

8 Veränderte Freiheit (Foucault)

Ähnlich wie sich mit Rancière ein veränderter Begriff der Gleichheit gewinnen lässt, hält das Spätwerk Michel Foucaults Einsatzpunkte für ein anderes Denken der Freiheit bereit. Foucaults Reflexionen zum antiken Begriff der *parrhesia* – als einer gefährvollen Praxis des Wahrsprechens im Angesicht der Mächtigen – geben Raum, um Freiheit und Alterität zusammenzudenken. Dabei lassen sich Foucaults Analysen des Wahrsprechens in Abgrenzung von konsentstheoretischen Positionen in Richtung eines dissenstheoretischen Wahrheits- und Freiheitsverständnisses lesen. Foucault untersucht die *parrhesia* in seinen späten Vorlesungen am *Collège de France* als eine Form der politischen Rede, die nicht so sehr deswegen ‚frei‘ ist, weil sie von inneren oder äußeren Zwängen unbehelligt wäre, sondern insofern, als sie sich selbst von vorgegebenen diskursiven Regeln und Normenrastern freispielt. Aus diesem Grund lässt sich die *parrhesia* nicht abschließend diskurspragmatisch abhandeln, sondern sie verweist nach Foucault auf eine „Dramatik des Diskurses“ (Foucault 1983a, 97ff.), in der die Beziehung der Sprecher:in zu sich selbst, zu den Anderen und zur Wahrheit thematisch wird. Diese Relationalität, dieses Spannungsverhältnis von Freiheit, Wahrheit und Andersheit steht im Fokus dieses Kapitels. Dabei zeichne ich zunächst Foucaults Analyse der Relation von Freiheit und Wahrheit nach, wie sie im griechischen Denkhorizont der *parrhesia* zum Ausdruck kommt (8.1) und frage mit Foucault nach der Sprengkraft, die Akte des Wahrsprechens im Kontext gegebener institutioneller Ordnungen entfalten können (8.2). Auf dieser Grundlage lässt sich eine Konzeption des Verhältnisses von Freiheit, Gleichheit und Alterität erarbeiten (8.3).¹

8.1 Freiheit und Wahrheit

Üblicherweise übersetzt man *parrhesia*, wie Foucault herausstreicht, schlicht als ‚freie Rede‘ oder ‚Freimut‘. Etymologisch bedeutet *parrhesia* zunächst einfach so viel wie „alles sagen“, abgeleitet von „*pan* (‚alles‘) und

1 Dieses Kapitel geht auf einen Aufsatz zum Wahrsprechen bei Foucault (Seitz 2016b) sowie auf einen gemeinsam mit Gerald Posselt verfassten Artikel zum widerständigen Sprechen bei Foucault und Rancière zurück (Posselt/Seitz 2018, insbes. 200–207).

