflicht eine der Übersetzungen für *assujettissement*. Auf alle diese Bedeutungen greift Foucault zurück, wenn er die »Hauptaufgabe dieser Einrichtungen zur Absicherung [*assujettissement*]« in der »größtmögliche[n] Extraktion von Zeit« (ebd.: 761) erkennt. Damit will er gleichermaßen die Fabrik und die Sparkassen beschreiben und zieht Parallelen zum »Mechanismus des Konsums und der Werbung« seiner Gegenwart, die eine »allgemeine Kontrolle über die Zeit« (ebd.) anstreben. Eine doppelte Disziplinierung verfolgt diese neue »polymorphe, polyvalente Macht.« (ebd.: 762)⁶⁷ Erstens soll ein »arbeitsfähiger Körper« geformt werden und zweitens »Lebenszeit [...] sich in Arbeitszeit verwand[en]« (ebd.). Damit ist Foucault beim entscheidenden Punkt seiner Untersuchung angekommen: der Produktivität. *Nicht nur zielt die Disziplinarmacht auf ihre Steigerung, nicht nur schafft das Kontrollwissen unablässig Informationen über ihre Faktoren, sondern es bedurfte einer spezifischen Subjektivität, die der industriellen Produktion angemessen war.* In der Verbindung einer totalisierenden und individualisierenden Macht mit einem stetig prüfenden Wissen entsteht das Disziplinarindividuum, um das Maximum an Mehrwert aus dessen Arbeitszeit und -kraft abzuschöpfen. Durch eine Vielzahl von teils subtilen Praktiken, die oft brutal waren, wurden die Einzelnen an die Arbeit gebunden. In einer Art von Ideologiekritik will Foucault »zeigen, dass die Arbeit keineswegs das Wesen des Menschen oder das konkrete Dasein des Menschen ist.« (ebd.: 766) Es ist fetischisierendes Wissen, dass das Wesen des Menschen in seiner Arbeit läge, es zirkuliert und wirkt, indem es den Einzelnen anruft, ihn als Arbeiter subjektiviert und damit einer Macht unterwirft, deren Bedingungen und Folgen er kaum überblicken oder abändern kann. Für die Analyse des Disziplinarindividuums entwickelt Foucault den methodischen Zugriff auf die Mikrophysik der Macht. Denn »wenn es einen Surprofit geben soll, muss es eine Submacht geben. Es muss auf der Ebene des menschlichen Daseins einen mikroskopisch kleinen Faden politischer Macht geben, der die Menschen an den Produktionsapparat bindet, indem er sie

66 Foucault macht auf den strategischen Nutzen des »Begriff[s] des »gefährlichen Individuums« für die Disziplinarmacht aufmerksam, welcher »zwischen dem Diskurs des Richters und dem Diskurs des Psychiaters« (Foucault 1975: ÜS: 324) entsteht und die Grenzen zwischen Justiz und Psychiatrie verwischt. Dem Gefängnis kommt zu »die Delinquenz als einen spezifischen, politisch und wirtschaftlich weniger gefährlichen und sogar nützlichen Typ von Gesetzeswidrigkeit zu produzieren«, indem es »den Delinquenten als pathologisches Subjekt« (ebd.: 357) erzeugt. Vgl. Foucault 1977: [215]: 509–510.

67 Damit hat Foucault 1973 den polymorphen Willen zum Wissen, von dem er 1971 spricht, mit der Macht begrifflich auf den Punkt gebracht.

zu Agenten der Produktion, also zu Arbeitskräften macht.« (Ebd.) Submacht bezeichnet bei Foucault eben nicht die Ohnmacht der zum Anhängsel des Produktionsapparats Gemachten, sondern die infinitesimale Funktionsweise der omnipräsenten Macht. *Dennoch erscheint Foucaults Disziplinarindividuum als die Subjektivität der Ohnmacht schlechthin: unterworfen ohne jeden Eigensinn – Agent der Produktion.*

Aus den Argumenten und Fallstudien zahlreicher Vorarbeiten komponiert Foucault *Überwachen und Strafen*, eine Genealogie des Gefängnisses und zugleich eine Gegenwartsanalyse. Seine erste Monografie seit dem Eintritt ins Collège de France hat bis heute anhaltenden Erfolg, der sicher mit der Drastik der Schilderung und der Nähe zu populären marxistischen Themen zusammenhängt, aber vor allem mit dem instruktiven begrifflichen Apparat, den er seinen Leser_innen an die Hand gibt. Foucault knüpft an seine Kritik an den »Humanwissenschaften« an, welche »sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren.« (Foucault 1975: ÜS: 393) Auch seine These von der doppelten Bewegung aus »subjektivierender Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung« (ebd.: 394) kehrt wieder. Foucaults grundlegende Verschiebung nach 1970 lässt sich an der Neuformulierung eines Arguments abgelesen, das er in der Auseinandersetzung mit der Klinik und dem Asyl entwickelte und nun auf »[d]as Kerkernetz« (ebd.) überträgt. Demzufolge handelt es sich dabei um »ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat.« (Ebd.). Foucault erweitert sein Register um die Macht, genauer, er verbindet Wissen mit Macht zu einem unauflöslichen Komplex. Die Strafprozeduren und die Humanwissenschaften bilden einen historischen »epistemologisch-juristischen Formierungsprozess« (ebd.: 34), wie er mit Anklängen an die archäologische Phase formuliert. »Die Technologie der Macht soll also als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden.« (Ebd.) Damit strebt Foucault eine »gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen« (ebd.) an. Statt wie in der *Ordnung der Dinge* etwa zehn Jahre früher diskursive Ereignisse auf ihre diskontinuierlichen Wirkungen hin zu untersuchen, wählt Foucault in *Überwachen und Strafen* 1975 den Weg über die Körper, um die »Metamorphose der Strafmethoden von einer politischen Technologie des Körpers her zu untersuchen« (Foucault 1975: ÜS: 34). Stand 1971 noch der Leib im Fokus, hat sich Foucault nun auf den Terminus Körper festgelegt. »Zu behandeln wäre der ›politische Körper‹ als Gesamtheit der materiellen Elemente und Techniken, welche als Waffen, Schaltstationen, Verbindungswege und Stützpunkte den Macht- und Wissensbeziehungen dienen, welche die menschlichen Körper besetzen und unterwerfen, indem sie aus ihnen Wissensobjekte machen.« (ebd.: 40; Hervorhebung P.E.) Dass sich Macht in den Körper einschreibt und Wissen ihn objektiviert, hatte Foucault bereits 1971 festgestellt und schon 1963 angedeutet. Kein Körper ist unpolitisch, jeder ist von Macht durchzogen und als Wissensobjekt hervorgebracht, ein neutraler Körper oder Leib existiert nicht. 1975 besteht die Innovation in *Foucaults Reformulierung der Praktiken, welche die Entstehung des Körpers materiell umsetzen und die Einschreibung vornehmen, zu Techniken*. Mit diesem Begriff erscheinen sie spezifischer und gewinnen auch eine qualitative Dimension. Als Bestandteil einer übergreifenden *Technologie* oder *Kunst* erlauben es Techniken, verschiedene Praktiken auch hinsichtlich ihrer jeweiligen Handhabung zu unterschei-

den.⁶⁸ Auf Basis dieser Reformulierungen und Zusammenfassungen seiner Forschungen gelangt Foucault zu entscheidenden Thesen über das Disziplinarindividuum, die Subjektivität der Disziplinarmacht. »Letzten Endes steht das Examen im Zentrum der Prozeduren, die das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und Objekt von Wissen konstituieren.« (ebd.: 247) *Die Subjektivität ist in einem extremen Maße individualisiert, ja atomisiert. Der Einzelne erscheint als Individuum, indem er auf seinen Körper, sein Verhalten und seine Funktion reduziert wird. Sozialität gerät nur unter dem Aspekt der Nützlichkeit in den Blick.* Was der Steigerung der Produktivität nützt, wird als Norm gesetzt. Diese Normierung bewirkt eine *standardisierte Individualität*. Das Gefängnis und die weiteren Disziplinarinstitutionen dienen der »Herstellung der zellenförmigen, organischen, evolutiven und kombinatorischen Individualität.« (ebd.: 248; vgl. 216) Mit dieser Charakterisierung der Disziplinarindividualität beschreibt Foucault das gemeinsame Ziel einer Reihe von Praktiken. In der Zelle, Parzelle, am Sitz- und Arbeitsplatz wird der einzelne Körper getrennt von den anderen. Als Vereinzelter wird er auf die Funktion im Produktionsprozess festgelegt. Er soll in Hinblick auf die Steigerung der Produktivität entwickelt werden. Wenn es nützlich ist, werden ihm verschiedene Fähigkeiten und Fertigkeiten vermittelt. Damit befindet sich Foucault auf dem Feld der marxistischen Entfremdungskritik, wonach die Trennung des Produzenten von seinem Produkt den Menschen von seinem Wesen entfremdet. Von dieser Tradition grenzt sich Foucault jedoch ab, einerseits durch die Zurückweisung des Essentialismus (siehe oben und Kapitel 4.2.1.). Andererseits basiert seine Abgrenzung auf seinen Einsprüchen gegen den Ideologiebegriff (siehe Kapitel 3.2.). »Doch darf man nicht vergessen, dass es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissens Elemente wirklich hergestellt worden sind. Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (ebd.: 249–250) *Fiktiv* ist das Individuum, weil der Einzelne erst zum a-sozialen Atom gemacht werden muss, als den ihn die Disziplinar diskurse behandeln. Durch deren materielle Wirkungen in den Disziplinarinstitutionen wird das atomisierte Disziplinarindividuum jedoch auch *real*. *An dieser Stelle greifen Macht, Wissen und Subjektivität ineinander. Ihre vielfältigen Verbindungen zu untersuchen, deren wechselseitige Prozesse der Konstituierung offenzulegen und die polyva-*

68 Foucault betont mit dem Terminus Technik weniger den instrumentellen Charakter der Praktiken, sondern den handwerklichen und künstlerischen. Damit knüpft er an den altgriechischen Begriff *techné* an, der sowohl Kunst als auch Handwerk meint (vgl. Foucault 1971: ÜWW: 26; 1983: DuW: 114). Auch in seinen Vorträgen hatte er den Begriff schon eingeführt, um Praktiken des Wissens und der Macht zu beschreiben: »Insbesondere entsteht [im Mittelalter, P.E.] eine Technik des Reisens, die ebenso der Ausübung von Macht diente wie der Befriedigung von Neugier und dem Wissenserwerb und die schließlich zur Entdeckung Amerikas führte.« (Foucault 1973: [139]: 725). Han übt scharfe Kritik am Begriff der »Disziplartechnik, die den gesamten Lebensbereich erfasst«, denn Foucault lasse sie »nicht mit der Macht- und Herrschaftstechnik zusammen[fallen]« (Han 2005: 110). »In Wirklichkeit beschreibt Foucault keine neue Machtform, sondern eine neue Gesellschaftsform, nämlich die Disziplinargesellschaft, die aber als solche keine Macht- und Herrschaftsform darstellt.« (ebd.: 110–111) Hans Einwand geht an Foucaults Intention vorbei, eine Mikrophysik der Macht von den Praktiken her zu schreiben, statt von der übergreifenden gesellschaftlichen Herrschaft auszugehen.

lenten Wirkungsweisen aufzuzeigen, ist der Kern von Foucaults Arbeiten, die auf eine Fortsetzung der Kritik zielen. Er widerspricht der traditionellen Klage, die »schöne Totalität des Individuums« werde »verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum [...] dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert.« (ebd.: 278–279; Hervorhebung P.E.) Und was in Fabriken, Schulen und Kasernen produziert wird, sind »Maschinen-Individuen«, letztlich »Proletarier« (ebd.: 311). Noch das vermeintlich Innerste des Individuums ist gesellschaftlich produziert und eben darum wirkungsvoll und kein bloßer Schein. »Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff.« (ebd.: 41; Hervorhebung P.E.) Eine Vielzahl von Techniken, die »um den Körper, am Körper, im Körper« (ebd.) ansetzen, zeugen die Seele. Und zwar in den Unterworfenen, »an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, [...] die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert.« (ebd.: 41) In der für die Disziplinarmacht charakteristischen Umkehr richtet sich der Appell zur Sorge um das Seelenheil und zur Pflege der Individualität nicht an die Privilegierten, sondern an die breite Masse. Die individuelle Seele ist »das Korrelat einer Machttechnik« (ebd.: 129), die mit der Entstehung der industriellen Produktion und der kapitalistischen Vergesellschaftung in konstitutiver Verbindung steht (vgl. ebd.: 281–284).

Foucault verortet das Disziplinarindividuum am Schnittpunkt der Diskurse über die Produktivität in den Disziplinarinstitutionen und der Debatten über Bevölkerungsregulierung in den Staatswissenschaften und der Medizin. Die Steigerung industrieller Produktion korrespondiert mit der Entwicklung der Fähigkeiten des Staates. *Der Disziplinararmut gesellt sich die Biomacht hinzu.* Zugespitzt zielt die Disziplinarmacht auf die Produktion und tritt als Technologie auf, während die Biomacht auf den Staat gerichtet ist und eine politische Rationalität beschreibt. Sie ergänzen einander. Auch hierbei offenbart Foucault das vermeintlich Intimste der Einzelnen, ihre Sexualität, als durch und durch gesellschaftlich konstruiert. Abermals an einer brasilianischen Universität fasst er seine Forschungen zusammen. »Biomacht« (Foucault 1976: [297]: 236) nennt Foucault eine um 1800 aufkommende neue Form der politischen Rationalität. Deren Ziel ist es, die Individuen zu befähigen und den Staat zu stärken, so lehrt es die Staatsräson. Zur Biomacht steht die Disziplin in einem instrumentellen Verhältnis. Letztere »ist im Grunde der Machtmechanismus, über den wir den Gesellschaftskörper bis hin [zu; P.E.] den Individuen, zu kontrollieren vermögen. Es handelt sich um Techniken der Individualisierung von Macht« (ebd.: 233). Ziel der Disziplin ist es, die Leistungen und die Fähigkeiten zu steigern, und dem Individuum den effizientesten Platz zuzuordnen (vgl. ebd.: 233–235). Foucault unterscheidet nicht trennscharf zwischen Biomacht und Disziplinarmacht, er lässt offen, ob sie gleichrangig oder als einander untergeordnet betrachtet werden müssen. Ihr gemeinsames Interventionsfeld ist der Körper. Während jedoch die Disziplinarmacht um das Strafen zentriert ist, handelt es sich bei der Biomacht um einen »Machttyp, den sie [die »bürgerliche« Gesellschaft, P.E.] auf dem Körper und dem Sex funktionieren lässt.« (Foucault 1976: WzW: 51) Wie Foucault in *Der Wille zum Wissen* erklärt, zeigt die Biomacht ähnliche Charakteristika wie die Disziplinarmacht. Sie ist produktiv, denn sie »vollzieht sich [...] durch die Vermehrung spezifischer Sexualitäten« (ebd.). Diese richten sich auf den Körper, indem die Biomacht ihn mit »unbegrenzte[n] Durchdringungslinien« überzieht. Auch bedient die Biomacht sich nicht des Ausschlusses, vielmehr »schließt sie« die Sexualität »als Spezifizierungsmerkmal der Individuen

in den Körper ein.« (Ebd.) *Die Biomacht erzeugt Lust, statt sie zu verbieten*, und sie »produziert und fixiert die sexuelle Disparität.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Gerade in der Erzeugung von Heteronormativität und Zweigeschlechtlichkeit wirkt sie also doppelt produktiv: in der Herstellung zweier Geschlechtsidentitäten und in der Identifizierung von Abweichungen, wie Hermaphroditen. Foucault spricht daher provokant von der »Einpflanzung von Perversionen« (ebd.: 52). *Hinsichtlich der Subjektivität bewirkt die Biomacht, dass sie ihre Sexualität als Gegenstand der Sorge wahrnehmen*. Im gleichen Zuge, wie Diskurse über die Sexualität von Kindern, Kranken oder Anormalen⁶⁹ entstehen, werden die Individuen angehalten, Rechenschaft über ihre Sexualität und deren Ausrichtung an der Norm abzugeben. *Normierung und Bevölkerungsregulierung bedingen einander*. Mit seiner Geschichte der Sexualität in den 1970er Jahren bietet Foucault eine Analyse der Bevölkerungsregulierung analog zur medizinischen Erfassung der Krankheiten und der ökonomischen Erkenntnisse über die Reichtümer in den 1960ern. Die Vermehrung der Bevölkerung ist für die Staatsraison von ebensolchem Interesse wie ihre Gesundheit und Produktivität. In seiner archäologischen Phase hatte Foucault die Verfahren der Objektivierung untersucht, mit der Genealogie gerät zunehmend die Subjektivierung in den Fokus. Dabei bietet sich die Sexualität an, weil »seit der christlichen Buße bis heute der Sex die privilegierte Materie des Bekenntnisses« (ebd.: 64) bildet. Die Wissenspraktik, welche besonders dauerhaft und wirkungsvoll die Wahrheit im Subjekt einschließt und zugleich extrahiert, ist das *Geständnis*.⁷⁰ Diese Technik bewirkte wie kaum eine andere »die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/ Subjekte.« (ebd.: 64) Wieder hebt Foucault die doppelte Bewegung der Subjektivierung hervor, denn »das Geständnis [ist; P.E.] ein Diskursritual, in dem das sprechende Subjekt mit dem Objekt der Aussage zusammenfällt« (ebd.: 65). *Zur Reproduktion der gesellschaftlichen Herrschaft verbindet es die Macht und das Wissen mit dem Subjekt*. Das Geständnis findet unter ungleichen »Machtverhältnisse[n]« (ebd.: 65) statt und bedient fetischisierende Wissensformen. Es fixiert den Einzelnen, indem es ihn von seinen sozialen Banden isoliert und auf den eigenen Körper zurückwirft (ebd.: 62). Unter der Biomacht wird die Technik des Geständnisses universalisiert und mit der Disziplin gekoppelt. Damit unterliegt sie ebenso dem markanten Richtungswechsel der Macht um 1800. Fortan »liegt die Herrschaft nicht mehr bei dem, der spricht (dieser ist der Gezwungene), sondern bei dem, der lauscht und schweigt [...]« (Foucault 1976: WzW: 66) In der Vorlesung am Collège de France im Jahr des Erscheinens erläutert Foucault den Zusammenhang seines Verständnisses von Herrschaft mit der neuen Ausrichtung der Biomacht. »Unter Herrschaft verstehe ich nicht die massive Tatsache »einer« globalen Herrschaft eines einzigen über alle anderen oder einer Gruppe über eine andere, sondern vielfältige Formen von Herrschaft, die innerhalb einer Gesellschaft ausgeübt werden können.« (Foucault 1976:

69 *Die Anormalen* (1975) lautet der Titel der Vorlesungen Foucaults am Collège de France, in denen er Material für seine Geschichte der Sexualität sammelt und auf die Teile von *Der Wille zum Wissen* (1976) zurückgehen. Die Vorlesung behandelt u.a. Gerichtsakten und bildet eine Art Scharnier zu *Überwachen und Strafen* (1975).