rhema („das Gesagte“)“ (Foucault 1983b, 10), wobei der Begriff zum ersten Mal in den Dramen des Euripides belegt ist. Schon an der Etymologie zeigt sich die zentrale, wenngleich ambivalente Bedeutung der *parrhesia* für die Politik und die Demokratie. Denn „alles sagen“ kann, wie Foucault deutlich macht, zunächst in zwei ganz unterschiedlichen Bedeutungen verstanden werden. *Alles sagen* – das kann nach der Wortbedeutung von *parrhesia* einerseits heißen, das „zu sagen, was einem in den Sinn kommt, ohne sich auf irgendein Prinzip der Vernunft und der Wahrheit zu beziehen“ (Foucault 1984, 25). Andererseits aber kann es bedeuten, so Foucault, „ohne Verheimlichung oder Zurückhaltung, ohne stilvolle Klausel oder rhetorische Ausschmückung, die sie verschlüsseln oder maskieren könnte, die Wahrheit“ (Foucault 1984, 25) zu sagen. In einer Geste, die Foucault an einigen Stellen in seiner Untersuchung der *parrhesia* vollzieht, konstatiert er zunächst diese Doppeldeutigkeit, konzentriert sich aber sodann ausschließlich – „lassen wir die negativen Wertungen beiseite“ (Foucault 1984, 26; vgl. auch Foucault 1983b, 12–14) – auf die positive Bedeutung des Wortes: „Die *parrhesia* bedeutet also ‚alles sagen‘, aber ausgerichtet an der Wahrheit: alles von der Wahrheit sagen, nichts von der Wahrheit verheimlichen, die Wahrheit sagen, ohne sie durch irgend etwas zu maskieren.“ (Foucault 1984, 26) Dabei ist es instruktiv, einen Moment bei der etymologischen Ambivalenz der *parrhesia* zu verweilen. In der Spannung zwischen dem Geschwätz und dem Wahrsprechen (vgl. Foucault 1983a, 223, 249, 256–257) zeigt sich zugleich das konstitutive Paradox der Demokratie: So gibt es einerseits keine Demokratie, wenn nicht alle die Möglichkeit haben, zu sprechen und das Wort zu ergreifen. Andererseits aber kann die Demokratie selbst bedroht sein, wenn allen erlaubt ist, schlechthin alles zu sagen, selbst die dümmsten und für den Staat bzw. die politische Gemeinschaft gefährlichsten Dinge (vgl. Foucault 1983b, 12). Die *parrhesia* markiert in diesem Sinn zugleich die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit der Demokratie.

Damit bricht in der *parrhesia* zugleich das Bedingungsverhältnis von Freiheit und Wahrheit auf: die Frage, wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sagen, und wie man unter denen, die zur Rede berechtigt sind, diejenigen erkennen kann, deren Worte Gewicht haben. In der Tat scheint eine Verfassung, in der die Macht vom Volk ausgeübt wird und in der alle vor dem Gesetz gleich sind, „dazu verdammt, allen Formen von *parrhesia*, selbst den Schlimmsten, gleichen Raum zu geben“ (Foucault 1983b, 79f.). Während uns heutzutage dieses Problem durchaus vertraut und wohlbekannt zu sein scheint, eröffnet für die Griechen „die Entdeckung dieses Problems,

einer notwendigen Antinomie zwischen *parrhesia* – Redefreiheit – und Demokratie“, zwischen Freiheit und Gleichheit, „eine lange, leidenschaftliche Debatte über die genaue Natur der gefährlichen Beziehungen, die zwischen Demokratie, *logos*, Freiheit und Wahrheit zu bestehen scheinen“ (Foucault 1983b, 80).

Was Wahrheit und Freiheit in der *parrhesia* miteinander verschränkt, ist keine positiv vorgegebene regulative Instanz. Sondern vielmehr ist im antiken Vorstellungshorizont, wie ihn Foucault nachzeichnet, mit dem Wahrsprechen der *parrhesia* ein Moment des Risikos, der Gefahr und des Mutes verbunden. Eine der Urszenen des parrhesiastischen Sprechens ist in der Figur des Sokrates verkörpert, der seinen Mitbürgern ihre Verblendung und Gesetzlosigkeit vorhält. Als konstitutives Merkmal in allen antiken Texten, die Foucault analysiert, bedeutet *parrhesia* immer auch, sich gegenüber jemandem, der mächtiger ist als man selbst, in Gefahr zu begeben. Die parrhesiastische Wahrheit ist stets eine verletzende Wahrheit, sie hat die Funktion von Kritik. In monarchischen Kontexten wird die *parrhesia* paradigmatisch vor dem König geäußert, während in der Demokratie derjenige,² der *parrhesia* gebraucht, sich vor der öffentlichen Versammlung in Gefahr begibt. In jedem Fall, und hier kommt die Alterität in der Verstrickung von Freiheit und Wahrheit ins Spiel, impliziert die *parrhesia* eine Geste rückhaltlosen Sich-Aussetzens gegenüber den Anderen. Die Gefahr oder das Risiko rührt dabei in erster Linie daher, dass der Andere, an den sich der Parrhesiast mit seiner verletzenden Wahrheit richtet, immer auch die Möglichkeit hat, auf die Rede, die er empfängt, nicht mit Rede, sondern mit Gewalt zu reagieren. Im Extremfall riskiert die Parrhesiastin in der Exposition gegenüber dem Anderen ihr Leben, wie sich bereits an der sokratischen Urszene der *parrhesia* zeigt. Dabei ist das Risiko, das die Parrhesiastin eingeht, ein leiblich-körperliches Risiko, das zugleich ihren Status als sprechendes Subjekt betrifft. Kurz, im selben Zug, in dem sich die Parrhesiastin als sprechendes, politisches Subjekt konstituiert, erweist sich diese Subjektivität als prekär, verletzbar und dem Anderen ausgesetzt, dessen Antwort nie gänzlich antizipiert werden kann.