70 Foucault liest die gesellschaftliche Entwicklung an der Verschiebung der Bedeutung des Geständnisses ab. Wirkte bis ins frühe Mittelalter das »Geständnis als Garantie von Stand, Identität und Wert«, diente es seit dem Hochmittelalter zunehmend der »Anerkennung bestimmter Handlungen und Gedanken als der eigenen« (Foucault 1976: WzW: 62).

IVG: 41) Demnach geht die Herrschaft nicht wie beim juristischen Machtbegriff vom König oder Souverän aus (siehe Kapitel 2.2.1.), sie entsteht zwischen den »Untertanen (subjects) in ihren wechselseitigen Beziehungen« (ebd.), denn »die Macht wird von Individuen weitergegeben, sie wird nicht auf sie angewandt.« (ebd.: 45) Hinsichtlich der Subjektivierung wiederholt Foucault seine These über die Mikrophysik der Macht: »In Wirklichkeit ist das, was bewirkt, dass Körper, Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden, eine der ersten Wirkungen der Macht.« (ebd.: 45; Hervorhebung P.E.) Nur eine »aufsteigenden Machtanalyse« vermag nach Foucault zu erklären, auf welche Weise »das Individuum« zugleich »ein Machteffekt« und »verbindendes Element« (ebd.) verschiedener Strategien und Diskurse sein kann. *Die aufsteigende Subjektivierung, welche individuelle Merkmale und Erfahrungen besonders hinsichtlich der Sexualität sichtbar macht, ist in ihrer Genese eng mit gesellschaftlicher Herrschaft verbunden.* Auch wenn diese Erkenntnis in der Gegenwart angesichts emanzipatorischer Hoffnungen auf Sichtbarkeit von Identitäten teils schwer vermittelbar sind, zeigt Foucault, dass die Herrschaft in der Herkunft und den Techniken der Subjektivierung weiter wirkt.

Vom Agenten zum Selbstverhältnis

Der folgende Abschnitt beleuchtet, welche Auswirkungen Foucaults zweite Verschiebung um die Jahre 1978/1980 auf seine Problematisierung des Subjekts hat. Weshalb rückt er langsam von Topos der passiven Unterwerfung ab und wendet sich Themen wie Selbstführung und sogar Freiheit zu? Inwiefern reformuliert er seine Argumente zur Subjektivierung oder revidiert sogar Positionen? Antworten finden sich in den Schriften, Interviews und Vorlesungen seiner letzten Lebensjahre, in denen er sich unter anderem durch die Analyse der historischen Verbindung von Subjektivität und Wahrheit mit Tendenzen seiner Gegenwart auseinandersetzt. Rückblickend scheint es plausibel, darin Reflexionen über die Krise des Fordismus und das Aufkommen des Neoliberalismus zu erkennen. *So verstanden ist die erneute Hinwendung Foucaults zu antiken Quellen über die Selbstführung eine Reaktion auf gesellschaftlichen Tendenzen zum Postfordismus, der sich neben Globalisierung und Flexibilisierung durch Hervorhebung des Individuellen und Singulären kennzeichnet* (siehe Kapitel 1.3.). Im Vordergrund der Darstellung steht die Konzeption der Subjektivität in Foucaults letzter Werkphase. Zentrale Aspekte wie Widerstand und Kritik kommen zwar am Rand zu Sprache, werden aber erst im folgenden Unterkapitel 4.2.3. eingehender betrachtet.

Wie stark Foucault seine Aufmerksamkeit dem Subjekt zuwendet, lässt sich an folgender Selbstbeschreibung ablesen: »Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.« (Foucault 1982: [306]: 270)⁷¹ In der Sekundärliteratur wird seine letzte Werkphase häufig als »ethisch« bezeichnet.⁷² Selbstverständlich muss

71 In dem wichtigen Vortrag *Omnes et singulatim* erklärt Foucault: »Meine Arbeit wird sich künftig auf das Problem der Individualität beziehen – oder, wie ich auch sagen könnte, auf das Problem der Identität im Zusammenhang mit dem Problem der ›individualisierenden Macht‹.« (Foucault 1979: [291]: 167)

72 Beispielsweise spricht Schäfer von der »ethische[n]« [...] Begründung seines Werkes« (Schäfer 1990: 78). Siehe auch Sich 2018: 12. Balke wendet ein, dass bereits »die Rede von der ›ethischen Wende‹ im Spätwerk Foucaults [...] irrig [ist], weil sie ignoriert, in welchem Maße das Thema der Ethik und damit der Handlungsmacht bereits in den frühen Arbeiten präsent ist.« (Balke 2008: 287)

diese Selbstauskunft *cum grano salis* verstanden werden. Nicht zu Unrecht wurde Foucault in den 1970er Jahren als Machttheoretiker wahrgenommen. Doch 1981 markiert seine »Selbstkritik« eine zweite tiefgreifende Verschiebung: »Ich habe vielleicht die Herrschaftstechniken zu sehr in den Vordergrund gerückt, als ich die Anstalten, die Gefängnisse etc. untersuchte.« (Foucault 1981: [295]: 210) Stattdessen will er nun die »Selbsttechniken« (ebd.; Hervorhebungen P.E.) untersuchen. Mit diesem Begriff und dem Konzept des Selbstverhältnisses fügt Foucault der kritischen Theorie des Subjekts wertvolle Werkzeuge hinzu.

Um diese Entwicklung Foucaults zu verstehen, wird nachgezeichnet, wie seine Untersuchungen über die Erzeugung von gefährlichen Individuen und die Techniken des Geständnisses ihn zur Frage nach der Regierung bringen. Deren Genealogie führt ihn zur christlichen Pastoral. Anknüpfend an die antiken Diskurse über die Figur des Hirten behandelt das Pastorat unter dem Problem der Fremdführung auch die Selbstführung. Über diesen Weg gelangt Foucault zu den Selbsttechniken. Analog zur Transformation seines Machtbegriffs zu einem handelnden Einwirken auf das Handeln begreift Foucault das Subjekt zunehmend weniger als passiven Agenten der Macht, sondern als ein Selbstverhältnis, das die Machtverhältnisse aktiv mitgestalten kann.

1977 ist Foucault der kritische Analytiker der Strafpraxen und der Normierung von Sexualität. Beide Bereiche sind zentrale Funktionen in der modernen Bevölkerungsregulierung und daher primäre Interventionsfelder verschiedener Strategien innerhalb des komplexen Gefüges von Bio- und Disziplinarmacht. Foucault legt dar, wie dieses sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelte, dabei neue Diskursgegenstände wie das gefährliche Individuum schuf und etablierte Instrumente transformierte, darunter das Gefängnis, das Hospital und das Gesetz. Dennoch veröffentlicht er in der Folge nicht die angekündigten Bände zur Geschichte der Sexualität, etwa über den Kinderkreuzzug. Einige Entwicklungen der Gegenwart irritieren ihn und zwingen ihn, seine Analysewerkzeuge neu zu justieren. Während eines Freisemesters am Collège de France 1977 stellt er sich in einem Interview selbst die Frage: »Aber was geschieht heute?« (Foucault 1977: [213]: 498) Im ersten Teil der Antwort referiert er sein Konzept der disziplinarischen Biomacht, demzufolge »[d]as Verhältnis zwischen Staat und Bevölkerung [...] im Wesentlichen die Form eines ›Sicherheitsvertrags‹« (ebd.) hat. Dieser sei die Basis des Wohlfahrtsstaats, dessen »allgegenwärtige Fürsorge« die Vorstellung der Menschen vom Staat prägt. Im zweiten Teil registriert Foucault eine entscheidende Transformation, denn »diese Form von Macht entwickelt sich weiter.« (ebd.: 499; Hervorhebung P.E.) Bis in die 1970er Jahre organisierte der disziplinierende Sozialstaat den Klassenkompromiss der fordistischen Gesellschaft im Globalen Norden, indem er die Produktivität seiner Bevölkerung durch Normierung steigere und sie mittels des Massenkonsums standardisierter Waren integriere. Nun aber sieht Foucault »Absicherungsgesellschaften« entstehen, die »eine Reihe unterschiedlicher, abweichender und sogar gegensätzlicher Verhaltensweisen« im Unterschied zu totalitären Staaten »tolerieren« (ebd.: 499–500). In Reaktion auf Verhaltensrevolten der 1960er Jahre böten die neu entstehenden Machtformen »einen *sehr viel größeren Spielraum und Pluralismus*« (ebd.: 500; Hervorhebung P.E.). »Diese Macht«, die Foucault Ende der 1970er bemerkt, »ist geschickter und subtiler« (ebd.). Auf die Kritik an den stetig disziplinierenden Machtformen des Fordismus reagiere die Macht, so Foucault weiter, mit »Flexibilität« und teilweise mit einem »Zurückweichen des Staatsappa-

rats« (ebd.: 501). Foucault erkennt Tendenzen, die im Widerspruch mit der bisherigen Richtung der Macht stehen, wie die »Atomisierung der Produktionseinheiten [und] eine größere regionale Autonomie« (Foucault 1977: [213]: 502). Die Gewichtungen des Individuellen und des Allgemeinen verkehren sich. *In der sich abzeichnenden postfordistischen Gesellschaft wird paradoxerweise die Singularität zur Norm.* Zwar setzt Foucault in diesem Interview die neuen »Absicherungsgesellschaften« noch den totalitären Staaten gegenüber, doch bereits ein Jahr später benennt er seine wirkliche Abgrenzung: die bisherigen Formen von Regierung. Unter »Regierung« versteht Foucault 1978 im Interview mit Trombadori die »Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt« (Foucault 1978: [281]: 116). Und diese, so konstatiert er, sei »heute in die Krise geraten« (ebd.). Die von Foucault ausgemachte *Krise der Regierung*⁷³ bezieht sich auf die tiefgreifende Erschütterung der Disziplinarmacht, die von den Revolten der *sixties* ausgelöst wurde und sich auch in einer Wirtschaftskrise ausdrückte. Es ist plausibel, dass rückblickend Foucaults Krise der Regierung als Krise des Fordismus aufgefasst werden kann (siehe Kapitel 1.3.1.). *Für die gesellschaftliche Herrschaft entstand damit die Notwendigkeit, die unter anderem von Foucault selbst vorgetragene Kritik an der Unterdrückung und Standardisierung der Individuen und die mit ihr verbundenen widerständigen Kräfte zu inkorporieren. Dafür bot sich der Neoliberalismus an, da er eine Selbstbeschränkung der staatlichen Macht vorsah.*⁷⁴ Foucaults Interesse für den historischen und gegenwärtigen Liberalismus rührt aus diesem Zusammenhang der Selbstbeschränkung der Regierung zur Fortsetzung der Herrschaft. Wie er Trombadori erklärte, hatte er mit *Überwachen und Strafen* »zu zeigen versucht, wie ein bestimmter Machttyp, der über die Erziehung und über die Persönlichkeitsbildung auf die Individuen wirkt, im Abendland nicht nur mit der Geburt einer Ideologie, sondern auch einer Regierungsform liberalen Typs einhergeht.« (ebd.: 112) *Die Subjektivierung als Disziplinarindividuum ist eben auch auf die liberale Kritik an der Souveränitätsmacht zurückzuführen*⁷⁵, die die Einzelnen marterte, wenn sie sich nicht unterwarfen, und ansonsten nicht wahrnahm. Stattdessen machte sie die liberale Vorstellung von

73 Foucault spricht diesen Topos häufiger an. So etwa in der Vorlesung zur Biopolitik 1979, in der er von der »Krise der Gouvernementalität« (Foucault 1979: GdB: 104) und der »gegenwärtige[n] Krise des Liberalismus« (ebd.: 105) spricht.

74 Brieler hat in seiner wegweisenden Analyse Foucaults Wende zum Subjekt damit erklärt, dass der Neoliberalismus auf die »Krise der Regierung« der 1970er reagiert, »in dem er [die; P.E.] in den 60er Jahren entfesselte[n] Kräfte in einem dynamischen System von Selbst- und Fremdführung neoautoritär einbindet« (Brieler 2002: 77; Hervorhebung P.E.).

75 Selbstverständlich stellt Foucault nicht nur die Kritik an der Souveränitätsmacht in den Texten liberal gesinnter Reformer um 1800 heraus, sondern spricht in *Überwachen und Strafen* auch vom Gegenverhalten. Das Problem, dass die Souveränitätsmacht nicht lösen konnte, bestand im regelmäßigen Widerstand des Volkes, dem die Machtdemonstrationen der Marter vorgeführt wurde. »Die Solidarität einer ganzen Bevölkerungsschicht mit den kleinen Missetätern [...] war deutlich und fest geworden, wie der Widerstand gegen Polizeieinsatz, die Jagd auf Spione, die Angriffe auf Wachtposten zeigten. *Die Brechung dieser Solidarität sollte allmählich das Ziel der Justiz- und Polizeirepression werden.*« (Foucault 1975: ÜS: 82; Hervorhebung P.E.) 1975 bildeten die Straßenschlachten vom Mai 1968, die wilden Streiks und die Revolten in den Gefängnissen das Gegenverhalten gegen die fordistische Regierungsweise. Der Widerstand wendete sich nun gegen die Disziplinarmacht, welche einstmals mit liberalen Argumenten eingerichtet worden war.

Regierung mittels Disziplinareinrichtungen produktiv und überwachte mit Medizin ihre Gesundheit, um die Biomacht zu entfalten. Foucault betrachtet die Diskurse der Regierung genauer, um in der historischen liberalen Reaktion auf die Zurückweisung der Souveränitätsmacht Modelle für die gegenwärtige neoliberale Reaktion auf die Krise der Disziplinarmacht zu finden.

In seinen Vorlesungen am Collège und anderswo untersuchte Foucault daher die Diskurse über die Regierung, die Lenkung von Menschen, die er als »*Gouvernementalität*« (Foucault 1979: STB: 162–163; Hervorhebung P.E.; siehe Kapitel 2.2.4.) bezeichnete. Dafür ging er weit hinter die liberale Epoche zurück. 1978 unterbreitete er seinen Zuhörer_innen eine vielschichtige Analyse des christlichen Pastorats, also der Beziehung zwischen Priester und Laien. Denn das Pastorat sei auf zwei Arten »Vorspiel zu dieser *Gouvernementalität*« (ebd. 268), die sich vom 16. Jahrhundert an zum modernen Staat entfaltet. Erstens weil die pastorale Macht durch »Diagonalen« wirke, »die unterhalb des Gesetzes, unterhalb des Heils, unterhalb der Wahrheit andere Beziehungstypen« etabliert hätten.« (ebd.: 268) Zweitens gehe auf das Pastorat die »*typische Konstituierung des modernen abendländischen Subjekts*« (Foucault: STB 1978: 269) zurück. »Analytische Identifikation, Unterwerfung, Subjektivierung, [...] kennzeichnet die Prozeduren der Individualisierung« (ebd. 268), welche das Pastorat erfunden habe. *Zwar erscheinen die pastoralen Subjekte unterworfen und mechanisch wie die Disziplinarindividuen, doch begreift Foucault sie nicht als Agenten.* Dies macht Foucault 1979 in einem Vortrag unter dem Titel *Omnes et singulatim* deutlich, in dem er seine Forschungen zur Regierung zusammenfasst. Das Pastorat setzt den Hirten als Führer einer Herde, die er in allen Exemplaren kennt und zum Seelenheil führt (vgl. Foucault 1979: [291]: 169). Er ist nicht nur für seine Schäfchen, sondern »für alle seine Handlungen« (ebd.: 177) verantwortlich. Ein wesentliches Element des Pastorats ist »die christliche Kasteiung«, die er als »eine Form der Beziehung zu sich selbst« (ebd.: 181) begreift. Damit ist Foucault bei einer *aktiven Rolle des Subjekts* angelangt. Der Hirte muss sich selbst anleiten, um andere anleiten zu können. Nicht länger führt Foucault uns Agenten einer Macht vor, sondern problematisiert die Selbstverhältnisse, die Individuen aktiv gestalten müssen, um Subjekte werden zu können. Die Selbstverhältnisse versteht er weder ahistorisch noch affirmativ. Foucault legt Wert darauf, dass es sich zwischen Hirte und Herde um eine Herrschaftsbeziehung handelt und stellt klar, dass »das Pastorat im Mittelalter eine beständige Sorge« war, aber »nicht als wirkliche und praktische Regierung der Menschen eingesetzt wurde.« (ebd. 183) Seine Ausführungen dienen der Kritik der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, wollen hierfür aber bessere Analysewerkzeuge bereitstellen als etwa die Frankfurter Schule (vgl. 166): »[D]ie Regierung der Menschen durch die Menschen [...] erfordert eine bestimmte Form der Rationalität, und nicht eine instrumentelle Gewalt [*violence instrumentale*].« (ebd.: 197; siehe Kapitel 2.2.4.) Daher gelte es, diese spezifische Rationalität, also die angewandte *Gouvernementalität*, zu untersuchen und anzugreifen. Foucault geht explizit nicht von einem instrumentellen Gebrauch einer übergreifenden Rationalität oder Vernunft aus (siehe Kapitel 3.2.3.). »[D]ie politische Rationalität hat sich im Laufe der Geschichte der abendländischen Gesellschaften entwickelt und eingerichtet. Sie hat sich zunächst in der Vorstellung der pastoralen Macht verankert und dann in der Idee der Staatsräson.« (ebd.: 198) Der Staat und das Individuum sind Kinder dieser *Liaison* und damit Geschwister. »Die Individualisierung und Totalisierung sind dabei unvermeidliche Effekte.« (ebd.: 198; siehe Kapitel

4.2.3.) Foucault warnt ausdrücklich davor, »dem Staat das Individuum und seine Interessen entgegenzusetzen«, dies sei »genauso gefährlich, wie ihm die Gemeinschaft und ihre Ansprüche entgegenzusetzen.« (ebd.; Hervorhebung P.E.)