2 Wie Foucault herausstreicht, war die *parrhesia* in der Antike ein Privileg der männlichen Vollbürger.

8.2 Die Kluft zwischen *aletheia* und *nomos*

Schon diese erste Skizze zeigt deutlich, dass die *parrhesia* nicht mit dem modernen demokratischen Verständnis des Rechts auf Redefreiheit gleichgesetzt werden kann. Darauf weist Waldenfels hin, wenn er in seiner Lektüre von Foucaults *Parrhesia*-Vorlesungen unterstreicht, dass es Foucault darum geht, „Wahrheit und Freiheit *als* Wahrheit und Freiheit *in actu* aus dem Redeereignis zu gewinnen, ohne sich auf spekulative, normative oder pragmatische Vorgaben zu stützen“ (Waldenfels 2012, 64). Tatsächlich beharrt Foucault mehrfach darauf, dass die *parrhesia* von juridisch eingeräumten Rechten streng zu unterscheiden ist. Am deutlichsten wird das in seiner Analyse der Unterscheidung zwischen *parrhesia* und *isegoria* in der antiken Polis. Im politischen Kontext der attischen Demokratie bezeichnet *isegoria* das institutionell abgesicherte Recht, die eigene Meinung zu sagen. Im Gegensatz dazu tritt die *parrhesia* als eine Rede auf, die zwar institutionelle Effekte zeitigen kann, sich aber ihrerseits nicht institutionell bändigen oder regulieren lässt. Die *isegoria* ist eine Vorform der modernen Redefreiheit: „*Isegoria* bezieht sich auf die Struktur der Gleichheit, nach der Recht und Pflicht, Freiheit und Verpflichtung dasselbe oder gleich sind, und zwar [...] für alle, die dem *demos* angehören und die folglich den Status des Bürgers haben.“ (Foucault 1983a, 101) Die *isegoria* ist die „allen Bürgern zugestandene Gleichheit und folglich auch jedem eingeräumte Freiheit zu reden, seine Meinung zu äußern und auf diese Weise an den Entscheidungen mitzuwirken“ (Foucault 1983a, 221). Wer dem *Demos* angehört, hat teil an den gleichen Rechten wie alle anderen und übernimmt die gleichen Verpflichtungen wie die anderen Mitbürger. *Isegoria* verweist damit auf eine Identität von Freiheit und Verpflichtung innerhalb der politischen Institutionen und führt zu symmetrischen Beziehungen zwischen den Bürgern. Die *parrhesia* markiert demgegenüber einen Überschuss oder ein Übermaß an Freiheit, das sich der juridisch-institutionellen Regelung entzieht. Möglich wird dieser Überschuss oder Exzess an Freiheit durch die Stiftung einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Subjekt und der Wahrheit, die es äußert: „Es gibt formelle Gesetze hinsichtlich richtigen Urteilens, aber keine sozialen, politischen oder institutionellen Gesetze bestimmen, wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sprechen.“ (Foucault 1983b, 76). Mit anderen Worten: Es ist immer möglich, sich auf die Regeln der formalen Logik oder Grammatik zu beziehen, um die Wahrheit einer bestimmten Aussage zu bewerten, aber das Wahr-Sprechen als ein emphatisch verstandener *Akt* ist nicht auf vergleichbare Weise durch normative (institutionelle bzw.