Die Sorge um Sich: Selbsttechniken und Subjektivierungsweisen

In seinen letzten Lebensjahren gibt Foucault der zweiten Verschiebung mehr und mehr Gestalt. Er verdichtet zuvor aufgeworfene Motive, wie die aktive Rolle der Individuen in der Subjektivierung. Außerdem schärft er Begriffe wie Selbsttechnik und Subjektivierungsweise. Sein Material kommt nun vorzugsweise aus antiken Texten. Weiterhin verfolgt er die Absicht, die gegenwärtigen Formen der Subjektivierung zu kritisieren. Seine Themen sind neben ethischen vor allem Fragen der Selbstführung in Bezug auf Sexualität. Gemäß dem Ziel der Vermittlung mit Adornos Subjekttheorie, steht Foucaults Problematisierung des Subjekts im Vordergrund.

In seinen Vorlesungen greift Foucault zunehmend weniger auf das Subjekt durch die Macht zu, sondern in dessen Beziehung zur Wahrheit. Man könnte eine Rückkehr Foucaults zu seiner archäologischen Phase vermuten⁷⁶, wären da nicht seine Untersuchungen über den aktiven Beitrag der Subjekte. Die Vorlesung über *Die Regierung der Lebenden* wirkt wie ein Scharnier zwischen seiner genealogischen Phase und seiner ethischen. Gleich zu Anfang macht Foucault deutlich, dass er »jetzt die zweite Verschiebung vom Begriff der Wissens-Macht zum Begriff der *Regierung durch die Wahrheit*« (Foucault 1980: RdL: 28; Hervorhebung P.E.) vornehmen wolle (siehe Kapitel 3.2.3.).⁷⁷ Während in seiner genealogischen Phase die Strukturen übermächtig durch die Subjekte hindurch wirkten, sie also passiv erschienen, betont Foucault nunmehr deren aktiven Anteil an den Vorgängen, die jedoch nicht minder unterwerfende Effekte besitzen. Unter einem »Wahrheitsregime« versteht er »die Gesamtheit der Verfahren und Institutionen [...], durch die die Individuen dazu verpflichtet und gezwungen werden, unter bestimmten Bedingungen und mit bestimmten Effekten, genau definierte Wahrheitsakte zu vollziehen.« (ebd.: 134) Anders als im früheren Kriegs-Modell der Macht begreift Foucault die in Wahrheitsregimen wirkende Macht relational auf unterschiedlichen Ebenen. Ihn interessieren die »Arten von Beziehungen, die die Wahrheitsmanifestation mit ihren Verfahren und die Subjekte, die dabei die Operatoren, die Zeugen oder eventuell die Objekte sind, zu verbinden.« (ebd.: 142) *Seine theoretische Konzeption des Subjekts wirkt gegenüber der der Diszipli-*

76 Foucault selbst leistet dieser Missdeutung einigen Vorschub. Die Untersuchungen über die antike »Sorge um sich« lägen »am Kreuzungspunkt [...] einer Geschichte der Subjektivität«, welche die Objektivierung des Subjekts im Bereich der Wissenschaften und die Konstitution eines normalen Subjekts untersuchte, und der »Gouvernementalität«, die sich vor allem mit der Ausübung von Macht befasste (vgl. Foucault 1981: [304]: 259). Mit der unglücklichen Formulierung der Geschichte der Subjektivität umschreibt er seine archäologischen Schriften und bietet damit Missverständnissen eine offene Tür. Wichtig für die vorgelegte Studie ist hingegen seine Selbstaussage, dass seine späten Untersuchungen über das Subjekt im Kreuzungspunkt von Macht und Wissen lägen.

77 In seiner Fortsetzung der Geschichte der Sexualität spricht Foucault inkonsistent von einer »dritte[n] theoretische[n] Verschiebung« (Foucault 1984: GdL: 12), die er für nötig hält. Nachdem er in seiner archäologischen Phase die »Diskurspraktiken« und anschließend in seinen Genealogien die »Strategien« der Macht untersuchte, kommt es nun darauf an, zu »analysieren, was als »das Subjekt« bezeichnet wird« (ebd.).

narindividuen nun offener. Und doch bleiben die Themen – konstitutive Beziehung von Wahrheit und Subjekt, gemeinsamer Prozess der Subjektivierung und Objektivierung – erhalten. Ebenso wie seine kritische Absicht: »Der Antrieb sich von der Macht frei zu machen, muss als Indikator für die Veränderung des Subjekts und der Beziehung, die es zur Wahrheit unterhält, dienen.« (ebd.: 113) Der Widerstand wirkt nicht nur gegen eine Macht, sondern gegen eine bestimmte Subjektivität und deren spezifische Verbindung mit Wahrheit. Darin, so Foucault weiter, drückt sich eine »Haltung« aus (ebd.). An diesem Begriff, den Foucault einführt, lässt sich seine Verschiebung ablesen. In seiner genealogischen Phase konnte das unterworfenen Individuum höchstens Widerstand leisten, in den Jahren 1977 bis 1979 kam dann das Selbstverhältnis in den Fokus, blieb aber zunächst auf die Privilegierten der Hirten beschränkt. Mit dem Begriff der Haltung kann Foucault nach der Art der Selbstbeziehung aller vom Wahrheitsregime erfassten Subjekte fragen. Mit dem Ausdruck Wahrheitsregime knüpft Foucault nicht nur an das Problem der Regierung an, sondern auch an die politische Ökonomie der Wahrheit und die Rationalität (siehe Kapitel 3.2.3.). Wie er in einem Interview drei Jahre später hervorhebt, untersucht er »die Formen von Rationalität, die das menschliche Subjekt auf sich selbst anwandte.« (Foucault 1983: [330]: 536) Damit reformuliert Foucault zugleich seine Kritik der Humanwissenschaften: Die Untersuchung der Weisen, wie »das menschliche Subjekt sich selbst zum Objekt möglichen Wissens hergibt«, führt ihn zu der kritischen Frage: »Zu welchem Preis kann das Subjekt die Wahrheit über sich selbst sagen?« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Er beschreibt präzise den Nexus von Wissen – Macht – Subjekt in der emanzipatorischen Perspektive auf die kritische Hinterfragung der Machteffekte, die es mit sich bringt, als Subjekt Wissen über sich zu produzieren und Wahrheit über sich auszusagen.

Diese Beziehungen der Subjekte zur Wahrheit sind nicht beliebig, sondern historisch an Wissen und Macht gebunden. Foucault dementiert nicht seine früheren Erkenntnisse über den Zwangscharakter der Beziehungen und ihre Machteffekte. Weiterhin begreift er sie innerhalb von Produktionsverhältnissen und Herrschaftsbeziehungen. In einem Vortrag bezieht er sich zustimmend auf Habermas' Unterscheidung von »Produktionstechniken, Bezeichnungs- oder Kommunikationstechniken und Herrschaftstechniken« (Foucault 1981: [289]: 210). Foucault fügt diesen jedoch eine entscheidende weitere Technik hinzu. Er konstatiert, »dass in allen Gesellschaften ein anderer Typ von Techniken existiert: diejenigen, die den Individuen gestatten, selbst eine Reihe von Operationen mit ihrem Körper, ihrer Seele, ihren Gedanken, ihrem Verhalten vorzunehmen, sie auf diese Weise zu verwandeln oder zu verändern und einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht zu erreichen. Nennen wir diese Techniken *Selbsttechniken*.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Mit diesem wichtigen Begriff knüpft Foucault an seine Termini der Praktiken und Technologien an (siehe oben), also an seinen nominalistischen Fokus auf die einzelnen Vorgänge, die eng an seine Vorstellung von der Mikrophysik der Macht gebunden sind. Auch der künstlerische Aspekt der Handfertigkeit und Handhabung kommt hinzu. Nun aber geht es ihm auch um die Selbstführung des eigenen Verhaltens, die Einübung des eigenen Körpers, die Ausrichtung der eigenen Seele. Sein entscheidendes Argument liefert Foucault im Anschluss:

»In jeder Kultur, so scheint mir, impliziert die Selbsttechnik eine Reihe von Verpflichtungen auf die Wahrheit: Man muss die Wahrheit entdecken, von der Wahrheit erleuchtet werden, die Wahrheit sagen. Es handelt sich hier um so viele Beschränkungen, die entweder für die Konstitution oder für die Transformation des Selbst als wichtig erachtet werden.« (ebd.: 211)

Die Wahrheit erscheint Foucault nicht länger als bloßer Effekt und Funktion von Diskursen, um sich zu regulieren, wie in der archäologischen Phase. Sie ist auch nicht mehr ausschließlich Einsatz innerhalb von Wahrheitsspielen, in denen sie produziert, zirkuliert, konsumiert wird (siehe Kapitel 3.2.). Sie wird zu einer *subjektivierenden Kraft, mit der sich Subjekte auseinandersetzen müssen, zu der sie sich verschieden verhalten können*. In der Zusammenfassung seiner Vorlesungen am Collège 1981 ordnet Foucaults sein neues Forschungsinteresse für Selbsttechniken und die antike »Sorge um sich« (Foucault 1981: [304]: 260) ein. Seine neuen Forschungen bildeten »gleichfalls eine Geschichte der Subjektivität, allerdings nicht mehr auf dem Weg über die Teilung zwischen Irren und Nichtirren« oder »über die Konstruktion von Feldern wissenschaftlicher Objektivität«, wie er es in seinen archäologischen Schriften unternahm, »sondern über die in unserer Kultur erfolgte Herstellung und Veränderung der ›Beziehung zu sich selbst‹ samt ihrem technischen Apparat und ihren Auswirkungen auf das Wissen.« (Ebd.; vgl. 1982 [306]: 269–270) *Damit stellt Foucault klar, dass die Selbstbeziehungen, die er im Pastorat in den Blick nahm, ihn zu den Selbsttechniken und dem antiken Thema der Sorge um sich geführt haben.*

Am Material zeigt Foucault in verschiedenen Vorlesungen und zwei Buchveröffentlichungen, wie in der Antike und im frühen Mittelalter eine Kultur der Selbstbeziehung entstand, sich transformierte und Diskursgegenstände erfand, welche bis heute problematisiert werden. Dabei verschränkte er beständig die Themen Wahrheit und Sexualität. Um seine Thesen über Subjektivierung zu erhellen, denen sie zu Grunde liegen, können sie hier in groben Umrissen auszugsweise herangezogen werden. Die »Sorge um sich«, griechisch *epimeleia heautu* (Foucault 1983: DuW: 92; Hervorhebung P.E.) ist ein Problem, dem sich die Griechen im Zuge sozialer und politischer Umbrüche zu stellen beginnen. In einer Vorlesung über die *parrhesia*, wörtlich das Wahrsprechen, die mit Risiken verbundene freie Rede, beschreibt Foucault zwei Transformationen dieser Praxis, in der er eine Quelle moderner Subjektivität erkennt. Die politische *parrhesia* verband logos, Wahrheit und nomos miteinander (vgl. ebd.: 88, 103) und gerät infolge des Peloponnesischen Krieges mit den demokratischen Institutionen um das 5. Jahrhundert v. Chr. in die Krise (vgl. ebd.: 80–81). Sie wird abgelöst von der sokratischen *parrhesia*, die anstelle des politischen nomos das individuelle »bios« in den Vordergrund rückt, die Lebensführung und »die Art von Beziehung, die jemand zur Wahrheit hat« (ebd.: 104; Hervorhebung im Original). Um das zweite Jahrhundert n. Chr. verlagert sich die *parrhesia* dann von einer Lehrer-Schüler-Beziehung zu einer »Pflicht«, die der Schüler »sich selbst gegenüber auferlegt« (ebd.: 173). Foucault zufolge stellt diese neue Form des Wahrsprechens »nicht in erster Linie ein Begriff oder ein Thema dar, sondern eine Praktik, die versucht die spezifischen Beziehungen zu gestalten, die Individuen zu sich selbst haben. »Ich denke also, dass unsere eigene moralische Subjektivität, zumindest teilweise, in diesen Praktiken verwurzelt ist.« (ebd.: 109) *Die »Problematisierung« (ebd.: 178) der Beziehung des Subjekts zur »Wahrheit« (ebd.: 78) ist eine beständige Sorge bis in unsere Tage, auch wenn sie ihre Form und*

Inhalte wechselte. Diskontinuitäten zeigt Foucault unter anderem an den Praktiken selbst auf. Die verschiedenen Selbsttechniken, etwa Prüfungen und Diagnosen seiner selbst bei Seneca, zählten die Griechen und Römer zur *askeses*; das Wort besaß gegenüber der heutigen Bedeutung von Askese aber einen »sehr allgemeinen, jegliche Art von praktischer Übung bezeichnenden Sinn« (ebd.: 150). Während die christlich verstandene Askese unter dem orientalischen Einfluss auf »Selbstentsagung« zielt, war sie bis in die Spätantike darauf gerichtet, eine »spezifische Beziehung zu sich selbst herzustellen« (ebd.: 151). Geht es bei der bis heute wirksamen Tradition um eine »Loslösung von der Welt«, dienten die antiken Übungen dazu, »das Individuum mit der Vorbereitung und der moralischen Ausrüstung zu versehen«, um »der Welt auf eine ethische und vernünftige Art und Weise entgegenzutreten.« (Ebd.) Foucault stellt die umfassenden analytischen Fähigkeiten seines Begriffs der Selbsttechniken dar und führt seinem Publikum anhand des historischen Beispiels die Möglichkeit anderer, emanzipatorischer Selbstverhältnisse vor. In dem lang erwarteten Folgeband seiner Geschichte der Sexualität unter dem Titel *Der Gebrauch der Lüste* analysiert Foucault die »vier Haupttypen der Stilisierung des sexuellen Verhaltens« (Foucault 1984: GdL: 50) in der Antike. Die Sexualität wird *avant la lettre* zum Problem »der Diätik für den Körper«, hinsichtlich der Ehe »in der Ökonomik«, aber auch »in der Erotik bezüglich der Knaben«, sowie »in der Philosophie« in Bezug auf »Wahrheit« (ebd.). Dabei gilt sein Interesse stets den »Formen der Modalitäten des Verhältnisses zu sich, [...] durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.« (ebd.: 12) In seiner ethischen Phase rückt Foucault die Selbstverhältnisse ins Zentrum seiner Untersuchungen über Subjektivierungsweisen. Die von ihm skizzierte »Geschichte des Begehrensmenschen« gliedert sich in sein »Studium der Wahrheitsspiele im Verhältnis seiner selbst zu sich und der Konstitution seiner selbst als Subjekt« (ebd.: 13) ein. Wie im ersten Band von 1976 wendet Foucault sich gegen Vereinfachungen und Reduktionen der Repressionshypothese (vgl. ebd. 10) und betont die historische Pluralität der Sexualität. Dafür verweist er auf ein »reiches Feld von Geschichtlichkeit [...], was die Weise angeht, in der sich das Individuum als Moralsubjekt des sexuellen Verhaltens anerkennen soll.« (ebd.: 44) Diese »Subjektivierung« (ebd.) beschreibt er jedoch nicht länger als eine Einpflanzung von Perversionen, denen das einzelne Individuum passiv gegenübersteht. Die zentrale These des späten Foucault lautet, dass »es verschiedene Arten [gibt], moralisch ›sich zu führen‹, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.« (ebd.: 37; Hervorhebung P.E.) Dafür entwickelt er die instruktive Unterscheidung von »Moralcode« (ebd.: 36), »Moralverhalten« (ebd.: 37) und der Art, »wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in Bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt.« (Ebd.) Bei seinen Untersuchungen antiker Texte arbeitet Foucault den Unterschied zwischen antiken und späteren christlichen Subjektivierungsweisen in Bezug auf die Sexualität heraus. Anhand einer Analyse des Aristoteles zeigt er, dass »[d]ie Haltung des Individuums zu sich selber, die Art und Weise, in der es seine eigene Freiheit gegenüber seinen Begierden wahrt [...], ein konstitutives Element des Glücks und der guten Ordnung der Polis [sind; P.E.]« (ebd.: 105) Die Ausrichtung der Haltung des Subjekts zum Begehren an der Freiheit vergeht durch die Christianisierung. Um aktuelle Probleme der Subjektivierungsweisen in Hinblick auf die Krise der Regierung theoretisch zu begreifen, bringt Foucaults Rückkehr an einen »Ursprung« der modernen »Sexualethik« zum Vorschein, dass eine andere Beziehung von Begehren,

Macht und Wahrheit auf »den freien Mann« (ebd.: 318) ausgerichtet war, statt auf das sündige Fleisch.