juristische) Vorgaben bestimmt. Die *parrhesia* verweist somit, wie Foucault bündig formuliert, auf „ein Problem in der Beziehung zwischen *nomos* und *aletheia*“ (Foucault 1983b, 76).

Aufgrund ihres performativen Charakters steht die Wahrheit (*aletheia*), die in der *parrhesia* geäußert wird, in einer Spannung zu dem Korpus von Gesetzen oder Regeln (*nomos*), in den sie immer auch als kritische Kraft interveniert. Die Parrhesiastin bringt in ihrem Sprechen nicht einfach vorgegebene diskursive Regeln und Normen zur Anwendung, sondern konstituiert sich im Akt der Exposition gegenüber dem Anderen als freies Subjekt, wobei die Freiheit, die sie ausübt, immer auch ihre eigene Prekarität verrät. Die Freiheit wird als etwas exponiert, das letztlich in den Händen der Anderen liegt. Obwohl sie sich nicht einfach auf Normen stützt, ereignet sich die *parrhesia* nicht in einem Bereich des Nichtnormativen, sondern verweist auf eine Art Magma der Normativität sozialer Beziehungen und Bindungen, das der Kodifizierung und Juridifizierung vorausliegt. Wer *parrhesia* gebraucht, erhebt nicht einfach einen Wahrheitsanspruch, sondern dramatisiert einen prekären Appell an die Wahrheit, der untrennbar mit der Inszenierung und Ausstellung der eigenen Vulnerabilität verbunden ist. In diesem Sinn ist der Spalt von *aletheia* und *nomos*, auf den die *parrhesia* verweist, ein Spalt, der die Möglichkeit einer ethisch-politischen Subjektivierung eröffnet. Die *parrhesia* macht deutlich, dass politische Subjektivierung damit zu tun hat, sich selbst als leiblich-körperliches, vulnerables Subjekt aufs Spiel zu setzen, insofern die eigene Freiheit nie in sich selbst gründet, sondern dem Anderen ausgesetzt und auf ihn hingeeordnet ist.

Die *parrhesia* lässt sich als Emblem der Einsicht lesen, dass „die Existenz nicht zur Freiheit verdammt, sondern als Freiheit eingesetzt“ (Levinas 1961, 116) ist. Im Gegensatz zu Sartres Motiv des Verdammtseins zur Freiheit ist die Freiheit aus alteritätstheoretischer Sicht nicht als Verurteilung zu begreifen, sondern als ‚eingesetzt‘, mithin als ein-berufen und gestiftet durch den Einbruch des Anderen im Selben. Die *parrhesia*, als ein Akt prekären und gefährvollen Wahrsprechens, macht, wie sich mit Foucault zeigen lässt, gerade so viel deutlich: dass die Freiheit immer schon ‚eingesetzt‘ ist, in ihrer Vulnerabilität auf den Anderen verwiesen, dem sie sich in der Rede aussetzt, sobald das erste Wort gesprochen ist. Obwohl Foucault selbst sich nicht auf Levinas bezieht, macht er doch mehrfach auf das Alteritätsmoment aufmerksam, das in der *parrhesia* aufbricht, etwa wenn er davon spricht, dass der Andere, „der bei der Praxis des Wahrsprechens

[...] gegenwärtig ist, [...] mich gefesselt und gefangengenommen“ (Foucault 1984, 18) hat.