In seinen späten Schriften rückt Foucault die *Freiheit* immer stärker ins Zentrum seiner Überlegungen zum Verhältnis von Subjekt und Macht. Dabei ist er sich der Problematik bewusst, angesichts der antiken Gesellschaften der Sklaverei von Freiheit zu sprechen. Er sieht klar, dass es sich um »Männermoral« (Foucault 1984: GdL: 110) handelte, die auf »einem sehr harten System von Ungleichheit und Zwängen (besonders gegenüber den Frauen und Sklaven)« (ebd.: 318) beruhte. *Doch die unterdrückenden Wirkungen der modernen Macht lassen einen Rückgriff auf vergangene Problematisierungen von Freiheit produktiv erscheinen.* Zunächst macht Foucault klar, dass die von den Griechen gemeinte »individuelle Freiheit« nicht »als Unabhängigkeit eines freien Willens verstanden werden« darf (ebd.: 105). Der Freiheit hätte man in der Antike nicht »Determinismus« oder den »Wille[n] zur Allmacht« gegenübergestellt, »sondern die Sklaverei, und zwar die Versklavung durch sich.« (ebd.: 105) Damit gewinnen Foucaults Ausführungen eine politische Dimension in seiner Gegenwart. *Hatte er die Subjektivierung durch Disziplinarinstitutionen zurückgewiesen, problematisiert er am antiken Material die aufkommenden permissiven Machtformen.* In einer Analyse Platons zeigt er, dass in den antiken Ethiken »Freiheit« nicht rein negativ begriffen wurde: »in ihrem vollen und positiven Form ist sie eine Macht, die man in der Macht über die anderen über sich selbst ausübt.« (ebd.: 106) Mit diesen deskriptiven Ausführungen glorifiziert Foucault weder die antike Männlichkeit noch neoliberale Selbstoptimierung, sondern verfolgt weiter die *kritische Ontologie der Gegenwart*. In kaum einer anderen Schrift wird dieser Zusammenhang so deutlich wie in *Das Subjekt und die Macht*, worin er festhält, dass die Macht »nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden [...]«. (Foucault 1982: [306]: 287) kann. Damit bricht Foucault endgültig mit dem passiven Verständnis von Subjektivierung als Agent eines Dispositivs von Macht und Wissen. Und doch darf der Ausdruck freies Subjekt keineswegs affirmativ verstanden werden. Es ist wichtig, nicht zu vergessen, dass Foucault Freiheit ausgehend von seiner historischen Analyse des Liberalismus in den Studien zur Gouvernamentalität problematisiert. *Die Selbstbegrenzung der Regierung dient ihrer Erhaltung.* Damit offenbart sich der kritische Gehalt der analytischen Bestimmung von Macht beim späten Foucault: »Der ›Andere‹ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und vor den Machtbeziehungen muss sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen.« (Foucault 1982: [306]: 285)⁷⁸ Die Freiheit ist ebenso wie die Kritik (siehe Kapitel 4.2.3.) Gegnerin und zugleich Partnerin der Regierung (vgl. Foucault 1978: Kritik: 12). Wie das Individuum ist sie fiktiv und wirklich, weil sie ein Effekt der Macht ist (vgl. Foucault 1975: ÜS: 248). *Die Verlagerung des Fokus Foucaults hin zur Sorge um sich birgt über die kritische Stoßrichtung hinaus auch ein aufklärerisches Potential. Statt Freiheit auf politische oder ökonomische zu verkürzen, bieten die von*

78 Foucault unterstreicht die Offenheit und Pluralität der Macht und warum er eben darum zunehmend von Regierung spricht: »Der Ausdruck ›Führung‹ [*conduite*] vermag in seiner Mehrdeutigkeit das Spezifische an den Machtbeziehungen vielleicht noch am besten zu erfassen. ›Führung‹ heißt einerseits, andere (durch mehr oder weniger strengen Zwang) zu lenken, und andererseits, sich (gut oder schlecht) aufzuführen, also sich in einem mehr oder weniger offenen Handlungsfeld zu verhalten.« (Foucault 1982: [306]: 286)

*Foucault begrifflich präzisierten Selbstverhältnisse des Subjekts neu zu entdeckende Gestaltungsmöglichkeiten.*⁷⁹ Als kritische Haltung zu sich selbst ist »Freiheit« (Foucault 1982: [306]: 287) auch eine emanzipatorische Praxis. Foucault reklamiert das bereits durch den Titel eines Aufsatzes aus seinem Todesjahr *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*. Freiheit hätten die antiken Griechen als Problem der Ethik betrachtet. »Das *ethos* war die Weise zu sein und sich zu verhalten. Es war eine Seinsweise des Subjekts und eine bestimmte, für die anderen sichtbare Weise des Handelns.« (Foucault 1984: [356]: 882; Hervorhebung im Original) Den als Selbsttechniken reformulierten Praktiken fügt Foucault mit dem *Ethos* eine weitere Facette hinzu, die direkt an den Begriff der Haltung anschließt. Es ist eine durchdachte Haltung, die gleichwohl nicht mit einem Moralcode identisch ist. Auch wenn Foucault unverkennbar Sympathie für diese antike Subjektivierungsweise entlang eines auf Freiheit gerichteten *ethos* erkennen lässt, hält er doch an der Dezentrierung des Subjekts fest und predigt keine Rückkehr ins goldene Zeitalter. Das Subjekt, so stellt er am Ende seines Lebens abermals klar, »ist keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch.« (Ebd.: 888) *Weder diachron noch synchron kann von einer fixen Identität des Subjekts gesprochen werden. Bereits die Subjektivierung zum Bürger unterscheidet sich von der zum begehrenden Sexualsubjekt. Auch heute »spielt man mit verschiedenen Formen der Beziehung zu sich selbst oder bildet sie aus. Und gerade die historische Konstitution dieser unterschiedlichen Formen des Subjekts und ihre Beziehung zu den Spielen der Wahrheit ist es, die mich interessiert.«* (Ebd.) Die kritische Bewegung Foucaults kommt nicht mit der antiken Subjektivierung zum männlichen Vollbürger zu ihrem Ende, sondern mit seinem Tod. Seine kritische Intention allerdings, so zeigt die universitäre und vor allem außerakademische Rezeption zu Lebzeiten und darüber hinaus, ist umkämpft, von Vereinnahmungen nicht gefeit und doch lebendig.

Ambivalenzen der Macht: Agenten und Akteure

Um das Subjekt zu dezentrieren, stellt Foucault es in wechselnde Beziehungen mit dem Wissen und der Macht, getrieben durch theoretische Probleme einerseits und gesellschaftliche Entwicklungen andererseits. Das selbstverständliche Subjekt am Ursprung der Geschichte, das einheitliche Bewusstsein seiner Selbst und der Welt, jede Form der Sinnstifter-Funktion entpuppt sich entlang von Foucaults archäologischen und genealogischen Studien als Effekt von Wissen und Macht. Stets findet sich hinter der vermeintlichen Einheit des Subjekts eine Vielzahl von historischen Praktiken. Nachdem Foucault in seiner archäologischen Phase dazu tendiert, das Subjekt mit der Figur des Menschen gleichzusetzen, die in den Diskursen der Humanwissenschaften erschaffen wurde, führen ihn die im Mai 1968 kulminierenden Revolten der *sixties* zum Umdenken. Er erweitert die Strukturen der Wissenssysteme um die Mikrophysiken der Macht. In den Gefängnissen, Werkstätten und Schulen entdeckt Foucault die zahllosen Praktiken der

79 Sarrasin kommt zu dem Schluss, dass für Foucault ab etwa 1978 die Selbstdistanzierung eine Freiheit ermöglicht. »Denn nur dieser Spalt, dieses Verhältnis zwischen sich und sich, diese Distanzierung des Selbst gegenüber den eigenen Lüsten, [...] erst diese ›ethische‹ Distanznahme sich selbst gegenüber schafft das, was Foucault ›Freiheit‹ nennt.« (Sarrasin 2019: 15; vgl. Schubert 2019)

Herstellung von Disziplinarindividuen. Die Körper werden zur Produktivität abgerichtet und entlang der Normen verteilt. Foucault schreibt sich damit in einen Protestzyklus gegen die fordistische Herrschaft ein, gegen die Studierende, Frauen, Gefangene, Migrant_innen uvm. rebellieren. Noch während dieser ausläuft und auf die Krise der Regierung neue permissivere Machtformen folgen, registriert Foucault die damit einhergehende gesellschaftliche Transformation. Ausgehend von der Frage, wie das Subjekt, das andere führt, sich selbst regieren muss, verschiebt er erneut seinen Fokus. Foucault nimmt die Selbsttechniken in den Blick, mit denen die Individuen sich subjektivieren. Subjektivität denkt er nun auch als Selbstverhältnis. Nicht mehr nur passives Erleiden der Unterwerfung steht im Mittelpunkt seiner Untersuchungen, die ihn immer weiter vor das klassische Zeitalter führen. Das Subjekt wird vom Agenten zum Akteur. Zunächst erkennt er im christlichen Pastoral des Mittelalters einen der Ursprünge der modernen Subjektivität, dann in der antiken Sorge um sich. Die unterschiedlichen Subjektivierungsweisen ermöglichen verschiedene Reaktionen der Individuen innerhalb ihrer Subjektivierung. Ein historisch kontingentes Maß an Freiheit erscheint ihm nun möglich. Foucaults Konzeptionen des Subjekts verschieben sich von einer passiven hin zu einer aktiven Rolle des Einzelnen in der Subjektivierung. In einem aufschlussreichen Text, den Foucault für das Dictionnaire des philosophes schreibt, fasst er wesentliche Punkte seines Verständnisses von Subjektivität zusammen. Es geht ihm darum »wieder hinabzusteigen zu Untersuchungen der konkreten Praktiken, durch welche das Subjekt in der Immanenz eines Erkenntnisbereichs konstituiert wird.« (Foucault 1984: [345]: 780) Zur Wahrheit unterhält das Subjekt eine konstitutive Beziehung, wie Foucault stets hervorhebt. Dafür untersucht er die Einschreibungen der Wahrheiten in den Körper und wie sie von diesem abgelesen werden mit der gleichen Akribie wie die asketischen Übungen der Selbstführung und die Beichte. Die »Art und Weise, [...] wie das Subjekt die Erfahrung seiner selbst in einem Wahrheitsspiel macht, in dem es sich auf sich selbst bezieht«, begreift Foucault als »Subjektivität« (ebd.: 779). Er bestimmt das Subjekt immer auch als Objekt eines Wissens und damit einer Form der Macht, daher spricht er von »der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt« (ebd.: 781). Foucault führt in seinen Untersuchungen die Kontingenz und Veränderbarkeit dieser Verfahren, Praktiken und Techniken vor und stellt ihren Prozesscharakter heraus. Da Subjektivierung und Objektivierung immer im Netz von Wissen und Macht stattfinden, stehen sie nie außerhalb von Ansprüchen auf Wahrheit und Kritik der Regierung. Foucault schreibt die Geschichte des Subjekts allerdings nicht allein als Abfolge von Unterwerfungen, sondern auch als eine des Widerstands. Er selbst gibt immer wieder Hinweise auf emanzipatorische Strategien, wie im folgenden Kapitel ausgeführt wird.

4.2.3. Foucault denkt die Fluchtlinien

»[Foucaults, P.E.] Subjektivierungslinie [...] ist eine Fluchtlinie.« (Deleuze 1991: 155)

Ausgehend von Foucaults Abgrenzungen und seinen sukzessiven Konzeptionen des Subjekts können nun die von ihm aufgeworfenen Fluchtlinien skizziert werden. Neben der Dezentrierung handelt es sich um den zweiten wesentlichen Aspekt in Foucaults Verständnis von Subjektivität. Ihr emanzipatorisches Potential leuchtet er ausgehend von

vergangenen und gegenwärtigen Subjektivierungsweisen aus. Was als Subjekt im Inneren eines Diskurses anerkannt oder aus ihm ausgeschlossen wird, begreift Foucault als historisch kontingent. Entlang der Grenze zwischen Innen und Außen bewegt sich sein Denken und entfaltet ein vielgestaltiges Tableau des Widerstands. Er zeichnet höchst unterschiedliche Fluchtlinien nach. Manche Strategien verlassen das diskursive Feld und führen weg von der Subjektivität, andere suchen die Konfrontation mit ihr, wieder andere unterlaufen sie und wirken subversiv. Ausgehend vom Problem der Überschreitungen diskursiver Grenzen wächst Foucaults Interesse für Kämpfe, Kritik und Gegenverhalten. Die Frage nach dem Zusammenhang von Widerstand und den gesellschaftlichen Transformationen treibt Foucaults theoretische Verschiebungen entscheidend an. Im Angesicht der gewundenen Entwicklungen der Neuen Sozialen Bewegungen begreift er Widerstand zunehmend als Problem der Freiheit der Lebensführung, entsprechend seiner späten Konzeption des aktiven Subjekts. Da Foucault zeigt, wie im Subjekt die Kritik ihren Träger, die Aufklärung ihren Adressaten findet, können seine und Adornos Positionen bei allen Differenzen fruchtbar miteinander vermittelt werden. Zuvor muss allerdings dargestellt werden, wie sich Foucault zunächst in der Überschreitung an die Grenze der Diskurse, der Sprache und der Subjektivierungsweisen wagt; wie er nach seiner ersten Verschiebung die Formen des Widerstands exploriert, das Subjekt der Kritik entwickelt und das Gegenverhalten durch die Jahrhunderte untersucht; endlich, wie er nach abermaligen Verschiebungen zum ethos der Moderne findet und die kritische Haltung mit dem Experiment verbindet. Abschließend trägt das Unterkapitel 4.2.4 die Erkenntnisse des zweiten Teils dieses Kraftfelds zu Foucaults Subjektivierungsverständnis zusammen, um sie im Anschluss mit Adornos negativer Subjekttheorie zu vermitteln.

Überschreitung: Erfahrungen der Grenze

Foucault beginnt mit einer Reihe von Abgrenzungen, die in erster Linie der Dezentrierung des Subjekts dienen, indem sie dessen Fixierung als historisch kontingent und politisch fragwürdig erscheinen lassen (siehe Kapitel 4.2.1.). Hinter den positiven Bildern vom Menschen und dem souveränen Subjekt zeigt er exemplarisch die Prozeduren des Ausschlusses auf, welche Wahnsinnige und sexuell Deviante ausgrenzen. Die konstitutive Rolle der Grenzen thematisiert Foucault beständig: von der »Geschichte der Grenze« einer Kultur (Foucault 1961: WuG:47) über die von Steinen und Sichtachsen gezogenen Grenzen von Gefängnissen bis zur Erkenntnisschranke. Dabei verfolgt er bis zum Ende seines Lebens das Ziel der »Überschreitung« (Foucault 1984: [339]: 702) dieser Grenzen.

Auf der Suche nach dem Ursprung dieses wiederkehrenden Motivs der Transgression von Grenzen gelangt man zu Foucaults »literarische[m] Zyklus« (Eribon zit.n. Klawitter 2012: 216) zwischen 1963–1966. In diesen Texten widmet er sich vordergründig literarischen Themen und dem Problem der Sprache im Kontext des Strukturalismus und behandelt dabei auch das Subjekt.⁸⁰ Ausgehend von der durch Bataille festgestellten

80 Klawitter zufolge ermöglichte die »sprachontologische Betrachtung [...] der modernen Literatur, aus dem das Subjekt ausgeschlossen ist«, Foucault eine »Erfahrung des Außen« (Klawitter 2012: 221). Zwangsläufig führt Foucaults Literaturtheorie zur Problematisierung des Subjekts. »Das ›Außen‹«, analysiert Klawitter weiter, »bezieht sich auf die diskursive Ordnung des modernen Subjekt Denkens, die sowohl das Subjekt in seiner Identität als auch die Kommunikation eines Sinns

»Sprachnot« wendet Foucault sich in seinem *Vorwort zur Überschreitung* vehement gegen die Dialektik. Den dialektisch nicht begreifbaren Bruch der Repräsentationsfunktion der Sprache führt er auf die Konfrontation des Menschen mit seiner Endlichkeit zurück. Foucault bestimmt die Sprachnot Batailles als »den Raum einer Erfahrung, in der das Subjekt, das spricht, anstatt sich auszudrücken, sich aussetzt, auf die Begegnung seiner eigenen Endlichkeit zugeht und sich unter jedem Wort an seinen eigenen Tod verwiesen findet.« (Foucault 1963: [13]: 341) Wie in vielen Texten der archäologischen Phase betont Foucault den Zusammenhang der Literatur mit der Endlichkeit des Menschen und dem Tod (siehe Kapitel 4.2.2.). Ebenfalls thematisiert er an dieser Stelle den Wahnsinn und die Sexualität. Während die Literatur die Erfahrung des zum Schweigen gebrachten Wahnsinns noch zu transportieren versucht, hat die Sexualität laut Foucault eine ganz andere Funktion. Mit dem Auftauchen der Sexualität erscheint das Problem der unstillbaren Antriebskraft. Als unverfügbare Struktur, die jede Subjektivierung formt, ähnelt die Sexualität der Sprache. Für Foucault »markiert das Auftauchen der Sexualität« zugleich das Ende der Dialektik, »das Gleiten von einer Philosophie des arbeitenden Menschen zu einer Philosophie des sprechenden Seins« (ebd.: 340).⁸¹ In diesem strukturalistischen Problemhorizont verortet Foucault auch Bataille. Ihn habe die Sexualität einerseits an die »Grenzen in der Sprache« gebracht und damit zur Notwendigkeit ihrer »Überschreitung [transgression]«⁸², andererseits führte sie ihn zur Einsicht »in die Ohnmacht des sprechenden Subjekts« (ebd.). Das der Sprache ohnmächtig ausgelieferte Subjekt entspricht Foucaults damaliger passiver Konzeption der Subjektivität. Einzig einige Literaten und avancierte Geister vermögen anhand der Sexualität »die Erfahrung der Überschreitung« zu machen, welche »ebenso entscheidend für unsere Kultur« sein könnte »wie unlängst noch für das dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs.« (ebd.: 324) Die Überschreitung begreift Foucault als »eine Profanierung in einer Welt, die dem Heiligen keinen positiven Sinn mehr zuerkennt« (ebd.: 321). Grenzen zu überschreiten, bedeutet also, die Grenzen verhandelbar zu machen, ihnen den Status des Unhinterfragbaren, des Unantastbaren, kurz des Sakrosankten zu entziehen. Wenn

und damit die Signifikation zur Voraussetzung hat.« (Klawitter 2012: 221) Siehe auch Foucault 2014: DgF.

- 81 Foucaults Wertschätzung für Bataille und dessen Überschreitung [transgression] ordnet Schneider seiner Zurückweisung der Dialektik zu. Während für Foucault die »Dialektik als Inbegriff einer traditionellen Philosophie« (Schneider 2003: 102) gelte, enthalte das »Nicht-Dialektische« für ihn eine »unbestimmbare Hoffnung einer nicht-anthropologischen, einer vor allem sprachlich operierenden Philosophie.« (ebd.: 103) Schneider zufolge stimmt Foucault das »Lob einer Philosophie [an], die auf Vorherrschaft ihres Diskurses verzichtet« und »nicht mehr das Denken schlechthin zu sein beansprucht.« (ebd. 103)
- 82 Von der Überschreitung sprach auch der Epistemologe Canguilhem, der auf die französische Intelligenzia einen großen Einfluss ausübte und Foucault förderte. Canguilhem beschrieb in seiner 1966 neu aufgelegten Dissertation die innere Verfallsdynamik des goldenen Zeitalters. »Wo die Regel ohne ein Bewusstsein von der Möglichkeit ihrer Überschreitung befolgt wird, ist jeder Genuss einfach.« (Canguilhem 1966: 257) Welchen Einfluss Canguilhems Thematisierung der Überschreitung auf Foucault ausübte, müssen weitere Studien zeigen. In seinem Vorwort zu Canguilhems *Das Normale und das Pathologische* hebt Foucault ihre gemeinsame Stoßrichtung gegen die »Philosophie des Sinns, des Subjekts und des Erlebten« hervor, der »Canguilhem eine Philosophie des Irrtums, des Begriffs und des Lebendigen entgegen[setzte].« (Foucault 1978: [219]: 567)

die Überschreitung eine Form der Zurückweisung von Herrschaft darstellt, dann bleibt sie jedoch hochgradig exklusiv und an abstrakten geistigen Bewegungen orientiert.

In dem drei Jahre später Blanchot gewidmeten Aufsatz *Das Denken des Außen* (Foucault 1966: [38]) knüpft Foucault an seine Versuche an, die Grenze der Subjektphilosophie zu überschreiten. Abermals bezieht er sich auf Bataille, der »das Denken« in Richtung eines Diskurses »über die Grenze, über gebrochene Subjektivität und Überschreitung [*transgression*]« (Foucault 1966 [38]: 676) verschieben wolle. Bataille und Blanchot versuchten im Bereich der modernen Literatur ohne das sinnstiftende, einheitliche Subjekt auszukommen. In der Literatur kreise die Sprache um sich selbst und könne die Frage nach den Grenzen des Diskurses ohne Verweise auf Wahrheit oder Rationalität stellen. »Ein Denken« wird von beiden Literaten erprobt, »das sich jenseits aller Subjektivität hält, um deren Grenzen gewissermaßen von außen sichtbar zu machen, ihren Zweck zu benennen, ihre Zerstreuung aufzuzeigen und nur ihre unaufhebbare Abwesenheit festzustellen.« (ebd.: 674) Zwar hätten neben der Literatur auch die »Psychoanalyse« und die strukturalistische »Erforschung der Mythen« versucht, die Grenze zu überschreiten und eine »Erfahrung des Außen« (ebd.: 673) zu machen. Diese seien aber nicht erfolgreich, da sie an der Vorstellung der Wahrheit oder des erkennenden Subjekts festhielten. Hingegen erkennt Foucault in der avancierten Literatur Blanchots die Möglichkeit, sich dem »Denken des Außen« zu nähern. »Ein Denken, das sich zugleich an der Schwelle jeglicher Positivität hält, nicht um deren Grundlage und Berechtigung aufzuzeigen, sondern um den Raum zu finden, in dem sie sich entfaltet, die Leere, in der sie sich aufhält, die Entfernung [...].« (ebd.: 674) *Dem Denken des Außen folgt Foucault in seinen archäologischen und genealogischen Untersuchungen*. So lassen sich Spuren seiner literaturtheoretischen Argumentation auch in wichtigen Texten seiner späteren Jahre finden. Sie analysieren die »Affirmationskraft« der Diskurse, welche die »Gegenstandsbereiche als Positivitäten [...] konstituieren« (Foucault 1970: OD: 44). Dafür betrachten sie den »Zyklus der Positivität« von außen, und gehen »vom Faktum der Akzeptiertheit zum System der Akzeptabilität über [...], welches als Spiel von Macht-Wissen analysiert wird.« (Foucault 1978: Kritik: 34) *Foucaults philosophische Haltung, an der Grenze die Konstitutionsbedingungen des positiv Gegebenen und damit auch der Subjektivität aufzuspüren, hat einen entscheidenden Anstoß in der avancierten Literatur genommen*.

Blanchot, Bataille und andere ließen das Subjekt als Ursprung und Ziel des Denkens hinter sich und öffneten sich für die Erfahrung der Grenzen des sprachlich induzierten Sinns, wie sie der Tod, die Sexualität und der Wahnsinn ermöglichen.⁸³ Darin folgt ihnen

83 Descombes zufolge bezog sich Foucault vielfältig auf Bataille und Blanchot. Sie hätten die dialektische Vorstellung vom »Ende der Geschichte« als »Versöhnung« (Descombes 1979: 133) abgelehnt, auch weil sie erkannten, dass sie auf das Ende des Menschen hinauslaufen würde, der zur Untätigkeit verdammt wäre, da es nichts mehr zu tun gäbe (vgl. ebd.: 134). Die Unzufriedenheit des »universalen Menschen« rühre aus »seiner unbeweglichen Totalität«, in der er »eine Grenzerfahrung« mache, die »des Begehrens eines Menschen ohne Begehren« (ebd.). Diese paradoxe Situation, so Descombes, sei »unbegreifbar in der Dialektik, das heißt im Denken der *dialektischen Identität*, die sich schmeichelt, dank ihrem Begriff von Identität *alles* in ihrem Begriff von Totalität begriffen zu haben: alles, selbst das *Nichts* (in Gestalt der Negativität, das heißt bei den französischen Hegelianern, der Freiheit).« (ebd.: 135; Hervorhebungen im Original) Foucaults Antihumanismus und seine Ablehnung der Dialektik verbinden sich mit den von Bataille und Blanchot beschriebenen

Foucault, dem sie einerseits als Abstoßungspunkt von der Dialektik und andererseits als positiver Bezugspunkt für sein stetig erneuertes theoretisches Bemühen um Überschreitung dienen. Jedoch wählt Foucault nicht die Form des Romans, sondern Bücher, die der »akademische[n] Wahrheit« genügen, »das heißt historisch verifizierbar« (Foucault 1978: [281]: 56–57; siehe Kapitel 3.2.3.) sein müssen. Entscheidend ist für Foucault aber nicht die Wahrheit der Bücher, sondern die Erfahrung der Grenze, die er und seine Leser_innen damit machen. Er beschreibt sie als »etwas, aus dem man verändert hervorgeht.« (ebd.: 52) Unter Berufung auf Nietzsche, Blanchot und Bataille erklärt Foucault, dass nur eine Erfahrung im emphatischen Sinn »das Subjekt von sich losreißen« (ebd.: 54) kann. *Grenzerfahrungen dezentrieren das Subjekt und daher konzentriert sich Foucault zeit lebens auf sie.*

Widerstand: Kämpfe, Kritik und Gegenverhalten

Von der Figur der Überschreitung leitet sich, Revel zufolge, Foucaults Interesse am Widerstand ab (Revel 2002: 86). Diese These zu überprüfen, verlangt eine eigene Studie. Fest steht, dass die Ereignisse des Jahres 1968 als umfassende gesellschaftliche Transgression von Grenzen verstanden werden können. Bis dato unkritisch betrachtete politische, ökonomische und kulturelle Regeln wurden massenhaft in Frage gestellt. Die bis in alltägliche Verhaltensweisen sichtbaren Erschütterungen des Status quo bilden den historischen Hintergrund für Foucaults Problematisierung des Widerstands. Bei genauerer Betrachtung verbindet sich dieser wichtige Begriff mit einer Reihe weiterer, welche er im Verlauf der 1970er Jahre gebraucht, schärft und teilweise verwirft: Klassenkampf, Kritik, Gegenverhalten. Ihnen geht das folgende Unterkapitel nach und bezieht sie auf die zwei Verschiebungen Foucaults. *Mit den Facetten des Widerstands kommt der wesentliche Katalysator des theoretischen Prozesses zum Vorschein, mit dem Foucault seine theoretische Apparatur von der passiven zur aktiven Konzeption des Subjekts verschiebt.*

Die vielfältigen Formen des Widerstands bilden das Bindeglied zwischen der ersten und der zweiten Verschiebung Foucaults, weil sie ihm erlauben, seine drei zentralen begrifflichen Raster zu verbinden. Die Revolten in den Gefängnissen, Betrieben und auf der Straße nötigen ihn, das diskursive Feld des Wissens um die Mikrophysiken der Macht zu erweitern, deren Antwort in Form der neoliberalen Regierung führen ihn anschließend zum Selbstverhältnis des Subjekts, das den wesentlichen Bezugspunkt der Kämpfe bildet. Foucault glorifiziert den Widerstand nicht, sondern begreift ihn als produktives Moment innerhalb einer strategischen Machtbeziehung. Weder erkennt er in den revoltierenden Strafgefangenen ein neues revolutionäres Subjekt (Foucault 1977: [215]: 507–508), noch erklärt er Terrorismus gegen den Staat für legitim (ebd.: 497). Damit bezieht er in den linken Strategiedebatten der 1970er und 1980er Jahre klar Stellung.⁸⁴

Grenzerfahrungen, welche die Dialektik nicht zu begreifen vermag und daher unter der Logik des Immergleichen verdeckt.

- 84 Foucault interveniert besonders in Interviews und kleineren Artikeln in Diskussionen über unterschiedliche linke Strategien. Er wendet sich gegen die Idee von Volkstribunalen, wie sie einige Maoisten fordern: »Die Form selbst des Tribunals gehört einer Ideologie der Justiz an, welche die der Bourgeoisie ist.« (Foucault 1972: [106]: 388) Gegen die elitären Versuche, in den Massen das Klassenbewusstsein zu wecken, spricht er den Menschen eine umfassende Kompetenz zu, ihre Lebensverhältnisse zu begreifen. »Wir können übrigens dem politischen Bewusstsein der Menschen durchaus trauen.« (Foucault 1977: [213]: 500) Mit dem Wahlsieg Mitterrands 1981 verband er

Foucault attackiert die bei Linken verbreitete Staatsphobie, welche nur die Tendenzen zu neuen Herrschaftsweisen stärke (vgl. Foucault 1979: GdB: 112–114). Es sollte nicht das Individuum dem Staat gegenübergestellt, sondern andere Formen der Subjektivierung gesucht werden (vgl. Foucault 1979: [291]: 198; 1982: [306]: 280). *Der Widerstand ist für Foucault ein sowohl praktisches als auch theoretisches Problem*. Denn er analysiert die gesellschaftliche Situation nach 1968 als Krise der Regierung (vgl. Foucault 1978: [281]: 116; 1979: GdB: 43) und stellt die Frage nach den Antworten der Macht. Dafür bieten ihm der historische Vergleich von 1968 mit den »Verhaltensrevolten« des Mittelalters (vgl. Foucault 1978: STB: 284–286; 1982: [306]: 276). Zugriffe auf die unterschiedlichen Machtformen und ihre Reaktionsweisen. In diesem Kontext behandelt er auch die Selbstbeschränkung der Regierung durch den historischen und aktuellen Liberalismus. Foucault erfasst frühzeitig, dass einflussreiche Strategien auf die widerständigen Verhaltensweisen mit mehr Singularität und Flexibilität antworteten. Auf die Kritik am fordistischen Regime und seiner exzessiven Disziplinarmacht reagiert die kapitalistische Herrschaft durch die Entwicklung des Neoliberalismus. Um den Widerstand zu entwapfen, setzt dieser auf die Entfaltung des Individuums. *Das Subjekt bildet also einen wesentlichen Einsatz in der Auseinandersetzung zwischen der neoliberalen permissiven Machttechnologie und den Kämpfen der Neuen Sozialen Bewegungen*.

Sein bedeutendstes Argument über den Widerstand formuliert Foucault im ersten Band der Geschichte der Sexualität: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.« (Foucault 1976: WzW: 96; Hervorhebung P.E.) So omnipräsent wie die Macht ist damit auch der Widerstand. Widerstand fände »niemals außerhalb der Macht« (ebd.) statt. Damit spitzt er abermals seine These der Immanenz der Macht zu, die neben dem Wissen auch alle widerständigen Strategien umfassen soll (siehe Kapitel 2.2.4.). Streng genommen ergibt sich diese Betrachtung des Widerstandes aus Foucaults Machtkonzeption. Wenn Macht überall wirkt und es kein Außerhalb der Macht gibt, kann Widerstand nichts anderes als eine weitere Strategie darstellen. Seine Brisanz erhält Foucaults Argument aus dem zeitgenössischen Kontext, in dem besonders Marcuses Theorien großen Einfluss auf die Studentenbewegung und weitere Teile der 68er ausübten. Wie zuvor der Repressionshypothese widerspricht Foucault (siehe Kapitel 2.2.2. und 3.2.3.) auch deren Verständnis von Widerstand als einzigartigen Akt außerhalb des Bestehenden, der moralisch wie politisch besonders ausgezeichnet ist. Wenn Foucault dagegen reklamiert, »Widerstandspunkte« wären »überall im Machtnetz präsent«, wendet er sich gegen Marcuse, ohne ihn zu nennen, denn »den einen Ort der großen Weigerung« (ebd.) gebe es nicht. Gegen die marxistische Idee der »radikale[n] Brüche« auf Basis »massive[r] Zweiteilung« wendet er ein, diese kämen zwar vor, »[a]ber weit häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun« (Foucault 1976: WzW: 96). Gegenüber der einmaligen Revolution, in der der gesellschaftliche Antagonismus überwunden werde,

die Hoffnung auf eine partnerschaftliche Kooperation der sozialistisch-kommunistischen Regierung mit den sozialen Bewegungen unter Wahrung von deren kritischer Rolle. »Man kann zugleich arbeiten und Widerstand leisten.« (Foucault 1981: [296]: 221) Wenige Jahre kann Foucault nur resigniert die Agonie der Linken in Frankreich feststellen und den Verrat von Mitterrands sozialistischer Partei an der Strategie der Einbindung linker Kultur und Bewegungen konstatieren (Foucault 1983: [330]: 549–551).

macht Foucault den pluralen Agonismus und die Vielfalt beweglicher Widerstände stark. Der Widerstand sei zwar überall, wo Macht wirke, aber nicht gleich intensiv, sondern vielmehr »unregelmäßig gestreut« (ebd.). Eine strategische Sammlung dieser Widerstände liegt im Bereich des Möglichen. Daher kann so, »wie der Staat auf der institutionellen Integration der Machtbeziehungen beruht«, eine »strategische Codierung der Widerstandspunkte zur Revolution führen.« (ebd.: 97) Aus seinem relationalen Machtbegriff leitet er die Pluralität der widerständigen Strategien ab, wie er in einem zu dieser Zeit gegebenen Interview wiederholt. »Dies impliziert, dass es ebenso viele Arten von Revolutionen wie mögliche subversive Kodifizierungen von Machtbeziehungen gibt [...].« (Foucault 1976: [192]: 201) Statt für die eine große Revolution plädiert er für die *Polyvalenz der Subversion*.⁸⁵ Grundsätzlich will Foucault die Formen des Widerstands in ihrer Eigenständigkeit untersuchen, statt sie einer Klassifikation in Haupt- und Nebenwidersprüche zu unterwerfen. Inhaltlich bestimmt Foucault den Widerstand als Gegenpol zur Macht. Seine Strategien sind so vielfältig wie die der Macht. Die verschiedenen Widerstände wollen »diesen Machtbeziehungen entkommen können, sie transformieren, ihnen nicht mehr unterworfen sein müssen.« (Foucault 1978: [281]: 115) *Von der Flucht über die Konfrontation bis zur Subversion und darüber hinaus erstreckt sich das polymorphe Feld der Widerstände.*

Foucaults Bestimmung des Widerstandes als Versuch, einer bestimmten Machtbeziehung nicht länger unterworfen zu sein, findet ihre Entsprechung in seinen Überlegungen zur Kritik. In einem bedeutenden Vortrag beschreibt er sie als »moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden beziehungsweise die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden [...].« (Foucault 1978: Kritik: 12) Die Transformation von Widerstand zu Kritik und Macht zu Regierung ist Ausdruck der sich abzeichnenden zweiten Verschiebung Foucaults. Abermals sieht er sich zugleich theoretisch und praktisch genötigt, seinen begrifflichen Apparat nach und nach anzupassen. Einerseits gelangt der Protestzyklus der 68er im Verlauf der 1970er Jahre ins Stocken. Die ohnehin kaum bestehende Einheit der verschiedenen Bewegungen zerfasert und ihre Motive werden vereinnahmt. Andererseits kommt Foucault mit der Machtanalytik an Grenzen. Bislang konnten die Genealogie der Mikrophysiken der Macht und die Archäologie der Diskurse des Wissens die Subjektivität nur als Unterwerfung begreifen. Jedoch vermag die Konzeption des Subjekts als passiver Agent die Wirkungen der Macht, ihre Vielfalt und Reaktionsweisen nicht länger plausibel abzubilden. Foucaults Einsicht in die weit umfassendere Pluralität der Machtbeziehungen und des Widerstands schlägt sich in dem Begriff der Kritik nieder. Deren »*Entstehungsherd*« (ebd.: 15; Hervorhebung P.E.) macht er in der historischen Dreiecksbeziehung von Subjekt, Macht und Wissen aus. Kritik bestimmt er als die »Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. Dann ist

85 Foucaults Überlegungen begreift Adamczak als »theoretische[n] Ausdruck der praktischen Niederlage von 1968« (Adamczak 2017: 101), wodurch »an die Stelle der Veränderung die Veränderbarkeit, an die Stelle der Revolution die Subversion [trat.]« (ebd.: 102; vgl. 233) Zur Subversion im Hinblick auf Foucault siehe auch Eßbach 2003: 168–169, 173; affirmativ Weyand/Sebald 2007: 44–46; kritisch Behrens 2007: 61.

die Kritik die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft [...]. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.« (ebd.: 15) Foucaults theoretische Verschiebung zu einem aktiven Subjekt lässt sich auch an seiner historischen Herleitung der »kritischen Haltung als Tugend« (ebd.: 9) ablesen. Neben der Theologie und dem Naturrecht hebt er die Prozesse der Staatsbildung hervor.⁸⁶ Sie gingen mit einer »Regierungsentfaltung« einher, »die mir für die Gesellschaften des europäischen Abendlandes im 16. Jahrhundert charakteristisch erscheint« und von der »Frage, »wie man denn nicht regiert wird«, nicht getrennt werden [kann ;P.E.]«. (ebd.: 11) Bereits vor dem historischen Liberalismus setzt ein auf Entfaltung der Staatsmacht ausgerichteter Diskurs über die Einhegung der Gewalt und die geschickte Regierungsführung ein, der auf Kritik nicht verzichtet. Daher erkennt Foucault in der Kritik das »Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin« (ebd.: 12). In dieser scheinbar paradoxen Volte gelingt Foucault der entscheidende theoretische Fortschritt. Während Andere nach Katalogen der Bedingungen einer reinen Kritik suchen, beschreibt er sie gleichzeitig als Allen mögliche Tugend und elementarer Bestandteil von Macht.⁸⁷ *Statt Widerstand und Kritik zur Rarität zu erklären, erblickt er sie überall. Noch im Handeln, das mit der Macht offen kollaboriert, kann sie wirken. Um Kritik zu üben, bedarfes nach Foucault lediglich der Frage nach dem Preis der Machtausübung* (vgl. Foucault 1977: [213]: 501; 1983: [330]: 536). Nicht die grundsätzliche Ablehnung von Macht oder Regierung ist die Bedingung von Kritik, sondern die Problematisierung ihrer Wirkung. Dort setzen dann die verschiedenen Strategien des Widerstands an. Mit dieser Konzeption der Kritik trägt Foucault gesellschaftlichen Entwicklungen und theoretischen Problemen Rechnung und wendet sich zugleich gegen eine einflussreiche Tradition des Verständnisses von Kritik. Im Anschluss an Kant habe besonders in Deutschland über die Frankfurter Schule bis zu Habermas die »Legitimitätsprüfung« im Vordergrund gestanden (siehe Kapitel 3.2.2.). Also die Frage, welches Wissen und welche Kritik letztlich vernünftig und legitim genannt werden können. Hingegen hält Foucault die »Ereignishaftigkeitsprüfung« (Foucault 1978: Kritik: 30; Hervorhebung im Original) für ge-

86 Foucault legt in *Was ist Kritik?* die frühneuzeitlichen Schichten der kritischen Haltung frei, darunter die historisch-kritische Auslegung der Bibel und das Naturrecht (vgl. 1978: Kritik: 13–14). In späteren Schriften arbeitet er sich weiter zu Quellen aus dem Altertum vor. Seiner Analyse der parrhesia deutet an, wie sich aus ihr die Erkenntnistheorie und die Kritik entwickelt haben (vgl. Foucault 1983: DuW: 177–178). Diese antike »Problematisierung der Wahrheit« hätte entweder überprüft, ob »das Argumentationsverfahren richtig ist, in dem man bestimmt, ob eine Aussage wahr ist« (ebd.: 177). Oder sie verfolgte die Frage, worin »für das Individuum und die Gesellschaft die Bedeutung [bestünde, P.E.], wahr zu sprechen, die Wahrheit zu wissen« (ebd.: 177). Aus der zweiten Spielart habe sich laut Foucault die »kritische Tradition im Westen« bzw. die »kritische[] Haltung in der westlichen Philosophie« (ebd.: 178) herausgebildet.