Die Wahrheit zu sagen ist ein riskanter Akt, aber nicht so sehr deswegen, weil wir nicht alle Konsequenzen unseres Tuns überblicken können. Vielmehr hat die Gefahr mit der unaufhebbaren Bindung und Exposition gegenüber dem Anderen zu tun. In der Tat unterstreichen Foucaults Schlussworte in seiner letzten Vorlesung nachdrücklich die in der *parrhesia* manifestierte Verstrickung von Wahrheit und Alterität: „Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben“ (Foucault 1984, 435). Waldenfels (2015, 428) merkt zu dieser Passage an, dass Foucault hier präziser hätte formulieren müssen. Statt von einer „Setzung der Andersheit“ zu sprechen, sollte man eher von einem immanenten Zusammenhang zwischen der Wahrheit und einem Dem-Anderen-Ausgesetztsein ausgehen. Anstatt den Anderen zu setzen, bin ich als Subjekt, das auf der politischen Bühne spricht, immer schon dem Anderen ausgesetzt, und die *parrhesia* ist stets Exposition (in) meiner Verwundbarkeit als sprechendes, körperliches Wesen.

Foucaults *Parrhesia*-Vorlesungen bringen das konflikthafte Verhältnis von Freiheit, Wahrheit und Andersheit zur Darstellung. Foucault bezeichnet seine eigenen Arbeiten zur *parrhesia* als Beitrag zu einer Diskursdramatik, die sich von den normativen Vorgaben der Habermas'schen Diskurspragmatik abgrenzt. Andreas Hetzel bringt die Differenz von Diskurspragmatik und Diskursdramatik so auf den Punkt: „Während die Pragmatik Bedingungsverhältnisse freizulegen sucht, weist die Dramatik auf ein unbedingtes Moment an jeder Äußerung hin, das uns in der *parrhesia* nur besonders deutlich entgegentritt: ihr Potenzial zur Zurückweisung und Redefinition eingespielter diskursiver Ordnungen.“ (Hetzel 2012, 237) Darüber hinaus, so ließe sich ergänzen, gibt die Diskursdramatik der Rede ihr leiblich-körperliches Moment zurück. Indem Foucault die körperliche Exposition gegenüber dem Anderen ins Treffen führt, verweist er auf die körperliche Bedingtheit politischer Artikulation und die damit verbundene Vulnerabilität. In diesem Punkt geht Foucault über Rancière hinaus, dessen Analyse des Zeigens der Zeichen der Gleichheit in einer eigentümlichen Weise die mit der politischen Praxis doch immer verwobene Körperlichkeit ausblendet. Wenn die Exposition gegenüber dem Anderen in der *parrhesia* irreduzibel ist, insofern die Darstellung der Verwundbarkeit eine strukturelle Bedingung politischen In-Erscheinung-Tretens ist, dann heißt das auch, dass der Abstand der *parrhesia* gegenüber gegebenen Normenrastern

nicht nur dann und wann aufklafft. Insofern alle Sprechakte körperliche Akte sind, wird in jedem Sprechen der Körper in seiner Verletzlichkeit und seinem Ausgesetztsein mitthematisch (vgl. Felman 2003). In diesem Sinn lässt sich die *parrhesia* mit Waldenfels als eine Art „Überschuss an Andersheit innerhalb konventioneller Sprechakte und rhetorischer Techniken“ (Waldenfels 2012, 68) lesen, d.h. als ein struktureller Überschuss (im Gegensatz zu einem kontingenten Ereignis). Folgt man dieser Lesart, dann findet *parrhesia* nicht nur statt, wenn mutige Wahrsprecher:innen die politische Bühne betreten. Vielmehr ist ein parrhesiastisches Expositionsmoment in allen regelgeleiteten sprachlichen Tätigkeiten und in jeder politischen Aktion am Werk. Das hieße auch, dass das Heterogene und Gegenwändige der *parrhesia* nicht einfach den Normen der Sprache und des Politischen äußerlich ist, sondern eine inhärente Provokation und Heimsuchung darstellt.