87 Meyer unterstreicht diesen Punkt in ihrer Rekonstruktion Foucaults ebenfalls. »Widerständigkeit ist ein konstitutives, ja ein produktives Element moderner Regierungspraxis, insofern diese nichts anderes ist als die Reflexion darauf, wie sie sich selbst begrenzen kann.« (Meyer 2008: 96) Auch für Meyer stellt *Was ist Kritik?* (1978) einen entscheidenden Wandel in Foucaults Denken dar, in dem er sein Verständnis von Aufklärung erweitert. »Die modernen Regierungstechniken produzieren nicht nur Drill und Bürokratie, sondern eine Praxis der Revolte, in der sich »individuelle Freiheit« als politische Kategorie konstruiert.« (Ebd.)

boten.⁸⁸ Sie erlaubt, »die von Kant eingeführte Verschiebung der *Kritik* gegenüber der *Aufklärung*« (ebd.: 30, 41; Hervorhebungen im Original) umzukehren. *Damit könne die Frage der Kritik wieder an die nach der Aufklärung zurückgebunden werden.* Während die Frage nach der Legitimität von Wissen und Widerstand häufig in eine Blockade mündet und tendenziell die Asymmetrie zwischen Kritiker_in und Kritisierten begünstigt, wäre die Frage nach der Mündigkeit zu stellen: Wie kann sich das Subjekt von der selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien?

Foucaults Überlegungen zum Widerstand durchlaufen Mitte der 1970er Jahre eine beinahe marxistische Phase, in der er häufig einschlägiges Vokabular nutzt. Allem voran befasst er sich mit dem Konzept vom Klassenkampf (vgl. Foucault 1977: [215]: 505; 1972: [106]: 392–393; bereits 1954: PuG: 125). Es handelt sich wiederum um eine zugleich praktische Frage in Hinblick auf die virulenten Protestbewegungen marginalisierter Gruppen und eine theoretische: Wie entstand das Konzept und welche Kraft zur Erkenntnis gesellschaftlicher Vorgänge geht von ihm aus? In den Vorlesungen am Collège de France beschreibt er »Klassenkampf« und »Rassenkampf« als einflussreiche »Modelle«, um die gesellschaftliche »Kräfteverhältnisse« (Foucault 1976: IVG: 36) zu denken. Ihn interessiert die »Umformulierung, die von dem großen Thema und der Theorie des Gesellschaftskrieges ausgeht, die sich in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts entwickelt und alle Spuren des Rassenkonflikts zu tilgen versucht, um sich als Klassenkampf zu definieren.« (ebd.: 80) Bereits wenig später löst sich Foucault von diesem Konzept. Er stellt die Frage: »Kann man die Geschichte als kriegerischen Prozess, als Abfolge von Siegen und Niederlagen beschreiben?« (Foucault 1977: [215]: 505) Die geschichtsphilosophischen Implikationen können ihn nicht überzeugen. Zugleich wendet er sich vom Kriegsparadigma der Macht ab (siehe Kapitel 2.2.1.). »Sind Herrschaftsprozesse nicht komplexer und komplizierter als Krieg?« (ebd.: 505–506) Im Umbruchjahr 1978 kehrt er dem marxistischen Konzept endgültig den Rücken zu und bekundet zugleich seine Nähe zu dessen Urheber. »Worüber ich gern im Ausgang von Marx diskutieren würde, ist nicht das Problem der Soziologie der Klassen, sondern die strategische Methode, die den Kampf betrifft. Dort ist mein Interesse an Marx verankert, und von dort aus möchte ich gern die Probleme stellen.« (Foucault 1978: [235]: 761) *Es ist also nicht die soziale Klasse als homogene Entität und die geschichtsphilosophische Abfolge verschiedener Auseinandersetzungen von Klassen, welche Foucault am Klassenkampf interessiert, sondern die historische Gestalt der Kämpfe.*

Wenn Foucault das Konzept des Klassenkampfs verwirft, bedeutet das nicht, dass er sich für beliebige Kämpfe interessiert, vielmehr befasst er sich vorrangig mit den Widerstandspotentialen der Neuen Sozialen Bewegungen. Deren charakteristischer Kampf

88 An die Prüfung, wie etwas zum Ereignis werden kann, schließt Foucault die Analyse des »System[s] der Akzeptabilität [...] als Spiel von Macht-Wissen« (1978: Kritik: 34) an. Wie im vorangegangenen Unterkapitel umrissen, entwickelt er dieses Motiv aus der Überschreitung qua Grenzhaltung. Auf dieser Linie liegen auch seine späteren Formulierungen. »Kritik heißt herausfinden, auf welchen Erkenntnissen, Gewohnheiten und erworbenen, aber nicht reflektierten Denkweisen die akzeptierte Praxis beruht.« (Foucault 1981: [296]: 221) Es handelt sich um die Problematisierung des eigenen Denkens als Akt der Freiheit. *Jedoch erfolgt dies nicht in reiner Selbstbezüglichkeit, sondern ausgehend von der gesellschaftlichen Bedingtheit des Denkens. Erst aufbauend auf der Einsicht in die eigene Verstrickung in die politische Ökonomie der Wahrheit kann die kritische Haltung als soziale Praxis ihren Sinn erfüllen.*

um den Status des Subjekts erfasst er mit soziologischer Akribie in seinem einflussreichen Aufsatz *Subjekt und Macht*, der im Zentrum der folgenden Darstellung steht. Darin erinnert er daran, dass den »Ausgangspunkt« seiner Überlegungen »eine Reihe von Widerständen« bildeten, »die sich in den letzten Jahren entwickelt haben: den Widerstand gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der staatlichen Verwaltung über die Lebensweise der Menschen.« (Foucault 1982: [306]: 273) Foucault selbst hat an einigen dieser Kämpfe teilgenommen und ihre angemessene Analyse ist ihm wichtig. Sie dürften keinesfalls auf anti-autoritäre Momente reduziert werden. Sechs Merkmale hebt er hervor. Es handle sich um »transversale« Kämpfe« (ebd.), die sich nicht auf ein Land begrenzten. Sie seien gegen spezifische »Auswirkungen der Macht« (ebd.) gerichtet. Weiterhin wären sie »unmittelbar[]« im doppelten Sinne, da sie in persönliche und temporale Nahverhältnisse intervenierten. Typisch für die Kämpfe wäre jedoch die Problematisierung der Subjektivierung. Sie stellten, so arbeitet Foucault als viertes Merkmal heraus, »den Status des Individuums in Frage« und reklamierten zugleich »das Recht auf Anderssein«, indem sie gegen den Konformitätsdruck die »Individualität des Individuums« (ebd.) betonten. Dabei seien sie jedoch ausdrücklich gegen Atomisierung gerichtet, welche »den Einzelnen [...] an seine eigene Identität bindet.« (Ebd.) Foucault betont, dass nicht das Individuum selbst das Problem darstelle, sondern »die ›Lenkung durch Individualisierung‹« (ebd.). Entsprechend werden statt des Subjekts per se, die jeweiligen Formen der Subjektivierung in Frage gestellt, so das fünfte Merkmal. Im Fokus steht die Unterwerfung unter ein »Wissensregime« (ebd.: 275) und damit die spezifischen Relationen von Subjekt, Macht und Wissen. Die Widerstände der Neuen Sozialen Bewegungen beträfen die Machtwirkungen von Wissen, die »Privilegien« der Wissenschaft genauso wie die »Deformationen und Mystifikationen« (ebd.: 274) alternativer Wissensproduzenten. Foucault unterstreicht, dass die Widerstände weder szientistisch seien noch »skeptische oder relativistische Ablehnung jeder gesicherten Wahrheit.« (Ebd.) Sie betreffen also die politische Ökonomie der Wahrheit, mithin Produktion, Zirkulation und Konsumtion des Wissens sowie die Art ihrer Verbindung mit den Machtwirkungen. Schließlich richteten sich die Kämpfe, sechstens, »gegen jene Abstraktionen und jene Gewalt, die der ökonomische und ideologische Staat ausübt, ohne zu wissen, wer wir als Individuum sind« (ebd.: 275). Die Widerstände seien gegen den modernen Staat und die von ihm ins Werk gesetzte Individualität gerichtet. Die zahlreichen Staatsapparate würden die Einzelnen zu- und unterordnen, um sie produktiv zu machen, indem sie die Individualität zugleich hervorbringen und beschneiden. Daher seien die Widerstände gegen ein Ensemble aus Verwaltung, Wissenschaft und Wirtschaft gerichtet, das mittels biopolitischer Machtstechniken »unsere Identität festlegt« (ebd.). Diese mit dem Staat verbundene Biomacht identifiziert Einzelne und »verwandelt« die so erzeugten »Individuen in Subjekte« (ebd.). Anders als vorherige Protestzyklen »richteten sich diese Kämpfe also nicht in erster Linie gegen bestimmte Machtinstitutionen, Gruppen, Klassen oder Eliten, sondern gegen eine bestimmte Machttechnik oder Machtform.« (Ebd.) *Foucault analysiert die Vielfalt an Protestbewegungen und zeigt, dass sie alle länderübergreifend und direkt jene spezifischen Machtwirkungen problematisieren, welche Individualisierung und Subjektivierung als Unterwerfung unter disziplinierende Wissen-Macht-Komplexe des biopolitischen Staates nutzen.* Die attackierten Formen der Macht richten die Subjekte mit Zwang an allgemei-

nen Standards aus und bewirken eine konformistische Individualisierung – damit sind sie in besonderer Weise für die fordistische Regierung der kapitalistischen Gesellschaften typisch.

Die Kämpfe Neuen Sozialen Bewegungen erfasst Foucault zugleich als die Widerstände gegen die aufkommenden postfordistischen Regulation und als ihre Partner. Denn anders als vorangegangene Protestzyklen richteten sie sich nicht in erster Linie entlang der Dichotomie von Kapital und Arbeit aus. Hingegen erheben die Kämpfe die Subjektivierung auf verschiedene Weise zum Problem. Um diesen neuen Aspekt zu verdeutlichen, unterscheidet Foucault »drei Arten von Kämpfen« (Foucault 1982: [306]: 275). Es gibt, erstens, solche »gegen die (ethnischen, sozialen und religiösen) Formen von Herrschaft«, und, zweitens, die Kämpfe der Arbeiterbewegung, welche »die Ausbeutung an[prangern]« (ebd.). Als eigenständige dritte Gruppe begreift Foucault die Kämpfe »gegen alles, was den Einzelnen an sich selbst bindet und dadurch seine Unterwerfung unter die anderen sicherstellt (Kämpfe gegen die ›Objektivierung‹ und die verschiedenen Formen der Unterordnung).« (Ebd.) Zwar ließen sich die Typen analytisch voneinander trennen, in der sozialen Wirklichkeit erschienen aber zumeist Mischformen unter der Hegemonie einer Form. Foucault skizziert anschließend eine Chronologie der Protestzyklen. In der Feudalgesellschaft hätte »der Kampf gegen ethnische oder soziale Herrschaft« dominiert, seit dem 19. Jahrhundert der »gegen die Ausbeutung« (ebd.). All diese Spezifizierungen und Differenzierungen dienen Foucault dazu, seine These nochmals zu untermauern, wonach »heute [...] der Kampf gegen die Formen der ›Objektivierung‹ – gegen die Unterwerfung der Subjektivität – immer größere Bedeutung [gewinnt], auch wenn der Kampf gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil.« (ebd.: 276) Die Krise der Regierung wird also von den Kämpfen gegen die Unterwerfungseffekte der bestehenden Subjektivierungsweisen ausgelöst. Sie sind weder ohne Beispiel in der Geschichte noch völlig getrennt von anderen Kämpfen, doch ihre Kraft beziehen sie aus den tiefen Brüchen in der fordistischen Gesellschaft, welche sie vertiefen. *Die Widerstände waren so einflussreich, dass ihre Befriedung mit den bisherigen Machtstrategien nicht möglich war. Stattdessen wurde es unvermeidlich, die Kritik aufzunehmen und in neue postfordistische Machttechnologien einfließen zu lassen.* Gerade die für Subjektivierung so entscheidenden kulturellen Diskurse zeigten sich für die Einflüsse der Widerstände offen. Die counter culture und ihre marginalen, queeren, nonkonformistischen Subjektivitätsweisen fanden breitere Akzeptanz auch in anderen Diskursen bis in Ökonomie und Politik.⁸⁹ Damit war freilich das Problem

89 Foucaults Beitrag zur kritischen Analyse des aufkommenden Postfordismus, so die in dieser Arbeit vertretene These, wird breit anerkannt (siehe Kapitel 1.3.1.). An diesem speziellen Punkt sollen zwei Verweise die These weiter untermauern. Bereits in ihrem 2000 erschienen Werk *Empire* gingen Hardt und Negri von den »Brüche[n] in der linearen und totalitären Gestalt der kapitalistischen Entwicklung« (Hardt/Negri 2000: 40) aus und bauten auf Foucaults Argument von komplexen Interaktionen von Macht und Widerstand auf. »Die Zivilgesellschaft wird vom Staat absorbiert, doch die Konsequenz daraus ist eine Explosion der Momente, die sich zuvor innerhalb der Zivilgesellschaft koordiniert und mediatisiert fanden. Widerstände sind nicht länger marginal, sondern werden aktiv inmitten einer Gesellschaft, die sich in Netzwerken öffnet; aus individuellen Orten werden Singularitäten auf Tausend Plateaus.« (ebd.: 40) Ausdrücklich heben sie den analytischen Mehrwert von Foucaults »Konzeptionen der Kontrollgesellschaft und der Biomacht«

der Individualisierung nicht behoben, sondern nur verschoben, aber das um einige entscheidende Momente.

In dem besprochenen bedeutenden Aufsatz über das Subjekt zwischen Widerstand und Macht grenzt Foucault erneut seinen theoretischen Zugriff auf das kritische Dreieck von Wissen, Macht und Subjekt explizit von »der Frankfurter Schule« ab, er möchte »einen anderen Weg zur Analyse des Verhältnisses zwischen Rationalisierung und Macht vorschlagen.« (Foucault 1982: [306]: 272) Statt eines Einheitsmodells der Vernunft und ihrer Verfallsgeschichte plädiert er für eine »neue[] Ökonomie der Machtbeziehungen« (ebd.), die von einer Vielzahl unterschiedlicher Rationalitäten und Machttechniken ausgeht. Eine davon ausgehende Analyse muss daher »stärker empirisch« (ebd.) vorgehen als es die Mitglieder des Instituts für Sozialwissenschaften in Foucaults Augen taten (vgl. Foucault 1977: [218]: 543; 1978: [281]: 90) und eine »engere Verbindung zwischen Theorie und Praxis« (Foucault 1982 [306]: 272) anstreben. Da sie weiterhin notwendig von der Aktualität ausgehen müsste, gelangt Foucault zum Thema der Kämpfe. »Dieser neue Forschungsansatz wählt als Ausgangspunkt den jeweiligen Widerstand gegen die verschiedenen Formen von Macht.« (ebd.: 273) *Die Spezifik und Eigensinnigkeit der jeweiligen Widerstände stellt Foucault also in den Mittelpunkt seines Ansatzes.* Allerdings romantisiert er sie nicht und erklärt sie auch nicht zum Wesentlichen. Vielmehr ermöglichen sie ihm den Zugriff auf die Mächte, ihre Strategien und Wirkungen. *Er nimmt das Zusammenspiel von Widerstand und Macht in den Blick als relationales Geflecht, das sich aus keiner vorgegebenen Logik ableiten lässt. Allerdings ignoriert Foucault weitgehend die regressiven Widerstände.* Ob mit seinem Widerstandsverständnis, das sich an emanzipatorischen Kämpfen gebildet hat, auch rechte soziale Bewegungen angemessen begrifflich erfasst werden können, bleibt fraglich. Besondere Brisanz gewinnt die Frage, wenn diese, wie die nouvelle droite, Pegida oder die Pandemieleugner von Querdenken, sich offensiv als widerständig begreifen.

Zusammenfassend zeigt sich Foucaults Konzeption des Subjekts eng an den Widerstand gebunden. Ob die realen Kämpfe oder das theoretische Problem der Kritik – stets begreift er Theorie und Praxis als ein Verweisungsverhältnis. Nirgends erweist sich das Denken derart praktisch-alltätlich und die Praxis als dermaßen diskursiv bestimmt wie im Subjekt, wo Strategien der Macht und des Widerstandes auf die politische Ökonomie des Wissens treffen. *Im Individuum wirken zugleich Objektivierung und Kritik.* Foucault stellt sich bewusst in die Tradition kritischen Denkens im Westen und positioniert sich in Strategiedebatten emanzipatorischer Bewegungen. Während er teilnimmt, grenzt er sich gleichzeitig ab. Er wahrt Distanz, um diskursive Felder zu verschieben und Emanzipation zu radikalisieren. Foucault ist kein neoliberaler Denker, wie fälschlich behauptet wird (Zamora/Behrent 2014; siehe Kapitel 1.3.1.). *Auch wenn er das neoliberale Denken unvoreingenommen analysiert, bleibt seine emanzipatorische Perspektive auf eine Befreiung des Subjekts von Zwängen des Staates und der Ökonomie gerichtet.* Allerdings macht er ganz wie die kritische Theorie deutlich, dass dafür eine Befreiung des Subjekts von der spezifischen Subjektivierungsform nötig ist. Keine Abschaffung des Subjekts hat Foucault

hervor, mit denen die »neue[] Omniversalität von Subjekten« verständlich werde. Ähnlich hatte zuletzt Reckwitz hervorgehoben, dass die Widerstände der counter culture zwar stets präsent waren, seit der postfordistischen Transformation aber prägend seien (vgl. Reckwitz 2017: 104) für den von ihm sogenannten »Kulturkapitalismus« (ebd.: 15).

im Sinn, wie einige ihm unterstellen (Améry 1978: 220; Behrens 2007: 62; Zukermann 2007: 4). Vielmehr verbirgt sich hinter seiner Aufforderung »abzulehnen, was wir sind«, eine Attacke auf den »doppelten politischen Zwang [*double contrainte politique*]«, welcher in der »gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt.« (Foucault 1982: [306]: 280; siehe Kapitel 4.2.2.) Foucault entzieht sich gängigen linken und liberalen Argumentationsmustern, welche Staat und Individuum gegeneinander ausspielen und dabei das Kollektiv dem Einzelnen gegenüberstellen. Deutlich erkennt er »das gleichermaßen politische, ethische, soziale und philosophische Problem« seiner Zeit darin, »uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form der Individualisierung zu befreien [*de nous libérer nous de l'État du type d'individualisation qui s'y rattache*].« (Ebd.) Bereits in einem zusammenfassenden Aufsatz zur *Kritik der politischen Vernunft* hatte vor einer Verkürzung auf eine der beiden Perspektiven gewarnt. »Die Befreiung kann nicht nur durch einen Angriff auf den einen oder den anderen dieser Effekte [Individuum oder Staat; P.E.] erreicht werden, sondern durch einen Angriff auf die eigentlichen Wurzeln der politischen Rationalität.« (Foucault 1979: [291]: 198) Die politischen und ökonomischen Staatsapparate bringen den homo oeconomicus hervor. Ihre zugrundeliegende Rationalität anzugreifen, meint mehr als Kämpfe um diskursive Hegemonie zu führen. *Foucaults Radikalisierung besteht in der Verbindung von Makro- und Mikroebene*: »Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt« (Foucault 1982: [306]: 280). Diese Aufforderung zum Widerstand ist zugleich als kollektive und individuelle Befreiung zu verstehen. Foucault gelangt zu ihr, nachdem er in den 1970er Jahren hinter dem Disziplinarindividuum die Mikrophysik der Macht offenlegt. Er stellt dar, wie diese unterwerfende und zugleich auf kapitalistische Produktion ausgerichtete Subjektivierung mit der Entfaltung der biopolitischen Staatsapparate einhergeht. Zeitgleich analysiert Foucault die Komplexität und Spezifik der Kämpfe der Neuen Sozialen Bewegungen und interveniert in sie. Auf dieser Grundlage gelangt er zur *Einsicht in die aktive Rolle der Subjekte in den Prozess ihrer Subjektivierung, den Ort, von dem der Widerstand gegen Objektivierung und Unterwerfung ausgeht. An diesem Ort kann Freiheit real werden*. »Den Kern der Machtbeziehung, der sie immer wieder »provoziert«, bildet die Relativität des Wollens und die Intransitivität der Freiheit.« (ebd.: 287) Freiheit ist ein Problem, dem sich Foucault in seiner späten ethischen Phase immer stärker widmet. Statt dieses Problem auf eine soziale beziehungsweise sozialpsychologische Frage zu verkürzen und damit in einer fixen antagonistischen Struktur oder dem Hang zur Unterwerfung verschwinden zu lassen, will Foucault ihm eine eigene Form geben. Dafür geht er von einem nicht determinierten »Agonismus« (ebd.) verschiedener Strategien aus (siehe Kapitel 2.3.2.), die im Subjekt wirken und zu denen es sich verhalten kann. Die Macht und die »Widerspensigkeit der Freiheit« ließen sich »nicht voneinander trennen.« (Ebd.) Damit reformuliert Foucault seine These – wo Macht ist, ist auch Widerstand – erneut, nachdem er zwischen Regierung und Kritik eine analoge Verbindung gezogen hatte. Wie Foucault im Experiment die Freiheit der Gestaltung der eigenen Subjektivität am Werk sah und in welcher Weise er dies mit dem Ethos der Aufklärung verband, behandelt das folgende Unterkapitel.

Aufklärung: Experimente als Praktiken der Freiheit

Foucault trägt der Transformation von Widerständen und Machtformationen seit den 1960er Jahren Rechnung und verkompliziert damit alle Fragen der Emanzipation erheblich. Die von ihm geforderten neuen Formen der Subjektivität zu entwerfen, ist eine Herausforderung, die nicht nur orthodoxen Protestbewegungen Schwierigkeiten bereitet, sondern sich zusätzlich zur Aufgabe nach der Umgestaltung der kollektiven Lebensverhältnisse der Gesellschaft stellt. *Das Problem der Freiheit, welche Foucault seit seiner zweiten Verschiebung Ende der 1970er Jahre wiederholt umkreist, ist kollektiv und persönlich zugleich.* Die Herkunft des Problems in den diskursanalytischen Schriften und Studien zur Mikrophysik der Macht zeigt seine kollektive Dimension. Durch die Untersuchung der Regierung kam das Thema der Selbstführung zunehmend in den Blick seiner Arbeiten. Wenn Foucault nachfolgend zur Problematisierung von Überschreitung, Kritik und den Kämpfen, also des Widerstands, auch den Begriff der Freiheit in Bezug auf die Selbstverhältnisse problematisiert, müssen diese gesellschaftlichen Verhältnisse immer mitgedacht werden. *Ihre Praxis findet diese Freiheit in den Experimenten der Einzelnen, durch die sie versuchen, sich von der unterwerfenden Subjektivierung zu lösen und Andere zu werden.*

In seiner Problematisierung der Freiheit verweist Foucault immer wieder auf frühere Themen, wie die Überschreitung von kontingenten Grenzen, die Kritik an Wissen-Macht-Konfigurationen und die Erfahrung von Unterdrückung. Im Zentrum dieses Unterkapitels steht allerdings, wie Foucault die Verbindung von Widerstand und Subjekt historisch auf den aufklärerischen Ethos der Moderne bezieht und ihm durch die experimentelle Haltung ein positives Komplement zur Kritik gibt. Anschließend folgt auf eine Zusammenfassung der Fluchtlinien die Bündelung aller Fäden, die in Teil Zwei des Kapitels zu Foucaults Verständnis von Subjektivierung ausgelegt wurden.

Die Vorlesung am Collège de France im Jahr 1980 stellt ein Scharnier zwischen Foucaults Machtanalytik und seinen Forschungen zur Subjektivierung dar (siehe Kapitel 4.2.2.). Darin erklärt er, dass im »Antrieb, sich von der Macht frei zu machen«, der »Indikator für die Veränderung des Subjekts« (Foucault 1980: RdL: 113) erkennbar sei. Das Streben nach Freiheit verbinde sich mit der Gestaltung des Selbstverhältnisses und finde in der »Haltung« (ebd.) des einzelnen Individuums ihren Ausdruck. Dieser besondere Modus der Beziehung zu sich im Hinblick auf die Infragestellung der Macht drückt, Foucault zufolge, keinen grundsätzlichen »Skeptizismus« aus, sondern den Umstand, »dass sich keine Macht von selbst versteht« (ebd.). Unschwer ist darin die Bestimmung der Kritik als »Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault: 1978: Kritik: 12) wiederzuerkennen, die beständig nach dem Preis der Macht fragt. Dazu passend beschreibt Foucault die im 15. Jahrhundert aufkommende »Haltung der Kritik« (ebd.: 8) als »Tugend« (ebd.: 9). Eben diese kritische Haltung bildet die Klammer mit seinem Text über Aufklärung (vgl. Foucault 1984: [339]: 703), in dem er vom Ethos der Moderne spricht. Auf persönlicher Ebene besteht die Freiheit in der aktiven Loslösung von der Macht, die den Einzelnen unterwirft, und von dem Wissen, das ihn objektiviert. *Macht und Wissen konstituieren zwar die Subjektivierung, doch der Einzelne kann sich dazu verhalten. Durch die aktive Konzeption des Subjekts gerät sein Handlungsraum in den Blick.* Dank der gedanklichen Distanzierung vom eigenen Handeln eröffnet sich ein Spielraum an Freiheit. »Das Denken ist die Freiheit gegenüber dem, was man tut« (Foucault 1984: [342]: 732), hält Foucault fest. Diese Passagen dürfen keinesfalls als Rückzug des

politischen Aktivisten Foucault ins Private gedeutet werden. Vielmehr besteht ein wesentlicher Antrieb Foucaults darin, die interpersonelle und subjektkonstituierende Rolle der Diskurse herauszustellen, die das Denken bestimmen. *Womit die Freiheit im Denken ein kollektiver Akt bleibt, wenn er sich auch im Individuum vollzieht.*

Die Verbindung von kollektiver und individueller Dimension der Freiheit führt Foucault anhand des Begriffs der Erfahrung vor Augen. Sein Engagement nahm den Ausgang von der Kopfarbeit, mit der er die eigenen Erfahrungen als soziale Pathologien dechiffrieren konnte. »Wenn ich mich an eine theoretische Arbeit gemacht habe, geschah das stets auf der Basis meiner eigenen Erfahrung und im Zusammenhang mit Prozessen, die vor meinen Augen abliefen. Weil ich in den Dingen, die ich sah, in den Institutionen, mit denen ich zu tun hatte, und in meinen Beziehungen zu anderen Risse, versteckte Erschütterungen oder Dysfunktionen zu erkennen glaubte, begann ich mit Arbeiten, die gleichsam Fragmente einer Autobiographie darstellten.« (Foucault 1981: [296]: 223) *Die gesellschaftlichen Brüche drücken sich einerseits in den Kämpfen der sozialen Bewegungen aus und andererseits in den persönlichen Erfahrungen, die kollektiv sind, insofern sie geteilt werden können. Kämpfe und Erfahrungen bedingen einander und werden damit zu Katalysatoren der Befreiung.* Bereits 1978 hatte Foucault im Interview mit Trombadori erklärt, Erfahrung sei »etwas, aus dem man verändert hervorgeht« (Foucault 1978: [281]: 52), sie könnte dazu dienen, »das Subjekt von sich los[zur]eißen« (ebd.: 54). Mit eben dieser Ambition schreibe er selbst Bücher. Bereits damals sprach er von der »Erfahrung unserer Moderne«, die darin bestünde, »bestimmte Mechanismen zu verstehen (zum Beispiel die Gefängnishaft, die Strafe usw.) und die Weise, in der wir fähig werden, uns von ihnen zu lösen.« (ebd.: 57) Freiheit findet statt in der gedanklichen Verarbeitung eigener Erfahrungen, die mit anderen vermittelt sind, wodurch die bestehenden gesellschaftlichen Brüche auf die eigene Subjektivierung bezogen werden können, zu der eine Distanz entsteht.

In seinen späten Schriften reflektiert Foucault beständig auf den Begriff der Erfahrung und verbindet ihn mit dem Weg des eigenen Denkens. Er bestimmt als »die drei Grundelemente jeder Erfahrung« die bekannte Trias aus »Wahrheitsspiel, Machtbeziehungen und Formen einer Selbstbeziehung sowie Beziehung zu anderen.« (Foucault 1984: [342]: 731) *Die Erfahrung bildet den Ausgangs- und Fluchtpunkt der drei begrifflichen Raster Foucaults: Wissen, Macht und Subjekt.*⁹⁰ Mehr noch zeigt er anhand der von ihm untersuchten Diskurse über den Wahnsinn, das Verbrechen und die Sexualität, dass sie zwar jeweils »einen dieser drei Aspekte bevorzugt« hätten, dabei jedoch »die beiden [anderen; P.E.] Elemente gegenwärtig waren« (ebd.) und eine Veränderung immer alle drei zugleich betraf. Ähnlich formuliert er im gleichen Jahr, er habe mit seinen Büchern »versucht, drei große Problemtypen« zu analysieren, die Wahrheit, die Macht und »das Problem der individuellen Verhaltensführung. *Diese drei Bereiche der Erfahrung lassen sich nur im Verhältnis zueinander und nicht ohne einander verstehen.*« (Foucault 1984: [354]: 860;

90 Foucaults entscheidenden Bezug der Erfahrung auf seine zentrale Dreierkonstellation von Subjekt, Wissen und Macht findet sich auch in *Der Gebrauch der Lüste*, wo er »unter Erfahrung die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht.« (Foucault 1984: GdL: 10) Macht, Wissen und Subjekt bilden die Borromäischen Ringe des Denkens Foucaults, und nicht zufällig bestimmt er sie als »die drei Achsen [einer; P.E.] Erfahrung« (ebd.: 10).

Hervorhebung P.E.) Hieraus erhellt sich erneut die Auswahl und der Zuschnitt der Kraftfelder in der vorliegenden Studie (siehe Kapitel 1.2.). Die konstitutive Interdependenz der drei Erfahrungsdimensionen sei ihm aber erst spät klar geworden. Sie hat zu seiner zweiten Verschiebung in Richtung Analyse der Subjektivierungsweisen entscheidend beigetragen. Seine Bücher waren Foucault ein Ort der gedanklichen Bearbeitung von Erfahrungen und Intervention in die brüchige Realität in einem. Die Darstellung des Denkens in diesen Erfahrungsbüchern, ihre Methodik richte er bewusst auf Emanzipation aus. Sie sollten eine »Diagnose« leisten, die nicht nur »charakterisier[t], was wir sind«, sondern über das Bestehende hinausgeht, »indem man den Bruchlinien von heute folgt« (Foucault 1983: [330]: 544). *Der archäologisch-genealogische Nachweis von Kontingenzen ist kein Selbstzweck, er fordert zur Veränderung auf.* »Und in diesem Sinne muss die Beschreibung stets gemäß dieser Art virtuellem Bruch geleistet werden, der einen Freiheitsraum eröffnet, verstanden als Raum einer konkreten Freiheit, das heißt einer möglichen Umgestaltung.« (ebd.: 544; Hervorhebung P.E.) Die Genealogie sollte einen Beitrag zur Befreiung leisten. Durch die »Arbeit der Intellektuellen« (ebd.), also Foucaults selbst, soll die Unhaltbarkeit des Status quo und die Notwendigkeit der Veränderung brennend gemacht werden.

Das französische Wort für Erfahrung lautet *expérience* und bedeutet zugleich Experiment. Mit dieser Mehrdeutigkeit spielt Foucault. *In der experimentellen Haltung verbinden sich Freiheit und Kritik miteinander.*⁹¹ *Sie ermöglicht damit die Rückbindung der Kritik an die Aufklärung durch die Erprobung autonomer Selbstverhältnisse, die auf Mündigkeit zielen.* In seinem wichtigen Text über die Frage *Was ist Aufklärung?* (1984) nimmt Foucault den Faden wieder auf, den er in die *Ordnung des Diskurses* (1970) und *Was ist Kritik?* (1978) ausgelegt hat. Zunächst rekonstruiert er erneut Kants Verständnis der Aufklärung. Demnach sei sie negativ bezogen auf den aktuellen Zustand (vgl. Foucault 1984: [339]: 689) der »Unmündigkeit«, welche ein unterwerfendes »Verhältnis zwischen Willen, Autorität und Vernunftgebrauch« darstellt (ebd.: 690). Dem habe Kant den »Mut [...] zu wissen« gegenüber gestellt, womit er einen zugleich »kollektiv[en]« und »persönlich[en]« Aufklärungs-»Prozess« beschreibe, den er historisch und ethisch auf die gesamte »Menschheit« (ebd.) bezog. Darin klingen deutlich zahlreiche bekannte Motive Foucaults an, der sich hinsichtlich Aktualität und Kritik immer wieder auf Kant bezog. Allerdings habe Kant bereits die Wendung von der auf Mündigkeit zielenden Aufklärung hin zur Kritik vorangetrieben, welche zur rein negativen Legitimitätsprüfung entwickelt wurde. Foucaults Anliegen war schon in *Was ist Kritik?* darüber hinaus beziehungsweise zurück gerichtet (siehe oben). 1984 findet Foucault die Bestimmung des positiven Gehaltes der Aufklärung mit einem Umweg über Baudelaires moderne Ästhetik (vgl. ebd.: 696–698). Bei genauer Betrachtung verbinden sich beinahe alle bisher angesprochenen Motive und Elemente in dieser positiven Bestimmung der Aufklärung. Zuerst begreift er sie im Rückgriff auf

91 Lemke zeigt in ähnlicher Weise, dass Foucault die »Erfahrung« zugleich »als dominante Struktur und als transformative Kraft« begreift (Lemke 2019: 24). »Foucaults Konzept von Kritik [ist] durch eine besondere Lesart und ein spezifisches Verständnis von Erfahrung geleitet [...]. Er konzipiert Erfahrung als dynamisches Zusammenspiel von Wahrheitsspielen, Formen der Macht und Selbstverhältnissen« (ebd.: 25).

die antiken Texte zu Selbstsorge als Ethos. Diesen wiederum beschreibt er als »Grenzhaltung« (ebd.: 702), womit er an die Texte über Bataille und Blachot anknüpft. »Es geht also darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Form möglicher Überschreitung umzuwandeln.« (ebd.; Hervorhebung P.E.) In einer großen einholenden Bewegung geht Foucault von den eigenen Gedanken zur Kritik aus und führt sie zur Transgression zurück. *Dies ist eben die von ihm vorgeschlagene Rückbesinnung der kritischen Tradition der westlichen Philosophie auf die Aufklärung, als den aktiven und positiven Versuch der Herstellung von Mündigkeit.* Ganz wie Kant bestimmt er sie nicht als die Ablehnung von Autorität per se, sondern als Autonomie. Freiheit erscheint prozessual und relational, nicht aber statisch oder juristisch. Wichtig ist daher Foucaults weitere Bestimmung des »ethos« als »experimentelle Haltung«⁹² (ebd.: 703; Hervorhebung P.E.). Damit ist »eine historisch-praktische Erprobung der Grenzen« (ebd.: 703) gemeint. Sie lasse sich als »Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind, charakterisieren.« (ebd.: 704)