8.3 Freiheit, Gleichheit, Andersheit

Foucault unterstreicht, dass die *parrhesia* immer eine risikoreiche, gefährliche „Praxis zu zweit“ ist. Im Zentrum der *parrhesia* steht weniger der propositionale Gehalt der Äußerung als vielmehr der Akt, in dem das Individuum, das kritisch sein Gegenüber adressiert, sich als ein sprechendes Subjekt konstituiert, indem es sich an die von ihm geäußerte Wahrheit bindet. Das Gefährliche dieser Praxis liegt darin, dass der Andere sie stets mit dem Registerwechsel von Sprache zu Gewalt beantworten kann. Anders gesagt, im gleichen Maße, wie die Sprechende sich als Subjekt im Redeereignis der *parrhesia* konstituiert, exponiert sie sich. Gerade der Akt, durch den das Individuum sich als sprechendes Subjekt konstituiert, liefert es zugleich an den Anderen aus und bedroht es sowohl in seiner sprachlichen als auch in seiner körperlichen Existenz: „Es handelt sich“ bei der *parrhesia* „also um die Wahrheit mit dem Risiko der Gewalterfahrung“ (Foucault 1984, 27).

Das gilt nicht nur, wie Foucault betont, für die Sprecher:in der *parrhesia*, sondern auch für ihre Adressat:in, insofern die gesagte Wahrheit brüskieren und zutiefst verletzen kann. Folglich erfordert die *parrhesia* immer einen doppelten Mut – sowohl aufseiten der Sprecher:innen als auch aufseiten der Adressat:innen: einerseits den Mut, die verletzende Wahrheit auszusprechen und die eigene Verwundbarkeit im Akt des Sprechens anzuerkennen; andererseits den Mut der Adressat:innen, die verletzende

Wahrheit zu akzeptieren (vgl. Posselt 2013, 90).³ Anders gesagt, was in der *parrhesia* zu Tage tritt, wäre, mit Judith Butler gesprochen, die „sprachliche Haltung“ der Gesprächspartner zueinander und „ihre sprachliche Verletzbarkeit durch einander“, die „nicht einfach zu ihren sozialen Beziehungen“ nachträglich hinzukommt, sondern die ursprüngliche Form darstellt, „die diese sozialen Beziehungen annehmen“ (Butler 2006, 22; vgl. Posselt 2013, 84f.). In diesem Sinne impliziert die *parrhesia* ein rückhaltloses Sich-Aussetzen: „Man ‚exponiert‘ sozusagen sein Leben, d.h. man zeigt es und man riskiert es [...], indem man es zeigt“ (Foucault 1984, 305).

Rekonstruiert man *parrhesia* so, dann erweist sie sich als eine Sprech-tätigkeit, in der die politische Subjektivierung intrinsisch verschränkt ist mit einer ethischen Exposition an den Anderen. *Parrhesia* als eine Form des Wahrsprechens und der Wortergreifung benennt einen Modus der politischen Subjektivierung, in dem die Freiheit des sprechenden Subjekts von Anfang an mit dem Anderen verstrickt ist (vgl. Posselt 2013, 85ff.). Mit der Fokussierung auf die der *parrhesia* inhärente Beziehung zum Anderen ergibt sich zudem die Möglichkeit, Formen widerständigen Sprechens und der Wortergreifung kritisch zu analysieren. Akte der Wortergreifung, die ein parrhesiastisches Moment des Wahrsprechens für sich Anspruch nehmen, wären daraufhin zu befragen, ob sie die für die *parrhesia* konstitutive Exposition gegenüber dem Anderen performativ ins Werk setzen oder ob sie sie zurückweisen und verdrängen. Ein solches Kriterium wäre zwar kein starkes normatives Kriterium im Sinne eines externen Maßstabs, aber doch ein internes Kriterium, an dem sich jede parrhesiastische Form der Wortergreifung messen lassen muss.