Die experimentelle Haltung, welche den modernen Ethos auszeichnet, schließt die Kritik ein. Die »Haltung der Modernität« (ebd.: 694) sei ein spezifischer »Beziehungsmodus [*mode de relation*] in Hinblick auf die Aktualität« (ebd.: 695). Der moderne Ethos richtet sich erstens gegen die bestehenden Verhältnisse und zweitens befindet er sich »im Kampf mit den Haltungen einer ›Gegenmoderne‹« (ebd.: 695). Auch wenn Foucault an dieser Stelle – wie im gesamten Werk – eine eingehende Analyse antimoderner Bewegungen vermissen lässt, macht er hier unmissverständlich seine Abgrenzung von ihnen deutlich. *Was die Kritik betrifft, vermeidet Foucault gezielt Unterordnungen. Zwar ist er um eine Aufwertung der Aufklärung bemüht, doch soll diese nicht auf Kosten der Kritik gehen.* »Die Kritik ist gewissermaßen das Logbuch der in der Aufklärung mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die Aufklärung das Zeitalter der Kritik.« (ebd.: 694; Hervorhebungen im Original) Doch begreift Foucault Kritik nicht als fixe Methode (siehe oben), sondern als »Problematisierung« (ebd.: 706). Sie bleibt heteronom bezogen auf das kritisierte Objekt, die unterwerfende Macht oder das objektivierende Wissen. Kritik ist also nicht auf eine essentialistische Allgemeinheit ausgerichtet, wie Foucault in einem weiteren Text erklärt. Sie »lässt *umformbare Singularitäten* entstehen« (Foucault 1984: [340]: 711; Hervorhebung P.E.). Mit dieser positiven, produktiven Wendung ist er wieder beim Thema der experimentellen Haltung und dem Ethos der Moderne angelangt. Die von ihm auch »philosophisch[]« genannte »Haltung« besitzt, wie er an gleicher Stelle festhält, eine »methodologische« wie auch »theoretische Kohärenz« (ebd.: 707), welche die Kontingenz der Dinge betreffen. Vor allem aber hat sie »ihre praktische Kohärenz in dem darauf verwandten Bemühen, die historisch-kritische Reflexion an konkreten Praktiken zu erproben.« (Ebd.) *Mit diesen Neubestimmungen und theoretischen Verbindungen erreicht Foucault*

92 Mit der experimentellen Haltung schließt Foucault auch die eigene Verantwortung als Theoretiker ein. »[I]m Bereich der Theorie« sollte nicht »irgendetwas Beliebigen« gesagt werden, »sondern im Gegenteil« fordert Foucault, »dass man eine anspruchsvolle, vorsichtige, ›experimentelle‹ Haltung haben muss; man muss jeden Augenblick, Schritt für Schritt, das, was man denkt, und das, was man sagt, mit dem konfrontieren, was man tut und was man ist.« (Foucault 1984: [341]: 717) Das Leben des Philosophen solle einen Ethos, eine Haltung verkörpern. Foucault betont, »dass die Ethik eine Praxis und das *ethos* eine Seinsweise ist.« (ebd.: 720; Hervorhebung im Original) Er exemplifiziert diesen Zusammenhang mit seinem Engagement gegen die Ausrufung des Kriegsrechts in Polen 1981–1983.

sein Vorhaben, dass die erneuerte Kritik wieder als ein Werkzeug der Aufklärung dient. Auf dieses Ziel war seine theoretische Arbeit ausgerichtet, spätestens seit *Was ist Kritik?* (1978). Notwendig war hierfür allerdings die Ergänzung seiner zwei analytischen Raster Wissen und Macht um die Subjektivität; genauer gesagt, um die Verschiebung hin zur aktiven Konzeption des Subjekts, welche das Problem der Freiheit überhaupt wieder denkbar werden ließ. Foucaults für diesen Zweck gefundene Form besteht in der experimentellen Haltung. Sie ist direkt mit der Aufklärung verbunden, denn sie zielt auf Mündigkeit. *Die experimentelle Haltung besteht im beständigen Bemühen um eine mündige Subjektivierungsweise. Dies ist der Ethos der Moderne, in die Foucault seine Arbeiten einschreibt.* Wie er in seinem Aufklärungstext ausführt, sucht die Genealogie nicht die Metaphysik, sondern »die endlose Arbeit der Freiheit so weit und so umfassend wie möglich wieder in Gang zu bringen.« (Foucault 1984: [339]: 703) Diese von Foucault geleistete Arbeit des Denkens begreift er als eine weit umfassendere »Arbeit entlang unserer Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.« (ebd.: 707) Letztlich geht es ihm um die praktische freie Handlung. Wie er an anderer Stelle sagt, ist dies ihre einzige Realität: »Freiheit ist Praxis« (Foucault 1982: [310]: 330). Diese Überlegungen können erhellen, warum Foucault die Emanzipation stets eher in den kleinen kollektiv-individuellen Transformationen suchte als in globalen Umgestaltungen. »Ich ziehe die sehr gezielten Umgestaltungen vor, die seit zwanzig Jahren [seit den 1960ern; P.E.] in einer bestimmten Anzahl von Bereichen stattgefunden haben [...].« (Foucault 1984: [339]: 703) Die »global[en] und radikal[en] [...] Projekte[]« seien zu anmaßend und hätten oft nur die »schädlichsten Traditionen« (ebd.: 703) fortgesetzt. Foucaults Sympathien galten daher nicht zufällig den Neuen Sozialen Bewegungen.

Die Polyvalenz der Widerstände: Von der Überschreitung zum Experiment

Der Widerstand ist in Foucaults Verständnis von Subjektivität ebenso entscheidend wie die Dezentrierung. Beide Aspekte ergänzen einander. Die vielfältigen Formen der Widerständigkeit regen Foucault zu den kühlen Analysen der Kontingenz der historischen Subjektivierungsweisen an, welche jene umgekehrt befeuern. Die kritische Distanz, welche Foucault zwischen beiden Feldern der Untersuchung kultiviert, erhebt er als modernen Ethos selbst zum Gegenstand der Reflexion. Mit diesem und weiteren theoretischen Manövern verkompliziert Foucault bewusst die gängigen Vorstellungen von Emanzipation. Dabei betrachtet er das Subjekt als den Einsatz von Macht und Widerstand. Allem voran erreicht er dies durch sein grundlegendes Postulat, wonach Widerstand überall dort zu finden ist, wo Macht wirkt. Widerstandspunkte sind mobil, transitorisch und unregelmäßig verteilt. Zwar wirken sie nicht immer in gleicher Intensität wie die Machtstrategien, doch sind sie stets existent als eine widerstreitende Strategie. Widerstände richten sich immer auf die Wirkung beziehungsweise Wirkungen einer Machtlinie. Für Foucault definiert sich Widerstand nicht in der absoluten Ablehnung von Macht. Vielmehr gibt es eine unüberschaubare Vielfalt an Möglichkeiten der Widerständigkeit, die sich mitunter auch mit Macht verbünden können. In Foucaults Werk wird ein Polyvalenz der Widerstände sichtbar. Er reflektiert damit auch die gesellschaftlichen Transformationen seiner Zeit: Einerseits im Wechselverhältnis vom Agieren der Widerstände und Reagieren der Regierungen; andererseits im eigenen theoretischen Bemühen, die Widerstände zu greifen. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich eine Entwicklung seiner

begrifflichen Auseinandersetzung, in die sich seine zwei tiefgreifenden Verschiebungen einschreiben. In seiner archäologischen Phase markiert die Figur der Überschreitung ausgehend von Grenzerfahrungen wie Sexualität oder Wahnsinn die Versuche, ein Außen zu denken und Subjektivitäten darüber hinauszutreiben. Diese Strategien tragen die Spuren einer Flucht. Nach der Erschütterung, welche die Revolten und gesellschaftlichen Brüche um das Jahr 1968 in seinem Denken hinterließen, thematisiert Foucault immer stärker die verschiedenen Kämpfe unterschiedlicher Gruppen. Deren Spezifika wollte er weder homogenisieren noch hierarchisieren, sondern ihre Heterogenität als eigenständige Kritiken an den jeweiligen Machtwirkungen deuten, deren Preis die Unterworfenen nicht länger bereit waren zu zahlen. Diese Widerstände scheinen vorwiegend konfrontativen Strategien zu folgen. Die postfordistische Transformation einerseits und die theoretischen Probleme andererseits führten Foucault um das Jahr 1978 zu der Erkenntnis der permissiven Regierungsweisen und zur Einsicht in die aktive Rolle der Subjekte. Deren Spielräume zeigen sich in der Haltung, welche sie zu Anforderungen an Subjektivierung einnehmen. Darin kann eine Freiheit der Lebensführung praktisch werden, die Foucault als Aufklärung begreift und dem Ethos der Moderne zuschlägt. Die widerständigen Strategien richten sich nun auf Subversion. Zugespitzt kann also von einer *Sukzession der polymorphen Widerstände von Flucht – Konfrontation – Subversion* gesprochen werden. Foucaults bleibender Beitrag besteht in der *Verbindung von Kritik und Aufklärung zu dem, was er eine experimentelle Haltung nennt*. Aufklärung beinhaltet neben der negativen Kritik auch das positive Experiment. *Ihr Ausgangs- und Fluchtpunkt bildet die Erfahrung, die zugleich individuell und kollektiv ist*. Deren Dimensionen sind Macht, Wissen und Subjektivität, die Foucault gleichzeitig als Entstehungsherd der Kritik begreift. An den Unterwerfungseffekten spezifischer Mächte und den mit ihr verbundenen fetischisierenden Wissensformen denunzieren die unterworfenen Subjekte die Unmündigkeit. Darüber hinaus fordern sie eine mündige Subjektivierungsweise. Die Widerstände sind Erprobungen er-mündigender Selbst-Verhältnisse. Nur im Subjekt und seinem Handeln findet Freiheit einen Ort, an dem sie reale Praxis werden kann. Indem die Individuen sich gegen die ökonomischen und politischen Staatsapparate sowie deren Gewalt und Objektivierungen richten, lehnen sie zugleich deren Identifikation, Individualisierung und Subjektivierung ab. Sie üben die Entunterwerfung unter die politische Rationalität, die diesen zugrunde liegt, und erproben autonome Selbstverhältnisse und Beziehungsweisen. Foucault tritt uns weder als Neoliberaler noch als new age-Apostel entgegen.⁹³ Er verkompliziert die Vorstellungen von Emanzipation und vertritt hinsichtlich Revolution,

93 Foucaults Biograph Macey stellt in aller Deutlichkeit Foucaults kritische Distanz zu den von ihm untersuchten Phänomenen heraus. »For Foucault, good drugs were essential adjuvants to the use of pleasures, but they were not to be used indiscriminately. Pleasure was too serious a business to allow the use of heavy opiates that might blur the delights of disciplined self-control. Foucault had serious doubts about the ›Californian cult of the self‹ and any theories holding that there was an ›authentic‹ self to be liberated, but agreed with Nietzsche that ›One thing is needful – to ›give style‹ to one's character – a great and rare art.‹« (Macey 2004: 134) Weder die antike Selbstsorge noch den amerikanischen und deutschen Neoliberalismus untersuchte Foucault, um sie als Lösungen zu präsentieren, sondern mit genealogischer Kritik auf gegenwärtige Tendenzen der Regierung aufmerksam zu machen. Er zielte darauf, die neoliberalen Anrufungen zur Selbstoptimierung als Aufguss des homo oeconomicus zu diskreditieren.

Kritik und Rationalität andere Positionen als die Kritische Theorie. Doch das Ziel der Diskreditierung des Leidens und der Überwindung der ihm zugrundeliegenden Strukturen verfolgt Foucault klar und deutlich. Offen bleiben jedoch die Fragen, ob er dabei nicht zu exklusiv in Gegenstand und Darstellung verfahren ist und ob er sich ausreichend von reaktionären Formen des Widerstandes abgrenzen konnte. Außerdem stellt sich die Frage, wie es um das Verhältnis der kollektiven Dimensionen der auf Subjekte fokussierten Widerstände zur Solidarität bestellt ist (vgl. Cook 2018: 109–110).

4.2.4. Zusammenfassung: Foucaults Problematisierungen der Subjektivierungsweisen

Foucault entwickelt keine eigene Subjekttheorie und doch lassen seine zahllosen Problematisierungen der Subjektivität eine von wiederkehrenden Motiven, Begriffen und Thesen durchzogene Bewegung erkennen. Ausgehend von einer Abgrenzung von traditionellen Subjekttheorien dezentriert er systematisch das Subjekt. Das Motiv der Dezentrierung bildet den ersten wesentlichen Aspekt des Verständnisses Foucaults von Subjektivierung. Er weist die Sinnstifterfunktion des souveränen Subjekts bei Descartes und Kant ebenso zurück, wie die essentialistische Figur eines überhistorischen Menschen im (marxistischen) Humanismus. Sie ontologisieren die historischen Formen von Subjektivität, die auf dem Ausschluss von Anderen gründen und die Einzelnen unterwerfen. Intensiv befasst sich Foucault auch mit Freud und der Geschichte der Psychologie, die er den Humanwissenschaften zuschlägt, welche er zeitlebens als Komplizen der Disziplinierung und Kontrolle in Schulen, Heimen, Kliniken und Gefängnissen kritisiert. Freuds Wirkungen schätzt er allerdings ambivalent ein, da die Psychoanalyse zur Dezentrierung des Subjekts wesentliche Beiträge lieferte, unter anderem durch den Aufweis von unbewussten Strukturen im Individuum. Die Auseinandersetzungen führen Foucault darüber hinaus zu der These von der *konstitutiven Beziehung des Subjekts zur Wahrheit*. Auf Grundlage der Abgrenzungen entwickeln sich Foucaults wandelnde Konzeptionen des Subjekts. Dabei gesellt sich der Historisierung⁹⁴ die Konstruktion des Subjekts. Während er zu Beginn in seinen Archäologien der humanwissenschaftlichen Diskurse die Subjektivierung zum Menschen auf die Ausschluss- und Unterwerfungseffekte hin untersucht, weitet er nach seiner ersten Verschiebung das Feld auf subjektivierende Praktiken jenseits der Wissenschaften aus. Nach 1968/1970 erforscht er genealogisch die Mikrophysiken der Macht und wie diese eine Disziplinarindividualität erzeugen, welche in die einzelnen Körper zugleich Wissen einschreibt und aus ihnen abliest. Noch begreift er das Individuum als ideologische Fiktion und Agenten der Macht, als ihn die

94 Die Frage, wann das Subjekt historisch in die Welt kam, beantwortet Foucault immer wieder verschieden, je nach Quellenfundus bzw. Diskurs, den er untersucht. In den frühen Schriften tritt der Mensch mit der Klassik in Erscheinung. In den Gouvernamentalitätsstudien führt er das Subjekt auf das christliche Pastoral im Mittelalter zurück. Noch später erkennt er eine weitere Quelle in der griechischen parrhesia (Foucault 1983: DuW: 109), wohingegen er kurz darauf erklärt: »Die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt« (Foucault 1984: [354]: 872). Entscheidend an diesen widersprüchlichen Aussagen über den historischen Ursprung des Subjekts ist jedoch nicht das wechselnde Datum des Geburtsscheins, sondern die Historizität der Figur.

durch Widerstände befeuerte postfordistische Transformation zu einer erneuten Verschiebung drängt. Die Krise der Regierung der Anderen wirft die Frage nach der Regierung des Selbst auf und führt Foucault zum Problem der Selbstverhältnisse. Jede Subjektivierungsweise benötigt Selbsttechniken, welche einen gewissen Handlungsspielraum der handelnden Subjekte benötigen. *Insgesamt verbinden sich Foucaults wechselnde Konzeptionen zu einer Bewegung, die das Subjekt stets als Effekt des diskontinuierlichen Zusammenwirkens von Macht und Wissen darstellt. Dabei greifen beständig die unterwerfende Subjektivierung und vergegenständlichende Objektivierung ineinander.* Allerdings ist deutlich eine Tendenz Foucaults vom passiven Agenten zum aktiven Selbstverhältnis zu beobachten. Mit seiner Wende zum Subjekt korrigiert sich Foucault selbst. Deleuze kann sich sogar auf Aussagen Foucaults berufen, wenn er die »Subjektivierungslinie« als »eine Fluchtlinie« bezeichnet (Deleuze 1991: 155). Diese Zuspitzung ist doppelt zutreffend. Denn einerseits korrigiert Foucault mit seiner späten Hinwendung zum Subjekt einige Ungleichgewichte der Machtanalytik. Andererseits handelt es sich bei Flucht um eine von zahllosen polymorphen Strategien des Widerstands, dessen Beziehungen zur Subjektivität Foucault untersucht und teilweise unterstützt. Foucaults kritische Solidarität gilt den heterogenen Protesten der Neuen Sozialen Bewegungen. »Eine Theorie«, so proklamierte er in einem Interview, »ist das regionale System dieses Kampfes« (Foucault 1972: [106]: 384) gegen die Unterwerfung unter eine Form von Macht-Wissen durch bestimmte Subjektivierungsweisen. Bleibend ist Foucaults These, *dass Widerstand nicht nur Widersacherin der Macht ist, sondern auch ihre Partnerin.* Er nimmt die mobilen, transversalen und unregelmäßig verteilten Widerstände des damaligen Protestzyklus zum Ausgangspunkt für die Analyse der aufkommenden neoliberalen Regierungsweisen. Keinesfalls arrangiert Foucault sich mit dessen permissiveren Machtformen, vielmehr will er die Vorstellungen von Befreiung an die neue Komplexität anpassen, damit erscheint sie komplizierter. Indem Foucault die Emanzipation aktualisiert, radikalisiert er sie und treibt er sie voran. Er begreift sie als punktuellen und andauernden Prozess, nicht als einmaligen Befreiungsschlag. Dementsprechend entsteht Kritik im Dreieck von Macht, Wissen und Subjekt, wenn dieses den Preis der Macht nicht länger zu zahlen bereit ist. Foucaults entscheidender Beitrag besteht in der Rückbeziehung von Kritik auf Aufklärung. Denn *dem Ausgang aus der Unmündigkeit durch Kritik entspricht eine experimentelle Haltung, die immer wieder eine mündige Subjektivierungsweise erprobt.* Foucaults geistige Bewegung führt vor Augen, wie das Subjekt zum Einsatz von Macht und Widerstand wurde. Er erkennt im Individuum, das einer Macht unterworfen und damit zum Subjekt wird (vgl. Foucault 1982: [306]: 275), zugleich den Ort der Objektivierung und der Kritik.

4.3. Gedanken zur Vermittlung Adornos und Foucaults im Kraftfeld von Pseudo-Individualität und Subjektivierungsweisen

»Im Dreieck von Subjektivität, Macht-Herrschaft und Rationalität findet Kritik ihr zentrales Objektfeld. Diese Optik teilt die Absage an jede Idee eines Wesens des Menschen, einer invarianten Anthropologie. Adornos ›Wendung aufs Subjekt‹ und Foucaults ›Genealogie des Subjekts‹ stellen die Doppelfrage: Wie wird man so und wie wappnet man sich dagegen?« (Brieler 2019: 517, Hervorhebung P.E.)