Wenn etwa im Kontext der europäischen Flüchtlingskrise rechtspopulistische Parteien und deren Repräsentant:innen sich als jene inszenieren, die mutig das Wort ergreifen und die herrschenden „Eliten“ sowie die sogenannte „Lügenpresse“ mit der „Wahrheit“ konfrontieren, indem sie für die rigorose Schließung der Grenzen und die „Festung Europa“⁴ plädieren, dann wenden sie sich – mit Rancière gesprochen – nicht nur gegen das formale Prinzip der Gleichheit und gegen die Existenz einer „Sache des

3 Foucault spricht in diesem Zusammenhang auch von einem parrhesiastischen Vertrag oder Spiel, in dem der- oder diejenige, die über die Wahrheit aber nicht über die Macht verfügt, sich an jene wendet, die über die Macht aber nicht über die Wahrheit verfügen.

4 Zur nationalsozialistischen Provenienz des Begriffs „Festung Europa“ vgl. Schmitz-Berning (2007, 232f.) sowie Klemperer (1947, 174f.): „Sooft der Name Europa während der letzten Jahre in der Presse oder in Reden auftaucht [...], immer ist dies sein alleiniger Inhalt: Deutschland, die ‚Ordnungsmacht‘, verteidigt die ‚Festung Europa‘“.

Anderen“ (während sie diese Gleichheit im Sinne eines gleichen Rechts auf Redefreiheit für sich selbst in Anspruch nehmen). Vielmehr zielen sie auch darauf ab, die konstitutive Abhängigkeit und Verletzbarkeit unter Rückgriff auf das Grundphantasma ungebrochener Souveränität und Identität zu eliminieren, und zwar gerade indem sie sich selbst als bedroht und marginalisiert darstellen. In dieser Lesart macht Foucaults Begriff der *parrhesia* deutlich, dass widerständige Rede- und Subjektivierungspraktiken immer schon über das (eng verstandene) Feld des Politischen ins Ethische hinausweisen, oder genauer gesagt: das Ethische und das Politische in ihrer Verstrickung erfahrbar machen. Die *parrhesia* macht etwas explizit, das in jeder Rede – und damit auch in jedem unvernehmlichen Sprechen im Sinne Rancières – implizit am Werk ist: das Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen, das jede Behauptung ungebrochener Souveränität subvertiert.

Ausgehend von diesen Überlegungen ließe sich auch Rancières Konzeption des *Unvernehmens* entsprechend neu perspektivieren. Denn wenn jeder Akt der Wortergreifung eine rückhaltlose Exposition gegenüber dem Anderen impliziert, dann steht in diesem Sprechen nie nur die Gleichheit auf dem Spiel, sondern auch die Freiheit des sprechenden Subjekts in seiner irreduziblen Relation zum Anderen. Anders formuliert: Das mit jedem politischen Akt einhergehende Zeigen der Zeichen der Gleichheit setzt bereits, wie sich auch in Rancières Ausführungen zur „Sache des Anderen“ gezeigt hat (Abschn. 7.4), eine ethisch-politische Relation zum Anderen voraus, ohne die dieses Aufzeigen der Gleichheit nicht möglich wäre. Indem auf diese Weise das politische Moment der Gleichheit, wie es sich im Unvernehmen zeigt, über die *parrhesia* reformuliert wird, wird es möglich, Akte politischer Wortergreifung auch im Hinblick auf ihre ethische Dimension zu befragen. Rechtspopulistische Formen der Wortergreifung verfolgen demnach nicht nur eine gegen die Möglichkeit von Politik gerichtete Agenda, insofern sie das formale Prinzip der Gleichheit angreifen, sondern sie unterminieren auch das Ethische, insofern sie die Abhängigkeit und das Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen, die sie allererst ermöglicht, verleugnen.

Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, dass die *parrhesia* ein genuin politischer Begriff ist, der in der demokratischen Praxis verankert und erst später – mit der „Gleichheitskrise“ der Demokratie – auf die Ethik und den Bereich der persönlichen Beziehungen übertragen worden ist. Diese dezidiert politische Dimension der *parrhesia* wird daran deutlich, dass die je singuläre Beziehung zum Anderen nicht ohne ein Moment der Gleichheit gedacht werden kann. Anders gesagt, ebenso wenig wie das Zeigen der

Gleichheit möglich ist ohne eine Relation zum Anderen, so auch eine Beziehung zum Anderen ohne das für die Politik grundlegende Moment der Gleichheit. Das hieße folglich, dass das Unvernehmen ebenso der Alterität Rechnung tragen muss wie die *parrhesia* der Gleichheit. Nimmt man die Überlegungen zu Foucault und Rancière zusammen, dann wird deutlich, dass das Sprechen als ein Akt der Wortergreifung einerseits einen Anspruch auf Gleichheit impliziert, der in jedem politischen Akt mitthematisch wird, und andererseits eine Freiheit ins Werk setzt, die mit einer Exposition gegenüber dem Anderen einhergeht. Dabei zeigt sich, dass das unvernehmliche und widerständige politische Sprechen stets auch ein Appell- und Antwortgeschehen darstellt. Jede Demonstration der Gleichheit (Rancière) impliziert in diesem Sinne eine responsive Exposition gegenüber dem Anderen (Foucault) – und umgekehrt.

Aus dieser Perspektive wird es möglich, Foucaults Analyse der *parrhesia* und Rancières Konzeption des Unvernemens als Bezugspunkte für eine kritische Analyse gegenwärtiger politischer Subjektivierungs- und Wortergreifungspraktiken heranzuziehen. Denn auch wenn Foucault und Rancière keine starken normativen Kriterien bereithalten, die sich unabhängig von den je konkreten Artikulationsakten wie ein äußerer Maßstab an diese anlegen ließen, liefern beide Ansätze interne Orientierungspunkte, die innerhalb der Struktur politischer Sprechakte aufbrechen. Dabei gilt es immer ein Moment der Negativität herauszustellen. Widerständiges Sprechen unterminiert die Möglichkeit von Politik oder mutiert zu einer „Anti-Politik“, wenn die Gleichheit – als Möglichkeitsbedingung des politischen Aktes selbst – nicht mehr als formale und allgemeine Gleichheit, sondern als positiv gegebene und inhaltlich bestimmte Gleichheit in Anspruch genommen wird. Und widerständiges Sprechen unterminiert die Möglichkeit von Ethik oder mutiert zur „Anti-Ethik“, sobald die Freiheit der Rede zu souveräner Selbstbehauptung umgebogen und nicht mehr als eine Freiheit verstanden wird, die sich nur im Angesicht des Anderen vollziehen kann und insofern wesentlich von der Struktur der Alterität bestimmt ist.⁵ Folglich müssen Gleichheit und Freiheit nicht nur als gleichursprünglich begriffen werden; vielmehr muss die kritische Analyse mit einer *Entpositionierung der Gleichheit* und einer *Einschreibung der Andersheit in die Freiheit* einhergehen, wobei sich diese beiden Momente wechselseitig informieren und korrigieren. Ebenso wie jede Festschreibung und Hypostasierung der

5 Einen etwas anders gelagerten Versuch, die Begriffe der Freiheit und der Gleichheit engzuführen, stellt Étienne Balibars „Proposition der Gleichfreiheit“ dar (Balibar 2010: 91ff.).

Gleichheit als inhaltlich bestimmte Gleichheit die Möglichkeit von Politik selbst untergräbt, verdrängt die Freiheit, wo sie im Sinne souveräner Selbstbehauptung begriffen wird, die ethische Abhängigkeit vom Anderen, die die Freiheit ermöglicht.

